

Uniwersytet Wrocławski
Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Polskiej

Fryderyk Nguyen

Kompleks nienasycenia.
Teoria psychiki według Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
dr hab. Justyny Bajdy, prof. UWr

Wrocław 2021

Spis treści

1. Wstęp do teorii kompleksu nienasycenia
 - 1.1. Podobieństwo twórczości Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza
 - 1.2. Metody wyjaśniania „Miciństw” i „Witkactw”
 - 1.3. Tradycja badań nad psychologicznymi refleksjami Micińskiego i Witkacego
 - 1.3.1. Badania nad podobieństwami twórczości
 - 1.3.2. Badania nad koncepcjami psychologicznymi
 - 1.3.3. Luki w badaniach
2. Pisarze na tle historii psychologii
 - 2.1. Psychologiczne wykształcenie Tadeusza Micińskiego
 - 2.1.1. Słuchacz wykładów Wilhelma Wundta
 - 2.1.2. W poszukiwaniu życia duchowego
 - 2.1.3. Miciński wobec wielkich filozofów epoki
 - 2.1.4. Psychoanalityczne intuicje
 - 2.2. Witkacy jako psychoanalityk
 - 2.2.1. Związki Witkacego z psychoanalizą
 - 2.2.2. „Recepta Stasia”
 - 2.2.3. Sen o „mieduwalszczykach”
 - 2.2.4. Dopisane (?) sny Bunga
 - 2.2.5. Psychoanalityczne sny w *Pożegnaniu jesieni*
3. Kompleks nienasycenia
 - 3.1. Próba definicji
 - 3.1.1. „Ci, którzy wybrali szaleństwo”: psychopatologia bohaterów prozy Micińskiego i Witkacego
 - 3.1.2. „Rozpęd do nieskończoności” a „metafizyczne nienasycenie”
 - 3.1.3. Kompleks nienasycenia a psychoanaliza
 - 3.1.4. Sposoby opisywania i zaspokajania nienasycenia
 - 3.1.5. Definicja
 - 3.2. Sublimacje cielesne
 - 3.2.1. Umetafizycznienie erotyki
 - 3.2.2. „Anioły rozpusty”, czyli animy bohaterów prozy Micińskiego i Witkacego
 - 3.2.3. Panseksualizm czy panmetafizycyzm?
 - 3.3. Sublimacje duchowe

3.3.1. Religia jako wyraz kompleksu nienasycenia

3.3.2. „Zbawcza kora” czy „humbug”?

3.3.3. Religijne próby nasycenia

4. Czy nasycenie jest możliwe?

5. Bibliografia

1. Wstęp do teorii kompleksu nienasycenia

Status psychologii jako samodzielnej dziedziny wiedzy nie jest dziś przedmiotem dyskusji. Pojawiają się wprawdzie wątpliwości, czy poszczególnym szkołom psychologicznym można przypisać naukowość, lecz pytanie o weryfikację wyników badań dotyczy wszystkich nauk zorientowanych humanistycznie. Zupełnie inna sytuacja miała miejsce w drugiej połowie XIX wieku, kiedy psychologowie dopiero opracowywali swoje specyficzne metody, odróżniające ich pracę od działań przedstawicieli innych nauk¹.

W 1879 roku powstało w Lipsku pierwsze laboratorium psychologiczne, założone przez Wilhelma Wundta. Zastosowanie metod eksperymentalnych do badania ludzkiego życia wewnętrznego okazało się pionierskie, stąd od tego momentu datuje się zazwyczaj powstanie psychologii jako dyscypliny niezależnej od filozofii. Taki kierunek rozwoju nie był początkowo oczywisty – Wundt w późniejszym okresie swej działalności doszedł do wniosku, że dla pełnego opisu procesów psychicznych konieczne jest odwołanie do źródeł historycznych i kulturowych. Z jego pomysłów korzystała następnie psychoanaliza Sigmunda Freuda. Na początku XX wieku wydawało się, że właśnie analiza snów, wytworów artystycznych, luźnych skojarzeń oraz błędów językowych zdominuje rozwój psychologii.

Nowo powstające szkoły psychologiczne podważyły jednak metody psychoanalizy i wprowadziły podejście badawcze zbliżone do tego wykorzystywanego przez nauki przyrodnicze. Behawioryści i reprezentanci psychologii neurobiologicznej podjęli próbę opisu procesów psychicznych jako mechanizmów uwarunkowanych przez czynniki środowiskowe lub genetyczne. Na znaczeniu zyskiwały też szczegółowe ustalenia dotyczące funkcji poznawczych mózgu.

Obecnie psychologia jest bardzo zróżnicowana jako dyscyplina: oprócz szkół zorientowanych na fizjologię działają również nurty humanistyczne, koncentrujące się na znaczeniu wartości w życiu człowieka, a także psychodynamiczne, rozwijające i reformujące badania zapoczątkowane przez Freuda. W obrębie tej nauki wykorzystywane są zarówno techniki neuroobrazowania mózgu, jak i prozaiczne kwestionariusze; równocześnie prowadzi się badania statystyczne oraz studium przypadku. Rozległe zainteresowania psychologów mają jednak jeden punkt wspólny – wszystkie są zorientowane na terapię, mają pomagać w jej przeprowadzeniu, a o ich wartości stanowi użyteczność.

We współczesnej psychologii z pola widzenia zniknęły pytania o tożsamość człowieka

¹ Informacje dotyczące historii psychologii zostały opisane na podstawie opracowań: R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2000; H.E. Lück, *Historia psychologii. Orientacje, szkoły, kierunku rozwoju*, tłum. D. Szarkowicz, W. Zeidler, Vizja Press & IT, Warszawa 2008.

i ontologiczny status jego życia psychicznego. Niektóre szkoły formułują częściowe odpowiedzi, lecz pełne, wyczerpujące wyjaśnienie wymagałoby scalenia osiągnięć wszystkich osobnych nurtów. Okazuje się to niemożliwe do przeprowadzenia, ponieważ poszczególne kierunki wychodzą z całkowicie sprzecznych założeń i wyników ich badań nie da się ze sobą pogodzić. A przecież nie jest to problem zupełnie obojętny dla terapii, zwłaszcza w przypadku współczesnego człowieka, doświadczającego często zagubienia w gwałtownie zmieniającym się świecie, zmagającego się z brakiem poczucia własnej wartości i bezsilnością wobec warunków zewnętrznych (takich jak na przykład sytuacja pandemiczna). Nowoczesna rzeczywistość jest źródłem wielu wątpliwości co do wpływu ludzkiej istoty na jej własny los, a wszechobecne algorytmy zdają się znać ją lepiej niż ona sama siebie.

Dlatego też szczególnie pouczające mogą być dzisiaj teksty pochodzące z czasów, gdy psychologiczne kierunki nie były jeszcze tak radykalnie od siebie oddzielone. Autorzy przełomu XIX i XX wieku, w obliczu panujących wówczas nastrojów dekadencjonalnych, stawiali pytania o fundament człowieczego jestestwa. Zastanawiali się, czy życie ludzkie rozwija się w zgodzie z nieuniknionym scenariuszem pisanym przez geny i środowisko, czy też mają na nie wpływ jakieś inne siły. Poszukiwali nadziei na przezwyciężenie presji przyrody – samostanowienie oparte na instynktach wyższych niż pierwotne popędy. W ich rozważaniach przenikały się ustalenia nauk przyrodniczych, dociekania metafizyczne, tematyka duchowa oraz analiza procesów psychicznych. Był to okres powstawania holistycznych koncepcji usiłujących opisać życie ludzkie w całej jego różnorodności.

Tego rodzaju próby nie były wyłączną specjalnością ówczesnej filozofii czy psychologii – przeniknęły także do literatury, która stała się terenem sporów o człowieka. Niektórzy pisarze wykorzystywali medium sztuki słowa, aby spopularyzować własne poglądy dotyczące ludzkiej natury. Dyskutowali z osiągnięciami nauki, przedstawiali swoje obserwacje, a niekiedy wręcz wyprzedzali późniejsze tezy naukowe. Psychologia wkroczyła do literatury – upatrywano w niej szansy na rozwiązanie zagadki sensu istnienia i poznanie wyróżników człowieczeństwa.

Dodajmy, że wątpliwości ożywiające ówczesny świat intelektualny do dzisiaj nie zostały rozstrzygnięte na gruncie nauki ani przez fizjologię umysłu, ani przez fizykę kwantową. Pytanie o to, dlaczego – mimo znacznego podobieństwa genetycznego – ludzkie życie tak bardzo różni się od życia małych czelakokształtnych, pozostaje wciąż otwarte. Współcześni badacze wskazują najczęściej na zespół różnorodnych czynników ewolucyjnych, wzbraniając się przed wskazaniem jednego, najistotniejszego powodu wyjątkowości człowieka wśród innych organizmów żywych.

Pisarze początku XX wieku nie byli zazwyczaj tak ostrożni w swych przypuszczeniach. Usiłowali sformułować ostateczną, całościową koncepcję, opisującą wyjątkowość ludzkiego życia psychicznego. Do twórców, którzy szczególnie wytrwale starali się wskazać źródło wyższych

instynktów człowieka, należeli między innymi Tadeusz Miciński i Stanisław Ignacy Witkiewicz.

1.1. Podobieństwo twórczości Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza

Miciński i Witkacy byli dotychczas konfrontowani ze sobą z kilku zasadniczych powodów. Punktem wyjścia do ukazywania twórczości jednego pisarza w kontekście dzieł drugiego była przede wszystkim ich znajomość. Witkiewicz na kartach swoich pism wielokrotnie wspominał o starszym artyście; zobrazował go w powieści *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta* jako Maga Childeryka² i zadedykował mu powieść *Nienasycenie*. Michał Głowiński sugeruje, że to dzięki autorowi *Szewców* dzieła Micińskiego doczekały się po śmierci ich twórcy większego zainteresowania³, ponieważ pogłębione badania nad spuścizną Witkacego zainicjowały penetrowanie rejonów związanych z jego inspiracjami, m.in. właśnie tekstów autora *Nietoty*.

Zbieżność poetyki obu autorów zauważano szczególnie w powieściach, których fabuła była jedynie pretekstem do wyłożenia myśli pisarzy. Wykorzystywali oni różne style narracji, łącząc wykłady na tematy naukowe z opisami perypetii bohaterów. Jak pisze Włodzimierz Bolecki, Miciński zapoczątkował ten sposób pisanie, zapowiadając nurty awangardowej prozy XX wieku, a Witkacy zaczerpnął zeń wiele pomysłów na potrzeby swoich utworów⁴. Wojciech Sztaba w książce *Gra ze sztuką. O twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza* stwierdził wręcz: „nie ma takiego wątku, tematu w sztuce Witkacego, którego nie można by odszukać i w twórczości Micińskiego”⁵. Podobieństwo widział autor przede wszystkim w obrębie wyobraźni literackiej artystów, pełnej szaleństwa i nadmiaru. Zbieżność ich refleksji na temat ludzkiej psychiki nie została jednak dotychczas opracowana w żadnym szerszym studium.

Miciński i Witkacy podzielali przekonanie, że u podstawy ludzkich czynów leży fundamentalne poczucie nienasycenia. Człowiek nigdy bowiem nie osiąga satysfakcjonującego spełnienia swoich pragnień – jego potrzeby wykraczają poza żądze cielesne i tylko nieskończoność mogłaby je zadowolić. Ten nieustanny głód transcendencji objawia się w kompulsywnych próbach

² Pierwowzory bohaterów *622 upadków Bunga* odnalazła Anna Micińska (zob. A. Micińska, *Wstęp*, [w:] S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, wstęp i oprac. A. Micińska, posł. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015, s. 28).

³ M. Głowiński, *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1997, s. 320.

⁴ W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym. Witkacy, Gombrowicz, Schulz i inni*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Kraków 1996, s. 72.

⁵ W. Sztaba, *Gra ze sztuką. O twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 169.

zaspokojenia potrzeb fizjologicznych, erotyzmie, a także w sposób bardziej wysublimowany – za sprawą twórczości artystycznej, filozoficznej i religijnej⁶.

Chociaż podobne poglądy pojawiały się wcześniej u innych autorów (u Arthura Schopenhauera⁷, a nawet u św. Augustyna⁸), nie można lekceważyć przemyśleń polskich twórców. Rozważania Micińskiego i Witkacego powstawały w okresie burzliwego rozwoju psychologii i z tego względu są ważnym świadectwem epoki. Artyści nie tylko odwoływali się do współczesnych sobie teorii, lecz także weryfikowali je i uzupełniali własnymi refleksjami. Uznanie kompleksu nienasycenia za dominantę ludzkiej psychiki było propozycją oryginalną i odmienną od panseksualizmu Sigmunda Freuda czy pragmatyzmu Williama Jamesa. Dlatego też pisma polskich pisarzy mogą się okazać interesującym uzupełnieniem dla historii myśli psychologicznej.

Podobieństwa rozważań Micińskiego i Witkacego nie można uznać za przypadkowe. Pisarze wielokrotnie dyskutowali ze sobą na tematy literackie, społeczne i filozoficzne – odzwierciedleniem tego są dysputy prowadzone przez Bunga z Magiem Childerykiem w *622 upadkach Bunga*⁹. Niebezzasadne wydaje się przypuszczenie, że ich wspólne rozmowy mogły również dotyczyć psychologii. Obaj interesowali się tą tematyką – Miciński słuchał wykładów Wilhelma Wundta na Uniwersytecie w Lipsku¹⁰, Witkacy zaś przechodził terapię u psychoanalityka Karola de Beauraina, a później wnikliwie czytał książkę Ernsta Kretschmera *Körperbau und Charakter* o typologii psychologicznej. Autor *Nietoty* znał się ponadto z wybitnym polskim psychiatrą Janem Mazurkiewiczem i według Bogusława Habrata znać go musiał również Witkiewicz¹¹.

Autor *Szewców* bezpośrednio odwoływał się do sformułowań Micińskiego w celu poparcia własnych przemyśleń dotyczących psychologii. Interpretując w *Niemytych duszach* adlerowski kompleks niższości, stwierdzał, że Miciński nazwałby tę właściwość człowieka „rozpędem do nieskończoności”. Witkiewicz poszerzał tym samym znaczenie omawianej dyspozycji psychicznej, odwołując się nie tylko do psychoanalizy, lecz także do przemyśleń wywiedzionych

⁶ Omawianą tu właściwość ludzkiej psychiki nazywam „kompleksem nienasycenia” i dokładnie definiuję ją w rozdziale trzecim.

⁷ „Z wyjątkiem człowieka żadna istota nie dziwi się własnemu istnieniu, dla wszystkich zaś jest ono zrozumiałe samo przez się, tak iż go nie zauważają [...]. Kiedy więc tak zastanawia się i dziwi, powstaje też właściwa tylko człowiekowi p o t r z e b a m e t a f i z y k i; a zarazem jest on *animal metaphysicum*. Co prawda, w zaraniu swej świadomości traktuje też siebie jako coś zrozumiałego samo przez się. Ale nie trwa to długo, bardzo szybko zaś, wraz z pierwszą refleksją, pojawia się owo zdziwienie, które jest matką wszelkiej metafizyki” (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 223–224).

⁸ Por. spostrzeżenia Junga dotyczące refleksji św. Augustyna o ludzkich pożądaniach w *Wyznaniach i Państwie Bożym* (C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1998, s. 98, 170).

⁹ Zob. J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 43–44.

¹⁰ Zob. J. Tynecki, *Inicjacje mistyka. Rzec o Tadeuszu Micińskim*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1976, s. 160.

¹¹ B. Habrat, *Dziś tylko psychiatrzy zajmują się monadami. Od neurobiologii do socjobiologii u Witkacego*, [w:] Witkacy 2014: co jeszcze jest do odkrycia? Materiały międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 75. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza. Słupsk, 17–20 września 2014, red. J. Degler, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2016, s. 84.

z lektury utworów literackich starszego przyjaciela. W swojej twórczości regularnie przywoływał teksty autora *Nietoty*, wspominał również jego nietuzinkową osobowość.

Witkacy uważał Micińskiego za mistrza słowa, cenił jego poezję i dramaturgię ponad wszelką inną twórczość literacką swoich czasów¹². O powieściach przyjaciela pisał, że zawierają „metafizyczny pogląd autora”. W klasyfikacji zawartej w recenzji *Wniebowstąpienia* Jerzego Mieczysława Rytarda określił *Xiędza Fausta* Micińskiego jako utwór, którego artystyczna forma stanowi środek do wyrażenia stosunku pisarza do tajemnicy istnienia. *Nietotę* nazwał z kolei wprost powieścią metafizyczną, w której filozofia twórcy została wysłowiona eksplicitnie^{13,14}.

Mimo że autora *Szewców* najbardziej pasjonowały wartości formalne dzieł mentora, ich treść nie była dla niego obojętna. Zaznaczał, że choć Miciński był przede wszystkim artystą i nie stworzył kompletnego systemu filozoficznego, myślicielstwo odgrywało u niego istotną rolę bodźca dla twórczości¹⁵. Planowaną pracę o autorze *Nietoty* zamierzał opatrzyć „dowodami twierdzeń”¹⁶. W twórczości starszego artysty Witkacy znajdował odbicie własnych myśli, uważał ją za „piekielne napięcie jedności osobowości i wyrosłe na tym tle natężone do ostatnich granic poczucie Tajemnicy Istnienia, dziwności i dziwaczności bytu”¹⁷. Na kartach *Jedynego wyjścia* domniemywał, że gdyby przedstawił przekonania Mitasa we własnym systemie pojęć, okazałyby się one tożsame:

[...] *Nietota* Micińskiego jest czymś więcej niż przepędzaniem czasu – proszę spróbować czas z nią naprawdę przepędzić: Coś się dzieje z człowiekiem czytającym w jego najgłębszych czeluściach, coś się budzi i rozpiera i pospolity świat na chwilę choćby zapala się przedziwnym ogniem metafizycznej tajemnicy [...]. Może on by się ze mną nie zgodził, ale jednak, jeśli przetransponuję jego słowa w mój język, to wiem, że au fond, mimo szalonych jego – z mojego punktu – błędów i bynajmniej nie wypracowanego do dna światopoglądu i systemu pojęć, wymagałby tego samego co ja: [...] metafizycznej wizji świata z jego przepaściami i ziejącymi ogniem szczelinkami, morzami i szczytami, ale nie tymi, na Boga żywego, nie t y m i , tylko tymi, co bezpośrednio symbolizują inny świat, ale nie zaświat, tylko inny świat w tym samym, na który stajemy się coraz bardziej ślepi¹⁸.

Warto zauważyć, że *Xiędz Faust* był czytany przez Witkacego w okresie, gdy ten ściślej

¹² Zob. S.I. Witkiewicz, *Formalne wartości dzieł Micińskiego*, [w:] tenże, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015, s. 29.

¹³ S.I. Witkiewicz, „*Wniebowstąpienie*” J.M. Rytarda, [w:] tenże, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, s. 18–19.

¹⁴ Po raz pierwszy *Nietota* została nazwana „powieścią metafizyczną” w recenzji Tadeusza Nalepińskiego, opublikowanej w „Krytyce” w 1910 roku (zob. przypis Włodzimierza Boleckiego: S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, oprac. W. Bolecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2014, s. 3).

¹⁵ Zob. S.I. Witkiewicz, *Formalne wartości dzieł Micińskiego*, s. 30.

¹⁶ Zob. tamże, s. 34.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tenże, *Jedynego wyjście*, oprac. A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 154.

zainteresował się tematyką psychologiczną za sprawą terapii u zakopiańskiego doktora de Beauraina. O lekturze tej powieści pisał w liście do Heleny Czerwijowskiej z 28 VIII 1912 roku: „Miciński jest cudowny, jakkolwiek pewnych kombinacji niedobrze jeszcze rozumiem. Jego ostatnia powieść jest wspaniała (*X. Faust*). Nowy krater otworzył się w tym wulkanie”¹⁹.

Bezspornie istnieje zatem związek między przekonaniami artystów. Ich rzetelne opisanie i porównanie stwarza jednak pewne metodyczne trudności, które trzeba najpierw rozstrzygnąć, zanim przejdzie się do formułowania dalszych spostrzeżeń.

¹⁹ List Stanisława Ignacego Witkiewicza do Heleny Czerwijowskiej, Zakopane, 28 VIII 1912, [w:] S.I. Witkiewicz, *Listy I*, oprac. i przypisy T. Pawlak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2013, s. 220.

1.2. Metody wyjaśniania „Miciństw” i „Witkactw”

Bronisław Malinowski w swoich *Dziennikach zakopiańskich* zamieścił wzmiankę o interesującej rozmowie z Witkacym: „Ze Stasiem do domu. Mówię mu à propos mnie; potem wyjaśnia mi on parę Miciństw”²⁰. Ta luźna wypowiedź antropologa wskazuje na istotny problem, z którym czytelnik musi zmierzyć się w czasie lektury pism Micińskiego (a w pewnej mierze dotyczy to również tekstów Witkiewicza).

Utwory autora *Nietoty* zawierają olbrzymi ładunek intelektualny – są przepełnione erudycyjnymi odwołaniami do teorii filozoficznych i naukowych, tekstów mistycznych i ezoterycznych, literatury rodzimej i światowej, które zostały objaśnione przez autora tylko nielicznymi przypisami. Z tego powodu dzieła Micińskiego bywają we fragmentach trudne do zrozumienia, a ich lektura wymaga specjalistycznego komentarza. Opracowania tych utworów są często bardzo obszerne – na przykład komentarz edytorski do *Xiędza Fausta* w edycji Wojciecha Gutowskiego zajmuje prawie tyle samo miejsca, ile sam tekst powieści²¹.

Symbolistyczna, zawierająca załączki ekspresjonizmu poetyka tekstów Micińskiego nie ułatwia zadania interpretatorom, którzy chcieliby na ich podstawie zrekonstruować światopogląd pisarza. Jak zauważa Bogusław Habrat, autor *Nietoty* posiadał niecodzienną umiejętność wprawiania się na zawołanie w stan poetyckiego natchnienia, polegający na machinalnym tworzeniu wypowiedzi pozbawionej związków logicznych i przyczynowo-skutkowych i zawierającej spontaniczne skojarzenia pozbawione cenzury gramatycznej. Ten objaw myślenia prelogicznego zainteresował pod kątem naukowym psychiatrę Jana Mazurkiewicza, który dzielił z Micińskim stancję w czasie studiów w Krakowie²². Artysta konstruował niektóre swoje dzieła literackie na podobieństwo strumienia świadomości, nie dbając o ścisłe i bezpośrednie wysłowienie myśli. To zresztą stanowi, jak twierdzi Hans-Georg Gadamer, przywilej poety (czy szerzej: pisarza), że w przeciwieństwie do naukowca jest on zwolniony z tworzenia zwartego systemu pojęć²³. Nie ulega jednak wątpliwości, że dzieła Micińskiego, mimo enigmatycznego stylu, miały wyrażać postulaty filozoficzne, o czym pisarz informował w liście do Wincentego Lutosławskiego: „swą przyszłą działalność literacką chcę

²⁰ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 176.

²¹ W. Gutowski, *Posłowie. Synteza – niedokonanie – „skok w przyszłość”... O „Xiędzu Fauście” Tadeusza Micińskiego*, [w:] T. Miciński, *Xiędz Faust*, oprac. W. Gutowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008.

²² B. Habrat, *Dziś tylko psychiatrzy zajmują się monadami*, s. 84–85.

²³ H.-G. Gadamer, *Rainiera Marii Rilkego interpretacja istnienia*, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr., oprac. i wstępem poprzedził K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 250.

oprzeć na wyrobionej myśli filozoficznej”²⁴. Spuścizna literacka Micińskiego stanowi więc przykład walki między poetyckim zapalem a intelektualnymi ambicjami, przez co niejednokrotnie stawia przed współczesnym czytelnikiem zadanie odróżnienia tego, „jak miało być”, od tego, „jak było”.

Żeby wydobyć z utworów Micińskiego refleksje dotyczące psychologii, interpretator musi najpierw wyjaśnić trudne, niejasne fragmenty – owe wspomniane przez Malinowskiego „Miciństwa”²⁵. W odniesieniu do twórczości Witkacego należałoby natomiast mówić analogicznie o „Witkactwach” (poszczególne fragmenty jego tekstów również wymagają szczegółowego komentarza, mimo że styl autora *Szewców* jest w porównaniu z poetyką pism Mitasa bardziej przejrzysty). Dopiero po dokonaniu takiej translacji będzie możliwe porównanie teorii formułowanych przez artystów.

Trzeba jednak najpierw dokładnie określić przedmiot badania. Poruszana w rozprawie koncepcja kompleksu nienasycenia jest związana z psychologią, lecz nie taką, jak rozumiemy ją obecnie. W swych refleksjach na temat życia wewnętrznego człowieka pisarze opierali się na czujnej obserwacji ludzkich zachowań oraz wnikliwej introspekcji, nie byli jednak naukowcami w dzisiejszym rozumieniu. Ich rozważania koncentrowały się na podstawowych egzystencjalnych problemach człowieczeństwa. Przydatność terapeutyczna stanowiła dla artystów aspekt drugorzędny lub całkowicie nieistotny, podobnie jak konieczność eksperymentalnej weryfikacji postawionych tez.

Twierdzenia Micińskiego i Witkacego należy traktować jako psychologię nieempiryczną (w odróżnieniu od psychologii empirycznej, która opiera się na wynikach badań laboratoryjnych). Tak pojmowana nauka o życiu wewnętrznym człowieka jest częścią filozofii. Omówienie jej obecności w utworach pisarzy będzie zatem analizą oraz interpretacją refleksji ontologicznych. Dlatego w rozprawie pojęcia „psychologia” i „filozofia” są niekiedy używane zamiennie i oznaczają filozoficzne teorie psychiki formułowane przez autorów²⁶.

Pisma Micińskiego i Witkacego, zwłaszcza prozatorskie, można traktować jako wyrażające ich rzeczywiste poglądy. Badacze wielokrotnie zwracali uwagę na autobiograficzne wątki dzieł obu pisarzy oraz ich zawartość intelektualną. Autor *Nietoty* w późniejszym okresie swojej twórczości traktował tworzone przez siebie utwory jako medium służące głoszeniu konieczności duchowej

²⁴ List Tadeusza Micińskiego do Wincentego Lutosławskiego, Berlin West, 9 II 1897, oprac. J. Illg, [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 365.

²⁵ Grażyna Kubica, autorka opracowania dzienników Malinowskiego, sugeruje, że antropologowi może chodzić o „powiedzenia” lub „świństwa” Micińskiego (B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, przypis na s. 176). Wziąwszy jednak pod uwagę datę zapisania tego neologizmu (20 VIII 1912), zbiegającą się z czasem, gdy Malinowski i Witkacy szczególnie intensywnie czytali i komentowali utwory starszego przyjaciela, związek tego wyrazu z twórczością literacką autora *Nietoty* wydaje się bardziej prawdopodobny.

²⁶ Pojęcie „teorii psychiki” rozumiem tak samo jak Carl Gustav Jung, czyli jako psychologię nieempiryczną, zajmującą się tematyką niemożliwą do eksperymentalnej weryfikacji (C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 67).

odnowy narodu. Witkacy, choć nie podzielał rezonerskich ambicji Micińskiego, wykorzystywał prozę literacką do wyrażenia własnych koncepcji filozoficznych – nie uznawał bowiem powieści za dzieło sztuki, lecz za tekst służący wysłowieniu poglądów metafizycznych.

Wyjawszy teksty publicystyczne i filozoficzne, pism Micińskiego i Witkacego nie można jednak traktować zupełnie dosłownie. Poza fragmentami, w których obecna jest jawnie odautorska narracja, konieczna okazuje się konfrontacja padających stwierdzeń o życiu psychicznym z całością utworu, a niekiedy nawet – z całością spuścizny literackiej danego autora. Lecz nawet przy tak daleko posuniętej ostrożności przy formułowaniu wniosków zachodzi ryzyko mylnego zinterpretowania intencji. Gdy mamy wydobyć z dzieła literackiego jego treść światopoglądową, zawsze staje przed nami problem obiektywizmu. Ilekroć przystępujemy do analizy ontologicznych twierdzeń o ludzkim bycie, kondycji człowieka, tylekroć jesteśmy narażeni na nieświadomą tendencyjność swoich spostrzeżeń i przypisywanie omawianym autorom swoich własnych przekonań.

Zjawisko to obrazuje zauważalna w środowisku interpretatorów twórczości Micińskiego i Witkacego skrajna rozbieżność wyobrażeń, dotycząca personalnych przekonań artystów (jest to szczególnie widoczne w interpretacji dzieł autora *Szewców*). Ta kontrowersja ujawniła się między innymi podczas konferencji zorganizowanej z okazji 80. rocznicy śmierci Witkacego, przy okazji dyskusji nad referatem Marty Łowejko „*O, ja zawsze jestem pełen szacunku dla starszych panów, ja im się kłaniam, ale im ręki nie podaję*”. *Ateista czy agnostyk? – Witkacego stosunek do wiary*²⁷. Badaczka postawiła pytanie, dlaczego w oczach jednych specjalistów artysta uchodzi za ateistę, zdaniem drugich należy go uznawać za agnostyka, a według jeszcze innych – za człowieka tęskniącego za autentyczną wiarą. Wobec rozległości dorobku pisarskiego Witkiewicza, rozwoju jego światopoglądu, a także nieoczywistego znaczenia niektórych deklaracji, odpowiedź na pytanie o rzeczywiste przekonania artysty nigdy nie będzie ostateczna. Z tego względu można przypuszczać, że wszelkie stanowiska definitywnie rozstrzygające ów dylemat są zazwyczaj podyktowane osobistymi sympatiami autorów prezentowanych poglądów.

Potoczna wiedza o Witkacym i Micińskim (o ile w odniesieniu do tego drugiego można w ogóle o takiej mówić) jeszcze jaskrawiej uwidacznia brak obiektywizmu interpretacji. Kultura popularna widzi w autorze *Szewców* przede wszystkim entuzjastę narkotyków, a dopiero w dalszej kolejności – dramaturga, malarza lub myśliciela. Recepcja Micińskiego z kolei, wyłączając środowisko naukowe, widoczna jest głównie w subkulturze metalowców, którzy – jak zauważył Marcin Bajko – w przeważającej części odczytują jego twórczość jako satanistyczną i antychrześcijańską:

²⁷ Referat nie został jeszcze opublikowany [stan na 21.04.2021].

Miciński przez świat metalu, konkretnie przez świat satanicznego, czarnego metalu (podgatunek black metal), został zaanektowany jako „swój”, a następnie ogłoszony piewcą Lucyfera. A jest to przecież połowa prawdy, gdyż był on również piewcą Chrystusa, co doskonale streszcza znana formuła oddająca zasadniczy sens wielu jego, zwłaszcza literackich dzieł, a mianowicie „lucyferyzm chrystusowy”²⁸.

Obiegowe przekonania, stanowiące często klucz do lektury dzieł obu artystów, należy uznać za przesady – czy może raczej przed-sądy definiowane przez Immanuela Kanta jako twierdzenia o danym przedmiocie powstałe przed jego definitywnym poznaniem²⁹. U Edmunda Husserla tego rodzaju oczekiwania interpretacyjne są opisywane jako domniemania narzucające się przed każdym oglądem jakiejś rzeczy, pojawiające się nieświadomie, w sposób bezwiedny i bezrefleksyjny. Taka nadwyżka jest oczywiście konieczna, ponieważ bez niej żaden przedmiot nie mógłby zostać w ogóle dostrzeżony, gdyż pozbawiona antycypacji czysta percepcja uniemożliwiłaby odróżnienie go od innych³⁰. Badacz powinien jednak w miarę możliwości wyrzec się osobistych przekonań podczas omawiania dzieła literackiego, by nie wpłynęły one na jego wnioski. Jak stwierdza Paul Ricoeur, na początku obcowania z przedmiotem badania jest nam dana jedynie fałszywa świadomość, „uroszczenie samowiedzy”, którą interpretator powinien demistyfikować³¹. Na konieczność pozbycia się presupozycji w badaniach literackich zwracał też między innymi uwagę Gadamer³².

Aby uniknąć zniekształceń lektury wynikających z przed-sądów, w pracy została przyjęta fenomenologiczna postawa zawieszenia oczekiwań, mająca służyć wiernemu opisaniu tego, w jaki sposób teksty ujawniają swoje filozoficzne przesłanie. Badania nie polegały więc na konstruowaniu teorii psychiki na podstawie fragmentów tekstów Micińskiego i Witkacego, lecz na rekonstruowaniu treści rzeczywiście tam zawartej. Chodzi o ujawnienie prawdy na temat poglądów pisarzy, przy jednoczesnym założeniu, że taka prawda istnieje i nie jest zależna od interpretacji badacza. Taką perspektywę narzuca sam temat³³, ponieważ w przeciwnym wypadku – przy założeniu, że sens jest

²⁸ M. Bajko, *Tadeusz Miciński jako poeta subkultury metalowej*, [w:] *Tadeusz Miciński i ludzie epoki. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Temida 2, Białystok 2019, s. 312.

²⁹ Zob. P. Łaciak, *Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2015, nr 4 (51), s. 126.

³⁰ Zob. tamże, s. 134.

³¹ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II*, tłum. J. Skoczylas, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz i in., „Pax”, Warszawa 1985, s. 120.

³² H.-G. Gadamer, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego*, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 265.

³³ Wychodzę z założenia, że przedmiot badania narzuca metodę jego poznawania, zgodnie ze stwierdzeniem Romana Ingardena: „[...] zachodzi odpowiedniość pomiędzy sposobem poznawania a przedmiotem, który ma być poznany, a może nawet dostosowanie poznawania do tego przedmiotu. Zaznacza się ono przede wszystkim w tym, jakie sposoby zachowania się i jakie operacje poznawcze wchodzą w skład całego procesu poznawania, w jakiej kolejności i w jakich

tworzony przez czytelnika w trakcie lektury – byłaby to praca bezcelowa, a uzyskane w ten sposób wnioski miałyby charakter dowolny. Wówczas nic nie usprawiedliwiałoby wyboru tych, a nie innych dzieł – inspiracje do autorskich przemyśleń filozoficznych można przecież znaleźć niemal w każdym utworze literackim. Zadanie wydobywania refleksji psychologicznych może dotyczyć jednak tylko niektórych, specjalnie wyselekcjonowanych tekstów – takich, w których teoria psychiki jest elementem niewidocznym podczas pobieżnej lektury, lecz ważnym do wyodrębnienia, aby dany tekst mógł być lepiej zrozumiany³⁴.

Nierozstrzygnięta pozostaje jeszcze kwestia, czy utwory literackie w ogóle mogą nam dać dostęp do światopoglądu ich autora, a więc do jego świadomości. W rozprawie przyjęto stanowisko Edyty Stein wyrażone w pracy *O zagadnieniu wczucia*, że historia literatury nie wyjaśnia dzieł w sposób przyczynowy (jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych), lecz poprzez „rozumienie naśladowczo je przeżywające”³⁵. Potrzebny jest akt wczucia, czyli doświadczenie cudzej świadomości, mające swoje źródło w przeżyciach drugiego człowieka, które mogą być dla nas dostępne w sposób pośredni, dzięki temu, że wzbudzają w nas przeżycia analogiczne (nazywane przez filozofkę nieźródłowymi)³⁶. Dzięki wczuciu jesteśmy w stanie poznać emocje innej ludzkiej istoty, jej usposobienie, a nawet myśli, o ile mamy do czynienia z odpowiednim medium, na przykład grymasem twarzy, słowami wypowiedzianymi przez rozmówcę lub – jak w tej rozprawie – dziełami literackimi³⁷. Za pośrednictwem wczucia dane są nam zatem idee oraz impresje drugiego człowieka³⁸.

Trzeba zaznaczyć, że w porównaniu do naocznego obcowania z drugą osobą spotkanie z dziełem literackim jest ograniczone czasowym dystansem pomiędzy aktem twórczym i aktem odbioru. Zmieniają się warunki zewnętrzne, które sprawiają, że utwór powstaje w zupełnie innym kontekście niż ten, w którym ma miejsce jego odbiór. Z tego powodu wczucie w tekst pisany zostaje zniekształcone. Aby w możliwie największym stopniu zniwelować tego rodzaju deformacje, konieczne jest poszerzenie badań o kontekst kulturowy³⁹.

związkach współwystępowania przebiegają te operacje, jak się wzajemnie warunkują i ewentualnie modyfikują i do jakiego całościowego wyniku – którego wartość poznawcza w sposób istotny zależy od ich przebiegu i współdziałania – wszystkie razem prowadzą” (R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 15).

³⁴ Zob. A. Bonfand, *Historia sztuki i fenomenologia*, tłum. M. Murawska, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Prokopski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 207.

³⁵ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Znak, Kraków 1988, s. 123.

³⁶ Tamże, s. 25.

³⁷ Problem wczucia w odniesieniu do dzieła sztuki rozważa współcześnie Henri Maldiney, zaznaczając jednak, że kwestia ta była już wcześniej podejmowana m.in. przez Husserla (H. Maldiney, *O przekraczaniu pasywności*, tłum. M. Murawska, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, s. 178).

³⁸ Zob. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 175.

³⁹ W niniejszej rozprawie nie znajduje zastosowania postulat Gadamera, iż należy wykorzystywać dystans czasowy jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 408–409). Takie postępowanie z tekstami Micińskiego i Witkacego stwarzałoby zagrożenie anachronizmu i przypisywania autorom poglądów, które zostały sformułowane

Zanim zostanie przedstawiona charakterystyka kompleksu nienasycenia opisywanego przez Micińskiego i Witkacego, konieczne będzie zarysowanie psychologicznego wykształcenia pisarzy. Świadomość lekturową artystów można zrekonstruować na podstawie dostępnych danych biograficznych oraz odwołań obecnych w ich tekstach. Erudycja artystów była niezwykle rozległa i prześledzenie jej w całości wymagałoby osobnego opracowania, dlatego w pracy zostaną uwzględnione tylko najważniejsze punkty odniesienia. Następnie refleksje Micińskiego i Witkacego trzeba skonfrontować z tak opracowanym horyzontem wiedzy, umieszczając orientacyjnie ich koncepcje na mapie historii psychologii. Umożliwi to wskazanie tych koncepcji, które współdzielili oni ze sobą oraz które wyróżniały się na tle psychologii przełomu XIX i XX wieku.

Filologiczna analiza tekstów Micińskiego i Witkacego ujawni obecną w twórczości obu artystów myśl o istniejącym w każdym człowieku kompleksie nienasycenia. Następnie zostanie dokonana próba szczegółowego zdefiniowania tej kategorii, aby możliwe było jej rozpoznanie i objaśnienie roli, jaką odgrywa ona w dziełach pisarzy. Deskrypcja będzie oparta przede wszystkim na cytatach. Interpretacja autorska ograniczy się do niezbędnego minimum, bez którego trudno byłoby powiązać ze sobą rozsiane po utworach pojedyncze wzmianki o wspomnianej właściwości ludzkiej psychiki. Chodzi tu o tak zwane aktywne czytanie, rozumiane przez Romana Ingardena jako lektura zmierzająca do połączenia znaczenia oddalonych od siebie fragmentów, aby wydobyć z tekstu ogólną, naczelną ideę. Aktywne czytanie polega na przejściu od stanów rzeczy przedstawionych w dziele do związków między nimi, a następnie do przedmiotów, które się w owych stanach rzeczy odsłaniają. Wymaga to niekiedy wyjścia poza bezpośrednio dane sensy zdań oraz uzupełnienia tego, co zostało opisane w utworze, o komentarz scalający zawarte w nim informacje⁴⁰. Jak bowiem zauważa Alain Bonfand, obecność dzieła sztuki nigdy nie ma charakteru absolutnego, lecz ujawnia się w doświadczeniu estetycznym na sposób szkicu⁴¹.

Wszędzie tam, gdzie dodatkowe omówienie nie jest potrzebne, teksty będą mówiły same za siebie. Za Ricœur'em można takie podejście nazwać hermeneutyką słuchania. Wywodzi się ono z Husserla i jego powrotu do rzeczy samych, skoncentrowanego bardziej na opisywaniu niż

na gruncie psychologii dopiero później, w innym kontekście historycznym. Ostrzega przed tym Paweł Dybel, podważając zasadność poszukiwania w młodopolskich utworach poglądów psychoanalitycznych *avant la lettre* (P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana? Z dziejów psychoanalizy w Polsce 1900–1989*, część I: *Okres burzy i naporu. Początki psychoanalizy na ziemiach polskich okresu rozbiorów 1900–1918*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2016, s. 203).

⁴⁰ R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, s. 41–44.

⁴¹ A. Bonfand, *Historia sztuki i fenomenologia*, s. 215.

wyjaśnianiu – przywoływaniu sensu zamiast redukowania go do przyczyn lub funkcji społecznych lub psychologicznych⁴².

Praca ma na celu zestawienie poglądów pisarzy, dlatego potrzebny jest dobór takich źródeł, które będą możliwe do porównania. Analizie zostaną poddane przede wszystkim powieści, ponieważ reprezentują one podobną poetykę. Jak zauważył Bolecki, dłuższe dzieła prozatorskie obu autorów mają cechy „powieści-worka”: łączą narrację fabularną z innymi formami wypowiedzi, takimi jak traktat naukowy, a opisywane wydarzenia są jedynie pretekstem do wyłożenia myśli – poszczególne epizody służą do udowodnienia twierdzeń filozoficznych stawianych przez autorów. Zadaniem tych tekstów jest oddziaływanie na czytelnika wyrażoną w nich ideą, nie zaś rozwojem opowiadanej historii⁴³.

Powieści są utworami pozbawionymi charakterystycznego dla prac filozoficznych uporządkowania myśli, dlatego też ich badanie będzie niekiedy przypominało tworzenie potencjalnego eseju psychologicznego złożonego z wyrwanych fragmentów tekstów Witkacego i Micińskiego – eseju, który mogliby napisać, gdyby zdecydowali się na wybór innego środka do wyrażenia własnych rozważań. Mimo wspomnianych niedogodności związanych z lekturą dzieł literackich, nie można ich jednak wykluczyć z badań i skupić się na tekstach niebeletrystycznych. Wręcz przeciwnie, w świetle ustaleń Boleckiego powieści są szczególnie istotne dla analizy porównawczej filozoficznego światopoglądu pisarzy z powodu wspomnianej poetyki. Wobec tego uzasadnione jest także traktowanie ich, zgodnie z myślą Ingardena, jako przedmiotów intencjonalnych, powstałych w określonym celu, mających swoje źródło w twórczych aktach świadomości autora⁴⁴.

Do uzyskania absolutnej pewności co do rzeczywistych poglądów pisarzy potrzebne byłyby ich osobiste dokumenty z eksplicytnie wyłożonymi przekonaniem dotyczącymi ludzkiego życia wewnętrznego. Tak bezpośrednie świadectwa nie istnieją, ale tam, gdzie to możliwe, analiza dzieł literackich będzie ugruntowana odwołaniami do odpowiednich deklaracji pojawiających się w listach, tekstach publicystycznych, pracach i odczytach naukowych stworzonych przez obu artystów.

Kompleks nienasycenia jest w rozprawie rozumiany jako motyw literacki (choć wzięty z nomenklatury psychologicznej) i prawdziwość tej koncepcji będzie rozważana tylko w kontekście świata przedstawionego w powieściach Micińskiego i Witkiewicza – zgodnie z przekonaniem Ingardena, że dzieło sztuki nie służy rozwijaniu ludzkiego poznania intelektualnego, a jeśli porusza

⁴² P. Ricœur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, s. 134.

⁴³ W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 63–67.

⁴⁴ R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, s. 21.

problematykę naukową, to umożliwia jedynie jej estetyczne przeżywanie i obrazowe unaocznienie⁴⁵. Zadaniem tej pracy jest zatem opis artystycznego ucieleśnienia refleksji dotyczących teorii psychiki, nie zaś ocena ich użyteczności terapeutycznej lub wierności faktom zewnętrznym względem literatury. Odpowiedź na pytanie o zgodność koncepcji kompleksu nienasycenia z rzeczywistością należy uznać za niemożliwą do uzyskania – rozważania artystów należą do psychologii nieempirycznej i ich jedynym sprawdzianem mogłaby być analiza przeprowadzona z punktu widzenia logiki formalnej. Rozstrzygnięcie logiczne zgodności twierdzeń o ludzkim życiu wewnętrznym byłoby wszak bezcelowe, ponieważ w powieściach funkcjonują one jako quasi-sądy, które Ingarden definiuje jako zdania „nieroszczące sobie prawa do prawdziwości, i to także wtedy, gdy mają taką treść, że mogłyby być rozważane z punktu widzenia prawdziwości, gdyby się je wyjęło z dzieła sztuki”⁴⁶. Obecne w dziele literackim twierdzenia zachowują bowiem swoją prawomocność jedynie w obrębie jego świata przedstawionego.

Teoretyczne postulaty sprzed kilku dziesięcioleci zostały tu przywołane celowo, jako bliższe atmosferze, w której powstawały dzieła prozatorskie Micińskiego i Witkacego, a przez to bardziej adekwatne do badania rozważań filozoficznych obu pisarzy niż nowoczesne ujęcia. Należy jednak wspomnieć, że również na gruncie współczesnej refleksji teoretycznej zauważalna jest tęsknota za minionymi wizjami rzeczywistości zapewniającymi pewność poznawczą, która dzisiaj – w dobie zwątpienia w dotychczasowe egzystencjalne pewniki, takie jak ludzka samoświadomość – jest niemożliwa do osiągnięcia. Tendencja ta ujawnia się wyraźnie w obrębie widmontologii (zwanej także duchologią lub hauntologią), opartej na tezie Jacques’a Derridy, iż współczesność nieustannie nawiedzają widma przeszłych systemów politycznych – przede wszystkim komunizmu⁴⁷. Przekonanie to rozszerzono z czasem na całokształt dzisiejszej kultury przepełnionej artefaktami pochodzącymi z bezpośredniej przeszłości, które nie tylko funkcjonują na równych prawach ze współczesną sztuką czy filozofią, lecz także są dla nich głównym punktem odniesienia. Andrzej Marzec stwierdza nawet, że obecnie większość twórców ostentacyjnie czerpie z dokonań niedawnej przeszłości, co należy uznać za znamienne dla zauważalnej dominacji poczucia nostalgii we współczesnej sztuce⁴⁸.

⁴⁵ Tamże, s. 143.

⁴⁶ Tamże, s. 144.

⁴⁷ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

⁴⁸ A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 15.

W historii ludzkości nie było jeszcze podobnego okresu, w którym wspomnienia wczorajszych estetyk oraz idei odgrywałyby równie fundamentalną rolę⁴⁹. Jak dodaje Anna E. Kubiak, odwołania do dawnych wyobrażeń o świecie dają dzisiejszemu człowiekowi wrażenie zakotwiczenia, bezpiecznego azylu w towarzyszącej mu nieustannej niepewności⁵⁰. Nostalgiczne przywoływanie utraconych wizji przyszłości, zdezaktualizowanych przez rzeczywistość, a pociągających swym optymizmem, Zygmunt Bauman nazywa retrotopiami⁵¹. Podjęcie tematu kompleksu nienasycenia w utworach Micińskiego i Witkacego jest także przejawem pewnej retrotopii, ponieważ pisarze ci poruszali podstawowe egzystencjalne problemy, dążąc do ich apodyktycznego rozwiązania. Wobec postępującego rozchodzenia się szkół psychologicznych taka perspektywa wydaje się szczególnie pociągająca⁵².

Tradycyjna fenomenologiczna postawa zawieszenia przesądów została przyjęta w pracy także jako przeciwwaga dla coraz wyraźniejszego upolitycznienia współczesnej rzeczywistości, które uwidacznia się także w badaniach literackich. Nie chodzi o negowanie społecznego zaangażowania Micińskiego i Witkacego (ten drugi dał tego świadectwo, pisząc *Niemyte dusze*, w których ujawnił swój stosunek do spraw narodowych), lecz o uniknięcie dostosowywania przemysłów artystów do współczesnej problematyki i przypisywania im intencji, których nie mieli. Lektura *Xiędza Fausta* czy *Pożegnania jesieni* wymaga odniesienia tylko i wyłącznie do problematyki typowej dla początku XX wieku. Nie można przywoływać wyrwanych z kontekstu fragmentów i wykorzystywać ich jako kolejne argumenty przemawiające za przyjęciem aktualnych postulatów światopoglądowych – trzeba pozwolić dziełu sztuki być tym, czym jest, bez podporządkowywania go jakiegokolwiek idei⁵³.

Zgodnie ze współczesną fenomenologią francuską, dla której zagadnienie doświadczenia sztuki jest zagadnieniem centralnym, podczas obcowania z utworem artystycznym należy dążyć do wyjścia poza utarte schematy myślenia⁵⁴. Zdaniem Bonfanda dzieło powinno być pojmowane nie z pozycji zewnętrznej, naznaczonej przewidywaniami odbiorcy, lecz wewnętrznej, przy czym owa „wewnętrzna” perspektywa oznacza odbiór pozbawiony wszelkich związków z tym, co subiektywne,

⁴⁹ Zob. S. Reynolds, *Retromania. Jak popkultura żywi się własną przeszłością*, tłum. F. Łobodziński, Kosmos Kosmos, Warszawa 2018, s. 13.

⁵⁰ A.E. Kubiak, *Nostalgia i konfluentne wspólnoty*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2004, nr 58, z. 1–2, s. 28–29.

⁵¹ Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzą nami przeszłość*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 30, 220.

⁵² Wydzwiku powieści Witkacego nie da się oczywiście uznać za radosny, lecz utwory te są przepełnione dążeniem do pewności poznawczej i wiary w możliwość jej osiągnięcia – z tego względu przywoływanie ich uważam za rodzaj retrotopii.

⁵³ Zob. M. Murawska, *Wprowadzenie [do rozdziału Fenomenologia i sztuka]*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, s. 136.

⁵⁴ Zob. J. Migasiński, M. Prokopski, *Słowo wstępne*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, s. 19.

skupiony na właściwościach samego przedmiotu badania⁵⁵. Francuski autor dodaje dalej: „nie muszę szukać w dziele tego, czego tam nie ma, a więc tego, co go nie funduje”⁵⁶.

Podstawowe zadanie interpretatora polega więc na wypowiedzeniu tego, co jest zawarte w tekście w sposób niejawni i domaga się ujawnienia w procesie odbioru. Jean-Luc Marion nazywał to „niewidzianymi” elementami utworu artystycznego, w odróżnieniu od „niewidzialnych”, czyli takich, które mają pozostać ukryte i mogą być jedynie „odczute”⁵⁷. Poza tymi przypadkami badacz zobowiązany jest do zamilknięcia i wykluczenia twierdzeń, których nie można wywieść z samych dzieł⁵⁸.

Jak zauważa Ingarden:

W [...] dziełach literackich mamy nieraz do czynienia z tekstami bardzo zawikłanymi i skomplikowanymi, gdzie przeprowadzenie poprawnej i przynajmniej w przybliżeniu wyczerpującej obiektywizacji przedstawia dość trudne zadanie, które w czasie pobieżnej lektury rzadko tylko zostaje wykonane⁵⁹.

Dodaje ponadto, że zrozumienie treści dzieła literackiego może być niekiedy bardziej wymagające niż odtworzenie sensu publikacji naukowych lub filozoficznych, ponieważ są w nim opisane przedmioty o swoistych własnościach, nadanych przez indywidualną inwencję autora⁶⁰. Stwierdzenie Ingardena można odnieść do utworów Micińskiego i Witkacego, które wymagają podczas lektury wyjątkowej uwagi i ostrożności, charakterystycznej dla tradycji hermeneutyki biblijnej (dotyczy to przede wszystkim utworów autora *Nietoty* stylizowanych na podobieństwo tekstu świętego). Takie podejście wydaje się konieczne z powodu skomplikowania omawianych dzieł, okraszonych licznymi erudycyjnymi wtrętami i ekspresjonizującą poetyką. Do rzetelnego zreferowania poglądów Micińskiego i Witkacego będzie zatem potrzebna dogłębna, hermeneutyczna analiza szczególnie trudnych fragmentów⁶¹ – właśnie owych „Miciństw” i „Witkactw”.

Dla zniwelowania wspomnianych niejasności opisano w pracy bezpośrednie konteksty, w których pojawiają się omawiane cytaty dotyczące problematyki psychologicznej. Celem było ujawnienie jak największej liczby możliwych interpretacji danego fragmentu⁶², a później wskazanie

⁵⁵ A. Bonfand, *Historia sztuki i fenomenologia*, s. 202.

⁵⁶ Tamże, s. 206.

⁵⁷ M. Murawska, *Wprowadzenie*, s. 144.

⁵⁸ Zob. tamże.

⁵⁹ R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, s. 47.

⁶⁰ Tamże, s. 52.

⁶¹ Hans-Georg Gadamer za pierwotne zadanie hermeneutyczne uznaje wyjaśnienie tego, co niezrozumiałe (H.-G. Gadamer, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego*, s. 263).

⁶² Zob. tamże, s. 47–49.

tej najlepiej ugruntowanej w tekście. Nadany przez autora kształt utworu literackiego potraktowano jako ostateczny i niepodważalny argument, aby uniknąć opisywanego przez Ricœura rozdarcia współczesnego człowieka między wielością możliwych interpretacji⁶³. Nie przyjęto bowiem przekonania charakterystycznego dla dwudziestowiecznej hermeneutyki, że sens dzieła powstaje dopiero w wyniku jego odczytania⁶⁴. Podobny pogląd byłby nieuzasadniony, ponieważ przeczą mu deklaracje samych pisarzy, wskazujące na ich zainteresowanie problematyką psychologiczną, odczuwaną potrzebę odnalezienia prawdy o zasadach rządzących ludzkim życiem wewnętrznym i wyrażenia jej w dziełach literackich. Postawiona w pracy teza, że poglądy Micińskiego wpłynęły na przekonania Witkacego dotyczące psychologii znajduje swoje potwierdzenie w prywatnych deklaracjach autora *Szewców*, które zostały w odpowiednim miejscu przytoczone i omówione.

Wpisana w utwory powieściowe filozofia jest ich niezbywalną częścią, a wprowadzenie kategorii kompleksu nienasycenia umożliwia pełniejsze poznanie ich treści. Rozważania na tematy psychologiczne są ważnym elementem świata przedstawionego rozumianego jako „zespół wiążących się ze sobą intencjonalnych odpowiedników zdań”⁶⁵. Bez odniesienia do teorii psychiki formułowanych na kartach powieści niemożliwe okazuje się właściwie zrozumienie postępowania i przymysłów bohaterów. To właśnie w dokonywanych przez postaci decyzjach uwidacznia się wpływ kompleksu nienasycenia na ludzkie działania. Dlatego też, po zdefiniowaniu tego pojęcia na podstawie stwierdzeń zawartych w powieściach i innych tekstach Micińskiego i Witkacego, można scharakteryzować bohaterów powieści pod kątem doświadczania przez nich owej dyspozycji psychicznej.

Do analizy charakterologicznej postaci została zatem wykorzystana metoda zawarta *de facto* w utworze jako takim. Tutaj znów ujawniła się fenomenologiczna idea powrotu do samych dzieł. Przez „dzieła” rozumiane były jednak nie odrębne publikacje, lecz całokształt twórczości literackiej artystów. To podejście wywodzi się z przekonania Gadamera, zakładającego, że komunikacja językowa nie ma początku ani końca – każda wypowiedź zakłada jakieś „przed” i jakieś „po”, czyli jest uwarunkowana dotychczasowym horyzontem sensu oraz go uzupełnia, modyfikuje i współtworzy⁶⁶.

Przekonań o ludzkiej psychice pisarze nie zmieniali w sposób zasadniczy, obaj mieli obsesję na punkcie wyklarowania ostatecznego poglądu na świat. Informacje o nim podawali regularnie, niemal w każdym pisanym przez siebie tekście. Jako że przedmiotu badań nie stanowiły zamknięte systemy filozoficzne, to subtelne różnice pomiędzy poszczególnymi sformułowaniami problemu

⁶³ P. Ricœur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, s. 133.

⁶⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 604–605.

⁶⁵ R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, s. 35.

⁶⁶ Zob. K. Michalski, *Gadamer*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 14.

zostały uznane za nieistotne. Rozumienie ludzkiego życia wewnętrznego pozostaje podobne we wszystkich pismach zarówno Micińskiego, jak i Witkacego, a zbieżność tę wykazano w rozdziale poświęconym definicji kompleksu nienasycenia.

Sposoby przejawiania się wspomnianej właściwości psychiki człowieka w życiu bohaterów powieści omówiono w podrozdziałach dotyczących psychologii miłości i psychologii religii. W obrębie tych dwóch kręgów zagadnień spostrzeżenia artystów okazały się najbardziej zbliżone. Omówienie procesów psychicznych zachodzących w postaciach powieściowych zostało przeprowadzone na podobieństwo psychoanalitycznej lektury dzieł literackich, jednak z wykorzystaniem innego punktu odniesienia – kompleksu nienasycenia, a nie na przykład kompleksu Edypa. Poszczególne postawy i działania bohaterów były w tym ujęciu egzemplifikacjami problemu psychologicznego, jakim jest nieskończone pragnienie człowieka przekraczania samego siebie⁶⁷.

Możliwość interpretacji literatury pod kątem teorii psychologicznych otworzył między innymi Freud, opisując sen z noweli *Gradiva* Wilhelma Jensena⁶⁸. Status psychologii bohaterów literackich nie jest jednak oczywisty i wiąże się z wieloma niepewnościami. Na przykład znaczna część marzeń sennych umieszczanych w powieściach pełni jedynie funkcję retoryczną i zapowiada późniejsze wydarzenia, co zauważył już Jean Bellemin-Noël w tekście *Jak „psychoanalizować” sen Swanna?*⁶⁹. Francuski badacz odróżnił od nich sny o charakterze *stricte* onirycznym, niezawierające w sobie aspektu profetycznego, a zachowujące wszelkie pozory prawdziwego snu. Te można analizować metodą Freuda, ponieważ spełniają one wymogi „onirokrytyczne”⁷⁰. Na takiej samej zasadzie inne teorie dotyczące życia wewnętrznego człowieka również mogą być użyteczne podczas interpretacji dzieł literackich, o ile w utworach tych psychologia stanowi jeden z poruszanych przez autora tematów.

Psychoanalityczną teorię literatury wykorzystano w pracy jako narzędzie pomocnicze. Nie po to, aby dotrzeć do nieświadomych zamiarów autorów, lecz przeciwnie – by rozpoznać świadomie wprowadzane przez nich do dzieł konsekwencje ustaleń psychoanalizy. Ważne było to w odniesieniu do dzieł Witkacego, który inspirował się myślą Freuda i ją modyfikował. Psychoanaliza niektórych bohaterów powieści pozwoliła uwidocznić różnice teorii psychiki formułowanych przez autora Szewców i wiedeńskiego psychiatrę. Na tej podstawie wykazano, że te przekonania, które odróżniają

⁶⁷ Jest to fragmentaryczne wyjaśnienie istoty kategorii kompleksu nienasycenia. Pełne omówienie znajduje się w podrozdziale 3.1.

⁶⁸ H. Pongs, *Psychoanaliza i literatura*, tłum. M. Szalsza, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, oprac. P. Dybel, M. Głowiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 37.

⁶⁹ J. Bellemin-Noël, *Jak „psychoanalizować” sen Swanna?*, tłum. W. Krzemień, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, s. 173.

⁷⁰ Tamże, s. 174–177.

teorię Witkacego od ustaleń Freuda, wynikają – między innymi – z intelektualnego wpływu wywieranego przez osobowość Micińskiego.

W przypadku analizy prozy autora *Nietoty* psychoanaliza była natomiast kontekstem negatywnym. Wprowadzenie go umożliwiło wykazanie, w jakim stopniu poglądy autora *Nietoty* należy uznać za zbieżne z osiągnięciami psychoanalizy, co je z nimi wiązało, a co świadczyło o ich odmienności.

Przy omawianiu wybranych tekstów zostały wykorzystane najnowsze wydania krytyczne (o ile takie istnieją), a odwołania do często przywoływanych tytułów opatrzone następującymi skrótami:

N = T. Miciński, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Warszawa 2004.

XF = T. Miciński, *Xiędz Faust*, oprac. W. Gutowski, Kraków 2008.

BU = S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, oprac. A. Micińska, Warszawa 2015.

PJ = S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, oprac. W. Bolecki, Wrocław 2014.

WN = S.I. Witkiewicz, *Nienasycenie*, oprac. J. Degler i L. Sokół, Warszawa 1996.

JW = S.I. Witkiewicz, *Jedyne wyjście*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993.

WNN = S.I. Witkiewicz, *Narkotyki. Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993.

Liczby po skrótach oznaczają numer stronic.

Twórczość Witkacego cytowano na podstawie serii wydawniczej *Dzieła zebrane* z dwoma wyjątkami. Powieść *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta* (BU) omówiono na podstawie wydania Państwowego Instytutu Wydawniczego z 2015 roku, wydrukowanego razem ze wstępem Anny Micińskiej oraz posłowiem i słownikiem postaci rozpoznanych Janusza Deglera, z uwagi na wspomniane dodatki. *Pożegnanie jesieni* przywoływano według wydania Biblioteki Narodowej z 2014 (PJ) ze względu na ważne przypisy i wstęp Włodzimierza Boleckiego. Wśród utworów autora *Nietoty* za kontrowersyjny może być uznany wybór opracowań *Dębów czarnobylskich*⁷¹ i nieukończonej powieści *Mené–Mené–Thekel–Upharism!... Quasi una fantasia*⁷² wydanych przez Wydawnictwo IX, które nie jest oficyną naukową. Wydania tekstów są jednak wierne pierwodrukowi z pierwszych dziesięcioleci XX wieku, a komentarz Wojciecha Kowalewskiego jest pomocny

⁷¹ T. Miciński, *Dęby czarnobylskie*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2020.

⁷² Tenże, *Mené–Mené–Thekel–Upharism!... Quasi una fantasia*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2019.

i zgodny ze stanem wiedzy o twórczości artysty (choć nie wszystkie interpretacje są zasadne – na przykład stwierdzenie, że zainteresowanie tematyką psychologiczną osiąga u Micińskiego apogeum w poezji oraz w *Mené–Mené–Thekel–Upharism!*⁷³).

⁷³ W. Kowalewski, *Ostatnia powieść Tadeusza Micińskiego*. „*Mené–Mené–Thekel–Upharism!... Quasi una fantasia*”, [w:] T. Miciński, *Mené–Mené–Thekel–Upharism!*, s. 39.

1.3. Tradycja badań nad psychologicznymi refleksjami Micińskiego i Witkacego

Powiązania pomiędzy psychologicznymi dociekaniami Micińskiego i Witkacego nie opisano dotąd w żadnej książce ani artykule naukowym. W niniejszej rozprawie zostaną natomiast wykorzystane opracowania porównujące twórczość obu artystów. Ważne okażą się również te publikacje, które omawiają wzajemny wpływ, jaki na siebie wywarli. Nie bez znaczenia będą tu także studia nad poglądami filozoficznymi Micińskiego i Witkacego, ściśle wiążącymi się z problematyką psychologiczną. Nie można przy tym pominąć bogatej tradycji badań dotyczących twórczości obu artystów z osobna, które stanowią niezbędną podstawę dalszych rozważań nad ich dziełami.

1.3.1. Badania nad podobieństwami twórczości

Najszerszym studium porównawczym powieści Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza jest pierwszy rozdział książki Boleckiego *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym*, poświęcony kategorii „powieści-worka”, do której badacz przypisuje utwory obu artystów wraz z *Weselem hrabiego Orgaza* Romana Jaworskiego. Definiując „powieść-worka”, powołuje się on na stwierdzenia samego Witkacego, dotyczące powieści jako gatunku literackiego⁷⁴. Przytacza też przychylną opinię pisarza o dziełach Micińskiego, według której powieści autora *Nietoty* są przykładem realizacji założeń Czystej Formy w prozie⁷⁵.

Zdarzenia fabularne w powieściach, takich jak *Nietota* czy *Nienasycenie*, są według badacza w istocie tezami socjologicznymi i filozoficznymi, dającymi się sformułować w sposób dyskursywny⁷⁶. Bolecki potwierdza tym samym możliwość odczytywania tych dzieł jako wyrazu poglądów autorów na tematy naukowe – w tym psychologiczne. Podkreśla znaczenie deklaracji Witkiewicza o pragnieniu stworzenia nowego typu powieści intelektualnej, filozoficznej⁷⁷. W tym świetle niebagatelne okazują się przywoływane przez badacza wypowiedzi krytyków międzywojnia, przede wszystkim Karola Irzykowskiego, według których w powieściach autora *Szewców* można znaleźć bardzo wartościowe analizy psychologiczne⁷⁸.

Bolecki omawia recepcję powieści Micińskiego, Jaworskiego i Witkacego w czasach Młodej Polski i dwudziestolecia międzywojennego. Ukazuje, że ówczesni czytelnicy określali prozę tych autorów w podobny sposób, mieli analogiczne trudności w jej zrozumieniu oraz wychwalali i ganili

⁷⁴ Wcześniej zaznacza, że sam termin zaczerpnął od autora *Szewców* (W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 27).

⁷⁵ W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 69.

⁷⁶ Tamże, s. 65.

⁷⁷ Tamże, s. 88.

⁷⁸ Tamże, s. 89.

te same jej cechy⁷⁹. Uzasadnia to zestawienie ze sobą twórczości wszystkich trzech artystów oraz otwiera perspektywy dalszych badań. Niemale znaczenie mają spostrzeżenia Boleckiego o nieprawdopodobieństwie psychologii bohaterów powieści Micińskiego i Witkacego, których należy traktować raczej jako sobowtóry autorów niż niezależnie wykreowane indywidualności⁸⁰.

W drugiej części rozdziału badacz opisuje szczegółowo poetykę „powieści-worka” i przytacza argumenty przemawiające za przyporządkowaniem do tej kategorii *Nietoty* i *Xiędza Fausta* Micińskiego, *Wesela hrabiego Orgaza* Jaworskiego, a także *Pożegnania jesieni* oraz *Nienasycenia* Witkiewicza. Dokonane opracowanie kwestii paralelnej poetyki dzieł Micińskiego i Witkacego daje solidną podstawę dla poszukiwań innych zbieżności pomiędzy nimi.

W badaniach porównawczych twórczości obu pisarzy zwracano również uwagę na fakt, że portretowali się oni wzajemnie w swoich utworach. Związki bohaterów *Nietoty* z rzeczywistymi osobami – w tym obecność w niej Witkacego pod postacią Księcia Huberta – ustalił Kazimierz Czachowski w książce *Pod piórem*^{81, 82}. Z kolei pierwowzory bohaterów powieści Witkiewicza 622 *upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta* opisała Anna Micińska w artykule zamieszczonym w „Miesięczniku Literackim”⁸³ (Miciński został sportretowany w dziele jako Mag Childeryk).

Witkacologowie zwracali uwagę na fascynację autora *Szewców* twórczością jego starszego przyjaciela. Jeden z najważniejszych popularyzatorów twórczości Witkacego po drugiej wojnie światowej, Konstanty Puzyna, uważał powinowactwa dzieł obu pisarzy za oczywiste. W artykule *Witkacy* opublikowanym w „Dialogu” w 1961 roku⁸⁴ pisał o przyjaźni artystów oraz o ich wspólnym pobycie w Moskwie, podczas którego zetknęli się po raz pierwszy ze sztuką Picassa w galerii Szczukina. Zaznaczał, że autor *Szewców* wyrażał się o twórczości starszego artysty ze czcią, cenił go jako jednego z najwybitniejszych polskich dramaturgów i zadedykował jego pamięci powieść *Nienasycenie*. Za ewidentne zapożyczenie z Micińskiego uznawał Puzyna kreacje kobiet fatalnych występujących w utworach Witkiewicza, mających wiele cech głównej bohaterki dramatu *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazyliśsa Teofanu*.

W niektórych aspektach krytyk oceniał ten wpływ jako wtórny:

[...] Witkacy kontynuuje go [Micińskiego – przyp. F.N.] na ogół biernie, bezkrytycznie i w rezultacie

⁷⁹ Tamże, s. 28.

⁸⁰ Tamże, s. 47–48.

⁸¹ K. Czachowski, *Pod piórem*, Wydawnictwo Księgarni Stefana Kamińskiego, Kraków 1947, s. 102.

⁸² To stwierdzenie kwestionował później Stanisław Pigoń (S. Pigoń, *Niesamowite spotkanie literackie. Tadeusz Miciński – Wincenty Lutosławski*, [w:] tenże, *Mile życia drobiazgi: pokłosie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 439).

⁸³ A. Micińska, 622 *upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, „Miesięcznik Literacki” 1967, nr 8, s. 34–44.

⁸⁴ K. Puzyna, *Witkacy*, „Dialog” 1961, nr 8, s. 109–128.

nietwórczo; spadek po Micińskim jest tutaj elementem może najbardziej epigońskim, choć w późniejszych utworach Witkiewicza przebija już raczej głębsza inspiracja jego wyobraźnią i metafizyką, znikają mechaniczne zapożyczenia⁸⁵.

O patronacie pisarstwa Micińskiego nad twórczością Witkacego pisała również Bożena Danek-Wojnowska w pracy *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm*:

Warto może zwrócić uwagę, że w opisanych wyżej praktykach miał Witkiewicz swojego bezpośredniego poprzednika w autorze *Nietoty*. Stworzony w tej powieści świat, w którym werystyczne aluzje oplatała gęsta sieć fantasmagorii i bajkowego „zmyślenia”, mógł ośmielić Witkiewicza wyobraźnię, podpowiedzieć, jak mieszać konwencje, operować dystansem i ironią. Utrwalony w tym świecie portret ówczesnego środowiska zakopiańskiego Witkiewicza-ojca odznaczał się szczególnie silnym stopniem deformacji bezpośredniego wzoru życiowego w kierunku jego z lekka parodystycznie potraktowanego „arystokratycznego uwznioślenia”. „Sztuczna” rzeczywistość 622 *upadków Bunga* wydaje się bezpośrednio rodem właśnie z *Nietoty*, odzwierciedla przy tym zbliżoną sferę stosunków i przedmiotów świata rzeczywistego⁸⁶.

Daniel C. Gerould w książce *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz* podkreślał, że Witkacy pogardzał znaczną częścią polskiej tradycji literackiej, a współczesne mu prądy były dlań całkowicie obce. Pisarze, z którymi czuł powiązanie (William Szekspir, Edgar Allan Poe, August Strindberg), byli od niego odlegli w czasie, z wyjątkiem jednego – właśnie Tadeusza Micińskiego⁸⁷. Uważał go „za swojego głównego poprzednika w literaturze polskiej i cenił go za «tygrysi skok w przyszłość nowej sztuki»”⁸⁸. W swoich utworach, a także w bezpośrednich wypowiedziach narzekał na niedocenywanie autora *Nietoty*, którego twórczość została po śmierci niesłusznie zapomniana⁸⁹. Gerould dostrzegał obecny w utworach obu pisarzy motyw obłąkania: u Witkacego w dramacie *Wariat i zakonnica*, u Micińskiego – w *Romansie siedmiu braci śpiących w Chinach*. Młodszy artysta ustawicznie cytował także fragment wiersza *Samobójca* autorstwa przyjaciela, przejął od niego również zainteresowanie sztuką symbolistyczną⁹⁰.

W pierwszym tomie monografii o Witkacym Jan Błoński szeroko komentował obecność

⁸⁵ K. Puzyna, *Witkacy*, oprac. J. Degler, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 1999, s. 45.

⁸⁶ B. Danek-Wojnowska, *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm. Kształtowanie idei katastroficznych*, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 21–22.

⁸⁷ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, tłum. I. Sieradzki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 8.

⁸⁸ Tamże, s. 140.

⁸⁹ Tamże, s. 141.

⁹⁰ Tamże, s. 292, 395.

Tadeusza Micińskiego na kartach *622 upadków Bunga*. Postać maga Childeryka ma w powieści cechy młodopolskiego artysty, a także Witkiewicza-ojca. Badacz zauważał, że Miciński współdzielił z ojcem Witkacego poglądy na tematy narodowe, dlatego być może autor *Szewców* postanowił przedstawić w powieści ich obu jako jednego bohatera, z którym polemizuje tytułowy Bungo⁹¹. W innym miejscu Błoński stwierdzał, że od Micińskiego młody Witkiewicz nauczył się kreować sztuczne, literackie światy, w których panuje równowaga między wspomnieniami dotyczącymi rzeczywistych osób i wydarzeń a zmyśleniem oraz fantastycznością⁹².

W zbiorze artykułów Natalii Jakubowej *O Witkacym* została przeprowadzona analiza związków autora *Szewców* z Młodą Polską. Jakubowa podkreśliła zależność powieści *622 upadki Bunga* od wpływu epoki, w której powstawała. Wskazała na cechy zaczerpnięte z prozy Tadeusza Micińskiego i Stanisława Przybyszewskiego; wnikliwie omówiła ironię obecną w pierwszej powieści Witkiewicza, a także zawartą w niej reinterpretację młodopolskich symboli przestrzennych. Jakubowa zauważyła podobieństwo między bohaterami dzieł Micińskiego i Witkiewicza⁹³, choć zaznaczała także różnice: postaci występujące w utworach autora *Nietoty* wydobywają się z piekielnych stanów duszy ku odrodzeniu, u Witkacego natomiast pozbawione są możliwości podobnej przemiany⁹⁴.

Zainteresowanie artystów podobnymi problemami psychologicznymi zauważyli Edyta i Rafał Foltynowie w artykule *Witkacowskie inspiracje twórczością Tadeusza Micińskiego*⁹⁵. O wspólnych elementach światopoglądu twórców pisali oni także w tekście *Witkacy – „artysta pozaspołecznego absolutu”. W poszukiwaniu metafizycznej Tajemnicy Istnienia...*⁹⁶

Refleksje pisarzy na temat człowieczeństwa oraz ich przypuszczenia dotyczące dalszego rozwoju cywilizacji zostały zaś omówione przez Konrada Nicińskiego w pracy *W poszukiwaniu nowego człowieka. Trzy projekty formacyjne w kulturze polskiej lat 1905–1930*. Badacz zauważył, że teksty autora *Nietoty* wyprzedziły późniejsze rozważania Witkacego o zaniku uczuć metafizycznych we współczesnym świecie⁹⁷. Wskazywał na analogie w *Niemitych duszach* Witkiewicza⁹⁸,

⁹¹ J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 43.

⁹² Tamże, s. 75.

⁹³ N. Jakubowa, *O Witkacym*, IBL - Instytut Badań Literackich. Wydawnictwo, Warszawa 2010, s. 98–99.

⁹⁴ Tamże, s. 108.

⁹⁵ E. Foltyn, R. Foltyn, *Witkacowskie inspiracje twórczością Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Witkacy 2014: co jeszcze jest do odkrycia?*, s. 320–321.

⁹⁶ Ciż, *Witkacy – „artysta pozaspołecznego absolutu”. W poszukiwaniu metafizycznej Tajemnicy Istnienia...*, [w:] *Witkacy: bliski czy daleki? Materiały międzynarodowej konferencji z okazji 70. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza. Słupsk, 17-19 września 2009*, red. J. Degler, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2013, s. 286–287.

⁹⁷ K. Niciński, *W poszukiwaniu nowego człowieka. Trzy projekty formacyjne w kulturze polskiej lat 1905–1930*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 24.

⁹⁸ Tamże, s. 46.

zaznaczając jednak, że wpływ Micińskiego był raczej „magnetyczny” niż „systematyczny”⁹⁹.

1.3.2. Badania nad koncepcjami psychologicznymi

Wzmianki o refleksjach psychologicznych zawartych w powieściach obu autorów pojawiają się w opracowaniach ich twórczości, nigdzie jednak nie zostały opisane szczegółowo. Do tej pory nie powstało też żadne omówienie tego tematu, które porównałoby ze sobą rozważania obydwu pisarzy. O ile ukazywano myśl Micińskiego i Witkacego na tle ich inspiracji, o tyle niewiele uwagi poświęcono ujęciom problematyki psychologicznej, które są właściwe tylko tym dwóm twórcom.

Gabriela Matuszek, omawiając twórczość prozatorską Stanisława Przybyszewskiego¹⁰⁰, dostrzega w jego pismach myśli wyprzedzające tezy Freuda, Junga oraz innych słynnych psychoanalitików. Idee Micińskiego i Witkacego nie zostały dotąd omówione pod tym kątem. Poszerzenie tego rodzaju rozważań o twórczość obu pisarzy byłoby szczególnie zasadne, jeśli weźmiemy pod uwagę ich wzajemne koneksje – silny wpływ Przybyszewskiego na Micińskiego, a także Micińskiego na Przybyszewskiego wydaje się niezaprzeczalny ze względu na ich przyjaźń i wspólne studia nad księgami ezoterycznymi. Obecność podobieństw w praktykach powieściowych autora *Śniegu* i Witkacego również nie ulega wątpliwości¹⁰¹. Praca Matuszek otwiera drogę do refleksji, na ile ta trójka artystów zarażała się wzajemnie swoimi przemyśleniami, a na ile ich poglądy wynikały ze wspólnych lektur.

W opracowaniu związków literatury polskiej początku wieku XX z psychoanalizą Paweł Dybel wspomina o pionierskich myślach zawartych w *Pałubie* Irzykowskiego oraz w eseistyce Przybyszewskiego, w kilku fragmentach przywołuje też obecność psychoanalitycznych inspiracji w pismach Witkacego¹⁰². W całej książce ani razu nie pada jednak nazwisko Micińskiego. Nieliczne wzmianki pojawiły się natomiast w innej książce tego autora *Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, w której badacz wymienił polskich literatów inspirujących się myślą Freuda oraz twórców antycypujących niektóre tezy austriackiego psychiatry: Karola Irzykowskiego, Bolesława Leśmiana, Stanisława Wyspiańskiego, Stanisława Przybyszewskiego oraz właśnie Tadeusza Micińskiego¹⁰³.

Twórczość Mitasa była często badana metodami psychoanalitycznymi, między innymi przez Jana Prokopa¹⁰⁴, lecz stosunek pisarza do tego nurtu psychologii i zbieżność poglądów o ludzkiej duszy podkreślane były zdecydowanie rzadziej. Wprawdzie Prokop zestawiał ze sobą myśli

⁹⁹ Tamże, s. 27.

¹⁰⁰ G. Matuszek, *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*, Kraków 2008.

¹⁰¹ Zostały omówione m.in. w artykule: M. Stalmierska, *Witkacy i Przybyszewski – perspektywy powieści*, [w:] *Witkacy: bliski czy daleki?*, s. 67–81.

¹⁰² P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Universitas, Kraków 2000, s. 9.

¹⁰³ Tenże, *Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, s. 204–212.

¹⁰⁴ J. Prokop, *Żywioł wyzwolony. Studium o poezji Tadeusza Micińskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

Micińskiego i Carla Gustawa Junga – traktował on jednak myśli pierwszego jako egzemplifikację przekonań drugiego¹⁰⁵. Nikt nie przyjrzał się natomiast bliżej chronologii formułowania przez nich koncepcji psychologicznych. Większość najważniejszych prac Junga powstała już po śmierci Micińskiego, dlatego nie można wykluczyć, że polski artysta doszedł do podobnych wniosków niezależnie, zaczerpnął je z innego źródła lub nawet wyprzedzał ustalenia szwajcarskiego psychiatry.

W pracach Wojciecha Gutowskiego, z pewnością najbardziej wpływowego interpretatora utworów Micińskiego, także zostały poruszone zagadnienia psychologiczne. Badacz nie podjął się jednak usystematyzowania poglądów artysty na tematy naukowe. Jak pisał w publikacji *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*:

Główna wartość pisarstwa Micińskiego polega na zupełnie wyjątkowym wysiłku literackiej kreacji nowych „wzorów kultury”. Podkreślam: literackiej kreacji. Miciński nie buduje systemu filozoficznego, który by odpowiadał na pytania metafizyczne i precyzował wskazówki etyczne [...]. Autor *Nietoty* nie tworzy też antropologicznego czy paranaukowego systemu [...]¹⁰⁶.

Mimo uznania prymatu wizji literackiej nad refleksjami naukowymi w twórczości Micińskiego, Gutowski zreferował niektóre myśli artysty dotyczące tematyki psychologicznej. Porównał ideę koincydencji przeciwieństw (która u autora *Nietoty* miała być gwarantem rozwoju tożsamości człowieka) do jungowskiego procesu indywiduacji¹⁰⁷. Dostrzegł także w dziełach Micińskiego problem nieświadomości, poruszany między innymi w *Nietocie*, gdzie ukazana została zbiorowa nieświadomość narodowa w postaci osób drzemiących w podziemiach Giewontu¹⁰⁸. Badacz interpretował postać maga Litwora jako ukrytą część psychiki głównego bohatera Arjamana¹⁰⁹, doszukiwał się w utworach Micińskiego charakterystycznej dla jungowskiej psychologii analitycznej projekcji „cienia”, czyli „drugiej strony” istoty ludzkiej złożonej z odrzuconych, wypartych treści psychicznych. Gutowski zauważył ponadto, że także w utworach poetyckich Micińskiego odbywa się penetracja głębi nieświadomości, prowadząca istotę ludzką do odkrycia „nieznanego kraju swej duszy”¹¹⁰. Autor *Nietoty* utożsamiał bowiem jaźń z duszą¹¹¹, a koncepcje psychologiczne wiązał z przemyśleniami na tematy duchowe.

Gutowski omówił w książce podstawowy problem obecny zarówno w teoriach

¹⁰⁵ Zob. W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań–Toruń 1980, s. 32.

¹⁰⁶ Tamże, s. 156.

¹⁰⁷ Tamże, s. 8.

¹⁰⁸ Tamże, s. 92.

¹⁰⁹ Tamże, s. 102.

¹¹⁰ Tamże, s. 20–21.

¹¹¹ Tamże, s. 147.

psychologicznych Micińskiego, jak i Witkacego – nienasycenie ludzkiego wnętrza. Według badacza w pismach starszego artysty ta nigdy niespełniona tęsknota wynika z poszukiwania Absolutu; bohaterowie jego dzieł usiłują znaleźć Boga w głębinach nieświadomości¹¹². Pozytywna integracja ludzkiej osobowości odbywa się na płaszczyźnie religijnej¹¹³, a dopomaga w tym nie tylko terapia psychiczna, lecz także mistyka¹¹⁴.

W książce *Z próżni nieba ku religii życia* omawiającej kwestie religijne w literaturze polskiego modernizmu Gutowski podkreślił związek koncepcji psychologicznych Micińskiego z duchowością. Za tym wnioskiem przemawia obecna w pismach artysty idea „religii Jaźni”, poszukującej kontaktu z Bogiem w ludzkim wnętrzu, w „duszy”, w „sercu”, a także w sferze nieświadomości. Badacz zauważył, że podobna perspektywa była później przyjmowana przez Junga¹¹⁵. Gutowski nie omówił jednak szerzej pokrewieństwa przekonań szwajcarskiego psychiatry i autora *Nietoty*.

Poglądy Micińskiego dotyczące pojęcia „jaźni” zostały szczegółowo opisane przez Halinę Floryńską w rozdziale książki *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu* poświęconym twórczości autora *Nietoty*¹¹⁶. Twierdzenia artysty na temat najgłębszych warstw jestestwa człowieka poruszał także Edward Boniecki w tekście „*Duch się we mnie wicherzy*”. *Tadeusz Miciński wobec zagadki człowieka*¹¹⁷, w którym opisał fascynacje artysty związane z filozofią i duchowością.

Obecność przymysłów psychologicznych w utworach Witkacego zaznaczył już Konstanty Puzyna w pierwszym po drugiej wojnie światowej artykule poświęconym osobie autora *Szewców* – *Porachunki z Witkacym*, opublikowanym w „*Twórczości*” w 1949 roku¹¹⁸. Krytyk wskazał na nieprawdopodobieństwo psychologicznych zachowań bohaterów dramatów autora *Szewców*, które jednak nie prowadzi do surrealizmu, lecz przeciwnie – do wydobywania najgłębszych intencji stojących za ludzkim postępowaniem. Puzyna nazwał ten zabieg „psychoanalizą w służbie typologii”¹¹⁹, ponieważ Witkacy, rezygnując z kreacji zindywidualizowanych osobowości, unaoczniał typy ludzkie i włożył w ich usta słowa opisujące procesy wewnętrzne, które człowiek rzadko kiedy sobie uświadamia. Analizy psychologiczne dokonane przez młodego Witkiewicza zostały uznane

¹¹² Tamże, s. 122.

¹¹³ Tamże, s. 13.

¹¹⁴ Tamże, s. 112.

¹¹⁵ W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 88.

¹¹⁶ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 91–173.

¹¹⁷ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”. *Tadeusz Miciński wobec zagadki człowieka*, Sic!, Warszawa 2000.

¹¹⁸ Zob. K. Puzyna, *Obrachunek z Witkacym*, [w:] K. Puzyna, *Witkacy*, s. 21–40.

¹¹⁹ Tamże, s. 35.

za wyjątkowo przenikliwie: „brutalność w definiowaniu ludzkich motywów i kompleksów – społecznych, obyczajowych, bardzo często erotycznych splata się tu niemal zawsze ze znakomitą obserwacją”¹²⁰.

O przemysleniach Witkiewicza na tematy psychologiczne wspomina się zazwyczaj przy okazji omawiania innych aspektów jego twórczości. Dobrym tego przykładem są artykuły zamieszczone w *Studiach o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu* pod redakcją Michała Głowińskiego i Janusza Sławińskiego z 1972 roku¹²¹. Krzysztof Pomian w tekście *Powieść jako wypowiedź filozoficzna (Próba strukturalnej analizy „Nienasycenia”)* podjął się trudu wydobywania koncepcji filozoficznych z literackiego tekstu autora *Szewców*. Jego badania mogą być cenną wskazówką przy próbach uczynienia podobnego zabiegu w odniesieniu do rozważań psychologicznych. Pomian poruszył zresztą także ten wątek, kiedy opisywał sposób rozumienia przez Witkacego pojęcia świadomości¹²², odgrywającego kluczową rolę w filozofii pisarza. Według badacza *Nienasycenie* Witkiewicza jest przesiąknięte psychologią¹²³, a wiele przemyśleń zawartych w powieści służy ukazaniu sprzeczności pomiędzy cielesnością i świadomością człowieka¹²⁴. Historia przemian wewnętrznych Genezypa Kapena, protagonisty powieści, przedstawia według Pomiana proces wyzwolenia spod kontroli superego, prowadzący do utraty świadomości i automatyzacji zachowań¹²⁵.

Bohdan Karol Michalski w artykule *System „Ontologii Ogólnej”, czyli „Ogólnej Nauki o Istnieniu” Stanisława Ignacego Witkiewicza (Studium biologicznej wersji monadyzmu)* poruszył zaś temat systemu ontologicznego w filozofii Witkacego, co również skierowało go ku kwestiom związanym z ludzką psychiką. Zdaniem interpretatora autor *Szewców* w swoim intuicyjnym podejściu do uprawiania nauk dedukcyjnych (Michalski pominął w tekście utwory literackie, skupiając się wyłącznie na filozoficznych dziełach Witkiewicza) wykazywał głębokie przywiązanie do psychologii. Postawę artysty charakteryzował psychologiczny aprioryzm zakładający gotowość władz poznawczych do przyjęcia za prawdziwe tych twierdzeń, co do których niemożliwe jest pomyślenie, aby mogły być fałszywe¹²⁶. Autor artykułu dostrzegł w myśli Witkacego idee psychologicznego fenomenalizmu¹²⁷. Wskazał też problem jaźni jako jeden z głównych wątków ontologii formułowanej przez autora *Szewców*¹²⁸ oraz opisał sposoby rozumienia tego pojęcia przez

¹²⁰ Tamże, s. 36.

¹²¹ *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1972.

¹²² K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna (Próba strukturalnej analizy „Nienasycenia”)*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, s. 15.

¹²³ Tamże, s. 16.

¹²⁴ Tamże, s. 17.

¹²⁵ Tamże, s. 19.

¹²⁶ B.K. Michalski, *System „Ontologii Ogólnej”, czyli „Ogólnej Nauki o Istnieniu” Stanisława Ignacego Witkiewicza (Studium biologicznej wersji monadyzmu)*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, s. 204.

¹²⁷ Tamże, s. 206.

¹²⁸ Tamże, s. 209, 221.

artystę¹²⁹. Jednocześnie zaznaczył, że filozofia Witkiewicza przysparza trudności co do charakterystyki stosunku pomiędzy jaźnią a ciałem¹³⁰, z pewnością jednak poglądy Witkacego na ten temat odbiegają zarówno od koncepcji redukcyjnych, materialistycznych, jak i idealistycznych¹³¹.

W *Studiach o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu* znalazł się także artykuł Jana Błońskiego o doświadczeniu dekadencji w powieściach artysty, w którym badacz omówił z perspektywy literaturoznawczej psychikę „byłych ludzi” opisywanych w dziełach pisarza^{132, 133}. Zauważył, że według artysty u źródeł dekadencji stoi doświadczana przez człowieka nowoczesnego „śmierć Boga”, która odebrała nadzieję na osiągnięcie komunii ze Stwórcą i nie dała niczego w zamian¹³⁴. Stąd też bohaterowie dzieł Witkacego próbują znaleźć namiastkę transcendencji w doświadczeniach narkotycznych, wybujałym erotyzmie, nowych ideologiach oraz w sztuce. Zdaniem Błońskiego Witkacy przewidział w ten sposób późniejsze procesy cywilizacyjne, udowadniające tezę, że nie istnieje społeczeństwo bez religii i nawet jeśli ludzkość przekształci się w mrowisko, przekształcenie to będzie musiało mieć metafizyczne uzasadnienie¹³⁵.

Błoński omówił także zagadnienie nienasycenia ludzkiej psychiki, które powiązał z odczuciem dekadencji: „fundamentalna niewystarczalność rzeczywistości (przynajmniej w porównaniu z ludzkimi apetytami) objawia się tym wyraźniej, im energiczniej poszukiwać niezwyklej wrażeń i dziwniej kierować własnym postępowaniem”¹³⁶.

W monografii poświęconej twórczości Witkiewicza *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk* Błoński ponownie poruszył kwestie psychologiczne opisane w dziełach autora *Szewców* – w tym koncepcję mówiącą o tym, że człowieka odróżnia od zwierząt pragnienie transcendencji: „człowiek – zdaniem pisarza – nie zaczął się ani wtedy, kiedy wynalazł narzędzie, ani kiedy zaczął pojęciowo myśleć, ani też kiedy stowarzyszył się w świadomą społeczność. Zaczął się wtedy, kiedy zaistniał jako jednostka. A tylko jednostka może doznać tajemnicy...”¹³⁷. Głód ten jednak nigdy nie może zostać zaspokojony. Jedynie śmierć przynosi zakończenie nieustającej pogoni człowieka za uczuciem metafizycznym¹³⁸. Częściowo można je osiągnąć, przeciwstawiając się życiu biologicznemu; deformując je¹³⁹. Jak pisał Błoński, pojęcie „uczucia metafizycznego”, które artysta utożsamiał

¹²⁹ Tamże, s. 212.

¹³⁰ Tamże, s. 219.

¹³¹ Tamże, s. 225.

¹³² J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, s. 33–57.

¹³³ Rozważania te, przeredagowane, znalazły się później w drugiej części monografii poświęconej Witkacemu: J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.

¹³⁴ J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, s. 45.

¹³⁵ Tamże, s. 47–48.

¹³⁶ Tamże, s. 38.

¹³⁷ J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 18.

¹³⁸ Tamże, s. 29.

¹³⁹ Tamże, s. 70.

z „nienasyceciem”¹⁴⁰, stanowi podstawową kategorię jego wizji świata, w tym również jego wizji psychologii.

Małgorzata Szpakowska w pracy o światopoglądzie Stanisława Ignacego Witkiewicza sformułowała podobne wnioski. Według badaczki Witkacy upatruje jedyne sensu życia w transcendencji – przekroczeniu siebie w imię wartości, co jednak w mechanizującym się świecie staje się coraz trudniejsze¹⁴¹. Metafizyczne nienasycecie jest dla autora *Szewców* motorem wszelkiej autentycznej twórczości¹⁴² – to wartość nadrzędna, podstawa wszystkich innych¹⁴³, która uwzniośla człowieka, a jednocześnie konstytuuje człowieczeństwo¹⁴⁴. Szpakowska podkreśla tak samo jak Błoński, że ów głód tajemnicy nigdy nie może zostać zaspokojony i ludzie zmuszeni są do szukania środków zastępczych. Te zachowania są jednak z gruntu nieskuteczne, ponieważ nie dotyczą bezpośrednio transcendencji, a tylko sztucznie intensyfikują istnienie. Z tego też powodu bohaterowie dzieł Witkacego doświadczają nudy, której nie są w stanie usunąć nawet za pomocą najbardziej wyrafinowanych sposobów jej zwalczania¹⁴⁵.

Z wpływami psychologicznymi w myśli Witkiewicza wiąże się również według badaczki triada wartości, jaką dla autora *Szewców* stanowiły religia, filozofia i sztuka jako główne formy wyrazu ludzkiej tęsknoty za Absolutem. Szpakowska dostrzegła, że podobny pogląd można znaleźć u Freuda¹⁴⁶. Wspomniała też o ścisłym powiązaniu filozofii Witkacego z zagadnieniem psychofizycznym. Jednym z jego głównych założeń była bowiem niezgoda na rozpatrywanie ludzkiej osobowości w kategoriach fizycznych¹⁴⁷.

Rozważania psychologiczne w dziełach Witkacego rozpoznał także Daniel C. Gerould. Zdaniem badacza w *Nienasyceciu* pisarz wypowiadał się o filozofii, psychologii i fizjologii, jednak nie w ich specyficznych językach, lecz łączył ze sobą kategorie wszystkich tych dziedzin¹⁴⁸. Gerould uznał konfrontację świadomości z egzystencją za główny temat powieści i upatrywał w tym jej oryginalności¹⁴⁹. W monografii wiele uwag poświęcił perwersyjnej psychopatologii postaci dzieł Witkiewicza¹⁵⁰.

Wzmianki o psychologicznych koncepcjach artysty znajdują się w monografii Macieja Soina

¹⁴⁰ Tamże, s. 26.

¹⁴¹ M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 23.

¹⁴² Tamże, s. 24.

¹⁴³ Tamże, s. 87.

¹⁴⁴ Tamże, s. 64.

¹⁴⁵ Tamże, s. 67–68.

¹⁴⁶ Tamże, s. 92.

¹⁴⁷ Tamże, s. 93, 207.

¹⁴⁸ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 400.

¹⁴⁹ Tamże, s. 396.

¹⁵⁰ Tamże, s. 365.

poświęconej filozofii Witkiewicza¹⁵¹. O związkach Witkacego z psychologią wspominała też Lena Magnone we wstępie do antologii *Psychoanaliza w Polsce 1909–1946*¹⁵². Podawała przy tym informacje o lekturach psychologicznych autora *Szewców* (pracach Sigmunda Freuda, Ernsta Kretschmera i Geraldine Coster) i omówiła jego stosunek do Alfreda Adlera¹⁵³.

1.3.3. Luki w badaniach

Chociaż badacze przez dziesięciolecia poruszali temat koncepcji psychologicznych zawartych w powieściach Micińskiego i Witkacego, nie ukazało się jak na razie żadne studium porównawcze myśli artystów w ramach tej dziedziny naukowej refleksji. Wielokrotnie podkreślano fascynację autora *Szewców* swoim poprzednikiem i dostrzegano zbieżności między dziełami obu autorów, lecz elementy wspólne widziano zazwyczaj w poetyce tych utworów, w kreacji świata przedstawionego. Znacznie rzadziej wspominano o pokrewieństwie myśli, a nigdzie nie zaznaczono wyraźnie podobieństwa wizji ludzkiej psychiki.

Do przymysłów pisarzy dotyczących psychologii badacze nawiązywali zazwyczaj przy okazji omawiania ich światopoglądu. Szczególne miejsce zajmowały tu zagadnienia filozoficzne, które – jak pisali niemal wszyscy zajmujący się tą tematyką – u obu autorów nieodłącznie wiążą się z kwestią ludzkiej świadomości. Znacznie więcej napisano na ten temat w odniesieniu do Witkacego. Jego twórczość, jako bardziej znana i mająca większy wpływ na późniejszy świat literacki, została omówiona bardziej szczegółowo i w zdecydowanie liczniejszych opracowaniach. Innym powodem tej dysproporcji jest *stricte* filozoficzna działalność Witkiewicza, z której bezpośrednio można poznać przekonania autora. Miciński nie uprawiał natomiast filozofii w sensie ścisłym.

O ile same koncepcje psychologiczne Micińskiego – mimo braku szczegółowych analiz – mają pewną tradycję badawczą, o tyle sprawa ich zależności od współczesnych im prądów w psychologii jest niemal zupełnie pomijana. Szczególnie zauważalny jest brak ustaleń, skąd autor *Nietoty* mógł swoje teorie zaczerpnąć; czy do pewnych konstatacji dochodził samodzielnie, czy przywoływał koncepcje stworzone przez innych autorów. Wreszcie: czy swoimi pismami wyprzedził późniejsze rewelacje psychoanalizy jungowskiej? Tutaj znów Witkacy okazuje się lepiej zbadanym pisarzem, lecz w tym aspekcie jego idee są mniej interesujące, ponieważ – jak wynika z opracowań tematu – jego wizja psychologii była w dużej mierze zależna od typologii Kretschmera i teorii Freuda. Osobnym problemem jest ustalenie, jaki był stosunek autora *Szewców* do pojęcia świadomości – badacze podkreślają niekonsekwencję artysty w budowaniu sądów na ten temat.

¹⁵¹ M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

¹⁵² L. Magnone, *Psychoanaliza w Polsce?*, [w:] *Psychoanaliza w Polsce 1909–1946*, oprac. też, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. V–XLIX.

¹⁵³ Tamże, s. XLII–XLIV.

Nawet jeśli autorzy wprost nie dotyczą tematu psychologii w twórczości Micińskiego i Witkacego, dostarczają inspirujących sposobów analizy powieści obu pisarzy. Omawiając filozofię obu autorów, używają metod, które można wykorzystać przy rozważaniu szczegółowych kwestii, takich jak teorie psychologiczne. Badacze umożliwiają szerszy ogląd twórczości artystów, dzięki czemu łatwiej zrozumieć skomplikowaną konstrukcję ich dzieł. Dotychczasowe opracowania mogą również ustrzec przed niepoprawnym zrozumieniem treści tych niejednokrotnie zawiłych tekstów.

2. Pisarze na tle historii psychologii

2.1. Psychologiczne wykształcenie Tadeusza Micińskiego

Przed przystąpieniem do omówienia teorii psychiki zawartej w utworach powieściowych Tadeusza Micińskiego konieczne jest przyjrzenie się naukowym inspiracjom, które mogły wpłynąć na ukształtowanie jego poglądów na temat życia wewnętrznego człowieka. Będzie to potrzebne do odróżnienia autorskich refleksji artysty od jawnych zapożyczeń, a także wskazania, co w tych propozycjach było oryginalnego na tle epoki. Nie chodzi przy tym o potwierdzenie lub zanegowanie nowatorstwa koncepcji autora *Nietoty* – wszak zostały sformułowane na gruncie literackim, a nie naukowym. Możliwe jest natomiast ukazanie wyjątkowości całokształtu światopoglądu psychologicznego, na który złożyły się różnorodne inspiracje filozoficzne, a także mistyczne.

2.1.1. Słuchacz wykładów Wilhelma Wundta

Chcąc ustalić, jaką wiedzę na temat psychologii posiadał Miciński, jakie lektury czytał oraz które poglądy na temat ludzkiego życia wewnętrznego uznawał za słuszne, pierwszym tropem powinno być nazwisko Wilhelma Wundta – pioniera psychologii eksperymentalnej, założyciela przełomowego laboratorium w Lipsku. Ten kontekst wydaje się oczywisty przede wszystkim ze względu na to, że polski artysta osobiście zetknął się z filozofem podczas niemieckich studiów, uczestnicząc w jego wykładach. Biorąc pod uwagę wpływ, jaki badacz wywarł na rozwój nauk o duszy, nie można pominąć pytania o jego oddziaływanie na młody wówczas umysł autora *Nietoty*.

Studia na Uniwersytecie Lipskim nie są dobrze udokumentowanym okresem biografii pisarza, która wciąż nie należy do najlepiej zbadanych. Ustalając stosunek Micińskiego do nauk Wundta, zmuszeni więc jesteśmy polegać na informacjach pośrednich oraz przypuszczeniach, ponieważ nawet w książce Jerzego Tyneckiego *Inicjacje mistyka*, poświęconej w całości życiu artysty, znajdujemy tylko jedną lakoniczną wzmiankę, że był on słuchaczem wykładów psychologa¹⁵⁴. O tym, iż autor *Nietoty* rzeczywiście na nie uczęszczał, świadczy niedatowany list do Jadwigi Micińskiej z początku 1896 roku, w którym artysta relacjonował, jak nieświadomie przyszedł na prowadzone przez Wundta zajęcia o godzinę za późno¹⁵⁵.

U Stanisława Pigonia czytamy o studiach autora *Nietoty* odbytych „pod kierunkiem Wilhelma Wundta”¹⁵⁶. Tak samo pisze Jerzy Illg: „rok akademicki 1895/1896 spędził w Lipsku, studiując

¹⁵⁴ J. Tynecki, *Inicjacje mistyka*, s. 160.

¹⁵⁵ Zob. tenże, *Kraków i Polesie. Krakowskie studia (1893–1895) Tadeusza Micińskiego w świetle jego korespondencji*, „Prace Polonistyczne” 1972, nr 28, s. 146.

¹⁵⁶ S. Pigoń, *Niesamowite spotkanie literackie*, s. 405.

filozofię oraz psychologię pod kierunkiem Wilhelma Wundta”¹⁵⁷. Badacze nie podają jednak źródła tej informacji, co każe przypuszczać, że jest to po prostu uogólnienie, a niemiecki uczony nie odgrywał jakiegś szczególnej, mentorskiej roli w edukacji Micińskiego. Jednocześnie Pigoń stwierdza, że pod wpływem Wincentego Lutosławskiego autor *Nietoty* wkrótce „poniechał Wundta i psychologię”, aby zająć się filozofią grecką i problemem nieśmiertelności duszy w pismach Platona¹⁵⁸. Nazwisko niemieckiego naukowca należy tu chyba czytać jako metonimię, zastępującą całe grono dydaktyków, u których kształcił się wówczas autor *Nietoty*.

Odejście od Wundta wydaje się jednak znamienne – uprawiana w Lipsku psychologia eksperymentalna nie satysfakcjonowała Micińskiego, ponieważ badania laboratoryjne nie dawały i nie mogły dać odpowiedzi na najistotniejsze dla niego pytanie o naturę człowieka. Szczegółowe ustalenia dotyczące poszczególnych procesów psychicznych, które można zarejestrować i opisać, nie interesowały polskiego pisarza. Jego nastawienie do nauki o życiu wewnętrznym człowieka było *stricte* filozoficzne. Można zaryzykować stwierdzenie, że w momencie, gdy psychologia usamodzielniała się, artysta – będąc w samym epicentrum przemian zmierzających do swego odcięcia pępowiny – odrzucał ten fakt i wołał nadal traktować ją jako dziedzinę filozofii.

Zgodnie z ustaleniami Tyneckiego, Miciński zetknął się z psychologią fizjologiczną, traktującą psychiczne procesy jako zjawiska przyrodnicze, jeszcze w trakcie nauki w V Gimnazjum w Warszawie, uczestnicząc w pracy tajnych kół naukowych. Gorliwi adepci Uniwersytetu Latającego słuchali wówczas wykładów filozofa Adama Mahrburga, który ostrzegał swych uczniów przed materialistyczną redukcją, choć wskazywał na ścisłe powiązania między psychologią i biologią¹⁵⁹. Tynecki zwraca uwagę, że psychologiczne zainteresowania Micińskiego okazały się trwałe i zaowocowały później podjęciem studiów w Lipsku, gdzie kształcił się wcześniej wspomniany profesor Mahrburg¹⁶⁰. Potwierdzenie tego znajdujemy w deklaracjach samego pisarza, który w liście do Jadwigi Lewandowskiej napomykał, że w ramach „właściwych” studiów zamierza zajmować się literaturą powszechną, psychologią i naukami społecznymi (podkreślając tę drugą dziedzinę)¹⁶¹. Tynecki dodaje, iż dostępne materiały źródłowe nie świadczą jednak o tym, aby autor *Nietoty* regularnie rozczytywał się w książkach o tematyce psychologicznej lub angażował się na uczelni w badania eksperymentalne¹⁶².

Taki kierunek badań odradzali Micińskiemu znajomi, na czele z pisarzem Ignacym

¹⁵⁷ J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane*, [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 347.

¹⁵⁸ S. Pigoń, *Niesamowite spotkanie literackie*, s. 408.

¹⁵⁹ J. Tynecki, *Kraków i Polesie*, s. 136.

¹⁶⁰ Zob. tamże, s. 137.

¹⁶¹ List T. Micińskiego do J. Lewandowskiej, Kraków, 8 XI 1893, [w:] J. Tynecki, *Kraków i Polesie*, s. 136.

¹⁶² J. Tynecki, *Kraków i Polesie*, s. 146.

Maciejowskim (Sewerem), który w liście do artysty pisał:

Niezawodnie wiesz o tym, co już jest faktem stwierdzonym, że Szekspir dlatego był Szekspirem, że tak mało umiał [...]. Gdyby więcej umiał albo lepiej, o ile by więcej umiał, o tyle byłby mniejszym... Czyż nie lepiej być Szekspirem, jak choćby profesorem psychologii?

Nigdy i nikt nie nauczył się *stosować psychologii* z katedry lub książek... Trzeba ją koniecznie brać z życia. Gdybyś całą bibliotekę psychologiczną przeczytał, a 10 lat słuchał psychologii w Lipsku, nie napisałbyś *Nauczycielki*, którą wzięłeś wprost z obserwacji życiowej, z życia! Widziałeś, odczułeś, zrozumiałeś, pojąłeś – i napisałeś! Gdybyś siedział w Lipsku 10 lat, nie napiszesz takiej drugiej, dopóki ją [!] nie zdobędziesz z obserwacji i nie zobaczysz w życiu!...

Przyjeżdżaj więc, odpocznij z psychologii książkowej i bierz, co życie da! Przyjeżdżaj, będziemy pisać razem dramat. [...]¹⁶³

W pismach Micińskiego, niezwykle przecież bogatych w erudycyjne nawiązania, znajdujemy stosunkowo niewiele odwołań do Wundta. W *Walce o Chrystusa* pisarz przytacza opinię niemieckiego psychologa o zbieżności mitycznych wyobrażeń, które pojawiają się w różnych kulturach niezależnie, w wyniku tych samych procesów psychologicznych. Badacz zostaje tu przywołany, aby obalić twierdzenie panbabilonisty Petera Jensena, który wywodził treść Starego Testamentu z *Eposu o Gilgameszu*¹⁶⁴. Z kolei w *Xiędzu Fauście* Miciński przywołuje nazwisko Wundta – w jednym rzędzie z filozofami takimi jak Gustav Fechner, Hans Driesch i Henri Bergson¹⁶⁵ – jako myśliciela przyznającego naturze intuicyjną celowość – rezultaty ewolucji przyrody nie są bowiem efektem bezdusznego mechanizmu, lecz jej kolejne formy często wykraczają poza czysto funkcjonalne rozwiązania. W obu tych przypadkach Wundt jest traktowany przez autora *Nietoty* aprobatywnie, lecz obfitość tych nawiązań każe przypuszczać, że wykłady psychologa nie wywarły większego wpływu na poglądy i zainteresowania studenta.

Badania niemieckiego naukowca musiały jednak Micińskiego interesować, podobnie jak innych ówczesnych polskich intelektualistów, którzy często sięgali po pisma niemieckiego badacza, a zwłaszcza po dwie książki: *Fizjologię* (1873) i *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (1874)¹⁶⁶. Metoda eksperymentalna w psychologii wprowadzona przez Wundta wpisywała się bowiem

¹⁶³ List Ignacego Maciejowskiego (Sewera) do Tadeusza Micińskiego, Dołęga, 23 VII 1895, [w:] J. Tynecki, *Kraków i Polesie*, s. 146.

¹⁶⁴ T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, wstęp, oprac. i przypisy M. Bajko, Wydawnictwo Literackie Trans Humana, Białystok 2011, s. 217.

¹⁶⁵ Por. rozważania Bergsona o celowości w naturze: H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, wstęp L. Kołakowski, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 65–68.

¹⁶⁶ Zob. M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Baran i Suszczyński, Kraków 1994, s. 22.

w dziewiętnastowieczny konflikt między niemieckimi przyrodnikami, którzy usiłowali zgodnie z założeniami materializmu sprowadzić procesy psychiczne do reakcji fizjologicznych, a sprzeciwiającymi się im spirytualistami. Filozof wykazywał, że zarówno materializm, jak i spirytualizm są na gruncie psychologii przeżytkiem i należy je uznać za bezcelowe – ich sporu nie można rozwiązać na gruncie nauki. Trzeba zatem zająć się tym, co jest dostępne dla badań laboratoryjnych – umiejętnościami, takimi jak uczenie się, zapamiętywanie czy spostrzeganie; wrażeniami zmysłowymi, emocjami. Wątpliwości dotyczące samej natury procesów psychicznych trzeba natomiast pozostawić jako pytania bez odpowiedzi¹⁶⁷.

Wundt odrzucał twierdzenie, że do ludzkiego życia wewnętrznego można zastosować zasadę przyczynowości jak w przypadku mechanizmów istniejących w świecie przyrody, głosząc, iż obszary te są od siebie jakościowo odmienne i nie zachodzi między nimi prosta wymiana energii. Z tej refleksji narodził się paralelizm psychofizyczny, według którego procesy psychiczne i fizjologiczne nie przekształcają się jedno w drugie, lecz współwystępują ze sobą – są nierozdzielne, choć nieporównywalne, jako dwa różne aspekty tej samej rzeczywistości¹⁶⁸. Wundt negował więc tradycję kartezjańską naznaczoną twardym dualizmem duszy i ciała, a zarazem podważał materialistyczny monizm. Zamiast starych pojęć wprowadził koncepcję aktualności duszy, pojmując ją jako wiele następujących po sobie zjawisk psychicznych¹⁶⁹.

Poglądy Wundta potwierdzały przekonania Micińskiego, że we współczesnym świecie zarówno radykalny materializm, jak i tradycyjne pojęcie duszy są niemożliwe do obronienia. Jednak o ile niemiecki filozof postanowił z tego względu zmienić kierunek rozważań, o tyle autor *Nietoty* wolał pozostać przy podstawowych pytaniach egzystencjalnych. Być może z tego właśnie względu porzucił studia w Lipsku, jako że nie mogły one zbliżyć go do poznania tajemnicy ludzkiego bytu. Za namową Lutosławskiego Miciński zajął się problemem nieśmiertelności duszy rozważanym przez Platona.

Trudno wobec tego wyobrazić sobie dwie bardziej przeciwstawne postawy: Miciński, zainteresowany głębią podświadomości i nadświadomości, poszukujący archimedesowego punktu w człowieku, piewca jaźni i wszystkiego, co w egzystencji niejasne i tajemnicze, oraz Wundt – uznający za przedmiot badań psychologii tylko świadome procesy wewnętrzne, a wykluczający z niej to, co niedostępne dla bezpośredniego doświadczenia, w tym całą doktrynę nieświadomości. To ostatnie pojęcie niemiecki naukowiec określił jako „wytwór mistycznej metafizyki” w artykule z 1896 roku, opublikowanym właśnie wtedy, gdy jego wykładów słuchał przyszły autor *Xiędza*

¹⁶⁷ Zob. R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, s. 21–23.

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 24–25.

¹⁶⁹ M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 58.

*Fausta*¹⁷⁰.

Jak pisze Marian Stala, Wundt nie odżegnywał się całkowicie od tych zagadnień, mimo że unikał, na przykład, posługiwania się pojęciem „dusza”. Wykluczał je co prawda z kręgu psychologicznych zainteresowań, lecz przyjmował koncepcję hipotetycznej metafizyki, podobnie jak Fechner¹⁷¹. W tym, zdaniem Haliny Floryńskiej, Miciński pozostawał wiernym uczniem Wundta¹⁷². Warto przy okazji również wspomnieć, że wraz z początkiem nowego wieku lipski badacz zmienił stanowisko metodologiczne i poszerzył zakres swoich badań o psychologię społeczną, tworząc w latach 1900–1920 dziesięciotomowe dzieło *Völkerpsychologie* [*Psychologia ludów*]¹⁷³. Podstawowa nowość polegała na wykorzystaniu narzędzi pomocniczych, jakimi są źródła historyczne dające ogłęd ludzkich charakterów i namiętności, a także analiz statystycznych opisujących codzienne doświadczenia oraz studiów o kulturze i religii. Wytwory wspólnotowe człowieka nie są możliwe do zbadania drogą eksperymentalną, która jest ograniczona tylko do jednostkowej świadomości, dlatego też istnieje potrzeba sięgnięcia po inne środki. Ten kierunek Wundtowskich rozważań nazwano psychologią historyczno-kulturową¹⁷⁴.

Z tych dokonań niemieckiego naukowca czerpała później psychoanaliza¹⁷⁵, prawdopodobnie czerpał również Miciński. Nie ma pewności, czy pisarz zapoznał się z treścią *Völkerpsychologie*, lecz wydaje się to wysoce prawdopodobne. Pewną wskazówką jest tu fakt, że praca Wundta była jedną z popularnych lekturowych pozycji wśród zakopiańskiej bohemy artystycznej. Fragmenty tego dzieła znał Witkacy, a szczególnie dogłębnie czytał Wundta Bronisław Malinowski, który – podobnie jak wcześniej Miciński – uczył się w Lipsku i słuchał wykładów psychologa¹⁷⁶. Co znamienne, Malinowski zanotował 1 listopada 1912 w swym dzienniku: „Wieczór od ½ 10 do 11 czytam Wundta i trochę Micińskiego”¹⁷⁷. Ten zestaw nie świadczy oczywiście o tym, że Malinowski traktował czytanie pism autora *Nietoty* jako przedłużenia studiów nad Wundtem, ale pozwala wysnuć przypuszczenie, iż ówczesne intelektualne dyskusje zakopiańskiego towarzystwa dotyczyły między innymi psychologii historyczno-kulturowej lipskiego badacza, a Miciński był ich aktywnym uczestnikiem.

Bez wątpienia ten rejon badań niemieckiego profesora pokrywał się z zainteresowaniami Mitasa. Można wręcz powiedzieć, że polski pisarz korzystał z metod późnego Wundta, gdy uprawiał

¹⁷⁰ R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, s. 43.

¹⁷¹ M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 59–60.

¹⁷² H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha*, s. 123.

¹⁷³ R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, s. 41.

¹⁷⁴ Zob. tamże, s. 43–45.

¹⁷⁵ Zob. tamże, s. 46.

¹⁷⁶ Zob. G. Kubica, *Wstęp*, [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 72–73; 79–80.

¹⁷⁷ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 243.

własną refleksję psychologiczną – pomijał statystykę, lecz wielokrotnie powoływał się na materiały historyczne i nawiązywał do wyobrażeń religijnych ukształtowanych przez różne ludy. W *Nietocie* pisał o dawnych indyjskich mężach, którzy modlili się do tajemnicy (N 6), w *Xiędzu Fauście* zwracał uwagę czytelnika na świat niedostępny dla świadomości, ujawniany przez religię, spirytyzm, teozofię i okultyzm (XF 78), a w *Walce o Chrystusa* stwierdzał, że ludzkie wierzenia powstają w wyniku „uderzenia duszy o tajemnicę”¹⁷⁸. To tylko skromny urywek spośród bezliku podobnych fragmentów dzieł artysty, w których zjawiska psychiczne są wyjaśniane za pomocą egzemplifikacji historycznych, kulturowych i religijnych. Szczegółowo będą one analizowane w rozdziale trzecim, dotyczącym wyjątkowości teorii psychiki formułowanych przez Micińskiego i Witkacego.

Osoba Wundta musiała być zatem dla Micińskiego ważnym punktem odniesienia w dociekaniach psychologicznych, lecz nie należy jego postaci przypisywać zbyt wielkiego wpływu na twórczość pisarza. Choć artysta wyrażał się o swym profesorze z szacunkiem i aprobatą, jego osobiste refleksje na temat ludzkiego życia wewnętrznego zmierzały w innym kierunku.

2.1.2. W poszukiwaniu życia duchowego

Miciński zrezygnował w 1897 roku ze studiów w Lipsku na rzecz pobierania nauk u Wincentego Lutosławskiego – filozofa cieszącego się poważaniem w Europie za sprawą pracy *O logice Platona* (1891–1892). Autor *Nietoty* przebywał w hiszpańskiej rezydencji profesora przez ponad pół roku, a pobyt ten miał zasadnicze znaczenie dla biografii pisarza (nie tylko z powodów intelektualnych, Lutosławski wpłynął bowiem na decyzję Micińskiego o małżeństwie z Marią Dobrowolską). Szczegółowo pisali o tym spotkanie Stanisław Pigoń w książce *Mile życia drobiazgi*¹⁷⁹, Jerzy Illg w artykule *Niesamowitego spotkania karty nieznane*¹⁸⁰, w którym badacz opracował listy Micińskiego adresowane do jego mentora, a także Jerzy Sosnowski w *Playa de Mera. Jeszcze o „niesamowitym spotkaniu literackim”*¹⁸¹.

Illg uważa, że Lutosławski przyczynił się do zainteresowania Micińskiego filozofią idealistyczną i metafizyką, umożliwił utwierdzenie się spirytualistycznego światopoglądu pisarza, a także uwolnił jego wyobraźnię od ograniczeń tradycji pozytywistycznej¹⁸². Edward Boniecki dodaje jeszcze romantyczny mistycyzm, którym myśliciel zaraził swego adepta, podsuwając mu teksty Andrzeja Towiańskiego, Augusta Cieszkowskiego i Józefa Hoene-Wrońskiego¹⁸³ (choć należy

¹⁷⁸ T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, s. 117.

¹⁷⁹ S. Pigoń, *Niesamowite spotkanie literackie*, s. 405–454.

¹⁸⁰ J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane*, s. 341–402.

¹⁸¹ J. Sosnowski, *Playa de Mera. Jeszcze o „niesamowitym spotkaniu literackim”*, „Kresy” 1998, nr 33, s. 11–26.

¹⁸² J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane*, s. 343.

¹⁸³ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 10.

pamiętać, że podobne, mistyczne inspiracje ujawniły się u Micińskiego już w trakcie studiów w Lipsku, kiedy razem ze Stanisławem Przybyszewskim zajmował się pismami Emanuela Swedenborga). Lutosławski utorował autorowi *Nietoty* drogę do rozważań o tajemnicy istnienia i umożliwił zajęcie się kwestią najbardziej dla niego palącą, czyli pytaniem o nieśmiertelność ludzkiej duszy¹⁸⁴. Tym samym popchnął go do próby naukowego potwierdzenia wiary w duchową egzystencję człowieka. Miciński powracał później ustawicznie do tej kwestii w twórczości literackiej i publicystycznej.

Z myślą Lutosławskiego wiąże Mitasa przede wszystkim pojęcie „jaźni”, będące zasadniczym elementem światopoglądu filozoficznego obu twórców. Zwracał na to uwagę Boniecki, zaznaczając przy tym odmienność życiowych doświadczeń, które doprowadziły autorów do wiary w istnienie jaźni:

Lutosławski pewnoś co do nieśmiertelności duszy czerpał z doświadczenia jaźni, które miał w kwietniu 1885 r. Pamięć przeżycia doznanego przy czytaniu *Uczty* Platona towarzyszyła mu przez następne lata. Świadczyła o duchowej naturze egzystencji i przekonywała o prawdzie wiary w metempsychozę. [...] Zyskany światopogląd filozof konsekwentnie wyznawał do końca życia i propagował, dzieląc się zdobytą wiedzą o człowieku, jego przeznaczeniu i rzeczywistości duchowej. [...]

Miciński nie miał takiego doświadczenia duchowego podczas studiowania dialogów Platońskich jak jego mistrz. I nic nie wskazuje, aby coś podobnego przytrafiło mu się kiedy indziej. [...] Lutosławski nie mógł zaś natchnąć go własnym optymizmem i energią twórczą, jako że źródłem ich było nieprzekazywalne w słowach doświadczenie jaźni. Jaźni, którą można przeżyć, doznać jedynie w samym sobie¹⁸⁵.

Dlatego Tynecki słusznie zauważa, że Miciński jest często błędnie określany mianem „mistyka”, ponieważ należałoby raczej mówić o nim jako o „gnostyku”¹⁸⁶. Mistyka opiera się na wewnętrznym doświadczeniu obcowania z rzeczywistością duchową, które pojawia się niezależnie od starań doznającego i odczytywane jest przezeń jako łaska otrzymana od Boga. Inaczej w przypadku gnozy, polegającej na samodzielnym zdobywaniu wiedzy o świecie duchowym wysiłkiem własnej woli, bez udziału objawienia. Nie oznacza to jednak, że mistycyzm nie intrygował autora *Nietoty*. Jak stwierdza Boniecki: „Nie mając dostatecznie silnego i przekonującego

¹⁸⁴ List Tadeusza Micińskiego do Wincentego Lutosławskiego, Lipsk, 12 VI 1897, [w:] J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane*, s. 374.

¹⁸⁵ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 11–12.

¹⁸⁶ J. Tynecki, *Inicjacje mistyka*, s. 44.

wewnętrznego doświadczenia religijnego, oparł Miciński swe poszukiwania duchowe na doświadczeniu zewnętrznym o charakterze religijnym”¹⁸⁷.

Do tych zewnętrznych inspiracji można zaliczyć nie tylko wyznania Lutosławskiego i mistyków romantycznych, lecz także wielu mistrzów duchowych, poczynając od chrześcijańskich: Jana od Krzyża, Teresy z Avili, Franciszka z Asyżu i Jana Ruysbrocka, przez święte księgi hinduizmu, w tym *Rigwedę*, brahmany i upaniszady¹⁸⁸, pisma mistycyzujących rosyjskich autorów, m.in. Władimira Sołowjowa i Nikołaja Bierdiajewa, a kończąc na XIX-wiecznych popularyzatorach ezoteryki, takich jak Edward Schuré, Rudolf Steiner czy Annie Besant. Wymienione tu liczne autorytety to zaledwie ułamek skompletowanego przez pisarza osobliwego panteonu, którego reprezentantów traktował jako argumenty za przyjęciem szerszego poglądu na świat, uwzględniającego poza materią również „czwarty wymiar” egzystencji. Potwierdzenie tego było dla artysty szczególnie ważne i wszelkie formułowane przez niego koncepcje psychologiczne tworzył w celu wspierania tej wiary.

Fascynacja osobą Lutosławskiego miała u swego podłoża także nadzieję autora *Nietoty*, że wybitny uczony pomoże mu poznać prawdę o ludzkim bycie. Zainspirowany przez filozofa kierunek poszukiwań (pisma Platona) okazał się wszak dla Micińskiego rozczarowujący. Artysta wspominał w liście do swego mentora o tym, iż praca o greckim uczonym byłaby z konieczności jedynie sprawozdawcza i nie zostawiłaby dlań odpowiedniego pola do rozwijania własnych rozważań – dlatego też zdecydował o jej porzuceniu¹⁸⁹. Zainteresowania wzbudzone przez Lutosławskiego okazały się trwałe i stały się istotnym elementem przekonań Micińskiego o ludzkim życiu wewnętrznym¹⁹⁰, lecz nie był to wpływ jedyny i funkcjonował na równi z pismami filozoficznymi oraz najnowszymi ustaleniami przyrodników badających fizjologię ludzkiego mózgu.

Polski pisarz dążył do sformułowania holistycznego systemu, który pozwoliłby mu połączyć w jedno poznanie naukowe i duchowe, dlatego też stworzył koncepcję „religii Jaźni”, opartą na immanentnym doświadczeniu sacrum oraz na nowoczesnej wiedzy¹⁹¹. Mistyka zajmowała tutaj ważne miejsce, lecz nie każdy jej rodzaj – autor *Nietoty* dawał w swoich pismach do zrozumienia, że jedynie mistyka czynu umożliwia człowiekowi prawdziwy ogląd egzystencji. Zamknięcie się

¹⁸⁷ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 13.

¹⁸⁸ Zob. E. Flis-Czerniak, *Mag Litwor, Król-Duch i joga, czyli o „Nietocie” Tadeusza Micińskiego i wiedzy tajemnej Wschodu*, [w:] *Czytać Tadeusza Micińskiego. Studia*, red. A. Czyż, M. Pliszka, S. Sobieraj, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2016, s. 52.

¹⁸⁹ List Tadeusza Micińskiego do Wincentego Lutosławskiego, Lipsk, 12 VI 1897, [w:] J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane*, s. 374.

¹⁹⁰ Jak pisze Boniecki, Miciński zapożyczył z pism Platona „podział na wtajemniczonych i niewtajemniczonych o życiu przyszłym”. Ci pierwsi mieli doznawać wewnętrznej przemiany za sprawą autentycznego doświadczenia Absolutu, drudzy zaś mieli potrzebować wiary, aby uzasadnić istnienie moralności (E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 12–13).

¹⁹¹ Więcej o tym w podrozdziale *Sublimacje duchowe*.

w sferze wewnętrznych poruszeń bez aktywnego działania w świecie pisarz uważał za iluzoryczne i ograniczające – od duchowości i intelektualizmu ważniejsze jest bowiem samo życie jako takie. Miciński był w tym podobny do Fryderyka Nietzschego, jednakże badacze wskazują też inspirację rodzimą, pochodzącą z *Króla-Ducha* Juliusza Słowackiego. Zbieżność myśli polskich artystów opisała Halina Floryńska, powołując się na odczyt Micińskiego o twórczości autora *Kordiana*:

Miciński, przyjmując metafizykę Słowackiego, [...] wprowadza dwie stałe w młodopolskiej filozofii kategorie: Jaźń i osobowość. [...]

Z analizy *Króla-Ducha*, dokonanej przez Micińskiego, wynika pewna – niepełna – charakterystyka Jaźni. Jest to duchowa istota człowieka – dlatego najbliższa. Nie ujawnia się bezpośrednio w świadomości indywidualnej – dlatego najdalsza. Jest wieczna i niezmienna, stanowi stały punkt odniesienia dla osobowości. [...] Król Duch Micińskiego natomiast to albo Jaźń sama, która przebywa w „nadpowietrznym eterze”, albo – w znaczeniu węższym – człowiek, który ma związek z własną Jaźnią, z niej czerpie pobudki czynów i cele działania, a przede wszystkim usiłuje objąć ją świadomością¹⁹².

Spostrzeżeniom Floryńskiej wtóruje Boniecki:

Do takiego pojmowania mistyki doszedł Miciński, jak można sądzić, przy pomocy romantyków polskich, a szczególnie Słowackiego, w którym rozczytał się zachęcony przez Lutosławskiego. [...] Miciński zapożyczył od Słowackiego aktywizm mistyczny i wykorzystał przy tworzeniu ideału życia nowego na ziemi. Samej zaś mistyce przypisał rolę motoru napędowego tych działań¹⁹³.

Miciński przyznawał mistyce niezwykle wysoką rangę, zwłaszcza jak na człowieka, który osobiście nie przeżywał świata na sposób mistyczny. Odniesienia do autorów wtajemniczonych w świat duchowych doznań były dla pisarza bardzo istotne dla utwierdzenia przekonania o tym, że życie wewnętrzne człowieka nie ogranicza się wyłącznie do procesów świadomych. Cytaty z mistyków pełniły wręcz rolę argumentów naukowych – egzemplifikacji służącej uwiarygodnieniu postawionej tezy. Przebieg rozważań Micińskiego zrekonstruowała Floryńska:

Człowiek, badając tajemnice przyrody i analizując własną psychikę, dochodzi w końcu do zrozumienia siebie jako Jaźni. Koncepcja Jaźni opiera się na naukowej konstatacji, że umysł, świadomość „kulturalno-obywatelska”, jak nazywa ją Miciński, nie obejmuje całości życia

¹⁹² H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha*, s. 95–96.

¹⁹³ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 15–16.

psychicznego człowieka. Świat poznawany intelektem – to świat zdeterminowany, poddany prawom przyrody, opisywalny w kategoriach przyczyny i skutku, czasu i przestrzeni. Wiedza naukowa – to wiedza o mechanizmie. Ale umysł, badając prawa powszechne, konstatuje jednocześnie istnienie szeregu zjawisk, dla których sam nie potrafi znaleźć wyjaśnienia. Wiedza nowoczesna ma świadomość tych granic, świadomość sfery leżącej poza zasięgiem umysłu. Istnienia Jaźni doznaje się w przeżyciu, ale istnienie Jaźni jest z konieczności hipotezą naukową, uzupełniającą wiedzę przyrodniczą¹⁹⁴.

Wybierając mistyczną drogę proponowaną przez Lutosławskiego, artysta symbolicznie „poniechał” zatem Wundta, który doszedł do przekonania całkowicie przeciwnego, że jedynie świadome zjawiska mogą być przedmiotem badań psychologii. Pisma mistyków odegrały w kształtowaniu się poglądów Micińskiego dotyczących życia wewnętrznego człowieka kluczową rolę. Ten szczegół był jednym z czynników rozstrzygających o pewnej wyjątkowości jego propozycji na tle ówczesnych koncepcji psychologicznych.

Pozbawiony osobistych doświadczeń mistycznych, autor *Nietoty* pozostawał jednak w rejonie spekulacji, z czego on sam doskonale zdawał sobie sprawę, trawiony ustawicznym sceptycyzmem¹⁹⁵. Można zatem za Tyneckim stwierdzić, że mistycyzm pisarza miał raczej charakter pragmatyczny: „dla niego miarą prawdy jest sens, jaki ona mogłaby mieć – jego zdaniem – dla potrzebujących jej. Ten, skrajny później, pragmatyzm – to właśnie mistycyzm Micińskiego”¹⁹⁶. Taki sąd wydaje się może zbyt kategoryczny – nie mamy bowiem podstaw sądzić, że artysta wyznawał idee wtajemniczenia duchowego wyłącznie ze względu na ich użyteczność. Opinia Tyneckiego podkreśla wszakże ważny rys psychologicznych teorii Micińskiego, zwłaszcza tych dotyczących doświadczeń religijnych. Chodzi o wpływ Williama Jamesa, jednego z najbardziej wpływowych filozofów i psychologów epoki.

2.1.3. Miciński wobec wielkich filozofów epoki

Na zainteresowanie Micińskiego pismami Jamesa mógł wpłynąć Witold Lutosławski, który przyjaźnił się z amerykańskim myślicielem, wymieniał z nim listy, a nawet doczekał się podziękowań w najgłośniejszej jego pracy – *Odmiany doświadczenia religijnego*¹⁹⁷. Twórca pragmatyzmu był ponadto kolejnym autorem, którego pisma uzasadniały formułowany przez autora *Nietoty* pogląd na świat. James odstawiał na bok pytanie o istnienie Boga, zwracając uwagę na realność doznań religijnych, które niezaprzeczalnie wpływają na ludzką egzystencję, zmieniają życiowe postawy i są

¹⁹⁴ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha*, s. 123.

¹⁹⁵ Zob. E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 13.

¹⁹⁶ J. Tynecki, *Inicjacje mistyka*, s. 127.

¹⁹⁷ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, przekład uzupełnił, opracował i przedmową opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 14.

często wartościowane jako najwyższe, najbardziej fundamentalne dla kształtowania się indywidualnych przekonań – bez względu na to, czy wiążą się z działaniem jakiejś autentycznej transcendentnej siły.

Miciński cytował Jamesa w *Xiędzu Fauście*, gdzie tytułowy bohater w rozmowie z Piotrem przytacza fragment *Odmian doświadczenia religijnego* mówiący o tym, że granice ludzkiej istoty pogrążone są w innych wymiarach (XF 164–165). Autor *Nietoty* musiał zatem znać główne dzieło filozofa. Jak pisze Gutowski, pisma Jamesa oddziaływały silnie na duchowość modernistów, a także łagodziły ówczesny konflikt pomiędzy oficjalną religijnością a nurtami alternatywnymi – pozytywnie opisywały bowiem wszelkie idee, o ile te okazują się korzystne dla danego indywiduum¹⁹⁸. Dla przychylnego mistycyzmowi, lecz jednocześnie wąpiącego Micińskiego teksty amerykańskiego psychologa brzmiały z pewnością racjonalnie i w pewnym stopniu zaspokajały jednocześnie potrzeby intelektualne i duchowe. Nie oznacza to, że artysta akceptował je w pełni – James był tylko jednym z wielu myślicieli, których rozważania pisarz brał pod uwagę.

Postawę Micińskiego trafnie opisał Jarosław Ławski:

Problem „wiary” dyskutuje Miciński w odniesieniu do tematu czynu, pracy, rozstrzygając go w „romantyczny” sposób: afirmując ten rodzaj wiary, który przeobraża świat (typ wierzącego mistyka jaźni i natury), czyniąc tak z pobudek duchowych, a nie tylko pragmatycznych, choć i filozofia Williama Jamesa wspiera argumentację [...] ¹⁹⁹.

W *Walce o Chrystusa* Miciński deklaruje: „Nie wystarcza pragmatyzm Jamesa, który w życiu religijnym odkrył praktyczną wartość, bo filozof zauważywszy dowolność wierzeń w stosunku do Rzeczywistego Bytu, powie jak Ibsen: Kłamstwo – pożyteczne dla mas, nie ma wartości – dla mędrca”²⁰⁰. Autor *Nietoty* nie przywołuje tu żadnego cytatu mającego potwierdzić taką interpretację myśli Amerykanina, co każe rozumieć powyższe stwierdzenie raczej jako wykazanie możliwych konsekwencji przyjęcia pragmatycznego poglądu na świat niż bezpośrednie wyłożenie poglądów amerykańskiego myśliciela²⁰¹. Takie pojmowanie ludzkich wierzeń łatwiej przypisać Schopenhauerowi, który interpretował uczucia religijne jako przeżycia pośrednie potrzebne prostemu ludowi²⁰², w przeciwieństwie do Jamesa, który uznawał je za nieodłączny element człowieczeństwa, bez względu na stopień rozwoju intelektualnego danej jednostki.

¹⁹⁸ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 123.

¹⁹⁹ J. Ławski, *Erudycja – indywiduacja – inicjacja. O „Xiędzu Fauście” Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, red. E. Owczarz, W. Gutowski, „Duet”, Toruń 2003, s. 176.

²⁰⁰ T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, s. 213.

²⁰¹ Powiązania między myślą Micińskiego i Jamesa zostaną omówione szerzej w rozdziale *Sublimacje duchowe*.

²⁰² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 236.

Do myśli Schopenhauera, jednego z wielkich filozofów epoki, Miciński odnosił się ambiwalentnie. Pisma niemieckiego myśliciela komentował jeszcze w czasach studenckich, podważając ich radykalny pesymizm i wierząc w możliwość jego przezwyciężenia²⁰³. Nie można jednak zaprzeczyć, że autor *Nietoty* dobrze rozumiał egzystencjalne niepokoje wyśłowione w pismach Schopenhauera, a cała jego twórczość jest świadectwem nieustannej walki z powracającymi wątpliwościami co do kondycji bytowej człowieka. Ponure tony są zauważalne zwłaszcza w tomie poetyckim *W mroku gwiazd*, w poemacie *Panteista* i noweli *Nauczycielka*. W powieściach artysty są one częściej równoważone poprzez projekty „życia nowego” i nadzieję na przyszłe odrodzenie dzięki odkryciu mocy jaźni.

Zdaniem Jana Tuczyńskiego postaci *Nietoty* przemawiają niekiedy sentencjami przejętymi ze *Świata jako woli i przedstawienia*. Badacz wskazuje przykładowe fragmenty opisujące okrucieństwo obecne w naturze i ludzkie mordercze instynkty²⁰⁴. Należy tutaj zaznaczyć, że te pesymistyczne tyrady Miciński umieszcza w powieści na równi z radosnymi wyznaniem franciszkańskiej wiary w dobroć stworzonego świata i mesjanistycznymi ideami wyzwolenia Polski. Postawy te zostają przytoczone i skonfrontowane ze sobą w ramach przedstawienia szerokiej panorama światopoglądowych propozycji epoki. Artysta dążący do pełnej wizji człowieczeństwa i duchowości starał się je wszystkie rozważyć i spróbować odnaleźć zawarty w nich cień prawdy. Stąd też Micińskiego-powieściopisarza nie można bez zastrzeżeń nazwać mianem schopenhauerysty.

Badacze nie są zgodni co do tego, który z filozofów wywarł największy wpływ na Micińskiego. Teresa Wróblewska wskazywała przede wszystkim Nietzschego obok Johanna Gottlieba Fichtego i Ludwiga Feuerbacha²⁰⁵. Floryńska określała światopogląd autora *Nietoty* jako połączenie myśli Słowackiego, Bergsona i Nietzschego²⁰⁶. Z kolei Tuczyński podkreślał znaczenie Schopenhauera, ponieważ jego zdaniem lucyferyczne kreacje w utworach Mitasa są w linii prostej kontynuacją myśli niemieckiego autora²⁰⁷. Niniejsza rozprawa nie ma natomiast na celu szczegółowego opisu światopoglądu filozoficznego Micińskiego, ale przejętych przez niego koncepcji psychologicznych. Pod tym względem *Świat jako wola i przedstawienie* jest z pewnością istotnym kontekstem.

Przed wszystkim należy zwrócić uwagę na aspekt niedokonania – jedną z podstawowych kategorii określających wizję ludzkiego życia wewnętrznego w twórczości Micińskiego. Jak pisze

²⁰³ Zob. W. Gutowski, *Wstęp*, [w:] T. Miciński, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Gutowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1999, s. 11.

²⁰⁴ J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1969, s. 191.

²⁰⁵ T. Miciński, *O pesymizmie*, oprac. T. Wróblewska, „Przegląd Humanistyczny” 1969, nr 5, s. 143.

²⁰⁶ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha*, s. 144.

²⁰⁷ J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 239–240.

Boniecki, człowiek jawi się w oczach autora *Nietoty* jako byt niedokończony. Uwięziony w okowach materii, jest skazany na niekompletną egzystencję, której brakuje odpowiedniego metafizycznego dopełnienia²⁰⁸. Da się tu odczytać wyraźne powinowactwo z koncepcją nienasyconej woli Schopenhauera – podstawowej siły rządzącej zarówno całym wszechświatem, jak i psychiką jednostki. O ile jednak u niemieckiego myśliciela taki stan rzeczy wynika wprost z materialnych uwarunkowań, o tyle Miciński dostrzega inne źródło trawiącego człowieka niedosytu. Być może z tego właśnie powodu Boniecki podkreśla powinowactwo pomysłów Witkacego, nie wspominając o filozofii autora *Świata jako woli i przedstawienia*: „Witkacy, zawdzięczający tak wiele Micińskiemu, tę niekompletność bytu będącą jego napięciem kierunkowym, siłą życia, nazwie po swojemu, «nienasyceniem»”²⁰⁹.

Dla obu polskich pisarzy ludzkie poczucie niewystarczalności świata ma o wiele bardziej skomplikowane powody niż niewspółmierność instynktownych popędów wobec realnych możliwości ich zrealizowania. Według Witkacego przyczyną jest tu pogłębienie świadomości i fundamentalne poczucie wyodrębnienia ze świata zewnętrznego, skutkujące powstaniem uczucia metafizycznego. U Micińskiego będzie to natomiast nadświadome życie jaźni, o którym na co dzień człowiek ma zaledwie mętne pojęcie, doświadczając tylko niekiedy przeblysków wyższej wiedzy. Schopenhauer uważał zaś, że wyjątkowość ludzkich doświadczeń polega wyłącznie na stopniu intensywności doznań i skomplikowaniu umysłu²¹⁰. Miciński i Witkacy uznawali więc tę kwestię za mniej oczywistą.

U Schopenhauera znajdujemy wprowadzie stwierdzenie:

Tylko bezrozumnemu zwierzęciu świat i istnienie wydają się same przez się zrozumiałe; natomiast dla człowieka są problemem, który żywo uświadamia on sobie w nielicznych chwilach większej jasności, nawet jeśli jest najbardziej prymitywny i ograniczony, a który pojawia się w świadomości tym wyraźniej i trwalej, im jest ona jaśniejsza i bardziej rozumna, i im więcej materiału człowiek przyswoił sobie dzięki wykształceniu, w głowach zaś bardziej zdatnych do filozofowania wszystko to urasta wreszcie [...] do owego z d z i w i e n i a , które ogarnia cały ogrom problemu, jaki w każdych czasach i w każdym kraju absorbuje szlachetniejszą część ludzkości i nie daje jej spokoju. Rzeczywiście, niepokojem, który utrzymuje w nieustannym ruchu zegar metafizyki, jest świadomość, że nieistnienie tego świata jest równie możliwe jak jego istnienie²¹¹.

²⁰⁸ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 15.

²⁰⁹ Tamże, s. 25–26.

²¹⁰ Zob. J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 38.

²¹¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 240–241.

U Schopenhauera można znaleźć podobną myśl o uczuciach metafizycznych, z tą różnicą, iż dla Witkiewicza wiąże się ona z uświadomieniem własnego istnienia, nie zaś – jak u Schopenhauera – istnienia w ogóle. Zarówno Miciński, jak i Witkacy podkreślają wyjątkowość człowieka, który jest rozdarty pomiędzy pierwotnymi instynktami a uczuciami wyższymi. Obaj pisarze biorą pod uwagę nadzwyczajny rozwój kory mózgowej *homo sapiens*, lecz ich wnioski nie są tak skrajnie pesymistyczne jak u niemieckiego filozofa, według którego pragnienia wszystkich żywych stworzeń są nieadekwatne do rzeczywistości. Mitas widzi odpowiednie rozwiązanie w „religii Jaźni” łączącej poznanie intelektualne i nadprzyrodzone, autor *Szewców* natomiast przepowiada zanik problemu w przyszłości, gdy przeżycia metafizyczne wymrą i ludzkość stanie się doskonale zorganizowanym społeczeństwem²¹².

Antropologiczną refleksję Micińskiego charakteryzuje spirytualizm, nieprzystający do naturalizmu zawartego w myśli Schopenhauera. Według Tuczyńskiego teoria psychiki formułowana przez niemieckiego filozofa jest bowiem fizjologiczna²¹³, krytyczna wobec romantycznych idei wszechpotężnej jaźni²¹⁴, co stoi w radykalnej sprzeczności z przekonaniami autora *Nietoty*. Filozofia Schopenhauera neguje wartość niebotycznych ambicji i dążeń postaci faustycznych²¹⁵ – polski pisarz je zaś hołubi, czego najpełniejszym wyrazem jest powieść *Xiqdz Faust*.

Nie znaczy to jednak, że rozważania autora *Świata jako woli i przedstawienia* były według artysty niesłuszne. Z Schopenhauerem wiązą Micińskiego wedyjskie i buddyjskie inspiracje, a także koncepcja woli kierującej wszystkimi poczynaniami człowieka – siły, znajdującej wciąż kolejne obiekty pożądania, skazanej na wieczną walkę i głód wobec niewystarczalności świata materii. W przeciwieństwie do niemieckiego filozofa, autor *Nietoty* nie zatrzymywał się na pesymistycznych wnioskach ani nie wskazywał stanu nirwany jako rozwiązania problemu cierpienia. Postulował zamiast tego pogłębienie samowiedzy, osiągnięcie łączności z własną jaźnią oraz integrację sprzecznych pożądań i odczuć.

Julian Krzyżanowski zauważał, że Micińskiego interesowali przede wszystkim ci filozofowie i pisarze, którzy „usiłowali wyjść ponad człowieka” – stąd zainteresowanie poezją mistyczną Juliusza Słowackiego i Williama Blake’a; stąd też podziw dla Nietzscheańskiej koncepcji nadczłowieka²¹⁶. Autora *Nietoty* pociągała wizja twórczej wolności i osiągania wyższych szczebli rozwoju mocą własnej woli, niezależnej od wpływów zewnętrznych. Głosił potrzebę przekroczenia niskich

²¹² Szerzej o zbieżności rozważań Micińskiego i Witkacego traktuje rozdział trzeci rozprawy: *Kompleks nienasycenia*.

²¹³ J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 66.

²¹⁴ Tamże, s. 29.

²¹⁵ Tamże, s. 28.

²¹⁶ J. Krzyżanowski, *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Ossolineum, Wrocław 1963, s. 43.

instynktów oraz pustych zasad wyznawanych przez ogół społeczeństwa, których jednostka sama nie wybrała, ani nie przyswoiła – tylko w ten sposób może ona osiągnąć bowiem prawdziwe spełnienie i znaleźć „życie nowe”. Miciński podkreślał również trudności, jakie wiążą się z tak pojętym indywidualizmem. Podobnie jak Nietzsche, dostrzegał cienką granicę między właściwym powołaniem człowieka a życiem zwierzęcym. Niemiecki myśliciel wspominał o niej w *Tako rzecze Zaratustra*:

– Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią.

Niebezpieczne to przejście, niebezpieczne podróże, niebezpieczne wstecz pogłądanie, niebezpieczne trwożne zachwianie i zatrzymywanie się.

Oto co wielkiem jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnem, że jest on p r z e j ś c i e m i z a n i k i e m .

[...]

Kocham tego, co wolnego jest ducha i wolnego serca; głowa takiego jest tylko trzewiem serca, serce wszakże prze go ku zagładzie.

Kocham tych wszystkich, co są jako ciężkie krople, spadające pojedynczo z ciemnej chmury, zawisłej nad człowiekiem: zwiastują one błyskawicę i jako zwiastuny giną.

Patrzcie, jam jest zwiastunem błyskawicy, jam jest ciężką kroplą z chmury: ta błyskawica zwie się n a d c z ł o w i e k i e m²¹⁷.

Zbieżne postulaty przekroczenia przyziemnej natury człowieka można znaleźć w całej twórczości Micińskiego. Nie tylko zresztą w jego utworach literackich czy publicystycznych – samo życie artysty, poszukiwania światopoglądowe, działalność na rzecz uświadomienia społeczeństwa o istnieniu uczuć wyższych, każą upatrywać w autorze *Nietoty* „zwiastuna błyskawicy”, o którym pisał Nietzsche.

Maria Podraza-Kwiatkowska uznaje zbieżność poglądów Micińskiego i Nietzschego za znamienne. Badaczka przywołuje często powtarzające się sformułowania w *Xiędzu Fauście*: „wola twórcza”, „twórcza wolność” i „życie twórcze”²¹⁸. Sama powieść została zresztą opatrzona przez autora powieści mottem z *Wiedzy radosnej* (XF 1):

[...] życie, które na każdego z nas woła: „Bądź mężem i nie idź za mną, – jeno za sobą! Jeno za sobą!”

[...] I my bądźmy wolni i nieustraszeni, w niewinnej samorodności z siebie samych rośnijmy

²¹⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 11; 13.

²¹⁸ M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 40.

i kwitnijmy! I oto, gdy spoglądam na takiego człowieka, dzwonią mi w uchu, dziś jeszcze, jak niegdyś te same zdania: „że namiętność lepsza jest od stoicyzmu i obłudy, że być uczciwym, nawet w złem, to lepiej, niż zatracić samego siebie w obyczajności przekazanej zwyczajem, że wolny człowiek może być równie zły jak dobry, że jednak niewolny człowiek jest hańbą natury i nie uczestniczy w żadnej niebiańskiej czy ziemskiej pociesze: wreszcie, że każdy, kto chce być wolny, musi się stać nim przez samego siebie i że nikomu wolność, jak dar cudowny, nie spadnie w podolek!”²¹⁹.

W zacytowanym przez Micińskiego fragmencie Nietzsche przywołuje postać kompozytora Richarda Wagnera, który według niemieckiego myśliciela był przykładem człowieka naprawdę wolnego. Mitas kreował w *Xiędzu Fauście* podobną wizję twórczej swobody, pozbawionej przesądów (zarówno materialistycznych, jak i religijnych), ufundowanej na osobistej woli człowieka, w czym zbliżał się do rozważań autora *Wiedzy radosnej*.

Myśl Nietzschego wpływała na rozumienie przez Micińskiego pragnień człowieka – w *Walce o Chrystusa* artysta pisał między innymi o „tęsknocie za wiecznością” zawartej w pismach filozofa²²⁰. Jak zauważył Marcin Bajko, całkowicie ignorował przy tym antychrześcijańskie perory niemieckiego autora²²¹. Gutowski dodawał z kolei przypuszczenie, iż autor *Nietoty* usiłował zaadaptować Nietzscheański projekt do tradycji chrześcijańskiej²²².

Warto zaznaczyć, że Miciński nie zaczerpnął idei nadczłowieczeństwa wyłącznie z tekstów Nietzschego. Koncepcja ta pełniła ważną funkcję w teozoficznych rozważaniach Annie Besant, zwłaszcza w jej *Drodze do nadczłowieczeństwa*, gdzie nadczłowiek został zinterpretowany jako jednostka wtajemniczona w najgłębsze duchowe prawdy, która odnalazła w sobie obecność Boga²²³. Postać okultystki była pisarzowi znana, toteż jej poglądy mogły wpływać na jego interpretację wspomnianego pojęcia. Należy przywołać także wpływ *Króla-Ducha* Słowackiego – w interpretacji Floryńskiej Miciński stawiał znak równości między symbolicznym bohaterem niedokończonego poematu wieszczą a postacią *Übermenscha*²²⁴. Gutowski stwierdzał natomiast: „Człowieko-Bóg Młodej Polski był niewątpliwie bliższy ideom Feuerbacha i romantycznych prometeistów niż radykalnemu zerwaniu z transcendencją, które postulował Nietzsche”²²⁵.

Micińskiego łączyła z autorem *Tako rzecze Zaratustra* potrzeba stworzenia nowego mitu dla ożywienia podupadłej kultury współczesnej, eksploatującej wciąż te same, utarte motywy, które już

²¹⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, „bis”, Warszawa 1991, s. 137–138.

²²⁰ T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, s. 214.

²²¹ M. Bajko, *Wstęp*, [w:] T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, s. 86.

²²² W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 178.

²²³ A. Besant, *Wtajemniczenie, czyli Droga do nadczłowieczeństwa*, [brak inf. o tłum.], Interart, Warszawa 1996, s. 15.

²²⁴ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha*, s. 152.

²²⁵ W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 87.

dawno utraciły zdolność poruszania ludzkich umysłów i serc²²⁶. Ambicje autorów były podobne: różnica między „nowym” a „starym” człowiekiem miała polegać na samodzielności, poszukiwaniu fundamentu w samym sobie, co dotyczyło również wyboru wyobrażeń o świecie. Obrazem tej postawy u Nietzschego był więc Zaratustra, u Micińskiego – synteza Chrystusa i Lucyfera, czyli współistniejące przeciwieństwa zawierające w sobie pełnię człowieczeństwa.

Nietzsche postulował porzucenie kulturowych przyzwyczajeń i zdobywanie wiedzy na własną rękę, autor *Nietoty* z kolei głosił konieczność wywodzenia wierzeń z głębi własnej jaźni. Dla obu pisarzy ludzkie życie psychiczne kryło zatem niewyczerpany potencjał, dostrzegali oni w człowieku wewnętrzną siłę i nieskończone pokłady dążeń i ambicji.

W opisach życia wewnętrznego człowieka w tekstach Micińskiego jeszcze więcej jest wpływów Bergsona. Polski pisarz zgadzał się z francuskim filozofem, że podstawową cechą istnienia jest nieustanny rozwój. Z *Ewolucji twórczej* mógł zaczerpnąć przekonanie o iluzoryczności koncepcji bezkształtnego, statycznego „ja”²²⁷. Według Micińskiego człowiek – na podobieństwo „wiecznego rewolucjonisty” z *Genezis z Ducha* Słowackiego – nigdy nie pozostaje w spoczynku, lecz wciąż znajduje przed sobą kolejne cele, a poszczególne stany, w których się znajduje, są do siebie niepodobne. W *Walce o Chrystusa* przytaczał zresztą wprost nazwisko myśliciela: „Filozof Bergson uznał życie jako ciągłą promieniującą twórczość, w której nic się nie powtarza – wbrew zbutwialemu aforyzmowi, że nie ma nic nowego pod słońcem”²²⁸.

Rozważania autora *Nietoty* o twórczym życiu jaźni mają wiele punktów stykowych z następującym przekonaniem Bergsona:

Gdyby nasze istnienie składało się z oddzielnych stanów, których syntezę miałyby skutecznie „ja” niewzruszone, nie byłoby dla nas trwania. Jaźń bowiem, która się nie zmienia, nie trwa, i stan psychiczny, który pozostaje identyczny sam z sobą, dopóki następny nie zajmie jego miejsca, nie trwa również²²⁹.

Z tego też względu dla autora *Nietoty* istota ludzka pozostaje zawsze tworem niedokonanym – na tym wręcz zasadza się jej istnienie. Ciągła walka przeciwieństw i poszukiwanie jedni to proces, który w swej istocie nie może mieć końca. Twórczość Micińskiego jest obrazem ustawicznego ścierania się koncepcji, zawieszenia pomiędzy skrajnościami. Podobnie jak u Bergsona, znajdziemy w niej rozdarcie pomiędzy mechanistyczną a finalistyczną wizją życia i wszechświata, czyli

²²⁶ Zob. tenże, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 16–17.

²²⁷ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 40.

²²⁸ T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, s. 213.

²²⁹ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 41.

między przekonaniem o istnieniu stałych praw rządzących ewolucją a poglądem o celowym ukształtowaniu bytu według boskiego projektu. I tu również propozycja Mitasa okaże się spójna z przekonaniem francuskiego myśliciela: stan, w którym znajduje się w danym momencie człowiek, stanowi konsekwencję stanów poprzednich, lecz nie można było przewidzieć go przed jego wystąpieniem, ponieważ egzystencja rozwija się w czasie, jest twórcza i dlatego nieprzewidywalna. Bergson ten sposób rozumowania stosował w odniesieniu do całokształtu wszechświata, Miciński natomiast miał na myśli przede wszystkim – jak pisze Gutowski – „wszelkie formy biospołeczne”²³⁰.

W przekonaniu polskiego pisarza, człowiek, jako jednostkowy przejaw życiowej energii, pozostaje niedoskonały, popełnia błędy i upada. Francuski filozof pojmował w ten sposób wszelką ewolucję, która wydaje na świat twory dalekie od ideału, a często po prostu wadliwe. Jest to dowód na jej wolność, identycznie jak w wierszu Micińskiego *Ananke*: „mojej wolności dowodem błąd”²³¹. Ośrodkiem wolności jest dla autora *Nietoty* jaźń, funkcjonująca pomiędzy instynktami podświadomymi (fizjologicznymi) i nadświadomymi (duchowymi). To ona może się stać źródłem „życia nowego”, o ile człowiek zdoła ją w sobie odnaleźć.

Niemniej ważną cechą filozofii Bergsona, do której można przyrównać myśl Micińskiego, jest obrona koncepcji duszy. Jak pisze Stala, francuski autor był dla swoich współczesnych orędownikiem dualizmu, podkreślającym autonomiczność życia duchowego i niemożność sprowadzenia go do zjawisk fizjologicznych²³². To podobieństwo potwierdzają niezliczone argumenty przywoływane przez Micińskiego przeciwko materialistycznemu redukcjonizmowi, a wśród nich – odwołania do twierdzeń Bergsona.

Z powyższych ustaleń wynika więc, że rozważania najważniejszych myślicieli epoki znacząco wpłynęły na przekonania Micińskiego dotyczące psychologii (tej nieempirycznej, traktowanej jako część filozofii). Nie można jednak powiedzieć, że Miciński któregośkolwiek z nich wyróżniał. Na światopogląd artysty składały się zapożyczenia zarówno z Jamesa, Schopenhauera, jak i Nietzschego oraz Bergsona, lecz wpływ żadnego z tych filozofów nie okazał się dominujący. Na gruncie literatury autor *Nietoty* opisywał osobiste refleksje dotyczące ludzkiej psychiki – niekiedy inspirował się pismami wielkich myślicieli, niekiedy wiązał ze sobą różne stanowiska, a czasem swymi sformułowaniami zapowiadał przyszłą popularność psychoanalizy.

2.1.4. Psychoanalityczne intuicje

Najistotniejszą pracą odczytującą utwory Micińskiego za pomocą metod zaczerpniętych

²³⁰ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 154.

²³¹ T. Miciński, *Ananke*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 105.

²³² M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 67.

z psychologii analitycznej Carla Gustawa Junga jest książka *Żywiol wyzwolony* Jana Prokopa²³³. Interpretacja badacza pozwoliła uporządkować pozorny chaos wyobraźni poetyckiej autora *Nietoty* i umożliwiła dogłębniejsze zrozumienie jego liryki. W stopniu ograniczonym stosował te metody także Gutowski, poczynawszy od pracy *W poszukiwaniu życia nowego*, w której porównywał charakterystyczną dla twórczości Micińskiego kategorię *coincidentia oppositorum* do jungowskiej zasady indywiduacji. Badacz zaznaczał jednak przy tym, że sprowadzanie całokształtu twórczości poetyckiej artysty do literackiej realizacji tego psychologicznego procesu byłoby nieuprawnioną redukcją²³⁴.

Narzędzia te, bezsprzecznie pomocne w lekturze Micińskiego, stały się z czasem swego rodzaju normą. Można wręcz stwierdzić, że niektórzy współcześni autorzy wyjaśniają twórczość młodopolskiego artysty w kategoriach psychoanalitycznych z nieświadomą beztroską. Zdecydowanie zbyt rzadko podkreśla się, że zbieżność pism Micińskiego z treścią pism Freuda czy Junga nie wynika z inspiracji, lecz – jakby powiedział sam zainteresowany – z koincydencji zainteresowań.

Koncepcja nieświadomości nie została stworzona na gruncie psychoanalizy, lecz funkcjonowała w filozofii, a także w potocznych wyobrażeniach o wiele wcześniej. O pewnych aspektach nieświadomego życia psychicznego pisali już Platon, Plotyn oraz św. Augustyn²³⁵. Rozważania dotyczące treści psychicznych pozostających poza świadomą kontrolą człowieka nie były więc w XIX wieku niczym szczególnym, a wśród filozofów panowały spory dotyczące ich statusu: zastanawiano się, czy można w ogóle włączać je w obręb psychologii. Jak wspomniano wcześniej, na przykład Wundt uważał, że nieświadome doświadczenia nie powinny być obiektem zainteresowania badaczy zajmujących się życiem wewnętrznym człowieka.

Samo pojęcie nieświadomości zdefiniował w 1868 roku Eduard von Hartmann, wyliczając w swojej pracy kilkunastu filozofów, którzy rozważali je przed nim²³⁶. Co ciekawe, James uznawał odkrycie stanów psychicznych pozostających poza świadomością człowieka za najważniejsze osiągnięcie nowożytnej psychologii, lecz wskazywał inną datę – rok 1886²³⁷. Jak pisze Bartłomiej Dobroczyński, kategoria nieświadomości nie była obca także polskiemu piśmiennictwu drugiej połowy XIX wieku. Badacz przytacza w tym kontekście między innymi prace Juliana Ochorowicza, Feliksa Daszyńskiego i Edwarda Abramowskiego²³⁸. Trudno stwierdzić, czy Miciński znał teksty tych autorów, lecz problematyka przez nich poruszana mogła być mu bliska.

²³³ J. Prokop, *Żywiol wyzwolony*.

²³⁴ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 8.

²³⁵ Zob. B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2005, s. 45–46.

²³⁶ Zob. tamże, s. 10.

²³⁷ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 217.

²³⁸ B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, s. 13.

Pisząc o nieświadomości, Freud jako pierwszy w przekonujący sposób udowodnił jej zasadniczą rolę w kształtowaniu ludzkiej psychiki oraz przyczynił się do popularyzacji tego terminu. Nie był jednak jego odkrywcą. Kiedy więc Miciński pisał o istnieniu procesów psychicznych pozbawionych kontroli świadomości, z pewnością nie czerpał z osiągnięć austriackiego psychologa. Takie wzmianki można zresztą znaleźć już w opowiadaniu *Nauczycielka* z 1886 roku, które zostało opublikowane kilka lat przed pierwszą większą pracą twórcy psychoanalizy: „Czyżby i nasza ziemską świadomość była tylko błyskiem chwilowym wśród olbrzymiej drogi istnienia ciemnego, to jest nie pojmowanego przez nasze zmysły?”²³⁹.

Odrębność przekonań artysty od Freudowskich ustaleń będzie później jeszcze wyraźniejsza. W *Nietocie* Mag Litwor wtajemnicza Arjamana

[...] w pojęcia innej świadomości niż mózgowa: wiemy, iż podczas transu, śpiący w letargu ma zmysły i mózg jakby sparaliżowane, źle odżywiane przez złą krew. Jednakże pamięć staje się fenomenalnie dokładna, wzrok widzi przez zamknięte skrzynie lub na ogromnych przestrzeniach innej części świata.

Dzieje się to za pomocą innych stanów materii, niż znane nam: stała, płynna i gazowa (N 91).

Powyższe twierdzenia są spójne z modernistycznymi poszukiwaniami wiedzy tajemnej, lecz nie mają nic wspólnego z *Objaśnianiem marzeń sennych*.

Również pojęcie „nieświadomości zbiorowej” – kojarzone dziś powszechnie z postacią Junga – nie było na początku XX wieku żadnym *novum*. Nieświadomość zbiorową szwajcarski psychiatra definiował jako najgłębszą warstwę psychiki, która

[...] nie ma natury indywidualnej, jest uniwersalna, co oznacza, że w przeciwieństwie do *psyché* osobniczej zawiera ona treści i formy zachowań, które wszędzie i we wszystkich indywiduach przedstawiają się *cum grano salis* tak samo. Innymi słowy, jest ona u wszystkich ludzi identyczna, przeto tworzy istniejące u każdego, uniwersalne podłoże psychiczne natury ponadosobniczej²⁴⁰.

Myśliciel wywodził swoje pomysły z pism Filona Żyda, Ireneusza z Lyonu i Pseudo-Dionizego Areopagity, wskazywał na podobne intuicje u św. Augustyna, podkreślał prekursorstwo Platona; przytaczał ponadto Hermesa Trismegistosa, Blasiusa Vigenerusa, Emanuela Swedenborga oraz Luciena Lévy-Bruhla²⁴¹. Miciński czytał niektórych z wymienionych powyżej autorów²⁴², nie

²³⁹ T. Miciński, *Nauczycielka*, [w:] tenże, *Dęby czarnobylskie*, s. 27.

²⁴⁰ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 11.

²⁴¹ Tamże, s. 12–13.

²⁴² Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja*, s. 120.

można więc wykluczyć tożsamości inspiracji. Jest to szczególnie prawdopodobne w przypadku fragmentów powieści, w których pisarz odnosił się do ponadjednostkowych przejawów życia psychicznego: „Mówi jaźń zbiorowa” (N 299), „doznawał, albo raczej coś w nim doznawało, świadomości szerokiej jak cała ziemia polska” (XF 10).

Fakt, że Miciński zajmował się podobną tematyką, nie czyni go prekursorem ani (tym bardziej!) spadkobiercą Junga, lecz świadczy wyłącznie o zainteresowaniach typowych dla świata intelektualnego początku XX wieku. Stosuje się to również do pojęcia archetypów. Autor *Symboli przemiany* stwierdzał, że zrozumiał ich znaczenie dla ludzkiej psychiki dopiero w 1910 roku²⁴³, a zatem w tym samym czasie, gdy została opublikowana *Nietota*. Kategorie psychologii głębi niejako same narzucają się przy lekturze ustępów tej powieści: mamy tu Zolimę wpisującą się w sylwetkę Animy, czyli żeńskiej projekcji nieświadomych części psychiki u mężczyzny; mamy Mangra, którego można porównać do niechcianych, wypieranych składników osobowości objawiających się w archetypicznej postaci Cienia; mamy wreszcie Maga Litwora – typowego Starego Mędrca, który zostaje przez Micińskiego opisany wprost jako symbol nieuświadomionego życia wewnętrznego głównego bohatera powieści: „Arjaman chciał dotknąć ręki Maga Litwora, lecz poznał, iż był on tylko potężną emanacją jego własnej woli i nieświadomej mocy, która wnet rozproszyła się” (N 362). Miciński zatem – tak samo jak Jung, choć rzecz jasna nie w tym samym stopniu natężenia – próbował opisać kolektywne wyobrażenia z perspektywy psychologicznej. Nie może być tu jednak mowy o nowatorstwie czy o zapożyczeniu tej koncepcji od szwajcarskiego psychiatry.

Jak wspomina Boniecki, Micińskiemu zdecydowanie bliższe były młodopolskie wyobrażenia dziedziny nieświadomości niż rozróżnienia wprowadzone przez Freuda i Junga²⁴⁴. Jego refleksje o głębinach ludzkiej psychiki często bardziej przypominają teksty mistyków niż rozważania naukowe. Spośród licznych duchowych mistrzów cytowanych przez autora *Nietoty* można wspomnieć chociażby o Pseudo-Dionizym, Mistrzu Eckharcie, św. Janie od Krzyża, św. Teresie z Avili i Jakubie Boehme, których Dobroczyński wskazuje jako prekursorów rozważań o nieświadomości²⁴⁵ (pisma wszystkich wymienionych należały do lektur artysty).

Ostrożność przy zestawianiu rozważań Micińskiego z psychoanalizą zaleca także Paweł Dybel. Choć przyznaje, że niekiedy literatura wyprzedza odkrycia naukowe²⁴⁶, to jednak mówienie o kongenialności tych koncepcji z osiągnięciami Freuda jest już sporą przesadą:

Podobnie jak pociągające jest doszukiwanie się w *Pałubie* szeregu analogii i pokrewieństw

²⁴³ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 61.

²⁴⁴ E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 21.

²⁴⁵ B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, s. 47.

²⁴⁶ P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, s. 203.

z *Objaśnianiem marzeń sennych* Freuda [...] na tej samej zasadzie można próbować wskazywać na pokrewieństwa z przedstawioną tam teorią marzenia sennego z utrzymanymi w poetyce snu czy przesycenymi pierwiastkiem wizyjnym dziełami polskiego modernizmu. Do takich dzieł zaliczyć by można np. *Requiem aeternam* Przybyszewskiego, wczesne poezje Bolesława Leśmiana, poezje i dramaty Tadeusza Micińskiego i innych poetów młodopolskich czy nawet *Wesele* Wyspiańskiego.

[...] I jakkolwiek bardzo ciekawie przedstawia się porównywanie ze sobą tych odmiennych koncepcji oraz wskazywanie na to, że w jakimś stopniu tworzyły one podatny grunt pod recepcję Freudowskiej psychoanalizy [...] to w doszukiwaniu się analogii i pokrewieństw należy zachować daleko idącą ostrożność. [...] Fakt, że w naszej literaturze przełomu wieków tak dużo miejsca zajmują sceny wizyjne, zaś akcja wielu powieści, dramatów czy wierszy toczy się jakby we śnie (czy na pograniczu snu i jawy), pozwala naturalnie mówić o dochodzącym w nich w ten sposób do głosu „duchu epoki”, tym samym, który poniekąd wyznaczył kontekst książki Freuda o snach²⁴⁷.

Ta wypowiedź badacza właściwie zamyka dyskusję o związkach Micińskiego z psychoanalizą. Można tu jeszcze przytoczyć wcześniejsze zastrzeżenie Gutowskiego: „Byłoby oczywiście fatalnym nieporozumieniem postawienie znaku równania między postawami wymienionych twórców. Również nieporozumieniem byłaby skrajnie psychologistyczna interpretacja twórczości Micińskiego jako exemplum poglądów Junga”²⁴⁸.

Różnica pomiędzy poglądami autora *Nietoty* a twierdzeniami Freuda uwidacznia się już w podstawowych wyobrażeniach. Nieświadome życie psychiczne artysta rozdzielał na podświadomość, obejmującą zwierzęce instynkty, oraz nadświadomość, czyli obszar doznań duchowych: „Ta chaotyczna opowieść – jest jak życie. Wykazuje ona niezmierne otchłanie instynktów podświadomych w nas – i zarazem dla mnie z nieprzewyższoną niczym mocą ujawniła istnienie światów nadświadomych” (XF 103)²⁴⁹. Od tego rodzaju dychotomii austriacki psychiatra radził trzymać się z daleka i proponował inną: przedświadomość, obejmującą wszystkie myśli, które w wyniku starań i upływu czasu mogą zostać uświadomione, oraz nieświadomość właściwą, zawsze pozostającą poza możliwościami poznawczymi człowieka²⁵⁰. Tymi samymi terminami posługiwał się również Jung²⁵¹. Stąd, nawet jeśli refleksje Micińskiego o nieskończonych pragnieniach człowieka mogą niekiedy przypominać teorie psychoanalityczne, zachodzi pomiędzy nimi niemożliwa do pogodzenia sprzeczność dotycząca podstawowych przekonań o charakterze ludzkiej psychiki.

²⁴⁷ Tamże, s. 204–205.

²⁴⁸ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 32.

²⁴⁹ Zob. także: XF 162; T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, s. 213.

²⁵⁰ Zob. R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, s. 213–214.

²⁵¹ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 89.

Niezgodności są mniej widoczne przy porównaniu poglądów Micińskiego z psychologią głębi Junga. Ze szwajcarskim myślicielem łączyło polskiego pisarza rozumienie pojęcia jaźni:

„Nadrzędną osobowość” określam zazwyczaj mianem Jaźni, ściśle odróżniając ją od „ja”, które – jak wiadomo – ma zakres zbieżny z zakresem świadomości, oraz *całej osobowości*, w której oprócz części świadomej znajduje się również część nieświadoma. „Ja” ma się zatem do Jaźni niczym część do całości²⁵².

Teksty autora *Nietoty* są także zgodne z myślą szwajcarskiego psychiatry, że koincydencja przeciwieństw – tak przecież pożądana przez artystę – jest możliwa tylko w obrębie nieświadomego życia psychicznego²⁵³. Ponadto, dla zobrazowania tajemnic procesów myślowych pozostających poza kontrolą świadomości Miciński wprowadzał do swoich dzieł postaci symboliczne, których rolę można porównać do funkcji archetypów w psychologii analitycznej. Najistotniejszą figurą jest Lucyfer, uosabiający mroczne wnętrza *psyché* i kryjącą się w nim tajemniczą, twórczą potęgę. Jego przedstawienie ma najwięcej wspólnego z sylwetką Cienia występującą w psychologii Junga²⁵⁴. Są to jednak tylko analogie, nieświadczące bynajmniej o identyczności formułowanej przez Micińskiego teorii psychiki ani o wpływie badań Junga na jego twórczość. Mówić możemy w tym przypadku jedynie o podobnych intuicjach.

Ten – z konieczności – skrótowy opis psychologicznych lektur i inspiracji Micińskiego daje wyobrażenie o nietuzinkowym umyśle artysty, łączącym różnorakie, a niekiedy sprzeczne ze sobą stanowiska dotyczące psychologii człowieka. Wyjątkowość tej teorii psychiki zasadza się przede wszystkim na oryginalnym doborze źródeł, począwszy od autorów uznających procesy psychiczne za reakcje fizjologiczne organizmu, przez filozofów traktujących głębiny ludzkiej psychiki jako obszar refleksji metafizycznej, a skończywszy na mistykach i teozofach, dla których wnętrze człowieka stanowiło domenę doświadczeń duchowych. Na gruncie psychologii autor *Nietoty* nie był innowatorem, lecz należał do najbardziej nietuzinkowych kompilatorów ówczesnej wiedzy o ludzkim wnętrzu. Na podstawie tekstów innych myślicieli Miciński snuł własne rozważania o tym, co odbywa się w najtajniejszych otchłaniach życia psychicznego. Pogłębione studia doprowadziły go ostatecznie do wniosku, że w człowieku działają pewne nieuświadomione instynkty, których przedmiotem dążeń jest osiągnięcie nieskończoności. Te pragnienia wpływają na ludzkie ambicje

²⁵² Tamże, s. 199–200.

²⁵³ Tamże, s. 241.

²⁵⁴ Zob. E. Boniecki, „*Duch się we mnie wicherzy*”, s. 20.

i postępowanie w sposób równie znaczący jak potrzeby fizjologiczne. Autor *Nietoty* znalazł później godnego kontynuatora tych rozmyślań – Witkacego.

2.2. Witkacy jako psychoanalitik²⁵⁵

Pod datą 11 VIII 1912 roku Bronisław Malinowski zanotował w swoim *Dzienniku*: „Dziś w nocy postanowiłem przypomnieć sobie sny wed[ug] rec[epty] Stasia i rzeczywiście śniłem cały szereg [...]”²⁵⁶. Wspomnianym „Stasiem” jest, oczywiście, Stanisław Ignacy Witkiewicz, ówczesny najbliższy przyjaciel słynnego antropologa. Ta wzmianka bezsprzecznie świadczy o tym, że dla autora *Nienasycenia* marzenia senne i ich psychologiczna analiza nie były sprawą obojętną. Choć nie zachowały się relacje na temat jego własnych snów (poza kilkoma napomknieniami w listach), pisarz wpłótł niezwykle intrygujące fantazje oniryczne do swoich dzieł powieściowych.

Silne zainteresowanie Witkacego psychologią było prawdopodobnie spowodowane zaznajomieniem się z teorią psychoanalizy. Zacytowana notatka powstała w czasie, kiedy pisarz przechodził terapię u zakopiańskiego doktora Karola de Beauraina pozostającego pod wpływem nauk Freuda. Wskazówki te uprawniają do bardziej klarownego – niż było to w przypadku Micińskiego – określenia psychologicznych inspiracji autora *Szewców*. Wzmianka Malinowskiego o metodzie Witkacego na przypominanie snów skłania do szczegółowego omówienia marzeń onirycznych zawartych w powieściach artysty. Na ich podstawie będzie możliwe ustalenie, które elementy psychoanalizy Witkiewicz zaadaptował na potrzeby swojej teorii psychiki. Jako że pisarz początkowo sceptycznie podchodził do myśli Freuda, a i później nie w pełni ją akceptował, konieczne będzie także uchwycenie różnic pomiędzy poglądami polskiego pisarza i austriackiego psychiatry.

Czy Witkacy miał, zgodnie ze słowami Malinowskiego, własną wykładnię znaczenia snów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zastanowić się najpierw, co o pracach Sigmunda Freuda wiedział Witkiewicz. Następnie należy zbadać, na czym polegała owa – wspomniana przez Malinowskiego – „recepta Stasia” na przypominanie snów i czy była też związana ze sposobem ich utrwalania. Dopiero mając te informacje, można przystąpić do analizy problemów psychologicznych poruszanych w poszczególnych tekstach Witkacego.

Fakt, że autor *Szewców* był zaznajomiony z teorią Freuda dotyczącą marzeń sennych, może uprawniać do psychoanalitycznej interpretacji snów zawartych w jego powieściach. Klasyczna psychoanaliza nie dysponuje oczywiście metodami objaśniania marzeń sennych bez znajomości kontekstu, w których się pojawiają (wszak ich omówienie odbywa się zazwyczaj w obecności pacjenta i towarzyszy mu zadawanie wielu pytań o znaczenie poszczególnych elementów snu), dlatego konieczne jest przy tym odniesienie interpretacji do pozostałych treści powieściowych²⁵⁷.

²⁵⁵ Podrozdział jest znacznie rozbudowaną wersją artykułu: F. Nguyen, *Objaśnianie marzeń sennych według Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 3, s. 71–82.

²⁵⁶ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 160.

²⁵⁷ Tamże, s. 177.

Pojawia się jednak wątpliwość, czym jest tak właściwie sen, który interpretujemy: wytworem nieświadomości autora, narratora czy bohatera powieści? Możemy założyć, że tym ostatnim – o tyle, o ile postać powieściowa jest utworzona na podobieństwo prawdziwego człowieka²⁵⁸.

Pozostaje kwestią sporną to, czy bohaterowie tych dzieł zostali przezeń utworzeni na podobieństwo prawdziwych ludzi. Z jednej strony pisarzowi wielokrotnie zarzucano psychologiczne nieprawdopodobieństwo postaci w jego dziełach²⁵⁹. Z drugiej strony krytycy – nawet ci nieprzychylni artyście, jak np. Karol Irzykowski – podkreślali, że jego powieści zawierają jedne z najlepszych analiz psychologicznych w historii literatury polskiej²⁶⁰. Ta pozorna sprzeczność odsłania bardzo istotną cechę pisarstwa Witkiewicza: poprzez groteskowe zachowania bohaterów autor *Nienasycenia* potrafił demaskować skrywane, stłumione pragnienia człowieka, które w codziennym życiu rzadko dają o sobie znać. Dlatego też sylwetki postaci jego powieści, mimo że często nie mają rysów swoistych i są tak naprawdę sobowtórami autora²⁶¹, mogą powiedzieć wiele prawdy o ludzkiej psychice. Ze względu na to, iż Witkacy nie kreował ich charakterów w sposób realistyczny, a w ich myśli, słowa i czyny wkładał swoje własne przemyślenia i rozterki, to sny tych postaci należałoby raczej potraktować jako przynależące do samego autora. Oczywiście nie w sensie ścisłym – nie sugeruję, że mogłyby one stanowić zapis jego osobistych snów (a przynajmniej nie wszystkie) – niosą one wszakże ogromny ładunek rozważań psychologicznych autora i z tego względu należy je badać pod tym właśnie kątem. To, czy dookreślają one motywacje i cechy postaci, jest kwestią drugorzędną. Wydaje się, że Witkiewicz wprowadzał marzenia senne do powieści nie tylko po to, aby powiedzieć coś o bohaterach, lecz głównie po to, aby powiedzieć coś o własnych przemyśleniach.

Materiałem badawczym w niniejszym podrozdziale będą sny głównych bohaterów trzech powieści Stanisława Ignacego Witkiewicza: *622 upadków Bunga*, *Pożegnania jesieni* i *Nienasycenia*. *622 upadki Bunga* zawierają opisy pięciu snów tytułowej postaci, w *Pożegnaniu jesieni* Witkacy umieszcza trzy sny Atanazego Bazakbala, Genezyp Kapen z *Nienasycenia* śni natomiast tylko jedno, za to rozbudowane marzenie senne. W *Jedynym wyjściu* nie pojawiają się marzenia senne.

2.2.1. Związki Witkacego z psychoanalizą

W grudniu 1912 roku odbył się I Zjazd Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich, podczas którego jedną z sesji poświęcono psychoanalizie. Było to istotne wydarzenie dla rozwoju freudowskich idei w polskiej nauce. Wśród prelegentów znalazł się m.in. zakopiański doktor Karol

²⁵⁸ Tamże, s. 178–179.

²⁵⁹ Zob. W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 47.

²⁶⁰ J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 34.

²⁶¹ Zob. W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 48.

de Beaurain, który w tym samym roku rozpoczął terapię psychoanalityczną Stanisława Ignacego Witkiewicza, wówczas 27-letniego, początkującego artysty. Lekarz ten nigdy nie otrzymał wykształcenia w dziedzinie teorii psychoanalitycznych – studiował na Uniwersytecie Zuryskim, jeszcze zanim one powstały. Spotkania z Witkacym zakończył w marcu 1913 roku. W tym okresie opublikował artykuł na łamach „Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse”. Potem jednak nie zajmował się już psychoanalizą²⁶². Wszystko wskazuje na to, że sesje z młodym Witkiewiczem przypadły na szczególny czas, w którym de Beaurain próbował swoich sił w nowym nurcie psychologii i tworzył na jego gruncie własne koncepcje. Później zawrócił z tej drogi.

W okresie terapii młody Witkiewicz nie był entuzjastycznie nastawiony do metody psychoanalitycznej. W liście do Heleny Czerwijowskiej z 10 III 1913 roku wspominał, że nie przybyło mu wiary w psychoanalizę, chociaż wciąż chodzi o de Beauraina²⁶³. Niewątpliwie jednak teorie Freuda, przekazane przez doktora, jakiś wpływ na Witkacego wówczas wywarły, skoro zainteresował się snami i w dodatku chciał tą pasją zarazić Malinowskiego²⁶⁴. Oczywiście, można się zastanawiać, czy aby na pewno był to efekt sesji u de Beauraina, nie zaś niezależna ciekawość artysty. Jak jednak wcześniej wspomniano, data pojawienia się w *Dzienniku* Malinowskiego wzmianki o „receptce Stasia” na przypominanie snów zbiega się w zapiskach antropologa z okresem, kiedy autor *Nienasyenia* był poddawany psychoanalizie, co pozwala domniemywać, iż istnieje związek między tymi faktami.

Warto także w tym miejscu wspomnieć, że to właśnie de Beaurain zaproponował młodemu Witkiewiczowi przyjęcie pseudonimu „Witkacy” dla większego uniezależnienia się od ojca²⁶⁵. Być może dogłębnie opisana przez pisarza relacja Genezypa Kapena z jego rodzicem w *Nienasyeniu* stanowi właśnie echo odbytych sesji psychoanalitycznych.

Jak zauważa Paweł Dybel, w latach młodości Witkacy nie zetknął się z psychoanalizą w postaci czystej, lecz z jej „dzikim” wariantem, przedstawionym mu przez de Beauraina. Doktor dosyć luźno stosował się do założeń Freuda i wprowadzał do terapii swoje własne pomysły, takie jak pojęcie „kompleksu embriona”, którego dopatrywał się u młodego Witkiewicza, wyśmiewającego później tę diagnozę. To (jak wyrażał się autor *Nienasyenia*) „węzłowisko” było, według de Beauraina, spowodowane zbyt dużą zależnością pacjenta od ojca²⁶⁶.

²⁶² Zob. L. Magnone, *Psychoanaliza w Polsce?*, s. XI–XIII.

²⁶³ List Stanisława Ignacego Witkiewicza do Heleny Czerwijowskiej, Zakopane, 10 III 1913, [w:] S.I. Witkiewicz, *Listy I*, s. 247.

²⁶⁴ Zob. B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 160.

²⁶⁵ Zob. P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, s. 208.

²⁶⁶ Zob. *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900–1918. Wybór tekstów*, wybór, układ, wstęp, biogramy B. Dobroczyński, P. Dybel, tłum. J. Górny, O. Pieńkowska-Kordeczka, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2016, s. 619.

Mimo specyficznego podejścia lekarza, Witkacy poznał dzięki niemu podstawowe założenia teorii Freuda oraz zaczął spisywać swoje sny²⁶⁷. De Beaurain nie tylko analizował pacjenta, lecz także zaproponował mu „kurs praktyczny” psychoanalizy (WNN 151). Zakopiański doktor był wtedy dla Witkacego głównym źródłem wiedzy o tym nowym wówczas kierunku w psychologii.

Stopniowo artysta przekonywał się do myśli Freuda, czego wyraźnym dowodem jest książka publicystyczna *Niemyte dusze*, zadedykowana właśnie Karolowi de Beaurainowi²⁶⁸. Autor poświęcił w niej wiele miejsca Ernstowi Kretschmerowi, niemieckiemu psychiatrze kontynuującemu niektóre założenia teorii austriackiego psychiatry. Witkacy zetknął się z jego dziełem *Körperbau und Charakter* z 1921 roku. W *Niemytych duszach* streścił zawartość tej książki²⁶⁹, narzekając na jej nieznamość w Polsce oraz brak tłumaczenia²⁷⁰. Ze szczerością przyznawał przy tym, że *Wstępu do psychoanalizy* Freuda nie skończył jeszcze dotąd czytać (WNN 174). Wspominał natomiast i polecał pracę Geraldine Coster o tytule *Psychoanaliza*²⁷¹ (JW 8, WNN 174). Jak pisze Lena Magnone, pozycja ta, choć przyczyniła się do popularyzacji psychoanalizy, referowała jej założenia w sposób uproszczony; łączyła niezgodne ze sobą koncepcje Freuda, Junga i Adlera²⁷². W *Jedynym wyjściu* Witkacy odwoływał się ponadto do drutomowego podręcznika Władysława Witwickiego *Psychologia*²⁷³ (JW 8). W latach trzydziestych, a więc w okresie powstawania *Niemytych dusz*, utrzymywał z kolei kontakty z księdzem Henrykiem Kazimierowiczem – kapłanem o wszechstronnych zainteresowaniach, zajmującym się m.in. właśnie psychoanalizą²⁷⁴. Ponadto Witkacy miał wiedzę dotyczącą psychoanalizy w wersji Adlera, szczególnie o jego koncepcji kompleksu niższości oraz o działaniach terapeutycznych Carla Gustava Junga²⁷⁵.

Poglądy Witkiewicza na temat snów najprawdopodobniej nie były jego autorskimi koncepcjami, lecz przekształceniem teorii, w którą wtajemniczał pisarza Karol de Beaurain.

²⁶⁷ Zob. Tamże, s. 620.

²⁶⁸ Witkacy pisze w tej książce (WNN 151–152) o swoim dawnym terapeutę: „Lata całe nie doceniałem tego, co ów pierwszy nieomal pionier freudowskich idei u nas pośrednio dla mnie uczynił. [...] wyjątkowy ten i niedoceniony u nas człowiek chciał mi dać coś z siebie, ze swojej głębokiej wiedzy o ludziach i życiu, ustokrotnionej potężnym aparatem Freuda, tego również nie wszędzie należycie docenionego, jednego z największych geniuszy i dobroczyńców ludzkości naszej epoki”.

²⁶⁹ W niniejszej rozprawie nie omawiam szczegółowo powiązań myśli Witkiewicza z typologią Kretschmera, ponieważ ta dziedzina rozważań autora *Szewców* nie ma żadnego związku z koncepcjami, które współdzielił z Tadeuszem Micińskim. Odsyłam natomiast do artykułu Anny M. Kłonkowskiej: *Typy konstytucjonalne Kretschmera w dramatach Witkacego*, [w:] *Powroty do Witkacego. Materiały sesji naukowej poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi. Słupsk, 7–8 maja 2004*, red. J. Tarnowski, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2006, s. 177–192.

²⁷⁰ Wciąż nic się w tej kwestii nie zmieniło.

²⁷¹ Chodzi właściwie o książkę: G. Coster, *Psychoanaliza w zastosowaniu do ludzi normalnych*, tłum. M. Górską, Nasza Księgarnia, Warszawa 1929.

²⁷² L. Magnone, *Psychoanaliza w Polsce?*, s. XLIII.

²⁷³ Mowa tu o pracy Witwickiego, wydanej we Lwowie w latach 1926–1927.

²⁷⁴ Tę niepowspodniałą przyjaźń opisuje obszerniej Przemysław Pawlak w przedmowie do wydania pism rozproszonych Kazimierowicza (H. Kazimierowicz, *Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza*, oprac. P. Pawlak, przypisy M. Łowejko, P. Pawlak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2017, s. 7–90).

²⁷⁵ Teorię Adlera uważał Witkacy za „potencjalnie zawartą w dziele Freuda” (WNN 198). Zob. też WNN 165.

Oczywisty wydaje się fakt, że doktor przy objaśnianiu marzeń sennych swojego pacjenta musiał kierować się metodą Freuda. Zapewne dobrze znał pierwsze ważniejsze dzieło austriackiego psychiatry dotyczące tej tematyki, wydane w 1900 roku – *Objaśnianie marzeń sennych*. Nie sposób scharakteryzować zatem Witkiewiczowskich przekonań na temat snów, nie nakreślając choćby skrótowo myśli wiedeńskiego uczonego²⁷⁶.

Podstawowe założenie Freuda dotyczące snów było następujące: „sen jest zawsze spełnieniem życzenia”. Fantazja senna ukazuje jako spełnione to, czego człowiek pragnie. Austriacki psychiatra odróżniał wszak treść marzenia sennego, która jest związana ze spełnieniem życzenia, od samego snu, który jest tej treści opracowaniem. Dlatego też życzenie prawie nigdy nie występuje w marzeniach sennych w sposób bezpośredni. Punktem wyjścia były dla Freuda sny dzieci ukazujące dosłowne zaspokojenie chęci, która nie została spełniona za dnia. Również dorośli miewają podobne wizje senne, zwłaszcza jeśli towarzyszy im bodziec fizjologiczny, taki jak głód, pragnienie czy potrzeba oddania moczu. Im jednak człowiek starszy, tym trudniej dostrzec w jego marzeniu sennym życzenie, które stanowi jego prawdziwą treść. Jest to spowodowane uczestnictwem w kulturze i przyjęciem panujących w niej norm etycznych.

Instancja psychiczna odpowiedzialna za stosowanie się do społecznych zakazów i nakazów, którą Freud nazwie później mianem *superego*, jest odpowiedzialna za powstanie tzw. cenzury sennej. Cenzura ta nie dopuszcza, aby człowiek zobaczył we śnie życzenie, którego wstydziliby się w świetle swojego etosu (np. śmierć swoich bliskich). Z tego względu sen ukrywa takie dążenia na różne sposoby, na przykład poprzez kondensację materiału sennego, przeniesienia czy pozorną absurdalność. Natężenie działania cenzury sennej bywa różne, dlatego często zdarza się, że w marzeniu sennym czynimy coś, przed czym wzdragalibyśmy się na jawie. Dzieje się tak z powodu osłabienia w czasie snu niektórych władz umysłowych.

Przemiana treści marzenia sennego w obraz senny możliwa jest dzięki „pracy marzenia sennego”, odpowiadającej za opracowanie utajonych pragnień w formę fantazji. Materiał, na podstawie którego tworzona jest wizja senna, pochodzi z kilku źródeł. Pierwszym są wrażenia minionego dnia; najczęściej te nieistotne, przeoczone przez świadomość człowieka. Drugim są doświadczenia z okresu dzieciństwa, dawno zapomniane, wiodące jednak swój żywot w nieświadomości, z której marzenie senne je wydobywa. Na sen wpływają także bodźce zewnętrzne zakłócające stan spoczynku. Praca marzenia sennego wykorzystuje poza tym archaiczne dziedzictwo rodzaju ludzkiego, czego dowodem są sny typowe, spotykane we wszystkich zakątkach globu.

²⁷⁶ Poniższej charakterystyki dokonuję na podstawie dwóch dzieł Freuda: S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007; S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

Życzenie będące treścią marzenia sennego pochodzi według Freuda zawsze z okresu dziecięcego. Jest wypartym, niespełnionym pragnieniem, które zostało pobudzone przez jakieś świeże wrażenie. Zdaniem austriackiego psychiatry są to najczęściej stłumione żądze seksualne.

Istnienie przykrych marzeń sennych psychoanaliza tłumaczy działaniem cenzury sennej. Są to te sny, w których życzenie zostaje zastąpione swoim przeciwieństwem. Dochodzi w nich do spełnienia innego życzenia – zahamowania niechcianych pragnień drzemiących w nieświadomości. Napotykając na silne nieprzyzwoite dążenia, cenzura może spowodować nawet przerwanie wizji sennej, by nie dopuścić do ich ziszczenia. W ten sposób tworzą się sny lękowe i tzw. koszmary. Spełniają one „nieświadome życzenie – życzenie ukarania śniącego za wypartą, niedozwoloną pobudkę życzeniową”²⁷⁷. Freud nazywa je „snami karzącymi”.

Działanie cenzury sennej objawia się także poprzez zapominanie marzenia sennego. Kiedy człowiek przypomina sobie sen, często wydaje mu się, że obfitował on w o wiele więcej zdarzeń, niż ujawnia się to przy próbie jego rekonstrukcji. Fantazja senna zostaje w opowiadaniu zniekształcona, a luki w pamięci wypełnione poprzez jej wtórne opracowanie na jawie. Wspomnienie snu zakłócają też próby racjonalizacji jego przebiegu i nadawania ciągu przyczynowo-skutkowego, którego marzenie senne nie miało. Wobec tych skłonności Freud rozważał w *Objaśnianiu marzeń sennych*, czy badanie i objaśnianie snów – skoro dysponujemy jedynie fragmentarycznymi i niedoskonałymi relacjami o nich – jest w ogóle możliwe. Udało mu się obejść jednak ten problem, uznając, że sposób opowiadania snu przez człowieka jest również częścią pracy marzenia sennego i może wiele powiedzieć o jego znaczeniu: „trzymam się jednak zasady, by odtwarzać marzenia senne dokładnie w tych słowach, jakie przychodzą do głowy w trakcie notowania ich. To, w jaki sposób zostają one ujęte, samo stanowi część przedstawienia sennego”²⁷⁸.

Słowne opracowanie snu może być wskazówką do jego zrozumienia – wszelkie modyfikacje i deformacje nie mają tu bowiem charakteru dowolnego: „Pozostają one w związku skojarzeniowym z treścią, której miejsce zajmują, i służą do tego, by wskazać nam drogę wiodącą do tej treści, która z kolei sama może stanowić zastępstwo jakiejś innej treści”²⁷⁹. Podobne podejście do przypominania i zapisywania snów reprezentował zapewne psychoanalityk Karol de Beaurain, a co za tym idzie – mógł je również podzielać Witkacy.

2.2.2. „Recepta Stasia”

Jak twierdzi Grażyna Kubica, edytorka *Dziennika Malinowskiego* (a za nią Paweł Dybel), sposób

²⁷⁷ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 470.

²⁷⁸ Tamże, s. 386.

²⁷⁹ Tamże, s. 434.

Witkacego na przypominanie snów wiązał się również z metodą ich zapisu^{280, 281}. Wniosek ten wydaje się nieuprawniony. Malinowski pisze jedynie o „receptce Stasia” na „przypominanie snów”, nigdzie nie informując o ich notowaniu. To, że Witkacy instruował przyjaciela tylko o pewnego rodzaju mnemotechnice, potwierdza ustęp z *Nienasycenia*, w którym główny bohater, Genezyp Kapen, odtwarza w pamięci swoją oniryczną fantazję:

Genezyp zaczął przypominać sobie sen w odwrotnym porządku w stosunku do jego naturalnego przebiegu. [Bo sen przecie nigdy nie jest przeżywany bezpośrednio aktualnie w chwili swego śnienia się — istnieje tylko i jedynie jako wspomnienie. Stąd dziwny charakter specyficzny najpospolitszej jego treści. Dlatego to wspomnienia, których dokładnie zlokalizować w przeszłości nie możemy, przyjmują to właśnie specjalne zabarwienie sennych marzeń.] (WN 25)

Dopisek w nawiasie kwadratowym mamy prawo traktować jako komentarz wyrażający przekonania autora. „Recepta Stasia” polegała zatem prawdopodobnie na odtwarzaniu wydarzeń ze snu w odwrotnej kolejności, niż one w nim występowały. Zgadzałoby się to z myślą Freuda, który zwracał uwagę na fakt, iż człowiek zazwyczaj pamięta po przebudzeniu jedynie ostatnie fragmenty fantazji onirycznej, choć ma wrażenie, że trwała ona bardzo długo²⁸². Czy rzeczywiście myśl austriackiego psychiatry była tu inspiracją, trudno ocenić na podstawie jednej wzmianki z powieści wydanej 17 lat po zakończeniu przez Witkacego terapii psychoanalitycznej.

O tym, że pisarz raczej nie przekazywał Malinowskiemu metody utrwalania snów, przekonamy się dobitniej, jeśli przyjrzymy się notatkom na temat marzeń sennych w *Dzienniku* antropologa, które rzekomo miałyby zostać sporządzone zgodnie z tą receptą²⁸³:

ostatnia rozmowa ze Znam[ierowskim]. Spotkanie z parą w kaw[iarni?] – rodzaj werandy czy też konstrukcji [- - -]; chodzę, szukam jego; potem wracam do jakiegoś mieszk[ania], spot[ykam] Zn[amierowskiego], rozm[owa] na schodach, czy obok. Bardzo mile, o jakimś przyjęciu na drugi dzień w polish circle o 3000 [- - -]. Uczucia: czuję, że jestem [- - -], Znam[ierowski] jest miły. – Obok tego szum w Apt[ece] [- - -] Mani Łąckiej [- - -]. Rozmowa z Brzez[ińską]. (b. logiczna)²⁸⁴.

²⁸⁰ Autorka żartobliwie konstatuje, że sposób zaprezentowany Malinowskiemu przez Witkacego polegał zapewne na zapisywaniu snów od razu po przebudzeniu i niezakładaniu wcześniej okularów, ponieważ te fragmenty dziennika antropologa są szczególnie trudne do odczytania (G. Kubica, *Wstęp*, s. 147).

²⁸¹ P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, s. 210.

²⁸² S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 245.

²⁸³ Wyboru marzeń sennych z *Dzienników zakopiańskich* szczególnie naznaczonych inspiracją freudowską psychoanalizą dokonali Bartłomiej Dobroczyński i Paweł Dybel w antologii *Od Jekelsa do Witkacego* (s. 613–618). Dybel omawia je w pierwszej części książki *Psychoanaliza – ziemia obiecana?* (s. 210–212).

²⁸⁴ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 160.

Tak przedstawia się sen, który Malinowski notuje pod datą 11 VIII 1912, zaraz po wzmiance o „recepcie Stasia”. Gdyby Witkacy miał wtedy własną technikę rejestrowania fantazji onirycznych, musiałaby się ona w jakiś sposób wiązać z teorią psychoanalityczną, ze względu na odbywaną w tym czasie terapię u de Beauraina. Forma w zacytowanym śnie Malinowskiego różni się jednak od tej, którą proponował Freud, chcący, by marzenie senne zapisywać możliwie dokładnie, ze wszystkimi skojarzeniami, jakie przychodzą na myśl w związku z nim. Tu natomiast częściej niż w innych partiach *Dziennika* używane są skróty, dlatego należy się domyślać, że były to notatki poczynione w pośpiechu. Świadczy o tym również nagromadzenie fragmentów nieczytelnych, niepewnych, na co zwróciła uwagę Kubica²⁸⁵.

Nieco inaczej prezentują się późniejsze marzenia senne Malinowskiego, choćby te, które antropolog spisuje w październiku 1912 roku. W środę 16 X notuje dwa sny z udziałem Ireny Solskiej, słynnej aktorki młodopolskiej, z którą Witkacy miał wcześniej burzliwy romans. Pierwszy z nich jest krótki, typowo erotyczny²⁸⁶. W drugim, znacznie bardziej złożonym, pojawia się prócz Solskiej jej mąż Ludwik oraz kilka innych osób. Malinowski drobiazgowo zapisuje wszystkie zapamiętane szczegóły: „okno po lewej stronie”, „Irenka na prawo”²⁸⁷, „landszaft, paprocie, jakaś młaka czy kałuża, księżyc się odbija; pode mną dolinka, na dnie staw”²⁸⁸. Zapisuje, że tego ranka spał długo, a po przebudzeniu przypominał sobie swój sen²⁸⁹, co z pewnością odnosi się do wzmiankowanej wcześniej „recepty Stasia”. W przypadku tego marzenia onirycznego rzuca się w oczy skrupulatność opowiadania, zgodna z zaleceniami Freuda. Czyżby więc Witkiewiczowska metoda zawierała również dyrektywy co do sposobu zapisu snów? Przeczyłby temu sen wcześniej przytoczony, nakreślony przez Malinowskiego wyjątkowo lakonicznie. Być może Witkacy w swojej recepcie zawarł Freudowski nakaz dokładności, lecz akcentował inne aspekty? A może jego przyjaciel po prostu nie stosował się do tej rady? Na podstawie dostępnych dziś materiałów nie da się tego rozstrzygnąć.

Niełatwo również stwierdzić, czy poglądy młodego Witkiewicza na temat snów były w roku 1912 identyczne z twierdzeniami Freuda. Jego wiedza na temat teorii psychoanalitycznych mogła ulec pewnym przekształceniom, jeśli weźmiemy pod uwagę jej nieortodoksyjne traktowanie przez doktora de Beauraina. Mało prawdopodobne jednak, by postrzeganie snów przez pisarza nie miało żadnego związku z psychoanalizą Freuda. Jej echa pobrzmiewają bowiem w próbach, jakie podejmuje Malinowski w *Dzienniku*, by objaśnić znaczenie poszczególnych elementów w swych

²⁸⁵ G. Kubica, *Wstęp*, s. 147.

²⁸⁶ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 225–226.

²⁸⁷ Tamże, s. 227.

²⁸⁸ Tamże, s. 228.

²⁸⁹ Tamże.

marzeniach sennych. Jako że z dziełami austriackiego psychiatry bezpośrednio zetknął się dopiero później²⁹⁰, te psychoanalityczne wpływy musiał zaczerpnąć albo od Witkacego, albo od de Beauraina, z którym również się znał²⁹¹. W notatce Malinowskiego z 18 X 1912 czytamy: „St[as] o snach: przytłumione, przykre kompleksy występują”²⁹². Stwierdzenie to jest bardzo bliskie myśli psychoanalitycznej. Przy śnie zapisanym 31 X antropolog wspomina zaś o „kompleksie Boraina” (czyli Beauraina), co jednoznacznie kojarzy się z koncepcją „kompleksu embriona” zakopiańskiego doktora, o której musiał słyszeć od młodego Witkiewicza²⁹³.

Zarówno Witkacy, jak i Malinowski orientowali się z pewnością w poszczególnych ustaleniach Freuda dotyczących objaśniania marzeń sennych. Zaświadcza o tym fragment notatki antropologa z 16 X 1912: „opow[iadam] Stasiowi sen: czy Ir[enka] występ[uje] dlatego, że byłem z nią dużo, a potem suddenly cut off [nagle przerwa]? Czy substytucja; czy mi się podobała?”²⁹⁴. Przyjaciele wspólnie rozważają zatem hipotezy dotyczące znaczenia obecności Solskiej w dwóch snach zapisanych tego samego dnia: „ciągle jej powracania we śnie, kiedy na jawie nie dałem jej ani ½ myśli”²⁹⁵. Malinowski zaznacza, że nie pożądał jej ani w ogóle nie poświęcił ani chwili uwagi. Co więcej, nie pociągała go nawet w stanie onirycznym: „[jestem] świadomy, że jej nie kocham i że mi się nie podoba; ona mówi: to nic, ja wiem, że Ci się nie podobam, ale to będzie tym lepiej”²⁹⁶. Antropolog podaje trzy możliwe wytłumaczenia: po pierwsze, obecność Solskiej w tych snach może wynikać z częstego widywania jej i nagłego urwania się kontaktów; po drugie, niewykluczone, że objawia się tu działanie mechanizmu substytucji; po trzecie, zachodzi ewentualność, że aktorka podoba się Malinowskiemu nieświadomie. Wszystkie trzy rozwiązania można wyprowadzić z teorii Freuda.

Młodzieńcze zapiski Malinowskiego dowodzą zatem bezsprzecznie, że psychoanaliza wpłynęła na podejście Witkiewicza do snów²⁹⁷, że znał on przynajmniej część ustaleń Freuda dotyczących ich objaśniania oraz że jego zainteresowanie tym kierunkiem psychologii rozpoczęło się w 1912 roku.

²⁹⁰ G. Kubica, *Wstęp*, s. 147.

²⁹¹ Dybel (*Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, s. 210) podaje informację, że Bronisław Malinowski i Karol de Beaurain działali razem w założonej w 1911 roku Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego.

²⁹² B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 232.

²⁹³ Tamże, s. 210–211.

²⁹⁴ Tamże, s. 229.

²⁹⁵ Tamże, s. 228.

²⁹⁶ Tamże, s. 225–226.

²⁹⁷ Tak samo twierdzi Paweł Dybel: „Terapia u de Beauraina musiała jednak, tak czy inaczej, oddziaływać na kształt późniejszej twórczości literackiej Witkacego. Dzięki niej bowiem zapoznał się on od strony praktycznej z pewnymi istotnymi elementami freudowskiej teorii, które starał się później wykorzystać artystycznie. Należały do nich np. technika luźnej asocjacji i związane z tym gry słowne, szczególne znaczenie przypisywane marzeniom sennym, podkreślenie kluczowej roli seksualności w życiu psychicznym, krytyczny stosunek do kulturowych reguł i konwencji, specyficzny typ refleksji nad sobą” (P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana?*, s. 208).

Podobnie jak Bronisław Malinowski, autor *Nienasycenia* również zapisywał swoje sny. Niestety w jego przypadku nie dysponujemy tak obszernym świadectwem jak *Dziennik w ścisłym tego słowa znaczeniu*. Witkacy zrelacjonował natomiast kilka swoich marzeń onirycznych w listach do Heleny Czerwijowskiej, z którą korespondował w latach przechodzenia terapii u de Beauraina. W notce z 5 V 1912 czytamy:

[...] miałem sen o Pani. Siedzieliśmy przy stole, przy lampie. Pani patrzyła na mnie wzrokiem jednocześnie diabolicznym i kochającym. Ja mówiłem za to coś zupełnie nie w porę. Tłumaczyłem Pani coś naukowego i każde moje słowo zbliżało nieuniknioną rzecz wbrew mojej woli. Czułem, że za chwilę będę musiał Panią całować, i miałem wrażenie, że to będzie ohydna zbrodnia. I obudziłem się ze strachu, żeby się to nie stało²⁹⁸.

W październiku 1912 Witkacy wspomina natomiast:

Dzisiaj miałem sen o Pani. Szła Pani z Barbarą i ze mną drogą pełną wybojów. Chciałem, żeby Pani została ze mną cały wieczór, a Pani powiedziała, że ma bilet do teatru i musi go „wysiedzieć”.

Jestem pod przykrym wrażeniem tego snu [...] ²⁹⁹.

Forma epistolarna naturalnie wymusiła na artyście pewną obróbkę materiału. Jeśli nawet młody Witkiewicz stosował się w prywatnych zapiskach do zaleceń Freuda, aby marzenie senne notować ze wszystkimi szczegółami i skojarzeniami, konwencja listu z pewnością takiej drobiazgowości nie wymagała, dlatego też w tym wypadku ograniczył się jedynie do wzmiankowania o ich ogólnej treści. Najprawdopodobniej jednak autor *Nienasycenia* nie posługiwał się żadną konkretną techniką zapisywania snów – miał tylko metodę na ich przypominanie sobie.

Wzmianki o marzeniach sennych w listach do Heleny Czerwijowskiej z lat 1911–1913 są kolejnym dowodem na to, że w tym okresie marzenia senne żywo zajmowały wyobraźnię artysty. Witkacy wspomina o nich jeszcze kilka razy: „Miałem za to sen bajeczny, w którym znów Pani i Grafinia występowały”³⁰⁰, „Oby sen Pani sprawdził się”³⁰¹, „Beaurain à propos snu wypytywał mnie

²⁹⁸ List Stanisława Ignacego Witkiewicza do Heleny Czerwijowskiej, Zakopane, 5 V 1912, [w:] S.I. Witkiewicz, *Listy I*, s. 206.

²⁹⁹ List Stanisława Ignacego Witkiewicza do Heleny Czerwijowskiej, Zakopane, X 1912, [w:] S.I. Witkiewicz, *Listy I*, s. 225.

³⁰⁰ Tamże, s. 198.

³⁰¹ Tamże, s. 202.

o mój stosunek do Pani”³⁰², „Miałem sen o Pani (potworny), ale dla mnie ładny”³⁰³.

2.2.3. Sen o „mieduwalszczykach”

Ze szczegółowych opisów marzeń sennych nakreślonych piórem Witkacego znamy jedynie te, które zawarł on w swoich powieściach. Najważniejszy wydaje się wnikliwie przedstawiony i omówiony na kartach *Nienasycenia* sen, który przypomina sobie Genezyp Kapen na początku utworu. To skrupulatnie opowiedziana, rozbudowana fantazja senna o tym, jak bohater idzie ulicą przez nieznane miasto z kuzynem Toldziem i obcym „drabem”, którego twarzy zobaczyć nie może. Razem z towarzyszami wchodzi do kawiarni. Tam „drab” zaczyna go ścisnąć i obwieszcza Genezypowi, że jest jego bratem Jaguarem (tymczasem protagonista powieści ma jedynie siostrę). Młodzieniec odczuwa do „draba” olbrzymi wstręt i zabija go poprzez uduszenie. Nie czuje żalu, lecz trwogę przed konsekwencjami tego czynu. Chce uciec, ale drogę zagrażają mu żandarmi, wśród których rozpoznaje swoją matkę. Ta oświadcza, że wysłucha go „szef”. Na zakończenie snu wydarza się coś osobliwego: rodzicielka podaje Genezypowi kartkę ze zdaniem złożonym z neologizmów: „Mieduwalszczycy skarmią na widok czarnego beata, buwaja piecyty” (WN 26–27). Nie byłoby w tym nic dziwnego – częste występowanie w snach dziwacznych tworów językowych i kontaminacji słownych podkreślał w swoich pismach Freud³⁰⁴, o czym Witkacy mógł wiedzieć – gdyby nie fakt, że to samo zdanie zostało przez Witkacego wykorzystane 9 lat przed opublikowaniem *Nienasycenia*, jako motto powstającego około 1921 roku *Bezimiennego dzieła*, dramatu poświęconego Malinowskiemu. W dodatku zostało ono tam opatrzone dopiskiem: „ze snu z r. 1912” (WD 347). Ta okoliczność każe postawić pytanie, czy sen Genezypa Kapena nie jest aby snem samego autora.

Janusz Degler w książce *Witkacego portret wielokrotny* ustalił, że pisanie powieści, która w 1930 została wydana jako *Nienasycenie*, artysta rozpoczął właśnie w 1912 roku. Poświadczają to listy do Czerwijowskiej oraz wywiad udzielony przez Witkacego łódzkiemu dziennikowi „Republika” po prapremierze sztuki *Persy Zwierżontkowskaja*³⁰⁵. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że sen Genezypa Kapena z *Nienasycenia* jest reminiscencją autentycznego marzenia onirycznego Witkacego, zanotowanego w trakcie terapii psychoanalitycznej w 1912 roku. Wszystko na to wskazuje: pierwotnym tytułem *Nienasycenia* był przypuszczalnie *Oblęd*³⁰⁶ (ostatecznie został tak nazwany drugi tom powieści), co nawiązuje do głębokiego kryzysu

³⁰² Tamże, s. 206.

³⁰³ Tamże, s. 239.

³⁰⁴ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 258–259.

³⁰⁵ J. Degler, *Witkacego portret wielokrotny*, s. 199.

³⁰⁶ Zob. tamże, s. 206.

psychicznego, który Witkacy przeżywał w czasie, gdy poddał się psychoanalizie u de Beauraina. Doktor wypytywał go m.in. o fantazje senne, co wzbudziło w artyście zainteresowanie nimi. Z informacji podanej w *Bezimiennym dziele* wynika, że niezrozumiałe zdanie, powracające później w *Nienasyceniu*, pochodzi ze snu z tego okresu. Hipotezę o wykorzystaniu własnych fantazji onirycznych zdaje się potwierdzać jeszcze to, iż Witkacy wielokrotnie wprowadzał elementy autobiograficzne do swoich dzieł, na co zwracali mu uwagę jego bliscy, chociażby w związku z nieopublikowaną za jego życia powieścią *622 upadki Bunga*, która powstała nieco wcześniej, bo w latach 1910–1911³⁰⁷. W kolejnych utworach prozatorskich Witkiewicz lubił powracać do wątków i wydarzeń opisanych w swoim młodzieńczym dziele – niewykluczone zatem, że marzenie senne w *Nienasyceniu* wywiódł również ze swojego doświadczenia. Wątpliwe oczywiście, by zapisał je słowo w słowo tak jak w 1912 roku. Z powodu braku dostępu do osobistych notatek młodego Witkiewicza dotyczących marzeń onirycznych trudno stwierdzić, w jakim stopniu zostało ono zainspirowane przez autentyczną fantazję.

Poza wieloma neologizmami Witkacy przeniósł ze swojego życia do snu Genezypa z *Nienasycenia* jeszcze jedno. W liście do Czerwijowskiej z lutego 1913 roku artysta stwierdza: „Jestem znowu wolnym, ale każdą sekundę muszę zużyć na ostateczną walkę ze zmartwychwstałym *sobowtórem*”³⁰⁸. W powieści określenie „sobowtór” pojawia się w odniesieniu do nieświadomej natury głównego bohatera wiele razy – tak samo zresztą w *622 upadkach Bunga*. W *Nienasyceniu* Genezyp często myśli o wewnętrznym „drabie”, który czasem kieruje jego poczynaniami wbrew jego woli. Ów „drab” występuje także w przytoczonym śnie: „idzie z nim jakiś nieznany mu, wysoki i barczysty drab z ciemno-blond brodą” (WN 26).

Bez wątpienia „drab” odpowiada bezrefleksyjnej, instynktownej naturze, którą zauważa w sobie Zypcio również na jawie. We śnie ma zatem miejsce projekcja jego własnych cech na inną postać – zjawisko opisane przez Freuda³⁰⁹. Potwierdzeniem tego jest niemożność ujrzenia twarzy tajemniczego osobnika – cenzura senna chroni świadomość Genezypa przed rozpoznaniem samego siebie. Bohater symbolicznie zabija we śnie swojego brata-sobowtóra, którego obecności się boi – spycha go do nieświadomości. Jednocześnie scena ta stanowi antycypację późniejszego zdarzenia, kiedy główny bohater powieści, doprowadzony przez perwersyjną kochankę Persy Zwierżontkowską do nienasycenia graniczącego z obłędem, daje się wreszcie ponieść swojej drugiej naturze i zabija młotkiem przypadkowego człowieka³¹⁰.

³⁰⁷ A. Micińska, *Wstęp*, s. 6–8.

³⁰⁸ S.I. Witkiewicz, *Listy I*, s. 243.

³⁰⁹ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 279.

³¹⁰ Zgodnie z psychoanalitycznym poglądem mówiącym, że ludzie mają ograniczoną zdolność do obywatowania się bez zaspokojenia *libido*, co w krańcowych przypadkach stłumienia popędu może skutkować powstaniem choroby psychicznej

Zypcio nie chciał się marnować też, a jeszcze mniej chciał czarny, beztwarzowy dotąd, podziemny drab. (Później on wylał Zypciowi na twarz, wlał mu na mordę, wrósł mu w pysk i wszyscy dziwili się dziwnemu wyrazowi oczu młodego junkra – nie wiedzieli, że to nie był już on — to była właśnie ta „postpsychotische Personalität”, z dawną osobowością nic wspólnego niemająca). (WN 460)

Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych* wyraża myśl, że skoro sen ukazuje życzenie jako spełnione, to w tym sensie może zapowiadać przyszłe działania człowieka³¹¹. W innym miejscu przytacza wszakże cytaty z Platona: „dobrzy są ci, którzy poprzestają na tym, aby śnić o rzeczach, które inni, źli – czynią”³¹². W momencie zrzeczenia się swojej świadomości na rzecz „draba” Genezyp dołącza do tej drugiej grupy – *Nienasycenie* jest przenikliwym studium psychologicznym opisującym przebieg tej przemiany.

Morderstwo dokonane przez bohatera we śnie jest spełnieniem życzenia nieświadomości – wyrazem pragnienia, aby dać upust bezrefleksyjnemu instynktowi. Pojawienie się żandarmów wydaje się natomiast efektem działania cenzury sennej, która chce ukarać śniącego za nieetyczne żądze. Matka i osobliwe zdanie zapisane na kartce sprawiają wrażenie próby pogodzenia tych sprzecznych dążeń. Aby odgadnąć, o co miałyby chodzić w tej syntezie, należałoby przetłumaczyć neologizmy na zrozumiały język. W świetle metody Freuda konieczne byłoby przepytanie pacjenta, co poszczególne słowa mogą dla niego znaczyć. Badacz zalecał, by stosować przy tym metodę luźnych skojarzeń, w celu dojścia do ukrytej treści marzenia sennego³¹³. Z oczywistych względów nie jesteśmy w stanie odbyć rozmowy z Witkacym ani z Genezypem Kapenem. Jednak, być może, autor powieści zawarł w niej wskazówki dotyczące sensu tych utworów wyrazowych?

Bohaterowi zdanie ze snu kojarzy się z pytaniem egzaminacyjnym, na które nie zna się odpowiedzi (WN 23). Niedługo wcześniej zdał maturę, co stanowi z pewnością źródło tego skojarzenia. W toku narracji zostaje powiedziane, że owo marzenie senne rozerwało „skorupę konwencjonalnych szkolnych tajemnic” (WN 23) i ukazało kryjący się pod nim dwoisty sens życia. Sen prowadzi Genezypa do refleksji dotyczącej tajemnicy jego istnienia, związanej z niewytłumaczalną zagadką, jaką jest poczucie własnego „ja” – wyodrębnionego ze świata, a jednocześnie pozwalającego na jego percypowanie (WN 24). W toku rozmyślań bohater postanawia poznać ową tajemnicę, antycypując tym samym swoje przyszłe losy nienasycenia. Wobec niemożności zaspokojenia nieskończonego pragnienia doświadczenia Tajemnicy Istnienia popada on

(zob. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 226).

³¹¹ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 519.

³¹² Tenże, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 97.

³¹³ Tamże, s. 70–73.

w obłąd i ztraca świadomość, która to pragnienie wywołała (WN 28–29).

Przy okazji omawiania snu Genezypa wyraża Witkiewicz ewidentnie psychoanalityczne spostrzeżenie:

treść jego [snu – przyp. aut.] istotna, nieuchwytna i niewyraźna, ztracała się w konkretności wspomnianych wydarzeń, dając ledwie znać o jakimś drugim, niedościgłym, znikającym na krańcach świadomości życiu (WN 26).

Znaczenia tych niedostępnych dla „ja” Genezypa treści psychicznych można się domyślać – zgodnie z metodą Freuda – po skojarzeniach, które przytacza w powieści sam bohater. W związku z dokonaniem we śnie zabójstwem przychodzi mu na myśl krew. Genezyp dziwi się sobie, ponieważ w marzeniu sennym wcale krwi nie było (WN 25). Przyczyna owej konotacji nie zostaje jednak wyjaśniona. Narrator oświadcza jedynie, że Genezyp dostrzegł „ostatnie ogniwo popełnionej zbrodni i dalej jeszcze, tajemniczy jej początek, gubiący się w czarnej nicości sennego niebytu” (WN 25).

Wobec niezrozumiałości tej fantazji młody Kapen zdradza swoją zależność od matki, co objawia się w chęci poskarżenia się jej, iż „sny są straszne i że w życiu kryją się zasadzki okropne” (WN 28). Daje tu o sobie znać nie do końca uświadomiony kompleks matki, którą bohater darzy sprzecznymi uczuciami „dzikiego przywiązania i pogardy” (WN 30). To jednoznacznie odsyła nas do teorii Freuda mówiącej o występowaniu w snach afektów antynomicznych skierowanych do bliskich osób, przy czym afekty negatywne są niekiedy relikdami z przeszłości – pozostałością po wypartym ze świadomości urazie³¹⁴. Ponadto Genezyp przypomina sobie także poznanego poprzedniego dnia kompozytora Tengiera³¹⁵ oraz przede wszystkim – księżną Irinę Wsiwołodownę Ticoderoga, która miała się później stać jego kochanką, a przy tym symbolem niezgłębialności Tajemnicy Istnienia.

Rozważania Genezypa na temat znaczenia snu dobrze podsumowuje następujący ustęp powieści:

I nagle tajemnica snu tego i erotycznej przyszłości stała się tajemnicą wszystkiego – ogarnęła świat cały i jego samego. Nie była to już niezrozumiałość każdej chwili życia z osobna – była to niedocieczona tajemnica całego wszechświata, Boga i wklęsłości niebieskiej filiżanki. Ale znowu nie jako problem wiary czy niewiary postawiony na zimno. Wszystko to żyło i działało się jednocześnie,

³¹⁴ Tamże, s. 132–133.

³¹⁵ Genezyp przywołuje w pamięci słowa Tengiera, lecz z treści powieści nie można wywnioskować, czy były to te same wyrazy, które bohater usłyszał we śnie. Wysoce prawdopodobne jednak, że zdanie z marzenia sennego w jakiś sposób się do nich odnosiło: „Słowa jego [Tengiera – przyp. F.N.], słyszane wczoraj (i niezrozumiane), stały się nagle jasne w całości jako niezanalizowana masa, raczej tylko ich ton ogólny. O sensie pojęciowym nie było nawet mowy” (WN 23).

a przy tym marzło w nieruchomości absolutnej, zamierało w oczekiwaniu jakiegoś cudu nie do pomyślenia, objawienia ostatecznego, poza którym nie byłoby już nic – chyba sama najdoskonalsza, najcudowniejsza, nie dająca się w żaden sposób wyobrazić Nicość (WN 29).

Marzenie senne stawia przed Genezypem fundamentalne problemy dotyczące istnienia świata, wiary w Boga i natury świadomości ludzkiej. Dochodzimy tu do zasadniczego rysu odróżniającego poglądy Witkacego na temat snów od myśli Sigmunda Freuda. To, co twórca psychoanalizy potraktowałby jako wynik potrzeb seksualnych, Witkiewicz uważa za przejaw pragnienia bardziej pierwotnego, nadrzędnego wobec tęsknot erotycznych, które jednak mogą być przyczyną jego rozbudzenia. W odniesieniu do spraw psychicznych pisarz nie uznawał – panującego w myśli psychoanalitycznej – panseksualizmu, czemu wielokrotnie dawał wyraz. Jak podaje Maciej Soin w monografii dotyczącej filozofii Witkacego, według autora *Nienasycenia* erotyzm stanowił „pierwotny sposób potwierdzania swojego istnienia przez indywiduum”³¹⁶. W tym sensie sztuka, religia i filozofia są jego pochodnymi – nie dlatego jednak, że miałyby być rodzajem sublimacji popędu seksualnego, lecz dlatego, że spełniają podobne zadanie: odpowiadają na fundamentalną nieprzystawalność człowieka do rzeczywistości, wyrażają jego zdumienie Tajemnicą Istnienia. Z tego też powodu Witkacy sprzeciwiał się stwierdzeniom Bronisława Malinowskiego – analogicznym do Freudowskich – w odniesieniu do pochodzenia uczuć religijnych. Zdaniem pisarza są one następstwem metafizycznego nienasycenia wynikającego z konstytutywnego dla człowieka wyodrębnienia ze świata i związanego z nim poczucia zadziwienia³¹⁷.

Takie wypowiedzi pojawiają się także w samym *Nienasyceniu*. Tengier w czasie dyskusji z księżną Iriną stwierdza, że jako ludzie schyłku czasów starają się oni zabić bezsens życia bez wiary „codziennymi złudami” (WN 48). Genezyp, mimo że nie może uwierzyć w Boga, poszukuje czegoś, co zapełni w nim metafizyczną pustkę. Nie znajdując oczekiwanego spełnienia w erotyzmie, w sztuce, ani pod wojskowym dowództwem Erazma Kocmołuchowicza, traci swoją świadomość. Jedynym sposobem na powstrzymanie tego nieskończonego pędu okazuje się śmierć (WN 106). Pogląd ten Witkacy zaczerpnął od Tadeusza Micińskiego.

Czy zatem sen Genezypa o „mieduwalszczykach” w swoim najgłębszym znaczeniu wyraża metafizyczny głód bohatera wynikający z rozbudzenia się u niego poczucia własnego „ja”? Witkiewicz pisze: „Okazało się, że ludzie nie są znowu tak wielkim bydłem i że bez idei żyć im

³¹⁶ M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 46–47.

³¹⁷ Jak pisze Daniel C. Gerould (*Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 29): „W rozumieniu Witkacego religia stanowiła w dawnych czasach jeden z głównych sposobów reakcji na rzeczy niewiadome, metafizyczną próbę odpowiedzi na samotność człowieka we wszechświecie, a nie, jak uważał Malinowski, coś, co można wyjaśnić rzekomo naukowymi przyczynami materialnymi, jak popęd płciowy czy głód”.

trudno” (WN 44). Podobnie trudno jest głównemu bohaterowi powieści, rozpaczliwie starającemu się zapełnić czymkolwiek brak transcendentnej zasady, która pokierowałaby jego życiem. Takie wytłumaczenie omawianego marzenia sennego można poprzeć wskazówkami zawartymi w *Bezimiennym dziele*.

Jak dowiadujemy się z treści dramatu, Witkacy mianem „mieduwalszczyków” obdarzył wyznawców niejakiego Joachima Mieduwała. Grupa ta zamierza wprowadzić nowy rodzaj teokracji, stworzyć sztuczną religię, która zaspokoi dążenia mas. Ich przywódca Cynga głosi: „To, co nie udało się innym kościołom z powodu istotnej wiary i kompromisów z tą wiarą, my zrobimy świadomie, jako pragmatyczny, programowy humbug...” (WD 369). Stwierdza, że ludzkości nie wystarczy idea odnosząca się tylko do ziemskiej rzeczywistości, jak np. komunizm, lecz musi być ona oparta na metafizyce:

Trzeba dać syndykatom prawdziwą, fikcyjną religię, a nie substytut w rodzaju mitu o generalnym strajku. Wierz mi pan, że dzisiejsi ludzie są daleko skłonniejsi do jakiegokolwiek wiary niż totemiści na Nowej Gwinei (WD 369).

Myśli tej nie udaje się jednak wcielić w życie. W słowach Plazmonika pobrzmiewa konstatacja typowa dla Witkacego: „Sztuka się skończyła, a sztucznej religii nie wytworzy nikt” (WN 418). Zdaniem pisarza bowiem wyznaczniki człowieczeństwa – czyli religia, filozofia i sztuka – wymierają, a ludzkość powoli stacza się w otchłań zezwierzęcenia.

Nie tylko postacie „mieduwalszczyków” wiążą *Bezimienne dzieło* ze snem opisanym w *Nienasyceniu*. W akcie trzecim Plazmonik oświadcza Róży, którą darzy nieszczęśliwą miłością: „To jest wszystko głupi, ohydny sen” (WN 399), po czym w akcie czwartym zabija ją z zimną krwią, bez śladu jakichkolwiek uczuć. Wydarzenie to przypomina analogiczną scenę z *Nienasycenia*, kiedy Genezyp dokonuje bezsensownego mordu, doprowadzony do granicy wytrzymałości, niezdolny dłużej znosić stanu niezaspokojenia. Tam ofiarą pada przypadkowy mężczyzna – niejako w „zastępstwie” za szaleńczo pożądaną przez bohatera Persy Zwierzontkowską. Warto wspomnieć również o podtytule dramatu: „Cztery akty dość przykrego koszmaru”.

Na zakończenie objaśniania snu „mieduwalszczyków” wypada powrócić do pytania o to, czy przedstawiony w *Nienasyceniu* sen da się utożsamić z marzeniem onirycznym samego autora utrwalonym w 1912 roku podczas odbywania terapii psychoanalitycznej. Jest to prawdopodobne, lecz nie można ocenić, w jakim stopniu ustęp powieści wydanej w 1930 roku pokrywa się z młodzieńczą notatką. Bezsprzecznie jakiś zapisek musiał istnieć (dowodzi tego motto *Bezimiennego dzieła*), a autentyczna fantazja senna musiała wpłynąć na kształt snu Genezypa Kapena, choćby tylko jako

pierwotne źródło zdania złożonego z niezrozumiałych neologizmów. Nie jest tajemnicą, że Witkacy w jakiś sposób utożsamiał się z tym bohaterem, ponieważ – jak zauważa Janusz Degler – swoją pierwszą powieść, *622 upadki Bunga*, zamierzał wydać właśnie pod pseudonimem „Genezyp Kapen”³¹⁸. Postanowił to w czasie, gdy istniały już zręby utworu opublikowanego później jako *Nienasycenie*, najprawdopodobniej m.in. fragmenty pierwszego tomu³¹⁹, a zatem być może również sen o „mieduwalszczykach”. O tym, że doświadczenia, które spotykają bohatera we śnie, mają jakiś związek z przeżyciami autora, przekonuje ponadto pojawienie się w powieści „draba” – wewnętrznego sobowtóra Genezypa Kapena. O swoim własnym sobowtórce Witkacy wspominał w liście do Czerwijowskiej z lutego 1913 roku³²⁰. W dodatku miał to być to sobowtór „zmartwychwstały”, co sygnalizuje, że pisarz musiał wspominać o nim już wcześniej.

Choć opis sennego marzenia Genezypa Kapena ujawnia silne nacechowanie wpływami psychoanalizy, znaczenie tej fantazji onirycznej dla psychiki bohatera powieści wykląda Witkacy w sposób niezupełnie zgodny z założeniami teorii psychologicznej Freuda. Mimo że austriacki psychiatra – jak pisze Coster – w późniejszym czasie uznał istnienie marzeń sennych, których celem nie jest spełnienie życzenia, lecz odzwierciedlenie podświadomych rozterek lub uwznioślenie tychże³²¹, to objaśnienie snu o „mieduwalszczykach” uwidacznia rysy charakterystyczne dla specyficznych Witkiewiczowskich poglądów na temat ludzkiej *psyche*. Pisarz stwierdza, że człowieka dręczy poczucie dziwności bytu, Tajemnica Istnienia, co powoduje w nim wieczne nienasycenie. Pojawiające się we śnie osobliwe słowa stanowią dla Genezypa odzwierciedlenie zagadki świata i sekretu własnego „ja”. Sen wyraża potrzebę znalezienia idei, która wytyczy jego życiu kierunek wobec wielkiej niewiadomej. Ten aspekt znaczenia marzenia sennego sprawia, że myśl Witkacego o snach ma charakter indywidualny, choć bez wątpienia została zainspirowana przez teorię Freuda oraz jej wariant w postaci poglądów de Beauraina.

2.2.4. Dopisane (?) sny Bunga

Zasadnicza część pierwszej, niewydanej za życia Witkacego powieści *622 upadki Bunga* powstała w latach 1910–1911³²², a więc jeszcze przed odbyciem terapii psychoanalitycznej. W opisie snów zawartych w utworze nie powinno być zatem odwołań do teorii Freuda; w tym okresie Witkiewicz prawdopodobnie nie miał również ugruntowanego poglądu na temat marzeń sennych i ich znaczenia dla życia psychicznego człowieka. Autor *Nienasycenia* dokonywał później jeszcze kilku korekt

³¹⁸ J. Degler, *Witkacego portret wielokrotny*, s. 209.

³¹⁹ Zob. tamże, s. 211.

³²⁰ List Stanisława Ignacego Witkiewicza do Heleny Czerwijowskiej, Zakopane, II 1913, S.I. Witkiewicz, *Listy I*, s. 243.

³²¹ G. Coster, *Psychoanaliza w zastosowaniu do ludzi normalnych*, s. 149–151.

³²² A. Micińska, *Wstęp*, s. 5–6.

w powieści: w 1919, 1923, a możliwe, że również na przełomie 1935 i 1936 roku (gdy podejmował ostatnią próbę wydania tego dzieła). Anna Micińska ustaliła, iż w ramach uzupełnienia Witkacy dopisał w późniejszych latach przedmowę oraz nowe zakończenie. Czy wprowadził do powieści jeszcze inne treści, na przykład sny? Gdyby udało się zauważyć w nich ewidentne wpływy freudowskiej psychoanalizy, której autor w latach 1910–1911 jeszcze nie znał, należałoby przypuszczać, że tak.

Pierwszy powieściowy sen Bungo śni po koncercie „nienasyconej” muzyki Anodiona, kiedy całował i wyznawał miłość Akne Montecalfi – tytułowej demonicznej kobiecie, wzorowanej na Irenie Solskiej. Bohater nie jest pewien swojej kondycji psychicznej, gubi się w zakładanych przez siebie maskach, a jego stosunek z kochanką kryje wiele niewiadomych. Marzenie sennie jawi mu się jako „przykre”. Pojawia się w nim jego była ukochana, z którą zamierza we śnie zdradzić Akne. Wstrzymuje go przed tym wiedza o chorobie przyjaciela, księcia Edgara Nevermore’a (postaci zainspirowanej Bronisławem Malinowskim). Wreszcie razem z druhem decyduje się poszukać demonicznej kochanki, na którą wcześniej niecierpliwie czekał. Gdy ją znajdują, Edgar staje się widmem i patrzy na niego wzrokiem „spoza grobu”. Po chwili to samo dzieje się z Akne. Bungo ma poczucie, że stracił ich oboje (BU 207). Powyższy sen można oczywiście interpretować metodami psychoanalitycznymi i doszukiwać się w nim obróbki wrażeń minionego dnia, ambiwalencji uczuć i próby zaspokojenia *libido* tłumionego przez groźbę utraty przyjaciela, jednakże w sposobie opisu nie znajduje się nic, czego nie można by wywieść z potocznej wiedzy o marzeniach sennych. Narrator w żadnym miejscu nie komentuje tej fantazji, toteż ma ona raczej zmanifestować uczucia bohatera, niż je wyjaśnić.

Sny w *Upadkach Bunga* są określane przez narratora takimi epitetami, jak „przykry”, „dziwny”, „ciężki”, „potworny”, „jeszcze okropniejszy” i „męczący”. Większość z nich można zinterpretować jako sny karzące. Główny bohater uważa swój pociąg do Akne Montecalfi za powód swoich życiowych upadków; niedająca się powstrzymać namiętność odwołuje go od wszelkiej pracy i kształtowania własnej osobowości. Mimo świadomości, że ten romans nie prowadzi do niczego twórczego, Bungo nie potrafi go zakończyć, a jego żądze wzmagają się jeszcze z powodu działań kochanki wzbudzającej w nim nieustanne poczucie zazdrości.

W dwóch snach Akne ucieka przed Bungiem, który bezskutecznie stara się ją dogonić. W pierwszym z nich bohater znajduje kochankę na przyjęciu pełnym ludzi wijących się w wyuzdanych ruchach, co zostaje nazwane „gimetyzmem”, „nową perwersją” (BU 215–216). Wyraz ten można potraktować jako przykład opisanych przez Freuda kontaminacji słownych w marzeniach sennych. W tym przypadku byłoby to połączenie „gimnastyki” z końcówką -yzm/-izm, jak w słowach „fetyszyzm”, „ekshibicjonizm”, „sadyzm” czy „masochizm”. W drugim z tych

snów Akne ucieka przez korytarz, którego podłoga została wysmarowana czymś śliskim, co uniemożliwia pogoń za nią (BU 292–293). Freudysta z pewnością dostrzegłby w tym symbol seksualny. Ostatecznie kochanka wpada w objęcia konkurenta Bugna – Stanisława Ignacego Zdyba.

Zdyb pojawia się również w innym marzeniu sennym. Zazdrosny Bungo śni początkowo, że ma nogę przywiązaną do kołka, co uniemożliwia mu ucieczkę przed goniącym go bykiem. Zaraz potem znów zapada w sen, podczas którego wkrada się przez okno do nadmorskiej willi i dostrzega Akne śpiącą z jego rywalem. Widząc ich, traci równowagę i spada do wody (BU 286). W tym przypadku również można dokonać psychoanalitycznej interpretacji, lecz nic w tekście nie nakierowuje jednoznacznie naszej uwagi na inspirację teorią austriackiego psychiatry. Podobnie jest w przypadku najkrótszego ze snów zawartych w powieści, w którym Bungo czuje się jednocześnie sobą i lokomotywą towarowego pociągu³²³ (BU 246).

Interesujące jest jednak to, że opis wszystkich powieściowych snów Witkacy rozpoczyna od formuły „śniło mu się, że...” – za każdym razem w tej samej formie gramatycznej. Tak zbudowana fraza nie powtarza się później ani w przypadku marzeń sennych z *Pożegnania jesieni*, ani *Nienasycenia*. W powieści o Atanazym Bazakbalu pisarz otwiera charakterystykę snów słowami: „śniły mu się...”, „śnił mu się...”, „śnił się Atanazemu...”. W *Nienasyceniu* Witkiewicz ogranicza się jedynie do rozpoczęcia akapitu wyrazem „sen” i po dwukropku umieszcza jego deskrypcję. Różnice te są być może nieznaczące, lecz przykuwa tu uwagę wyjątkowa konsekwencja pisarza we wprowadzaniu marzeń sennych bohatera w pierwszej powieści. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że opisy te zostały dołączone do dzieła później, w ramach tej samej korekty, i dlatego Witkacy niejako „machinalnie” zaczynał każdy z nich w ten sam sposób³²⁴.

Marzenia senne w 622 *upadkach Bunga* nie zostają w żadnym miejscu przez narratora przeanalizowane, tak jak to miało miejsce w przypadku snu o „mieduwalszczykach” z *Nienasycenia*. Wszystkie są fantazjami o naturze erotycznej, więc ich interpretacja nie nastręcza większych trudności – nie wnosi też nic nowego do naszej wiedzy o poglądach Witkacego na temat marzeń sennych. W jego pierwszej powieści mają one za zadanie ukazać w plastyczny sposób uczucia głównego bohatera – klarownie obrazują jego wewnętrzne rozterki, a udział cenzury sennej w nich należałoby uznać za niewielki. Freud w swoich badaniach wykazywał, że sny dziecięce często w sposób jawny ukazują spełnienie życzenia, a im człowiek starszy, tym rzadziej tak się dzieje³²⁵. Bohater powieści to człowiek młody, sam autor napisał ją też w stosunkowo młodym wieku. Te okoliczności można ze sobą wiązać, lecz wydaje się mało prawdopodobne, aby pisarz miał w pamięci

³²³ Motyw często powracający w twórczości Witkacego.

³²⁴ Należałoby w przyszłości zbadać pod tym kątem rękopisy.

³²⁵ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 83–84.

wspomniane kryterium, kiedy umieszczał sny w 622 *upadkach Bunga*.

Czy były to jego własne sny? Biorąc pod uwagę nieukrywaną autobiograficzność dzieła, należy wziąć to pod uwagę, lecz wobec braku danych nie można tego bez wątpienia stwierdzić. Nie jest to jednak istotne dla niniejszego studium. Nawet jeśli Witkacy, zainspirowany terapią u de Beauraina, dopisał sny do swojej pierwszej powieści, nie pełnią one w niej takiej roli jak sen o „mieduwalszczykach” Genezypa Kapena w *Nienasyceniu*. Choć można je interpretować psychoanalitycznie, nie mówią nic o tym, jakie znaczenie, według Witkacego, mają dla ludzkiej psychiki marzenia oniryczne.

2.2.5. Psychoanalityczne sny w *Pożegnaniu jesieni*

Pożegnanie jesieni Witkiewicz napisał już po zaznajomieniu się z podstawami teorii Freuda. Według Geroulda bohaterowie powieści Witkacego próbują zmniejszyć mękę istnienia za sprawą m.in. mistycyzmu, narkotyków, ideologii komunistycznej oraz właśnie psychoanalizy³²⁶. Francuski literaturoznawca zauważył, że tę ostatnią autor *Szewców* wielokrotnie wyśmiewał na kartach swoich utworów:

[...] Witkacy wypowiada się o psychoanalizie drwiąco i szyderczo. Gdy Hela dokucza ojcu kompleksem córki, Bertz odpowiada, że ma dosyć Freuda [...], a Atanazy żartobliwie wspomina o usiłowaniach Budrygiela wmówienia w niego fikcyjnych psychoanalitycznych wyjaśnień wszystkich jego problemów: „Może gdyby nie śmierć matki, nie mógłbym się w niej [Zofii] tak właśnie zakochać” – rozmyśla ironicznie młody człowiek [...]³²⁷.

Sny opisane w powieści są daleko bardziej zawikłane i pełne symboliki niż te zawarte w 622 *upadkach Bunga*. Ich znaczenie wymaga szczegółowego objaśnienia. Pierwsze z opisanych w *Pożegnaniu jesieni* marzeń sennych nawiedza głównego bohatera w czasie podróży pociągiem, kiedy udaje się wraz z żoną i przyjaciółmi w góry. Atanazy Bazakbał, świeżo upieczony pan młody, jest typowym dla twórczości Witkacego nienasyceńcem poszukującym wciąż nowych środków odurzenia dla zaspokojenia swojego metafizycznego głodu. Pragnie się życiowo ustatkować, żeni się z niewinną Zofią Osłabędzką, jednakże nie może zapomnieć o dręczącej go pustce. Stara się ją zapełnić, wchodząc wciąż w kolejne stadia upadku. Skrycie pożąda Heli Bertz – demonicznej kobiety, którą traktuje jako ucieleśnienie Tajemnicy Istnienia. Początkowo nie dopuszcza tego do świadomości, lecz pokusa ta nie daje mu spokoju, aż wreszcie bohater przyzwala sobie na nią.

³²⁶ Tamże, s. 414.

³²⁷ Tamże, s. 361.

Dzieje się to po zażyciu kokainy:

[...] oto jakkolwiek noc kokainowa z Jędrkiem nie była początkiem tej właśnie pochyłości, po której miał się na dno swego istnienia stoczyć, to była ona jednak pochyłością pośrednią, na której nie zatrzymując się, przeszedł lekko, jak po zwrotnicach, w inną sferę niebezpieczeństw: nieznacznie, nie wiedząc kiedy, stracił wszelki opór w stosunku do Heli, mimo że zewnętrznie trzymał się na dawnym poziomie (PJ 312).

Atanazy tłumi wzbierającą w nim żądzę: „Co u diabła? Nie ma żadnej Heli, niech to raz wszyscy...” (PJ 313). Na poziomie relacji towarzyskich wszystko jest jeszcze w normie: bohater razem z żoną, Helą, jej mężem księciem Prepudrechem oraz innymi przyjaciółmi wybierają się w podróż pociągiem. Wizja senna, jaką Atanazy ma w trakcie drogi, jest eksplicitnym zobrazowaniem psychoanalitycznego poglądu mówiącego o tym, że wyparte ze świadomości pragnienia powracają w snach. Stanowi też kolejny przykład symptomatycznego (biorąc pod uwagę opisany wcześniej sen z 622 *upadków Bunga* oraz fotografie i rysunki artysty) powracania przez Witkacego do motywu pociągu³²⁸, co można interpretować jako nawiązanie do typowo freudowskiej symboliki.

W onirycznej fantazji bohater jest torturowany ogniem przez Helę i Prepudrecha, co jednocześnie sprawia mu rozkosz „prawie erotyczną”. Oczy kobiety stanowią dla niego „źródło niepojętej męki i upokorzenia”, odczuwa jednak równocześnie jakąś „wstrętą przyjemność” (PJ 315). Rozpatrując sen w świetle psychoanalizy, można zauważyć, że dochodzi tu do spełnienia życzenia natury seksualnej względem Heli, które współwystępuje z karą za to występne pragnienie wymierzaną przez cenzurę senną, co uwidacznia się w podpalaniu Atanazego. Zdaniem Freuda ogień może symbolizować wzięte z dzieciństwa infantylne doświadczenie moczenia się w łóżku i związane z tym rodzicielski zakaz³²⁹. Jeśli Witkacy o tym wiedział, mógł wykorzystać to wyjaśnienie, aby przedstawić w postaci płomienia działanie wewnętrznego nadzoru moralnego w psychice Atanazego.

Tortury powracają w marzeniu sennym, które nawiedza bohatera w ostatnim rozdziale powieści. Atanazy jest wtedy urzędnikiem totalitarnego państwa rządzonego przez Sajetana Tempe, przekonany, że nie spotka go już w życiu nic doniosłego. Po odkryciu romansu łączącego go z Helą, jego żona zabiła się razem z nienarodzonym dzieckiem. Atanazy, przybity tym wydarzeniem, ostatecznie związał się z kochanką i wyruszył z nią do Indii, gdzie doświadczył najokropniejszych orgii, jakie tylko mógł sobie wyobrazić. Przemęczony do ostatka, uciekł wreszcie od Heli, by zdać

³²⁸ Zob. I. Jakimowicz, *Witkacy malarz*, Auriga, Warszawa 1985, s. 23.

³²⁹ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 337.

się na łaskę dyktatora. Chociaż miał świadomość, do czego doprowadził go związek z demoniczną kobietą, nie uwolnił się całkowicie spod jej uroku. Kiedy dowiedział się o jej przyjeździe do kraju, nie chciał jej widzieć. Wiadomość o tym, że i ona nie życzy sobie jego wizyty, odczuł jednak jako „pchnięcie noża w wątrobę” (PJ 475).

Niedługo po otrzymaniu tej informacji, bohater śni o „ogrodzie tortur psychicznych”, gdzie władzę sprawuje jego była kochanka. Męczarnie polegają na tym, aby przyznawać się przed nią do najwstydlivszych rzeczy. Szczęśliwie ratuje go duch żony. Twarz małżonki jest wszak zamazana, a we wnętrzu jej brzucha ukazuje się martwe dziecko. Atanazy interpretuje tę wizję jako karę za grzechy. Wtedy właśnie pojawia się ksiądz Wyprztyk, który mówi: „A widzisz, że Bóg jest, a nie mówiłem – teraz za późno” (PJ 478). Bohater zamienia się wówczas w „masę, podobną do marmelady” i budzi się, krzycząc „Marmelada! Mar-me-la-daaaa!!!” (PJ 478).

Sen należy interpretować jako jednoznacznie karzący. Atanazy nie może poradzić sobie ze swym pożądaniem. Stara się wyprzeć to pragnienie, lecz powraca ono do niego w wizji sennej. Rozczłonkowanie wyrazu „marmelada” może być przykładem na znane z pism Freuda luźne przeróbki materiału słownego w snach.

Zarówno więc pierwsze, jak i drugie z omówionych marzeń onirycznych pozostają pod wyraźnym wpływem psychoanalizy; zawarte w nich elementy jednoznacznie wiążą się z ustaleniami austriackiego psychiatry. Witkacy wprowadza te marzenia senne do powieści, aby dogłębniej przedstawić psychikę bohatera i odbywającą się w niej walkę treści świadomych z nieświadomymi. Interpretacja metodą Freuda właściwie wyczerpuje ich znaczenie.

Inaczej jest w przypadku snu, który Atanazy śni po powrocie z Indii do Polski. Przeżywszy z Helą najwyszukańsze perwersje, bohater z trudem przyzwyczaja się do nowego trybu życia: „przejście od indyjskich rozkoszy do tego, co widział tutaj, mimo trzech tygodni podróży, było zbyt gwałtowne” (PJ 465). Zaraz po tej konstatacji nawiedza go następujące marzenie senne:

Śnił się Atanazemu wytworny salon nieznanej mu pięknej damy. Ona była „głównym czynnikiem rozkładu” – tak powiedział mu lokaj, którym był Józio Siemiatycz, zabity dawno w pojedynku. Skąd? Po co? Potem zaczęły się jakieś skoki przez kanapę, wykonywane przez gości we frakach, którzy nie wiadomo skąd się wzięli. Atanazy skakał też i był w tem jakiś sens głęboki i niepojęty: „*Eine transcendente Gesetzmässigkeit*”, jak powiedział ktoś z boku. Aż wreszcie weszła Hela, jako indyjska bogini. Wszystko inne znikło. Atanazemu wyrosło po pięć rąk z każdej strony i objął Helę, która była z brązu, a jednak żywa. On sam też zmienił się w rzeźbioną figurę i rozpoczęła się między nimi „miłość” – ale m e t a l o w a – innego wyrazu na to nie było. „Nową rzecz wynalazłem, zupełnie nową”, myślał z rozkoszą Atanazy. „Naprawdę jestem bogiem, indyjskim bogiem”, i w szalonej furji

zgwałcił metalową Helę, w klasycznej formie indyjskich rzeźb, trzymając ją za głowę, szyję, łopatki, stan i pośladki dziesięcioma rękami. Obudził się i poczuł, że to stało się naprawdę. „Własną pierś rozdarłem i broczę krwią” – przypomniał mu się wiersz Micińskiego (PJ 466).

Sen można uznać za typowe marzenie oniryczne o podłożu seksualnym. Znając jednak poglądy Witkacego na temat ludzkiej natury, nie można zlekceważyć obecności w nim wątków religijnych. Zdaniem autora *Nienasycenia* zarówno pragnienia seksualne, jak i uczucia religijne stanowią reakcję człowieka na fundamentalne poczucie dziwności istnienia i osamotnienia we wszechświecie. W świetle analizy freudowskiej utożsamienie kochanki z indyjską boginią³³⁰, a samego siebie z indyjskim bogiem zostałyby zredukowane jako efekt pracy marzenia sennego usiłującego zakryć, czy raczej uwznioślić fizjologiczne pożądanie stanowiące właściwą treść snu. Dla Witkiewicza nie byłaby to wystarczająca interpretacja. Stojąc na stanowisku, że u podłoża tych aspektów ludzkiej działalności stoi prymarnie względem nich nienasycenie metafizyczne, należałoby potraktować więc powyższą oniryczną fantazję jako wyraz tego nieskończonego głodu. Potwierdza to określenie zagadkowych skoków przez kanapę mianem *Eine transcendente Gesetzmässigkeit*³³¹. Miłość jest nazwana „metalową”, co bohater uważa za uczucie zupełnie nowe: wybrzmiewa w tym wola przekroczenia materii i doświadczenia czegoś wyższego, metafizycznego. W dodatku Witkacy podsumowuje sen cytatem z wiersza Tadeusza Micińskiego o incipicie *Jak lekki – zwinny...*: „Własną pierś rozdarłem i broczę krwią”³³².

Odwołanie do tego utworu nie dziwi. W dziełach Micińskiego znajdujemy podobny motyw powiązania miłości fizycznej z dążeniami duchowymi, np. w opisie stosunku głównego bohatera *Nietoty*, Arjamana, do Zolimy, która jest „boska”, jej twarz jest „w miłości mistycznej dochodząca grozy”, a jednocześnie stoi „naga w uchyleniu swych złocistych szat”, „w udach mocnych, w piersi rozwiniętej” (N 220). Młodopolski pisarz interesował się ponadto religiami Wschodu, o czym mógł przypuszczalnie wspominać młodemu Witkiewiczowi. W samym zacytowanym wierszu pojawiają się nawiązania do Orientu i Indii, podobnie jak we śnie zawartym w *Pożegnaniu jesieni*.

Podmiot wiersza Micińskiego przedstawia się najpierw jako skaczący przez polany tygrys. Zwierzę dostrzega pod czerwoną palmą kobietę „w białej sukni – / z księgą indyjskiej mądrości”. Łasi się do niej, po chwili jednak wbija kły w jej klatkę piersiową. Wtedy następuje nagła zmiana w narracji wiersza:

³³⁰ Warto zaznaczyć, że jest to nawiązanie do Kali, indyjskiej bogini czasu i śmierci o dziesięciu dłoniach, która fascynowała także Micińskiego, czego świadectwa można znaleźć m.in. w *Wicie* (T. Miciński, *Wita*, Wacław Czarski i S-ka, Warszawa 1926, s. 254).

³³¹ *Eine transcendente Gesetzmässigkeit* (niem.) – transcendentalne prawo.

³³² T. Miciński, *Jak lekki – zwinny...*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 172.

Ona tylko raz –
mój Boże –
szepnęła moje imię –
I obudziłem się –
mój Boże –
własną
pierś rozdarłem
i broczę krwią³³³.

Autor *Pożegnania jesieni* prawdopodobnie wyczytał w wierszu Micińskiego treść, która odpowiadała temu, co zawarł w opisanym przez siebie marzeniu sennym. Utwór starszego artysty opisuje stan emocjonalny, w którym uczucie miłosne łączy się z agresją, a podmiot liryczny odczuwa na tym tle rozdwojenie. Podobnie i Atanazy we śnie kocha Helę i gwałci ją „w szalonej furii”. Stanowi to być może wyraz niedającego się niczym zapełnić nienasycenia metafizycznego, które doprowadza bohatera do wyniszczenia samego siebie (do „rozdarcia piersi”). Atanazy usiłuje zatem zapełnić dręczącą go pustkę gwałtowną namiętnością – nie jest ona tu jednak celem samym w sobie.

Na podstawie badań materiałów źródłowych i powyższych analiz można bez wątpienia potwierdzić, że zwiększone zainteresowanie Witkacego życiem psychicznym człowieka nastąpiło dzięki zetknięciu z psychoanalizą. Początkowo była to fascynacja połączona z dużą dawką rezerwy. Witkiewicz poznał myśl Freuda podczas terapii u Karola de Beauraina, w wersji mocno zniekształconej i nieortodoksyjnej. Wielokrotnie krytykował tę metodę terapii psychologicznej, później jednak przekonał się do niej i wiele jej założeń przyjął jako własne. Uznał Sigmunda Freuda za jednego z najwybitniejszych ludzi swojej epoki, ogromnym szacunkiem darzył również Ernsta Kretschmera. Witkacy nigdy jednak nie przyjął psychoanalitycznych poglądów w zupełności, a jego teoria psychiki, choć w pewnym stopniu wywiedziona z tego naukowego nurtu, miała wiele cech swoistych.

Pisarz zapisywał swoje marzenia senne od 1912 roku, kiedy rozpoczął analizę u de Beauraina. Choć jego notatki nie zachowały się, sny z pewnością zajmowały jego uwagę, szczególnie w latach 1912–1913, o czym świadczą *Dziennik* Bronisława Malinowskiego oraz listy do Heleny Czerwijowskiej. Dzięki tym materiałom wiadomo, że Witkacy miał swoją własną metodę przypominania snów. Jak możemy się domyślać po lekturze odautorskich przemyśleń

³³³ Tamże.

w *Nienasyceniu*, technika ta oznaczała najprawdopodobniej odtwarzanie wydarzeń mających miejsce w marzeniu sennym w odwrotnej kolejności niż ta, w której wystąpiły. Być może kryje się za tym inspiracja teorią Freuda, lecz nie da się tego jednoznacznie stwierdzić. Nic nie wskazuje na to, aby recepta na przypominanie snów wiązała się z metodą ich zapisu.

Zapiski marzeń sennych Witkiewicza nie zachowały się, lecz ze względu na obecność wątków autobiograficznych w jego powieściach można przypuszczać, że przynajmniej część literackich fantazji onirycznych pisarza została zainspirowana autentycznymi snami. Wizje zawarte w 622 *upadkach Bunga* można interpretować metodą Freuda, lecz ich związek z teorią psychoanalityczną należy uznać za wątpliwy. Powieść była pisana przez Witkacego jeszcze przed odbyciem terapii u de Beauraina (choć niewykluczone, że sny zostały dopisane do powieści później, co sygnalizuje ta sama fraza rozpoczynająca każdą z ich deskrypcji). Bez względu na to wizje senne Bunga są dla czytelnika łatwo zrozumiałe bez wiedzy o psychoanalitycznej metodzie objaśniania snów i mają za zadanie jedynie zobrazować wewnętrzne napięcia bohatera. Nie wnoszą nic więcej do charakterystyki życia wewnętrznego postaci.

Inaczej jest w *Pożegnaniu jesieni*, późniejszej powieści Witkiewicza. Zawarte w niej trzy marzenia oniryczne zawierają ewidentne inspiracje myślą Freuda. Autor napisał je, znając już dobrze niektóre aspekty psychoanalitycznej teorii snów i ukazał w nich działanie pragnień wypieranych ze świadomości. Sny stanowią ważne źródło wiedzy na temat psychiki głównego bohatera dzieła, Atanazego Bazakbala. Analiza freudowska nie wyczerpuje však ich znaczenia. Zgodnie z poglądami Witkacego zawarte w nich wątki erotyczne i religijne można interpretować jako reakcję człowieka na pierwotne doświadczenie metafizycznego nienasycenia i zadziwienia istnieniem.

Wpływ metafizycznego nienasycenia na kształt snu jeszcze wyraźniej widać we śnie o „mieduwalszczykach” z *Nienasycenia*. Stamtąd dowiadujemy się o sposobie na przypominanie marzeń sennych, a także o innych przekonaniach Witkacego dotyczących tego aspektu życia psychicznego. Istnieje też prawdopodobieństwo, że opisany w *Nienasyceniu* sen jest tym samym, który przyśnił się autorowi w 1912 roku, ponieważ neologizmy w nim zawarte zostały również użyte jako motto dramatu *Bezimienne dzieło*, gdzie artysta opatrzył je dopiskiem „ze snu z r. 1912”. Rzeczywiste marzenie senne mogło zatem zainspirować opis fantazji onirycznej Genezypa Kapena.

Sny w powieściach Witkacego – zwłaszcza te zawarte w *Pożegnaniu jesieni* i *Nienasyceniu* – poza tym, że dookreślają życie wewnętrzne bohaterów, są przede wszystkim wyrazem przekonań autora dotyczących psychologii. Chociaż Witkiewicz pozostawał pod bezsprzecznym wpływem myśli psychoanalitycznej, zdołał sobie wyrobić własne przekonania na temat mechanizmów rządzących życiem wewnętrznym człowieka. Przejął od Freuda te ustalenia, które pasowały do jego poglądów – te jednak różniły się w pewnych aspektach od koncepcji austriackiego psychiatry.

Dla polskiego artysty podstawowym źródłem ludzkich dążeń i pragnień nie był popęd seksualny, lecz bardziej fundamentalny głód – nienasycenie metafizyczne. Niektóre ze snów opisanych w powieściach autora *Szewców* są odzwierciedleniem tej tezy. W opisie jednego z nich Witkiewicz zacytował ponadto wiersz Tadeusza Micińskiego. To ważny trop wskazujący na to, że inspiracji Witkacowskich przekonań na temat psychologii nie należy szukać tylko we freudyzmie czy w „beaurainizmie”, lecz także w myśli autora *Nietoty*.

3. Kompleks nienasycenia

3.1. Próba definicji³³⁴

W psychologii pojęcie nienasycenia funkcjonuje tylko w ujęciu popularnonaukowym i jako takie nie należy do ścisłych kategorii rozważanych przez badaczy³³⁵. Problematyka poczucia niespełnienia jest podejmowana przez współczesne szkoły psychologiczne, lecz właściwym punktem odniesienia dla koncepcji Micińskiego i Witkacego są teorie powstałe na przełomie XIX i XX wieku. Próba zdefiniowania teorii o życiu wewnętrznym człowieka formułowanych przez obu pisarzy musi je zatem uwzględniać. Po wcześniejszym opisanu przemysłów artystów i wskazaniu podobieństw ich rozważań, zostanie dokonane rozróżnienie między ich przekonaniami a założeniami współczesnych im kierunków psychologicznych oraz filozoficznych. Wspomniana właściwość psychiczna będzie dookreślona odpowiednimi cytatami pochodzącymi z tekstów Micińskiego i Witkacego, w których ją opisują oraz przedstawiają jej zewnętrzne przejawy. Na tej podstawie zostanie sformułowana szczegółowa definicja.

3.1.1. „Ci, którzy wybrali szaleństwo”: psychopatologia bohaterów prozy Micińskiego i Witkacego

Nienasycenie, które Witkacy poświęcił pamięci swego mentora, rozpoczyna motto wzięte z wiersza Micińskiego *Samobójca* z tomu *W mroku gwiazd*: „Ja, wybierając los mój, wybrałem szaleństwo”³³⁶. Cytat powtarza się w powieści dwukrotnie: najpierw zostaje przywołany w kontekście stanu Genezypa Kapena podczas jego pobytu w szkole oficerskiej (WN 275), a w dalszej partii dzieła wypowiada go przed śmiercią generalny kwatermistrz armii polskiej Erazm Kocmołuchowicz (WN 605).

Bohaterowie potęgują w sobie poczucie nienasycenia i starają się stłumić je różnorakimi, często skrajnymi przeżyciami i czynnościami. Odbywa się to na tle przemian społecznych – zmierzchu zachodniej kultury, mechanizacji życia, zaniku indywidualności i przeżyć wyższych. Genezyp nie poddaje się tym tendencjom. Postanawia dotknąć tajemnicy istnienia – z tego też powodu, doprowadzony do skrajnego niedosytu, popada w szaleństwo. Towarzyszy temu komentarz

³³⁴ Podrozdział jest znacznie rozbudowaną wersją artykułu: F. Nguyen, „*Rozpęd do nieskończoności*” a „*metafizyczne nienasycenie*” – teoria psychiki według Tadeusza Micińskiego w recepcji Stanisława Ignacego Witkiewicza, [w:] Tadeusz Miciński i ludzie epoki, s. 187–216.

³³⁵ Zob. J. Bomba, *Nienasycenie*, „Charaktery” 2019, nr 1, <https://charaktery.eu/arttykul/nienasycenie> [dostęp: 20.04.2021]; H. Samson, *Ryzyko wiecznego nienasycenia*, „Zwierciadło”, <https://zwierciadlo.pl/psychologia/ryzyko-wiecznego-nienasycenia> [dostęp: 26.12.2018].

³³⁶ T. Miciński, *Samobójca*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 145.

narratora:

Pewnego stopnia i jakości indywidualności mogli się jeszcze pokazywać na tym świecie jedynie w postaci wariatów. Są jednak wariaci, którzy w pewnej epoce, w pewnym układzie stosunków, mogliby być uważani za normalnych, a w innej epoce i układzie muszą być wariatami, i są wariaci absolutni, którzy w każdym systemie byłiby nie-do-przystosowania. Zypcio należał do tych pierwszych (WN 512).

Witkacy ukazuje zatem beznadziejną perspektywę protagonisty, który mając do wyboru wyzbycie się indywidualności lub popadnięcie w obłąd, wybiera to drugie wyjście. Cytat z Micińskiego ilustruje tragizm tej decyzji – w *Samobójcy* odnajdujemy analogiczną alternatywę: „jam tułacz – ale będę miał królestwo własne”³³⁷.

Los Genezypa dzieli również kwatermistrz Kocmołuchowicz, nazywany wielokrotnie w powieści jedynym genialnym człowiekiem swojej epoki – jedynym, który do końca pozostał tajemniczy. Generał zauważa to podobieństwo, używając słów na pozór humorystycznych: „Tęgi z ciebie wariat, Zypek, ale ja lubię takich, potrzebuję ich i będę bronił. To rasa wymierająca. A może ja też jestem wariat? Cha, cha!” (WN 572). Kocmołuchowicz nazywany jest szaleńcem przez swoją kochankę, Persy Zwierzontkowską (WN 578), a przed egzekucją sam się tak określa, przytaczając wspomniany fragment wiersza autora *Nietoty*.

Kapen i Kocmołuchowicz przypominają postać z prozy Micińskiego – tytułowego bohatera powieści *Xiǫdz Faust*. Ten, będąc człowiekiem niezwykłym – jednocześnie kapłanem, uczonym, mistykiem i żołnierzem – popada w obłąkanie za cenę poznania duchowych głębi. Mimo doznania „spotężnienia ducha” po przeżyciu kataklizmu w Mesynie (XF 119) zaczyna nieświadomie popełniać straszliwe czyny. Nie przypisuje ich jednak sobie, lecz zmarłemu ojcu Imogeny – dziewczyny, którą wziął pod swoją opiekę. Uświadomiony przez nią, że to on był sprawcą owych występków, mówi: „Więc to ja? Zdawało mi się, żem podróżował – – pomnę, czułem się psychicznie chorym – – Monstrum, które małoletnich – – ten żebrak przemierzył – ten ludojad, który pił twą krew – –” (XF 186)³³⁸.

Co więcej, prawdopodobnie nie tylko Witkacy powoływał się na Micińskiego w kontekście szaleństwa, lecz także Miciński wspominał o Witkacym, gdy opisywał chorobliwe stany psychiczne bohaterów swoich powieści. W *Nietocie* pani Kaliruga zwraca się do księcia Huberta, którego rzeczywistym pierwowzorem był – według Kazimierza Czachowskiego³³⁹ – właśnie autor *Szewców*:

³³⁷ Tamże.

³³⁸ W przeciwieństwie jednak do Genezypa, Faust zostaje uzdrowiony mocą własnej jaźni (XF 187).

³³⁹ K. Czachowski, *Pod piórem*, s. 102.

[...] wszakże w zwykłej świadomości nie jesteś zdolny zabić małego ptaszka... lecz miewasz napady strasznego obłądu –

wtedy – ha!... widziałam Cię kiedyś w twoim zamku na Litwie, gdy z obwiązaną głową stałeś nad trumnami twoich dwóch zamordowanych żon... (N 340)

Nie ma pewności, czy jest to bezpośrednie odniesienie do młodego Witkiewicza, lecz niestabilna kondycja psychiczna artysty była zauważana przez jego najbliższe otoczenie już w 1910 roku, w którym ukazała się *Nietota*. Czas wydania powieści zbiegł się też z okresem tworzenia 622 *upadków Bunga* – utworu pisanego przez Witkacego m.in. w celach terapeutycznych. Miciński dobrze o tym wiedział, czytał powstające dzieło i doradzał jego wydanie³⁴⁰.

Trzykrotne powtórzenie cytatu z *Samobójcy* to nie jedyne fragmenty *Nienasycenia*, w których twórczość Micińskiego przywoływana jest w kontekście szaleństwa. Kiedy Genezyp zauważa w sobie istnienie drugiej osobowości, nazywanej też „drabem” i „sobowtorem”, pchającej go do czynów bezmyślnych i morderczych, przywołuje fragment wiersza *Zamek duszy*: „A prowadzi mnie jakaś mściwa ręka, a prowadzi mnie wiekuisty ból!...” (WN 78)³⁴¹. Liryka Micińskiego zostaje użyta, aby wyśłowić stan Genezypa również w analogicznym ustępie, w którym bohater ponownie odczuwa obecność obcej mu jaźni. Odbiera ją jako nieznanego, strasznego pana, „który nie raczył się nawet przedstawić”, a który „za niego załatwiał wszystko – bezczelnie, pospiesznie, bez namysłu, na pewno, bezapelacyjnie” (WN 322). Następnie młody Kapen słyszy w swym wnętrzu głos krzyczący w „grotach, które rzeźbi sen i obłąkanie” (WN 323)³⁴², co stanowi nawiązanie do *Meduzy* Micińskiego.

Ostatecznie, drzemający w głębiach psychiki „drab” zwycięża nad świadomością Genezypa i popycha go do bezsensownej zbrodni. Młody Kapen, doprowadzony przez uwielbianą Persy Zwierżontkowską do skrajnego nienasycenia pragnień, zabija przypadkowo spotkanego pułkownika Michała Węborka (WN 460–461). Nierozmyślnego zabójstwa dokonuje także tytułowa postać *Xiędza Fausta*: mędrzec zabija we śnie zwyrodniałego hrabiego Niegoja, ojca ukochanej Miry; niejako bilokuje, ponieważ pojawia się w miejscu odległym o „mil tysięcy” od wagonu sypialnego pociągu, w którym się znajduje, i pozbawia okrutnika życia. Zastanawiając się, co tak naprawdę uśmierciło hrabiego, Piotr dochodzi do wniosku, że musiał to być sobowtór żyjący w nieświadomości Fausta:

³⁴⁰ Zob. S. Witkiewicz, *Listy do syna*, oprac. B. Danek-Wojnowska, A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 501.

³⁴¹ Właściwie: „a prowadzi mnie jakaś mściwa ręka – / a prowadzi mnie – wiekuisty żal” (T. Miciński, *Zamek duszy*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 134).

³⁴² Właściwie: „Z grot czarnych, które rzeźbi sen i obłąkanie” (T. Miciński, *Meduza*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 183).

„[...] zabijać na mil tysięcy od nas i nawet tego nie uświadamiać? sobowtór jakiś opuści nasz dom, a świadomość, jak lokaj niedbały, tego nie zauważy?...” (XF 77) – używa zatem tego samego określenia, które później pojawi się w *Nienasyceniu*. O sobowtórze Miciński pisze także w *Wicie*, wspominając o obcej, nieświadomej części psychiki inspirującej niechciane przez człowieka działania: „Gdy osobowość jest uśpiona, pojawia się mniej lub więcej wyraźnie coś innego – co myśli, żąda – w wyjątkowych razach oddziela się jako sobowtór”³⁴³. Trzeba wszak zaznaczyć, że opisywane w powieściach pisarzy zbrodnie popełniane przez alternatywne osobowości mają inny charakter – Faust dokonuje swojego czynu w imię sprawiedliwości, za sprawą nieznanej, duchowej siły, Genezyp morduje zaś bez powodu, posługując się młotkiem.

Zainteresowanie skrajnymi stanami psychicznymi było znamienne dla twórczości obu artystów. Powinowactwo ich myśli sięga jednak głębiej. Pisarze nie tylko w podobny sposób opisywali szaleństwo, lecz także podobnie tłumaczyli, jak pojawiło się ono u bohaterów ich dzieł.

3.1.2. „Rozpęd do nieskończoności” a „metafizyczne nienasycenie”

Witkiewicz pisał w *Narkotykach*: „Jest w człowieku pewne nienasycenie istnieniem samym, związane z samym faktem koniecznym istnienia osobowości, które nazywam metafizycznym [...]” (WNN 18)³⁴⁴. Zaznaczał jednocześnie, że tego nienasycenia nie można w żaden sposób zniwelować i dlatego wyraża się ono u człowieka poprzez pragnienie nieskończoności: „nienasycenie (już to absolutnie niemożliwe do zaspokojenia, to picie nieskończoności przez wąską rurkę jak mazagran)” (PJ 126).

Miciński nie używał określenia „nienasycenie metafizyczne”, lecz wielokrotnie zwracał uwagę na tę właściwość psychiki, na przykład w *Xiędzu Fauście*:

[...] poza życiem ludzkim kryje się świat mało lub wcale niedostępny naszej świadomości [...] stamtąd czerpiemy nasze porywy najszlachetniejsze, tam zmierza ewolucja ludzkości, tam w tym „Ponad” kryje się sfera owego raju, który na ziemi kończy się tylko nudą, zwątpieniem lub przesytem. W organizacji ludzkiej jest pierwiastek – często – znikająco drobny – owej metafizyczności (XF 78).

Streszczając w *Niemytych duszach* teorię psychoanalityczną Freuda i wyjaśniając pojęcie „kompleksu niższości” Adlera, Witkacy powoływał się właśnie na Micińskiego:

³⁴³ T. Miciński, *Wita*, s. 214.

³⁴⁴ Tę wypowiedź oraz kilka kolejnych zdań przepisał trzy lata później niemal słowo w słowo przyjaciel Witkacego ks. Henryk Kazimierowicz w artykule *Laicyzm i sakralizm*, opublikowanym w „Przeglądzie Katolickim” w 1933 roku (zob. H. Kazimierowicz, *Powiernik Witkacego*, s. 351; cytaty na s. 368–369). Źródła cytatu jednak nie poda.

[...] istnieć to znaczy rozwijać się i iść naprzód (i to do ostatnich nieomal chwil życia), a stanie w miejscu jest równoznaczne z cofaniem się, z powolną śmiercią. W tym „transcendentalnym” prawie [...] leży źródło kompleksu niższości, na tym tle, że mimo iż jest nam dany, **jak by wyraził się Tadeusz Miciński, „rozpęd do nieskończoności”** [podkreślenie – F.N.], nikt z nas nie może go w swoim istnieniu w całej pełni ziścić i życie nasze jest wypadkową najróżniejszych starć naszych danych z otaczającym nas układem osób, sił społecznych i natury materialnej, których wypadkowa, często z punktu widzenia żądań jednostki wykoślawiona lub wręcz dla niej katastrofalna, stanowi to, co określamy mianem historii naszego życia (WNN 199).

Witkiewicz pisał, że kompleks niższości jest obecny w każdym indywiduum, ponieważ wynika on „z samych podstaw istnienia, które jest rozwojem, i z ograniczeń, które ten rozwój z konieczności na swej drodze napotyka” (WNN 200)³⁴⁵. Dał przy tym wyraz przekonaniu, że wszyscy ludzie cierpią na niego w mniejszym lub większym stopniu, ponieważ wszelkie, choćby najdoskonalsze wypełnienie życiowego niedosytu jest zawsze ograniczeniem i kompromisem. Dzieje się tak, ponieważ apetyty człowieka są bezmierne „w związku z nieskończonością czasu i przestrzeni i potencjalną, graniczną, subiektywną możliwością nieskończoności we wszystkich swoich spełnieniach (zaczynając od pragnienia wiecznego trwania i rozpierania się nieskończonościowego w przestrzeni)” (WNN 200)³⁴⁶.

Autor *Szewców* poszerzył więc znaczenie koncepcji Adlera, naginając ją do własnych przekonań, a posłużył się przy tym metaforą zaczerpniętą z dzieł Micińskiego – w dodatku sam powołał się na niego. Świadczy to o tym, że Witkacy w swoich koncepcjach psychologicznych czerpał nie tylko z psychoanalityków – Miciński być może nie nauczał go w sensie naukowym, lecz bezsprzecznie pobudził jego rozważania też w tym kierunku.

Pewną sugestię dają notatki z dziennika Malinowskiego. 11 X 1912 antropolog zapisał, że rano czytał Wilhelma Wundta, a następnie rozmawiał z młodym Witkiewiczem o powieści Micińskiego *Xiǫdz Faust*³⁴⁷. 1 XI wspominał natomiast: „Wieczór od ½ 10 do 11 czytam Wundta i trochę Micińskiego”³⁴⁸. To lekturowe połączenie jest znamienne, ponieważ Miciński osobiście słuchał wykładów psychologa, którego teksty Malinowski w tym czasie czytał. Idąc tym tropem, można wysnuć przypuszczenie, że autor *Nietoty* dyskutował wtedy z młodszymi przyjaciółmi na temat mechanizmów rządzących ludzkim życiem wewnętrznym. Jak bowiem pisze Janusz Degler,

³⁴⁵ Por. inny fragment *Niemitych dusz*: „[...] człowiek nie jest przez to, że jest po prostu i koniec, ale przez to, że ma pewien kierunek, rozwija się, że staje się czymś więcej, niż jest w danej chwili, że przerasta siebie [...]” (WNN 198).

³⁴⁶ Pragnienie to nie jest obce bohaterom utworów literackich Witkacego – np. Atanazego Bazakbala z *Pożegnania jesieni* rozpiera „żądza życia i trwania wieczność całą” (PJ 493).

³⁴⁷ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, s. 220.

³⁴⁸ Tamże.

autor *Nietoty* był wówczas swoistym mentorem towarzystwa, w którego skład wchodził prócz młodego Witkiewicza i Malinowskiego także Leon Chwistek, Tadeusz Nalepiński i Tadeusz Szymborski³⁴⁹.

Przywołany przez Witkacego w *Niemitych duszach* „rozpęd do nieskończoności” nie jest dokładnym cytatem. Autor *Nienasycenia* mógł mieć na myśli „nieskończony rozpęd miłości” – sformułowanie, które pojawia się w poemacie *Pieśń tryumfującej miłości* zawartym w *Nietocie* Micińskiego. Utwór opisuje uczucie idealne; kochanek mówi, że razem z ukochaną wzleci na szczyty gór i stamtąd ukaże jej marność królestw świata, by następnie odlecieć z nią do „rodzinnej ziemi gwiazd”. Tęskni on za miłością „bezmierną”, która może dać „rozkosz bezgraniczną” – uznaje kochankę za świętą, porównuje do instancji Boskiej: „Ja – Ty – i Wiara nasza – Trójca nierozdzielna – **nieskończony rozpęd miłości**, świetlającej się ponad chaosem niebytu – Adonai!...” (N 70; podkreślenie – F.N.). Podmiotem pieśni targają bezgraniczne pragnienia, dostrzega on lichotę ziemskiego dostatku, a spełnienia poszukuje w nieskończoności, którą można osiągnąć tylko poprzez miłość.

Inne prawdopodobne źródło cytatu znajduje się w *Xiędzu Fauście*. Gdy tytułowy bohater wtajemnicza Piotra w tajniki duchowe, tłumaczy, że chrześcijaństwo obudziło „potęgę nieświadomego”, które w średniowieczu najpełniej zakwitły w „Dantem, romantyce wojen krzyżowych, w malarstwie Dżiotta, w religijności świętego Franciszka, w szalonej odwadze gotyku i conquistadorów, którzy tak bardzo **miłowali nieskończoność!**” (XF 143; podkreślenie – F.N.).

Podobne odczucie zostaje opisane w powieści *Mené–Mené–Thekel–Upharism!... Quasi una fantasia*. Gdy główny bohater Jarosław określa swój stan psychiczny, używa sformułowania: „Moja dusza wówczas połamano sobie skrzydła, **rwąc się w nieskończoność** i trafiając wszędzie na kamienne mury granic świadomości”³⁵⁰.

W żadnym z tych kontekstów Miciński nie odwołuje się do koncepcji „kompleksu niższości” Adlera. Zarówno podmiot *Pieśni tryumfującej miłości*, jak i ksiądz Faust mówią o bezkresie ludzkich pragnień. Akcentują raczej potrzebę odnalezienia niewyczerpanego źródła, z którego można czerpać nasycenie, niż poczucie własnej niewystarczalności. Z jakiegoś jednak powodu Witkacy przy okazji omawiania Adlerowskiej wersji psychoanalizy przytoczył słowa Micińskiego – być może ze względu na to, że zauważył w słowach przyjaciela poetyckie ujęcie własnych refleksji.

Chociaż sformułowania autora *Nietoty* mają przede wszystkim charakter literacki, a nie dyskursywny, przebija z nich wyraźny pogląd o właściwościach psychiki człowieka. Wojciech Gutowski pisze, że „Miciński, nie konstruując systemu filozoficznego, traktował człowieka [...]

³⁴⁹ J. Degler, *Słownik postaci rozpoznanych*, [w:] BU 490.

³⁵⁰ T. Miciński, *Mené–Mené–Thekel–Upharism!*, s. 152; podkreślenie – F.N.

relacyjnie, funkcjonalnie – jako osobowość-jaźń spontanicznie skierowaną w stronę «innych» (społeczeństwa, narodu) lub w kierunku «głębi», łączącej z transcendencją»³⁵¹. Podobnie naturę ludzką ujmował Witkacy.

W cytowanym fragmencie *Nietoty* o „nieskończonym rozpędzie miłości” została ukazana przepaść między ludzkimi tęsknotami a znikomością bogactw świata. Podmiot nie zadowala się materialnymi dobrami, lecz cechuje go dążenie do nieskończoności, opisywane poprzez porównania ze sferą sakralną. Tak samo należy rozumieć wspomniane w *Xiędzu Fauście* „umiłowanie nieskończoności”. Miciński poprzez słowa księdza sugeruje, że wynika ono z drzemających w człowieku niepoznanych, nieświadomych sił – w ten sposób wyjaśnia też natchnienia mistyczne i religijne. I tu znów ujawnia się pokrewieństwo przekonań obydwu pisarzy. Mimo że w tekstach Micińskiego nie ma mowy dosłownie o „rozpędzie do nieskończoności”, można przypuszczać, iż autor *Szewców* chciał się odwołać właśnie do tej myśli swego mentora³⁵².

3.1.3. Kompleks nienasycenia a psychoanaliza

Refleksje polskich pisarzy mają wiele punktów stycznych z poglądami Adlera, lecz nie są z nimi tożsame. Zbieżność stanowi tu przede wszystkim myśl, że istota ludzka jest zawsze zorientowana „ku czemuś” oraz że w każdym człowieku istnieje „pewne podświadome niezadowolenie ze swojego położenia czy stanowiska w świecie” (WNN 203) – jak wyraził się Witkacy. Wiedeński psychiatra kładł akcent na człowieczy pęd do zdobywania mocy, uznania, osiągania doskonałości, które jego zdaniem wynikają z poczucia bycia nie w pełni wartościowym³⁵³. Wizja dążenia do ideału była bliska również Micińskiemu³⁵⁴, lecz gdzie indziej poszukiwał on źródła tego pragnienia. Pisał o nieznanym głębinach w duszy ludzkiej, dla których jedynym spełnieniem może być nieskończoność. Witkacy wywodził zaś nienasycenie z zadziwienia Tajemnicą Istnienia³⁵⁵. Polscy twórcy nie uznawali zatem kompleksu niższości za naczelny powód psychicznych pragnień – dostrzegali niedobór bardziej fundamentalny, leżący u samej podstawy bytu człowieka, związany z niezbywalnym poczuciem niewystarczalności świata w stosunku do bezkresu dążeń *homo sapiens*. Właśnie ze względu na te

³⁵¹ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 154.

³⁵² Małgorzata Szpakowska zauważa, że kompleks niższości w ujęciu Witkacego jest związany z „dążeniem do transcendencji” (*Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 137). O tej dążności wspominał bardzo często w swoich tekstach Miciński, stąd zasadne wydaje się przypuszczenie, że mógł swoimi refleksjami „zarazić” młodszego przyjaciela.

³⁵³ Zob. H.E. Lück, *Historia psychologii*, s. 125–126.

³⁵⁴ Zob. K. Niciński, *W poszukiwaniu nowego człowieka*, s. 48.

³⁵⁵ Również Schopenhauer wywodził istnienie potrzeb metafizycznych z uczucia zdziwienia: „[...] wszystko to urasta wreszcie do [...] owego zdziwienia, które ogarnia cały ogrom problemu, jaki w każdym czasie i w każdym kraju absorbuje szlachetniejszą część ludzkości i nie daje jej spokoju. Rzeczywiście, niepokojem, który utrzymuje w nieustannym ruchu zegar metafizyki, jest świadomość, że nieistnienie tego świata jest równie możliwe jak jego istnienie” (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 240–241).

różnice należałoby w przypadku rozważań Micińskiego i Witkacego mówić raczej o „kompleksie nienasycenia” niż o „kompleksie niższości”.

Pojęciem tym posługuje się zresztą sam Witkacy, gdy wspomina w *Niemitych duszach* o potrzebie „rozwiązania **kompleksów nienasycenia** metafizyczno-erotycznego” dręczących współczesnego człowieka (WN 178). Co prawda, autor *Szewców* zaznacza, że jednym ze sposobów ich łagodzenia jest psychoanaliza (WN 178), lecz pojmując ten kierunek psychologii specyficznie, w zgodzie ze swoimi teoriami, pomijając elementy nieprzystające do opisanego w jego tekście wizji ludzkiego życia wewnętrznego.

Traktowanie wyższych aspiracji człowieka przez Micińskiego i Witkacego dalekie było od redukcjonizmu charakteryzującego myśl Freuda, który w *Poza zasadą przyjemności* uznawał ich istnienie za skutek tłumienia popędów zwierzęcych³⁵⁶. Według austriackiego psychiatry metafizyczne dążenia – mówiąc językiem Witkacego – zanikłyby, gdyby każdy człowiek mógł w pełni zaspokoić potrzeby swojego ciała. Polscy pisarze byli odmiennego zdania. Uznawali, że wszelkie drogi zaspokajania ludzkiego niedosytu są niewystarczające – czy będzie to folgowanie instynktom niższemu, czy też oddawanie się twórczości artystycznej, religijnej lub filozoficznej. Witkiewicz odróżniał pragnienia psychiczne wynikające z wyodrębnienia osobowości od potrzeb czysto zmysłowych³⁵⁷. I chociaż zauważał, że pierwsze z nich ludzie często usiłują zagłuszyć drugimi, mają one odrębne źródła. Uczucia metafizyczne wynikają, według niego, z poczucia bezpośrednio danej jedności osobowości i są nie pochodne od tzw. uczuć życiowych. W *Jedynym wyjściu* uzupełnił tę refleksję, stwierdzając, że „jedność osobowości” całkowicie tłumaczy występowanie w psychice ludzkiej „nigdy i nigdzie niedanego pretekstu do poczucia nieskończoności i odczuwania tej istności nieomalże namacalnie” (JW 54). Wielokrotnie spierał się o to z Malinowskim (np. JW 43), którego poglądy były bliższe tezom Freuda.

Nienasycenia dręczącego bohaterów powieści Witkacego i Micińskiego nie można łączyć z psychoanalityczną „zasadą rozkoszy”, wokół której miałyby być skonstruowana cała ludzka działalność psychiczna, ustawicznie dążąca do zdobycia zadowolenia. Zdaniem Freuda wszelkie

³⁵⁶ „[...] nie wierzę w taki popęd wewnętrzny i nie widzę sposobu, w jaki można by ocalić to tak miłe złudzenie. Nie wydaje mi się, by dotychczasowy rozwój człowieka wymagał innego wyjaśnienia niż rozwój zwierząt, a to, co u mniejszości jednostek ludzkich zaobserwować można jako nieustanne dążenie do dalszego doskonalenia się, da się bez wysiłku zinterpretować jako skutek tłumienia popędów, na którym opiera się to, co najcenniejsze w ludzkiej kulturze. Stłumiony popęd nie rezygnuje nigdy z dążenia do pełnego zaspokojenia [...] wszystkie namiastki, formacje reaktywne i sublimacje są niewystarczające do tego, by usunąć trwające napięcie, a z różnicy między przyjemnością osiągniętą a pożądaną wytwarza się czynnik napędowy, który nie pozwala wytrwać w żadnej z osiągniętych sytuacji, lecz wedle słów poety «w wiecznym dążeniu mierzy uparcie, gwałtownie w niebiosy» (Mefistofeles w *Fauście* Goethego, cz. I, scena w pracowni, przekład E. Zegadłowicza)” – S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 62–63.

³⁵⁷ Zob. K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna*, s. 15–16.

popędy, również „popędy jaźni”, ukierunkowują człowieka do poszukiwania przyjemności³⁵⁸. Opisywane przez polskich artystów pragnienie jest czymś więcej – przejawia się nie tylko w nieustannej pogoni za szczęściem, lecz także w potrzebie przekroczenia własnej egzystencji, doświadczenia zagadkowości bytu³⁵⁹. Z tego względu ich rozważania różnią się też np. od pragmatyzmu Jamesa, który za główny cel ludzkiego życia uznawał „dążenie do zdobycia, utrzymania lub odzyskania szczęścia”³⁶⁰.

Rozpęd do nieskończoności, będący źródłem kompleksu nienasycenia, jest też czymś innym niż używane przez Freuda we *Wstępie do psychoanalizy* pojęcie „libido”, rozumiane jako siła wywołująca popęd płciowy³⁶¹. Witkacy powołuje się w *Niemitych duszach* na teorie austriackiego psychiatry, lecz odczytuje je w zgodzie z osobistymi poglądami. Zdaniem autora *Szewców* psychoanalityczne *libido* stanowi całość wszystkich przeżyć każdego żywego organizmu. Jest to:

[...] pewien potencjał energetyczny stanowiący integralną część naszej osobowości cielesnej, którą właśnie w naszych przeżyciach sami dla siebie jesteśmy. [...] Dlatego to Freud, według mnie, ma głęboką rację, że w erotyzmie właśnie szuka załączka i motoru prawie wszystkich „wyższych” przeżyć indywiduum, nawet tak skomplikowanego, jak względnie inteligentny człowiek współczesny. Na tym bowiem podłożu wyrastają wszystkie twory ducha jako transformacje i sublimacje pierwotnego samoczucia się indywiduum i jego chęci wyższego potwierdzenia, poza tym prostym samoczuciem się właśnie, samego faktu swego istnienia (JW 183).

Młody Witkiewicz utożsamia zatem myśl Freuda z własnym systemem pojęć, w którym istotne miejsce zajmuje kategoria indywiduum, nazywanego przezeń „Istnieniem Poszczególnym”³⁶². Zdecydowanie bliżej mu do późniejszych ujęć terminu „libido” niż do definicji sformułowanej we *Wstępie do psychoanalizy*. Zarówno jego refleksje, jak i konstatacje Micińskiego mają więcej wspólnego z podejściem Junga w *Symbolach przemiany* opublikowanych w – notabene – 1912 roku. Szwajcarski myśliciel utożsamiał w tej pracy pojęcie „libido” z „energią psychiczną”, która jest „czymś więcej, jak tylko zwykłym zainteresowaniem erotycznym”³⁶³. Uznał, że jej jednostronnie seksualną definicję należy odrzucić, ponieważ nie sposób sprowadzić ogółu zjawisk psychicznych

³⁵⁸ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 233.

³⁵⁹ Warto wspomnieć, że choć poglądy obu polskich artystów o źródłach nienasycenia różniły się od myśli Freuda, austriacki psychiatra również uważał, iż niemożliwe jest pełne zaspokojenie owego niedosytu. Wyjaśniał ten fakt ułomnością natury ludzkiej i niedoskonałością instytucji regulujących życie społeczne, przede wszystkim zaś obarczał winą kulturę (S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013, s. 41–42).

³⁶⁰ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 79.

³⁶¹ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 205.

³⁶² W innym miejscu *Niemitych dusz* Witkacy wpisuje teorię Freuda w ramy własnej filozoficznej koncepcji monadyzmu biologicznego (por. WNN 180–182).

³⁶³ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 176–177.

do jednego tylko popędu³⁶⁴. Jung, podobnie jak Witkacy, uważał wyższe sfery aktywności ludzkiej za pochodne popędu seksualnego, które jednak nie mają w nim swojego źródła, lecz stanowią bardziej od niego rozwiniętą formę przejawiania się *libido*. W *Niemytych duszach* można znaleźć podobne stwierdzenie: „węzłowiska erotyczne [...] muszą być do pewnego stopnia funkcjami szerszego ogólnego dążenia do samopotwierdzenia się i ugruntowania gatunku” (WNN 199). Wątpliwe, by Witkacy lub Miciński czytali wspomnianą pracę twórcy psychologii analitycznej – podobieństwo to należy rozpatrywać jako koincydencję wynikającą z typowych dla epoki zainteresowań.

Kompleks nienasycenia ma wiele punktów wspólnych z „mitem miłości kosmicznej” Przybyszewskiego, który podobnie jak Witkacy interesował się psychoanalizą. Jego ukształtowana wokół pojęcia „chuci” wizja świata zakłada, iż główną siłą rządzącą wszelkim ruchem jest niepowstrzymane, niezaspokojone dążenie do rozkoszy, inicjujące wszelką ewolucję i stanowiące podstawę wszelkiego bytu³⁶⁵:

[...] nienasycona żądza rozkoszy, w której przejawia się wieczna radość tworzenia, wieczna afirmacja samego siebie, pełne przywórstwo dążeniom woli do osobistej nieśmiertelności, do przedłużenia gatunku; podrygi rui, pojęte jako najgłębszy instynkt życia, święta droga do życia przyszłego, do wieczności życia – stosunek płci, pojęty jako najbardziej pierwotne biologiczne prawo, mocą którego samce owadów w przeciwieństwie do samic otrzymały zwinną postać i skrzydła, samce ptaków wspaniały wystrój piór i wydatniejszą krtąń [...] ³⁶⁶.

Bezmiar „chuci” zbliża ją do „rozpędu do nieskończoności” Micińskiego oraz do „uczucia metafizycznego” opisywanego przez Witkacego. O ile jednak autor *Synagogi szatana* uznawał tę siłę za zasadę wszelkiego życia, o tyle u tych dwóch pisarzy przypisana została ona wyłącznie człowiekowi. Wpływu Przybyszewskiego na refleksje obu twórców nie można oczywiście lekceważyć, lecz utożsamienie kompleksu nienasycenia z wizją świata wyrażoną w *Requiem aeternam* czy *Psychologii jednostki twórczej* nie byłoby w pełni uzasadnione.

3.1.4. Sposoby opisywania i zaspokajania nienasycenia

Miciński obrazuje otchłań tęsknot człowieka za pomocą symboli zaczerpniętych z natury. Czyni tak chociażby w wierszach zamieszczonych w *Nietocie*. W *Drodze do Kezmarku* czytamy: „Nieskończoność we mnie trwa – / lśnią szmaragdy czarnych borów” (N 114). *Przy Skale Pisanej*

³⁶⁴ Tamże, s. 168.

³⁶⁵ Zob. W. Gutowski, *Nagie dusze i maski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 27.

³⁶⁶ S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej*, tłum. S. Helsztyński, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. R. Taborski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2006, s. 34.

zawiera natomiast wers „Serce tęskni do morza i tronów” (N 115). W innym fragmencie powieści Zolima mówi do Arjamana: „Ty, który masz niebo nicości nad sobą, noc antarktyczną w swym sercu – i tylko głęboko tam, najgłębiej – niedojrzany pieni się Ocean strasznej, niepohamowanej, nie z tego świata – metafizycznej radości!” (N 219). Tego rodzaju poetyka pojawia się także w *Wicie*: „[...] wstrząsnęła się od nadmiaru mocy! Czując, że umrze ze szczęścia, klęka. Łączy kosmos z ziemią, nie odróżniając siebie od lasów, mroku i Ducha”³⁶⁷.

Witkacy podobnie – w ogromie świata przyrody widzi metaforę niedosytu Genezypa, bohatera *Nienasycenia*:

Za każdym pagórkiem, za każdą kępą drzew, spoza której wysuwały się gnane wiosennym wichrem, już prawie letnie obłoki, zdawała się ukrywać nowa, nieznana kraina, w której miało się spełnić wreszcie nienazwane: spełnić i zastygnać w nieruchomej doskonałości (WN 208).

Jednocześnie ów bezkres może się jawić jako alegoria ludzkiego ograniczenia. Choć wszechświat jest ogromny, nie jest nieskończony – w przeciwieństwie do ludzkich pragnień. Silnie odczuwa to Hela Bertz w *Pożegnaniu jesieni* („metafizyczne prawie nienasycenie, na którego zaspokojenie nie wystarczyłoby nawet wszystkich gwiazd i mgławic Mlecznej Drogi. «Świat jest jednym wielkim więzieniem»” [PJ 44–45], „dusza jej uleciała razem z dźwiękami organów, tłukąc się z dziką żądzą nieskończoności o granice wszechświata” [PJ 207]). Górskie krajobrazy wzbudzają w bohaterce nieposkromione pragnienia: „Hela, wpatrzona rozszerzonymi oczami przed siebie, w kierunku południowych gór, zdawała się wchłaniać w siebie wszechświat cały w bydlęcym zapamiętaniu. Straszliwe nienasycenie objęło jej głowę prawie dotykalnymi mackami” (PJ 332). Ksiądz Hieronim Wyprzytek mówi o niej, że jej serca nasycić się nie da: „to bezdenne próżnia, której nic zapełnić nie zdoła” (PJ 401). Zdaniem Geroulda bezdenne pożądania Heli zostały w powieści metaforycznie zilustrowane w postaci węża tłukącego głową o szkło, którego kobieta trzyma w klatce w swoim pokoju³⁶⁸.

Uniwersum widziane w tej perspektywie staje się dla jednostki więzieniem, skąd nie ma żadnej ucieczki. Doświadcza tego kompozytor Putrycydes Tengier z *Nienasycenia*, który przeżywa twórcze natchnienie zrodzone „z męki samotności i tęsknoty, dla której Nieskończoność sama była granicą i więzieniem” (WN 233). Z kolei Genezyp, cierpiąc z powodu „poczucia niewystarczalności”³⁶⁹, w miarę dorastania pojmując, że nigdy nie zdoła znaleźć ostatecznego wyrazu dla swoich niezmierzonych apetytów:

³⁶⁷ T. Miciński, *Wita*, s. 23.

³⁶⁸ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 364.

³⁶⁹ Zob. J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, s. 51.

Nie rozumiał ten bydlak, że całe życie jest w ogóle nie-do-spełnienia, że przyjdzie (ale czy zdąży przyjść przed śmiercią?) czas, w którym za tymi pagórkami odczuwać się będzie tylko dalsze pagórki i równiny, a dalej tylko okrągłość dożywotniego więzienia na małej galce, w bezmiernych pustyniach przestrzennego i metafizycznego nonsensu – kiedy te pagórki (a do diabła z tymi pagórkami! – ale czy jest coś bardziej uroczego jak pagórek?) przestaną się rysować na ekranie nieskończoności i staną się tylko symbolami ograniczenia i końca (WN 208–209³⁷⁰).

Takie samo spostrzeżenie wysuwa w *Nietocie* Miciński, używając jednak bardziej podniosłego stylu, z retorycznymi powtórzeniami, zestawiając ludzką głębię nie tylko z elementami krajobrazu, lecz także z rzeczywistością duchową:

Ani przez pustynie, ani przez góry, ani przez morze, ani przez gwiazdy, ani przez sny, ani przez myślenie, ani przez milczenia, ani przez miłość, ani przez tęsknotę, ani przez wiry zwątpień – Dusza wyrazić się nie może. Ani przez to wszystko razem wzięte. Ani przez Boga, unoszącego się nad tym Chaosem ciemnym. Ani przez Lucifera, który zszedł w otchłań, o której Bóg zapomniał. Ani przez wszystko, czego jeszcze wśród licznych tysiącleci myśl ludzka się dowie (N 19).

U obu pisarzy znajdujemy stwierdzenia, że bezdenne pragnienia człowieka stoją u podłoża wszystkich jego czynów – zarówno codziennych, jak i nadzwyczajnych – tych szlachetnych, jak i tych budzących grozę³⁷¹. W *Niemytych duszach* Witkacy, omawiając dalej kompleks niższości, pisze, że:

[...] może być przyczyną największych czynów ludzkich, mających pierwszorzędną wagę dla całej ludzkości, a jednocześnie może być źródłem wszelkich niskich, najniższych może ze wszystkich, uczuć: zazdrości, zawiści i bezsilnej wściekłości tak zwanych z rosyjska „nieudaczników” (może nieudanków lub nieudałków) w stosunku do tych, których życie pociągnęło wzwyż (WNN 202).

Według autora *Szewców* fundamentalne dla człowieka poczucie nienasycenia może zatem zostać dobrze lub źle „wygrane” (WNN 202). Tu ujawnia się prawdopodobnie wpływ myśli Schopenhauera, zgodnie z którą rozumność człowieka nie polega na panowaniu nad swoją wolą, lecz na dobieraniu odpowiednich środków do jej realizacji³⁷². Tego rodzaju refleksja pojawia się jednak

³⁷⁰ Por. WN 212: „Czyż wszystko, co weźmie w ręce, będzie właśnie takim, jak niedosiężność płciowej rozkoszy?”.

³⁷¹ Jung podobnie pisze o libido: „Libido to popęd ukierunkowany na cel [...]. Owo libido jest siłą naturalną, zarazem dobrą i złą, to znaczy obojętną pod względem moralnym” (C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 165).

³⁷² J. Garewicz, *Wstęp*, [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. XXXIII.

również u Micińskiego w rozważaniach księdza Fausta o ludzkiej wolności wyboru: „[...] przekonałem się, że jest przed nami góra najwyższej świętości i otchłan najstraszliwszych zbrodni” (XF 95). Według Micińskiego kompleks nienasycenia może być wskazywany jako dowód na to, że w człowieku istnieją dążenia przekraczające potrzeby materialne i nie jest on „troglodytą”, lecz „bogiem światłości”, ponieważ niekiedy decyduje się wybrać drogę duchowych głębin zamiast pójść za „instynktem sprzed setek lat” (XF 77).

Jednocześnie nieskończone żądze uznawane są – m.in. w poemacie Micińskiego *Młodzian dobierający oręża*³⁷³ – za przyczynę najgorszych ludzkich czynów: „Tworzysz, naturo, istoty żądne nieśmiertelności, aby się niszczyły wzajemnie”³⁷⁴. Zbrodnia i perwersja okazują się naturalną konsekwencją istnienia kompleksu nienasycenia – poszukiwanie kolejnych form jego zaspokojenia skutkuje wynaturzeniem ludzkich potrzeb fizjologicznych i moralnym znieczuleniem.

W *Pożegnaniu jesieni* Witkacy pisze o tym tak: „Nie ma najnormalniejszego człowieka, który by pozwalając sobie na wszystko, nie doszedł do najdzikszej erotycznej perwersji i nie uczynił z nasycenia się niezmiernie skomplikowanego procederu, obstawionego spełnieniem piekielnie rzadkich i zawiłych warunków” (PJ 407).

Postaci utworów autora *Szawców* mówią o swym nienasyconiu, używając niekiedy ordynarnych określeń. Kompozytor Tengier, który bezskutecznie usiłuje wyrazić swój niedosyt poprzez szaleńczą muzykę, mówi o sobie: „to bydlę jest nienasycone – nic mu nie wystarcza” (WN 82). Genezyp z kolei, odczuwając przeciwstawne dążenia swojego ducha i ciała oraz próbując się z tej sprzeczności wyzwolić, stwierdza: „Tego trzeba dokonać tu, wlokąc za sobą ciągle żądny szaleństw, nienasycony worek organów, piekielny futerał z surowego mięsa, w którym tkwią rzadkie, tęczo błyszczące drogie kamienie” (WN 148).

Narrator *Jedynego wyjścia* opisuje stan Marcelego słowami:

Myśl zagwazdrana kokainowym śwędem zaczęła się rozwiewać w gówniany chaos – wściekłość głucha, pijacka, bezprzedmiotowa, wyrażająca absolutne nienasycenie niczym każdego (IP³⁷⁵) w jego ograniczeniu wśród nieskończonej ekstensjonalności świata, zalewała resztki suchych miejsc duszy Kizior-Buciewicza: gówniał i drewniał, pierdział sobą wymarżłe otchłanie i śmierdział metafizycznie schizoidalnym rozpadem jaźni [...] (JW 217).

³⁷³ Pierwotna redakcja tekstu została opublikowana w 1898 roku w krakowskim tygodniku „Życie” pod tytułem *Panteista*. W niniejszej pracy powołuję się na wersję zmodyfikowaną przez Micińskiego na potrzeby zbioru opowiadań *Dęby czarnobylskie* z 1911 roku, ponieważ data jej wydania jest bliższa okresowi tworzenia *Nietoty* i *Księdza Fausta* – najistotniejszych utworów dla omawianych tutaj kwestii.

³⁷⁴ T. Miciński, *Młodzian dobierający oręża*, [w:] tenże, *Dęby czarnobylskie*, s. 113.

³⁷⁵ IP = Istnienie Poszczególne.

Witkiewicz zauważa w *Jedynym wyjściu*, że niezaspokojenie popędu może rodzić poważne psychiczne problemy: „Niezaspokojenie go wykrzywia charaktery w najniemożliwszy sposób i stwarza dopiero w pewnych okresach życia wszystkie perwersje w tym kierunku, a nawet zbrodnie, n a w e t z b r o d n i e m o r a l n e – te niekaralne” (JW 97).

Tytułowy bohater *Xiędza Fausta*, będąc świadkiem trzęsienia ziemi w Mesynie, snuje refleksję o ludzkim bestialstwie. Stwierdza, że przeraża go ono bardziej niż kataklizm natury – do tego stopnia, iż nie potrafi już więcej patrzeć na gatunek człowieczy (XF 103). Ksiądz dostrzega jednocześnie, że sam nie jest inny od tych, którymi się brzydzi. Tym, co hamuje go przed pójściem w ich ślady, jest samoświadomość i przeczucie istnienia świata nadmaterialnego:

Ujrzałem naraz wszystkie labirynty Minotaura Ludzkości. Jeśli nie stałem się i nie jestem najwyrafinowańszym ze zbrodniarzów, to dlatego jedynie, że przenika mię poczucie Jaźni. Gdybym nie czuł tej kosmicznej potęgi, przyklasnąłbym wszystkim czynom Aleksandra Bordzii, Messaliny i nawet wariatowi w koronie, który konia swego mianował konsulem (XF 92).

Bohaterowie powieści Witkacego usiłują zaspokoić swoje bezmierne żądze na rozmaite sposoby; niemalże każda czynność może stanowić dla nich próbę nasycenia. W 622 *upadkach Bunga* tytułowego protagonistę cechuje „przyzwyczajenie narkotyzowania się czymkolwiek bądź” (BU 154)³⁷⁶. Można tak scharakteryzować większość postaci występujących w dziełach autora *Szewców* (a także Micińskiego – choć obierają one różne drogi do zaspokojenia swych tęsknot)³⁷⁷. Pisał o tym Błoński: „[...] wbrew interesom społeczności usiłują obudzić w sobie (najczęściej na próżno) poczucie Tajemnicy. Nurzają się w najdzikszym erotyzmie, szukają sztucznych rajów, stale ryzykują życie, inscenizując je na podobieństwo bajki, legendy, opowieści, spektaklu”³⁷⁸. Zwróciła na to uwagę również Szpakowska:

Literacka twórczość Witkiewicza daje się odczytać między innymi jako opis beznadziejnej pogoni za nieosiągalnymi przeżyciami metafizycznymi. [...] bohaterowie usiłują oszukiwać niezaspokojone pragnienia za pomocą rozmaitych środków zastępczych, przez swoją nieautentyczność w oczywisty sposób nieskutecznych. Z chaotycznych zabiegów, zmierzających do spotęgowania intensywności

³⁷⁶ Por. S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej*, s. 5: „[...] dzieje jednostki twórczej stają się smutną historią zahamowanej woli i źle skierowanych popędów”.

³⁷⁷ Miciński i Witkiewicz nie byli jedynymi autorami, którzy dostrzegali tę właściwość psychiki człowieka. Refleksja na ten temat pojawiała się m.in. w twórczości Stanisława Przybyszewskiego. Jak pisze Jan Błoński, młodopolski artysta w tekście *Z psychologii jednostki twórczej* zauważył, że całe ludzkie życie może się stać „zwykłym szukaniem środków odurzenia” (J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 57).

³⁷⁸ J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 146.

istnienia, pozostają tylko rozczarowanie, zniechęcenie i nuda³⁷⁹.

Postacie powieściowe próbują niekiedy nasycić się w dosłowny sposób, spożywając wyszukane jedzenie, na przykład „gniazda jaskółcze w słodkim sosie z gniecionych karaluchów” (WN 597). Tu uwidacznia się powinowactwo wyobraźni autora *Szewców* ze sztuką dekadencją schyłku XIX wieku – chociażby z powieścią *Na wspak* Jorisa-Karla Huysmansa, w której diuk des Esseintes każe podawać swoim biesiadnikom „zupę żółwiową, żytnie chlebki rosyjskie, dojrzałe tureckie oliwki, kawior, ikrę cierniogłówów, wędzone kiszki frankfurckie, dziczyznę w sosach koloru lukrecji albo szuwaksu” itd.³⁸⁰ Takie próby zaspokojenia nie przynoszą rzecz jasna oczekiwanej ulgi.

Witkacy podzielał z Micińskim pogląd, iż kompulsywne nasycanie potrzeb zmysłowych jest jedynie próbą stłumienia bardziej pierwotnego głodu, choć potrafi ono u niektórych skutecznie zagłuszyć metafizyczne potrzeby. Autor *Nietoty* pisał: „ci materialni, w zmysłowości uciechach zatopieni ludzie nie słyszą głosu przeczuć” (XF 80). Według Atanazego Bazakbala z *Pożegnania jesieni* fizyczne pragnienia należy zaspokajać, ale tylko po to, by podtrzymywać w sobie stan wyższej świadomości:

[...] spotęgować chwile życiowej dziwności aż do zupełnej ciągłości metafizycznego objawienia, w samym bezpośrednim przeżywaniu wnieść się ponad zmorę przypadkowości codziennej. A jeśli to niemożliwe, starać się przynajmniej o to wszelkimi siłami: tylko droga do czegoś jest czymś istotnym – osiągnięty cel jest niczym (PJ 136).

To postępowanie nie przynosi oczekiwanych skutków, lecz powoduje tylko poczucie nudy i jeszcze większe rozgoryczenie. Atanazy doświadcza tego zwłaszcza w Indiach, gdy po zaznaniu najbardziej wyszukanych rozkoszy orientuje się, że jego nienasycenie jedynie się wzmogło:

[...] ze wszystkiego wyzierała niczym niedająca się zapełnić pustka i nuda. Bestialstwo i ohyda przestały na niego działać zupełnie. Niewielki zapas uczuć, który miał na życie całe, spalił w ciągu tych kilku miesięcy – została kupa żużli i duch jego unosił się nad tą ruiną jak dymek nad paleniskiem w kilka dni po pożarze (PJ 449).

Identycznych uczuć doznaje Persy Zwierżontkowska w *Nienasyceniu*: „Widziała już przed sobą to przyszłe morze nudy beznadziejnej, w którą zawsze wtrącało ją zaspokojenie normalnych

³⁷⁹ M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 67.

³⁸⁰ J.-K. Huysmans, *Na wspak*, tłum. J. Rogoziński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 48.

pragnień” (WN 455). Z kolei księżna Irina zawodzi się na wyznawanej przez siebie zasadzie: „Teraźniejszość jest jak rana – chyba żeby zapęłnić ją rozkoszą” (WN 34³⁸¹), ponieważ każda kolejna wyszukana przyjemność wzbudza w niej potrzebę poszukiwania nowej, jeszcze bardziej wyrafinowanej. Takiego samego zawodu doświadcza główny bohater powieści:

Poznał wreszcie Genezyp, czym jest przesyty. Dziwne to były chwile, gdy patrzył na te istności, które wczoraj jeszcze zdawały się być tajemnicami bez skazy, doprowadzającymi oczy do wysadzania z orbit, a z rąk czyniącymi nienasycone polipy, jak na zwykłe przedmioty codziennego użytku (WN 343).

Witkacy zwraca zatem uwagę na melancholię towarzyszącą żądom już spełnionym. W *Niemytych duszach* dodaje, że na tle „niedosiężnej nieskończoności” nawet ziszczenie wszelkich ludzkich marzeń pozostawia poczucie nudy (WNN 201). Ten egzystencjalny dylemat pisarz zauważał już w powieści 622 *upadki Bunga*, na co zwrócił uwagę Błoński: „Fatalne pytanie: co zrobić z dzisiejszym wieczorem? – wraca z rozpaczliwym natręctwem. Nie można przecie cały dzień malować... zwłaszcza kiedy nie ma co malować!”³⁸².

Z drugiej strony, to właśnie nuda najbardziej wyraźnie ujawnia obecny w człowieku kompleks nienasycenia i uświadamia bohaterom utworów Witkacego, że nigdy nie będą w stanie go przezwyciężyć³⁸³. Nieskończona żądza obecna w człowieku jest pozbawiona konkretnego przedmiotu pożądania – to pragnienie czegoś nienazwanego, tajemniczego i przekraczającego ludzkie pojmowanie. Przez Micińskiego zostaje ono określone „tęsknotą za niczym” (N 115) i „cudowną głębiną tęsknoty” (N 227). Podobnych określeń używa Witkacy: w *Pożegnaniu jesieni* będzie to „żał okrutny za czymś absolutnie niedościgłym” (PJ 484), a w *Nienasyceniu* „tęsknota za czymś nieobjęcie wielkim” (WN 21).

By zaspokoić swe wyższe żądze, bohaterowie utworów Witkiewicza starają się doświadczać uczuć wyższych: społecznych i duchowych. Atanazy Bazakbal przez pewien czas zadowala swoje „pragnienie dziwności i niezwykłości” myślami o nadchodzącej rewolucji (PJ 307). Przekonanie o tym, że przemiany polityczne i społeczne są wykwitem niesytych pragnień człowieka, wyraża z kolei księżna Irina Wsiewołodowna Ticonderoga w *Nienasyceniu*, wspominając o tryumfie komunizmu w Ameryce (WN 331). Jak pisze Szpakowska, chwilowego entuzjazmu dostarcza bohaterom utworów Witkacego również uczestnictwo w działaniach wojennych³⁸⁴.

³⁸¹ Por. WN 190: „Życie jest jak rana – którą zapęłnić można tylko rozkoszą”.

³⁸² J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 83.

³⁸³ Por. tenże, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 290.

³⁸⁴ M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 70.

Trzeba w tym momencie zaznaczyć, że Witkiewicz zdecydowanie częściej niż Miciński opisywał w swoich dziełach skutki istnienia w człowieku nieskończonych tęsknot oraz głębiej wnikał w mechanizmy psychiczne temu towarzyszące. Nie należy tego uznawać za dziwne, ponieważ – jak pisał Błoński – cała jego twórczość została oparta właściwie na tym jednym doznaniu (uczuciu metafizycznym)³⁸⁵. Tematyka powieści autora *Nietoty* była bardziej różnorodna, dotyczyła m.in. problematyki historycznej, spraw narodowych, a także całej gamy zagadnień z dziedziny wiedzy tajemnej. Z tego względu w jego pismach znajdujemy mniej bezpośrednich odniesień do kwestii nienasyconego ludzkiego wnętrza.

Dodatkowym komentarzem do wspomnianych wcześniej sposobów zapełniania metafizycznego niedosytu są *Narkotyki* Witkacego. W tekście tym pisarz zauważa, iż niezależnie od epoki wśród ludzi zawsze istniała potrzeba odurzenia – zaspokajana przez zażywanie środków pobudzających lub dzięki wysublimowanym czynnościom, takim jak twórczość religijna, artystyczna i filozoficzna (WNN 16–18). Za przyczynę tego stanu rzeczy pisarz uznaje rozwój świadomości, która „doprowadzona do pewnego stopnia wyostrenia nie mogła wprost znieść samej siebie wśród metafizycznej potworności Istnienia” (WNN 16) – stąd odwieczne poszukiwanie środków dla jej ukojenia. Ta cecha ludzkiej psychiki jest „motorem różnych działań i może nadawać specjalne zabarwienie czynnościom niebędącym bezpośrednim jego [metafizycznego nienasyconia – przyp. F.N.] przejawem” (WNN 18). Stąd bierze się różnorodność zabiegów zmierzających do zaspokojenia owego głodu.

Metafizyczne nienasyconie, „które polega na ograniczoności każdego indywiduum w Czasie i Przestrzeni i na przeciwstawieniu się jego nieskończonej całości Istnienia” (WNN 18), Witkacy uznawał za podstawowe dążenie psychiki człowieka, choć w całej pełni doświadczają go tylko nieliczni, ci najmniej zanurzeni w codzienności³⁸⁶. Uczucie to jest u każdego identyczne, mimo nieskończonej różnorodności sposobów jego wyrażania u poszczególnych indywiduów³⁸⁷, wynika bowiem z bezpośrednio danej ludziom jedności własnego „ja”³⁸⁸. Metafizyczne nienasyconie odciska piętno na wszystkich działaniach – może prowadzić do kompulsywnego spełniania żądz biologicznych, do konsumpcyjnego przesytu, do wyuzdanego erotyzmu; stanowi też natchnienie dla religii, sztuki i filozofii i to na nim fundowane są inne wartości w życiu człowieka^{389, 390}.

³⁸⁵ Tamże, s. 40.

³⁸⁶ Por. J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 26.

³⁸⁷ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002, s. 20–21.

³⁸⁸ Tamże, s. 11, 166.

³⁸⁹ Por. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 87.

³⁹⁰ W tym kontekście zbliżone wydają się uwagi Freuda dotyczące „środków łagodzących”: „Istnieją chyba trzy rodzaje takich środków: silne środki odwracające uwagę, dzięki którym możemy bagatelizować naszą niedolę, zaspokojenia zastępcze, które ją zmniejszają, i środki odurzające, dzięki którym jesteśmy na nie niewrażliwi. Coś tego rodzaju jest

Hierarchię potrzeb człowieka według Witkacego można zatem porównać do odwróconej „piramidy Masłowa”: na jej dnie znajduje się podstawowa potrzeba transcendencji i przekraczania siebie, a wszelkie bardziej przyziemne dążenia, takie jak pragnienie przynależności czy bezpieczeństwa, są jedynie jej odległym odbiciem. Za najbardziej przygodne należy uznać potrzeby fizjologiczne, które umożliwiają jedynie chwilowe zaspokojenie. Im bardziej wysublimowana działalność, tym bardziej jest według Witkacego wartościowa i potrzebna. Sam artysta przedstawił swoją wizję psychiki człowieka w *Nowych formach w malarstwie i wynikających stąd nieporozumieniach*, wykorzystując schemat kolisty, w którym poszczególne okręgi oznaczają różne dziedziny ludzkich przeżyć – od najważniejszych do najmniej istotnych. W samym centrum znajduje się uczucie metafizyczne, drugi obszar to uczucia życiowe i wyobrażenia, trzeci to domena intelektu, czwarty zaś autor *Szewców* nazwał „sferą Czystej Formy”, do której zaliczył zmysłowe sposoby objawiania się indywidualnych cech jednostki³⁹¹.

Wybór metody zaspokajania owego podstawowego, metafizycznego nienasycenia artysta uzależniał od tego, czy kompleks ten dominuje w psychice danego osobnika, czy jest tylko „podrzędną składową całości” (WNN 18). Z pewnością dominuje on w psychice Heli z *Pożegnania jesieni*, o której tak pisał Gerould:

Dla zaspokojenia głodu metafizycznego i zlikwidowania pustki wewnętrznej, która ją prześladowe, próbuje wszelkich możliwych narkotyków, dosłownych i przenośnych. Od piętnastego roku życia, kiedy znalazła się pod urokiem Schopenhauera, Hela jest „wpatrzona w niezgłębioną tajemnicę własnego swego istnienia”. Szuka odpowiedzi w filozofii i religii, najpierw w katolicyzmie, na który zamierza się nawrócić, a później we wschodnim mistycyzmie, komunizmie, zbiorowych orgiach seksualnych, narkotykach, a przede wszystkim w śmierci i nicości, w których jest zakochana³⁹².

Badacz zwrócił uwagę na to, że podobne poszukiwanie dróg do złagodzenia tragizmu istnienia i wyjaśnienia jego tajemnicy jest udziałem postaci występujących w *Nienasyceniu*. Podstawowymi remediami, w których upatrują one swojej nadziei, miałyby być psychoanaliza, mistycyzm, narkotyki i komunizm³⁹³.

O tym, że powyższe refleksje dotyczące psychologii człowieka odgrywają ważną rolę

nieuniknione [...] takim odwracaniem uwagi jest też aktywność naukowa. Zaspokojenia zastępcze, jakie oferuje sztuka, godzą w rzeczywistość jako złudzenia, co nie zmniejsza jednak ich psychicznej skuteczności dzięki roli, jaką w życiu psychicznym gra fantazja. Środki odurzające wpływają na nasze ciało, zmieniają jego chemię. Nielatwo powiedzieć, jakie miejsce w tym szeregu zajmuje religia” (S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 24).

³⁹¹ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, s. 19–20.

³⁹² D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 363.

³⁹³ Tamże, s. 413–414.

w *Nienasyceniu*, pisał również Krzysztof Pomian:

Akt przeżycia metafizycznego, czyli uświadomienie sobie bezpośrednio danej jedności własnej osobowości, wywiera bowiem wpływ na wszystkie przeżycia psychiczne, gdyż ustanawia niejako drugi biegun, usytuowany na antypodach cielesności, a tym samym wprowadza do jednostkowej psychiki jakieś napięcie, które wprawia ją w ruch. Inaczej mówiąc, jednostkę świadomą ożywia mniej lub bardziej wyraźne dążenie ku czemuś wykraczającemu poza sferę codzienności; w tym sensie jest ona nienasycona. Wnikliwe opisy doznań i myśli Genezypa, opisy splatania się popędów cielesnych z aspiracjami rozbudzonymi przez świadomość, przy czym jedno i drugie zabarwiają się i przekształcają nawzajem, stapiają się niemal w pełną jedność lub popadają w konflikt – cała ta psychologia, której tyle w *Nienasyceniu*, pełni w nim niezmiernie ważną funkcję: służy ukazaniu jednostki świadomej jako całości, zorganizowanej wokół owych dwóch rozbieżnie skierowanych tendencji a stale odradzającym się antagonizmem³⁹⁴.

Zdaniem Witkacego w dobie wygasania uczuć metafizycznych wspomniane przez Pomiana dążenie do przekroczenia przyziemnych doświadczeń dnia codziennego staje się coraz trudniejsze do zrealizowania, a wręcz niemożliwe³⁹⁵. Głód transcendencji w świecie pozbawionym wartości nie może znaleźć ukojenia³⁹⁶. Daje się go co najwyżej „zabić nasycaniem nadmiernym uczuć życiowych, pracą, wykonywaniem władzy, twórczością itp.” (WNN 18) lub zagłuszyć za pomocą narkotyków, które przytępiają metafizyczne tęsknoty³⁹⁷. W *Narkotykach* Witkiewicz wyraził przekonanie, że ten „ohydny nałóg” stopniowo przytępia metafizyczne tęsknoty (WNN 19) i pozbawia człowieka „rozpędu w Nieznane”, deformując przy tym jego osobowość (WNN 13). W *Jedynym wyjściu* uznał zaś, że ani eter, ani eukodal, kokaina, peyotl czy meskalina nie dają człowiekowi szansy doświadczenia metafizycznej dziwności istnienia, lecz oferują jedynie „dziwność realistyczną” (JW 46). W *Pożegnaniu jesieni* można znaleźć ponadto stwierdzenie, że zdolność środków odurzających do tłumienia kompleksu nienasycenia jest ograniczona: „Ta niewystarczalność niczego [...]. Nawet i to świńskie koko ma swoje nieprzekraczalne granice” (PJ 262).

Nieustanne wynajdywanie kolejnych dróg wiodących do spełnienia najczęściej kończy się dla bohaterów szaleństwem lub utratą zainteresowania życiem, żaden z nich nie znajduje dla siebie oczekiwanego spełnienia³⁹⁸. W *Demonicznej kobiecie* baron Brummel de Buffadero de Bluff ostrzega

³⁹⁴ K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna*, s. 16.

³⁹⁵ Według Konrada Nicińskiego przytoczone refleksje autora *Szewców* miały swoją antycypację właśnie w poglądach Micińskiego, przerażonego materializmem i zanikiem uczuć metafizycznych (K. Niciński, *W poszukiwaniu nowego człowieka*, s. 24).

³⁹⁶ Zob. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 23.

³⁹⁷ Zob. tamże, s. 70.

³⁹⁸ Por. J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 12–13.

przed tym Bunga: „będziesz szukał nowych przeżyć, ażeby znowu wypełnić pustkę, i tą drogą dojdiesz do zupełnej ruiny, do absolutnego zaniku woli i do niemożności jakiegokolwiek rekonstrukcji” (BU 432), po czym dodaje, że wspomnianą pustkę należy nasycić „czymkolwiek” – najlepiej nauką, nie zaś przeżyciami o wątpliwej wartości, w których lubuje się jego interlokutor (BU 432)³⁹⁹. Z kolei w *Jedynym wyjściu* malarz Marceli Kizior-Buciewicz ostro krytykuje popularne sposoby zapełniania życiowego niedosytu: „nikt nie wie, ile energii rozprasza się na sproszkowane gówienko duchowe w próżnię przez radio z głośnikami i inne hałasy niepozwalające się skupić, a następnie bridge, dziś już mniej, sport, dancing i kino” (JW 196).

Błoński zauważył, że im bardziej uporczywie bohaterowie utworów Witkacego usiłują znaleźć sposób na nasycenie swoich tęsknot, tym boleśniej odczuwają „fundamentalną niewystarczalność rzeczywistości”⁴⁰⁰. Margrabina Marta de Monfort z *622 upadków Bunga* mówi:

Ja nie wiem, co mnie jest, mnie to wszystko nie wystarcza. Chciałabym mieć jakąś straszną siłę w sobie, żeby móc wszystko przeżyć, wszystko zgnać, zdusić [...]. Pana bym chciała zgnać, żebyście wszyscy tu pełzali na brzuchach przede mną. Chciałabym się bawić do utraty przytomności. I jednocześnie mam wstręt do tego wszystkiego, do tych ludzi i do życia. I wiem, że nic wystarczyłoby mi nie mogło. Nic, absolutnie nic nie mogłoby mnie uspokoić (BU 406).

Sam Bungo również dochodzi do tego wniosku: „Zdawało mu się, że nie wystarczy ciała Akne, żeby zaspokoić jego żądzę” (BU 348). Z kolei Atanazy w *Pożegnaniu jesieni* zdaje sobie sprawę, że choćby doprowadził się nasycaniem do śmierci, nie uśmierzy poczucia pustki: „Wszystkim chciałbym być, wszystko przeżyć, połączyć w sobie najdziksze sprzeczności, aż pękłbym wreszcie nadziany sam na siebie jak na pal” (PJ 148).

Postaci są skłonne do przesady, obmyślają najbardziej wyszukane działania, byle tylko uśmierzyć metafizyczne nienasycenie, lecz nic, nawet najmocniejszy narkotyk, nie może im dać satysfakcji. Również miłość, choćby najbardziej namiętna, zapowiada nadejście straszliwej nudy: „Mimo że uczucia obojga kochanków stawały się coraz bardziej dzikie i nieposkromione, poprzez chwile niszczącego szału zaczęło przezierać dno tej całej awantury i widmo rozczarowania i niemożności nasycenia się rzeczywistością straszło ich już czasami beznadziejną pustką” (PJ 415)⁴⁰¹. Skutkiem tego jest perwersja i związana z nią agresja. Hela próbuje w *Pożegnaniu jesieni*

³⁹⁹ Por. tenże, *Od Stasia do Witkacego*, s. 94–95.

⁴⁰⁰ Tenże, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, s. 38.

⁴⁰¹ Jak pisze Gerould, w *Pożegnaniu jesieni* kokaina ludzi bohaterów rozkoszami, sprawia, że codzienne życie wydaje się banalne, co ostatecznie doprowadza ich do samobójstwa, o ile wcześniej nie zabije ich sam narkotyk (D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 375–376).

zapełnić żądzę dręczeniem ukochanego Atanazego – kiedy zaczyna go bić, ogarnia ją „potworne, nieznane jej dotąd podniecenie, chęć jakichś rzeczy strasznych, do morderstwa włącznie, nienasycenie ostateczne, bydlęce” (PJ 395).

Również sztuka, która jest jednym ze sposobów wyrażania uczuć metafizycznych, nie tylko nie dostarcza oczekiwanego spełnienia, lecz może także prowadzić do wzmożenia ludzkiego niedosytu. Kwintofron Wieczorowicz za pomocą swych przedstawień teatralnych napycha „wszystkich beznadziejnym obłędem nienasycenia” (WN 378). W pierwszym rozdziale powieści Genezyp wspomina zaś zasłyszany w dzieciństwie wiersz, który wyrażał dla niego „ogrom życia i niepojętość każdej jego chwili, i nudę straszną, i tęsknotę za czymś nieobjęciem wielkim” (WN 21).

Poglądy Micińskiego i Witkacego dotyczące psychologii łączy więc przekonanie o tym, że u podstawy większości ludzkich dążeń kryje się pierwotne, metafizyczne nienasycenie. Obaj uznali tę cechę za podstawowy czynnik kierujący ludzkim zachowaniem. Własność ta została przez nich zobrazowana w powieściach i jej dostrzeżenie pomaga zrozumieć wybory dokonywane przez bohaterów, ich refleksje, intelektualne monologi oraz rozmowy. Ta myśl odróżnia też koncepcje obu pisarzy od głównych szkół psychologicznych początku XX wieku. Samo jednak stwierdzenie, że w człowieku istnieje pewien niemożliwy do zaspokojenia głód, nie było autorskim odkryciem żadnego z nich.

Przemyślenia Micińskiego i Witkacego można uznać za kontynuację konstatacji Schopenhauera, który postrzegał wolę życia jako podstawową siłę kierującą poczynaniami człowieka i naczelną zasadę funkcjonowania wszechświata. Niemiecki filozof wyciągał z tego przekonania pesymistyczny wniosek, iż owa żądza jest w swej istocie nienasycona, ponieważ dążenie jednego indywiduum będzie zawsze stało w sprzeczności z pragnieniami drugiego⁴⁰². Wpływ myśliciela na twórczość obu polskich artystów jest niezaprzeczalny, toteż nie należy zbyt optymistycznie przyznawać ich refleksjom odkrywczości. Oryginalne były natomiast formułowane przez polskich pisarzy interpretacje wspomnianej dyspozycji psychicznej. Zarówno Miciński, jak i Witkacy podkreślali, że pragnienia nieskończoności nie można uznać za skutek tłumienia fizjologicznych popędów. Obaj zwracali uwagę na głębię ludzkiej osobowości, będącą źródłem poczucia zadziwienia tajemnicą istnienia i poczucia niewystarczalności świata zewnętrznego.

3.1.5. Definicja

Jak wykazano we wcześniejszych rozważaniach, o swoistości teorii psychiki formułowanych przez

⁴⁰² Zob. J. Garewicz, *Wstęp*, s. XXIX.

obu artystów stanowi przede wszystkim sposób opisu – użycie „powieści metafizycznej” jako medium. Zarówno u Micińskiego, jak i Witkacego istnienie nieskończonych pragnień jest nieodłącznym elementem świata przedstawionego – na tej właściwości zostaje ukształtowana psychika niemal wszystkich postaci ich utworów. Druga szczególna cecha rozważań psychologicznych pisarzy to podobieństwo przytaczanych przez nich skutków obecności nienasyconych potrzeb w ludzkim wnętrzu⁴⁰³.

Na potrzeby pracy wspomniana właściwość ludzkiej psychiki została nazwana „kompleksem nienasycenia” – w nawiązaniu do analogicznego „kompleksu niższości” opisanego przez Adlera. Pojęciem posługuje także Witkacy w *Niemitych duszach*, pisząc o „kompleksach nienasycenia metafizyczno-erotycznego” (WNN 178). W przeciwieństwie jednak do innych rodzajów kompleksów funkcjonujących w literaturze psychologicznej, kompleks ten nie opiera się na interpersonalnym porównaniu podmiotu do kogoś lub do czegoś, lecz na porównaniu intrapersonalnym – na konflikcie pomiędzy stanem aktualnym (nienasyceniem) a stanem oczekiwanym (nasyceniem). Według poglądów pisarzy ta właściwość psychiczna jest podstawową motywacją ludzkich działań i wynika ona z duchowej natury człowieka (u Micińskiego) lub wyodrębnienia świadomości ze świata (u Witkacego), objawiającą się jako niemożliwy do zrealizowania popęd, nieukierunkowany na żaden konkretny przedmiot, wpływający na zaspokajanie innych potrzeb, przekształcający je, a niekiedy wynaturzający. Istota ludzka usiłuje stłumić go za pomocą czynności fizjologicznych oraz poprzez twórczość religijną, artystyczną i filozoficzną, lecz żaden z tych sposobów nie może zapewnić jej oczekiwanego spełnienia. Rodzaj sublimacji wybieranych przez daną osobę zależy od tego, czy kompleks nienasycenia jest dominującą cechą jej psychiki, czy jednym z jej elementów.

Większość bohaterów prozy Micińskiego i Witkacego to osobniki silnie doświadczające tego fenomenu psychologicznego. Z tego względu konieczne jest wskazanie, w jaki sposób wpływa on na ich losy. Interpretacja postępowania postaci jako egzemplifikacji działania kompleksu nienasycenia, która zostanie przeprowadzona w następnych podrozdziałach, ujawni jakie skutki – zdaniem pisarzy – własność ta wywołuje w ludzkim życiu.

⁴⁰³ Temu zagadnieniu zostaną poświęcone dwa następne podrozdziały, z których pierwszy dotyczy psychologii miłości, drugi natomiast – psychologii religii.

3.2. Sublimacje cielesne

Pośród szerokiej gamy psychologicznych zagadnień poruszanych przez Micińskiego i Witkacego ich poglądy spotykają się m.in. przy wyjaśnianiu psychicznego podłoża płciowych namiętności, czyli psychologii miłości. Używam tego pojęcia za Schopenhauerem i jego *Psychologią miłości*, który utożsamiał miłość z pociągami erotycznym⁴⁰⁴. Tekst niemieckiego filozofa był czytany w okresie Młodej Polski i zarówno Witkacy, jak i Miciński orientowali się w założeniach światopoglądu myśliciela⁴⁰⁵.

Jak zwrócił uwagę Bajko, kreacje demonicznych kochanek w twórczości autora *Szewców* mają wiele wspólnego z bohaterkami utworów Micińskiego⁴⁰⁶. Wspomniane postaci łączy coś więcej niż realizacja motywu *femme fatale*, obficie występującego w literaturze ich czasów. Zarówno Miciński, jak i Witkacy odwoływali się do stereotypowych przedstawień zwodniczych uwodzicielek, lecz u obu pisarzy sceny miłosne są tylko pretekstem do snucia refleksji o ludzkim bycie i motywach kierujących zachowaniem człowieka.

Nadawanie drugiego dna przeżyciom cielesnym ściśle wiązało się z przekonaniem obu artystów i nie służyło usprawiedliwieniu ich opisywania. Dla bohaterów prozy Micińskiego i Witkacego miłość erotyczna była bowiem jednym ze sposobów uśmierzenia kompleksu nienasycenia. Autor *Szewców* podkreślał ważność tego zagadnienia dla psychologii w *Jedynym wyjściu*:

[...] metafizyczna potworność erotyzmu⁴⁰⁷ (samego w sobie, a nie życiowych, wynikłych z jego zawikłań, konsekwencji) nie jest jeszcze dostatecznie zbadana, a nade wszystko nie ma jeszcze dokładnej analizy psychologicznej perwersji, a nawet, powiedzmy otwarcie, samego najzwyklejszego płciowego aktu. To są otchłanie, w których najwięcej demaskuje się człowiek, i to przed samym sobą (JW 98).

W *Nienasyceniu* stwierdził nawet, że wniknięcie w głębię metafizycznych poruszeń człowieka doświadczanych w czasie erotycznego uniesienia jest rzeczą bardziej bezwstydną niż wprowadzanie do powieści scen przedstawiających perwersyjne zachowania seksualne:

⁴⁰⁴ Zob. A. Schopenhauer, *Psychologia miłości*, tłum. A.L. [Antoni Lange?], Literatura Net Pl, Gdańsk 2008, s. 10.

⁴⁰⁵ Choć Miciński miał krytyczny stosunek do pesymizmu Schopenhauera, interesował się jego pismami (zob. J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 239).

⁴⁰⁶ „Akne Montecalfi, «demoniczna kobieta» z 622 upadków Bunga, sporo zawdzięcza równie demonicznej Zolimie, «dwuznacznej przewodniczce» Ariamana z Nietoty” (M. Bajko, *Sny niezwykle o Polsce i o Europie. Diagnoza kultury w pismach Tadeusza Micińskiego u progu Pierwszej Wojny Światowej*, Collegium Columbinum, Kraków 2015, s. 48).

⁴⁰⁷ Tego samego sformułowania Witkacy używa w *Pożegnaniu jesieni*, opisując stan psychiczny Atanazego przed pierwszą wizytą u Heli: „Metafizyczna potworność erotyzmu stała się dlań jasna jak nigdy” (PJ 16).

To są te zjawiska najstraszniejsze, te „epifenomeny” i opis tego właśnie jest jeszcze okropniejszą rzeczą niż to samo, a nie jakieś tam opowiadania, choćby najdokładniejsze, o samym zetknięciu się genitalii. Obnażenie tego gorszym jest od obnażenia ciała w najbardziej wyuzdanych pozach (WN 206).

Witkacy zawarł w powieściach to, czego jego zdaniem nie dostarczały badania naukowe: psychologiczną analizę miłości erotycznej. Wskazując mechanizmy rządzące człowiekiem w tej sferze, polegał przede wszystkim na własnych obserwacjach, odwoływał się jednak również do psychoanalizy i filozofii, a część przemyśleń i spostrzeżeń przejął także od Micińskiego.

3.2.1. Umetafizycznienie erotyki

Erotyzm u Micińskiego i u Witkacego prawie nigdy nie pojawia się wyłącznie w kontekście fizjologicznym; niemal zawsze towarzyszy mu refleksja filozoficzna, społeczna lub religijna. Bohaterowie powieści obu autorów wyobrażają sobie upragnione nasycenie na podobieństwo orgazmu, pozbawionego samoświadomości oraz intelektualnej kontroli, lecz samo zespolenie płciowe okazuje się dla nich niewystarczające. Nie zależy im na zadowalaniu instynktów, lecz na intensyfikacji dziwności istnienia, odkrywaniu tajemnicy ludzkiego wnętrza⁴⁰⁸.

O kwestii „umetafizycznienia” seksualności w powieściach Witkacego wspominała m.in. Natalia Jakubowa. Badaczka zauważyła, że mimo koncentracji treści *622 upadków Bunga* na często obscenicznym perypetiach związku tytułowego bohatera z Akne Montecalfi, słowo „pornografia” pojawia się w tekście tylko raz. Zaznaczyła przy tym:

Nie mniej znaczące jednak są te sceny, w których to słowo *nie* jest obecne, a dzieło literackie, malarskie albo muzyczne, będąc odbierane (i/albo wykonane) jako seksualnie podniecające, nie zostaje zasufladkowane jako „pornografia”, a zamiast tego ogłasza się przezwyciężającym wszelkie referencje do życia rzeczywistego i zawierającym wyłącznie metafizyczne walory⁴⁰⁹.

Dlatego też postulowana przez Witkiewicza sztuka metafizyczna to, w przeciwieństwie do „zwykłej” pornografii, pornografia „niezwykła”: „Niezwykła – bo, według Witkacego, dotyczy nie istot ludzkich, lecz metafizyki; pornografia – bo jej produkcja i/albo percepcja odbywa się poprzez ciała podniecone seksualnie”⁴¹⁰.

Na filozoficzną treść scen erotycznych w powieściach Witkacego zwracali wcześniej uwagę czytelnicy w czasach międzywojnia – najczęściej jednak traktowali je jako przesadną koncentrację

⁴⁰⁸ Zob. J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 245.

⁴⁰⁹ N. Jakubowa, *O Witkacym*, s. 91–92.

⁴¹⁰ Tamże, s. 94.

autora na nieprzyzwoitych tematach⁴¹¹. Janusz Degler przytaczał w tym kontekście opinię Wandy Kragen:

Jakiś chyba uraz czy kompleks psychiczny każe autorowi zawsze wyolbrzymiać sprawy erotyczne; spiętrzać doznania seksualne do anormalnych wymiarów. Zdawałoby się, że na dnie czysto zmysłowej, lubieżnej rozkoszy i żądz chce Witkiewicz odkryć metafizyczną prawdę bytu, zgłębić istnienie samo w sobie, zrozumieć je i podporządkować. W perwersyjnych sprzężeniach ma się jakoby ujawniać owa ostatnia, utajona jaźń, która w słowach i czuciach ujawnić się nie może⁴¹².

Rozpoznane w twórczości Witkacego „umetafizycznienie” erotyki ma swój odpowiednik w pismach Micińskiego. Jak ustalił Gutowski, autor *Nietoty* wpisywał się w szerszą tendencję wyobraźni młodopolskiej łączącej przeżycia seksualne z mistycznymi⁴¹³. Była to niezwykle istotna cecha ówczesnej liryki miłosnej, przenikająca również do innych gatunków literackich. Łączenie sacrum z erotyzmem stało się w modernizmie ważnym elementem poszukiwania nowej wrażliwości, wolnej od mieszczańskiej obłudy moralnej i od dogmatyzmu tradycyjnej religii. Sakralizacja miłości płciowej nie była jednak nowością – początki tej koncepcji można zauważyć już w pismach średniowiecznych, a pojawiała się później m.in. w tekstach Friedricha Schleiermachera, Friedricha Schlegla, Novalisa czy Sørensa Kierkegaarda⁴¹⁴.

W popularyzacji „religijnego erotyzmu”, tudzież „erotycznej religijności”, niekwestionowaną rolę odegrał w Polsce Stanisław Przybyszewski jako twórca mitu kosmicznej miłości⁴¹⁵, w myśl którego światem rządzi jedna, podstawowa siła – chęć. Ona to miała stać u początku wszelkiego bytu, zapewniać rozwój, być potęgą pozbawioną wszelkich granic, wcielać się w różne formy i wykorzystywać je wszystkie – w tym człowieka – dla kojenia swej nieskończonej żądz⁴¹⁶.

Autor *Requiem aeternam* postulował uwolnienie płciowego pożądania od ograniczeń oficjalnego etosu postępowania, który sferę seksualną przedstawiał jako złą i niszczącą. Pisarz głosił w kontrze potrzebę powrotu do spontanicznej witalności. Jak zauważył Gutowski, Przybyszewski uznał tęsknoty zaświatowe, rozbudzone przez kulturę chrześcijańską, za niemożliwe do pogodzenia z kultem rozkoszy wyznawanym w starożytnej Helladzie, gdzie akt seksualny był zarazem sakramentem. Perspektywa nieba uczyniła z płciowej żądz grzech, zastępując pierwotne misterium

⁴¹¹ Zob. J. Degler, *Witkacego portret wielokrotny*, s. 212.

⁴¹² Cyt. za: tamże, s. 211.

⁴¹³ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 41.

⁴¹⁴ Zob. tamże, s. 41–42.

⁴¹⁵ Zob. W. Gutowski, *Nagie dusze i maski*, s. 27.

⁴¹⁶ S. Przybyszewski, *Requiem aeternam... trzecia księga Pentateuchu*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 37–39.

plodności wizją walki o zbawienie duszy⁴¹⁷. Dla przywódcy krakowskiej bohemy artystycznej ideałem był więc powrót do pierwotnej syntezy pragnień cielesnych i duchowych, cechującej epokę pogańską.

Dążenie do jedności przeciwieństw i marzenia o powrocie do utraconej „jedni” były charakterystyczne także dla twórczości Mitasa. Sakralizacja erotyki u autora *Nietoty* została jednak wprowadzona w innym kontekście niż u Przybyszewskiego. Akt miłosny, jako zewnętrzny wyraz najgłębszych potrzeb ludzkiego ducha, otwiera człowieka, zdaniem pisarza, na niezbadany świat transcendencji. Ujawnienie zaświatowych głębin okazuje się przy tym o wiele istotniejsze od dionizyjskich upojen – erotyzm jest tu tylko jednym ze środków prowadzących do wtajemniczenia.

Przekonanie o tym, że akt seksualny może rozbudzać pragnienie wzlotu ku nieskończoności, funkcjonowało wcześniej m.in. w erotykach Tetmajera⁴¹⁸, lecz u Micińskiego samo fizyczne zespolenie okazuje się niewystarczające dla nawiązania kontaktu z Absolutem. Według autora *Nietoty* koniecznym warunkiem jest miłość rozumiana na sposób duchowy⁴¹⁹.

Arjaman z *Nietoty* odczuwa na widok Zolimy miłosną ekscytację nieporównywalną z żadną ziemską rozkoszą:

Chciał biec, porwać za koła, wstrzymać, wyrwać ją z *tilbury* – tę cudowną czarną panterę, wgnieść usta w te wielkie płomienne kochania oczu, i śmiać się z nią razem do szczęścia swego, któremu świat za mały, wobec którego Babilon dawny, Kartagina i Sydon, i Korynt, i obecne zepsucia fenickie Paryża – są tylko obrzeżem wielkiej księżycowej bogini Astarty (N 204–205).

W innym miejscu bohater stwierdza: „[...] ty nie wiesz, jakie mistyczne pokłady miłości leżą we mnie – jakie diamenty, chryzoprazy, turmaliny i szafiry – jakie oceany, szemrzące pieśnią” (N 72). Mimo doznania tak dojmującej żądz, nie decyduje się jednak jej zadośćuczynić – kierują nim wyższe aspiracje: „[...] teraz mogąc ją mieć, mogąc ją mieć, jak król Salomon królowę [sic!] Sabę – opuszczał ją – dla swych najgłębszych słów – dla Niedokonanego” (N 205).

Nie jest to pierwszy raz, kiedy dążenia duszy nie pozwalają Arjamanowi na fizyczne połączenie się z Zolimą. Podejście protagonisty irytuje księcia Huberta: „Gniewało go to, iż Arjaman, mogąc zdobyć Zolimę, trawi się tajemną męką, zagłuszając ją (tak sądził książę) różnymi metafizycznymi Donkiszoteriami” (N 169).

⁴¹⁷ W. Gutowski, *Nagie dusze i maski*, s. 68–69.

⁴¹⁸ Zob. tamże, s. 126.

⁴¹⁹ Zob. K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą! O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, s. 60–61.

Miciński ukazuje w postaci protagonisty działanie sił wymykających się XIX-wiecznym materialistycznym koncepcjom traktującym istotę ludzką jako całkowicie zdeterminowany mechanizm. Bohaterowi nie wystarcza zaspokojenie cielesnych żądz, lecz pod instynktownymi potrzebami dostrzega głębszy, „czwarty” wymiar swego jestestwa. Procesy fizjologiczne są w tej teorii psychiki tylko powierzchnią, pod którą kryją się niezbadane otchłanie rzeczywistości, ukryte na co dzień przed człowiekiem. Przekonanie to zdaje się dzielić także Zolima, ponieważ na chwilę przed zmysłowym zespoleniem z Arjamanem mówi do niego:

Ty, który masz niebo nicości nad sobą, noc antarktyczną w swym sercu – i tylko głęboko tam, najgłębiej – niedojrzany pieni się Ocean strasznej, niepohamowanej, nie z tego świata – metafizycznej radości!

Ja widzę Twą istotę –

i dlatego nie ma okrutniejszej dla Ciebie, niż moja gwiazda. Wyrzekam się marnych form, zwietrzałych słów – dla najgłębszej istotności, którą tworzymy my dwoje – w Nieskończeniu! (N 169)

Następujący zaraz potem poetycki opis aktu miłosnego przepełniony jest metaforą religijną. Arjaman odnosi wrażenie, że „on sam ma skrzydła, ma sześcioro skrzydeł, które go niosły nad głębiami – tam!” (N 220)⁴²⁰, ⁴²¹. Jego kochanka zostaje porównana do greckich bogiń Selene i Nemezis. Bohater pragnie w niej widzieć więcej niż człowieka – Zolima jest dla niego ucieleśnieniem najwyższych dążeń, Absolutu, któremu chce się oddać bez reszty. Postać pożądanej kobiety podlega sakralizacji, staje się obiektem kultu:

Zolima stała posągowo naga w uchyleniu swych złocistych szat. Boska – w udach mocnych, w piersi rozwiniętej, w łonie będącym tylko niedostrzegalnym falowaniem od ud aż do gór piersi.

Lecz nade wszystko głowa jej w całej puszczy tropikalnej, mrocznej włosów – i twarz teraz w miłości mistycznej dochodząca grozy... (N 220)

Podobną postawę prezentuje książę Józef, gdy zwraca się do Wity: „Może ty jesteś świętą? Może jak Lydwina wzięłaś na siebie wszystkie męczarnie świata, który jest niewart poświęceń? –

⁴²⁰ Wzmianka o sześciu skrzydłach jest odwołaniem do opisywanych w Księdze Izajasza serafinów (Iz 6, 1–3). Sześcioskrzydłego serafina ujrzał również św. Franciszek podczas otrzymywania stygmatów. Święty był postacią często przywoływaną przez twórców Młodej Polski, a do jego przeżyć mistycznych Miciński wielokrotnie nawiązywał w swoich utworach.

⁴²¹ Por. S. Przybyszewski, *Requiem aeternam*, s. 80: „Głęboka błogość, niebieska błogość świtów i przeczuć przyszłego życia rozlała się świętym strumieniem w mych żyłach; czułem, że skrzydła mi wyrastają, że się rozpościerają gdyby dwa olbrzymie żagle, że rwą się do lotu; pienie oswobodzenia i tęsknoty za wieczną przyszłością wytrysnęło z mej piersi [...]”.

tych rąk nie śmiem dotykać, bo mi się zdaje, że one były na krzyżu!”⁴²². W tego rodzaju wrażliwość wpisuje się także postać Jarosława z *Mené–Mené–Thekel–Upharisim!*, który nazywa swoją żonę „najświętszą” i „wniebowziętą”⁴²³, choć później krytykuje ten sposób myślenia o życiowej partnerce: „Zbawienie przez kobietę – jest to wyeksponowanie energii uczuć myśli i ciała na czułości, wskutek czego człowiek staje się niezdolny do gwałtownych wydatków na szaleństwa lub marzenia”⁴²⁴. Sceptyczny jest również „kronikarz piekielny” *Nietoty*, drwiący z mitologizującego umysłu Arjamana, „który projekcją metafizycznego lśnienia we własnych myślach, rozkoszuje się, jako zjawieniem kometo-kobiety” (N 59).

Umetafizycznienie miłości erotycznej zostaje wyrażone w pismach Witkacego w sposób bardziej dobitny, niż było to u Micińskiego: z użyciem słownictwa kolokwialnego, a niekiedy wręcz wulgarnego. Dobór krzykliwych wyrazów ma podkreślić niewyraźność pragnień bohaterów i ich absolutne zadziwienie zagadkowością bytu, objawiającą się w momentach intensyfikacji płciowej żądzy. Jest to pokłosie ekspresjonizujących tendencji sztuki początku XX wieku, które Witkacy mógł przejąć m.in. od autora *Nietoty*. Stylistyka ta dawała możliwość wyrażenia egzystencjalnego cierpienia współczesnego człowieka poprzez hiperboliczne, fantasmagoryczne obrazy. O ile jednak u Micińskiego poetyka krzyku była równoważona enigmatyczną symboliką i skłonnością do poetyzowania prozy, o tyle u młodego Witkiewicza stała się ona skrajnie bezpośrednia:

A potem wszystko zmieniło się w to... Zwalili się na siebie jakby z nieskończonej, bezkierunkowej w istocie wysokości obojętnej przestrzeni. To darcie na strzępy ucieleśnionej w miękkich zwalach rozkoszy, to bezwstydne odarcie ze skóry nagiego mięsa palącego się dziką żądzą, to nieludzkie n a s y c a n i e wydartego z trzewi prawie metafizycznego b ó l u... (WN 340)

Niemożliwe do ogarnięcia tęsknoty zmysłowe są przez bohaterów powieści Witkacego obdarzane nabożeństwem, zgodnie z poglądem autora, iż kult był pierwotną odpowiedzią człowieka na zagadkowość faktu istnienia. W *Nienasyce* Genezyp właśnie w ten sposób próbuje zrozumieć swoje niemal religijne uwielbienie dla księżnej Ticonderoga: „Coś było w tej nadbabie straszliwego poza wszystkim dającym się określić: stała się dla niedosłego metafizyka wcieleniem, jedynym na razie, tajemniczości bytu, zamarłej w sferze bezpośredniego przeżywania zupełnie” (WN 310); „[...] było coś w tym z bydlęcej metafizyki pierwotnego człowieka, prawie religijny zachwyt pierwszego totemisty” (WN 391). Kochance zostaje przypisany także inny boski atrybut – wszechwiedza:

⁴²² T. Miciński, *Wita*, s. 41.

⁴²³ Jak zauważa Krystyna Bezubik, podobnie Jarosław traktuje później Krzysię – miłość do kochanki pozwala mu odkryć w sobie miłość do Stwórcy (taż, *Tatry huczą gnozą!*, s. 59).

⁴²⁴ T. Miciński, *Mené–Mené–Thekel–Upharisim!*, s. 142; 223.

„Poczucie tego, że była świadomą swego działania aż do najdrobniejszych szczegółów, potęgował urok tych rzeczy praktycznie w nieskończoność” (WN 206).

Te wyobrażenia o kochance Genezyp projektuje później na Persy Zwierżontkowską: „Wiedział nieszczęśnik, że teraz, gdyby nawet Persy ustąpiła jego żądzy, nic by się w istocie nie zmieniło. Była to miłość niedosiężna sama w sobie, a ona była uosobieniem niepoznawalności” (WN 439). Bohater uważa, że pożądana przez niego kobieta posiada moce nadprzyrodzone i za sprawą swoich słów potrafiłaby „wałacha zmienić w parowego ogiera, wołu w nieskończoną ilość bezosobowych byków (samą ideę bykowatości), skogucić całe stado kapłanów, ujać dowolnego eunucha, choćby Wielkiego Bazylego, ministra cesarzowej Teofanu”⁴²⁵ (WN 446).

Atanazy z *Pożegnania jesieni* reprezentuje ten sam typ wrażliwości co Genezyp. Hela jest dla niego „czymś metafizycznie niezwykłym, wcieleniem dziwności bytu” (PJ 428), „czymś nadnaturalnym, groźnym jakimś fetyszem nie z tego świata” (PJ 336), „symbolem całego sensu istnienia” (PJ 352). Protagonista myśli o niej jako o bogini (PJ 358), „złowrogim aniele zniszczenia”, „bóstwie nigdy nienasyconej, okrutnej miłości” (PJ 239) i staje przed nią „jakby «na baczość» przed siłą wyższą” (PJ 424).

Niektórzy bohaterowie prozy Witkacego odczuwają perwersyjną radość z bycia opanowanym przez niewysłowiony urok kobiety. To poddanie się woli kochanki jest zbliżone do radości człowieka uduchowionego, gdy ten zdaje się na łaskę Boga. Próby podejmowane przez głównego bohatera 622 *upadków Bunga* w celu wyrwania się spod oddziaływania demonicznej Akne spełzają na niczym i ta niemożność ucieczki dodatkowo wzmacnia jego uwielbienie dla niej (BU 257). Bohater odczuwa z tego powodu dziwną przyjemność: „I to było najokropniejsze, że właśnie w tym poddaniu się wszystkim tym uczuciom znajdował jakąś dziką, niezrozumiałą rozkosz” (BU 258).

Atanazy również podporządkowuje się Heli z masochistyczną przyjemnością:

Czuł się w jej władzy zupełnie. „Nic mnie z tego nie wyrwie. Zginąłem” – myślał z przewrotną przyjemnością okrucieństwa wobec samego siebie. „Rozkosz zatracenia – czyż jest coś piekielniejszego”. Nawet nie chciał w tej chwili zgwałcić jej – istotniejszym było to ponure poddanie się męczarni nienasycenia (PJ 39).

Poczucie obezwładnienia powraca do Atanazego w ciągu całej powieści. Podczas pobytu w górach mężczyzna doświadcza okrutnej przyjemności z powodu „beznadziejnego poddania się” Heli (PJ 336). Nawet w Indiach, przed momentem rozstania, „w tym poddaniu się niszczącej sile znajdował nową rozkosz i chwilowe zupełne usprawiedliwienie swego stanowiska

⁴²⁵ Przypuszczalne nawiązanie do dramatu Tadeusza Micińskiego *W mrokach złotego palacu, czyli Bazylissa Teofanu*.

we wszechświecie” (PJ 431) oraz postanawiał w myślach: „Poddam się wszystkiemu, bo muszę, muszę, i w tym jest rozkosz” (PJ 437). Podobną skłonność wykazuje także jego kochanka Hela, według której jedynie „w walce z czymś wyższym od nas jest jeszcze jako taki urok życia” (PJ 402).

Według Junga każdy proces idealizacji wynika z lęku przed treściami nieświadomości i ich magicznym wpływem⁴²⁶. Tą nieświadomą treścią, przed którą uciekają postaci zaludniające świat powieści Witkacego, jest zatem prawda o nieskończonym nienasyceniu drzemiącym w człowieku. Cierpiący z powodu tego głodu bohaterowie pragną uwznioślić pożądanie płciowe, by zadośćuczynić swym pragnieniom. Atanazy, myśląc o tym, że nigdy nie wyzwoli się spod uroku kochanki, ma wrażenie jakby świat stał się „małą pigułką w olbrzymich, wielkich właśnie jak świat, niesytych nigdy organach rozrodczych” (PJ 59). Stwierdza: „One nie należały już do «świata»” (PJ 59). W innym miejscu narrator wspomina, że bohater doznał „nieziemskiej już, niezmysłowej rozkoszy” (PJ 39), a później dodaje: „Siła tych uczuć przenosiła go prawie w metafizyczny wymiar” (PJ 336). Te doświadczenia przywodzą bohaterowi na myśl „wspomnienia pierwszych dziecinnych religijnych ekstaz” (PJ 165).

W *Nienasyceniu* Persy wyjawia Genezypowi swoje przekonania o miłości, która według niej musi pozostać niespełniona, ponieważ „w kłamstwie i nienasyceniu jest istota wszystkich uczuć” (WN 427). Nienasycenie jest uznawane przez nią za najwyższą wartość, od której nie ma niczego wznioślejszego (WN 453) – bohaterka woli „śmierć niż ohydą prawdę nasycenia i nudy” (WN 428). Narrator wyjaśnia skrupulatnie, że bohaterka potrafi żyć tylko na naciągniętej „strunie czyjegoś pożądania”⁴²⁷ (WN 442); za jego sprawą Persy doświadcza niemal mistycznego objawienia i dostrzega tajemniczość wszechświata:

Nagle tajemna kraina rozkoszy najwyższej otwarła się w niej na nowo, stokroć piękniejsza niż kiedykolwiek bądź. Jeszcze nigdy t a k nie było. Czymże wobec tego jest cała muzyka Tengiera: przedsmakiem metafizycznej rzeczywistości. A tu sama metafizyka wpleciona w koło najcudowniejszych tortur drugiego człowieka, i to samca, i to tortur bez bólu: miękkich, łaskotliwych... Ach, jakże dokładnie wiedziała teraz wszystko, wszystko t o i wszystko inne. Rozpromienił się i wyrósł w nieskończoność cały świat. Nareszcie przyszła ta ekstaza najdziwniejsza (WN 454).

⁴²⁶ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 2011, s. 114.

⁴²⁷ Co znamienne, tego rodzaju postawy są opisywane przez Witkacego już w początkach twórczości, m.in. w 622 *upadkach Bunga*, gdzie baron Brummel uwodzi kobiety, by następnie rzucić je na „pastwę nienasyconych pożądań” (BU 56).

Persy wpisuje się w jeden z modernistycznych typów kobiety fatalnej, który „potęguje rozkosz miłosną, skazując kochanka na najbardziej wyrafinowane męczarnie”⁴²⁸, lecz posługuje się tą wyrafinowaną perwersją, aby wyzwolić się spod presji biologicznych ograniczeń ludzkiego organizmu⁴²⁹. Chce tą drogą przezwyciężyć egzystencjalny ból i stworzyć pozory kierowania życiem według własnej woli. Postępowania bohaterki nie można jednak sprowadzić tylko i wyłącznie do walki z Schopenhauerowskim pesymizmem – Persy nie liczy na zapomnienie o grozie istnienia, lecz zamierza przekroczyć samą siebie, doświadczyć rzeczywistości od podszewki – dąży do intensyfikacji życiowych doznań, ponieważ w ten sposób radzi sobie z niezbywalnym kompleksem nienasycenia.

Kocmołuchowicz jest natomiast zwolennikiem sublimowania biologicznej żądzy⁴³⁰ i „zużywania sił nasiennych na lepsze cele”, „jak mówi w *Nietocie* Micińskiego de Mangro” (WN 403). Witkacy, wyjaśniając postawę bohatera, po raz kolejny cytuje starszego przyjaciela. To znamienne, jak często twórczość Mitasa jest przywoływana podczas opisywania relacji damsko-męskich. Autor *Szewców* powołuje się na jego utwory również wtedy, gdy opisuje stosunek całkowicie beznamiętny: „Tej nocy (przyznawszy się, że nigdy nie była żoną Wodza) została [Persy – przyp. F.N.] kochanką zautomatyzowanego Zypcia, który, jak Cymisches Bazylisę Teofanu, «posiadł ją bez żadnej absolutnej przyjemności»” (WN 606).

W *Pożegnaniu jesieni* również zostaje poruszona kwestia sublimacji pożądania seksualnego. Książd Wyprztyk, aby uchronić się przed zmysłowymi pokusami, transponuje żądzę na „wyższe wartości” (PJ 83). Witkacy pisze dalej, że jest to miłość „sublimowana w innym wymiarze”, która stwarza „krwawy opar metafizycznej żarliwości” (PJ 104). Atanazy po ucieczce od Heli w Indiach poszukuje natomiast substytutów mogących zastąpić mu utracone doznania. Spędza najpierw noc z indyjskimi tancerkami na Malabar Road, później – już w ojczyźnie – odnawia znajomość z Giną Beer.

Transformacja popędów erotycznych ma też drugą stronę medalu – może stać się źródłem życiowego kłamstwa i skutkować tworzeniem pozornie wzniosłych idei. Na tego rodzaju przekształcenia popędu Witkacy zwracał uwagę w 622 *upadkach Bunga*, opisując je jako

⁴²⁸ W. Gutowski, *Nagie dusze i maski*, s. 76.

⁴²⁹ Zob. tamże.

⁴³⁰ Witkacy popierał to podejście do instynktu płciowego w *Niemitych duszach*, gdzie powoływał się na Freuda. Wskazywał, że austriacki psychiatra wcale nie zachęcał w swoich pismach do bezmyślnego nasycania biologicznej żądzy, lecz do świadomego nią kierowania, uwolnienia się spod nieświadomego wpływu popędów: „[...] a uwolniwszy się, zdobytą w ten sposób wolną energię zużytkować na tzw. «cele wyższe»; chodzi mu o stworzenie tego właśnie świadomego transformatora, bo przecież podświadomie działa się tak zawsze: z wysublimowanych (a nawet zahamowanych) erotycznych uczuć powstawała cała najistotniejsza twórczość ludzka. I nie trzeba myśleć, że to jest dla niej coś ubliżającego, to szukanie źródeł jej w tej sferze. Jest faktem empirycznym i historycznym, że tam te źródła tkwią. Chodziło tylko o podanie mechanizmu tych transformacji, do niedawna tajemniczych i ciemnych” (WNN 180).

„zamaskowane tęsknoty erotyczne, które objawiają się w niesłychanym pogłębieniu koncepcji życiowych” (BU 99). Tymczasem owe projekty przemiany życia okazują się tylko przykrywką dla najzwyczajniejszej, biologicznej żądzy, w której nie ma żadnego wyższego sensu, poza nią samą⁴³¹.

Występujący w utworach Witkacego „byli ludzie” sądzą, że poszukują dziwności istnienia, lecz – jak pisał Błoński – jedynie zadowolają swoje rozkielznane popędy⁴³². Osobliwym komentarzem artysta opatrzył związek Atanazego i Heli w *Pożegnaniu jesieni*, próbujących „metafizycznie” uwznioślić swoje uczucia: „I im się zdawało, że są w tym jakieś wyższe wartości, mogące usprawiedliwić zwykłą ordynarną zbrodnię!” (PJ 362). Atanazy zdaje się dostrzegać ten paradoks, zadając sobie pytanie: „Czemu największe uczucia, najgłębsze przemiany ducha związane są zawsze z wyszukiwaniem odpowiedniego miejsca dla tej wstrętnej kiełbasy?” (PJ 363) W tej „mięsnej” metaforze wybrzmiewa bezradność bohatera niepotrafiącego okiełznać swoich niesytych żądz.

Te i podobne antyerotyczne tyrady zbliżają Witkacego do myśli Schopenhauera, według którego miłość nie jest siłą budującą, lecz powodującą wyobcowanie i zanik indywidualności. Jak pisze Gutowski, w światopoglądzie kontynuatorów niemieckiego filozofa rozkosz seksualna była postrzegana jako „pozornie czarująca”, a w gruncie rzeczy poniżająca, sprowadzająca człowieka do biologicznych determinant⁴³³, pozbawiająca go poczucia sprawczości i powodująca regresję⁴³⁴. Zdaniem niemieckiego filozofa również miłosne idealizacje – tak charakterystyczne dla postaci pokroju Bunga czy Atanazego – są tylko iluzjami wytworzonymi przez popędowe siły⁴³⁵.

Tak samo interpretował je w Polsce Przybyszewski, w którego wizji kosmicznej chuci wszelkie myślowe konstrukcje zmierzające do nadania pierwotnej żądzy wyższej wartości są traktowane jako kłamstwa ludzkiego umysłu dążącego do pogodzenia swych pragnień z wyznawanymi w społeczeństwie wartościami moralnymi⁴³⁶. Próby tłumaczenia płciowych pragnień podniosłymi pobudkami demaskował również jeden z głównych adwersarzy Witkacego, Karol Irzykowski, rozprawiając się w *Pałubie* z idealizmem dostrzegającym w nieokiełznanach ludzkich pragnieniach porządek, którego one nie posiadają.

Witkacy nie był aż tak radykalny. Umetafizycznienia erotyki nie traktował tylko jako dodatku do płciowej żądzy, lecz uznawał tę skłonność za pochodną pierwotnej potrzeby samopotwierdzenia się indywiduum w czasie i przestrzeni oraz wynikającego z tego kompleksu nienasycenia. Co prawda,

⁴³¹ Zob. J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 108.

⁴³² Tenże, *Witkacy*, s. 64.

⁴³³ W. Gutowski, *Nagie dusze i maski*, s. 25.

⁴³⁴ Zob. tenże, *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1999, s. 54.

⁴³⁵ Zob. tenże, *Nagie dusze i maski*, s. 26.

⁴³⁶ Zob. tamże, s. 73.

zaspokojenie nieskończonego głodu za pomocą sakralizowanych przeżyć seksualnych okazuje się niemożliwe, lecz redukcja w stylu Schopenhauera czy Irzykowskiego byłaby dla Witkacego zbyt drastyczna.

Miciński natomiast całkowicie odrzucał Schopenhauerowski pesymizm na rzecz przekonania o możliwości osiągnięcia doskonałego miłosnego zespolenia otwierającego przed człowiekiem nieznany świat transcendencji. Według wizji autora *Nietoty* sama rozkosz i radość erotyczna stanowi wręcz drugorzędny aspekt wobec uniwersalnego, kosmicznego szczęścia ujawniającego się w akcie seksualnym⁴³⁷.

3.2.2. „Anioły rozpusty”, czyli animy bohaterów prozy Micińskiego i Witkacego

Witkacy i Miciński tkwią w typowych dla modernizmu wyobrażeniach o ambiwalentnej, paradoksalnej kobiecości. Wybranki męskich bohaterów ich powieści często łączą w sobie cechy świętych i nierządnic, przyciągają swoją dwuznacznością, stają się nierozwiązaną zagadką i przez to są otaczane religijną czcią. Wojciech Gutowski zwrócił uwagę, że bohaterka młodopolskiego erotyku charakteryzowana była zazwyczaj jako „boski diabeł”, „zwierzę-anioł”, „wskresicielka i zabójczyni”⁴³⁸. Taki wizerunek wynikał, zdaniem badacza, z przemian emancypacyjnych, w wyniku których kobiety zaczęły konkurować z mężczyznami na polach dotychczas wyłącznie maskulinistycznych, wzbudzając w nich poczucie zagrożenia. Lęk ten mieszał się z uwielbieniem podszytym kompleksem niższości⁴³⁹.

Jak zostało zaznaczone w poprzednim podrozdziale, fascynacje bohaterów powieści Micińskiego i Witkacego wynikały z niedosytu bardziej fundamentalnego niż Adlerowska koncepcja ludzkiego poczucia niewystarczalności. Stereotypowe wizerunki zgubnych *femmes fatales* oraz młodopolskie „idealizacje” i „demonizacje” kobiet⁴⁴⁰ wpłynęły na kreację kobiecych bohatererek *Nietoty* czy *Nienasycenia*, lecz pisarze oświecili je dodatkowo psychologiczną refleksją, iż tego rodzaju wyobrażenia należy traktować jako wyraz głodu transcendencji; gonitwę za metafizycznym przeżyciem⁴⁴¹.

Kiedy Arjaman z *Nietoty* obserwuje Zolimę poddawaną satanistycznemu rytuałowi, jego uczucia nabierają dodatkowej pikanterii (N 195–197). Idąc w ślady doświadczeń bohatera prozy Micińskiego, Bungo z utworu Witkacego wyobraża sobie, że w domu Akne „odbywa się jakaś

⁴³⁷ Zob. tamże, s. 203–204.

⁴³⁸ Tamże, s. 17.

⁴³⁹ Tamże, s. 21.

⁴⁴⁰ Zob. tamże, s. 20.

⁴⁴¹ A zatem inaczej niż w *Pałubie* Karola Irzykowskiego, w której idealizacje Piotra Strumieńskiego wynikają z potrzeby uproszczenia rzeczywistości i odnalezienia porządku tam, gdzie go nie ma.

szatańska msza, jakieś tortury połączone z niesłychanym wyuzdaniem i zabawą” (BU 262). Tego rodzaju rozpustne zabawy pojawiają się również w *Xiędzu Fauście*, gdzie tytułowy bohater zostaje zaprowadzony przez Beglenicę do kościoła, w którym odbywa się obrazoburczy bal: kobieta jest tam przyjmowana jako królowa, swoista przywódczyni orgii – rozbiera się do naga naprzeciw ołtarza, po czym „niedosiężna, jak Afrodyta Nieba”, zaczyna modlić się i odprawiać mszę (XF 86–87). Ujawnia tym samym obecne w niej pierwiastki „boskie” i „diabelskie”: „Wyobraźmy klasyczne piękno, otoczone astralnym nimbem gwiazdnej duchowości, na którą padł mrok szału” (XF 87).

W *Pożegnaniu jesieni* Hela zostaje opisana jako „Święta Teresa zmieszana pół na pół z żydowską sadystką, mordującą z torturami w kokainowym podnieceniu białogwardyjskich oficerów” (PJ 165). Bohaterka patrzy na Atanazego „spojrzeniem śmiertelnej, trującej, aż zaświatowej lubieżności” (PJ 429).

Genezyp z *Nienasyceń* dostrzega ambiwalentność Iriny Wsiewołodownej i nie jest w stanie jej pojąć: „[...] spojrzał w jej twarz i skamieniał. To był «anioł rozpusty» – tak: innego na to słowa nie ma, ANIOŁ ROZPUSTY. AAA, aaa... Ta piękność wyuzdana do granic szału, wtopiona w niedosiężność zaświatowej świętości była czymś nie-do-zniesienia” (WN 153). Późniejsze uwielbienie protagonisty dla Persy Zwierżontkowskiej również wynika z dostrzeżenia niejednoznaczności charakteru bohaterki: „Przychodzę teraz do przekonania – nie w porę oczywiście – że w niej jest coś potwornego, jakaś niedocieczona, ohydna tajemnica, i to mnie właśnie do niej ciągnęło” (WN 469); „[...] posłyszał te słowa, mówione zabójczym głosem [...] przez tą, która teraz leżała przed nim w bezwstydnym przepychu gołości (nie nagości), będąc jednocześnie takim aniołkiem!” (WN 427).

Postrzeganie kobiet jako „aniołów rozpusty” ujawnia się z czasem jako osobista mania Genezypa. Mieszaninę „świętości” i „demoniczności” widzi on nawet w poślubionej przez siebie niewinnej Elizie – postaci różniącej się w sposób zasadniczy od Iriny i Persy, zarówno pod względem urody, jak i osobowości:

Wszystko, co było w niej święte, dalekie i niedostępne w swym wyrazie (oczy, usta i ruchy), stało się bestialskim, nie tracąc jednocześnie poprzedniej świętości – zbydlęcony nagle anioł mógłby tak wyglądać [...]. W tym właśnie jest ten szatański urok erotyzmu, że taki anioł (po prostu) o twarzy pięknej jak obłok, świecący odbiciem zorzy na fiołkowym wieczornym niebie, może mieć takie nogi, takie wspaniałe, zgrabne łydki z żywego mięsa i takie obrzydliwości nawet, nieprzystające być takimi, stają się j e d n o c z e ś n i e jakimś niepojętym cudem (WN 564).

Taki stosunek do ubóstwianych kobiet można zinterpretować w myśl psychologii Junga, według której wyobrażenie mężczyzny o idealnej kochance współgra z obecnym w nieświadomości archetypem animy⁴⁴². Ten wzorzec, stanowiący najczęściej przeciwieństwo cech mężczyzny i będący ich uzupełnieniem, jest projektowany na rzeczywistą kobietę. Dzieje się tak, ponieważ anima reprezentuje u mężczyzny żeńską, nieświadomą część psychiki, rozumianą jako „nie-ja”, dlatego też jest ona poszukiwana na zewnątrz i rzutuje na postrzeganie rzeczywistych osób płci żeńskiej⁴⁴³. Mężczyzna widzi je przez pryzmat nieświadomych oczekiwań zawartych w archetypie, objawiającym się m.in. w snach w postaci tajemniczej nieznajomej.

Charakterystyczną właściwością animy jest jej dwuznaczność – może mieć ona atrybuty zarówno „bogini”, jak i „dziwki”:

Anima to postać dwubiegunowa – jak „osobowość nadrzędna” – toteż może się jawić już to jako pozytywna, już to jako negatywna; może być stara lub młoda, może być matką lub córką, dobrą wróżką lub wiedźmą, świętą lub dziwką. Poza ową ambiwalencją anima ma również „tajemne” odniesienia do „sekretów”, w ogóle do świata ciemności, jest zatem często zabarwiona religijnie⁴⁴⁴.

Według Junga postrzeganie danych osób jako „nadludzkich” jest zawsze związane z archetypem⁴⁴⁵. Niejednoznaczność, tajemniczość i religijna cześć oddawana kochankom przybliżyła więc sylwetki Zolimy, Begleniczy i Krzysi (u Micińskiego) oraz Akne, Heli, księżnej Iriny i Persy (u Witkacego) do koncepcji animy. Charakterystyczne jest także postrzeganie kobiety jako przeciwnika, nawet wroga, widoczne zwłaszcza u bohaterów prozy Witkiewicza, którzy chcą „zgnębić” swoje kochanki, by uwolnić się spod ich oddziaływania. Reagują buntem, ponieważ nie potrafią zaakceptować żeńskiej części własnej osobowości. Jak pisał Przybyszewski, mizoginistyczna „zaciekłość przeciw kobiecie, to sadystyczne znęcanie się nad kobietą w samym sobie”⁴⁴⁶.

O wiele częściej bohaterowie prozy Micińskiego i Witkacego popadają w drugą skrajność, postrzegając anielską diabolicę jako nadprzyrodzoną, wszechmogącą. W tym kontekście można byłoby przytoczyć stwierdzenie Freuda, że przedmiot seksualny

⁴⁴² Kobięce postaci występujące w prozie Micińskiego interpretował w ten sposób Wojciech Gutowski (tenże, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o Tadeuszu Micińskim*, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 135–151).

⁴⁴³ Zob. C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 36.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 356.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 80.

⁴⁴⁶ S. Przybyszewski, *Moi współcześni*, cyt. za: W. Gutowski, *Nagie dusze i maski*, s. 97.

[...] w stanie pełnego zakochania [...] przyciąga do siebie z reguły pewną część narcyzmu jaźni, co staje się widoczne jako tak zwane „przecenianie seksualne” przedmiotu. Gdy przybywa jeszcze do tego altruistyczne przeniesienie egoizmu na przedmiot seksualny, przedmiot ten staje się niezmiernie potężny – wessał on jak gdyby całą jaźń⁴⁴⁷.

Bohaterowie „przeceniają” – mówiąc językiem Freuda – kochanki, chcą w nich widzieć istoty wyższe, mogące dać im rozkosz, której nie doświadczą ze zwyczajną kobietą. Kiedy Arjaman z *Nietoty* zestawia ze sobą dotychczasowe zaciszne życie z żoną i romans z pełną tajemnic Zolimą, bilans wypada na korzyść tej drugiej:

A trzeba być szczęśliwym! to małoduszne, mając do wyboru Xiężniczkę Morza z jej demonizmem –

zostać przy swej tęsknej, spoglądającej w mistyczną dal, chacie! (N 193)

Urok Zolimy zaś zostaje na podobnej zasadzie podany w wątpliwość przez Mangra: „Ma się z nią to, co z pięknoscią miast wschodnich – wewnątrz nie wypełniają tego, co obiecują z dala...” (N 200).

Jarosław z *Mené–Mené–Thekel–Upharism!* całe życie goni za kobietą idealną, którą ogląda w swoich wizjach – nie wiadomo, czy we śnie, czy w stanie uniesienia:

Ale nagle ujrzałem ją, jak kot, drapiącą się po ostrych żłebach – wśród złomów pełzła jak wąż – i swoje ślepe oczy wbiła w moje serce, jak bazyliszek. [...].

[...] ujrzałem ją.

Tę, którą goniłem w ciągu życia – marę niedościgłą – postać z anamnezy zaświatowej płynącą – tę, której dusza moja, umierająca na piaskach, pragnęła jak źródła żywej wody – tę moją jedyną...⁴⁴⁸

Żona, a po jej śmierci Krzysia okazują się jednak tylko „substytutami”, na które bohater projektuje swoje wewnętrzne wyobrażenia o doskonałej miłości. Zapytany przez małżonkę, czy ją kocha, Jarosław odpowiada: „Nie wiem! Nie przenikasz mię – nie jesteś we mnie – poza mną jesteś w nieskończonych dalach. Miłość jak świder boruje studnię aż do dna drugiej duszy. Ale ciebie we mnie nie ma^{449, 450}.

⁴⁴⁷ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 272.

⁴⁴⁸ T. Miciński, *Mené–Mené–Thekel–Upharism!*, s. 190–191.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 150.

⁴⁵⁰ Por. N 202: „przyjdź, jeśli jesteś boska!”.

Mechanizm patrzenia na kochankę przez pryzmat własnych imaginacji Miciński opisywał już w debiutanckiej *Nauczycielce*, gdzie uczennica tytułowej bohaterki stwierdza: „Wszyscy mężczyźni kochają w nas tylko własną przyjemność”⁴⁵¹. Spostrzeżenie tego rodzaju pisarz zawarł także w słowach „kronikarza piekielnego” *Nietoty*, którego zdaniem miłość nie jest zjawiskiem rodzącym się pomiędzy dwojgiem ludzi, lecz zaczyna się i rozwija w każdym człowieku osobno. Później zostaje ona przelana na „innej płci istotę” – dzieje się to wszak w sposób przypadkowy, mimo że odczuwa się wówczas ekstazę zbliżoną do religijnego objawienia (N 59).

Bohaterowie prozy Witkacego również starają się dostrzec w obiektach pożądania idealny wzorzec żyjący w ich nieświadomości. Ilekroć działają pod wpływem tego mechanizmu, tylekroć doznają zawodu, ponieważ prędzej czy później orientują się, że nie kochają rzeczywistych kobiet, lecz własne, fałszywe wyobrażenia o nich⁴⁵². Nie potrafią przy tym przyznać się do błędu, zrzucając winę na to, że zostali celowo skuszeni i oszukani.

W *Pożegnaniu jesieni* autor pisze o mechanizmie projekcji wprost: „U natur tego rodzaju co Atanazy czyste uczucie jest tylko formą psychicznego onanizmu: tego znienawidzonego, skopanego z pogardą siebie uwielbia się w postaci projekcji na drugą osobę” (PJ 77). Główny bohater 622 *upadków Bunga*, zwiedziony pozornymi głębiami sugerowanymi przez otchłań żrenic Akne, uważa, że został omamiony z premedytacją:

– [...]. W pani nic nie ma [...]. Pani jest pusta, bezmyślna maszyna do śpiewu. Gramofon jakiś. Poza sztuką w pani jest tylko zwierzę, głupie, zmysłowe zwierzę. [...]. Mam wstręt do pani. Czuję bezwzględność, trupią pustkę za tym wszystkim. Panią zdobędzie każdy, a przy tym nie zdobędzie nikt. I na tym polega pani głupi demonizm, że ludzie łby sobie rozbijają na podłych kokocich sztuczkach, myśląc, że tam gdzieś jeszcze jest coś nadzwyczajnego. Tam jest pustka, proszę pani. Pani maskuje tym swoją nicość. Ale ja nie dam się nabrać na te rzeczy... (BU 318–319)

Te same żale ujawniają się w utworze odczytywanym przez Teodora Buhaja, który opisując miłosne zauroczenie bohatera swojego dzieła, używa Akne jako „prototypu kobiecego demonizmu”: „Tu bykiem i toreadorem była ona: wcieleniem metafizycznej sprzeczności, nienasyconego bestialstwa, ujętego w formę zaświatowych kłamstw [...]” (BU 322); „Oczy jej stały się niezgłębione, kłamliwość ich dosięgła szczytu, transcendentna jedność bytu stała się w nich jakby dotykálną” (BU 324).

⁴⁵¹ T. Miciński, *Nauczycielka*, s. 34.

⁴⁵² Uznaję tę interpretację za uprawnioną z powodu frazy zapisanej we wstępie do powieści: „Prawdziwa kobieta nie jest zła ani dobra, jest k o b i e t ą – to wystarcza, a winni są zawsze tylko i jedynie mężczyźni” (BU 51). W tym stwierdzeniu można odczytać także ironię, lecz treść powieści, wielokrotnie podważająca przemyślenia głównego bohatera, każe widzieć w tych słowach coś więcej niż tylko efektowny zabieg retoryczny.

W *Nienasyceniu* uwznioślenie doznane dzięki demonicznej kobiecie zamienia się w upodlenie (czy też Witkacowskie „zbydlęcenie”). Genezyp w nadziemskim uroku księżnej Iriny chce widzieć odbicie zagadki istnienia; kochanka nęci go obietnicą metafizycznych doznań, tymczasem może mu dać jedynie cielesne zaspokojenie. Najpierw rozbudza najgłębsze żądze, by potem zostawić go na pastwę straszliwego nienasycenia. Tak samo postępuje kolejna wybranka Genezypa, Persy Zwierzontkowska, pozbawiając młodzieńca także rozkoszy fizycznej⁴⁵³. Zapowiadane niebiańskie rozkosze okazują się złudą, która prowadzi do upokorzenia: „tak to diabeł kusi pozorami niewymiernych wysokości, aby następnie wytarzać w błocie” (WN 293)⁴⁵⁴.

Nie inaczej postępuje Hela w *Pożegnaniu jesieni*: bohaterka manipuluje Atanazym „ukazując mu przez małe szparki jedynie świat niedosiężnego szczęścia w zupełnej zatracie, w zniszczeniu ostatecznym” (PJ 337). Oczekiwanie uniesienia prowadzi ostatecznie bohatera na samo dno – stacza się w głąb najbardziej wyuzdanych perwersji, by znaleźć tam tylko nieskończoną, nienasyconą pustkę.

Bohaterowie nie zdają sobie sprawy, że doświadczają zawodu nie z powodu zakłamania kochanki, lecz z powodu niezgodności własnych fiksacji z rzeczywistością. Tych upodobań nie zadowoliłaby bowiem żadna ludzka istota: Bungo, jak pisał Błoński, kocha bardziej sekret niż kobietę⁴⁵⁵. Gutowski zauważa, że literatura modernizmu – w tym twórczość Micińskiego – dostarcza wielu przykładów podobnych zawodów, kiedy ukochana oferuje mężczyźnie pozorne głębie, a ostatecznie wzbudza jedynie irracjonalny pęd natury; pozbawiony ładu, nierozwijający osobowości, będący tylko chaosem. Tego typu refleksje inspirowały młodopolski mizoginizm⁴⁵⁶.

Bohaterowie prozy Micińskiego i Witkacego doświadczają zatem – mówiąc językiem prekursora polskiej powieści psychologicznej, Karola Irzykowskiego – działania „pierwiastka pałubicznego”, który polega na nieprzystawalności osobistych fantazji do rzeczywistości i zderzeniu ludzkiej skłonności do racjonalnego porządkowania oraz upraszczania faktów ze złożonością prawdziwego świata⁴⁵⁷.

Idealizowana kochanka może jednak stać się dla bohatera również natchnieniem do pogłębienia samoświadomości. Zauroczenie „aniołem rozpusty” okazuje się niekiedy bodźcem do

⁴⁵³ Warto tu wspomnieć, że w tych psychicznych „torturach” Witkacy nie widzi bezlitosnej żądy okrucieństwa, lecz tłumaczy psychologiczne motywy kierujące bohaterkami. O Persy Zwierzontkowskiej pisze chociażby, że „Mogła żyć naprawdę jedynie na wyciągniętej do ostateczności, o włos od pęknięcia, strunie czyjś pożądania. Robiła biedactwo wszystko, aby sobie jako-tako umożliwić egzystencję – tylko tyle. Nie sądzmy jej zbyt surowo – wina jest zawsze po stronie mężczyzny” (WN 442).

⁴⁵⁴ W taki sam sposób Gutowski interpretuje postać chimery z *Wśród gwiazd* Wincentego Korab-Brzozowskiego (W. Gutowski, *Mit – Eros – Sacrum*, s. 59).

⁴⁵⁵ J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 99.

⁴⁵⁶ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 42.

⁴⁵⁷ Zob. K. Irzykowski, *Pałuba. Sny Marii Dunin*, oprac. A. Budrecka, Wrocław 1981, s. 208.

wewnętrznego rozwoju oraz inicjuje proces indywiduacji. O tym, że bohaterki prozy Micińskiego umożliwiają męskim protagonistom spotkanie ze sferą sacrum, pisała Krystyna Bezubik w pracy *Tatry huczą gnozą!*. Według badaczki kobiece postaci umożliwiają gnostyczne wtajemniczenie, „ułatwiają zdobycie wiedzy o sobie, strukturze swojej jaźni, o strukturze świata, a także o Duchu”⁴⁵⁸. Dzieje się to zgodnie z myślą Junga, który w *Archetypach i nieświadomości zbiorowej* zaznaczał, iż postać destrukcyjnej kobiety nie jest w życiu mężczyzny jedynie siłą niszczącą, ale poprzez zaburzenie życia wewnętrznego może ona otworzyć proces oczyszczenia – o ile problem zostanie wcześniej przez pacjenta uświadomiony⁴⁵⁹.

Zolima mówi do Arjamana: „Kiedy wyjdziemy stąd, roztworzymy bramy nowym dziejom [...]. Ja będę Twą inspiracją” (N 217). Takie same wyobrażenia wypełniają poezję Micińskiego. W *Wyspie gorgon* artysta kreuje ambiwalentną postać, która kusi kochanka, by oddał jej serce, a potem zapowiada, że zaklnie go w kamień i wprowadzi w stan wiecznego snu. Zniewolenie mężczyzny paradoksalnie ma uzdolnić go do tego, by „poniósł swój hymn umarłym narodom” i mógł, „wysłuchany w gwiazdy”, podążać swoją własną, indywidualną drogą, nie oglądając się na nikogo⁴⁶⁰.

U Witkiewicza zostaje podkreślone rozróżnienie między ordynarnymi przyjemnościami cielesnymi a wyższymi przeżyciami erotycznymi, które mają posmak transcendencji. Pierwsze są wyłącznie pragmatyczne i rozrywkowe, jak w porewolucyjnym świecie *Pożegnania jesieni* – według Geroulda, całkowicie aseksualnym i nijakim⁴⁶¹. Drugie są dla męskich bohaterów możliwe do osiągnięcia jedynie dzięki obcowaniu z dwuznaczną animą. Księżna Ticonderoga pozwala Genezypowi dostrzec istnienie metafizycznych pragnień, których wcześniej sobie nie uświadamiał⁴⁶². Na to samo liczy tytułowy bohater *622 upadków Bunga*, dla którego demoniczna Akne staje się „symbolem najwyższych dążeń w życiu” (BU 212)⁴⁶³. W *Nienasyceniu* Kocmołuchowicz wynosi Persy na piedestał, ponieważ potrafi ona wzbudzić w nim rozkosz przekraczającą biologiczne żądze: „A czymże są najpiekniejsze nawet wymysły ciała bez tej diabelskiej przymieszki specyficznych stanów ducha, które tylko pewne osoby wzbudzić umieją.

⁴⁵⁸ K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą!*, s. 62.

⁴⁵⁹ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 106.

⁴⁶⁰ T. Miciński, *Wyspa gorgon*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 185–187.

⁴⁶¹ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 382.

⁴⁶² Wcześniej doznawał tylko nieokreślonych przeczuć, kiedy razem z kuzynem Toldziem oddawał się autoerotyzmowi: „Aż w końcu nieprzytomni, z rozpalonymi policzkami i oczyma skoszonymi od niewyraźnego pożądania, przytuleni do siebie, wywoływali w swych zdrowych, biednych ciałach piekielny dreszcz nieznanej, wiecznie tajemniczej, niedosiężnej rozkoszy. Próbowali zgłębiać ją coraz częściej – ale nie mogli” (WN 17).

⁴⁶³ Należy podkreślić, że inspirująca rola demonicznej kochanki nie była u Micińskiego i Witkacego niczym nowym – tego rodzaju wyobrażenia funkcjonowały w literaturze przełomu wieków; opisywała je m.in. Maria Komornicka, interpretując obraz Władysława Podkowińskiego *Szał uniesień* (zob. W. Gutowski, *Mit – Eros – Sacrum*, s. 62). O poetyckich interpretacjach tego dzieła pisała Justyna Bajda (J. Bajda, *Poetyckie interpretacje Szalu Władysława Podkowińskiego*, [w:] taż, *Poeci – to są słów malarze... Typy relacji między słowem a obrazem w książkach poetyckich okresu Młodej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 107–115).

Najdziksze sztuczki byle kurwa potrafi, ale to nie to” (WN 418). Jedną z tych „pewnych osób” jest bez wątpienia Hela z *Pożegnania jesieni*, która potrafiła spotęgować w Atanazym „mękę nienasycenia i torturę rozkoszy do bezmiaru” (PJ 337).

To rozróżnienie na żądze cielesne i metafizyczne jest znamienne dla filozoficznej myśli zawartej w powieściach Witkacego, na co zwracał uwagę Pomian. W ujęciu autora *Szewców* człowiek to byt nieustannie rozdarty między cielesnością a świadomością⁴⁶⁴. U Freuda znajdujemy podobne przekonanie, lecz austriacki psychiatra interpretował ten stan jako skutek silnego rozwoju *libido* u człowieka⁴⁶⁵. Witkiewicz wnikał zaś głębiej, mówiąc o rozroście kory mózgowej i poczuciu jedności w wielości. Twórca psychoanalizy na pewno nie zgodziłby się też na określenie „żądze metafizyczne”, nazywał bowiem wszelkie wyższe dążenia „popędami jaźni”.

Istniejący w ludzkiej istocie antagonizm popędów jest ważnym czynnikiem wpływającym na kształt świata przedstawionego powieści Witkacego i Micińskiego. Często staje się przyczyną egzystencjalnych wątpliwości i każe ich bohaterom nieustannie zadawać sobie pytanie, czy powodują nimi uczucia wyższe, czy też niskie, fizjologiczne potrzeby.

3.2.3. Panseksualizm czy panmetafizycyzm?

Jak zostało wcześniej podkreślone, dla bohaterów powieści Micińskiego i Witkacego erotyzm jest sublimacją pierwotniejszej żądzy – umiłowania nieskończoności (Miciński) lub metafizycznego nienasycenia (Witkacy). Według autora *Nietoty* właśnie poprzez miłość człowiek wyraża swoje najistotniejsze dążenia:

[miłość – F.N.] Jest to najgłębsza potrzeba urzeczywistnienia.

Wszelka moc, piękno, praca, chcą się urzeczywistnić przez mediumizm drugiego człowieka...

Jest to problem ważniejszy niż śmierć.

Jest to problem, czy spełnić swe przeznaczenie szczęścia na ziemi –

czy zamknąć się w pustyni.

Przeznaczenie – nie małżeńskiej łóżnicy, lecz związania najwyższych kresów swego jestestwa z tym drugim tajemniczym tworem – by utworzyć Blask.

Miłość Arjamana była poważna, tragiczna, wzniosła i zachwytna.

Lecz nie mając oddźwięku w innej istocie, mogła stać się naraz dzika, rozpustna, zła, a bezlitośnie druzgocąca wszystko, co jest Duchem (N 122).

⁴⁶⁴ K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna*, s. 16.

⁴⁶⁵ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 270.

Miciński widzi w miłości wyraz ludzkiej potrzeby transcendencji, przekraczania siebie, która realizuje się w połączeniu z drugim człowiekiem. W wyniku niemożności znalezienia odpowiedniego oddźwięku duchowa żądza może, jego zdaniem, doprowadzić człowieka do kompulsywnego poszukiwania nasycenia i skierować go na drogę nieumiarkowania, wyuzdania czy nawet zbrodni.

Mitas opisał w swoich powieściach mechanizm podobny do tego, który Freud powiązał z niezaspokojeniem instynktu płciowego. Według wiedeńskiego psychiatry brak nasycenia popędu ma często skutki chorobowe, zwiększa ryzyko wystąpienia nerwicy – ludzie mają bowiem ograniczone możliwości znoszenia niespełnionego *libido*. Niektórzy potrafią jednak „uwzniościć”, czyli sublimować potrzeby seksualne i gasić je poprzez realizację podniosłych celów społecznych⁴⁶⁶. Tak samo bohaterowie prozy Micińskiego, np. ksiądz Faust, który będąc w Mesynie pod wpływem uroku demonicznej Begleniczy, popada w obłęd i staje się zbrodniarzem (XF 186), lecz kiedy jest kuszony, a następnie oszukany przez inną *femme fatale* – Mirę, decyduje się poddać niesłusznemu wyrokowi sądu, aby ukazać kobiecie, „iż jest siła mocniejsza nad jej żądze i jej nienawiść” (XF 64). Należy przy tym pamiętać, że Miciński uważał za podstawową dążność człowieka pęd do transcendencji, Freud natomiast upatrywał jej w łaknieniu przyjemności.

O tym, że partykularny pociąg płciowy jest zawsze realizacją ogólniejszego dążenia do transcendencji, pisał też Arthur Schopenhauer. Niemiecki filozof w *Psychologii miłości* tłumaczył, że za owym pragnieniem przekroczenia siebie kryje się sama wola życia⁴⁶⁷, a tej nigdy nie można w pełni urzeczywistnić w namiętności. Człowiek oddający się żądom ulega złudzeniu spełniania osobistych potrzeb; doznaje przyjemności, lecz tak naprawdę pracuje na rzecz przedłużenia gatunku. W jego ciasnym sercu musi zmieścić się pragnienie nieśmiertelności całego rodzaju ludzkiego, dlatego jeśli nie znajduje ono odpowiedniego ujścia, staje się źródłem ogromnego cierpienia⁴⁶⁸. Schopenhauer pisze:

[...] instynkt płciowy przybiera maskę rozkoszy osobistej i w ten sposób osiągnięty zostaje cel natury. Za pomocą tego fortelu wyjaśnić można to dziwne zjawisko, że każdy zakochany, osiągnąwszy cel, odczuwa pewne rozczarowanie i dziwi się, że jego nadzieje w części tylko sprawdzone zostały⁴⁶⁹.

Tęsknota za nieśmiertelnością uniemożliwia zatem osiągnięcie nasycenia, ponieważ jest ona w swej istocie nieskończona.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 226.

⁴⁶⁷ A. Schopenhauer, *Psychologia miłości*, s. 13.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 38.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 20.

Schopenhauer wywodził bezkres ludzkich pragnień wprost z biologicznych właściwości organizmu. Miciński inaczej tłumaczył ten nieskończony pęd. Jego zdaniem wynika on z przynależności człowieka do świata duchowego. Niematerialna dusza ludzka jest uwięziona w ciele i więzienie to nie może zadowolić potrzeb pochodzących z innego świata⁴⁷⁰.

Przekonania Witkacego są natomiast pod pewnymi względami podobne do refleksji niemieckiego filozofa. Autor *Szewców* uznawał wszelkie teorie o nieśmiertelności duszy za wynik przeniesienia nieskończonych pragnień człowieka na całość zewnętrznego wszechświata. W *Niemitych duszach* pisał, że działanie instynktu płciowego wykracza poza indywidualną egzystencję człowieka, dlatego zawiera się w nim „transcendencja ograniczonego osobnika (Istnienia Poszczególnego) poza jego nieubłagane ograniczone trwanie” (WNN 184). Według Witkacego popęd seksualny „jest tym pierwotnym przewyciężeniem indywidualnego przemijania, które jest udziałem najniższego nawet stworu” (WNN 184).

Nie znaczy to, że autor *Szewców* dostrzegał w umetafizycznych pragnieniach człowieka jedynie odzwierciedlenie biologicznego dążenia do przedłużenia gatunku. W *Narkotykach* uznał je za wynik wyodrębnienia ludzkiej świadomości ze świata i związanego z tym poczucia zadziwienia istnieniem (WNN 16). Witkacy oddzielał potrzeby cielesne od potrzeb metafizycznych, zaznaczając, że spełnienie pierwszych nie oznacza spełnienia drugich. Wyraźnie widać to w opisie stosunku Genezypa i księżnej Iriny, która stara się utrzymać jego zainteresowanie „demonizmem”, „nagłymi odmowami”, „sfingowanymi atakami świętości” czy po prostu wzbudza uczucie zazdrości:

Wzbudzana kunsztownie zazdrość odgrywała rolę erotycznego motorku dodatkowego, gdy pomęczone gruczoły chciały spać, a dusze pragnęły jeszcze oszałamiającej, wytwarzającej złudzenie jakiegoś nowego gatunku poznania, ujedniaszącej ich oboje w jakieś hiperjestestwo, rozkoszy (WN 347).

O tym, że nieskończonych pragnień Genezypa nie można sprowadzić do niezaspokojonego pożądania płciowego, świadczy sytuacja pierwszego intymnego obcowania z księżną Iriną, kiedy bohater nie potrafił wzbudzić w sobie płciowej rozkoszy, a mimo to „chciało mu się czegoś tak strasznie, że mało nie pękł – ale czego – nie wiedział” (WN 161).

Na przykładzie historii tego bohatera Witkiewicz dał wyraz przekonaniu, że w obliczu kompleksu nienasyceń zawodzi rozkosze cielesne, ponieważ tylko na chwilę zakrywają grozę

⁴⁷⁰ Miciński nieustannie podawał w wątpliwość istnienie rzeczywistości spirytualnej, sugerując, że niezmiernie tęsknoty człowieka mogą być tylko złudzeniem. Mimo to całokształt jego spuścizny każe przypuszczać, że dylemat ten twórca rozstrzygał na korzyść wiary w świat duchowy.

i dziwność istnienia – fizyczny akt seksualny nie jest bowiem w stanie wyrazić ogromu żądz budzącej się w człowieku⁴⁷¹. Czysta miłość małżeńska również zostaje odrzucona jako wytwarzająca inny narkotyk: „fałszywą cnotę” (WN 193). Jedynym sposobem jest uśmiercenie jednostkowej świadomości. Genezyp zabija w sobie wszelkie uczucia metafizyczne i pozwala, aby władzę nad nim przejął tak zwany wewnętrzny drab. Ostatecznie przeżycia wyższe zanikają i całe społeczeństwo, odurzone pigułkami Murti-Binga, daje się wtłoczyć w ramy mechanizmu.

Wewnętrzne przemiany zachodzące w głównym bohaterze *Nienasycenia* Pomian interpretuje za pomocą freudowskiej terminologii jako stopniowe wyzwolenie „spontanicznych popędów cielesnych spod kontroli *super-ego*”, co doprowadza ostatecznie do „zaniku świadomości”⁴⁷². To wniosek bez wątpienia słuszny, należy jednak pamiętać, że podstawową nieświadomą siłą kierującą poczynaniami Genezypa nie było *libido* (a przynajmniej nie takie, jak rozumiał je austriacki psychiatra), lecz metafizyczne nienasycenie.

Pożegnanie jesieni można zaś traktować jako studium psychologiczne źle kompensowanego głodu transcendencji. Atanazy, porzucając pragnienie tworzenia sztuki, wchodzi na teren doświadczeń erotycznych i narkotycznych. Z każdą kolejną próbą zapełnienia niedosytu dręczącego jego wnętrze znajduje siebie tak samo głodnym jak wcześniej. Nic nie daje przekraczanie granic moralności, narażanie swojego zdrowia i życia – zarówno spółkowanie z Helą, jak i miłość do Zosi, zdradzenie małżonki w samą noc poślubną, kokainowa sesja, homoseksualny stosunek z Łohoyskim czy najbardziej perwersyjne eksperymenty seksualne w Indiach. „Anioł rozpusty”, choćby najdoskonalszy we wzbudzaniu erotyczno-mistycznych przeżyć, nie może zagłuszyć metafizycznego braku doświadczanego przez człowieka.

Niepełne jest zatem założenie Małgorzaty Szpakowskiej, która w *Światopoglądzie Stanisława Ignacego Witkiewicza* stwierdza, że „jałowość przeżyć miłosnych opisywanych w powieściach i dramatach Witkiewicza wynika najczęściej stąd, że przedsiębrane są one z założenia w złej wierze: dla zapełnienia pustki życia, w którym dążenie do transcendencji już wygasło”⁴⁷³. Należy bowiem dokonać istotnego rozróżnienia: pustka egzystencjalna bohaterów tych utworów wynika z niemożliwości zaspokojenia uczuć metafizycznych poprzez erotyzm, nie zaś z ich braku. Dążenie Genezypa do transcendencji wygasa dopiero w obliczu doprowadzonego do skrajności nienasycenia

⁴⁷¹ Witkacy napisze o tym później w *Jedynym wyjściu*: „Czyż można w jednym siknięciu spermy zawrzeć (jak by powiedział poeta) całą niedosiężność czysto cielesnego, płciowego, zmysłowego (czy nie ma już więcej tych parszywych wyrazów?) pożądania, nie mówiąc już o piętrzących się na jego fundamentach (podmurowaniach? – nie – to brzydko) straszliwych kondygnacjach niedosytu ducha?” (JW 158).

⁴⁷² K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna*, s. 19.

⁴⁷³ M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 138.

– bohater niszczy swój indywidualizm i przystaje na mechanizację życia, aby już więcej nie odczuwać tej niedogodności.

Szpakowska uważa też, że Witkacy wywodził uczucia metafizyczne z ludzkiego poczucia samotności, opartego na pierwotnych popędach głodu, strachu i pociągu płciowego⁴⁷⁴. Tymczasem w *Niemytych duszach* artysta stwierdzał wyraźnie:

Podobnym do błędu materialistów i psychologów jest błąd antymetafizycznych antropologów, etnologów i socjologów, chcących z niczego zrobić coś i ze strachu, miłości i głodu, tych uczuć fundamentalnych „życiowych”, tylko w jakichś niesamowitych natężeniach, stworzyć nowy wymiar: magiczny, a dalej religijny przeżywania, będący podstawą dalszej transformacji w pojęcia: „mana” totemicznych konstrukcji i innych wyższych kultów, aż do czci jednego Boga. Otóż nie, największe natężenie głodu i strachu (zwykłego, tzn. przed o k r e ś l o n y m niebezpieczeństwem) nie potrafi stworzyć zupełnie nowego religijnego przeżywania (WNN 209).

I w innym miejscu dodawał:

Jak to we wszystkich moich pismach starałem się udowodnić, jakaś metafizyka, w znaczeniu Ontologii Ogólnej, jest konieczna – chodzi tylko o to, j a k a . Otóż udowodniona jest chyba dostatecznie niesamowystarczalność poglądu fizykalnego (ostatnia transformacja materializmu na nim się opiera) w opisie całości świata [...]. Przy pomocy tego poglądu, wbrew twierdzeniom wiedzeńczyków i innych mniej perfidnych gatunków materialistów, twierdzeniom opartym w ostatecznej instancji na niespełnialnych obietnicach wyników przyszłych eksperymentów, nie możemy absolutnie wyjaśnić istnienia zindywidualizowanej materii żywej, żrącej, przetwarzającej „materię martwą” na żywą, rozmnażającą się i regenerującą się, a nade wszystko nie możemy wyjaśnić istnienia czuć (a dalej myśli) (WNN 207–208).

Witkacy doszedł zatem do odmiennej niż Miciński konstatacji: uznał potrzebę transcendencji za efekt uboczny zwiększonego uświadomienia *homo sapiens*. W przeżyciach duchowych dostrzegł sublimację podstawowego dla człowieka dążenia do potwierdzenia własnego istnienia, a więc – erotyzmu. I choć pojmował ten pierwotny popęd szeroko, unikając redukcyjnego panseksualizmu, to nie zgadzał się z przekonaniem Micińskiego, który tłumaczył nieskończoność ludzkich pragnień potrzebami transcendentnej duszy.

Mimo tej zasadniczej różnicy, warto mieć na uwadze, że obaj twórcy kierowali się przy wyjaśnianiu fenomenów psychicznych podobną intuicją. Podkreślali bezgraniczność ludzkich

⁴⁷⁴ Tamże, s. 193.

potrzeb i opisywali próby ich urzeczywistnienia. Bohaterowie powieści obu pisarzy usiłowali wypełnić tę pustkę na różne sposoby, często poszukując spełnienia w miłości. Zarówno Arjaman z *Nietoty*, jak i Genezyp z *Nienasycenia* patrzyli na akt płciowy poprzez filtr metafizyki – pociągała ich tajemnica, paradoks; dostrzegali w swoich kochankach niezbadaną siłę przekraczającą ludzkie pojmowanie. Sakralizacja, wywyższenie obiektu pożądania wynikały u nich z potrzeby metafizycznej, dla której usiłowali znaleźć odpowiednie ujście. I chociaż obaj nie zdołali osiągnąć nasycenia, ich postawa miała świadczyć jednocześnie o tym, że człowiek nie jest prostą maszyną i jego zachowań nie da się wytłumaczyć wyłącznie cielesnymi mechanizmami.

Obecne u Micińskiego i Witkacego połączenie przeżyć erotycznych i religijnych można uznać za typowe dla modernistycznego pojmowania miłości. Powiązanie doświadczeń natury cielesnej z mistycyzmem było symptomatyczne dla epoki śmierci Boga, gdy sferę seksualną potraktowano jako teren poszukiwania nowego rodzaju Absolutu. W akcie płciowym dopatrywano się podobieństw do religijnej ekstazy, a osiąganę przez kochanków kolejne wyżyny rozkoszy miały zastąpić duchowe objawienia.

Ta nowa wrażliwość kształtowała się przede wszystkim w literaturze, na co zwrócił uwagę Edward Schuré, jeden z najważniejszych dziewiętnastowiecznych popularyzatorów ezoteryki. W książce *Wielcy wtajemniczeni* napisał:

Miłość panuje wszechwładnie w literaturze współczesnej od dwu stuleci. Nie jest to miłość czysto zmysłowa, którą rozplómiła piękno ciała, jak u poetów starożytnych; nie jest ona również mdłym kultem ideału oderwanego i umownego, jak w średniowieczu; nie – ta miłość, zarazem zmysłowa i psychiczna, rozpalona z całą swobodą i pełnią fantazji osobniczej, daje wolny bieg uczuciu [...]. A pośród tego – uczucie głębokie, pociąg niepohamowany i tym potężniejszy, że natrafiający na zapory w postaci konwencjonalizmu życia towarzyskiego i ustroju społecznego. Stąd miłość burzliwa, pełna wyboistości moralnych, katastrof traficzych, dokoła których obraca się prawie wyłącznie powieść i dramat współczesny. Rzecz można by, że mężczyzna znużony, nie znalazłszy Boga ani w nauce, ani w religii, szuka go zapamiętale w kobiecie. I dobrze czyni; odnajdzie go on wszakże w Niej, i wzajem Ona w Nim, tylko poprzez wtajemniczenie się w prawdy wielkie. Jakaś żądza niezmierzona przeniknięcia się wzajem, znalezienia w tym doskonałym zespole wymarzonego szczęścia, pociąga ku sobie te dusze, nieznające jedna drugiej i nieznające samych siebie, te dusze, które rozchodzą się czasem, wzajem sobie złorzecząc. Pomimo wynikających stąd zboczeń i rozpasania, to rozpaczliwe szukanie się wzajem jest potrzebne; jest ono wpływem boskiej

nieświadomości [...] ⁴⁷⁵.

Schuré wysuwał tezę, że postępujące w drugiej połowie XIX wieku przekształcenia miłosnych wyobrażeń wynikały z zagubienia poczucia sacrum. Ani skostniałe formy życia religijnego, ani redukcyjne podejście nowoczesnej nauki nie umożliwiały odnalezienia satysfakcjonujących odpowiedzi na pytania o sens istnienia i potrzebę transcendencji. Skoro kontakt z Absolutem stał się niemożliwy, człowiek zaczął nieświadomie poszukiwać Boga w momentach największego pobudzenia, które dawały mu wrażenie obcowania z rzeczywistością przekraczającą racjonalne pojmowanie. Szczególne miejsce zajmowały tu właśnie przeżycia miłosne. W tych pragnieniach, wychodzących poza czysto cielesne potrzeby, skrywała się – zdaniem Schurého – tęsknota za Absolutem.

Francuski myśliciel dodawał dalej, że „Od niedawna dopiero weszła do literatury, a przez nią do świadomości powszechnej, miłość duchowa, miłość – żądza duszy” ⁴⁷⁶. Ten rodzaj pojmowania miłości miał się okazać najistotniejszy dla literatury przełomu wieków. Już nie cielesne nasycenie, nie idealne uczucie, lecz splot rozkoszy duchowych i fizycznych stał się najbardziej upragnionym przeżyciem modernisty. Dążono do zapomnienia, podobnego do stanu nirwany, a równoczesne erotyczno-mistyczne zespolenie kochanków widziano jako najwyższy obraz komunii dusz. Były to doświadczenia krańcowe, ostateczne, dające poczucie obcowania z nieskończonością, które jednak mogły skutkować zniszczeniem doświadczającego ich podmiotu. Dlatego też dla Micińskiego i Witkacego, pisarzy dobrze zaznajomionych z tą konwencją, jawić się musiały jako jeden z oczywistych sposobów uśmierzenia kompleksu nienasycenia.

Nie oznacza to jednak, że bohaterowie prozy tych pisarzy całkowicie rezygnowali ze *stricte* religijnych prób zaspokojenia metafizycznego głodu. Dla niektórych z nich jedynie czyste, mistyczne doświadczenie, pozbawione związków z ludzką cielesnością, mogło stanowić obiekt dążeń. Zarówno u Witkiewicza, jak i u autora *Nietoty* znajdujemy wiele postaci starających się oddzielić to, co złudne, fizyczne i materialne, od tego, co prawdziwe, duchowe i wieczne.

⁴⁷⁵ E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, tłum. R. Centnerszwerowa, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017, s. 294.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 295.

3.3. Sublimacje duchowe

3.3.1. Religia jako wyraz kompleksu nienasycenia

Przełom XIX i XX wieku był okresem burzliwych przemian wyobraźni religijnej. Refleksja nad duchowymi doświadczeniami człowieka wyszła poza mury kościołów i coraz częściej ujawniała się perspektywa heterodoksyjna, niezależna od oficjalnych doktryn. Obcowanie ze sferą sacrum stało się przedmiotem badań naukowych; prężnie rozwijało się religioznawstwo, powstawała psychologia religii. Inspirującą rolę odegrały wówczas pisma Williama Jamesa, filozofa i psychologa, który w *Odmianach doświadczenia religijnego* zdefiniował uczucia religijne jako zespół fenomenów psychicznych, a wiarę traktował jako postawę człowieka przyjmowaną wobec tego, co uznaje on za najbardziej pierwotną prawdę⁴⁷⁷. Myśliciel opisywał życie duchowe z punktu widzenia pragmatyzmu – zawieszał pytanie o istnienie Boga, zwracając uwagę na to, że same doświadczenia religijne w istotny sposób wpływają na ludzkie decyzje i przekonania, niezależnie od tego, czy są powiązane z jakimś rzeczywiście egzystującym Absolutem. Z perspektywy badawczej doznania duchowe powinny być zatem uznawane za realne. James wykazywał przy tym podobieństwa objawień mistycznych funkcjonujących w różnych systemach religijnych i kulturach, świadczące o tym, iż poczucie sacrum jest uniwersalną cechą człowieczeństwa⁴⁷⁸.

Nowa wrażliwość religijna przeniknęła do literatury, która stała się terenem światopoglądowych sporów i wydała liczne propozycje zbawienia: od umetafizycznionej erotyki i duchowej miłości, przez wierzenia Wschodu, starożytne kultury i wiedzę tajemną, aż po obietnice ujawnienia największych tajemnic świata za sprawą rozwoju technologicznego. Młodopolskie poszukiwania Boga zmierzały w dwóch kierunkach: ku transcendencji i ku immanencji. Pierwszy z nich, oparty na wizji Absolutu zewnętrznego względem człowieka, ogarniającego cały wszechświat z obiektywnej perspektywy, uważany był przez większość twórców za nieaktualny i niemożliwy do zrealizowania. Prawdę spodziewano się znaleźć raczej za sprawą wglądu we własne wnętrze. Ten immanentyzm spotkania z Bogiem miał – paradoksalnie – umożliwić autentyczny i niezapośredniczony dostęp do transcendencji⁴⁷⁹.

Tym tendencjom towarzyszyło pragnienie „aktualizacji” tradycji chrześcijańskiej, która w dobie rewolucji cywilizacyjnej i światopoglądowej jawiła się jako zanadto konserwatywna i niezgodna z duchem czasu. Dominowało bowiem przekonanie, obecne m.in. w pismach Jamesa, iż jest ona współcześnie „bezskuteczna” pod względem spełniania potrzeb psychologicznych

⁴⁷⁷ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 41.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 379.

⁴⁷⁹ Zob. W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 102.

człowieka, mimo że w dawnych wiekach stanowiła najlepszy „środek leczniczy” na wszelkiego rodzaju ludzkie kompleksy⁴⁸⁰. Pośród pytań o powód tego spadku „użyteczności” chrześcijaństwa rodził się ruch modernizmu katolickiego, zmierzający do konfrontacji prawd wiary z osiągnięciami współczesnej nauki oraz ich potwierdzenia lub zanegowania. Jego reprezentanci głosili potrzebę reformy Kościoła, zarówno w obrębie organizacji, jak i kultury intelektualnej; przenosili ponadto nacisk ze sfery dogmatycznej na obszar doświadczeń wewnętrznych⁴⁸¹. Według Gutowskiego ta postawa inspirowała pisarzy Młodej Polski do poszukiwania Boga w „aktywnych głębinach psychiki”⁴⁸².

Na literaturę przełomu wieków w dużym stopniu wpłynęła również fascynacja religiami Wschodu. Pociąg do duchowości alternatywnych względem chrześcijaństwa współwystępował w Europie z rozwojem teozofii. Moderniści czytali uważnie Schurého, który postulował „przebóstwienie” całej ludzkiej aktywności życiowej i jako wzór wskazywał dawnych mędrców, filozofów i religijnych nauczycieli, tak różnorodnych, jak Kryszna, Mojżesz, Orfeusz, Pitagoras, Platon i oczywiście Jezus Chrystus. Zdaniem francuskiego myśliciela w owych wielkich wtajemniczonych ujawniła się Boska, wewnętrzna natura człowieka, którą można w sobie odnaleźć za sprawą odpowiedniego wtajemniczenia⁴⁸³.

W tych propozycjach Schurému wtórowało działające od 1875 roku Towarzystwo Teozoficzne kierowane przez Helenę Bławatską, a później przez Annie Besant. Nośnym hasłem stał się wówczas synkretyzm religijny, głoszący potrzebę poszukiwania drogi do spotkania z Bogiem na gruncie różnych tradycji – zarówno tych oficjalnych, jak i hermetycznych; zachodnich, jak i wschodnich. Podkreślano przy tym wartość autentycznego, niezapośredniczonego doświadczenia Absolutu, przeciwstawiając je dogmatyzmowi charakterystycznemu dla wierzeń instytucjonalnych.

Psychologiczne przyczyny przemian wyobraźni religijnej w początkach XX wieku wyjaśniał później Jung w *Archetypach i nieświadomości zbiorowej*:

O ile świat poglądów chrześcijańskich już wyblakł, o tyle skarbnice symboli Wschodu pełne są jeszcze cudów zachęcających do tego, by im się przyjrzeć, by uszyć z nich nowe szaty, które wystarczą na dłuższy czas. Ponadto zaś obrazy te – chrześcijańskie, buddyjskie czy inne – są piękne, tajemne i brzemienne w przeczucia. Atoli im bardziej do nich przywykamy, tym bardziej się zużywają

⁴⁸⁰ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 109.

⁴⁸¹ Zob. K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą!*, s. 7.

⁴⁸² W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 40.

⁴⁸³ „Dla teozofów i mędrców Wschodu i Grecji Prawda była czymś zupełnie odmiennym. Wiedzieli oni [...], że szukać jej należy przede wszystkim w nas samych, w pierwiastkach intelektualnych oraz w życiu naszym duchowym. Dla nich dusza była jedyną boską rzeczywistością, kluczem wszechświata. Skupiając całą wolę swoją w głębi własnej jaźni, rozwijając ukryte władze duszy, docierali oni do życiodajnego ogniska, zwanego przez nich Bogiem [...]” (E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, s. 13).

na skutek codziennego używania, tak że pozostaje jedynie banalna naskórkowość w swej nieomal nonsensownej paradoksalności. [...]. Stały się one zwykłymi przedmiotami wiary. Nic więc dziwnego, gdy potrzeba religijna, sens kryjący się w wierze i spekulacja filozoficzna wykształconego Europejczyka czują się pociągane przez symbole Wschodu, przez owe wspaniałe ujęcia bóstwa w Indiach i przez otchłanie filozofii taoistycznej w Chinach, tak jak ongiś umysł i duch człowieka starożytnego ogarnięty został przez idee chrześcijańskie⁴⁸⁴.

Pod względem religijnych poszukiwań Tadeusz Miciński pozostawał dzieckiem swojej epoki. Pragnienie potwierdzenia realności doświadczenia duchowego nieustannie powracało jako ważny temat jego twórczości literackiej. Tak jak inni twórcy doby modernizmu, autor *Nietoty* poszukiwał nieoczywistych dróg umożliwiających kontakt z bóstwem. Zainteresowanie sferą sacrum objawiało się u Mitasa poprzez zainteresowanie przeżyciami doznawanymi przez człowieka w głębi jaźni. Według przekonań pisarza, Boga nie należy bowiem szukać w zewnętrznych formach, lecz można Go odnaleźć tylko na drodze immanencji.

Jednocześnie w twórczości Micińskiego nieustannie powracało pytanie, czy więź z Absolutem jest w ogóle możliwa do osiągnięcia, czy też należy ją traktować jako złudę umysłu. Wojciech Gutowski wskazuje na dwa podstawowe ograniczenia, które artysta rozważał w swoich tekstach: wieczne milczenie Boga oraz wieloznaczność Jego istoty, ujawniającą się w mistycznych doświadczeniach⁴⁸⁵. O ile bowiem czas przełomu wieków sprzyjał odkrywaniu niekonwencjonalnych form obcowania z rzeczywistością duchową, o tyle wielość tych dróg naturalnie rodziła zwątpienie co do sensowności konkretnej próby kontaktu z nią. Brak stałego gruntu w przeżywaniu transcendencji rodził tęsknotę za tradycyjnymi systemami wierzeń, umożliwiającymi reintegrację pozytywną, czyli przyjęcie zewnętrznej, spójnej wizji świata wartości podzielanej przez ogół społeczeństwa⁴⁸⁶. Dla Micińskiego taka wizja była kusząca (wyraził to w wierszu *Modlitwa*), lecz ostatecznie została przezeń uznana za niemożliwą. Dlatego też w pisarzu zrodziła się potrzeba znalezienia nowej duchowej solucji – nie tylko dla samego siebie, lecz dla całego narodu.

W kontekście przekonań religijnych Micińskiego Gutowski pisze o próbie ustanowienia „religii Jaźni” przeciwstawionej „religii dogmatów”⁴⁸⁷. W tej optyce wskaźnikiem prawdziwości przeżycia religijnego miałyby być jego autentyzm. Sacrum prywatne zostanie uznane za ważniejsze i bardziej realne niż sacrum powszechne, choć pierwsze może stać się, według Micińskiego, gwarantem drugiego. Artysta opiewał wiarę ufundowaną na doświadczeniu wewnętrznego spotkania

⁴⁸⁴ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 15–16.

⁴⁸⁵ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 13.

⁴⁸⁶ Tamże.

⁴⁸⁷ W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 7.

z Bogiem, która w przyszłości stanie się wspólna dla ogółu społeczeństwa. Uważał, że człowiek powinien się przeobrazić: o ile wcześniej polegał na narracjach narzuconych z góry, o tyle teraz wkracza w epokę, w której sam będzie odkrywać „czwarty wymiar” egzystencji w świątyni własnego wnętrza. Gutowski wpisuje ten pogląd w ogólną tendencję panującą wśród modernistów, według których osobiste doświadczenie sacrum miało stać się „źródłem nowej, holistycznej kultury, jednoczącej wiedzę i wiarę”⁴⁸⁸.

Miciński wyznawał typowy dla epoki synkretyzm wierzeń. U autora *Nietoty* był on dodatkowo oparty na nadzwyczajnie rozległej erudycji i własnych dociekaniach religioznawczych. Pisarz uważał, że natchnieniem wszystkich systemów wierzeń są te same przeżycia doznawane w głębinach jaźni. Większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia, ponieważ funkcjonują one poza świadomością i wykraczają poza racjonalne pojmowanie, a zbliżenie się do nich wymaga odpowiedniej inicjacji. Miciński dał wyraz temu przekonaniu w *Xiędzu Fauście*, opisując badania grupy siedmiu osób, które doszły do „przeświadczenia, iż poza życiem ludzkim kryje się świat mało lub wcale niedostępny naszej świadomości. Okultyzm, teozofia, spirytyzm, a przede wszystkim religie na swój sposób starają się ten świat udostępnić” (XF 78).

Źródłem uczuć religijnych jest więc według Micińskiego spotkanie człowieka z tajemnicą⁴⁸⁹. Pisarz postuluje, aby z owych „źródeł odwiecznej tajemnicy” czerpać moc⁴⁹⁰. Spotkanie z niewyraźnym może stać się bowiem natchnieniem różnych dróg duchowych – stanowiło ono w przeszłości m.in. inspirację hinduizmu, którego wyznawcy widzieli tajemnicę „wszędzie, do tajemnicy modlili się, tajemnicą zawierali swe Tabu miłości” (N 6). Mitas wspomina w *Do źródeł polskiej duszy* o „źródłach wiecznych”, „których symbolem, strażnicą i słabym oddźwiękiem jest religia”⁴⁹¹, stwierdzając, że wszelkie wiary są tylko narzędziami służącymi do wyrażania i wyjaśniania tego samego, prymarnego doświadczenia obcowania z Bogiem.

Znaczenie autentycznego, osobistego przeżycia religijnego autor *Nietoty* będzie później podkreślał w kolejnych swoich pismach. Jak zwrócił uwagę Gutowski, tylko na tej drodze artysta dostrzegał szansę na duchowe odrodzenie współczesnego człowieka, ponieważ teologiczne rozważania, choćby najbardziej dogłębne, nigdy nie zdołają opisać sfery metafizycznej w zgodzie z rygorami współczesnej nauki, a zatem nie okażą się wystarczająco przekonujące⁴⁹². Rzeczywista

⁴⁸⁸ Tamże, s. 14.

⁴⁸⁹ Por. spostrzeżenia Schurého: „Dopóki człowiek drżał przed naturą, nie był jeszcze człowiekiem. Stał się nim w dniu, w którym uświadomił sobie związek, łączący go [...] z czymś wyższym i dobroczynnym, w dniu, w którym zbudziło się w nim uwielbienie dla tajemniczego nieznanego” (E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, s. 30).

⁴⁹⁰ T. Miciński, *Do źródeł polskiej duszy*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1: *Eseje i publicystyka 1896–1908*, wstęp, oprac. i przypisy M. Bajko, W. Gutowski, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2017, s. 230.

⁴⁹¹ Tamże, s. 219.

⁴⁹² W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 126.

inspiracja może płynąć tylko z immanencji.

Przekonania Micińskiego zbliżały się do myśli Williama Jamesa. Szczególnie widoczne jest to w *Xiędzu Fauście*, gdy tytułowy bohater przytacza słowa amerykańskiego psychologa, aby uwierzytelnić swój wywód na temat duchowości:

Aby cię nie trwożyć bezmiarami, w których nie znajdziesz słupów telegraficznych dla swej myśli, przytoczę ci zdanie Jamesa: „Granice naszej istoty pogrążone są w zupełnie innych wymiarach niż świat zmysłowy i poznawalny. Nazwijcie to krainami mistycznymi lub nadnaturalnymi, jak wam się podoba. Skoro w tych krainach rodzą się nasze pobudki idealne... należymy do tej krainy bodaj ściślej niż do świata widzialnego, albowiem należymy tam, gdzie należą nasze ideały. Gdy zetkniemy się z tymi krainami, nasza ograniczona osobowość podlega ich działaniu, zmieniamy się sami w sobie i zmienia się nasze postępowanie w świecie. To, co wywołuje zmiany w rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, nie ma filozoficznego usprawiedliwienia, aby nazwać niewidzialny mistyczny świat – nierealnym”⁴⁹³ (XF 164–165).

Na te słowa Piotr odpowiada krytyczną uwagą, że

James uznaje za rzeczywiste to, co wywiera wpływ na widzialną rzeczywistość [...]. W takim razie byłby rzeczywistym Baal, w imię którego przez wieki całe mordowano; albo Smok, którego Chińczycy na sztandarach noszą; albo jakakolwiek wieść, na przykład o zderzeniu komety z ziemią, która wywołała samobójstwa, alarm, panikę na giełdzie, choć okaże się w rezultacie fałszem (XF 165).

Faust replikuje i ostrzega swego rozmówcę przed zbyt dosłownym traktowaniem Jamesowskiego pragmatyzmu. Amerykańskiemu filozofowi nie można bowiem przypisywać wiary we wszelkie koncepcje duchowe, które mają wpływ na postępowanie człowieka, ponieważ za prawdziwe uznawał on same przeżycia wewnętrzne pobudzające człowieka do tworzenia religijnych wyobrażeń, nie zaś ich konkretyzacje: „Trzeba odróżniać fikcje umysłowe lub świadomą symbolikę od wzruszeń, które tę symbolikę tworzą [...]” (XF 165).

⁴⁹³ Miciński przytacza tutaj fragment *Odmian doświadczenia religijnego*, który we współczesnym tłumaczeniu brzmi: „Zdaje mi się, że dalsze granice naszego bytu pogrążone są w zupełnie innym wymiarze istnienia niż świat zmysłowy i po prostu «zrozumiały». Nazwijmy go obszarem mistycznym lub nadnaturalnym, według uznania. Skoro rodzą się w nim nasze bodźce idealne [...], to należymy do niego ściślej niż do świata widzialnego, albowiem najściślej należymy tam, gdzie należą nasze ideały. Ten niewidzialny obszar wszelako nie jest tylko idealny, lecz wywołuje skutki na tym świecie. Gdy się jednoczymy z tym obszarem, nasza skończona osobowość doznaje pewnego działania, zostajemy obrócenii w nowych ludzi, a konsekwencją tego jest sposób postępowania w naturalnym świecie po naszej regeneracyjnej zmianie. To zaś, co wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, dlatego czuję, że nie umiemy filozoficznie usprawiedliwić nazywania nierzeczywistym świata niewidzialnego lub mistycznego” (W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 461–462).

Na tej zasadzie Miciński niuansował swoją krytykę Kościoła katolickiego. O ile na przykład wielokrotnie krytykował jego niechęć do nauki i zaściankowość, o tyle uznawał doniosłość sakramentów i nabożeństw dla wewnętrznego wymiaru egzystencji człowieka. Autor *Nietoty* piętnował te cechy rzymskiego wyznania, które hamują rozwój duchowy człowieka – stwierdzał, że choć chrześcijaństwo może stać się „kopułą przemysłów najtęższych” (XF 50), musi jednak wyzwolić się z „zatęchłych scholastycyzmów i teologicznych sporów zawieszonych w próżni” (XF 50). Jednocześnie – zgodnie z założeniem pragmatyzmu, iż w obrębie religii mniej istotne są rozważania intelektualne, a więcej zdolność danej wiary do wyrażania i porządkowania przeżyć wyższych – autor *Nietoty* wskazywał to, co w katolickim przeżywaniu wiary faktycznie przybliżyło człowieka do obcowania z najbardziej tajemniczą sferą własnego jestestwa, jaką są przeczucia transcendencji. Tutaj istotną rolę przypisywał eucharystii:

[...] musiałbyś na koniec spojrzeć na katolicyzm [...] jako na monument organizacji duchowej. Mylnej we wszystkich niemal przejawach intelektualnych, ale nieomyłnej w instynkcie religijnym mas, które nie chcą oddać duchowego pierworodztwa ludzkości za miskę użycia bezreligijnego. Człowiek w Mszy zyskał nie tylko symbol odrodzenia, ale istotny Most w zaświaty (XF 162).

Dlatego też katolicyzm odpowiada według Fausta „poetycznym potrzebom ludu” (XF 50). Zdaniem księdza naiwnie wierzący „analfabeci chłopci” bywają w porównaniu ze sceptycznymi, wykształconymi ludźmi „istnymi ducha magnatami” (XF 50). Ekstatycy z kolei „miewali nieraz mierną inteligencję, jednak czuciem sięgali równie daleko jak mędrzec mostami swych analogii i indukcji” (XF 199). Dogmaty są traktowane przez Fausta jako „zbawcza kora” (XF 224) – martwa tkanka, która, mimo że nie ożywia już wiary, porządkuje religijne wyobrażenia i rozjaśnia dzięki temu nieprzeniknioną tajemnicę Boga. W ten sposób Miciński zwracał uwagę na psychologiczną wartość religii chrześcijańskiej⁴⁹⁴, pomijając dokonania intelektualne jej wyznawców.

Niewykluczone, że autor *Nietoty* przejął ten punkt widzenia od Schopenhauera⁴⁹⁵. W pracy *Świat jako wola i wyobrażenie* niemiecki filozof podkreślał znaczenie alegorycznego charakteru religijnych wyobrażeń:

[...] religia, przeznaczona dla niezliczonych rzesz niezdolnych do badania i myślenia, które nie

⁴⁹⁴ Por. W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 131.

⁴⁹⁵ Na pewno poglądów tych nie przejął od Junga, który w swoich pismach wyjaśniał psychologiczną rolę dogmatów religijnych w sposób niemal identyczny – jako obrazowe opracowanie treści nieświadomości zbiorowej, zapewniające ochronę przed „niesamowitymi przejawami życia wrącego w głębi duszy” (C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 20). Terminem „nieświadomość kolektywna” myśliciel zaczął się posługiwać jednak dopiero od 1916 roku, a więc już po wydaniu *Nietoty* i *Księdza Fausta* Micińskiego.

potrafiłyby nigdy uchwycić najgłębszych i najtrudniejszych prawd *sensu proprio*, zobowiązana jest tylko do tego, żeby była prawdziwa *sensu allegorico*. Prawda nie może pojawić się nago przed ludem. Być może symptomem tego *allegorycznego* charakteru religii jest występowanie w każdej z nich *misteriów*, to jest pewnych dogmatów, które nie dają się nawet jasno pomyśleć, a tym bardziej nie mogą być prawdziwe literalnie. Co więcej, może dałoby się powiedzieć, że niektóre zupełne nonsensy, niektóre prawdziwe absurdy są istotnym składnikiem religii doskonałej; w nich bowiem wyraża się piętno jej *przenośnego* charakteru i jedyny sposób, by prymitywny umysł *odczuł* coś, co byłoby dla niego niepojęte, mianowicie, że religia mówi w gruncie rzeczy o zupełnie innym porządku, o porządku *rzeczy samych w sobie*, w stosunku do którego znikają prawa rządzące światem zjawisk, ona zaś zgodnie z nimi mówić musi, i że dlatego nie tylko dogmaty bezsensowne, lecz także możliwe do pojęcia są właściwie tylko alegoriami i przystosowaniem do ludzkiej możliwości pojęcia⁴⁹⁶.

Myśliciel, podobnie jak Miciński, zwracał też uwagę na rolę religii w życiu warstw niewykształconych, dla których jest ona konieczna:

Religie są dla ludu niezbędne i stanowią dla niego dobrodziejstwo. [...].

Religiom, obliczonym na siły poznawcze szerokich mas, może przysługiwać tylko prawda pośrednia, a nie bezpośrednia; wymagać jej od nich, to tak, jak chcieć czytać litery w kasztach zamiast w druku. Wartość jakiejś religii będzie zatem zależała od większej lub mniejszej zawartości prawdy, jaką mieści w sobie pod pokrywką alegorii, a następnie od tego, czy bardziej, czy mniej wyraźnie prześwituje przez tę zasłonę, czyli od przejrzystości tej ostatniej⁴⁹⁷.

Schopenhauer pisał w ten sposób o wszystkich ludzkich wierzeniach – Miciński w *Xiędzu Fauście* skupiał się przede wszystkim na chrześcijaństwie. Tak samo bowiem jak wcześniej Edward Schuré, uważał je za religię, która wzniosła człowieka na wyższy stopień rozwoju duchowego. Według tytułowego bohatera powieści osoba Jezusa w sposób najdoskonalszy wyraziła potrzeby religijne człowieka: „Religia Życia, objawiona w szumie Morza, w milczeniu Gwiazd, a niewysłowienie mocno i przeczysto w Chrystusie” (XF 170). Bohater wspomina w innym miejscu, że chrześcijaństwo znalazło tak wielu wyznawców w Europie właśnie dzięki użyteczności psychologicznej, znacząco przerastającej potencjał innych kultów. Kiedy się pojawiło – mówi ksiądz Faust – „obudziło drzemiące w ludzkości potęgę nadświadomego” (XF 143) uśpione w czasie

⁴⁹⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 232–233.

⁴⁹⁷ Tamże, s. 236.

obumierania wierzeń pogańskich⁴⁹⁸.

Potrzeby religijne są określane przez Micińskiego jako przejaw głębszej warstwy rzeczywistości, której większa część ludzkości jest nieświadoma. Sfera ta objawia się w jednorazowych przeblaskach wyższej świadomości, w obliczu szczególnych wydarzeń, stanów emocjonalnych lub podczas snu. James dodałby tu jeszcze stany odurzenia, dające niekiedy poczucie obcowania z prawdami objawionymi, które jednak znika po powrocie do trzeźwości:

[...] nasza zwykła świadomość na jawie, nasza tak zwana świadomość racjonalna jest tylko pewnym szczególnym typem świadomości, za którą, oddzielone od niej tylko cieniutką błonką, leżą potencjalne formy świadomości zgoła odmiennych. Możemy przejść przez życie, nie podejrzewając nawet ich istnienia, dość jednak zastosować właściwy środek pobudzający, aby za jednym zamachem zjawiły się w całej pełni [...]. Żaden opis całokształtu wszechświata nie może być zupełny, jeśli pomija te inne formy świadomości⁴⁹⁹.

Według Micińskiego ta część ludzkiego jestestwa, inspirująca wszystkie wyższe potrzeby człowieka, a szczególnie podstawową względem nich pogoń za transcendencją, szukała odpowiedniego wyrazu przez wieki historii ludzkiej cywilizacji, zmieniając formy, lecz pozostawała wciąż taka sama. Religia jest w jego ujęciu najdoskonalszą drogą nasycania nieskończonych żądz duszy wynikających z nadmysłowej natury człowieka. Autor *Nietoty* nie ma jednakże na myśli żadnego oficjalnego wyznania, lecz indywidualną dla każdego człowieka „religię Jaźni”.

Tylko za sprawą osobistego obcowania z tajemnicą Absolutu można, zdaniem Micińskiego, zrealizować postulat „nadczołowieczeństwa” i przezwyciężyć bezduszny materializm nauk przyrodniczych. Stąd ważny jest dla autora *Nietoty* mistycyzm, umożliwiający bezpośredni kontakt z Bogiem, a więc życie „pogłębione i twórcze” (XF 148) – przeobrażone i przebóstwione:

Religia od lat tysięcy poucza, że trzeba się przeobrazić. Zmienić należy sam kierunek przeobrażeń. Więc nie pobożny fanatyzm, nie ślepotą wiary, nie ascetyczne zabijanie ciała dla duszyczki uformowanej w rodzaj pęcherzyka z ciepłym słodkim mlekiem zamiast serca!

Ludzkości łożysko należy zmienić. W tajniach natury tkwią tajnie twórczości duchowej (XF 157–158).

Twórczość Witkacego przypada w przeważającej części na okres międzywojenny, dlatego

⁴⁹⁸ Podobną interpretację chrześcijaństwa przedstawił Kazimierz Przerwa-Tetmajer w poemacie *Nowina* (zob. W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 145–146).

⁴⁹⁹ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 350.

o religijności pisał on już z odmiennej perspektywy, mając w pamięci zawiedzione nadzieje modernistów, którym nie udało się dokonać duchowego przebudzenia ludzkości. Jego przekonania na temat psychologicznych źródeł poczucia sacrum są jednak tylko pozornie sprzeczne z poglądami Micińskiego.

Na zainteresowanie obu artystów psychologią religii zwracał uwagę Przemysław Pawlak, przywołując ich nazwiska obok Bronisława Malinowskiego i księdza Henryka Kazimierowicza, którzy „poszukiwali w swych pracach pierwotnych źródeł wierzeń religijnych. Pytali, czy metafizyka dotyczyła człowieka pierwotnego, czyli, czy istniał przed strachem jakiś element nieredukowalny w kulturze, czy też religia zrodziła się tylko ze strachu i niewiedzy”⁵⁰⁰. Wokół poglądów religijnych Micińskiego i Witkacego narosło natomiast wiele kontrowersji wynikających z uproszczonych, obiegowych opinii o ich twórczości oraz nadużyć interpretacyjnych, wśród których pojawiają się sądy przypisujące autorowi *Nietoty* tożsamość satanisty lub radykalnego ateisty, a Witkiewiczowi z kolei – nieuświadomiony religijny mistycyzm. Tego rodzaju nieścisłości przenikają czasem do badań naukowych. Nawet w artykule Edyty i Rafała Foltynów *Witkacy – „artysta pozaspołecznego absolutu”*..., ukazującym istotne myślowe powinowactwa u obu artystów, znalazł się tego rodzaju kuriozalny sąd:

Obaj podobnie zapatrywali się na kwestie religii, pojmując ją jako ograniczenie. U Micińskiego momentami staje się ona kwintesencją wszelkiego zła, wyrazem negacji i przekonania, że człowiek stworzył Boga na własne podobieństwo, co było nawiązaniem w znacznej mierze do poglądów Feuerbacha. Bóg więc u Micińskiego to kaleki wytwór człowieka, u Witkacego zaś „dziwny stwór”⁵⁰¹.

Powyższe spostrzeżenia dotyczą jedynie stosunku Micińskiego do wierzeń zinstytucjonalizowanych, a i w tym przypadku – nie do każdego ich aspektu. Biorąc pod uwagę wcześniejsze ustalenia, ważność religii dla autora *Nietoty* nie ulega wątpliwości. Stosunek Witkacego do pierwszego elementu jego „triady wartości” należy zaś dookreślić.

Głosząc upadek dotychczasowych systemów wierzeń, autor *Szewców* stwierdzał zarazem, że choć straciły one we współczesnych czasach zdolność adekwatnego wyrażania tajemnicy istnienia, w dawniejszych wiekach były odpowiednią formą ekspresji⁵⁰² i stanowiły jedną z podstawowych

⁵⁰⁰ P. Pawlak, *Przedmowa*, [w:] H. Kazimierowicz, *Powiernik Witkacego*, s. 22.

⁵⁰¹ E. Foltyn, R. Foltyn, *Witkacy – „artysta pozaspołecznego absolutu”*, s. 287.

⁵⁰² Inaczej zatem niż Freud, według którego religia nigdy nie miała takiej mocy (zob. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 178–179).

reakcji człowieka pierwotnego na wyodrębnienie świadomości ze świata⁵⁰³. Każda wiara miała u swego źródła jednakowe doświadczenia, właściwe ludziom wszystkich kultur⁵⁰⁴. Taki pogląd wyraża między innymi ksiądz Wyprztyk w *Pożegnaniu jesieni*: „uczucia religijne, wszędzie te same, z których, zależnie od siły objawień zdobytych zasługą, wyrasta jak kwiat z cebulki system danego kultu. Pojęcia jako takie i ich systemy są nadbudową tylko...” (PJ 100). Podobne stwierdzenie pada w *Jedynym wyjściu*: „u podstawy wszelkich koncepcji religijnych jest coś nieokreślonego [...], to jest istnienie w całości, to coś nieoznaczonego bliżej [...]. Z tego wyłania się, w miarę wyłaniania się władzy jednostki, bóg z początku wieloraki, a potem coraz bardziej jednolity” (JW 45).

W *Nienasyceniu* Witkacy opisał uczucia religijne w formie pierwotnej, pozbawionej naleciałości kulturowych oraz wpływów zorganizowanych systemów wierzeń. W ten sposób, jego zdaniem, doświadczano ich w dawnych wiekach⁵⁰⁵. Obecnie bezpośrednie poczucie dziwności rzeczywistości jest dane tylko jednostkom nadwrażliwym, ponieważ zwykli ludzie w obliczu silnych doznań wewnętrznych „stwarzają [...] zaświaty, jako ujście dla nieznośnego ciśnienia ujemnej lub dodatniej doskonałości” (N 376). Takim wyjątkowym osobnikiem jest Genezyp, który mierzy się w początkowych rozdziałach powieści z nagą tajemnicą istnienia. Bohater chce znaleźć ukojenie w obliczu metafizycznej grozy, lecz pozostaje ona niemożliwa do wyrażenia. „Wiara matki” wydaje mu się wątpliwa, a nowe sekty przestały powstawać, ponieważ nikt nie ma już na to siły (WN 29).

Witkacy tak opisuje wewnętrzne zmagania bohatera:

[Tajemnica – przyp. F.N.] ogarnęła świat cały i jego samego. Nie była to już niezrozumiałość każdej chwili życia z osobna – była to niedocieczona tajemnica całego wszechświata, Boga i wklęsłości niebieskiej filizanki. Ale znowu nie jako problem wiary czy niewiary postawiony na zimno. Wszystko to żyło i działało się jednocześnie, a przy tym marzło w nieruchomości absolutnej, zamierało w oczekiwaniu jakiegoś cudu nie do pomyślenia, objawienia ostatecznego, poza którym nie byłoby już nic – chyba sama najdoskonalsza, najcudowniejsza, niedająca się w żaden sposób wyobrazić Nicość (WN 29).

Naga tajemnica istnienia objawia się również Atanazemu w *Pożegnaniu jesieni* przy okazji jego pierwszego zetknięcia z bliskością śmierci – podczas pojedynku z księciem Prepudrechem. Gerould pisał, że bohater przeżywa wówczas „to, co jest dla Witkacego najważniejszym

⁵⁰³ Por. D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 29.

⁵⁰⁴ W *Niemitych duszach* Witkacy zawarł następującą deklarację dotyczącą swoich poglądów religijnych: „Sam jestem człowiekiem absolutnie a-religijnym i nigdy nim w istocie, poza próbami kompromisu, nawet w dzieciństwie nie byłem. Mówię o tym kompletnie bezstronnie, szanując każdą wiarę, która prowadzi do p r a d z i w e g o postępu i twórczości” (WNN 222).

⁵⁰⁵ Zob. J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 143.

ze wszystkich ludzkich doznań: własny «pępek metafizyczny», czyli bezpośrednie poczucie jedności i wyjątkowości, które jest źródłem wszelkiej sztuki, filozofii i religii»⁵⁰⁶.

O podobnych przeżyciach pozbawionych kulturowych wpływów wspominał Freud:

Chodzi tu o coś, co nazwałbym poczuciem „wieczności” – o poczucie jakby czegoś nieograniczonego, bezgranicznego, niejako „oceanicznego”. Uczucie to stanowi fakt czysto subiektywny, bynajmniej nie artykuł wiary; nie wiąże się z nim żadna gwarancja pośmiertnej kontynuacji życia osobowego, jest ono jednak źródłem energii religijnej, którą różne Kościoły i systemy religijne ujmują, kanalizują i z pewnością też konsumują⁵⁰⁷.

Powyższy cytat pochodzi z eseju *Dyskomfort w kulturze*, opublikowanego w 1930 roku, a więc niemal równocześnie z Witkacowskim *Nienasyceniem*. Polski pisarz najpewniej nie znał tego tekstu (o nieukończonej lekturze *Wstępu do psychoanalizy* wspominałem wcześniej), lecz jego zainteresowania podążały wówczas w podobnym kierunku. O ile autor *Objaśniania marzeń sennych* był skłonny do całkowicie redukcjonistycznej interpretacji owych doświadczeń, o tyle Witkiewicz nadawał im wysoką, wręcz najwyższą rangę.

Zdaniem Błońskiego autor *Szewców* w swych rozważaniach o metafizyce zamieniał pojęcie „Boga” na „Tajemnicę Istnienia”⁵⁰⁸. To ona jawi się w jego utworach jako Absolut, do którego dążą powieściowe postaci – jest zarazem nieskończona i prosta; wszelkie próby jej wyjaśnienia są tylko zaciemnianiem rzeczywistości; można ją jedynie kontemplować, lecz nie można jej zrozumieć. Koncentracja na „metafizycznym sekrecie” pozwala bohaterom powieści Witkiewicza przezwyciężyć płytki materializm i znaleźć w życiu większy sens niż bycie częścią przypadkowego ruchu atomów we wszechświecie. To jednak nadzieja jedynie dla wybranych – w przeszłości Bóg był dla wszystkich ludzi wcieleniem odwiecznej zagadkowości bytu, lecz obecnie do przeżyć metafizycznych zdolni są już tylko nieliczni. Witkacy stanie się z czasem – jak pisze Anna Micińska – „apostolem” tej specyficznej wiary w tajemnicę bytu⁵⁰⁹.

Autor *Szewców* wyrażał w swojej twórczości przekonanie, iż współcześnie wierzenia religijne zestarzały się i nie są w stanie zorganizować wewnętrznego życia człowieka. Nerwowcy, tacy jak Genezyp, wobec braku odpowiedniego systemu wierzeń zmuszeni są obcować z metafizycznymi tajemnicami bez żadnej zasłony. Dlatego też doświadczają spotęgowanych cierpień wewnętrznych – w dodatku całkowicie niezrozumiałych dla podległego mechanizacji otoczenia.

⁵⁰⁶ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 365–366.

⁵⁰⁷ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 8.

⁵⁰⁸ J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 295.

⁵⁰⁹ A. Micińska, *Wstęp*, s. 44.

Zdaniem Witkacego religia była w przeszłości – obok filozofii i sztuki – jedną z podstawowych trzech wartości⁵¹⁰, dzięki którym ukształtowała się cywilizacja i możliwe stało się oswojenie grozy egzystencji. W *Niemytych duszach* pisał o nich jako o podstawowych środkach służących do wyrażania poczucia wyodrębnienia ze świata i jedności swej istoty, które świadczą o wyjątkowości człowieka wśród zwierząt (WNN 18).

To samo stwierdzenie, choć przekształcone przez nauczanie Kościoła katolickiego, wygłasza ksiądz Wyprztyk w *Pożegnaniu jesieni*:

[...] są różne stopnie, jest cała hierarchia jakościowo różnych bezpośrednio danych, jakości zewnętrzne i wewnętrzne: ból, czucia organów, kombinacje ich jako tak zwane uczucia życiowe – wykluczam tu oczywiście uczucia religijne, najwyższe – i to najważniejsze: bezpośrednia dana jedność osobowości jako jakość formalna [...]. Tam to właśnie mają swe źródła religia i sztuka. W tej to istności, jedynej w swoim rodzaju, jest nam bezpośrednio dana, a nie w definicji, idea osobowego Boga, którego rzeczywistym odbiciem jesteśmy (PJ 103).

Takie poglądy wyznawał ksiądz Henryk Kazimierowicz, przyjaciel Witkacego, z którym artysta dyskutował już po publikacji *Pożegnania jesieni*. Duchowny przyjmował koncepcję metafizycznego nienasycenia oraz inne twierdzenia filozofii autora *Szewców* z tą różnicą, iż uznawał religię za wciąż aktualny i najdoskonalszy środek uśmierzania egzystencjalnego niepokoju człowieka⁵¹¹. Wyprztyk był więc w pewnym sensie prefiguracją rzeczywiście istniejącego myśliciela łączącego Witkacowskie pomysły z nauką Kościoła katolickiego.

Witkiewicz natomiast porównywał religię, sztukę i filozofię do narkotyków, które „nasycają do pewnego stopnia wynikające z samej istoty Bytu, to znaczy z ograniczenia indywiduum: nienasycenie i tęsknotę, aby w dalszym działaniu przytępić te stany i zabić je zupełnie” (WNN 19). Wspomniana triada wartości działa, jego zdaniem, tak samo jak środki odurzające – z tą różnicą, że nie niszczy pragnień metafizycznych, lecz sama ulega z czasem rozkładowi i staje się nieprzydatna:

Podobnie działają: religia, sztuka i filozofia, które początkowo wyrażają na różne sposoby metafizyczny niepokój, łagodząc zasłonami konstrukcji uporządkowania uczuć metafizycznych w kultach, konstrukcji form artystycznych w sztuce i systemów pojęciowych w filozofii – okropność samotności indywiduum w bezsensownym Bycie, następnie, w związku z uspokojeniem społecznym,

⁵¹⁰ Małgorzata Szpakowska twierdzi, że Witkacy nie zaczerpnął koncepcji triady wartości ze światopoglądu żadnego myśliciela, lecz z obiegowych przekonań funkcjonujących w epoce. Podobnego rozróżnienia dokonywał wówczas m.in. Freud, pojawiało się ono w deterministycznych socjologiach, w tekstach pozytywistów, było również używane na gruncie ówczesnej estetyki (M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 91–92).

⁵¹¹ Zob. P. Pawlak, *Przedmowa*, s. 48.

degenerują się i zanikają w miarę zanikania samego niepokoju, do czego same się przyczyniły (WNN 19).

W przeciwieństwie do Micińskiego, Witkacy nie uznawał zatem indywidualnego przeżywania religii za rozwiązanie egzystencjalnych problemów współczesnego człowieka. W jego oczach mistycyzm był czymś niższym od wielkich systemów wierzeń, które w odpowiednich warunkach w przeszłości umożliwiały uporządkowanie życia wewnętrznego całego społeczeństwa. Wskazywał, że podporządkowanie ogółu ludności religii otwierało przed poszczególnymi jednostkami sferę uczuć metafizycznych. Wiara organizowała wtedy ogół wyobrażeń o świecie, była obecna w każdej czynności, przenikała całą kulturę i stanowiła niezbywalną, integralną część ludzkiego doświadczania rzeczywistości. Później, w dobie rewolucji technologicznej okazało się to niemożliwe z powodu widocznej różnorodności kultów, z których żaden nie stał się globalnie dominującą siłą.

Zgodnie z przekonaniami Witkiewicza mistycyzm jest tylko desperacką próbą przywrócenia religijnego uniwersalizmu powodowaną indywidualnymi potrzebami – w dodatku nieudaną, ponieważ wobec postępującego procesu mechanizacji ludzkości zdolność człowieka do przeżywania uczuć wyższych stopniowo maleje. W *Nienasyceniu* Witkacy nazywa mistycyzm „narkotykiem”, odróżniając go od religii, która przed swym upadkiem w skuteczniejszy sposób wyrażała tajemnicę egzystencji.

Tengier kieruje następujące słowa do kniazia Bazylego, świeżo nawróconego na „polsko-francuski, zdegenerowany pseudo-katolicyzm”:

Religia jest najgłębszą prawdą. A te wszystkie jej pochodne to już nie wiara, tylko omamienie słabych dusz, niezdolnych do patrzenia oko w oko własnej ich metafizycznej pustce. To już nie to. I niektórzy wiedzą o tym i trują się świadomie przez sflaczenie ducha, brak woli do prawdy i strach przed bezsensem, który odkrywa wszelka ostateczna prawda, jeśli go nie zakrywa szczelnie granicznymi pojęciami (WN 51–52).

We współczesnym świecie, po przewrotach naukowych i światopoglądowych, nie można już powrócić do pierwotnych form kultu religijnego. Potwierdza to Bazyli, wskazując na przykład Niemców, którzy po „tresurze myśli” nie są w stanie ponownie przyjąć wiary chrześcijańskiej. Bohater uważa, że odpowiednią dla nich byłaby teozofia, „jako wyraz nienasycenia, wytworzonego przez negatywne skutki rozwoju i rozpowszechnienia filozofii, która ostatecznie nie zapełnia luki przez siebie wytworzonej” (WN 102–103). Dlatego w powieściach i dramatach Witkacego rodzą się

różnorodne koncepcje stworzenia nowej wiary, zdolnej zaspokoić nienasycone potrzeby dzisiejszego człowieka. Nie powinna to być jednak autentyczna, oparta na osobistych przeczuciach sacrum „religia Jaźni” autora *Nietoty*, lecz „programowy humbug” – sztuczna religia wykorzystywana pragmatycznie, aby zaprowadzić porządek społeczny i ukoić strach ludzkości przed pustką.

Koncepcja stworzenia „użytecznej” wiary zostaje w utworach Witkiewicza wielokrotnie ośmieszona, co można uznać za polemikę względem Jamesowskiego pragmatyzmu, który autor *Szewców* krytykował, uważając za pogląd zastępujący prawdę iluzjami wygodnymi dla ludzkiego umysłu i za jeden z symptomów kryzysu filozofii⁵¹². W *Pożegnaniu jesieni* takie podejście do wiary ujawnia Hela, która nawraca się na katolicyzm tylko po to, aby nie doświadczać grozy istnienia i dostrzec w życiu jakikolwiek sens. Jej motywy obnaża ksiądz Wyprzytyk:

[...] jest to pragmatyczny pogląd, który tępię wszędzie, gdzie mogę. Najpłytsza doktryna, jaka istnieje, zastosowana zresztą dobrze do marności naszych czasów. Wszyscy jesteście pragmatystami w znaczeniu czysto zwierzęcym, chodzi nam o to, aby nam było dobrze: każdemu bydłociu, ba, komórcie o to chodzi (PJ 84–85).

Witkacy obwieszczał utratę zdolności religii do wyrażania metafizycznych potrzeb współczesnego człowieka, Miciński natomiast starał się rozważyć przydatność poszczególnych form kultu religijnego. Ta różnica nie zaprzecza zbieżności przekonań wyznawanych przez obu pisarzy na temat psychologii religii. Według obu pisarzy twórczość religijna jest – lub była w przeszłości – jednym z najskuteczniejszych sposobów rekompensowania kompleksu nienasycenia.

3.3.2. „Zbawcza kora” czy „humbug”?

Konstatacja, że religia jest reakcją na kompleks nienasycenia, nie mogła wystarczyć pisarzom tak głęboko zanurzonym w rygorystycznym myślowym filozofii, jak Miciński i Witkacy. Podobne stwierdzenie domagało się odpowiedniego uzasadnienia, zgodnego z ówczesną wiedzą naukową, a także wymagało konfrontacji z wiodącymi prądami myślowymi początku XX wieku.

Jak zauważył Marian Stala, epoka modernizmu stała się okresem sporu o naturę człowieka⁵¹³. Twórców szczególnie zajmowała wówczas kwestia duchowości. Dyskutowano o tym, jak należy ją pojmować, jak odpowiednio przeżywać, a przede wszystkim – czy w ogóle należy brać pod uwagę jej istnienie. Wątpliwości dotyczyły nie tylko dotychczasowych wyobrażeń o świecie, lecz także samej egzystencji jako takiej. O ile ateizm pozytywistyczny negował przekonanie o istnieniu sfery

⁵¹² Zob. PJ 114.

⁵¹³ M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 15.

wyższej i zastępował je ideami rozwoju i postępu, o tyle ateizm modernistów miał charakter tragiczny: wobec nieusuwalnej tęsknoty za oparciem w sferze transcendencji wizja „pustych niebiosów” przerażała i nasuwała gorzkie refleksje o marności wszelkiego życia, które w swojej przypadkowości i małości niknie w obliczu ogromu wszechświata.

Przechodząc od psychologii doświadczalnej i przedmiotowej do psychologii wewnętrznej i podmiotowej naszego czasu, znajdującej wyraz swój w poezji, muzyce i literaturze, zauważymy, że przenika ją potężny powiew bezwiednego ezoteryzmu. Dążenie do życia duchowego, tęsknota za światem niewidzialnym, dławione i odrzucane przez teorie materialistyczne i przez opinię publiczną, nie były nigdy szersze i bardziej istotne. Odnajdujemy je w żalach, w zwątpieniach, w czarnych melancholiach, a nawet w bluźnierstwach naszych powieściopisarzy-naturalistów i naszych poetów-dekadentów. Nigdy dusza ludzka nie odczuwała głębiej niedostateczności, nędzy, nieistotności życia obecnego, nigdy nie tęskniła goręcej za niewidzialnym światem pozaziemskim, mimo że nie uwierzyła jeszcze w jego istnienie⁵¹⁴

– tak o światopoglądowej atmosferze epoki pisał Schuré. Absurdalności świata, wynikającej z przyjęcia poglądów pozytywistycznych, niektórzy modernisci przeciwstawiali niezbadane głębiny ludzkiego wnętrza, które miały świadczyć o istnieniu w człowieku pierwiastka wyższego i wiecznego. W tajemniczych przepaściach ludzkiej duszy upatrywano przestrzeni, w której możliwy jest kontakt z Absolutem. Powoływano się na mistyków, takich jak Jan Ruysbroeck, Jan od Krzyża czy Teresa z Ávila, którzy w swych pismach ubolewali nad niewyraźnością spotkania człowieka z Bogiem⁵¹⁵. Niezwykłość i niepowtarzalność tego rodzaju doświadczeń dawała nadzieję na to, że sfera duchowa wymyka się materialistycznej redukcji.

Z tego założenia wywodziła się cała sztuka symbolistyczna dążąca do wysłowienia stanów wewnętrznych pozbawionych odpowiedniej nazwy w systemie językowym. Na równi ze snami, przeżycia duchowe stanowiły źródło inspiracji dla twórczości takich artystów, jak Paul Verlaine i Maurice Maeterlinck, a w Polsce – Kazimierz Przerwa-Tetmajer, czy Tadeusz Miciński. Unikano bezpośredniego opisu, operując niedopowiedzeniami oraz wykorzystując środki stylistyczne zbliżające literaturę do muzyki i malarstwa – instrumentację głoskową, synestezję. Pisarze dążyli do tego, aby nie przekazywać konkretnego przesłania, lecz poruszać, wprowadzać w niecodzienny nastrój, ukazywać czytelnikowi duchowe pejzaże. Wszystkie te zabiegi miały sugerować istnienie

⁵¹⁴ E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, s. 20.

⁵¹⁵ Do pism tych właśnie mistyków Miciński odwoływał się najczęściej. Warto tu też wspomnieć o wpływie mistyki franciszkańskiej na twórczość autora *Nietoty* (zob. F. Nguyen, *Franciszkańska „mistyka natury” w poezji Tadeusza Micińskiego*, „Literatura Ludowa” 2017, nr 1, s. 33–45).

świata idealnego, wiecznego, wolnego od przyziemności i większego niż wszystko, o czym ludzka istota może pomyśleć. Sfera ta pozostawała niedostępna racjonalnemu poznaniu, toteż można było przekonać się o jej istnieniu tylko na drodze osobistego doświadczenia.

Subiektywizm immanentnego obcowania z Bogiem był jednak zbyt wątpliwy dla umysłów racjonalnych. Osobiste przeżycia mogły uchodzić za iluzję, twory wyobraźni czy życzeniowe halucynacje jednostek powstałe w obawie przed wieczną śmiercią. Gutowski przytacza w tym kontekście opinię Ernsta Cassirera, iż na przełomie XIX i XX wieku załamaniu ulega wiara w zdolność człowieka do obiektywnego, bezpośredniego odniesienia do rzeczywistości. Próbując wykonać interakcję ze światem, ludzka istota uświadamia bowiem sobie, że zwraca się sama do siebie⁵¹⁶. Dlatego też konieczna okazała się weryfikacja przeżyć duchowych zgodna z wymogami rozwijającej się w zawrotnym tempie nauki.

Wielu twórców zwróciło się ku psychologii, pragnąc na jej gruncie znaleźć dowód na istnienie instynktów wyższych niż biologiczne popędy. Na wpływ prężnie rozwijającej się wówczas nauki o życiu wewnętrznym człowieka zwróciła uwagę Maria Podraza-Kwiatkowska, stwierdzając, iż lektury psychologiczne były jedną z głównych inspiracji młodopolskiego zwrotu ku ludzkiemu wnętrzu⁵¹⁷.

Tak pisał o tym Stala:

Powrót do antropologii metafizycznej [...] nie był jedynym faktem znamionym dla pojmowania człowieka na przełomie wieków. Równie ważne, a z całą pewnością równie widoczne były liczne i różnorodne przedsięwzięcia, które czyniły swym punktem wyjścia dane doświadczenia psychologii (czy psychopatologii), a naczelnym hasłem przesunięcie, przekroczenie dotychczas przyjmowanych granic poznania i objęcie nim tego, co w ludzkiej istocie było nieznane i co uważano za niepoznawalne. Cel był wspólny: ukształtowanie „nowego pojęcia o człowieku”, ukazanie „całego człowieka”. Cel ten, powiadano, można zrealizować tylko na terenie takiej wiedzy, która byłaby rozleglejsza niż nowożytna nauka (mówili jedni) i pewniejsza od religijnego objawienia chrześcijaństwa (dodawali drudzy)⁵¹⁸.

Tym, co przerażało Micińskiego, nie była jedynie wizja rzeczywistości pozbawionej wyższego sensu. Odkrycia nauk przyrodniczych wzbudzały w nim wątpliwości co do istnienia wolnej woli. Życie pojęte jako uleganie zwierzęcym instynktom, bez wyższej instancji w postaci duszy, która mogłaby stanowić ośrodek decyzyjności człowieka i umożliwiać wybór między dobrem i złem,

⁵¹⁶ W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 99.

⁵¹⁷ M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja*, s. 72.

⁵¹⁸ M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 27.

jawiło się jako fakt przypadkowy i nieistotny. Poddanie wszystkiego biologicznym mechanizmom oznaczałoby podważenie refleksji etycznej i unieważnienie wszelkich ludzkich wyborów. Jak pisze Krystyna Bezubik, według autora *Nietoty* dla człowieka najbardziej zgubny okazuje się nie grzech, lecz zaprzeczenie istnieniu duchowości i ograniczenie swej egzystencji jedynie do materii⁵¹⁹. Tego rodzaju postawa zamyka istotę ludzką przed rozwojem jaźni, ogranicza jej życiową twórczość i pozbawia możliwości autentycznego samospelnienia. W kontekście kompleksu nienasycenia należałoby jeszcze dodać: pozostawia na łaskę niespełnionej potrzeby transcendowania i zmusza do poszukiwania czysto materialnej – a więc niższej – formy jej zaspokojenia.

Miciński rozpoczyna *Xiędza Fausta* od opisanego zwątpienia w świat duchowy. Więziony za działalność patriotyczną Piotr doświadcza go za sprawą słów Kondora – zdrajcy narodu, zamierzającego wydać jego prawdziwe nazwisko władzom rosyjskim, skazując go tym samym na śmierć. Wróg odwiedza Piotra w celi, szydzi z niego i mówi: „zrozumiesz, że człowiek ze swoją pozorną głębią – jest to kupa narządów, które chcą żreć i wyją” (XF 6).

Redukcjonistyczna wizja człowieka, według której jest on ślepym narzędziem praw biologii, często powraca później w rozmowach Fausta i jego ucznia. Tytułowy bohater powieści zwraca uwagę, że pierwotne instynkty wciąż rządzą niemal całym życiem człowieka – świadczą o tym zbrodnicze czyny ludzkości. Piotr przytacza w tym kontekście „instynkt os rozbójniczych, które paraliżują swą ofiarę, aby nie mogła poruszyć się” (XF 77). O tych owadach wspomina jeszcze raz, gdy polemizuje z mentorem i uznaje poczucie istnienia sfery wyższej za fenomen biologiczny: „Tak zwane głębiny ducha ludzkiego są też zjawiskiem natury jak przedziwny instynkt os rozbójniczych” (XF 104).

W powieści ważne miejsce zajmuje konfrontacja przekonań religijnych z Darwinowską teorią walki o byt. Towarzyszy temu przeświadczenie o całkowitej zależności ludzkich losów od genetycznego i środowiskowego uwarunkowania organizmu. Jest o tym mowa pośrednio, kiedy Faust wspomina o rodzinie Niegoj-Nieznajowiczów, której wszystkie pokolenia wykazywały się nikczemnością (XF 52). Pogląd ten implikuje wniosek, że „człowiek nie ma wolnej woli, a duch jest wytworem kory mózgowej. Człowiek maszyną, religia to mity, etyka – to procesy chemiczne, a wszechświat pustą nicością” (XF 163). Teoria Darwina stawia przed bohaterami pytanie, czy życie nie jest tylko mechanizmem, ruchem cząsteczek, z których przez przypadek powstał organizm. Faust stara się ukazać, że tak zwany „czwarty wymiar” egzystencji jednak istnieje i gwarantuje możliwość podejmowania indywidualnych decyzji.

W swoich replikach Piotr zaprzecza istnieniu duszy rozumianej jako wieczna część istoty

⁵¹⁹ K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą!*, s. 177.

ludzkiej, której nie da się sprowadzić do fizjologicznych reakcji zachodzących w umyśle: „materia jest rzeczywistością, a wrażenia naszej duszy – funkcjami tejże materii” (XF 170). Wątpliwa wydaje się bohaterowi również kwestia ciągłości ludzkiej jaźni w czasie całego życia – sądzi on, że w psychice człowieka nie istnieje żaden stały, centralny punkt: „Nie ma żadnej Jaźni, «mnie», tylko zmienne zjawisko osobowości” (XF 182). Życie duchowe jest początkowo interpretowane przez bohatera jako środek służący słabszym jednostkom do łagodzenia egzystencjalnego lęku przed śmiercią, który pomaga im też w pokonywaniu trudności, a także zapewnia nadwrażliwcom – osobom doznającym kompleksu nienasycenia w sposób spotęgowany – odpowiedni poziom stymulacji. Piotr odnosi się niechętnie do wychwalanych przez Fausta „domniemanych” głębin istniejących w człowieku i nazywa je reliktem po dawnych wierzeniach ludzkości (XF 27). Mistyczne doznania księdza tłumaczy tym, iż jest on „poetą, psychikiem, skłonnym do autosugestii” (XF 35).

Sam Faust również nie jest pozbawiony takich wątpliwości, słysząc w swoim wnętrzu lucyferyczny głos mówiący, że ludzkie przekonania o wszechobecności Chrystusa wynikają tak naprawdę z poczucia braku Opatrzności (XF 208). Myśl ta wiąże się z poglądem sprowadzającym religię do reakcji na uczucia strachu (XF 210).

W *Nietocie* wiara w transcendencję zostaje nazwana pociechą samotników, którzy budując swój świat wewnętrzny, ulegają złudzeniu, „iż poza nimi jest również królestwo duchów” (N 58). Arjaman, zanim dokona się w nim przemiana, stwierdza, że mechanistyczna wizja świata jest prawdziwsza i lepsza niż ciągłe życie w „królestwie niepojętych aż do dna jasnowidzeń” (N 66). W innym miejscu odpowiada na nauki Maga Litwora słowami: „nie warto oglądać się na wierzchołki, których nie ma: są to miraż” (N 99). Stwierdzenie, że nieskończone tęsknoty ludzkiego wnętrza mogą się okazać bezprzedmiotowe, pojawia się ponadto w poetyckim „interludium”⁵²⁰: „Serce mi pęka – a nikt czemu? nie wie. / Wiwian mi zwieścił: tęsknota za niczym!” (N 115). Uznanie wierzeń duchowych za iluzoryczne jest poza tym naczelną myślą masońskiego stowarzyszenia, dążącego do „zniszczenia wszelkich tajemnic”, do którego należą Mangro oraz Zolima (N 199).

Miciński przytacza w obu powieściach krytyczne argumenty po to, by skuteczniej się z nimi rozprawić. Umieszcza swoje refleksje w kontekście modernistycznych sporów o naturę człowieka i bezpośrednio odnosi się do twierdzeń formułowanych przez poszczególne strony konfliktu. O ile dla dzisiejszego czytelnika te liczne erudycyjne nawiązania obecne w prozie autora *Nietoty* mogą się wydawać zbędne, w swoim czasie pełniły rolę argumentów na rzecz stanowiska autora oraz ujawniały horyzont myślowy, w którym funkcjonowały jego tezy. Dzieła Micińskiego miały nie tylko charakter literacki, lecz także retoryczny, rezonerski, a opisywane w nich wydarzenia i przeżycia bohaterów

⁵²⁰ Tak o wierszach z *Nietoty* pisał Michał Głowiński (*Powieść młodopolska*, s. 271).

służyły uzasadnieniu postulatu stworzenia nowej „religii Jaźni”.

Faust polemizuje z poglądami materialistycznymi i deterministycznymi na ich własnym gruncie: zarzuca im brak logiki, nieracjonalność i brak oparcia w nauce. W świetle współczesnej wiedzy nie mogą się one ostać w swej pierwotnej, radykalnej wersji, ponieważ sztucznie upraszczają rzeczywistość, która jest znacznie bardziej złożona niż zakładany przez nie model świata: „Nikt – pomnijmy to – nie jest mechanicznym rezultatem swych rodziców lub warunków życia” (XF 187). Bohater zarzuca swym adwersarzom – paradoksalnie – iście religijny dogmatyzm: „grozi nam nowy psychiczny «Kitaj», stworzony przez najbardziej nieprodukcyjne umysły, hołdujące materializmowi pod formą monizmu; czynią z tego nie pewien przebyty już okres biologizmu, ale sektę wierzącą i przysięgającą [...]” (XF 162–163). Nie inaczej mówi Arjaman w *Nietocie*, odpowiadając na zarzut mistycznego marzycielstwa: „My budujemy wieże dla podwójnej Wiedzy, zapalamy światła na wirrach. [...]. Dlaczegoż nas poniewierają marzycielstwem? Wszakże to, iż człowiek nie jest tylko machiną, z niezblaganą pewnością dowiedzionym zostało!” (N 356).

Jak pisze Dariusz Trześniowski, Miciński nie zgadzał się na żadne ze skrajnych rozwiązań światopoglądowych, jakie postulowano w czasach modernizmu. Odrzucał religijny dogmatyzm i zaściankowość kręgów kościelnych, lecz jednocześnie sprzeciwiał się tendencjom zmierzającym do wyrugowania wiary chrześcijańskiej z życia intelektualnego i społecznego. Autor *Nietoty* proponował drogę środka, dążąc do uzupełnienia poznania duchowego o naukowe, czego wyrazem była między innymi rozprawa *Walka o Chrystusa*⁵²¹.

Na absurdalność dziewiętnastowiecznego konfliktu nauki i religii narzekał przed Micińskim Schuré, który *Wielkich wtajemniczonych* rozpoczął od stwierdzenia:

Największym złem naszego czasu jest, że Nauka i Religia stają wobec siebie jako dwie wrogie, niedające się wzajem pogodzić siły. [...].

Odkąd wszakże Kościół, nie mogąc już udowodnić pierwotnego swojego dogmatu wobec zarzutów stawianych mu przez naukę, zamknął się w nim jak w domu bez okien i przeciwstawił wiarę rozumowi jako nakaz bezwzględny i nietykalny; odkąd Nauka, upojona odkryciami swoimi w świecie fizycznym i wyłączającym ze sfery swoich dociekań świat duchowy i intelektualny, stała się agnostyczną w metodzie swojej i materialistyczną zarówno w podstawach swoich, jak i celu ostatecznym; [...] nieuniknionym się stało głębokie starcie w sferze duchowej zarówno ogółu społeczeństwa, jak i poszczególnych jednostek⁵²².

⁵²¹ D. Trześniowski, *Sytuacja polskiego inteligenta wobec modernistycznego kryzysu Kościoła. Przypadek Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Wielokulturowość: postulat i praktyka*, red. L. Drong, W. Kalaga, Wydawnictwo Uniwersytet Śląski, Katowice 2005, s. 111.

⁵²² E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, s. 11–12.

Rozważania na temat opozycji „wiara – rozum” Miciński podejmował w odczycie o *Królu Duchu* Juliusza Słowackiego z 1905 roku, w którym gromił „płytkość panującej u nas dotąd psychologii pozytywistycznej”, zaznaczając potrzebę zdobycia „wiedzy jaźni”⁵²³. W stwierdzeniach tych autor *Nietoty* kontynuował linię argumentacji zapoczątkowaną przez Jamesa. Amerykański filozof w *Odmianach doświadczenia religijnego* wykazywał absurdalność zarzutu kierowanego pod adresem religii, jakoby uczucia duchowe miały być tylko przedłużeniem fizjologicznych popędów człowieka:

Podług mnie mało jest poglądów bardziej jałowych niż to ujmowanie religii jako zwyrodniałego życia płciowego. [...]. W wielkiej gromadzie zjawisk religijnych trafiają się wprawdzie i jawnie erotyczne, np. bóstwa płciowe i obrządku zmysłowe w politeizmie lub ekstatyczne zespolenia ze Zbawicielem u niektórych mistyków chrześcijańskich. Lecz z równą słuszością można by nazwać religię zboczeniem czynności trawienia i uzasadniać swe stanowisko przez kult Bachusa i Cerery lub przez ekstatyczne uczucia innych świętych wobec Eucharystii. Język religii przyobleka się w te ubogie symbole, których dostarcza mu nasze życie, a gdy dusza gwałtownie pragnie się wypowiedzieć, wówczas całe ciało współbrzmi objaśnieniami⁵²⁴.

Faust myśli podobnie, a rozwijając ten tok myślenia, dochodzi nawet do wniosku, że czysto fizjologiczna egzystencja jest dla człowieka wręcz niemożliwa. Ostatecznie każdy, nawet najbardziej krańcowy redukcjonizm musi wytworzyć jakąś metafizykę, ponieważ istota ludzka ma niezbywalną potrzebę odniesienia się do czegoś wyższego. Zdaniem pisarza pozytywści – mimo swego pędu do unicestwienia wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną – również tego nie uniknęli. W dodatku ich przekonania głoszące całkowite podporządkowanie ludzkiego losu prawom materii doprowadziły do podważenia samych podstaw człowieczeństwa: „Materializm, czy jak się dziś zwie – monizm, jest też metafizyką, ale ciasną, moralnie – ohydą, bo odbiera nam wolność wewnętrzną, bez której schodzimy do etyki małpozwierzów. Zaciemnia, nie tłumaczy, przez formułkę rozwoju z przypadkowego incydentu w mgławicy atomu” (XF 166).

Religia, której wytykano nierozumność i lekceważenie praw logiki, zyskała, według Fausta, nieoczekiwanego sprzymierzeńca w nowoczesnej nauce (XF 163). W opinii bohatera, a także najpewniej samego Micińskiego, wiara i rozum nie wykluczają się, lecz przeciwnie – mogą się wzajemnie uzupełniać. Jak zauważył Trześniowski, przekonanie to było bliskie modernistom

⁵²³ T. Miciński, *Król Duch – Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, s. 257.

⁵²⁴ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 22.

katolickim głoszącym możliwość pogodzenia tych dwóch aspektów ludzkiej działalności⁵²⁵ (choć należy pamiętać, że Miciński postrzegał światopoglądowe propozycje modernistów katolickich jako zbyt ciasne⁵²⁶). Jednocześnie łączyło ono autora *Nietoty* z myślą gnostyków poszukujących kontaktu z Absolutem na gruncie wiedzy.

Faust stwierdza, że nie można dowieść istnienia Boga na podstawie obserwacji świata przyrody, ponieważ został on przez Stwórcę poddany konieczności praw fizyki. Człowiek, jako istota obdarzona wolną wolą, może decydować o swym losie, lecz nie ma żadnej nadprzyrodzonej ochrony – potwierdza to kataklizm w Mesynie, w którym siły natury pozbawiły życia tysiące ludzi. Rzeczywistość duchowa ujawnia się więc tylko w głębinach ludzkiego ducha, a zatem należy poszukiwać Absolutu w swoim wnętrzu: „Natura zakrywa nam Boga jak tarcza księżycowa słońce. W tym zaćmieniu możemy Go oglądać jedynie tylko przez ciemne szkła naszego ducha” (XF 104). Z tego względu jedyną nauką, która może cokolwiek powiedzieć o sferze transcendencji, jest psychologia, i to właśnie do niej odwołuje się Miciński, gdy zamierza oprzeć swoje tezy na naukowej podstawie. Człowiekowi pozostaje osobisty wgląd w świat ducha, odbywający się w intymnych głębiach jestestwa. Gutowski zwraca uwagę, że w tej perspektywie „Transcendencja [...] godzi się w człowieka z jego Immanencją”⁵²⁷.

Zainteresowanie duchowością, podobnie jak dla innych młodopolskich pisarzy, było dla Micińskiego także próbą przezwyciężenia Nietzscheańskiej diagnozy „śmierci Boga” interpretowanej na dwa sposoby: jako utrata zdolności do kontaktu ze sferą duchową i jako skostnienie dotychczasowych form pośredniczenia⁵²⁸. Trzeba przy tym jednakże zaznaczyć, że sama filozofia Nietzschego również występowała przeciwko naturalistycznemu redukcjonizmowi – zachęcała do akceptacji ewolucjonistycznej wizji powstania człowieka, aby wytyczyć nowy cel: udoskonalenie ludzkiego gatunku i przekroczenie jego biologicznych ograniczeń⁵²⁹.

Problem natury człowieka w równym stopniu zajmował Witkacego, lecz stawiał on w swoich rozważaniach zdecydowanie inne akcenty niż Miciński. Uchylając na razie kwestię odmiennego wartościowania przeżyć religijnych w kontekście ich zdolności do zaspokajania metafizycznego nienasycenia, warto zwrócić uwagę na zbieżność punktów orientacyjnych na światopoglądowej mapie epoki, do których odnosili się obaj pisarze.

Jednym z podstawowych filozoficznych obiektów krytyki, podobnie jak wcześniej u Micińskiego, był u Witkacego materializm. Stwierdzenia redukcyjne, podważające wyjątkowość

⁵²⁵ D. Trześniowski, *Sytuacja polskiego inteligenta wobec modernistycznego kryzysu Kościoła*, s. 113.

⁵²⁶ Zob. tamże, s. 115.

⁵²⁷ W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 28.

⁵²⁸ Por. tamże, s. 39.

⁵²⁹ Zob. M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 35–36.

człowieka, są często wypowiedziane lub rozważane przez bohaterów jego powieści. Choć zazwyczaj starają się oni im zaprzeczyć, nie mogą ich całkowicie zignorować. Wynoszenie na piedestał przeżyć metafizycznych jest zawsze podszyte lękiem, że owe wyjątkowe chwile, w których jednostka ludzka dotyka tajemnicy istnienia, są jedynie złudzeniem i przykrywką dla przyziemnych, instynktownych potrzeb organizmu. O konflikcie tych dwóch tendencji w twórczości Witkiewicza pisał m.in. Gerould:

Zarówno w utworach literackich, jak i w obrazach Witkacego człowiek widziany jest w stałych związkach z niższym światem zwierząt, jak również w wyższej perspektywie nieskończoności. Z tej dwoistości wynika groteskowa i nienormalna sytuacja człowieka we wszechświecie. Człowiek, dowodzi Witkacy, jest niewygodnie umieszczony gdzieś pomiędzy kosmiczną pustką a karaluchem, zawsze narażony na upadek w jedną albo w drugą stronę. Stojąc wobec takiego dylematu egzystencjalnego, ludzkość może albo czuć nieustanny niepokój metafizyczny, albo być szczęśliwie zuniformizowana na modłę ula i mrowiska⁵³⁰.

Ów dylemat ujawnia się w *Pożegnaniu jesieni*, opatrzonym wymownym mottem z wiersza *Dziki wino* Antoniego Słonimskiego: „Czymże jest, o naturo, twych pocieszeń mowa / Wobec żądz, które budzisz twym mrocznym obszarem” (PJ 2). Słowa te znajdują odzwierciedlenie w postawie Atanazego. Nicość jego prób wzbicia się ponad zwierzęce popędy uwidacznia się, gdy doświadczając jednocześnie wyrzutów sumienia spowodowanych samobójstwem żony i rozpętanego do granic możliwości pożądania kierowanego ku Heli, pyta siebie wprost: „Czyż cała metafizyka, żądza religii i wynikające stąd absolutne nienasycenie, chęć śmierci, czyż wszystko to miało być spowodowane do paru przewrotnych pocałunków, paru uderzeń, ugryzień, paru nibyzgwałceń?” (PJ 398).

Chociaż własne nieskończone nienasycenie bohater uznaje za przejaw działania uczuć wyższych, trudno mu udowodnić ten punkt widzenia, również przed samym sobą. Szpakowska twierdzi nawet, że Witkacy z czasem doszedł do naturalistycznego traktowania ludzkiego doświadczenia transcendencji, które można byłoby wytłumaczyć jako przejaw działania sfery popędowej⁵³¹. Radykalizm tego sądu wydaje się niesłuszny, lecz bez wątpienia problem ten zajmował artystę w najwyższym stopniu, a jego teoria monadyzmu biologicznego powstała m.in. właśnie z konieczności pogodzenia dwóch sprzecznych ze sobą sądów: o racjonalnej konstrukcji rzeczywistości oraz o wyodrębnieniu osobowości ze świata i wynikającego stąd metafizycznego nienasycenia. Skoro dualizm był dla Witkacego nie do przyjęcia, stworzył on teorię monistyczną,

⁵³⁰ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 417–418.

⁵³¹ Por. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 146–147.

uznając samoczuające „istnienia poszczególne” – monady – za podstawowe elementy, z których złożona jest rzeczywistość.

Bazakbal do ostatniej chwili rozpaczliwie próbuje znaleźć klucz do tajemnicy istnienia, lecz wciąż rozbija się o mur stworzony przez ograniczenia fizjologii ludzkiego organizmu. Kiedy chwilę po objawieniu doznany w stanie narkotycznego upojenia umiera, narrator komentuje: „Oczywiście dla Atanazego lepiej było, że go zabili tego wieczoru. Można sobie wyobrazić, jaki «katzenjammer» miałby nazajutrz, kiedy by się przekonał na trzeźwo, że jego idea jest zupełną bzdurą” (PJ 504), a potem dodaje: „Tak – lepiej, że niektórzy zginęli, a szczególnie Atanazy. Żyć, będąc niezdolnym ani do życia, ani do śmierci; z świadomością małości i nędzy swoich idei; [...] być samotnym zupełnie w nieskończonym, bezsensownym (sens jest tu rzeczą subiektywną) wszechświecie – jest rzeczą wprost okropną” (PJ 505).

Z analogicznym problemem ma do czynienia Brummel z *622 upadków Bunga*, gdy zadaje sobie pytanie: „Czyż cała sfera myśli nie jest tylko wizją powstałą pod wpływem piekielnego, stworzonego przez wieki jadu, straszliwego narkotyku, którym utrzymuje się przy życiu pewien gatunek niezdolnych do samotnej egzystencji zwierząt” (BU 376). Sprowadzając przeżycia wyższe odpowiednio do „przewrotnych pocałunków” oraz do „straszliwego narkotyku”, bohaterowie wyrażają swoje obawy, że ich najistotniejsze przemyślenia i doznania są zaledwie pochodną jakiejś przyziemnej potrzeby, podległej sublimacji.

Na tej samej zasadzie bohaterowie prozy Witkacego podważają istotę uczuć religijnych, uznając je za wynik stłumienia instynktownych potrzeb organizmu. Sam autor nie podziela jednak tego przekonania, kilkakrotnie informując czytelnika, że jest przeciwnikiem interpretowania doświadczeń duchowych jako wyrafinowanej realizacji pierwotnych popędów. W *Niemytych duszach* zarzucał takiemu podejściu brak naukowości i krytykował z tego powodu przekonania Bronisława Malinowskiego:

Zaznaczę mimochodem, że jestem przeciwnikiem sprowadzania uczuć religijnych do uczuć życiowych, jak to czynił w swych *Wierzeniach religijnych* Bronisław Malinowski. Jest to stanowisko tzw. naukowe (dla mnie „pseudo”), które polega na tym, aby nie implikować zaraz u podstawy badań jakiejś mniej lub więcej określonej metafizyki, a właściwie ontologii. Ale czasem to właśnie niby-naukowe stanowisko prowadzi prostą drogą do stworzenia najbardziej jadowitej, bo fałszywej w dodatku, metafizyki, czego najdoskonalszy przykład widzimy w tragikomedii materializmu [...] (WNN 207)⁵³².

⁵³² Por. fragment *Jedynego wyjścia*: „Nie jest sprowadzalne [!] na przykład uczuć religijnych do uczuć życiowych à la Malinowski, bo fakt, że tak jest, że musi być osobowość i jakości ją wypełniające i konstytuujące się w świat i życie

Witkacy dodawał następnie:

[...] nie da się stworzyć specyficznych uczuć religijnych jako zlepków z dobrze znanych z najcodzienniejszego przebiegu codziennego dnia uczuć życiowych. Wtedy, gdy to staramy się zrobić [...], deformując rzeczywistość, fałszujemy ją właśnie gruntownie [...]. Zaprzeczamy wtedy temu podstawowemu faktowi, że istnienie (IP) (żywego stworu) jest przeciwstawieniem się jego całej strasznej i tajemniczej w najwyższym stopniu dookolnej rzeczywistości, że jest to fakt pierwotny [...], a tkwi dalej po prostu w fakcie jeszcze pierwotniejszym: koniecznego ograniczenia każdego stworu w nieskończonym świecie i niepojętości zasadniczej dla niego samego tak istnienia jego samego, jak i tego świata (WNN 210–211).

Podobne zastrzeżenia autor *Szewców* zgłaszał w *Pożegnaniu jesieni*, nazywając redukcyjną interpretację uczuć religijnych zaciemnianiem rzeczywistości, utrudniającym dotarcie do tego, czym są one naprawdę:

Ale bynajmniej nie jest słuszne twierdzenie, że jakikolwiek stan silnego napięcia uczuć jest w możliwości przerodzić się w uczucie zupełnie nowe, religijne: stworzyć je jakby z niczego. Pseudonaukowość tego poglądu, pretensja, aby nie powiedzieć nic poza opisaniem na pewno istniejących stanów (głodu, żądy płciowej, strachu itp.), fałszuje zasadniczo całą sytuację, nie pozwalając na dotarcie do jądra rzeczy, przez wykluczenie z góry możliwości istnienia stanów specyficznych, a niekoniecznie pochodnych od innych uczuć zwykłych (PJ 180).

Pisał o tym również w *Nowych formach w malarstwie*: „Sprowadzanie wszystkiego do erotyzmu, jak to ma miejsce w niektórych kierunkach najnowszej psychologii, lub dążenie do wytłumaczenia wszystkich zjawisk w sferze sztuki przez teorię «urazów psychicznych» jest jednostronne i zaciemniające”⁵³³.

Witkacy zaznaczał, że choć potrzeby religijne nie są przedłużeniem przeżyć erotycznych, opierają się na tych samych właściwościach ludzkiego organizmu co doznania intelektualne⁵³⁴. Wszystkie te doświadczenia są formami służącymi do wyrażania prymarnego względem nich uczucia metafizycznego, które ma swoje źródło w większej niż u zwierząt potrzebie stymulacji. W *Nowych formach w malarstwie* pisarz podkreślał, że „figury wyrzeźbione przez dzikich”, „pierwotne dzieła

wewnętrzne jednostki, wypływa z praw niezłomnych samego istnienia, którego bez elementów tych ani pomyśleć, ani wyobrazić nie możemy [...], a którego korzenie tkwią w Absolutnej Tajemnicy pojęcia Nieskończoności [...]

 (JW 43).

⁵³³ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, s. 194–195.

⁵³⁴ Zob. J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 33.

sztuki”, „pierwotny symbol Tajemnicy”, a także wszelkie formy kultu oraz wyobrażenia istot nadnaturalnych miały swoje źródło w tej samej sile i celem ich powstania było okiełznanie metafizycznego niepokoju⁵³⁵. Zbliżoną myśl sformułował w odniesieniu teorii filozoficznych: „Każda teoria jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać [...]”⁵³⁶.

Poglądy autora *Szewców* zbliżały się w niektórych aspektach do darwinizmu, który za podstawową cechę odróżniającą człowieka od innych gatunków uznawał wyższy stopień rozwoju mózgu⁵³⁷. Być może z tego powodu Witkiewiczowi odpowiadała typologia Kretschmera, dopatrująca się w biologicznej budowie ciała determinant charakteru człowieka, a w dalszej kolejności – podejmowanych przezeń decyzji. Takie podejście jawiło się dla artysty, zdaniem Bogusława Habrata, jako odpowiednia przeciwwaga dla „nieakceptowalnej dowolności teorii psychologicznych”⁵³⁸.

Pisarz nie poprzestawał jednak na tych wnioskach i rozważał problem istnienia uczuć religijnych z perspektywy filozoficznej. Według Witkacego rozwój kory mózgowej umożliwił ukształtowanie się ludzkiej samoświadomości (JW 39–40) i związanego z nią poczucia „samotności indywiduum we wszechświecie, z którego powstaje lęk metafizyczny” (PJ 298). W tym wyobcowaniu mają swoje źródło zarówno sztuka, jak i religia: „Sztuka ten lęk pokrywa konstrukcjami działającymi bezpośrednio, religia jest systemem pojęciowym ujmującym uczucia, które z tego lęku płyną” (PJ 298).

W *Jedynym wyjściu* Witkiewicz dał wyraz przekonaniu, że jest to cecha wyróżniająca człowieka spośród zwierząt, którą nasz gatunek opłacił ustawicznym nienasyceniem i poczuciem tragizmu egzystencji: „Potwornie drogo [...] zapłaciliśmy za ten kawałek kory mózgowej [...], przy którego pomocy tak wyraźnie widzimy naszą i wszelkiego stworzenia metafizyczną nędzę” (JW 165). Zdaje sobie z tego sprawę Marceli, który układa na ten temat prześmiewczy – choć jednocześnie rozpaczliwy – wierszyk:

Bo mózgowe kory
To wstrętne nowotwory.
Zamiast nich daj nam, gatunku,
Jakieś Nowe otwory (JW 231)

Bohater odczuwa skutki niedopasowania ludzkiego organizmu do nadzwyczaj rozwiniętego

⁵³⁵ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, s. 28–29.

⁵³⁶ Tamże, s. 173.

⁵³⁷ Zob. M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 33.

⁵³⁸ B. Habrat, *Dziś tylko psychiatrzy zajmują się monadami*, s. 82.

mózgu, o którym Witkacy pisał w *Niemytych duszach*, że umożliwił stworzenie kultury znacznie przerastającej fizyczne siły człowieka, a tym samym włożył na barki jednostki ciężar nie do uniesienia. Przed całkowitym przytłoczeniem mogą ją ochronić tylko cywilizacyjny regres (uznawany przez autora *Szewców* za niemożliwy) albo większy stopień uspołecznienia (WNN 176). Biologiczna konstrukcja *homo sapiens* potrzebuje bowiem czasu, aby przystosować się do gwałtownego rozrostu kory. Współcześnie proces ten nienaturalnie przyspieszył, dlatego ludziom nie wystarczają już dawne sposoby „zatłamszania cierpień” (WNN 177). Witkiewicz stwierdza zatem: „dawniej wystarczały inne środki, porady księży, spowiedź i «intuicja», a dziś jest potrzebna psychoanaliza Freuda i typologia Kretschmera” (WNN 177).

Według Błońskiego, Witkiewicz nie dostrzegał swoistości uczuć religijnych, lecz każdy przejaw doświadczenia sacrum utożsamiał z uczuciami metafizycznymi, stojącymi również u podstawy twórczości artystycznej i refleksji filozoficznej⁵³⁹. Nie jest to w pełni ściśle sformułowanie: zdaniem autora *Szewców* zarówno wiara, sztuka, jak i nauka wywodzą się z tego samego pnia (uczuć metafizycznych), lecz nie można między nimi postawić znaku równości. Każda z tych wartości dominowała w innym czasie, zrodziła się w innym momencie historycznym, a także wygaśnie na innym etapie rozwoju cywilizacyjnego. Zdaniem Witkacego, na początku XX wieku religia już upadła, sztuka dogorywała, dochodząc do granicy rozwydrzenia, a filozofia miała zaniknąć w najbliższej przyszłości, po stworzeniu ostatecznego, doskonałego systemu pojęć.

Zarówno Miciński, jak i Witkiewicz zadawali w swych powieściach to samo pytanie: skoro ludzka tęsknota za transcendencją jest nieskończona, to czy skodyfikowany system wierzeń wystarcza, aby ją skutecznie wyrazić? Wątpi w to ksiądz Faust: „Wstąpiłem w nowicjat do najsurowszego klasztoru i zrobiłem ślub, że będę księdzem. Co prawda, nieraz tego żałowałem, bo jeśli człowiek nie może się pomieścić w świecie, to cóż dopiero w sutannie?” (XF 34). Uznaje jednak, że nie jest tylko duchownym Kościoła katolickiego, lecz działa w imię potęgi przekraczającej wszelkie ludzkie instytucje. Postrzega siebie jako narzędzie w rękach siły, która wyzbyła go samolubnego podążania za własnymi pragnieniami, czyniąc go „kapłanem Nadświadomego” (XF 75). Na tej uniwersalnej, synkretycznej płaszczyźnie religia jawi się jako adekwatna odpowiedź na ludzkie nieskończone potrzeby. Inaczej było u Witkacego – jego zdaniem we współczesnym świecie żadne wierzenie nie oferuje już metafizycznego ukojenia. Religia nie spełnia pokładanych w niej nadziei i upada, podobnie jak sztuka i filozofia.

⁵³⁹ J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 48–49.

3.3.3. Religijne próby nasycenia

Historia opowiedziana w *Xiędzu Fauście* miała udowodnić, że ludzkie wierzenia są próbą oswojenia i kodyfikacji prymarnego względem nich, pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia, którego nie da się opisać w terminach fizjologii⁵⁴⁰. Tytułowy bohater opowiada Piotrowi o swoim życiu, a poszczególne wydarzenia przytacza na uzasadnienie swej wiary w istnienie wyższych instynktów. Często odwołuje się przy tym do specyfiki ludzkiej psychologii, która odróżnia *homo sapiens* od zwierząt. Za jeden z przejawów tej wyjątkowości uznaje właśnie uczucia religijne: „szaloną tęsknotę do istnienia Bożego”, przenikające całe jestestwo pragnienie, aby Bóg objawił się człowiekowi „choć w częstce” (XF 201). Ów przejaw działania kompleksu nienasycenia wskazywany jest jako specyficznie ludzki i wymagający przez to szczególnej uwagi.

Jak pisze Jarosław Ławski, utwór opisuje duchową inicjację Piotra⁵⁴¹. Wokół jego przemiany obraca się zasadnicza część narracji – ksiądz Faust przywołuje kolejne argumenty potwierdzające istnienie „czwartego wymiaru” egzystencji, skłaniając adepta do odkrywania głębin jaźni. Bohater najpierw wysuwa kontrargumenty spójne z pozytywistycznym materializmem, lecz z czasem zostaje przekonany do szerszej wizji rzeczywistości, ponieważ twierdzenia nauczyciela okazują się ugruntowane we współczesnej nauce, a szczególnie – w psychologii religii.

Ksiądz, fałszywie posądzony o próbę morderstwa hrabiego Niegoj-Nieznajowicza, postanawia przyjąć na siebie karę, aby ukazać, że istnieje siła większa nad żądze i nienawiść (XF 64). Pokorna zgoda na zło, lekceważąca wrodzony instynkt przetrwania, świadczy o istnieniu wolnej woli, przekraczającej biologiczne uwarunkowania. Taka postawa jest możliwa dzięki mistyce, która „uczy człowieka być wyższym nad materializm, uczy opanowywać instynkty wsteczne” (XF 98) i „głębszą jest niż pogląd zoologiczny na człowieka” (XF 171). Faust postuluje:

Mistyczną głębią żyjemy jak precudownym źródłem, ale odmiećmy z brzegów tej cysterny pył, pajęczynę, trujące zioła – i niegodziwe larwy, zrodzone przez mózg ludzki: fanatyzm kleru, fanatyzm wolnomyślicieli. Odrzućmy głąz intelektualizmu. Za wytryskiem tych źródeł pójda moce kultury, jak za świętym Franciszkiem szedł Dante i Dżiotto, a za Chrystusem piętnaście wieków wiary gotyckiej (XF 171).

⁵⁴⁰ Warto w tym miejscu przywołać analogiczny pogląd Junga wyrażony w *Symbolach przemiany*: „Jeśli oddaje się cześć Bogu, Słońcu czy Ogniovi, to wprost czci się intensywność lub siłę, a zatem zjawisko energii psychicznej, libido. [...]. Jestem więc zdania, że tak w ogóle energia psychiczna, libido, tworzy obraz Boga na podłożu archetypowym, a zatem, że człowiek oddaje cześć boską działającej w nim sile psychicznej. [...]. Komuś zatem, kto pojmując libido jako ową energię psychiczną, jaką dysponuje świadomość, zdefiniowany w ten sposób stosunek religijny może się wydawać śmieszną grą z samym sobą. Chodzi tu jednak o energię należącą do archetypu czy do nieświadomości, a więc nieoddaną nam do dyspozycji” (C.G. Jung, *Symboly przemiany*, s. 115–117).

⁵⁴¹ J. Ławski, *Erudycja – indywiduacja – inicjacja*, [w:] *Z problemów prozy*, s. 158–192.

Bohater krytykuje jałowe formy duchowości, nieskutkujące żadnym działaniem, i zachęca do życia „mystyką realności” (XF 232). Stwierdza, że wszelka jednostronność – zarówno religijna, jak i naukowa – jest niewłaściwa, a prawdziwe oświecenie może się dokonać tylko za sprawą pogłębionego życia intelektualnego i duchowego⁵⁴².

Przykład wspomnianych przez księdza wybitnych myślicieli i mistyków ma udowodnić, że mistyka jednego człowieka potrafi przeobrazić cały świat. Ci „wielcy wtajemniczeni” potrafią pociągnąć za sobą innych i odkryć przed nimi nowe prawdy. Wywierają wpływ na rzesze ludzi, ponieważ w każdym człowieku tkwi ukryta potrzeba poznania transcendencji: „Rozumiałem ich nadzwyczajną potrzebę wiary – sam uzyskałem nocy tej rozwarcie tajemnicy, że mechanizm życia wpływa tylko z warunków naszego umysłu, ale istnieje czwarty wymiar – wewnętrzny” (XF 101).

Tytułowy bohater powieści zaznacza: choć człowiek podlega biologicznym prawom, jednocześnie ma potrzeby nadmysłowe wynikające z duchowej części swej natury. Dzięki temu możliwe są czyny wykraczające poza determinizm przyrody. O ile materialiści krytykowali wiarę w duchową głębię człowieka, zwracając uwagę na jego instynkty skłaniające do egoizmu i okrucieństwa, o tyle Faust odwraca tę perspektywę:

[...] na przykład wiadomo, iż na wojnie współczesnej jednych krzyżują, przepchawszy drąg przez muskuły karku i przybiwszy do tego drąga ręce – – innym zaszywają powieki, puszczając więźnia między kręgi roztopionej smoły.

Doprawdy, wobec istotnego podłoża natury ludzkiej najdziksza zbrodnia nie powinna nas dziwić.

Wszak powstaliśmy z ewolucji i kłapią w nas instynkty pawianów, makich lub tych ludów w Afryce, które żywią się glistami.

Dziwić może tylko jedno, skąd się bierze świętość, prawość, poświęcenie, honor? większym cudem jest, że wszyscy ludzie naraz się nie wymordują i nie zjedzą niż to, że czasem ktoś popełni zbrodnię, od której pójdzie mróz po kręgosłupie, jakby między ciało i koszulę wpuścić kawał lodu.

Ale życie zanurzone jest w czwartym wymiarze wierzchołkiem stożka. Dlatego dzieją się czasem dziwa (XF 66).

Miciński zbliża się tutaj do poglądów Karla du Prela, którego pisma silnie oddziaływały na wyobraźnię modernistów. Według francuskiego myśliciela jedynie połowa ludzkiej istoty przynależy do rzeczywistości ziemskiej. Jej druga część jest wyższa niż świadomość i przynależy do świata nadziemskiego⁵⁴³. Przekonania du Prela nie negowały zatem praw biologii, lecz wskazywały niepełność naukowego pojmowania świata, uzupełniając je o aspekt duchowy.

⁵⁴² Por. K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą!*, s. 154.

⁵⁴³ Zob. M. Stala, *Pejzaż człowieka*, s. 71.

Faust również bierze pod uwagę fizjologiczne mechanizmy, podkreśla jednak, że ludzkie istnienie nie zamyka się w prawach przyrody, lecz zawiera w sobie Boską część, o której świadczą uczucia wyższe oraz wynikające z nich czyny. Bohater nie zgadza się na materialistyczną redukcję ludzkiej psychiki, sprowadzającą ją do procesów fizjologicznych. Przekonuje do tego Piotra, stwierdzającego później, że

[...] w swych przedziwnych głębinach życie kryje olbrzymie psychiczne rozwoje...

Życie nie jest mechanizmem...

Życie jest świętością, jak nie było jeszcze świętych, i wraz potworem, jak nie było jeszcze potworów (XF 76).

Piotr przyznaje Faustowi rację i potwierdza, że tym, co przekracza prawa materii rządzące życiem człowieka, jest duchowy zryw: „I teraz rozumiem, że jedyną prawdziwą rewolucją jest religijny czyn – to jest czyn zmieniający naturę poziomą człowieka” (XF 190). Według tej myśli instynkty każą człowiekowi wykonywać ruch horyzontalny – skazują go na przyziemność, podążanie za doraźnymi potrzebami i postępowanie w zgodzie z egoistycznym instynktem samozachowawczym. Tymczasem zwrócenie się ku sprawom ducha umożliwia ruch wertykalny – spojrzenie w niebo, dostrzeżenie szerszej perspektywy i dążenie do prawdziwej ewolucji ludzkości. Zgadza się to z przekonaniem Schurého, że naszym przeznaczeniem jest „wnoszenie się coraz wyżej wysiłkiem własnej woli”⁵⁴⁴.

Podobne wnioski Miciński mógł wysnuć z lektury Jamesa, który tak podsumowywał swoje refleksje w *Odmianach doświadczenia religijnego*:

1. Świat widzialny jest tylko częścią wszechświata bardziej duchowego, z którego czerpie swe główne znaczenie.
2. Naszym prawdziwym celem jest złączenie się z tym wyższym wszechświatem lub harmonijna relacja z nim.
3. Modlitwa lub wewnętrzne obcowanie z tym duchem – czy to „Bogiem”, czy „prawem” – jest procesem, podczas którego coś rzeczywiście się dzieje, wpływa energia duchowa i wywołuje w świecie zjawiskowym pewne, psychiczne lub materialne, skutki.
Religia ma też następujące cechy psychologiczne:
4. Nowy animusz wkracza w życie jak dar i przybiera postać lirycznego zachwyty lub akcesu do dostojeństwa i bohaterstwa.

⁵⁴⁴ E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, s. 288.

5. Gwarancja bezpieczeństwa i ukojenie, a w stosunku do bliźnich przewaga uczuć miłosnych⁵⁴⁵.

Do przekonania, że choć człowiek jest zależny od fizjologicznych potrzeb ciała, to powodują nim także tęsknoty duchowe, Miciński dodaje w *Xiędzu Fauście* spostrzeżenie, iż owa właściwość ludzkiego wnętrza, ten tkwiący w nim „rozpęd ku nieskończoności” skazuje jednostkę na niepohamowane poszukiwanie jego spełnienia, będące źródłem zarówno „potworności”, jak i „świętości”.

Ten pierwiastek duchowy ujawnia się rzadko. Opisuując jego działanie, autor *Nietoty* porównuje go do błyskawicy: „Bóg. Który jest niczym innym jak błyskawicowym Sensem otchłani życia, staczających się w pozorny Absurd” (XF 71). Podobnej metaforyki używa kilka stron dalej, pisząc o możliwości „widzenia i poznania wyższych stopni swej Jaźni, która zazwyczaj nam, Europejczykom, przejawia się tylko w formie błyskawicy przeczuć, w wyjątkowych aktach wolnej twórczej woli, w nieustalonych zjawach pośmiertnych” (XF 78). Analogicznie, w ostatniej partii powieści dodaje: „człowiek, zamknięty w prawie przyrody, wyzwala się – choć na mgnienie jednej błyskawicy” (XF 211).

Mimo momentalności, przejawy „czwartego wymiaru” ludzkiej egzystencji mają doniosłe znaczenie. Dzięki nim cywilizacja nie zniszczyła jeszcze samej siebie (XF 78); poprzez te formy człowiek próbuje także ugasić swą tęsknotę za rajem, która bez nich „kończy się tylko nudą, zwątpieniem lub przesytem” (XF 78).

Argumenty Micińskiego potwierdzające istnienie świata duchowego podkreślają immanentny charakter sfery sacrum. Prawa przyrody ukazane są jako bezduszne i bezlitosne w przeciwieństwie do wewnętrznych porywów ducha. Autor *Nietoty* jest w tym bliski gnostykom uznającym świat materialny za twór złego demiurga, z którego można się wyzwolić jedynie wolą jaźni.

„Jesteśmy rzuceni w tragiczną pustynię, gdzie nawet Syn Boży umiera bez pomocy!” (XF 95) – słyszy ksiądz Faust i tłumaczy, że Bóstwo objawia się w świecie jedynie w głębinach ludzkiego jestestwa. Będąc świadkiem tragicznego w skutkach trzęsienia ziemi w Mesynie, które wyzwoliło okrucieństwo band rzezimieszków, ksiądz nie popada w zwątpienie. Przeciwnie, wynosi stamtąd „spotężnienie ducha” (XF 119). Jego zdaniem kataklizm rozbudził nieskończone, nadmysłowe popędy, rozpaczliwie domagające się wyrazu. Ludzie, wcześniej odgradzeni od sfery sacrum, spróbowali zastąpić jej brak obsesyjnym oddawaniem się ziemskim namiętnościom. Ten nienaturalny, morderczy pęd stanowił według Fausta dowód na obecność Boga we wnętrzu jaźni⁵⁴⁶:

⁵⁴⁵ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 437.

⁵⁴⁶ Bezubik zaznacza, że w koncepcji Micińskiego człowiek może dzięki swej Jaźni odnaleźć Boga, lecz jako taka jest ona jedynie pośrednikiem w spotkaniu, nie stanowi zaś boskiego elementu ludzkiej istoty (K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą!*, s. 137).

„mówi o Nim [o Bogu – przyp. F.N.] twórcza zbrodnia w nas” (XF 95).

Ksiądz stwierdza, że nieskończone pragnienie ducha, jeśli nie znajdzie wyrazu w religii, może prowadzić właśnie do bestialskich zachowań wynikających z rozpaczliwej próby zaspokojenia: „Jeśli nie stałem się i nie jestem najwyrafinowańszym ze zbrodniarzów, to dlatego jedynie, że przenika mię poczucie Jaźni” (XF 92). Człowiek ma zdaniem bohatera wybór: albo pójdzie za głosem jaźni, który poprowadzi go do życia duchowego, albo będzie – mniej lub bardziej – zdany na pastwę dzikich instynktów. Za sprawą tej decyzji może stać się „troglodytą” lub „bogiem światłości” (XF 77). Zdaniem Fausta życie większości ludzi mieści się pomiędzy tymi dwiema skrajnościami: to nieustanna walka pierwiastka zwierzęcego z boskim. Pogląd Micińskiego o naturze człowieka charakteryzuje zatem silny dualizm pragnień ciała i ducha.

Dwojakość psychologicznych wniosków płynących z mesyńskich wydarzeń opisała Bezubik:

[...] opis [...] wskazuje, że nie tylko sadyzm i zwierzęcość charakteryzuje człowieka. Ksiądz Faust zwraca uwagę na podwójność natury człowieka. Obok instynktów istnieje światłość i skłonność do ofiary [...]. Słaby impuls wystarcza, aby zbrodniarze zamienili się w „armię zbawienia” (XF 140). Co ważniejsze, impulsem tym jest przypomnienie o głosie Boga wewnętrznego. Ksiądz Faust udowadnia, że człowiek nie tyle ma podporządkować się nakazom religijnym, co odnaleźć Boga w sobie, a wolność daje mu tę możliwość, pozwala na samodzielny wybór między instynktami, a swoją głębią – ukrytym Bogiem⁵⁴⁷.

W ostatnim rozdziale powieści tytułowy bohater przywołuje katastrofę analogiczną do trzęsienia ziemi w Mesynie – zatopienie Titanica – która popchnęła pasażerów do przekroczenia biologicznych uwarunkowań. Miciński podaje odpowiednie przykłady: kapitan ratujący dziecko za cenę własnego życia, muzycy grający na przekór falom, telegrafista wzywający pomocy, nie bacząc, czy sam się uratuje (XF 236–237).

Miciński przytacza w *Xiędzu Fauście* myśl Henri Bergsona z *Ewolucji twórczej*⁵⁴⁸, że „życie jest dźwiganiem się wzwyż wbrew porywom materii” (XF 198). W innym miejscu wyraża to przekonanie jeszcze dobitniej:

Życie na ziemi jest:

Słoneczną natężoną wolą wzbicia się jak najwyżej. W głębiach naszej istoty odbywa się nadśłoneczna twórczość. Jest to Życie Boga w nas. Życie błogosławiące nad grozą potwornych, mroźnych, bezlitosnych przepaści. W kim narodzi się ta wiara, ta wiedza i ta moc, przechodząc w Ciało i Krew

⁵⁴⁷ Tamże, s. 123.

⁵⁴⁸ Zob. XF 429.

Życia – w tym, zaiste rzecz można, iż *Bóg się narodził!!...* (XF 234)

Takie jest, zdaniem Micińskiego, źródło porywów religijnych – są one tęsknotą za „momentami wewnętrznego szczęścia” i wyzwają człowieka z „więzienia trzech wymiarów” (XF 165). Te chwile duchowego uniesienia mają dla ludzkiego życia doniosłe znaczenie – zmieniają postrzeganie rzeczywistości, inspirują podejmowanie decyzji, są też jedyną autentyczną radością nasycającą wszelkie psychiczne potrzeby. Pod tym względem nie dorównują im nawet wspomniane w poprzednim rozdziale uczucia miłosne, wyjąwszy te, które mają charakter prawdziwie duchowy. Zgodnie bowiem ze słowami Jamesa: „Znajdujemy tu szczęśliwość absolutną i nieprzemijającą, jakiej nie spotkamy nigdzie poza religią”⁵⁴⁹.

Istnienie potrzeb religijnych każe Faustowi wysnuć wniosek, że jakaś część człowieka nie należy do świata materialnego, lecz jest złączona z Bogiem i ustawicznie Go poszukuje. Nie można jednak tego potwierdzić empirycznie, a jedynie samemu tę prawdę przeżyć. Osobiste doświadczenia wymykają się racjonalnemu opisowi, są niewyraźne, toteż zachodzi potrzeba ich uporządkowania za pomocą jakiegoś systemu symboli. I tu z pomocą przychodzi religia.

Kiedy Piotr mdleje, traci „poczucie swej osoby”, lecz przy tym „świadomości szerokiej jak cała ziemia polska” (XF 10). Ksiądz Faust dostrzega istnienie nie tylko „otchłani instynktów podświadomych” (XF 103) – jak chciałby psychoanalityk – lecz także „światów nadświadomych” (XF 103). Mówi o tym, że używa pojęcia jaźni „nie jako świadomości indywidualnej, lecz sfery nadświadomej, ultrafioletów osobowości” (XF 79). I w innym miejscu stwierdza: „Ta całość nadosobowa tworzy ewolucję, naradza w swych intuicyjnych głębiach religię i moralność, w ostatecznych swych przejawach rozwiera człowieka jako tubę akustyczną dla świata duchowego” (XF 167). Takie samo przekonanie Miciński wyraża w *Wicie*: „Osobowość należy uznać za rezultat organizmu, ten zaś tworzy się na skutek transcendentalnej zasady, wytwarzanej przez naszą jaźń”⁵⁵⁰.

Żądze człowieka – w przeciwieństwie do instynktów zwierząt – są nieograniczone i tylko głębia rzeczywistości duchowej może je zaspokoić. Należy zatem rzucić „całą istotę swą w przestrzeń twórczą na spotkanie z Istnością Nieskończoną” (XF 223). W ten sposób Miciński opisuje autentyczną religijność, uważając, że jest ona jedyną drogą umożliwiającą nakarmienie nienasyconego głodu transcendencji. W przeciwnym razie człowiek skazuje się na wieczne niespełnienie i substytuty duchowości.

Miciński daje przy tym wyraz przekonaniu, że wiarę – „wolność bezgraniczną w twórczości Bożej” (XF 235) – pomyłono z kultem, czyli zewnętrznymi formami wyrażania tęsknoty

⁵⁴⁹ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, s. 53.

⁵⁵⁰ T. Miciński, *Wita*, s. 214.

za Absolutem. Sprowadzone do pustych rytuałów oficjalne religie straciły zdolność kompensowania potrzeb głębin ludzkiego wnętrza⁵⁵¹, dlatego we współczesnym świecie „tworzą się improwizacje zbawienia ludzkości” (XF 192), już na starcie pozbawione szans powodzenia ze względu na doraźność i brak duchowego oświecenia. Osiągnięcia nauki nie dadzą bowiem człowiekowi oczekiwanego spokoju, ponieważ negują jego najgłębsze, niezbywalne potrzeby, nie oferując niczego w zamian. Wiara natomiast mogłaby nasycić ludzkie pragnienie spotkania z rzeczywistością absolutną, lecz tylko w swej ponadinstytucjonalnej formie.

W odpowiedzi na potrzeby nowych czasów Imogena podnosi w *Xiędzu Fauście* postulat ustanowienia nowej religii:

Nie odpowiadają już nam naiwne pojęcia pierwszych wieków chrześcijaństwa. Lecz sama myśl, która umiała dać ludzkości skrzydła aeroplanów, nie umie ożywić zachwytem twórczym mechanicznej uwagi awiatorów. Tam, gdzie jest życie promieniujące w wolności, choćby się było zamkniętym w więzieniu – tam, gdzie można dosięgać wszystkiego wolą napiętą jak łuk – wyrzuceniem strzały w niebiosa, tam jest ów Jedyń z gwiazdą: Chrystus św. Jana i przyszłej ludzkości. To, co jest nam dziś ledwo mżeniem wdzierającym się, będzie pełnią rozwartych wrót! (XF 193)

Podobną ideę Miciński wyrażał wcześniej w zakończeniu *Nauczycielki*, głosząc wartość immanentnego obcowania z Absolutem: „Rozwijam w sobie moc intuicji wierzącej, że nie ma religii wyższej nad prawdę”⁵⁵², a także w *Nietocie*: „jedyna najświętsza msza – obcowanie z własną jaźnią, przybierającą kształt zewnętrzny Ducha starego Ojca” (N 170), „Nie ma religii wyższej nad prawdę serca” (N 361). Takie samo przekonanie ma Wita: „Kapłanką chce być własnej religii. Niezależnie od wszystkich dogmatyków buduje własną świątynię z kolumn wyniosłych, jak palmy”⁵⁵³.

Faust głosi pierwszeństwo potrzeb duchowych przed społecznymi: „Najpierw świątynia, potem dom” (XF 141), „Ludzkość bez świątyni istnieć nie może” (XF 166). Obwieszcza nadejście epoki, w której wierzenia nie będą już przychodzić do człowieka z zewnątrz, lecz będą wynikały z jego wewnętrznych przeżyć: „Musimy zbudować w sobie każdy świątynię” (XF 143). Tak samo Imogena zachęca Piotra: „należy utworzyć religię – z popiołów martwego kultu wziąć żywą iskrę”

⁵⁵¹ Taką refleksję snuje ojciec Hilary, jeden z bohaterów *Wity*:

– Wyobraź sobie pani, że jest źródło lecznicze – i kaplica nad niem.
I przychodzi kapłan-lekarsz, naczepie do wiadra wody świętej, wody życia – i umoczywszy hyzop, gałązką zrasza tłumy schorzone, tęskniące.
Taką wiara była dawniej. Takim kapłanem mieniłem się być.
Ale źródło wyschło, napłynęły męty, zamiast uzdrawiać – mogłem tylko zabrudzać tych, co szli po czystość, zarażać ciemnotą tych, co szli po uzdrowienie (T. Miciński, *Wita*, s. 86).

⁵⁵² T. Miciński, *Nauczycielka*, s. 107.

⁵⁵³ Tenże, *Wita*, s. 75–76.

(XF 193).

Wspomniana „iskra” jest gnostyczną „iskrą Boga” w człowieku. Z tą jednak różnicą, że to wewnętrzne obcowanie z Absolutem ma w oczach bohaterów *Xiędza Fausta* zagwarantować przyszłą wiarę wszystkich Polaków, a nie tylko wybranych wtajemniczonych. Odrodzenie niepodległej ojczyzny nie może się bowiem obyć bez odnowy duchowej, gdyż religia jest według Micińskiego niezwykle istotnym czynnikiem kulturotwórczym⁵⁵⁴. Na sacrum prywatnym – uwiarygodnionym przez księdza za sprawą dociekań psychologicznych, antropologicznych i biologicznych – ma zostać ugruntowane sacrum zbiorowe, a „religia Jaźni” stać się religią narodu: „Zaiste Świątynia tylko może nas uratować. Bo wszelki wysiłek, praca, bohaterstwo idą za głosem Świątyni” (XF 171–172). Takie jest właśnie główne przesłanie *Xiędza Fausta*, następnie streszczone w ostatnim zdaniu wypowiedzianym przez Imogenę, po śmierci tytułowego bohatera: „Budujmy całą siłą Jaźni wyzwolonej wschody do Świątyni!” (XF 240).

Do próby stworzenia nowej religii wielokrotnie powracał Witkacy. Jest to jeden z głównych wątków *Nienasycenia*, gdzie ostateczny porządek społeczny zostaje zaprowadzony przez Chińczyków właśnie za pomocą systemu wierzeń – murtibingizmu. Wiara oparta na doświadczeniach doznawanych pod wpływem narkotyku dawamesk B2 okazuje się adekwatna do czasów upadku kultury; środek odurzający przytępia uczucia wyższe i zmienia ludzi w niewrażliwe automaty. Mechanizacja społeczeństwa likwiduje tradycyjne źródła metafizycznego niepokoju i niszczy osobowość, która jest zdolna go przeżywać⁵⁵⁵. W ten sposób kończy się historia człowieczeństwa⁵⁵⁶.

W *Pożegnaniu jesieni* ksiądz Wyprztyk wykazuje Heli nieskuteczność tego typu usiłowań oraz uzasadnia, dlaczego chrześcijaństwo jest najdoskonalszą formą wyrazu ludzkiego głodu transcendencji: „musimy dojść do wniosku, że jest ona najwyższym objawem ducha ludzkiego i jedyną formą przewyciężenia Tajemnicy Bytu” (PJ 94). Duchowny pragnie nakłonić swoją penitentkę do wiary, ponieważ jest ona – podobnie jak on – „nienasycona absolutem” (PJ 95), a ten głód można ukoić, jego zdaniem, tylko w obrębie katolicyzmu.

Powieściowa rzeczywistość weryfikuje jego przekonania. Gdy do władzy dochodzą niwelisci, Wyprztyk dostosowuje się do nowych warunków i za cenę tolerancji religijnej przystaje na to, aby wiara została wykorzystana jako narzędzie utrwalania nowego porządku politycznego: „[...] katolicyzm nie miał dobrej marki u niwelistów. Nauczyli się jednak nie niszczyć wszystkiego, tylko

⁵⁵⁴ Zob. W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*, s. 214.

⁵⁵⁵ Zob. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 102.

⁵⁵⁶ Witkiewicz wprowadzał podobne koncepcje do swoich dramatów. Pisał o tym Błoński: „[...] bohaterowie Witkacego myślą nieraz o wskrzeszeniu czy stworzeniu religijnych kultów. [...] Usiłują opanować społeczeństwo przez narzucenie pokracznych religii, których dogmatyka stanowi zwykle groteskowe przetworzenie poglądów samego Witkacego” (J. Błoński, *Od Stasia do Witkacego*, s. 36).

zużywać, co się dało, w miarę możliwości dla swoich celów” (PJ 445).

Witkacy stawia w *Nienasyceniu* podobną diagnozę, tłumacząc kryzys chrześcijaństwa i wykazując brak możliwości jego odrodzenia: „Ożywić Kościół mógłby tylko powrót do form jego dawnych, przedpaństwowych. Ale na to odwagi nie ma nikt i mieć nie będzie, bo ludzie, którzy by na to odwagę mieć mogli, z założenia samego do Kościoła wejść nie mogą” (WN 102).

W *Pożegnaniu jesieni* Witkacy postawił znak równości między potrzebami metafizycznymi i religijnymi. Istnienie i działanie tego rodzaju dążeń pisarz uwidocznił na przykładzie Heli, która doświadcza autentycznej potrzeby transcendencji i początkowo szuka spełnienia w katolicyzmie. Błoński pisał o tym jako o rozpaczliwej próbie „wprowadzenia jakiegoś *sacrum* w codzienność: nie tyle wierzy ona [Hela – przyp. F.N.], ile chce wierzyć, ponieważ czuje, że nigdy nie zdoła nasycić się przygodnością swego istnienia”⁵⁵⁷. Dlatego też bohaterka porzuca wiarę, kiedy tylko chrześcijańskie zasady moralne okazują się ograniczać jej cielesne pragnienia. Odejście od Kościoła pozostawia jednak pustkę – Heli nie wystarczają erotyczne uniesienia przeżywane z Atanazym. Angażuje się więc w praktyki buddyjskie (PJ 430) – wierzenia Wschodu są dla niej pociągające dlatego, że bliżej im do filozofii, a zatem lepiej odpowiadają one jej umysłowości. Nie bez znaczenia jest oczywiście swoboda moralna, na którą zezwalają buddyjscy nauczyciele:

Pozwalają na wszystko. To jest jedyna religia, w której bóstwa są tylko symbolem Tajemnicy, a nie nią samą. Jest to w zgodzie z tym, co wiem o filozofii – nawet z naszym systemem – to jest też pewien rodzaj panteizmu. [...]. Nie ma pojęciowego systemu, który by mógł zasłonić tajemnicę, ale właśnie ta religia, która jest ostatnią zasłoną, jest jedyną doskonałą – ta, w której są tylko żywe symbole martwych w filozofii pojęć (PJ 434).

Mimo tych podniosłych stwierdzeń doznane oświecenie okazuje się niewystarczające i buddyzm zostaje przez Helę „zużyty”, podobnie jak wcześniej katolicyzm. Kobieta ostatecznie powraca do kraju i zostaje wtłoczona w doskonale zorganizowany niwelistyczny system, a jej życie duchowe zanika. W nowym porządku politycznym uczucia metafizyczne zostają wypłenione za sprawą absolutnej mechanizacji życia. Władza, zamiast szukać odpowiedniego narkotyku zdolnego je przytępić, uporządkowała ludzką egzystencję w taki sposób, aby nikt nie miał czasu pochylić się nad problemem tajemnicy bytu (PJ 467). Mimo to uczucia religijne nie zniknęły – znalazły tylko nowy wyraz w postaci kultu ostatniego bóstwa ludzkości – społeczeństwa (PJ 486).

Jak pisze Gerould, automatyzacja życia w *Pożegnaniu jesieni* nie następuje w wyniku działań

⁵⁵⁷ J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, s. 44.

przemysłowych, lecz ma charakter psychologiczny⁵⁵⁸. Zmiana funkcjonowania człowieka dokonuje się poprzez usunięcie jednego tylko czynnika: przeżyć metafizycznych. Według Witkiewicza żadna technologia nie zrewolucjonizuje ludzkości w takim stopniu, w jakim uczynią to przemiany w świecie wewnętrznym jednostek. Rozwój współczesnej cywilizacji tylko w niewielkiej swej części dotyczy zatem fizycznych warunków egzystencji – o wiele mocniej objawia się w ludzkiej psychice. Przemiany w zewnętrznym środowisku człowieka w zasadniczy sposób wpływają na jego duchową kondycję, lecz o wyjątkowości współczesnych czasów nie decydują widoczne symptomy (np. podniesienie poziomu życia), tylko niewidzialne (zwłaszcza – zanik uczuć metafizycznych)⁵⁵⁹.

W *Nienasyceniu* Witkacy kontynuuje tę refleksję. W powieści pada stwierdzenie, że mechanizacja, choć pozbawia człowieka doświadczenia transcendencji, również musi być ugruntowana na jakiejś metafizyce. Obecnie nastał okres, w którym dotychczasowe narracje, takie jak religia, filozofia i sztuka, nie mają już mocy sprawczej. Sytuacja ta unaoczniała podstawową prawdę o ludzkiej psychologii: człowiek potrzebuje wierzyć w coś wyższego od siebie, nie potrafi istnieć dla samego istnienia: „Okazało się, że ludzie nie są znowu tak wielkim bydłem i że bez idei żyć im trudno” (WN 44). W tych spostrzeżeniach można wyczytać zbieżność z myślą Schopenhauera: „Przepych i wielkość świątyń i kościołów, pagód i meczetów, we wszystkich krajach, w każdych czasach, świadczy o mocnej i niezniszczalnej metafizycznej potrzebie człowieka, która idzie zaraz za potrzebami fizycznymi”⁵⁶⁰.

Stąd też być może w powieściach Witkacego znajdujemy stwierdzenia w rodzaju:

Automaty nie potrzebują religii. A ostatecznie skończyli na jakimś pseudobolszewizmie, bo żaden dobrobyt i auta, i radia nie zastąpią człowiekowi idei. W braku religii, którą – jaką ona tam była, wszystko jedno – zabili, musieli zrobić rewolucję mimo całego poprzedniego zatarcia walki klas (WN 99).

W *Nienasyceniu* został opisany szczególny rodzaj nostalgii, która jest tęsknotą za dawnym światem pojęć – prostszym, dającym każdemu człowiekowi stabilną wizję rzeczywistości oraz adekwatne formy ekspresji wewnętrznych doznań. Akcja powieści koncentruje się na losach bohaterów, którzy szczególnie dotkliwie odczuwają ten brak i nieustannie wynajdują kolejne środki nasywania swego głodu transcendencji. Wszystko jednak zostaje zdemaskowane jako iluzja, na co narzeka Tengier: „naga okropność metafizyczna przebija jak kiel zwaliska codziennych złud, którymi

⁵⁵⁸ D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 381.

⁵⁵⁹ Por. E. Foltyn, R. Foltyn, *Witkacy – „artysta pozaspołecznego absolutu”*, s. 284.

⁵⁶⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 225.

staramy się zabić bezsens życia bez wiary...” (WN 48).

Według Witkacego w XX wieku zadania religii przejęły doktryny społeczne. W *Nienasyceniu* przyszła ludzkość zostaje zdominowana przez dwie ideologie: „mistyczny murti-bingizm” oraz „materialistyczny chiński komunizm”⁵⁶¹. Za sprawą ogłupiającego, narkotykowego szczęścia i doskonałej organizacji pracy zastępują one tradycyjne wartości. W nowym systemie ludzkość przestaje cierpieć udręki nieodłącznie związane z doznawaniem tajemnicy istnienia, lecz traci jednocześnie własne człowieczeństwo, zawierające się właśnie w poszukiwaniu odpowiedzi na odwieczną zagadkę bytu⁵⁶². Jak jednak zauważa Błoński, choć w utworze Witkiewicza kult społeczeństwa zastąpił dawne wiary, nie spełnia on wszystkich ich funkcji: umiejscawia człowieka we wszechświecie, porządkuje jego życie, lecz pozbawiony jest ważnego elementu religii – tajemnicy⁵⁶³.

Przekonania Witkacego są zaskakująco zbieżne z późniejszymi konstatacjami Junga, który w *Archetypach i nieświadomości zbiorowej* pisał:

Kto utracił symbole historyczne i nie potrafi zadowolić się „namiastką”, dzisiaj znajduje się w trudnym położeniu: ziele przed nim nicość, od której odwraca się z lękiem. Gorzej: próżnia ta wypełnia się absurdalnymi pomysłami politycznymi i społecznymi, te zaś wszystkie, co do jednego, są cechami charakterystycznymi pustki⁵⁶⁴.

W dalszej części tekstu psychiatra dodawał:

Człowiek w dobrej wierze może wyznawać przekonanie, że nie posiada żadnych idei religijnych, nikt jednak nie może do tego stopnia wyrozić się z ludzkości, by nie mieć żadnego z dominujących *représentation collective*⁵⁶⁵. Przeciwno naiwności takiego indywiduum świadczą jego materializm, ateizm, komunizm, socjalizm, liberalizm, intelektualizm, egzystencjalizm itd. Taki człowiek spoczywa na łonie jakiejś idei, takiej czy innej, jawnie lub ukradkiem; tak czy owak jest opętany przez jedną z nadrzędnych idei⁵⁶⁶.

U Witkiewicza tęsknotę za przeszłością i dawnym religijnym pojmowaniem rzeczywistości odczuwa nawet tak zadeklarowany ateista, jak Izidor z *Jedynego wyjścia*: „O Boże, Boże – jak by

⁵⁶¹ Zob. D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, s. 413.

⁵⁶² Por. E. Foltyn, R. Foltyn, *Witkacy – „artysta pozaspolecznego absolutu”*, s. 287.

⁵⁶³ J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, s. 47.

⁵⁶⁴ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 22.

⁵⁶⁵ *Représentation collective* (fr.) – wyobrażenie zbiorowe.

⁵⁶⁶ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, s. 74–75.

wygodnie było, gdybyś był, mimo całej Twojej straszności; pomodliłbym się teraz i wiedziałbym wszystko” (JW 230–231). Narrator dodaje później, iż bohater zazdrości swojej żonie Rustalce „duchowej pewności, nawet za cenę omamienia” (JW 231).

Trzeba przy tym wspomnieć, że Witkacy, podobnie jak Miciński, podkreślał rzadkość momentów, w których współczesny człowiek doznaje metafizycznej strony swej egzystencji. Hela w *Pożegnaniu jesieni* zdaje sobie sprawę, że ludzka walka między duchem i ciałem tylko niekiedy „wywyższa go ponad wstrętne zbiorowisko komórek” (PJ 96). Na co dzień człowiek jest skazany na ordynarną egzystencję ograniczoną do materii, mimo że wolałby bez przerwy doświadczać metafizycznej dziwności istnienia. Ubolewa nad tym Atanazy: „Czemu musiała być ta przeklęta druga strona z genitaliami, ustami, nogami, z całym tym aparatem brudnych (nawet u najczystszych ludzi) cielesnych wyrostków, ochłapów, bebeczów, czemu nie można zdobyć tego poza życiem [...]?” (PJ 362).

Jak pisał Błoński, aby doznać uczucia metafizycznego, należy, według autora *Szewców*, wznieść się ponad ten biologiczny poziom. Dawniej ludzie osiągalni to za sprawą religii, współcześnie jednak jedynym sposobem okazuje się deformacja egzystencji⁵⁶⁷, która też nie jest rozwiązaniem trwałym. Postaci utworów Witkiewicza ostatecznie zawsze cierpią męki nienasycenia, ponieważ ustawiczne potęgowanie dziwności życiowych wypadków przerasta ich możliwości i prędzej czy później stają się oni ofiarami nudy lub apatii.

Metafizyczna potrzeba domagająca się jakiegokolwiek wyrazu to również ważny temat *Niemitych dusz*, w których Witkacy przyznał, że pogodził się z tym, iż w wyniku nieuchronnych procesów dziejowych owe chwilowe przebliski transcendencji – świadczące o wyjątkowości człowieka – muszą w przyszłości zaniknąć (WNN 222). To znamienna deklaracja, biorąc pod uwagę to, iż większość fabularnych dzieł Witkiewicza skupiała się na psychologii bohaterów przeciwstawiających się dążeniom do mechanizacji życia, zagrażającej najbardziej wysublimowanym ludzkim doznaniom.

Ten konflikt wybrzmiewał wszak już w *622 upadkach Bunga*:

[Brummel – przyp. F.N.] miał wrodzoną potrzebę jakiegokolwiek metafizyki. Życie jego o tyle miało wartość istotną, o ile było podporządkowane jakiejś ogólnej metafizycznej teorii, mającej nadać wszystkiemu, każdemu najdrobniejszemu przeżyciu, wagę jakby pozazyciową, życiowo niesprawdzalną, ostateczną. Wiary takiej, która by go zadowolnić miała, na próżno szukał (BU 377).

Bohater powieści nie znajduje ukojenia w matematyce i logice, nie udaje mu się go odszukać

⁵⁶⁷ J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 70.

także w stworzonej przez siebie teorii mnożącego się w nieskończoność obserwatora. Później Brummel próbuje swoich sił w sztuce, podobnie jak Bungo – główny bohater powieści, rozdarty między pragnieniem tworzenia a chorobliwym pożądaniem Akne. Kompleks nienasycenia nie opuszcza jednak żadnego z tych bohaterów.

Lektura *Demonicznej kobiety* nasuwa spostrzeżenie, że ludzki głód transcendencji Witkacy uznawał za niemożliwy do spełnienia od samych początków swej twórczości. Z czasem zmieniła się tylko interpretacja tej właściwości psychicznej: rozpacz spowodowana nieprzystawalnością rzeczywistości do nieskończonych pragnień człowieka została zastąpiona akceptacją opierającą się na przekonaniu, że kompleks nienasycenia musi zaniknąć, a społeczeństwo przekształcić się w zbiór niewrażliwych automatów.

Nieco inaczej było to u Micińskiego. Mimo wątpliwości co do ontologicznego statusu przeżyć duchowych, w twórczości autora *Nietoty* przeważała pozytywna waloryzacja uczuć religijnych jako jedynych zdolnych zaspokoić ludzki głód transcendencji. Mowa tu o szczerych, indywidualnych doświadczeniach, które dopiero później przeradzają się w oficjalne systemy wierzeń. Powstanie odpowiedniej kompensacji dla kompleksu nienasycenia Miciński uważał za zadanie przyszłej generacji, która stworzy wymarzoną przez pisarza „religię Jaźni”. Witkacy przewidywał zaś inny rozwój wydarzeń: całkowity zanik uczuć metafizycznych, a więc likwidację (lub stłumienie) człowieczej potrzeby przekraczania siebie.

4. Czy nasycenie jest możliwe?⁵⁶⁸

Kategoria kompleksu nienasycenia wiąże się z problematyką psychologiczną, lecz znacznie wykracza poza jej ramy, dotykając obszarów zastrzeżonych dla refleksji metafizycznej. Zarówno Miciński, jak i Witkacy odnosili tę właściwość psychiczną do tajemniczej sfery życia, której nie można opisać w języku nauk przyrodniczych, a jedyną metodą jej poznawania jest spekulacja filozoficzna. Choć kierunki przypuszczeń formułowanych przez obu twórców różniły się, rdzeń ich przemyśleń pozostawał ten sam: w człowieku istnieje nieskończone nienasycenie, niemożliwe do ukojenia za pomocą spełniania zwyczajnych potrzeb życiowych (fizjologicznych).

Obaj twórcy wskazywali te same środki wykorzystywane przez ludzi do wyrażania owych tęsknot oraz ich sublimowania: miłość płciową oraz twórczość religijną. Witkacy dodawał do tego także sztukę i filozofię, wspominał w tym kontekście także o środkach odurzających. Nie było to sprzeczne z poglądami Micińskiego – autor *Nietoty* nie akcentował jednak wspomnianych sposobów sublimacji kompleksu tak dobitnie, jak czynił to jego młodszy przyjaciel. O wiele częściej pisał natomiast o doświadczeniach spirytystycznych czy o działalności patriotycznej, co z kolei nie zgadzało się z priorytetami Witkacego.

Witkiewicz traktował kompleks nienasycenia jako przekleństwo człowieka. W jego powieściach nienasycenie wielokrotnie staje się powodem smutku i melancholii bohaterów. Jako przykład można wskazać księdza Wyprztyka z *Pożegnania jesieni*, którego opanowuje „wielki smutek beznadziejności absolutnego nienasycenia niczym” (PJ 114). W rozdziale *Rozmowy istotne* narrator wyłuszcza czytelnikowi relacje panujące między postaciami, z których każda zazdrości innym tego, czego sama nie posiada. Z tego spostrzeżenia zostaje wyciągnięty uniwersalny wniosek o istotach ludzkich: „Tak więc nikt nie jest zadowolony ze swego losu” (PJ 155). Jak pisze Błoński, powieściowe postaci u Witkiewicza zawsze marzą o stanie odmiennym niż aktualny⁵⁶⁹. Nawet kiedy żądze zostają na moment nasycone, towarzyszy temu podskórne poczucie niedosytu – postaci tęsknią choćby za samym odczuwaniem pragnienia. Ponadto w powieściach Witkacego wielokrotnie powraca użyte w tym kontekście wyrażenie: wszystko jest „nie to” (PJ 63–64, 84, 123, 236; WN 109, 156, 177, 282, 485, 514; JW 10).

Owa niewspółmierność oczekiwań i możliwości ich spełnienia, jakie daje rzeczywistość, świadczy o niedopasowaniu człowieka do „funkcji istnienia”. Sturfan Abnol nazywa je w *Nienasyceniu* niedopasowaniem „absolutnym”, występującym w epokach dekadencji (WN 45).

⁵⁶⁸ Niektóre wnioski zawarte w niniejszym podsumowaniu pojawiły się w artykule: F. Nguyen, „Rozpęd do nieskończoności” a „metafizyczne nienasycenie” – teoria psychiki według Tadeusza Micińskiego w recepcji Stanisława Ignacego Witkiewicza.

⁵⁶⁹ J. Błoński, *Doświadczenie dekadencji w powieściach S.I. Witkiewicza*, s. 55.

Zdaniem bohatera ta ludzka cecha uwidacznia „metafizyczne prawa bytu w całej ich nagiej okropności” (WN 45) oraz jest świadectwem tragizmu istnienia, gdyż „wszystko opiera się na metafizycznej, nie-do-wynagrodzenia krzywdzie” (WN 462).

Pokrewne stwierdzenia możemy znaleźć również w twórczości Micińskiego. Zazwyczaj są one wypowiedziane przez bohaterów negatywnych, którzy próbują sprowadzić przeżycia metafizyczne do instynktownych, biologicznych reakcji organizmu. Materialista Kondor mówi w *Xiędzu Fauście* do uwięzionego Piotra: „człowiek ze swoją pozorną głębią – jest to kupa narządów, które chcą żreć i wyją, gdy je kopać w brzuch między *Mons Veneris* i splotem słonecznym” (XF 6).

Autor *Nietoty* o wiele częściej jednak opisuje kompleks nienasycenia jako świadectwo godności człowieka. Bezkresne tęsknoty są według niego dowodem na to, że istota ludzka jest czymś więcej niż biologicznym ciałem; ma w sobie pierwiastek duchowy, czyniący ją czymś wyższym od materii. Pisarz daje wyraz temu przekonaniu na kartach *Nietoty*: „Mówi się: konsekwencja życia. Lecz jakaż konsekwencja życia mogła utworzyć tę otchłań wszelkich niemożliwych cierpień, żądz i tęsknot, która się zwie – sercem?” (N 211)⁵⁷⁰. W *Xiędzu Fauście* dodaje: „[...] w swych przedziwnych głębinach życie kryje olbrzymie psychiczne rozwroje” (XF 76), „mechanizm życia wypływa tylko z warunków naszego umysłu, ale istnieje czwarty wymiar – wewnętrzny” (XF 101). Miciński zaznacza, że ten aspekt egzystencji powstrzymuje człowieka przed popadnięciem w marazm oraz chroni go przed samozagładą: „Bez niego ludzkość prędko usnęłaby w socjalistycznym państwie lub wymordowałyby się w walce miliarderów i robotniczych dynamitowych związków” (XF 78).

Witkacy zwracał uwagę na egzystencjalny dramat wynikający z kompleksu nienasycenia, lecz tak samo jak starszy przyjaciel postrzegał tę właściwość jako cechę konstytutywną dla człowieka, odróżniającą go od zwierząt⁵⁷¹. Chociaż wyższe pragnienia nigdy nie doczekają się satysfakcji, są one jedyną wartością, dla której warto istnieć⁵⁷². Jak stwierdza Marceli z *Jedyne go wyjścia*: „Bez tego naprawdę nie warto żyć. Niczym nie różni się od bydlęcia człowiek czy człowieczyca, który tego nigdy nie miał” (JW 167). Męka nienasycenia stanowi zatem nieodłączny element ludzkiego losu, a jej brak oznaczałaby zezwierzeczenie lub automatyzację.

Obaj pisarze opowiadali się przeciwko redukcijnemu myśleniu o ludzkiej psychice. Jako argument przywoływali problem istnienia indywiduum. W *Nienasyceniu* Witkacy pisał, że żadna teoria „mechano-psychologiczna” nie jest w stanie wyjaśnić

[...] rozdziału Istnienia na wielość indywiduów, z których każde czuje się jako to jedyne ja, raz na całą

⁵⁷⁰ Por. T. Miciński, *Modlitwa*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, s. 214: „Lecz skąd się biorą nadziemskie tęsknoty / I wizje światów, jakich nie ma tu?”.

⁵⁷¹ Por. K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna*, s. 16.

⁵⁷² Zob. J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, s. 19–20.

wieczność, takie, a nie inne, mimo całej dowolności teoretycznej bycia kimkolwiek bądź. Tylko ta kombinacja półdowolnych danych i przypadkowości ich rozwoju doprowadziła do tego, że to właśnie indywiduum musi o sobie i może tylko o sobie powiedzieć „ja” – (w wypadku wymoczka potencjalnie). I żeby tu tysiąc Jamesów powiesiło się na własnych mózgach, problem ten wiecznym będzie, a nieprzyjęcie bezpośrednio danej jedności osobowości doprowadzi zawsze do bardzo kunsztownej może, ale zbytecznej konstrukcji pojęć, która nie istoty rzeczy nie wyjaśni (WN 182).

Konstatacje Micińskiego zawarte w *Xiędzu Fauście* są zgodne z przekonaniami Witkacego. Tytułowy bohater powieści mówi: „Jaźń jest czymś, co nie powtarza się, co nie da się z niczym porównać, tworzy mnie w każdym momencie od nowa” (XF 183). Ksiądz nie zgadza się na wyjaśnianie jestestwa człowieka za pomocą fizjologii umysłu. Przyznaje, że osobowość nie jest stała i nieustannie się kształtuje, lecz ma ona oparcie w nienaruszalnym centrum jestestwa – jaźni. Autor *Nietoty* wyrażał wcześniej tę samą myśl w odczycie *Król Duch – Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego*, krytykując płytkość psychologii pozytywistycznej. Zaznaczał przy tym, że istnienie jaźni jest widoczne tylko w prawdziwie istotnych chwilach życia⁵⁷³.

Chociaż Micińskiego i Witkacego łączyły przekonania o wyjątkowości człowieka wśród zwierząt i jego potrzebie transcendencji, należy zauważyć, że przyczyny powstania związanego z tym kompleksu nienasycenia były interpretowane przez nich na dwa odmienne sposoby. O ile Mitas widział w nim dowód na istnienie duchowych głębin, o tyle Witkiewicz przychylił się raczej do stwierdzenia, że wszystkiemu winny jest nadmierny rozwój kory mózgowej. Według opinii zawartej w *Niemitych duszach* niedosyt ten prędzej czy później zaniknie w wyniku postępującego uspołecznienia ludzkości (WNN 176). Z tego powodu zginie też zjawisko poczucia osobowości – stanie się to w sposób niemal niezauważalny (WN 519).

Miciński nie był ślepy na postępujące przemiany ludzkiej psychiki – jak pisze Wojciech Gutowski, autor *Nietoty* sprzeciwiał się koncepcji społeczeństwa zmechanizowanego⁵⁷⁴. W przeciwieństwie jednak do młodszego przyjaciela widział nadzieję na zmianę kierunku tego procesu. Konrad Miciński zauważa, że choć wizja człowieka u obu artystów zbudowana była na podobnym pesymistycznym założeniu dotyczącym nadchodzącej katastrofy cywilizacyjnej, to przewidywania Witkacego cechował skrajny pesymizm, u autora *Nietoty* natomiast znajdujemy próby przełamania kryzysu poprzez formowanie nowej duchowości⁵⁷⁵. Według badacza utwory Micińskiego można traktować jako „zapis drogi poszukiwania duchowości we współczesnym

⁵⁷³ T. Miciński, *Król Duch – Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego*, s. 258.

⁵⁷⁴ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego*, s. 139.

⁵⁷⁵ K. Miciński, *W poszukiwaniu nowego człowieka*, s. 10.

świecie”⁵⁷⁶.

Miciński postulował zatem poszukiwanie form wyrazu umożliwiających człowiekowi wzniesienie się na wyższy poziom rozwoju wewnętrznego, głosząc wartość uduchowionej miłości oraz indywidualistycznie pojmowanej religii. Witkiewicz odrzucał natomiast nadzieję na znalezienie adekwatnej kompensacji dla najgłębszych ludzkich pragnień, obwieszczając rychły upadek wyższych uczuć i całkowitą mechanizację życia, która zniszczy kompleks nienasycenia i jego skutki. Niezależnie jednak od wspomnianych różnic, rozważania Witkacego wiele zawdzięczają refleksjom Micińskiego, a źródeł inspiracji obecnego w pismach autora *Szewców* kompleksu nienasycenia należy szukać właśnie w powieściach starszego autora.

Podobnie jak kompleks nienasycenia nigdy nie znajduje ostatecznego wyrazu, tak też przeprowadzone w niniejszej rozprawie rozważania na temat psychologicznych koncepcji Micińskiego i Witkacego nie mogą zostać uznane za zamknięte i wymagają kontynuacji. Szczegółowe przedstawienie wszystkich aspektów teorii psychiki formułowanych przez pisarzy jest oczywiście niemożliwe. Przed ścisłymi i radykalnymi rozstrzygnięciami dotyczącymi poglądów obu artystów wstrzymuje charakter materiału źródłowego, który w większości stanowią pisma literackie, napisane skomplikowanym i zawiłym językiem, przepełnione erudycyjnymi odwołaniami. Z tego względu o wszelkich poczynionych ustaleniach należy raczej mówić w kategoriach prawdopodobieństwa niż ścisłej wiedzy.

W przyszłości należałoby przyjrzeć się refleksjom Micińskiego i Witkacego na temat osobowości, nieświadomości, odmiennych stanów świadomości, a także psychologii społecznej czy psychologii tłumu. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo symboliki w ich utworach, co również nie jest bez znaczenia dla omawianej problematyki. Niezbadane pozostają ponadto przekonania pisarzy dotyczące szczegółowych problemów psychologicznych, takich jak choroby czy cechy usposobienia dziedziczone po przodkach. To – zaledwie szkicowe – wyliczenie możliwych kierunków badań zdaje się potwierdzać, że kompleks nienasycenia rzeczywiście istnieje, a mechanizacja życia nie zdołała go jeszcze całkowicie usunąć.

⁵⁷⁶ Tamże, s. 50.

5. Bibliografia

Literatura podmiotowa

1. Miciński Tadeusz, *Dęby czarnobylskie*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2020.
2. Miciński Tadeusz, *Do źródeł polskiej duszy*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1: *Eseje i publicystyka 1896–1908*, wstęp, oprac. i przypisy M. Bajko, W. Gutowski, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2017, s. 217–240.
3. Miciński Tadeusz, *Król Duch – Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1: *Eseje i publicystyka 1896–1908*, wstęp, oprac. i przypisy M. Bajko, W. Gutowski, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2017, s. 256–298.
4. Miciński Tadeusz, *Mené–Mené–Thekel–Upharisim!... Quasi una fantasia*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2019.
5. Miciński Tadeusz, *Młodzian dobywający oręża*, [w:] tenże, *Dęby czarnobylskie*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2020, s. 109–118.
6. Miciński Tadeusz, *Nauczycielka*, [w:] tenże, *Dęby czarnobylskie*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2020, s. 21–108.
7. Miciński Tadeusz, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, tCHu doM wYdawniczy, Warszawa 2004.
8. Miciński Tadeusz, *O pesymizmie*, oprac. T. Wróblewska, „Przegląd Humanistyczny” 1969, nr 5, s. 137–150.
9. Miciński Tadeusz, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
10. Miciński Tadeusz, *Pisma rozproszone*, t. 1: *Eseje i publicystyka 1896–1908*, oprac. i red. M. Bajko, W. Gutowski, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2017.
11. Miciński Tadeusz, *Walka o Chrystusa*, oprac. M. Bajko, Wydawnictwo Literackie Trans Humana, Białystok 2011.
12. Miciński Tadeusz, *Wita*, Wacław Czarski i S-ka, Warszawa 1926.
13. Miciński Tadeusz, *Wybór poezji*, oprac. W. Gutowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1999.
14. Miciński Tadeusz, *Xiądz Faust*, oprac. W. Gutowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008.
15. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, oprac. A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015.

16. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Jedynе wyjście*, oprac. A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
17. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Listy I*, oprac. i przypisy T. Pawlak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2013.
18. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Narkotyki. Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
19. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Nienasycenie*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
20. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002.
21. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Formalne wartości dzieł Micińskiego*, [w:] tenże, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015, s. 29–36.
22. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015.
23. Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Pożegnanie jesieni*, oprac. W. Bolecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2014.
24. Witkiewicz Stanisław Ignacy, „*Wniebowstąpienie*” J.M. Rytarda, [w:] tenże, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015, s. 11–28.

Literatura przedmiotowa

1. Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. i oprac. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994.
2. Bajda Justyna, *Poetyckie interpretacje Szalu Władysława Podkowińskiego*, [w:] taż, *Poeci – to są słów malarze... Typy relacji między słowem a obrazem w książkach poetyckich okresu Młodej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 107–115.
3. Bajko Marcin, *Sny niezwykle o Polsce i o Europie. Diagnoza kultury w pismach Tadeusza Micińskiego u progu Pierwszej Wojny Światowej*, Collegium Columbinum, Kraków 2015.
4. Bajko Marcin, *Tadeusz Miciński jako poeta subkultury metalowej*, [w:] *Tadeusz Miciński i ludzie epoki. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Temida 2, Białystok 2019, s. 309–321.
5. Bajko Marcin, *Wstęp*, [w:] T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, oprac. M. Bajko, Wydawnictwo

Literackie Trans Humana, Białystok 2011, s. 9–107.

6. Bauman Zygmunt, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
7. Bellemin-Noël Jean, *Jak „psychoanalizować” sen Swanna?*, tłum. W. Krzemień, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, oprac. P. Dybel, M. Głowiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 173–209.
8. Bergson Henri, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, wstęp L. Kołakowski, Zielona Sowa, Kraków 2004.
9. Besant Annie, *Wtajemniczenie, czyli Droga do nadczłowieczeństwa*, [brak inf. o tłum.], Interart, Warszawa 1996.
10. *Beznadziejność i nadzieja. W kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza*, red. W. Maciąg, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1988.
11. Bezubik Krystyna, *Tatry huczą gnozą! O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
12. Bolecki Włodzimierz, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym. Witkacy, Gombrowicz, Schulz i inni*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Kraków 1996.
13. Bolecki Włodzimierz, *Wstęp*, [w:] S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, oprac. W. Bolecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2014, s. V–CXC VII.
14. Bomba Jacek, *Nienasycenie*, „Charaktery” 2019, nr 1, <https://charaktery.eu/artukul/nienasycenie> [dostęp: 20.04.2021].
15. Bonfand Alain, *Historia sztuki i fenomenologia*, tłum. M. Murawska, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Prokopski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 201–237.
16. Boniecki Edward, „*Duch się we mnie wicherzy*”. *Tadeusz Miciński wobec zagadki człowieka*, Sic!, Warszawa 2000.
17. Błoński Jan, *Doświadczenie dekadencji w powieściach Stanisława Ignacego Witkiewicza*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Warszawa 1972, s. 33–57.
18. Błoński Jan, *Od Stasia do Witkacego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.
19. Błoński Jan, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
20. Coster Geraldine, *Psychoanaliza w zastosowaniu do ludzi normalnych*, tłum. M. Górską, Nasza Księgarnia, Warszawa 1929.
21. Czachowski Kazimierz, *Pod piórem*, Wydawnictwo Księgarni Stefana Kamińskiego, Kraków

- 1947.
22. Czytać Tadeusza Micińskiego. *Studia*, red. A. Czyż, M. Pliszka, S. Sobieraj, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2016.
 23. Danek-Wojnowska Bożena, *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm. Kształtowanie idei katastroficznych*, Ossolineum, Wrocław 1976.
 24. Degler Janusz, *Słownik postaci rozpoznanych*, [w:] S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, oprac. A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015, s. 476–517.
 25. Degler Janusz, *Witkacego portret wielokrotny: szkice i materiały do biografii (1918–1939)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2009.
 26. Derrida Jacques, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
 27. Dobroczyński Bartłomiej, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2005.
 28. Dybel Paweł, *Psychoanaliza – ziemia obiecana? Z dziejów psychoanalizy w Polsce 1900–1989, część I: Okres burzy i naporu. Początki psychoanalizy na ziemiach polskich okresu rozbiorów 1900–1918*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2016.
 29. Dybel Paweł, *Urwane ścieżki: Przybyszewski – Freud – Lacan*, Universitas, Kraków 2000.
 30. Flis-Czerniak Elżbieta, *Mag Litwor, Król-Duch i joga, czyli o „Nietocie” Tadeusza Micińskiego i wiedzy tajemnej Wschodu*, [w:] Czytać Tadeusza Micińskiego. *Studia*, red. A. Czyż, M. Pliszka, S. Sobieraj, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2016, s. 49–70.
 31. Floryńska Halina, *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1976, s. 91–173.
 32. Foltyn Ewa, Foltyn Rafał, *„Tygrysi skok w przyszłość nowej sztuki...” Witkacowskie inspiracje twórczością Tadeusza Micińskiego*, [w:] Witkacy 2014: co jeszcze jest do odkrycia? *Materiały międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 75. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza. Słupsk, 17–20 września 2014*, red. J. Degler, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2016, s. 317–327.
 33. Freud Sigmund, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia,

Warszawa 2013.

34. Freud Sigmund, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
35. Freud Sigmund, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
36. Freud Sigmund, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
37. Gadamer Hans-Georg, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego*, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr., oprac. i wstęp K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 263–283.
38. Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
39. Gadamer Hans-Georg, *Rainera Marii Rilkego interpretacja istnienia*, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr., oprac. i wstęp K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 240–262.
40. Gadamer Hans-Georg, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr., oprac. i wstęp K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
41. Garewicz Jan, *Wstęp*, [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. VII–XL.
42. Gerould Daniel Charles, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, tłum. I. Sieradzki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
43. Głowiński Michał, *Gry powieściowe. Szkice z teorii i historii form narracyjnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
44. Głowiński Michał, *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1997.
45. *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Prokopski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
46. Gutowski Wojciech, *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1999.
47. Gutowski Wojciech, *Nagie dusze i maski (o młodopolskich mitach miłości)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.
48. Gutowski Wojciech, *Posłowie. Synteza – niedokonanie – „skok w przyszłość”... O „Xiędzu*

- Fauście*” Tadeusza Micińskiego, [w:] T. Miciński, *Xiǳ Faust*, oprac. W. Gutowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008.
49. Gutowski Wojciech, *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań – Toruń 1980.
 50. Gutowski Wojciech, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o Tadeuszu Micińskim*, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.
 51. Gutowski Wojciech, *Wstęp*, [w:] T. Miciński, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Gutowski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1999, s. 5–65.
 52. Gutowski Wojciech, *Z próżni nieba ku religii życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
 53. Habrat Bogusław, *Dziś tylko psychiatrzy zajmują się monadami. Od neurobiologii do socjologii u Witkacego*, [w:] *Witkacy 2014: co jeszcze jest do odkrycia? Materiały międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 75. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza. Słupsk, 17–20 września 2014*, red. J. Degler, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2016, s. 81–89.
 54. Huysmans Joris-Karl, *Na wspak*, tłum. J. Rogoziński, Zielona Sowa, Kraków 2003.
 55. Illg Jerzy, *Niesamowitego spotkania karty nieznane*, [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 341–402.
 56. Ingarden Roman, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Znak, Kraków 1988, s. 155–180.
 57. Ingarden Roman, *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 1976.
 58. Irzykowski Karol, *Pałuba. Sny Marii Dunin*, oprac. A. Budrecka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, Wrocław 1981.
 59. Jacobi Jolande, *Psychologia C.G. Junga*, przedm. C.G. Jung, tłum. S. Łypacewicz, Wydawnictwo Ewa Korczewska, Warszawa 1996.
 60. Jakimowicz Irena, *Witkacy malarz*, Auriga, Warszawa 1985.
 61. Jakubowa Natalia, *O Witkacym*, IBL - Instytut Badań Literackich. Wydawnictwo, Warszawa 2010.
 62. James William, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, oprac. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
 63. Jung Carl Gustav, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011.
 64. Jung Carl Gustav, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke,

Wrota, Warszawa 1998.

65. Kazimierowicz Henryk, *Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone* ks. Henryka Kazimierowicza, oprac. P. Pawlak, przypisy M. Łowejko, P. Pawlak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2017.
66. Kłómkowska Anna Maria, *Typy konstytucjonalne Kretschmera w dramatach Witkacego*, [w:] *Powroty do Witkacego. Materiały sesji naukowej poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi. Słupsk, 7–8 maja 2004*, red. J. Tarnowski, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2006, s. 177–192.
67. Kowalewski Wojciech, *Ostatnia powieść Tadeusza Micińskiego. „Mené–Mené–Thekel–Upharism!... Quasi una fantasia”*, [w:] T. Miciński, *Mené–Mené–Thekel–Upharism!... Quasi una fantasia*, oprac. W. Kowalewski, Wydawnictwo IX, Kraków 2019, s. 7–113.
68. Krzyżanowski Julian, *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Ossolineum, Wrocław 1963.
69. Kubiak Anna Eleonora, *Nostalgia i konfluentne wspólnoty*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2004, nr 58, z. 1–2, s. 28–31.
70. Kubica Grażyna, *Wstęp*, [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 5–35.
71. Linkner Tadeusz, *Z juveniliów Tadeusza Micińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2016.
72. Lück Helmut E., *Historia psychologii. Orientacje, szkoły, kierunki rozwoju*, tłum. D. Szarkowicz, W. Zeidler, Vizja Press & IT, Warszawa 2008.
73. Łaciak Piotr, *Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2015, nr 4 (51), s. 123–149.
74. Ławski Jarosław, *Erudycja – indywiduacja – inicjacja. O „Xiędzu Fauście” Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, red. E. Owczarz, W. Gutowski, „Duet”, Toruń 2003, s. 158–192.
75. Magnone Lena, *Psychoanaliza w Polsce?*, [w:] *Psychoanaliza w Polsce 1909–1946*, t. I: *Psychoanaliza i Polacy, psychoanaliza i literatura, psychoanaliza zbiorowości, psychoanaliza kobiet*, oprac. L. Magnone, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. V–XLIX.
76. Maldiney Henri, *O przekraczaniu pasywności*, tłum. M. Murawska, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Prokopski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 150–200.
77. Malinowski Bronisław, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.

78. Marzec Andrzej, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
79. Matuszek Gabriela, *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008.
80. Mazurek Sławomir, *Przeżycie metafizyczne w filozofii Witkacego*, [w:] *Kolakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 1995, s. 151–155.
81. Michalski Bohdan Karol, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
82. Michalski Bohdan Karol, *System „Ontologii Ogólnej”, czyli „Ogólnej Nauki o Istnieniu” Stanisława Ignacego Witkiewicza (Studium biologicznej wersji monadyzmu)*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Warszawa 1972, s. 199–226.
83. Michalski Krzysztof, *Gadamer*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr., oprac. i wstęp K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 5–19.
84. Micińska Anna, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, „Miesięcznik Literacki” 1967, nr 8, s. 34–44.
85. Micińska Anna, *Istnienie poszczególne – Stanisław Ignacy Witkiewicz*, oprac. J. Degler, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.
86. Micińska Anna, *Wstęp*, [w:] S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, oprac. A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015, s. 5–48.
87. Migasiński Jacek, Prokopski Marek, *Słowo wstępne*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Prokopski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 7–22.
88. Murawska Monika, *Wprowadzenie [do rozdziału Fenomenologia i sztuka]*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Prokopski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 133–149.
89. Nguyen Fryderyk, *Franciszkańska „mistyka natury” w poezji Tadeusza Micińskiego*, „Literatura Ludowa” 2017, nr 1, s. 33–45.
90. Nguyen Fryderyk, *Objaśnianie marzeń sennych według Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 3, s. 71–82.
91. Nguyen Fryderyk, *„Rozpęd do nieskończoności” a „metafizyczne nienasycenie” – teoria psychiki według Tadeusza Micińskiego w recepcji Stanisława Ignacego Witkiewicza*, [w:]

- Tadeusz Miciński i ludzie epoki. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Temida 2, Białystok 2019, s. 187–216.
92. Niciński Konrad, *W poszukiwaniu nowego człowieka. Trzy projekty formacyjne w kulturze polskiej lat 1905–1930*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.
93. Nietzsche Fryderyk, *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zys i S-ka, Poznań 1995.
94. Nietzsche Fryderyk, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, „bis”, Warszawa 1991.
95. *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900–1918. Wybór tekstów*, oprac. B. Dobroczyński, P. Dybel, tłum. J. Górny, O. Pieńkowska-Kordeczka, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2016.
96. Pawlak Przemysław, *Przedmowa*, [w:] *Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza*, wybr. i wstęp P. Pawlak, przypisy M. Łowejko, P. Pawlak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2017, s. 7–90.
97. Pąckiński Marek, *Ironiczny „skok stylu”: Miciński i Witkacy pomiędzy wzniosłością a groteską*, „Napis”, seria XIV, 2008.
98. Pigoń Stanisław, *Niesamowite spotkanie literackie. Tadeusz Miciński – Wincenty Lutosławski*, [w:] tenże, *Mile życia drobiazgi: pokłosie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 405–454.
99. Podraza-Kwiatkowska Maria, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
100. Pomian Krzysztof, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna (Próba strukturalnej analizy „Nienasycenia”)*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Warszawa 1972, s. 9–31.
101. Pongs Hermann, *Psychoanaliza i literatura*, tłum. M. Szałsza, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, oprac. P. Dybel, M. Głowiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 31–77.
102. Popiel Magdalena, *Oblicza wzniosłości. Estetyka powieści młodopolskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1999.
103. *Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza*, wybr. i wstęp P. Pawlak, przypisy M. Łowejko, P. Pawlak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2017.
104. *Powroty do Witkacego. Materiały sesji naukowej poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi. Słupsk, 7–8 maja 2004*, red. J. Tarnowski, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2006.
105. Prokop Jerzy, *Żywiół wyzwolony. Studium o poezji Tadeusza Micińskiego*, Wydawnictwo

Literackie, Kraków 1978.

106. *Proza Tadeusza Micińskiego. Studia*, red. M. Bajko, W. Gutowski, J. Ławski, Wydawnictwo Alter Studio, Białystok 2017.
107. Przybyszewski Stanisław, *Requiem aeternam... trzecia księga Pentateuchu*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. R. Taborski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2006, s. 37–85.
108. Przybyszewski Stanisław, *Z psychologii jednostki twórczej*, tłum. S. Helsztyński, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. R. Taborski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2006, s. 2–36.
109. *Psychoanaliza i literatura*, wybr., oprac. i red. P. Dybel, M. Głowiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.
110. *Psychoanaliza w Polsce 1909–1946*, t. I: *Psychoanaliza i Polacy, psychoanaliza i literatura, psychoanaliza zbiorowości, psychoanaliza kobiet*, oprac. L. Magnone, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. V–XLIX.
111. Puzyna Konstanty, *Obrachunek z Witkacym*, [w:] K. Puzyna, *Witkacy*, oprac. J. Degler, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 1999, s. 21–40.
112. Puzyna Konstanty, *Witkacy*, „Dialog” 1961, nr 8, s. 109–128.
113. Puzyna Konstanty, *Witkacy*, oprac. i red. J. Degler, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 1999.
114. Reynolds Simon, *Retromania. Jak popkultura żywi się własną przeszłością*, tłum. F. Łobodziński, Kosmos Kosmos, Warszawa 2018.
115. Ricœur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz i in., „Pax”, Warszawa 1985.
116. Ricœur Paul, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II*, tłum. J. Skoczylas, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz i in., „Pax”, Warszawa 1985, s. 105–123.
117. Ricœur Paul, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz i in., „Pax”, Warszawa 1985, s. 124–146.
118. Samson Hanna, *Ryzyko wiecznego nienasycenia*, „Zwierciadło”, <https://zwierciadlo.pl/psychologia/ryzyko-wiecznego-nienasycenia> [dostęp: 26.12.2018].

119. Schopenhauer Arthur, *Psychologia miłości*, tłum. A.L. [Antoni Lange?], Literatura Net Pl, Gdańsk 2008.
120. Schopenhauer Arthur, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
121. Schuré Edward, *Wielcy wtajemniczeni*, tłum. R. Centnerszwerowa, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.
122. Soin Maciej, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
123. Sosnowski, *Playa de Mera. Jeszcze o „niesamowitym spotkaniu literackim”*, „Kresy” 1998, nr 33, s. 11–26.
124. Stachowski Ryszard, *Historia współczesnej myśli psychologicznej: od Wundta do czasów najnowszych*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2000.
125. Stala Marian, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Baran i Suszczyński, Kraków 1994.
126. Stanisław Ignacy Witkiewicz. *Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J.E. Płomiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
127. Stein Edyta, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Znak, Kraków 1988.
128. *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Warszawa 1972.
129. *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.
130. Szpakowska Małgorzata, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1976.
131. Sztaba Wojciech, *Gra ze sztuką. O twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.
132. *Tadeusz Miciński i ludzie epoki. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Temida 2, Białystok 2019.
133. Trześniowski Dariusz, *Sytuacja polskiego inteligenta wobec modernistycznego kryzysu Kościoła. Przypadek Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Wielokulturowość: postulat i praktyka*, red. L. Drong, W. Kalaga, Wydawnictwo Uniwersytet Śląski, Katowice 2005, s. 104–116.
134. Tuczyński Jan, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1969.
135. Tynecki Jerzy, *Inicjacje mistyka. Rzecz o Tadeuszu Micińskim*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1976.
136. Tynecki Jerzy, *Kraków i Polesie. Krakowskie studia (1893–1895) Tadeusza Micińskiego*

w świetle jego korespondencji, „Prace Polonistyczne” 1972, nr 28, s. 127–153.

137. *Wielokulturowość: postulat i praktyka*, red. L. Drong, W. Kalaga, Wydawnictwo Uniwersytet Śląski, Katowice 2005.
138. *Witkacy 2014: co jeszcze jest do odkrycia? Materiały międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 75. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza. Słupsk, 17–20 września 2014*, red. J. Degler, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2016.
139. *Witkacy: bliski czy daleki? Materiały międzynarodowej konferencji z okazji 70. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza. Słupsk, 17–19 września 2009*, red. J. Degler, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Słupsk 2013.
140. Witkiewicz Stanisław, *Listy do syna*, oprac. B. Danek-Wojnowska, A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969.
141. *Z problemów prozy – powieść inicjacyjna*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, „Duet”, Toruń 2003.

Streszczenie

Kompleks nienasycenia. Teoria psychiki według Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza

W pracy podjęto się wyjaśnienia pojęcia „kompleksu nienasycenia”, którym autor nazywa obecne w tekstach Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza przekonanie, że życiem psychicznym człowieka kieruje ustawiczne pragnienie przekraczania siebie i poszukiwanie kolejnych dróg do spełnienia tej potrzeby.

Między poglądami pisarzy istnieje wiele podobieństw, których nie można wytłumaczyć jedynie wspólnymi zainteresowaniami i lekturami. Deklaracje Witkacego zawarte w utworach literackich oraz tekstach filozoficznych i publicystycznych świadczą o intelektualnym wpływie, jaki Miciński wywarł na swojego młodszego przyjaciela. Porównanie ich refleksji zostało dokonane głównie na podstawie powieści, ze względu na zbieżność stosowanej przez twórców poetyki, której cechą charakterystyczną jest mieszanie różnych stylów narracji i wprowadzanie obszernych ustępów omawiających problemy intelektualne.

Psychologiczne koncepcje Micińskiego i Witkiewicza autor rozprawy zalicza do psychologii nieempirycznej, będącej częścią filozofii – w przeciwieństwie do psychologii empirycznej, której wnioski są oparte na wynikach badań laboratoryjnych. Zestawia twierdzenia pisarzy z funkcjonującymi w ich czasach szkołami psychologicznymi i filozoficznymi; wskazuje na możliwe inspiracje, a także wyjaśnia, dlaczego teorię kompleksu nienasycenia można określić jako oryginalną na tle epoki. Następnym etapem pracy stało się szczegółowe zdefiniowanie tej właściwości psychicznej oraz przedstawienie zachowania bohaterów powieści Micińskiego i Witkacego ukazującego jej występowanie.

Analiza ujawniła brak możliwości pełnego zrozumienia utworów epickich obu artystów bez uwzględnienia koncepcji kompleksu nienasycenia, która jest niezbywalnym elementem świata przedstawionego i wokół której zostały ukształtowane charaktery niemal wszystkich powieściowych postaci. Nigdy niespełnione dążenie do transcendencji jest przez bohaterów sublimowane na różne sposoby. Można je podzielić na: cielesne, objawiające się kompulsywnym nasycaniem potrzeb biologicznych, oraz duchowe, polegające na zainteresowaniu metafizyką.

Choć rozważania Micińskiego i Witkacego o kompleksie nienasycenia należy traktować przede wszystkim jako motyw literacki, mogą one również okazać się interesującym uzupełnieniem dla historii myśli psychologicznej.

Słowa kluczowe: Tadeusz Miciński, Stanisław Ignacy Witkiewicz, teoria psychiki, kompleks nienasycenia, metafizyczne nienasycenie, sublimacja

Abstract

The insatiability complex. The theory of the psyche according to Tadeusz Miciński and Stanisław Ignacy Witkiewicz

In the thesis, the author attempts to explain the concept of the "insatiability complex". This term describes the conviction found in the works by Tadeusz Miciński and Stanisław Ignacy Witkiewicz that a human mental life is driven by a constant need to transcend oneself and search for new ways to fulfill this desire.

There are many similarities between the writers' views that cannot be explained solely by their common interests and readings. Witkacy's declarations contained in his literary, philosophical and journalistic texts prove the intellectual influence that Miciński had on his younger friend. The comparison of their reflections was made mainly on the basis of their novels, due to the convergence of the poetics used by the authors, characterised by the mixing of different narrative styles and inclusion of extensive passages discussing intellectual problems.

The author of the dissertation classifies the psychological concepts of Miciński and Witkiewicz as non-empirical psychology, which is a part of philosophy, as opposed to empirical psychology, which bases its conclusions on the results of laboratory research. He compares writers' opinions to the psychological and philosophical schools of their time, notices possible inspirations, and also explains why the theory of the insatiability complex can be described as original against the background of the epoch. The next stage of the study is a detailed definition of this psychological property and a presentation of the exemplary behaviors of characters from Miciński and Witkacy's novels that show its occurrence.

The analysis revealed that it is impossible to fully understand the epic works of both artists without taking into account the insatiability complex. As an indispensable element of the represented world, it shapes the mental life of almost every character from Miciński and Witkacy's novels. The unfulfilled striving for transcendence is sublimated by the protagonists in various ways. Those manners can be divided into physical, manifested by compulsive satiation of biological needs, and spiritual, resulting in interest in metaphysics.

Although Miciński and Witkacy's reflections on the insatiability complex should be treated primarily as a literary theme, they may also be an interesting supplement to the history of psychological thought.

Key words: Tadeusz Miciński, Stanisław Ignacy Witkiewicz, theory of the psyche, insatiability complex, metaphysical insatiability, sublimation