

MAGDALENA SADLIK

(Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu)

„Prawdziwa mistyka jest [...] kobietą”¹ – mistyczne nastroje prozy kobiecej

„Wiek XIX ma swego bohatera, który go jak najlepiej uosabia, jak najwymowniej wyobraża dążności jego i upodobania, nadzieje i rozczarowania, jego wzloty i upadki, tęsknoty i rozczarowania, jest nim dusza ludzka”². Aczkolwiek konstatacja Jabłonowskiego grzeszy pewnym uogólnieniem, to niewątpliwie jest zasadna w kontekście literatury doby romantyzmu i *fin de siècle’u*. Skoro dusza ludzka znalazła się w centrum zainteresowania, trudno się dziwić, że to właśnie kwestie natury egzystencjalnej zajęły poczesne miejsce wśród podejmowanych tematów. Miłość, spirytyzm, buddyzm³, spektakularne konwersje, sztuka⁴ – nie sposób przedstawić wszystkich dróg, którymi podążali bohaterowie przełomu wieków w poszukiwaniu sensu istnienia⁵. Jedną z nich był niewątpliwie mistycyzm.

Ponieważ najwybitniejsze utwory znalazły swoje wielorakie, wyczerpujące opracowania, warto poświęcić uwagę drugorzędnej literaturze popularnej, w tym tej zapomnianej, a niegdyś poczytnej, która nie przetrwała próby czasu, pozostając do dziś jedynie świadectwem pewnej mody. Dlatego też niniejszy tekst dotyczyć będzie różnorodnych form

¹ Zob. J.-N. Vuarnet, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, *Ekstazy kobiece*, Gdańsk 2003, s. 12.

² W. Jabłonowski, *Epopea psychologiczna*, [w:] tenże, *Chwila obecna (Dążności i usposobienia)*, Warszawa 1901, s. 31.

³ Zob. J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1969.

⁴ Zob. M. Sadlik, „Moja religia to sztuka” – kreacja artysty w „Epigonach” i „Kulcie ciała” *Mieczysława Srokowskiego*, [w:] *Z problemów prozy. Powieść o artyście*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2006, s. 329–334.

⁵ Zob. K. Olkusz, *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec „spraw nie z tego świata”*, Racibórz 2007.

mistycyzmu w prozie kobiecej przełomu wieku. Uwzględnione zostaną utwory reprezentujące odmienne formy i gatunki: nowele Marii Iwanowskiej-Krzymuskiej, pamiętnik Justyny Marii Zaleskiej oraz powieść Marii Rodziewiczówny *Atma*. Taki wybór lektur jest nieprzypadkowy, umożliwi bowiem prezentację mistycyzmu epoki w kilku odsłonach.

Rozczarowania człowieka *fin de siècle'u* zrodzone z odkrycia niewystarczalności wiedzy naukowej w procesie poznania zaowocowały poszukiwaniami alternatywnych dróg wiodących ku rozwikłaniu egzystencjalnych zagadek. U schyłku XIX w. szczególnie popularną formą religijności staje się mistycyzm – „osobliwość epoki schyłkowej”⁶. O renesansie tego prądu wspominał już Płoszowski z *Bez dogmatu*, który sceptyków swojego pokolenia uważał właśnie za najbliższych „otchłani mistycyzmu”:

Ci, którzy zwątpili o ideałach religijnych i socjologicznych, ci, którzy stracili zaufanie w potęgę wiedzy i ludzkiego rozumu, cała masa ludzi właśnie najbardziej rozwiniętych, niepewna dróg, pozbawiona wszelkich dogmatów, szamocąca się, beznadziejna, zaszuwa się obecnie coraz głębiej w mgły mistycyzmu⁷.

„Powrotną falę” mistycyzmu przeczuła też młodziutka, świetnie zapowiadająca się autorka – Maria Komornicka. W szkicu *Zamiast wstępu*, poprzedzającym zbiór nowel *Staszka*, przepowiadała, iż nowa literatura obejmie całą sferę ludzkiego rozumienia i odczuwania „od myśli pozytywnej do mistycyzmu”⁸. Nasilenie mistycznych nastrojów odczytywano ówczesnie jako jeden z symptomów świadczących o odrodzeniu romantyzmu w literaturze końca wieku. Przyczynom renesansu mistycyzmu u schyłku stulecia przywoływany już tutaj krytyk literacki Władysław Jabłonowski poświęcił rozprawę *Mistycy i nawróceni w literaturze współczesnej*. Źródłem powrotu owego prądu upatrywał on w tęsknocie za Absolutem, pragnieniu oderwania się od materializmu. W mistycyzmie przełomu wieków ujrzał kwintesencję egzystencjalnych niepokojów, świadectwo wszystkich antynomii swojej epoki:

⁶ W. Jabłonowski, *Mistycy i nawróceni w literaturze współczesnej*, „Ateneum” 1901, t. 1, s. 17.

⁷ H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, Warszawa 1978, s. 155.

⁸ M. Komornicka, *Zamiast wstępu*, [w:] *Miscellanea z pogramnicza XIX i XX wieku*, „Archiwum Literackie”, Wrocław 1963, t. 8, s. 357.

Pragnienie ideału, tęsknota do absolutów uczuć i myśli, wstręt do zmaterializowanej [...] cywilizacji współczesnej; głucha trwoga ciała i świadomy źródeł swoich ból umysłu, osłabienie woli i szarpanie się serca, [...] szalały zmysłów i podniebne szybowanie czystej psyche ludzkiej; [...] ascetyzm grzesznika zarówno jak paroksyzm zniecierpliwienia neurastenicznego, głosy [...] wiary i niewiary, buntu i skruchy, – wszystko to [...] odnajdujemy w tym chaotycznym i powikłanym usposobieniu duszy współczesnej, w tym jej prądzie, którego kierunek nazywamy mistycyzmem⁹.

Krytyk zachował znaczny sceptycyzm zarówno wobec mistycyzmu, jak i idealizmu. W jego przekonaniu wizje „mglistych zaświatów” nie mogły stanowić skutecznego antidotum na choroby człowieka „końca wieku”, zważywszy, iż jedną z nich był właśnie rozbrat z rzeczywistością: „Tym, co żyli w odrętwieniu i nieczynności, doradzano obcowanie sam na sam z nieskończonością, absolutem, po to chyba, by tym lepiej ich zahipnotyzować i obezwładnić”¹⁰. Również Jeske-Choiński powrót do mistycyzmu skłonny był poczytywać za wyraz ucieczki od naturalizmu i materializmu, za ostateczną deskę ratunku pozwalającą odnaleźć sens egzystencji, za rozpaczliwy głos wołającego o pomoc pokolenia¹¹. Spośród wypowiedzi tamtych czasów dotyczących religijnych prądów warta odnotowania jest niepozbawiona oryginalności, acz kontrowersyjna, interpretacja Théodule’a Ribota, który rozważania dotyczące mistycznej ekstazy zawarł w książce *Choroby woli*, w rozdziale pod sugestywnym tytułem *Zanik woli*. W swoich studiach francuski psycholog powołuje się na świętą Teresę, która dla pokolenia schyłku wieku była patronką i najznamienitszą przedstawicielką mistycyzmu¹². Wskazuje na uderzające podobieństwo ekstazy mistycznej, somnambulicznej i kataleptycznej, za ich wspólną cechę podając zawieszenie funkcji umysłu, w efekcie czego człowiek pozostaje „jak we śnie głębokim”, wówczas to „wola znika, gdyż znika wszystko”¹³. Interesującą, aczkolwiek bardzo szeroką, definicję mistycyzmu podał Zenon Przesmycki w rozprawie o Maeterlincku. Dla niego mistycyzm był przede wszystkim drogą poznania istoty człowieczeństwa i „bezkresnego *mare tenebrarum*”, które uzewnętrznia się w „tęsknotach, przecuciach, dziwach śmierci, tajemnicach snu, zagadkach dziecięctwa”¹⁴. Mistycyzm schyłku wieku w bardzo szerokie

⁹ W. Jabłonowski, *Mistycy i nawróceni...*, s. 15.

¹⁰ W. Jabłonowski, *Niepewne drogi*, [w:] tenże, *Chwila obecna*, s. 139.

¹¹ T. Jeske-Choiński, *Rozkład w życiu i literaturze*, Warszawa 1895, s. 205.

¹² Zob. J.-N. Vuarnet, *Od trwogi do ekstazy*, [w:] tenże, *Ekstazy kobiece*, s. 102–111.

¹³ T. Ribot, *Choroby woli*, Warszawa 1887, s. 121.

¹⁴ Z. Przesmycki, *Maurycy Maeterlinck. Stanowisko jego w literaturze belgijskiej i powszechnej*, [w:] tenże, *Wybór pism krytycznych*, oprac. E. Korzeniewska, t. 1, Kraków 1967, s. 293.

ramy ujmował również Antoni Mazanowski, dostrzegając w nim „pe-wien odrębny wyraz czy rodzaj uczuciowości”¹⁵. Mistycyzmowi wiele uwagi poświęcił wybitny pedagog i psycholog epoki Jan Władysław Dawid¹⁶, który pod koniec życia odnalazł w nim odpowiedź na gnębiące go kwestie natury egzystencjalnej¹⁷. Jego rozprawy *Psychologia religii* oraz *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* będą stanowiły ważny punkt odniesienia dla niniejszych rozważań.

Mistycyzm *Stygmatu*

W prozie końca wieku przedstawicielką mistycznego nurtu jest niewątpliwie Maria Iwanowska-Krzymuska¹⁸. Jej tomik nowel zatytułowany *Stygmata* przywitano jako „pierwszą polską dawkę neoromantycznego mistycyzmu”¹⁹. Zdaniem Krzymuskiej w mistycyzmie, podobnie jak w ascetycznym pięknie średniowiecznych katedr, wyrazić się może „tęsknota ludzka za Pięknem bez skazy, za wyzwoleniem z pęt ciała, za miłością nadziemską, która z ducha jest i w Bogu tylko spocząć może”²⁰. Obrany przez autorkę pseudonim „Theresita” przywołuje imię hiszpańskiej mistyczki – św. Teresy z Avila. Forma „dziennika duszy” znamienna dla wielu nowel zamieszczonych w *Stygmacie* wydaje się kontaminacją mody schyłku wieku²¹ z tradycją pism mistycznych, które niejednokrotnie zyskiwały szatę „osobliwego pamiętnika”²² pisanego pośpiesznie w przepływie natchnienia. Z pismami kastylijskiej świętej łączy Krzy-

¹⁵ A. Mazanowski, *Młoda Polska w powieści, liryce i dramacie*, Kraków 1902, s. 17.

¹⁶ Zob. J. Szmyd, *Przeżycie religijne i mistyczne. Z psychologii religii Jana Władysława Dawida*, [w:] tenże, *Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich*, Kraków 1996, s. 74–111; W. Bułat, T. Sarnecki, *J. W. Dawid (1858–1914)*, Warszawa 1963.

¹⁷ Zob. R. Padół, *Fenomenologia doświadczenia religijnego Dawida*, [w:] tenże, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1992, s. 118–126.

¹⁸ Zob. A. Baranowska, „*Za twój namiętny pocałunek*” (*Maria Iwanowska-Krzymuska*), [w:] taż, *Kraj modernistycznego cierpienia*, Warszawa 1981, s. 92–109.

¹⁹ J. Flach, *Kronika Literacka*, „Przegląd Polski” 1907, t. 163, s. 161.

²⁰ M. Iwanowska-Krzymuska (Theresita), *U źródeł. Powieść*, Warszawa 1914, s. 166.

²¹ Zob. M. Sadlik, „*Konfesje samotnych*”. *W kręgu prozy spowiedniczej (1884–1914)*, Kraków 2004.

²² J. Tomkowski, *List z nieba*, [w:] tenże, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 21. Zob. też: tenże, *Mistyka i egzystencja*, [w:] tenże, *Mistyka i herezja*, Warszawa 1984, s. 31–70.

muską niewątpliwie „sprzymierzenie się pierwiastków zmysłowo-erotycznych”²³ z uczuciem religijnym. Sama autorka jest ich zresztą całkowicie świadoma, wyjawiając w autobiograficznej powieści *U źródeł* swoją predyspozycję do „mimowolnego pomieszania erotyzmu z mistycyzmem, miłości boskiej z ludzką”²⁴. W ujęciu Theresity owa kontaminacja zyskała dość ryzykowną, balansującą na granicy świętokradztwa realizację. Już sam tytuł zbioru nowel odsyła do mistycznej symboliki. Jego wyalienowana, neurotyczna bohaterka poszukuje rozpaczliwie spełnienia, sensu własnej egzystencji. Doświadczenie mistyczne dopełnione poprzez halucynacje, stany ekstazy i wizje okazuje się alternatywą wobec poznania rozumowego. Iwanowska podejmuje tak istotny w twórczości mistyków wątek przeobrażenia prowadzącego do unii z Bogiem. Jej ambicje sięgały znacznie dalej niż li tylko udrapowanie nowel w modne szaty mistycyzmu. Należy przyznać, iż ich powstanie poprzedzone zostało wnikliwą analizą przedmiotu. W powieści *U źródeł* wyjawia autorka swoją listę lektur, tożsamą notabene z listą bohaterki *Stygmatu*. Poczesne miejsce zajmowały na niej mistyczne pisma Słowackiego, *Zamki duszy* św. Teresy, dzieła Jana Ruysbroecka²⁵, a podczas pobytu w Paryżu Theresita zajmowała się tłumaczeniem *Listów* św. Teresy. Świadectwem lektur mistyków pozostają także niektóre motta – *Ostatnią wiosnę* otwiera cytat z dzieła *Naśladowanie Chrystusa* Tomasza à Kempis.

Wzorem mistyków bohaterka *Stygmatu* skupia całą swoją uwagę na jednym tylko obiekcie. Jak pisze w jednej z nowel – „Duch na mnie wstąpił”²⁶. Już samo podkreślenie boskiej inspiracji uznać można za jeden z przejawów stylizacji na dzieło mistyczne. Dla mistyka najważniejszą wartością pozostaje miłość²⁷, która – by powtórzyć za Boehmem – „Jako najwyższa zasada jest przyczyną przyczyn, z której wszystko wypływa”²⁸. Trudno nie dostrzec pewnych elementów autobiograficznych *Stygmatu*, zwłaszcza w początkowych partiach *Appasionaty*, odwołujących się do młodzieńczych lat Theresity spędzonych we francuskiej

²³ J.W. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933, s. 73.

²⁴ M. Iwanowska-Krzymuska, *U źródeł*, s. 88.

²⁵ Zob. L. Kowalewski, *Zjednoczenie mistyczne według Jana Ruysbroecka*, Sandomierz 2004.

²⁶ M. Iwanowska-Krzymuska, *Fragment pamiętnika*, „Krytyka” 1902, t. 1, s. 368.

²⁷ Ortega y Gasset podkreślał związek miłości i mistycyzmu przez wzgląd na ich wspólne źródło oraz analogiczną formę świadomości. Zob. tenże, *Szkice o miłości*, Warszawa 1989, s. 73.

²⁸ Cyt. za: J.W. Dawid, *Psychologia religii*, s. 73.

szkole klasztornej. Młoda pensjonarka, osadzona wbrew własnej woli w zakonnej szkole, przeżywa przemianę i nawrócenie, które jest jednym ze słów-kluczy mistycyzmu. Pisana w pierwszej osobie nowela poświęcona została mistycznemu przeżyciu pierwszej komunii. Wewnętrzne zmagania bohaterki uosabia tu biały słoń. W starożytności zwierzę to symbolizowało wieczność, w tradycji chrześcijańskiej – czystość²⁹, ale niekiedy także – zatwardziałego grzesznika. Odgrywało niemałą rolę także w wierzeniach Wschodu – białe słońce uważają buddyści za wcielenie bóstwa. W noweli Iwanowskiej biały słoń ruszający w pogoń za bohaterką ucieleśnia natomiast jej wątpliwości i wewnętrzną walkę, a także, co bardzo prawdopodobne w świetle fascynacji epoki religiami Wschodu – świętokradztwo, pokusę przyjęcia innego wyznania:

[...] uczyłam się w historii, u Indusów Bóg wciela się w białego słonia. Gdy spojrzenie moje przed chwilą padło na wydobytą książeczkę w oprawie z kości słoniowej, wtedy to bezlitosne skojarzenie myśli trysło, jak błysk lśniącej stali i wróciło ostrzem w głąb duszy, rozdarło mózg oślepiającym krzykiem strasznej świadomości...³⁰

Jednak dzięki żarliwej modlitwie *mare tenebrarum* ustępuje miejsca „morzu światłości”, a bohaterka osiąga upragnioną mistyczną unię z Bogiem:

I gorzało me serce purpurowe niby monstrancja święta, niby kielich Boży! [...] A na raz jęk rozkoszy i dreszcz – ból ostry w sercu i Ciało Przenajświętsze, Krew Przenajdroższa w każdej mej krwi kropelce – w każdym ścięgnię ciała!! [...] Bóg duszę moją posiada!³¹

W egzaltowanych, obfitujących w wizje i halucynacje wynurzeniach (*W Alei Krzyża*) bohaterka w nieco bluźnierczą całość łączy miłość do Boga i zakonnika, by w pewnym momencie oddać hołd temu ostatniemu: „On był moim Bogiem. On jeden jedyny”³². Owo wyznanie stawia pod znakiem zapytania wartość wcześniejszej konwersji, a nade wszystko jej motywy. Świadomość świętokradztwa rodzi poczucie winy i zagu-

²⁹ D. Forstner, *Słoń i kość słoniowa*, [w:] *taż*, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zarzevska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 301.

³⁰ Teresita, *Appassionata*, „Mysł Polska” 1906, nr 17, s. 273.

³¹ Tamże, s. 274.

³² M. Iwanowska-Krzymuska, *W Alei Krzyża*, [w:] *Stygmata* [wersja elektroniczna, biblioteka empiku], s. 21.

bienia. Lektura noweli prowadzi ostatecznie do konkluzji, iż elementy o mistycznej proveniencji Theresita wykorzystuje dla przedstawienia sprzeczności, które miotają młodą, rozegzaltowaną, spragnioną uczucia pensjonarką, jak też dla ukazania nikłej granicy między *sacrum* a *profanum*, między świętością a świętokradztwem³³. Zdaniem Krzymuskiej człowiek ma wprawdzie świadomość, iż jego potrzeba miłości w sposób pełny i idealny może zostać zaspokojona tylko przez Boga, ale jednak pomimo to szuka jej ziemskiego substytutu: „przez niemożność oderwania się od życia i anemię duchową, która wśród szczytów mdleje, szukamy tu po świecie naszego Zbawiciela”³⁴. Konsekwencją owych poszukiwań jest zazwyczaj gorzkie rozczarowanie, poczucie winy. Podobnie jak w utworach Przybyszewskiego, miłości cielesnej towarzyszy zawsze cierpienie, aczkolwiek jego źródła nie są tożsame. Dla bezkompromisowej, uduchowionej bohaterki konieczność wyboru między *amor sacer* i *amor profanum*, a w istocie między Niebem a Piekłem, niczym w antycznym dramacie prowokuje konflikt tragiczny. Niekiedy, jak w *Stygmacie*, finalne zwycięstwo należy do miłości ziemskiej, urasta ona wówczas do siły kosmicznej, przewyciężającej nawet śmierć, dla której warto zrezygnować z perspektywy życia wiecznego.

Kulminacyjnym punktem większości nowel ze *Stygmatu* jest dokonana w duchu mistycznym przemiana bohaterki prowadząca do zjednoczenia z Absolutem³⁵, a poprzedzona buntem, lękiem i niepewnością. W *Salvae aeternum*, wzorem mistycznych pism Słowackiego, których Theresita była gorliwą czytelniczką, Stwórca przedstawiony został jako starotestamentowy, zagniewany i bezlitosny Bóg zemsty:

Poprzez kiru zasłony, ujrzałam Je nad sobą. Oko Bożej Wszechwiedzy wśród złotego Trójkąta, [...] wyteżone w otchłań. Oderwane od stropu szło za trumną płonące, w bladym zimowym słońcu jak straszliwa pochodnia³⁶.

³³ Zob. G. Legutko, *Seksualność w obszarze sacrum (wstępne rozpoznania i tezy)*, [w:] też, *Sacrum w oczach rewolucjonisty. O „Marii Magdalenie” Gustawa Daniłowskiego*, Kielce 2005, s. 72–82.

³⁴ M. Iwanowska-Krzymska, *U źródeł*, s. 85.

³⁵ Do owego zjednoczenia dąży każdy mistyk, jak pisał Tomasz à Kempis: „Wtedy rozradują się wszystkie moje wnętrzości, gdy dusza moja będzie doskonale zjednoczona z Bogiem”. Tenże, *Naśladowanie Chrystusa*, Warszawa 2002, s. 347.

³⁶ M. Krzymuska (Theresita), *Salvae aeternum* [pierwodruk], „Myśl Polska” 1906, nr 10, s. 161.

Przekonanie o bezzasadności ludzkiej egzystencji, spotęgowane jeszcze przez osobistą tragedię – śmierć ojca, skłania bohaterkę do zwątpienia w boże miłosierdzie, które dokumentuje bluźnierczy, adresowany do Boga monolog. Nawrócenie bohaterki jest doznaniem tak intensywnym i przełomowym, iż można je określić narodzeniem na nowo. Wizje, wzruszenie, „dar łez” – te wszystkie stany, które wymienia Jan Władysław Dawid jako towarzyszące mistycznym objawieniom, stają się udziałem bohaterki *Stygmatu*. „Gromem rażona bożym”³⁷ doznała olśnienia i nawrócenia, a jej monolog przeistoczył się w dziękczynną modlitwę. *Salvae aeternum* uznać więc można za literacką transpozycję mistycznego doświadczenia. Zgodnie z jego istotą, przemiana wiąże się z odkryciem tajemnicy miłości, bo – jak wyjaśnia Dawid – „intensyfikacja życia duchowego znamienna dla stanu mistycznego pobudza potęgę miłości, która tak dalece wypełnia świadomość mistyczną, że wystarcza sama sobie jako proces i działanie”³⁸. Tym też tropem podążyła bohaterka *Stygmatu*. Podobnie jak średniowiecznym mistykom – pomazańcom Boga, objawione zostają jej prawdy niedostępne zwykłemu śmiertelnikowi: „Bóg sam miłości rozkosz mi objawił [...]. A miłość moja ogromna i czysta [...]”³⁹. Jak w przypadku większości mistyczek⁴⁰, ekstazie bohaterki *Stygmatu* towarzyszą trwoga i rozkosz. Teologia mistyczna wskazuje trzy drogi ekstazy: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie⁴¹. Owe stopnie wtajemniczenia stały się udziałem bohaterki nowel. Wizje i halucynacje, oscylacja pomiędzy stanami ekstazy i nieprzytomności, skłaniają bohaterkę ku powątpiewaniu we własne zdrowie psychiczne. Nadmienić jednak wypada, że to właśnie pomieszanie zmysłów wymienia św. Teresa jako znamię ekstazy. Jak pisał Jean-Noël Vuarnet: „mistyczki, [...] ocierając się w każdej chwili o szaleństwo, herezję, histerię, rozwijały, nie bez ryzyka, swą niejawną seksualność, w płomiennych książkach trawionych miłością, będących odwetem lub apoteozą kobiecości”⁴². Erotyzm bohaterki Theresity – wielbicielki Przybyszewskiego będzie przybierał różne formy, od religijnych ekstaz przez lesbijskie fascynacje (*Niepokalanka*) aż po miłosne uniesienia seksualnej inicjacji (*Stygmat*).

³⁷ Tamże, s. 163.

³⁸ J.W. Dawid, *Psychologia religii*, s. 70.

³⁹ M. Krzymuska (Theresita), *Salvae aeternum*, s. 163.

⁴⁰ Zob. J.-N. Vuarnet, *Od trwogi do ekstazy*, s. 108.

⁴¹ Tamże, s. 102.

⁴² J.-N. Vuarnet, *Wprowadzenie*, s. 12

Gotowość całkowitej samozatraty, poświęcenia i cierpienia wyrażana w egzaltowanych aklamacjach swoją sztucznością razila już ówczesnych czytelników. Swoistą ekstatyczną manierą, nadmierną hiperbolizacją opisów stanów psychicznych, gonitwą metaforycznych obrazów przywołuje najsłabsze ustępy Przybyszewskiego. Trudno zatem odmówić racji jednemu z krytyków, który dojrzał w Krzymuskiej jedną z zastępów „producentów mistycznego powietrza i nabożnych połykaczy tej poetyzowanej pustki”⁴³. Zdaniem Zagórskiego, literatura tego rodzaju pozostaje charakterystyczna dla epok, w których pierwiastki uczuciowe i emocjonalne wyzwały się spod rygoru umysłów.

W kilka lat po tomiku nowel Krzymuska opublikowała wspomnianą już tutaj powieść *U źródeł*. W tym poniekąd autobiograficznym, manierycznym, egzaltowanym mistycyzującym utworze podejmuje wszystkie wątki i tematy znane czytelnikowi *Stygmatu*. Jednak tutaj mistyczne ekstazy prowadzą ku czynnej postawie – zaangażowaniu w losy społeczności; religijne uniesienia pozwolą odnaleźć sens życia w realizacji celów o emancypacyjnym i patriotycznym charakterze, by przytoczyć ostatnie ustępy powieści:

[...] zatłumić to wieczyście kobiece ciężenie ku ziemi, zastąpić je wiekuiście ludzkim dążeniem ku światłu, czynem twórczym, wyzwolić duszę kobiety z dławiących ją pęt instynktu – takie zadanie ujrzałam przed sobą w tej godzinie. [...] Oto poznałam, że kresem ducha może być tylko to, co wiecznie żyje i trwa nieodmiennie. [...] Tu w tej Wawelskiej katedrze odczułam, że próba ognia miłości mej skończona a wstaje życie nowe: *Ofiarnego Czynu*⁴⁴.

U źródeł pragnienia wyzwolenia kobiety „zamkniętej w wirydarzu rozkoszy miłosnej i cielesnego macierzyństwa”⁴⁵ tkwi więc często przez modernistów, a i mizoginów epoki, powtarzane przekonanie, że to domeną kobiety jako emisariuszki natury jest sfera cielesna, materialna.

Powieść Iwanowskiej nie wzbudziła już najmniejszego zainteresowania krytyki, czemu trudno się dziwić. Wszak w 1914 roku, u progu I wojny światowej, mogła już być jedynie świadectwem przebrzmiałej mody literackiej.

⁴³ A. Zagórski, *Przegląd piśmiennictwa*, „Tydzień” (dodatek „Kuriera Lwowskiego”) 1906, nr 51, s. 415.

⁴⁴ M. Iwanowska-Krzymska, *U źródeł*, s. 277–278.

⁴⁵ Tamże, s. 277.

Twórczość Theresity wpisywała się w modny nurt mistycyzmu końca wieku. Jej znamiennego rysu upatrywał Jabłonowski w kontaminacji „surowej biblijności, liryzmu ewangelicznego” i „wyrafinowanej zmysłowości”⁴⁶ wyrażającej dwoistość natury człowieka schyłku wieku. Pośród najistotniejszych dążeń mistyków Dawid wymieniał „dążność do organicznej rozkoszy o charakterze zmysłowym, seksualnym”⁴⁷, niewątpliwie znalazła ona swój wyraz w nowelach Iwanowskiej.

Mistycyzm „dziecka polskiego”

Cecylia Walewska – aktywna działaczka emancypacyjnego ruchu przełomu XIX i XX wieku, autorka licznych opowiadań i kilku powieści – podjęła się wydania pozostawionego w kilku zeszytach pamiętnika przedwcześnie zmarłej artystki – Justyny Marii Zaleskiej, zatytułowanego *Z księgi życia*. Wyimki z pamiętnika opatrzyła Walewska znamienym podtytułem: *Męczeństwo, mistycyzm i ofiara polskiego dziecka*. Jak pisarka przekonująco wyjaśniała w obszernym wstępie, dążność autorki do całkowitego zjednoczenia z Bogiem, do granic samozatraty, pozwala na określenie jej mistyczką⁴⁸. Walewska, podobnie jak Dawid, z mocą podkreślała czynny charakter chrześcijańskiego mistycyzmu. Wszak uczony, na przekór współczesnym, którzy mistycyzm postrzegali jako formę ucieczki od życia, wskazywał: „Istotą pełnego, doskonałego życia mistycznego jest wola, czy działanie”⁴⁹; przypominając także, iż wielcy chrześcijańscy mistycy byli „ludźmi czynu i wielkiej energii”⁵⁰. W przypadku Zaleskiej czyn – efekt mistycznej przemiany – pozostanie tylko w sferze projektów i pragnień, udaremni go przedwczesna śmierć diarystki.

Księgę życia – historię dojrzewania i duchowej ewolucji wrażliwej artystki – określić można „pamiętnikiem duszy”⁵¹, czy też w ślad za Walewską – formą konfesji. Dla wychowanej na Syberii, studiującej w Petersburgu rzeźbiarki wizyta w Krakowie okazała się wtajemniczeniem

⁴⁶ W. Jabłonowski, *Mistycy i nawróceni...*, s. 23.

⁴⁷ J.W. Dawid, *Psychologia religii*, s. 53.

⁴⁸ Zob. C. Walewska, [wstęp do:] „*Z księgi życia*”. *Pamiętnik Justyny Marii Zaleskiej*, oprac. C. Walewska, Warszawa 1918, s. 28–30.

⁴⁹ J.W. Dawid, *O intuicji w mityce, w filozofii i sztuce*, Kraków 1913, s. 18.

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ Forma „pamiętników duszy” cieszyła się dużą popularnością w modernizmie, by przywołać choćby *Z dziejów duszy* Marceliny Kulikowskiej, Kraków 1911.

w polskość. Mistyczno-patriotyczne uniesienia, których doświadczyła na kopcu Kościuszki, czy religijna ekstaza w Boże Narodzenie zainicjowały duchową przemianę. W jej wyniku poczuła się „wybraną przez Boga do wielkich czynów”⁵², a marzenia o sławie i sukcesach ustąpiły miejsca pragnieniu „wieczystego zbawienia”. Wątpliwości, konfrontacja egoizmu z altruizmem, obawa płynąca z poczucia niemożności pogodzenia służby Chrystusowi z poświęceniem się dla sztuki powracają często na kartach pamiętnika. Wszak jak podkreślał Dawid, w mistycyzm wpisane jest nieustanne zmaganie z własną ludzką słabością, bowiem „zmyśły, egoizm, indywidualna wola wciąż głowę podnoszą, ażeby zasklepić człowieka w bycie jednostkowym”⁵³.

Podobnie jak w *Stygmacie*, wewnętrzna walka przedstawiona zostanie jako forma odwiecznych zapasów między Dobrem a Złem, Bogiem i Szatanem. Miejscem objawień Zaleskiej był Przypust, niewielka miejscowość malowniczo położona na wysokiej nadwiślańskiej skarpie, kilka kilometrów od Nieszawy, w której Zaleska planowała założenie ochronki dla wiejskich dzieci.

Tylko co byłam na Przypuście z Aniołem. Mówiłam z nim. [...] Anioł mi pod górę pomagał iść. [...] Niebios... Tam Bóg”⁵⁴.

Wyszłam na spacer, hań, na „Przypust”. I nagle uczulałam, że przy mnie mój Anioł Stróż, a potem jeszcze drugi, trzeci, dużo, dużo ich... Zerwałam się z kamienia i szłam wąwozem, a za mną oni, *Aniołowie* – – Ten mój... Za plecami czułam jego dłoń. A inni dwaj po bokach płynęli w powłóczyстых szatach, śpiewając: „Hosanna, Hosanna!”... I szłam tak z nimi wąwozem, hań i pełną piersią chłonełam radość objawienia. [...] Może – gdy przetrwam i udoskonalam się – ja też będę Aniołem. Czuję – pęcznią we mnie skrzydła i rosną długie, w dół spuszczone, końcami u stóp mych półkolem się wlokące, białe, jak te obłoki”⁵⁵.

Poczucie samozatraty, bliskiego całkowitego zjednoczenia z Absolutem wieńczy wewnętrzną, dokonaną w duchu mistycznym przemianę bohaterki:

Ja wszechstwór sobą wypełniłam i straciłam poczucie swej jaźni. [...] leczę, pędzę gdzieś, ja Duch... Tam wizja, a we mnie spokój. Tak lecieć w przestrzeń niezmierną

⁵² „Z księgi życia”, s. 95.

⁵³ J.W. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, s. 31.

⁵⁴ „Z księgi życia”, s. 157.

⁵⁵ Tamże, s. 171.

i Duchem być!... Wśród wirów i wichrów ja Miłość, ja Twórczość, ja Prawda, ja Duch. W nieskończoność lecę, lecę...⁵⁶

Wybór pamiętników Zaleskiej zamyka dopisek Walewskiej, swą patetycznością dorównujący egzaltacjom wynurzeń diarystki: „W ekstazie obcej naszym zmysłom wiary dopełniła się miara jej przeznaczenia”⁵⁷.

Ten osobliwy w swej patriotyczno-religijnej egzaltacji pamiętnik powróci kilka lat później w zapomnianej powieści Walewskiej *Biała pani* jako lektura polskich artystów-idealistów wytyczająca im cele działania⁵⁸.

Mistycyzm „tej trzeciej”⁵⁹ – *Atma* Marii Rodziewiczówny

Wątki, motywy, tematy znamienne dla literatury danej epoki zyskują zaskakujące niekiedy realizacje w „tej trzeciej”, by użyć określenia Anny Martuszeńskiej. Toteż z tego względu na uwagę zasługuje zapomniana powieść Marii Rodziewiczówny o zagadkowym tytule *Atma*, określona przez Czachowskiego syntezą filozoficznych poglądów autorki⁶⁰. Ideowe credo niezwykle popularnej niegdyś pisarki zamknąć można w trzech nakazach: modlić się, pracować i pamiętać o przeszłości. Obce wpływy postrzegała „strażniczka kresowych stanic” za zagrożenie dla narodowej tożsamości, której jednym z ważkich elementów był katolicyzm. Toteż właśnie z uwagi na powyższe *Atma* wzbudziła pewne zakłopotanie krytyki, następującą sporo interpretacyjnych trudności. Jak sygnalizował Antoni Mazanowski: „dziwnie nie po polsku zagmatwała się etyka powieści”⁶¹. Także dla współczesnego czytelnika kontaminacja elementów hinduizmu z katolicyzmem może się wydać dość niejasna, a w efekcie – mało przekonująca. Tradycja chrześcijańska wychodzi tu bowiem na spotkanie religii Wschodu. Takie skojarzenia sugeruje niedwuznacznie już sam tytuł, oznaczający w myśl indyjskich wierzeń jaźń, niezniszczalną duszę. Czachowski postrzegał *Atmę* jako Anioła Stróża bohatera, choć brak jakiegokolwiek wzmianki w tekście upoważniającej do takiej interpretacji. Dla głównego bohatera, Adama Jaworskiego, jest ona „mocą,

⁵⁶ Tamże, s. 177.

⁵⁷ Tamże, s. 201.

⁵⁸ Zob. C. Walewska, *Biała pani*, Warszawa 1923, s. 115–117.

⁵⁹ Zob. A. Martuszeńska, „*Ta trzecia*”. *Problemy literatury popularnej*, Gdańsk 1997.

⁶⁰ K. Czachowski, *Maria Rodziewiczówna na tle swoich powieści*, Poznań 1935, s. 162.

⁶¹ A. Mazanowski, *Nasza najnowsza powieść*, „Biblioteka Warszawska” 1911, t. 4, s. 61.

pięknością, Bogiem”⁶². Nieprzytomnemu, w wyniku próby samobójczej, bohaterowi dana będzie krótka wędrówka w zaświaty. Tam spotka tajemniczą Atmę uosabiającą najprawdopodobniej jego własną duszę bądź też – w szerszym odczytaniu – świat ducha, transcendencji, bo – jak słusznie zauważa jeden z recenzentów: „Atma [...] – to czysty już niemal duch, wcielony w ciało kobiece, duch nie podlegający prawie ułomnościom natury ludzkiej i »istotę« wszechrzeczy niemal przenikający”⁶³.

Bogaty fabrykant, hołdujący do tej pory konsumpcyjnemu modelowi życia, otrzymuje drugą szansę. Owa zjawiskowa niewiasta z zaświatów, której status ontyczny trudno jednoznacznie określić, zyskuje swój ziemski odpowiednik w osobie swojej imienniczki – rezydentki w kresowym majątku Antoniego Jaworskiego. Jej ojciec, uczonek, sekretarz i bibliotekarz francuskiego magnata, wraz z nim zwiedził Chiny i Indie. Dziewczyna, spędzając wiele czasu w bibliotece, nauczyła się czytać w obcych językach, co pozwoliło jej zgłębić mądrość Wschodu, jak sama powiada:

[...] z tych ksiąg mądrości starej jak świat zrozumiałam ewolucję materii i ducha, budynek wiedzy, który ludzkość tworzyła od zarania swego i tworzy bezustannie, i wędrówkę iskry Bożej wcielonej w formę fizyczną, wyzwalającej się przez śmierć do rzeczywistego życia i wracającej na powrót w kształt, aby płacić za przeszłość, zarabiać na przyszłość⁶⁴.

Od tej chwili to Atma stanie się duchową przewodniczką poszukującego duchowego odrodzenia przemysłowca, a jej nauki sprowadzą się do jednego wskazania: „spróbuj być Bogiem. [...] Miej w sobie siłę, mądrość i miłość, a objawiaj ją w połączeniu, które stanowi dobro!”⁶⁵. Przekonany, że odrodzenie i odkupienie win może nastąpić tylko dzięki zupełnemu zerwaniu z dotychczasowym trybem życia, dyrektor cukrowni „umiera dla świata”, przyjmując tożsamość zmarłego robotnika-alkoholika, niejakiego Karlińskiego. Prośba o wskazanie dalszej drogi skierowana do duchowej opiekunki Atmy nie pozostaje bez odpowiedzi, bowiem bohater doznaje czegoś na kształt olśnienia, przypomniane nagle słowa modlitwy *Ojcze nasz* nadadzą sens jego dalszemu życiu podporządkowanemu odtąd nakazowi bezwzględnej miłości bliźniego:

⁶² M. Rodziewiczówna, *Atma*, Warszawa 1990, s. 8.

⁶³ A. Drogoszewski, *Rodziewiczówna Maria. Atma*, „Książka” 1913, nr 3, s. 115.

⁶⁴ M. Rodziewiczówna, dz. cyt., s. 43.

⁶⁵ Tamże, s. 51.

Wyteżył wzrok w błękit, wyteżył całego ducha, stał się jednym pytaniem, jednym pragnieniem. [...] I nagle poczuł w sobie drżenie i ból, zdławiło go w piersi, gardle i tak w niebo zapatrzony, zapłakał. Nie zdając sobie sprawy co to jest, co czuje, co słyszy, wśród łez tych, pierwszych, które wypłakał, począł poruszać ustami [...] i wreszcie szepem powiedział: – „Przyjdź Królestwo Twoje”. I zrozumiał, i ujrzał drogę przed sobą⁶⁶.

Nagroda za heroiczne czyny świadczące o miłości bliźniego okaże się zjednoczenie z Atmą. Jeden z ówczesnych recenzentów tę wymykającą się jednoznacznej interpretacji powieść odczytywał jako utwór teozoficzny⁶⁷. Aczkolwiek nie brakuje tu wartkiej fabuły, godnej powieści sensacyjnej czy przygodowej, nie ona jest tu istotna, ale dzieje duszy. Toteż Czachowski swe rozważania poświęcone *Atmie* spuentował zdaniem: „Nie powieść to w sobie sensacyjna, lecz przypowieść alegoryczna czy bajka symboliczna”⁶⁸. Ówcześni recenzenci podkreślali „mistyczne podźwiewki”⁶⁹ *Atmy*, obce wcześniejszym powieściom Rodziewiczówny⁷⁰. Z kolei Martuszeuską, odczytującą utwór jako wyraz autorskich chęci sprostania prozie wysokoartystycznej, raziła jego pretensjonalność i manieryczność⁷¹, notabene trudno polemizować z taką opinią.

Jak wyjaśniał Dawid istotę mistycznego przeżycia: „Ponieważ odrodzenie i rozwój mistyczny znamionuje się spotęgowaniem życia duchowego, to wraz z nimi budzi się i potęguje siła miłości. Momenty największego ożywienia i podniesienia mistycznego są to jednocześnie ekstazy miłości”⁷². Owej miłości do Boga, świata i bliźnich doświadczyli bohaterowie prezentowanej tu prozy.

Mistycyzm końca wieku spotkał się z surową oceną Jabłonowskiego⁷³ i Brzozowskiego, którzy ujrzeli w nim jedynie formę pozbawioną treści. Autor *Legendy Młodej Polski* w swej syntezie epoki poświęcił owemu zjawisku rozdział pod znamionym tytułem: *Czczyciele tajemnic*. Konstatując brak prawdziwego mistyka w polskiej literaturze przełomu

⁶⁶ Tamże, s. 98.

⁶⁷ Zob. F. Lubierzyński, *Polska powieść teozoficzna*, „Bluszcz” 1914, nr 17, 18, s. 177, 191–192.

⁶⁸ K. Czachowski, dz. cyt., s. 164.

⁶⁹ [Anonim], *Maria Rodziewiczówna. Atma*, „Czas” 1911, nr 183, s. 3.

⁷⁰ Zob. Lascaro [H. Pajzderska-Rogozinińska], *Dwie powieści Rodziewiczówny*, „Dziennik Cieszyński” 1911, nr 113, s. 1–2; A. Drogozewski, dz. cyt.

⁷¹ Zob. A. Martuszeuska, *Studia o powieściach Marii Rodziewiczówny*, Kraków 1989, s. 180.

⁷² J.W. Dawid, *Psychologia religii*, s. 70.

⁷³ Zob. W. Jabłonowski, *Mistycy i nawróceni...*, s. 23–24.

wieku, pisał jednocześnie o „pewnego rodzaju rozlewności mistycyzującej”⁷⁴. Termin ten wydaje się adekwatny zarówno w kontekście twórczości Iwanowskiej-Krzymuskiej, jak i pamiętnika Zaleskiej.

Mistycyzm *fin de siècle'u* to złożona kontaminacja sprzecznych pierwiastków, myśli, uczuć, postaw i przekonań. Uznać go można bez wątplenia za jeden z przejawów odreagowania materialistycznych koncepcji pozytywizmu. Był też z całą pewnością jedną z form indywidualistycznego, niezwykle osobistego, wolnego od kościelnych kanonów rozumienia wiary, jak i jedną z dróg wiodących ku poznaniu. Przedstawione tu dzieła uznać można za świadectwa heroicznego zmagania jednostki z tajemnicą istnienia. Uporczywa autoanaliza wiodła bohaterów ku transcendencji, bo – jak to celnie ujął Stanisław Brzozowski – „Życie ludzkie jest religią jako fakt i usiłowanie zrozumienia go [...]. Człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie, odnajduje Boga”⁷⁵.

⁷⁴ S. Brzozowski, *Czyciele tajemnic*, [w:] tenże, *Eseje i studia o literaturze*, oprac. H. Markiewicz, t. 2, Wrocław 1990, s. 949.

⁷⁵ Tenże, *Pamiętnik*, Kraków 1985, s. 165–166.