

Wyobraźnia w kulturze

Duchowość, sztuka, literatura

Pod redakcją
Izabeli Trzcńskiej i Agaty Świerzowskiej

Seria Idee i Myśliciele

Wyobrażenia w kulturze

Duchowość, sztuka, literatura

Wyobrażenia w kulturze

Duchowość, sztuka, literatura

Pod redakcją
Izabeli Trzcińskiej i Agaty Świerzowskiej

Wydział Humanistyczny
Akademii Górniczo-Hutniczej

Kraków 2017

Seria Idee i Myśliciele

© Copyright by Wydział Humanistyczny AGH, Kraków 2017

Redaktorki naukowe

Izabela Trzcńska i Agata Świerzowska

Recenzenci

Prof. dr hab. Stephen Huber (UJ)

Prof. dr hab. Marta Kudelska (UJ)

Prof. nadzw. dr hab. Monika Rzeczycka (UG)

Prof. dr hab. Beata Szymańska (UJ)

Prof. dr hab. Katarzyna Skowronek (AGH)

Prof. dr hab. Ewa Śnieżyńska-Stolot (UJ)

Prof. dr hab. Łukasz Trzcński (AGH)

Redakcja serii wydawniczej „Idee i Myśliciele”

Jacek Dębicki, Ignacy S. Fiut, Katarzyna Skowronek (redaktor naczelna)

Sekretarze Redakcji

Maria Bielawka, Waclaw Branicki

Rada Naukowa Serii

Stanisław Czerniak (Warszawa), Jacek Dębicki (Kraków),

Ignacy S. Fiut (Kraków) – przewodniczący Rady, Jerzy Kochan (Szczecin), Julian Kwiek

(Kraków), Sławomir Magala (Amsterdam), Zbigniew Pasek (Kraków), Leszek Porębski

(Kraków), Katarzyna Skowronek (Kraków),

Łukasz Trzcński (Kraków), Maciej Uliński (Kraków)

Redakcja językowa

Gabriela Niemiec

Korekta

Maciej Kielbas

Projekt okładki

Libron

Wydanie książki dofinansowane przez Akademię Górniczo-Hutniczą w Krakowie
(dotacja podmiotowa na utrzymanie potencjału badawczego 11.11.430.158)

Afiliacje autorów

Zbigniew Pasek, Izabela Trzcńska – AGH w Krakowie, Tomasz Sebastian

Cieślak, Zbigniew Łągosz – Polskie Stowarzyszenie Badań

nad Zachodnim Ezoteryzmem, Anna Chudzińska-Parkosadze –

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Agata Świerzowska, Monika

Kowalska – Uniwersytet Jagielloński, Mirosław Piróg – Uniwersytet

Śląski, Joanna Kaźmierczak, Renata Wieczorek – Uniwersytet

Warszawski, Tomasz Szymański – Uniwersytet Wrocławski

ISBN 978-83-65705-54-9

Wydawnictwo Libron, Kraków 2017

www.libron.pl

Spis treści

Wstęp	9
Izabela Trzcińska, Znaczenie mitu hermetycznego w kształtowaniu kulturowej wyobraźni Zachodu	11
Tomasz Szymański, „To, co mistyczna religia nazywa odpowiedniością”: o wyobraźni, powszechnej analogii i religii uniwersalnej we francuskim romantyzmie	29
Mirosław Piróg, Obraz, symbol i aktywna imaginacja w myśli C.G. Junga	43
Tomasz Sebastian Cieślak, O rodzajach manifestacji i grafizacji mocy w <i>De occulta philosophia</i> H.C. Agrippy von Nettesheima	53
Monika Kowalska, Ikonografia cudownych zjawisk na przykładzie wybranych ilustracji w XVI-wiecznej <i>Księdze cudów z Augsburga</i>	65
Joanna Kaźmierczak, Motywy i funkcje ikonografii astrologicznej w propagandzie wizualnej Maksymiliana I Habsburga (†1519)	81
Renata Wieczorek, Inspiracje ezoteryczne w twórczości Dereka Jarmana	97
Zbigniew Łagosz, Czesław Czyński a Ordo Templi Orientis – poszlakowa próba ukazania domniemanej adherencji w zakonie tajemnym	115
Agata Świerzowska, Ramakrishna – radżajogin i mesjasz. Obraz bengalskiego mistyka w polskiej literaturze ezoterycznej okresu międzywojennego	131
Zbigniew Pasek, Polscy hipisi i ezoteryka. Na podstawie wspomnień Wojciecha „Tarzana” Michalewskiego	155
Anna Chudzińska-Parkosadze, Próba odniesienia modelu inicjacji ezoterycznej do drogi bohatera w powieści Wiktora Pielewina <i>Dozorca</i>	175
Noty o autorach	189

Contents

- Foreword 9
- Izabela Trzcińska, The Meaning of the Hermetic Myth in the Creating the Cultural Imagination of the West 11
- Tomasz Szymański, “What a Mystical Religion Calls Correspondence”: About Imagination, Universal Analogy and Universal Religion in French Romanticism 29
- Mirosław Piróg, Image, Symbol and Active imagination in the Thought of C.G. Jung 43
- Tomasz Sebastian Cieślak, Of the Different Kinds of Manifestation and Recording of Power in H.C. Agrippa von Nettesheim’s *De Occulta Philosophia* 53
- Monika Kowalska, The Iconography of Miraculous Phenomena in Selected Illustrations from the Augsburg *Book of Miracles* 65
- Joanna Kaźmierczak, The Motifs and Functions of the Astrological Iconography in the Visual Propaganda of Maximilian I. Habsburg (†1519) 81
- Renata Wieczorek, Esoteric Inspirations in Derek Jarman’s Art 97
- Zbigniew Łagosz, Czesław Czyński and Ordo Templi Orientis – a Circumstantial Attempt to Show the Alleged Adherence to the Secret Order 115
- Agata Świerzowska, Ramakrishna – Rajayogin and Messiah. The Image of the Bengali Mystic in Polish Esoteric Literature of the Interwar Period 131
- Zbigniew Pasek, Polish Hippies and the Esoteric. Based on the Memories of Wojciech “Tarzan” Michalewski 155
- Anna Chudzińska-Parkosadze, The Esoteric Initiation in the Novel *The Guard* by Victor Pelevin 175
- Brief Information about the Authors 189

WSTĘP

FOREWORD

Fenomen wyobraźni kulturowej jest niezwykle interesującym przedmiotem badań w dziedzinie nauk o kulturze. Imaginacja zawsze bowiem budziła fascynację i ciekawość, a jej moc uznawano za szczególnie kreatywną, ale też niebezpieczną, zwłaszcza że nieraz kojarzyła się z magią. Już od starożytności powstawały liczne traktaty odnoszące się do wyobraźni. Do koncepcji tego zjawiska nawiązywały skomplikowane struktury pałaców pamięci i ikonograficznych kodów. Przestrzeń mitów i sztuki stała się szczególnie miejscem imaginacyjnej ekspresji. Wątek wyobraźni występuje nieodmiennie we współczesnej literaturze i sztuce. Jest także istotnym elementem w refleksji psychologicznej oraz wyróżnikiem rozmaitych światopoglądów mieszczących się w nurcie nowej duchowości od czasów New Age.

Ważnym ujęciem wyobraźni są konteksty ezoteryczne. Wbrew pozorom ten niszowy aspekt twórczości nie jest zarezerwowany jedynie dla ekscentrycznych dziwaków. W kulturze Zachodu ezoteryzm dostarcza bowiem podpowiedzi i obrazów ważnych w perspektywie egzystencjalnych doświadczeń oraz w sytuacji niepewności wiedzy. Cechą charakterystyczną tych intuicji jest wyrazisty rys irracjonalny. Dzięki tej archaizacji człowiek może wrócić do doświadczenia świata będącego żywą całością, w której każdy element może odnaleźć swój sens i spełnienie. Jednocześnie ezoteryczne kody zapraszają odbiorcę do intelektualnej gry, w której nie ma jednoznacznych rozwiązań, są natomiast liczne cytaty i skojarzenia, pozwalające budować własną interpretację przedstawionego świata, w której znane od dawna symbole naborą nowych treści, określą nowy mit.

Tak rozumiana antropologia wyobraźni łączy również artykuły zebrane w naszej książce. Wszystkie one, pomimo, że eksplorują wątki czasowo odległe i bardzo różnorodne, jeśli chodzi o ich kulturowe umiejscowienie, pokazują kreatywny aspekt wyobraźni ezoterycznej – przekształcanie faktów w narracje szukające sensu rzeczywistości otaczającej człowieka. Opowieści te, w formie dzieł sztuki, dzieł

literackich, działań społecznych i wielu innych, miały i nadal mają realną siłę oddziaływania – modelują sposób postrzegania rzeczywistości i odnoszenia się do niej. Artykuły, które przedstawiamy w niniejszym tomie, ukazują niektóre aspekty tego niezmiernie szerokiego zagadnienia i problemy z nim związane. Mamy nadzieję, że zgromadzone tu teksty pomogą w zrozumieniu zjawiska, jakim jest zachodnia tradycja ezoteryczna, a także zainspirują do stawiania dalszych pytań i podejmowania kolejnych badań. Jest to tym ważniejsze, że studia nad obecnością wątków ezoterycznych w humanistyce polskiej dopiero się rozpoczynają.

Izabela Trzcńska, Agata Świerzowska

Izabela Trzcińska

Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie

**ZNACZENIE MITU HERMETYCZNEGO W KSZTAŁTOWANIU
KULTUROWEJ WYOBRAŹNI ZACHODU**

**THE MEANING OF THE HERMETIC MYTH IN THE CREATING
THE CULTURAL IMAGINATION OF THE WEST**

Summary

The aim of the article is to present the peculiarity of hermetic myths in the context of the European culture. Specification of this tradition was undoubtedly formed by the myth of progress, understood as consistent crossing of any available borders. In the Western culture, Hermetic myths were especially important during the times of great, civilisational changes. The paradoxical symbolism they present was a suggestive expression of expectations towards the new world, as well as a perfect tool of forming imagination. Thus, in the perspective of history of culture the hermetic tradition was a specific imagination game aiming to 'suspend' or 'reverse' of previous meanings. The hermetic movement contributed importantly to forming of traditions of modern esotericism, which is a very important aspect of the Western culture.

Key words: hermetism, myth, cultural imagination, transgression

Słowa kluczowe: hermetyzm, mit, wyobraźnia kulturowa, transgresja

Przyzwyczyliśmy się sądzić, że mity zawierają gotowe i usankcjonowane przez tradycje kulturowe modele ustanawiania sensu, które odwołują się nie tyle do racjonalnych wyjaśnień, ile do intuicji i egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Takie stanowisko potwierdzają badania

prowadzone przez przedstawicieli rozmaitych dyscyplin humanistycznych. Na przykład Claude Lévi-Strauss pokazał, że poszczególne elementy mitu w danej tradycji pozostają niezmiennie, przekształca się tylko ich narracyjny kontekst. Struktura mitycznej opowieści stwarza więc złudzenie otwarcia na nowe znaczenia, podczas gdy jej zasadniczy przekaz pozostaje zachowawczy, ponieważ nie wykracza nigdy poza uznane już treści¹. Mityczne modele utrwalają tradycję, a jednocześnie sprawiają, że fundamentalne dla niej opowieści są przekazywane ciągle aktualizowanym językiem.

Sytuacja ta jednak komplikuje się w przypadku kultury europejskiej, w której szeroko wykorzystywana tradycja antycznej mitologii stała się przekazem na swój sposób alternatywnym, w którym wyraz znalazły nie tylko przekonania dotyczące *sacrum* (choćby była ona wykorzystywana i w tym kontekście) czy przedstawienia świata, lecz także wyobrażenia o człowieku i jego cywilizacji. Szczególną rolę spełniły w tym miejscu mity hermetyczne, będące do pewnego stopnia osobliwością tradycji antycznej, ze względu na charakteryzującą je specyficzną koncepcję transgresji, która stała się potem istotnym elementem kulturowej wyobraźni Zachodu, a przede wszystkim obecnego w niej mitu postępu. Nie miejsce tu na przedstawienie szczegółowych badań w tym obszarze, chciałabym jedynie zwrócić uwagę na to, co wyróżnia hermetyzm ze zbioru klasycznych mitów, a także – w jaki sposób ta odmienność inspirowała kulturowe wyobrażenia naszej części świata².

¹ C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 30 i nast. Związek mitu z tradycją był wielokrotnie krytykowany jako aspekt kulturowy blokujący społeczny postęp przede wszystkim przez autorów postmodernistycznych, którzy zakładali, że rozwój człowieka i społeczeństwa polega na stałym wychodzeniu poza mit (por. R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2008). Tymczasem zdaniem Leszka Kołakowskiego nie sposób wyjść poza mit, który jest jednym z podstawowych aspektów kultury (L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972).

² Por. F. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Cornell University Press, Ithaka 2007; G. Quispel, *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism*, [w:] R. van der Broek, C. van Heertum, *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000, s. 145–156; I. Trzcińska, *Logos, mit, ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

1.

Według starożytnych Greków źródłem mitów była poezja, toteż zostały one uznane za dzieło stanowiące syntezę indywidualnego talentu danego twórcy i natchnienia muz. Z tego też względu w antyku nie wyodrębnił się żaden zbiór mitycznych przekazów o charakterze kanonicznym. Wręcz przeciwnie, każda z opowieści funkcjonowała w wielu wersjach, czasem uzupełniających się, a często wzajemnie sprzecznych, które mogły się wywodzić zarówno z dzieł wybitnych artystów, jak i z tradycji ludowej. Niepoślednią i osobną rolę w tym zróżnicowanym systemie stanowiły mity misteryjne, otoczone największym szacunkiem, a zarazem najtrudniejsze do rekonstrukcji z powodu związanego z nimi tabu milczenia³. Przez tę różnorodność w kulturze greckiej wykształciły się zasady alegorycznego odczytania mitycznych treści, bazujące na przekonaniu, że każda taka opowieść może odnosić się również do sensów, które nie wynikają z jej literalnego przekazu.

Większość mitów greckich odczytywana w tym kontekście zawiera wątki wyodrębnione w strukturze Campbellowskiego monomitu⁴, z wpisaną weń dynamiką podróży obrazującą proces wewnętrznego dojrzewania. Przedstawiani w mitologii bogowie pojawiali się więc na świecie jako małe i nieporadne istoty, którym groziły liczne niebezpieczeństwa, a nawet unicestwienie. Z czasem bohaterowie ci nabierali pewności siebie, rosła ich nadprzyrodzona moc. Następnie wchodzili w sojusze, a nierzadko wzajemne konflikty, zawierali związki małżeńskie, rodziły im się dzieci, szukali swojego miejsca w kosmosie. Helleńscy bogowie nieuchronnie też się starzeli, jakkolwiek skala i długość ich życia były niewspółmierne w stosunku do miary ludzkiej egzystencji. Dzięki temu opowieści te stały się punktem odniesienia dla wielu koncepcji duszy, aż po współczesną psychologię, w której rozmaite kompleksy, potrzeby i procesy są do dziś opisywane językiem mitycznej symboliki greckiego świata.

³ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Homini, Bydgoszcz 2001.

⁴ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.

2.

Specyfikę przynależących do helleńskiego uniwersum mitów hermetycznych potwierdzają różnorodne źródła, w tym eposy Homera i hymny przypisywane temu niewidomemu bardowi, przekazy filozoficzne, w których na szczególną uwagę zasługują wywody Platona⁵, a także misteryjne rytuały⁶. Odmienność Hermesa zaznaczyła się najpierw w przekazach dotyczących początków jego życia. Miał on przyjść na świat na stokach arkadyjskiej góry Kyllene jako syn Zeusa i Mai, córki tytana Atlasa. Co istotne, urodził się w pełni swych mocy i świadomości, czego podkreśleniem stała się opowieść o rytualnej inicjacji, którą sam przeprowadził. Starożytni widzieli w nim reprezentanta pamięci bogów i kosmicznego rozumu, a zarazem skorego do złodziejskich żartów wędrowca, patronującego wszystkim ścieżkom, także tym wiodącym w zaświaty. W sztukach plastycznych bóg ten był zazwyczaj ukazywany w postaci młodzieńczego wędrowca z charakterystycznymi atrybutami, czyli uskrzydłonymi sandałami i kapeluszem oraz kaduceuszem, czyli wężową laską. Tym samym Hermes stał się prawzorem wiecznego tułacza, bez domu, a nawet bez własnych świątyń, który niczym trickster stoi pomiędzy tytanami i bogami, sensem i zmysleniem, początkiem i końcem⁷.

Niejednoznaczność arkadyjskiego bóstwa źródła tłumaczą w znamienny sposób. Według homeryckiego *Hymnu do Hermesa* bóg ten, idąc za wskazówką Apolla, stał się uczniem trzech pradawnych bogiń, określonych jako Thrie, które odsłaniają przed ludźmi czasem prawdę, a czasem fałsz⁸. W konsekwencji Hermes pokazuje ludziom ukryte

⁵ Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza Platonski mit o Logosie zamieszczony w dialogu *Kratylos*.

⁶ Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne...*, *op. cit.*

⁷ Złożoną charakterystykę antycznego Hermesa przedstawił K. Kerényi w książce *Hermes przewodnik dusz. Mitologem źródła życia mężczyzny*, tłum. J. Prokopiuk, Sen, Warszawa 1993. Warto też przypomnieć klasyczne już opracowanie myśli hermetycznej, jej genezy i rozwoju powstałe w międzywojennej Polsce – por. T. Zieliński, *Hermes Trismegistos. Studium z cyklu: współzawodnicy chrześcijaństwa*, Z. Pomarański, Zamość 1920.

⁸ Por. *Hymn do Hermesa*, [w:] *Homeriká czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, tłum. W. Appel, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 184–202. Na marginesie tych rozważań można jeszcze dodać, że archaiczna wizja bogów wywodząca się z hymnów homeryckich mogła mieć znaczny wpływ na uformowanie renesansowych

szlaki wiodące do celu, ale nieraz prowadzi na manowce. Stąd rzeczywistość hermetyczna jest pełna pułapek i nieoczywistości, jawi się zarazem jako fascynująca przygoda, a jednocześnie labirynt bez wyjścia⁹. Jedynym sposobem przekroczenia tej nierozwiązywalnej sytuacji staje się hermetyczna sztuka, która wprowadza do chaosu świata ład i harmonię, chociaż i w niej tkwi potężny ładunek ambiwalencji, gdyż jest ona nieokiełznana i dzika, wiedzie przez śmierć, a jednocześnie scala dążenia natury i cywilizacji.

W konsekwencji hermetyczny mit bohaterski w swoich różnorodnych odsłonach w niewielkim tylko stopniu odwołuje się do klasycznego monomitu. Dzieje się tak, ponieważ to nie droga zmienia Hermesa, lecz Hermes tworzy ją i przekształca. W tym kontekście opowieść o bohaterze staje się mitem o specyficznym rozumianym postępie, o przekraczaniu wszelkich konwencji i granic, w którym wątek transgresyjnej sztuki odgrywa zasadniczą rolę.

3.

W kulturze późnoantycznej tradycja hermetyczna wyraziła się w nowej formule, zawartej w zbiorze mitów spisanych w specyficznej dla tej epoki dialogowanej formie quasi-filozoficznych traktatów, określanych jako *Corpus hermeticum*. Sławę zyskały zwłaszcza pierwszy traktat zatytułowany *Poimandres*¹⁰ oraz łacińska wersja *Asklepiosa*¹¹. Wszystkie utwory korpusu zawierają rozważania dotyczące powstania świata i człowieka, a przede wszystkim pojawienia się cierpienia i śmierci, wreszcie objawienia boskiego Umysłu. Domniemanym autorem

koncepcji. W kontekście twórczości Boticellego pokazał to A. Warburg, *Narodziny Wenus i Wiosna Boticellego*, [w:] *idem, Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, tłum. R. Kasperowicz, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2010, s. 40.

⁹ Zapewne ze względu na tę właśnie ambiwalencję autor homeryckiego *Hymnu do Hermesa* przestrzega: „[Hermes] to wszystkich ludzi śmiertelnych i bogów towarzysz, rzadko atoli służy pomocą, a zwoździ najczęściej ludzi śmiertelnych plemiona, gdy noc głęboka nastanie”; *Hymn do Hermesa*, 576–578, [w:] *Homeriká...*, *op. cit.*, s. 202.

¹⁰ *Poimandres* w wersji oryginalnej – por. <http://www.w66.eu/elib/html/poimandres.html> (dostęp: 20.06.2017); *Poimandres*, wstęp, tłum., komentarz ks. W. Myszor, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1977, nr 1(15), s. 205–216.

¹¹ Apulejusz z Madaury, *Bogu Sokratesa i inne pisma filozoficzne*, Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tłum. K. Pawłowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Poimandresa miał być wywodzący się ze starożytnego Egiptu Hermes Trismegistos, którego postać łączyła w sobie cechy antycznego bóstwa Hermesa, legendarnych władców Orientu, a zarazem biblijnego proroka, dzięki powinowactwu z Mojżeszem. O nowym wcieleniu Hermesa opowiadano, że otrzymał on przydomek Trzykroć Wielkiego, ponieważ uchodził za najznakomitszego władcę, kapłana i filozofa tych pradawnych czasów.

W przekazach hermetycznych traktatów można znaleźć liczne zbieżności z koncepcjami ówczesnego gnostycyzmu, toteż przez wielu uczonych, w tym na przykład przez Kurta Rudolpha, hermetyzm został uznany za część tego nurtu religijności¹². Wspólnym elementem obydwu zbiorów jest przede wszystkim forma zawartych w nich tekstów, pełnych nie zawsze wiernych cytatów z klasycznych i żydowskich źródeł, a także symbolicznych skojarzeń, niejednokrotnie dalekich od przesłania tekstów źródłowych.

Zasadnicza różnica mitów hermetycznych i literatury gnostyckiej jest widoczna w odrębnym dla obydwu nurtów sposobie obrazowania świata. W rozmaitych wariantach gnostycyzmu opozycja światła i ciemności, dobra i zła, rzeczywistości i iluzji ma charakter fundamentalny. Rozpoznanie istoty owego dualizmu i wynikająca zeń etyczna kwalifikacja granic podzielonego świata pozostaje zawsze zasadniczym wątkiem gnostyckiej doktryny i doświadczenia. W konsekwencji przyjętego założenia droga starożytnego gnostyka, usilnie odcinającego łącznie go ze światem więzy, winna prowadzić do przekroczenia dualizmu i połączenia ze sferą boskiego światła.

Tymczasem w ujęciu hermetycznym pierwotna natura jest wprawdzie ciemna i pozbawiona mocy własnej kreacji, jednak samym swym istnieniem przyciąga boskie światło, dlatego nie stanowi synonimu zła, lecz niedoskonałości. W tej perspektywie kosmos jawi się jako miejsce

¹² K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003; o specyfice hermetyzmu por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994, s. 163–188. Jednocześnie trzeba podkreślić, że hermetyzm i gnostycyzm w dużej mierze były przenikającymi się nurtami, a niektóre teksty hermetyczne weszły również w skład biblioteki z Nag Hammadi. Na temat specyfiki gnostycyzmu oraz relacji tego nurtu z antycznym hermetyzmem por. R. van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies*, „*Vigiliae Christianae*” 1983, nr 37, s. 41–71; *idem*, *Gnosticism and Hermeticism in Antiquity: Two Roads to Salvation*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, red. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, SUNY Press, Albany 1997, s. 1–20.

wygnania, a zarazem demiurgiczne dzieło Logosu. Zawarte w traktatach rozpoznanie rzeczywistości nie jest też jednoznaczne – różne jej aspekty mogą być, w zależności od kontekstu, dobre lub złe, wyzwajające lub fatalne. Ta paradoksalność, nigdy do końca nierozwiązana, stanowiła przezwycięzenie gnostyckiego dualizmu, a jednocześnie okazała się czynnikiem dynamicznych przekształceń kulturowych wyobrażeń świata. Konsekwencją tego założenia stało się przyjęcie drogi integracji, a nie eliminacji, jak miało to miejsce w dualistycznym gnostycyzmie. Jednocześnie mity późnoantycznego hermetyzmu wpiisywały się w tradycję alegorycznej interpretacji źródeł, podczas gdy przekazy gnostyckie zdawały się zrywać z nią całkowicie.

W rezultacie tej odmienności hermetyzmu od nurtów gnostyckich nawet św. Augustyn mimo licznych zastrzeżeń dał się uwieść legendzie o niezwykłych umiejętnościach egipskiego króla sprzed wieków. Ten chrześcijański autor podkreślał, że dla jego zasług Egipcjanie mieli nazwać jego imieniem jeden z miesięcy oraz miasto, a ostatecznie go ubóstwili i wzniesli mu wiele świątyń. Trismegistos miał znaleźć wtajemniczenie, nie opuszczając Egiptu, natomiast jego królestwo stało się celem inicjacyjnych wędrówek dla licznych pielgrzymów. W fantastycznej genealogii Trismegistosa została podkreślona rola jego dziadka Atlasa, uznanego za astronoma, oraz brata Prometeusza, określanego w chrześcijańskich komentarzach mianem „fizyka”, natomiast Zeusowe ojcostwo po prostu przemilczano. Dzięki tej interpretacji bohaterowie starożytnej mitologii przekształcili się w uczonych, uzdolnionych wynalazców, a także sprawnych rzemieślników¹³.

Sława Trismegistosa przetrwała w średniowieczu, by w sposób szczególnie przypomnieć o sobie u progu epoki nowożytnej. W XII wieku Hugon z Santalli przełożył z języka arabskiego na łacinę enigmatyczny tekst *Szmaragdowej Tablicy*. Tekst powstał zapewne między VI i VIII wiekiem, jednakże zgodnie z legendą tablicę miał odkryć Apoloniusz z Tyany u stóp posągu Trismegistosa w grobowcu tego

¹³ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002, ks. XVIII, s. 693–694, 732; *Mercurii Trismegisti Pymander*, Bazylea 1532. Ta interpretacja pozostała zgodna z popularną w średniowieczu tradycją euhemeryzmu. Wątek bogów będących założycielami cywilizacji omawia J. Sez nec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton University Press, Princeton 1981, s. 11–36.

ostatniego¹⁴. Recepcja przekazu *Tablicy* okazała się jednym z elementów zapowiadających dzieje nowej gnozy, tak charakterystycznej dla zachodniego ezoteryzmu, w której aspekt dualizmu został zarzucony na rzecz przekonań o niezwyklej wartości natury.

4.

Do wielkiego odrodzenia tradycji hermetycznej w nowożytności przyczyniły się jednak przede wszystkim działania Kosmy Medyceusza (1389–1464), który sprowadził traktaty hermetyczne do Florencji i zlecił ich tłumaczenie Marsilio Ficino (1433–1499)¹⁵. Przekład był gotów w kwietniu roku 1463, traktaty zaś ukazały się drukiem w 1471 roku, szybko też pojawiło się ich wydanie w języku włoskim¹⁶. Zestawienie kolejnych publikacji korpusu, a także wybranych traktatów w języku łacińskim oraz w tłumaczeniach na języki nowożytne przez kolejne dwa stulecia dowodzi wielkiej popularności tych pism, o czym świadczą również liczne cytaty i omówienia wybranych fragmentów hermetycznych traktatów, znajduwane zarówno w księgach ezoterycznych

¹⁴ N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 34; F. Ebeling, *The Secret History...*, *op. cit.*, s. 46–47; P. Forrshaw, *Alchemical Exegesis: Fractious Distillations of the Essence of Hermes*, [w:] *Chymists and Chymistry: Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, red. L.M. Principe, Science History Publications, Sagamore Beach, MA: 2007, s. 25–38, https://www.academia.edu/1198995/Alchemical_Exegesis_Fractious_Distillations_of_the_Essence_of_Hermes (dostęp: 12.08.2017).

¹⁵ Problematyka ta została przedyskutowana w niezwykle obszernej literaturze przedmiotu. Nie miejsce tu, by stan tych badań szczegółowo omawiać, chciałabym więc jedynie zwrócić uwagę na kilka klasycznych publikacji, do których należą: E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2006; C. Moreschini, *Dal'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sul ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Giardini, Pisa 1986; M. Muccillo, *Platonismo, ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, L.S. Olschki, Firenze 1996; W.J. Hanegraaff, *The Pagan Who Came from the East: George Gemistos Plethon and Platonic Orientalism*, [w:] *Hermes in the Academy: ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, red. W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg, Amsterdam University Press, Amsterdam 2009, s. 33–49; F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & K. Paul, London 1964; P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1993.

¹⁶ O renesansowym odkryciu źródeł hermetycznych por. np.: P.O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Leo S. Olschki, Firenze 1987, s. 5–9.

tamtej epoki, jak i w ówczesnych dziełach filozoficznych, religijnych, a nawet naukowych.

Wśród ikonograficznych zabytków nowożytności można znaleźć wiele przedstawień Trismegistosa, ukazywanego w postaci nobliwego, długobrodego starca we wspaniałych szatach i egzotycznym nakryciu głowy¹⁷. Zawsze pozostała jednak żywa świadomość jedności tej postaci z ideami reprezentowanymi przez antycznego boga Hermesa, toteż są znane i takie wyobrażenia, na których Trismegistos pojawia się w ikonograficznym typie tego antycznego bóstwa¹⁸.

Nie miejsce tu na szczegółową analizę recepcji hermetyzmu w kulturze europejskiej. Warto jednak podkreślić, że dla renesansowych uczonych, idących za stwierdzeniami św. Augustyna, pisma Trismegistosa sięgały zamierzchłej starożytności. Z tych błędnych założeń chronologicznych wynikał prosty wniosek, że pogańskie traktaty można potraktować jako pomost między przekazem Księgi Rodzaju a nauką Ewangelii, a nawet że Logos objawił się także autorom pogańskim. Postulaty te znalazły swój wyraz w koncepcji *prisca theologia*, pradawnej wiedzy, która miała nosić w sobie załączek wszelkich przyszłych nauk¹⁹. Postawa Hermesa Trismegistosa – wynalazcy i maga, a jednocześnie człowieka, który własną pracą i poszukiwaniami zdołał odkryć i ujawnić drogę ku *sacrum* – z pewnością wpisuje się w obraz ambicji całych pokoleń Europejczyków żyjących w epoce nowożytnej. Bohater integrujący rozbieżne dotąd drogi *vita activa* i *contemplativa* stał się bowiem znakomitą wyrazem nowego ideału, nie tylko wyznawanego w kręgu florenckich intelektualistów zgromadzonych wokół medycejskiego dworu, ale też bliskiego szerokiej rzeszy

¹⁷ Znakomitą przykładem tej ikonografii jest przedstawienie Trismegistosa znajdujące się na posadzce katedry w Sienie, powstałe około 1480 roku.

¹⁸ Na przykład w słynnym dziele Achillea Bocchiusa (1488–1562) pojawiły się dwa bardzo znamienne wyobrażenia Hermesa – przedstawionego w postaci antycznego bóstwa z charakterystycznymi skrzydlatymi atrybutami: kapeluszem i sandałami – który został podpisany jako Trismegistos, por. A. Bocchius, *Symbolicarum quaestionum de universo genere*, Bolonia 1555, s. CXXXII, CCCXXVI. Por. E.S. Watson, *Achille Bocchi and the Emblem Book as Symbolic Form*, Cambridge University Press, New York 1993.

¹⁹ D.P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Cornell University Press, Ithaca–New York 1972. Koncepcja ta stała się źródłem idei *philosophia perennis*, która odegrała znaczącą rolę w ukształtowaniu tradycji zachodniego ezoteryzmu.

ówczesnych uczonych i wynalazców²⁰. Ukształtowanie tej postawy było nierozdzielnie związane z rodzącą się ideą *techne*, sztuki, której celem pozostaje nie tylko odwzorowywanie natury lub jej naśladowanie, ale też przekształcanie i udoskonalanie świata w kontynuacji dzieła stworzenia.

Kulturowy obraz świata zawarty w tych przekazach jawi się jako ciągle poszukiwanie syntezy dawnych tradycji i nowatorskiego, a zarazem alternatywnego paradygmatu nauki. Reprezentantem tych dążeń stało się grono uczonych, którzy uważali, że zastosowania nauki mogą otworzyć drogę do demiurgicznego przetwarzania świata, a także do spełnienia nadziei pokładanych wcześniej w religii. W późnoantycznym hermetyzmie złoty wiek został utożsamiony z pradawnym panowaniem Trismegistosa, łączącego w swoich niekonwencjonalnych działaniach mądrość boską z mądrością ludzką. Tymczasem w perspektywie nowożytnych koncepcji złoty wiek, inspirowany opowieściami o epoce egipskiego Hermesa, miał dopiero nadejść²¹. Tym samym jego projekt powstawał w wyobraźni, o której Ficino pisał, że jest niczym Proteusz, przyjmujący dowolne kształty, dzięki czemu skutecznie oddziałuje na ludzkie umysły i może kształtować przyszłość²².

Zastanawiające wydaje się tak żywe zainteresowanie chrześcijan tradycją hermetyczną. Jej rzekoma zgodność z nauką chrześcijańską była wszak pozorna i decydowało o tym nie tylko mylne kalendarium powstania korpusu, lecz przede wszystkim to, że wątki dualistyczne tego antycznego zbioru były w nim znacznie bardziej wyraziste niż w jakimkolwiek tekście chrześcijańskim. Zauważmy jednak, że język hermetycznego korpusu mógł współgrać z paradoksalnym przekazem Ewangelii. W konsekwencji tej adaptacji tekst mitu został uznany za system generujący nieustannie nowe skojarzenia, a więc podatny na ciągle reinterpretacje, w którym zamknięta struktura bricolage'u przekształca

²⁰ Przemianę w rozumieniu tych dwóch dróg opisał P.O. Kristeller, *The Active and Contemplative Life in the Renaissance Humanism*, [w:] *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur Vita activa Und Vita contemplativa*, hrsg. B. Vickers, Zürich 1985, s. 133–152.

²¹ Renesansową ideę złotego wieku przedstawia J.S. Mebane, *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age: The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1989.

²² Relacja wyobraźni i pamięci w ujęciu Ficino została szczegółowo omówiona w artykule A. Corrias, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, „The International Journal of the Platonic Tradition” 2012, nr 6, s. 81–114.

się w dzieło otwarte²³. W konsekwencji analiza omawianych mitów w znanych i używanych najczęściej kategoriach antropologii nie zaspokaja oczekiwań związanych z głębszym rozumieniem zawartego w nich przekazu, dlatego konieczne staje się wprowadzenie tutaj szerszej interpretacji, opartej na hermeneutycznych refleksjach, zarówno dawnych, jak i współczesnych.

5.

Antycznemu Hermesowi zazwyczaj towarzyszyła księżycowa bogini, natomiast Trismegistos występował jako mistrz misterii Izdy. W nowożytnej adaptacji hermetycznego mitu także pojawiają się postaci kobiece. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę przede wszystkim na jedno z najbardziej paradoksalnych wcieleń z tego grona. Na jego ślad trafiamy na przykład w dziele Thomasa Dekkera (1572–1632), nadwornego poety Elżbiety I (1533–1603), który tak pisał o królowej: „Some call her Pandora: some Gloriana, some Cynthia: some Delphoebe, some Astrea: all by several names to express several loves: yet all those names make but one celestial body, as all those loves meet to create one soul”²⁴. W tym zestawieniu warto wyodrębnić pierwsze i ostatnie imię, czyli Pandorę i Astreę.

Zdumiewający może się wydawać zwłaszcza pierwszy wybór poety. Postać Pandory, uznawana nieraz za pierwszą kobietę w greckiej mitologii, przez długie wieki nie cieszyła się dobrą sławą ze względu na nieszczęścia, które miała ściągnąć na Ziemię, kiedy zesłał ją Zeus, aby ukarać ludzi za zdradę Prometeusza. Ulepił ją Hefajstos, Afrodyta obdarzyła wdziękiem, natomiast Hermes dał jej zwodniczą naturę i nauczył podstępnych słów²⁵. Pandora była więc doskonałym

²³ Można przypuszczać, że studia nad hermetyzmem wpłynęły też na ukształtowanie koncepcji dzieła otwartego Umberto Eco. Warto przy okazji przypomnieć rozważania Eco dotyczące hermetyzmu w kontekście teorii interpretacji – U. Eco, *Interpretacja i historia*, [w:] U. Eco et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 2008, s. 28–50.

²⁴ T. Dekker, *Old Fortunatus*, Aldine House, London 1904, s. 3. Por. D. i E. Panofsky, *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 80. Wszelkie tropy związane z symboliką Astrei w kulturze elżbietańskiej przeanalizowała F.A. Yates w książce *Astrea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Routledge, London 1985.

²⁵ Hezjod, *Prace i dni*, 53–104, cyt. za: A.S. Chankowski, *Wybór źródeł historii antycznej*, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995, s. 12–14.

wytworem hermetycznej sztuki, która okazała się niszcząca dla ludzi. Tymczasem w epoce renesansu Pandora pojawiła się w zupełnie nowej i nieoczekiwanej roli – stała się jedną z bohaterek uznaną za istotę przynoszącą przede wszystkim dary i nadzieję oraz miłującą piękno, jakkolwiek uosabiającą także znikomość ludzkiego losu²⁶.

W przypadku Elżbiety ten nowy interpretacyjny kontekst został podkreślony przez skojarzenie królowej również z Astreą. Była ona córką Zeusa i Temidy, która miała żyć wraz ludźmi na świecie w epoce złotego wieku. Odeszła jako ostatnia z niebian dopiero na początku żelaznego wieku i wówczas olimpijski władca umieścił ją na nieboskłonie w gwiazdozbiornie Panny²⁷. O jej powrocie, wieszczącym nadejście lepszych czasów, pisał między innymi Wergiliusz w eklodzie uznanej za przekaz prorocki²⁸. Wiersz Dekkera stanowi niewątpliwie odwołanie do tego przesłania²⁹.

Jako Astreę przedstawił Elżbietę również malarz Isaac Oliver (1565–1617)³⁰. Portret ten powstał już u schyłku jej życia, około 1600 roku, jednakże królowa została na nim ukazana w sile wieku, a jej wyjątkową rolę podkreślają liczne atrybuty. Jej suknia została

²⁶ Analizę tej ikonograficznej przemiany przedstawili D. i E. Panofsky, *Puszka Pandory...*, *op. cit.* Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć, że z takimi pozytywnym konotacjami związanymi z wyobrażeniem Pandory mamy do czynienia również dzisiaj – wystarczy wskazać nazwę niezwyklej planety będącej miejscem akcji słynnego filmu *Avatar* J. Camerona czy też znanej firmy jubilerskiej.

²⁷ Taką wersję mitu przedstawił Aratus (310–245 p.n.e.) w poemacie opisującym 44 gwiazdne konstelacje, por. Aratus, *Phaenomena*, w. 98–127, tekst grecki: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_anteo3/Aratos/ara_pho1.html (dostęp: 25.06.2017); tłumaczenie angielskie: Aratus, *The Phenomena and Diosemeia*, transl. J. Lamb, John W. Parker, London 1848, s. 37–38. O pozostałych źródłach antycznych por. A.J. Atsma, *Astraea*, w: <http://www.theoi.com/Titan/Astraea.html> (dostęp: 15.05.2016).

²⁸ Por. Wergiliusz, *Ecloga quarta*, w. 4–7, <http://www.thelatinlibrary.com/vergil/ec4.shtml> (dostęp: 25.06.2017). Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć, że fragment tego utworu dotyczący powrotu Astrei znalazł się na pieczęci Stanów Zjednoczonych.

²⁹ Spośród nowożytnych uczonych odwołujących się do idei Astrei warto wymienić Giordana Bruna (1548–1600), który przywołuje jej imię w *Cantus Circaeus* – w utworze tym czarodziejka Kirke wspomina o jej ponownym pojawieniu się na świecie jako zapowiedzi odnowy ludzkości, por. G. Bruno, *Cantus Circaeus, Dialogus primus*, <http://www.esotericarchives.com/bruno/circaeus.htm> (dostęp: 15.06.2017).

³⁰ Por. omówienie portretów królowej Elżbiety I, w tym również dzieła Isaaca Olivera: *Portraits of Queen Elisabeth I*, <http://www.marileecody.com/elizi-images.html> (dostęp: 10.09.2016).

pokryta wyobrażeniami oczu i uszu, co miało podkreślać, że może ona widzieć i słyszeć wszystko. Na lewym rękawie znalazł się symbol wijącego się węża, czyli mocy i rozważa, a także wyjątkowej wiedzy. Perłowa biżuteria podkreśla status dziewicy. W prawej dłoni królowa trzyma przezroczysty łuk, mający symbolizować przynoszącą pokój tęczę. Umieszczona na obrazie łacińska inskrypcja głosi „Non sine sole iris” – „Nie ma tęczy bez słońca”. Zaznaczmy jednak, że w języku łacińskim słowo *iris* może się również odnosić do opalizującego kamienia lub kryształu górskiego. Trudno natomiast oprzeć się wrażeniu, że przedmiot, który trzyma w dłoni Elżbieta, został wykonany ze szkła i to w nim rozszcza się światło, ukazując tęcowe barwy³¹. W domyśle więc tęcza, którą jako znak przymierza z Bogiem może przywołać królowa, jest wynikiem działania sztuki, technicznej umiejętności naśladowującej, a zarazem poprawiającej naturę. W ten sposób Elżbieta-Astrea stała się symbolem nadchodzącej epoki i nowej sztuki, w której synteza dawnej mądrości i nowatorskiej nauki staje się faktem.

W tej paradoksalnej adaptacji można dostrzec pewną analogię do gnostyckiej Sofii, określanej parami przeciwieństw – jest ona bowiem przedstawiana zarazem jako święta i grzesznica, dziewica i ladacznica, bezbożna i świątobliwa, smutna i wesoła³². Jednocześnie w golemicznym wyobrażeniu nowożytnej Astrei-Pandory kumulują się wątki związane z mitem Wielkiej Bogini, reprezentującej pełnię demiurgicznej sztuki oraz nieuchronność śmierci. Ta złożona

³¹ Warto w tym miejscu zauważyć, że na centralnym obrazie słynnego tryptyku Hieronima Boscha *Ogród rozkoszy ziemskich* również znalazło się przedstawienie pięknych kryształowych retort. Jest to tym bardziej dziwne, że ten rajski pejzaż, pełen niezwykłych roślin i zwierząt, a także nagi postaci ludzkich, wydaje się stać w wewnętrznej sprzeczności z takimi „cywilizacyjnymi” elementami. Być może jako atrybuty demiurgiczne stały się one niezbywalnym elementem nowej utopii powrotu do natury. W takim przypadku stanowiłyby również wskazanie na niebezpieczeństwa związane z tą ideą – nigdy nie wiadomo, czy cywilizacyjny rozwój będzie prowadził ku dobremu, czy okaże się zębny niczym w przedstawieniach piekielnych, pełnych złe zastosowanych elementów nowej sztuki.

³² W ten sposób Sofia została przedstawiona na przykład w utworze *Grzmot. Umysł doskonały*, pochodzącym z biblioteki z Nag Hammadi (NHC VI. 2: 13,1–21,32). Fragmenty tego utworu zamieszcza K. Rudolph, *Gnoza, op. cit.*, s. 87; przekład całości na język angielski: *The Nag Hammadi Library in English*, red. J.M. Robinson, Brill, Leiden 1988, s. 172–174.

charakterystyka staje się wyrazistym świadectwem tego, w jaki sposób w ramach nowożytnej mitologii dokonało się przełamanie tradycyjnych struktur narracyjnych, już niewystarczających do opisu świata.

6.

U schyłku epoki nowożytnej opisana reinterpretacja mitów antycznych na pozór utraciła swoją ważność. Mimo to hermetyzm stał się jednym z istotnych aspektów współczesnego ezoteryzmu. Spośród wielu jego adaptacji chciałabym zwrócić uwagę jedynie na dwoje autorów. Pierwszą jest Helena P. Bławatska, dla której tradycja hermetyczna stała się swoistym punktem wyjścia dla ukonstytuowania współczesnej teozofii, o czym świadczy jej pierwsze monumentalne dzieło zatytułowane *Isis unveiled*³³. Bławatska w duchu perenializmu wyłożyła w nim własną interpretację postulatów nowej nauki, mającej integrować sfery religii, sztuki i badań eksperymentalnych. Odwoływała się przy tym zarówno do Hermesa Trismegistosa, który był według niej mędrcem żyjącym w dawnym Egipcie, jak i do Hermesa, uznanego przez nią za późniejszą grecką ideę pradawnej mądrości³⁴.

Kolejną znaczącą publikacją jest książka niezwykle popularnego – także na ziemiach polskich – ezoteryka międzywojnia Edouarda Schurého *Wielcy wtajemniczeni*³⁵. Autor przedstawił w niej osiem postaci, które uznał za inicjacyjnych mistrzów ludzkości. Zaliczył do nich: Ramę, Krisnę, Hermesa, Mojżesza, Orfeusza, Pitagorasa, Platona i Chrystusa, przedstawiając swoich bohaterów niejako na pograniczu mitologii i historii. W tym zestawie Hermes był pierwszym inicjowanym zachodniego świata, a Schuré opisał go jako wielkiego przewodnika misterium Izdy, które starał się zrekonstruować. Podobnie jak Bławatska, Schuré był zwolennikiem perenializmu, stosował go jednak

³³ H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York–London 1877.

³⁴ Takie podejście zostało zasugerowane w słowniku poprzedzającym właściwy tekst – por. *ibidem*, s. XXXIII; na temat Trismegistosa por. np. s. 406–407.

³⁵ Przekonanie to przetrwało także w nowożytnym i współczesnym ezoteryzmie. Hermetyzm stał się jednym z istotnych aspektów teozofii H. Bławatskiej. Warto w tym kontekście przypomnieć również książki Edouarda Schurého, który ukazuje Hermesa wśród innych mistrzów inicjacji – por. E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, tłum. R. Czerszwerowa, Towarzystwo Bibliotek Zespołowych, Warszawa 1939, s. 155–205.

w nieco innym kontekście, jego książka stanowi bowiem specyficzną refleksję nad dziejami ludzkiej jaźni, której rozwój obrazują nauki postaci starożytnych mistrzów ludzkości.

Zarówno sformułowane przez Bławatską postulaty nowej nauki, jak i swoista koncepcja rozwoju ludzkości dzięki naukom duchowych przewodników, o czym pisał Schuré, stały się ważną inspiracją nurtu New Age, chociaż w publikacjach jego przedstawiciele rzadko znajdujemy bezpośrednie nawiązania do wskazanych dzieł. Tym samym tradycję hermetyczną można uznać także za jeden z istotnych filarów nowej duchowości, spopularyzowanej dzięki ruchom Nowej Ery. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć, że teksty przynależące do nowożytnej tradycji hermetycznej stały się jedną z najważniejszych inspiracji Carla Gustava Junga i jego koncepcji indywidualacji, a w konsekwencji – aspektem współczesnej idei integracji i holistycznej wizji człowieka.

7.

Mitologia hermetyzmu zrywała z klasycznymi modelami mitycznymi. Świadczy o tym struktura tych opowieści, stojąca na pograniczu legendy i historii, zmyślenia i prawdy objawionej. Zabrakło w niej typowych rozwiązań monomitu, a bohaterowie uznawani niejednokrotnie za postaci mroczne zyskiwali wyjątkowe misje w procesie transformowania świata. Ich podstawowym wyróżnikiem była pierwotna moc, dzięki której możliwa staje się demiurgiczna sztuka. Hermetyczne mity odegrały w kulturze Zachodu rolę szczególną w czasie bezprecedensowych cywilizacyjnych przemian. Dlatego też zarówno mit bohaterski, jak i koncepcja świata, wreszcie kluczowa rola bogini patronującej eschatologicznej utopii zyskały w tym przypadku nowe sensory i wywarły znaczący wpływ na ukształtowanie kulturowych wyobrażeń o idealnym świecie, który może urzeczywistnić się w przyszłości. W perspektywie historii kultury tradycja hermetyczna okazała się więc swoistą grą wyobraźni, której celem staje się specyficzne „odwrócenie” lub „zawieszenie” dotychczasowych znaczeń.

Bibliografia

- Apulejusz z Madaury, *Bogu Sokratesa i inne pisma filozoficzne*, Pseudo-Apulejusz, Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem, tłum. K. Pawłowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Aratus, *Phaenomena*, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia-/S_anteo3/Aratos/ara_pho1.html (dostęp: 25.06.2017).
- Aratus, *The Phenomena and Diosemeia*, transl. J. Lamb, John W. Parker, London 1848.
- Atsma A.J., *Astraea*, <http://www.theoi.com/Titan/Astraea.html> (dostęp: 15.05.2016).
- Augustyn święty, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002.
- Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2008.
- Blavatsky H.P., *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York–London 1877.
- Bocchius A., *Symbolicarum quaestionum de universo genere*, Bolonia 1555.
- Böhme J., *Ponowne narodziny*, tłum. J. Kałużny, A. Pańta, Brama, Poznań 1993.
- Broek R. van den, *The Present State of Gnostic Studies*, „Vigiliae Christianae” 1983, nr 37, s. 41–71.
- Broek R. van den, *Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, red. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, SUNY Press, Albany 1997, s. 1–20.
- Bruno G., *Cantus Circaeus*, *Dialogus primus*, <http://www.esotericarchives.com/bruno/circaeus.htm> (dostęp: 15.06.2017).
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Homini, Bydgoszcz 2001.
- Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
- Chankowski A.S., *Wybór źródeł historii antycznej*, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995.
- Corrias A., *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, „The International Journal of the Platonic Tradition” 2012, nr 6, s. 81–114.
- Dekker T., *Old Fortunatus*, Aldine House, London 1904.
- Ebeling F., *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Cornell University Press, Ithaca 2007.
- Eco U., *Interpretacja i historia*, [w:] U. Eco et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 2008, s. 28–50.
- Forrshaw P., *Alchemical Exegesis: Fractious Distillations of the Essence of Hermes*, [w:] *Chymists and Chymistry: Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, red. L.M. Principe, Science History Publications, Sagamore Beach, MA 2007, s. 25–38, https://www.academia.edu/1198995/Alchemical_Exegesis_Fractious_Distillations_of_the_Essence_of_Hermes (dostęp: 12.08.2017).

- Garin E., *Ermetismo del Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.
- Goodrick-Clarke N., *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008.
- Hanegraaff W.J., *The Pagan Who Came from the East: George Gemistos Plethon and Platonic Orientalism*, [w:] *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, red. W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg, Amsterdam University Press, Amsterdam 2009, s. 33–49.
- Howlett S., *Marsilio Ficino and His World*, Nature America, New York 2016.
- Hymn do Hermesa*, [w:] *Homeriká czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, tłum. W. Appel, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994.
- Kerényi K., *Hermes przewodnik dusz. Mitologem źródła życia mężczyzny*, tłum. J. Prokopiuk, Sen, Warszawa 1993.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.
- Kristeller P.O., *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Leo S. Olschki, Firenze 1987.
- Kristeller P.O., *The Active and Contemplative Life In the Renaissance Humanism*, [w:] *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur Vita activa Und Vita contemplativa*, hrsg. B. Vickers, Zürich 1985, s. 133–152.
- Lévy-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Mebane J.S., *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age: The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1989.
- Mercurii Trismegisti Pymander*, Bazylea 1532.
- Moreschini C., *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sul ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Giardini, Pisa 1986.
- Muccillo M., *Platonismo, ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, L.S. Olschki, Firenze 1996.
- Olejnik M., *De vita coelitus comparanda Marsilia Ficina jako przedstawienie hermetycznych praktyk odnowy człowieka*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2011, nr 4, s. 19–43.
- Panofsky D. i E., *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010.
- Platon, *Polityk*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.
- Poimandres*, <http://www.w66.eu/elib/html/poimandres.html> (dostęp: 20.06.2017).
- Poimandres*, wstęp, tłum., komentarz ks. W. Myszor, „Studia Theologica Varsaviensia” 1977, nr 1(15), s. 205–216.
- Portraits of Quin Elisabeth I*, <http://www.marileecody.com/eliz1-images.html> (dostęp: 10.09.2016).

- Quispel G., *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism*, [w:] R. van der Broek, C. van Heertum, *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000, s. 145–156.
- Rudolph K., *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003.
- Schuré E., *Wielcy wtajemniczeni*, tłum. R. Centerszwerowa, Towarzystwo Bibliotek Zespołowych, Warszawa 1939.
- Seznec J., *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Trzcińska I., *Logos, mit, ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Walker D.P., *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Cornell University Press, Ithaca–New York 1972.
- Warburg A., *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, tłum. R. Kasperowicz, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2010.
- Watson E.S., *Achille Bocchi and the Emblem Book as Symbolic Form*, Cambridge University Press, New York 1993.
- Wehr G., *Jakob Böhme*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.
- Wergiliusz, *Ecloga quarta*, <http://www.thelatinlibrary.com/vergil/ec4.shtml> (dostęp: 25.06.2017).
- Yates F.A., *Astrea, The Imperial Theme In the Sixteenth Century*, Routledge, London 1985.
- Yates F.A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & K. Paul, London 1964.
- Zambelli P., *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1993.
- Zieliński T., *Hermes Trismegistos. Studium z cyklu: współzawodnicy chrześcijaństwa*, Z. Pomarański, Zamość 1920.

Tomasz Szymański

Uniwersytet Wrocławski

**„TO, CO MISTYCZNA RELIGIA NAZYWA ODPOWIEDNIOŚCIĄ”:
O WYOBRAŹNI, POWSZECHNEJ ANALOGII I RELIGII
UNIWERSALNEJ WE FRANCUSKIM ROMANTYZMIE**

**“WHAT A MYSTICAL RELIGION CALLS CORRESPONDENCE”: ABOUT
IMAGINATION, UNIVERSAL ANALOGY AND UNIVERSAL RELIGION
IN FRENCH ROMANTICISM**

Summary

The elements that define historically understood Western esotericism (according to Antoine Faivre's conception) were attributed to the romantic worldview before the latter became a separate field of research, which proves the importance of esoteric trends and influences for the evolution of Romanticism. The aim of the article is to show, based on the examples of Madame de Staël (which opens the period of Romanticism in France) and Baudelaire (which closes this period), the relations between the power of the imagination, the law of universal analogy, covering the world with a network of symbols and correspondences, and the conviction that there is a universal tradition or religion, transmitting knowledge derived from primal revelation. This will raise the question of whether these factors can even be treated separately, and let us look again at the way in which the Romantics reinterpret their numerous “occult sources” (A. Viatte).

Key words: French Romanticism, Western esotericism, imagination, correspondences, universal analogy, universal religion, Germaine de Staël, Baudelaire

Słowa kluczowe: francuski romantyzm, zachodni ezoteryzm, wyobraźnia, korespondencje, powszechna analogia, religia uniwersalna, Germaine de Staël, Baudelaire

Jeśli przyjrzymy się kryteriom historycznie pojętego ezoteryzmu, które Antoine Faivre sformułował w swoich pionierskich badaniach (żywa koncepcja natury, korespondencje i analogie, mediacje symboliczne i wyobrażeniowe, doświadczenie duchowego przeobrażenia)¹, to przekonamy się, że elementy te przypisywane były romantycznej wizji świata, zanim „zachodni ezoteryzm” stał się osobną dziedziną badawczą. Świadczy to o żywotności w okresie romantyzmu ezoterycznych nurtów i wpływów, z których część sięga korzeniami zamierzchłej starożytności (na przykład hermetyzm czy orfizm), inne zaś (takie jak martynizm lub swedenborgizm) rozwinęły się w czasach nowożytnych. Również dwa dalsze czynniki określające ezoteryzm – uzgadnianie różnych tradycji w poszukiwaniu ich wspólnego trzonu oraz metoda inicjacyjnego przekazu – to motywy powracające regularnie u romantyków. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie u dwojga spośród nich: Germaine de Staël i Charles’a Baudelaire’a, związków występujących między władzą wyobraźni, prawem powszechnej analogii czyniącym ze świata sieć odpowiedników (inaczej korespondencji) oraz przekonaniem o istnieniu uniwersalnej tradycji bądź religii, przekazującej źródłowe objawienie. Pozwoli to postawić pytanie o to, czy wyżej wymienione czynniki (podstawowe i wtórne) da się w ogóle pomyśleć oddzielnie, a także ponownie przyrzeć się sposobowi, w jaki romantycy reinterpreterują swoje liczne „tajemne źródła”, które tak dokładnie przedstawił Auguste Viatte².

Pani de Staël jest jedną z głównych postaci inspirujących i propagujących ruch romantyczny we Francji, między innymi za sprawą opublikowanej w 1813 roku w Londynie, a rok później we Francji książki *De l’Allemagne* [O Niemczech]³, w której przedstawia rozwijającą się wówczas za Renem nową myśl literacką, filozoficzną i religijną. Sporo miejsca w dziele autorka poświęca iluministom i teozofom, z Jakubem Boehmem i Louis-Claude’em de Saint-Martinem na czele. Ślad ich myśli odnajdujemy choćby w refleksji nad wpływem nowej filozofii niemieckiej na naukę, a także w rozważaniach o kontemplacji natury,

¹ A. Faivre, *Lésotérisme*, collection „Que sais-je ?”, Presses universitaires de France, Paris 1992, s. 18–23.

² A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme: illuminisme – théosophie: 1770–1820*, t. 1–2, Librairie H. Champion, Paris 1969.

³ Tytuł podany w nawiasach kwadratowych (w przekładzie własnym) oznacza brak dostępnego pełnego wydania w języku polskim.

w których pani de Staël ukazuje swoje rozumienie człowieka i wszechświata. Mówiąc o „nowej filozofii niemieckiej”, pisarka ma na myśli nie tylko lub nie tyle filozofię niemieckiego idealizmu, ile raczej filozofię natury uprawianą przez Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, Gotthilfa Heinricha von Schuberta, Franza von Baadera czy Novalisa, którzy posilkują się dziełami Boehmego, Paracelsusa, Saint-Martina czy neoplatonickich mistyków.

Zgodnie z tym, jak będzie postrzegać naturę cały romantyzm, wszechświat jest dla pani de Staël żywym organizmem, który ukryte związki łączą zarówno z człowiekiem, jak i Bóstwem: „prawdziwym obserwatorem jest ten, który potrafi odkryć analogię łączącą tę naturę z człowiekiem, oraz tę łączącą człowieka z niebem”⁴ – stwierdza pisarka, przytaczając Novalisa. Zjawiska przyrody posiadają filozoficzny i religijny sens, który choć pozostaje niezgłębiony, można próbować stopniowo odsłaniać i odgadywać. Nowa filozofia niemiecka wyraża dwie podstawowe prawdy: po pierwsze, natura oraz prawa rządzące nią mają swój wóz w duszy ludzkiej; po drugie zaś, analogia wiążąca wszystko ze sobą sprawia, że w każdej cząstce wszechświata odnajdujemy odbicie całości:

Każda roślina, każdy kwiat zawiera cały układ wszechświata. Każda chwila nosi w sobie wieczność. Najmniejszy atom jest całym światem, świat zaś być może jest tylko atomem. Każda część wszechświata zdaje się być zwierciadłem, w którym odbija się całość stworzenia. I nie wiadomo, co budzi większy zachwyt: czy myśl, zawsze ta sama, czy forma, zawsze różna?⁶

Metafory łączące naturę z ludzkimi przeżyciami, na przykład kojarzenie wzburzonego morza z gniewem, blasku księżyca z błogim spokojem, zachmurzonego nieba ze smutkiem, to nie puste figury stylistyczne, lecz środki wyrazu wyrastające z symbolicznej budowy

⁴ Przekład własny. W oryginale: „[...] le véritable observateur est celui qui sait découvrir l’analogie de cette nature avec l’homme, et celle de l’homme avec le ciel”; Madame de Staël, *De l’Allemagne*, t. 2, Garnier-Flammarion, Paris 1968, s. 294.

⁵ *Ibidem*, s. 167.

⁶ Przekład własny. W oryginale: „Chaque plante, chaque fleur, contient le système entier de l’univers; un instant de vie recèle en son sein l’éternité; le plus faible atome est un monde, et le monde peut-être n’est qu’un atome. Chaque portion de l’univers semble un miroir où la création tout entière est représentée, et l’on ne sait ce qui inspire le plus d’admiration, ou de la pensée, toujours la même, ou de la forme, toujours diverse”; *ibidem*, s. 168.

świata⁷, który tym samym należy postrzegać nie jako mechanizm, ale jako poemat⁸. Gdybyśmy mieli stwierdzić, czy do prawdy zbliża nas bardziej matematyka, czy wyobraźnia, należałoby powiedzieć, że wyobraźnia, choć nie musi ona tej pierwszej wykluczać. Jedność świata zakłada bowiem jedność wiedzy, a gromadzenie faktów można łączyć z intuicyjnym wglądem i syntetyczną wizją, podobnie jak różne gałęzie nauki łączą się z poezją, filozofią i religią. Duch cudowności, jak twierdzi Hemsterhuis, powinien towarzyszyć duchowi geometrii, a czasem nawet, w okresach wzmożonego i niszczącego sceptycyzmu, brać nad nim górę. Starożytni kierowali się nie tylko rozumem, ale także wyobraźnią, która jest przeciwieństwem kapłanką natury⁹:

Pascal mówił o alchemikach, że mają pewne zasady, których jednak nadużywają. Związki człowieka z naturą były jednak być może w starożytności o wiele bliższe niż obecnie. Misteria eleuzyjskie, obrzędy Egipcjan, indyjski system emanacji, oddawanie czci żywiołom i słońcu u Persów, harmonia liczb będąca u podstaw doktryny Pitagorasa, wszystko to są ślady szczególnej więzi łączącej niegdyś człowieka z wszechświatem¹⁰.

W ten sposób pani de Staël staje w obronie tego, co Wouter Hanegraaff określa jako „wiedzę odrzucaną”¹¹, której poszukują w sposób niekiedy osobliwy, a niekiedy po omacku alchemicy, iluminiści i magnetyzerzy. To, co nazywamy przesądami, może bowiem odnosić się do praw jeszcze nieznanymi nauce. Z kolei związki planet z metalami, wyrocznie i przepowiednie, to wszystko, co uważamy za obłądne, może kryć w sobie ziarna prawdy lub mądrości, do której nie mamy już

⁷ *Ibidem*, s. 167.

⁸ *Ibidem*, s. 174.

⁹ *Ibidem*, s. 172–173.

¹⁰ Przekład własny. W oryginale: „Pascal dit que les astrologues et les alchimistes ont quelques principes, mais qu'ils en abusent. Il y a eu peut-être dans l'antiquité des rapports plus intimes entre l'homme et la nature qu'il n'en existe de nos jours. Les mystères d'Eleusis, le culte des Egyptiens, le système des émanations chez les Indiens, l'adoration des éléments et du soleil chez les Persans, l'harmonie des nombres qui fonda la doctrine de Pythagore, sont des traces d'un attrait singulier qui réunissait l'homme avec l'univers”; *ibidem*, s. 171–172.

¹¹ K.M. Hess, *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska*, [w:] *Światło i ciemność*, t. 7: *Polskie Studia Ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcinańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015, s. 35.

dostępu. Do wyjaśniania tajemnic natury należy więc dążyć, kierując się wyobrażeniową intuicją i duchową inspiracją, a metody empiryczne powinny stać się częścią wszechobejmującej filozofii, nie wyłączając mrocznej, nocnej strony natury¹².

Jest to odpowiedni moment, żeby uczynić duży skok, który przemieści nas prawie pół wieku do przodu. Wtedy to bowiem Charles Baudelaire, który miał żegnać romantyzm tak, jak pani de Staël go witała (widząc w nim jednak sztukę nowoczesną i najnowszą, najbardziej aktualny sposób tworzenia i odczuwania), w *Salonie* z 1859 roku wynosi wyobraźnię do godności „królowej ludzkich zdolności”, powołując się między innymi na Catherine Crowe, autorkę *The Night Side of Nature* (1848). Zarówno tytuł książki, jak i jej treść – a chodzi o zbiór około stu opowiadań o nadprzyrodzonych zjawiskach i duchach – inspirowana jest dziełami niemieckich filozofów natury, z Schubertem na czele. Catherine Crowe, mówiąc o „nocnej stronie natury”, czerpie zatem z tych samych źródeł co pani de Staël. Baudelaire cytuje Crowe:

Przez wyobraźnię rozumiem nie tylko pospolite pojęcie zawarte w tym tak nadużywanym słowie, a więc jedynie fantazję, ale wyobraźnię twórczą, która ma znacznie wyższą funkcję; ona, skoro człowiek jest uczyniony na podobieństwo Boga, zachowuje odległy związek z tą boską potęgą, dzięki której Stwórca myśli, tworzy i utrzymuje świat¹³.

We fragmencie tym znajdujemy rozróżnienie wyobraźni twórczej i fantazji. Działanie tej drugiej sprowadza się do tworzenia swego rodzaju „kolażu” ze zgromadzonych wrażeń, pierwsza zaś posiada boski rodowód i przypomina o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Richard Beilharz wykazał, że w języku angielskim, podobnie jak i francuskim, odwrócone zostały niemieckie terminy będące u podstaw rozróżnienia, zaczerpnięte od niemieckich teozofów

¹² Madame de Staël, *De l'Allemagne*, t. 2, *op. cit.*, s. 173.

¹³ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne*, wstęp i tłum. J. Guze, komentarz i przypisy C. Pichois w tłum. J.M. Kłoczowskiego, *Słowo/obraz Terytoria*, Gdańsk 2000, s. 252. W oryginale: „Par imagination, je ne veux pas seulement exprimer l'idée commune impliquée dans ce mot dont on fait si grand abus, laquelle est simplement *fantaisie*, mais bien l'imagination *créatrice*, qui est une fonction beaucoup plus élevée, et qui, en tant que l'homme est fait à la ressemblance de Dieu, garde un rapport éloigné avec cette puissance sublime par laquelle le Créateur conçoit, crée et entretient son univers”; Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, Paris 1976, s. 624.

i filozofów natury: *fantaisie* (oznaczająca u nich wyższą władzę) i *einbidlungskraft* (władza niższa)¹⁴. Przytoczmy jeszcze najbardziej znany fragment, wyjaśniający, dlaczego według Baudelaire'a wyobraźnia jest najważniejszą spośród ludzkich zdolności:

To ona nauczyła człowieka sensu moralnego barwy, linii, dźwięku i zapachu. Ona, na początku świata, stworzyła analogię i metaforę. Dzieli na elementy wszelką rzecz i posługując się tworzywem zgromadzonym i ułożonym według zasad, których źródło odnaleźć można tylko w głębi duszy, tworzy świat nowy i doznanie nowości. Ponieważ stworzyła świat (sądzę, że wolno tak powiedzieć, nawet w sensie religijnym), jest rzeczą słuszną, że nim rządzi¹⁵.

To wyobraźnia zatem odpowiedzialna jest za symboliczną strukturę świata i to ona kreuje ukryte i konieczne związki tworzące powszechną analogię. Sprawia, że odpowiadają sobie dźwięki, kolory i zapachy, nadając im zarazem duchowy sens osadzony na pierwotnej jedności. W liście do fourierysty Alphonse'a Toussenela z 1856 roku Baudelaire pisze, że poeta posiada najwyższą inteligencję, wyobraźnia zaś „jest najbardziej naukową ze zdolności, ponieważ tylko ona pojmuje powszechną analogię, czy też to, co mistyczna religia nazywa odpowiedniością”¹⁶. Wiedza i „naukowość” wyobraźni, o której tu mowa, nie jest rzecz

¹⁴ R. Beilharz, *Fantaisie et imagination chez Baudelaire, Catherine Crowe et leur prédécesseurs allemands*, „Baudelaire. Actes du colloque de Nice” 1967, 25–27 mai, „Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice” 1968, nr 4–5, s. 31–40.

¹⁵ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne*, *op. cit.*, s. 249–250. W oryginale: „C'est l'imagination qui a enseigné à l'homme le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum. Elle a créé, au commencement du monde, l'analogie et la métaphore. Elle décompose toute la création, et, avec les matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf. Comme elle a créé le monde (on peut bien dire cela, je crois, même dans un sens religieux), il est juste qu'elle le gouverne”; Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. 2, *op. cit.*, s. 621.

¹⁶ Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna*, wstęp A. Kijowski, komentarz i przypisy C. Pichois, red. tomu R. Engelking, tłum. E. Burska *et al.*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2003, s. 470. Całość fragmentu w oryginale: „Il y a bien longtemps que je dis que le poète est souverainement intelligent, qu'il est l'intelligence par excellence, – et que l'imagination est la plus scientifique des facultés, parce que seule elle comprend l'analogie universelle, ou ce qu'une religion mystique appelle la correspondance”; Ch. Baudelaire, *Correspondance*, t. 1: *Janvier 1832 – février 1860*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois et J. Ziegler, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1973, s. 336.

jasną wiedzą empiryczną czy racjonalną, lecz wiedzą duchową, i choć Baudelaire nie używa terminu „gnoza”, taki właśnie charakter należy przypisać zasadzie korespondencji czy też powszechnej analogii. By spróbować lepiej uchwycić, co Baudelaire ma na myśli, mówiąc o „religii mistycznej” przyjmującej tę zasadę, należy odnieść się do innego kluczowego tekstu, poświęconego Victorowi Hugo, w którym Baudelaire, omawiając teorię korespondencji oraz jej poetyckie zastosowanie, podaje jej źródła: Fouriera, który ogłaszając tajemnice analogii, przeceniał nieco swoją rolę; Swedenborga, który nauczał, że „niebo to bardzo wielki człowiek”¹⁷ i że wszystko, zarówno w świecie duchowym, jak i naturalnym, jest znaczące i sobie odpowiada; oraz Lavatera, który ograniczył objawienie prawdy o powszechnej analogii do badania ludzkiej twarzy¹⁸. Trudno byłoby w „religii mistycznej” wspomnianej przez Baudelaire’a dopatrywać się jakiegś konkretnej doktryny, choćby miała to być nauka Swedenborga. Potencjalnych źródeł jest zbyt wiele¹⁹, by nie sądzić, że Baudelaire’owi chodzi raczej o pewną cechę przydaną religii, decydującą o jej mistyczności, niż o określoną doktrynę. Mistyczność ta wypływa z pewnych założeń światopoglądowych – i nie będzie chyba nadużyciem, jeśli skojarzymy je z Faivre’owskimi kryteriami „formy myśli”, jaką stanowi zachodni ezoteryzm.

Warto jeszcze przypomnieć, że wśród możliwych źródeł inspiracji Baudelaire’a i jego słynnego sonetu *Correspondances*²⁰ znajduje się Éliphas Lévi, twórca i kodyfikator okultyzmu, który w 1845 roku wydaje wiersz zatytułowany *Les correspondances*:

Złożony z widzialnych słów,
Świat ten jest snem Boga,
Jego Słowo wybiera symbole,
a Duch je wypełnia swym ogniem
[...]
To tutaj czytają prorocy,

¹⁷ Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna*, op. cit., s. 140.

¹⁸ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. 2, op. cit., s. 132–133.

¹⁹ Na ten temat por.: A.M. Amiot, *Baudelaire et l'illumination*, Nizet, Paris 1982; P. Arnold, *Ésotérisme de Baudelaire*, J. Vrin, Paris 1972; J. Pommier, *La Mystique de Baudelaire*, „Les Belles Lettres”, Paris 1932; D. Vouga, *Baudelaire et Joseph de Maistre*, J. Corti, Paris 1957.

²⁰ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, Paris 1975, s. 11.

A ci, których oczy otwarte,
Sami są tłumaczami,
Wszechświata zagadki [...] ²¹.

Wiersz ten, literacko dość przeciętny, zawiera jednak wszystkie istotne elementy ezoterycznej wizji świata. Lévi jest autorem między innymi *Dogme et Rituel de la Haute Magie* (1855–1856, tłum. polskie *Dogmat i rytuał wysokiej magii*) oraz *Histoire de la Magie* (1860). Nie jest żadną tajemnicą, że tym, co na praktykowanie magii pozwala, jest właśnie sieć korespondencji i analogii, którą wyobraźnia pokrywa świat. Wiedzieli o tym już renesansowi neoplatonicy florency ²², wiedzieli Paracelsus i Boehme, wiedzieli romantycy, którzy się od nich uczyli. Baudelaire zna Lévięgo, interesuje się magią ²³, a także magnetyzmem zwierzęcym ²⁴, który wówczas, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku, jest już uznawany za nienaukowy przesąd. Mesmeryzm oparty jest również na magicznej wizji rzeczywistości, ożywianej tajemniczym fluidem – panując nad tym ostatnim za pomocą woli, można wpływać na świat i organizmy żywe. Dzienniki poufne Baudelaire'a obfitują w uwagi dotyczące związków magii z modlitwą, sakramentami oraz sztuką ²⁵. Warto zwrócić uwagę na to, że w podobnych rozważaniach, które znajdujemy u Lévięgo, ale i u Balzaca ²⁶, wyraża się dążenie do

²¹ Przekład własny. W oryginale: „Formé de visibles paroles, / Ce monde est le songe de Dieu; / Son verbe en choisit les symboles, / L'esprit les remplit de son feu. [...] / C'est là que lisent les prophètes; / Et ceux dont les yeux sont ouverts / Sont eux-mêmes les interprètes / De l'énigme de l'univers [...]” ; cyt. za: F.P. Bowman, *Éliphas Lévi, visionnaire romantique*, Presses universitaires de France, Paris 1969, s. 207.

²² Dla neoplatoników renesansu dusza świata powiązana jest z ciałem świata za pośrednictwem ducha świata (*spiritus mundanus*), zgodnie ze strukturą dusza–ciało–duch właściwą człowiekowi. Koncepcja ta sprzyja praktykowaniu magii, gdyż ta ostatnia polega na wywieraniu wpływów na poziomie sfery pośredniej (ducha), co jest możliwe dzięki wyobraźni. Dlatego też niektórzy uczeni, np. Korneliusz Agryppa von Nettesheim, utożsamiali *spiritus mundanus* z kwintesencją poszukiwaną przez alchemików; S. Świeżawski, *Histoire de la philosophie européenne au XV siècle*, adaptée par M. Prokopowicz, Beauchesne, Paris 1990, s. 273–288.

²³ G. Blin, *Le Sadisme de Baudelaire*, J. Corti, Paris 1948, s. 75–100.

²⁴ J.-P. Boon, *Baudelaire, Correspondances et le magnétisme animal*, „PMLA” 1971, t. 86, nr 3, s. 406–410.

²⁵ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, s. 658, 659, 672, 694, 706.

²⁶ Kluczową rolę w praktyce magii odgrywa władza woli, której teoretykiem według Baudelaire'a jest właśnie Balzac, ten „brat bliźniak” Ludwika Lamberta (tytułowy bohater jednej z powieści *Komedii ludzkiej*, w której znajdujemy jego „Traktat o woli”).

unaukowania wiedzy tajemnej. Tym właśnie zresztą historycznie charakteryzuje się okultyzm, że stanowi on odpowiedź na racjonalistyczny obraz świata, w przekonaniu okultystów nie mniej racjonalną niż ten obraz, a w każdym razie posiadającą swoją własną racjonalność²⁷.

W tym kontekście widzimy, jak liczne są źródła Baudelaire’a, jego rozumienia wyobraźni i korespondencji, i jak złożony obraz wywołuje idea związanej z nimi „religii mistycznej”: odnajdujemy tu Swedenborga, Lavatera, Mesmera, Léviiego i wielu innych autorów, których nie sposób tutaj wymienić. Sprawę komplikuje fakt, że Baudelaire w tych samych *Dziennikach poufnych*, w których snuje refleksje na temat mocy amuletów i modlitwy, mówi jeszcze o innej religii:

Jedynie, co na świecie ciekawe, to religie.

Co to jest Religia powszechna?

(Chateaubriand, de Maistre, aleksandryjscy, Capé).

Istnieje Religia Powszechna, odpowiednia dla Alchemików Myśli, Religia wpływająca z pojmowania człowieka jako boskiego memento²⁸.

Ograniczymy się tutaj do podania kilku podstawowych uwag na temat sformułowanej przez Baudelaire’a idei. Po pierwsze, odwołania do Chateaubrianda oraz de Maistre’a jasno wskazują na związek owej „religii powszechnej” z tradycją katolicką, rozumianą jako zasób i przekaz prawd, które wyznawane były (lub przynajmniej przeczuwane) powszechnie przez całą ludzkość, a więc „to, w co wierzyli wszyscy, zawsze i wszędzie”²⁹: stan pierwotnego, rajskiego szczęścia, upadek i odkupienie poprzez przelew niewinnej krwi należą do tych prawd – te analogie między wyobrażeniami z różnych części świata

²⁷ J.-P. Laurant, *L'Ésotérisme*, Cerf, Paris 1993, s. 43–46.

²⁸ Ch. Baudelaire, *Moje serce obnażone*, [w:] *Pisma. Sztuczne raje*, komentarz, red., wstęp i tłum. R. Engelking, komentarz i przypisy C. Pichois, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 391. W oryginale: „Qu'est-ce que la Religion universelle? (Chateaubriand, de Maistre, les Alexandrins, Capé). / Il existe une religion faite pour les Alchimistes de la Pensée, une Religion qui se dégage de l'homme, considéré comme memento divin”; Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, s. 696. Nie ma, jak się zdaje, żadnych przeciwwskazań, by tłumaczyć termin „religion universelle” jako „religia uniwersalna”. W przekładzie autorstwa Andrzeja Kijowskiego religia, o której tu mowa, „wyłania się z człowieka, rozumianego jako boskie memento”; Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, tłum., wstęp i przypisy A. Kijowski, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 287.

²⁹ J. de Maistre, *Wieczory petersburskie: o doczesnym panowaniu Opatrzności*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 142.

przywołują rozważania na temat mitu z eseju Baudelaire'a o Wagnerze³⁰. Po drugie jednak, choć czynią tak de Maistre i Chateaubriand, i choć Baudelaire sam deklaruje się jako katolik³¹, nie sposób utożsamić religii uniwersalnej z katolicyzmem. Jaki sens miałyby wówczas mówienie o religii dla „Alchemików Myśli”? To wyrażenie, pochodzące od Balzaca, które odnajdujemy we wczesnej wersji powieści *Louis Lambert* (*Ludwik Lambert*)³², zdaje się odwoływać do alchemii jako pewnej pracy duchowej bądź duchowego procesu, człowiek pojmowany zaś jako „boskie memento” – do boskiego pochodzenia człowieka i jego pierwotnej kondycji. Można wreszcie spekulować nad tym, kim są wspomniani przez Baudelaire'a „aleksandryjczycy”: może bowiem chodzić zarówno o aleksandryjskich Ojców Kościoła, pogańskich neoplatoników, jak i przedstawicieli aleksandryjskiej gnozy spod znaku Hermesa Trismegistosa³³.

Ta ostatnia hipoteza jest o tyle zasadna, że Louis Ménard, przyjaciel Baudelaire'a z lat młodości, okaże się autorem jednego z przekładów pism *Corpus hermeticum* na francuski, które ukazuje się w roku poprzedzającym śmierć poety³⁴. Tak czy inaczej, można przypuścić, że religia uniwersalna Baudelaire'a odwołuje się zarówno do tradycji katolickiej, do której pisarz jest bez wątpienia przywiązany, jak i do heretyckich nurtów gnostycznych oraz mistycznej alchemii. Kto wie, czy pisząc o religii uniwersalnej, Baudelaire nie miał na uwadze „chrześcijaństwa transcendentnego”, wyznawanego przez de Maistre'a martenistę, które posiłkuje się myślą Platona, Orygenesusa oraz filozofią hermetyczną³⁵. W takim wypadku idea byłaby bliska renesansowej tradycji „dawnej teologii” lub „filozofii wieczystej”. Trzeba tutaj stwierdzić uczciwie, że brak u Baudelaire'a odniesień do jakiegokolwiek łańcucha wtajemniczonych

³⁰ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. 2, *op. cit.*, s. 800.

³¹ P. Arnold, *Ésotérisme...*, *op. cit.*, s. 169.

³² H. de Balzac, *Nouveaux contes philosophiques*, C. Gosselin, Paris 1832, s. 332, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6155838k> (dostęp: 10.12.2016). W *Notice biographique sur Louis Lambert* główny bohater (Ludwik Lambert) zwraca się do narratora tymi słowami: „Będziemy alchemikami myśli” („Nous serons les alchimistes de la pensée”).

³³ T. Szymański, „Qu'est-ce que la Religion universelle?": étude sur une question posée par Baudelaire, [w:] *Entre le sacré et le profane*, Série Quêtes littéraires, nr 3, sous la dir. de E. Kociubińska, J. Niedokos, Wydawnictwo Wersset, Lublin 2013, s. 80–81.

³⁴ P. Arnold, *Ésotérisme...*, *op. cit.*, s. 11–32.

³⁵ J. de Maistre, *Wieczory petersburskie...*, *op. cit.*, s. 372.

przekazujących pierwotne Objawienie, sporządzonego na wzór *prisca theologia*, takiego jakich wiele u innych romantyków poszukujących uniwersalnej religii, na przykład u Balzaca w powieściach tworzących *Le Livre mystique* [*Księga mistyczna*]³⁶ lub Nerval'a w *Les Illuminés* [*Oświeconych*]³⁷. Warto również zauważyć, że Baudelaire nie wiąże swojej idei religii uniwersalnej z mistyczną religią korespondencji oraz nazwiskami Swedenborga czy Lavatera, tak jakby w jego świadomości chodziło o dwie różne rzeczywistości. Niemniej wzmianka o „Alchemikach Myśli” wyraźnie wskazuje na pewien krąg wybranych, oddanych dziełu, które można traktować – nie sposób stwierdzić dokładnie, na jakiej zasadzie – jako alchemiczne.

A jak ma się sprawa szukania wspólnego trzonu religii i wierzeń u pani de Staël? Otóż i ona mówi w dziele *O Niemczech* o religii uniwersalnej, wiążąc ją z jednej strony z symbolicznością natury, z drugiej zaś z uczuciem religijnym i uczuciem nieskończoności, które sprawiają, że człowiek może uczestniczyć w świętych obrzędach sprawowanych przez wszystko, co żyje³⁸:

Natura odziała nieskończoność w rozmaite symbole, poprzez które ta może stać się dla nas dostępna: światło i ciemność, cisza i burza, przyjemność i ból, wszystko to naprowadza człowieka na tę uniwersalną religię, której świątynią jest jego serce³⁹.

Choć treść idei nie jest bezpośrednio ezoteryczna, jest ona inspirowana myślą teozoficzną obecną w niemieckiej filozofii natury, a także dziełem Lessinga oraz joachimickimi zapowiedziami odnowionego chrześcijaństwa. Podobnie jak u Baudelaire'a, nie ma u pani de Staël idei łańcucha wtajemniczonych, którzy przekazują pierwotną wiedzę.

³⁶ H. de Balzac, *La Comédie humaine*, t. 11: *Études philosophiques, études analytiques*, red. P.-G. Castex, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1980, s. 501–508; A.-M. Baron, *La tradition selon Balzac*, „Politica Hermetica” 2011, nr 25, s. 54–64.

³⁷ G. de Nerval, *Aurélia précédé des Illuminés et de Pandora*, introduction, notes et dossier par M. Brix, *Le Livre de Poche*, Paris 1999, s. 344–347; A. Héland, *Le mythe des religions chez Gérard de Nerval*, Cercle de Réflexion Universitaire du lycée Chateaubriand de Rennes, Rennes 1993–1994, s. 74–76.

³⁸ Madame de Staël, *De l'Allemagne*, t. 2, *op. cit.*, s. 241.

³⁹ Przekład własny. W oryginale: „La nature a revêtu l'infini des divers symboles qui peuvent le faire arriver jusqu'à nous: la lumière et les ténèbres, l'orage et le silence, le plaisir et la douleur, tout inspire à l'homme cette religion universelle dont son cœur est le sanctuaire”; *ibidem*, s. 239.

Pisze ona co prawda o tajnych stowarzyszeniach i kultach misteryjnych, i zdaje się przypisywać im nawet kluczową rolę w zgłębianiu prawdy o człowieku i świecie, nie należała jednak do żadnego inicjacyjnego bractwa lub stowarzyszenia. Mamy u niej raczej do czynienia z syntezą oświeceniowego uniwersalizmu, religii naturalnej Rousseau oraz mistycznych nauk kwietyzmu, a także źródeł ezoterycznych. Można jednak zauważyć, że cała wizja natury, na której osadzona jest idea religii uniwersalnej francuskiej pisarki, ma charakter ezoteryczny. Ponadto w idei tej wyraża się ezoteryczne dążenie do uzgadniania różnych tradycji, a obraz inicjacji w misteria jest obecny w rozważaniach pani de Staël o kontemplacji natury, choćby w postaci odwołania do Novalisa, „ucznia z Sais”, znającego prawa rządzące wszechświatem na wzór egipskich hierofantów⁴⁰ i oddającego się magii wyobraźniowej.

Przyjrzelśmy się dziełom pani de Staël oraz Baudelaire'a niczym dwóm klamrom spinającym epokę romantyzmu we Francji. W obydwu widoczne są wpływy nurtów ezoterycznych, a forma myśli, jaką jest ezoteryzm, z naczelnymi kategoriami wyobraźni, korespondencji i symbolicznej mediacji, odcisnęła swoje piętno na światopoglądzie obojga pisarzy. Jest u nich dostrzegalne także dążenie do uzgodnienia religijnych tradycji, wyrażające się w różnie formułowanej idei religii uniwersalnej. Choć związek tej ostatniej z ezoterycznym i wyobraźniowym modelem poznania nie jest jednoznaczny, to jednak trudno traktować je w sposób rozłączny. Idea uniwersalnej religii wynika bowiem z powszechnej analogii rządzącej światem, wiążącej ze sobą wszystkie jego elementy, ta zaś wypływa z mocy wyobraźni. Można również stwierdzić, że idea uniwersalnej religii, podobnie jak idea wtajemniczenia, sama w sobie posiada u romantyków charakter pewnego sugestywnego poetyckiego wyobrażenia, o znaczeniu niejasnym, lecz mającym dzięki temu niewyczerpany sens⁴¹. Przy okazji należy zauważyć, że narzędzia, których do badania zachodniego ezoteryzmu w różnych kontekstach (w tym przypadku w kontekście literacko-filozoficznym) dostarczył Antoine Faivre, pozostają jak najbardziej przydatne.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 293.

⁴¹ Na temat tej „nadobfitości” sensu w romantycznej wizji świata por.: G. Gusdorf, *Le Romantisme*, t. 2: *L'homme et la nature*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1993, s. 117.

Bibliografia

Źródła

- Balzac H. de, *Nouveaux contes philosophiques*, C. Gosselin, Paris 1832, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6155838k> (dostęp: 10.12.2016).
- Balzac H. de, *La Comédie humaine*, t. 11: *Études philosophiques, études analytiques*, red. P.G. Castex, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1980.
- Baudelaire Ch., *Correspondance*, t. 1: *Janvier 1832 – février 1860*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, J. Ziegler, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1973.
- Baudelaire Ch., *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, Gallimard, Paris 1975.
- Baudelaire Ch., *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, Gallimard, Paris 1976.
- Baudelaire Ch., *Moje serce obnażone* [w:] *idem, Pisma. Sztuczne raje*, komentarz, red., wstęp i tłum. R. Engelking, komentarz i przypisy C. Pichois, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Baudelaire Ch., *Rozmaitości estetyczne*, wstęp i tłum. J. Guze, komentarz i przypisy C. Pichois w tłum. J.M. Kłoczowskiego, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2000.
- Baudelaire Ch., *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, tłum., wstęp i przypisy opatrzył A. Kijowski, Czytelnik, Warszawa 1971.
- Baudelaire Ch., *Sztuka romantyczna*, wstęp A. Kijowski, komentarz i przypisy C. Pichois, red. tomu R. Engelking, tłum. E. Burska et al., Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2003.
- Maistre J. de, *Wieczory petersburskie: o doczesnym panowaniu Opatrzności*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Nerval G. de, *Aurélia précédé des Illuminés et de Pandora*, introduction, notes et dossier par M. Brix, Le Livre de Poche, Paris 1999.
- Staël G. de, *De l'Allemagne*, t. 2, Garnier-Flammariion, Paris 1968.

Opracowania

- Amiot A.M., *Baudelaire et l'illuminisme*, Nizet, Paris 1982.
- Arnold P., *Ésotérisme de Baudelaire*, J. Vrin, Paris 1972.
- Baron A.M., *La tradition selon Balzac*, „Politica Hermetica” 2011, nr 25, s. 54–64.
- Beilharz R., *Fantaisie et imagination chez Baudelaire, Catherine Crowe et leur prédécesseurs allemands*, „Baudelaire. Actes du colloque de Nice” 1967, 25–27 mai, „Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice” 1968, nr 4–5, s. 31–40.
- Blin G., *Le Sadisme de Baudelaire*, J. Corti, Paris 1948.

- Boon J.P., *Baudelaire, Correspondances et le magnétisme animal*, „PMLA” 1971, t. 86, nr 3, s. 406–410.
- Bowman F.P., *Éliphas Lévi, visionnaire romantique*, Presses universitaires de France, Paris 1969.
- Faivre A., *L'ésotérisme*, collection „Que sais-je?”, Presses universitaires de France, Paris 1992.
- Gusdorf G., *Le Romantisme*, t. 2: *L'homme et la nature*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1993.
- Hélaré A., *Le mythe des religions chez Gérard de Nerval*, Cercle de Réflexion Universitaire du lycée Chateaubriand de Rennes, Rennes 1993–1994.
- Hess K.M., *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska*, [w:] *Światło i ciemność*, t. 7: *Polskie Studia Ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzezycka, I. Trzcńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015, s. 15–42.
- Laurant J.P., *L'ésotérisme*, Cerf, Paris 1993.
- Pommier J., *La Mystique de Baudelaire*, „Les Belles Lettres”, Paris 1932.
- Swieżawski S., *Histoire de la philosophie européenne au XV siècle*, adaptée par M. Prokopowicz, Beauchesne, Paris 1990.
- Szymański T., «*Qu'est-ce que la Religion universelle?*»: *étude sur une question posée par Baudelaire*, [w:] *Entre le sacré et le profane*, Série Quêtes littéraires, nr 3, sous la dir. de E. Kociubińska, J. Niedokos, Wydawnictwo Werset, Lublin 2013, s. 80–81.
- Viatte A., *Les sources occultes du romantisme: illuminisme – théosophie: 1770–1820*, t. 1–2, Librairie H. Champion, Paris 1969.
- Vouga D., *Baudelaire et Joseph de Maistre*, J. Corti, Paris 1957.

Mirosław Piróg

Uniwersytet Śląski

**OBRAZ, SYMBOL I AKTYWNA IMAGINACJA
W MYŚLI C.G. JUNGA**

IMAGE, SYMBOL AND ACTIVE IMAGINATION
IN THE THOUGHT OF C.G. JUNG

Summary

In this article I discuss the relationship between the basic categories of C.G. Jung's thought, such as image, symbols and imagination. Also I discuss his method of working with images – active imagination, revealing its relationship with alchemy.

Key words: image, symbol, imagination, active imagination, Jung

Słowa kluczowe: obraz, symbol, wyobrażenia, aktywna imaginacja, Jung

Obraz

Zwykle psychologia Junga jest kojarzona z takimi pojęciami, jak nieświadomość zbiorowa, archetyp, symbol, psyche. Wszystkie one są jednak osadzone w centralnym pojęciu, jakim jest obraz. Jest to pojęcie bardzo szerokie. Obrazem jest według Junga każda treść świadomości, począwszy od zmysłowych wrażeń, a skończywszy na wyobrażeniu Boga. Obrazy mają pochodzenie zewnętrzne, wtedy gdy zmysłami postrzegamy rzeczy, a także mogą pochodzić z głębin psychiki, jak przywołane wyobrażenie Boga. Należałoby jednak dokładniej stwierdzić, że w genezie każdego obrazu możemy odnaleźć czynniki zarówno wewnętrzne, nieświadome, jak i zewnętrzne, świadome.

Kategoria obrazu jest bardzo istotna w myśli Zachodu. Od samych początków refleksji intelektualnej wpływała na kształtowanie się ujęć fundamentalnej dla filozofii relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Niewolnicy w platońskiej jaskini oglądają obrazy na jej ścianie. Obraz jest tu pośrednikiem pomiędzy rzeczywistością a podmiotem, od rozpoznania obrazu jako obrazu właśnie rozpoczyna się filozofowanie. Dla Platona najważniejsze jest przejście od obrazów złudnych, mających ludzi w jaskini, do obrazów prawdziwych, czyli idei, które postrzega filozof. W myśli Junga odnajdujemy to samo podwojenie – obrazy tworzące materię naszych snów i fantazji czerpią z naszych doznań zmysłowych, ale mają także swoje podłoże archetypowe i zadaniem analityka jest pomoc w rozpoznaniu tych archetypowych praobrazów i dokonanie ich interpretacji. Źródło obrazów tworzących materię duszy tkwi więc według Junga częściowo poza indywidualną psychiką. O ile jednak dla Platona, tak jak dla Arystotelesa oraz całej tradycji średniowiecznej, obraz jest czymś wtórnym, jedynie kopią prawdziwej rzeczywistości, o tyle dla Junga jest on czymś fundamentalnym, co tworzy pierwotny świat psychiki. Chodzi tu oczywiście o obraz archetypowy, który jest wypełniany treścią aktualnych doświadczeń, ale pozostaje ich pozaczasową matrycą.

Podjęcie Junga ma swe najgłębsze źródła w zmianie, jaka dokonała się w renesansie, kiedy to „Paracelsus, Ficino i Bruno rozwinęli nową wizję obrazowania jako kreatywnej, transformatywnej i źródłowej mocy, zlokalizowanej wewnątrz ludzkiej kondycji”¹. Wyobraźnia była w ujęciu alchemików i renesansowych filozofów „wewnętrznym słońcem”. Następująca w kolejnych wiekach zmiana w filozofii, która doprowadziła do przyjęcia podmiotu jako punktu wyjścia, także uczyniła podmiot miejscem obrazów, czy to w kontekście racjonalistycznym, jak u Kartezjusza, czy empirycznym, jak u Hume’a. Następnie Kant w swym transcendentalizmie zawarł zdolność do tworzenia obrazów całkowicie w podmiocie. Zdaniem Junga filozofia Kanta uczyniła możliwym powstanie psychologii². Wiek XIX to powstanie romantyzmu

¹ P. Kluger, *Psychic Imaging: a Bridge Between Subject and Object*, [w:] *The Cambridge Companion to Jung*, red. P. Young-Eisendrath, T. Dawson, Cambridge University Press 2008, s. 81.

² C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011 (seria „Dzieła”, t. 11), s. 88–90.

i niemieckiej filozofii idealistycznej, w których osadzony jest bezpośrednio światopogląd Junga.

W 1921 roku Jung publikuje *Typy psychologiczne*, w których akcentuje zdolność do tworzenia obrazów jako autonomiczną władzę psychiki:

Jeśli w niniejszej pracy mówię o obrazie, to nie chodzi mi tu o psychiczne odbicie jakiegoś przedmiotu zewnętrznego, lecz raczej o pojęcie zaczerpnięte z języka poezji, to znaczy o obraz fantazji, który odnosi się do postrzeżenia przedmiotu zewnętrznego jedynie w sposób pośredni. Obraz ten spoczywa raczej w nieświadomej aktywności fantazji, mniej lub bardziej nagle jawi się on w świadomości jako jej wytwór³.

Obraz jest zatem na równi wytworem aktywności świadomości i nieświadomości. Odzwierciedla zarówno dane dopływające do indywiduum z otoczenia, jak również jest wyrazem aktualnie skonstelowanych treści nieświadomości. Znaczy to, że w każdorazowym procesie percepcji ma swój udział aktywność imaginacyjna nieświadomości. Jest ona szczególnie dobrze widoczna w przypadku powstawania w psychice obrazów pierwotnych, nazwanych przez Junga obrazami archetypowymi. Obrazy archetypowe zawierają bowiem wyraźne motywy mitologiczne. Nie wchodząc tu głębiej w teorię archetypów Junga, należy stwierdzić, że są one – parafrazując myśl Kanta – swoistymi kategoriami wyobraźni⁴.

Czym zatem jest wyobraźnia dla Junga? Wyobraźnia czy też fantazja w myśli Junga jest określona jako „aktywność imaginacyjna”⁵.

Własna aktywność *psyche*, której niepodobna wyjaśnić ani jako zwrotną reakcję na bodziec zmysłowy, ani jako organ wykonawczy wiecznych idei, jest – jak każdy proces życiowy – stałym aktem twórczym. *Psyche* codziennie tworzy rzeczywistość. Nie mogę określić tej aktywności innym mianem, jak tylko mianem „fantazji”. Fantazja jest w tym samym stopniu uczuciem, co myślą, jest ona tyleż intuicyjna, co doznająca. Nie ma żadnej funkcji psychicznej, która nieodróżnialnie nie łączyłaby się w niej z innymi funkcjami psychicznymi. Jawi się ona już to jako prapoczątkowy, już to jako ostatni, najśmielszy produkt syntezy wszelkiej zdolności.

³ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum R. Reszke, Warszawa 1997 (seria „Dzieła, t. 2), s. 462.

⁴ P. Kluger, *Psychic Imaging...*, *op. cit.*, s. 86.

⁵ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, *op. cit.*, s. 503.

Dlatego wydaje mi się, że fantazja jest najdobitniejszym wyrazem tej specyficznej aktywności psychicznej. Jest ona przede wszystkim aktywnością twórczą, z której biorą się wszystkie odpowiedzi na wszelkie pytania, na które można udzielić odpowiedzi, jest ona macierzą wszystkich możliwości – to właśnie w niej spoczywają połączone w żywym związku wszelkie przeciwieństwa psychologiczne, świat wewnętrzny i świat zewnętrzny. To właśnie fantazja i jest tą, która przerzuca pomosty między niedającymi się pogodzić roszczeniami podmiotu i przedmiotu, ekstrawersji i introwersji⁶.

Ta aktywność psyche tworzy to, co Jung określał mianem rzeczywistości psychicznej. Jest to jedyna dostępna nam rzeczywistość, to świat obrazów tworzących nasze życie psychiczne:

Wszystko, czego doświadczam, jest psychiczne. Nawet fizyczny ból, którego doświadczam, jest obrazem psychicznym; moje wrażenia zmysłowe [...] są obrazami psychicznymi i tylko one tworzą moje bezpośrednie doświadczenie, gdyż tylko one są bezpośrednimi obiektami mojej świadomości. Moja *psyche* przekształca i fałszuje rzeczywistość, i to w takim stopniu, że muszę odwołać się do sztucznych środków, by określić, do czego podobne są rzeczy poza mną. Odkrywam wtedy, że dźwięk jest wibracją powietrza o pewnej częstotliwości, a kolor jest falą światła o określonej długości. Jesteśmy tak spowici w obrazy psychiczne, że nie możemy w pełni zgłębić istoty rzeczy wobec nas zewnętrznych. Cała nasza wiedza opiera się o tworzywo psychiczne, które jako bezpośrednie jest w stopniu najwyższym rzeczywiste⁷.

Analizując w *Typach psychologicznych* filozoficzne poglądy myślicieli średniowiecza, ich dyskusje dotyczące sporów między realizmem metafizycznym a nominalizmem, Jung podaje własną formułę, która ukazuje, jak rzeczywistość psychiczna mediatyzuje między podmiotem a przedmiotem:

Esse in intellectu nie dostaje namacalnej rzeczywistości, *esse in re* nie dostaje ducha. Ale idea i rzecz spotykają się w *psyche* człowieka, która zachowuje równowagę między nimi. Bo w końcu czym jest idea, jeśli *psyche* nie nada jej wartości życiowej? Czymże jest obiektywna rzecz, jeśli *psyche* zabierze jej warunkującą siłę wrażenia zmysłowego? Czymże jest realność, jeśli nie rzeczywistością w nas, *esse in anima*? Żywa realność

⁶ *Ibidem*, s. 65.

⁷ *Ibidem*, s. 352–353.

nie jest dana na zasadzie wyłączności ani przez faktyczny, obiektywny stosunek rzeczy, ani przez idealną formułę, lecz przez połączenie ich obu w żywym procesie psychologicznym – przez *esse in anima*. Tylko za sprawą specyficznej aktywności życiowej *psyche* postrzeżenie zmysłowe osiąga swą głębię wrażenia, idea zaś ową siłą powołującą do życia realność – obie niezbędne części składowe żywej rzeczywistości⁸.

Esse in anima to rzeczywistość obrazowa, albowiem *psyche* jest zbudowana z obrazów. Stanowisko Junga można by zatem metaforycznie określić sformułowaniem „na początku był obraz”.

Symbol

Obrazy tworzące naszą rzeczywistość psychiczną mogą być w pewnych kontekstach już nie tylko obrazami, ale mogą stać się symbolami. Właściwie każda treść psychiczna może być symbolem, to jednak, czy nim jest, zależy według Junga głównie od postawy świadomości, którą nazywa „postawą symboliczną”⁹. Postawa symboliczna odrzuca obraz zmysłowy od jego dosłowności i pozwala dostrzec w nim manifestację nieświadomości. Przykładem budowania takiej postawy symbolicznej jest rozmowa Jezusa z Nikodemem (Ewangelia św. Jana 3,1–8), w której konkretyistyczny obraz powtórných narodzin zostaje zinterpretowany w świetle nauki chrześcijańskiej. „To, co Freud nazywa symbolami – pisze Jung – to nic innego jak znaki na wskazanie elementarnych procesów popędowych. Natomiast symbol jest to najlepszy możliwy wyraz jakiegoś stanu faktycznego, którego jeszcze nie można wyrazić inaczej niż za pomocą jakiejś dalszej lub bliższej analogii”¹⁰. Obraz staje się symbolem, gdy postrzegamy go jako wyraz tego, co nieznanne, co prze do uświadomienia, ale jeszcze nie wiemy, czym to nieznanne jest. Tak pojęty symbol działa w psychice jako „transformator energii procesów psychicznych”¹¹.

To ostatnie sformułowanie można przybliżyć, przedstawiając Jungowską koncepcję energii psychicznej i jej przemian. Przechodzenie

⁸ *Ibidem*, s. 64.

⁹ *Ibidem*, s. 527.

¹⁰ C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989, s. 569.

¹¹ C.G. Jung, *On the Nature of the Psyche*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1973, s. 45.

energii psychicznej od jednej treści psychicznej do innej to „kanalizacja libido”¹². W przypadku zwierząt proces taki zachodzi w sposób naturalny, nieświadomy, przebiega wzdłuż ścieżek instynktów. U człowieka dochodzi do transformacji nadwyzkowej energii instynktów i skanalizowania jej w „analogi obiektów instynktu”¹³. Dzięki temu część energii jest odłączana od funkcji biologicznych i przenoszona na działania kulturowe. Przykład tworzenia analogu obiektu instynktu, czyli symbolu, znajdujemy w opisie ceremonii australijskiego plemienia Waczandii:

Kopią oni dziurę w ziemi, owalnego kształtu, i obsadzają ją dookoła krzakami, tak że wygląda jak żeńskie genitalia. Wtedy tańczą dookoła dziury, trzymając na wprost niej włócznie imitujące zerektowane penisy. W trakcie tańca rzucają włócznie do dziury, krzycząc: Pulli nira, pulli nira, wataka (Nie dół, nie dół, lecz wagina). W czasie ceremonii żadnemu z uczestników nie wolno spoglądać na kobietę. [...] Ten taniec ma specjalne znaczenie jako ceremonia zapładniania ziemi i dlatego ma miejsce wiosną. Jest to akt magiczny, którego celem jest przeniesienie libido na ziemię, w wyniku czego nabiera ona szczególnej wartości psychicznej, [...] co jest koniecznym warunkiem powstania rolnictwa¹⁴.

Analogi instynktu, czyli pierwsze, prymitywne symbole, działają jak elektrownie wodne, które imitując wodospad, dostarczają człowiekowi energii – stanowią bowiem formacje psychiczne imitujące obiekty instynktów, a tym samym pozwalające wykorzystywać ich potężną dynamikę. Podobnie jak rolnictwo, tak i wojna, polowanie, budowa domostwa i inne aktywności kulturowe wymagają wstępnych ceremonii kanalizujących energię psychiczną. To dopiero naszej rozwiniętej, „udomowionej”, jak pisze Jung, świadomości wystarczy do działania akt woli, ale i ona napotyka w swym rozwoju przeszkody, które może przezwyciężyć tylko dzięki symbolom. Rozwój świadomości, nazywany w psychologii Junga indywiduacją, jest procesem przebiegającym w obrazach i dzięki obrazom, którym ich transformujące oddziaływanie nadało rangę symbolu.

Odkrycie nowego wymiaru rzeczywistości, związanego z powstaniem świadomości, zostało przeżyte przez człowieka pierwotnego

¹² *Ibidem*, s. 141.

¹³ *Ibidem*, s. 42.

¹⁴ *Ibidem*, s. 42–43.

jako kontakt ze sferą boską, obdarzoną niezwykłą energią (skutecznością, *mana*)¹⁵. Świat był odtąd postrzegany jako siatka sił i aktywności magicznych, jako pole działań istot duchowych, manifestujących się w rzeczach. Początek świadomości to właśnie postrzeżenie świata jako symbolu. Bierze ona swój początek ze sfery nieświadomej, ze sfery instynktów i ich obrazów, czyli archetypów. Obrazy te stanowią podstawę, na której kształtują się symbole i dzięki którym energia instynktów może znaleźć nowe ujście, stając się odtąd częścią aktywności kulturotwórczej. Aktywność ta wypływa ze swoiście ludzkiej zdolności postrzegania świata jako symbolu, czyli z percepcji symbolicznej.

Aktywna imaginacja

Skoro obrazy stanowią całość naszego życia psychicznego i ujmowane jako symbole mogą doprowadzać do istotnych zmian w psychice, to nic dziwnego, że Jung opracował opartą na tym przekonaniu technikę, zarazem terapeutyczną i medytacyjną, która wykorzystuje obrazy w celu transformacji psychiki. Technika tą jest aktywna imaginacja. Jak pisze Jerzy Prokopiuk: „Aktywną imaginację można najlepiej opisać jako technikę posługiwania się wyobraźnią w sposób kontrolowany, który z jednej strony zachowuje maksimum odpowiedzialności, z drugiej zaś pozwala obrazom sennym na maksymalnie swobodny rozwój, tj. umożliwia syntezę świadomości i nieświadomości”¹⁶. Aktywna imaginacja nie jest ani pograżaniem się w obrazach, które napływają z nieświadomości, ani też na poły świadomym „śnieniem na jawie”. Polega ona na świadomym wchodzeniu w świat obrazów, który jest traktowany jako równie realny jak rzeczywistość fizyczna. Nie jest to też kierowana wizualizacja, gdyż w aktywnej imaginacji dopuszczamy do głosu treści spontanicznie wyłaniające się z nieświadomości, reagując na nie w sposób świadomy. Są dwa podstawowe etapy procesu aktywnego imaginowania: pierwszy to pozwolenie na pojawienie się tego, co nieświadome, a drugi to zajęcie wobec pojawiających się obrazów

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 48: „Jak wytłumaczymy procesy religijne, których natura jest zasadniczo symboliczna? W formie abstrakcyjnej symbole są religijnymi ideami, w formie aktywnej są rytami i ceremoniami, [...] są one odskocznią do nowej aktywności, która musi być nazwana kulturową, w odróżnieniu od funkcji instynktowych, podążających swym stałym biegiem wedle praw natury”.

¹⁶ J. Prokopiuk, *Nieba i piekła*, Uraeus, Gdynia 2001, s. 115.

świadomego stanowiska¹⁷, czyli podjęcie dialogu z nieświadomością. Czasem jest to dialog pojęty dosłownie, jak w instrukcji pochodzącej z listu Junga do hrabiego Hermanna Keyserlinga:

Pierwsze pytanie skierowane do Niewidzialnego winno brzmieć: [...] „Kto lub co wtargnęło do mego psychicznego życia, stworzyło niepokój i pragnie być wysłuchane?” Do tego powinieneś dodać: „Niech przemówi”. Wtedy wygaś swą hałaśliwą świadomość i spokojnie słuchaj wewnątrz, patrz na obrazy, które pojawiają się przed twym wewnętrznym okiem, słuchaj słów, które mięśnie twej krtani starają się uformować. Zapisuj to, co się pojawi bez krytycyzmu. Obrazy powinny być narysowane albo starannie namalowane, bez względu, czy potrafisz to zrobić, czy nie. Gdy będziesz miał wreszcie fragmenty tych treści, medytuj nad nimi¹⁸.

Aktywna imaginacja jest zatem opracowaną przez Junga formą medytacji, która tym się różni od tradycyjnych sposobów medytacji chrześcijańskiej czy orientalnej, że jej przedmiot nie pochodzi z zewnątrz, ale wyłania się z nieświadomości jednostki, nie jest zatem kulturowo ustalony, ale spontaniczny i indywidualnie zróżnicowany¹⁹.

W swym dziele dotyczącym psychologii alchemii, *Mysterium Coniunctionis*, Jung tak opisuje aktywną imaginację:

[...] musisz sam wejść w proces wraz ze swoimi osobistymi reakcjami, tak jakbyś był jedną z postaci twojej wyobraźni, czy raczej tak jakby scena rozgrywająca się przed twoimi oczami była rzeczywista. Ta scena to fakt psychiczny, tak rzeczywisty jak ty – istota psychiczna – jesteś rzeczywisty. Jeśli ta decydująca operacja nie zostanie przeprowadzona, wszystkie zmiany będą tylko przepływem obrazów, a ty sam pozostaniesz niezmienniony. [...] Gdy natomiast umieścisz się w tej scenie takim, jaki naprawdę jesteś, to nie tylko zyska ona na rzeczywistości, ale także, dzięki twemu krytycznemu podejściu, spowodujesz, że nie będzie już wymykać się spod

¹⁷ J. Chodorow, *Introduction*, [w:] *Jung on Active Imagination*, red. J. Chodorow, Princeton University Press, Princeton, NJ 1997, s. 10.

¹⁸ C.G. Jung, *Letters*, t. 1: 1906–1950, Princeton University Press, Princeton, NJ 1973, s. 83. W jednym z listów pisze: „Jestem przekonany, że aktywna imaginacja jest jedynym dostępnym nam, pierwotnym fenomenem, rzeczywistą podstawą psyche, jedyną bezpośrednią rzeczywistością”; *ibidem*, s. 60. Por. także *idem*, *Podstawy psychologii analitycznej*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1995, s. 212–227.

¹⁹ Jung odnalazł pewne podobieństwa swojej metody do sposobów medytacji alchemicznej oraz niektórych sekt gnostyckich starożytności i średniowiecza (np. Braci Wolnego Ducha z XII wieku), por. *idem*, *Letters*, *op. cit.*, s. 416.

kontroli. To, co się wydarza, to rozstrzygające zbliżenie się do nieświadomości. To tutaj wgląd, *unio mentalis*, staje się rzeczywisty. To, co tworzysz, to początek indywiduacji, której bezpośrednim celem jest doświadczenie i stworzenie symbolu całości²⁰.

W słowach tych odzwierciedla się podstawowe założenie psychologii Junga: wobec autonomicznych treści nieświadomych, manifestujących się w procesie aktywnej imaginacji, musi stanąć wolna, świadoma jednostka podejmująca z nimi dialog. Zbliża to aktywną imaginację do *imaginatio vera* alchemików, którzy także eksperymentowali z nieznanym im aspektem rzeczywistości²¹, projektując treści swej nieświadomości na nieznaną im naturę materii. W ramach *opus magnum* dążyli oni do uzyskania realnych zmian w rzeczywistości, która dla nich nie była tak mocno podzielona na aspekty duchowy i materialny, jak dla pokartezyjańskiej nowożytności. Transformacja, do której doprowadzają symbole, była dla nich dziełem jednolitym, jednakowo oddziałującym zarówno na świat psychiczny (duchowy), jak i na świat materialny.

Bibliografia

- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1997 (seria „Dzieła”, t. 2).
- Jung C.G., *Mysterium Coniunctionis. An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*, CW 14, Princeton University Press, Princeton, NJ 1977.
- Jung C.G., *Letters*, Vol. 1: 1906–1950, Princeton University Press, Princeton, NJ 1973.
- Jung C.G., *On the Nature of the Psyche*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1973.
- Jung C.G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Jung C.G., *Podstawy psychologii analitycznej*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1995.
- Jung C.G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2011 (seria „Dzieła”, t. 11).
- Jung on Active Imagination*, red. J. Chodorow, Princeton University Press, Princeton, NJ 1997.

²⁰ C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*, CW 14, Princeton University Press, Princeton, NJ 1977, s. 529.

²¹ J. Prokopiuk, *Nieba i piekła*, *op. cit.*, s. 121.

Kluger P., *Psychic Imaging: A Bridge Between Subject and Object*, [w:] *The Cambridge Companion to Jung*, red. P. Young-Eisendrath, T. Dawson, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008.

Prokopiuk J., *Nieba i piekła*, Uraeus, Gdynia 2001.

The Cambridge Companion to Jung, red. P. Young-Eisendrath, T. Dawson, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Tomasz Sebastian Cieślik

Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem

**O RODZAJACH MANIFESTACJI I GRAFIZACJI MOCY
W *DE OCCULTA PHILOSOPHIA*
H.C. AGRIPPY VON NETTESHEIMA**

OF THE DIFFERENT KINDS OF MANIFESTATION AND RECORDING
OF POWER IN H.C. AGRIPPA VON NETTESHEIM'S
DE OCCULTA PHILOSOPHIA

Summary

In the most significant work *De occulta philosophia libri tres* of Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535?) based on a very interesting philosophical conception, there are a lot of threads on such magical objects as character, seal, image, figure and magical scripture. All are connected with the celestial bodies, power and number but in different ways. Agrippa in his *opus magnum* shows how to find or construct them. In my article I would like to present the most important of them and describe how they work.

Key words: philosophy, power, magic, renaissance, seal, scripture

Słowa kluczowe: filozofia, moc, magia, renesans, pieczęć, pismo

Wprowadzenie

De occulta philosophia libri tres (dalej *DOP*) to obszerny wykład filozofii H.C. Agrippy von Nettesheima¹, który został podzielony na trzy księgi, a w każdej z nich została ujęta odrębna dyscyplina wiedzy. Pierwsza

¹ Szerzej o filozofii Agrippy w: T.S. Cieślik, *Tożsamość renesansowego maga w ujęciu Agrippy von Nettesheima*, [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. A. Świerzowska, I. Trzcińska, Libron, Kraków 2016, s. 37–42.

zawiera zagadnienia odnośnie do fizyki i magii naturalnej, druga – do matematyki i astrologii, trzecia księga zaś poświęcona jest teologii i magii ceremonialnej. Wprowadzony przez niemieckiego myśliciela układ trzech ksiąg jednocześnie koresponduje z jego wizją kosmologii, gdyż pierwsza księga opisuje świat podksiężycowy, druga – ciał niebieskich, trzecia – świat inteligencji. Ponadto w *opus magnum* Agrippy, poza wątkami filozoficznymi, teologicznymi czy fizycznymi, zawarte są także zagadnienia bliższe kabale². Niemiecki myśliciel opisuje bowiem sposoby tworzenia i odnajdywania charakterów, pieczęci, wizerunków, figur powiązanych z oddziaływaniem ciał niebieskich, a także podaje przykłady różnego rodzaju pisma magicznego wyrażającego moc bądź ją skupiającego. Istotne są rozważania filozofa odnośnie do mocy i liczby. Poprzez moc w kontekście *DOP* von Nettesheima należy rozumieć zwykle własności przedmiotów, na przykład ciepło czy ciężar, lub opis relacji, w której dany przedmiot się znajduje. Jeszcze innym razem mogą to być nieprzeciętne i niezwykle właściwości przedmiotu lub wpływ, jaki pojedynczy obiekt może wyrzucić na inne. Liczbę zaś można zdefiniować jako wspólnego trzem światom kosmologii agripiańskiej idealnego, niematerialnego depozytariusza mocy³.

Charaktery, pieczęcie, wizerunki, figury czy pismo magiczne na potrzeby niniejszego artykułu zostają nazwane energemami, poprzez które będziemy rozumieć obiekty geometryczne – graficzne znaki posiadające właściwości kumulujące i przyciągające moc bądź będące jej indywidualnym wyrazem, emanacją⁴.

Konieczność powyższej ogólnej definicji energemów wynika z dość nieprecyzyjnego języka, którym von Nettesheim operuje podczas swych wywodów na powyższy temat. Filozof nie wprowadza

² Por. W.J. Hanegraaff, *Beter then Magic: Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism*, „Magic, Ritual, and Witchcraft” (University of Pennsylvania Press) 2009, t. 4, nr 1, s. 7–14.

³ Por. C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, red. V. Perrone Compagni, Brill, Leida–New York–Colonia 1992, s. 102–112. Szczegółowy opis, rozumienie oraz status pojęcia mocy i liczby w filozofii Agrippy zawarłem w swojej niepublikowanej dysertacji doktorskiej: *De occulta philosophia libri tres jako księga drogi Corneliusa Agrippy z Nettesheim*, Łódź 2010, Wydział Filozoficzno-Historyczny, kierunek: filozofia.

⁴ Zupełnie inaczej do tej kwestii podchodzi Lehrich – nie wprowadza terminu „energen”. Por. Ch. Lehrich, *The Language of Demons: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Brill, Leiden 2003, s. 98–146.

wyraźnych dystynkcji pomiędzy rozumieniem słów *signum*, *sigillum*, *signaculum*, *character*, *litera*, *figura*⁵, mimo to dzięki ich opisowi jest możliwe odkrycie ich wspólnej natury, a wprowadzony poniżej sposób prezentowania studium energemów jest próbą usystematyzowania terminologii w celu lepszego zobrazowania oryginalnego wywodu filozofa.

Nim przejdziemy do analizy energemów, pozostaje z konieczności nawiązać do relacji pomiędzy ciałami niebieskimi a obiektami podksiężycowymi. Prócz charakterów i pieczęci w drugiej księdze *DOP* Agrippa wyróżnia figury i wizerunki, które posiadają podobną funkcję. Umieszczenie ich opisu przez filozofa w drugiej księdze jasno wskazuje na ich właściwości medialne pomiędzy niższym światem elementów a światem ponadniebieskim, którym zajmuje się w trzeciej księdze⁶. Rozważania von Nettesheima dotyczące energemów są istotnym przejściem między teorią a praktyką wiedzy zawartej w *DOP*.

Podstawą dla rozważań o naturze relacji energemów i obiektów podksiężycowych jest zasada odpowiedniości, z której między innymi wynika zapośredniczenie ciał sublunarnych w ciałach niebiańskich i odwrotnie⁷. W następstwie tego niemiecki myśliciel przyporządkowuje wpływy planet poszczególnym częściom ciała, a także zachowaniom zwierzęcym i ludzkim. Dalej zostaje zaprezentowany bardzo istotny sposób wykrywania ciała niebieskiego czy znaku zodiaku, pod którego wpływem dana rzecz się znajduje. Von Nettesheim powiada, że można pewne rzeczy rozpoznać po barwie, inne po zapachu, jeszcze inne po skutkach, które są wywoływane przez operacje danej gwiazdy⁸, czyli moce. Konsekwentnie pewne rzeczy są solarne, czyli takie, które znajdują się we władaniu słońca, i odpowiednio: lunarne, saturniczne, jowiszowe, marsowe, wenusjańskie, merkuralne⁹. Rzeczami rozpatrywanymi przez filozofa w kontekście oddziaływania nań ciał niebieskich są: elementy, kamienie, metale, rośliny, części ciała zwierząt, jak i one same oraz humory. Warto także uszczegółowić kwestię

⁵ Por. *ibidem*, s. 100. W przypisie szóstym Lehrich zwraca uwagę na problem tłumaczenia, ze względu na zakresy pojęciowe, trzech terminów łacińskich na język angielski: *signaculum*, *sigillum*, *character*. Problem ów pojawia się również w języku polskim.

⁶ Por. *ibidem*, s. 99–100.

⁷ C. Agrippa, *De occulta philosophia...*, *op. cit.*, I: 22, s. 128–129.

⁸ *Ibidem*, I: 23, s. 131.

⁹ *Ibidem*, I: 23–30, s. 132–142.

relacji między ciałem niebieskim a elementem dominującym w sub-lunarnym indywiduum: w rzeczach solarnych najwięcej jest żywiołu ognia, w lunarnych – ziemi i wody, w saturnicznych – także ziemi i wody, w jowiszowych – powietrza, w marsowych – ognia, w wenu-sjańskich – powietrza i wody, natomiast w merkurialnych – wody¹⁰. Można zauważyć, że myśl Agrippy zatoczyła pewien krąg, myśliciel bowiem, czyniąc odniesienia do elementów, podkreśla tym samym ich szczególne znaczenie w kosmosie. Zostaje także zarysowana hierar-chiczność, gdyż każda z tych rzeczy pobiera szczególną jednostkową, gatunkową i rodzajową moc od znajdującej się powyżej gwiazdy.

Charakter, pieczęć

Odkrywanie szczególnej więzi, jaka panuje pomiędzy światem sublunarnym a światami wyższymi, wspomagają charaktery i pieczęcie. Przy ich udziale niższe światy mają możliwość uczestnictwa w kosmicznym współbrzmieniu, czyli w harmonii. Rozróżnienie tych energemów jest niebywale trudne, Agrippa bowiem przy ich opisie często posługuje się oboma pojęciami równocześnie, umieszczając je w tych samych kontekstach. Odnaleźć można jeszcze jeden energem – zwany „pieczętką” (*signaculum*), który również pojawia się w podobnych kontekstach jak wyżej wspomniane charakter (*character*)¹¹ czy pieczęć (*sigillum*, *signum*). Zbudowanie na podstawie tekstów von Nettesheima wyraźnej dystynkcji między tymi pojęciami nie jest zatem możliwe. Pozostaje jedynie nadmienić, że różnią się one między sobą subtelną gradacją spowodowaną możliwością większej lub mniejszej receptywności bądź ekspresji mocy lub podległości¹².

Wedle von Nettesheima ponad każdą rzeczą znajduje się pieczęć albo tak zwany charakter, pochodzący od ciała niebieskiego

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Problemem jest także znalezienie wyraźnej różnicy pomiędzy zakresami pojęciowymi słów *character* i *litera*. Pojawiają się one bowiem często razem, połączone koniunkcją, bez kontekstowej definicji jej członów. Na podstawie opisów von Nettesheima, można jedynie zasugerować, że zarówno *character*, jak i *litera* są drobną formą graficzną, często wyrytą lub wytłoczoną w materii. Por. Ch. Lehrich, *The Language of demons...*, I, *op. cit.*, s. 99–100.

¹² Wskazówką może być tutaj użycie wyrazów *signum* i *signaculum*, ten drugi może być traktowany jako zdrobnienie pierwszego. Wyraz *signum* pojawia się w kontekście zodiaku.

i wytwarzany za pomocą jego promieni. Dzięki owemu charakterowi rzecz pobiera od gwiazdy oraz od dyspozycji harmonicznej (*dispositio harmonica*)¹³ swoją jednostkową pieczęć lub charakter, zawierające w sobie jednostkową moc, a także właściwą danemu obiektowi naturę¹⁴. Ów charakter jest dla von Nettesheima „korzeniem” (*radix*) gwiazdy w rzeczy, który pobudza i wzmacnia jej wpływ, a także za pomocą którego można odkryć, w mocy jakiego ciała niebieskiego dany obiekt się znajduje, innymi słowy: czy jest solarny, lunarny etc. Charakter albo pieczęć to specyficzny symbol graficzny, który powinien zostać utrwalony w stałej materii, by móc efektywniej wzbudzać działanie gwiazd¹⁵. Może on zostać odkryty, gdy część ruchoma zwierzęcia (czyli kość) lub rośliny (czyli korzeń) zostanie przekrojona i wtedy, wedle słów filozofa, winien ukazać się pożądaný symbol. Agrippa przestrzega jednak przed nadmiernym poszukiwaniem owych symboli, wystarczy – powiada – niewielka ich ilość, w każdym z nich bowiem zawarte są niebiańska harmonia i moc¹⁶. W *DOP* zostały przedstawione tylko nieliczne charaktery, zwane także boskimi literami. Ich wygląd zdaniem Agrippy ustalili filozofowie i chiromanci, posiłkując się doświadczeniem i rozumowaniem, co potwierdza wcześniej wskazaną drogę poszukiwania owych pieczęci. Charaktery te dotyczą najważniejszych ciał niebieskich, czyli planet¹⁷.

Koncepcja obu energemów jest ponownie rozpatrywana w trzeciej księdze *DOP*, poświęconej rozważaniom dotyczącym świata ponadniebieskiego i odnoszącym się do szeroko ujmowanej przez filozofa teologii. Von Nettesheim odnosi charaktery i pieczęcie do tajemnych imion duchów oraz sekretów Boga. Ponownie nazywa je świętymi literami, czyniąc wyraźne nawiązanie do alfabetu hebrajskiego. Albowiem poprzez pryzmat rozważań teologicznych w księdze trzeciej *DOP* charaktery i pieczęcie przyjmują kształt liter magicznego alfabetu¹⁸. Agrippa ujawnia swoje zainteresowanie naukami

¹³ Agrippa nie definiuje tego pojęcia, choć można zgodzić się z Lehlichem, że harmonia jest ściśle powiązana z liczbą – depozytariuszem mocy. Por. *ibidem*, s. 125–126.

¹⁴ C. Agrippa, *De occulta philosophia...*, *op. cit.*, I: 33, s. 147. Za naturę przedmiotu można uważać również jego czteroelementową budowę wraz z mocami elementarnymi.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 147–148.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, III: 29, s. 490.

kabalistycznymi, powołuje się na nie przy opisie sposobów tworzenia charakterów i pieczęci nie tylko na podstawie wyjawionego przez siebie alfabetu Malachim (ilustracja 1), który jest wedle filozofa alfabetem aniołów¹⁹, ale także za pomocą prostej tabeli z 27 literami alfabetu hebrajskiego²⁰. Związek liczby, a także mocy z charakterem pojawia się również pod koniec pierwszej księgi, poświęconej fizyce. Von Nettesheim jest przekonany o wadze alfabetu hebrajskiego, jego świętości i użyteczności przy sporządzaniu charakterów²¹.



Ilustracja 1. Pismo Malachim. *De occulta philosophia libri tres*, III: 30, s. 438²²

Charaktery i pieczęcie oraz podobne do nich energemy mają pomóc w określaniu natury obiektu podksiężycowego oraz ponadniebieskiego. Ich umiejętne wykorzystywanie w szerszej perspektywie pozwala nie tylko ogarnąć naturę obiektu podksiężycowego, ale także poznać jego determinanty w postaci ciał niebieskich i inteligencji. Filozof za pomocą koncepcji charakterów i pieczęci zarysowuje możliwość poznania wszystkich trzech światów, o których pisze w pierwszej księdze.

¹⁹ *Ibidem*, III: 30, s. 491.

²⁰ *Ibidem*, III: 31, s. 493.

²¹ *Ibidem*, II: 74, s. 241.

²² Wszystkie grafiki wykorzystane w artykule pochodzą z wolnego dostępu, z łacińskiej edycji DOP (H.C. Agrippa ab Netteshym, *De occulta philosophia libri tres*, Lugduni 1550).

Res artificales, figury, wyobrażenia

Koncepcja pośredniczących energemów zostaje rozwinięta przez filozofa także w drugiej księdze jego *opus magnum*, dotyczącej matematyki. Energemy przypisane przez von Nettesheima światu gwiazd i planet różnią się od charakterów i pieczęci poziomem abstrakcji, większą operatywnością i zasobnością w moc.

Agrippa przyjmuje założenie, że podobnie jak rzeczy naturalne, również sztuczne (*res artificales* – czyli wytworzone przez człowieka²³) znajdują się pod wpływem ciał niebieskich, pod warunkiem że między rzeczami sztucznymi i niebieskimi zachodzi pewna zgodność. Von Nettesheim utrzymuje bowiem, że istnieją energemy, które nie znajdują się w otaczającej nas przyrodzie, lecz źródłem ich mocy jest umysł maga, zatem istnieje potrzeba stworzenia odpowiedniego obiektu – energemu – który tę moc skupi. Agrippa, opierając się na autorytecie Tomasa z Akwinu²⁴, uważa, że rzeczy sztuczne mogą otrzymać „cudowne życie” lub „życie pomocne” (*vita mirabilis*) i niespotykaną moc od ciał niebieskich. Odbywać się to może, gdy wizerunek, pieczęć, pierścień czy szklane przedmioty są uformowane ze względu na odpowiedni układ na niebie, a także właściwy moment i materię. Von Nettesheim nadmienia, że materia i kształt muszą być stosowne dla ciała niebieskiego, którego moc ma być zawarta w rzeczy. Do tego celu może okazać się przydatna znajomość właściwości elementów oraz rzeczy naturalnych z nich utworzonych, o których była mowa, że znajdują się pod wpływami określonych planet²⁵. Filozof nadmienia, że poza wizerunkiem istotne są tak zwane figury geomantyczne, których kształt nie wynika jedynie z układu gwiazd na niebie, ale także ma związek z liczbą, która jest przypisywana zarówno gwiazdom, jak i elementom. Agrippa tłumaczy ów fakt tym, że „geomantyczni wróżbici” redukowali punkty, które na niebie tworzą gwiazdy, do figur, które były ryte albo rysowane pod wpływem stosownej planety i znaku zodiaku. Dlatego zawierają pewną moc swych niebiańskich odpowiedników. Owe figury Agrippa umieszcza między wizerunkami i charakterami, jeśli chodzi

²³ Z pewnością, do rzeczy sztucznych można również zaliczyć sporządzone na pergaminie czy w kamieniu energemy.

²⁴ *Ibidem*, II: 35, s. 351. Agrippa wspomina o dziele Akwinaty *De fato*.

²⁵ *Ibidem*.

o ilość mocy, jaką można za ich pośrednictwem pozyskać²⁶. Ponadto mogą istnieć wizerunki, które nie są utworzone na podobieństwo figur niebieskich, lecz tego, co jest pożądane przez maga. Takie wizerunki powinny przypominać sytuację albo osobę, na które chce się wpłynąć, a zatem gdy mag zapragnie miłości, powinien narysować dwoje obejmujących się ludzi, gdy zaś chce kogoś poróżnić, także powinien to zobrazować i podpisać, przeciw komu jest wymierzona moc wizerunku²⁷.

Różne sposoby grafizacji mocy

Synkretyczna refleksja filozoficzna Corneliusa Agrippy zawiera w sobie mozaikę różnych nurtów myślowych, którymi cechowała się epoka renesansu. Dlatego istnieje potrzeba zatrzymania się przy ważnych koncepcjach grafizacji mocy, które nie zakładają objawienia znaku (pismo hebrajskie, charaktery w ruchomych częściach żyjących istnień), lecz dają możliwość jego sporządzenia.

Istotnym rodzajem grafizacji mocy są tak zwane kwadraty magiczne, które dzięki zespoleniu litery i liczby nadają nowy kształt dla poszukiwanej mocy w formie znaku graficznego. Łączą się one również z imionami duchów, nadając ich mocy znak w świecie materialnym. Należy bowiem pamiętać, że litera hebrajska jest także cyfrą, zatem jest możliwe przedstawienie imienia ducha w formie układu liczbowego²⁸.

Kwadraty magiczne sporządza się w taki sposób, by suma liczb znajdujących się na jego przekątnych oraz przy odczytywaniu ich od lewej do prawej i od góry do dołu była zawsze taka sama (ilustracja 2). Owe kwadraty służą Agrippie do sporządzania pieczęci inteligencji władających ciałami niebieskimi i oparte są na wartości liczbowej ich imienia.

²⁶ *Ibidem*, II: 48, s. 367.

²⁷ *Ibidem*, s. 368; por. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & Kegan Paul, London 1964, s. 135.

²⁸ Por. Ch. Lehrich, *The Language of Demons...*, *op. cit.*, s. 100–102.

Tabula Iouis in abaco.

4	14	15	1
9	7	5	12
1	11	10	8
16	2	3	13

In notis Hebraicis.

ו	י	ט	א
ט	ו	ו	י
א	ז	י	ה
י	ה	א	ו

Ilustracja 2. Kwadraty magiczne w notacji liczbowej oraz hebrajskiej. *De occulta philosophia libri tres*, II: 22, s. 249.

Ponadto w trzeciej księdze von Nettesheim przedstawia sposób na odnalezienie pieczęci wyrażającej moc złego ducha. Odbywa się to dzięki tabeli składającej się z dziewięciu komórek, w których umieszczone są hebrajskie litery (ilustracja 3). By odnaleźć pieczęć, należy znać hebrajski zapis imienia ducha, następnie odnaleźć każdą literę jego imienia w tabeli oraz przerysować fragment tabeli przy odnalezionej literze. Następnie tak wypisane kształty należy połączyć w jeden, by pozyskać poszukiwaną pieczęć²⁹. Należy podkreślić, że każda hebrajska litera posiada swoją wartość liczbową, zatem również w trakcie korzystania z tabeli agrippiański mag wykorzystuje moce liczb.

Filozof wzmiankuje jeszcze o innym rodzaju obiektów będących formą grafizacji mocy. Posługując się symbolami magicznymi mającymi wymiar praktyczny w postaci ochrony przed złymi duchami, opisuje je również jako figury geometryczne wyrażające moc liczby. W rozdziale 23 księgi drugiej *DOP* Agrippa przyjmuje, że figury geometryczne również posiadają moc pochodzącą od liczby³⁰. Do owych figur można przykładowo zaliczyć okrąg, wyrażający moc jedności oraz dziesiątki, jak również moce wszystkich liczb³¹. Innym interesującym przykładem jest opisywany przez von Nettesheima pentagram (*pentagonus*), wyrażający sobą moc piątki, posiadający ogromną władzę nad

²⁹ Por. *ibidem*, s. 103–104.

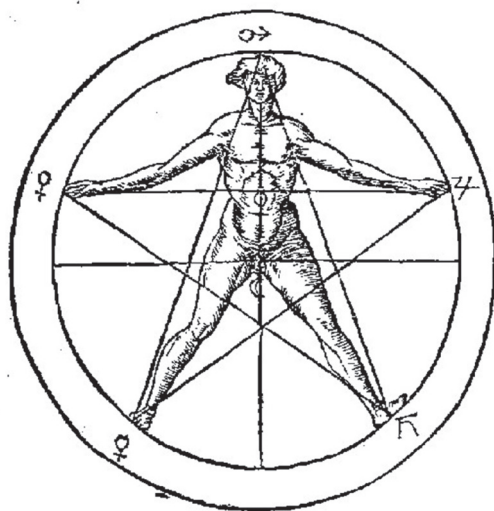
³⁰ C. Agrippa, *De occulta philosophia...*, *op. cit.*, II: 23, s. 319.

³¹ *Ibidem*.

złymi demonami³², obrazujący również człowieka jako mikrokosmos (ilustracja 4). Te oraz inne przykłady, które przytoczył Agryppa, w charakterystyczny dla niego sposób łączą zagadnienia czysto teoretyczne z wymiarem sakralnym i praktycznym.



Ilustracja 3. „Tabela dziewięciu komór” umożliwiająca wykreślenie pieczęci złego ducha. *De occulta philosophia libri tres*, III: 30, s. 439.



Ilustracja 4. Człowiek jako mikrokosmos wpisany w pentagram. *De occulta philosophia libri tres*, II: 27, s. 162.

³² *Ibidem*.

Podsumowanie

Refleksje dotyczące znaków graficznych, ich mocy oraz możliwości ich tworzenia ukazują swój wymiar praktyczny, Agrippa bowiem nie tylko opisuje pewne zjawiska czy przytacza opinie dobranych przez siebie autorów, lecz także szczegółowo objaśnia mechanizm tworzenia owych znaków graficznych, zbliżając swoją refleksję do niebezpiecznej magii teurgicznej.

Energemy są kluczem do wizji świata w *DOP*. Von Nettesheim, prowadząc nas poprzez świat elementów, ciał niebieskich oraz zjawisk świata ponadniebieskiego, wskazuje na każdym etapie tej wędrówki na ślady, dzięki którym zyskujemy wiedzę zarówno teoretyczną, jak i praktyczną, odkrywając przy tym charakterystyczną dla jego czasów teorię poznania³³.

Bibliografia

- Agrippa C., *De occulta philosophia libri tres*, red. V. Perrone Compagni, Brill, Leida–New York–Colonia 1992.
- Cieślak T.S., *Tożsamość renesansowego maga w ujęciu Agrippy von Nettesheima*, [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. A. Świerżowska, I. Trzcinka, Libron, Kraków 2016.
- Hanegraaff W.J., *Better than Magic: Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism*, „Magic, Ritual, and Witchcraft” (University of Pennsylvania Press) 2009, t. 4, nr 1.
- Lehrich Ch., *The Language of Demons: Cornelius Agrippa’s Occult Philosophy*, Brill, Leiden 2003.
- Perrone Compagni V., *Tutius Ignorare Quam Scire: Cornelius Agrippa and Scepticism*, [w:] *International Archives of the History of Ideas, Renaissance Scepticism*, red. G. Paganini, J.R.M. Neto, nr 199, Springer, Dordrecht 2009.
- Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & Kegan Paul, London 1964.

³³ Epistemologiczny charakter *DOP* podkreśla V. Perrone Compagni – por. *idem*, *Tutius Ignorare Quam Scire: Cornelius Agrippa and Scepticism*, [w:] *International Archives of the History of Ideas, Renaissance Scepticism*, red. G. Paganini, J.R.M. Neto, vol. 199, Springer, Dordrecht 2009, s. 92.

Monika Kowalska

Uniwersytet Jagielloński

IKONOGRAFIA CUDOWNYCH ZJAWISK NA PRZYKŁADZIE
WYBRANYCH ILUSTRACJI W XVI-WIECZNEJ
KSIĘDZE CUDÓW Z AUGSBURGA

THE ICONOGRAPHY OF MIRACULOUS PHENOMENA IN SELECTED
ILLUSTRATIONS FROM THE AUGSBURG *BOOK OF MIRACLES*

Summary

This paper discusses some selected illustrations from the recently discovered *Book of Miracles*. Thanks to its facsimile released in 2013 in Cologne, the manuscript has become available to a wider circle of scholars. The *Book of Miracles* was created in the mid-sixteenth century in Augsburg. It covers some biblical events and some occurrences from the period from 73 BC to 1552 AD. In the modern era, unusual phenomena were considered prophetic. Illustrations from the *Book of Miracles* are a valuable testimony to the highly developed imagination of the people living in the Renaissance. They present many miraculous phenomena such as atmospheric anomalies, hybrid creatures and biblical events. The purpose of the article is to present selected illustrations from the *Book of Miracles* and to analyze them against a wider literary and iconographic background. The *Book of Miracles* refers not only to the Bible but also to folklore beliefs and the magical tradition.

Key words: *Book of Miracles*, Augsburg, Bible, Reformation

Słowa kluczowe: *Księga cudów*, Augsburg, Biblia, reformacja

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja i analiza wybranych ilustracji umieszczonych w niedawno odkrytym manuskrypcie zwanym *Księgą cudów*. Rękopis ten znajduje się w kolekcji prywatnej należącej do Mickeya Cartina. Dzięki uprzejmości właściciela manuskryptu wykonano faksymile, które zostało wydane w Kolonii w 2013 roku i opracowane przez historyków sztuki Tilla-Holgera Borcherta i Joshuę P. Watermana¹. Przygotowanie oraz opublikowanie faksymile umożliwiło szerszemu gronu uczonych zapoznanie się z niezmiernie interesującymi ilustracjami i tekstem *Księgi cudów*.

Zdaniem Tilla-Holgera Borcherta i Joshuy P. Watermana *Księga cudów* powstała około połowy XVI wieku w środowisku protestanckim w Augsburgu². Manuskrypt został spisany w języku niemieckim, w południowym dialekcie tego języka (język wczesno-nowo-wysoko-niemiecki – *Frühneuhochdeutsch*)³. Rękopis ma formę rocznika obejmującego wydarzenia biblijne oraz okres od 73 roku p.n.e. do 1552 roku n.e. Karty manuskryptu zawierają przy każdej dacie kilkudzianowy opis wydarzenia, które miało miejsce w danym roku, a także ilustrację zajmującą większość strony. Iluminacje, w łącznej liczbie 167, zostały wykonane techniką gwaszu i akwareli. Ich autor nie jest znany, ale przypuszcza się, że mógł nim być Hans Burgkmair Młodszy albo Heinrich Vogtherr Starszy. Obaj artyści, słynący szczególnie ze swoich rycin, działali wówczas w Augsburgu, ponadto w opisie jednej z miniatur (folio 117 recto) widnieje podpis Hansa Burgkmaira⁴.

Umieszczone w *Księdze cudów* ilustracje o dużej wartości artystycznej są świadectwem wysoce rozwiniętej wyobraźni ludzi żyjących w okresie renesansu. Przedstawiają różnorodne cudowne zjawiska. Można je podzielić na kilka kategorii w zależności od ich tematyki:

1. Wydarzenia biblijne o cudownym charakterze pochodzące ze Starego i Nowego Testamentu. Pierwszą sceną jest Potop (folio 1 recto),

¹ T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile of the Augsburg Manuscript from the Collection of Mickey Cartin*, Taschen, Cologne 2013, s. 174.

² T.H. Borchert, *The Book of Miracles. Genesis, Style and Making*, [w:] T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile...*, op. cit., s. 86–88.

³ W tym języku została spisana Biblia Lutra, na której wzorował się autor (auto-ry?) programu ikonograficznego *Księgi cudów* z Augsburga; F. Hartweg, K.P. Wegera, *Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, s. 7–26.

⁴ T.H. Borchert, *The Book of Miracles. Genesis...*, op. cit., s. 88–99, 136.

a ostatnią Upadek Babilonu (folio 192 recto). Program ikonograficzny oraz opis poszczególnych zdarzeń oparty jest na Biblii w tłumaczeniu Marcina Lutra i innych reformatorów, wydanej w 1545 roku w Wittenberdze (tzw. *Die Lutherbibel* – Biblia Lutra)⁵.

2. Wydarzenia oparte na pozabiblijnych źródłach historycznych, obejmujące w większości okres od 73 roku p.n.e. do 1552 roku. Zaliczają się do nich między innymi rozdział 12 księgi VII *Dawnych Dziejów Izraela* (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία, *Antiquitates Judaicae*) Józefa Flawiusza⁶, *Chronika*, *Zeytbuch und Geschichtsbibel von Anbegyn biß gegenwertig M.D.xxxj*. Jar Sebastiana Francka oraz *Liber Chronicarum* Hartmanna Schedla⁷. Inspirowana dziełem Józefa Flawiusza jest na przykład scena wyobrażająca niebiańską bitwę ponad Jerozolimą (folio 19 recto), z kolei kronika Sebastiana Francka stanowi źródło opisów do większości ilustracji *Księgi cudów*⁸. Wśród miniatur wchodzących w skład niniejszej kategorii należy wyróżnić podział na:

- anomalie atmosferyczne, do których zaliczają się m.in. komety, halo księżycowe, zaćmienia słońca i księżyca, smoki na niebie w okolicy Hipoltsteinu, plaga szarańczy, która nawiedziła Polskę w 1527 roku, pięć słońc nad Lipskiem w 1551 roku oraz opad olbrzymich kul gradu w Dordrechcie w 1552 roku. W epoce nowożytnej panowało przekonanie, że tego typu niepokojące zjawiska spowodowane były koniunkcją planet w jednym znaku zodiaku⁹;
- istoty o cechach hybrydycznych, na przykład morski potwór o trzech głowach hydry, ciele lwa oraz skrzydłach i ogonie smoka, pochwyciony i zawieszony do Wenecji w 1534 roku (folio 133 recto). Wyobrażenia fantastycznych i groteskowych stworzeń były popularne już w średniowieczu, zwłaszcza

⁵ *Ibidem*, s. 83–86.

⁶ *The works of Flavius Josephus*, t. 2: *Antiquities of the Jews, Books VII–XIII*, oprac. A.R. Shiletto, tłum. W. Whiston, George Bell and Sons, London 1889, s. 34–38.

⁷ T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile...*, *op. cit.*, s. 160–161.

⁸ *Ibidem*, s. 160–167.

⁹ E. Gombrich, *Aby Warburg: An intellectual Biography. With a Memoir on the History of the Library by F. Saxl*, E.J. Brill, The Warburg Institute, University of London, London 1970, s. 209.

w angielskich, francuskich i flamandzkich manuskryptach z okresu gotyku. Te wizerunki umieszczone były wówczas na marginesach stron i miały najczęściej humorystyczny charakter. Określano je w literaturze przedmiotu nazwą *drôleries*¹⁰. W epoce renesansu i w dalszych stuleciach tego typu wyobrażenia nadal cieszyły się popularnością. Stanowiły też symboliczną wizualizację *paranatellonta* (w l. poj. *paranatellon*) – fikcyjnych konstelacji, powstałych poprzez połączenie gwiazd lub części gwiazdozbiorów wschodzących równocześnie ze znakiem zodiaku¹¹.

Cudowne zjawiska, a szczególnie anomalie atmosferyczne oraz znaki o charakterze profetycznym, rozbudzały wyobraźnię ludzką, począwszy od czasów starożytnych. Przypisywano im znaczenie symboliczne i odnoszono je do przyszłości. Opisy niecodziennych fenomenów natury (pioruny, tęcze, nietypowe zachowanie ptaków) można znaleźć już w dziełach najslynniejszych greckich twórców, takich jak Homer czy Herodot. W Rzymie przypisywano cudownym zjawiskom istotne znaczenie w sprawach państwowych. *Auspicia*, wróżby pozwalające poznać wolę bogów, zwłaszcza Jowisza, przeprowadzano przed ważnymi dla Rzymu wydarzeniami, na przykład przed założeniem nowego miasta lub kolonii rzymskiej¹². Tytus Liwiusz w *Ab urbe condita* opisuje różnorodne cudowne zjawiska (zaćmienia słońca, deszcze krwi i kamieni, potworne zwierzęta i wyjątkowo przerażające błyskawice). Określano je mianem *prodigium*, bywało ono później używane również zamiennie ze słowem *miraculum* – cud¹³.

Najwcześniejszą zachowaną do dziś kompilacją niecodziennych zjawisk jest *Liber Prodigiorum* autorstwa Juliusa Obsequensa. Był on Rzymianinem żyjącym w IV wieku n.e. Jego *Księga cudów* jest

¹⁰ *Drôlerie*, [w:] *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Bielska-Łach, A. Manteuffel-Szarota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 89; *Drôlerie*, [w:] H.W. Janson, A.F. Janson, P.J.E. Davies et al., *History of Art: The Western Tradition*, Prentice Hall Professional, Upper Saddle River et al. 2011, s. 420.

¹¹ E. Gombrich, *Aby Warburg: An intellectual Biography...*, op. cit., s. 197–198.

¹² M. Humm, *The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman Magistrates*, [w:] *Law and Religion in the Roman Republic*, red. O. Tellegen-Couperus, Koninklijke Brill NV, Leiden 2012, s. 68.

¹³ J.P. Waterman, *Miraculous Signs from Antiquity to the Renaissance. Context and Source Materials of the Augsburg Manuscript*, [w:] T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile...*, op. cit., s. 6–8.

ekstraktem ze streszczenia dzieł Tytusa Liwiusza, Dionizjusza z Hali-karnasu, Pawła Orozjusza i Eutropiusza. Obejmuje niezwykłe zja-wiska rozgrywające się w Rzymie w latach 249–12 p.n.e. W 1508 roku wydano *Liber Prodigiorum* po raz pierwszy w Wenecji, w oficynie drukarskiej Alda Manuzia (Aldusa Manucjusza)¹⁴. Międzynarodową sławę uzyskało jednak inne wydanie, wydrukowane przez Conrada Lycosthenesa (Conrada Wolffharta) w Bazylei w 1552 roku¹⁵.

Renesans, zgodnie ze swoją nazwą, był okresem wzmożonego zain-teresowania literaturą, sztuką, filozofią i innymi dokonaniem antyku. *Księga cudów* z Augsburga wpisuje się w ów trend intelektualny epo-ki – wykazuje duże inspiracje wspomnianą *Liber Prodigiorum* Juliusa Obsequensa i pośrednio pismami historiografów starożytnych. Jak już wspomniano powyżej, autor programu treściowego i ikonograficznego *Księgi cudów* obeznany był także z dziełami nieco wcześniejszymi lub jemu współczesnymi, dotyczącymi wydarzeń mających miejsce w przeszłości, a także w teraźniejszości. Zaliczyć do tych źródeł należy: *Chronika, Zeytbuch und Geschichtsbibel von Anbegyn biß gegenwerting M.D.xxxj. Jar* Sebastiana Francka oraz *Liber chronicarum* (zwaną także *Kroniką Świata*) Hartmanna Schedla, a przede wszystkim tłumaczenie Biblii z języków oryginalnych na język niemiecki dokonane przez Marcina Lutra.

Zgodnie z podziałem ilustracji w *Księdze cudów* na wyszczegół-nione wcześniej kategorie jako pierwsza zostanie omówiona miniatura wyobrażająca wizję – sen Daniela (folio 12 recto). Źródłem tej iluminacji jest opis snu Daniela z Pisma Świętego, z siódmego rozdziału Księgi Daniela.

Ilustracja przedstawia trzy kontynenty otoczone oceanem: Europę, Azję i Afrykę, oraz trzy bestie przypisane do każdego lądu. Europę sym-bolizuje istota z czterema głowami pantery, dwiema ptasimi nogami

¹⁴ S. Boncompagni, *Introduzione*, [w:] G. Ossequente, *Il libro dei prodigi*, red. S. Boncompagni, Edizioni Mediterranee, Roma 1992, s. 19.

¹⁵ J.P. Waterman, *Miraculous Signs from Antiquity...*, *op. cit.*, s. 6–7; por. kolejne, lyońskie wydanie z 1589: J. Obsequens, *Iulii Obsequentis Prodigiorum liber, ab Urbe condita usque ad Augustum Caesarem, Hisstoriarum beneficio, prer Conradum Lycosthenem Rueaquensem, integritati suae restitutus. Polydori Vergilij Vrbinatis de Prodigii libri III. Ioachimi Camerarij Paberg. de Ostentis libri II. Hac omnia multo quam antehac emendatiora, et formis seu figuris illustrata*, Apud Joan. Tornaesium, Typogr. Reg., Lugdunum 1589.

oraz dwiema parami skrzydeł. Obok Afryki znajduje się stworzenie o sylwetce ludzkiej i głowie ptaka zwieńczonej dziesięcioma kolcami; w paszczy tej przerażającej istoty widnieją żelazne kły. Do Azji przypisane są dwie bestie: uskrzydłony lew (ma orle skrzydła) oraz niedźwiedź pożerający ludzi. Opis poniżej iluminacji w *Księdze cudów* brzmi następująco:

Im ersten jar Belsazer des konnigs zu Babel / hatte daniel einen traum vnnd gesichte auff seinem bette / vnnd er schreib den selbigen traum vnnd verfaset in also / jch daniel sahe ein geschicht in der nacht / vnnd siehe / die vier winde vnnder dem hiemel sturmeten: wiedereinander auff dem grossen meer/ vnnd vier grosse thier stiegen herauff auß dem meer eins ye anders den das: ander / das erste wie lewe vnnd hatte flugel wie ein adler / ich sahe zu biss das im die flugel aus geraufft wurden / vnnd es ward von der erden genomen vnnd es stund auf seinen fuessen wie ein mensch vnd im ward ein meschlich herz geben¹⁶

Jest on treściowo bardzo zbliżony do opisu w Biblii Lutra¹⁷. Przedstawienie kontynentów otoczonych oceanem w *Księdze cudów* z Augsburga również odwołuje się do ryciny z pierwszego pełnego wydania Biblii Lutra, wydrukowanego w oficynie Hansa Luffta w Wittenberdze w 1534 roku

¹⁶ „W pierwszym roku panowania Baltazara króla Babilonu Daniel zobaczył sen i wizje jego głowy, gdy leżał w swoim łożu. Wówczas spisał on swój sen i oto jest jego treść: Ja, Daniel, widziałem w mojej wizji nocnej i patrz, cztery wiatry niebiańskie, które wzburzały wielkie morze. I cztery olbrzymie bestie wychynęły z morza, każda odmienna od pozostałych. Pierwsza była podobna do lwa i miała orle skrzydła. Wtedy gdy spojrziałem, jej skrzydła zostały oderwane, a ona została uniesiona z ziemi i ustawiona na dwóch stopach niczym człowiek, i dane jej zostało serce człowieka” (tłumaczenie własne autorki artykułu na podstawie opisu pod ilustracją w faksymile *Księgi cudów* oraz transkrypcji w opracowaniu dołączonym do faksymile); T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile...*, *op. cit.*, s. 105.

¹⁷ „1 Im ersten Jahr Belsazars, des Königs von Babel, hatte Daniel einen Traum und Gesichte auf seinem Bett; und er schrieb den Traum auf und dies ist sein Inhalt: / 2 Ich, Daniel, sah ein Gesicht in der Nacht, und siehe, die vier Winde unter dem Himmel wühlten das große Meer auf. / 3 Und vier große Tiere stiegen herauf aus dem Meer, ein jedes anders als das andere. / 4 Das erste war wie ein Löwe und hatte Flügel wie ein Adler. Ich sah, wie ihm die Flügel genommen wurden. Und es wurde von der Erde aufgehoben und auf zwei Füße gestellt wie ein Mensch, und es wurde ihm ein menschliches Herz gegeben”; *Lutherbibel 1984, Der Prophet Daniel*, 7, 1–4, <https://www.die-bibel.de/bibel/online-bibeln/lutherbibel-1984/bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/27/70001/79999/> (dostęp: 28.11.2016).

(folio 14 recto). Jak się przypuszcza, drzeworyt ten powstał w warsztacie Lucasa Cranacha Starszego¹⁸. Natomiast wizerunek bestii jest inspirowany ryciną Hansa Holbeina Młodszeo umieszczoną w *Icones historiarum Veteris Testamenti*, wydanym w 1547 w Lyonie¹⁹.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się różną interpretację symboliki bestii z wizji Daniela w odniesieniu do realnej przeszłości. Cztery istoty uznaje się za personifikacje czterech królestw (czy też centrów politycznych) pełniących kluczową rolę w starożytności: Babilonu, Medii, Persji i Grecji, lub też w innej wersji: Babilonu, Medo-Persji (imperium Achemenidów), Grecji oraz Rzymu²⁰.

Jest to także wizja o charakterze eschatologicznym, cztery bestie symbolizują bowiem cztery królestwa, które zostaną unicestwione przez kolejnego władcę, władcę najwyższego. Najczęściej interpretowano tę scenę w duchu millenaryzmu – jako zapowiedź nadejścia tysiącletniego panowania Chrystusa (na podstawie wzmianki o Synu Człowieczym z wizji Daniela)²¹.

Kolejna ilustracja w *Księdze cudów* z Augsburga przedstawia trzy słońca, które pojawiły się na niebie ponad Rzymem tuż po śmierci Juliusza Cezara, a następnie złączyły się w jedno ciało niebieskie (folio 26 recto). Artysta ukazał trzy słońca w trakcie zmieszania ich światła. Podpis pod iluminacją głosi:

Am andern tag nach absterben kayser Julius synd drei sonnen am himel zu morgens frue in orient erschiennen / vnnd darnach gemach zusamen gezogen: das nur aine daraus ist worden: auch zu der zeit ein och zu rom in der vorstat mit einem ackerman geredt warumb er so feindtlich arbeit dan es würd vber klaine zeit mer mangels an leütten seind dan am getraidt²².

¹⁸ T.H. Borchert, *The Book of Miracles. Genesis...*, op. cit., s. 55–58, 62.

¹⁹ H. Holbein, *Icones historiarum veteris testamenti emendatiores factae gallicis in expositione homoeoteleutis (Aegidii Corrozet) restitutes*, Apud Ioannem Frellonium, Lugdunum 1547, Danielis VII.

²⁰ P.F. Beatrice, *Pagans and Christians on the Book of Daniel*, „Studia Patristica” 1993, t. 25, s. 29.

²¹ A. Chou, *I Saw the Lord: A Biblical Theology of Vision*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2013, s. 119–121.

²² „W dniu następującym po śmierci Juliusza Cezara trzy słońca pojawiły się na wschodzie na niebie wczesnie rano i następnie zbliżyły się do siebie, aby złączyć się w jedno słońce. W tym samym czasie na obrzeżach Rzymu wół zapytał chłopca, dlaczego pracuje tak ciężko, skoro za niedługo będzie mniej ludzi do wykarmienia niż zboża” (tłumaczenie własne autorki artykułu na podstawie opisu pod ilustracją w faksymile

Inspiracją nieznanych autorów (artysty i/lub autora programu ikonograficznego, nie muszą oni być tożsami) w tym wypadku są rozdział 130 *Liber Prodigiorum* Juliusa Obsequensa, a także *Liber Chronicarum* Hartmanna Schedla, wydrukowana w oficynie drukarskiej Antona Kobergera w 1493 roku (zwana popularnie *Kroniką Norymberską* lub *Kroniką Świata*), oraz *Chronica* Sebastiana Francka, wydana w 1531 roku²³.

Autor *Księgi cudów* nie podaje nam żadnej interpretacji zjawiska atmosferycznego zaistniałego po śmierci Cezara, znajdziemy ją natomiast we wspomnianej wyżej *Kronice Świata* Harmanna Schedla (folio 92 verso). Po prawej stronie ryciny wyobrażającej trzy słońca z ludzkimi twarzami widnieje opis informujący czytelnika, że trzy słońca wzeszły na wschodzie drugiego dnia po śmierci Juliusza Cezara. Od czasu do czasu łączyły się w jedno ciało, wskazując, że panowanie Lucjusza Antoniusza²⁴, Marka Antoniusza i Augusta zostanie scalone w jedno władztwo albo – co jest bardziej prawdopodobne – że potwierdzenie istnienia Trójcy Świętej i Jedynego Boga całego świata jest bliskie²⁵.

Na podstawie powyższego tekstu z *Liber Chronicarum*, odnoszącego się do śmierci Juliusza Cezara, można przypuścić, że omawiana ilustracja i podpis pod nią w *Księdze cudów* mają dwojakie znaczenie. Z jednej strony służą one wywyższeniu Juliusza Cezara poprzez fakt wystąpienia nietypowego zjawiska na niebie w dwa dni po jego śmierci. Z drugiej strony mają charakter profetyczny: stanowią zapowiedź przyszłych wydarzeń politycznych, a przede wszystkim utworzenia Cesarstwa Rzymskiego przez Oktawiana Augusta. Z uwagi na wzmiankę o Bogu i Trójcy Świętej warto również interpretować te słowa jako odwołanie do zwycięstwa wiary chrześcijańskiej nad wierzeniami pogańskimi.

Podobne wyobrażenie halo słonecznego znajduje się na ilustracji umieszczonej w *Księdze cudów* pod rokiem 1533 – przedstawia ona trzy słońca (*parhelia*) nad Münsterem (na karcie 131 recto). *Parhelia*, innymi słowy: słońca poboczne (w l. poj. *parhelion*), to rodzaj halo powstającego wokół słońca, zjawiska atmosferycznego wywołanego

Księgi cudów oraz transkrypcji w opracowaniu dołączonym do faksymile); T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile...*, op. cit., s. 109.

²³ *Ibidem*, s. 161; T.H. Borchert, *The Book of Miracles. Genesis...*, op. cit., s. 64.

²⁴ Młodszy brat Marka Antoniusza. Również udzielał się politycznie, działał w opozycji wobec Oktawiana Augusta.

²⁵ *The Nuremberg Chronicle*, <https://www.wdl.org/en/item/4108/view/1/256/> (dostęp: 29.11.2016).

przez refrakcję promieni słonecznych padających na kryształy lodu²⁶. Ludzie żyjący w epoce nowożytnej łatwo mogli ulec złudzeniu optycznemu, omyłkowo uznając istnienie trzech słońc na niebie zamiast jednego.

Pojawia się pytanie, czy ilustracja przedstawiająca trzy słońca nad Münsterem jest jedynie odnotowaniem zjawiska atmosferycznego, które miało miejsce w 1533 roku, czy też, podobnie jak analogiczna iluminacja dotycząca śmierci Juliusza Cezara, zawiera w sobie głębszą treść. Parhelia, podobnie jak inne nietypowe zjawiska atmosferyczne, uznawano najczęściej za zły omen, zwiastujący nadejście katastrofalnych wydarzeń. Warto w tym miejscu wspomnieć o wizji, która stała się inspiracją dla Jana Matthijsa, przywódcy anabaptystów. Może ona stanowić trop pomocny w interpretacji omawianej sceny w *Księdze cudów* z Augsburga. Otóż w lutym 1534 roku anabaptyści, będący w opozycji wobec księcia-biskupa Münsteru Franza von Waldecka, opanowali Münster i zapoczątkowali tzw. rewoltę münsterską. Ich przywódca Jan Matthijs ogłosił miasto Nowym Jeruzalem, opierając się na treści Apokalipsy św. Jana. Książę-biskup rozpoczął wraz ze swoją armią oblężenie Münsteru. 5 kwietnia 1534 roku Matthijs wyprowadził część swoich ludzi poza mury miasta. Podobno do tej wyprawy miała skłonić go następująca wizja: trzy słońca widniejące na niebie ponad Münsterem. Matthijs zinterpretował ten znak jako zapowiedź nadejścia końca świata w Wielkanoc 1534 roku, która wypadła w dniu 5 kwietnia. Wypad Jana Matthijsa poza miasto zakończył się dla niego tragicznie – został on wraz ze swoimi towarzyszami zabity przez żołnierzy biskupa²⁷.

Wydaje się prawdopodobne, że artysta lub autor programu ikonograficznego *Księgi cudów*, sam wywodzący się ze środowiska protestanckiego w Augsburgu, znał przebieg rewolty anabaptystów w Münsterze i postanowił włączyć do katalogu niecodziennych wydarzeń również wizję, którą inspirował się Jan Matthijs. Wskazywałaby na to zbieżność opisu tego widzenia z ilustracją w *Księdze cudów* oraz bliskość dat 1533 i 1534. Ilustracja w *Księdze cudów* odnosi się do

²⁶ W. Tape, *Atmospheric halos*, American Geophysical Union, Washington 1994 (Antarctic Research Series 64), s. 92–94.

²⁷ A. Cunningham, O.P. Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 76; J.M. Stayer, *The Anabaptists and the sects*, [w:] *The New Cambridge Modern History*, t. 2: *The Reformation, 1520–1559*, red. G.R. Felton, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 137.

1533 roku, podczas gdy śmierć Jana Matthijsa nastąpiła w roku następnym. Można podjąć próbę wytłumaczenia tej rozbieżności dwojako: albo to pomyłka w datacji w *Księdze cudów*, albo celowy zamysł artysty pragnącego podkreślić profetyczny charakter tego zjawiska atmosferycznego zapowiadającego wydarzenia roku 1534.

Istnieje również możliwość, że artysta odpowiedzialny za iluminacje do *Księgi cudów* mógł znać twórczość Paracelsusa (Philipp von Hohenheim, 1493/1494–1541), szwajcarskiego lekarza, zmarłego na dziesięć lat przed powstaniem manuskryptu będącego przedmiotem badań niniejszego artykułu.

Paracelsus, inspirowany magią i hermetyzmem, twierdził, że wszystkie rzeczy we wszechświecie emanują światło, które jest siłą życiową kosmosu, przynoszącą wiedzę i mądrość. Jest ono odmienne od światła widzialnego, odpowiedzialnego za żywienie ciała. Paracelsus wyróżnił trzy słońca w Układzie Słonecznym, różniące się substancją i sposobem oddziaływania na wszechświat: 1) słońce fizyczne, które odkrywa ciała rzeczy, 2) słońce astralne, które oświetla duszę, i 3) słońce duchowe, które żywi ludzkiego ducha²⁸. Trzy słońca, które ukazały się nad Münsterem, mogłyby również pełnić rolę ilustracji do twierdzeń Paracelsusa.

Kolejną, niezmiernie interesującą i trudną w interpretacji ilustracją *Księgi cudów* jest przedstawienie niebiańskiej bitwy i dwóch walczących ze sobą lwów ponad Glarusem, umieszczone pod datą 1547 (folio 157 recto). Nie zostało ono szczegółowo omówione w opracowaniu Tilla-Holgera Borcherta i Joshuy P. Watermana. Iluminacja wyobraża skalisty pejzaż, w centrum kompozycji znajdują się dwa walczące ze sobą lwy heraldyczne. Lew po prawej stronie ma odciętą głowę. Ponad zwierzętami widnieje krzyż łańciski zakończony płomiennym ogonem. Powyżej, w otoczeniu chmur rozgrywa się niebiańska bitwa dwóch armii. Podpis pod miniaturą jest następujący: „Nach Cristy geburt 1547 Jar denn 22 tag heuwmonat / ist solche geschichtt ann helln himell gesehen worden / Jm Land gloryß / das dann gar nach / biß in die/ Nacht gewertt hatt”²⁹.

²⁸ R. Guiley, *The Encyclopedia of Magic and Alchemy*, Facts On File, New York 2009, s. 244.

²⁹ „1547 lat po narodzeniu Chrystusa, 22 lipca, takie wydarzenie było widziane na czystym niebie w krainie Glarus, które trwało do późnej nocy” (tłumaczenie własne autorki artykułu na podstawie opisu pod ilustracją w faksymile *Księgi cudów* oraz

Autorzy opracowania dołączonego do faksymile *Księgi cudów* zwrócili uwagę, że w sferze ikonograficznej omawiana ilustracja jest czytelnym nawiązaniem do druku ulotnego z Zurychu, który przedstawia dziwne zjawisko w chmurach ponad doliną Sernf (Sernftal) z dnia 22 lipca 1547 roku³⁰. Kompozycja, umiejscowienie lwów oraz walczących wojsk na tle skalistego pejzażu są niemal identyczne z tymi na miniaturze z *Księgi cudów*. Oba obrazy różnią jedynie detale oraz technika wykonania.

Autorka niniejszego artykułu przypuszcza, że omawiana scena może być nawiązaniem do walki politycznej i religijnej, która wówczas rozgrywała się w Rzeszy, a mianowicie do tak zwanej I wojny szmalkaldzkiej (lata 1546–1547). Cesarz Karol V Habsburg jako reprezentant opcji katolickiej walczył ze związkiem szmalkaldzkim, złożonym z przedstawicieli książąt i miast protestanckich. 24 kwietnia 1547 roku w bitwie pod Mühlbergiem nad Łabą pokonał on ostatecznie wojska przywódców protestanckich³¹. Lew kroczący, zwrócony w lewo (w prawo heraldycznie) z rozdwojonym ogonem, przypomina lwa na pierwotnym herbie Habsburgów³². Takie przedstawienie mogłoby symbolizować zwycięstwo cesarza rzymskiego nad przeciwnikami; albo też odwrotnie – triumf obozu protestanckiego.

Warto w tym miejscu również wspomnieć o przepowiedniach współczesnego autorowi *Księgi cudów* francuskiego lekarza i astrologa Nostradamusa (Michel de Nostredame, 1503–1566). W czterowerszu 35. wchodzącym w skład I Centurii opisane jest następujące wydarzenie:

Le lyon jeune le vieux surmontera,
En champ bellique par singulier duelle:
Dans caige d'or les yeux luy crevera:
Deux classes une, puis mourir, mort cruelle³³

transkrypcji w opracowaniu dołączonym do faksymile); T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile...*, op. cit., s. 147.

³⁰ T.H. Borchert, *The Book of Miracles. Genesis...*, op. cit., s. 72.

³¹ E. Higman, *Calvin, le polar et la propagande: l'histoire d'un meurtre execrable*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 1992, t. 54, nr 1, s. 111–112.

³² N. Johnson, *Carolus Luython's „Missa Super Basim”: Caesar Vive And Hermetic Astrology In Early Seventeenth-Century Prague*, „Musica Disciplina” 2011, nr 56, s. 433.

³³ „Młody lew pokona starego w jednym pojedynku na polu walki, przebijając jego oczy w klatce ze złota, dwie floty jedną, następnie umierać, śmierć okrutna” (tłumaczenie własne autorki artykułu); Nostradamus, *Les premières centuries, ou, Propheties: (édition Macé Bonhomme de 1555)*, red. P. Brind'Amour, Librairie Droz S.A., Genève 1996, s. 99.

Często uznaje się ten czterowersz za prococtwo odnoszące się do śmierci króla Francji Henryka II Walezjusza. Został on śmiertelnie raniony w oko w pojedynku z Gabrielem Delogres, hrabią de Montgomery, w 1559 roku³⁴. Motyw dwóch walczących lwów ze względu na swój walor symboliczny bywa postrzegany jako wizualizacja walki politycznej, religijnej lub honorowej. Dlatego też twórca ilustracji do *Księgi cudów* chętnie sięgnął po ten zabieg artystyczny.

Księga cudów powstała w połowie XVI wieku, autorzy opracowania dołączonego do faksymile datują ją na lata 1548–1552³⁵. Końcowa data graniczna została wywnioskowana na podstawie ostatniego wydarzenia opisanego w rękopisie (opad olbrzymiego gradu w Dordrechcie w maju 1552 roku, folio 171 recto). Nie jest jednak wykluczone, że proces tworzenia tak dopracowanego manuskryptu mógł trwać dłużej i przeciągnąć się o kilka lat w czasie, na przykład aż do momentu zawarcia pokoju augsburskiego³⁶ w 1555 roku. Wówczas artysta i/lub autor programu ikonograficznego *Księgi cudów* mógłby się zetknąć z *Prococtwami* Nostradamusa, opublikowanymi po raz pierwszy przez Macé'a Bonhomme'a w 1555 roku³⁷, i pośrednio wykorzystać je w omawianym wyżej przedstawieniu.

Kolejną interesującą ilustracją w *Księdze cudów* jest przedstawienie plagi szarańczy, która pojawiła się w Polsce w listopadzie 1527 roku (folio 109 recto). Istotnie plaga szarańczy nawiedziła wówczas Rzeczpospolitą. Jak wówczas przypuszczano, przybyła z Turcji, co odpowiada biblijnej tradycji o wschodnim pochodzeniu tej plagi. Wzmianka o szarańczy niszczącej Polskę znajduje potwierdzenie w źródłach historyograficznych i opracowaniach³⁸.

Następna iluminacja przedstawia potwora, który został odkryty nad Tybrem w 1496 roku po powodzi. Istota ta, ukazana na tle Zamku Świętego Anioła, ma głowę osła, tors kobiety, jedną dłoń, jedną stopę

³⁴ H. Drévilion, *Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand Siècle, 1610–1715*, Editions Champ Vallon, Champ Vallon 1996, s. 48.

³⁵ J.P. Waterman, *Miraculous Signs from Antiquity...*, *op. cit.*, s. 6–7, 39.

³⁶ Na mocy pokoju zawartego w Augsburgu w 1555 roku wprowadzono zasadę *cuius regio, eius religio* w Rzeszy.

³⁷ P. Brind'Amour, *Introduction*, [w:] Nostradamus, *Les premières centuries...*, *op. cit.*, s. XVII–XVIII.

³⁸ J.P. Waterman, *Miraculous Signs from Antiquity...*, *op. cit.*, s. 38–39; G. Belke, *O szarańczy. I sposobach jej wygubienia*, Drukarnia A. Kwiatkowskiego, J. Chrząszcza i Komp., Żytomierz 1860, s. 10.

ptasią, dwa kopyta oraz ogon w kształcie głowy smoka. Inspiracją artysty odpowiedzialnego za miniaturę w *Księdze cudów* z pewnością była rycina Wenzela von Olomutz (Wacława z Ołomuńca) z końca XV stulecia zatytułowana *Roma Caput Mundi*. Wzorowany na dziele Wenzela drzeworyt został wykonany w warsztacie Lucasa Cranacha Starszego i wszedł w skład antykatolickiego pamfletu Marcina Lutra i Filipa Melanchtona z 1523 roku. Obaj myśliciele i reformatorzy wykorzystali wątek istoty znad Tybru w polemice skierowanej przeciwko papieżowi i Kościołowi. Owo stworzenie zostało przez nich określone nazwą *Papstesel* („Papieski Osioł”) i miało symbolizować skorumpowane ciało Kościoła rzymskiego³⁹. Wykorzystanie w propagandzie protestanckiej wizerunku „Papieskiego Osła”, mającego swoje źródło w średniowiecznych fantastycznych i humorystycznych przedstawieniach (*drôleries*) oraz w astrologii (*paranatellonta*), świadczy o dwoistości i wewnętrznej sprzeczności idei propagowanych przez czołowych przywódców reformacji. Z jednej strony walczono z nadużyciami i pogańskimi naleciałościami Kościoła rzymskiego, a z drugiej ulegano antycznym przesądom i astrologii. Szczególnie Filip Melanchton wierzył w przewidywanie przeszłości na podstawie układu gwiazd i znaków na niebie⁴⁰.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę, że *Księga cudów* ma charakter rocznikarski – jest katalogiem tajemniczych i niecodziennych zjawisk oraz relacją z ich przebiegu pozbawioną subiektywnego komentarza odautorskiego. Pod konkretną datą lub wydarzeniem biblijnym podane są jedynie suche informacje. Mimo lakonicznej formy i treści jest to relacja bardzo erudycyjna, świadcząca o wykształceniu i szerokich horyzontach jej autora lub zleceniodawcy, obeznanego z ówczesnymi trendami w literaturze i sztuce. Z racji miejsca swojego powstania *Księga cudów* skoncentrowana jest, z pewnymi wyjątkami, głównie na obszarze Europy Środkowej.

Twórca programu treściowego oraz ikonograficznego *Księgi cudów* korzystał z wielu źródeł. Jak wspomniano powyżej, zaliczają się do nich: Biblia Lutra, *Liber Prodigiorum* Juliusa Obsequensa, *Chronika* Sebastiana Francka, *Liber Chronicarum* Hartmanna Schedla, pośrednio teksty autorów starożytnych, na przykład *Ab Urbe Condita* Tytusa Liwiusza, a także drzeworyty i druki ulotne z XVI wieku autorstwa

³⁹ J.P. Waterman, *Miraculous Signs from Antiquity...*, op. cit., s. 38–39.

⁴⁰ E. Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography...*, op. cit., s. 209–210.

między innymi Albrechta Dürera, Lucasa Cranacha i Hansa Holbeina⁴¹. *Księga cudów z Augsburga* ze względu na różnorodność tematyczną ilustracji jest świadectwem wysoce rozwiniętej wyobraźni ludzi epoki nowożytnej.

Pojawia się pytanie: w jakim celu została stworzona *Księga cudów z Augsburga*? Na podstawie wcześniejszego wywodu można przyjąć, że jej autor pragnął pozostawić potomnym swoisty katalog cudów, zarówno takich, które faktycznie miały miejsce w przeszłości, jak i będących wytworem ludzkiej wyobraźni. Jednakże trzeba w tym miejscu podkreślić, że z uwagi na erudycyjność tekstu oraz złożoność symboliki ilustracji rola *Księgi cudów* nie ograniczała się jedynie do pełnienia funkcji katalogu osobliwości – jej zadaniem była prezentacja idei panujących w środowisku protestanckim w Augsburgu.

Epoka nowożytna charakteryzowała się nie tylko ożywieniem idei antyku, ale także wzrostem wiary w zjawiska wymykające się postrzeganiu rozumowemu. Kwitła wówczas fascynacja magią, okultyzmem i ezoteryką. Treść *Księgi cudów z Augsburga* znakomicie obrazuje dychotomię zakorzenioną w mentalności ludzi żyjących w epoce renesansu, a szczególnie w dobie reformacji. Jak wskazali Aby Warburg i Ernst Gombrich, dążono wówczas do odnowy Kościoła, hołdowano humanizmowi, a równocześnie wierzono we wpływ gwiazd na ludzkie życie. Magia i logika zgodnie ze sobą współdziałały⁴².

Księga cudów z Augsburga jest niezmiernie interesującym źródłem historycznym i ikonograficznym dotyczącym wyobrażeń i mentalności ludzi w epoce nowożytnej. Doczekała się inspirującego i drobiazgowego opracowania Tilla-Holgera Borcherta i Joshuy P. Watermana, powstałego na potrzeby publikacji faksymile. Opracowanie wspomnianych historyków sztuki ze względu na rozpiętość problematyki *Księgi cudów* nie wyczerpało jednak wszystkich możliwości badawczych związanych z tym rękopisem. Warto podjąć starania, aby jak najpełniej objaśnić genezę i symbolikę poszczególnych ilustracji *Księgi cudów*.

⁴¹ J.P. Waterman, *Miraculous Signs from Antiquity...*, op. cit., s. 28.

⁴² E. Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography...*, op. cit., s. 208–209.

Bibliografia

Źródła

- Borchert T.H., Waterman J.P., *The Book of Miracles. Facsimile of the Augsburg manuscript from the collection of Mickey Cartin*, Taschen, Cologne 2013 [faksymile].
- Holbein H., *Icones historiarum veteris testamenti emendatiores factae gallicis in expositione homoeoteleutis (Aegidii Corrozet) restitutis*, Apud Ioannem Frelonium, Lugdunum 1547.
- Nostradamus, *Les premières centuries, ou, Propheties (édition Macé Bonhomme de 1555)*, red. P. Brind'Amour, Librairie Droz S.A., Genève 1996.
- Obsequens Iulius, *Iulii Obsequentis Prodigiorum liber, ab Urbe condita usque ad Augustum Caesarem, Historiarum beneficio, prer Conradum Lycosthenem Rueaquensem, integritati suae restitutus. Polydori Vergilij Vrbianis de Prodigiiis libri III. Ioachimi Camerarij Paberg. de Ostentis libri II. Hac omnia multo quam antehac emendatiora, et formis seu figuris illustrata*, Apud Joan. Tornaesium, Typogr. Reg., Lugdunum 1589.
- Ossequente G., *Il libro dei prodigi*, red. S. Boncompagni, Edizioni Mediterranee, Roma 1992.
- The works of Flavius Josephus*, t. 2: *Antiquities of the Jews, Books VII–XIII*, oprac. A.R. Shiletto, tłum. W. Whiston, George Bell and Sons, London 1889, s. 34–38.

Opracowania

- Beatrice P.F., *Pagans and Christians on the Book of Daniel*, „Studia Patristica” 1993, t. 25, s. 27–45.
- Belke G., *O szarańczy. I sposobach jej wygubienia*, Drukarnia A. Kwiatkowskiego, J. Chrzęszcza i Komp., Żytomierz 1860.
- Boncompagni S., *Introduzione*, [w:] G. Ossequente, *Il libro dei prodigi*, red. S. Boncompagni, Edizioni Mediterranee, Roma 1992.
- Borchert T.H., Waterman J.P., *The Book of Miracles. Facsimile of the Augsburg manuscript from the collection of Mickey Cartin*, Taschen, Cologne 2013 [opracowanie dołączone do faksymile].
- Borchert T.H., *The Book of Miracles. Genesis, style and making*, [w:] T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile of the Augsburg manuscript from the collection of Mickey Cartin*, Taschen, Cologne 2013, s. 48–101.
- Chou A., *I Saw the Lord: A Biblical Theology of Vision*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2013.
- Cunningham A., Grell O.P., *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

- Drévilion H., *Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand Siècle, 1610–1715*, Editions Champ Vallon, Champ Vallon 1996.
- Drôlerie, [w:] H.W. Janson, A.F. Janson, P.J.E. Davies et al., *History of Art: The Western Tradition*, Prentice Hall Professional, Upper Saddle River et al. 2011, s. 420.
- Drôlerie, [w:] *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Bielska-Łach, A. Manteuffel-Szarota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 89.
- Gombrich E., *Aby Warburg: An intellectual Biography. With a Memoir on the History of the Library by F. Saxl, E.J. Brill*, The Warburg Institute, University of London, London 1970.
- Guiley R., *The Encyclopedia of Magic and Alchemy*, Facts On File, New York 2009.
- Hartweg F., Wegera K.P., *Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005.
- Higman F., *Calvin, le polar et la propagande: l'histoire d'un meurtre execrable*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 1992, t. 54, nr 1, s. 111–123.
- Humm M., *The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman Magistrates*, [w:] *Law and Religion in the Roman Republic*, red. O. Tellegen-Couperus, Koninklijke Brill NV, Leiden 2012, s. 57–84.
- Johnson N., *Carolus Luython's „Missa Super Basim”: Caesar Vive And Hermetic Astrology In Early Seventeenth-Century Prague*, „Musica Disciplina” 2011, nr 56, s. 419–462.
- Stayer J.M., *The Anabaptists and the sects*, [w:] *The New Cambridge Modern History*, t. 2: *The Reformation, 1520–1559*, red. G.R. Felton, Cambridge University Press, Cambridge 2004. s. 118–143.
- Tape W., *Atmospheric halos*, American Geophysical Union, Washington 1994 (Antarctic Research Series 64).
- Waterman J.P., *Miraculous Signs from Antiquity to the renaissance. Context and source materials of the Augsburg manuscript*, [w:] T.H. Borchert, J.P. Waterman, *The Book of Miracles. Facsimile of the Augsburg manuscript from the collection of Mickey Cartin*, Taschen, Cologne 2013, s. 6–47.

Wykorzystane źródła internetowe

- Lutherbibel 1984, Der Prophet Daniel*, 7, 1–4, <https://www.die-bibel.de/bibeln/onli-ne-bibeln/lutherbibel-1984/bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/27/70001/79999/> (dostęp: 28.11.2016).
- The Nuremberg Chronicle*, <https://www.wdl.org/en/item/4108/view/1/256/> (dostęp: 29.11.2016).

Joanna Kaźmierczak

Uniwersytet Wrocławski

MOTYWY I FUNKCJE IKONOGRAFII ASTROLOGICZNEJ
W PROPAGANDZIE WIZUALNEJ
MAKSYMILIANA I HABSBURGA (†1519)

THE MOTIFS AND FUNCTIONS OF THE ASTROLOGICAL ICONOGRAPHY
IN THE VISUAL PROPAGANDA OF MAXIMILIAN I. HABSURG (†1519)

Summary

The goal of this article is to discuss the functions and contexts of the appearance of astrological motifs in the iconographical language of Maximilian's visual propaganda. He is commonly considered as the first European monarch to fully appreciate and exploit – on a grand scale – the importance of a verbal-pictorial message in the process of shaping the public image of a ruler. He was also a keen admirer of astrology. The contexts within which astrological motifs were used in the artistic projects initiated by Maximilian vary. Consideration is taken of such subjects as: the importance of astrological knowledge in the educational model of a future ruler, the process of re-shaping of the meaning of Maximilian's natal horoscope, the subject of the celestial phenomenon accompanying the events from the lives of Maximilian and his father, as well as the usage of biblical analogies against such a background.

Key words: history of art, iconography, astrology, Maximilian I. Habsburg

Słowa kluczowe: historia sztuki, ikonografia, astrologia, Maksymilian I. Habsburg

Maksymilian I Habsburg (1459–1519; od 1486 roku król, od 1508 cesarz niemiecki) jest uznawany za pierwszego monarchę europejskiego, który w pełni docenił i na szeroką skalę zastosował – opierając się głównie na tanim i łatwym w rozpowszechnianiu medium druku – rolę przekazu słowno-wizualnego w procesie konstruowania publicznego wizerunku władcy¹. Monarcha ten był jednocześnie admiratorem astrologii, zasięgającym rady przedstawicieli tej gałęzi wiedzy. Widoczny w ostatnim czasie wzrost zainteresowania astrologią w kręgu Maksymiliana² prowokuje historyków sztuki do postawienia pytań o funkcje i kontekst występowania motywów związanych z wiedzą o gwiazdach w języku ikonograficznym propagandy wizualnej tego monarchy.

Punkt wyjścia dla moich rozważań stanowić będzie ilustrowany manuskrypt znany jako *Historia Friderici et Maximiliani*³. Dzieło to powstało zarówno z inspiracji, jak i pod osobistym nadzorem monarchy; jest to czynnik szczególnie istotny, w swoich dociekaniach postanowiłam bowiem ograniczyć się wyłącznie do tych projektów artystycznych pochodzących z kręgu Maksymiliana, w których taka zależność daje się stwierdzić⁴.

*Historia*⁵ to powstały około 1515 roku liczący 90 stron rękopis, posiadający 46 całostronicowych rysunków wykonanych piórką i barwionych akwarelą, opatrzone własnoręcznie naniesionymi

¹ Najpełniejsze opracowanie tego tematu stanowi na dzień dzisiejszy: L. Silver, *Marketing Maximilian. The Visual Ideology of a Holy Roman Emperor*, Princeton University Press, Princeton 2008.

² Por. zwłaszcza: D. Hayton, *The Crown and the Cosmos: Astrology and the Politics of Maximilian I*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2015.

³ L. von Baldass, *Der Künstlerkreis Kaiser Maximilians*, Schroll-Verlag, Wien 1923, s. 39; O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani*, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1957; M.F. Müller, *Die Zeichnungen der Historia Friderici et Maximiliani. Ein Beitrag zur Entwicklung des Zeichenstils Albrecht Altdorfers um 1515*, „Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs” 2004, nr 51, s. 9–28; *Emperor Maximilian I and the Age of Dürer*, red. E. Michel, M.L. Sternath, katalog wystawy, Wiedeń: Albertina, 14.09.2012–06.01.2013, Prestel Verlag, Munich–London–New York 2012, s. 155–157 – tam dalsza bibliografia.

⁴ Nie zostaną zatem uwzględnione na przykład dedykowane Maksymilianowi prognostyki. Tego rodzaju prace zostały ostatnio omówione (D. Hayton, *The Crown and the Cosmos...*, *op. cit.*, szczególnie rozdz. 2) w kontekście propagandy wizualnej cesarza, co stanowi moim zdaniem pewne nadużycie.

⁵ Wiedeń, Österreichisches Staatsarchiv: Inv. Hs B 9.

komentarzami i uwagami Maksymiliana. Łaciński tekst *Historii* zawiera opis życia cesarza Fryderyka III (od 1440 do 1493 roku) oraz jego syna Maksymiliana I (do 1508 roku). Dzieło powstało najprawdopodobniej jako zwierciadło władców przeznaczone dla cesarskiego wnuka arcyksięcia Karola (późniejszego cesarza Karola V), być może z okazji osiągnięcia przez niego pełnoletniości i objęcia władzy w Niderlandach. Tekst zredagował pochodzący z Burghausen humanista Joseph Grünpeck, od około 1497 roku związany z dworem Maksymiliana⁶. Autorstwo miniatur najczęściej przypisuje się anonimowemu artyście z kręgu Albrechta Altdorfera⁷. Sprawą dyskusyjną pozostaje pierwotna funkcja rękopisu. Czy stanowi on ostateczną realizację, czy tylko kopię pogładową, a jeśli to drugie, to co miało być efektem końcowym: edycja drukowana, podobna do innych quasi-biograficznych dzieł powstałych z inicjatywy Maksymiliana, czy też luksusowy, rękopiśmienny egzemplarz przeznaczony dla najbliższego otoczenia cesarskiego wnuka? Niewykluczony jest również wariant pośredni: wysokiej jakości edycja o limitowanym nakładzie, łącząca w sobie tradycję ksiąg iluminowanych z nowszymi osiągnięciami drukarstwa. Na to, że *Historia* była przeznaczona dla szerszego grona odbiorców, wskazywać zdają się odręczne uwagi Maksymiliana, podkreślające, że dane wydarzenie uwzględnione w tekście pojawia się już w innej autobiografii cesarza, w *Weißkunig* – obie realizacje miałyby się zatem w pewien sposób uzupełniać, nie dublować.

W warstwie ilustracyjnej *Historii* motywy związane z astrologią pojawiają się sześciokrotnie. Miniatury, na których występują, podzielić można na trzy pary tematyczne. Pierwszą z nich stanowią ilustracje dotyczące odczytywania przyszłych losów młodego Maksymiliana, drugą – odnoszące się do prywatnych zainteresowań obu władców, trzecią – dotyczącej problemu sukcesji.

⁶ Podstawę tekstu *Historii* stanowiły zapewne fragmenty nieukończonej łacińskiej autobiografii Maksymiliana, dyktowanej w czasie przeprawy przez jezioro Bodeńskie 22 lipca 1499 roku. Por. *Emperor Maximilian I and the Age of Dürer*, op. cit., s. 155; *Der Weisskunig, Nach den Dictaten und Eigenhändigen Aufzeichnungen Kaiser Maximilians I. Zusammengestellt von Marx Treitzsauerwein von Ehrentreitz*, red. A. Alwin Schultz, „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses”, Bd. 6, 1888, s. 421 i nast.

⁷ Por. M.F. Müller, *Die Zeichnungen der Historia...*, op. cit., s. 11 i nast.

Dwie z miniatur związanych z opisem dzieciństwa arcyksięcia Maksymiliana ukazują ekspertów od odczytywania przyszłych wydarzeń zaangażowanych przez cesarza Fryderyka. Na ilustracji towarzyszącej rozdziałowi zatytułowanemu *De variis audentium imperialem aulam iudiciis de infantuli indole* (folio 43 verso) zgromadzeni na zamku cesarskim biegli dokonują pozytywnej oceny księcia i przepowiadają mu świetlaną przyszłość. Jeden z nadwornych gości wskazuje ręką w niebo. W tym czasie chiromanta dokonuje oględzin dłoni księcia – w przeciwieństwie do tekstu, w którym mowa jest o zaangażowanym przez cesarzową Eleonorę znawcy fizjognomiki (*metoposcopus*). Wysunięta została teza, że obecny na ilustracji pies oddaje pogardliwy stosunek Grünpecka – jako astrologa – do chiromancji i fizjognomiki⁸. Może się on jednak odnosić do gwiazdozbioru Wielkiego Psa, łączącego się z horoskopem urodzeniowym Fryderyka III, który przyszedł na świat w 16 stopniu Bliźniąt⁹; Wielki Pies to paranatellon tego znaku, będącego jednocześnie domem Merkurego. Merkury jest również panem horoskopu Maksymiliana, który urodził się w 26 stopniu Panny¹⁰. Być może chiromanta szuka tej planety na ręce Maksymiliana; służyłoby to podkreśleniu związku między losami ojca i syna.

⁸ O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani...*, *op. cit.*, s. 121.

⁹ Por. I. Schonerus, *De Iudiciis Nativitatum Libri Tres*, Norimbergae 1545, s. [33].

¹⁰ Zachował się horoskop urodzeniowy Maksymiliana, wystawiony na życzenie cesarzowej Eleonory przez Regiomontanusa ([Johannes Regiomontanus], *Epistola ad quandam imperatricem iudicium astrologicum de eiusdem filio continens*, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Lat. 5179 Han, f. 2v.). Analizę horoskopu zawiera dzieło Johannes Schonerusa *De Iudiciis Nativitatum Libri Tres*, wydane w Norymberdze w 1545 roku. Dane przytaczane w dalszej części artykułu pochodzą z tych źródeł.



Ilustracja 1. *Historia Friderici et Maximiliani* – ilustracja rozdziału *De variis audentium imperialem aulam iudiciis de infantuli indole*; Albrecht Aldorfer (krağ), rysunek piórkciem, akwarela, około 1515 roku; Wiedeń, Österreichisches Staatsarchiv: Inv. Hs B 9, folio 43 verso.

Źródło: O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani*, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1957.

Scena towarzysząca rozdziałowi *De infantuli fato a Friderico patre explorato* (folio 45 recto) ukazuje cesarza Fryderyka konsultującego przyszłe losy syna z astrologami. Ci przepowiedzieli życie pełne wzlotów i upadków, następujących po sobie okresów przelotnego szczęścia i nieszczęścia. Jeden z astrologów wskazuje wyraźnie na niebo; młody Maksymilian stoi w asyście matki i ojca, w tle widoczni są przysłuchujący się inny astrolog oraz dwoje dworzan. Wymowa całej sceny – znaczenia horoskopu urodzeniowego dla dalszego życia człowieka – wzmocniona zostaje poprzez wizualne powiązanie gestu wskazującego na niebo astrologa i kolumny. Stanowiąc konstrukcyjny element architektoniczny, może ona z jednej strony symbolizować bazę, podporę, to, na czym opiera się życie, z drugiej – podkreślać wątek połączenia nieba i ziemi, zależności spraw ziemskich od niebiańskiego wpływu.



Ilustracja 2. *Historia Friderici et Maximiliani* – ilustracja rozdziału *De infantuli fato a Friderico patre explorato*; Albrecht Aldorfer (krag), rysunek piórkiem, akwarela, około 1515 roku; Wiedeń, Österreichisches Staatsarchiv: Inv. Hs B 9, folio 45 recto.

Źródło: O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani*, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1957.

Porównując obie ilustracje, można dojść do wniosku, że astrologia, wyraźniej zaakcentowana w przypadku drugiej z omawianych miniatur, wydaje się tu pojmowana jako nauka istotniejsza, podstawowa dla poznania przyszłych losów i cech jednostki ludzkiej, w przeciwieństwie do drugorzędnych dziedzin wiedzy, takich jak chiromancja czy fizjonomika. Zyskuje ona niejako sankcję cesarską – scena z astrologami rozgrywa się w pałacu, w obecności obojga rodziców przyszłego władcy, elementem spinającym kompozycję jest generująca symboliczne konotacje kolumna. Obecność na pierwszej ilustracji postaci wskazującej w niebo wydaje się przypominać o tym, że również chiromancja i fizjonomika w swoich korzeniach związane są z nauką o wpływach ciał niebieskich. Fakt przyznawania przez Fryderyka większej wagi

astrologii niż innym sposobom prognozowania przyszłości został również podkreślony w tekście *Historii*¹¹.

Obie ilustracje należy rozpatrywać na tle innego projektu artystycznego Maksymiliana: jednej z jego alegorycznych autobiografii, zatytułowanej *Weißkunig*¹². W rozdziale poświęconym ciąży matki „młodego, białego króla”, literackiego alter ego Maksymiliana, opisana jest scena, w której na dwór przybywa pewien książę wygnany ze swoich ziem przez Turków. Widząc ciężarną królową, wygłasza on proroctwo: następcą tronu, który się narodzi, z woli bożej pokona tureckiego zaborcę. Dziecko, słysząc te słowa, porusza się w łonie matki¹³. Nasuwają się tutaj ewidentne skojarzenia biblijne. Poruszenie się dziecka w łonie na głos przybysza przywodzi na myśl Nawiedzenie św. Elżbiety (Łk 1,39–45). Poczęte dziecko ma być pogromcą Turków, czyli *de facto* wybawicielem od szerzącego się w świecie zła. Jeszcze bardziej dobitnie pod względem stylizacji biblijnej prezentuje się ilustracja towarzysząca kolejnemu rozdziałowi quasi-autobiografii Maksymiliana, poświęconemu narodzinom młodego króla. Na pierwszy rzut oka mamy przed sobą dość tradycyjne wyobrażenie Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Stojąca obok kołyska opatrzona jest monogramem IHS, w tle widoczne jest roziskrzone niebo. Księżyc wydaje się stanowić odniesienie do Marii jako do Dziewicy Apokaliptycznej (Ap 12,1). Puste wnętrze, w którym rozgrywa się scena, rodzi z kolei skojarzenia z popularnym w późnym średniowieczu motywem Marii w Kościele. Tymczasem tekst towarzyszący ilustracji dotyczy narodzin „młodego,

¹¹ „Nec tamen imperator his coniecturalibus saiatus iudiciis, atque extemporariis (ut dici solet) coniectorum fabulis filioli ambigua fata, multarum ob rerum commo-ditatem certa sciencia complexurus petiros genetliacos consuluit, quid de Maxmiliani sentirent futuris aut prosperis aut aduersis successibus, qui haud conctanter ex veris siderum motibus efficaces rationes coniiicientes in medium affirmauerunt inter caetera, eius vitam in ultimum halitum variis et prope assiduis fortune casibus atque inequali mixtura iam sublimibus axaltatam condicionibus jam humilibus depressam obnoxiam fore, at cui nunquam essent tum plebis studia tum fortunatum incrementa defutura, in ceteris fata eius essent eiuscemodi incertitudinis inuolucris aglomerata, quod nec candidum nec nigrum quis inde expromere posset”. J. Grünbeck, *Historia Friderici IV [sic!] et Maximiliani I*, [w:] *Der österreichische Geschichtsforscher*, hrsg. J. Chmel (red.), Bd. 1, Wien 1838, s. 81–82.

¹² *Der Weisskunig...*, op. cit.; L. Silver, *Marketing Maximilian...*, op. cit., s. 31–36, 136–139, 156–159, 206–210; *Emperor Maximilian I and the Age of Dürer...*, op. cit., s. 288–289.

¹³ *Der Weisskunig...*, op. cit., s. 47.

białego króla”, które zwiastowało zjawienie się komety¹⁴. Oto niebo potwierdzało, że to ono samo stoi za przepowiednią księcia-uchodźcy¹⁵. Związki owej komety z Gwiazdą Betlejemską są oczywiste. Wydaje się również, że w narracji o boskim przeznaczeniu dziecka pełni ona w pewien sposób rolę zastępczą wobec horoskopu urodzeniowego, który w przypadku Maksymiliana nie był jednoznacznie pozytywny¹⁶. W *Weißkunig* motyw horoskopu Maksymiliana co prawda się pojawia, jednak w nieco innym kontekście. Do tego wątku jeszcze wrócimy. W przypadku *Historii* zestawienie pozytywnie wypowiadającego się na temat księcia chiromanty/fizjognomika oraz astrologów może zatem służyć przytłumieniu ambiwalentnej wymowy horoskopu.



Ilustracja 3. *Weißkunig* – ilustracja rozdziału *Wie die kunigin einen sun gepar*; Leonhard Beck (?), drzeworyt, około 1514–1516.

Źródło: *Der Weisskunig. Nach den Dictaten und Eigenhändigen Aufzeichnungen Kaiser Maximilians I. Zusammengestellt von Marx Treitzsauerwein von Ehrentreit*, hrsg. A. Alwin Schultz, „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses” 1888, Bd. 6.

¹⁴ „Als sich nun die zeit nahend der geperung des kinds, da wurde je zu zeiten gesehen und doch nit gar lauter ain comet...”. *Ibidem*, s. 47.

¹⁵ *Ibidem*, s. 47–49.

¹⁶ Por. przyp. 11.

W każdym razie opanowanie umiejętności odczytywania znaczenia biegu ciał niebieskich pozostaje jednym z kamieni węgielnych wiedzy. Sugestia ta, tkwiąca już w wyżej omówionych ilustracjach i fragmentach Maksymiliańskich autobiografii, została potwierdzona w partiach dotyczących zainteresowań i edukacji władców. O pasji cesarza Fryderyka żywionej względem studiów geograficznych i astrologicznych świadczy rozdział *Historii* zatytułowany *De eius sensilibus occupationibus*. Dotyczy on pobytu Fryderyka na zamku w Linz, gdzie poświęcał swój czas wspomnianym naukom. Spędzał godziny nie tylko na odczytywaniu losów z układu gwiazd, ale również na zgłębianiu chiromancji i fizjonomiki, zyskując sobie przez to przydomek Maga. Na towarzyszącej rozdziałowi miniaturze (folio 21 verso) Fryderyk ukazany został w asyście dworzan i astrologów, którym objaśnia układ ciał niebieskich, wskazując zarówno na globus nieba, jak i na samo niebo. Odpowiednikiem tego fragmentu *Historii* w narracji dotyczącej syna Fryderyka jest rozdział *De eius litterariis praesertim cosmographiae et historiarum studiis*, przedstawiający Maksymiliana jako opiekuna nauk. W tym wypadku podkreślona zostaje pasja żywiona względem metod opisanego świata. Wiadomo skądinąd, że Maksymilian bardzo dobrze znał pisma Ptolemeusza¹⁷. Uzupełniająca tekst miniatura (folio 72 recto) ukazuje go z globusem w dłoni.

Wgląd w zainteresowania monarchy, a zarazem w wizję programu edukacyjnego przyszłego władcy umożliwiają korespondujące ze wspomnianymi rozdziałami *Historii* fragmenty *Weißkunig*. Jeden z drzeworytów przedstawia młodego króla uczącego się odczytywać swój horoskop. Stoi on przed kołem Fortuny; powyżej, w otoczeniu czterech wiatrów, widoczne są planety: Merkury oraz Mars. Znaczenie Merkurego dla horoskopu urodzeniowego Maksymiliana było już wspomniane (nie dziwi zatem, że personifikacja tej planety dzierży na ilustracji koło Fortuny), Merkury pojawia się tam również w VII domu (*Nuptiae*) w 17.45 stopniu Barana; Baran zaś jest domem zodiakalnym Marsa, co tłumaczyłoby obecność personifikacji tej planety w obrębie drzeworytu.

¹⁷ O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani...*, op. cit., s. 125.



Ilustracja 4. *Weißkunig* - ilustracja rozdziału *Wie der jung weyß kunig lernet die kunst des sternsehens*; Hans Burgkmair (?), drzeworyt, około 1514-1516.

Źródło: *Der Weisskunig. Nach den Dictaten und Eigenhändigen Aufzeichnungen Kaiser Maximilians I. Zusammengestellt von Marx Treitzsauerwein von Ehrentreit, hrsg. A. Alwin Schultz, „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses” 1888, Bd. 6.*

O tym, dlaczego wiedza o układach gwiazd i planet jest istotnym elementem wykształcenia władcy, informują rozdziały *Wie der jung weyß kunig betrachtet das gehaim wissen und erfahrung der welt* oraz *Wie der jung weyß kunig lernet die kunst des sternsehens*¹⁸. Astrologia jawi się jako nauka, która pozwala zrozumieć mechanizmy rządzące światem i dzięki której zrozumieć można ustalony przez Boga porządek rzeczy. Jego poznanie jest sprawą kluczową dla tego, kto w przyszłości ma światem rządzić. Astrologia zostaje tu wyraźnie odróżniona od „czarnych sztuk” (*schwarze Künste*), omawianych w osobnym rozdziale¹⁹, opisującym walkę młodego króla z pokusą zgłębienia czarnej magii, która – co zostaje podkreślone – zakazana była przez wiarę chrześcijańską i cesarskie prawo. Król-ojciec zachęca swego syna, by ten szkolił się w tym zakresie pod auspicjami najznamienitszego znawcy tematu, który kusi młodzieńca, mówiąc mu, że sztuki te mają moc

¹⁸ *Der Weisskunig...*, op. cit., s. 60–63.

¹⁹ *Ibidem*, s. 64.

wynoszenia władców. Młody król odrzuca je jednak jako „niewiarę i herezję” (*Unglauben und Ketzerei*). Dokonanie tego wyboru zilustrowane zostało drzeworytem.

Ostatnią parę miniatur *Historii*, w których występują motywy astrologiczne, stanowią ilustracje wydarzeń towarzyszących wstąpieniu na tron Maksymiliana i śmierci jego ojca. Rozdział *De prodigiis et ostentis, quae mortem Friderici imperatoris praecesserunt* w pierwszej części poświęcony jest zjawiskom niebieskim, w dalszej – innym niesamowitym zdarzeniom mającym zapowiadać odejście cesarza Fryderyka. Wspomina się także o amputacji nogi monarchy – epizod ten przez samego władcę był interpretowany jako zwiastun przyszłych niepokojów w cesarstwie i rychłej śmierci jego samego²⁰. Miniatura (folio 30 recto) przedstawia następującą scenę: cesarzowi pokazywane są martwe ptaki²¹, trafiona przez piorun wieża zamku w Linz stoi w płomieniach, przede wszystkim zaś z nieba spada wielki głaz, widoczna jest również kometa²². Rysunek ten został przekreślony przez Maksymiliana i opatrzony dopiskiem „Fridrich Nyt”. Ilustrację trzeba rozpatrywać łącznie z inną miniaturą *Historii*, również wykreśloną, ukazującą cuda towarzyszące objęciu władzy przez Maksymiliana (folio 85 recto). Został on sportretowany w asyście astrologów, którzy objaśniają mu znaki na niebie; widoczne są między innymi krzyże o różnych formach, miecz, kometa, relikwiarze w formie monstrancji²³. Postacie dosiada-

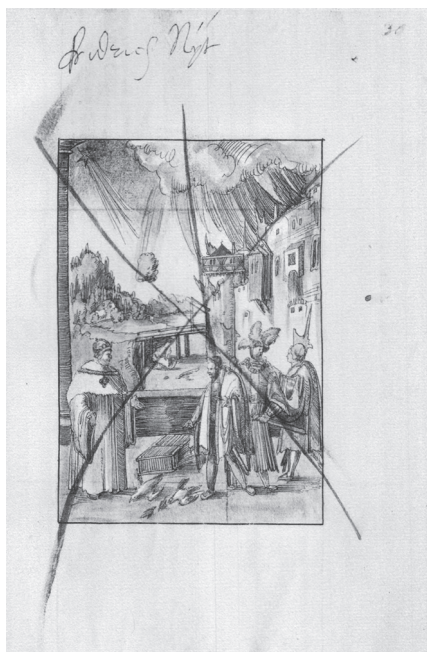
²⁰ J. Grünbeck, *Historia Friderici IV [sic!] et Maximiliani I*, op. cit., s. 76.

²¹ „...ut ea imperator iam non prodigia, sed quotidiana nature ludibria diceret, pleraque etiam domesticorum animalium, quibuscum per omnia aduersitatum tempora imperator animum recreare consueuerat, subitis prodigiosisque casibus eius in conspectu procubuere, nam et strucius camelus turbine e ponte sublatus summo omnium moerore et terrore collum fregit”. *Ibidem*.

²² „...cedere imprimis crebri lapides de coelo et ingentis ponderis et vnus caeteris preminentior, qui adhuc hodie apud Sebusianos triangula acie obusti coloris et metalligere forme conspicitur, sereno coelo crepitu instar tonitru aethere lapsus conctorum mentes acollarum multifariam confudit, fulserunt deinde insolite stelle de soelo, quas crinitas et cometas vetustas appellare consueuit, tum tecta sub quibus imperator quiescere solebat...”. *Ibidem*, s. 75–76.

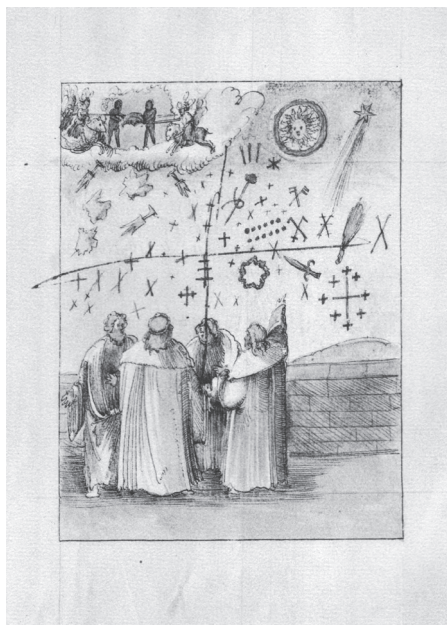
²³ „Postquam gubernacula imperii decrepita Friderici tercii imperatoris etas in validas filiis vires transtulerat, principatum e uestigio plura portentosa de coelo signa inarserunt: imprimis crebri lapides instar grandinid, formam et figuram crucis, ac etiam conceptaculorum, quibus sanctorum reliquie contineri solent, commonstrantes aethere in terram apud Vindelicos; apud Hercuniatas ponderis aliquot librarum deciderunt”. *Ibidem*, s. 97.

jące zwierząt, widoczne w górnym lewym rogu ilustracji, stanowić mogą kolejne odniesienie do horoskopu urodzeniowego Maksymiliana, konkretnie do wspomnianego już domu VII i retrogradacji Merkurego w 17.45 stopnia w znaku Barana – jeźdźcy reprezentowaliby wówczas Merkurego jadącego na baranie, ich walka zaś – retrogradację, ruch wsteczny planety. Ukazane obok dwie inne postacie trzymające sierp księżycy odnosiłyby się z kolei do węzła księżycowego zstępującego, który w horoskopie Maksymiliana występuje w domu XI, w 23.50 stopnia Lwa. Ilustracja prezentowałaby zatem dwa domy horoskopu istotne dla publicznej działalności monarchy: VII i XI, odpowiadające za małżeństwa (*Nuptie*) oraz zwolenników, przyjaciół (*Amici*).



Ilustracja 5. *Historia Friderici et Maximiliani* – ilustracja rozdziału *De prodigijs et ostentis, quae mortem Friderici imperatoris praecesserunt*; Albrecht Aldorfer (krąg), rysunek piórkiem, akwarela, około 1515 roku; Wiedeń, Österreichisches Staatsarchiv: Inv. Hs B 9, folio 30 recto.

Źródło: O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani*, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1957.



Ilustracja 6. *Historia Friderici et Maximiliani* - miniatura ukazująca cuda towarzyszące objęciu przez Maksymiliana I władzy w Rzeszy; Albrecht Aldorfer (krąg), rysunek piórkiem, akwarela, około 1515 roku; folio 85 recto.

Zródło: O. Benesch, E.M. Auer, *Die Historia Friderici et Maximiliani*, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1957.

W celu naświetlenia kontekstu powstania ilustracji przedstawiających fenomena należy cofnąć się do lat pięćdziesiątych XV wieku i przypomnieć wydarzenie, które niezwykle poruszyło współczesnych. 7 listopada 1492 roku nieopodal Ensisheim w Alzacji spadł z nieba głaz wielkich rozmiarów²⁴. Wkrótce potem (26 listopada) został on obejrany przez Maksymiliana, który kazał umieścić go w kościele w Ensisheim. Meteoryt szybko zyskał sławę, doczekał się wzmianek w wielu kronikach epoki²⁵. Jeszcze pod koniec 1492 roku zdążył się ukazać poświęcony mu druk ulotny z tekstem autorstwa Sebastiana Branta, wydany w Bazylei u Johanna Bergmanna von Olpego, opatrzony drzeworytem

²⁴ Podstawowe opracowanie tematu: D. Wuttke, *Sebastian Brant und Maximilian I. Eine Studie zu Brants Donnerstein-Flugblatt des Jahres 1492*, [w:] *Die Humanisten in Ihrer Politischen und Sozialen Umwelt*, red. O. Herding, R. Stupperich, Boppard 1976, s. 141–176.

²⁵ *Ibidem*, s. 147.

ilustrującym to zdarzenie. Zdaniem Branta był to największy cud, jaki do tej pory zdarzył się za panowania Fryderyka III²⁶. Tekst cieszył się dużą popularnością, jeszcze w 1492 roku został przedrukowany trzykrotnie. W interpretacji Branta meteoryt z Ensisheim stanowił miał komentarz dotyczący ówczesnej sytuacji politycznej, a konkretnie rywalizacji niemiecko-francuskiej. W tym kontekście upadek meteorytu na pogranicznym terenie Alzacji miał zwiastować pokonanie Francuzów – stanowił on zatem zły omen dla „wrogów Rzeszy”. Za taki uznał go oficjalnie Maksymilian w mandacie z 1503 roku, przypominając o nim jako o ostrzeżeniu skierowanym do unurzanych w grzechu chrześcijan, przy okazji interpretując go również jako sygnał do zwarcia szyków przeciwko Francuzom. W międzyczasie znaczenie symboliczne meteorytu z Ensisheim uległo jednak poszerzeniu o nowy kontekst, wpisujący się w wielowiekową tradycję interpretacji tego rodzaju zjawisk. Kiedy w sierpniu 1493 roku zmarł cesarz Fryderyk III, meteoryt z Ensisheim zaczęto odczytywać jako zwiastun tejże śmierci²⁷. Należy przypomnieć, że dla szesnastowiecznego obserwatora meteory i komety stanowiły w praktyce jedno i to samo zjawisko²⁸. Wczesnonowożytnie symboliczne konotacje komety cechowały się pewną ambiwalencją. Przeważnie jej pojawienie się interpretowano jako zapowiedź nieszczęść – przykładem może być panika, jaką w wielu miejscach wywołała kometa Halleya widoczna w 1456 roku²⁹. Od czasów antycznych wiązano komety ze śmiercią monarchy; przykłady takiej interpretacji znaleźć można u Plińiusza, Swetoniusza czy Owidiusza³⁰. Jako pozytywny omen, oznaczający między innymi duszę ludzką, były one interpretowane przez hieroglify renesansową³¹. W przypadku meteoru z Ensisheim to samo zjawisko miałoby zatem zwiastować, po pierwsze, zarazem szczęście (zwycięstwo nad Francuzami), jak i nieszczęście (śmierć obecnego cesarza), po drugie, biorąc pod uwagę wyłącznie wątek zapowiedzi śmierci Fryderyka,

²⁶ *Ibidem*, s. 150.

²⁷ Między innymi przez Branta. D. Wuttke, *Sebastian Brant und Maximilian I...*, *op. cit.*, s. 157 i nast.

²⁸ H. Dornik-Eger, *Die Teilnahme der Natur am Tod des Monarchen – Himmelszeichen des Humanismus*, „Alte und Moderne Kunst” 1972, 17. Jhg, H. 121, s. 20.

²⁹ E. Heitzer, *Das Bild des Kometen in der Kunst. Untersuchungen zur ikonographischen und ikonologischen Tradition des Kometenmotivs in der Kunst vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Mann Verlag, Berlin 1995, s. 48 i nast.

³⁰ H. Dornik-Eger, *Die Teilnahme der Natur am Tod des Monarchen...*, *op. cit.*, s. 20.

³¹ *Ibidem*, s. 20; E. Heitzer, *Das Bild des Kometen in der Kunst...*, *op. cit.*, s. 50.

mógłby on sugerować nieszczęścia dla Rzeszy, które nastąpią po zgonie monarchy – co nie stanowiłoby dobrej wróżby dla rządów Maksymiliana. Niemniej jednak w 1503 roku uznał on oficjalnie meteor z Ensisheim za „swój” element propagandowy – jednak wyłącznie w sensie pierwotnie zaproponowanym przez Branta w interpretacji z 1492 roku. Rozszerzenie kontekstu symbolicznego oznaczałoby w tym wypadku niekonsekwencję w jego obrębie. Wykreślenie miniatury przedstawiającej upadek meteorytu z manuskryptu nie powinno zatem dziwić. Skąd jednak w *Historii* tak silnie podkreślony wątek innych fenomenów niebieskich pojawiających się w kontekście sukcesji? Odpowiedzi na to pytanie dostarcza dorobek literacki autora tekstu, Josepha Grünpecka, którego można bez zbędnej przesady określić mianem eksperta w tej dziedzinie. W swojej działalności skłaniał się jednak raczej ku interpretacji omenów niż ku astrologii. Problematyce cudów poświęcił on między innymi pismo *Prodigiorum Interpretatio* (1501/1502), którego ilustracje pod względem tematycznym wiążą się ściśle z omawianymi tu miniaturami *Historii*. Istotny jest również fakt powiązania ich autora z kręgiem Albrechta Altdorfera, który w wielu swoich pracach wykazywał zainteresowanie zjawiskami niebieskim³². Podkreślenie wątku fenomenów należałoby zatem przypisać inicjatywie Grünpecka, przy ściślejszej współpracy ze strony miniaturzysty. Przekreślenie ich przez Maksymiliana może wskazywać na to, że był on znacznie bardziej sceptyczny względem interpretacji „cudów”, a przynajmniej nie uznał za stosowne wykorzystania ich w kontekście własnej biografii.

Podsumowując niniejsze rozważania, stwierdzić można, że motywy astrologiczne stanowią w fundacjach Maksymiliana wątek istotny, ale eksploatowany raczej oszczędnie. Nie zostały one wyraźnie zaakcentowane w najważniejszych (nie licząc *Weißkunig*) przedsięwzięciach artystycznych służących kreowaniu oficjalnego wizerunku osoby cesarza: w pozostałych pseudoautobiografiach (*Freydal*, *Theuerdank*), w projektach takich jak Pochód i Łuk Triumfalny, koncepcjach nagrobka czy pomników. W przypadku *Historii* tylko częściowo dają się one wiązać z własną inicjatywą Maksymiliana, będąc w znacznej mierze pomysłem silnie zanurzonego w tematyce astrologicznej i problematyce fenomenów Josepha Grünpecka. W tych przypadkach, w których bezpośredni wpływ

³² Por. L. Silver, *Nature and Nature's God: Landscape and Cosmos of Albrecht Altdorfer*, „The Art Bulletin” 1999, t. 81, nr 2 (Jun.), s. 194–214.

Maksymiliana na wykorzystanie treści astrologicznych wydaje się być bardziej prawdopodobny, najważniejszy zdaje się aspekt legitymizacji władzy i postrzegania jej jako wypełnienia się woli bożej oraz w podkreślaniu roli poznania praw astrologii w ogólnym procesie edukacji przyszłego władcy.

Bibliografia

- Baldass L. von, *Der Künstlerkreis Kaiser Maximilians*, Schroll-Verlag, Wien 1923.
- Benesch O., Auer E.M., *Die Historia Friderici et Maximiliani*, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1957.
- Dornik-Eger H., *Die Teilnahme der Natur am Tod des Monarchen – Himmelszeichen des Humanismus*, „Alte und Moderne Kunst” 1972, 17. Jhg, H. 121, s. 16–20.
- Emperor Maximilian I and the Age of Dürer*, red. E. Michel, M.L. Sternath, katalog wystawy, Wiedeń: Albertina, 14.09.2012–06.01.2013, Prestel Verlag, Munich–London–New York 2012.
- Grünbeck J., *Historia Friderici IV [sic!] et Maximiliani I.*, [w:] *Der österreichische Geschichtsforscher*, red. J. Chmel, Bd. 1, Wien 1838.
- Hayton D., *The Crown and the Cosmos: Astrology and the Politics of Maximilian I*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2015.
- Heitzer E., *Das Bild des Kometen in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographischen und ikonologischen Tradition des Kometenmotivs in der Kunst vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Mann Verlag, Berlin 1995.
- Hollegger M., *Maximilian I (1459–1519). Herrscher und Mensch einer Zeitenwende*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2005.
- Müller M.F., *Die Zeichnungen der Historia Friderici et Maximiliani. Ein Beitrag zur Entwicklung des Zeichenstils Albrecht Altdorfers um 1515*, „Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs” 2004, nr 51, s. 9–28.
- Schonerus I., *De Iudiciis Nativitatum Libri Tres*, Norimbergae 1545.
- Silver L., *Nature and Nature's God: Landscape and Cosmos of Albrecht Altdorfer*, „The Art Bulletin” 1999, t. 81, nr 2 (Jun.), s. 194–214.
- Silver L., *Marketing Maximilian. The Visual Ideology of a Holy Roman Emperor*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- Der Weisskunig. Nach den Dictaten und Eigenhändigen Aufzeichnungen Kaiser Maximilians I. Zusammengestellt von Marx Treitzsauerwein von Ehrentreitz*, red. A. Alwin Schultz, „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses”, Bd. 6, 1888.
- Wuttke D., *Sebastian Brant und Maximilian I. Eine Studie zu Brants Donnerstein-Flugblatt des Jahres 1942*, [w:] *Die Humanisten in Ihrer Politischen und Sozialen Umwelt*, red. O. Herding, R. Stupperich, Boppard 1976, s. 141–176.

Renata Wieczorek

Uniwersytet Warszawski

INSPIRACJE EZOTERYCZNE W TWÓRCZOŚCI
DEREKA JARMANA

ESOTERIC INSPIRATIONS IN DEREK JARMAN'S ART

Summary

Derek Jarman was a highly imaginative, controversial and outstanding British film-maker. Many of his films were inspired by Gnostic, magical, alchemical and esoteric themes. Less known aspects of Jarman's art are his paintings, his books and his garden created in the shingle wilderness of Dungeness in the South of England. Jarman treated his art as inseparable from his life. He even treated his own life as art so that all of the aforementioned elements (films, paintings, writing and the garden) correspond with each other and create a fascinating whole. Jarman's life and art are an esoteric journey into the Unknown by means of well known themes and symbols. Jarman's art is an invitation for the viewer to start his own investigation and journey which may end in victory (redemption) or complete failure.

Key words: D. Jarman, esotericism, alchemy, transmutation, transgression, life as art

Słowa kluczowe: D. Jarman, ezoteryka, alchemia, transmutacja, transgresja, życie jako sztuka

Derek Jarman to jeden z najwybitniejszych i najbardziej kontrowersyjnych brytyjskich twórców kina niezależnego. W wielu jego filmach pojawiają się nawiązania do motywów gnostycznych, magicznych i ezoterycznych. Nieco mniej znanymi aspektami twórczości Jarmana są jego

malarstwo, książki oraz ogród na pustynnym terenie południowej Anglii. Jarman traktował swoją twórczość jako nierozłączną z życiem, a nawet traktował własne życie jako sztukę, dlatego wszystkie te dziedziny (film, malarstwo, pisanie oraz ogród) spletały się ze sobą, tworząc fascynującą całość. Życie i sztuka Dereka Jarmana to ezoteryczna podróż w nieznanne przy wykorzystaniu znanych motywów i symboliki. To również zaproszenie dla widza do podjęcia własnej podróży, która zakończyć się może wygraną (zbawieniem) lub całkowitym fiaskiem.

Rys biograficzny

Derek Jarman (Michael Derek Elsworth Jarman) urodził się 31 stycznia 1942 roku w Northwood. W latach 1960–1963 studiował literaturę angielską, historię i historię sztuki w Kings College na Uniwersytecie Londyńskim, a w latach 1963–1967 – malarstwo w Slade School of Fine Art. Po ukończeniu studiów tworzył scenografie do przedstawień w londyńskich teatrach. W 1970 roku przez przypadek (przypadek pełnił w życiu Jarmana niezwykle ważną rolę; on sam podkreślał ogromny wpływ pozornie przypadkowych zdarzeń na własne życiowe wybory i artystyczną drogę) spotkał w pociągu współpracownika Kena Russella – i tak zaczęła się jego przygoda z filmem. Został zatrudniony na planie *The Devils* Russella i zrealizował do tego filmu scenografię. Dwa lata później współpracował z Russellem przy jego kolejnym filmie, *Savage Messiah*. Zachęcony przez Russella Jarman zaczął eksperymentować z kamerą i kręcić krótkie etiudy filmowe na taśmie Super-8; najbardziej znane z nich to *Journey to Avebury*, *The Art of Mirrors* i *In the Shadow of the Sun*.

Pierwszy pełnometrażowy film Dereka Jarmana, pt. *Sebastiane* (1976), opowiadający historię św. Sebastiana z wyraźnie homoerotycznym podtekstem, wzbudził wśród konserwatywnej części brytyjskiej publiczności konsternację i oburzenie, a reżyser uznany został za wysoce kontrowersyjnego. Jego kolejne filmy potwierdzały ten wizerunek, a sam Jarman wydawał się cieszyć i w wyrafinowany sposób bawić tą opinią. Z całą pewnością był najbardziej bezkompromisowym brytyjskim reżyserem i w szczerzy, a nieraz brutalny sposób pokazywał ponurą prawdę o rzeczywistości. Jego filmy *Jubilee* i *The Last of England* były gorzką refleksją dotyczącą losów Anglii, a *War Requiem* zdecydowanym głosem przeciwko nostalgii militarnym.

Twórczość Dereka Jarmana miała też bardziej poetycką, a nawet wizjonerską stronę. Filmy takie jak *Angelic Conversation* czy *The Garden* są bardzo osobistym zapisem duchowego rozwoju, a *Blue*, jego ostatni film, jest jedynym w swoim rodzaju dziennikiem walki z chorobą i pogodzenia się ze śmiercią. W 1986 roku Jarman zrealizował swój najszlachetniejszy film, *Caravaggio*, który jako pierwszy – i właściwie jedyny – osiągnął pewien sukces komercyjny i ugruntował jego pozycję jako niezależnego, lecz wybitnego i liczącego się twórcy (film został nagrodzony Srebrnym Niedźwiedziem na Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Berlinie). W tym samym roku, 22 grudnia, Jarman dowiedział się, że jest nosicielem wirusa HIV, co brzmiało wówczas jak nieco odroczone wyrok śmierci. Większość pełnometrażowych filmów, w tym biograficzne impresje *Edward II* i *Wittgenstein*, Jarman zrealizował w latach 1987–1993. Był to swego rodzaju wyścig z czasem – ze śmiercią.

Derek Jarman był też autorem wielu teledysków, między innymi do piosenek Marianne Faithfull. Każdy z nich jest filmową etiudą, w której pojawiają się motywy i tematy interesujące Jarmana w całym okresie jego twórczości: grzech, odkupienie, zbawienie i/bądź upadek. Był jednym z pierwszych angielskich artystów, którzy otwarcie przyznawali się do własnego homoseksualizmu. Był również związany z tak zwanym brytyjskim podziemiem okultystycznym, a swoje własne filmy określał jako magiczne ceremonie. Jedną z jego ulubionych postaci historycznych był renesansowy naukowiec i mag, nadworny astrolog królowej Elżbiety I – John Dee, z którym poniekąd się utożsamiał.

Szeroki krąg lektur Jarmana obejmował pisma z dziedziny psychologii, magii i okultyzmu. Twórca sugerował, że *Studia alchemiczne* i *Siedem kazań* Junga mogą być traktowane jako klucz do zrozumienia jego filmów, w szczególności *In the Shadow of the Sun*. Książki te dały mu, jak twierdził, odwagę, by pozwolić sennym obrazom przepływać i łączyć się ze sobą w przypadkowy sposób. Szczególnym uznaniem Jarman darzył również *Dream and the Underworld* oraz *Pan and the Nightmare* Jamesa Hillmana, był pod wpływem książek Frances Yates, Giordana Bruna, a przede wszystkim Johna Dee i Heinricha Corneliusa Agrippy. Jego zainteresowanie magią znajdowało swój wyraz także w fascynacji hieroglifami, symbolami, które łączą to, co wizualne, z tym, co werbalne.

W 1987 roku Derek Jarman zamieszkał na kamienistej pustyni Dungeness w południowo-wschodniej Anglii i stworzył tam przedziwny, fascynujący ogród, będący manifestacją jego duchowych poszukiwań. Ogrodnictwo, obok malarstwa i reżyserii, było jedną z największych pasji brytyjskiego artysty.

Derek Jarman zmarł, po długiej serii bolesnych powikłań związanych z AIDS, 19 lutego 1994 roku w wieku 52 lat. Został pochowany na cmentarzu w pobliżu Dungeness. Jego dom i ogród nadal stanowią prywatną własność, rzadko udostępnianą do zwiedzania¹.

Filmy

Tam i z powrotem.
 Tam i z powrotem.
 Białe klify stoją nad przepaścią.
 Patrzymy na morze kontemplując tę nocną podróż...
 Na południu w Tilly Whim obraz wiatru na morzu
 Na zachodzie wizja srebrnej rosy skapującej do kielicha
 Płynącego po morzu czystego złota
 Na wschodzie czarny szron
 Słońce zakryte skrzydłami feniksa
 Na północy zawodzący chaos w który czarny deszcz
 Wpada bez ustanku
 Teraz jest czas odejścia
 Ostatnia nić która wiąże nas z tym co znane pęka
 Dryfujemy po morzu burz.

Ariel w *Jubilee*²

W większości filmów i teledysków zrealizowanych przez Jarmana inspiracje ezoteryczne są wręcz oczywiste, a ich dokładna analiza mogłaby być przyczynkiem do wielotomowego omówienia. Jarman od najmłodszych lat miał inklinacje do wszystkiego, co nieznanne i niewidoczne w zwyczajnym oglądzie świata – wraz z upływem czasu jego poszukiwania miały coraz bardziej świadomie okultystyczny, ezoteryczny charakter. Obrazy powstałe w czasach studiów zdradzają fascynację

¹ W rysie biograficznym korzystam z fragmentów mojego artykułu *Dereka Jarmana rozmowy z aniołami*, który ukazał się w piśmie „Trans/wizje” (2011, nr 1, s. 57–64). Do fragmentów tego artykułu odwołuję się też w uwagach o kolorach oraz w części opisującej ogród Jarmana w Dungeness.

² O ile nie zaznaczono inaczej, tu i dalej – tłum. R.W.

starożytnym Egipcem i jego tajemnicami oraz tęsknotę za tym, co nie do wypowiedzenia w zwykłym dyskursie.

W latach siedemdziesiątych Jarmanowi wpadły przypadkiem w ręce teksty Junga: *Septem Sermones* i *Alchemical Studies*. W ten sposób zainteresował się alchemią i rozpoczął poważne, systematyczne studia dotyczące szeroko pojętej tematyki ezoterycznej – w londyńskich antykwariatach zaopatrzył się w teksty źródłowe: *Hieroglyph Monad* i *Angelic Conversation* Johna Dee, dzieła Giordana Bruna, Hermesa Trismegistosa oraz *De Occulta Philosophia* Heinricha Corneliusa Agrippy. Tę ostatnią książkę Jarman nabył zresztą na wyprzedaży za śmiesznie niską cenę pięciu funtów. Jak się okazało, jego egzemplarz był w o wiele lepszym stanie niż ten znajdujący się w zbiorach British Library – w późniejszym czasie biblioteka chciała odkupić od niego książkę Agrippy, oczywiście po odpowiednio wyższej cenie. Księgozbiór Jarmana nieodparcie kojarzy się z tym, którym dysponował szekspirowski Prospero – bohater sztuki zabrał na swoją wyspę następujące książki: *Pimander* i *Hymny orfickie*, dzieło Plotyna o duszy, *Księgę życia* (*De vita libri tres*) Ficiono, *Conclusiones* Giovanniego Pico della Mirandoli, Paracelsusa, Rogera Bacona, średniowieczny bestseller *Tajemnica tajemnic*, *Trzy księgi* Agrippy, *Monadę* Johna Dee oraz *Shadow of Ideas* (1592) Giordana Bruna³.

Wierny słowom Junga, by z wielości nie czynić jednego, Jarman realizował filmy wymykające się jednoznacznej interpretacji. Niemniej każdy z nich miał jeden motyw przewodni: opowiadał historię ezoterycznych poszukiwań ich reżysera. Derek Jarman każdym swoim filmem przedstawiał część prawdy o sobie. W ostatnim, *Blue*, uczynił to bez zbędnego kamuflażu. Mówił z właściwą sobie subtelną ironią: „nareszcie zrobiłem to, co zawsze chciałem zrobić – nakręciłem film wyłącznie o sobie”⁴.

Inspiracje ezoteryczne najwyraźniej widać w siedmiu filmach: *In the Shadow of the Sun* (1980), *The Art of Mirrors* (1973), *Jubilee* (1978), *The Tempest* (1979), *Angelic Conversation* (1985), *The Garden* (1990) i *Blue* (1993).

In the Shadow of the Sun [*W cieniu Słońca*] to film krótkometrażowy, którego fragmenty powstawały w latach siedemdziesiątych na

³ Za: D. Jarman, *Chroma. The Book of Colour*, Vintage Books, London 1995.

⁴ Wypowiedź z wywiadu telewizyjnego z 1993 roku.

taśmie Super-8. Ukończony i ostatecznie zmontowany został w 1980 roku. Muzykę do filmu stworzył zespół The Throbbing Gristle, wyrażnie nawiązujący do tradycji ezoterycznych. Obraz inspirowany jest filmami Kennetha Angera, scenerią starożytnego Egiptu oraz eksperymentami filmowymi Mana Raya, Marcela Duchampa i Fernanda Legera, którzy poprzez sztukę filmową starali się rozwinąć malarstwo. Jarman w tej i innych swoich produkcjach traktował taśmę filmową jako medium pracy malarskiej – używał efektów spowolnienia, superimpozycji oraz ręcznego barwienia taśmy, tak jak malarz używa na płótnie pędzla. Przede wszystkim jednak film stanowi odniesienie do alchemicznej pracy zwanej Wielkim Dziełem. Ciemność, melancholia i śmierć – cień Słońca – są niezbędne do nadania znaczenia Światłu. Cień związany jest z kamieniem filozofów – jest symbolem iluminacji, ponieważ kamień rozumiany jest czasem jako doskonałe odzwierciedlenie albo cień makrokosmosu. Słońce i jego cień symbolizują ukończenie Wielkiego Dzieła⁵. Sam Jarman twierdził, że kluczem do zrozumienia tego filmu jest *Septem Sermones* Junga, choć tekst ten wpadł mu (przez przypadek) w ręce już po nakręceniu *In the Shadow of the Sun*.

The Art of Mirrors to krótki, tajemniczy, oniryczny film, w sferze wizualnej nawiązujący do cyklu obrazów Jarmana z okresu jego powstania (*Abstract Landscape*). W filmie pojawiają się trzy postaci: mężczyzna w białej masce, młody smukły mężczyzna oraz młoda dama w kapeluszu. Kolejno przekazują sobie one lustro, którym puszczały świetlne refleksy wprost w kamerę. Odniesienie do dziwnych i nie do końca wyjaśnionych związków (rodziny) między Saturnem (starszy mężczyzna, Diabeł) a sferą lunarną (młodzi mężczyzna i kobieta, w domyśle lucyferyczna para) jest tu bardziej niż oczywiste. Wątek saturniczny okaże się w twórczości Jarmana przewodni. Mało znaną ciekawostką jest fakt, że w 1975 roku Jarman napisał scenariusz nawiązujący do tego filmu, łącząc go z postacią Johna Dee. Scenariusz ten, nigdy niezrealizowany, nosił tytuł *Dr Dee The Art Of Mirrors and The Summoning of Angels*.

Jubilee to pełnometrażowy film, w którym po raz kolejny pojawia się odwołanie do postaci renesansowego maga, Johna Dee. Dee jest w nim świadkiem upadku współczesnej Anglii, oprowadzany po niej przez wywołanego uprzednio anioła Ariela. Nawiązanie do Johna Dee

⁵ Por. R. Fradon, *The Gnostic Faustus. The Secret Teachings Behind the Classic Text*, Inner Traditions, Rochester, Vt. 2007, s. 327.

(pierwowzoru Prospera) pojawia się także w *The Tempest*, brawurowej i kontrowersyjnej ekranizacji Szekspirowskiej *Burzy*. W tajemniczy sposób film ten stanowi zarazem zapowiedź kolei losu samego reżysera, który na realizowanej przez siebie ścieżce wtajemniczenia już wkrótce miał mniej lub bardziej dobrowolnie pozbyć się „czarodziejskiej różdżki” – poddać się losowi, chorobie i śmierci.

Film *Angelic Conversation* ponownie nawiązuje (tytułem) do dzieł Johna Dee. Choć w warstwie tekstowej filmu mamy do czynienia z sonetami Szekspira, w głębszej warstwie znaczeniowej film ten stanowi odniesienie do etapu inicjacji znanego pod nazwą Rozmowa ze Świętym Aniołem Stróżem.

Zrealizowany w 1990 roku *The Garden* to najbardziej mistyczny ze wszystkich filmów Dereka Jarmana. Nakręcony został na pustynnym terenie Dungeness, gdzie reżyser zamieszkał pod koniec lat osiemdziesiątych i nazywany jest niekiedy „Ewangelią według świętego Dereka” (Derek Jarman został uroczystie kanonizowany za życia w 1992 roku w Dungeness, przez Order of Perpetual Indulgence). Opowiada historię upadku – zarówno człowieka, jak i Lucyfera (a raczej: Sophii Achamoth) – i odkupienia. Warto zwrócić uwagę na słowa otwierające film: „Chcę dzielić z wami tę Pustkę. [...] Chcę podzielić się z wami tym pustkowiem porażki. [...] Oferuję wam podróż bez wytyczonego celu, niepewność i brak słodkich konkluzji”. Nie brzmią one szczególnie optymistycznie i w ich kontekście zakończenie filmu wydaje się zaskakująco pozytywne.

Blue to ostatni film Jarmana, zrealizowany rok przed jego śmiercią. Reżyser był już wówczas niewidomy, a film stanowi zapis jego doświadczenia choroby – zarówno w formie tekstu (dzienniki Jarmana czytane są przez zaprzyjaźnionych z nim aktorów), jak i wizji (niezmiennie niebieski ekran). *Blue* określić można (jest to oczywiście jedna z wielu możliwych interpretacji) jako dopełnienie filmu Kennetha Angera *Lucifer Rising*. Film Jarmana mógłby nosić podtytuł *Saturn Rising*. Obraz Angera opowiada o świetle, miłości i życiu, obraz Jarmana to z kolei mrok, melancholia i śmierć. Mało znaną ciekawostką jest fakt, że Jarman podejmował dialog z Angerem także w innych swoich produkcjach. Marianne Faithfull, aktorka i piosenkarka, która w *Lucifer Rising* zagrała Lilith, żeńską „połówkę” Lucyfera, występuje w tryptyku teledysków zrealizowanych dla niej przez Jarmana także jako Lilith.

W wielu filmach Jarmana pojawiają się te same symboliczne obrazy: płomienie (nawiązanie do słów Junga z *Septem Sermones*, że dobro

i zło jednoczą się w płomieniu), woda i ogień (wyraźne nawiązanie do Heraklita i idei jednoczenia się przeciwieństw), oraz symboliczne dla alchemii kolory: złoto, czerwień i czern. Stałym elementem, szczególnie w filmach z późniejszego okresu, jest morze – symbol zbiorowej nieświadomości, ale i Wielkiej Matki oraz trzeciej z kabalistycznych sefir, Biny (kojarzonej z wysokim stopniem wtajemniczenia). Symbolika solarna przeplata się z tą nawiązującą do mroku, by w ostatnim filmie Jarmana ustąpić miejsca wszechogarniającemu kobaltowemu błękitowi.

Książki

Derek Jarman wydał sześć autorskich książek, w których opisuje własne życie, swoją artystyczną drogę oraz swoje zaskakujące nieraz wybory, przemyślenia i zainteresowania. W *Dancing Ledge* tak pisał o fascynacji Johnem Dee i magią:

Moje zainteresowanie Johnem Dee częściowo spowodowane było jego zamknięciem do spraw sekretnych i tajemnych, do szyfrów.

Skąd ta obsesja językiem zamkniętych struktur, rytuałem zamknięcia i sanktuarium? Więzienne cele w *Un Chant d'amour* Geneta, pustynne obozowisko w [moim] *Sebastianie*, [Kenneth] Anger izolujący się poprzez magię, stawiający samego siebie gdzieś obok za sprawą swoich filmów, *Orfeusz* [Jeana] Cocteau, próba wkradnięcia się poprzez ekran do tego labiryntu i przywłaszczenia sobie przywilejów dostępnych jedynie koterii umarłych; nierealność domostwa w *Salo* [Pasiniego] i jego ofiar, którym powiedziano: to, co za chwilę się stanie, nigdy się nie zdarzy, bo wy już dawno umarliście dla świata.

[...] Filmy na taśmie Super-8 są pochodną pisma: zapomniane słowo-znaki są przekaźnikiem pewnego języka. Mamy obraz i słowo oraz obraz słowa. „Poetyka ognia” polega na traktowaniu słowa i przedmiotu jako równoważnych: oba są świetliste i nieprzeźroczyste. Przyjemność robienia filmów na Super-8 polega na oglądaniu języka w świetle magicznej latarni⁶.

W ostatnich latach życia Jarman napisał książkę o alchemii koloru⁷. Jak zauważa, słowo „alchemia” pochodzi od arabskiego słowa *al-kimja*, a to z kolei od egipskiego *khem*, nazwy dolnej delty Nilu. Historia alchemii sięga egipskich mędrców, adeptów magii, drogi

⁶ D. Jarman, *Dancing Ledge*, Quartet Books, London 1984.

⁷ D. Jarman, *Chroma...*, *op. cit.*

umierania, życia, śmierci i zmartwychwstania. Jest to elementarny świat skąpany we wpływach gwiazd i planet, gdzie nawet czas jest wyposaony w duszę.

Kolory tradycyjnie związane są w magii i alchemii z planetami, stanowiącymi szczeble albo stopnie ścieżki wtajemniczenia: czerń i biel z Saturnem, który jest zarazem początkowym i końcowym etapem Drogi, szafirowa zieleń oraz kolor pomarańczowy z Merkurem, purpura, złoto i srebro z Jowiszem, złocisty żółty ze Słońcem, jasna zieleń z Wenus, ognista krwawa czerwień z Marsem, wreszcie srebro – z Księżycem (takie przyporządkowanie planetom kolorów proponuje Agrippa). Oprócz tego w alchemii symbolika koloru służy do opisywania poszczególnych faz pracy i transmutacji, której ostatecznym celem jest przemiana zwykłej materii w złoto. Pierwszy etap alchemicznej pracy nazywany jest fazą czarną i polega, w największym skrócie, na rozpuszczeniu stałej, utrwalonej substancji (w przypadku alchemii duchowej – własnej osobowości, skryzalizowanej w procesie socjalizacji) oraz wydobyciu na powierzchnię, a następnie oddzieleniu od niej wszelkich elementów niepożądanych oraz nagromadzonych przez lata nieczystości. Takie oczyszczenie, proces trudny, długotrwały i nieraz (na poziomie personalnym) bolesny, prowadzi do drugiego etapu alchemicznej pracy – fazy białej, której kulminacyjny moment nazywany jest sekretnym mariażem dwóch przeciwstawnych elementów (w nas samych albo – jeśli praca odbywa się na poziomie fizycznym – substancji w alchemicznym laboratorium). Wynikiem takiego mariażu powinno być alchemiczne potomstwo nazywane Filozoficznym Dzieckiem, którego pojawienie się stanowi punkt wyjściowy kolejnej, ostatniej fazy – alchemicznej transmutacji. Faza ta nosi nazwę czerwonej, a jej celem jest przemiana wyjściowej substancji w niezniszczalne, wieczne i drogocenne złoto, do czego notabene niezmiernie przydaje się kamień filozoficzny, o ile uda się go nam uprzednio (w sobie) znaleźć. Faza czerwona jest niezwykle ciekawa także z tego względu, że w jej trakcie pojawiają się w zasadzie wszystkie podstawowe kolory. Najpierw biała substancja otrzymana w drugiej fazie żółknie, następnie przybiera kolor purpury, co jest zapowiedzią udanej transmutacji, później wkracza na powrót w fazę czarną, by nagle rozblęsnąć feerią tęczy kolorów. Czerń, kojarzona z Saturnem, jest brakiem światła. Biel, także (choć rzadziej) przypisywana Saturnowi, zawiera wszystkie kolory – białe światło jest złożeniem wszystkich kolorów tęczy. W ten

sposób transmutowana substancja znów staje się biała, tym razem na wyższym poziomie, by w końcu przemienić się w najprawdziwsze złoto.

W swojej książce o barwach Jarman zanotował przemyślenia o jedynastu kolorach, o cieniu, który jest dopełnieniem światła, oraz o wielu innych fascynujących kwestiach, wędrując swobodnie przez epoki z ich genialnymi malarzami, filozofami i magami. Nie byłby jednak sobą, gdyby wśród wyrafinowanych intelektualnie uwag na temat kolorów nie przemycił bardziej swobodnych anegdot. W rozdziale poświęconym czerwieni wspomina na przykład z nostalgią czerwony lakier i karminową szminkę swojej matki oraz to, jak z zachwytem pomalował na krwisty czerwony kolor własne paznokcie i tańczył w matczynym pokoju niczym Nierządnicą Babalon, ku zgrozie i oburzeniu ojca, który nakrył go na tym występny zachowaniu. Anegdota ta doskonale ilustruje charakter Jarmanowskich poszukiwań: świadome mieszanie *sacrum* i *profanum*, sztuki, duchowych inspiracji i zwykłego, prozaicznego życia, także z jego najbardziej przyziemnymi elementami, takimi jak pożądanie i seks. Poszukiwania Jarmana były, by ująć to możliwie najbardziej lapidarnie, „pełnokrwiste” – brytyjski artysta eksplorował wszystkie aspekty życia i własnej *psyche*, nie cofając się przed najbardziej kontrowersyjną transgresją, łącząc wysoki intelekt z prozą życia, męskie z żeńskim, światło z mrokiem.

Ogród w Dungeness

I każdy Obszar, który Człowiek widzi naokoło domu
 Kiedy stoi na swoim dachu albo w sadzie na górze
 Półtora sążnia wysokiej, taki Obszar jest jego Wszechświatem:
 Na jego krańcach Słońce wschodzi i zachodzi, Obłoki
 Chylą się na spotkanie płaskiej Ziemi i Morza.
 I w tej nadobnej przestrzeni Gwiazdziste Niebiosa
 Nie sięgają dalej, gną się, zamykają tutaj
 Ze wszystkich stron i dwa Bieguny kręcą się na swoich złocistych zaworach.

W. Blake, *Milton*⁸

W 1987 roku Derek Jarman w poszukiwaniu plenerów do planowanego filmu wybrał się do nadmorskiej miejscowości Dungeness. Jest to najbardziej wysunięty na południowy wschód cypel Wielkiej Brytanii

⁸ Tłum. Cz. Miłosz.

i jednocześnie jeden z najbardziej odludnych, a raczej nieprzyjaznych człowiekowi obszarów. Położona na słonych bagnach miejscowość to kamienista pustynia (jedna z największa żwirowych formacji na świecie), otoczona z trzech stron morzem i nieustannie smagana wiatrem. Na cyplu znajdują się dwie latarnie morskie, kilkanaście rybackich chat, obserwatorium ornitologiczne oraz elektrownia jądrowa. Kamienista pustynia Dungeness już wcześniej kilkakrotnie przyciągała Jarmana. Tamtego dnia, wiosennym popołudniem, zachwycony pustynnym krajobrazem – który w słoneczne dni rozświetlony jest jedynym w swoim rodzaju blaskiem, przywodzącym na myśl obrazy Vermeera – Jarman powiedział do towarzyszących mu przyjaciół, że tak mu się tu podoba, że gdyby tylko pewna rybacka chata, która już dawno zwróciła jego uwagę, była na sprzedaż, natychmiast by ją kupił i zamieszkał w Dungeness. Kilka minut później, gdy w drodze do latarni morskiej przejeżdżali obok tej właśnie chaty, zobaczyli zielono-białą tablicę „Na sprzedaż”. Zbieg okoliczności był tak niesamowity, że nie było innej możliwości, jak tylko spełnić wypowiedziane życzenie. Derek Jarman kupił więc drewnianą rybacką chatę o nazwie Prospect Cottage za pieniądze ze spadku po ojcu i wkrótce zamieszkał w Dungeness.

„Dungeness, Dungeness, twoje piękno jest niepowtarzalne, zapomnijcie o dolinach i wzgórzach”, pisał urzeczony tym miejscem i dodał: „tutejszy krajobraz jest jak twarz Anioła – Anioła z lekko złośliwym uśmiechem”⁹.

To anielskie oblicze ma jednak także zdecydowanie nieprzyjemne, a nawet przerażające cechy. W Dungeness zdarzają się burze solne, które w ciągu jednej nocy spalają i tak skromną tamtejszą roślinność oraz pokrywają szyby rybackich chat słonym nalotem. Wieje także nieustannie wiatr, który wydobywa z kamieni, morza i powietrza niesamowity dźwięk – dla jednych brzmi on niczym najpiękniejsza anielska melodia, dla innych zaś (a tych jest większość) jak upiorne, potępiénce zawrodozenie, które niczym mistral doprowadza ludzi do szaleństwa. Sam Jarman bez zdziwienia pisał w swoich dziennikach, że mało kto wytrzyma w jego chacie dłużej niż kilka godzin i z ulgą ucieka w mniej „anielskie” rejony Anglii. Dla niego jednak to miejsce stało się najważniejsze na świecie.

⁹ D. Jarman, *Derek Jarman's Garden*, Thames & Hudson, London 1995.

Teren wokół Prospect Cottage, w momencie gdy Jarman sprowadził się do Dungeness, nie różnił się niczym od okolicznego księżycowego krajobrazu, urozmaiconego gdzieniegdzie kępą niebieskawej kapusty morskiej (*Crambe maritima*) czy drobnych białych kwiatów walczących dzielnie o przetrwanie. Derek Jarman stopniowo zaczął tworzyć wokół chaty kolorowy ogród, czym naraził się co bardziej konserwatywnym ekologom, którzy nachodzili go z pretensjami, domagając się zaprzestania „niszczycielskiej” działalności (Dungeness, z racji swojego unikalnego charakteru i występowania endemicznych porostów, jest terenem ściśle chronionym; nie można tam nawet przywozić z innych miejscowości ziemi do sadzenia roślin). Jarmanowi nie przedstawiono jednak oficjalnego zakazu, więc wkrótce w jego ogrodzie zakwitły różne odmiany maków, dzika róża, irysy, które w tajemniczy sposób wytrzymały poddmuchy słonego wiatru, lawenda, nagietki, przebiśniegi i narcyzy. Z początku okoliczni mieszkańcy sądzili, że ogród powstaje w celach magicznych, a Jarman z właściwym sobie dystansem potwierdzał ich przypuszczenia. „Tak, to była magia – pisał. Biała magia w cieniu elektrowni nuklearnej”¹⁰. Jego ogród naprawdę jednak, zgodnie z zamysłem swego twórcy, stał się miejscem magicznym.

Wykorzystanie alchemicznej, ezoterycznej symboliki w ogrodzie w Dungeness jest bardziej niż wyraźne. Nieprzypadkowy jest dobór roślin: zarówno przed domem, we frontowej części ogrodu, jak i na jego tyłach posadzone zostały kręgi janowca. Janowiec to roślina, która ze względu na swój solarny i falliczny charakter zajmuje specjalne miejsce w ezoterycznej symbolice – kwitnący na żółto i rosnący głównie na silnie nasłonecznionych terenach, symbolizuje Słońce w pełnym blasku, a jego sprężyste gałęzie pokryte kolcami – falliczną energię Woli oraz trudności i wyzwania, które aspirant do wtajemniczenia, a później Adept spotyka na swojej ścieżce. Jest on też kojarzony z gorejącym krzakiem, w którym Bóg ukazał się Mojżeszowi na pustyni. Janowiec jest również traktowany jako symbol Wielkiego Dzieła, drogi, która prowadzi do zrozumienia, mądrości i utożsamienia z Absolutem – zapewne nieprzypadkowo znalazł się na głównym miejscu we frontowym ogrodzie w Dungeness. Warto przy tej okazji zaznaczyć, że roślinne kręgi w ogrodzie Jarmana nawiązują w oczywisty sposób do magii (kręgów magicznych), ale i do symbolu Wielkiej Matki oraz

¹⁰ *Ibidem*, s. 47.

sfery Binah. Bliskość morza, które z trzech stron okala cypel, ową symbolikę wyraźnie potęguje.

Ogród w Dungeness nie ma wyznaczonych granic – z uwagi na obowiązujący tam zwyczaj niegrodzenia terenu wokół domu ogród stworzony przez Jarmana płynnie przechodzi w otaczający go kraj-obraz. Na tyłach chaty, przy kuchennym oknie, zasadzona została dzika róża, powód szczególnej dumy właściciela ogrodu; wśród roślin zaś ukryte są różne „skarby” znalezione przez niego nad brzegiem morza: zardzewiałe kotwice, łańcuchy do cumowania łodzi czy szczypce krabów. Ogród nabiera przez to charakteru japońskich ogrodów hiraniwa (inspirowanych tradycją zen) i bunjin-zukuri (inspirowanych literaturą i malarstwem krajobrazowym). Za życia Jarmana na tyłach chaty był też ul, a sam artysta rozdawał przyjacielom miód wyprodukowany przez pszczoły, które hodował z iście amatorskim zapałem. Trudno o bardziej czytelny przykład niezwykłej alchemii, wykorzystującej jako swą podstawową materię zwykłe, codzienne życie. Ogród i pszczoły zbierające miód z rosnących w nim kwiatów to jeden z ulubionych motywów magicznych i alchemicznych opowieści. Do naszej opowieści dodać należy jeszcze oswojonego kruka przylatującego do ogrodu i kradnącego co bardziej błyszczące przedmioty po to, by następnie zakopywać je w „skrytkach” na tyłach chaty.

Na południowej ścianie Prospect Cottage zapisany został wiersz Johna Donne'a *The Sunne Rising* [*Wschód Słońca*]. Solarny aspekt ogrodu w Dungeness jest bardzo wyraźny (Dungeness jest najbardziej nasłonecznionym obszarem Anglii), podobnie jak w całej twórczości Dereka Jarmana.

Jarman traktował swój ogród jako swoistą farmakoopę – sadił rośliny, obserwował ich rozwój, nie zapominając ani na chwilę, że każdy moment, jaki poświęca tej pracy, jest poniekąd wydarty śmierci. Od 1991 roku jego pobyty w Dungeness były przerywane powracającymi chorobami, bolesnymi zakażeniami i coraz dłuższymi pobytami w szpitalu. W ostatnim roku życia, na kilka tygodni przed śmiercią, Jarman przyjeżdżał do Dungeness prawie zupełnie niewidomy i wyposażony w przenośny aparat tlenowy. Z tymi pobytami wiąże się pewna historia, którą Jarman z dużą dozą autoironii opisywał w swoich dziennikach. Z racji zażywanych leków jego skóra była bardzo podatna na promienie słoneczne, a w Dungeness, jak już wspomniano, słońce jest szczególnie aktywne. Nic więc dziwnego, że pomimo śmiertelnej choroby był

bardzo mocno opalony – wręcz *spalony* słońcem. Podkreślał ten fakt wielokrotnie w swoich dziennikach, zapewne z całkowitą świadomością ezoterycznego znaczenia tego pozornie zwykłego, przyziemnego faktu interakcji skóry ze słonecznym światłem.

Dungeness to jednak nie tylko słoneczny blask – to miejsce, które ma także swoje mroczne oblicze. Najczarniejszy cień, w przenośnym tego słowa znaczeniu, rzuca jednak zbudowana tam w latach siedemdziesiątych elektrownia atomowa. Od domu Jarmana do zabudowań elektrowni jest około pięciuset metrów.

Ogród w Dungeness, stworzony w pobliżu elektrowni nuklearnej – w cieniu Słońca – to kolejne subtelne, choć jednoznaczne nawiązanie do symboliki ezoterycznej, jak również do tradycji literackiej (do literatury inspirowanej tradycją ezoteryczną). Trudno, stojąc wśród roślinnych kręgów przy Prospect Cottage i patrząc na monolit elektrowni atomowej, nie pomyśleć o *Zaślubinach Nieba i Piekła* Blake'a. Można przypomnieć sobie również o przerażającym bogu Abraxasie, który według Junga „jest Słońcem i zarazem wiecznie ssącą paszczą Pustego”¹¹. Oraz o tym, że jak twierdził także Jung, Bóg mieszka po drugiej stronie Słońca, a Diabeł po drugiej stronie nocy.

Noce w Dungeness są równie spektakularne jak blask słońca za dnia. Ciemność nigdy nie jest jednak zupełna, elektrownia bowiem rozświetla okolicę niczym statek wycieczkowy przybrany milionem świateł¹². Wokół elektrowni unosi się jednak również złowieszczą bladoniebieska poświata, być może wizualny efekt reakcji rozszczepienia jądra atomu.

Czarne obrazy

Derek Jarman przez całe dorosłe życie tworzył obrazy. Należy pamiętać, że z wykształcenia był malarzem, a jedynie przez przypadek, czy też zrządzenie losu, został reżyserem.

Na jego młodzieńczych obrazach dominują kolory takie jak czerwień i złoto, tematyka zaś nawiązuje do plenerów starożytnego Egiptu i jego solarnych bóstw. W obrazach tworzonych pod koniec życia,

¹¹ C.G. Jung, *Septem Sermones ad mortuos (Siedem kazań do zmarłych)*, *Sermo III*, tłum. W. Sobaszek, [w:] *idem, Wspomnienia, sny, myśli*, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1999.

¹² D. Jarman, *Derek Jarman's Garden*, op. cit., s. 67.

widać spektakularną metamorfozę twórcy. Cykle obrazów stworzone w Dungeness, *Evil Queen*, a szczególnie *Black Paintings*, wyjątkowo dobitnie pokazują przemiany Jarmanowej duszy. Prace z cyklu *Black Paintings* są smoliście czarne, z elementami tłuczonego szkła i złotymi detalami. Na kilku widnieje czarna czeluść – Absolutna Czerń otoczona czarną (zwyczajnie czarną) obwódką. Jarman zatytułował te dzieła *The View from Prospect Cottage* [*Widok z Prospect Cottage*]. Nie jest do końca jasne, czy należy zazdrościć takiego widoku, czy wręcz przeciwnie. Wszak, jak pisał Jung, Pleroma jest niebezpiecznym dla człowieka conceptem, a cóż dopiero doświadczeniem¹³.

Życie jako Sztuka

Derek Jarman w ostentacyjny sposób traktował swoje własne życie jako sztukę, jako wyraz artystycznej (auto)kreaty. Jego filmy są zapisem własnych poszukiwań – traktowanych nie jako rozrywka, nie jako zabawa, ale jako balansowanie na cienkiej linii, po której obu stronach rozciągają się bezdenne przepaście. Sam Jarman porównywał swoje życie do losu Giordana Bruna, który własne poszukiwania i poglądy opłacił ofiarą całopalną.

Rozdział książki o kolorach poświęcony czerni Jarman zakończył następującymi słowami:

Na moich czarnych obrazach wprowadziłem złoty element, filozoficzne jajko. Szkarłatny ogień pieca, nie jak na reprodukcji. To było Poszukiwanie, nie parodia – Poszukiwanie, które mogło skończyć się na Placu Kwiatów – jak w przypadku Bruna, który opisał Wszechświat jako wielość światów migoczących jak drobiny kurzu w słonecznym świetle. Za taką myśl można było sparzyć sobie o wiele więcej niż tylko pale¹⁴.

W ostatnim filmie Jarmana, *Blue*, padają znamienne słowa: „Im dalej się idzie, tym mniej się wie” oraz „[kolor] niebieski to mrok uczyniony widzialnym”. Te dwa zdania potraktować można jako swoste podsumowanie sztuki i życia Dereka Jarmana, w równym stopniu inspirowanych ezoterycznymi poszukiwaniami. W procesie Inicjacji,

¹³ C.G. Jung, *Septem Sermones ad mortuos* (*Siedem kazań do zmarłych*), *Sermo I*, tłum. W. Sobaszek, [w:] *idem, Wspomnienia...*, *op. cit.*

¹⁴ D. Jarman, *Chroma...*, *op. cit.*, s. 142.

rozumianej jako wyjście poza *ego* i droga do (samo)poznania, zdobyta wiedza musi zostać przekroczone, potraktowana jako jeden z etapów Ścieżki, nie jej cel. Im dalej się idzie, tym bardziej widać, że wszystkie narzucone, wyuczone, przyswojone systemy i racjonalna wiedza stanowią jedynie ograniczenia dla umysłu i nie oferują wyjaśnienia aktualnych doświadczeń. Drogowskazy, mapy i kompasy zawodzą i stają się nieprzydatne po przekroczeniu pewnego progu bądź pułapu doświadczenia – i to starał się pokazać poprzez swoje życie i twórczość Derek Jarman.

Jego droga to jednak także autodestrukcja i ostatecznie – jak się wydaje – upadek, co z całą samoświadomością Jarman pokazał w swoich książkach i w ostatnim filmie. Jednym z jego ulubionych filmów było *Salo* Pasoliniego. Jarman uważał, że Pasolini unacznił w nim swój własny upadek i że jest to najodważniejsza rzecz, jaką można zrobić. Nie da się nikomu pomóc za sprawą sympatycznej pogadanki: *ukazanie* konsekwencji niektórych wyborów bywa wstrząsające i czasem ma efekt terapeutyczny. Jarman twierdził, że swój upadek przybliżył aż nadto wyraźnie.

Artystyczna i życiowa Dereka Jarmana droga to fascynacja Tajemnicą, a szczególnie jej Mroczną Stroną, realizującą się we wszelkich formach wykluczenia, zamknięcia, izolacji. Wybór miejsca na stworzenie własnego edenu najbardziej dobitnie wskazuje na ten ambiwalentny charakter poszukiwań Jarmana, nacechowany świadomością Upadku i wynikającej z niego separacji. Ogród w Dungeness traktować można jako ekspresję marzeń Blake'a o zaślubinach Nieba z Piekłem (niezwykle surowe piękno i słoneczny blask skonstrastowany z cieniem elektrowni nuklearnej). Można jednak także widzieć w nim ostateczne zwycięstwo chęci odizolowania się we własnej namiastce raj. Spytany w wywiadzie, czy jest coś, czego się boi, Jarman wyznał: „Tak. Boję się samego siebie. Zawsze byłem otwarty, ale jest jakaś część mnie, która dąży do czegoś zgoła odwrotnego – to właśnie tej części siebie się boję”¹⁵.

W mrocznej twórczości Jarmana tli się jednak płomyk nadziei. Jak pisał w *Księdze kolorów*:

Zieleń przynosi mądrość. Na przykład tablice Hermesa Trismegistosa były szmaragdowe. Jeśli podróż była wystarczająco długa i obfitująca w trudy, mogła zakończyć się w Szmaragdowym Mieście albo w Nowym Jeruzalem, którego ściany miały kolor zielonego jaspisu, przed szmaragdowym

¹⁵ D. Jarman, *At Your Own Risk. A Saint's Testament*, Vintage Books, London 1993.

tronem Boga. [...] Historia ogrodnictwa jest triumfem zielonopalcych, przy akompaniamencie śmiechu skrzących się fontann. Ogrody Alhambry poprzecinane są rajskimi rzekami. Ogrody i zagajniki poświęcone są starym bogom i boginiom. Letnie domki i świątynie Wenus ukryte są w zielonych zakątkach. Zieleń karmi duszę. [...]

Alchemicy wierzyli, że materię ożywia dusza, dopiero nauka zmieniła to przekonanie. Ołów na przykład był saturniczny i melancholijny, Merkuriusz, rtęć, był zwierciadłem samego życia. Srebro miało kobiecą i lunarną naturę, złoto męską i słoneczną. Złoto stanowiło cel poszukiwań, podsycanych raczej chęcią zdobywania wiedzy, nie zysku. We wszechświecie wszystko miało swoje miejsce, choć panowała niezgoda co do obowiązującego porządku. Poszukiwanie filozoficznego, niepodatnego na zniszczenia złota było podróżą umysłu, a metal jedynie odzwierciedleniem jej ukoronowania.

Doświadczalna praca bulgotała w Balneum Maria – łaźni wodnej; prototypie naczynia do destylacji nazwanym tak od imienia Marii Żydówki. W pelikanach, szklanych retortach z długimi szyjkami, alchemik sporządzał swoje złoto, nieświadomy atomowej budowy chemicznych substancji.

Podstawową substancją była Materia Prima, chaos niczym czarne odmetry głębiny. Faza zwana *nigredo*.

Następnie pojawiała się oczyszczająca faza *albedo*.

Kolejny etap – *xanthosis*.

Dalej *Iosis*, królewski kolor.

Na drodze do celu przechodziło się Morze Czerwone.

Pawi ogon *Cauda pavonis* był mieniącą się tęczę, która pojawiała się w stopionym metalu.

Rtęć była władcą metali; była zarazem srebrna i czerwona, była zwierciadłem i drogą do Zjednoczenia. Postrzegano ją jako pierwotną wodę, przewodnika i psychopompa. Skoro wszystkie metale posiadały duszę, rtęć mogła poprowadzić je drogą do celu¹⁶.

Derek Jarman zaprasza widza i czytelnika w niezwykłą podróż: ukazuje własną drogę inspirowaną pismami wielkich magów i mistyków, a jednocześnie stawia samego siebie w roli drogowskazu pokazującego, jak na tę drogę wkroczyć. Inspiracje ezoteryczne przekształcone zostają w konkretną ścieżkę życia, które – pokazane w twórczy sposób w sztuce – stanowi czytelny zbiór wskazówek dla każdego zainteresowanego odbiorcy. Jak zostało nadmienione, wskazówki te jednak

¹⁶ D. Jarman, *Chroma...*, *op. cit.*

czasem traktowane powinny być bardziej jako przestroga niż zachęta. Ostatni etap drogi Dereka Jarmana, zarówno w życiu, jak i w sztuce, to czerń i „mrok uczyniony widzialnym”. Ale czy czerń nie ma w sobie nadziei? Czyż nawet najciemniejsza burzowa chmura nie ma srebrnego obramowania?

Bibliografia

- Blake W., *Milton. Zaślubiny nieba i piekła*, Universitas, Kraków 2001.
- Dilton S., *Derek Jarman and Lyric Film: The Mirror and the Sea*, University of Texas Press, Austin 2004.
- Fradon R., *The Gnostic Faustus. The Secret Teachings Behind the Classic Text*, Inner Traditions, Rochester, Vt. 2007.
- Jarman D., *Dancing Ledge*, Quartet Books, London 1984.
- Jarman D., *At Your Own Risk. A Saint's Testament*, Vintage Books, London 1993.
- Jarman D., *Modern Nature*, The Overlook Press, New York 1994.
- Jarman D., *Chroma. The Book of Colour*, Vintage Books, London 1995.
- Jarman D., *Derek Jarman's Garden*, Thames & Hudson, London 1995.
- Jarman D., *Smiling in Slow Motion*, Vintage Books, London 2001.
- Jung C.G., *Septem Sermones ad mortuos (Siedem kazań do zmarłych)*, tłum. W. Sobaszek, [w:] *idem, Wspomnienia, sny, myśli*, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1999.
- Watson G., *An Archeology of Soul*, [w:] *Derek Jarman: A Portrait*, Thames and Hudson, London 1996.
- Wieczorek R., *Dereka Jarmana rozmowy z aniołami*, „Trans/wizje” 2011, nr 1, s. 57–64.

Zbigniew Łagosz

Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem

CZESŁAW CZYŃSKI A ORDO TEMPLI ORIENTIS – POSZLAKOWA PRÓBA UKAZANIA DOMNIEMANEJ ADHERENCJI W ZAKONIE TAJEMNYM¹

CZESŁAW CZYŃSKI AND ORDO TEMPLI ORIENTIS – A CIRCUMSTANTIAL
ATTEMPT TO SHOW THE ALLEGED ADHERENCE TO THE SECRET ORDER

Summary

The paper is an attempt to answer the question whether one of the most recognizable and highly controversial occultists of the interwar period Czesław Czyński (1858–1932) was an adherent to the influential esoteric organization Ordo Templi Orientis. Based on evidence and collected material, the author conducts a research project showing the probable course of events.

Key words: Czesław Czyński, Ordo Templi Orientis, secret order, membership

Słowa kluczowe: Czesław Czyński, Ordo Templi Orientis, zakon tajemny, adherent

Współczesna zachodnia tradycja ezoteryczna² ukształtowała się w głównej mierze poprzez wiedzę skumulowaną i kultuwowaną w przekazach

¹



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019; Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939 (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

²

Zachodnia tradycja ezoteryczna to sztuczne określenie kategorii stosowane z mocą wsteczną do zakresów prądów i idei, które były znane pod innymi nazwami co najmniej przed końcem XVIII wieku. W skrócie zachodni ezoteryzm to nowoczesny konstrukt

tajnych organizacji i stowarzyszeń. Prawdopodobnie już Pitagoras był założycielem zakonu ezoterycznego, co w konsekwencji spowodowało, że przez niektórych uważany jest za protoplastę współczesnych zakonów tajemnych³.

Stowarzyszenia tajemne o charakterze inicjacyjnym, poświęcone duchowemu rozwojowi, istniały niemal we wszystkich epokach i kulturach⁴. W ich poczet zaliczyć możemy również kultury misteryjne. Owe misteria miały być strażnikami wiedzy transcendentnej, głębokiej i niemal niepojętej. Tylko wybrańcy o walorach wzniosłego intelektu,

naukowy, a nie autonomicznie istniejąca już tradycja (W.J. Hanegraaff, *Western esotericism. A guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London 2013, s. 3). Ezoterykę zachodnią według koncepcji jednego z pierwszych jej badaczy Antoine'a Faivre'a charakteryzują cztery istotne cechy oraz dwie mniej istotne, które nie muszą występować. Są to: „(1) wiara w niewidzialny, pozaprzyczynowy układ odpowiedników pomiędzy widzialnymi i niewidzialnymi wymiarami kosmosu, (2) postrzeganie natury jako przenikanej i ożywianej boską obecnością albo siłą życiową, (3) koncentracja na wyobraźni religijnej jako mocy dającej dostęp do światów i poziomów rzeczywistości pośredniczących między światem materialnym a Bogiem, (4) wiara w proces przemiany duchowej, dzięki której dochodzi do odnowy wnętrza człowieka i nawiązania przezeń ponownego związku z boskością. Dwie inne cechy, niemające charakteru obligatoryjnego, ale często pojawiające się w kontekście »ezoteryzmu« to: (1) wiara w podstawowe podobieństwo licznych czy nawet wszystkich tradycji duchowych, oraz (2) przekonanie o istnieniu mniej lub bardziej tajemnego przekazu wiedzy duchowej” („esotericism”, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Brill, Leiden 2006, s. 340). Wouter Hanegraaff wskazuje, że koncepcja Faivre'a nie przystaje do zjawisk współczesnych, ale jedynie do pewnych renesansowych i być może jeszcze XVIII-wiecznych zjawisk kulturowych, wykazując równocześnie „heurystyczną wartość” Faivre'owskich kategorii (tzn. niczego tak naprawdę nie wyjaśniają, ale są pomocne we wprowadzaniu w krąg pojęć, którymi tu trzeba operować) (*ibidem*). Definiuje zatem Hanegraaff ezoterykę jako „wiedzę odrzuconą”, stając w opozycji do koncepcji Faivre'a poprzez ukazanie owego mechanizmu odrzucenia, które w łonie protestantyzmu „stopiły” luźne wcześniej wątki ezoteryczne w jeden, odrzucony właśnie wtedy kłęb idei (W. Hanegraaff, *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 197–216). Powstało zatem nowe podejście uwolnione od kategoryzacji Faivre'a, zdefiniowane jako empiryczno-historyczne. Niezwykle trafnie ezoterykę dookreśla Maciej B. Stępień, pisząc: „Jest to [zachodnia ezoteryka – Z.L.] zbiór idei ukształtowany przez zderzenie biblijnej i pogańskiej tradycji oraz długofalowe skutki tego spotkania, do którego należą wielorako powiązane ze sobą nurty religijno-filozoficzne o charakterze alternatywnym i dysydenckim w stosunku do głównego nurtu nauki i religii w kulturze zachodniej” (M.B. Stępień, *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Academicon, Lublin 2015, s. 88).

³ M.C. Ghyka, *Złota liczba*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2001, s. 216.

⁴ Por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistycyzmu*, tłum. K. Kocjan, Znak, Kraków 1997.

pozbawieni osobistych ambicji i poświęcający swe życie służbie ludzkości mogli dostąpić wglądu w ich tajemnice⁵.

W ramach zachodniej tradycji ezoterycznej najpowszechniejszym rodzajem tajnego stowarzyszenia są zakony o charakterze hierarchiczno-inicjacyjnym. James Wasserman zwraca uwagę, że pomimo różnic zarówno w strefach aktywności, jak i zainteresowaniach, kreacje te posiadają wspólne cechy charakterystyczne:

- ich rdzeniem jest doktryna wewnętrzna, odsłaniana stopniowo przed adeptami w miarę pokonywania przez nich kolejnych etapów inicjacji;
- odsłanianie wewnętrznej doktryny zależne jest od hierarchiczności struktury grupy. Zakłada się, że adept na wyższym stopniu przypuszczalnie wie więcej od tego znajdującego się poniżej. Założeniem jest również, że lojalność i poświęcenie wobec stowarzyszenia osób stojących wyżej w hierarchii było poddawane próbom przez lata przynależności (częstokroć wysokie stopnie były kupowane lub przyznawane osobom dopiero wchodzącym w poczet danego stowarzyszenia, nie jest to zatem stwierdzenie pełne – Z.Ł.);
- zdobywanie kolejnych stopni na szczeblach hierarchii zachęca do podjęcia wewnętrznego rozwoju, hierarchiczność służy również oddzielaniu adeptów zaangażowanych od tych jedynie ciekawych;
- składanie przysięg w celu dostąpienia tajemnicy;
- koncepcja programowa zwiera z reguły intelektualne, psychologiczne i duchowe metody, za pośrednictwem których adept zostaje przygotowany do zrozumienia (a poprzez to być może i w konsekwencji do odrzucenia – Z.Ł.) wewnętrznej doktryny. Program obejmuje studiowanie zalecanej literatury, praktykę medytacji i rytuał⁶.

W kanon przedstawionej powyżej charakterystyki wpisuje się zakon Ordo Templi Orientis, który wywiera po dziś dzień pewien wpływ na świat współczesnej ezoteryki. Zawarty w nim przekaz nosi

⁵ M.P. Hall, *The secret Teachings of All Ages*, Philosophical Research Society, Los Angeles 1975, s. 20.

⁶ J. Wasserman, *Templariusze i asasyni*, tłum. J. Prokopiuk, Bellona, Warszawa 2007, s. 17–18.

impuls niemal wszystkich ważniejszych doktryn ezoterycznych, rozsianych wcześniej po innych organizacjach i instytucjach.

Ezoteryczny ustrukturalizowany zakon magiczny Ordo Templi Orientis (Zakon Templariuszy Wschodu) został powołany do życia dzięki pasji i zainteresowaniu ezoteryką i masonerią czterech osób. Henry Klein (1842–1913), muzyk; Theodor Reuss (1855–1923), śpiewak operowy, dziennikarz i szpieg⁷; Franz Hartmann (1838–1912), doktor medycyny, i Carl Kellner (1850–1905), chemik, wynalazca i fabrykant – to ojcowie protopłaści omawianego stowarzyszenia⁸. Albert Karl Theodor Reuss, który formalnie powołał Ordo Templi Orientis do życia, w wieku 21 lat został przyjęty w poczet masonerii regularnej, a w wieku lat 30 przystąpił do Zakonu Iluminatów, w którym to poznał w roku 1901 założyciela jednego z najbardziej znanych i prestiżowych zakonów magicznych, Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku⁹ – Williama Wynna Westcotta (1848–1925)¹⁰. Jeśli dodamy, że protopłaści zakonu związani byli również z Rytem Swedenborga czy teozofią, to wykształca się korpus Akademii Hermetycznej, której to ideą zaraził swych przyjaciół Kellner. Na trzon nauk O.T.O. miało wpływ wiele przekazów z innych ezoterycznych systemów (Memphis, Misraim, Martynizm, XX-wieczny Różokrzyż etc.); całość niezwykle skomplikowanej historii zakonu opisał Richard Kaczynski w książce *Forgotten Templars. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*. Podczas jednej ze swych wizyt w Anglii T. Reuss poznał Aleistera Crowleya (1875–1947), którego w 1910 roku inicjował na trzy pierwsze stopnie zakonu, a który w latach późniejszych stał się jego formalnym przywódcą. Zakon mimo schizmu istnieje do dziś i ma również swoją delegaturę w naszym kraju (formalnie od 2008 roku).

⁷ Podczas pobytu w Londynie donosił między innymi o poczynaniach rodziny Karola Marksa. Por. F. King, *Szatan i swastyka*, tłum. J. Moderski, T. Olszewski, Axis, Poznań 1996, s. 73.

⁸ Dokładne życiorysy fundatorów zakonu por. R. Kaczynski, *Forgotten Templars. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, b.m.w., 2012.

⁹ Na temat Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku por. E. Howe, *The Magicians of the Golden Dawn*, S. Weiser, New York 1972; P. Zasuń, *Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku – początki współczesnej ezoteryki*, [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Libron, Kraków 2005, s. 33–42; R. Prinke, *Dwa rękopisy. Polskie tropy u początków Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 147–175.

¹⁰ R. Kaczynski, *Perdurabo – The life of Aleister Crowley*, North Atlantic Books, Temte 2002, s. 202.

W niniejszym tekście chciałbym się skupić na sprawie domniemanej przynależności do zakonu Ordo Templi Orientis polskiego ezoteryka Czesława Czyńskiego (1858–1932), którego losy badam wnikliwie od lat ponad piętnastu¹¹.

W zainicjowanym tu rekonesansie poznawczym niezwykle ważką jest informacja datowana na rok 1912, po dziś dzień wywołująca w środowisku badaczy spory. Chodzi o komunikat zamieszczony w organie prasowym zakonu Ordo Templi Orientis „Oriflamme”. Notatka jubileuszowego wydania na stronie 14 zawiadamia o mianowaniu w dniu 1 czerwca 1912 roku przywódcy O.T.O. na ziemię słowiańskie. Równocześnie informuje o nadaniu tej samej godności przywódczej dla Wielkiej Brytanii i Irlandii. Ta druga nominacja dotyczy wspomnianego już Aleistera Crowleya; pierwsza, tycząca się terytoriów słowiańskich, z dużym prawdopodobieństwem zaś – co będę się starał udowodnić – Czesława Czyńskiego.

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist jedoch die Ausdehnung des Einflusses Unseres Ordens auf die slavischen Länder Europas.

Durch Stiftungs-Urkunde vom 1. Juni 1912 wurde von Unserem Orden eine

NATIONAL-GROSSLOGE
DES ORIENTALISCHEN TEMPLER-ORDENS
FÜR DIE SLAVISCHEN LAENDER

gegründet.

Und die, unter gleichem Datum erfolgte, Gründung einer

NATIONAL-GROSSLOGE
DES ORIENTALISCHEN TEMPLER-ORDENS
FÜR GROSSBRITANNIEN UND IRLAND

durch Unseren Orden entbehrt nicht eines pikanten Beigeschmacks für alle, die mit den einschlägigen Verhältnissen vertraut sind.

Jubilee issue of "Oriflamme" 1912, page 14

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist jedoch die Ausdehnung des Einflusses Unseres Ordens auf die slavischen Länder Europas. Durch Stiftungs-Urkunde vom 1. Juni 1912 wurde von Unserem Orden eine

NATIONAL-GROSSLOGE
DES ORIENTALISCHEN TEMPLER-ORDENS
FÜR DIE SLAVISCHEN LAENDER

gegründet.

Und die, unter gleichem Datum erfolgte, Gründung einer

NATIONAL-GROSSLOGE
DES ORIENTALISCHEN TEMPLER-ORDENS
FÜR GROSSBRITANNIEN UND IRLAND

durch Unseren Orden entbehrt nicht eines pikanten Beigeschmacks für alle, die mit den einschlägigen Verhältnissen vertraut sind.

Ilustracja 1. Informacja z pisma „Oriflamme” dotycząca nominacji przywódcy na terytoria słowiańskie.

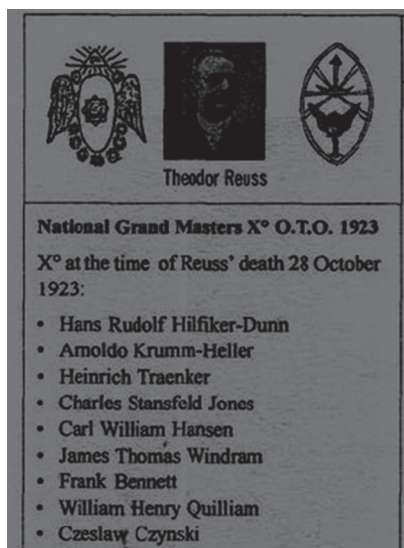
Źródło: „Oriflamme” 1912, s. 14.

Pierwszym, który postawił hipotezę na temat działalności Czyńskiego w O.T.O., był Rafał Prinke. To jego tekst z 1981 roku, zatytułowany *Polish Satanism and Sexmagic*¹², ukazał postać Czyńskiego

¹¹ Wypadkową tychże badań jest monografia: Z. Łagosz, *Czesław Czyński. Czarny adept*, Okultura, Warszawa 2017.

¹² R. Prinke, *Polish Satanism and Sexmagic*, „The Lamp of Thoth” 1981, t. 1, nr 5, s. 23–25. Tekst ten dostępny jest na stronie <http://www.parareligion.ch/2008/czynski/bhava.htm> (dostęp: 5.03.2017). Artykuł R. Prinke opublikowano również w piśmie „Abrahamadabra”, por. R. Prinke, *Polnisher satanismus und sexualmagie*, „Abrahamadabra” 1991,

na arenie międzynarodowej i dał asumpt badaczowi historii zakonu O.T.O. Peterowi R. Koenigowi do postawienia wniosku, że nominacja szefa O.T.O. na terytoria słowiańskie dotyczyła właśnie Czesława Czyńskiego. Koenig ulokował go jako przywódcę nominowanego przez T. Reussa we wstępie do opracowania (pod redakcją A.R. Naylor) *O.T.O. Rituals and Sex Magick, by Theodor Reuss and Aleister Crowley*¹³.



Ilustracja 2. Strona z książki *O.T.O. Rituals and Sex Magick, by Theodor Reuss and Aleister Crowley*.

Źródło: *O.T.O. Rituals and Sex Magick, by Theodor Reuss and Aleister Crowley*, red. A.R. Naylor, wstęp P.R. Koenig, Thane, London 1999, s. 45.

Niejako efektem kuli śnieżnej historycy zajmujący się korzeniami Ordo Templi Orientis przyjęli za pewnik, że głową O.T.O. na terytoria słowiańskie jest właśnie Czyński. Najważniejsze strony

nr 9, s. 18–22 (w tłumaczeniu P. Koeniga), i w języku polskim (nieznacznie zmieniony w treści): R. Prinke, *Doktor Punar Bhava i polscy sataniści*, „Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Radiestezyjnego w Bydgoszczy” 1986, nr 4, s. 37–42.

¹³ *O.T.O. Rituals and Sex Magick, by Theodor Reuss and Aleister Crowley*, red. A.R. Naylor, wstęp P.R. Koenig, Thane, London 1999, s. 45.

internetowe O.T.O., to jest angielska i amerykańska, także podają, że na przywódcę O.T.O. na ziemi słowiańskiej w 1912 roku został nominowany Czyński¹⁴.

W swych wieloletnich badaniach i ja częstokroć podawałem tę informację¹⁵, choć nie była ona i nadal nie jest poparta mocnym materiałem dowodowym. Nie widziałem dotychczas dyplomu (a zatem bezpośredniego dowodu) nominującego Czyńskiego zarówno do O.T.O., jak i na głowę terytoriów słowiańskich. Jednakże postaram się przeprowadzić wywód oparty na poszlakach ukazujący duże prawdopodobieństwo uczestnictwa Czyńskiego w strukturach zakonu Ordo Templi Orientis.

Przed wszystkim posiadamy pełną informację z imieniem i nazwiskiem Czesława Czyńskiego z pisma będącego organem Zakonu Martynistów „Mysteria” (1913, nr 5, s. 191 – por. ilustracja 3), które donosi:

[...] z dniem 25 kwietnia 1913 r. T. Ill. F.¹⁶ Punar Bhava dr Czesław Czyński 33. 90. 96. VII. Suwerenny Delegat Generalny Zakonu Martynistów na Rosję, Wielki Mistrz, Wielki Delegat Ryty Hiszpańskiego na Rosję zostaje nominowany Legatem Uniwersalnego Kościoła Gnostycznego na Rosję.

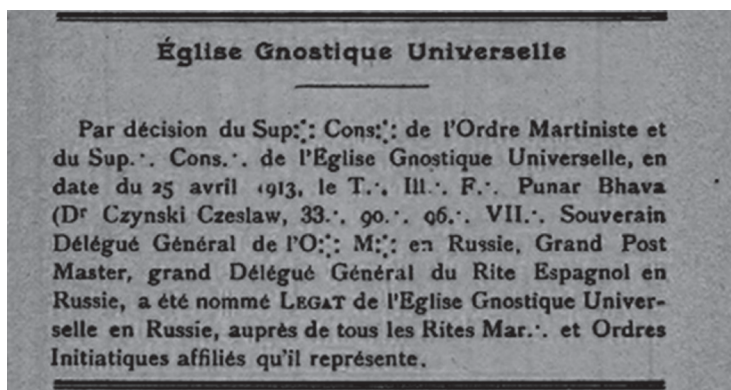
Oznacza to, że w roku 1913, będąc nominowany na legata Kościoła gnostycznego (dodajmy: ściśle powiązanego z O.T.O.), posiadał już wszystkie inne wymienione w opisie stopnie, wraz z tymi najbardziej

¹⁴ Por. <http://www.oto-uk.org/history.html>; <http://oto-usa.org/oto/history/> (w obu dostęp: 5.03.2017). Jeszcze do kwietnia 2016 roku informacja o przynależności Czyńskiego do struktur O.T.O. ulokowana była również na stronie polskiej <http://www.oto-pl.org/historia.html>. Obecnie została usunięta.

¹⁵ Jako adherenta O.T.O. lokowałem Czyńskiego w następujących pozycjach: Z. Łagosz, *Zakon Martynistów w Polsce (geneza, rozwój, upadek)*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 3, s. 141–148; *idem*, *Na obrzeżach religii i filozofii: Czesław Czyński*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2006, nr 53/54, s. 85–95; *idem*, *Polska myśl magiczna XX wieku na przykładzie Cz. Czyńskiego*, „Furor Divinus”, nr 1, *Materiały z konferencji Lashtal Press*, Gdańsk 2008, s. 89–104; *idem*, *Mit polskiego satanizmu. Czesław Czyński – proces którego nie było*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 186–206; *idem*, *Czesław Czyński – uwodziciel hipnotyczny*, [w:] *Antropologia Miłości*, t. 7: *Miłość czarowna*, red. B. Płonka-Syroka, K. Marchel, A. Syroka, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2015, s. 157–168; *idem*, *The myth of Polish Satanism. Czesław Czyński – the trial that was not there*, „Anthropos” 2015, nr 110(2), s. 433–446; *idem*, *The figure of the Polish magician: Czesław Czyński (1858–1932)*, „The fenris wolf” 2016, no. 8, s. 76–84; *idem*, *Punar Bhava. Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX wiecznej tradycji ezoterycznej*, Black Antlers, Gdynia–Kraków 2016.

¹⁶ T. Ill. F. – od *Très Illustre Frère*, z. j. franc. „wielce czcigodny brat”.

nas interesującymi, czyli 33°.90°.96°.VII°. (33° – najwyższy stopień wolnomularstwa rytu szkockiego; 90° – najwyższy stopień rytu Misraim, 96° – najwyższy stopień rytu Memphis, VII° – jeden z wyższych stopni O.T.O.). Wolnomularstwo rytu Szkockiego, ryt Memphis i Misraim przenikały się w rycie O.T.O., a zatem zapis 33°.90°.96°.VII°. mówi o otrzymaniu pewnego „pakietu” inicjacyjnego, którego formuła przyznawania była szeroko stosowana.



Ilustracja 3. Informacja o nominacji Czyńskiego w piśmie „Mysteria” 1913, nr 5, s. 191.

Źródło: „Mysteria” 1913, nr 5, s. 191.

W 1911 roku (a więc w rok po nominowaniu na Suwerennego Legata Zakonu Martynistów na Rosję) w drugim z organów prasowych tegoż zakonu, „L’Initiation”, ukazuje się artykuł Czesława Czyńskiego (podpisany: Punar Bhava) pod tytułem *Loccultisme en Russie*¹⁷. Pod pseudonimem uwidocznione są posiadane przez autora wówczas stopnie S°.I°.M°.S°.C°. Sąd to li tylko stopnie martynistyczne, S°.I°. to *Supérieur Inconnu* (Zwierzchnik Nieznany), natomiast M°.S°.C°. – najwyższy stopień Rytu Szkockiego Rektyfikowanego, znanego też jako Chevaliers Bienfaisants de la Cité-Sainte (CBCS, wywodzący się od Jeana-Baptiste Willermorza). Znając ogromne przywiązanie Czyńskiego do tytułów (nie

¹⁷ Punar Bhava [Cz. Czyński, *Loccultisme en Russie*, „L’Initiation” 1911, nr 6, s. 211–220.

tylko jego w tym środowisku), możemy domniemywać, że gdyby w roku 1911 posiadał inne niż wymienione stopnie (S.·I.·M.·S.·C.), to zapewne by się nimi podpisał. Oznacza to, że Czyński stopnie wymienione w „Mysteria” z 1913 roku otrzymał prawdopodobnie pomiędzy rokiem 1911 a 1913.

Jan Korwin Czarnomski (1912–1944), bezpośredni uczeń Czyńskiego, opublikował tekst zatytułowany *Od konwentu w Wilhelmsbad 1782 do Zjazdu Ezoteryków w Poznaniu 1936*¹⁸. Relacjonuje w nim korespondencję w sprawie Kongresu Ezoterycznego w Kosowie, jaki chciał zorganizować martynista Mieczysław Geniusz (1853–1920), śląc w tej sprawie korespondencje do Czyńskiego. Listy zawierające odpowiedzi do Geniusza posiadał w swej kolekcji Czarnomski, który ich treść publikuje wraz z datą i podpisami stopni: „Czesław Czyński S.I. 33.·96.·97.·VII.·Koczewo 9 lipca 1912 r.”¹⁹. Nominacja na przywódcę O.T.O. na terytoria słowiańskie została przyznana w dniu 1 czerwca 1912 roku, a zatem ukazana tu chronologia nie wyklucza Czyńskiego jako nominowanego, a wręcz ją bardziej uprawdopodobnia, to bowiem pierwszy najstarszy mi znany list, w którym Czyński używa w swym podpisie stopnia VII, przypisanego O.T.O.

Osoby reprezentujące stanowisko sceptyczne względem przynależności Czyńskiego do O.T.O. podnoszą dwie następujące kwestie: po pierwsze fakt, że w „Złotej Księdze O.T.O.,” w której wpisuje się nazwiska członków posiadających przynajmniej VII stopień tego zakonu, nie ma nazwiska Czyńskiego; po drugie zaś możliwość, że ów VII to stopień martynistyczny, a nie O.T.O.

W kwestii pierwszej zapytałem osobę o największej naukowej wiedzy dotyczącej O.T.O., Richarda Kaczynskiego. Otrzymałem następującą odpowiedź: „MMM Złota Księga jest właściwa dla sekcji brytyjskiej O.T.O., zatem podczas gdy może zawierać nazwiska dygnitarzy spoza Wielkiej Brytanii, to nie spodziewałbym się, że stanowi pełną ewidencję O.T.O.”²⁰.

W kwestii drugiej, czyli możliwości sygnowania stopniem VII innego zakonu (tu: Zakonu Martynistów), podjąłem kwerendę zarówno zapisu stopni, jaki i historii stopni w Zakonie Martynistów. Analizując

¹⁸ J.K. Czarnomski, *Od konwentu w Wilhelmsbad 1782 do Zjazdu Ezoteryków w Poznaniu 1936*, „Niebo Gwiazdziste” 1937, lipiec/sierpień, s. 50–53.

¹⁹ *Ibidem*, s. 53.

²⁰ List od R. Kaczynskiego z dnia 16.09.2015, w zbiorach autora.

zapis stopni u osób, które bez wątpienia należały do O.T.O., mamy jego następującą kolejność, np.: Michele de Vincenzo Majulli: 33°, 90°, 95°, VII^{o21}, czy Eduardo Frosini „Hermes”: 33°, 90°, 96°, VII^{o22}. Stopień rzymski VII zawsze pisany był na końcu i zawsze dotyczył O.T.O. Jak widać, forma zapisu u osób, co do których przynależności do O.T.O. nie ma zastrzeżeń, jest identyczna z kolejnością zapisu u Czyńskiego.

W przypadku stopni udzielanych przez Zakon Martynistów, założony przez G. Encausse²³, do którego należał Czyński, formuła ich zapisu przedstawiała się następująco: 1. Associate; 2. Mystic; 3. Supérieur Inconnu S::I::: (ten stopień posiadał Czyński); 4. Supérieur Inconnu Initiateur S::I:::IV. Był to system czterostopniowy i nie zawierał stopni numerowanych liczbami rzymskimi²⁴. Po drugiej wojnie światowej (a więc już po śmierci Papusa i Czyńskiego) dodano cztery stopnie sygnowane cyframi rzymskimi, a ich zapis wyglądał w sposób następujący: S::I:::IV, zatem zupełnie nie tak jak zapis stopni przy nazwisku Czyńskiego, a także, jak wspomniałem, stopnie te sięgały tylko rzymskich cyfr od I do IV.

Abv rozważania na temat przynależności Czyńskiego do O.T.O. mogły być kompletne, należy jeszcze przeanalizować użyte określenie „terytoria słowiańskie”. Tworzyły je przecież nie tylko Rosja i Polska, lecz także wiele innych krajów. Być może ktoś z tychże terytoriów mógł zostać mianowany, jednakże wciąż pozostawał nieprzypisany do tej funkcji. Jedyny obszar należący do krajów słowiańskich, który początkiem XX wieku prężnie działał na polu ezoteryki, to ziemie czeskie.

Historia czeskiej ezoteryki jest w naszym kraju prawie nieznaną, mimo że nie dość, iż to nasi sąsiedzi, to jeszcze śmiało można stwierdzić, że ich pisma i kontakty ezoteryczne stały na o wiele wyższym poziomie niż polskie (a nawet rosyjskie, i to pomimo iż do 1917 roku czy też kilka lat po rewolucji bolszewickiej na tym terenie działały bardzo aktywnie szkoły inicjacyjne rozmaitego autoramentu). Już w roku 1891 na ówczesnych ziemiach czeskich, na mocy rozporządzenia Rady

²¹ „Mysteria” 1913 (Paris), nr 1/1, s. 83.

²² „Mysteria” 1913 (Paris), nr 2/2, s. 179.

²³ Por. Z. Łagosz, *Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji*, „Studia Religiosa” 2014, t. 47, nr 3, s. 225–236.

²⁴ L. Hagopian, *The Esoteric Codex: Christian Mysticism*, Lulu Com, Morrisville 2015, s. 130–132; M. Roggemans, *History of Martinism and the F.U.D.O.S.I.*, Lulu Com, b.m.w., s. 48–49.

Najwyższej, został ustanowiony pierwszy „martynistyczny krąg”; cztery lata później, w 1895 roku, powstała w Czeskich Budziejowicach pierwsza oficjalna loża pod nazwą Blue Star. Założycielem i propagatorem tego mistycznego chrześcijaństwa w ujęciu lożowym był Adolf Franz baron Leonhardi (1856–1908), martynista, teozof, iluminat, mający powiązania z rytmem Memphis-Misraim i będący właścicielem wielkiej ezoterycznej biblioteki (przejęła ją później Ema Destinnová). Urządzał on ezoteryczne spotkania na szczyblu europejskim, przygotowując na swym zamku seanse magiczne i spirytystyczne²⁵. Z pewnością byłby to dobry kandydat na przywódcę terytoriów słowiańskich, gdyby nie to, że zmarł w 1908 roku.

Kolejnym prominentnym czeskim okultystą był członek Rose Croix Cabbalistique, mason, gnostyk i iluminat Karel Pavel Draždák (1872–1921). Ukończył on pod kierunkiem G. Encausse’a paryski Faculté des Sciences Hermétiques, zyskując przywilej założenia loży martynistycznej w Pradze. Dzięki jego działaniom praskim martynistom udało się nawiązać w 1909 roku regularne kontakty z berlińską bazą Memphis-Misraim²⁶. Niestety nie ma żadnych informacji o jego działalności w O.T.O.²⁷

Największą uwagę przykuwa jednak osoba Jana Mašťalířa, który w roku 1910 miał wprowadzić do Pragi zakon templariuszy. Napisałem celem wyjaśnienia tej sprawy do czeskiego badacza Petra Kalača, który opracowuje historię czeskiej ezoteryki. Na pytanie, czy praski zakon templariuszy miał coś wspólnego z O.T.O., odpowiada: „Zakon templariuszy Jana Mašťalířa nie ma nic wspólnego z O.T.O. Było to niezależne stowarzyszenie, pochodzące z jego działalności prywatnej,

²⁵ D. Plass, *Historie Martinistického řádu v Čechách*, praca magisterska, w zbiorach autora, s. 15. Inicjowany do martynistów był pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku przez Papusa. Do loży, którą utworzył, należeli między innymi czeski pisarz modernistyczny Julius Zeyer (1841–1910) i adwokat, uczestnik ruchu literackiego Karel Pavel Draždák (E. Lešehrad, *Po stopách tajemných společností*, Alois Srdce, Praga 1934, s. 176–185).

²⁶ Karel Pavel Draždák został przyjęty do berlińskiej loży Memphis-Misraim w roku 1902. Około roku 1900 skupił w Pradze kilku zwolenników nauk neognostyckich, tworząc załączek Kościoła neognostyckiego w Czechach. Później, również w stolicy, kierował stowarzyszeniem iluminatów, działającym do 1905 roku, w skład którego wchodziłi plastyk Gustav Miksch oraz sławny pisarz Gustav Meyer (ps. Gustav Meyrink), autor poczytnego *Golema* (E. Lešehrad, *Po stopách...*, op. cit., s. 191–192, 198–199).

²⁷ Por. <http://dcch.grimoar.cz/?Loc=onas&Lng=2> (dostęp: 26.09.2015).

szpiega i płatnego agenta CK Policji Państwowej”²⁸. W kolejnym liście wymienia osoby narodowości czeskiej, które współpracowały z O.T.O.: „Oldřich Eliáše (1895–1941), znany mag i chiromanta, powiązany z Fraternitas Saturni i O.T.O., który poznał osobiście w Hanowerze A. Crowleya (tyle że w dniu nominacji na szefa terytoriów słowiańskich miałby 17 lat – Z.Ł.), oraz Rudolf de Laban (1879–1985), czeski tancerz, również powiązany z O.T.O. Obawiam się jednak, że żaden z nich nie został nominowany na oficera łącznikowego dla krajów słowiańskich”²⁹.

W liście Czyńskiego do Papusa z dnia 16 czerwca 1909 roku czytamy:

Oto po raz trzeci zawiadamiam was o ukonstytuowaniu grup studyjnych w Wilnie, Sofii w Bułgarii, jak również w Ramste [nieczytelne – Z.Ł.]. Anonsowałem, że w Sofii to sędzia dr Grablatheff jest szefem, w Razgrad pani Olga Ropaff. W miesiącu wrześniu udaję się do Bukaresztu na konferencję o okultyzmie i liczę, że uda mi się założyć grupę³⁰.

Jak widać, Czyński był niezwykle ruchliwy w zakładaniu łóż w różnych krajach, co czyniło go dobrym kandydatem na oficera łącznikowego powiązanego z martylizmem O.T.O.

Jeśli przyjmijemy, że Czyński posiadał stopień VII O.T.O., to czy mógł być przywódcą na terytoria słowiańskie, skoro głowom poszczególnych krajów przypisany był stopień X? Pośrednio odpowiedzi na to pytanie udzielił mi R. Kaczynski, który napisał: „W tamtym czasie VII stopień był równoległy do 33 stopnia AAR³¹, seks był w nim jedynie zasugerowany”³². Stopień 33 Rytu Szkockiego Dawnego i Uznanego, do którego Kaczynski porównuje stopień VII O.T.O., jest stopniem ostatnim w tym systemie, jego nazwa to: Suwerenny Wielki Inspektor Generalny (Najwyższy Inspektor).

Jak zaznaczyliśmy, 25 kwietnia 1913 roku, czyli na początku tego procesu, Czyński został nominowany na Legata Uniwersalnego Kościoła Gnostycznego na Rosję. Kościół ten – o czym pisałem – jest również

²⁸ List od P. Kalač z dnia 22.09.1915 – w zbiorach autora.

²⁹ List od P. Kalač z dnia 23.09.1915 – w zbiorach autora.

³⁰ List do G. Encausse z dnia 16.06.1909, nr 5486(25)7, kolekcja MS 5486 – MS 5493, adresowany z Carskiego Siola, co wskazuje, że mieszkał w tym czasie na dworze carskim.

³¹ AAR, czyli Ancient and Accepted Rite, inaczej Ryt Szkocki Dawny i Uznany.

³² List od R. Kaczynskiego z dnia 18.04.2015 – w zbiorach autora.

ściśle powiązany z O.T.O. Skoro Czyński został przywódcą Zakonu Martynistów na Rosję i terytoria słowiańskie, otrzymał nominację na legata Kościoła gnostycznego, to byłoby czymś niezwykle dziwnym, gdyby ktoś inny odpowiadał za terytoria słowiańskie w strukturach O.T.O. Pierwszym i naturalnym kandydatem do tej godności i władzy był działający już prężnie legat Zakonu Martynistów. Uczynienie kogoś innego legatem O.T.O. na tym samym obszarze tworzyłoby kłopotliwy podział kompetencji, kompletnie niezrozumiały w świetle unii zawartej między Zakonem Matynistów, Kościołem gnostycznym i Ordo Templi Orientis.

Kończąc rozważania na temat tego, czy Czyński był członkiem O.T.O. – uważam, że był, natomiast kwestię jego jakichkolwiek prac w tym rycie przyjmuję ciągle za otwartą. Nominację do O.T.O. mógł mu przyznać T. Reuss, jeden z twórców zakonu. Z korespondencji pomiędzy Czyńskim a Encausse'em wynika, że Czyński znał Reussa. „Sprawa wyjazdu Pana Reussa do Londynu – żadnych nowych wiadomości” – pisał w swym liście z dnia 22 września 1910 roku³³, a zatem na dwa lata przed ogłoszeniem nominacji w „Oriflamme”. „Pakiet” nominacji wraz ze stopniem O.T.O. mógł również otrzymać od G. Encausse'a, choć i jego udział w tym zakonie jest dyskusyjny.

Postawiona powyżej teza opiera się jedynie na poszlakach. Jednakże zgodnie z kanonami nauki, by ją odrzucić, należy przedstawić dowody świadczące o błędnej interpretacji poszlak i wskazać inną postać, która mogła pełnić wówczas funkcję przywódcy O.T.O. na terytoria słowiańskie. Oczywiście być może w toku kwerendy materiałów mi niedostępnych (przykładowo znajdujących się w archiwach O.T.O.) udowodniona zostanie błędność mego wyводу. Będzie to jednak tylko z korzyścią dla historii Czyńskiego i Ordo Templi Orientis.

³³ List do G. Encausse z dnia 22.09.1910, nr 5486(25)69, kolekcja MS 5486 – MS 5493.

Bibliografia

- Czarnomski J.K., *Od konwentu w Wilhelmsbad 1782 do Zjazdu Ezoteryków w Poznaniu 1936*, „Niebo Gwiazdziste” 1937, lipiec/sierpień, s. 50–53.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Brill, Leiden 2006.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Znak, Kraków 1997.
- Ghyka M.C., *Złota liczba*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2001.
- Hagopian L., *The Esoteric Codex: Christian Mysticism*, Lulu Com, Morrisville 2015.
- Hall M.P., *The Secret Teachings of All Ages*, Philosophical Research Society, Los Angeles 1975.
- Hanegraaff W., *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, t. 10, nr. 2, s. 197–216.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London 2013.
- Howe E., *The Magicians of the Golden Dawn*, S. Weiser, New York 1972.
- Kaczynski R., *Forgotten Templars. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, b.m.w., 2012.
- Kaczynski R., *Perdurabo – The life of Aleister Crowley*, North Atlantic Books, Tempe 2002.
- King F., *Szatan i swastyka*, tłum. J. Moderski, T. Olszewski, Axis, Poznań 1996.
- Lešehrad E., *Po stopách tajemných společnosti*, Alois Srdce, Praga 1934.
- Łagosz Z., *Czesław Czyński – uwodziciel hipnotyczny*, [w:] *Antropologia Miłości*, t. 7: *Miłość czarowna*, red. B. Płonka-Syroka, K. Marchel, A. Syroka, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2015, s. 157–168.
- Łagosz Z., *Czesław Czyński. Czarny adept*, Okultura, Warszawa 2017.
- Łagosz Z., *Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji*, „Studia Religiologica” 2014, t. 47, nr 3, s. 225–236.
- Łagosz Z., *Mit polskiego satanizmu. Czesław Czyński – proces którego nie było*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 186–206.
- Łagosz Z., *Na obrzeżach religii i filozofii: Czesław Czyński*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2006, nr 53/54, s. 85–95.
- Łagosz Z., *Polska myśl magiczna XX wieku na przykładzie Cz. Czyńskiego*, „Furor Divinus”, nr 1, *Materiały z konferencji Lashtal Press*, Gdańsk 2008, s. 89–104.
- Łagosz Z., *Punar Bhava. Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX-wiecznej tradycji ezoterycznej*, Black Antlers, Gdynia–Kraków 2016.
- Łagosz Z., *The figure of the Polish magician: Czesław Czyński (1858–1932)*, „The fenris wolf” 2016, no. 8, s. 76–84.
- Łagosz Z., *The myth of Polish Satanism. Czesław Czyński – the trial that was not there*, „Anthropos” 2015, nr 110(2), s. 433–446.

- Łagosz Z., *Zakon Martynistów w Polsce (geneza, rozwój, upadek)*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 3, s. 141–148.
- O.T.O. *Rituals and Sex Magick*, by Theodor Reuss and Aleister Crowley, red. A.R. Naylor, wstęp P.R. Koenig, Thane, London 1999.
- Plass D., *Historie Martinistického řádu v Čechách*, praca magisterska, w zbiorach autora.
- Prinke R., *Doktor Punar Bhava i polscy sataniści*, „Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Radiestezyjnego w Bydgoszczy” 1986, nr 4, s. 37–42.
- Prinke R., *Dwa rękopisy. Polskie tropy u początków Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 147–175.
- Prinke R., *Polish Satanism and Sexmagic*, „The Lamp of Thoth” 1981, t. 1, nr 5, s. 23–25.
- Prinke R., *Polnisher satanismus und sexualmagie*, „Abrahamadabra” 1991, nr 9, s. 18–22.
- Punar Bhava [Cz. Czyński], *L'occultisme en Russie*, „L'Initiation” 1911, nr 6, s. 211–220.
- Roggemans M., *History of Martinism and the F.U.D.O.S.I.*, Lulu Com, b.m.w., 2009.
- Stępień M.B., *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Academicon, Lublin 2015.
- Wasserman J., *Templariusze i asasyni*, tłum. J. Prokopiuk, Bellona, Warszawa 2007.
- Zasuń P., *Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku – początki współczesnej ezoteryki*, [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Libron, Kraków 2005, s. 33–42.

Agata Świerzowska

Uniwersytet Jagielloński

RAMAKRISHNA – RADŻAJOGIN I MESJASZ. OBRAZ
BENGALSKIEGO MISTYKA W POLSKIEJ LITERATURZE
EZOTERYCZNEJ OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO¹

RAMAKRISHNA – RAJAYOGIN AND MESSIAH. THE IMAGE
OF THE BENGALI MYSTIC IN POLISH ESOTERIC LITERATURE
OF THE INTERWAR PERIOD

Summary

Intriguing is the process of transforming this illiterate Bengali mystic into one of the greatest saints, recognized not only in India but also in the West as the Vedantin, apostle of the universal religion, prophet of modern Hinduism, perfect karmayogin, ideal devotee and finally archetypal yogi who attained the liberating state of samadhi – the very end of the path of rajayoga. This article focuses on investigating the process that has led to the appearance of the image of Ramakrishna as the perfect rajayogin, so popular particularly in the Western esoteric literature of the interwar period as well as presenting its most characteristic features. However, since the analysis of such an extensive body of texts is not possible at this point, the author of the paper will limit herself only to showing Ramakrishna's image as it appears in Polish esoteric literature or inspired by these themes. Although the information on Ramakrishna was not widespread in Poland, and the literary

¹



accounts are rather limited, still they reflect well the esoteric perspective on the Bengali saint.

Key words: yoga, rajayoga, Ramakrishna, Vivekananda, Starża-Dzierżbicki

Słowa kluczowe: joga, radżajoga, Ramakrishna, Vivekananda, Starża-Dzierżbicki

Ramakriszna większą część swego życia spędził, uprawiając rozmaite rodzaje yogi. Nie uznawał żadnych autorytetów, a prawdę chciał poznać bezpośrednio. Wreszcie prawda ta objawiła mu się w stanie samadhi, będącym szczytem yogi; jest to ósmy i ostatni stopień wszelkich ćwiczeń, jakie opisują traktaty².

Intrygujący jest proces przemiany prostego, niepiśmiennego bengalskiego mistyka, postrzeganego początkowo jako wsteczника, reprezentanta tendencji regresywnych zakorzenionych w kulturze ludowej, w jednego z największych świętych, rozpoznawalnego oraz uznawanego, i to nie tylko w Indiach, ale i na Zachodzie – wedantina, apostoła uniwersalnej religii uznającej wszystkie ścieżki duchowe za drogi wiodące do jednego i tego samego celu, proroka nowoczesnego hinduizmu, doskonałego karmajogina przedkładającego duchowe potrzeby drugiego człowieka nad własne wyzwolenie, duchowego herosa, który odrzucając tradycję i polegając na własnym doświadczeniu, poznał boga i jako doskonały bhakta zjednoczył się z nim, i wreszcie archetypowego jogina, który osiągnął wyzwalający stan samadhi – szczyt radżajogi. Wielość kontekstów religijnych, społecznych, a nawet politycznych, w których funkcjonowała i nadal funkcjonuje postać Ramakrishny zarówno w Indiach, jak i poza granicami subkontynentu, jest ogromna i każdy z nich wymagałby odrębnego studium. W niniejszym artykule chcę skupić się na jednej tylko kwestii, a mianowicie prześledzeniu procesu, który doprowadził do pojawienia się obrazu Ramakrishny właśnie jako doskonałego radżajogina, powszechnego w szczególności w zachodniej literaturze ezoterycznej okresu międzywojennego, oraz ukazaniu jego specyfiki. Ponieważ analiza tak obszernego korpusu tekstów nie jest w tym miejscu możliwa, ograniczę się jedynie do ukazania obrazu Ramakrishny pojawiającego się w polskiej literaturze ezoterycznej lub inspirowanej tymi wątkami. Choć wiedza o mistyku nie była w Polsce tego okresu rozpowszechniona,

² J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna. Z dziejów buddyzmu i okultyzmu indyjskiego*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1923, s. 99.

a świadectwa literackie są dość nieliczne, dobrze odzwierciedlają one sposób ezoterycznego myślenia o bengalskim świętym.

Duchowy heros wykreowany. Biografia Ramakrishny i jej źródła

Ramakrishna (właśc. Gadadhar Chattopadhyaya, 1836–1886) urodził się w bengalskiej wiosce Kamarpukur w rodzinie zubożałych brami-
nów. Jak podają biografowie, jeszcze przed narodzinami dziecka miały
miejsce liczne znaki – sny, objawienia, przepowiednie – wskazujące
narodziny osoby niezwyklej. Ojcu Ramakrishny objawił się ponoć
nawet sam Wisznu, zapowiadając, że mający urodzić się chłopiec
będzie jego wcieleniem (stąd imię – Gadadhar jest jedną z form tego
bóstwa). Ramakrishna był dzieckiem nietypowym: wpadał w długie
stany transowe, tracił przytomność, co sam w późniejszym czasie
wspominał jako doświadczenie głębokiej ekstazy, jednak jego rodzina
traktowała to jako oznakę dolegliwości psychicznej. Nastoletni Rama-
krishna przejawiał wzmożone zainteresowanie sprawami religijnymi:
poszukiwał towarzystwa kapłanów, brał udział w ceremoniach reli-
gijnych czy rytualnych przedstawieniach, w czasie których całkowicie
utożsamiał się z postaciami bóstw. W wieku szesnastu lat wyjechał do
Kalkuty, aby pomóc bratu – kapłanowi i nauczycielowi – w posłudze
w świątyni bogini Kali w Dakszineśwarze. Wtedy też, motywowany
głębokim pragnieniem zobaczenia bogini i zjednoczenia się z nią,
rozpoczął intensywną praktykę ascetyczną. W okresie tym zachowa-
nie Ramakrishny było przez wielu traktowane jako objaw psychozy:

przechodził ze stanu ogromnego pobudzenia do okresu uniesień, przez
cały czas halucynując, widząc wszędzie Kali – nie jako boginię, ale jako
żywą kobietę. Często Ramakrishna ofiarowywał posągowi Kali pożywienie,
karmił go tak, jak gdyby był dzieckiem. W trakcie jednego z pozornych
silnych epizodów psychotycznych Ramakrishna uderzył nawet swoją
starszą opiekunkę, Rani Rasmani, tę samą kobietę, która ufundowała
kompleks świątynny. Mówił, że Rani rozzłościła go domniemanym bra-
kiem szacunku dla bogini Kali³.

³ L. Schneiderman, *Personality and Social Factors in the Growth of a Religious Movement*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1969, t. 8, nr 1, s. 61–62. Osoby takie jak Ramakrishna, „szalone bożą miłością”, cieszyły się – i jest tak nadal – w Indiach dużym szacunkiem. Jest to związane ze znaczną popularnością mistycznej tradycji bhakti,

W kolejnych latach zachowanie Ramakrishny nie ulegało zmianie – stany ekstazy, transu graniczącego z katatonią, utraty świadomości przeplatały się z okresami ogromnego pobudzenia, którym towarzyszyła niekiedy niezwykła jasność umysłu, czasami także – jak twierdzą wyznawcy mistyka – nadświadomość. Zaniepokojona sytuacją rodzina, przekonana o chorobliwym źródle zachowań Ramakrishny, wymusiła na nim ślub z sześćcioletnią Saradą Devi (1853–1920). Mistrz jednak widział w niej nie swą żonę, ale Dewi – Boską Matkę, w związku z czym narzucił małżeństwu białą formę. Sarada uznała to i z czasem przyjęła rolę uczennicy i wyznawczyni swego męża, a po jego śmierci pełniła istotną rolę w ruchu religijnym formującym się wokół jego osoby.

Jak się można spodziewać, „terapia” w postaci małżeństwa nie przyniosła rezultatów. Ramakrishna wrócił do świątyni w Dakszineśwarze, teraz jednak zaczął w sposób systematyczny i pod okiem przewodników poznawać różne drogi duchowe i tradycje religijne. I tak najpierw został wprowadzony w tajniki ścieżek tantry i bhakti – na obu tych drogach miał osiągnąć stan pełnej jedności z absolutem. Później poznawał adwajtyczną ścieżkę wedanty, na której osiągnął pełnię wyzwalającej wiedzy. W końcu w sposób praktyczny zapoznał się z doktryną islamu, doświadczając obecności Boga nieosobowego, poznał także chrześcijaństwo, doznając mistycznej wizji Boga osobowego pod postacią Jezusa Chrystusa. W ten sposób mistrz miał poznać absolut na różnych drogach i w różnych jego przejawach, więcej

zgodnie z którą wyznawca doświadcza obecności bóstwa w otaczającym go świecie (por. M. Ruchel, *Ramakrishna. Filzof – mistyk – święty*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003). O kłopotach z interpretacją zachowań Ramakrishny, w szczególności przez osoby z innego niż indyjski kręgu kulturowego, bardzo wyraźnie świadczy dyskusja, jaka przetoczyła się po publikacji książki *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna* Jeffrey'a J. Kripala, w której autor – jak twierdzą jego oponenci – interpretuje zachowania Ramakrishny z pominięciem kontekstu kulturowego. Por. np. Swami Tyagananda, P. Vrajapran, *Interpreting Ramakrishna: Kali's Child Revisited*, Motilal Banarsidass, Delhi 2010; Swami Ātmajñānānda, *Scandals, Cover-Ups, and Other Imagined Occurrences in the Life of Rāmākṛṣṇa: An Examination of Jeffrey Kripal's „Kālī's Child”*, „International Journal of Hindu Studies” 1997, t. 1, nr 2, s. 401–420 – artykuł koncentrujący się w dużej mierze na kwestiach językowych. Dyskusja pomiędzy Kripalem i krytykami jego pracy była gorąca i trwała przez prawie dekadę po opublikowaniu książki. W Indiach książka wzbudziła ogromny sprzeciw, dwukrotnie (w 1996 i 2001 roku) usiłowano zakazać jej sprzedaży, na co jednak nie wyraził zgody parlament.

nawet – miał doznać pełnego z nim zjednoczenia. W tym okresie gromadzący się wokół Ramakrishny uczniowie coraz częściej zaczynają postrzegać go jako awatara – wcielenie boga.

Postać Ramakrishny stawała się coraz bardziej znana i przyciągała coraz większe rzesze wyznawców i uczniów. Wokół mistyka gromadziło się również wielu przedstawicieli bhadrakok⁴, w tym także osoby mające kluczowy wpływ na formowanie się idei renesansu bengalskiego (między innymi Keshab Chandra Sen⁵, Vijayakrishna Goswami, Giriscandra Gos, Pratap Chandra Majumdar)⁶. Kiedy Ramakrishna umierał – czy też, jak ujmują to jego wyznawcy, osiągał stan mahasamadhi – ten nieformalny ruch tworzący się wokół jego osoby nabral wyraźnych kształtów organizacyjnych dzięki działaniom Swamiego Vivekanandy (1863–1902), najbliższego ucznia mistyka. To on, po śmierci swojego nauczyciela, założył w 1886 roku Ramakrishna Math (Zakon Ramakrishny), koncentrujący się przede wszystkim na propagowaniu nauk mistyka i doskonaleniu duchowym członków, oraz – w 1897 roku, Ramakrishna Mission (Misję Ramakrishny), której celem stała się szeroko pojęta działalność edukacyjna i społeczna.

Ta przedstawiona tu w skrócie standardowa biografia Ramakrishny powiela opis życia mistyka przytaczany w wielu źródłach, zarówno tych zaangażowanych, jak i obiektywnych, także i ezoterycznych, omawianych niżej. Wpisuje się ona w schemat typowy dla hagiografii – koleje życia bohatera-świętego dają się ująć w wyraźną strukturę: znaki zwiastujące narodziny osoby niezwyklej; naznaczone szczególnymi wydarzeniami dzieciństwo oraz nietypowe cechy dziecka; okres poszukiwań; czas nauki pod kierunkiem mistrza; wreszcie „apoteoza” wraz

⁴ Bhadrakok – określenie stosowane w odniesieniu do bengalskiej, dobrze sytuowanej, zanglicyzowanej elity intelektualnej. Ta grupa społeczna w dużej części stała za przemianami określanymi jako renesans bengalski, z niej wywodziła się większość członków proreformatorskiej organizacji Brahmo Samadź (por. J. Justyński, *Mysł społeczna i polityczna renesansu indyjskiego*, PWN, Poznań 1985).

⁵ Keshab Chandra Sen (1838–1884), przywódca proreformatorskiego ruchu Brahmo Samadź, odegrał szczególną rolę w upowszechnianiu nauk Ramakrishny, a także w kreowaniu jego wizerunku jako wedantina i proroka nowoczesnego hinduizmu. Po spotkaniu Ramakrishny w 1875 roku Sen publikował nauki mistyka, co przyczyniło się do upowszechnienia informacji o nim w środowisku bengalskiej elity.

⁶ Szczegółowo o tym zagadnieniu por. J. Rosselli, *Sri Ramakrishna and the Educated Elite of Late Nineteenth Century Bengal*, „Contributions to Indian Sociology (NS)” 1978, t. 12, nr 2, s. 195–212.

z „ostateczną nagrodą”⁷ – odkrycie boskości, wejście w posiadanie pełni wyzwalającej wiedzy. Etapem kończącym biografię świętego jest podjęcie służby na rzecz ludzkości, przeistoczenie się mistyka w duchowego herosa (czy „mnicha-wojownika”⁸), przedkładającego zbawienie/wyzwolenie innych nad własne. Taka konstrukcja życiorysu Ramakrishny jest dziełem jego wyznawców-biografów, ostatni zaś etap został wykreowany przez jego najbliższego ucznia i aktywistę społecznego Swamiego Vivekanandę.

Wszystkie biografie Ramakrishny czerpią z trzech podstawowych źródeł. Pierwsze, uznawane za najważniejsze i będące w istocie podstawą dla kolejnych dwóch, to napisana w języku bengalskim *Śrī-Śrī-Rāmakṛṣṇa-Kathāmṛta* autorstwa Mahendranatha Gupty (1854–1932), skrywającego się pod pseudonimem „M”. To pięciotomowe dzieło, którego wydanie zajęło 30 lat (kolejne tomy ukazywały się w 1902, 1904, 1908, 1910, 1932), zawiera zapis wypowiedzi Ramakrishny, rozmów, które prowadził z uczniami, opis czynów i wydarzeń z jego udziałem, których świadkiem był Gupta. Pracę tę, choć imponuje objętością, trudno uznać za relację z życia Ramakrishny. Gupta poznał bowiem mistyka dopiero w 1882 roku i prowadził swoje zapiski do jego śmierci cztery lata później. Co więcej, notując swoje spostrzeżenia, Gupta czynił to na użytek własny i zebranego materiału nie zamierzał upubliczniać. Po śmierci Ramakrishny jednak, kiedy jego imię zaczęło być coraz powszechniej rozpoznawane, Gupta podjął decyzję o publikacji pamiętnika, ale jedynie we fragmentach. *Kathāmṛta* obejmuje wybór zapisków, i to w gruncie rzeczy bardzo ograniczony, bo opisujący jedynie 186 dni rozrzuconych na przestrzeni czterech lat znajomości Gupty z Ramakrishną⁹. Warto jeszcze zwrócić uwagę na tytuł, jaki swemu dziełu nadał Gupta: *Śrī-Śrī Rāmakṛṣṇa-Kathāmṛta*, co w luźnym przekładzie oznacza *Nektar słów czcigodnego Ramakrishny*. Tytuł ten nawiązuje do *Bhagawatapurany* (10.31.9), jednego z najważniejszych tekstów dla tradycji wisznuickiego bhakti¹⁰. To właśnie tam

⁷ Por. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

⁸ G.M. Williams, *Swami Vivekananda*, [w:] *Religion in Modern India*, red. R.D. Baird, Manohar Publications, New Delhi 1981, s. 411.

⁹ S. Summit, *An exploration of the Ramakrishna Vivekananda Tradition*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla 1993, s. 5 i nast.

¹⁰ Swami Tyagananda, P. Vrajapran, *Interpreting Ramakrishna...*, *op. cit.*, s. 10.

gopi – pasterki uosabiające doskonałych bhatów – proszą Krisznę, by przemówił do nich, gdyż „nektar jego słów”, który opisywali mędracy i wieszczowie, zmywa wszelkie niedoskonałości duszy i przynosi błogostawieństwo każdemu, kto je usłyszcy. Widać więc wyraźnie, że celem Gupty nie było opracowanie biografii Ramakrishny, ale ukazanie mistyka jako postaci boskiej, a jego przesłania – jako mądrości objawionej. Stąd tekst ten ma charakter wyraźnie hagiograficzny i jest bardziej apoteozą Ramakrishny niż obiektywnym opisem końcówki jego życia.

Drugim źródłem informacji o Ramakrishnie jest wydana w 1907 roku *The Gospel of Ramakrishna*, będąca przekładem na język angielski fragmentów pierwszych dwóch tomów *Kathāmṛta* dokonany przez samego Guptę, ale zredagowanym i uzupełnionym przez Swamiego Abhedanandę (1866–1939), ucznia Ramakrishny, a po jego śmierci bliskiego współpracownika Swamiego Vivekanandy. Na prośbę Gupty Abhedananda dokonał korekty językowej, ale dodał także wiele fragmentów, które sam przetłumaczył z bengalskiego, wprowadził przypisy, wyjaśnienia, dokonał podziału tekstu na rozdziały. Wyraźnie też wskazuje, że książka nie jest biografią mistyka, ale „dokładnym zapisem słów” jednego z „wielkich Zbawicieli świata”, które teraz mogą zostać „ofiarowane zachodniemu światu ze szczerą nadzieją, że wzniosłe nauki Sri Ramakrishny otworzą duchowy wzrok poszukujących Prawdy i przyniosą pokój oraz wolność wszystkim duszom dążącym do samorealizacji”¹¹.

Trzecim, zdecydowanie najbardziej rozpowszechnionym i najlepiej znanym źródłem, jest *The Gospel of Ramakrishna* – będąca przekładem *Kathāmṛta* na język angielski dokonany przez Swamiego Nikhilanandę (1895–1973) z Zakonu Ramakrishny i wydany w 1942 roku. Tekst ten stał się podstawowym źródłem informacji o mistyku dla osób niewładających językiem bengalskim – był więc zasadniczym przekazem kształtującym obraz Ramakrishny w świecie. Tekst ten, zarówno w formie oryginalnej, jak i w najprzeróżniejszych wariantach, był (i nadal jest) publikowany na całym świecie. Nikhilanandzie zależało na pokazaniu swojego dzieła jako wiernego przekładu bengalskiej biografii uznawanej za najbardziej wiarygodny, bezpośredni opis życia

¹¹ Swami Abhedananda, *The Gospel of Ramakrishna*, New York 1907, s. VII–VIII, <https://ia601604.us.archive.org/6/items/in.ernet.dli.2015.195684/2015.195684.Gospel-Of-Ramakrishna.pdf> (dostęp: 11.05.2017).

mistyka. We wstępie do *The Gospel* deklaruje on wyraźnie, że jest to „literalny przekład, w którym pominięto jedynie kilka stron mało ciekawych dla czytelnika angielskojęzycznego”¹². A jednak tekst ten trudno uznać za dokładny przekład – jest to raczej interpretacja dostosowana do wrażliwości kulturowej zachodniego odbiorcy. Nihilananda poddał tekst rozmaitym zabiegom mającym na celu, mówiąc najogólniej, wykreowanie obrazu Ramakrishny zrozumiałego i atrakcyjnego dla odbiorcy zachodniego. Swami włączył do tekstu między innymi szereg wyjaśnień, nie zaznaczając ich jednak jako wtręty własne, ale wkładając w usta mistyka; zmieniał poszczególne fragmenty tekstu tak, aby pewne treści wypuklić, a inne rozmyć, uogólnić; niektóre partie oryginału – te trudne do wyjaśnienia, wymagające obszernego komentarza (na przykład aluzje do postaci czy wydarzeń mitycznych) – zostały całkowicie pominięte; wypowiedzi Ramakrishny czy opisy jego zachowań, które Nihilananda uznał za kontrowersyjne i mogące rzucić cień na świętość mistyka, zostały skrócone, uogólnione, wygładzone. Swami mocno ingerował także w warstwę językową tekstu, i to w miejscach szczególnie ważnych:

Ramakrishna miał swój własny prosty, pełen wigoru i zaskakujący sposób mówienia, nieskrępowany wstydem przed odchodami, seksualnością czy przekleństwami. To była część jego psychologicznej natury jako prostego bengalskiego wieśniaka. Z takimi wrodzonymi językowymi umiejętnościami mógł, zupełnie od niechcenia, budować obrazy i porównania o wielkiej sile. Nihilananda uładził większość tych aluzji¹³.

Swami nie pracował zresztą sam, na ostateczną redakcję tekstu znaczny wpływ mieli Margaret Woodrow Wilson (1886–1944), która ostatnie lata życia spędziła jako ascetka w aśramie Śri Aurobindo (1872–1950) w Pondicherry, mitoznawca Joseph Campbell (1904–1987) oraz poeta John Moffitt (1908–1987), który dokonał przekładu hymnów mistycznych. Nie bez znaczenia dla popularności tekstu na Zachodzie, ale i odbioru go jako dokładnej relacji z życia Ramakrishny, miał fakt, że wstęp do pierwszego wydania *The Gospel* napisał Aldous Huxley (1894–1963). Co znamienne, w tym krótkim tekście

¹² Swami Nihilananda, *Preface*, [w:] *idem, The Gospel of Ramakrishna*, <http://www.belurmath.org/gospel/preface.htm> (dostęp: 11.05.2017).

¹³ M. Kämpchen, *Sri Ramakrishna: the Bridging of Two Cultures*, „India International Centre Quarterly” 2003, t. 30, nr 1, s. 56.

filozof skoncentrował się przede wszystkim na podkreśleniu znaczenia pracy „M” (czyli *Kathāmṛta*) dla poznania i zrozumienia „mystycznego i stąd uniwersalnego”¹⁴ przesłania Ramakrishny. Pojawiające się w ostatnim zdaniu stwierdzenie, że „musimy być wdzięczni tłumaczowi za tę doskonałą wersję książki tak ciekawej i zachwycającej jako dokument biograficzny”¹⁵, umocniło czytelników w przekonaniu, że trzymają w rękach wierny opis życia mistyka.

Warto zatrzymać się jeszcze na chwilę nad tytułem ostatnich dwóch „przekładów” – *The Gospel [Ewangelia] of Ramakrishna* – który czytelnik nie nawiązuje do Jezusa Chrystusa, postaci znanej i poważanej wśród bhadralok, w sposób naturalny pierwszego środowiska (poza lokalnym, wisznuickim kręgiem mistyka), w którym kult Ramakrishny był rozpowszechniany i znalazł wyraźny oddźwięk, ale także postaci bliskiej angielskim kolonizatorom. Zaznaczenie paraleli Ramakrishny z Jezusem Chrystusem, postawienie obu postaci na tym samym poziomie można więc uznać za jeden ze sposobów wykreowania wizerunku mistyka bliskiego dla potencjalnych wyznawców spoza kręgu duchowych tradycji indyjskich.

Jak wspomniałam, te trzy pozycje stały się podstawowym źródłem dla znacznej części, o ile nie całości, późniejszego hagiograficznego piśmiennictwa o Ramakrishnie. Raz jeszcze trzeba podkreślić ich specyficzny charakter, jako że odegrały zasadniczą rolę w tworzeniu wizerunku mistyka. Należy zwrócić uwagę, że żadne z nich nie jest dziełem biografisty, lecz bhakty – wyznawcy, którego celem jest nie tylko oddanie poprzez tę pracę czci swemu mistrzowi duchowemu, ale też pokazanie go jako człowieka-boga – lub wręcz awatara, a więc wcielenie boga – i przekonanie innych do takiego właśnie patrzenia na daną osobę. W tym sensie teksty te są rzeczywiście „dobrą nowiną” o zbawcy i jego niosącej wyzwolenie nauce, przekazaną przez jego uczniów, którzy bezpośrednio z nim obcowali.

Kolejny, równoległy zachodzący proces tworzenia nowego wizerunku Ramakrishny był ściśle związany z działalnością jednego z jego najwierniejszych uczniów – Swamiego Vivekanandy. Po śmierci mistyka Swami bardzo szybko wyrósł na przywódcę i organizatora do tej pory

¹⁴ A. Huxley, *Foreword*, [w:] Swami Nikhilananda, *The Gospel of Ramakrishna*, <http://www.belurmath.org/gospel/foreword.htm> (dostęp: 11.05.2017).

¹⁵ *Ibidem*.

nieformalnego ruchu, który zaczął tworzyć się wokół Ramakrishny. Vivekanada – mistyk, myśliciel, a przede wszystkim działacz społeczno-polityczny, jeden z inicjatorów renesansu indyjskiego¹⁶ – w sposób planowy i świadomy pokazywał postać Ramakrishny w zupełnie nowym świetle: już nie jako niepiśmiennego, szalonego z miłości do Kali czy Kriszny mistyka, trwającego godzinami w ekstazie tantryka, ale jako doskonałego nauczyciela – wedantina znajdującego w swojej duchowości miejsce zarówno na czyste bhakti, jak i na dźnianę. Było to związane z planami Vivekanandy wyjścia na Zachód z nowym przesłaniem duchowym, atrakcyjnym dla jego mieszkańców. Cele działań Swamiego były bardzo prozaiczne – temu zapalonemu aktywiście społecznemu, zaangażowanemu w szereg programów naprawczych, chodziło o pozyskanie środków, które można by spożytkować na prowadzenie pracy reformatorskiej¹⁷. Wedanta (a ściślej mówiąc neo-wedanta, jako że Swami dokonał istotnej reinterpretacji tego systemu filozoficznego), której twarzą miał stać się Ramakrishna, została przez Vivekanandę ukazana jako uniwersalna religia, która dowartościowywała wszystkie ścieżki religijne i duchowe, uznając je za prowadzące do jednego i tego samego, choć różnie konceptualizowanego, absolutu. Filarem tej religii było przekonanie o odwiecznej, boskiej naturze każdego człowieka, która w odpowiednich warunkach, przy wdrożeniu dyscypliny ma szansę pełnej manifestacji. Przy czym boskość natury ludzkiej należałoby rozumieć w kategoriach bardziej humanistycznych niż teologicznych: Vivekanada miał tu na myśli realizację pełni potencjału człowieczeństwa.

Cenzurując, a przynajmniej poddając krytyce wychodzące biografie Ramakrishny, w tym *The Gospel* (Abhedanandy i Nikhilanandy), a także samemu mówiąc i pisząc o mistyku, Vivekanada rozpowszechnia jego wizerunek przede wszystkim jako duchowego bohatera, wręcz zbawcę ludzkości, który przeszedłszy swoją drogę duchową – kierując się rozumem, lecz jednocześnie pozostając wiernym głębokiej miłości do boga i ludzi – teraz niesie im proste, a jednak zbawcze przesłanie:

¹⁶ Por. J. Justyński, *Myśl społeczna...*, *op. cit.*

¹⁷ Por. np. E. De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, Bloomsbury, London–New York 2005, s. 108 i nast.; L. Schneiderman, *Personality and Social Factors...*, *op. cit.*, s. 60–71; N.P. Sil, *Vivekānanda's Rāmākṛṣṇa: An Untold Story of Mythmaking and Propaganda*, „Numea” 1993, t. 40, nr 1, s. 38–62.

„Rozwijaj się duchowo i znajdź prawdę dla siebie”¹⁸. Nie przez przypadek swój szkiełko o Ramakrishnie rozpoczyna Vivekananda słowami: „Ilekoć wyczerpuje się prawo a krzewi bezprawie, tylekoć zsyłam sam siebie», mówi Kriszna w *Bhagawadgicie*”¹⁹. Jak można się domyślić, taką inkarnacją Kriszny miałby być właśnie Ramakrishna, z jednej strony wskazujący swoim uczniom wyzwalającą ścieżkę miłości do boga (bhaktijoga), z drugiej kierujący ich na drogę wyzwalającego poznania boga (dźniana-joga), a podstawą tych nauk miałaby być wedanta uznająca tożsamość wszystkich przejawów absolutu²⁰.

Taki właśnie obraz Ramakrishny upowszechnił się na Zachodzie – zadecydowała o tym popularność *The Gospel* (Nikhilanandy) oraz wysiłki Vivekanandy, który podróżując po Stanach Zjednoczonych i Europie w latach 1893–1897 oraz 1899–1902, tak prezentował swego nauczyciela²¹. Rozpowszechnianiu się wizerunku Ramakrishny jako doskonałego jogina sprzyjały także związki Vivekanandy ze środowiskami ezoterycznymi, przede wszystkim tymi czerpiącymi z nauk teozoficznych²². To w tych kręgach w pierwszej kolejności upowszechniła się radżajoga – ścieżka wykreowana przez Vivekanandę, będąca, ujmując rzecz w największym skrócie, swobodną interpretacją

¹⁸ Swami Vivekananda, *My Master*, New York 1901, s. 68, <https://ia800209.us.archive.org/o/items/cu31924022930907/cu31924022930907.pdf> (dostęp: 11.05.2017).

¹⁹ *Ibidem*, s. 9. *Bhagawadgita* IV, 7. Pełny werset brzmi: „Ilekoć wyczerpuje się prawo, Bharato, a krzewi bezprawie, tylekoć zsyłam sam siebie”, cyt. za: *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.

²⁰ Więcej o osobistych doświadczeniach Vivekanandy, w tym przede wszystkim o jego relacjach z własnym guru – Ramakrishną, pozostającego pod znaczącym wpływem tantrycznego śaktyzmu, por. H. Urban, *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2003.

²¹ Na marginesie warto dodać, że do rozpowszechnienia wiedzy o Ramakrishnie w zachodnich środowiskach akademickich, a także do spopularyzowania obrazu mistyka jako człowieka-boga w istotny sposób przyczynił się Friedrich Max Müller (1823–1900), orientalista, jeden z twórców nowoczesnej indologii i religioznawstwa porównawczego. Müller był autorem znanego artykułu, w którym określił Ramakrishnę właśnie jako „mieszaniec” boga i człowieka. Napisał także biografię mistyka. Por. M. Müller, *A Real Mahatma: Sri Ramakrishna Paramahansa Dev*, „Nineteenth century” 1986, nr 40 (August), s. 306–319; *idem*, *Ramakrishna: His Life and Sayings*, London 1898. Szczegółowo o zachodnich uczniach i wyznawcach Ramakrishny por. G. Stavig, *Western Admirers of Ramakrishna and His Disciples*, Advaita Ashrama, Delhi–Kolkata 2010.

²² Szczegółowo o relacjach i zależnościach Vivekananda – środowiska ezoteryczne por. E. De Michelis, *A History of Modern Yoga...*, *op. cit.*

jogi wyłożonej przez Patańdzalego w *Sutrach* (około 250 roku n.e.), a dokonaną przy użyciu wybranych elementów tradycji filozoficznych Zachodu (głównie empiryzmu, idealizmu i heglizmu), pojęć i koncepcji z zakresu nauk przyrodniczych i medycznych (przede wszystkim psychologii, anatomii, fizjologii, a także fizyki) i wreszcie – wielu idei ezoterycznych (między innymi teozofii, swedenborgianizmu, mesmeryzmu czy harmonializmu)²³. Ścieżkę tę opisał Swami w wydanym w 1896 roku tekście zatytułowanym *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter 1895–6 [...] on Raja Yoga or Conquering the Internal Nature also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries*²⁴. To właśnie w tym opracowaniu Vivekananda całkowicie utożsamiał radżajogę z jogą Patańdzalego, uznając w istocie *Sutry* za pełny wykład tej ścieżki jogi²⁵, oraz – co bardzo istotne – pokazał radżajogę jako praktykę wyłącznie wewnętrzną, intelektualną i czysto duchową, całkowicie odmienną od fizycznie zorientowanej hathajogi. Co więcej, uzupełnił ją o wyraźny element bhakti, uznając miłość do boga za jeden z fundamentów tej ścieżki. Ramakrishna – przypomnijmy – wykreowany przez Vivekanandę jako dźnianin i bhaktijogin, widzący jeden i ten sam absolut we wszystkich jego przejawach, bardzo szybko i w sposób właściwie naturalny został przez środowiska ezoteryczne uznany za doskonałego, archetypowego wręcz radżajogina. Tak charakterystyczna dla ezoteryków zachodnich fascynacja Indiami jako krainą starożytną, a więc pierwotną, czystą, nieskażoną materializmem duchowej mądrości sprzyjała, a wręcz stymulowała poszukiwanie jej żywych, niemal namacalnych przykładów – osób będących jej ucieleśnieniem i mogących służyć jako realny dowód na jej istnienie i możliwość zdołania. Postać Ramakrishny, przedstawiona przez naocznego świadka jego życia, Vivekanandę, doskonale mogła pełnić tę rolę.

²³ O radżajodze Vivekanandy szczegółowo pisze E. De Michelis – por. *ibidem*.

²⁴ Swami Vivekananda, *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter 1895–6 [...] on Raja Yoga or Conquering the Internal Nature also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries*, London–New York–Bombay 1896.

²⁵ W klasycznej literaturze sanskryckiej sformułowanie „radżajoga” nie było określeniem stosowanym na opisanie systemu Patańdzalego. Słowo „joga” było rozumiane jako cel wysiłków jogina, a sformułowanie „radżajoga” odnosiło się do ostatecznego, najwyższego i najdoskonalszego („radża”, dosł. ‘królewskiego’) celu dyscypliny ascetycznej, a więc wyzwolenia. Por. np. J. Birch, *Rajayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas*, „International Journal of Hindu Studies” 2013, t. 17, nr 3, s. 401–444.

Radźajogin Ramakrishna

W polskiej literaturze ezoterycznej czy też tej korzystającej ze źródeł tego typu, w szczególności zaś inspirowanej teozofią, pojawia się obraz radźajogi jako najdoskonalszej formy jogi, pozwalającej na realizację celu najwyższego, a więc zjednoczenia z bogiem. Joga ta jest charakteryzowana na dwa sposoby. Pierwszy polega na przeciwstawianiu jej zorientowanej na praktyki fizyczne ścieżce hatha, która umożliwia jedynie rozwinięcie mocy nadnaturalnych bądź pozyskanie sił magicznych. Ta droga, zwłaszcza w interpretacji zachodniej, była postrzegana przez ezoteryków jako całkowite zaprzeczenie przesłania jogi – zamiast prowadzić ku anihilacji ego adepta, jeszcze bardziej skupiała jego uwagę na samym sobie, promując w ten sposób egoizm i „ekspansję własnej osobowości”²⁶. Czytelnej ilustracji takiego myślenia dostarcza Jan Starża-Dzierżbicki²⁷, dla którego swego rodzaju symbolem „europejskich yogów”²⁸ stał się Yogi Ramacharaka, autor wielu niezwykle popularnych książek – przewodników koncentrujących się na fizycznych praktykach jogi²⁹. Dzierżbicki pisze: „Takie

²⁶ J. Starża-Dzierżbicki, *Radźa jogi Ramakriszna...*, *op. cit.*, s. 11.

²⁷ Jan Starża-Dzierżbicki (1883–1939) był astrologiem, prezesem Polskiego Towarzystwa Astrologicznego, znawcą tradycji ezoterycznych. Zarysowany przezeń obraz Ramakrishny jako reprezentanta „starożytnej mądrości Wschodu” odzwierciedla typowy dla zachodnich środowisk ezoterycznych sposób myślenia o bengalskim mistyku.

²⁸ J. Starża-Dzierżbicki, *Radźa jogi Ramakriszna...*, *op. cit.*, s. 15.

²⁹ Yogi Ramacharaka (właśc. William Walter Atkinson, 1862–1932), amerykański handlowiec, wydawca, znany przede wszystkim jako okultysta i prominentna postać ruchu Nowej Myśli. Swoje prace publikował pod różnymi pseudonimami, których używał w zależności od tematyki dzieła, między innymi Theron Q. Dumont (autosugestia, hipnotyzm, mesmeryzm), Magus Incognito (rózokrzyż, hermetyzm), Swami Panchadasi i Swami Bhakta Vishita (zdolności nadnaturalne) oraz Yogi Ramacharaka (prace związane z tradycją indyjską). Książki wydane pod tym ostatnim pseudonimem przyniosły mu największą sławę i w dużej mierze przyczyniły się do popularności jogi na Zachodzie. Przedstawiona w nich wizja jogi stała się tak powszechna, że jeszcze do dziś bywa traktowana jako wzorzec praktyki i jej skutków. Sama tożsamość Ramacharaki obrosła wieloma mitami, umiejętnie podtrzymywanymi przez wydawcę książek, który jeszcze w 1975 roku przekonywał czytelników, że autor był jedynie kodyfikatorem i popularyzatorem starożytnych mądrości, które otrzymał bezpośrednio od ucznia żyjącego w początkach XVIII wieku jogina Ramacharaki. Do najpoczytniejszych prac Ramacharaki należą: *The Hindu-Yogi science of breath* (1904) (wyd. polskie: *Nauka o oddechaniu według systemu hindusów, jako klucz fizycznego, umysłowego, duszowego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Księgarnia Filozoficzno-Okultystyczna, Cieszyń

mechaniczne sposoby dążenia do doskonałości są zniewagą dla ducha. Podstawą wszelkiej ludzkiej doskonałości bowiem jest wyższa świadomość, świadomość ponad myślowa, moralna, intuicyjna, wszystko jedno zresztą jak ją nazwiemy, czy głosem sumienia, czy łaską Boską³⁰. O osobach propagujących fizyczne, mechaniczne środki pisze zaś, że w istocie „każdy z takich ludzi pragnie przede wszystkim spotęgować wielkość swej osoby i zdobyć jak największą władzę nad innymi [...]. System zaś takiej »yogi« jest najpewniejszym środkiem na ostateczne cofnięcie się w rozwoju duchowym i zatracenie swego ducha na wieki³⁰. Podobnie wypowiada się o tych postaciach jogi ówczesnie praktykowanej Eugeniusz Polończyk³¹: „Miejsce prawdziwych adeptów zajęli angielzowani Yogowie, nauczyciele szablonów i propagatorzy fałszywie wykonywanych ćwiczeń oddechowych i wyobraźniowych. Miejsce prawdziwego rozwoju zajęła tresura, imaginacja, obrzędowość i dogmatyzm³²”.

Drugim sposobem ukazywania radżajogi było charakteryzowanie jej jako ścieżki czysto duchowej, której filarami są: całkowite zniszczenie własnego „ja”, pełne oderwanie się od rzeczywistości materialnej, wiedza (dźniana, gnoza), miłość do wszystkich istot postrzeganych jako przejawy jednego absolutu oraz wynikające stąd pragnienie służenia innym. Celem ostatecznym ścieżki miało być poznanie i/lub zjednoczenie z absolutem – „połączenie ducha z wiecznością³³”. Taki obraz radżajogi rysuje Eugeniusz Polończyk:

Yoga [...] jest nawiązywaniem nici [...] siły, wiedzy, uczucia, życia i nieśmiertelności [...]. Radża-yoga, królewska nauka Wschodu, wychowująca ludzi, którzy pragną tworzyć radość dla milionów i cierpieć za miliony. Yoga [...] daje punkt oparcia dla poszukiwania prawdy, punkt wyjścia dla wiedzy i mądrości, oraz kryterjum dla Dobra i Zła [...] egoizm ustępuje i cofa się, wiedza narasta, miłosierdzie potężnieje [...] a rola jaźni ludzkiej

1921); *Hatha Yoga, or the Yogi Philosophy of Well-being* (1904) (wyd. polskie: *Hatha-joga. Nauka jogów o zdrowiu fizycznym i sztuce oddychania. Z licznymi ćwiczeniami*, tłum. A. Lange, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1922).

³⁰ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna...*, op. cit., s. 14–15.

³¹ Eugeniusz Polończyk (?–1932), lekarz, okultysta, mesmerysta, działacz społeczny, założyciel w 1924 roku proreformatorskiego Stowarzyszenia „Arja” (Lwów), przedstawiciel lwowskiego środowiska ezoterycznego.

³² E. Polończyk, *Prawda o Yodze i naukach tajemnych*, Warszawa 1932, s. 5.

³³ *Ibidem*, s. 12.

maleje do najmniejszego rozmiaru i natenczas powstaje człowiek wielki (Mahaatma) przebywający w stanie pełnego zjednoczenia i zrównoważenia czyli na wyżynach Nirwany³⁴.

Ramakrishna, a raczej jego obraz wykreowany przez Vivekanandę i przetworzony na potrzeby zachodnich ezoteryków, doskonale wpisuje się w tę narrację o radżajodze – bengalski mistyk staje się jej ucieleśnieniem. Przede wszystkim jest – tak jak wyraźnie widać to w pracy Dzierżbickiego – pokazywany jako całkowite przeciwieństwo nowoczesnych, zachodnich joginów, którzy w opinii znacznej części środowiska ezoterycznego w niewłaściwy sposób i w nieodpowiednim celu wykorzystują tradycje Indii. Przykładem takiej osoby, jak wspominałam, i kontrastem dla Ramakrishny jest dla Dzierżbickiego Yogi Ramacharaka, o którym astrolog pisze, że „nigdy nie był Hindusem Ramaczaraką, nie jest też yogiem, ani nawet aryjczykiem”³⁵, a głoszona przezeń joga jest niczym innym jak amerykańskim New Thought³⁶, w celach marketingowych ubranym w indyjską tradycję. Podobną opinię o Ramacharace wygłasza także znany polski ezoteryk Józef Świtkowski³⁷, który uznaje go za „kompilatora”, „mieszającego źródła obce – z zasady niewymieniane – z fantazjami własnymi”³⁸. Tymczasem Ramakrishna ukazywany jest jako ten, kto opierając się na własnym doświadczeniu, poznał w stanie samadhi (czyli w chwili, w której dotarł do kresu ścieżki radżajogi) absolut i w ten sposób stał się dysponentem prawdziwej, wyzwalającej wiedzy, nieporównywalnej

³⁴ E. Polończyk, *Czem jest yoga?*, Lwów 1921, s. 10, 13, 15.

³⁵ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakrishna...*, *op. cit.*, s. 13.

³⁶ Ruch Nowej Myśli (*New Thought*) jest powstałym w XIX wieku w Stanach Zjednoczonych konglomeratem różnorodnych wierzeń i przekonań oraz idących w ślad za nimi praktyk, których podstawę stanowiło przekonanie o istnieniu rozmaicie nazywanej Nieskończonej Inteligencji, która może przejawić się w człowieku, pod warunkiem że ten za pomocą odpowiednich technik nauczy się panować nad własnym umysłem. Ruch Nowej Myśli swobodnie przeinterpretowywał tradycje orientalne, czerpał z nurtów ezoterycznych, korzystał z ustaleń ówczesnej nauki, choć objaśniał je zgodnie z własnymi potrzebami.

³⁷ Józef Świtkowski (1876–1942) – fotograf, parapsycholog, mesmerysta, założyciel i prezes Towarzystwa Parapsychicznego im. Juliana Ochorowicza we Lwowie, autor znanego w okresie międzywojennym podręcznika jogi *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna* (Katowice 1923).

³⁸ J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*, Redakcja „Lotosu”, Kraków 1937, s. 4.

w żaden sposób z wiedzą książkową, którą mistyk uznawał za niewiele wartą. Słowa, które Dzierżbicki wkłada w usta Ramakrishny, mają wymownie o tym świadczyć: „Istnieje bowiem wielka różnica między wiedzą książkową, a bezpośrednim przeżyciem. Gdy przychodzi wycucie bezpośrednie, wówczas wszystkie nauki i książki wydają się słomą bezpożyteczną”³⁹. Ramakrishna jest ukazwany jako jogin *par excellence*, a więc jako osoba, która doświadczyła zjednoczenia, czyli właśnie jogi⁴⁰, z bogiem i stąd jest – jak pisał Roman Rostworowski⁴¹ – wiarygodnym „źródłem wiedzy i Mądrości o Bogu i Duszy”⁴². Co ważne, jedność ową mistyk osiągnął na drodze praktyk wewnętrznych, duchowych, których fundamentem i istotą jest koncentracja oraz panowanie nad zmysłami, umysłem i myślą. Wyraźnie takie wyobrażenie o Ramakrishnie ma Wincenty Lutosławski, który wskazując czytelnikom swojego podręcznika jogi literaturę z zakresu metapsychiki, wśród wielu różnych autorów wymienia właśnie bengalskiego mistyka, podkreślając, że należy on do tych osób, których systematyczna praca nad sobą może „przyspieszyć pożądane i oczekiwanie przeobrażenie ludzkości przynajmniej w wybranych jednostkach”⁴³. Charakteryzując Ramakrishnę i jego radzającą, Dzierżbicki wkładał w usta mistyka wiele porównań – jedno z nich ma oddawać istotę tej ścieżki duchowej. Ramakrishna miał mówić:

³⁹ J. Starża-Dzierżbicki, *Radza jogi Ramakriszna...*, *op. cit.*, s. 81.

⁴⁰ Termin *joga* wywodzi się od rdzenia *judź* (yuj) ‘jarzmo’, ‘ujarzmiać’, ‘łączyć’.

⁴¹ Hrabia Roman Rostworowski (1885–1954) – poeta chętnie inspirujący się myślą indyjską, wielbiciel Ramakrishny, którego posąg ustawił w 1935 roku w ogrodzie w swym majątku w Józefowie. Ponoć utrzymywał kontakt korespondencyjny z asramem mistyka. Rostworowski przełożył na język polski (z rosyjskiego) *Ewangelię Ramakriszny* Gupty, a także szkic Vivekanandy o Ramakrishnie *Mój Mistrz* (por. przyp. 17). Tłumaczenia nigdy jednak nie zostały wydane – manuskrypty zaginęły w czasie wojny. Por. R. Rostworowski, *Poezje hinduskie i inne*, Oficyna Wydawnicza Adiutor, Warszawa 2005; H. Cielas, *Motywy indyjskie w poezji Romana Rostworowskiego*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” 2014, t. 7, s. 69–83.

⁴² R. Rostworowski, *Poezje hinduskie...*, *op. cit.*, s. 117.

⁴³ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Gebethner, Kraków 1909, s. XXII. Lutosławski (1863–1954) jest uznawany za autora pierwszego polskiego podręcznika jogi. Przedstawiona w nim interpretacja jogi jest oparta między innymi na radzającą Vivekanandy, zaleceniach higienicznych Ramacharaki oraz ćwiczeniach kalistenicznych Genevieve Stebbins (1857–1934).

Gdy potrzebujesz kawałek sukna, musisz zapłacić handlarzowi cenę w całości, Yoga jest niemożliwą przy najmniejszym roztargnieniu. Gdy w sieci telegraficznej powstanie luka najdrobniejsza nie można po niej przesyłać wiadomości [...]. Pierwsza i najważniejsza rzecz [...] gdy chodzi o jogę, a nawet w ostatecznym rezultacie, wszystko – to koncentracja⁴⁴.

To właśnie tej zasadniczej umiejętności miał według Dzierżbickiego uczyć się Bengalczyk od swojego pierwszego guru – „uczzonej braminki”⁴⁵. To pod jej okiem „wprawiał się w coraz silniejsze stadja koncentracji, podług przepisów słynnej *Yoga-sutra* bramina Patandźali”. Na tym etapie praktyki Ramakrishna miał osiągnąć stan dhjany, czyli przedostatni szczebel praktyki radżajogi. Ostateczny cel – samadhi – mistyk osiągnął pod kierunkiem mistrza Tota Puri, ascety, który w pełni zrealizował ideał wyrzeczenia się świata⁴⁶. To, co ascecie zajęło lat 40, Ramakrishna miał z łatwością osiągnąć w trzy dni⁴⁷. Opowieść o mistrzach duchowych Bengalczyka i jego nadzwyczaj szybkim dochodzeniu do kresu ścieżki jogicznej miała dodatkowo podkreślić zasadność traktowania go jako najdoskonalszego radżajogina.

Jako taki Ramakrishna stał się uosobieniem dwóch wartości: wyrzeczenia się rzeczywistości doczesnej oraz miłości do wszystkich istot, która motywowała go do poświęcenia się służbie drugiemu człowiekowi. Pełna realizacja obu była wynikiem doświadczenia stanu samadhi, pod wpływem którego, jak podkreśla Dzierżbicki, nastąpiła całkowita przemiana mistyka – „[...] do świadomości ludzkiej powrócił już zmienionym całkowicie, jako władca dusz i mistrz duchowy ludzkości”⁴⁸. Ramakrishna, ukazywany jako doskonały radżajogin,

⁴⁴ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna...*, op. cit., s. 69.

⁴⁵ Pierwszą nauczycielką Ramakriszny była ascetka Bhairawi (?), która wprowadziła go w praktykę tantry. Można sądzić, że określenie jej mianem „uczzonej braminki”, która prowadziła Bengalczyka po ścieżce radżajogi, miało na celu oczyszczenie wizerunku mistyka z wszelkich tantrycznych skojarzeń. Tantra bowiem, zarówno w Indiach, jak na Zachodzie, cieszyła się złą sławą – często była utożsamiana z czarną magią i degeneracją moralną. Problem z tantrycznymi doświadczeniami swego mistrza miał też Vivekananda, który dokonał wybielenia zarówno życiorysu mistyka, jak i samej tantry. Por. przyp. 19.

⁴⁶ Tota Puri (?) był mniczem, wedantinem o nastawieniu monistycznym; według jego nauk jedyną rzeczywistością jest *nirguna Brahman*, czyli absolut nieposiadający żadnych cech (por. M. Ruchel, *Ramakriszna...*, op. cit.).

⁴⁷ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna...*, op. cit., s. 69.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 78.

w sposób pełny oderwał się od rzeczywistości zmysłowej, jego życie „było przykładem jak najdoskonalszego wyrzeczenia się”, a jedynym „szczęściem, do którego dążył stale – był stan samadhi”⁴⁹. Pełnię owego wyrzeczenia się pokazuje Dzierżbicki, podając konkretne wydarzenia z życia mistyka. W narracji Dzierżbickiego znamionami symbolami oderwania się od świata doczesnego były pieniądze, gazety oraz własne ciało mistyka. Astrolog pokazuje Ramakrishnę jako tego, który w najwyższym stopniu brzydził się pieniędzmi (i metalami w ogóle), a samo ich dotknięcie wywoływało u niego gwałtowne reakcje fizjologiczne:

Ramakrishna czuł taki wstręt do złota i srebra, że nie mógł ich zupełnie dotykać, a najmniejsze dotknięcie tych metali, nawet wówczas gdy pogrążony był we śnie, wywoływało kurcze; oddech jego zatrzymywał się, a palce zostawały skurczone i sparaliżowane przez kilka minut po usunięciu metalu⁵⁰.

Moneta umieszczona pod materacem, na którym sypiał mistik, sprawiła, że do chwili, w której nie została usunięta, leżący Bengalczyk odczuwał trudne do opisanego cierpienie – łóżko stało się dlań „łożem cierniowym”⁵¹. Gazety z kolei były dla mistyka nieczyste, symbolizowały bowiem całą marność i trywialność egzystencji – „pustkę spraw doczesnych”, którą należy wypełnić wyższą wiedzą. Ramakrishna, jak podkreślał Dzierżbicki, nie tylko sam ich nie czytał, a nawet nie chciał widzieć, ale także odradzał czynienie tego swoim uczniom. Prasa była dlań symbolem „ziemskiego brudu”, w którym człowiek-robak spędza całe swoje życie, a potem w nim umiera, nie mogąc dostrzec tego, co znajduje się wyżej⁵². Ciało swoje traktował zaś Ramakrishna jako „worek, zwykły worek”⁵³, istotny jedynie o tyle, o ile pozwala człowiekowi na dążenie do stanu samadhi. W usta mistyka wkładał Dzierżbicki – podobnie jak czynili to inni hagiografowie Ramakrishny – wiele przypowieści, które miały ilustrować ważne duchowe prawdy. Historie te były łatwe do zapamiętania, bohaterowie wyraźni i jednoznaczni, symbolika pełna znaczeń, ale jednocześnie czytelna, przesłanie oczywiste. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że w taki

⁴⁹ *Ibidem*, s. 79.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 83–84.

⁵¹ *Ibidem*, s. 84.

⁵² *Ibidem*, s. 85.

⁵³ *Ibidem*, s. 101.

sposób ukazywane działania nauczycielskie bengalskiego mistyka do złudzenia przypominały te stosowane przez Jezusa Chrystusa. Analogia ta, jak pokazuję niżej, nie była przypadkowa.

Drugą wartość, której ucieleśnieniem stał się Ramakrishna, a która w jego wizerunku jest szczególnie mocno podkreślana, to miłość do wszystkich ludzi, realizująca się w chęci służenia im tak, aby każdy odnalazł własną drogę do absolutu. Wartość ta była również, jak wspominałam, skutkiem osiągnięcia przez mistyka stanu samadhi – celu radżajogi. Warto zwrócić uwagę, że w obrazie Ramakrishny wykreowanym przez środowiska ezoteryczne natura zrealizowanego przezeń samadhi uległa znacznemu rozszerzeniu, zarówno w stosunku do tego opisanego przez Patańdzalego⁵⁴, jak i do tego, które scharakteryzował Swami Vivekananda w swojej książce *Raja Yoga*⁵⁵. Otóż pozostając wiernym obrazowi Ramakrishny jako bhakty, samadhi mistyka nadano mocno teistyczny rys: pokazano je jako bezpośrednie poznanie boga, w którym w istocie znika świadomość człowieka, rozpływa się w uniwersalnej świadomości boga – bengalski mystyk w stanie samadhi „trwał w stanie całkowitej jedności z Bogiem, co rzadko tylko człowiek osiągnąć może”⁵⁶. Tak właśnie środowiska ezoteryczne rozumiały cel radżajogi: „Yoga [...] prowadzi do celu nieskończenie wyższego, połączenia duszy z Bogiem”⁵⁷. W ten sposób Ramakrishna mógł być i był postrzegany jako człowiek-bóg, co zresztą było zgodne z tym, co utrzymywali, jak wspominałam wyżej, biografowie mistyka, widzący w nim inkarnację bóstwa. To przekonanie stało się z kolei podstawą do pokazania Bengalczyka jako tego, który posiadając boską świadomość i mając dzięki temu poczucie jedności wszystkich żywych istot, w każdej z nich dostrzegał boga i każdą z nich otaczał pełną i doskonałą miłością. W ten sposób mógł pojawić się obraz Ramakrishny jako zbawcy, mesjasza i wyzwoliciecia ludzkości, jako świętego, „największego wtajemniczonego ostatnich

⁵⁴ Dla Patańdzalego samadhi to stan, w którym świadomość przyjmuje naturę przedmiotu kontemplacji (sampradźniatasamadhi), por. *Jogasutry* III; L. Cyboran, *Wstęp. Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*, [w:] *Klasyczna joga indyjska: Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, tłum. L. Cyboran, PWN, Warszawa 1986, s. XLIX.

⁵⁵ Vivekananda rozumie samadhi jako stan nadświadomości (por. Swami Vivekananda, *Raja Yoga*, Celephaïs Press, Leeds 2003, *passim*).

⁵⁶ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna...*, *op. cit.*, s. 77.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 68.

czasów”, którego „blask otacza całą ziemię i daje daleko więcej niż wszystkie instrukcje, wskazówki i rady moralistów, jakich znamy”⁵⁸. W obrazie tym powodowany miłością i współczuciem Ramakrishna jest gotów cierpieć za każdą duszę ludzką. Plastycznie opisuje to Dzierżbicki, wkładając w usta mistyka słowa: „Chcę znieść chętnie wszelkie rodzaje cierpienia cielesnych i ponieść tysiąckrotną śmierć nawet – jeżeli tylko, tak czyniąc, będę mógł wyzwolić chociażby jedną duszę ludzką [...]”⁵⁹. A zmagając się ze śmiertelną chorobą⁶⁰, która stopniowo odbierała mu siły oraz uniemożliwiała dalsze nauczanie i kontakty z wyznawcami, miał mówić: „Oddałbym dwadzieścia tysięcy ciał takich [...], aby tylko pomódz [*sic!*] jednej duszy ludzkiej na drodze prawości i poznania Boga”⁶¹. Ramakrishna swoją misję realizował na planie indywidualnym – dotykaniem wprowadzał wyznawców w stany mistyczne, w których doświadczali oni obecności boga (bogów), lub zmieniał bieg ich myśli, tak że z łatwością mogli już samodzielnie zmierzać ku celowi ścieżki duchowej. Działał też na planie ogólnoludzkim – miał moc wchłaniania grzechów i karmana wszystkich ludzi, których wyzwalał w ten sposób z więzów samsary⁶². Był wreszcie jednym z tych, którzy wpływali na losy całego świata – był bogiem, awatarem, który przyjął ludzką postać, by działać w „czasie największego ucisku ducha, gdy materializm i pozytywizm ogarnęły prawie całą ludzkość”. Wobec tego, jak podkreśla Dzierżbicki, słowa mówiące o tym, że „Bóg zsyła swe awatary, gdy w jakiejś części świata rozpleni się bezbożność”⁶³, nabierają w odniesieniu do Ramakrishny szczególnego znaczenia. Wiktor Loga zaś umieszcza Ramakrishnę wśród „ascetów i mistyków, wierzących w siłę skoncentrowanych w stałych ćwiczeniach i medytacjach myśli, [którzy] zadecydowali, że nadszedł czas wyjścia z rezerwy, zrealizowania myśli w czynach, uratowania nie tylko Indyi, lecz i pośrednio pozostałych narodów i cywilizacji aryjskiej [...]”⁶⁴. W obrazie tym mistyk jest

⁵⁸ R. Rostworowski, *Poezje hinduskie...*, *op. cit.*, s. 117.

⁵⁹ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna...*, *op. cit.*, s. 159.

⁶⁰ Ramakrishna chorował i zmarł na raka gardła. Jak podają jego biografowie, mimo sprzeciwu lekarzy i stale pogarszającego się stanu zdrowia mistyk nie zaprzestał spotkań z uczniami, rozmów i aktywności nauczycielskiej.

⁶¹ J. Starża-Dzierżbicki, *Radża jogi Ramakriszna...*, *op. cit.*, s. 164.

⁶² *Ibidem*, s. 74.

⁶³ Jest to kolejne czytelne odwołanie do *Bhagawadgity* IV, 7, por. przyp. 18.

⁶⁴ W. Loga, *Wielcy myśliciele Indyi współczesnych. Przedmowa do wydania polskiego*, Redakcja „Lotosu”, Wisła 1938, s. 4.

wyraźnie stawiany na jednym poziomie z Jezusem Chrystusem – jest tym, który swoim nauczaniem, działaniem i wreszcie cierpieniem, ofiarą z samego siebie ratuje dusze ludzkie, wyzwalaając je z oków niewiedzy. Określenie opisu życia i nauk Ramakrishny mianem Ewangelii (*The Gospel*), przekonanie, że przesłanie radźajogi, ścieżki, do której kresu dotarł mistyk, jest w istocie tożsame z tym wyrażonym przez ewangelię Nowego Testamentu, a także pojawiające się mniemanie, że mistyk miał dwunastu uczniów, dopełniają wizerunek Ramakrishny-mesjasza.

Na zakończenie warto zauważyć, że tak wykreowany obraz ma kilka charakterystycznych cech, które sprawiają, że postać Ramakrishny może z powodzeniem funkcjonować w różnych kontekstach – w każdym z nich jest zrozumiała, choć jednocześnie za każdym razem ujawnia nieco inne treści. Jest to zresztą zjawisko obserwowane w przypadku wielu postaci, zwłaszcza tych, których obraz zaczyna funkcjonować w przekazie literackim, a – jak twierdzą badacze – jest to niemal normą w przypadku bohaterów południowoindyjskich narracji religijnych⁶⁵. Mam tu na myśli takie cechy, jak stabilność, elastyczność, intertekstualność i demonstratywność. Obraz Ramakrishny jest – niezależnie od kontekstu czasowego i, co ważne, kulturowego – bardzo stabilny: jego struktura jest w dużej mierze podobna do struktury obrazu innych archetypowych świętych, takich jak Jadźniawalkja, Gautama Budda czy Dźina Mahawira. Jest to osoba będąca uosobieniem nowej tradycji, która przynosi oryginalne, bo odkryte przez siebie prawdy i często głosi poglądy wykraczające poza ortodoksje. Jego ścieżka życiowa, o czym wspominałam wyżej, realizuje stały schemat. Co więcej, życie mistyka jest częścią kosmicznego planu – jego działania mają wymiar uniwersalny. Dalej, jest to obraz bardzo elastyczny, pojemny – Ramakrishna, pozostając człowiekiem, świętym, mistykiem, guru, joginem, aktywistą religijnym, jest także postrzegany jako wcielenie boga (awatar) lub człowiek-bóg. Ważną cechą jest demonstratywność – bengalski mistyk jest uosobieniem najwyższej prawdy, którą samodzielnie poznał, jest też uosobieniem prawd, o których mówią święte teksty. Wiedzę tę przekazuje nie tylko w naukach, ale całym swoim zachowaniem zaświadcza o jej prawdziwości i skuteczności. To wszystko sprawia, że obraz Ramakrishny jest niezwykle

⁶⁵ B. Black, J. Green, *The Character of „Character” in Early South Asian Religious Narratives: An Introductory Essay*, „Journal of the American Academy of Religion” 2011, t. 79, nr 1, s. 6–32.

intertekstualny, z powodzeniem mógł funkcjonować w różnych kontekstach – uzupełniony i przeinterpretowany, był czytelny zarówno dla wyznawców-bhaktów, jak intelektualnie zorientowanych architektów renesansu bengalskiego, przemawiał do karmajoginów i aktywistów społecznych, ale też poszukujących odrodzenia duchowego wyznawców wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej. Był wreszcie bardzo atrakcyjnym i nośnym obrazem, dobrze wpisującym się w zachodnią tradycję ezoteryczną, dla której stał się uosobieniem odwiecznej mądrości Indii.

Bibliografia

- Abhedananda Swami, *The Gospel of Ramakrishna*, New York 1907, <https://ia601604.us.archive.org/6/items/in.ernet.dli.2015.195684/2015.195684.Gospel-Of-Ramakrishna.pdf> (dostęp: 11.05.2017).
- Ātmajñānānanda Svāmī, *Scandals, Cover-Ups, and Other Imagined Occurrences in the Life of Rāmākṛṣṇa: An Examination of Jeffrey Kripal's „Kālī's Child”*, „International Journal of Hindu Studies” 1997, t. 1, nr 2, s. 401–420.
- Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.
- Birch J., *Rajayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas*, „International Journal of Hindu Studies” 2013, t. 17, nr 3, s. 401–444.
- Black B., Green J., *The Character of “Character” in Early South Asian Religious Narratives: An Introductory Essay*, „Journal of the American Academy of Religion”, t. 79, nr 1, s. 6–32.
- Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Cielas H., *Motywy indyjskie w poezji Romana Rostworowskiego*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” 2014, t. 7, s. 69–83.
- Cyboran L., *Wstęp. Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*, [w:] *Klasyczna joga indyjska: Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, tłum. L. Cyboran, PWN, Warszawa 1986, s. XVI–LVI.
- De Michelis E., *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, Bloomsbury, London–New York 2005.
- Huxley A., *Foreword*, [w:] Swami Nikhilananda, *The Gospel of Ramakrishna*, <http://www.belurmath.org/gospel/foreword.htm> (dostęp: 11.05.2017).
- Justyński J., *Mysł społeczna i polityczna renesansu indyjskiego*, PWN, Poznań 1985.
- Kämpchen M., *Sri Ramakrishna: the Bridging of Two Cultures*, „India International Centre Quarterly” 2003, t. 30, nr 1, s. 43–58.
- Kripal J., *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*, University of Chicago Press, Chicago 1995.

- Loga W., *Wielcy myśliciele Indyj współczesnych. Przedmowa do wydania polskiego*, Redakcja „Lotosu”, Wisła 1938, s. 3–7.
- Lutosławski W., *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Gebethner, Kraków 1909.
- Müller M., *A Real Mahatma: Sri Ramakrishna Paramahansa Dev*, „Nineteenth century” 1896, nr 40, s. 306–319.
- Müller M., *Ramakrishna: His Life and Sayings*, London 1898.
- Nikhilananda Swami, *Preface*, [w:] *idem, The Gospel of Ramakrishna*, <http://www.belurmath.org/gospel/preface.htm> (dostęp: 11.05.2017).
- Polończyk E., *Czem jest yoga?*, Lwów 1921.
- Polończyk E., *Prawda o Yodze i naukach tajemnych*, Warszawa 1932.
- Rama-Czaraka Jogi, *Hatha-joga. Nauka jogów o zdrowiu fizycznym i o sztuce oddychania z licznymi ćwiczeniami*, tłum. A. Lange, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1922.
- Ramacharaka Jog, *Nauka o oddechaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego, duszowego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Księgarnia Filozoficzno-Okultystyczna, Cieszyn 1921.
- Ramacharaka Yogi, *Hatha Yoga, or the Yogi Philosophy of Physical Wellbeing*, Yogi Publication Society, Chicago 1904.
- Ramacharaka Yogi, *Science of Breath; a Complete Manual of the Oriental Breathing Philosophy of Physical, Mental, Psychic and Spiritual Development*, Yogi Publication Society, Chicago 1905.
- Rosselli J., *Sri Ramakrishna and the Educated Elite of Late Nineteenth Century Bengal*, „Contributions to Indian Sociology (NS)” 1978, t. 12, nr 2, s. 195–212.
- Rostworowski R., *Poezje hinduskie i inne*, Oficyna Wydawnicza Adiutor, Warszawa 2005.
- Ruchel M., *Ramakrishna. Filozof – mistyk – święty*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003.
- Schneiderman L., *Personality and Social Factors in the Growth of a Religious Movement*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1969, t. 8, nr 1, s. 60–71.
- Sil N.P., *Vivekānanda’s Rāmākṛṣṇa: An Untold Story of Mythmaking and Propaganda*, „Numen” 1993, t. 40, nr 1, s. 38–62.
- Starża-Dzierżbicki J., *Radźa jogi Ramakrishna. Z dziejów buddyzmu i okultyzmu indyjskiego*, Biblioteka Dziejów Wyborowych, Warszawa 1923.
- Stavig G., *Western Admirers of Ramakrishna and His Disciples*, Advaita Ashrama, Delhi–Kolkata 2010.
- Summit S., *An Exploration of the Ramakrishna Vivekananda tradition*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla 1993.
- Śwйтkowski J., *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*, Redakcja „Lotosu”, Kraków 1937.

- Świtkowski J., *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923.
- Tyagananda Swami, P. Vrajapran, *Interpreting Ramakrishna: Kali's Child Revisited*, Motilal Banarsidass, Delhi 2010.
- Urban H., *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2003.
- Vivekananda Swami, *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter 1895–6 [...] on Raja Yoga or Conquering the Internal Nature also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries*, London–New York–Bombay 1896.
- Vivekananda Swami, *My Master*, New York 1901, s. 68, <https://ia800209.us.archive.org/o/items/cu31924022930907/cu31924022930907.pdf> (dostęp: 11.05.2017).
- Vivekananda Swami, *Raja Yoga*, Celephaïs Press, Leeds 2003.
- Williams G.M., *Swami Vivekananda*, [w:] *Religion in Modern India*, red. R.D. Baird, Manohar Publications, New Delhi 1981.

Zbigniew Pasek

Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie

POLSCY HIPISI I EZOTERYKA. NA PODSTAWIE WSPOMNIEŃ
WOJCIECHA „TARZANA” MICHALEWSKIEGO

POLISH HIPPIES AND THE ESOTERIC. BASED ON THE MEMORIES
OF WOJCIECH „TARZAN” MICHALEWSKI

Summary

The article concerns the descriptions of actions and magic rituals revealed in the book by Wojciech Michalewski entitled *Mistycy i narkomani* [*Mystics and Addicts*]. A significant part of them are related to New Age Movement, arising in Poland in the 1980s, although some of them have an earlier origin. The sources of such magic practices were also the native psychotropic movement and the environment revolving around the Polish-Indian Friendship Society (also influenced heavily by theosophical literature marked by religious syncretism). Although Michalewski considers himself to be a mage, in his spiritual development he finally evolves into a non-institutional Christian for whom Jesus is the model of the first hippie in the history.

Key words: esotericism, hippies, Wojciech Michalewski „Tarzan”

Słowa kluczowe: ezoteryka, hipisi, Wojciech Michalewski „Tarzan”

Wojciech Michalewski to legenda krakowskiego ruchu hipisowskiego¹. Poeta z podstawowym wykształceniem, „bezdomny i heroiczny, mądry i delikatny, wrażliwy i odważny” – tymi słowami charakteryzuje go

¹ Niniejszy artykuł zawdzięcza wiele pani Paulinie Raczkowskiej, która napisała pracę magisterską o metodach i ścieżkach rozwoju świadomości w polskim ruchu hipisowskim. Podczas gromadzenia źródeł wskazała na bardzo ciekawe opisy magicznych obrzędów, które zawiera pamiętnik Wojciecha „Tarzana”

Barłomiej Dobroczyński². Pozostawił bardzo interesujący dokument pamiętnikarski okresu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, w którym opisuje rozmaite epizody, wydarzenia i osoby z tamtych lat. Dzieli się swoimi ideałami i przemyśleniami. To relacja zarówno z intensywnych poszukiwań duchowych, jak i z walki o fizyczne przetrwanie w zmaganiach z różnymi nałogami.

Narrator to osoba poszukująca, której światopogląd jest mieszaniną najróżniejszych systemów filozoficzno-religijnych: hinduizmu, chrześcijaństwa, naturalistycznych religii Indian Ameryki Północnej i ezoterycznych praktyk magicznych. Budda i Jezus byli według niego prekursorami ruchu hipisowskiego, a łączność z naturą, pacyfizm i poszerzanie świadomości – wartościami centralnymi, nadrzędnymi.

Wkraczając na ścieżkę „duchowego rozwoju”, Michalewski przeżył serię nadzwyczajnych doświadczeń. Śnił osobę, którą następnie spotkał, słyszał rozmaite głosy. Pamiętnik rozpoczyna się od opisu spotkania osoby, która „interesowała się czarną magią” (określa ją jako Jacka z Brzegu³). Jak wiele dowiedział się od niego o magii, nie wiemy; z kontekstu wynika, że była to inicjacja w tej tematyce. Książka jest bardzo skąpa w informacje na temat źródeł wiedzy o praktykach ezoterycznych. Dowiadujemy się tylko o intensywniej lekturze, ale poszczególnych tytułów Michalewski nie za wiele wymienia:

Więc czytałem głównie literaturę zahaczającą o interesującą mnie dziedzinną wiedzę tajemnej – magię. W oparciu o moje wiadomości z dziedziny europejskiej czarnej magii, żydowskiej kabały i wiedzy joginów indyjskich zaczęła kształtować się moja wiedza. Dziwna, paranoiadna, lecz do dziś wiem, że przynajmniej niezupełnie do końca błędna. Może, gdy parapsychologia rozwinie się bardziej, wyjaśni te zjawiska. Zresztą nieważne. Do dziś twierdzą według własnych przeżyć, że magia do końca nie jest zabobonem. A czym jest? (s. 51).

Michalewskiego *Mistycy i narkomani* (1992, 1999). Udzieliła zgody na dokonanie analizy na jej materiale. Wspominając jej osobę, chcę podkreślić należną jej zasługę w wyszukaniu tej zapomnianej pozycji.

² Chodzi o wstęp do drugiego wydania z 1999 roku. Wydanie pierwsze (Warszawa 1992, Wydawnictwo Ethos) zawiera tylko posłowie Marka Sokołowskiego.

³ W. Tarzan-Michalewski, *Mistycy i narkomani*, wyd. 1, Ethos, Kraków 1992, s. 11–12. Dalej cytaty pochodzące z tego wydania będą oznaczane w tekście jedynie za pomocą numeru strony.

Magia jest dla niego wiedzą tajemną i określoną praktyką aktywności mentalnej i duchowej, mimo że tekst książki powstawał w czasach, kiedy w jego świecie dominowały wartości chrześcijańskie (dodajmy: niekonfesyjne, horyzontalne, obliczane na miłość bliźniego). Sfery ezoteryki i magii powinny być z perspektywy czasu krytycznie opisywane, tak jednak nie jest. Opowieść Michalewskiego o początkach jego drogi magicznej jest realistyczna i pełna szczerzej fascynacji. Równocześnie narracja jest bardzo trzeźwa i krytyczna – często podkreśla, że nie do końca wie, czy to, co mu się zdarzyło, było nadnaturalne, czy było tylko narkotycznym lub delirycznym zwidem.

Do śrubby, oprócz spirytyzmu, przyczyniał się jeszcze alkohol w postaci piwa i bełtów, od których nie mogłem się wciąż uwolnić [...] zakładam, że wiele moich ówczesnych przeżyć mistycznych nie było ani metafizyką, ani obłądkiem, ale po prostu delirką (s. 15).

Bardzo ważnym źródłem inspiracji i wiedzy na temat magii i praktyk ezoterycznych był ówczesny krakowski ośrodek Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Indyjskiej:

Zapisuję się wreszcie do Indyka. Mogę pożyczać książki. Pod kierunkiem tamtejszego guru ćwiczę jogę razem z grupą amatorów. Rzecz jasna hatha jogę. Guru sam zajmuje się krija jogą, czyli osiągnięciem wyzwolenia przez patrzenie w siebie i negowanie wartości istnienia wszystkiego, co z zewnątrz. Mnie bardziej odpowiada bhakti joga, czyli roztopienie się we wszechbycie, a więc droga odwrotna, choć oczywiście w każdej jodze cel jest ten sam – wyzwolenie. Poza tym nasz guru po cichu nauczał paru wybranych astrologii i różdżkoznawstwa, czyli wahadełkowania. [...] Widziałem, jak ludzie beznadziejnie pakują się w kanał, sprawdzając wahadełkiem wibracje każdej osoby, ba, przedmiotu. Spotkałem takiego, co chodził po mieście i zaśnaniał się rękami od złych wibracji. Nie znaczy to wcale, że działacze Indyka wszyscy byli tacy. Przeciwnie. Większość, byli to mądrzy, światli i spokojni ludzie. Tylko nasz guru był trochę przetrenowany metafizyką i zajmował się często rzeczami, które wedle mej skromnej wiedzy „jeszcze nie były magią, ale...”. Sam guru jadał tylko pszenicę, którą siał w doniczkach, oraz nasiona zioła koziej ratki, aby nie nałapać złych wibracji (s. 57).

Powyższy fragment zawiera lakoniczne i ogólnikowe określenie celu podjęcia tych praktyk – „wyzwolenie”. Z kosmologii dawnych Indii wywodzą się lub tylko nawiązują do nich praktyki określane w latach

osiemdziesiątych jako parapsychologia – świat jawi się w nich jako przeniknięty energiami i wibracjami, które można rozpoznać i na nie wpływać. Guru z Towarzystwa Przyjaźni-Polsko Indyjskiej uczył, prócz „wahadełkowania”, także i tego, że świat jest miejscem przenikających się dobrych i złych wibracji i mocy. U „Tarzana” naukowa wizja świata (pochodna teozofii?) przeplata się z wizją religijną, w której energii te są waloryzowane moralnie i mają, jak to w magii bywa, ściśle pragmatyczny charakter.

W opisach Michalewskiego magia pojawia się także w kontekście lekko ironicznym, autor odróżnia magię na sprzedaż od magii „prawdziwej”, w którą wierzy i którą uprawia. Potrafi inscenizować pozorne działania magiczne dla zysku:

Nieźłym dochodem były też moje „seanse magiczne”. Wśród sąsiadów rozeszło się już, że wróżę z ręki. Przychodzili więc w tym celu do mnie. Niestety, żądali często jeszcze, żebym im wywoływał duchy. Trochę byłem sam sobie winien, bo [...] wszędzie przez jakiś czas szukałem sił nadprzyrodzonych. Na szczęście moi klienci byli ludźmi prymitywnymi i sugestywnymi. Grałem na ich sugestjach i nastroju, który stwarzałem kawałkami szmaty w oknie, zapaloną gromnicą, dziwnymi znakami kreślonymi kredą oraz recytując bez sensu słowa sanskryckie. Delikwent jechał zwykle na własnej sugestii, którą umiejętnie podsycałem, i widział, co chciał. Przy okazji zaostrzyła się jeszcze bardziej moja zdolność czytania z linii rąk. Za te seanse brałem opłaty w żywności i papierosach. Pieniądzy nie brałem, bo to mój prywatny przesąd. Swoje praktyki zwałem „szamanizmem”, w odróżnieniu od właściwej magii, którą czasami próbowałem się parać z różnymi zresztą skutkami (s. 50–51).

To, co opisuje Michalewski powyżej – a co robił „dla chleba” – nie jest magią w znaczeniu, jakie będzie nas tutaj interesowało. Przytaczając ów fragment, chciałbym podkreślić, że Michalewski odkrywał drogę do magicznych rytuałów przez praktyki hinduistyczne (może teozoficzne), a także przez poznawanie idei propagowanych przez ruch Hare Krysna. Na zlocie w Częstochowie pojawili się ludzie z ruchu Krysna Trinple chcący „nawracać” (s. 36). „Tarzan” w wyniku lektury i tych kontaktów stworzył synkretyczny system wiary, w którym Absolut inkarnuje w kolejne postaci – awatary, będące założycielami wielkich tradycji religijnych:

Wracając do Krakowa, postanowiliśmy z Tomkiem zostać wielbicielami Kriszny. Wyświęcamy się wzajemnie na kapłanów i O.K. Religia nasza to uniwersalny zlepek chrześcijaństwa, buddyzmu i hinduizmu. Absolut co jakiś czas wciela się w jednego z ludzi i na takiej zasadzie zjawia się Zbawiciel, aby przypomnieć ludziom o ich drodze. Raz jest Buddą, raz Kriszną, raz Jezusem. Zawsze jednak głosi miłość, pokój i wolność. Chrystus w naszym pojęciu był sto ósmym wcieleniem Kriszny (s. 56–57).

Ostatnie zdanie znajdujemy stronę wcześniej, wypowiedane przez jednego z członków ruchu krysznaickiego. Ogląd środowiska krysznowców jest jednak również bardzo krytyczny. „Tarzan” odróżnia doskonałe idee od niedoskonałych ludzi, których z ironią opisuje (podobnie będzie traktował później chrześcijan z ruchu charyzmatycznego):

Przyjechał Kefas z jakimiś dwoma chłopakami i dziewczyną. W pierwszym momencie nie poznaliśmy go. Miał na sobie białą szatę, białe spodnie podobne do kalesonów i różniane krysznowców składający się ze stu ośmiu paciorków. Włosy i brodę zgolił. Jego towarzysze wyglądali podobnie. Od krysznowców z Zachodu różnili się tylko tym, że wstydzili się zostawić kosmyk na głowie i wygolili się na gitów. W rozmowie dowiedzieliśmy się, że z katolicyzmem koniec, z buddyzmem koniec, z ćpaniem też (bo Kefas po zerwaniu z jogą ćpał trochę). Teraz był wielbicielem Kriszny i nawet święcenia w RFN otrzymał. Dostał prócz tego indyjskie kadzidełka i książki Sri Ísopanisad do rozdawania w braterskiej miłości. Z braterskiej miłości opylał więc kadzidełka po dysze, a książki po stówie. Biznes szedł mu nieźle, bo już zdążył się małego fiata dorobić (s. 60).

Ortodoksja i gorliwość nowo nawróconych polskich krysznowców drażniła go, zwłaszcza kiedy domagali się ślepego posłuszeństwa i tego, by porzucił swojego ukochanego psa:

Ten tylko może być zbawiony, kto wielbi Krisznę! Słuchajcie ślepo swego guru, któremu sam Kriszna dał mądrość, nie jedzcie mięsa! Utrzymujcie czystość! (to ostatnie nie tylko w przenośni. Na moich oczach kąpał się ze sześć razy, a obmywali się co chwila jak faryzeusze). – Kochajcie tylko Boga, nie marności tego świata. Ty na przykład zamiast Kriszny kochasz psa (to było do mnie). – Miejsce psa jest na łańcuchu, a nie w twoim sercu! Pozbądź się psa i kochaj Krisznę! (s. 60)

W podobnie krytyczny sposób oceniał ludzi związanych z chrześcijaństwem. W zamieszczonym poniżej fragmencie decyzyja

o zamieszkaniu w charyzmatycznej wspólnotcie spowodowana jest zarówno duchowymi poszukiwaniami, jak i koniecznością troski o swoje fizyczne przetrwanie:

Znam co prawda te sprawy na pamięć, ale nawet podoba mi się ten cielęcy zapach. Po półgodzinnym informowaniu mnie, że Chrystus mnie kocha i że za mnie umarł, padła konkretna propozycja. Gdzieś na Pomorzu jakiś ruch katolicki założył sobie komunę. Pracują na roli, kochają się w Panu i wielbią Wyżej Wymienionego. Chłopak proponuje, abym z nim tam jechał. Na pewno znajdę tam Boga. To już interesujące. Bóg Bogiem, a chata i żarcie dla psa są mi potrzebne na gwałt. Jak tam i Boga znajdę, to jeszcze lepiej. Umawiamy się na następny dzień pod Adaśkiem (s. 64).

W charyzmatycznej wspólnotcie ukonstytuował się fundament jego mało ortodoksyjnej, ale chrześcijańskiej postawy, którą budował i rozwijał następnie przez całe życie. Żegnając się z tym miejscem jakiś czas później, wyjawiał równocześnie tak swoją wiarę w Chrystusa, jak to, że czuje się magiem. To pozorne rozdarcie będzie towarzyszyło mu w całym okresie, który opisuje w swojej książce. Krytyczny wobec powszechnego zjawiska społecznej imitacji przeżyć, teatralizacji ekspresji uczuć religijnych, koniunkturalnej standaryzacji zachowań, zachowywał dystans do każdej praktyki duchowej i religijnej, z jaką się stykał.

[...] siedzę między tymi ludźmi i coraz bardziej się z nimi zżywam, choć przecież nie do końca przejmuję ich światopogląd. Nie jestem tak bezkrytycznie nastawiony do mistycyzmu jak oni. Fakt, że wierzę w Chrystusa. Ale ich praktyki to nie tylko wspaniałe przeżycia mistyczne, których nie neguję. Zdarza się typowa histeria tłumu, i to z halucynacjami. Mój pogląd nawet nie kłóci się ze światopoglądem charyzmatyków, bo oni sami przyznają, że czasami szatan ich zwodzi. Dla mnie ten szatan (choć w szatana trudno, żebym jako mag wierzył) to przede wszystkim zwykle zjawisko zwane psychologią tłumu. Ale w końcu może szatan i na psychologii bazować. A jednak mimo tych mankamentów wierzę wraz z nimi w tę najgłośniejszą Prawdę. W Chrystusa. Siedziałem w tej komunie z charyzmatykami z półtora miesiąca. Potem ruszyłem w trasę (s. 66–67).

Warto zwrócić uwagę na deklarację Michalewskiego, w której mówi, że jako mag nie wierzy w szatana. Sytuuje zło w masowych społecznych zachowaniach (określa je jako „psychologię tłumu”), którymi zawsze jako hipis pogardzał i do których miał dystans.

Pierwszy raz stosuje swoje „magiczne moce” podczas spotkania ruchu Hare Krysna, z którym zetknął się tuż przed kontaktem z ruchem charyzmatycznym:

[...] siadają kręgiem ze swymi instrumentami i grając, śpiewają swoje pieśni. My ich nie rozumiemy, bo śpiewają w sanskrycie. Oni chyba też nie, ale im to nie przeszkadza. Pamiętając, co Kefas (teraz u Krisznowców inaczej się nazywa, ale język na tym można złamać) mówił o nieczystości kobiet, postanowiłem sprawdzić, kto tu mocniejszy. Kult Joanny trwa we mnie nadal zmieszany z elementami magii i autosugestii. W milczeniu skupiam się na jej imieniu. Zatrzymanie myśli, czasu, świadomości. Wszystko znika, tylko pustkę wypełnia coraz bardziej twarz Joanny i huczące w nicości jej imię. Na zewnątrz nic nie widać. Siedzę po prostu w kącie i głaszczę psa, gdy oni śpiewają. Mam zamknięte oczy, jakbym spał czy drzemał. Nie widać po mnie, abym się skupiał. A jednak Krisznowcom płacze się pieśń, fałszując instrumenty, nie mogą wlecieć w trans. Wreszcie Kefas składa rzeczy.

Idziemy spać – mówi. – Tu Kriszna nie wstąpi, bo jest wśród nas człowiek, który oddał swój atman (duszę) we władzę asurów (demonów). Straszne męki czekają tego, który jest atma-ha (zabójcą własnej duszy)! Śmieję się cicho i gdy nikt nie słyszy, mówię:

– Widać moje demony potężniejszą mi dały moc niż tobie Kriszna. Kefas uśmiecha się. Z tym uśmiechem sam przypomina demona (s. 61).

Magia apotropeiczna, tak jak ją opisuje Michalewski, jawi się jako działanie skuteczne. Medytacja imienia i wyobrażenia dziewczyny, która pojawiła się w jego życiu i zniknęła, stanowi magiczne przeciwdziałanie, obronę przeciw hinduistycznemu rytuałowi. Zwróćmy uwagę, że łączy „kult Joanny” z elementami magii i autosugestii. Skupia się na nieuczestniczeniu, co zostaje zauważone przez pozostałych uczestników tego spotkania.

Michalewski przywołuje wiele ważnych momentów w swojej biografii, z których warto wyróżnić dwa mające szczególne znaczenie dla jego rozwoju duchowego nawrócenia. Jako mag i jogin „wędrujący” po różnych religiach zmierza w swoich duchowych poszukiwaniach, głównie za sprawą swojej dziewczyny Marii, do chrześcijaństwa. Ma na tej drodze wiele meandrów, zakrętów, powrotów, ale daje się zauważyć stopniowe zbliżanie do tej religii. Chodzi tu nie tylko o słowną deklarację, ale opisywany świat i bieżące wydarzenia prezentowane są z coraz bardziej nasyconej chrześcijaństwem perspektywy. Pierwsze swoje nawrócenie opisuje następująco:

Jestem w końcu Polakiem. Słowianinem, a nie Hindusem. Po co mamy importować Boga aż z Indii? Przecież On jest i tu. Zostawił nam Prawdę dla nas Europejczyków... – Chrystus! Człowiek. Taki bezdomny hipis sprzed dwóch tysięcy lat. I wielki Guru Absolut... Prosta prawda głoszona z ołtarza wiejskiego kościoła. A jednak Prawda. Miłujcie się! Miłujcie Pana Boga swego!... Jeden wielki skrót. Kwintesencja wszystkich pism: Talmudu, Upaniszady, Wedy, Pisma Świętego i nasza hipisowska pacyfa. Miłość! Nareszcie żywa. I tyle... Idziemy z Gandhim do kaplicy i przed krzyżem zbitym z dwóch kijów ja, hipis, mag, jogin, zaczynam nareszcie mówić słowa zaklęcia mistycznego, których na śmierć zapomniałem: – Ojciec nasz, któryś jest w niebie... – Zaczynam czuć, co mówię (s. 66).

I jednym ciągiem dalej:

Cuda cudami. Wiara wiarą. A życie życiem. Nawet fakt nawrócenia na chrześcijaństwo nie znaczy jeszcze, bym tak zaraz pogodził się z tym miejscem. Osuwam się wolno. Oni ze mną też. Ja pierwszy raz widzę ruch katolicki i [...] trudno, żebyśmy każdą sprawę akceptował (s. 66).

Autor w wyniku tego doświadczenia przejściowo wiąże się z charyzmatyczną wspólnotą na Pomorzu. Ale nawet takie przeżyciowe, pełne cudów chrześcijaństwo, uczestnictwo w najbardziej dynamicznie rozwijającym się ruchu odnowy katolickiej w drugiej połowie XX wieku nie jest w stanie go zatrzymać na dłużej. Zwłaszcza że jego katolicyzm jest daleki od ortodoksji i pełen synkretycznych wyobrażeń i praktyk. Głosi i powtarza wielokrotnie: prawdziwe chrześcijaństwo nie jest tym kościelnym katolicyzmem. Wierzy, że to prawdziwe czerpie z tych samych źródeł, z których on czerpie jako mag:

Te katoliki mają węch jak dobre psy. Nie gorszy od joginów. Od razu poczuli, że swego czasu babrałem się w magii. Czasem tak mi za skórę zachodzą, że mam ochotę użyć przeciw nim swych mizernych zresztą umiejętności. Ale nie można. Każdy mag wie, czym się kończy walka z chrześcijaninem (tym prawdziwym, a nie tym kościelnym) czy joginem. Boska energia blokuje ich lepiej jak zapora minowa. Posłana w nich energia odbija się i wraca, szkodząc nadawcy. Wspinamy się na schody, na biegu odmawiam modlitwy i mantry do wszelkich mocy opiekuńczych z Jezusem na czele (s. 70–71).

Magiczny światopogląd „Tarzana” nawiązywał do hinduskiej koncepcji absolutu, który manifestuje się w świecie przez różne postaci

(wcielenia, awatary) bogów. Absolut ów jest źródłem mocy, z której wszyscy mogą korzystać. Spierając się z charyzmatykami, Michalewski zauważa, że jego rozmówca „odcina się od właściwego źródła mocy” – chodzi o Biblię, która dla „Tarzana” także stanowi formę takiej manifestacji:

Zajrzyjcie do waszego Pisma Świętego. Jeśli ono jest tu po waszej stronie, to ja się cofam. Z Bogiem walczyć nie będę.

– Sprawa jest zbyt ważna, aby pytać Pisma!

Ledwo tłumię szatański śmiech. Przegrał gość na całej linii. Skoro odciął się od właściwego źródła mocy, mogę spokojnie użyć przeciw niemu magii. A zresztą mogę się i modlić. On po stronie tych energii nie jest. Katolicy wychodzą, Maria oddycha z ulgą.

– Jeszcze trochę, a oszaleję przez to wszystko. – Dziwny katolik, co Pisma Świętego nie uznaje za autorytet. – To nowy. On jeszcze nie miał nałożenia rąk. On głównie kieruje akcją przeciw wam. – Cóż. Machnę mu figurkę woskową i po sprawie. – Ani się waż! Żadnej magii! To nasi bracia w Chrystusie (s. 74–75).

W książce magia najczęściej pojawia się jako element konfrontacji osobowej z innymi liderami (Michalewski określa to zwrotem „walka magów”) lub magii apotropeicznej. W kilku fragmentach zauważamy, że siły magii chrześcijańskiej przeciwstawia tej sile swojej własnej magii, którą określa jako „ciemną”. „Boska energia prawdziwego chrześcijaństwa” jawi mu się jako lepsza niż jego moce czy umiejętności. Michalewski z jednej strony wierzył w swoje zdolności paranormalne – od tego wszak rozpoczyna się jego droga w książce – ale z drugiej strony rozwijał swoją wiedzę w tym zakresie i rozbudowywał te praktyki poprzez zapoznawanie się z rozmaitego rodzaju literaturą poświęconą teorii magii.

Po powrocie od charyzmatyków do Krakowa, do swojej dziewczyny, pod jej wpływem przeżył kolejny głęboki życiowy przełom. Maria jako wierząca katoliczka modliła się za niego i doprowadziła do czegoś, co można nazwać drugim nawróceniem. Narrator (uznajemy Michalskiego za tożsamego z narratorem) interpretuje to jako zwycięstwo wyższej, „lepszey” magii chrześcijańskiej.

Maria bez słowa odeszła w kąt i stała z zasłoniętą rękami twarzą. Myślałem w pierwszej chwili, że płacze, ale potem zorientowałem się, że się modli. A więc stosuje magię katolicką, aby przestawić mi świadomość. Mimo iż wiedziałem, że przeciw Bogu nie ma mocnych, założyłem blok na wibracje. Ten najprostszy, twardy, odbijający obcą energię jak tarcza.

– No, módl się! – warknąłem.

Sam nie wiem, co we mnie budziło tak obłądną wściekłość przeciw niej i modlitwie. Byłem przecież naćpany i układ nerwowy ledwo działał.

– Jak ten Jezus jest taki silny, to niech mnie teraz zmusi, żebyś oddał część jego krzyżowi! No, spróbuj mnie do tego zmusić ty albo On!

Maria odwróciła się. Nadal milcząc, zdjęła ze ściany mały, drewniany krzyżyk i podała mi go do pocałowania. To, co nastąpiło w tym momencie, nawet dla starego maga byłoby chyba trudne do wyjaśnienia. Nie było żadnego zderzenia energii ani zniszczenia. Przeskok stanów psychicznych był błyskawiczny. Nagle agresja zniknęła. Ucałowałem krzyżyk, a potem zacząłem okropnie płakać. Maria przytuliła mnie, jakbym rzeczywiście był dzieckiem.

– No cichutko. Nie damy cię temu czarnemu draniowi. Ani ja, ani Pan. Od paru dni czułam, że diabeł cię atakuje. Oddaj tę, jak to się mówi... „pompkę”.

Oddałem, Maria rozbiła ją o brzeg wiadra i szkło wyspała do śmieci (s. 78–79).

Język współczesnej polskiej ezoteryki i nowej duchowości używa zwrotu „blok energetyczny” raczej w kontekście medycznym i terapeutycznym. Antropologia oparta na czakrach i wewnętrznym krążeniu energii diagnozuje życiowe i zdrowotne problemy jako mające swoją przyczynę w przeszkodach (blokach) w prawidłowym krążeniu energii w ciele. Język „Tarzana” bliższy jest wizji, jaką znamy ze świata powieści powstałej znacznie później – czyli z cyklu o Harrym Potterze. Magiczne starcia czarodziejów żywo przypominają „rzucanie energii” i obronę przed zaklęciami, jakie praktykują mali czarodzieje z Hogwartu.

Niezwykle ciekawe jest to, że nawrócenie maga określa narrator jako „zderzenie energii”, a moment przełomu – jako „przeskok stanów psychicznych”. Język, którym o swoim doświadczeniu opowiada, rozpoznajemy jako amalgamat leksykalny trzech rodzajów dyskursu: sprawczego języka magii, naukowego (głównie to sfera psychologii) i religijnego (pochodzącego zarówno z chrześcijaństwa, jak i z religii Wschodu: hinduizmu, buddyzmu). Z czasem zaczyna dominować dyskurs chrześcijański, który – jak już powiedziano – staje się podstawą krytycznej oceny pozostałych i ilustruje życiową ewolucję poglądów autora. Ale te dwa pozostałe nigdy nie zostały do końca wyrugowane. Książka przedstawia wydarzenia z okresu przynajmniej kilkunastu lat i opisy spotkań z różnymi systemami religijnymi pojawiają się w różnych jej partiach.

Szaman rozróżnia „prawdziwy” wymiar danej religii i jej wymiar „kościelny” (instytucjonalny). W jego ujęciu to prawdziwe jądro każdej religii jest kontynuacją idei „filozofii wieczystej”, a dokładniej: religii wieczystej, czyli wiary – wspólnej wielu systemom wierzeń – w jedność doświadczenia mistycznego w rozumieniu nie tylko Aldousa Huxleya⁴, ale także Thomasa Mertona⁵ czy samego guru Osho. Warto przypomnieć, że Merton przywoływał absolut jako źródło wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia mistycznego. Wizja ta była bliska zarówno ideałom ruchu New Age, który od lat siedemdziesiątych był aktywnie obecny w świadomości zachodnich ruchów kontestacji, jak i wielkiemu religioznawcy Mircei Eliademu, który na przykładzie etnicznych religii niepiśmiennych i tradycji indyjskiej pokazywał istnienie wspólnych kategorii doświadczenia religijnego, obecnych ponad podziałami konfesyjnymi, religijnymi.

W wielu fragmentach znajdujemy zapis przekonania Michalewskiego, że z przejawami najwyższego absolutu „nie uda mu się wygrać”. Autor sytuuje swoją osobę poza dostępem do takiej mocy, jaką mają „profesjonalni funkcjonariusze” katolickiego kultu, namaszczeni przez specjalne rytuały (czyli wyświęceni kapłani). Wierzy też, że można rozpoznawać tylko przejawy absolutu w różnych ziemskich nieudolnych realizacjach naznaczonych ludzkimi ułomnościami, które zresztą „Tarzan” tak bezbłędnie i krytycznie potrafi rozpoznać. Sam jest zawieszony gdzieś pośrodku, wyznacza swoją rolę hipisa ponad (czy poza) społeczeństwem „zwykłych ludzi”. I czyni to z pełną świadomością – tak tego, że w miarę upływu lat zaczyna pełnić rolę duchowego przewodnika, jak tego, że do prawdziwego guru, proroka czy mistrza duchowego mu bardzo daleko.

Praktyka magii „Tarzana” najczęściej przejawia się w wysyłaniu energii/wibracji i blokowaniu obcej energii w celu przejścia kontroli nad świadomością/psychiką i pozyskania danej osoby dla siebie. Moc zaklęć ściśle wiąże się ze stanem psychicznym maga w danej chwili. Poniższy opis działania magicznego ilustruje nakładanie się wątków wschodnich na zachodnią tradycję magiczną.

I wtedy stała się dziwna rzecz świadcząca o mocy, jaką w razie potrzeby jest w stanie dysponować Maria. Leżałem sobie na dmuchanym materacu po

⁴ A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk, K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1989.

⁵ T. Merton, *Myśli o Wschodzie*, tłum. A. Wojtasik, Gaudium, Lublin 2003.

ciemku, rozmawiając z Marią. Było około trzeciej w nocy. Nagle coś zaczęło mnie gwałtownie dusić. Człowiek mający do czynienia z magią szybko różni normalne zaburzenia organizmu od uderzenia obcych wibracji. Nie musiały one być nasłane nawet złośliwie. Podobne sensacje może spowodować nieprawidłowo nadany przekaz telepatyczny. W prawidłowym wyobrażamy sobie twarz adresata. Wówczas energia wchodzi przez czakram czoła zwany trzecim okiem i bywa odczytywana przez mózg. Jednak nieraz ludzie niedoświadczeni wyobrażają sobie całą postać osoby, z którą chcą się połączyć, i walą energią w środek ciała. Uderzenie trafia zwykle w klatkę piersiową lub splot słoneczny, powodując wspomniane sensacje z dusznością. Jeśli jednak nadawca jest bardzo energetyczny, a odbiorca ma słabe serce, może być gorzej. Spróbowałem zablokować, ale energia była mocna, a poza tym już trafiła i osiągnęła cel i trudno było się mi oderwać od niej. Szybko poinformowałem Marię, co się święci. Zaoferowała pomoc w założeniu bloku, mimo że nigdy wcześniej magią się nie parała. Naprzód odczytała przekaz. Brzmiał on: „Czemu się ode mnie odsuwasz? Chcę, abyś był znów jak dawniej. Wróć do mnie”. Potem założyła blok. Duszności puściły natychmiast jak ręką odjął. Maria śmiała się cichym, cienkim chichotem wiedźmy, o co ją nigdy nie posądzałem. – No i spokój. Możesz być pewien, że ta osoba nieprędko cię zaczepi. Jak myślisz, kto to mógł być? – Nie miałem pojęcia. Na pewno nie była to Joanna, której energię znałem od dawna i poznałem. Więc kto? Jacek mag? Sami fachowcy. Tomek? Nigdy nie miał żadnych efektów w telepatii, choć nie raz próbowaliśmy. Sprawa wyjaśniła się szybciej, niż przypuszczałem.

Na drugi dzień spotkałem na ulicy Aśkę od Wikinga. – Waldek! Coś ty robił dziś o trzeciej w nocy? – Były to pierwsze słowa, jakie padły. I tu wyjaśniło się wszystko. Aśka pokłóciła się z Wikingiem. Około trzeciej w nocy usiłowała go ściągnąć telepatycznie [...]. Ale zamiast jego obrazu nie wiadomo czemu pojawił się mój. Potem ze środka mego ciała wytrysnęła gwiazda, a jej ciało przeniknął straszny paraliżujący ból. Dopiero rozmasowywanie jej przez dobre pół godziny przez wszystkich obecnych pomogło. Gdy to usłyszałem, mój szacunek dla Marii wzrósł. To była czarownica wysokiej klasy bez względu na jej wiedzę teoretyczną z dziedziny magii. Chyba nawet Joanna by sobie z nią w razie czego nie poradziła. Maria nie znosi Krisznówców i ich nauki. Dziwna rzecz. Przed zetknięciem ze mną o filozofii Wschodu miała niewielkie pojęcie. Coś tam słyszała, bo te rzeczy są modne wśród młodzieży inteligenckiej. Nigdy jednak nie wchodziła w to tak głęboko jak hipis i kilka działających na pograniczu naszego Ruchu ruchów mistycznych, jak właśnie krisznowcy, zeniści i tak dalej. Przyniosłem jej parę książek o buddyzmie, taoizmie, o hinduizmie. Większość chrześcijan jest agresywnie nastawiona do tych rzeczy. Większość charyzmatyków też. Ale Maria stanowiła wyjątek (s. 79–80).

W przytoczonym fragmencie znajdujemy różne dyskursy. Mowa jest o fizycznych skutkach magii (ból serca, duszności), parapsychologii („telepatyczny przekaz”), przywołano hinduistyczną antropologię (czakram), postać Jezusa i inne. Dominującym porządkiem wartości w językowym obrazie świata⁶ jest porządek magiczny, opisana została bowiem toczona na odległość walka magiczna, a zasada skuteczności zabiegów mentalnych i słownych stanowi bezdyskusyjny element rzeczywistości, którą opisuje Michalewski. Ten tak krytyczny wobec ludzkich i instytucjonalnych roszczeń człowiek wierzy w działania magiczne i sam w nich bierze udział.

Pojawia się bardzo interesujące określenie „czarni magowie”, które Michalewski sytuuje po niechrześcijańskiej i niebuddyjskiej stronie. Maria jest dla niego „czarownicą wysokiej klasy”, mimo małej wiedzy teoretycznej z zakresu magii. W opisie Michalewskiego energie magów są zindywidualizowane i można rozpoznać je oraz autorów emisji po samym doświadczeniu. Każdy z magów zatem emituje wibrację o swoistej częstotliwości, dającą się rozpoznać. Każda z czakr emituje inny rodzaj wibracji i energii. Skuteczność każdego działania tymi energiami jest inna i wiedza maga to wiedza odnośnie do tego, którą zastosować w jakiej okoliczności.

Kiedy pod koniec swojej opowieści Michalewski jest już związany z charyzmatykami (po drugim nawróceniu), opisuje swój udział w egzorcyzmie, który nad jedną z dziewcząt z ruchu, Krystyną, odprawił ksiądz Daniel. „Tarzan” wyraża obawę i lęk, czy „energia demona”, który zostaje uwolniony, nie zaatakuje duchownego, a sam jest zbyt słaby, aby go obronić:

Magia i parapsychologia są za słabe na demona i [ksiądz – przyp. Z.P.] mógłby dostać taki cios energetyczny, że nie wiadomo, czy by przeżył. W efekcie Daniel trzymał miotającą się dziewczynę i modlił się. Maria stała obok niego w pogotowiu. Była ochrzczona w Duchu i w razie czego mogła czerpać moc bezpośrednio z Absolutu. Stałem przy niej, robiąc blok magiczny, aby czart, gdy wreszcie wyjdzie, nie zaatakował kogoś z obecnych. Udało się. Krystyna się uspokoiła i wreszcie można było ją ochrzcić. My z Marią trzymaliśmy ją do chrztu. Na szczęście już tylko symbolicznie⁷.

⁶ Definiujemy go jako utrwalony w języku system wartości i symboli, a także wyjaśnieniami odnośnie do sprawczości tego, co się dzieje, a więc agensów.

⁷ Fragment pojawia się w drugim wydaniu: W. Michalewski „Tarzan”, *Mistycy i narkomani*, wyd. 2, Tygart, Kraków 1999, s. 140.

Prawdziwi chrześcijanie, a za taką uważał swoją dziewczynę Marię, w relacji Michalewskiego mogą czerpać „bezpośrednio z Absolutu”, on zatem uznaje swój „dostęp” do tego źródła mocy za pośredni i wyraźnie gorszej jakości. Co jest tym pośrednim źródłem mocy? Cieleśność? Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć ten problem, choć ta hipoteza wydaje się najtrafniejsza.

Szczegółowy opis walki dwóch magów (Maestra i Waldka) pojawia się podczas tak zwanego „seansu trawowego” (s. 84 drugiego wydania). Przeciwnik narratora „zepchnął grupę w dolne sfery” i postawił „Tarzana” przed trudnym wyborem. Aby ratować ukochaną Marię przed destrukcyjnym wpływem Maestra, musiał poświęcić „słabszych” ludzi z magicznego kręgu. Niebezpieczeństwo, jakie im groziło, określił jako „popadnięcie w psychozę” czy „wylądowanie u zubków”, a więc użył terminu psychologicznego i przywołał świadomość na określenie sfery, w której skutkują negatywne działania magiczne. Jest to zgodne z bliskim mi kognitywnym ujęciem magii, które można zdefiniować za Anną Chudzik jako: „mowne działanie performatywne, którego celem jest dokonanie zmian w rzeczywistości fizycznej i psychicznej oraz zaspokojenie potrzeb emocjonalnych wykonawcy, przy czym każdy z wymienionych celów może być uświadamiany lub też może pozostać nieuświadomiony”⁸. Interpretując te fragmenty, nie wiemy, czy mają one miejsce realnie – stajemy przed opisem, który jednak w pewien sposób się dzieje. Definicja powyższa oddaje precyzyjnie pole naszej analizy – świadomość magiczną Michalewskiego, który wiele razy daje nam wskazówki co do niepewności statusu opisywanych wydarzeń: czy dzieją się one rzeczywiście, czy też były elementem narkotycznych wizji. Wspominana walka magów kończy się destrukcyjnie:

Uderzam czakramem ognia. Ośrodkiem energii, który kumuluje w sobie moc czerpaną z jądra Ziemi. Tajna moc Wielkiej Bogini, zwana czakramem ognistego krzyża. Maestro [...] myślał, że uderzę czakramem trzeciego oka lub, co najwyżej, serca, lub słońca, ale że rąbnę czarnym płomieniem – nie podejrzewał, on wytrzymał, ale krąg rozleciał się w drobny mak⁹.

⁸ A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Universitas, Kraków 2002, s. 44. Chudzik definiuje w ten sposób tylko „funkcje magicznej wypowiedzi”, ale oddaje to w zasadzie sferę działań magicznych, kiedy analizujemy jedynie teksty językowe.

⁹ Ten opis pojawia się w drugim wydaniu – W. Michalewski „Tarzan”, *Mistycy i narkomani*, wyd. 2, *op. cit.*, s. 84.

Praktyki magiczne to nie tylko zmagania z innymi, ale także ważny element rytuałów budujących i rozwijających świadomość i poznanie. Przytoczmy niezwykle interesujący opis misterium, w którym mieszają się język mitów gnostyckich, motywy egipskie, buddyjskie oraz hinduistyczne:

Lecę coraz dalej! Krańce, krańce krańców! Pode mną gdzieś zostaje koło dharmy, a ja docieram tam, gdzie dolatywały tylko świetliste duchy mistrzów. I oto pojąłem! Muszę wstać! Muszę to powiedzieć! Dla tej chwili istnieję przeciw. Wszechświaty zatrzymały oto swoje obroty, by usłyszeć moją naukę.

– Oto szlachetna prawda, o mnisi! – wołam, a głos mój dzwoni jak dzwoneczki buddyjskich świętyń.

– Om! – śpiewają zebrani.

Maestro pierwszy pochyla się w buddyjskim poklonie. Za nim reszta.

– Na początku wszechrzeczy była pramiłość! Czysta boska Pramacierz, która rozdzieliła się na Boga i Miłość Bożą! [...]

– I oto dziewica porodziła syna. Oto mit Ozyrysa, mędrców Egiptu. Oto postać Chrystusa Kosmicznego!

– Bóg nie miał kogo kochać miłością doskonałą! Więc dolne jej warstwy zamarły i stężały w materię! Oto śmierć Kosmicznego Chrystusa, którą Jezus ukazał nam w swym ziemskim życiu. A gdy nastąpiła materia, Bóg miał już co kochać. I tak przez śmierć Miłości zrodziło się Życie i odkupienie!

Wszyscy po kolei klękają, a ja błogosławię ich, mając jasną świadomość, że moje błogosławieństwo jest faktem. Maestro podnosi się.

– Chwała oświeconemu, który objawił nam prawdę!

– Om!

– Duch Pramiłości mieszka w świętej roślinie Cannabis! Gdy palimy ją, aby poznać Światło, zawsze – jak pouczają mędrzy Indii – podczas misterium musi być kobieta, w którą wciela się duch Marihuany, duch Pramiłości!

Dotyka ramion Miry –

Wstań, zdejmij szaty i błogosław nam!

Mira unosi się. Potem ściąga odzież i zaczyna nago tańczyć przed nami jakiś indyjski taniec pod dźwięk fletu, na którym przygrywa Maestro (s. 92).

Całość ceremonii „oświecenia” kończy się odbytym wspólnie z Mirą stosunkiem seksualnym wewnątrz kręgu. Palenie marihuany daje uczestnikom transgresyjne doświadczenie, opisane tu językiem, w którym pobrzmiwają akcenty teozoficzne. Ale trudno wskazać na jednoznaczne źródło inspiracji tego rytuału – utkany jest on z elementów wielu

mitologii i religii, które współtworzą inicjacyjny, poznawczy charakter całego doświadczenia. Udział w nim umożliwia też zdaniem „Tarzana” wgląd w Prawdę. Podkreślić należy, że to, czego doświadcza podczas rytuału jego świadomość, jest dla niego faktem („moje błogosławieństwo jest faktem”, s. 93), co uzasadnia przyjęte w niniejszym studium ujęcie magii jako działania dokonującego się w psychice bohatera.

Na drugi dzień Michalewski podsumowuje swoje przeżycia ze szczerą otwartością:

[...] chodziliśmy lekko śnięci. Mózgi wyczerpane były daleką podróżą. Niektórych bolały głowy. Ja czułem się niezłe. Dziwna rzecz. Tego, co pojąłem tej nocy, teraz na trzeźwo bynajmniej nie uważałem za bezsens. Słyszałem, że niektóre narkotyki mogą w rzadkich przypadkach wywołać autentyczne stany mistyczne. Musiałem mieć to szczęście. Równocześnie miałem jasną świadomość, powstała jeszcze pod wpływem trawy, że dalej niż tej nocy już nigdy nie zalecę. Nigdy też pod wpływem jakichkolwiek środków nie osiągnę drugiego raz tego, co było. Ćpanie dla celów poznawczych nie miało już sensu i właściwie powinienem raz na zawsze przestać. Ale wątpię, czy starczy mi na to woli (s. 92–93).

Słowami tymi podsumowuje wymiar poznawczy podobnych rytuałów i określa ich skutek. Jak wielu hipisów i sympatyków New Age, dąży do osiągnięcia „wyższej świadomości”, (s. 128), ale jest świadomy zarówno ograniczeń, jak i niebezpieczeństw, które może napotkać:

Może człowiek na drodze do nadświadomości musi sam wpędzić się w obłąd i sam siebie z niego wyprowadzić? Jeśli tak, to nie dziwię się, że większość upośledzonych adeptów wiedzy tajemnej czy służby bożej kończy w zakładach psychiatrycznych lub samobójstwem. Tylko najzdrowsi są w stanie sprostać Drodze ku Prawdzie (s. 128).

Ezoteryka jako wiedza tajemna jest tu (prawdopodobnie) synonimem służby bożej i ma charakter religijny. Pod koniec książki autor coraz wyraźniej ujawnia swoją chrześcijańską perspektywę, co ilustruje jego postępującą stopniowo duchową ewolucję. Zaznaczmy jednak, że światopogląd Michalewskiego, choć zmieniał się i był bardzo eklektyczny, zawsze jawił się jako spoisty. Choć mienił się różnymi ideami i wątkami kulturowymi, to ukazywał raczej spójny obraz świata¹⁰. Jak

¹⁰ Być może wynika to z faktu, że ostatnie części spisał w krótkim czasie. Autor nazначył także poprzednie fragmenty spójną oceną wydarzeń.

wspomniano, „Tarzan” ewoluował coraz bardziej w stronę perspektywy chrześcijańskiej (zaczął nawet przystępować do komunii; s. 103) i związał się z katolickimi inicjatywami pracy wśród hipisów. Równocześnie jednak trzeba podkreślić, że jego religijność daleka była od ortodoksyjnej poprawności. Pełno w niej gnostycyzmu, hinduistycznych pojęć, umiłowania hipisowskiej wolności i indywidualizmu. Podstawą jego działań w świecie, nawet tych chrześcijańskich (takich jak udział w egzorcyzmie) było magiczne widzenie rzeczywistości jako miejsca ścierania się różnych sił, którym bohaterowie ulegają, które sami „emitują” lub które wpływają na ich świadomość i na bieg wydarzeń – przez różne procedury można na świat i innych ludzi oddziaływać i bronić się przed oddziaływaniami innych.

Mirosław Pęczak, rekonstruując religijny eklektyzm światowego ruchu hipisowskiego, wyznacza jego skład następująco: „fascynacja duchowymi praktykami Wschodu, próby eksploracji rozmaitych tradycji ezoterycznych i okultyzmu, próby »rewitalizacji« (pierwotnego) chrześcijaństwa (Jezus jako archetyp hipisa, komuna jako wspólnota naśladująca pierwszych chrześcijan [...])”¹¹. Zauważmy, że mimo odmiennej sytuacji polskiego ruchu hipisowskiego (komunistyczne realia) idee, które wyznaczają krąg praktyk i narracji Michalewskiego, są podobne. Przebył on drogę od „filozofii wieczyste” do guru Jozsuy.

Podsumowując powyższe rozważania, warto podkreślić kilka ważnych kwestii. Pomimo dominacji religijnej (i magicznej) optyki opisu wydarzeń, psychologia i jej język wyjaśniania świata pozostają czymś, co moglibyśmy określić jako alternatywny, ujawniający się stale (niemal „rezydentny”) system interpretacyjny. Michalewski zachowuje racjonalny dystans do tego, czego doświadcza, i nie ulega porywom emocji i psychodelicznym wizjom. Ponadto w drodze ku chrześcijaństwu pozostaje niezmiennie wierny postawie antyinstytucjonalnej (choć ma głęboki szacunek dla mocy kapłanów i mocy sakramentów związanej z święceniami), a jego religijność z perspektywy Kościoła rzymskokatolickiego jest wysoce „heretycka” i nieortodoksyjna. Drogę do wyższej świadomości nie buduje na drodze katolickiej modlitwy i sakramentalnych czy innych nabożnych praktyk, ale samodzielnie, przez własną lekturę i „mistyczne” (określenie Michalewskiego) doświadczenia typu

¹¹ M. Pęczak, *Subkultura w PRL. Opór, kreacja, imitacja*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013, s. 99.

„seanse trawowe”. Interpretacja postaci Jezusa ewoluje od jednego z awatarów najwyższego absolutu do nauczyciela prawdy. Jego ofiara (ani wiara w nią) nie stanowi dla „Tarzana” żadnej pomocy w życiu.

Magia jawi się przede wszystkim w dwóch kontekstach: po pierwsze, jako sfera działań negatywnych (pojawia się na przykład w momentach sporów i konfliktów między ludźmi), po drugie, jako element inicjacyjny, poznawczy, dający możliwości wglądu czy rozwoju wewnętrznego (rozszerza świadomość lub podnosi ją na wyższy poziom). W pierwszym wypadku siły magiczne są opisywane jako wibracje czy energie – stają się agensami w świecie przedstawionym i integralnym elementem rzeczywistości, w której uczestniczymy podczas lektury. W drugim przypadku magia pojawia się jako szerszy kontekst kulturowy, rytuały, w których uczestniczy, mają moc sprawczą i są złożone z wielu wątków pochodzących w różnych religiach i tradycji kulturowych. Magia ta jest ezoteryczna – w tym znaczeniu, że wszystkie opisy, jakie znajdujemy w książce, przedstawiają rytuały niejawne, ukryte, które dzieją się z „daleka od świata”¹². W warstwie słownej i wyobraźniowej praktyka magiczna odwołuje się do szerokiego spektrum symboliki związanej z ezoteryką XIX i XX wieku (Egipt, Indie, gnoza).

Wreszcie podkreślmy równoległość oraz wymiennosc kodów i dyskursów językowych. Ten, na którym skupiliśmy swoją uwagę, czyli magiczny, bliski jest teozofii i New Age, ale wymiennie z nim funkcjonuje dyskurs psychologiczny (doniosła rola świadomości) oraz parapsychologiczny, dla którego kluczowymi pojęciami były: energia, wibracje, moc (należy pamiętać, że tekst pochodzi z okresu, w którym w polskich realiach jedynie parapsychologia udostępniała szerzej ten obraz świata). Głównymi religijnymi inspiracjami (bo i religijny dyskurs należy wymienić) były: chrześcijaństwo (głównie charyzmatyczne), hinduizm i buddyzm, a także gnostycyzm. Michalewski niekiedy mówi tak, jakby czytał spirytystyczną literaturę międzywojenną (ocalała wszak w bibliotece „Indyka”), a niekiedy – jak świadomy swoich ograniczeń duchowy poszukiwacz Nowej Ery. Potrafi dziejące się wydarzenia wyjaśniać kilkoma kodami, najczęściej magiczno-religijnym i psychologicznym. Pozwala to spojrzeć na tekst „Tarzana” jako na dzieło dokumentujące narodziny polskiego New Age, jako na zapis

¹² A. Wierciński, *Magia i religii. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1994, s. 108.

wykluwania się języka, który stanie się w Polsce reprezentatywny dla tej formacji w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku.

Warto także przywołać interesujący przyczynek dziejów polskiej ezoteryki, czyli rolę Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Indyjskiej jako instytucji, która w czasach PRL-u była rozsądkiem wypartych i zakazanych idei ezoterycznych, parapsychologicznych, kontrkulturowych. To w tym miejscu Michalewski nauczył się wielu praktyk magicznych i zapoznał z rozmaitymi alternatywnymi tradycjami. Ważne były zarówno spotkania z ludźmi, jak i dostępny księgozbiór.

Nie wiemy, na ile reprezentatywnie można traktować ten tekst dla pewnego nurtu kultury (raczej kontrkultury), ale waga tego świadectwa wynika z tego, że pokazuje ono, jak możliwe jest życie zaangażowane w ezoteryczną magię i jednocześnie połączone z ogromnym krytycyzmem wobec natury opisywanych magicznych działań. Michalewski wierzy w swoją moc maga, używał jej raczej często, ale równocześnie potrafi wyjaśnić te praktyki i ich skuteczność kodem naukowym (popularna psychologia) czy religijnym. Nie dostrzega sprzeczności, choć separuje wyjaśnienia.

Analiza tego świadectwa pokazuje także, że mimo ogromnej różnicy realiów ekonomiczno-polityczno-kulturowych ruch hipisowski w świecie miał wspólne fundamenty, realizował się jedynie odmiennie ze względu właśnie na te uwarunkowania. Tymi fundamentami były: sprzeciw wobec konformizmu społeczeństwa, w którym funkcjonowali przedstawiciele ruchu, odrzucenie wartości stabilizacji materialnej jednostki, dążenie do uzyskania jak największego zasięgu dla indywidualnej wolności na drodze zróżnicowanych poszukiwań duchowych, często pochodzących spoza danej kultury, praca nad rozwojem świadomości zarówno za pomocą środków zmieniających świadomość, jak na drodze doświadczeń magicznych czy religijnych. Tekst Michalewskiego jest znakomitym przykładem polskiej ścieżki ruchu hipisowskiego.

Bibliografia

- Burszta W.J., *Osmoza kulturowa. Kontestacja w PRL*, [w:] *Doświadczenie i dziedzictwo totalitaryzmu na obszarze kultur środkowoeuropejskich*, red. J. Goszczyńska, J. Królak, R. Kulmiński, Uniwersytet Warszawski – Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- Chudzik A., *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Universitas, Kraków 2002.
- Fatyga B., *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Ośrodek Badań Młodzieży – Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1999.
- Huxley A., *Filozofia wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk, K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1989.
- Jankowski K., *Hipisi. W poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003.
- Merton T., *Mysli o Wschodzie*, tłum. A. Wojtasik, Gaudium, Lublin 2003.
- Michalewski W. (Tarzan), *Mistycy i narkomani*, wyd. 1, Ethos, Piaseczno 1992.
- Michalewski W. (Tarzan), *Mistycy i narkomani*, wyd. 2, Tygart, Kraków 1999.
- Pęczak M., *Subkultury w PRL. Opór, kreacja, imitacja*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013.
- Sipowicz K., *Hipisi w PRL-u*, Baobab, Warszawa 2008 (wyd. 2 rozszerzone: Cyklady, Warszawa 2015).
- Tokarski S., *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
- Wierciński A., *Magia i religii. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1994.

Anna Chudzińska-Parkosadze

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

PRÓBA ODNIESIENIA MODELU INICJACJI
EZOTERYCZNEJ DO DROGI BOHATERA W POWIEŚCI
WIKTORA PIELEWINA *DOZORCA*

AN ATTEMPT TO REFER TO THE ESOTERIC INITIATION MODEL
OF THE HERO'S PATH IN THE NOVEL *THE GUARD* BY VICTOR PELEVIN

Summary

The article presents a problem of initiation and imagination in a new novel *The Guard* written by Victor Pelevin in 2015. The research is based on the definition and classification of imagination proposed by Diana Obolenska, on the one hand, and on the definition of the initiation novel by Monika Rzczycka, on the other. The initiation model used in the analysis of the hero's plot line consists of seven phases: 1) preparation ("awaking"), 2) "the darkness of the senses" (*katharsis*), 3) inner voice (meeting a guide), 4) illumination, 5) "the darkness of the soul", 6) *rite de passage* (death motif), 7) *unio oppositorum*.

Key words: Pelevin, *The Guard*, initiation, imagination

Słowa kluczowe: Pelewin, *Dozorca*, inicjacja, imaginacja

Wiktor Pelewin znany jest polskiemu czytelnikowi z takich powieści, jak *Generation „II”* (wyd. polskie: 2002), *Mały palec Buddy* (2003), *Życie owadów* (2004), *Święta księga wilkołaka* (2006), *Hełm grozy* (2006), *Empire V* (2008), *Batman Apollo* (2014) itd. Pelewin należy do czołówki współczesnych pisarzy rosyjskich, popularnych nie tylko w Rosji, ale i na całym świecie. Wydaje się jednak, że na Zachodzie jest

o wiele bardziej ceniony niż we własnym kraju. Liczne wypowiedzi rosyjskich krytyków i literaturoznawców deprecjonują często nie tylko stylistykę pisarstwa Pielewina, lecz także wykreowany przez niego świat przedstawiony. Zjawisko to może wynikać z faktu, że podstawa konstrukcji tego świata i prawa w nim rządzące odzwierciedlają ezoteryczny światopogląd pisarza. W związku z powyższym krytycy nazywają poetykę twórczości Pieliewina „filozofią »życia wewnętrznego«”, kojarząc ją z solipsyzmem¹, a motywy ezoteryczne kwitują takimi określeniami, jak: „Newage’owe idee”², „względna wschodnia mądrość”³, „pop-ezoteryka”⁴, „ciężka mistyka”⁵ itd.

Podobny los spotkał jedną z ostatnich powieści Wiktora Pielewina zatytułowaną *Dozorca* (*Смотритель*, 2015), która nie została jeszcze przetłumaczona na język polski. Składa się ona z dwóch tomów: tom 1 – *Орден желтого флага*, tom 2 – *Железная бездна*⁶. I tak Galina Józefowicz stwierdziła, że powieść ta, podobnie jak poprzednie teksty Pielewina, przedstawia tezę o iluzoryczności istnienia, a wykreowany świat przypomina „mentalny bąbel”⁷. Elena Sergijewa uważa, że jest to „iluzja w iluzji”, przy czym zaznacza, że powieść należy do gatunku naukowo-fantastycznego i prezentuje możliwości stworzenia paralelnych rzeczywistości⁸. Dmitrij Bykow pisał, że nie można brać na poważnie nowej powieści Pielewina, gdyż jest ona nudna – po pierwsze dlatego, że nie może być nic nudniejszego niż cudze halucynacje pozbawione logiki, a po drugie Pielewin tym razem nie rozgląda się

¹ Ю. Щербинина, *Who is mr. Пелевин?*, „Континент” 2011, nr 150, <http://magazines.russ.ru/continent/2011/150/s39-pr.html> (dostęp: 20.07.2016).

² О. Тимофеева, *Если б не было ничто*, „НЛО” 2014, nr 6 (130), <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/130/8t-pr.html> (dostęp: 20.07.2016).

³ *Ibidem*.

⁴ Д. Володихин, *Виктор Пелевин*. S.N.U.F.F., „Знамя” 2012, nr 9, <http://magazines.russ.ru/znamia/2012/9/v25-pr.html> (dostęp: 20.07.2016).

⁵ А. Соломина, *Свобода: надтекст вместо подтекста*, „Литературное обозрение” 1998, nr 3, s. 93.

⁶ В. Пелевин, *Смотритель. Книга 1. Орден желтого флага*, Издательство „Э”, Москва 2015; *idem*, *Смотритель. Книга 2. Железная бездна*, Издательство „Э”, Москва 2015.

⁷ Г. Юзефович, „Смотритель” Виктора Пелевина – о новом романе одного из главных русских писателей, <https://meduza.io/feature/2015/09/11/smotritel-viktora-pelevina> (dostęp: 7.09.2016).

⁸ Е. Сергиева, *Пелевин ушел в Идиллиум*, <http://libs.ru/publication/16285/> (dostęp: 7.09.2016).

już dookoła siebie, lecz wpatruje się w siebie samego⁹. Inni recenzenci podkreślają, że Pielewin „znęca się nad krytykami”¹⁰, stawia swojego bohatera w sytuacji „wiecznej inicjacji”¹¹ i powtarza nieustannie te same kolizje snu i jawy, rzeczywistości i iluzoryczności¹².

Wydaje się, że te nieprzychylnie, czy wręcz lekceważące wypowiedzi krytyków oceniające powieść *Dozorca* wynikają w dużej mierze z podobnego podejścia większości badaczy do ezoteryki w ogóle. Problem w tym, że nie jest możliwe docenienie tego utworu bez podstawowej wiedzy na temat masonerii, której ideały, projekty i rytuały są budulcem tekstu Pielewina. Zrozumienie logiki świata wykreowanego w tej powieści utrudnione jest zapewne dla tych, dla których ezoteryka jest jedynie iluzją.

Podstawy metodologiczne

W niniejszym artykule podejmę próbę spojrzenia na powieść Pielewina, a właściwie na jej pierwszy tom, z perspektywy zagadnień imaginacji oraz inicjacji. W tym celu odwołam się do prac Diany Oboleńskiej *De imaginatione. О эзотерической имажинации в русской культуре начала XX века* oraz Moniki Rzczyckiej *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*.

Diana Oboleńska rozróżnia kilka zasadniczych kategorii imaginacji: imaginację alchemiczną (transmutacja), imaginację twórczą („swobodna gra wyobraźni”) i imaginację ezoteryczną (poszukiwanie innej rzeczywistości)¹³. Imaginacja rozumiana jest jako „widzenie w duchu”, jako projekcja, której motorem są myśl i wyobraźnia. Przy czym wyobraźnia nie jest w tym przypadku tożsama z fantazją¹⁴. Ima-

⁹ Д. Быков, *Потому что может*, <http://www.novayagazeta.ru/arts/69992.html> (dostęp: 7.09.2016).

¹⁰ А. Архангельский, *Глубокий внутренний миф*, <http://www.kommersant.ru/doc/2800185> (dostęp: 7.09.2016).

¹¹ А. Наринская, *Бабочка в мертвой петле*, <http://www.kommersant.ru/doc/2809473> (dostęp: 7.09.2016).

¹² М. Визель, *В новом романе Виктора Пелевина меньше злободневности и больше неожиданностей*, <https://godliterary.ru/public-post/distancionnyu-smotritel> (dostęp: 7.09.2016).

¹³ D. Oboleńska, *De imaginatione. О эзотерической имажинации в русской культуре начала XX века*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014, s. 9, 12, 19.

¹⁴ *Ibidem*, s. 14.

ginacja jest projekcją wyższych treści duchowych związanych z przestrzenią astralną¹⁵ czy „rzeczywistością kosmiczną”. Adept poddający się inicjacji ezoterycznej dzięki imaginacji ma możliwość wejścia w kontakt z kosmosem¹⁶. Z jego strony, jako podmiotu imaginującego, wymagana jest aktywność wyobraźni oraz intuicji. Dzięki imaginacji adept może osiągnąć poznanie relacji mikro- i makrokosmosu, relacji materialnego i duchowego¹⁷.

Główny bohater powieści Pielewina – Aleksander de Kize – poddany jest inicjacji ezoterycznej, w której imaginacja stanowi podstawową aktywność adepta. Najistotniejszą kwestią opisu treści imaginowanych przez Aleksa jest przestrzeń. Nie podlega ona prawom fizyki czy optyki, lecz często, niczym żywa substancja, dopasowuje się do adepta. Aleksowi podczas inicjacji towarzyszą odczucia słuchowe i dotykowe. Motorem jego decyzji jest intuicja, a nie wiedza czy wyuczone umiejętności. Świat wypełniony jest Fluidem, nad którym Aleks ma się nauczyć panować. Idea Fluidu w powieści Pielewina przypomina pojęcie siły *Qi*, *Prany*, *Many*, *Kundalini*, to jest kosmicznej życiowej energii wypełniającej świat i wprawiającej go w ruch. Aleks musi nauczyć się wypełniać siebie Fluidem niczym puste naczynie i stać się z nim w duchowym jestestwie. W ten sposób dochodzimy do ważnego zagadnienia zarówno w kontekście imaginacji, jak i inicjacji, czyli wzajemnej relacji tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. W tym miejscu odwołamy się do Johanna Wolfganga Goethego, który relację tę ujął w następujący sposób:

To, co subiektywne, i to, co obiektywne, zbiega się ze sobą, jeśli człowiek to, co mówi mu świat zewnętrzny, i to, co odzywa się w jego wnętrzu, łączy w jednej istocie rzeczy. Wtedy jednak całkowicie zanika przeciwieństwo między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne: roztopia się ono w jednolitej rzeczywistości¹⁸.

Innymi słowy, jest to cel, który ma osiągnąć Aleks w rezultacie inicjacji i z pomocą imaginacji. W literaturze proces inicjacji składa się

¹⁵ *Ibidem*, s. 9.

¹⁶ *Ibidem*, s. 17.

¹⁷ *Ibidem*, s. 20, 34.

¹⁸ Fragment z archiwum Goethego, które zostało otwarte po śmierci wnuka poety, Walthera von Goethe, w 1881 roku. Cyt. za: J. Prokopiuk, *Goethe żywy*, [w:] *idem*, *Piękno jest tylko gnozy początkiem...*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2007, s. 36–37.

zazwyczaj z kompleksu stałych motywów. Monika Rzczycka w swojej pracy *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku* sformułowała na podstawie analizy powieści Novalisa *Henryk von Ofterdingen* główne inicjacyjne motywy. Należą do nich: motyw drogi (pokonywanie jej przez bohatera jest metaforą podróży w głąb siebie), symboliczna śmierć bohatera (oznacza kres „dawnej istoty” i jest jednocześnie zapowiedzią „nowego człowieka”), postać ukochanej (spotkanie z nią to inicjacyjna tajemnica i początek nowego życia, a odwołując się do psychologii głębi Junga – to spotkanie animy i animusa), motyw hierogamiczny (połączenie animy i animusa jako alegoria wyższego poznania), wątek sobowtóra (demoniczne *alter ego* głównej postaci, odgrywa rolę przemiany i integracji jaźni bohatera), motyw snu (inicjacyjny instrument komunikacji z ukrytymi wewnątrz obszarami ducha i duszą świata), zacieranie granic między jawą i snem. Badaczka akcentuje również paralele między procesem inicjacji a procesem indywiduacji Carla Gustava Junga¹⁹.

Motywy inicjacji ezoterycznej

W *Dozorcy*, w opisie inicjacji Aleksa, występują wszystkie wymienione wyżej motywy. Droga, wydeptana przez stopy poprzednich Dozorców, wyznacza początkowy etap inicjacji Aleksa. Prowadzi ona w prostej linii do dwóch przestrzennie i metaforycznie równoległych celów – do słońca i do budynku w kształcie ogromnej głowy. Mimo że droga jest prosta, jej faktura ukształtowana jest wertykalnie, gdyż tworzy ona głębokie spady, po których adept musi się wspinać ku górze na szczyt następnego pagórka. Na późniejszym etapie droga przebiega wśród labiryntu kamiennych wzgórz. Można zatem stwierdzić, że Pielewin zastosował w konstrukcji przestrzeni scenografię inicjacyjną.

Symboliczna śmierć bohatera następuje na końcu przedostatniego etapu inicjacji i odnosi się również do motywu postaci ukochanej oraz motywu sobowtóra. Aleks znalazł się na granicy życia i śmierci w rezultacie pojedynku z Wielkim Szermierzem, który w procesie inicjacji odgrywa rolę jego cienia. Aleks, walcząc z Wielkim Szermierzem, w istocie walczy z samym sobą, ze swoimi słabościami i strachem.

¹⁹ M. Rzczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 304–314.

W momencie gdy Aleks umiera od trucizny umieszczonej na ostrzu rapiera Szermierza, ostatnim przeblyskiem myśli przywołuje obraz swojej przyjaciółki Juki. Wtedy ona zjawia się na koniu i zawozi Aleksa do drzwi, za którymi ma się odbyć ostatni etap jego inicjacji²⁰.

Motyw snu oraz problem zacierania się granic między jawą a snem jest przedmiotem zagadki czasoprzestrzeni powieści Pielewina. Jeżeli w utworach o treściach ezoterycznych sen często bywa sferą i sposobem komunikacji z poziomem astralnym czy mentalnym, to w omawianej powieści sfera astralna i mentalna tworzą czasoprzestrzeń, w której zanurzony jest bohater. W tym wypadku trudno nawet mówić o dualizmie świata materialnego i duchowego, gdyż świat materialny odbija się jedynie niewyraźnie w sferze bytowania bohaterów powieści Pielewina. Mechanizmem tworzącym te przestrzenie jest imaginacja twórcza oraz imaginacja ezoteryczna (alchemiczna, gdyż celem Aleksa jest transmutacja).

Ponadto analizując wiodące motywy inicjacyjne, należy wspomnieć jeszcze o motywie przewodnika – tę funkcję wypełnia w stosunku do Aleksa Nikkolo Trzeci (poprzedni Dozorca); o motywie „głosu wewnętrznego”, który pomaga adeptowi przechodzić przez kolejne próby (w tym przypadku jest to również głos Nikkolo Trzeciego słyszany „w głowie” Aleksa); o motywie serii spotkań bądź z pomocnikami, bądź antagonistami. W opisach inicjacyjnych pojawiają się również takie symbole, jak: obraz wieży, schodów, drzwi, głowy, symbolika żywiołów itp. Wszystkie te wymienione symboliczne obrazy występują w scenariuszu inicjacyjnym skonstruowanym przez Pielewina. Niemniej jednak, oprócz tradycyjnych wież i schodów wiodących ku górze, dominującym motywem w danej powieści jest głowa.

Pojawia się ona najpierw jako pigułka w formie głowy, którą Aleks musi połknąć, zanim rozpocznie swoją drogę inicjacyjną. Pełni ona funkcję rezonatora, który ma zaprowadzić Aleksa do celu, czyli budynku-świątyni w kształcie ogromnej głowy. Symbolika głowy, tym razem samego adepta, pojawia się na ostatnim etapie inicjacji, gdy Anioły, egzaminując Aleksa, trzymają przez cały czas ostrza swych skrzydeł na jego szyi, jakby były gotowe w każdej chwili oddzielić

²⁰ W powieści Pielewina kolejna inicjacja występuje w tomie drugim. Opiswana przez nas inicjacja jest scenariuszem prób, przez które musi przejść Aleks jako kandydat na Dozorcę. W tomie drugim Aleks zostaje Dozorcą i wtedy przechodzi następną inicjację, którą wieńczy motyw hierogamiczny.

jego głowę od tułowia. Motyw głowy zaznaczony jest także w obrazie Aniołów – Aleks, rozmawiając z nimi lub słuchając ich, widzi jedynie zmieniające się przed nim wizerunki głów Aniołów. Symbolika głowy w danym kontekście inicjacyjnym odsyła nas do totemicznej głowy używanej w czasie rytuałów (takich jak najstarsze archaiczne rytuały, misteria Ozyrysa, misteria templariuszy itp.) w celu ustanowienia kontaktu z wyższą sferą duchową. Ponadto symbolika głowy odnosi się do ducha ludzkiego, do umysłu i wyraża analogię do sfery niebieskiej, czyli oznacza niebo. Totemiczna głowa wyraża także ideę mikro- i makrokosmosu, ideę zmartwychwstania i odrodzenia²¹.

Problem gatunku powieści

Mimo występowania w *Dozorcy Pielewina* zarówno motywów inicjacyjnych, jak i samego scenariusza inicjacyjnego, któremu podporządkowana jest konstrukcja głównego bohatera, trudno zaliczyć ten utwór do gatunku powieści inicjacyjnej. Z jednej strony, jak podkreśla Monika Rzczycka, wyróżnikiem gatunkowym takiej powieści jest temat wtajemniczenia i struktura odpowiadająca wzorcowi scenariusza inicjacyjnego²². I pod tym względem powieść Pielewina odpowiadałaby tym wymogom. Ale z drugiej strony warunek sposobu ukazania wzorcowego procesu inicjacji i zamierzone dydaktyczne (poznawcze) oddziaływanie poprzez dzieło na czytelnika²³ nie odpowiadają specyfice Pielewinowskiej powieści. Powodem tej nieadekwatności jest zastosowanie przez autora parodii.

Inicjacja i doświadczenia imaginacyjne Aleksa ukazane zostały przez pryzmat parodii, która zakłóca przekaz pomiędzy autorem i czytelnikiem. Odbiorca dzieła ma do czynienia z grą oscylującą pomiędzy powagą i tragizmem (patosem) a prześmiewczym dystansem do opisywanych zjawisk. Jeżeli jednak przyjrzymy się uważniej manierze Pielewina, polegającej na wplataniu parodii w tekst, to zauważymy, że parodia została przez pisarza zastosowana jedynie w opisach

²¹ M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli Herdera*, tłum. J. Prokopiuk, red. L. Robakiewicz, doM wYdawniczy tCHu, Warszawa 2009, s. 80, 49–50; C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, <http://ec-dejavu.ru/h/Head-2.html> (dostęp: 5.07.2016).

²² M. Rzczycka, *Wtajemniczenie...*, op. cit., s. 14, 280–451.

²³ *Ibidem*.

indywidualnych przeżyć i monologów wewnętrznych Aleksa. Opis inicjacji, przestrzeni zewnętrznej w stosunku do adepta, tego, co się dzieje dookoła niego, jest parodią pozbawiony. Jedyna scena, w której parodia spleta się z powagą i patosem, to ostatni etap inicjacji – spotkanie czy raczej sąd Aniołów nad Alekssem.

Daniela Hodrova podkreśla, że czas i przestrzeń w powieści inicjacyjnej dzielą się na wewnętrzne i zewnętrzne, przy czym szczególny wymiar ma przestrzeń samych granic²⁴. Czasoprzestrzeń świata przedstawionego Pielewin dzieli na subiektywną: myśli i odczucia Aleksa, oraz obiektywną: przestrzeń i czas świata astralno-mentalnego, w której przebiega inicjacja niebędąca produktem wyobraźni Aleksa. Bohater zostaje wrzucony (właściwie wyrzucony z latającego balonu [монгольфиль]) w przestrzeń inicjacyjną, będącą produktem kolektywnej imagacji poprzednich Dozorców.

Problem przynależności gatunkowej *Dozorcy* komplikuje dodatkowo ta okoliczność, że inicjacja Aleksa przebiega według standardowej kolejności następujących po sobie siedmiu szczebli wtajemniczenia²⁵. Przy czym w samej narracji instrukcja inicjacyjna mówi o trzech próbach, przez które musi przejść kandydat na Dozorcę, stanowiących

²⁴ D. Hodrova, *Le roman initiatique*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1996, t. 39, z. 1–2(77–78), s. 28, 13.

²⁵ Siedmiostopniowy wzorzec inicjacyjny został przez nas sformułowany na podstawie następujących prac: J. Prokopiuk, *Droga do wtajemniczenia*, [w:] *idem*, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2004, s. 174; J. Prokopiuk, *Mistyka i gnoza – odrębności i podobieństwa*, [w:] *idem*, *Herezja znaczy wolność*, Studio Astropsychologii, Białystok 2008, s. 145–153. Jerzy Prokopiuk wyróżnia siedem głównych etapów inicjacji (księżycowy, hermesowy, afrodytyczny, słoneczny, aresowy, zeusowy, kronosowy), odnosząc je do okresów w życiu człowieka. W rozważaniach dotyczących stopni wtajemniczenia badacz nawiązuje również do prac Evelyn Underhill *Mysticism* i Rudolfa Steinera *Die Geheimwissenschaft*; E. Underhill, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, <http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.pdf> (dostęp: 28.09.2016) (1. przebudzenie, 2. oczyszczenie – *katharsis* – akt twórczy, 3. może być poddanie się, 4. oświecenie, 5. poddanie się – przeżycie – „ciemna noc duszy”, 6. unia mistyczna – rodzi się jako „nowy człowiek”); R. Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, http://www.anthroposophie.net/steiner/ga/bib_steiner_ga_013.htm (dostęp: 22.08.2016); W. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Universitas, Kraków 2003, s. 71. Tym bardziej że siedmiostopniowy model inicjacji odzwierciedla także siedmiostopniowy rozwój człowieka i jego czakramów; por. *Czakramy – poziomy twojego życia*, <http://zenforest.wordpress.com/2007/12/01/czakramy-poziomy-twojego-zycia/> (dostęp: 22.08.2016).

w pierwszej wersji trzy spotkania, rozumiane jako trzy pojedynki, w których kandydat powinien pokonać wroga lub zginąć. Podczas debaty Aniołów, zastanawiających się, czy zaliczyć Aleksowi kolejne próby, Anioł Wody instruuje pozostałe trzy Anioły, że w instrukcji nie ma mowy o trzech pojedynkach, za to jest mowa o trzech bramach (odnoszonych też do analogii: przeszłość, terażniejszość i przyszłość), przez które musi przejść adept. Rzeczony trzy spotkania odnoszą się kolejno do pierwszego spotkania Aleksa ze swoim cieniem, „czarnym człowiekiem” (próba strachu) na szlaku Dozorców, drugie – do spotkania z poprzednimi Dozorcami w świątyni-głowie oraz trzecie – do decydującego pojedynku z cieniem-sobowtórem Aleksa, Wielkim Sermierzem. Spotkanie z Aniołami było celem drogi inicjacyjnej Aleksa i jednocześnie jest ono rozumiane jako wstąpienie Aleksa na poziom najwyższy – w sferę niebieską, gdzie ważą się jego dalsze losy.

Etapy drogi inicjacyjnej bohatera

Siedmiostopniowa droga inicjacyjna, w którą wpisuje się również inicjacja Aleksa, składa się z następujących poziomów: 1) początek drogi – nazywany często „przebudzeniem” i będący przygotowaniem do prób inicjacyjnych; 2) „ciemna noc zmysłów” – oznacza też *katharsis* (oczyszczenie z przeszłości), na tym etapie aktywizuje się poznanie imaginatywne; 3) pojawia się motyw „głosu”, który wskazuje drogę adeptowi, radzi, ale też objaśnia znaczenie widzianych imaginacji; 4) oświecenie, iluminacja; 5) „ciemna noc duszy” – doświadczenie chaosu, poczucie porzucenia i osamotnienia; 6) poznanie relacji mikro- i makrokosmosu – na tym etapie dochodzi do decydującej próby w sferze duchowej, która stawia adepta na granicy życia i śmierci (pograniczna sytuacja, rytuał przejścia); 7. *unio oppositorum, unio mystica* – „koronacja króla”, wejście na tron (lub także: motyw hierogamiczny, zaślubiny).

Na drogę inicjacyjną dostarczył Aleksa latający balon, z którego bohater wyskoczył przez otwór w podłodze. Gdy znalazł się na „nowej ziemi” astralnego wymiaru, jego przewodnik Mieniełaj podał mu pigułkę-rezonator oraz dał kilka dobrych rad. Przewodnik uświadomił mu, że inicjacja może skończyć się jego śmiercią, że podczas inicjacji nie będzie mu się chciało ani pić, ani jeść i że ma „po prostu iść po drodze, i wszystko będzie jak trzeba”. „Ciemna noc zmysłów”

rozpoczyna się stopniowym zachodzeniem słońca oraz powstaniem ciemnych dołków w drodze. W jednym z takich dołków nastąpiło spotkanie Aleksa ze swoim cieniem-sobowtórem, chociaż Aleks miał wrażenie, że zjawił się przed nim jego własny strach w czarnej masce. W pewnym momencie czarny człowiek zdjął maskę i Aleksowi ukazała się czaszka, która nagle wyrosła do rozmiarów jaskini-świątyni.

Następnie Aleks usłyszał w swojej głowie znajomy głos przypominający mu „niewidzialnego rozmówcę” z jego snu. Był to głos jego przewodnika Nikkolo Trzeciego. W ten sposób Aleks nawiązał dialog z Fluidem. Zobaczył budynek świątyni-czaszki, wokół której niczym płyn krążyła ciemność. Obrazy dookoła zmieniały się cały czas. Wtedy głos Nikkolo Trzeciego wyjaśnił mu, że to, co widzi, odzwierciedla uniwersalną zasadę kosmosu – ciągły niezmienny ruch wszystkiego, w rezultacie którego nic ani nikt nie pozostaje ani na sekundę takim samym.

Iluminacja Aleksa odbyła się już wewnątrz czaszki-świątyni (w świetle księżyca), gdzie znajdowały się różne konstrukcje spiralnych schodów, po których zaczęli schodzić poprzedni Dozorcy w maskach. Iluminacja okazała się aktem stopienia mentalnych ciał („dusz”, „umysłów”) poprzednich Dozorców z jego astralno-mentalnym ciałem. Na tym etapie manifestowana jest zasada wielości w jedności. Zasada ta dotyczy także innych postaci spotkanych na drodze inicjacyjnej Aleksa: i Wielkiego Sermierza, i Aniołów. Aleks dowiaduje się, że poprzedni Dozorcy nie umierają, lecz żyją w ciele żywego Dozorcy, stając się niejako aktualnie władającym Dozorcą. Kolektywny obraz Dozorców porównany jest do „wewnętrznego audytorium” istniejącego w żywym Dozorcy, które obserwuje jego myśli i czyny, a czasami doradza i pomaga.

Piątym etapem inicjacji jest tak zwana ciemna noc duszy, oznaczająca stan osamotnienia, wyobcowania i rozpacz. W fabule powieści próba ta realizuje się jako pojedynek Aleksa z Wielkim Sermierzem. Przeciwnik Aleksa jest jego sobowtórem, naśladowującym z początku jego ruchy. W tej scenie wyeksponowany został motyw lustra (lustrzana ściana, lustrzana sala). Aleks zdobył przewagę nad wrogiem dopiero w momencie, gdy intuicyjnie zrozumiał, jak można manipulować przestrzenią, zmieniając ją według własnej myśli. Scena pojedynku kończy się porażką Aleksa, który zostaje ugodzony w głowę złotą szkatułką i zaczyna umierać. Interesujące jest przejście

z tego etapu na następny, czyli poznanie przez adepta relacji pomiędzy mikro- i makrokosmosem. Znajdując się w pogranicznej sytuacji między życiem i śmiercią, Aleks nagle pojmuje zasadę działania Fluidu – przepuszcza przez siebie siłę Fluidu, stając się jego kanałem, by w końcu się z nim stopić. Aleks zrozumiał, że zawładnąć Fluidem i zmieniać jego bieg można dzięki swoim emocjom, woli i wyobraźni. Wtedy Aleksowi udało się „zatrzymać potok swojej śmierci”, obrócić przeciwnika twarzą do siebie i wchłonąć go w siebie (akt asymilacji cienia). Mimo że zwycięstwo było niemal osiągnięte, Aleks wykonał samobójczy ruch – wyobraził sobie, że rapier, którym na początku pojedynku Szermierz zranił go w rękę, był zatruty. Ta projekcja wywołała proces jego umierania. W ostatniej chwili, w odruchu żalu i rozpacz, przywołał w swoich myślach i emocjach Jukę, swoją przyjaciółkę. Projekcja okazała się na tyle silna, że Juka zjawiała się przed Alekssem na koniu, przełożyła jego ciało przez grzbiet konia i zawiozła do drzwi wieży – siedziby Aniołów i jednocześnie ostatniego etapu inicjacji Aleksa. W tym kontekście istotne jest, że Juka wypełnia rolę wybawcy w stosunku do adepta, ponieważ gdy Aleks ją zobaczył, od razu zaczęły do niego powracać siły życiowe.

Ostatni etap – *unio mystica* – dokonuje się poprzez zaakceptowanie kandydatury Aleksa na Dozorcę przez cztery Anioły, reprezentujące cztery żywioły oraz cztery kierunki świata. Gdy Aniołowie po długiej debacie decydują się zaliczyć Aleksowi jego egzaminacyjne próby, w finale otrzymuje on dopasowany do siebie mundur Dozorcy oraz jego kapelusz. Jest to scena mająca symboliczne znaczenie koronacji i wejścia na tron. Przy czym sens koronacji i zjednoczenia ze sferą duchową podkreślają dodatkowo obecność bytów anielskich i niebiańska przestrzeń ostatniego etapu inicjacji na Dozorcę.

Podsumowanie

Inicjacja ezoteryczna w powieści Pielewina przesycona jest obrazami imaginacyjnymi o charakterze zarówno obiektywnym, jak subiektywnym. Proces wtajemniczenia bohatera-adepta zawiera główne konstanty inicjacyjne – zarówno motywy, symbole, jak i najważniejsze etapy scenariusza inicjacyjnego. Niemniej nie do końca można zgodzić się z hipotezą, że utwór Pielewina jest powieścią inicjacyjną. Takie ujęcie gatunkowe w stosunku do *Dozorcy* zakłóca zastosowanie przez autora parodii, ale także

stosunek do czytelnika, któremu Pielewin pozostawia wolny wybór co do odczytania treści w nim zawartych. Zarówno czytelnik, jak i „znawca literatury” sami mogą zdecydować, czy zatrzymają się w swoim odbiorze na interesującej i dynamicznej fabule, czy będą chcieli wniknąć głębiej w ezoteryczny kod stworzony przez Pielewina w konstrukcji powieści *Dozorca*.

Bibliografia

- Czakramy – poziomy twojego życia*, <http://zenforest.wordpress.com/2007/12/01/czakramy-poziomy-twojego-zycia/> (dostęp: 22.08.2016).
- Hodorova D., *Le roman initiatique*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1996, t. 39, z. 1–2(77–78).
- Jung C.G., *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, <http://ec-dejavu.ru/h/Head-2.html> (dostęp: 5.07.2016).
- Oboleńska D., *De imaginatione. О эзотерической имажинации в русской культуре начала XX века*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014.
- Oesterreicher-Mollwo M., *Leksykon symboli Herdera*, tłum. J. Prokopiuk, red. L. Robakiewicz, doM wYdawniczy tCHu, Warszawa 2009.
- Prokopiuk J., *Droga do wtajemniczenia*, [w:] *idem, Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2004.
- Prokopiuk J., *Goethe żywy*, [w:] *idem, Piękno jest tylko gnozy początkiem...*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2007.
- Prokopiuk J., *Mistyka i gnoza – odrębności i podobieństwa*, [w:] *idem, Herezja znaczy wolność*, Studio Astropsychologii, Białystok 2008.
- Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.
- Steiner R., *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, http://www.anthroposophie.net/steiner/ga/bib_steiner_ga_013.htm (dostęp: 22.08.2016).
- Toporow W., *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Universitas, Kraków 2003.
- Underhill E., *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, <http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.pdf> (dostęp: 28.09.2016).

Pozycje zapisane cyrylicą

- Архангельский А., *Глубокий внутренний миф*, <http://www.kommersant.ru/doc/2800185> (dostęp: 7.09.2016).
- Быков Д., *Потому что может*, <http://www.novayagazeta.ru/arts/69992.html> (dostęp: 7.09.2016).

- Наринская А., *Бабочка в мертвой петле*, <http://www.kommersant.ru/doc/2809473> (dostęp: 7.09.2016).
- Пелевин В., *Смотритель. Книга 1. Орден желтого флага*, Издательство „Э”, Москва 2015.
- Пелевин В., *Смотритель. Книга 2. Железная бездна*, Издательство „Э”, Москва 2015.
- Сергиева Е., *Пелевин ушел в Идиллиум*, <http://libs.ru/publication/16285/> (dostęp: 7.09.2016).
- Соломина А., *Свобода: надтекст вместо подтекста*, „Литературное обозрение” 1998, nr 3.
- Щербинина Ю., *Who is mr. Пелевин?*, „Континент” 2011, nr 150, <http://magazines.russ.ru/continent/2011/150/s39-pr.html> (dostęp: 20.07.2016).
- Тимофеева О., *Если б не было ничто*, „НЛО” 2014, nr 6(130), <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/130/8t-pr.html> (dostęp: 20.07.2016).
- Юзефович Г., *„Смотритель” Виктора Пелевина – о новом романе одного из главных русских писателей*, <https://meduza.io/feature/2015/09/11/smotritel-viktora-pelevina> (dostęp: 7.09.2016).
- Визель М., *В новом романе Виктора Пелевина меньше злободневности и больше неожиданностей*, <https://godliteratury.ru/public-post/distancionnyu-smotritel> (dostęp: 7.09.2016).
- Володихин Д., *Виктор Пелевин. S.N.U.F.F.*, „Знамя” 2012, nr 9, <http://magazines.russ.ru/znamia/2012/9/v25-pr.html> (dostęp: 20.07.2016).

NOTY O AUTORACH

BRIEF INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Anna Chudzińska-Parkosadze

—

doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca, adiunkt w Instytucie Filologii Rosyjskiej i Ukraińskiej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania badawcze: literatura rosyjska wieków XIX–XXI, specyfika gatunkowa oraz motywy mistyczne, gnostyczne, gnostyckie w utworach literackich. Autorka książek: *Проекты Н.Ф. Фёдорова в онтологической поэтике романа Андрея Платонова* *Счастливая Москва*, Poznań 2007; *Потаенный диалог*, Тбилиси 2007.

Tomasz Sebastian Cieślík

—

absolwent Uniwersytetu Łódzkiego, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Członek Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. Jego zainteresowania głównie koncentrują się na filozofii H.C. Agrippy von Nettesheima oraz na wzajemnym przenikaniu się filozofii, magii i nauki w okresie renesansu. Autor artykułów: *H.C. Agrippa von Nettesheim. O filozofii tajemnej trzy księgi (fragmenty)*, red. i tłum. T.S. Cieślík, „Hybris” 2009, nr 8; *Renesansowa koncepcja duszy w ujęciu H.C. Agrippy von Nettesheim na podstawie De occulta philosophia*, „Acta Univesitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23; *Tożsamość renesansowego maga w ujęciu Agrippy von Nettesheima*, [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. A. Świerzowska, I. Trzcńska, Libron, Kraków 2016.

Joanna Kaźmierczak

—

historyk sztuki, doktorantka w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się wczesnonowożytną ikonografią, zarówno

sakralną, jak i świecką, szczególnie na gruncie grafiki (polskiej oraz z niemieckiego obszaru językowego).

Monika Kowalska

–

historyk, historyk sztuki i religioznawca. Doktorantka w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytucie Religioznawstwa UJ. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z historią Francji za panowania dynastii Kapetyngów. Jej zainteresowania naukowe dotyczą również problematyki średniowiecznej sztuki pamięci.

Zbigniew Łagosz

–

absolwent Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, doktor religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor ponad 60 artykułów naukowych, badający tematykę szeroko rozumianego ezoteryzmu. Jego głównym obszarem zainteresowań są zakony ezoteryczne działające w XX-wiecznej Polsce oraz osoba Czesława Czyńskiego. Zajmuje się również badaniem odmiennych stanów świadomości w pryzmacie najnowszych rozwiązań technologicznych.

Zbigniew Pasek

–

kulturoznawca i religioznawca, pracuje w Katedrze Kulturoznawstwa i Filozofii na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej, gdzie prowadzi Pracownię Badań Współczesnych Form Duchowości. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół nowych form duchowości, współczesnego protestantyzmu i alternatywnych nurtów kultury. Autor między innymi książek: *Topika zbawienia w polskich kancjonalach ewangelikalnego protestantyzmu*, Kraków 2005; *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013; *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.

Mirosław Piróg

–

adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, zainteresowania badawcze: filozofia i psychologia religii. Autor książek: *Psyche i symbol. Teoria symbolu C.G. Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości*

symbolicznej, Kraków 1999; *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Katowice 2011.

Tomasz Szymański

–

doktor nauk humanistycznych, romanista, adiunkt w Instytucie Filologii Romańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim (od roku 2012), wykładowca tamże od roku 2010. Zainteresowania naukowe: literatura francuska (zwłaszcza doby romantyzmu), problematyka filozoficzna (hermeneutyka, metafizyka, filozofia religii) i religijna (historia doktryn i duchowości, zachodni ezoteryzm), myśl postsekularna, historia idei (obecny projekt: *Idea religii uniwersalnej we Francji w XIX wieku*). Lista publikacji dostępna na stronie: <http://ifr.uni.wroc.pl/pl/nasz-instytut/pracownicy/dr-tomasz-szymanski>.

Agata Świerzowska

–

doktor nauk humanistycznych, religioznawca, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe obejmują: antropologię kultury, teorię religii, przemiany współczesnej duchowości, wątki ezoteryczne w kulturze polskiej oraz tradycję jogi indyjskiej (ze szczególnym uwzględnieniem dziejów jogi w Polsce). Autorka między innymi książek: *Joga – droga do transcendencji*, Kraków 2009; *Guru. Między tradycją a nowoczesnością*, Kraków 2013; artykułów: *Ciało w jodze. Tradycja i współczesność*, „Rozprawy Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu” 2015, nr 48; *Dlaczego Józef Świtkowski deprecjonuje hatha jogę? Obraz hatha jogi i jego źródła w poglądach polskiego jogina-ezoteryka*, [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcńska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015; *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 13, 1: *Esoteric Studies. Polish Contributions*.

Izabela Trzcńska

–

religioznawca, historyk idei, antropolog kultury w Katedrze Kulturoznawstwa i Filozofii na Wydziale Humanistycznym Akademii

Górniczno-Hutniczej. Zajmuje się alternatywnymi nurtami w kulturze Zachodu, a przede wszystkim mitami i ezoteryzmem oraz sztuką. Jest prezesem Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. Autorka książek: *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998; *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011; *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, Kraków 2013.

Renata Wiczorek

–

filozof, pracuje w Zakładzie Epistemologii Instytutu Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Jej zainteresowania badawcze obejmują współczesną filozofię analityczną, a także sztuką niezależną i wpływ szeroko rozumianej ezoteryki na myśl filozoficzną, literaturę i kineematografię. Autorka książek: *Antyrealizm. Wybrane odmiany i ich konsekwencje epistemologiczne*, Warszawa 2005; *Kontekstualizm jako odpowiedź na wyzwanie sceptycyzmu*, Warszawa 2010.

Na obecnym etapie rozwoju antropologii kulturowej coraz większą rolę odgrywają jej współczesne subdyscypliny, takie jak antropologia obrazu, widowisk, komunikacji, doświadczenia czy wreszcie – wyobraźni. Prowadzone w obrębie tych kontekstów badania pozwalają, niczym w soczewce, zobaczyć zjawiska współczesnej kultury, a jednocześnie zwrócić uwagę na tradycje, w których pozostają one zakorzenione.

Antropologia wyobraźni umożliwia zrozumienie, w jaki sposób kształtują się kulturowe wizje i marzenia. Próbuje też odpowiedzieć na pytanie, które z tych wątków charakteryzuje trwałość rozciągająca się nieraz na całe pokolenia, podczas gdy inne pojawiają się jedynie na chwilę. Specyficzną niszą w tych studiach pozostają badania nad ezoteryzmem. Ich przedmiotem jest imaginacja kulturowa, rzec by można, w postaci czystej, wraz z towarzyszącym tej sferze bagażem fantastyki, nierzadko też groteski. Ów zbiór opowieści i obrazów nieprawdopodobnych odgrywa jednak niekwestionowaną rolę kulturotwórczych inspiracji, toteż warto baczniej im się przyglądać. Wybrane tematy z tej dziedziny znalazły się w książce, którą oddajemy właśnie Czytelnikom.

ISBN 978-83-65705-54-9

