

Zbigniew Kaźmierczyk

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-7716-3911

NEOMANICHEJSKI DUALIZM W DZIELACH LITERACKICH SŁOWIAN

Bułgarski paradygmat

W bułgarskich rozważaniach historycznych i kulturowych uwzględniana jest średniowieczna tradycja bogomilska, kwitnąca na Bałkanach od X do XV wieku i – jak zaznacza Grażyna Szwat-Gyłybowa – „pod koniec XIX wieku w kontekście modernizacji nowo powstałego państwa nieoczekiwanie reanimowana jako ważny składnik refleksji elit nad tożsamością religijną i kulturową Bułgara”¹. Zdaniem badaczki, dynamikę kultury bułgarskiej tworzy współcześnie dyskurs między tradycją cyrylometodejską i bogomilską; dialog bizantyńskiego chrześcijaństwa i neomanicheizmu. Leszek Kołakowski w pokusach chrześcijańskiego panteizmu i antytetycznego względem niego manicheizmu widział europejski uniwersalizm: „Podobnie jak we wszystkich wielkich religiach żyje nieuchronnie w wierze chrześcijańskiej stałe napięcie między obrazem świata skończonego, który objawia Stwórcę i obrazem tegoż świata jako negacji Boga; między naturą, w której ujawnia się chwała i dobroć Boża a tą samą naturą, która przez zniszczalność swoją i przygodność jest źródłem zła”².

Gdy dla umysłu europejskiego zachowanie równowagi na chwiejnym ekwilibrium monoteizmu i dualizmu teologicznego dobrego Boga i złego demiurga okazywało się zbyt trudne, popadał on w panteizm albo manicheizm, zamykał się w horyzoncie materii albo w wymiarze wertykalnej duchowości – przez co skazywał się na intelektualny regres. Według Kołakowskiego, panteizm stał się silniejszą pokusą na Zachodzie, zaś antyświatowy dualizm manichejski szerzył się

1 G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005, s. 14.

2 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] tegoż: *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 31.

na Wschodzie. Wielkość kultury europejskiej na Zachodzie stworzył stały wysiłek zażegnywania pokus uwielbienia materialnego świata w imię walorów ciała oraz trud przewycięzania manichejskiej kontestacji rzeczywistości materialnej w imię wspaniałości ducha. Poddać się skrajnie pokusie wielbienia świata jako ogrodu ziemskich rozkoszy – naiwności sławienia „świata, jaki jest”³ to biegun, którego binarnym odpowiednikiem jest skłonność do radykalnej kontestacji świata: „Poddania się ponad miarę pokusie manichejskiej, potępienia ciała, świata fizycznego, jako królestwa demona”⁴. Według Kołakowskiego: „Potępienie świata i ascetyczna ucieczka od jego powabów z jednej strony, ubóstwienie świata i zapomnienie zła z drugiej – między tymi biegunami myśl chrześcijańska oscyluje bez przerwy, a chociaż łatwo znaleźć cytaty biblijne dla poparcia każdego z ekstremów, główny nurt zachodniego chrześcijaństwa poszukiwał uporczywie formuł, które pozwalają odsunąć fatalny między nimi wybór. Wydaje się, że Europie udało się odnaleźć po omacku, w chrześcijańskiej formie, tę miarę, której potrzebowała, by rozwinąć swoje naukowe i techniczne uzdolnienia: przechować nieufność względem świata fizycznego, nie do takiego stopnia jednak, by go ryczałtowo potępić jako nieuleczalne miejsce zła, lecz do takiego stopnia, by dostrzec w nim przeciwnika, którym zawładnąć można”⁵.

Zdaniem Władysława Jabłonowskiego, na Wschodzie nakazane w biblijnych wersetach zdolności czynienia sobie ziemi poddaną zostały osłabione przez brak tradycji miarkowania dualizmu. Skłonność do radykalizmu sprzyjała rozpowszechnianiu się dualizmu antyświatowego gnostycko-manichejskiej proveniencji i zaszczerpiła w Słowianach indolencję względem grzesznego świata złej i potępianej materii. W świetle analizy Kołakowskiego widzimy, że odrodzony w XIX wieku dyskurs chrześcijaństwa bułgarskiego odsłania pierwotne centrum dialektycznych zmagania między chrześcijańskim dualizmem proświatowym i jego cieniem: neo-manichejskim dualizmem antyświatowym. Może tu tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego „Wciąż na nowo negocjująca swą tożsamość kultura bułgarska nie zdecydowała się na odrzucenie żadnej części składowej swego dziedzictwa”⁶. Chrześcijaństwo wyzwala energie afirmacji Stworzenia jako kreacji dobrego Boga. Komponent manichejski zaś okazuje się czynnikiem dynamizującym chrześcijaństwo, poddającym świat oglądowi krytycznemu, niosącym przesłanki wątplenia ożywiającego wiarę, jest także czynnikiem „zaprzeczającym przypadkowemu charakterowi zła”⁷ i przypominającym, że „zło jest trwałą częścią świata”⁸.

3 Tamże., s. 31.

4 Tamże, s. 30.

5 Tamże, s. 30.

6 G. Szwat-Gyłybowa, dz. cyt., s. 15.

7 Tamże, s. 103.

8 L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 104.

Kołąkowski źródło dualizmu teologicznego rewaloryzującego i wzmacniającego chrześcijaństwo widzi w religijności irańskiej, w wyłonionym z zaratusztrianizmu zurwanizmie: „Nikt nie lubi wątpienia, lecz zniszczyć je to podważyć rozum. Wedle starej mitologii perskiej, która była głównym źródłem filozofii manichejskiej, Bóg zła i Bóg dobra byli bliźniakami; jeśli dwóch ich się urodziło, nie zaś jeden, to dlatego, że zwątpienie zakradło się w umysł pierworodnego Boga”⁹. Szwat-Gyłybowa, przenosząc ten tok analizy kulturowej Europy na grunt bułgarski, zwraca uwagę na znaczenie twierdzenia Bernarda Hamiltona, że to „Protobułgarzy przenieśli na Bałkany zurwanizm – umiarkowany wschodni dualizm, z którym zetknęli się wcześniej podczas swoich wędrówek po obrzeżach Persji, a który jakoby legł w osnowach bogomilstwa”¹⁰.

Hamilton mówi o irańskiej etnogenezie Bułgarów. Jego twierdzenie wyjaśnia łatwość z jaką w związku z tradycją dualizmu zurwanickiego arystokracji plemienną Protobułgarów rozwijał się radykalny dualizm paulicjan (pochodzenia zaratusztriańsko-manichejskiego), rozpatrywany przez religioznawców jako ogniwo pośrednie między manicheizmem a bogomilizmem: „Nauka dualizmu radykalnego – jak się często sądzi – mogła powstać wśród bogomilów pod wpływem paulicjan, wcześniejszego nurtu chrześcijaństwa dualistycznego, rozwijającego się od VII do XVI wieku w Armenii, Azji Mniejszej i na Bałkanach”¹¹. Według Stevena Runcimana, ormiańscy paulicjanie, przybywający do autokratycznego, pierwszego państwa bułgarskiego z kolonii w Tracji oraz z Armenii, szeroko rozpropagowali swą religię paulicjańską w połowie X wieku wśród słowiańskiego chłopstwa. Nauce ormiańskich paulicjan sprzyjała okoliczność izolacji społecznej prostego ludu. Tym wieśniaczym ludem pogardzała protobułgarska, zurwanicka arystokracja plemienna wytepiąta przez cara Borysa po przyjęciu przezeń chrześcijaństwa. Gardzili nim nawracani – także przemocą – na liturgię chrześcijańską w języku starocerkiewnosłowiańskim szlacheccy neofici: „Zgnębieni chłopci słowiańscy nie cieszyli się życzliwością ani jednych, ani drugich. Daleko bardziej przyjazna i atrakcyjna wydawała im się wiara ormiańskich wygnańców, była ona bowiem demokratyczna i kładła nacisk na nikczemność spraw doczesnych”¹².

Szwat-Gyłybowa podkreśla zaś, że „Chronologia zdarzeń nakazuje uwypuklić fakt nieomal równoczesnego umacniania się na Bałkanach dualizmu paulicjańskiego i chrześcijaństwa, na długo przed przyjęciem go jako oficjalnej religii Bułgarów (866)”¹³ przez cara Borysa. To współistnienie odmiennych religii i wizji świa-

9 Tamże, s. 116.

10 G. Szwat-Gyłybowa, dz. cyt., s. 21.

11 M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007, s. 16.

12 S. Ranciman, *Średniowieczny manicheizm*, przeł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996, s. 69.

13 G. Szwat-Gyłybowa, dz. cyt., s. 21.

ta i człowieka w IX wieku wyjaśnia narodziny gwałtownej religijnej opozycji ludu „zazdrośnie strzegącego swej pogańskiej tradycji” i optującego za radykalnym dualizmem paulicjan przeciw monoteizmowi judeo-chrześcijańskiemu. Walka bogomilskiego dualizmu i chrześcijańskiego monoteizmu u zarania dziejów Bułgarii ujawniła swoją doniosłość i sprawiła, że dyskurs binarnych wizji świata i człowieka z monoteizmem stanowi algorytm strukturalny kultury bułgarskiej.

Bogomilizm w rosjoznawstwie polskim

Neomanicheizm bułgarski znalazł się w Polsce nie tylko w centrum uwagi bułgarystów, ale również rosjoznawców. Po chrzcie Rusi Włodzimierz podkreślił swoją niezależność od Bizancjum w następujący sposób: „Księgi, ikony i kapłanów Włodzimierz sprowadził nie z Konstantynopola, lecz z patriarchatu bułgarskiego, z Ochrydy”¹⁴. Karol Podkański, uwzględniając sekciarski klucz do kulturowych analiz Rosji, sformułował na tej podstawie przesłankę metodologiczną: „Stara kultura ruska opierała się na dawniejszej kulturze wschodnio-słowiańskiej, a mianowicie na bułgarskiej”¹⁵. Kluczowe znaczenie miał dla niego fakt, że była to kultura przeniknięta wierzeniami i ideami Bogomiła. Podkreślił, że odkąd naukę „Paulicjan i manichejczyków wznowił w X wieku pop Bogumił, odtąd jego nauka stała się w całej Bułgarii bez mała powszechną”¹⁶. Uważał, że bez uwzględnienia neomanicheizmu, nie jest możliwe zrozumienie cywilizacji rosyjskiej, gdyż „bogomilizm, który się trzymał Słowiańszczyzny wschodniego wyznania, robił postępy także na Rusi”¹⁷, o czym świadczy „folklor ruski, z którym tak się silnie zrosły idee bogomilskiej, manichejskiej kosmogonii”¹⁸. Rozważając podatność Słowiańszczyzny na idee antyświatowego dualizmu, stwierdził: „Stary dualizm manichejski, którego początki tkwią w prastarym dualizmie irańskim, wykazywał pewne podobieństwo z dawną religią pogańskich Słowian”¹⁹.

Podkański wskazał więc głęboki pokład archeologii duchowej Słowian. Nie miał danych, by stwierdzić, że naniosiła go starożytna religia Zaratusztry. Nie dysponował źródłami, aby mówić o zaratusztrianizmie lub zurwanizmie pomimo tego, że rozwijające się w klamrach rewolucji rosyjskich 1905 i 1917 roku rosjoznawstwo dysponowało coraz szerszą wiedzą religioznawczą.

14 M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000, s. 34.

15 K. Podkański, *Konstantyn i Metodiusz*, Kraków 1905, s. 131.

16 Tamże, s. 137.

17 Tamże.

18 Tamże.

19 Tamże.

Wydajność sekciarskiego klucza do analiz cywilizacji rosyjskiej widzimy w pracach Władysława Jabłonowskiego²⁰, Stanisława Kutrzeby²¹, Mariana Zdziechowskiego²². Metodologia ta osiągnęła pełnię sprawności w pracy Bogumiła Jasinowskiego²³ wydanej w Wilnie w 1933 roku²⁴.

Ustalenia religioznawcze i historyczne stawiają pytanie, czy literatury słowiańskie dają przykłady zapisu gnostycko-manichejskiej wizji świata i człowieka. Odpowiedź na to pytanie domaga się wskazania dzieł inwersji teologicznej, czyli obrazów świata we władzy zła – Antychrysta, złego Boga, czarnego Boga. Byłyby to obrazy natury jako jatki, wzajemnego pożerania się istnień i dziejów podlegających prawu demonicznej przemocy, gwałtu i mordu. Do obrazów dualizmu antropologicznego zaliczylibyśmy portrety ludzi rozdartych między biegunami potężnego zła i ograniczonego dobra oraz wizje eschatologiczne rozłączenia ziemskiego piekła i zaświatów.

Warto przy tym zauważyć, że sekciarski klucz do analizy duchowości rosyjskiej i właściwego jej systemu politycznego stosował już w prelekcjach paryskich Adam Mickiewicz. Oparł swój wykład na kanwie dogmatów rodzajnych Słowian głoszących, że istnieje Jeden Bóg, że w świecie toczy się walka między białym Bogiem i czarnym Bogiem o duszę, która zmierza w zaświaty. Biały Bóg wspiera republikę Polskę, czarny Bóg jest patronem despotycznej Rosji. Pamiętając o tych irańskich antecedencjach, możemy powiedzieć, że były oparte na trafnych intuicjach oraz pojmowaniu ludowości przechowującej relikty wierzeń irańskich. Kapitalny przykład dał Mickiewicz już w reliktovej *Świtezi*. Pozbawiony omnipotencji Bóg gwarantuje miastu ocalenie w razie najazdu w odmętach jeziora, ale nie jest w stanie ocalić go na powierzchni ziemi. Po dokonaniu cudu pozostaje nieobecny (*deus otiosus*), zaś na powierzchni jeziora panuje zło:

Bo jakie szatan wyprawia tam harce!
Jakie się larwy szamocą!²⁵

Mickiewicz natchniony ludowością uchwycił w niej dualizm teologiczny boga i szatana, Boga i larwy. Dualizm suwerennych i równych sobie mocy uczynił kanwą przedstawionego świata. Kazimierz Moszyński na Polesiu odkrył wierzenia

20 W. Jabłonowski, *Dookoła Sfinksa. (Studia o życiu i twórczości narodu rosyjskiego)*, Warszawa 1910 oraz *Dwie kultury. Studia historyczne i literackie*, Warszawa 1913.

21 St. Kutrzeba, *Przeciwieństwa i źródła polskiej i rosyjskiej kultury*, Lwów 1916.

22 M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, [w:] tegoż: *Wybór pism*, Kraków 1993.

23 B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych wschodu i Zachodu*, Wilno 1933.

24 Na ten temat zob. artykuł mego autorstwa: Z. Kaźmierczyk, *Wierzenia i idee sekciarskie w rosjoznawstwie polskim pierwszych dekad wieku XX*, „Acta Polono-Ruthenica” 2019, nr 1 (24), s. 131–142.

25 A. Mickiewicz, *Świtez*, [w:] tegoż, *Wiersze*, opr. Cz. Zgorzelski, [w:] *Dzieła*, t. I, Wydanie Rocznicowe 1798–1998, Warszawa 1993, s. 58.

w Boga oraz rozmaite biesy, czarty, upiory i demony. Stwierdził w *Kulturze ludowej Słowian*²⁶, iż te wierzenia znamionuje bardzo dawny, reliktowy dualizm teologiczny upostaciowany przez Boga i biesa reprezentującego demony zła. Nazwał ten dualizm poleskim i rozważał jego reliktywość przedchrześcijańską oraz surowy binaryzm.

Neomanichejska osnowa dzieł literatury

Przykładem odsłaniania reliktywnej świadomości poety jest improwizacja petersburska w roku 1827. Mickiewicz na prośbę Oleszkiewicza improwizował na temat stworzenia świata. Z jego umysłu wyłonił się „Bóg w zamieszaniu i zamęcie wszechrzeczy, rozdzierający chaos i w jednej ręce światło, a w drugiej obejmujący ciemność”²⁷. Wizja ta zgodna jest z łagodniejszym od zaratusztriańskiego, teologicznym dualizmem zurwanizmu. Wyznaje on wiarę w boga czasu – Zurwana Akerana jako ojca równorzędnych mocy władających światem: Ormuzda i Arymana.

Dualizm radykalniejszy, zaratusztriański, a więc pozbawiony nadrzędnej instancji Zurwana Akerana, stał się kanwą wiersza poprzedzającego III cz. *Dziadów*. Wiersz ten nosi tytuł *Aryman i Oromaz. Z Zenda-Westy*. Ten surowy dualizm pociągał Mickiewicza w roku 1830, gdy przeżywał klęskę powstania listopadowego. Siła kontrastu Ciemności i Światła, zła i dobra pozwala stwierdzić, że pociągał go dualizm zaratusztriański i manichejski. Aryman

W samym przepaści niezgłębionej środku,
W samym ciemności najgrubszym zarodku²⁸

– pała nienawiścią do siebie i mroku, w którym przebywa. Te uczucia przeobrażają się w nieprzejednany resentyment pod wpływem zobaczenia szczęśliwego Oromaza, w świetlistej przestrzeni otoczonego oddanymi akolitami. Od tego momentu autarkia światła i miłości jest zagrożona przez równie suwerenne i odwieczne zło. Takiej mocy zła nie zna *Biblia*. W niej podlega ono planom monoteistycznego i omnipotentnego Boga. Irański dualizm teologiczny nie zna providencjalizmu. Aryman, z zawiści wywołanej tym, co zobaczył, opadł w dół. Ponieważ napętnia go nieodparty resentyment, atak zła na dobro jest nieunikniony. Podkreśla tę wymowę kłamrowa kompozycja wiersza – ruch do góry, upadek w dół, do punktu wyjścia.

26 Zob. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 702.

27 Cyt. za B. Majewska, *Nadgoplański lud awestyjski*, [w:] M. Boyce, *Zaratusztrianie*, przeł. Z. Józefowicz-Czapak, B. J. Korzeniowski, Łódź 1988.

28 A. Mickiewicz, *Aryman i Oromaz. Z Zenda-Westy*, [w:] tegoż, *Wiersze*, w: *Dziela*, t. I, s. 324.

Aryman i Oromaz jest małym traktatem o istocie zła. Jego surowy dualizm teologiczny skłaniał historyków literatury do intertekstualnej analizy III cz. *Dziadów*. Szczególną uwagę budzi w tym kontekście wystąpienie Konrada w *Wielkiej Improwizacji*. Jako medium reliktowych treści religijnych przeprowadza on inwersję teologiczną, argumentując nazwanie Boga carem. Cały jego wywód do tego zmierza. Chociaż bluźnierczego słowa Konrad nie wypowiada, osłabiony epileptycznym atakiem odstępuje je diabłom, to jednak jawi się jako rewelator słowiańskiego dualizmu czarnego Boga i białego Boga. W szale i opętaniu wyzwala on Prasłowianina w sobie i okazuje się, że jego wyobraźnia religijna ma proveniencję irańską. W tej interpretacji oromazejski Konrad skorelowany z Chrystusem Oromazem atakuje arymanicznego Boga – zaratusztriańsko-manichejskiego Arymana.

W *Kordianie* Juliusza Słowackiego historię inscenizują szatani. Świat jest domeną ich udzielnego zła. Stanowi zdumiewająca jedność własności materii, praw przyrody i dziejów. Na poziomie elementarnym zaczątkiem całego świata jest:

Ta garść gliny, powietrzem opasana zgniłem,
Ten trup chaosu, w trumnie zamknięty błękitów,²⁹

Jak w mitach orientalnych świat, zrodzony z chaosu i śmiertelnej materii pozostaje zamkniętą trumną. Dostał się we władzę wszechmocnego zła, a Bóg abdykował jako Pan dziejów i stał się nieobecny, oddalony, bez wpływu na bieg rzeczy widzialnego padółu. Podobnie jak w wizjach manichejskich, nie istnieją w jego przestrzeni warunku psychomachii, czyli walki cnoty i występku o dusze ludzkie, ponieważ tylko występki skorelowany jest z instancją nadrzędną szatańską, zaś cnota nie ma umocowania, nie ciszy się wstawiennictwem mocy nadprzyrodzonej. Przykładem dualizmu neomanichejskiego służy w *Kordianie* antropologia. Opis początku i światowej kondycji człowieka mógłby trafić do antologii tekstów manichejskich. „Trup chaosu”, czyli potęga chaosu śmiercionośnego, po stworzeniu świata w akcie nekrokracji zajął się jego zaludnieniem:

Potem wydał robaki, co mu łono toczą
I myślą.³⁰

W tej wizji świat dostał się pod władzę potęgi odpowiadającej manichejskiemu Arymanowi – stwórcy i władcy widzialnego świata. Jego władza jest immanentna w materii nieożywionej i ożywionej, w losie człowieka i wspólnot. Dzieje tego świata toczą się kołem, a jest to koło tortur przyrody ożywionej obracające się w monumentalnej kadencji czasu przytłaczającego jak więziennicze mury w systemie penitencjarnym:

29 J. Słowacki, *Kordian*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 3, *Dramaty*, red. J. Krzyżanowski, oprc. E. Sawrymowicz, Wrocław 1989, s. 93.

30 Tamże.

Tysiąc ośmset lat wybiło. (...)
Więc się koło tortury całe obróciło?³¹

Wielkim celem Słowackiego mistycznego będzie transformacja radykalnego dualizmu neomanichejskiego w monoteizm dualny Jakuba Böhme'go, czyli pogodzenie antagonistów na dwóch biegunach zła i dobra w Janusowej postaci Boga zawierającego w sobie otchłań i światło, opartego o ciemność choć na wysokości.

Ciekawym przykładem integralnego pesymizmu w patrzeniu na świat są utwory szkoły ukraińskiej w obrębie polskiego romantyzmu. W *Marii* Antoniego Malczewskiego śmierć przenika naturę w każdym jej elemencie. Autor rozwija przed czytelnikiem obraz życia porażone śmiercią. Ujawnia słowiańską skłonność do jej absolutyzowania. Jego odwaga nie uchyla się przed prawdą powtarzaną jak refren:

Ach! Na tym świecie Śmierć wszystko zmiecie,
Robak się lęgnie i w bujnym kwiecie.³²

Rozkładowi służą nie tylko śmiercionośne procesy wywoływane upływem czasu, ale również dystynkcje żywiołów powietrza i ziemi, które rozpraszają i pochłaniają wszelkie przejawy aktywności ludzkiej – bez znaczenia, że rycerskiej i bez znaczenia, że miłosiernej. Osobliwy teatr świata jest analogonem mentalności skłonnej do popadania w stany antyświatowego dualizmu, manichejskiej melancholii.

Dopełnieniem słowiańskich inklinacji w obrazowaniu świata i człowieka jest w szkole ukraińskiej *Zamek kaniowski* Seweryna Goszczyńskiego. Ryszard Przybylski oddał jego prawa w tytule *Świat jako maszyna piekielna*. Rzeczywiście jest on wytworem jaźni nie cofającej się przed totalną internalizacją rzeczywistości. Wszyscy bohaterowie cierpią na resentymenty. Przyznają sobie prawo do nieograniczonej wolności w ich realizacji. Przyznają sobie wolność podług woli własnej bez miarkowania jej jakimikolwiek ograniczeniami norm zewnętrznych. Ich resentymentalna wolność zmienia się w samowolę. Rządca niewoli ukraińską dziewczynę Orlikę do wyjścia zań za męża. Kochana przez kozaka Nebabę i darząca go miłością Orlika mści się w akcie frenetycznego mężobójstwa. Staje przed lustrem wymazana we krwi i patrz na swe *ego alter* jak na sobowtóra, bo nigdy nie domyślała się nawet drzemających w niej sił niszczycielskich – zdolnych do obalenia w gruzowisko całego zamku. Uwiedziona i brzemenna Ksenia przybywa na ten świat jako topielica. Z piekłem zemsty w sercu niesie piekło za życia swemu krzywdzicielowi Nebabie. Gdy kona on wbity na pal za napad na szlachecki zamek, łączy się z nim w pocałunku niwelującym rachunek krzywd i bólu. Syci się tym bólem, bo syci się zmiatającą życie śmiercią.

31 Tamże, s. 94.

32 A. Malczewski, *Maria*, opr. R. Przybylski, Warszawa 1976, s. 76.

Jak w *Kordianie*, na Ukrainie historia kołem się toczy i jest to koło tortur, bratobójczych rzezi w trybach maszyny piekielnej. Nieobecny Bóg wyklucza w tym świecie walkę ze złem dobra. Świat jest udzielnym księstwem złego. Zapowiedzią niezmienności jego obrotów w trybach diabelskich są ostatnie słowa utworu:

Piekła za wojną zatrzaśnięto bramę
Znów tenże pokój i zbrodnie te same!³³

Zdumiewającym portretem człowieka dualnego jest tytułowy bohater fantastycznego szkicu Romana Zmorskiego pod tytułem *Lesław*. Świat jako inferno, predarwinowska natura jako dekoracja walki na śmierć i życie implikująca w świecie ludzkim panowanie prawa podstępny i mordu – oto przesłanki osobliwej wolności bohatera podług woli radykalnego eskapizmu przedkładającej nad świat doczesny nieziemskie piekło.

Parametr radykalnej antyświatowości pozwala bohaterów romantycznych łączyć z reliktowymi treściami religijnymi. Widzimy ich na kartach rozmaitych utworów jako media wyzwalające skłonności do radykalnego dualizmu. Człowiek dualny jest nierzadkim bohaterem polskiego romantyzmu i pojawia się na kartach utworów epok następnych – pozytywizmu nie wyłączając, choćby przez wzgląd na portret antyświatowej dualistki Franki w powieści Elizy Orzeszkowej *Cham*. Literatura Młodej Polski ciekawie nawiązuje do neomanichejskich tradycji romantyzmu. Tom Tadeusza Micińskiego *W mroku gwiazd* jest zapisem synkretyzmu religijnego poety świadomego manichejskiego pochodzenia pociągających go idei i wierzeń. Stanisław Przybyszewski napisał traktat *Synagoga szatana* na temat manichejskiego rodowodu europejskiej demonologii upostaciowanej między innymi przez czarownicę i niemal równocześnie wieńczył powieść *Dzieci szatana* o radykalnych dualistach i kontestatorach metafizycznych na miarę wyznawców Maniego.

Dostojewski, Bierdiajew, Miłosz

Między wojnami nie przestały się ukazywać utwory radykalnej kontestacji świata i przewidzianego w nim losu człowieka. Szczególnym przykładem służą *Trzy zimy* Czesława Miłosza. Poeta nieraz przyznawał, że jest obdarzony „temperamentem manichejskim” i uczynił zeń komponent swego chrześcijaństwa. Na kursach o Dostojewski na Uniwersytecie w Berkeley wykładał studentom o manicheizmie starożytnym oraz o średniowiecznym bogomilizmie, czyli manicheizmie słowiańskim jako o sekciarskich kluczach do twórczości Dostojewskiego. Uważał, że manicheizm, a zwłaszcza bułgarcki bogomilizm, stanowi obiecujące pole badań nad twórczością Dostojewskiego. Rzadko wypowiada się o *Braciach Karama-*

33 S. Goszczyński, *Zamek kaniowski*, opr. M. Grabowska, M. Janion, Warszawa 1958, s. 112.

zow, *Biesach, Idiocie, Zbrodni i karze, Zapiskach z podziemia* bez odwołań do analiz Mikołaja Bierdiajewa zawartych w *Światopoglądzie Dostojewskiego*. W pracy tej dostrzega autora spowinowaconego przez temperament manichejski. Jak wiadomo, Bierdiajew zmodyfikował gnostycki dualizm Böhmego podług binaryzmu manichejskiego i wyjaśnił pochodzenie wolności człowieka nie od Boga, ale od przeciwnej Bogu zasady ciemności. W tym upatrywał przyczynę mutowania wolności w samowolę implikującą rozdwojenie jaźni bohaterów Dostojewskiego. Miłosz zgadzał się z twierdzeniem Bierdiajewa, że w utworach rosyjskiego pisarza kosmiczny chaos dualnej kosmogonii ulega uwewnętrznieniu, dlatego „postrzega [on] biegunowość zasad boskiej i diabelskiej, gwałtowne zderzenie światłości i ciemności w głębi bytu” wewnętrznego człowieka. W jego dziełach „Bóg i diabeł walczą w głębi ludzkiego ducha”³⁴.

Szczególne znaczenie ma dla Miłosza odczytanie przez rosyjskiego badacza dualizmu niebotycznego ideału i ziemskiej rzeczywistości dręczącego powieściowych bohaterów. Miłosz uważał, że właściwy im rewolucjonizm jest wytworem sekularyzacji sekciarskiego dualizmu okupującego umysły rosyjskiej inteligencji. Dostrzegał w nich skłonności do myślenia według modeli dualnych, to znaczy: do radykalnego przeciwstawiania złemu światu utopii „kryształowego pałacu”. Uważał, że podłoże dualnego modelu postrzegania świata jest sekciarskie. Dostojewski, według Miłosza, przewidział, że manichejski dualizm antyświatowy w połączeniu z samowolą wyzwoli najgłębsze pokłady awersji i wstrętu do świata doczesnego i doprowadzi do zniszczenia cywilizacji rosyjskiej.

Klucz neomanichejskiego dualizmu zastosowany do wybranych dzieł literatury polskiej – ze wskazaniem w literaturze rosyjskiej utworów Dostojewskiego – ujawnia obecność w nich reliktowych: teologii, kosmologii, antropologii i eschatologii. Parafrazując Miłosza możemy powiedzieć, że neomanicheizm jest obiecującym polem badań literatur słowiańskich – ze szczególnym uwzględnieniem w przyszłości literatury bułgarskiej przez wzgląd na trwający w niej od wieków dyskurs między bizantyjskim chrześcijaństwem a bogomilizmem.

34 Tamże, s. 32.

Bibliografia

- Dobkowski M., *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007.
- Runciman S., *Średniowieczny manicheizm*, przeł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996.
- Heller M., *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000.
- Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.
- Kołakowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] tegoż: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.

Zbigniew Kaźmierczyk
University of Gdansk

NEOMANICHEAN DUALISM IN THE LITERARY WORKS OF THE SLAVS

Summary

The article provides a cultural presentation of Bogomilian dualism as Oriental and Pan-Slavic. The author uses the concepts of theological dualism and theological inversion in the analysis of selected works of Polish and Russian literature. Drawing on the methodology deriving from religious studies, he identifies a set of works of ethnogenetic literary history. He proves that relic beliefs and religious ideas retain the persistence of binary structures in texts of modern literature. He presents their authors as 'channels' of relic unorthodox content. The article shows that by turning to folklore, Slavic authors bring out or salvage from collective oblivion the world of the ancient dualism of Iranian provenance. The methodology proposed in the article turns out to be instrumental in the efficient analysis of Slavic literature, with a special focus on the Bulgarian one.

Keywords: Bogomilism, universalism, romanticism, Slavic literature.