

DŁONIE MEMFIJSKIEGO PTAHA. HERMETYCZNA OZIMINA WACŁAWA BERENTA

I

Nazwanie *Oziminy* Wacława Berenta tekstem hermetycznym niesie w sobie wieloznaczność wynikającą z rozbieżności między wieloma znaczeniami tego przymiotnika zadomowionymi w kulturze europejskiej¹. W sensie ścisłym, bliższym etymologii, przymiotnik hermetyczny odnosi się do kultu Hermesa Trismegistosa i jego późniejszej kulturowej recepcji. W rozumieniu szerszym, ale nie pozbawionym związków ze znaczeniem pierwotnym, hermetyczny znaczy zawierający wiedzę przeznaczoną dla wtajemniczonych, dla innych zaś niedostępną. Lektura hermetyczna powieści Berenta, którą chcę przeprowadzić, w punkcie wyjścia odnosi się do znaczenia szerokiego, aby wgłębiając się w tekst, odkrywać elementy związane ze ścisłym rozumieniem tego terminu.

O hermetyczności lektury decydują nie tylko kompetencje czytelnika do identyfikowania i rozumienia elementów hermetycznego kodu, ale przede wszystkim

¹ Samuel Linde terminu 'hermetyczny' nie uwzględnia. W tak zwanym *Słowniku warszawskim* przymiotnik 'hermetyczny' ma dwa znaczenia. Pierwsze: 'ściśle przylegający, zamykający się, szczelny' – ilustruje przykład pieca, natomiast znaczenie drugie przypisano dziedzinie nauki: chemii, 'hermetyczny', czyli dotyczący nauki hermetycznej, to jest chemii, chemiczny, podano także źródeł słów grecki, od Hermesa, czyli Merkurego, któremu przypisywano sztukę alchemiczną i zamykania cudownego skarbów. Tamże hermetrykiem nazywano 'zwolennika Hermesa Trójmegistosa' (*Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński i W. Niedźwiedzki, Zeszyt 7, Warszawa 1900, s. 33). *Słownik Doroszewskiego* do pierwszego znaczenia dodaje przykłady hermetycznego zamknięcia butelki, maski przeciwpyłowej a także hermetycznego kręgu znajomych, natomiast znaczenie drugie definiuje jako dziś przestarzałe: 'Dostępny dla niewielkiego kręgu osób, dla wtajemniczonych', z wyjaśnieniem pochodzenia słowa od średniowiecznego terminu łacińskiego *hermeticus* i tu wyjaśnienie: *Hermes uważany był za twórcę tajemnej wiedzy alchemicznej i wynalazcę sztuki hermetycznego pieczętowania rur szklanych*. (*Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Tom III, Warszawa 1961, s. 60.) Tradycja kulturowa dostrzega w nauce hermetycznej wywiedzionej z Aleksandrii dziedzinę filozofii natury powiązaną z rozwojem nauk przyrodniczych, ale mającą też wymiar antropologiczny i metafizyczny.

specyficzna postawa badawcza, której podstawowym gestem jest ujawnianie przeświadczenia, że każdy element utworu jest znaczący i prowadzi do zrozumienia głębszej całości, zaś wszystkie elementy tekstu są ze sobą powiązane, lecz odkrycie tych powiązań może wymagać obserwacji na innym poziomie. Taka wielopoziomowa lektura dopuszcza wielość wniosków interpretacyjnych i zmusza do obserwacji relacji między sensami wywiedzionymi w czasie lektury różnych poziomów tekstu.

Badacze dzieła Berenta postawę taką przyjmowali w różnym stopniu². W „pierwszej monografii” powieści Michał Głowiński³ podporządkował lekturę tekstu koncepcji powieści polifonicznej, co owocowało propozycją bez wątpienia spójnej lektury całej powieści oraz usytuowaniem jej jako faktu kulturowego na tle proponowanej przez badacza wizji przemian form powieściowych w epoce Młodej Polski. Przyjęcie tej perspektywy badawczej pozwala umieścić utwór w diachronicznej perspektywie rozwoju formy gatunkowej oraz poszukiwać w synchronii zjawisk analogicznych bądź wykazać jej wyjątkową pozycję na tle ówczesnej poetyki powieści. W czasowym przekroju autor wstępu do edycji Biblioteki Narodowej śledzi w utworze Berenta elementy konwencji realistycznej, wiele miejsca poświęcając zależności *Oziminy* od wzorca powieści o dorastaniu. Natomiast o jej miejscu wśród innych dzieł prozatorskich początku XX wieku decyduje konstrukcja narracji opisana zgodnie z założeniem, iż utwór Berenta stanowi polską realizację wzorca powieści polifonicznej, jak Bachtin nazwał typ powieści-dyskusji o narracji personalnej zrealizowany w sposób prototypowy przez utwory Dostojewskiego.

Efektem ubocznym zastosowania metody badawczej wyczulonej na systemowy kontekst dzieła wydaje się podporządkowanie mu głębi kulturowych odniesień do symboliki religijnej i mitologicznej. W ujęciu Michała Głowińskiego wehikułem wnoszącym do powieści treści mitów są świadomości bohaterów, a więc sprawa ta podporządkowana jest psychologii postaci i technice prowadzenia narracji personalnej. Ujęta *en bloc* mitologia stanowi kontrapunkt, czyli

² Opublikowane niedawno dwie monografie *Oziminy* realizują postulaty hermetycznej lektury w różnym stopniu. Aleksandra Wójtowicz najbliższa jest temu modelowi interpretacji, gdy odsłania znaczenia powieści związane z elementami przestrzeni Warszawy. (*Przestrzeń „Oziminy” Wacława Berenta*, Warszawa 2019). Natomiast narracja Iwony Rusek w dużej mierze prowadzi poprzez warstwy tekstu, rekonstruując ich głęboką spójność na wyższych poziomach znaczeniowych. Autorka tworzy konkordancje wewnątrz tekstu i w obrębie dzieła autora. Tym sposobem wywodzi ona kategorie pojęciowe bezpośrednio z uniwersum powieści oraz szerzej: z całokształtu dorobku Berenta i z rekonstruowanej wiedzy o epoce. (*Życia lampy niewygasłe. Studium o „Oziminie” Wacława Berenta*, Warszawa 2017).

³ Tak o wstępie do edycji Biblioteki Narodowej pisał Jerzy Paszek w recenzji („Pamiętnik Literacki” 1975, z. 1, s. 365).

jeden z komponentów polifonii⁴. Intencja komunikacyjna autora nie zostaje więc ujawniona poprzez przyznanie jednemu z powieściowych dyskutantów roli porte-parole, a mit dionizyjski w tym ujęciu nie stanowi komentarza odautorskiego do ukazywanej problematyki społecznej. Jak argumentuje Głowiński: „wmontowanie w powieść mitu, mitu, który przynosi ze sobą wartości pozytywne, w niczym nie kwestionuje jej polifonicznej budowy. Gdyby miał kwestionować, a więc czynić z niej wypowiedź ideologicznie jednoznaczną, funkcjonowałby inaczej, miałby status bezpośredniego komentarza do przedstawianych w świecie powieściowym wydarzeń”⁵. Osadziwszy mityczne nawiązania w koncepcji powieści-dyskusji, badacz identyfikuje konteksty polityczne, społeczne i estetyczne „wnoszone” do świata przedstawionego przez konkretne postacie.

W tej optyce badawczej odwołania religijne i mitologiczne stają się typowym dla stylu epoki sztafażem, czyli nieodsyłającym do głębszych sensów zestawem bibelotów, eklektycznym jak wystrój dorobkiewiczowskiego salonu Niemanów.⁶ Konsekwencje takiego usytuowania problematyki mitycznej w pełni realizuje komentarz edytorski. Posłużę się tutaj przykładem. Powieściowy opis postaci Oli postrzeganej przez Bolesława Zarembe:

Pod dłońmi rozległ się wymuszony śmiech. Opuściła wreszcie ręce sprzed twarzy i wsparła je szeroko na poręczach fotelu. „Że też ona zawsze pozować się musi” – przemknęło mu ubocznie w myślach na widok tej hieratyczno-egipskiej posągowości układu na siedzeniu ciemnym jak tron bazaltowy. „I te ręce! – dodał w duchu – wysztywnione i prężne na oparciach, dłonie boleśnie smukłe, o długich, przeświecanych palcach: ręce królowej z dwunastej dynastii Faraonów lub memfijskiego Ptaha. (13–14)

⁴ Jednocześnie w wielu miejscach Głowiński zaznacza konstrukcyjną wagę odwołań mitycznych (LXII): „Ważne jest to, że obecność kontrapunktu pozwala włączyć jej skamieniały i zastygły czas w rytm czasu mitologicznego, w którym obowiązuje zasada przemienności życia i śmierci, zimy i wiosny, zasada wiecznego powrotu”.

⁵ M. Głowiński, *Wstęp*, w: W. Berent, *Ozimina*, Wrocław 1973, s. LXV. Tekst *Oziminy* cytowany na podstawie tego wydania (Biblioteka Narodowa, Seria I 213) będzie oznaczony numerem strony bezpośrednio po cytacie.

⁶ W pracach ześrodkowanych na wątkach mitologicznych Głowiński nadał mitycznej podbudowie *Oziminy* wyższą rangę. W eseju poświęconym mitowi Dionizosa w kulturze modernizmu podkreślał, iż „zrozumienie metafory Dionizosa mogło warunkować uchwycenie intencji całego dzieła” (*Maska Dionizosa*, w: tegoż, *Mity przebrane*, Kraków 1994, s. 49. Pierwodruk 1961 rok). W późniejszym eseju poświęconemu motywowi labiryntu (napisany w 1985) mówi o typie powieści „nie powtarzającej czy nawet przetwarzającej mit, ale jakby rozpiętej na micie”, której arcywzorem jest *Ulysses* Joyce’a, a w literaturze polskiej najwcześniejszym przykładem właśnie *Ozimina* (*Labirynt, przestrzeń obcości*, tamże, s. 157).

Michał Głowiński skomentował w przypisach następująco:

Jak się zdaje, Berent nie odwołuje się tutaj do konkretnego zabytku sztuki staroegipskiej. Na pierwszych kartach powieści dużą rolę grają porównania orientalne, królowa z dwunastej dynastii Faraonów stanowi jedno z nich. (...) memfijski Ptah – w mitologii egipskiej bóg Memfis, przedstawiany zwykle w ludzkiej postaci; Memfis – najstarsza stolica Egiptu⁷.

Oczywiście, trudno byłoby dziś przekonująco dowodzić, że Berent odwołał się tu do konkretnego dzieła sztuki – nie dysponujemy dokumentami, które dałyby asumpt do identyfikacji egipskiego artefaktu: nie znamy dowodów w postaci notatek z podróży, muzeów, śladów lektury, inwentarza domowego księgozbioru pisarza w latach tworzenia *Oziminy* itp. Jednak informacje zawarte w komentarzu są w sposób symptomatyczny zdawkowe. Memfis było stolicą Egiptu od czasu połączenia Dolnego i Górnego królestwa⁸, określenie Ptaha wyłącznie jako patrona miasta, patrona o ludzkiej postaci bardzo niewiele wnosi do lektury laika, a dla czytelnika bardziej wymagającego stanowi informację nieścisłą. Zapewne tak być musi, gdyż przypis nie jest miejscem na spekulacje, kim mogła być królowa z XII dynastii lub jakie konkretnie warianty ikonograficzne postaci Ptaha odsyłały do różnych, czasowo i geograficznie zmiennych, funkcji tego bóstwa.

Jednak sprawa choćby tych dwu odwołań mogłaby być rozwinięta z pożytkiem poznawczym, gdyby przyjąć, że nie są to elementy sztafażu, lecz drobiny odsyłające ku tajemnicom tekstu. Dla skrócenia wywodu możliwe kierunki poszukiwań ujmę w szereg pytań. Po pierwsze, przytoczony urywek następuje zaraz po ważnej identyfikacji: Ola rzuca Zarembie: „I pan jest taki sam!” – czy powstające w głowie Zaremby porównanie nie zwraca się więc i w jego stronę? Po drugie, Ola została wcześniej scharakteryzowana jako lichy, sowa, osoba wnosząca ocmę, księżyc, ciszę i trzepotanie się stworzenia nocnego (12), Zaremba zaś zestawia doznanie jej obecności ze spotkaniem z Niną, która stanowi „przeciwny biegun”, jej milczenie „mieni się wszystkimi barwami słońca” (14). Co zatem wnosi do sensu tych scen fakt, że dwie pierwsze kobiety napotkane przez bohatera odnoszą się do dwu różnych ciał niebieskich rozumianych tu jako elementy symboliczne? Czy miłosne spełnienie Niny-słońca i Bolesława-księżycy (taki sam! – odbijają-

⁷ Patrz przypisy tekstowe nr 10 i 11 w cytowanej edycji.

⁸ Stolicę w Memfis ustanowili władcy III dynastii. Herodot podaje, że miasto i pałac królewski w tym mieście wzniesiono po połączeniu królestw Dolnego i Górnego Egiptu, zatem uznanie Memfis za pierwszą stolicę ściśle staje się tylko wraz z uznaniem zjednoczenia starożytnego Egiptu za początek państwowości egipskiej.

cy światło, zimny) nie jest echem hermetycznego obrazu syntezy przeciwieństw? Ujęcia ikonograficzne wywołane przez postacie Ptaha i księżniczki z XII dynastii mogą odsyłać ku skomplikowanej grze znaczeń: Ptah był bogiem kreatorem wszystkiego za pomocą słowa, patronem architektów i rzemieślników, w dziejach jego kultu doszło do utożsamienia Ptaha z Ozyrysem i Sokar w tzw. trójjedni, jego figuralne reprezentacje przybrały hybrydyczną postać pół-człowieka, pół-sokoła i stawiano je w miejscach pochówków, by bóg towarzyszył zmarłemu w wędrówce na zachód. Czy nie trafiamy tu na odprysk istotnego wątku ofiary i powstania z martwych?

Pytania można mnożyć w odniesieniu do tej sceny i do wielu innych zawartych w powieści. Tropy tego typu zapewne często prowadzą donikąd albo mogą stać się ciekawymi przyczynkami o znaczeniu lokalnym. Proponując spojrzenie na *Oziminę* jako tekst hermetyczny, zakładam jednak, że istnieje pewien spójny, krzyżujący się z kluczowymi aspektami utworu, wymiar powieści wskazujący na sensory transcendujące poza społeczny horyzont dzieła oraz wykraczający poza jej powiązania z dziełem Fryderyka Nietzschego. Nie dysponując kwalifikacjami egiptologa lub znawcy hermetyzmu antycznego i nowożytnego, stawiam sobie tu cel skromniejszy niż wyjaśnienie głębokiej struktury mitycznej *Oziminy*. Pragnę określić możliwe źródła, podstawowe elementy i konteksty funkcjonowania hermetycznego wymiaru powieści Berenta.

II

W powieści Berenta idea wiedzy tajemnej funkcjonuje na co najmniej trzech płaszczyznach: historycznej, związanej z upływem czasu i zanikaniem pamięci, doświadczeniowej, na której dokonuje się odkrycie i interpretacja doświadczenia współczesności, oraz hermeneutycznej, która odnosi się do kodowania sensu przez autora (Berenta) oraz jego wydobywania przez czytelnika powieści uwikłanego w osobiste doświadczenie, także lekturowe.

Na płaszczyźnie historycznej powieść Berenta tematyzuje istnienie tajemnej wiedzy przede wszystkim w motywie zatartego sensu wielkich dzieł przeszłości. Kultura europejska gromadzi pozostałości po wielkich zrywach ducha ludów i narodów jako świadectwa materialne: księgi, pomniki, budowle, które dla późniejszych pokoleń tracą czytelność, jednak pozostają świadectwem niezwyklej potęgi ducha. Do głosu dochodzi tu koncepcja tradycji, która może aktualizować wybrane momenty przeszłe i nie tyle nadawać im sens, co rozpoznawać, odpominać moc żywego ducha. W labiryncie biblioteki dzieła pisane przez poprzednie pokolenia profesor z Krakowa porównuje do świątyń druidów w Carnac (156–157). Szczególne miejsce w jego refleksji odgrywa dziedzictwo romantyczne – jego wielka siła

objaśnia ambiwalencję owej przyciągającej mocy. Kontakt z monumentem wielkiej wiary może stać się życiodajnym impulsem, ale i fascynacją grobem prowadzącą do ostatecznej zatury. Przyspieszając dogasanie martwego kultu i przechowyjąc ziarno, element tradycji działa na rzecz przyszłości w sposób typowy dla mitu w jego religijnym wymiarze. W tym sensie Berentową wizję kultury znamionuje sakralność stawiająca wymaganie osiągnięcia stanu gotowości na kontakt z przywołującym *sacrum*. Można więc problematykę powieści ująć jako dialog bohaterów z przyciągającą ich tajemnicą, w którym stopień ich gotowości na jej odpomnienie zależy od skomplikowanych zależności między indywidualnością jednostki ludzkiej a warunkami społecznymi i historycznymi kształtującymi poczucie wspólnoty. Kompetencja bohaterów do rozpoznawania znaków kultury i odczytywania jej tradycji wydaje się pochodną ich wykształcenia i stopnia zaangażowania w jej teraźniejszy kształt – tę historyczną warstwę nie bez przyczyny dwukrotnie (w bibliotece i na Powiślu) odczytuje powieściowy erudyta profesor z Krakowa. Inaczej też dialog z mocą ducha obecną w znakach tradycji prowadzą artyści, a inaczej bohaterowie o niskim lub nieokreślonym zasobie doświadczeń kulturowych. Krańcowe stanowisko zajmuje Baron Nieman, który cywilizacyjną sprawność podpartą scjentyczną rozumnością i instynktem siły napędzającym kapitalistyczną gospodarkę Bismarckowskich Niemiec podnosi do rangi decydującej o przetrwaniu, tym samym wykluczając istnienie tajemnicy mistycznej (220).

Bez względu na kulturowe kompetencje i postawę gotowości na dialog z *sacrum* tradycji, bohaterowie powieści poddają refleksji własną egzystencję w kontekście sytuacji bału i ważnych wydarzeń dziejowych. Odnoszą się więc do wymiaru doświadczeniowego⁹, w którym sprawy codzienne pod wpływem niezwykle napięcia wywołanego intensywnością przeżyć i ważkością momentu wypowiedzenia wojny zostają poddane nowemu oglądowi – stają się tekstem zawierającym ukryte znaczenia. Bohaterowie tekst ten pojmują nie tyle intelektualnie, co poprzez epifanię – w kluczowych scenach inscenizują na pograniczu świadomości znaczenia ukryte „w dole”, „pod”, „ponad” sprawami dyskutowanymi w salonach baronostwa Niemanów i widzianymi na Powiślu. Większość bohaterów poddaje pracy wyobraźni i pamięci zdarzenia wieczora, tworząc imaginacyjne sceny: Nina – przeżycie sabatu, Bolesław – komisja rekrutacyjna jako odcisnięcie pieczęci na rzeźnym wołu, Ola – pochodu katorżników. Wizje te zawierają projekcje losu bo-

⁹ Odwołuję się tu w pewnym stopniu do Benjaminowskiej koncepcji *Erlebnis* jako szokowego przeżycia, najlepiej odpowiadającego zimnej, przygodnej i nieciągłej naturze realiów nowoczesnych (W. Benjamin, *O kilku motywach u Baudelaire'a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 6). Jednak „przeżycia” bohaterów *Oziminy* wymuszające zanurzenie się w siebie nie oddzielają jednostki od wspólnoty i od tradycji, dlatego pozostają przy terminie ‘doświadczenie’.

haterów odsyłające do centralnego motywu ofiary jako nieuchronnej kontynuacji znaków obecnych tu i teraz.

W tych momentach dostępu do tajemnicy własnego losu i istnienia zbiorowości intelektualny, wynikający z wiedzy o tradycji, pierwiastek historyczny wchodzi w relację z doświadczeniowym i obserwacyjnym oglądem bycia w konkretnej przestrzeni w określonej chwili dziejowej. Nawet bohaterowie oferujący systematyczny wykłady poglądów, proponujący całościową interpretację kultury i jej współczesnej kondycji: profesor z Krakowa, baron Nieman i poeta Woyda określani są przez psychiczne i socjologiczne korelaty świata przedstawionego powieści, zostają uwikłani w zdarzenia akcji. Natomiast postacie takie jak Nina czy Komierowski nie posługują się językiem inkrustowanym mitologicznymi odwołaniami, co nie znaczy, że ich wątki nie odnoszą się do problemu tajemnicy zbiorowego i indywidualnego bytu zakodowanej w kulturze.

Istnieje więc w powieści płaszczyzna sensu, do której bohaterowie docierają różnymi drogami. Sens ten nie musi być „wypowiadany” przez rezonerów na zasadach powieściowej dyskusji – w świecie powieści właściwie nie ma dyskusji jako dialogowej konfrontacji dwu świadomości, dominującą formą podawczą są monologi wygłaszane wobec innej postaci – a mitologiczne odesłania meandrują wokół zaskakująco spójnej linii wyznaczonej obrazowymi motywami podejmowanymi w wypowiedziach różnych punktów narracyjnych. Nie są one nigdy czymś, z czym bohaterowie pojawiają się jako alegorycznym kostiumem, lecz czymś, co im się odsłania w wyniku zebranych doświadczeń i pod wpływem konkretnych okoliczności. Sens ów może zostać zapisany w metaforach, obrazach i czynnościach dramatu, a więc w tej warstwie tekstu, która z pewnością przekracza pojedyncze świadomości uczestników zdarzeń.

Konstatacja powyższa stawia przed czytelnikiem kwestię rekonstrukcji świadomości autorskiej lub przekroczenia jej granicy. Strategia lektury wyodrębniająca jako problem misteryjny wymiar kultury może prowadzić do odczytań tekstu niemieszczących się w autorskiej intencji, czy wręcz przez niego nieuświadamianych. Sens taki może być wytworem niejako niezależnym od świata powieści, ale mógł zostać do niej włączony nieświadomie przez autora, gdyż – jak przekonuje Zdzisław Kępiński – „autor żyje nie tylko swoim wnętrzem i okolicznościami swego czasu, ale też bogactwem znanej mu kultury, z której czerpał w pewnym zakresie elementy tylko do pewnego stopnia mu znane”¹⁰. Badacz zaś może te elementy identyfikować niezależnie od samego autora, tworząc wymiar hermeneutyczny lektury.

¹⁰ Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, wyd. II, Warszawa 2019, s. 21.

III

Na poziomie hermeneutycznym zatrzymam się dłużej. Rozważając przytoczone poprzednio porównanie układu rąk bohaterki do memfijskiego Ptaha, należy uwzględnić zakorzenienie tego motywu w wielu wymiarach komunikacji literackiej, co pozwala na postawienie pytań o jego funkcję: Czy figura Ptaha była współczesnym Berenta tak dobrze znana, że jego przywołanie ułatwiało wizualizację wyglądu Oli? Czy raczej miało charakteryzować postać literacką, z której punktem narracyjnym to porównanie się wiąże? Czy może miał być zakamuflowanym nawiązaniem do mitologicznego wątku powieści? A jeśli tak, to czy taka interpretacja wynika ze świadomych działań Berenta, czy z przypadkowego skojarzenia czytelnika? Częściową odpowiedź można uzyskać dzięki rekonstrukcji zestawu pojęć i układów ikonograficznych dostępnych autorowi i czytelnikom powieści. Mam tu na myśli dostrzeżenie jako kontekstu interpretacyjnego zjawiska egiptomanii właśnie w tym czasie przekształcającej się, także na gruncie polskim, w egiptologię.¹¹ Panoramę ówczesnego stanu wiedzy o dawnym Egipcie kreślą prace Hieronima Kaczmarka i Leszka Zinkowa¹². Zgromadzone w nich dowody przekonują, że polskie badania naukowe nad dziejami kraju faraonów były już w początku XX wieku zaawansowane, a recepcja kultury egipskiej miała zasięg przekraczający ramy kręgu specjalistów. Można więc podejrzewać, że egipskie odwołanie trafiało na odpowiednio przygotowanych czytelników, ułatwiało tworzenie warstwy wyglądów i stanowiło element charakterystyki postaci-narratora. Kluczowe pytanie o autorską intencję napotyka jednak na barierę w postaci braku świadectw dokumentalnych. Prawdopodobieństwo pozytywnej odpowiedzi na nie zwiększa dostrzeżenie specyfiki trybu interpretacyjnego, którym posługiwano się w odniesieniu do kultury starożytnego Egiptu.

Na drodze kulturowej recepcji wiedzy o cywilizacji nad Nilem ważnym wydarzeniem była publikacja *Faraona* Bolesława Prusa w 1895 roku – jak stwier-

¹¹ Doniosłe były szczególnie postępy nauki polskiej w początkach XX wieku, o czym świadczą następujące fakty: 1907–1908 samodzielne wykopaliska Tadeusza Smoleńskiego, polscy naukowcy z Akademii Umiejętności z Krakowa uczestniczyli w ramach austro-węgierskich ekspedycji archeologicznych w eksploracji zabytków Górnym i Dolnym Egipcie oraz Nubii (Piotr Bieńkowski w 1911, Karol Hadaczek w 1912 i 1913, Tadeusz Wałek-Czarnecki w 1914). (Por. H. Kaczmarek, *Polskie badania nad starożytnym Egiptem do końca XIX wieku*, Szczecin 2016. Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia T (MXX) 946). Na terenie Egiptu badania prowadził adiutant Napoleona Józef Sułkowski. Legenda otaczająca osobę Józefa Sułkowskiego i jego tragiczna śmierć w Kairze również wpłynęła na wzrost zainteresowania Egiptem w Polsce – z tą legendą walczył Adam Skałkowski (1910 *Les Polonaise en Egipte*).

¹² Bibliografia prac L. Zinkowa jest dostępna na jego stronie internetowej: <http://leszekzinkow.pl/publ.html>. Najważniejszą publikacją Hieronima Kaczmarka wydaje się cytowana monografia: *Polskie badania nad starożytnym Egiptem do końca XIX wieku*.

dził Ignacy Matuszewski: „»Faraon« Prusa nadał kwestiom egipskim niemal cechę »aktualności«”¹³. Jak wskazują znawcy przedmiotu, pisząc powieść, Prus korzystał przede wszystkim z prac francuskiego egiptologa Gastona Maspero i opublikowanej w latach 1879–1880 *Historii Egiptu* Ignacego Żagiella. Zapoznał się również z powieściami historycznymi Georga Ebersa¹⁴. Łącząc rozpoznanie geograficznego i historycznego stanu badań z inspiracjami *stricte* literackimi, Prus przesunął środek ciężkości zainteresowań Egiptem ku zagadnieniom relacji władzy, nauki i religii. Wydaje się, że właśnie ten drugi wątek, to znaczy spłot religii z nauką w starożytnym kraju nad Nilem, decydował o atrakcyjności tematyki egipskiej i nadawał jej wymiar aktualny.

Horyzont oczekiwań publiczności określały więc z jednej strony doniesienia archeologów i odczytujących hieroglify egiptologów, z drugiej zaś konwencja tematyczna przenosząca nad Nil problem relacji nauki i religii. Ale nie tylko. Wpływ rozwoju tej nowej dziedziny wiedzy na wyobraźnię artystyczną zbiegł się z nowym wzorem oddziaływania kultury antycznej zaproponowanym przez Fryderyka Nietzschego¹⁵ i Tadeusza Zielińskiego oraz z rozwojem ezoteryzmu porównawczego na zachodzie Europy.

Zieliński jako kontynuator idei Nietzschego odegrał ważną rolę w przywracaniu zainteresowania początkami hermetyzmu. W 1895 roku podjął on polemikę z Richardem Reitzensteinem, której istotą było określenie pochodzenia kultu Hermesa Trismegistosa. Zieliński jako pierwszy uznał za podstawę hermetyzmu komponent grecki, a konkretnie kult Hermesa rozwijany w Arkadii, którego okrucy w świecie homerowym utrwala epizod zejścia Hermesa i Odyseusza do Hadesu. Spór o przewagę greckich lub egipskich inspiracji nadal trwa¹⁶, jak zaznacza ks. Wincenty Myszor, sprawą bezsporną dziś wydaje się, że hermetyzm powstał w Egipcie na tle wierzeń misteryjnych i gnozy, a więc z udziałem greckiego i egipskiego elementu.¹⁷

Z punktu widzenia badań nad twórczością Berenta nie pozostaje bez znaczenia, iż – jak zaznacza Jerzy Axer – „tryumfy nauczycielskie Zielińskiego okresu petersburskiej profesury łączyły się z rolą swoistego guru intelektualnego, z po-

¹³ I. Matuszewski, *Przedmowa*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze)*, Warszawa 1998, s. 5.

¹⁴ Por. Z. Szwejkowski, *Twórczość Bolesława Prusa*, Warszawa 1972.

¹⁵ Związki Nietzschego z twórczością Berenta mają już swoją literaturę przedmiotu i muszą pozostać na marginesie tego szkicu.

¹⁶ Por. A. Sowińska, *The Origins of Hermes Trismegistos and his philosophy. The Theory of Tadeusz Zieliński*, „Scripta Classica” 7, 2010, s. 85–89; K. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013.

¹⁷ W. Myszor, hasła: *Hermetyzm* i *Hermes Trismegistos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. IV, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 394–399.

czuciem szansy na zainicjowanie słowiańskiego odrodzenia antyku. Nie ulega jednak wątpliwości, że wśród poetów i dramaturgów rosyjskich znalazł wtedy oddźwięk, który mógł Zielińskiemu dać wrażenie przewodzenia ruchowi odrodzenia kulturowego i religijnego. Swoisty synkretyzm pogański i chrześcijański – nietzscheański z ducha, ale Nietzschego przeobrażający tak, żeby to, co »dionizyjskie« stało się także chrześcijańskim¹⁸, miał prowadzić do syntezy niemieckiej, rosyjskiej i antycznej kultury w nową kulturę odrodzonej Słowiańszczyzny, która byłaby zarazem europejska¹⁹. W tych planach Zielińskiego, jego obronie europejskości wywiedzionej z antyku jako korzystnej dla Rosji, ujawnia się przekonanie, że prężne życie europejskie ma się wzbogacić dzięki dynamice kulturowej Rosji. W pedagogicznych zapisach Zieliński wyraźnie wzmacniał edukację klasyczną nie jako pseudo-powierzchnową-kłasykę, ale jako kontakt z żywym, twórczym antykiem. Filolog twierdził, że starożytność nie jest normą, lecz ziarnem²⁰.

Akademickie zainteresowania Zielińskiego, wkomponowane w program państwowej kultury²¹, oddziaływały na rosyjski symbolizm, w którym mit dionizyjski zrównuje ciało i ducha poprzez uświęcenie życia w misteryjnej kulturze zjednoczenia człowieka i przyrody²². W twórczości Biełego, Mereżkowskiego, Iwanowa i Sołoguba przybrał Dionizos maskę cierpiącego boga, stał się symbolem symboli, odsyłającym ku współmionom kulturowym i rytualnym czerpanym z wielu tradycji, także z chrześcijaństwa. Był więc Erosem, prefiguracją mającego nadejść Chrystusa, Ozyrysem, który w misteryjnej sztuce organizuje zbiorową wolę poprzez syntezę życia i sztuki. Zwłaszcza twórczość dramatyczna, często korzystająca ze schematów inicjacyjnych, wyrażająca sprzeciw wobec dekadentyzmu, dawała możliwość syntezy realistycznego ujęcia świata z mistycznym odczytywaniem jego tajemnej księgi. Odwołanie do antyku było, szczególnie u Andrieja Biełego, gestem odsłaniającym, pozwalającym wykroczyć poza ograniczenie indywidualnej jaźni ku świadomości ogólnoludzkiej, czy – jak pisał inspirujący Biełego Steiner – kosmicznej. Synkretyzm kulturowy jego utworów poszukuje więc drogi od

¹⁸ J. Axer, *Tadeusz Zieliński wśród obcych*, w: *Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin*, red. E. Olechowska, Warszawa 2011, s. 17.

¹⁹ N. Braginska, *Słowiański renesans antyku*, tłum. I. Szulska, „Przestrzenie Teorii” 2008, nr 9, s. 249–272; A. Kwiatek, *Humanizm społeczny Tadeusza Zielińskiego*, „Pedagogika. Studia i Rozprawy”, T. 29 (2020), s. 57–78.

²⁰ T. Zieliński, *O wiecznej aktualności problemów artystycznych antyku*, „Przegląd Współczesny” 1938, nr 200, s. 28.

²¹ Jego działalność spotykała się niekiedy z negatywnymi reakcjami. Wiktor Szklowski wyszydził Zielińskiego, nazywając go „Nietzscheańskim czynownikiem”, co uwydatniało gorliwość Zielińskiego jako inspektora szkolnego.

²² M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992, s. 11.

źródła do twórczego kształtowania przyszłości, co przeciwstawione jest stanom upadku, ustania ruchu, zmęczenia²³.

Zieliński jako badacz antyku wiele uwagi poświęcił problematyce religii. Jego prace o poprzednikach chrześcijaństwa i ich wpływie na życie społeczne i kulturę Europy były osiągnięciem wybitnym w skali światowej i przysporzyły mu sławy „słowiańskiego Winckelmanna”²⁴, budziły jednak sprzeciw mocno postawioną tezę o ciągłości psychicznej hellenizmu i chrześcijaństwa. Hermetyzm był dla Zielińskiego jednym z historycznych już kultów, który pojawił się długo przed narodzinami Chrystusa, na pewnym etapie z nim konkurował, częściowo został przez nie wchłonięty (tradycja renesansowa często zrównywała Chrystusa i Hermesa), a w dużej mierze stracił na znaczeniu pod wpływem kultów Apollińskich i gnostycznych.

Badania religii antycznych prowadzone przez Zielińskiego były jedną z wielu realizowanych w epoce wykładni relacji między religią a kulturą. O ile u polskiego humanisty dominowało nastawienie filologiczne i historyczne, o tyle odkrywany na tym gruncie synkretyzm współgrał z osiągnięciami bardzo popularnych w końcówce XIX wieku poszukiwań ujmujących problem religii za pomocą narzędzi psychologicznych i komparatystycznych. Zainteresowanie starożytnym Egiptem towarzyszyło więc odkrywaniu religii Indii, dalekiego Wschodu, Persji, wśród których milcząca cywilizacja znad Nilu wyróżniała się jako ojczyzna wiedzy tajemnej. Taką tezę głosił Julian Ochorowicz w wygłoszonym w 1893 w Warszawie cyklu wykładów *Tajemnicza wiedza kapłanów egipskich*, na podstawie którego powstała książka *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze)* (1898). Ochorowicz należał do naukowców ukształtowanych przez pozytywistyczny paradygmat (był uczniem Wundta), którzy swą uwagę badawczą skierowali ku zjawiskom natury religijnej lub parapsychologicznej. Ten zwrot dobrze tłumaczy w przedmowie do dzieła Ochorowicza Ignacy Matuszewski, podkreślając, że panteizm spirytystyczny – jak nazywa jego metafizyczną propozycję – nie został wywiedziony na drodze logicznej spekulacji, ale czerpie z materiału obserwacyj-

²³ Podkreślam tu wagę motywu ofiary. Jak zaznacza Maria Cymborska-Leboda: „Ofiara stała się słowem-kluczem, słowem-symbolem, mitologemem i lejtmotywem, stale obecnym w refleksji estetyczno-filozoficznej oraz w twórczości artystycznej symbolistów rosyjskich (...) Pojęcie ofiary pozostaje w ścisłym związku z (...) myśleniem [symbolistów] o twórczości artystycznej jako takiej, o roli i powołaniu artysty” (*Twórczość w kręgu mitu, Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997, s. 247). Badacze za przełomową w rozwoju myśli twórczej Bielego uznają podróż do Egiptu w 1910 roku (por. Evelies Schmidt, *Ägypten und ägyptische Mythologie. Bilder der Transition im Werk Andrej Belyjs*, Monachium 1986).

²⁴ Por. A. Gillmeister, *The Point of View. Tadeusz Zieliński on Ancient Religions*, „Akme. Studia historica”, red. R. Kulesza, Warszawa 2013.

nego, a więc z natury, której jedność daje się obserwować w zjawiskach dawniej uważanych za czary, a dziś negowanych jako niedające się opisać językiem pozytywistycznego scjentyzmu. Zjawiska takie jak oddziaływanie wolą na odległe przedmioty lub wywieranie wpływu na osoby, hipnoza, magnetyzm, sugestia, telepatia określa jako niewyjaśnione jeszcze naukowo problemy świata natury: „zjawiska fizjologiczne, związane z pewnymi specjalnymi stanami pewnych osobników”²⁵. Ochorowicz uważał kapłanów egipskich za prekursorów w poznawaniu zjawisk, których współczesnymi znawcami są magnetyzerzy, psychiatrzy oraz mistycy praktykujący ezoteryzm. Widział wyraźną ciągłość poznawania „tajemniczych sił natury” zapoczątkowaną w starożytnym Egipcie, a następnie podejmowaną przez neoplatoników, gnostyków, kabalistów i hermetyków. Filozoficzny patronat nad tym nurtem Matuszewski przypisywał Kantowi i Schopenhauerowi.

Ochorowicz popularyzował we wspomnianej książce wizję cywilizacji odmiennej od wieku XIX: „Religia, podobnie zresztą jak i nauka ówczesna, nie miały wcale charakteru propagandy i popularyzacji, cechującego nasze stosunki. Przeciwnie, i nauka, i religia odcięte były od tłumów, a natomiast najściślej połączone ze sobą. Uczonymi byli tylko kapłani, a kapłanami przeważnie uczeni”²⁶. Nakreślony tu wzorzec syntezy religii i nauki łączy gnostyczne przekonanie o jedności mistycznego wtajemniczenia i dociekania intelektualnego z problematyką społeczną znamioną dla czasu narodzin społeczeństwa masowego przenikniętego ideami technokratycznymi i scjentyzmem²⁷. W Europie do klasyków tego nurtu należeli wielcy znawcy kultury starożytnego Egiptu: Rudolf Steiner i Edouard Schuré, którzy interpretowali mit o Ozyrysie i Izydzie w duchu ezoteryzmu porównawczego, jak Schuré nazywał prowadzoną na gruncie religioznawczym krytykę cywilizacji materialistycznej poprzez poszukiwanie duchowego fundamentu wszystkich wyznań²⁸.

W niezwykle popularnych w końcu wieku XIX *Wielkich wtajemniczonych* Schuré uznaje Egipt za trzecią po Indiach i Persji stolicę świata wtajemniczonych, czyli mędrców dostępujących dzięki specjalnym praktykom ascetycznym i mistycznym poznania spraw bytu. Autor *Od Sfinksa do Chrystusa* koncentruje swą opowieść na kilku wątkach: Sfinksa, roli kapłanów w dziejach państwa, przynależności faraona do wtajemniczonych, micie Ozyrysa, Izidy i Horsa, oraz Hermesa,

²⁵ I. Matuszewski, dz. cyt., s. 7.

²⁶ J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1984, s. 5.

²⁷ Andrzej Zająchkowski wskazuje na popularno-naukowy charakter szkiców Ochorowicza i taki też charakter ich pozytywistycznego scjentyzmu, jednak podkreśla oderwanie wiedzy tajemnej uprawianej przez kapłanów-naukowców od zjawisk duchowych, religijnych. (A. Zająchkowski, *Posłowie*, w: J. Ochorowicz, dz. cyt., s. 104–105).

²⁸ E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, tłum. R. Centnerszwerowa, Kraków 2017, s. 16.

któremu poświęca najwięcej miejsca, ukazując go jako człowieka, który dostąpił wtajemniczenia za sprawą kontaktu z własną duszą w zaświatach. W widzeniu objawia mu się zasada wszechświata: jego siedem sfer-Geniuszów i moc Słowa-Światła w trójjedni. Ze względu na związek wtajemniczonych z dziejami narodu na gruncie polskim mit Ozyrysa w wersji utrwalonej przez Schuré mógł być czytany jako alegoria polityczna²⁹.

Kluczem do wiedzy tajemnej jest przekonanie, że ludzie są bogami śmiertelnymi, a bogowie nieśmiertelnymi ludźmi³⁰, w czym przejawia się idea euhemerystyczna oddziałująca silnie w wieku XIX za sprawą Davida Friedricha Straussa i Ernesta Renana. Ta ateistyczna doktryna, mówiąca, iż bogowie wiary ludowej są przebóstwionymi ludźmi, korespondowała z renesansowym hermetyzmem Marsilio Ficino, który jeszcze w wieku XV mówił o wielości objawień w historii – obok Biblii stawiał kult orficki, Zoroastra, Pitagorasa, Plotyna, Filona z Aleksandrii, Proklosa, Dionizego Pseudo-Areopagite, a także Hermesa Trismegistosa³¹. Wtajemniczenie ma więc wymiar gnozy – jest poznaniem i rodzajem nauki zorientowanej na wymiar duchowy. Dzięki tej nauce adept przekracza granicę biologicznego życia i wznosi się ku boskości.

W 1906 roku Schuré spotkał Rudolfa Steinera i uznał go za jednego ze współczesnych wtajemniczonych. Poglądy austriackiego antropozofa wpisywały ideę przebóstwienia człowieka w plan rozwoju kosmosu i ludzkości. Ewolucja Ziemi przebiega poprzez siedem etapów, na których zmieniają się też formy ludzkiej egzystencji. Kolejno następujące po sobie epoki historyczne poatlantydzkie: indyjska, zoroastriańska, egipsko-chaldejsko-babilońska, potem grecko-łacińska, wreszcie epoka piąta – nasza współczesność. Zasadą przemian kosmosu jest według Steinera materializowanie się świata: „Starożytna epoka indyjska zajmowała się kultywowaniem ludzkiego ciała eterycznego, starożytna epoka perska – ciałem astralnym, epoka egipsko-chaldejska – duszą czującą, epoka grecko-łacińska

²⁹ Relacjonując dzieje Egiptu, w opisie najazdu Hyksosów Schuré przekazuje reakcję kapłanów, jako duszy Egiptu: „Jak się zachowała dusza ta? Cofnęła się w głąb swoich przybytków i tam skupiła się bardziej jeszcze w sobie, aby tym skuteczniej oprzeć się wrogowi. Kapłaństwo ukorzyło się pozornie przed zdobywcami i uznało uzurpatorów, którzy wprowadzili kult byka i wołu Apisa. W rzeczywistości wszakże ukryci w świątyniach kapłani przechowywali tam – jako depozyt święty – naukę swoją, swoje tradycje, dawną nieskażoną religię, a wraz z nią nadzieję przywrócenia dynastii narodowej. W tym właśnie okresie rozpowszechnili oni wśród tłumów legendę o Izydzie i Ozyrysie, o poćwiartowaniu tego ostatniego i następnym jego zmartwychwstaniu dzięki synowi jego Horusowi, który odnaleźć miał członki jego rozproszone i uniesione przez wody Nilu”. E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, dz. cyt., s. 110.

³⁰ Tamże, s. 128.

³¹ A. Kuczyńska, *U źródeł hermeneutyki: wyjaśnianie według Marsilia Ficina*, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5, s. 138–154.

– kultywowaniem duszy intelektualnej lub umysłowej”³². W epoce czwartej związek człowieka ze światem fizycznym stał się najsilniejszy: „Człowiek zstępował coraz bardziej w dół, a w okresie grecko-łacińskim doszło do tego, co można by określić jako związek małżeński pomiędzy duchem a materią, pomiędzy światami duchowymi a planem fizycznym. Im bardziej człowiek wżywał się w środek tego ostatniego okresu, tym bardziej uczył się kochać plan fizyczny i odnosić się do niego z coraz większym zainteresowaniem”³³. Postępując tą drogą, człowiek niemal stał się niewolnikiem stanu fizycznego, nie doszło jednak do tego za sprawą ofiary Chrystusa. W tym najniższym punkcie rozwoju ludzkości ofiara stała się impulsem popychającym ku nowemu wznoszeniu się – impuls ten wskazał drogę do przezwyciężenia materii i wniósł siłę, która zdolna jest przezwyciężyć śmierć³⁴. Od tej ofiary kolejne epoki przebiegać mają w kierunku powrotu do stanu duchowego, a w procesie tym dojdzie do specyficznej symetrii: epoka piąta będzie powrotem do trzeciej, a szósta powrotem do drugiej, zatem współczesność odtwarza duchowe doświadczenie starożytnego Egiptu. Wejrzenie w plan duchowy, które w epoce grecko-łacińskiej dawały misteria, dziś możliwe jest poprzez połączenie duszy indywidualnej z duchem spajającym wspólną duszę ludu³⁵. O tajemnicy relacji duszy jednostki i ducha wspólnego opowiada mit Ozyrysa: dusza ludu jest ponownym wcieleniem Izydy, jednostka jest jak Ozyrys, droga doskonalenia polega na wyrzeczeniu się części swego ciała astralnego i części ciała eterycznego, aby przez człowieka mówili Izyda i Ozyrys, a jednostka stała się ich synem Horusem.

Refleksja Rudolfa Steinera o wtajemniczeniu jednostki ludzkiej i podjęciu przez nią ofiary wsparta jest przekonaniem, że dusza indywidualna zachowuje pamięć poprzednich epok. Wędrowka duszy pozwala jej zapamiętywać doświadczenia z epok przeszłych, dlatego dziś człowiek odpomina doświadczenia z epoki faraonów: myśli i poglądy dzisiejszych ludzi są rezultatem tego, co przeżywali w dawnym Egipcie³⁶. Dzięki temu od Egipcjan możemy się nauczyć odczytywać naturę w jej duchowym wymiarze – Steiner posługuje się tu metaforą: natura jest pismem, listem bogów – pierwszym inicjatorem, który uczył, jak bogowie wykonują pismo gwiazd, jak wytwarzają formy fizyczne, był Hermes Trismegistos.

³² R. Steiner, *Przygotowanie do szóstej epoki*, <https://antropozofia.net/przygotowanie-do-szostej-epoki/> [dostęp: 2.07.2022].

³³ R. Steiner, *Egipskie mity i misteria*, tłum. M. Waśniewski, Tuchomie 2018, s. 102.

³⁴ Tamże, s. 131.

³⁵ „Przyjmijmy teraz, że poszczególny człowiek coś myśli, coś czuje, czegoś chce. Wypromienia on swoje uczucia i myśli we wspólną duszę ludu. Dusza ta zostaje nimi zabarwiona. W ten sposób dusza ludu przesnuta jest myślami i uczuciami poszczególnych ludzi”. Tamże, s. 136.

³⁶ Tamże, s. 15.

IV

Powiązany z starożytnym Egiptem hermetyzm i rozwijająca jego idee alchemia wytworzyły specyficzny kod, którym posługiwali się wtajemniczeni, by zapisywać prawa natury pozwalające syntezywać substancje chemiczne, ale tym samym kodem utrwalali przekonania metafizyczne. Ta jego dwuwarstwowość, która wydaje się odpowiadać niektórym cechom stylu Berenta, szczególnie widoczna staje się tam, gdzie terminologia czerpana z filozofii natury zastosowana zostaje do opisu fenomenów społecznych i psychologicznych. Posłużę się tu kilkoma przykładami zbudowanych na tej zasadzie wątków metaforycznych.

Podstawowym celem eksperymentów egipskich kapłanów było tworzenie stopów kruszców i sztuka ich podrabiania. Alchemicy nowożytni poszukiwali czynnika, który umożliwiłby transmutację metali, czyli na przykład przemianę ołowiu w złoto. W tekście powieści nazwy metali i utworzone od nich przymiotniki pojawiają się często, ale tu zwrócę uwagę tylko na jeden szereg metaforyczny. Motyw ołowiu związany jest z postacią Komierowskiego. Nie tylko kolor jego oczu nazwany jest 'ołowianym', co odnotowuje baron (219), a następnie przejmuje w wizji sabatu Nina, ale też sam Komierowski mówi o ołowiu nalany w jego żyły w więzieniu na Syberii. Dusza zatruta może zostać ozdrowiona przez 'wietrzenie w ogniu' (103) co zaleca pułkownik, dusze słuchaczy opowieści Komierowskiego 'przetapiają się w ogniu obcym' (151). Metonimiczne użycie przymiotnika ołowiany w znaczeniu 'bardzo ciężki' łączy się tu często z tematyką ducha narodu i jego wpływu na jednostkę. Ciekawe jest wszakże to, że tę samą metaforę rozwijają niezależnie Komierowski („Spojrzyj: nisko wloką się chmury ołowiane nad tą ziemi połową; nie wzwyż tu duszy, lecz w dal i szerz monotonną – w bezkres życia i niedoli ludzkiej z wiatru skoleniem”) (142) i profesor z Krakowa („ducha przygniata ołowiana chmura rzeczywistości dzisiejszej. I ołowiane fale bezkresnego morza obcości pospolitej, zalewającej życie zewsząd”) (160). Tym sposobem odwołanie do pierwiastka wiąże się obrazowo ze sferą nieba, aby w scenie poranka, jego złotego promienia wpadającego do biblioteki (246), zapowiedzieć tryumf słońca.

Stale powracające określenia postaci jako trawionych zimnym ogniem, ogarniętych zimną gorączką, przeciwstawiane witalnej sile ciepła, można odczytywać w kontekście hermetycznej nauki o elementarnych czynnikach natury. Od Heraklita uważano ogień za pierwiastek podstawowy, z nim kojarzono fakt, że żywe organizmy są ciepłe. Uważano także, że proces spalania jest duszeniem ognia przez powietrze, które jest zimne. Życie wydawało się syntezą przeciwieństw: ciepło wrodzone żywego organizmu dopełnione jest tchnieniem. Badanie natury ognia, spalania, powietrza, przeniosły w epoce aleksandryjskiej tę problematykę z czysto filozoficznej do filozofii przyrody, czyli ku fizyce i chemii. Z kolei stoicy,

pojmujący za Arystotelesem pojęcie bytu jako materii i formy, formę przedstawiali na podobieństwo ognia i powietrza i utożsamiali z antycznym tchnieniem (pneuma). W ich koncepcji ogień był pierwiastkiem boskim – stanowił logos – rozum kosmiczny. Pneuma przenika ciała fizyczne i kształtuje je, działa celowo. Charakteryzowanie postaci powieściowych za pomocą oksymoronicznych zestawień ‘zimny-gorejący’ nie wskazuje na uzyskanie przez nie pełni – proces syntezy przeciwieństw nie zachodzi bowiem na poziomie wyższym: dusza indywidualna nie włącza się w ducha wspólnoty, nie czerpie z niego swej formy.

Ciekawe wydają się też opisy oddziaływania wzajemnego ludzi. Często metaforą w nich jest napełnianie czary. Człowiek, szczególnie młody, jest naczyniem, które napełniane jest przez oddziaływanie innych. Ten sposób oddziaływania ludzi na siebie nawzajem, nieustannie i właściwie bez uchwytnej prawidłowości co do treści trafiających do młodych głów, odnosi się do społeczeństwa pojętego jako tłum miejski. Zarazem przenikanie nastrojów do zbiorowej świadomości i przekazywanie między jednostkami obrazów opisywane jest w powieści jako proces elektryczny lub alchemiczny. Masowe społeczeństwo można więc opisać nie tylko jako spójne wspólnym układem nerwowym, ale też jako naczynie, w którym przetapiają się indywidualności. Metaforyczne obrazy wzajemnych oddziaływań respektują alchemiczną zasadę działania podobnym na podobne przez podobne w celu połączenia i pogodzenia najbardziej zasadniczych sprzeczności. Integrowanie sprzeczności czyni ze społeczeństwa monadę, ale u Berenta obraz ten jest ambiwalentny. Koncepcje masy jako biologicznego superorganizmu³⁷, działającego na zasadach elektrycznych układu nerwowego³⁸ korespondują z szeregiem metaforycznym powieści zogniskowanym wokół pojęcia ‘nerwów’, jednak na tej płaszczyźnie nie dochodzi do powstania skutecznego w obronie swojego siedliska organizmu zbiorowego, gdyż integracji na poziomie instynktu i nerwów nie towarzyszy zespojenie w rozumieniu zbiorowego losu i odczuciu wspólnej duszy.

Wyodrębnione tu wątki (ale i inne: ducha i duszy, nocy jako próby grobu, spopielenia) mogą wyrastać z gruntu hermetycznego w sensie ścisłym. Hermetyzm i alchemia jako nauki poprzedzające narodziny nowoczesnej chemii, weszły

³⁷ Odnoszę się tu do terminu, którym posługiwał się już Herbert Spencer do opisu nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego jako wytworu ewolucji nadorganicznej (tak w polskim tłumaczeniu *Zasad socjologii* I. K. Potockiego). Nowego znaczenia nabrało ono w początku wieku XX, gdy popularność zyskała praca entomologa Williama Mortona Wheelera *Ants: Their Structure, Development and Behavior* (1910), która dała biologiczny punkt odniesienia dla wcześniejszych koncepcji zestawiających życie zbiorowości ludzkich z zasadami organizacji ula lub mrówiska.

³⁸ Prace na temat bioelektryczności prowadził już w połowie wieku XIX Emil du Bois-Reymond. Ich inspiracją były ryby elektryczne, można więc przypuszczać, że Berent, z wykształcenia ichtiolog, o nich wiedział.

na trwale do dorobku kultury europejskiej, odnowił je renesans, a fala egiptomanii i kryzys pozytywistycznego scjentyzmu odświeżył ich formułę. Uwzględnienie hermetycznej perspektywy pozwala dostrzec w warstwie metafor i odniesień kulturowych narzędzie bardziej wydajnego i precyzyjnego badania istoty rzeczy niż kategorie ujęte w dyskursywne i logiczne ramy. Owe metafory i obrazy wydają się lepszym wehikułem sensu wtedy, gdy zakłada się istnienie porządku jednoczącego człowieka, kosmos i Boga³⁹, a więc tam, gdzie wydobywanym sensem tekstu jest zasada uniwersalna, logos określający zarówno generalne prawa materii fizycznej i społecznej jak i procesy psychiczne, moralne i historyczne. Tym samym symbolika alchemiczna sugeruje jedność wszechbytu w ramach klamry integrującej człowieka, kosmos, a nawet Boga.

V

Hermetyczne wstąpienie w tajemę *Ozimin*y pozwala odkryć monistyczny wymiar jej świata, który przechodzi cykle integracji i dezintegracji. Procesy te zachodzą równolegle, jednak ich czasowy przebieg cechuje następstwo etapów ujęte w mityczną fabułę.

W świecie przedstawionym powieści społeczeństwo polskie ukazane zostało w momencie przesilenia tych procesów. Dezintegracja dotyczy nie tylko sfery politycznej, ale też dotyczy jaźni poszczególnych jednostek i świata pojęć. Siłą wprowadzającą rozdzźwięk i rozdział jest ironia⁴⁰ – jej przeciwstawia się integrująca i zestrzajająca ponownie miłość⁴¹. Miłość jest najwyższą władzą poznawczą, która objawia się w duchowej kontemplacji przedmiotu prowadzącej do odkrycia zasady kosmicznej – logosu. Tadeusz Zieliński dostrzegał ten wymiar antropologii nauk hermetycznych, gdy analizował jeden z fundamentalnych tekstów hermetycznych: *Poimandresa*.

Poimandres (greckie ‘pasterz mężów’) zawiera objawienia zapisane przez Hermesa Trismegistosa, któremu objawił się „rozum władczy” i ukazał mu powstanie świata. Zieliński na podstawie przedstawionego tu opisu kosmogonii podejmuje

³⁹ Taką formułą posłużył się Zdzisław Kępiński w pracy *Mickiewicz hermetyczny*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁰ Pisałem o tym w artykule: „Rzecz powinna się dziać w ciemnym wąwozie...” Ironie w „Oziminie” Wacława Berenta, w: *Ironia modernistów. Studia*, red. M. Bajko, U. M. Pilch, J. Ławski, Białystok 2018, s. 233–249.

⁴¹ Odnoszę się tu do myśli Gabrieli Kurylewicz, która miłość i ironię jako przeciwstawne władze odnosiła do możliwości poznania świata idei w koncepcji platońskiej. (G. Kurylewicz, *Dzieło sztuki i jego brak. Krytyka ironii jako zasady w sztuce*, Warszawa 1996). W odróżnieniu od platońskiego dualizmu, hermetyczna gnoza usiłuje dotrzeć do istoty bytu pojętej monistycznie. Historyczną ewolucję hermetyzmu od dualizmu do monizmu opisał Zieliński w cytowanym dziele.

analizę spotkania człowieka-boga z naturą, jako powtarzający się schemat fabuł mitycznych. Główny bohater przekracza granice fizyczności, przekracza sfery niebieskie i staje poza światem w miejscu Boga i tam ukazuje się jako piękny – na co odpowiada przyroda, która go kusi, nęci. Przyroda i wtajemniczony łączą się ze sobą jak kochankowie – to zaś prowadzi do mistycznej zasady, że „niechaj człowiek myślący pozna samego siebie, że jest nieśmiertelny, i że przyczyną śmierci jest miłość” – to zasada hermetyczna, którą Zieliński objaśnia słowami:

ustąpienie jestestwa własnego, jest przyczyną wiekuistego trwania gatunku, ale zarazem – przyczyną śmierci osobnika. Nieśmiertelność dostępna jest bądź dla osobnika, bądź dla gatunku, ale jedna jej postać wyłącza drugą. Praczułowiek ma wygląd kwitnącego młodzieńca, jest silny, jak bóg; mógłby być nieśmiertelny, gdyby ukrył w sobie moc twórczą swego jestestwa. Ale na to właśnie zgodzić się nie może boskość zawartego w całej przyrodzie pędu do życia i przekazywania życia, bogini miłości i zapładniania, sama wiecznie kobieca Przyroda: oczarowywa ona ukochanego odbiciem jego osoby w swym jestestwie, – i ten, przekazując swą moc życiotwórczą, skazuje siebie samego na zagładę, swój własny byt osobniczy. Taka jest treść antropologii hermetycznej *Poimandresa*⁴².

Monistyczna kosmogonia nauk hermetycznych przynosi ideę witalistyczną, za Zielińskim bowiem należy uznać za konsekwencję hermetycznego, wczesnego monizmu zamknięcie pierwiastka duchowego w substancji materialnej. W niej ten pierwiastek odgrywa rolę siły życiowej i energii w procesach przemiany. To *elan vital* Bergsona, która w postaci inspirowanej hermetyzmem renesansowym objawiała się w teoriach panwitalizmu i panpsychizmu. Wszystko, co istnieje, jest żywe, choć kamień w mniej widocznym stopniu niż drzewo lub człowiek – albowiem każda materia zawiera nierozłącznego z nią ducha, ten zaś pierwiastek spirytualny łączy ją i z człowiekiem. W różnych elementach świata przedstawionego *Oziminy* ujawnia się owa wszechwspólnota życia, ducha i materii – krajobrazy i kukły mają swoją siłę witalną, budynki swojego ducha, tworzą duchowe napięcie. W tym kontekście sytuuję ważne dla całego dorobku Berenta sprzężenie między życiem i martwością najlapidarniej ujęte w tytułowej formule ‘żywych kamieni’.

Tu trzeba dokonać ważnego zastrzeżenia – Woydę oczarowuje historia. Jego wyrzeczenie się życia, by wrócił ruch koliska dziejów i zakończył się zastój, w powieści zostaje usytuowane w przededniu wydarzeń dziejowych: wybuchu wojny, a dla czytelnika także rewolucji 1905 roku. Postać poety nie jest w powieści Berenta portretowana od strony właściwych dla jego profesji czynności: nie poznajemy

⁴² T. Zieliński, dz. cyt., s. 62.

literackiej twórczości Woydy⁴³, nie widzimy jego relacji z publicznością i krytyką literacką. Z tego powodu etykietę 'poeta' możemy interpretować dwojako – jako spadkobiercę ideowego bohaterów *Próchna*⁴⁴, ale w Woydzie, nauczycielu Heleny i ofiarniku, możemy dostrzec wtajemniczonego mędrca, który na ołtarzu historii składa lata błędzenia⁴⁵.

Założenie, iż poeta osiągnął gnozę, oddał ciało, aby proces przemiany form wyszedł z fazy zastoju, poddane jest powieściowej ironii, która uniemożliwia stwierdzenie, czy jego ofiara została przyjęta. Czy o sensie tej ofiary decyduje dostrzeżony przez dziadka Komierowskiego strach? Czy był tylko najgorszą hieną idealizmu – jak nazywa go baron? W oczach wielu świadków ocena tego czynu jest negatywna, jednak szerszy kontekst wskazuje, że taki kluczowy moment dziejów właśnie nadszedł. Bez względu na rozstrzygnięcie tego pytania, w drodze Woydy, w jego ofercie, dokonuje się specyficzne dla monistycznego ujęcia świata sprzężenie doli jednostki z całością bytu we wszystkich możliwych jego wymiarach. Potęgą życia jako wyrazu logosu-miłości widzi pojedyncze życie ludzkie jako wpisane w jednię o kolistym przebiegu w czasie, co stanowi głęboką treść mitu o ofercie złożonej przez boga ze swego przybranego ciała. W szeregu imion Ozyrys-Dionizos-Chrystus ukryta jest zasada powtarzalnego cyklu, w którym materialność i duchowość świata podporządkowane są procesowi przemiany form, a ofiara stanowi punkt przejścia z jednej rzeczywistości w drugą.

VI

Hermetyczną lekturę *Oziminy* warto podjąć ze względu na korespondencję z myślą wieku XIX, szczególnie z koncepcją nadczłowieka i dialektyką dziejowego pochodu.

⁴³ Wanda odnajduje jeden jego wiersz, ale dotyczy on problemu ofiary, wiąże się więc tematycznie z naukami udzielanymi Helenie i funkcją poety jako medium objawień.

⁴⁴ Por. I. Rusek, dz. cyt., 158–177.

⁴⁵ Jak wyjaśniał odejście od dekadentyzmu Zieliński: „We względnie pomyślnych czasach życia narodów, albo, przynajmniej, ich klas kierowniczych, powstaje estetyka, wystarczająca samej sobie. Ludzie szukają pierwiastków, uzasadniających sztukę w niej samej, i ponieważ tam pierwiastków takich odnaleźć nie można, każda szkoła wysuwa dowolnie pierwiastek taki lub inny; dokoła tych pierwiastków wywiązują się spory, i w ten sposób niepostrzeżenie spędza się czas. Ale niechaj zwali się nieszczęście, wystawiające na szwank samo życie narodu, natychmiast budzi się świadomość, aczkolwiek niewyraźna, że życie owo jest właśnie tym pierwiastkiem najwyższym, któremu podlegać muszą wszystkie twórcze siły narodowe; sama sobie wystarczająca estetyka ustępuje wtenczas miejsca orientacji biologicznej także i w dziedzinie sztuki. Wtenczas naród wymierza sprawiedliwość swoim mistrzom – sprawiedliwość, której wartość zależy od własnej jego żywotności i godności życia: ten pisarz, ten artysta znajduje uzasadnienie, który wiódł naród swój drogą życia, mocnego, zdrowego, pięknego życia”. T. Zieliński, *Idea Polski w dziełach Sienkiewicza*, wyd. II, Zamość 1920, s. 54.

Spojrzenie na jej początki wiedzie ku hellenizującej się kulturze czasu Ptolemeuszów⁴⁶. Jeremi Wasiutyński zaznacza, że po III wieku w Aleksandrii przyspieszył proces astralizacji bóstw – ciała niebieskie stały się ich reprezentacjami. Nauczycielem wprowadzającym w misterium transformacji osobowości symbolizowanej przez gwiazdne symbole był Hermes Trismegistos. A kim był Hermes Trismegistos?

Gdyby takie pytanie zadać jednemu z autorów traktatów hermetycznych, ten odpowiedziałby zapewne, że Hermes Trismegistos to człowiek jak ty i ja. Człowiek, który żył w Egipcie bardzo dawno temu, w czasach króla Ammona. Był on jednak tym człowiekiem, który osiągnął gnozę (czyli wiedzę, która jednoczy z bogiem). Był on pierwszym i największym nauczycielem gnozy. Zmarł, podobnie jak umierają inni ludzie. Po śmierci stał się bogiem, niczym ty i ja po śmierci, jeśli osiągniemy gnozę⁴⁷.

Hermetyczna antropologia dawała więc odpowiedź na pytania egzystencjalne w epoce po śmierci Boga. Mówiła też o reformie świata w sensie pansoficznym, o uszlachetnieniu natury ludzkiej, co chętnie podjęli, za pośrednictwem Jakuba Böhme, polscy romantycy. Dla Berenta, tłumacza *Tako rzecze Zaratustra*, ta nauka o przekroczeniu człowieka mogła być niezwykle interesująca.

Nauka alchemiczna wywiedziona z hermetyzmu wyjaśniała także społeczny wymiar ludzkiego życia. Jak zaznacza Bohdan Suchodolski:

W Paracelsusowskim widzeniu świata wszystko wiązało się w jednym wielkim kręgu związków i zależności: fizyczny i społeczny los człowieka, choroby ciała i choroby duszy oraz choroby społeczne, lekarstwa, które można znaleźć w aptekach, i te, które przynosić miała rewolucyjna walka społeczna, anatomia ludzi i anatomia wszechświata, prasiły tworzące cztery żywioły i kształtujące zarazem człowieka, astronomia i historia⁴⁸.

Spadkobiercy egipskich wtajemniczeń uznawali tożsamość praw syntezy materii mineralnej i materii społecznej, dlatego gdy na długo przed Heglem ujmowali w cykl dialektycznych przemian dzieje kosmosu, dostrzegali napięcie

⁴⁶ J. Wasiutyński, *The Solar Mystery. An Inquiry into the Temporal and the Eternal Background of the Rise of Modern Civilisation*, Oslo 2003, s. 7.

⁴⁷ Agnieszka Sowińska, *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018, s. 12 (jest to tłumaczenie fragmentu dzieła Waltera Scotta: *Hermetica, The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, T. 1, *Introduction, Texts and Translation*, Boston 1924).

⁴⁸ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 380.

między następstwem kolejnych etapów rozwoju a powtarzaniem wcześniejszych doświadczeń ludzkości⁴⁹.

W tym jednostkowym i społecznym wymiarze hermetycznej wiedzy zakamuflowanym w meandrach *Oziminy* spoczywają być może najgłębsze sensy powieści. Najgłębsze, czyli te, które odsyłają do ukazującej się tylko w błysku świadomości i w misterium metafizycznej prawdy o człowieku i jego świecie. Natura tej prawdy przeciwstawia się scjentyzmowi epoki, gdyż podejmuje inne zadanie: pragnie rozumienia a nie wiedzy, wspomaga dążenia do doskonałości a nie do zawładnięcia, zawłaszczenia świata⁵⁰. Wyznacza myśleniu zadanie, które Pierre Hadot nazywał ćwiczeniem duchowym. Myślenie w ten sposób pojmowane musi być przesycone wątpleniem, nie może żadnego pojęcia ani twierdzenia przyjąć na wiarę, wszędzie musi wcisnąć analityczny klin ironii, ale musi też dostrzegać potrzebę jedności i wspólnoty, poszukiwać jej źródeł.

Przekładając te spostrzeżenia na problem narracji powieściowej *Oziminy*, chcę podkreślić misteryjny charakter powieściowych monologów. Wygłaszające je postacie oczywiście są uwikłane w salonowy konwenans i w polityczno-ideowe spory, lecz ich wypowiedzi nieuchronnie prowadzą jednostki do utraty pewności siebie, czyli do stanu, w którym przekraczają siebie i poddają własną myśl innemu. Zyskują więc coś więcej niż prawda i znaczenie dialogiczne, o którym pisał Bachtin, ale też odsyłają do bezosobowej prawdy, którą rosyjski badacz nazywał myślą bez człowieka (słowem niczym), a więc taką, która nie jest przedmiotem gry społecznej, lecz trwa ponad empirycznym tu i teraz⁵¹. Jak zaznacza Magdalena Popiel: „W powieściach Berenta do tego, co publiczne, dochodzimy przez to, co prywatne, intymne, przy czym gra między Ja i Ty toczy się często w obliczu granicznych sytuacji egzystencjalnych i przybiera w tych powieściach charakter misterium”⁵². Misterium zaś odkrywa to, co niczyje, co nie jest tylko sprawą tekstu Berenta, gdyż w tym samym stopniu należy też do jego czytelnika.

⁴⁹ Por. Z. Kępiński, dz. cyt., s. 272.

⁵⁰ Korzystam tu z myśli Barbary Szackiej zawartych w wykładzie *O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*. Autorka broni w nim tezy, iż: „Mówiąc o metafizyczności w kulturze europejskiej, nie mamy na myśli jakiegos jej wymiaru, lecz coś, co ją na wskroś przenika, z czego się zrodziła i bez czego nie byłaby sobą, mówimy o samym jej rdzeniu”. B. Szacka, *O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*, w: tejsze, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007, s. 10.

⁵¹ Koncepcja polifoniczności od początku związana jest z pytaniem o obecność autora i jego relację do powieściowych głosów. Już w 1929 roku Łunaczarski widział w Bachtinowskiej koncepcji wzór orkiestry bez dyrygenta, jednak w późniejszych wydaniach *Problemów poetyki Dostojewskiego* Bachtin od takiego rozumienia polifonii się dystansował, wskazując na polifoniczny wymiar myślenia, egzystencji i społecznego bytowania pisarza i jego czytelnika-badacza (por. A. Woźny, *Jak (można) czytać „Problemy poetyki Dostojewskiego”. Z zagadnień socjologii i metodologii tekstu literaturoznawczego*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 3, s. 68–93).

⁵² M. Popiel, *Stimmung i narracja w powieściach Wacława Berenta. Między słowem a ciałem*, w: *Dynamika Wacława Berenta*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2016, s. 38.

Bibliografia

- Axer J., *Tadeusz Zieliński wśród obcych*, w: *Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin*, red. E. Olechowska, Warszawa 2011.
- Banek K., *W kręgu Hermesa Trismegistos. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013.
- Benjamin W., *O kilku motywach u Baudelaire’a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 6.
- Braginska N., *Słowiański renesans antyku*, tłum. I. Szulska, „Przestrzenie Teorii” 2008, nr 9.
- Cymborska-Leboda M., *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992.
- Cymborska-Leboda M., *Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997.
- Gillmeister A., *The Point of View. Tadeusz Zieliński on Ancient Religions*, Akme, Studia historica, red. R. Kulesza, Warszawa 2013.
- Głowiński M., *Wstęp*, w: W. Berent, Ozimina, Wrocław 1973.
- Głowiński M., *Maska Dionizosa; Labirynt, przestrzeń obcości*, w: tegoż, *Mity przebrane*, Kraków 1994.
- Kaczmarek H., *Polskie badania nad starożytnym Egiptem do końca XIX wieku*, Szczecin 2016. Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia T (MXX), 946.
- Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, wyd II, Warszawa 2019.
- Kuczyńska A., *U źródeł hermeneutyki: wyjaśnianie według Marsilia Ficina*, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5.
- Kurylewicz G., *Dzieło sztuki i jego brak. Krytyka ironii jako zasady w sztuce*, Warszawa 1996.
- Kwiatek A., *Humanizm społeczny Tadeusza Zielińskiego*, „Pedagogika. Studia i Rozprawy”, T. 29 (2020).
- Matuszewski I., *Przedmowa*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze)*, Warszawa 1998.
- Myszor W., hasła: *Hermetyzm i Hermes Trismegistos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. IV, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 394–399.
- Paszek J., recenzja edycji *Ozimy* w Bibliotece Narodowej, „Pamiętnik Literacki” 1975, z. 1.
- Popiel M., *Stimmung i narracja w powieściach Wacława Berenta. Między słowem a ciałem*, w: *Dynamika Wacława Berenta*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2016.
- Rusek I., *Życia lampy niewygasłe. Studium o „Oziminie” Wacława Berenta*, Warszawa 2017.
- Schmidt E., *Ägypten und ägyptische Mythologie. Bilder der Transition im Werk Andrej Belyjs*, Monachium 1986.
- Schuré E., *Wielcy wtajemniczeni*, tłum. R. Centnerszwerowa, Kraków 2017.
- Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.

- Sowińska A., *The Origins of Hermes Trismegistos and his philosophy. The Theory of Tadeusz Zieliński*, „Scripta Classica” 7, 2010.
- Steiner R., *Przygotowanie do szóstej epoki*, <https://antropozofia.net/przygotowanie-do-szostej-epoki/> [dostęp: 2.07.2022].
- Steiner R., *Egipskie mity i misteria*, tłum. M. Waśniewski, Tuchomie 2018.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963.
- Szacka B., *O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*, w: tejże, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007.
- Szweykowski Z., *Twórczość Bolesława Prusa*, Warszawa 1972.
- Wasiutyński J., *The Solar Mystery. An Inquiry into the Temporal and the Eternal Background of the Rise of Modern Civilisation*, Oslo 2003.
- Woźny A., *Jak (można) czytać „Problemy poetyki Dostojewskiego”. Z zagadnień socjologii i metodologii tekstu literaturoznawczego*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 3.
- Wójtowicz A., *Przestrzeń „Oziminy” Wacława Berenta*, Warszawa 2019.
- Zajączkowski A., *Posłowie*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1984.
- Zieliński T., *Idea Polski w dziełach Sienkiewicza*, wyd. II, Zamość 1920.
- Zieliński T., *O wiecznej aktualności problemów artystycznych antyku*, „Przegląd Współczesny” 1938, nr 200.

Wojciech Gruchała

Carpathian State University in Krosno

THE HANDS OF MEMPHIAN PTAH. BERENT’S HERMETIC NOVEL OZIMINA

Summary

The author attempts to identify the most significant threads of cultural reception of the heritage of ancient Egypt, which form the background of artistic imagery in Wacław Berent’s novel *Ozimina*. The myth of the sacrifice of Osiris and the monistic tradition derived from the teachings of Hermes Trismegistos seem to resonate with essential ideas of the late 19th century: they take up the question of ‘transcending man’ and his materiality, link the dialectic of history with the cosmic plan, but above all allow the theme of science exploring nature about the spiritual world of man. In Berent’s novel, Egyptian themes are one of the key codes for understanding the historiosophical and anthropological meanings of the novel.

Keywords: Wacław Berent, *Ozimina*, Hermes Trismegistos, Hermetica, Edouard Schure.