

WOJCIECH GUTOWSKI

Toruń

### WOBEC „ŚMIERCI BOGA”. SYTUACJE MŁODOPOLSKIE

Gdy współczesny poeta powiada, iż „największym wydarzeniem w życiu człowieka są narodziny i śmierć Boga”<sup>1</sup>, trafia w sedno podstawowego dramatu nowożytnej kultury. Wedle Heideggera nowożytność to „epoka, gdy brakuje Boga” oraz brakuje Słowa, zdolnego wyrazić Jego świętość<sup>2</sup>. Niewątpliwie wizje śmierci Boga przenikają myśl i wyobraźnię XIX w. – od Jean Paula (Richtera) i Hegla do Heinego, Lautreamonta i, oczywiście, Nietzschego<sup>3</sup>. Reakcje były ambiwalentne: obok uczucia niepowetowanej straty i osierocenia pojawia się radosne wyzwolenie i doznanie energii swobodnej kreacji.

W przedmodernistycznej literaturze polskiej tylko nieliczne ślady prowadzą do tego upiornego-fascynującego świata po śmierci Boga. Najwyraźniejsze tropy wskazał Z. Krasiński: intensywność rozkładu, która wypełnia ludzkość i naturę wraz z „nieczłowieczą chorobą bezbóstwa”<sup>4</sup> oraz świętowanie na cmentarzysku zabitego Boga („Leonard: Chwała nam, bośmy członki Jego rozerwali [...] duch Jego zstąpił do nicości [...] zdepcem świątynię umarłego Boga”)<sup>5</sup>. W części I

---

<sup>1</sup> T. R ó ż e w i c z, *bez*, [w:] t e n ż e, *Płaskorzeźba*, Wrocław 1991, s. 7.

<sup>2</sup> M. H e i d e g g e r, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, cyt. wg M. B u b e r, *Za-  
ćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 63.

<sup>3</sup> Zob. m.in. J e a n P a u l (Richter), *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze  
szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga* (1796), przeł. M. Żmigrodzka, „Ogród”, 1991,  
nr 2; S. K o w a l c z y k, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991; o wypowiedziach  
H. Heinego zob. m.in. R. L a u r e n t i n, *Czy Bóg umarł*, przeł. W. Kowalska, Warszawa 1969;  
L a u t r e a m o n t, *Pieśni Maldorora*, przeł. M. Żurowski, Warszawa 1976, s. 112-113; liczne  
uwagi F. Nietzschego m.in. w: *Tako rzecze Zaratustra* (przeł. W. Berent), *Antychryst* (przeł.  
L. Staff), *Wiedza radosna* (przeł. L. Staff), w: F. N i e t z s c h e, *Dzieła*, Warszawa 1905 n.;  
cytaty z tego wydania.

<sup>4</sup> Z. K r a s i ń s k i, *Mord elektrycznym prądem się rozpostrze...*, [w:] t e n ż e, *Dzieła  
literackie*, pod red. P. Hertza, t. 1, Warszawa 1973, s. 106.

<sup>5</sup> T e n ż e, *Nie-Boska Komedia*, [w:] t e n ż e, *Dzieła literackie*, t. 1, s. 379-380.

*Nie-Boskiej Żona* określa kondycję świata w sytuacji, gdy Bóg oszalał. Szaleństwo Boga jest w tym wypadku synonimem zatracenia kontaktów z transcendencją, spowodowanego przez człowieka. Chrystus rzuca krzyż w otchłań, kosmos zamienia się w chaos, drogowskazy znikają, gdy znika Centrum, a „człowiek każdy, robak każdy krzyczy: Ja Bogiem”<sup>6</sup>.

Śmierć Boga zapowiada triumf antropocentryzmu. Czy jednak Młoda Polska, epoka porażona nie tylko – mówiąc ogólnie – bankructwem ideałów, lecz, konkretnie, śmiercią Boga, była czasem antropocentryzmu? Z pewnością w ówczesnej świadomości religijnej dominuje uwewnętrznienie transcendencji. W świecie duszy można było tracić Boga, ale również penetracje wewnętrznych pejzaży prowadziły do spotkania z Bogiem. Ale czy na pewno z Bogiem właśnie, a nie z iluzorycznym fantazmatem Boga?

Trzeba pamiętać o dwu odmiennych interpretacjach „śmierci Boga”. Jedna identyfikuje ją ze szczególnym kalectwem nowoczesnego człowieka – nieprzezwycięzalną utratą więzi z transcendencją, a ściślej: ze skrajną izolacją, uwięzieniem w subiektywizmie, w immanencji *ego*<sup>7</sup>.

Druga interpretacja, wywiedziona z myśli Nietzschego, traktuje śmierć Boga jako dziejowe spełnienie chrześcijaństwa, owoc przenikającego chrześcijaństwo nihilizmu, wyraz „nihilizmu reaktywnego”, dzieło „najszeptniejszego człowieka”<sup>8</sup>, ale również dostrzega w „śmierci Boga” zwrotny punkt dziejów: „czas wielkiego południa”, zapowiedź narodzin nadczłowieka<sup>9</sup>.

Wyobraźni religijnej Młodej Polski zdecydowanie obce było pierwsze rozumienie „śmierci Boga”. Przecież pisarze Młodej Polski, idąc śladem romantyków i zachęceni przez modernizm katolicki, poszukiwali Boga w aktywnych głębiach psychiki, kreowali swoistą „religię Jaźni”, zgodnie z przekonaniem W. Blake’a, iż „wszystkie bóstwa zamieszkują człowieczą pierś”<sup>10</sup>. Boga spotykano nie w spotkaniu z Transcendentnym Ty, lecz w sferze – jak nazywa Buber – „dialogu różnych warstw Jaźni”<sup>11</sup>. Dodajmy, iż za wskazaniem Novalisa („Tajemnicza droga prowadzi do wnętrza... Każde zejście w siebie, każde spojrzenie skierowane do środka jest jednocześnie wstępowaniem ku

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 345.

<sup>7</sup> B u b e r, dz. cyt., s. 12.

<sup>8</sup> Zob. N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 325, por. też interpretacje G. Deleuze’a (*Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 158 n.) i K. Jaspersa (*Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 184-185).

<sup>9</sup> N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 92.

<sup>10</sup> W. B l a k e, *Zaślubiny nieba i piekła*, przeł. W. J u s z c z a k, [w:] *Manifesty romantyzmu*, oprac. A. Kowalczykova, Warszawa 1975, s. 30.

<sup>11</sup> B u b e r, dz. cyt., s. 12.

górze”)<sup>12</sup>, owa religia Jaźni, kreatywna, dynamiczna (wobec pasywnej – zdaniem romantyków i modernistów – religii oficjalnej), miała przewyżczać opozycję: immanencja – transcendencja (podobnie jak „nowa sztuka” wedle Przybyszewskiego obalała granice między zewnętrznym a wewnętrznym).

Tak, Młoda Polska skupia doświadczenie *sacrum*, zamyka je w jaźni, ale właśnie eksploracja jaźni, podróże w głąb siebie miały przewyżżyć, znieść ów „antropocentryzm”, przeniknięcie „duszy” pozwalało odsonić krainy „ducha”<sup>13</sup>.

Z całą pewnością uwewnętrznienie *sacrum*, „zamknięcie” Boga w psychomachii podmiotu nie było (czy więcej: chyba nie mogło być) kojarzone z doświadczeniem śmierci Boga. Dominowało ujęcie nietzscheańskie – śmierć Boga jest symptomem kryzysu kultury, przesilenia słabości chrześcijaństwa, wyzwaniem, zgorzeniem i szansą, graniczną sytuacją ludzkości.

W krótkim przeglądzie młodopolskich sytuacji człowieka po śmierci Boga warto najpierw wskazać wariant najbardziej aksjologicznie neutralny: śmierć Boga postrzega się jako oczywisty, choć pełen dramatycznego napięcia, składnik ewolucji kultury. Po prostu bogowie umierają, ponieważ kultury są śmiertelne i wszystkie symbole (również religijne) muszą się zmieniać.

Niekiedy ów fakt poeci sytuują w przestrzeni synkretycznej eschatologii, gdzie bohater jest świadkiem i ostatecznej śmierci Chrystusa, i płonącej Walhalli w ostatecznym etapie starogermańskiego *Götterdämmerung* (T. Miciński *Umarły świat*).

W finale *Nocy rabinowej* śmierć chrześcijańskiego Boga nabiera wymowy ironicznej. Skoro przywódca socjalnej rewolucji, „nędzarz zesmolony”, niszczący młotem (atrybut myśli nietzscheańskiej) kolumnę wiary, drzwi nadziei i drzewo miłości – krzyż, zostaje powstrzymany przez Hapuna, diabła materializmu, ocalone chrześcijaństwo pozostaje nadal w kulturze, ale jest martwe, celowo izolowane od – tak wysoko waloryzowanej przez modernistów – słoneczności, atrybutu religii życia<sup>14</sup>. Konserwatywną petryfikację symboli religijnych pisarz uznaje za zagrożenie większe aniżeli ich śmierć.

---

<sup>12</sup> Cyt. wg H. P e y r e, *Co to jest romantyzm?* przeł. M. Żurowski, Warszawa 1987, s. 217. Wizję zejścia w głębie ciemności wewnętrznych, które samoistnie przeistacza się w wyjście ku górze, ponad niebiosą, przedstawił T. Miciński w inicjalnym utworze tomu *W mroku gwiazd, Kolosseum* (Poezje, oprac. J. Prokop, Warszawa 1980, s. 39, dalej w tekście głównym podaje tytuł wiersza, skrót P i numer strony).

<sup>13</sup> Poglądy te w dużym stopniu ukształtowała antropozofia R. Steinera. O jej wpływie na antropologię Młodej Polski pisał ostatnio M. Stala (*Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, s. 76-77).

<sup>14</sup> T. M i c i ń s k i, *Noc rabinowa*, „Ateneum”, 1904, t. 2, z. 4, s. 120-121.

Śmierć Boga jako naturalną oczywistość dostrzega B. Leśmian – i w przestrzeni naturalnych hierofanii, i w perspektywie agonii chrześcijaństwa. Jednak każde z tych zdarzeń budzi odmienne emocje. Fakt, iż boskość, sakralność są bytowo relatywne, momentalne, impresyjne, istnieją jedynie dla podmiotu, który tę hierofaniczność przedmiotu podtrzymuje swą wiarą, budzi radość, fascynację samym zjawiskiem ubogacenia istnień przez nadanie im nadwyżki *sacrum* (zob. *Bałwan ze śniegu*). Podobnie dla K. Tetmajera śmierć bogów (nawet o „twarzy najświętszej”), pojmowana – nie bez wpływu Słowackiego – jako zniszczenie zużytych form rozwoju ducha, jest naturalnym warunkiem oczyszczenia i wstąpienia na nową drogę rozwoju (*Psyche*).

Natomiast odkrycie przez „śmiesznie spóźnionego” wędrowca nieodwołalnej śmierci Chrystusa, śmierci tak głębokiej, że zaciera ona wszelkie ślady Jego istnienia, wywołuje poczucie absurdu i nieuleczalnej samotności: „Nie mam po co i nie mam powrócić do kogo”<sup>15</sup>.

Niejednokrotnie śmierć Boga nie może być traktowana jako naturalna zmiana dziejowa, nazbyt zmienia całościową wizję świata, destrukcyjnie odbiera życiu wszelki sens. Nie jest wydarzeniem ani radosnym, ani naturalnym, potęgą dekadencji katastrofizm.

K. Makuszyński kreśli niesamowitą eschatologię Boga (Jehowy), który, oślepiły („czas, gryzący jak rdza, zżarł mu oczy”) i „trwogą obłąkany”<sup>16</sup>, oczekuje śmierci, będącej efektem nadmiaru cierpienia i zła tolerowanego przez Stwórcę. Utwór Makuszyńskiego jest jeszcze jedną pełną okropności młodopolską wizją opartą na motywie „*dies irae*”<sup>17</sup> i można go potraktować jako obszerny przypis do pierwszego hymnu J. Kasprowicza z tomu *Ginącemu światu*.

Makuszyński idzie dalej niż Kasprowicz w potęgowaniu aury *nicestwienia*. Finalny okrzyk Adama (J. Kasprowicz *Dies irae*) postuluje unicestwienie świata, nie dosięga Boga. Makuszyński obwieszcza zniszczenie totalne: kosmiczny kat, „szatański Cherubin”, rzuca słońce „w piersi Twoje przenantajświętsze” i uciekający Bóg-ślepiec-szaleniec spada w otchłań. Ów fakt wywołuje rozpad wszechświata:

A wtedy pękną słoneczne kolumny,  
I wszystkich światów się zapadną sklepy,

<sup>15</sup> B. L e ś m i a n, *Betleem*, [w:] t e n ż e, *Poezje*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 1973, s. 316 (dalej podaję w tekście głównym tytuł wiersza, skrót P i numer strony).

<sup>16</sup> K. M a k u s z y ń s k i, *Dies illa*, [w:] t e n ż e, *Wiersze zebrane*, Warszawa 1931, s. 227.

<sup>17</sup> Zob. H. F i l i p k o w s k a, *Z problematyki mitu w literaturze Młodej Polski*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, seria I, red. H. Kirchner i Z. Żabicki, Wrocław 1972.

co znakomicie odpowiada nihilistycznym skłonnościom podmiotu. O to właśnie chodzi, by „śmierć Boga” była niedialektyczna, absolutna i wyzwała aktywność nicości: „Aby Twej klęski nie pozostał goniec”<sup>18</sup>.

Tę dynamikę nicości znakomicie ukazał B. Leśmian w wierszu *Srebroń*, będącym swoistym przeciwieństwem wspomnianego już *Batwana ze śniegu*. W tym ostatnim zwraca uwagę „łatwe” imaginacyjne kreowanie bogów. W *Srebrońniu* poeta zaakcentował równie „łatwe” unicestwienie boskiego, podkreślił ontologiczną słabość Boga („Bóg to – iza i zamieć”), który wraz ze swym nosicielem, człowiekiem, „niepoprawnym Istnieniowcem”, egzystuje tylko na krawędzi śmierci i pada jej ofiarą<sup>19</sup>.

Bratem nicości – zwłaszcza w ontologii młodopolskiej – jest chaos. Niszczzenie tożsamości istot i struktury świata. Znakomitą tego ilustracją mogą być pierwsze stronicie *Niedokonanego*, np.:

W katedrze Boga umarłego wre walka: cisną się w mroku i tratują [...] Ja, papież widm, [...] tworzę posągi światła i jednym uderzeniem strącam je w posępny, chaotyczny wir, nie mającego nadejść nigdy Zjawu<sup>20</sup>.

Destrukcyjność przestrzeni, zanik kierunków, utrata drogowskazów to powtarzające się, wręcz topiczne sytuacje (podobnie jak agresywna pustka – zob. niżej) pogrobowców martwego Boga.

Porównajmy. Z. Krasieński: „Wszystkie światy lecą to na dół, to w górę”. F. Nietzsche: „Zabiliśmy go – wy i ja! [...] Dokąd my zdążamy? [...] Nie spadamyż ustawicznie? I w tym, w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jakieś jeszcze na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości?” T. Różewicz: „człowiek współczesny / spada we wszystkich kierunkach / równocześnie / w dół w górę na boki”<sup>21</sup>.

Oczywiście cała ta, mówiąc słowami Głowińskiego, „negatywna ontologia”<sup>22</sup>, przestrzenne destrukcje są ekwiwalentami emocjonalnego zamętu, duchowego regresu, w epoce Młodej Polski wyrażają mroczną pasję religii Jaźni,

<sup>18</sup> M a k u s z y ń s k i, dz. cyt., s. 231.

<sup>19</sup> L e ś m i a n, *Poezje*, s. 251. Zob. też M. G ł o w i ń s k i, *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Warszawa 1981, s. 135-136.

<sup>20</sup> T. M i c i ń s k i, *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni. Poemat*, [w:] t e n ż e, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Kraków 1985, s. 79, 78. Por. też inną uwagę, ironizującą na temat chaosu po śmierci Boga: „W sali, gdzie jest Bóg umarły, bywa zwykle rejwach”. T. M i c i ń s k i, *Walka o Chrystusa*, Warszawa 1911, s. 70-71.

<sup>21</sup> K r a s i ń s k i, *Nie-Boska Komedia*, s. 345; F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, s. 168; T. R ó ż e w i c z, *Spadanie*, [w:] t e n ż e, *Poezje zebrane*, Wrocław 1971, s. 673.

<sup>22</sup> G ł o w i ń s k i, dz. cyt., s. 136.

która odkrywa w sobie agonię chrześcijaństwa i możliwość zupełnego zerwania z kluczową dotąd tradycją religijną.

Rozpacz, poczucie osierocenia, jak w słynnym utworze Jean Paula („Jesteśmy wszyscy sierotami, ja i wy, nie mamy już Ojca”<sup>23</sup>), to podstawowe przeżycia implikowane przez śmierć Boga. Niekiedy owe przeżycia nabierają rysów szczególnego doświadczenia pokoleniowego.

Być może Bóg dostępny jest dla innych, jednak „Dla nas! ach! dla nas nie ma nawet Boga”<sup>24</sup>. Modernista, zafascynowany liturgią, zatrzymuje się w trwodze i bezradności na krawędzi modlitwy: „nagle zadrzałem: modlić się! do kogo?”<sup>25</sup>, albo podkreśla dezintegrację, która wyklucza spotkanie z Bogiem w świecie duszy: „Jam kryształ popękany, który nie może skupić wszystkich promieni w jedno ognisko Boga-człowieka”<sup>26</sup>. Słowom Wodza z *Nocy rabinowej* mogliby przyświadczyć bohaterzy poematów prozą S. Przybyszewskiego czy *Próchna* W. Berenta.

Częściej jednak poetyckie rozpacze nie akcentują wyraźnie znamion przeżyć pokolenia, podkreślają transhistoryczność, uniwersalność sytuacji. Powtarzają się kluczowe dla dekadencjonalnej wyobraźni motywy nicestwienia, neantyzacji:<sup>27</sup>

– próżnia „stalowego nieba”, do którego płyną „chropawe hymny rozpaczy”<sup>28</sup>;

– pustka nieskończona, grobowa, środowisko samotności (K. Tetmajer *W godzinie smutku*);

– głębia, aktywna nicość „na ziemi i niebie”, pochłaniająca człowieka, który „nie mógł stworzyć Oglądania”<sup>29</sup>;

<sup>23</sup> J e a n P a u l (Richter), dz. cyt., s. 108.

<sup>24</sup> J. K a s p r o w i c z, *Rozpacz*, [w:] t e n ż e, *Dziela*, pod red. S. Kołaczekowskiego, t. 8, Warszawa 1930, s. 10.

<sup>25</sup> J. Ż u ł a w s k i, *W katedrze*, [w:] t e n ż e, *Wiersze*, oprac. A. Z. Makowiecki, Warszawa 1982, s. 37.

<sup>26</sup> T. M i c i ń s k i, *Noc rabinowa*, „Ateneum”, 1904, t. 1, z. 2, s. 146.

<sup>27</sup> Zob. M. P o d r a z a - K w i a t k o w s k a, *Pustka – otchłań – pełnia (Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia)*, [w:] *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, pod red. M. Podraza-Kwiatkowskiej, Kraków, 1977; t a ż, *Somnambulicy – dekadenci – herosi*, Kraków 1985; t a ż, *Wyobraźnia katastroficzna w literaturze Młodej Polski. Zarys problematyki*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” XXVII, Wrocław 1990.

<sup>28</sup> S. K o r a b B r z o z o w s k i, *Próżnia*, [w:] t e n ż e, *Poezje zebrane*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1978, s. 26. Zob. też interpretację we *Wstępie* do tegoż zbioru, s. 13-14.

<sup>29</sup> K. P r z e r w a T e t m a j e r, *W godzinie smutku*, [w:] t e n ż e, *Poezje*, Warszawa 1980, s. 527. Ostatnie sformułowanie wskazuje, iż podmiot utworu nie oczekuje łaski transcendentnego Boga, natomiast podkreśla równie niezbędny, co niedostępny, wysiłek immanencji (duszy, jaźni), by stworzyć (wywołać) wizję (fantazmat) Boga.

- „pustynia dla serca, które w ostatniej racji świata znajduje mikroby”<sup>30</sup>;
- „cmentarz świata” – po egzekucji Boga – pozbawiony światła i drogowskazów, pełen „żywego błota”<sup>31</sup>.

Wszystkie te motywy (uproszczone i zgrupowane w nadmiarze w cyklu poetyckim Z. Dębickiego *Bez Boga*) tworzą monotony antyświat alienacji, błędnej tułaczki, zatracenia i wypełnione są, rzecz warta podkreślenia, tęsknotą za utraconym Bogiem.

Niekiedy obok rozpaczy i tęsknoty pojawiają się wyrzuty pod adresem zabójców Boga:

Strach-rozpacz podąża w tropy –  
Pod czyjeż schronne paść stopy?  
Ach, czemuż Boga zabili...<sup>32</sup>

Rozpacz i tęsknotę wyraża nawet Lucyfer w wersji A. Szandlerowskiego, posuwając się do, niezamierzonej zapewne, minoderii:

Tobą żyłem!  
Choć konałem  
Zemstą – szalem...  
*(ocienia prochy skrzydłem)*  
Tyś umarły!  
[...]  
Ta pustka przeraża, trzęsie!  
[...]  
Tulę cię... tulę...  
W me jęki... w me bóle...  
Zejdziemy tam – w królestwo moje...<sup>33</sup>

Najbardziej koszmarne „teofanie” umierającego, zabitego Boga przedstawił T. Miciński. Bóg, opuszczony Starzec, to jeszcze jeden z błędnych tułaczy tej epoki, który bez sensu przemierza świat w towarzystwie nicości. To byt fanta-

<sup>30</sup> T. M i c i ń s k i, *Kniaź Patiomkin*, Kraków 1906, s. 59.

<sup>31</sup> T e n ż e, *Noc rabinowa*, s. 156. Jako komentarz warto przywołać słowa Heideggera: „Świata, któremu brak Boga, usuwa się grunt spod nóg, [...] Epoka, która straciła grunt, chyli się ku otchłani”. *Cóż po poecie?* przeł. K. Wolicki, [w:] t e n ż e, *Budować, mieszkać, myśleć*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 168-169.

<sup>32</sup> W. O r k a n, *Wszystkie moje rozpacz...*, [w:] t e n ż e, *Poezje zebrane*, oprac. J. Kwiatkowski, t. 1, Kraków 1968, s. 216.

<sup>33</sup> A. S z a n d l e r o w s k i, *Paraklet*, [w:] t e n ż e, *Pisma*, t. 3, Warszawa 1913, s. 146. Zauważmy, iż w utworze T. Micińskiego *Niedokonany* zrozpaczony Lucyfer popełnia samobójstwo po śmierci Chrystusa.

zmatyczny, który budzi ambiwalentne uczucia; trwogę, litość, przerażenie i bolesne wspomnienie utraconego *sacrum*:

On nad urwiskiem, osypany szronem  
gwiazd – w zakrwawionem  
przestworzu... O, przebacz nam winę,  
jako my Tobie – błogosławim dzwonem  
umarłych –

T. M i c i ń s k i, *Zamek duszy*, P, s. 91.

Albo objawia się jako złowieszczy trup, który petryfikuje, zamraża przestrzeń kosmosu:

ha, to jest – sędziego tron –  
widzę – siedzi w gwiazdach On –  
krwią bez głowy ściekający trup.

T. M i c i ń s k i, *Widma*, P, s. 86.

Znamienne, iż w powyższych wersjach człowiek uwikłany w sytuację śmierci (umierania) Boga zostaje w niej ontycznie uwięziony, skazany na bycie nie ku-śmierci, lecz w-śmierci („gdzie grobowca pleśń”, T. M i c i ń s k i, *Zamek duszy*, s. 92), rzucony w szaleńczy pęd donikąd (w towarzystwie Mroku i Szału, T. M i c i ń s k i, *Widma*, P, s. 87) lub wessany, pochłonięty, wraz ze swymi lękami i rozpaczami, przez nieludzką i nieboską otchłań, bezdnie:

Wszystkie krzyki me, moje rozpacze,  
Dymy ofiarą spalanego ducha,  
W głąb chłonie czarna mroków rzeka  
I dalej martwa jest i głucha<sup>34</sup>.

Poezja Młodej Polski odsłania jednolity scenariusz ludzkiego bycia *post mortem Dei* – krzyk rozpaczony jako akt bolesnej samowiedzy zostaje stłumiony przez odbóstrwiony świat wypełniony aktywną nicością: Dla bohaterów poezji Micińskiego wyparcie Boga pobudza pragnienie samozniszczenia:

odszedł, nade mną zwały się sklepienia –  
-----  
Mroki, pochłońcie mię! wy mię zatopcie, głębiny

T. M i c i ń s k i, *Zamek duszy*, P, s. 91.

<sup>34</sup> O r k a n, dz. cyt., s. 216.

Czy to jedyny scenariusz? Czy literatura epoki nie ukazuje – zgodnie z przesłaniem Nietzschego – wyzwolicielskich wizji „śmierci Boga”, czy nie kreuje Jego radosnych zabójców?

Sprawa jest dość skomplikowana. Oczywiście pojawia się zarys portretu śmiałego buntownika, romantycznego bogoburcy według formuły T. Micińskiego: „A Bóg mnie przeklął. Ja przekląłem Boga” (*Korsarz*, P, s. 64). Ale nie są to propozycje oryginalne: Postulat zabicia Boga bywa formułowany przez „człowieka reaktywnego”, pełnego urazy wobec ludzkości, instytucji kościelnych i w ogóle wobec świata (zob. np. wiersz A. Szandlerowskiego *Co, nie znam drogi?*).

Można zaryzykować hipotezę, iż moderniści usiłowali tworzyć sytuacje swobodnej samorealizacji człowieka po śmierci chrześcijańskiego Boga, ale najczęściej były to celowo przedstawiane świadectwa nieudanych prób (z jednym wyjątkiem, zob. niżej uwagi o utworze L. Staffa *Adam*).

Przyczyny porażek mogą być różne. Najbardziej oczywista to, wspomniane już wyżej, porażające doświadczenie nieboskiego świata jako obszaru neantyzacji, w którym negatywne centrum („czarne słońce”<sup>35</sup>) tak przestrasza kosmos, by tenże na twórcze wysiłki jednostki odpowiadał jedynie odrzuceniem:

Gram tryumf – wicher mi łka przez szczeliny –  
gram wieszczby – miesiąc zakrwawia się siny.

T. M i c i ń s k i, *Umarły świat*, P, s. 85.

Ale może pojawić się też przyczyna odwrotna – całkowita obojętność świata wobec bogoburczych zamachów. L. Staff jakby antycypował diagnozę Heideggera, wedle której człowiek „nie potrafi już rozpoznać, że brak Boga jest właśnie brakiem”<sup>36</sup>. Staffowski świętokradca łączy zniszczenie starych bogów z aktem autodeifikacji, ilustruje tezę Nietzschego, iż bogowie umarli, aby żył nadczłowiek. Wszakże efekt zabójstwa tylko dla buntownika jest ważny jako ekspresja jego mocy, dla innych pozostaje nieznaczący, pusty. Mimo że skonał Władca, świat nie zauważa zmiany: „Wszystko jak było... zimne... obojętne”<sup>37</sup>.

Znamienne, iż moderniści egzystencjalne przygody zabójców Boga częściej łączyli z autotorturą, z – niekiedy perwersyjnym – samoudręczeniem niż z radosnym wyzwoleniem.

---

<sup>35</sup> O znaczeniach i przemianach tego motywu zob. interesujące studium M. Stali *Od czarnego słońca do ciemnego świecidla*, [w:] t e n ż e, *Chwile pewności*, Kraków 1991.

<sup>36</sup> H e i d e g g e r, *Cóż po poecie?* s. 168.

<sup>37</sup> L. S t a f f, *Bogowie zmarli*, [w:] t e n ż e, *Poezje zebrane*, t. 1, Warszawa 1967, s. 45 (dalej w tekście głównym podaję tytuł wiersza, skrót Pz i numer strony).

Bohater Leśmianowski, przebrany w teriomorficzną maskę (Pantera), chwilę najintensywniejszego istnienia przeżywa wówczas, gdy zabija Boga („Lew niewidzialny, wszechobecny Jaguar”) w sobie, a zarazem sam poddaje się Jego niszczącej sile.

Chcę być radością dla twoich pazurów,  
Chcę krwią upoić twe kły nieśmiertelne –

I chcę cię zdradzić, gdy przywrzesz do łona,  
Pokąsać w strzępy twą wieczność, twe moce,  
By chłonąć nozdrzem ten szal, że Bóg kona  
W chwili, gdy ja się słońcu przeciwzłocę!

B. L e ś m i a n, *Pantera*, P, s. 68.

Cierpienie zabójcy nieodłącznie wiąże się z sadystyczną radością.

Syndrom cierpiącego, tragicznego zabójcy Boga dominuje w dramacie T. Micińskiego *W mrokach złotego pałacu czyli bazylissa Teofanu*. Tytułowa Bohaterka, „kobiety Dionizos”, usiłuje ucieleśnić ideał nadczłowieka. Ale to nadczłowiek rozdarty, który chce uwolnić „wolę mocy” z okowów chrześcijaństwa („Pokonamy razem chrześcijaństwo i Zgon”. „Moje serce jest rolą [...]: niech kłosa na niej zabłysną wyrokiem błyskawic niszczących Boga...”<sup>38</sup>) i usiłuje wyrazić pełną afirmację istnienia – również w cierpieniu i śmierci („Na krzyż – na krzyż chcę! Nie z poddania się Bogu – nienawidzę Go odtąd i na wieki – wyzywam Go na bój bez miłosierdzia [...] spiekielnię lazuru Naza-rejczyka tron”, BT, s. 70), ale torturowanie Boga („Każdą krwi kroplę sączyć będę nad ciemną pierś Boga”, BT, s. 170)<sup>39</sup> łączy się z naruszeniem intymnego centrum duszy, które zamieszkuje Chrystus („Jedną z mych strzał wymierzam w swą najgłębszą Miłość, która wisi na krzyżu”, BT, s. 92), oraz – co najbardziej paradoksalne – ze skrywaną nadzieją, iż w tej walce nadczłowieka zwycięży Bóg („Chcę, aby Bóg zatryumfował, nawet kiedy my idziemy przeciwko Niemu”, BT, s. 166).

Na tle katastroficznych pejzaży pustki oraz wobec powikłanej, wewnętrznie sprzecznej sytuacji bogoburcy wyróżniają się dwa eschatologiczno-teogoniczne scenariusze śmierci Boga – L. Staffa i M. Komornickiej.

Obie propozycje są dialektyczne – projektują śmierć Boga jako warunek Jego odrodzenia lub ukształtowania nowej formy *sacrum*: Człowieko-Boga.

<sup>38</sup> T. M i c i ń s k i, *W mrokach złotego pałacu czyli bazylissa Teofanu*, [w:] t e n ż e, *Utwory dramatyczne*, t. 2, oprac. T. Wróblewska, Kraków 1978, s. 170, 91 (dalej w tekście głównym podaje skrót BT i numer strony).

<sup>39</sup> Por. też torturę zadawaną hostii, która potęguje cierpienie i zagubienie Żyda Wiecznego Tułacza (T. M i c i ń s k i, *Strach*, P, s. 139).

Staff wyzwała młodopolskiego bogoburcę z kompleksu winy, Komornicka zaś utożsamia boską kreację z agonią, która prowadzi do przesilenia i nowych narodzin.

Wedle Staffa Bóg musi umrzeć, aby „człowiek stał się Bogiem” (*Adam*, Pz I, s. 1126). W historii ludzkości śmierć Boga zdarzyła się dwa razy. Po raz pierwszy, na początku, zrodziła się z grzechu Adama:

Strasznie Bóg konał z rozpaczy i żalu,  
Że człowiek w ciemnym szaleństwa obłądzie  
Zniszczył stworzone przezeń szczęście ziemi!  
[...]  
A człowiek dobił mrącego już Boga,  
Z żalu, że stworzyć Bóg siebie nie umiał  
Nieomylnym stwórcą,

Pz I, s. 1115.

Grzech pierworodny okazuje się metafizycznym skandalem, ale również impulsem wyzwolicielskim. Po śmierci Boga triumfuje dionizyjskie życie, swobodnie pleniący się żywioł, kłębowisko mocy, w którym zło, zbrodnia, piękno zniszczenia (np. „Rzeź krwawa kwitnie jak makowe pole”, Pz I, s. 1118) splata się z narodzinami, rozkoszą, miłością. Człowiek zanurzony w metamorfozach żywiołu, a zarazem podmiot kultury, jeszcze raz napotyka na swej drodze Boga, tym razem tyrana, gwaranta społecznych zakazów, strażnika sfery *super-ego*.

Pierwsze zabójstwo Boga było wyrazem lęku „człowieka reaktywnego”, traumatycznego przeżycia niedostatków istnienia. Drugie jest ekspresją mocy, nowymi narodzinami człowieka, pana witalnego żywiołu, stwórcy nowego świata: „mieczem przekreślił twarz niemożliwości”, „drugi raz świat myślą stworzył” (Pz I, s. 1124-1125). Zdobywca istnienia, faustyczna istota „w niesytej nigdy, bezgranicznej żądzy” nie spocznie, dopóki nie „stanie się Bogiem” (Pz I, s. 1126).

Bóg okazuje się niezbędnym przeciwnikiem, którego pokonanie wyzwala energię samotworzającego się życia oraz mobilizuje człowieka do autokreacji i ciągłego przekraczania siebie. Spotkanie z Bogiem staje się tu „zaćmieniem bycia”, swoistą „nocą ciemną”, niezbędną, ale też przewyższoną w procesie kreacji Człowieko-Boga. Śmierć Boga inicjuje boskość człowieka.

Inaczej w psalmodii M. Komornickiej *Pan kona*. Przyczyną i początkiem agonii Boga jest tragiczny błąd zawarty w akcie stworzenia. Bóg, stwarzając ten świat, rozprasza siebie, nie zakorzenia swej mocy w bytach stworzonych, lecz oddaje i swą moc, i stworzenie na pastwę nicości. Bóg umiera „z tęsknoty i żalości”, iż „nie żyje w łonie stworzenia swego”, które zostało opanowane przez – spotykaną już w młodopolskich pejzażach – aktywną nicość.

Wypiła nicość potęgę Pana i nie masz jej w stworzeniu. [...] Promienie chwały pożarła nicość – i ogień miłości Pana<sup>40</sup>.

Komornicka kreuje pejzaż „bytu pozornego”, o fałszywej ontologii, jakże podobny, choć w innych obrazach wypowiedziany, do obrazu świata z wiersza Cz. Miłosza *Oeconomia divina*, świata, który, wykorzeniony z Boga, utracił rację istnienia. Porównajmy.

Komornicka: „I nie oddychają, tylko zdają się oddychać widma pól, gór i nieba. I nie ma ich. Są tylko mary senne Pana, przez nicość pożarte” (*Pan kona*, s. 62-63).

Miłosz:

Nagle zabrakło zasady i rozpadły się.  
[...]  
Trwały jak trwa to tylko, co trwać nie powinno.  
Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole  
Uciekła materialność i widmo ich  
Okazywało się pustką, dymem na kliszy.  
Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń.  
Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie<sup>41</sup>.

I autorka *Biesów*, i współczesny poeta ontologiczną katastrofę sytuują w ramach „boskiej ekonomii zbawienia”, choć różnie pojmowanej.

Wedle Miłosza „Pan Zastępów” wycofuje się, milknie, zamyka ludzi w „kredowym kole” antropocentryzmu, odbiera im transcendentne uzasadnienie bycia w tym celu, aby dostrzegli „ohydę spustoszenia” (Mt 24, 15; Mk 13, 14), wewnętrzną marność odbóstrwionego świata, by przeżyli moment eschatologicznego sądu „tu i teraz”, w stworzonej przez siebie (i dopuszczonej w ramach Bożej ekonomii) „cywilizacji śmierci”.

Komornicka przewycięża agonię Boga w zarysie Jego „długiego trwania”. Uniwersalną dialektykę życia i śmierci (Wyspiański: „Umierać musi, co ma żyć”), dostrzeganą przez modernistów i w misteriach eleuzyńskich, i w hierofaniach naturalnej vegetacji, poetka wykorzystuje do zaprojektowania nowych narodzin Boga, który odrodzi się – znamienne – „śmiercią we wnętrzościach swoich”. Wówczas obudzą się w nim radosne „sny stworzenia” i „przyjdzie czas tworzenia nowy” (*Pan kona*, s. 63)<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> M. K o m o r n i c k a, *Pan kona*, [w:] t a ż, *Baśnie i psalmodye*, Warszawa 1900, s. 61 (dalej w tekście głównym podaję skrót Pk i numer strony).

<sup>41</sup> Cz. M i ł o s z, *Poezje*, Warszawa 1981, s. 350.

<sup>42</sup> Transformacje Boga przedstawione w utworze Komornickiej warto też porównać z przemianami i odradzaniem się Brahmy w hinduizmie. Zob. H. v o n G l a s e n a p p, *Religie niechrześcijańskie*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1966, s. 184-185.

I u Komornickiej, i u Staffa śmierć Boga, choć odsłania zło bytu, a nawet (u Komornickiej) tkwiącą w nim intensywność nicości, nie otwiera perspektywy rozpacz, lecz wskazuje inne, nowe uobecnienie boskości (przemieszczone w boskim trwaniu lub zapisane w horyzoncie dążeń człowieka faustycznego).

W perspektywie odrodzenia (lub transformacji) śmierć Boga traciła paraliżującą grozę. W planie ewolucji gatunku, w porządku kosmicznym jest wprawdzie bolesnym, lecz nie ostatecznym regresem, eschatologią, która prowadzi do teogonii. Oczywiście jest to rytm tragiczny (zgodnie ze słowami bazylissy Teofanu: „Odrodzenie ludzkości przez coraz głębszą tragedię”, BT, s. 174), ale nie absurdalny.

Przeżycie dialektyki obumierania Boga i jego Nowych Narodzin jest w *Xiądzu Fauście* ostatnim etapem w procesie przemiany zdeintegrowanej, zagubionej jednostki w człowieka pełnego, człowieka Jaźni, który łączy wiedzę i wiarę, czyn, kontemplację i ofiarę.

Zanim ksiądz Faust obwieści narodziny Pacholęcia zbratanego z Lucyferem, przeżyje „smutek posępniejszy, niż umierających bogów w *Götterdämmerung*”, wewnętrzną pustynię wokół „zamku duszy” z ruinami katedry, „gdzie widmo Chrystusa ukrzyżowały duchy”. W intymnym centrum duszy „mszę celebryje Starzec przy trumnie – mszę Milczenia, [...] W trumnie leży zjedzona przez robactwo – świętość”<sup>43</sup>. Ciemna noc śmierci Boga, jak i inne negatywne przeżycia w biografii księdza okazują się konieczne, by – poza stereotypami i nakazami autorytetów – własnym egzystencjalnym wysiłkiem odkryć „życie Boga w nas [...] wiarę, wiedzę i moc, przechodzące w Ciało i Krew Życia”<sup>44</sup>.

Bohaterowie literatury Młodej Polski nie mogli „być po śmierci Boga” w kręgu antropocentryzmu wyzutego z religijnego doświadczenia. Okazywali się zbyt słabi, by zapełnić zdesakralizowany świat sensem indywidualnym, wywiezionym z „woli mocy” i padali ofiarą pustki tegoż odbóstwionego świata (wariant dekadentki). Albo w bogoburczej walce, po śmierci „dziewiętnastowiecznych surogatów Boga”<sup>45</sup>, projektowali boskość jako kres poszukiwań ludzkości (L. Staff) i, co wydaje się najważniejsze, po przeżyciu wewnętrznego koszmaru boskiej trupiości (odpowiednik „nocy ciemnej” mistyków) tworzyli (T. Miciński) „odnowiony”, „dopełniony” obraz Boga, wskazujący Nadsens energii życia (wariant heroiczny).

<sup>43</sup> T. M i c i ń s k i, *Xiądz Faust. Powieść*, Kraków 1913, s. 321-322.

<sup>44</sup> Tamże, s. 358-359.

<sup>45</sup> E. G e l l n e r, *Plough, Sword and Book*. Cyt. wg Z. K r a s n o d ę b s k i, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 275.

EN PRÉSENCE DE „LA MORT DE DIEU”  
LES PROPOSITIONS DE LA JEUNE POLOGNE

R é s u m é e

L’auteur analyse plusieurs formes de l’expérience de „la mort de Dieu”, profondément enracinée dans la conscience du XIX-e siècle (Jean Paul, Hegel, Heine, Nietzsche). Les écrivains polonais de la Jeune Pologne expliquaient parfois „la mort de Dieu” comme un élément évident de l’évolution de la culture (p. ex: T. Miciński *La nuit du rabbin*, B. Leśmian *Bonhomme de neige*). Ils percevaient plus souvent „la mort de Dieu” comme l’événement décisif augmentant le catastrophisme décadant (p. ex: J. Kasprówicz, T. Miciński, K. Przerwa-Tetmajer, A. Szandlerowski).

L’expérience du désespoir et de la solitude était exprimée par de nombreuses images du vide, de la vacuité, du désert, des cimetières et les actions du „vide actif”. Les propositions de L. Staff (*Adam*) et de M. Komornicka (*Seigneur expire*) occupent une place particulière. Staff perçoit „la mort de Dieu” comme une condition de la naissance de l’Homme-Dieu. Dans le texte de Komornicka, Dieu est tué par le vide du monde qu’il a créé, ce qui annonce Son régénération et l’intensification de la vie.