

W październiku 1980 roku na konferencji w Toronto Jerzy Grotowski sformułował pragmatykę swojego *Teatru Źródeł*. Przedsięwzięcie to realizowane było w szczególnym momencie historycznym: pierwsze tak zwane seminarium praktyczne odbyło się latem 1980 roku, kiedy Polskę ogarnęła fala strajków zakończonych powstaniem NSZZ „Solidarność”, zaś drugie seminarium praktyczne, zaplanowane na rok 1982, było przygotowywane przez międzynarodowy zespół jeżdżący po Polsce w 1981 roku – w okresie burzliwego konfliktu wewnętrznego i stałego zagrożenia inwazją wojsk Układu Warszawskiego, okresie, który zakończył się w grudniu 1981 roku wprowadzeniem stanu wojennego. Na wspomnianej konferencji w październiku 1980 roku Grotowski określił warunki, w jakich powinno się sprawdzać skuteczność prowadzonych poszukiwań:

Powinieneś mieć sprzyjające [poszukiwaniom] miejsce, ale potem musisz próbować [przeprowadzać je] w innych warunkach – pod mostem, w szpitalu, w więzieniu. Jeżeli uda ci się [osiągnąć wynik] w tych trzech miejscach, znaczy, że rzeczywiście znalazłeś to, czego szukałeś¹.

Raczej więc chodziło o eksperyment naukowy; chodziło jednak o metodyczne poszukiwanie pewnego doświadczenia – poszukiwanie prowadzone z tak sensacyjnie podkreślaną bezkompromisowością, wymagające całkowitego zaangażowania. Tę instrukcję Grotowski usiłował wprowadzić w czyn, kiedy z drugą ekipą *Teatru Źródeł* opuścił leśną bazę Teatru Laboratorium – odizolowane miejsce sprzyjające pracy laboratoryjnej – i zaczął jeździć po rozgorączkowanej Polsce, by prowadzić swoje poszukiwania „pod mostem”, wtedy chyba rzeczywiście licząc się z ewentualnością, że może przyjdzie je kontynuować w skrajnie niesprzyjających warunkach.

Uczestniczyłem w tych wędrówkach. W tamtym okresie Grotowski czytał i chętnie komentował książki Martina Bubera o chasydach. Czy trzeba mówić, że Grotowski nie był Żydem i że w tym sensie nie mógł być uważany za spadkobiercę tradycji chasydzkiej? (Nie był też Afroamerykaninem, a jednak praktycznie zajmował się haitańskimi tradycjami *vodou*). I możliwe, że kiedy jeździliśmy w 1981 roku po Polsce – odwiedziliśmy parę miasteczek, wieś, gotowi na różne niespodzianki – przedstawialiśmy sobą obraz cadyka wędrującego ze swymi chasydami. Chasydyzm był dla Grotowskiego ważny, ponieważ w chasydyzmie – według świetnej formuły Bubera – dokonało się przekształcenie kabaly jako systemu, który znamy z *Sefer ha-Zohar* (*Księgi Błasku*) i komentarzy do niej (takich jak *Pardes rimmonim* «*Sad granatów*» Mojżesza Kordowero) w etos, w sposób życia. W chasydyzmie system był nieodłączny od relacji między chasydami (pobożnymi) a cadykiem (spra-

LESZEK KOLANKIEWICZ

Tablica szmaragdowa Grotowskiego

wiedliwym) jako żywym wcieleniem poznania, wzorem osobowym, postacią już za życia legendarną – system wynikał z tej relacji i w niej się spełniał. Na początku lat 80. Grotowski jeszcze nie mówił wprost o znaczeniu tego typu relacji dla swoich poszukiwań. Zrobił to w lutym 1987 roku na konferencji w Pontederze, kiedy charakteryzował związek między nauczycielem Performera i Performerem. „Jestem nauczycielem Performera” – przedstawiał się. „Nauczyciel – jak w rzemiosłach – to ten, przez kogo nauczanie przechodzi”. Owo nauczanie sam nauczyciel – Grotowski mówi tu tak obiektywizująco o sobie – poznał poprzez wtajemniczenie, a może... dzięki kradzieży. Nauczanie, o którym mowa, dotyczy poznania – Performera Grotowski nazywa przecież człowiekiem poznania.

Człowiek poznania rozporządza czynieniem, *doing*, a nie myślami albo teoriami. Co czyni dla praktykanta prawdziwy nauczyciel? Mówi: zrób to. Praktykant walczy, by zrozumieć, by sprowadzić nieznane do znanego, uniknąć uczynienia. Przez sam fakt, że chce zrozumieć, opiera się. Zrozumie, ale dopiero wtedy, kiedy zrobi. Zrobi lub nie. Poznanie to sprawa czynienia².

Poznanie, o które tu chodzi, nie jest oczywiście poznaniem naukowym – przypomina ono raczej centralne pojęcie gnozy: czynne dociekanie, szukanie wyższej wiedzy czy mądrości, które jest jedyną drogą zbawienia.

W opublikowanej w *The Grotowski Sourcebook* interpolowanej wersji wspomnianej konferencji z października 1980 roku Grotowski odróżnia gnozę od gnostycyzmu³. Ten ostatni uważa za barokowy w języku, przede wszystkim zaś w wybujałym imaginowaniu poziomów rzeczywistości. Grotowski mówi tam w jednym zdaniu o „wczesnej gnozie” i o „pewnym szczególnym przekazie przypisywanym tajemnym naukom Jezusa” – chodzi mu oczywiście o *Ewangelię Tomasza* z biblioteki z Nadż Hammadi⁴. Ta kolekcja logiów pozostaje tekstem niezwykle trudnym do sklasyfikowania: z jednej strony różni się od ewangelii kanonicznych – przede

wszystkim tym, że w ogóle nie zawiera opowieści na temat czynu zbawczego Jezusa, a z drugiej strony różni się od innych pism przepisanych przez koptyjskich koptów do tej biblioteki, pism gnostyckich, zasadniczo walentyniańskich – głównie tym, że kompletnie brak w niej mitologii gnostyckiej, owych zawiłych opowieści objawiających tajemnice świata. Jeśli więc nawet jest ona dziełem jakiegoś „gnostyckiego redaktora” czy wręcz „gnostyckiego autora”⁵, to zachowuje charakter mieszany: gnostycko-chrześcijański, uznaje się ją więc za nowotestamentowy apokryf⁶. Jednak najważniejszym przekazem tego apokryfu jest ocalająca *gnōsis*. Owo dążenie do wyższej wiedzy nie jest tym samym, co nowotestamentowa łaska, dana darmo i równo wszystkim – to indywidualny związek człowieka z Bogiem, zawsze wywalczony w czynnym dociekaniu, w szukaniu poznania, a właściwie rozpoznania, przypomnienia sobie tego, co się już kiedyś poznało⁷. Toteż Grotowski czytał *Ewangelię Tomasza* jak kolekcję wskazówek praktycznych – zestawiał ją z tekstami jogi⁸.

Istnieje zapis dość wyjątkowego spotkania, które Grotowski odbył w tamtym burzliwym dla Polski okresie z uczestnikami seminarium Marii Janion na Uniwersytecie Gdańskim – w mieście, gdzie pół roku wcześniej narodziła się „Solidarność”. (Ten zapis – opublikowany jednocześnie w trzech różnych wersjach, nieautoryzowany, świetnie oddający oralny styl Grotowskiego – jest prawdziwym osiągnięciem edytorskim Stanisława Rośka, współredaktora serii Transgresje, późniejszego twórcy wydawnictwa słowo/obraz terytoria). Spotkanie to było wyjątkowe, bo też odbyło się w wyjątkowym momencie – 20 marca 1981 roku, nazajutrz po prowokacji bydgoskiej – i może dlatego Grotowski powiedział wtedy coś, czego nigdy nie mówił ani wcześniej, ani później. Co prawda, zastrzegł się:

Gnoza właściwie nic mnie nie obchodzi. Jest to system, system jeden z wielu. A każdy system to łożo prokrustowe⁹.

Mówił to chyba szczerze, ponieważ w ogóle miał niechętny stosunek do teorii jako konstrukcji czysto myślowych, usystematyzowanych, a jeśli gnoza go interesowała, to tylko jako praktyka gnozeologiczna. A raczej: o tyle, o ile sprawdzała się w praktyce takich sztuk performatywnych, jakie później zwykł nazywać (za Brookiem) Sztuką jako wehikułem¹⁰. To właśnie zbliżało jego podejście do, dajmy na to, afrohaitańskiego *vodou*, które jest praktyką i tylko praktyką, a do systemu upodabnia się dopiero na kartach opracowań etnograficznych, takich jak Mai Deren czy Alfreda Métraux. I zbliżało jego podejście do chasydyzmu, którego Martin Buber nie umiał przedstawić lepiej, jak poprzez chasydzkie opowieści legendowe, to znaczy poprzez przekazy zawierające samą istotę pobożnego

oddziaływania cadyków – przekazy, w których ich nauczanie nieodłączne jest od działania. Według Bubera w naszych czasach w ogóle nie chodzi o to, by stworzyć lub osiąść teorię, mniej lub bardziej usystematyzowaną, lecz już tylko o to, żeby poznać rzeczywistość, która pomogłaby człowiekowi trwać w gotowości. Grotowski podzielał ten pogląd: co go interesowało, to tylko i wyłącznie *cognitio Dei experimentalis* – poznanie Boga przez doświadczenie. I – konsekwentnie – nie nadał swemu nauczaniu systematycznej postaci: ani naukowej, ani gnostycznej.

Przypominał w tym też Mistra Eckharta, wielkiego mistyka chrześcijaństwa zachodniego, który odstąpił od systematycznego wykładu swojej myśli teologiczno-filozoficznej (w zamierzonym, ale nieukończonym *Opus tripartitum* „Dzieła w trzech częściach”), przeznaczonym dla wybranych gorliwych braci, doszedłszy do wniosku, że lepiej trafi do słuchaczy poprzez kazania, które głosił „prostemu ludowi”¹¹. Ale w jakim celu? Zanotowano jego sentencjonalne uzasadnienie, zresztą sformułowane – rzecz wymowna – nie po łacinie, tylko w języku średnio-wysoko-niemieckim: „*wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister*”¹², lepszy jeden mistrz życia niż tysiąc mistrzów nauczania.

Na gruncie kabały, mistyki żydowskiej, przeciwstawienie, o którym tu mowa, ucieleśniałoby: z jednej strony Mojżesz Kordowero, autor wielu dzieł, zresztą niepozabawionych wartości literackiej, uznawany za czołowego teoretyka czy filozofa mistyki, a z drugiej – Izaak Luria, który nie pozostawił po sobie żadnego spisanego dzieła, zasłynął jednak jako nauczyciel i wizjoner mający bogate doświadczenia ekstazy. Na gruncie sufizmu, mistyki muzułmańskiej, przeciwstawieniu temu odpowiadałaby różnica między mistycyzmem Ibn Arabiego – teologią mistyczną czy mistyką spekulatywną, ujętą w system, a mistyką Rumiego – praktyką ekstazy mistycznej, osiąganą (w tym wypadku) za pomocą wirowego tańca.

Gabriele Vacis w swej relacji z *lezioni torinesi*, prelekcji turyńskich, które Grotowski wygłosił w 1991 roku na zaproszenie tamtejszego uniwersytetu, wspomina, że gdy po jednym z wykładów gawędzili chwilę przy aperitifie, Grotowski rzucił sentencjonalnie (raczej po francusku, tyle że po włosku, jak w przytoczeniu Vacisa, brzmi to niczym dewiza, w dodatku rymowana): „*io non faccio teorie, io racconto storie*”, „ja nie buduję teorii, ja opowiadam historie”¹³.

W czasie spotkania gdańskiego w burzliwym roku 1981 Grotowski – chyba jeden jedyny raz tak wprost – przedstawił swój gnostyczny czy wręcz gnostycki: antykosmiczny i dewolucyjny¹⁴, światopogląd. „Myślę, że świat, w którym się urodziłem i żyję, jest nie do życia – mówił – jakbyśmy byli wygnani, jakbyśmy rodzili się na tym świecie nie z tego świata, nie dla niego – a nie wiem, czy z innego – ale jakby okazywało się, że można na nim bardzo wiele odnaleźć”¹⁵. To właśnie w tym roz-

poznaniu ugruntowane było jego naśladowanie drogi chasydów. Grotowski mówił: „Bóg, dla nich, eksplodował iskrami. Iskrami, które im dalej lecą, tym bardziej nikną, rozpraszają się, a chasydzi rozumieli, że trzeba je podejmować i dzielić się nimi z ludźmi – w imię tego wędrowali”¹⁶. Według tego pojęcia świat natury i ludzkiego doświadczenia jest widownią wygnania duszy – jako taki pozostaje misją dla człowieka, który na tym wygnaniu powinien odnaleźć iskry Boże, wydobyć je i restytuować. Później, w tekście *Performer*, Grotowski będzie mówić o tym – za Mistrzem Eckhartem – jako o „wyłomie”, którym jest „powrót uchodźcy” z wygnania na tym świecie¹⁷.

Tę misję nałożoną na człowieka Grotowski pojmował jako w gruncie rzeczy niezależną od bieżących wydarzeń historycznych. W Gdańsku w jednym z najgorętszych okresów współczesnej historii Polski perturbacje społeczno-polityczne proponował traktować jak okres pobytu w strefie tranzytowej na lotnisku. Mówił wtedy:

Chasydzi, święty Franciszek, szaleńcy zen są podobni do siebie. To wszystko jakby się zaczynało od początku, to ludzie, którzy równocześnie są z samego serca społeczeństwa i z jego marginesu¹⁸.

W życiu społeczeństw przychodzą przesilenia – w centrum uwagi jest wtedy polityka, nierzadko wojna – a tymczasem gdzieś na marginesie tych wydarzeń pojawiają się ludzie odwołujący się w sposób radykalny do źródeł duchowych, do samych początków religijnie pojętego powołania człowieka.

Jest to może najgłębsze ujęcie relacji między poszukiwaniami Grotowskiego w jego kolejnych laboratoriach a głównym nurtem życia społecznego, między gnostycznym poznaniem a historią.

Ale Grotowski, jak to już zostało wcześniej zaznaczone, odrzucał gnozę jako system. W gnozie interesowała go, by tak rzec, sama *gnósis* – szukanie wyższej wiedzy, dociekanie czy badanie, dochodzenie do poznania, do pełnego zrozumienia, które jednak uważał za sprawę, jak lubił mówić, *doing*, działania. Nasuwa to skojarzenie, o którym on sam nie wspominał, chociaż je sugerował, gdy na określenie dzieła Sztuki jako wehikułu posługiwał się mianem *opus* – skojarzenie z alchemią¹⁹. Było to zresztą coś, co go zbliżało (najpierw) do Carla Gustava Junga i (potem) do Gieorgija I. Gurdżijewa. Jung wytyczył linię genealogiczną biegnącą od gnostycyzmu – przez alchemię – do jego własnej psychologii analitycznej; Gurdżijew swoje nauczanie przedstawiał wprost jako odmianę alchemii.

„Organizm ludzki można przyrównać do fabryki chemicznej” – tłumaczył Uspieńskiemu.

Praca fabryki polega na przetwarzaniu jednego rodzaju materii w drugi, mianowicie materii grubszej –

w znaczeniu kosmicznym – w materię bardziej subtelną. Fabryka otrzymuje od świata zewnętrznego jako surowiec pewną liczbę grubych „wodorów” i poprzez całą serię skomplikowanych procesów alchemicznych przetwarza je w delikatniejsze „wodory”. Jednakże produkowanie delikatniejszych wodorów – które ze względu na możliwość wyższych stanów świadomości i pracy wyższych centrów [kontrolujących aktywność ludzkiej maszyny] szczególnie nas interesują – przez ludzką maszynę w zwykłych warunkach życia jest niewystarczające; wszystkie one bowiem marnowane są na samo utrzymywanie przy życiu tej fabryki. Gdyby udało nam się podnieść tę produkcję do możliwie maksymalnego poziomu, moglibyśmy zacząć oszczędzać delikatne wodory. Wtedy to całe ciało, wszystkie tkanki, wszystkie komórki zostałyby nasycone tymi delikatnymi wodorami, które stopniowo by się w nich usadowiły, krystalizując się w pewien określony sposób. Ta krystalizacja delikatnych wodorów stopniowo podniosłaby cały organizm na wyższy poziom, na wyższą płaszczyznę bycia.

I podkreślał: „Wewnętrzny wzrost, wzrost wewnętrznych ciał człowieka (astralnego, umysłowego itd.) jest procesem materialnym, zupełnie analogicznym do wzrostu ciała fizycznego”. Według niego „właśnie owo przekształcenie ciała fizycznego w astralne alchemia nazwała transmutacją grubego w subtelne, lub też przekształceniem metali nieszlachetnych w złoto”²⁰. (W podobny sposób, jak za moment zobaczymy, Grotowski ujmuje dynamikę doświadczenia *Performera*). „Chemia, o której tutaj mówimy, bada materię na innej podstawie niż zwykła chemia i bierze ona pod uwagę nie tylko chemiczne i fizyczne, lecz także psychiczne i kosmiczne właściwości materii”²¹ – zaznaczał Gurdżijew.

Jak wiadomo, alchemicy dokonali wielu doniosłych odkryć naukowych, toteż w potocznym pojęciu alchemia uchodzi za coś rodzaju prachemii, nauki, tyle że jeszcze niedoskonałej – niedoskonałej, ponieważ alchemicy pogrążeni byli w świecie fantastycznych wyobrażeń hermetycznych, tak samo albo jeszcze bardziej wybujałych jak te gnostyczne. Jednak wszystko wskazuje na to, że to nie reakcje chemiczne były właściwym celem działań alchemików. Wszędzie, gdziekolwiek i kiedykolwiek alchemia była uprawiana, wszędzie tam pozostawała ona w ścisłym związku z jakąś tradycją mistyczną: alchemia chińska związana była z taoizmem, alchemia indyjska – z tantryzmem, alchemia hellenistyczna – z gnostycyzmem i z religią misteryjną, alchemia arabska – z sufizmem, europejska alchemia średniowieczna i renesansowa – z hermetyzmem i z mistyką kabalistyczną²². Już te związki pokazują, że alchemia była, zasadniczo rzecz ujmując, techniką duchową.

Najłatwiej to może prześledzić na przykładzie alchemii orientalnej. Alchemia indyjska²³ pozostawa-

ła – jak się rzekło – ściśle związana z jogą tantryczną, która pełnymi garściami czerpała z tradycji lokalnych, niekiedy dość odległych od ortodoksji, na przykład takich jak te, które w Bengalu przetrwały po dziś dzień w praktykach baulów. Ale chociaż te ostatnie były przedmiotem bezpośredniego zainteresowania Grotowskiego, przynajmniej w okresie *Teatru Źródeł*²⁴, dla wyrazistości ilustracji tutaj przywołany zostanie przykład alchemii chińskiej.

Cieszy się ona sławą techniki starożytnej, zaświadczonej w II wieku²⁵, przez ponad półtora tysiąca lat rozwoju – od początku aż do XVIII wieku – związanej z taoizmem i z neotaoizmem. Taoizm wchłaniał elementy wszelkiego rodzaju ludowych praktyk magicznych, szamanistycznych, ekstazyjnych i fascynował się najprzeróżniejszymi technikami oddechowymi, gimnastycznymi, choreograficznymi, nic więc dziwnego, że stał się religijnym i filozoficznym środowiskiem alchemii. W Chinach zawsze miała ona skomplikowany, jak gdyby kontradycyjny charakter: z jednej strony alchemicy byli filozofami przyrody i „eksperymentatorami», nie zaś abstrakcyjnymi myślicielami”, z drugiej każdy alchemik „poszukujący «eliksiru» bliższy [był] mistykowi, szukającemu drogi do nieśmiertelności, niż naukowcowi”²⁶. (Warto tu od razu odnotować rzucającą się w oczy *correspondance* między tym osobliwym mariażem empiryzmu o niemal naukowym upodobaniu do eksperymentu z techniką duchową o charakterze jogicznym a podobnie złożonym podejściem Grotowskiego). Złożoność chińskiej alchemii uwypuklił w VI wieku Nanyue Huisi, trzeci patriarcha buddyjskiej szkoły *tiantai*, który od alchemii zewnętrznej, egzoterycznej (*waidan*) – alchemii, rzecz można, ściśle laboratoryjnej – odróżnił alchemię wewnętrzną, ezoteryczną (*neidan*)²⁷ – jogiczną. Ta pierwsza, która swój złoty okres przeżywała za czasów dynastii Tang, od VII do IX wieku, zajęta była wtajemniczeniem w arkana transmutacji metali nieszlachetnych w złoto poprzez mieszanie w tygłach rozmaitych naturalnych ingrediencji – ta druga, rozwijająca się na dobre od X wieku, w XIII wieku doprowadzona do rozkwitu wskutek przekształceń dokonujących się w łonie taoizmu dzięki impulsom płynącym ze strony buddyzmu chan, stała się techniką duchową skupioną na poszukiwaniu *jindan*, eliksiru złota, pojmowanego jako *xiandan*, eliksiru nieśmiertelności. Ale nie chodziło tu tylko o rozróżnienie między alchemią „egzoteryczną, która zajmuje się konkretnymi substancjami, i ezoteryczną, zajmującą się tylko «duszami» tych substancji”²⁸, lecz o istotne upodobnienie alchemii do jogi:

alchemik taoistyczny z X wieku rezygnuje ze sporządzenia złota i skupia uwagę na możliwościach duchowych, jakie nastroczają operacje alchemiczne. Uznawszy własne ciało i własne życie duchowe za metal nieczysty i pośledni, stara się on „przemienić

je w złoto”, czyli uzyskać duszę czystą, autonomiczną, oraz życie bez śmierci

– zauważa historyk religii. I dopowiada: „W istocie alchemia przekształca się odtąd w ascezę i modlitwę”²⁹. Jej cel to zespolenie z *dao* – źródłem i zasadą świata³⁰ – prowadzące w konsekwencji do osiągnięcia długowieczności: *elixiris aeternae juventutis*, eliksiru wiecznej młodości³¹, *elixiris vitae*, eliksiru życia.

Zgodnie z kosmogonią taoistyczną *dao* dało początek materialnej jedności świata; ta jedność podzieliła się, dając początek dwu przeciwstawnym siłom *yin* i *yang*; te dwie siły dały początek trzeciej; a ta z kolei dała początek nieprzeliczonym rzeczom i istotom. Alchemik przebywa tę drogę wstecz: od nieprzeliczonych bytów – do *dao*. I dlatego eliksir złota nosi też miano *huandan*, eliksiru odzyskanego czy przywróconego – i pozwalającego powrócić do stanu sprzed początku.

„Każdą operację musiały poprzedzać posty, ofiary i oczyszczenia, które, rzecz jasna, odnosiły się nie tyle do laboratorium, ile raczej do ciała i ducha alchemika”³² – podkreśla Eliade. Człowiek jako mikrokosmos, będący „odpowiednikiem makrokosmosu, posiada w swoim ciele wszystkie elementy kosmos tworzące i wszystkie siły witalne zapewniające jego okresowe odtwarzanie się. Chodzi [więc] tylko o to, by wzmocnić niektóre esencje”³³.

I tak ludzkie ciało staje się tu niejako alchemicznym tygłem lub piecem, w którym – zgodnie z diagramem rozwijania doskonałości – dokonuje się dzieła sukcesywnych transmutacji trzech klejnotów chińskiej medycyny: *jing*, *qi* i *shen*. Dzieło alchemiczne przebiega w czterech fazach. Faza pierwsza, zwana *zhuji*, kładzeniem fundamentów, to odnalezienie trzech klejnotów w ciele – w miejscu zwanym w akupunkturze *shenque*, wrotami ducha, w pępku. Po niej następuje *lianjing huaiqi*³⁴, czyli oczyszczenie *jing* – esencji ciała, jego żywotności, otrzymanej pierwotnie od rodziców, a następnie podtrzymywanej przez składniki odżywcze pożywienia, lokalizowanej w dolnych partiach ciała, najczęściej w nerkach, utożsamianej z nasieniem, krwią menstruacyjną, wszelkimi sekrecjami organizmu i uważanej za element ciężki, gruby, gęsty, mający cechy siły *yin* – oczyszczenie tej żywotności w celu przeobrażenia jej w *qi*, tchnienie, energię witalną, umiejscowioną w wątrobie, energię kosmiczną, której swobodny przepływ w organizmie zapewnia równowagę sił *yin* i *yang*. Następna faza to *lianqi huashen*³⁵, oczyszczenie energii *qi* w celu przeobrażenia jej w *shen* – w ducha, energię bardziej subtelną, będącą czystą siłą *yang*, umiejscowioną w sercu, a właściwie we krwi, ale związaną z funkcjonowaniem układu nerwowego człowieka, poczynając od odpowiedzialności za funkcje odruchowe, takie jak oddychanie i bicie serca, a kończąc na myśleniu i świadomości, i ogólnie na tym, co określa się jako przytomność, obecność. Już w tej fazie adept dostępuje mądro-

ści i wchodzi w posiadanie eliksiru młodości. Jednak prawdziwym zwieńczeniem *opus magnum*, wielkiego dzieła alchemików, jest faza czwarta zwana *lianshen huaxu*, oczyszczenie ducha *shen* w celu przeobrażenia go w *xu* – w pustkę, czy też w *xuwu* – w nieistnienie.

Tak więc droga, jaką pokonuje alchemik, jest drogą wstecz: od człowieka (*ren*) – przez ciało (*xing*), esencję (*jing*), energię (*qi*), ducha (*shen*) – do pustki (*xu*), czyli do samego *dao*. W ten sposób dostępuje on oświecenia. Jak mówi Laozi,

Osiągam pełnię (wewnętrznej) pustki, zachowuję w sercu całkowity spokój.

Tysiące rzeczy rodzi się i rozwija, a ja przyglądam się, jak powracają (do swego źródła).

Każda rzecz rodzi się i osiąga pełny rozkwit, (a wówczas) każda wraca do swego źródła.

Powrót do źródła oznacza pełny spokój. Nazywamy to spełnieniem swego przeznaczenia.

Spełnienie własnego przeznaczenia nazywamy niezmienną (zasadą).

Poznanie owej nieziennej (zasady) zwiemy oświeceniem³⁶.

Osiągnięcie pustki *xu* oznacza w praktyce wejście w pierwotny stan chaosu: w wymiarze makrokosmicznym przypomina to cofnięcie się do stanu sprzed stworzenia świata, a w wymiarze mikro – *regressus ad uterum*, powrót do macicy, powrót, który na poziomie organicznym wyraża się poprzez tak zwane oddychanie płodowe, „charakterystyczne zarówno dla organicznej pełni, jak i dla ekstazy”³⁷. Tak więc *neidan* to alchemia zredukowana do fizjologii ludzkiego organizmu, niemniej praktykująca sposoby na „uzyskanie ciała ponadnaturalnego”³⁸, na „spirytualizację ciała ludzkiego”³⁹.

Jednak alchemia ta – tak radykalnie i jednoznacznie sprowadzona do jogi – stanowiła wyjątek; alchemia na ogół pozostawała laboratoryjna. W laboratoryjnych pracach alchemików dramat *psyché* zawsze był doświadczany jako nieodłączny od dramatu materii. Ten wymiar dramatyczny może najlepiej widać w alchemii hellenistycznej, gdzie na procedury laboratoryjne, będące realizacją dramatu życia i przemian materii, rzutowano scenariusz inicjacyjny misterii⁴⁰. Ale właściwie wszędzie alchemia zawierała w sobie schemat inicjacyjny: cierpienia, śmierć i zmartwychwstanie materii, które były obrazowym przedstawieniem cierpień, śmierci i zmartwychwstania laboranta. Jak w sentencji Paracelsusa, słynnego szesnastowiecznego niemieckiego Hermesa: „*denn welcher in das reich Gottes eingehen will / der muß zuvor mit dem leib in seine mutter gehen / und darinnen ersterben / alsdann erlanget er dadurch erst ein ewiges leben*” – albowiem kto chce wejść do królestwa Bożego, ten musi najpierw wejść ciałem w matkę swoją i w niej umrzeć, dopiero wtedy dostąpi łaski życia wiecznego⁴¹. To opis typowego *regressus ad uterum*,

powrotu do macicy, któremu nadaje się sens soteriologiczny. Dzieło alchemika miało za zadanie odkupić duszę własną w wymiarze mikrokosmicznym, a w wymiarze makro – *animam mundi*, duszę świata, uwięzioną w materii. Tak jak Chrystus odkupił człowieka, tak alchemik miał zapewnić odkupienie natury⁴². Celem *opus* była apokatastaza: odnowienie, uzdrowienie, przywrócenie, wyzwolenie *animae mundi*, owej duszy świata.

Przed wszystkim jednak poszukując złota, alchemik poszukiwał własnej esencji duchowej. Dlatego Jung interpretował *opus alchymicum* jako proces indywiduacji, a znalezienie *elixiris vitae* uważał za tożsame z osiągnięciem Jaźni. Ale ten proces przemiany wewnętrznej nie przebiegał w naturalnym rytmie. W alchemii *transmutatio*, przemiana materii i przemiana praktykanta, była wywoływana sztucznie w laboratorium. Od indywiduacji naturalnej, dokonującej się samorzutnie, wraz z biegiem życia człowieka, który w drugiej jego połowie niejako naturalnie zwraca się ku swemu wnętrzu, Jung odróżniał indywiduację wywołaną sztucznie, na przykład za pomocą inicjacyjnych technik misteryjnych czy alchemicznych. Gurdżijew też mówił o dwóch drogach dochodzenia do esencji: o drodze „obywatela”, tego, który przechodzi koleje swojego życia w zgodzie ze swoim sumieniem, i o drodze „człowieka przebiegłego”, który wszelkimi dostępnymi sposobami – przez inicjację albo przez kradzież – przyspiesza swoją przemianę⁴³. To jest właśnie rzemiosło, kunszt, sztuka – alchemiczna *ars magna*, wielka sztuka – i do tego potrzebne jest laboratorium.

I to jest właśnie najgłębsze – i właściwe – znaczenie pojęcia laboratorium w nazwie polskiego Teatru Laboratorium i we wszystkich późniejszych laboratoryjnych pracach Grotowskiego.

W pierwszym manifestie, *Ku teatrowi ubogiemu*, w 1965 roku, Grotowski mówił o swojej metodzie, o której fama głosiła, że sprowadza się ona do ćwiczeń fizycznych aktora; tymczasem – przeciwnie:

Wszystko koncentruje się tutaj na procesie duchowym aktora, charakteryzującym się skrajnością, zupełnym огоłoceniem, odsłonięciem swojej intymności – nie egotycznie, na zasadzie rozkoszowania się własnymi przeżyciami (emocjami), ale przeciwnie – jakby w akcie oddania się. Jest to technika „transu” i integracji wszystkich władz duchowych i fizycznych aktora, wzbierających jakby od strefy intymno-instynktowej do „prześwietlenia”⁴⁴.

(To, co Grotowski nazywał wtedy „strefą intymno-instynktową”, później otrzyma w jego języku miano „gęstości ciała”⁴⁵ – miano bardziej alchemiczne). „Organizm aktora winien wyzbyć się względem procesu wewnętrznego jakiegokolwiek oporu” – pisał w pierwszym manifestie – „aby ciało jak gdyby ulegało unice-

stwierzeniu, spaleniu i aby widział do czynienia jedynie z widzialnym przebiegiem impulsów duchowych”⁴⁶.

Osiągnięcie czegoś takiego przez Ryszarda Cieślaka w przedstawieniu *Książę Niezłomny* Grotowski nazwał później „modlitwą zmysłów”⁴⁷; mówił, że aktor w tej roli jak gdyby „wyzwalał się swoim ciałem z ciała samego, jakby wyzwalał się – krok po kroku – z ciężkości ciała”⁴⁸. W tego rodzaju akcie aktor w pewien sposób promieniował: „jak postacie w obrazach El Greca, aktor, przez duchową technikę, może jakby rozświetlać się, «iluminować», stawać się źródłem «światła psychicznego»”⁴⁹. Grotowski opisuje tu przemianę o charakterze alchemicznym, polegającą na podniesieniu tego, co ciężkie, gęste, cielesne, do poziomu bardziej subtelnego, świetlistego, duchowego.

Później przemianę tego rodzaju Grotowski ilustrował przykładem działań Thomasa Richardsa „jako *inner action*”⁵⁰. W tym wypadku nie mówił już jednak o (subiektywnym) wrażeniu obserwatora-widza przedstawienia, że osoba działająca uległa w efekcie tego działania wewnętrznemu rozświetleniu, iluminacji, lecz o (mniej lub bardziej obiektywnym, a przez to nieuchronnym) doznaniu przez obserwatora-świadka *Akcji* – indukcji.

Jeśli obserwator nie ma w sobie jakiegokolwiek blokad w sferze mentalnej, na przykład nie ma problemu z doszukiwaniem się sensu historii, co mogłoby go całkowicie zablokować, wtedy może niejako wewnętrznie towarzyszyć działającemu. Wówczas może [u obserwatora] wystąpić zjawisko, które określamy mianem indukcji. W trakcie tego przechodzenia czyniącego [= praktykanta] od poziomu dolnego, biologicznego ku temu, co jest subtelne, obecny wtedy obserwator może odczuć w sobie tak jakby indukcję – powołałem się kiedyś na przykład doświadczenia fizycznego z dwoma równoległymi ułożonymi przewodami, z których jeden tylko został podłączony do prądu, a mimo to w drugim przewodzie również popłynął prąd: to jest właśnie zjawisko indukcji. To zjawisko indukcji zaczyna mieć miejsce lub może wystąpić we wnętrzu osoby obserwującej.

Obserwator staje się wtedy świadkiem. „Coś w nim samym zaświadcza o zachodzącym w pobliżu podobnym procesie, podobnym działaniu – coś wewnątrz niego”⁵¹. *Inner action* performer – ‘wewnętrzna akcja, praca, ruch wewnętrzny, działanie wewnętrzne, walka (akcja) wewnętrzna, wewnętrzny czyn, wewnętrzne dokonanie, dzieło’: wszystkie te znaczenia są tu zawarte – ma się spełniać „w obrębie czegoś o określonej strukturze, co można powtarzać, co ma początek, przebieg i zakończenie, gdzie każdy element ma swoje logiczne miejsce, potrzebne technicznie”, a co w Centro di Lavoro di Jerzy Grotowski przybrało kształt *Akcji*. Richards tak scharakteryzował tę swoją „akcję wewnętrzną”:

Mówiąc o energii, mamy na myśli jakość energii, a nie jej ilość. Nie mówimy o byciu energicznym, ale o kategoriach jakości energii i transformacji jednej jakości (grubej) w drugą (subtelną).

Pochodzące z tradycji rytualnej pieśni mogą działać jak narzędzia do przeprowadzania wspomnianej transformacji energii. W moim prywatnym języku, dla samego siebie, nazywam to „akcją wewnętrzną” (*inner action*). Działający zaczyna śpiewać. Melodia jest precyzyjna. Rytm jest precyzyjny. Działający pozwala pieśni zstępować w organizm i wibracja dźwięku zaczyna się zmieniać. Sylaby i melodia tych pieśni zaczynają dotykać i uaktywniać coś, co postrzegam jako siedliska energii w organizmie. Siedlisko energii wydaje mi się czymś w rodzaju centrum energetycznego wewnątrz organizmu. Centra te mogą być aktywowane. W moim postrzeganiu jedno z centrów energetycznych istnieje wokół tego, co nazywa się splotem słonecznym, w rejonie żołądka. Wiąże się z witalnością, tak jakby sytuowała się tam siła życiowa. W pewnym momencie zaczyna się ono jakby otwierać i staje się receptywne dzięki strumieniowi impulsów życiowych w ciele, które związane są z pieśniami; melodia jest precyzyjna, rytm jest precyzyjny, lecz dzieje się tak, jakby pewna siła zaczynała gromadzić się w splotcie. I wtedy ta bardzo silna, zbierająca energia może znaleźć swe ujście poprzez to miejsce, jakby wpadając do kanału w organizmie, dążąc ku siedlisku znajdującemu się tuż powyżej, które wiąże się dla mnie z tym, co w moim intymnym świecie jest „sercem”. Tutaj to, co znajduje się w owej puli witalnej, zaczyna płynąć w górę do tego innego złoza i przekształca się w subtelniejszą jakość energii. Gdy mówię „subtelniejszą”, mam na myśli – jaśniejszą, bardziej świetlistą. Inny jest teraz jej przepływ, inny sposób dotykania ciała. Można postrzegać te pule energii, jakby dotykały ciała. W puli wiążącej się, powiedzmy, z „sercem”, coś się otwiera, coś, co pozwala na przepływ w górę, i dzieje się tak, jakby zaczynało się dotykać poziomu energii wokół głowy, z przodu głowy, z tyłu. Nie sądzę, by był to ogólny schemat, który powinien być taki sam dla wszystkich. Lecz w czymś odbiorze wszystko to może być połączone, niczym rzeka wypływająca z witalności ku owej subtelnej energii, którą można odbierać jako znajdującą się za, a nawet ponad głową, rzeka dotykająca czegoś, co już nie odnosi się tylko do obrębu ciała, lecz co znajduje się jakby ponad obrębem ciała. Jak źródło, które – gdy się go dotknie – uaktywnia się, i coś w rodzaju bardzo subtelnej deszczu opada i obmywa każdą komórkę ciała. Ta podróż od jednej jakości energii, gęstej i witalnej, wyżej i wyżej – ku bardzo subtelnej jakości energii, a później to coś subtelnego, co zstępuje z powrotem w podstawową fizyczność...⁵²

Akcję z jej sednem: *inner action*, Grotowski nie przypadkiem więc nazywał *opus*. Podkreślał z wiel-

kim naciskiem: „Wszystko to [jest] zdeterminowane [= określone] z punktu widzenia onej wertykalności ku subtelnemu i jego (tego, co subtelne) zstępowania ku gęstości ciała”⁵³. Użycie w przytoczonym zdaniu zaimka wskazującego „ona” – przestarzałe, dziś cechujące wyłącznie styl podniosły – w odniesieniu do „wertykalności” („ona wertykalność” zamiast bardziej współcześnie brzmiącej „tej” czy nawet – książkowej – „owej wertykalności”) miało na celu, jeżeli dobrze wyczuwam, zasygnalizowanie, że sformułowania dotyczące wertykalności mają charakter, by tak rzec, kanoniczny lub przynajmniej sentencjonalny⁵⁴.

I rzeczywiście: w trzech opublikowanych tekstach Grotowskiego z lat 90. pojawia się – niemal identyczny, jakby przepisany – poświęcony wertykalności fragment złożony z czterech zdań. Przytaczam ostatnią autoryzowaną wersję, opublikowaną na życzenie autora dopiero po jego śmierci, noszącą więc poniekąd charakter testamentu:

Wertykalność – zjawisko to jest natury energetycznej: energie ciężkie, ale organiczne (związane z siłami życia, z instynktami, ze zmysłowością), i inne energie, bardziej subtelne. Zagadnienie wertykalności oznacza przechodzenie z poziomu, by tak rzec, grubego – można by go poniekąd nazwać w cudzysłowie „potocznym” – na poziom energetyczny bardziej subtelny czy zgoła ku *higher connection*. Wskazuję po prostu przejście, kierunek. A jest tu także przejście inne: jeśli zbliżamy się do *higher connection* – czyli, mówiąc w kategoriach energetycznych, zbliżamy się do energii o wiele bardziej subtelnej – powstaje nadto kwestia zejścia w dół, sprowadzając ową rzecz subtelną ku rzeczywistości bardziej potocznej, związanej z gęstością ciała⁵⁵.

Dalej zostały dodane trzy zdania dopowiedzenia:

Co do wertykalności, nie idzie o to, by się wyrzec części naszej natury; wszystko winno trzymać swe miejsce naturalne: ciało, serce, głowa, coś, co znajduje się „pod naszymi stopami”, i coś, co znajduje się „ponad głową”. Wszystko jak linia wertykalna i ta wertykalność powinna być rozpięta między organicznością i *the awareness*. *Awareness* – to znaczy świadomość, która nie jest związana z mową (maszyną do myślenia), lecz z Obecnością⁵⁶.

Obecność autor nie darmo wyróżnił w piśmie wielką literą. W manifestie *Performer* stwierdza, że gdy wykonawca rytuału osiąga w swych działaniach wielką intensywność, wtedy w stan intensywności – zapewne dzięki wspomnianemu zjawisku indukcji – wstępują również świadkowie, „gdyż – powiadają – czują obecność”, obecność, która jest nienazwanym „czymś”⁵⁷. Czym jest to coś, Grotowski zasugerował, odwołując

się do toposu dwóch ptaków: dziobiącego i patrzącego, toposu znanego na przykład z upanisad, gdzie (według teorii *sankhji*) ptak dziobiący oznacza „ja” doznające, doświadczające, a ptak patrzący – świadka, którym w ostatecznym rachunku jest niedziałający purusza, byt podmiotowy, esencjalne „ja”⁵⁸.

Pijani istnieniem, zajęci dziobaniem, w czasie, zapominamy dać żyć tej części siebie, która patrzy. Grozi nam więc, że istniejemy tylko w czasie i na żaden sposób poza czasem. Czuć się patrzonym przez tę inną część siebie (tę, która jest jakby poza czasem) daje inny wymiar. Istnieje Ja – Ja. Drugie Ja jest quasi-wirtualne; nie jest to w nas ani spojrzenie innych, ani osądzanie; ono jest jak nieporuszone wejście: milcząca obecność, jak słońce oświetla rzeczy, i to wszystko. Proces [= własne przeznaczenie każdego] może się spełnić tylko w kontekście tej nieporuszonej obecności⁵⁹.

Tak więc nie chodzi tu o abstrakcyjną prawdę, że – dajmy na to – obraz Boży jest obecny w każdym człowieku, lecz o realność doświadczenia, w którym – jak to opisuje Mistrz Eckhart – powinna człowieka „przeniknąć obecność Boga”, o realność życia polegającego na „trwaniu w Bożej obecności”⁶⁰. „*Got ist ein got der gegenwerticheit*”, Bóg jest Bogiem obecności, „Bogiem chwili obecnej”⁶¹. „Kto tak ma Boga, to znaczy w bycie, ten Go ujmuje na sposób boski, takiemu jaśnieje On we wszystkich rzeczach” – powiada Eckhart. I dodaje: „Nieustannie świeci w nim Bóg”⁶². Ale Grotowski nie mówi o Bogu (który dla Mistrza Eckharta jest, nie zapominajmy, negatywnie „nie-Bogiem”), tylko po prostu – o Obecności⁶³.

Przytoczone kilkuzdaniowe sformułowanie o wertykalności, powtórzone w niemal identycznym brzmieniu w kilku ostatnich tekstach mistrza, to – tak to nazwę – *Tablica szmaragdowa* Grotowskiego.

Z siłą oczywistości nasuwa się tu bowiem skojarzenie z tymi oto sentencjami *Tajemnych słów Hermesa* (jak zazwyczaj tytułuje się *Tablicę szmaragdową*):

Oddzielisz ziemię od ognia, subtelne (lotne) od gęstego, z wolna, z wielką zręcznością. Wznosi się z ziemi ku niebu i powtórnie zstępuje na ziemię, i otrzymuje siłę wyższych i niższych. Tak posiadasz chwałę całego świata. Dlatego odstąpi od ciebie wszelka ciemność. Ta jest wszelkiej mocy potężna siła: ponieważ zwycięży wszelką rzecz subtelną i przeniknie każde ciało stałe. Tak został stworzony świat. Takie będą cudowne przystosowania, których sposób jest tu zawarty⁶⁴.

W przechodzeniu od tego, co ciężkie, grube, do tego, co subtelne, i z powrotem – do gęstości ciała, tak aby otrzymać energię wyższych i niższych ośrodków

i żeby to, co subtelne, stało się bardziej nieodłączne od grubego, by organiczność połączyła się z *awareness*, zawiera się treść laboratoryjnej pracy Grotowskiego. Była ona wykonywana w dziedzinie, którą twórca nazwał sztukami performatywnymi – zrazu w teatrze, potem w obrębie *ritual arts*, gdzie sztuka pełniła funkcję wehikułu – jako badania empiryczne, prowadzone z zespołami praktykantów poszukujących wertykalności: od ciała – do Obecności.

Nie były to zatem badania typu naukowego, przypominały raczej sztukę alchemiczną. W praktyce alchemików laboratorium, miejsce doświadczeń, było zarazem oratorium, miejscem modlitwy. Na rycinie Hansa Vredemana de Vries zamieszczonej w *Amphiteatrum sapientiae aeternae* (*Amfiteatrze wiecznotrwalej wiedzy*) Heinricha Khunratha, ucznia Paracelsusa, widzimy pomieszczenie alchemika podzielone na dwie części: po lewej kaplicę, po prawej pracownię, w których równolegle przeprowadza się te dwie operacje: modlitwę i pracę – obie równie niezbędne dla powodzenia *opus*⁶⁵. Alchemicy wierzyli, że w *opus magnum* operując na materii, oddziałuje się na duchowość; i na odwrót – podlegając procesom duchowym, transmutuje się materię. Toteż laboratorium i oratorium były w sztuce alchemii dwiema stronami jednego i tego samego procesu: proces ten był czymś, co przypominało jogę⁶⁶.

Alchemicy europejscy, chociaż silnie zainspirowani hermetyzmem i mistyką kabalistyczną, przeważnie pozostawali chrześcijanami – jak pokazał Jung, ich kamień filozoficzny to analogon Chrystusa. Jednak *opus alchymicum*, nawet jeżeli zawsze spełniane w kontekście jakiejś tradycji mistycznej, samo w sobie było bezwyznaniowe, ponadkonfesyjne. Zarówno Gurdżijew, który uważał swoje nauczanie za chrześcijaństwo ezoteryczne, jak i Grotowski, opisujący ostatecznie swój światopogląd słowami Mistrza Eckharta, najgłębszego mistyka zachodniego chrześcijaństwa⁶⁷, nie opierali się w swej pracy na wierze. Tak jak gnostycy polegali wyłącznie na poznaniu empirycznym, o którym Grotowski mówił, że to sprawa czynienia. Dlatego stworzyli nie kościoły, lecz – laboratoria.

Niezwykły był etos alchemików. Wynikał on z założenia, które jeden z nich tak wyraził: „*Una natura, ars una, sed multi artifices*”, „jedna jest natura, jedna sztuka, lecz liczni laboranci”⁶⁸. Inny zaś twierdził: „*necessarium est constantis voluntatis in opere fore*”, (*artifex*, ‘mistrz sztuki’ czy ‘laborant’) powinien być wytrwały w pracy, „*ut non modo hoc, modo illud attestare praesumat*”, aby nie usiłować dowodzić raz tego, raz owego, „*quia in rerum multitudine ars nostra non perficitur*”, bo nie w wielości spełnia się nasza sztuka. „*Est enim lapis unus, medicina una, in quo magisterium consistit*”⁶⁹: albowiem jest jeden kamień, jeden środek, na którym zasadza się wiedza czy biegłość (w sztuce). I dlatego alchemicy, inaczej niż filozofowie czy teolodzy, nie prowadzili mię-

dzy sobą polemik. Istniał między nimi pewien rodzaj solidarności. Z drugiej strony nie odczuwali też potrzeby tworzenia konfraterni (wyjątkiem potwierdzającym regułę było bractwo różokrzyżowców). Alchemicy pracowali w zaciszu laboratoriów, każdy nad własnym procesem, przeprowadzając „*experientiam, unicam et solam veritatis magistrum*”, czyli oddając się „doświadczeniu, jedynemu i prawdziwemu nauczycielowi prawdy”⁷⁰. I jeżeli nawiązywali do tradycji, cytowali to tylko, do czego sami doszli doświadczalnie. Tylko tyle i aż tyle. W tym autorzy dzieł alchemicznych przypominają zresztą autorów traktatów indyjskich systemów filozoficznych, którzy – jak już wcześniej podkreślono – podają w nich z zasady tylko to, co zostało przez twórcę systemu czy poprzedzających go mistrzów praktycznie doświadczone i osobiście poznane. „*Hucusque pervenit mea experientia, non plus possum, non plus inveni*”: „Dotąd sięga moje doświadczenie, więcej nie mogę, więcej nie znalazłem”⁷¹ – oświadcza rzetelnie Sędziwój.

To, co znalazł w swych laboratoryjnych poszukiwaniach, Grotowski zawarł w czterech, góra – siedmiu zdaniach o wertykalności. Ubóstwo godne mistrza sztuki, laboranta, który był twórcą teatru ubogiego.

* Fragment książki *Grotowski w praniu*, która ukaże się nakładem Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu, a w wersji angielskiej nakładem Icarus Publishing Enterprise pt. *Grotowski: Lost and Found*.

Przypisy

- ¹ Jerzy Grotowski, *Teatr Źródeł*, przygotował do druku Leszek Kolankiewicz, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, red. Agata Adamiecka-Sitek i in., Warszawa – Wrocław 2012, s. 987.
- ² Jerzy Grotowski, *Performer*, przeł. Leszek Kolankiewicz, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 812.
- ³ Konieczność tego rozróżnienia Carl Gustav Jung podkreślał parokrotnie w swych *Terry Lectures*, wygłoszonych w 1937 r. na Yale University, opublikowanych następnie pt. *Psychologia a religia*. Nb. na międzynarodowej konferencji religioznawczej poświęconej pochodzeniu i początkom gnostycyzmu, która odbyła się w kwietniu 1966 r. w Mesynie we Włoszech, specjalnie powołana komisja przedstawiła propozycję uprządkowania terminologii – m.in. takich terminów, jak „gnoza” i „gnostycyzm” – na koniec przedyskutowaną i przyjętą przez wszystkich uczestników: „za gnozę uznaje się wiedzę o boskich tajemnicach zastrzeżoną dla wybranych. Przez gnostycyzm natomiast rozumie się grupę systemów II w. po Chr., nauczających o istnieniu w człowieku iskry Bożej pochodzącej ze świata Bożego, która spadłszy na świat zostaje poddana przeznaczeniu, a wezwana z góry zostaje – dzięki temu, że jest istotnym odpowiednikiem tego, co boskie – rozbudzona i ostatecznie zintegrowana. Gnoza ta, to znaczy gnoza systemów II w., podkreśla – według orzeczenia końcowego kongresu – tożsamość, jedność tego, który poznaje, z tym, co poznaje, i z tym, za pomocą czego poznaje. Chodzi więc o tożsamość jaźni gnostyka, owej iskry Bożej, z boską rzeczywistością, którą

- poznaje” (Wincenty Myszor: *Na tropach tajemnej wiedzy*, wprowadzenie do: Gilles Quispel, *Gnoza*, przeł. Beata Kita, tłum. przejrzał i popr., całość zred. Paweł Pachciarek, konsultacja nauk. Wincenty Myszor, Warszawa 1988, s. 32).
- ⁴ Jerzy Grotowski, *Teatr Źródeł*, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 759.
- ⁵ Wincenty Myszor, *Wstęp*, [w:] *Ewangelia Tomasza*, przeł. Albertyna Dembska, Wincenty Myszor, oprac. Wincenty Myszor, Katowice 1992, s. 7; ks. Wincenty Myszor: *Wstęp*, [w:] *Teksty z Nag-Hammadi*, przeł. Albertyna Dembska, Wincenty Myszor, wstęp, komentarz, oprac. Wincenty Myszor, Warszawa 1979, s. 81. Koptyjski przekład (*Nag Hammadi Codex II 32,10-51,28*) został dokonany w III w., redakcja grecka – znana z fragmentów papirusów z Oksyrynchos (*P. Oxy 1; 654; 655*) – powstała w II w., prawdopodobnie w Edessie (do której przeniesiono z Indii ciało św. Tomasza Apostoła, która więc stała się centrum jego kultu), hipotetyczny oryginał mógł więc być spisany po syryjsku. „W jakim stopniu w *Ewangelii Tomasza* mamy do czynienia z przeróbką przekazu zawartego u synoptyków, a w jakim stopniu należy się liczyć z jakimś przekazem nawiązującym do ustnej tradycji, do przekazów, z których mogli korzystać także ewangeliseci Nowego Testamentu” – to zdaniem tłumacza i komentatora tej Ewangelii zagadka wciąż niewyjaśniona. „Wówczas druga część *Ewangelii Tomasza*, dla której brak paraleli w Nowym Testamencie, mogłaby zawierać «nieznane słowa Jezusa»” (Wincenty Myszor, *Wstęp do: Ewangelia Tomasza*, s. 7).
- ⁶ Zakłada się zatem, że tekst ten jest dziełem „chrześcijanina, który przyjął gnostycyzm, albo gnostyka, który zdając sobie sprawę z istoty chrześcijaństwa, to znaczy prawdy o Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie, zaadaptował teksty gnostyckie na użytek chrześcijański” (ks. Wincenty Myszor, *Wstęp do: Teksty z Nag-Hammadi*, s. 98). Jednak gnostycki jest w tym apokryfie motyw poznania siebie i zbawienia przez poznanie. „W Nowym Testamencie Jezus pragnie objawić się światu, wszystkim ludziom, pragnie zbawić wszystkich”, natomiast w *Ewangelii Tomasza* – „nie zbawia przez śmierć i zmartwychwstanie, ale pomaga się zbawić innym przez wiedzę, przez gnozę” (ks. Wincenty Myszor: *Wstęp do: Ewangelia Tomasza*, s. 8). Jedno z logiów niemających paraleli kanonicznych mówi: „Gdy pozwolicie powstać tamtemu, co jest w was, wtedy to, co macie, uratuje was [kopt. *fnatouçe*, ‘ocali, zbawi; ochroni’]. Jeśli nie istnieje tamto, co jest w was, wtedy to, czego nie macie w sobie, uśmierci was” (*EwTm 70, Nag Hammadi Codex II 45,30-33*, przeł. Albertyna Dembska, Wincenty Myszor). Tłumacz tak komentuje ten fragment: „O zbawieniu gnostyka decyduje «iskra Boża», której gnostyk musi przez gnozę pozwolić powstać, inaczej zabije go czynnik materialny, ciało” (Wincenty Myszor, *Komentarz*, [w:] *Ewangelia Tomasza*, s. 60).
- ⁷ Zgodnie z przekazem *Ewangelii Tomasza* trzeba zerwać ze światem: „To zerwanie to *metánoia* – mówiąc dokładnie, raczej «nawrócenie» niż «żał za grzechy» – powrót do siebie samego (*epistrophé*), wywołany przypomnieniem (*hypómnesis*), czym jesteśmy z pochodzenia i z istoty, przywracający nam nasze autentyczne istnienie i naszą całkowitość, przywracający nam nas samych, jakimi jesteśmy w stanie czystego *noús* [umysłu]”. Tak więc zostać „uratowanym” – ocalonym, zbawionym – oznacza „powrócić do siebie, stać się ponownie sobą, odzyskać

świadomość i posiadanie swojego esencjalnego i autentycznego «ja», takiego, jakim ono jest, jakim trwa w swej realności inteligibilnej, ponadczasowej, w łonie Bytu absolutnego, Pleromy, Królestwa” (Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose*, t. 2, *Sur l’Évangile selon Thomas. Esquisse d’une interprétation systématique*, Paris 1978, s. 95, 276). Mówi o tym makaryzm: „Błogosławieni samotni i wybrani, wy znajdziecie królestwo, ponieważ pochodząc z niego, ponownie tam wejdziecie [kopt. *palin etetnabok emau*, dosł. ‘pójściecie wstecz do tamtego miejsca’]” (*EwTm 49, Nag Hammadi Codex II 41,27-30*, przekł. Albertyny Dembskiej i Wincentego Myszora). Cytowany przed chwilą czołowy egzegeta tak tłumaczy ten fragment: „«Wybrani» zostają zapewnieni, że «znajdą królestwo», ponieważ jest ono dla nich miejscem, z którego pochodzą, i miejscem, do którego powracają, przeto mając w nim swe źródło, swój początek, który jest zarazem ostatecznym kresem ich istnienia, nie będą mogli uczynić nic innego, jak tylko powrócić tam, skąd się wywodzą i gdzie byli na samym początku, stać się na powrót tym, czym byli pierwotnie, czym tak naprawdę są i być nie przestają na mocy prawa urodzenia, z racji swego pochodzenia, które określa, w swej immanentności i autentyczności, ich naturę, a przez to cały ciąg dalszy ich losów. «Znaleźć królestwo» – czy, mówiąc jeszcze inaczej, «znaleźć odpocznienie, *anapausis*» (*EwTm 90 [Nag Hammadi Codex II 48,19]*), «znaleźć życie» (*EwTm 58*) – oznacza zatem dla pneumatyka dojść do poznania Królestwa i zarazem poznać, że jest z niego zrodzony, a przy tym wezwany i przeznaczony do tego, by być przywróconym owemu Królestwu, którego jest «synem» czy «dzieckiem». Co więcej, to poznać, że przynależy – na mocy naturalnej predestynacji – do Królestwa, gdzie ponadczasowo koniec i początek jego istnienia łączą się, zbiegają, stanowią jedno; to, innymi słowy, zacerpniętymi z logionu 111, «znaleźć siebie samego», poznać czy rozpoznać siebie, odnaleźć się w swym właściwym stanie jako «żywy z Żywego», upewniony w ten sposób, że «nie ujrzy śmierci»” (s. 189).

- ⁸ „Filozofia jogi ma nade wszystko zabarwienie praktyczne, a jej cel polega głównie na tym, by ukazać sposoby osiągnięcia zbawienia, jedności [= kajwalja], wyzwolenia puruszy” (Surendranath Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, London – New York 1924, s. 92). Warto tu przypomnieć, że w sanskrycie nie ma właściwie odpowiednika greckiego pojęcia *philosophia*. W Indiach rozpowszechniony był natomiast termin *darśana*, ‘system, (zwłaszcza) system filozoficzny’, stąd joga, jaką została skodyfikowana w *Jogasutrach* Patańdzalego, to właściwie *yogadarśana*, system filozoficzny jogi – jeden z sześciu klasycznych systemów bramińskich, najbliżiej związany z sankhją. Trzeba jednak od razu z całą mocą podkreślić, iż indyjskie „traktaty większości systemów wyraźnie sugerują, że to, co podają, zostało przez twórcę systemu czy poprzedzających go mistrzów praktycznie doświadczone i intuicyjnie poznane. Innymi słowy – sugerują, że ich teorie oparte są na praktyce i doświadczeniu oraz mają służyć innym dla praktyki i zdobycia owego doświadczenia” (Leon Cyboran, *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*, posłowie do: *Klasyczna joga indyjska. „Jogasutry” przypisywane Patańdzalemu i „Jogabhaszja”, czyli „Komentarz do Jogasutr” przypisywany Wjasie*, przeł., przyp., wstęp, posłowie, słownik terminów Leon Cyboran, Warszawa 1986, s. 327-328). Toteż w rzeczywistości kulturowej Indii *darśana* to szkoła, w której mistrz przekazu-

- je praktykantowi, z reguły ustnie, w bezpośredniej relacji, wskazówki mające go doprowadzić do przemiany – w wypadku jogi polegającej na ujarzmieniu zjawisk świadomościowych i osiągnięciu stanu puruśy zwanego kajwalią, jednością.
- ⁹ Grotowski *powtórzone. Słowa, słowa, słowa*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 730 (zapis Zofii Zakiewicz). Czy mówiąc to, Grotowski miał na myśli gnozę i gnostycyzm – razem bez różnicy – czy raczej jednak gnostycyzm?
- ¹⁰ O Sztuce jako wehikule Peter Brook mówił w kontekście pracy Grotowskiego w 1987 r. Zawierała się w tym aluzja do dwóch buddyjskich dróg zbawienia: mahajany i hinajany, we francuskiej terminologii religioznawczej określanych jako *le grand véhicule* i *le petit véhicule*. Termin „hinajana” – jak objaśnia indolog – „znaczy dosłownie «mały wehikul» i oznacza «niższą karierę» soteriologiczną z egoistycznym ideałem własnego, osobistego wyzwolenia jako celem ostatecznym w przeciwieństwie do «mahajany», «wielkiego wehikulu» i «wyższej kariery» z altruistycznym ideałem uniwersalnego wyzwolenia wszystkich cierpiących istot całego w kołowrót życia wpłatanego wszechświata” (Stanisław Schayer, *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, [w:] tegoż, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, wybór i wstęp Marek Mejor, Warszawa 1988, s. 244).
- ¹¹ Bulla Jana XXII „*In agro dominico*” z 27 marca 1329 roku, w której zostało potępionych 28 zdań Mistrza Eckharta, [w:] Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, przeł. Wiesław Szymona OP, t. 3, *Kazania*, Poznań 2014, s. 170. Jeden z czołowych badaczy myśli Mistrza Eckharta stwierdził: „Bez wątpienia niemieckie kazania Eckharta stanowią centrum jego twórczości. Samego siebie traktował on bardziej jako kaznodzieję niż profesora i uczonego” (Kurt Ruh, *Geschichte der abendländische Mystik*, Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, s. 324). Zdaniem innego stało się tak, gdyż ten wybitny teolog i filozof, a zarazem wysoki dostojnik kościelny „swoimi kazaniami w języku niemieckim usiłował dotrzeć do prostych ludzi i pokazać im, że są zdolni do prawdziwej wiary. Z pewnością jedną z przyczyn oskarżenia Eckharta o herezję było właśnie przekroczenie przezeń obowiązujących norm, które zakazywały przedstawiania w kazaniach w języku ludu kwestii ściśle filozoficznych i teologicznych, znajdujących dotąd wyraz jedynie w uczonych rozprawach i dysputach łacińskich” (Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 18). Eckhart jednak właśnie – podsumowuje jeszcze inny wybitny znawca jego myśli – „doszedł do wniosku, iż jego odbiorcom lepiej służyły egzegezy i kazania niż budowanie systemu” – jako kaznodzieja „nie zapomina[ł] on o «prostych laikach» (*littera einen*)”, kładł „nacisk na praktyczny cel przesłania”, pragnąc „zbudzić słuchaczy z moralnego i intelektualnego letargu” i do osiągnięcia „nowej formy przytomności lub świadomości” (Bernard McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, przeł. Sebastian Szymański, Kraków 2009, s. 25, 72, 119, 135). „Próba wtłoczenia tak twórczego mistyka jak Eckhart w ramy ścisłego systemu jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie” – ostrzega ten sam badacz i egzegeta (s. 73).
- ¹² Meister Eckhart, *Sprüche*, 8, [w:] *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2: Meister Eckhart, hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, s. 599.
- ¹³ Gabriele Vacis, *Awareness. Dieci giorni con Jerzy Grotowski*, 2a edizione, [introduzione Mirella Schino], Roma 2014, s. 187; Gabriele Vacis, *Awareness. Dziesięć dni z Jerzym Grotowskim*, przeł. [i przedm.] Katarzyna Woźniak, Kraków 2015, s. 226.
- ¹⁴ Nb. łac. *devolutio*, ‘zepsucie, skażenie’, pochodzi od czasownika *deolvere*, (w stronie biernej) ‘spaść, stoczyć się, nisko upaść’. W światopoglądzie gnostyckim mit o upadku Pracźlowieka łączy się z pogardą dla świata materialnego.
- ¹⁵ Grotowski *powtórzone. Słowa, słowa, słowa*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 733 (zapis Kwiryny Ziembry).
- ¹⁶ Grotowski *powtórzone. Słowa, słowa, słowa*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 712 (zapis Zofii Zakiewicz). „Iskry świętości” (hebr. *nicucot*) to idea przejęta przez chasydów z kabały Izaaka Lurii – restytucja iskiek Bożych nosi w kabale luriańskiej hebrajskie miano *tikkun* (dosł. ‘naprawa, przywrócenie do pierwotnego kształtu’). Zdaniem Scholema kabała ta „ma wewnętrzną strukturę wykazującą wszelkie cechy gnozy”, można ją więc uznać za „doskonały przykład myślenia gnostycznego, tak w całości, jak i w szczegółach”; doktryna *tikkun* jest według tego badacza „największym triumfem antropomorfizmu w myśli żydowskich mistyków”, ile że zasadniczą rolę w tym procesie restytucji przypisuje ona właśnie człowiekowi (Gershom Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. Ireneusz Kania, wstęp i konsultacja jęz. Michał Galas, Warszawa 1997, s. 351, 345, 331).
- ¹⁷ Jerzy Grotowski, *Performer*, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 815. O *durchbrechen* – przechodzeniu (przez coś); przebijaniu się, przedzieraniu się, wybijaniu otworu – Mistrz Eckhart mówi w kilkunastu kazaniach, w tym w cytowanym dalej przez Grotowskiego Kazaniu 52 *Beati pauperes spiritu / Błogosławieni ubodzy w duchu* (Mt 5,3) (Meister Eckhart, *Predigten*, 52, [w:] *Die deutschen Werke*, hrsg. und übers. von Josef Quint und Georg Steer, Bd 2: *Predigten*, hrsg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1971, s. 506). Jerzy Prokopiuk tłumaczy to jako „przebiecie się”, „przebijanie się” (Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł., przedm. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 232), natomiast o. Wiesław Szymona jako „powrót”, a w przypisie jako „przejście” (Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, przeł. Wiesław Szymona OP, t. 2, *Kazania*, Poznań 2015, s. 175, przyp. na s. 171). Motyw powrotu (gr. *epistrophé*, łac. *reditus*) jest starszy, neoplatonicki: w mistyce chrześcijaństwa zachodniego pojawia się w IX w. u Jana Szkota Eriugeny (zafascynowanego pismami Pseudo-Dionizego Areopagity, pozostającego z kolei pod wpływem filozofii Proklosa), głoszącego, że powrót prowadzi do takiego zjednoczenia, dzięki któremu człowiek „staje się Bogiem”, jednak „bez utożsamienia czy [panteistycznego] pomieszania natur”, gdyż „Boża Istota jest dla człowieka niedostępna” (Agnieszka Kijewska, *Eriugena*, Warszawa 2005, s. 108, 111, 110) – jak pisze, „wszystkie rzeczy widzialne przejdą w to, co inteligibilne, a inteligibilia w cudownym i niedającym się wypowiedzieć zjednoczeniu przejdą w Boga, jednakże – jak często mówimy – bez pomieszania” (Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon. Liber quintus* <893d-894a>, cyt. za: Agnieszka Kijewska, *Eriugena*, s. 105). Eckhart natomiast, opisując „możliwość powrotu do źródłowej rzeczywistości”, mówi nie tyle o zjednoczeniu, ile – o wiele bardziej radykalnie – o jedności, gdyż dusza w swojej

głębi jest „tym samym, czym jest Bóg w swojej głębi”, czyli Bóstwem lub Boskością: „głębia duszy i Boskość są tym samym” (Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, s. 149, 165) – w dosłownym sformułowaniu: „gottes grund vnd der sele grund ain grund ist”, „głębia duszy i głębia Boga stanowią jedną głębię” (Meister Eckhart, *Predigten*, 15, [w:] *Die deutschen Werke*, hrsg. und übers. von Josef Quint und Georg Steer, Bd 1: *Predigten*, hrsg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, s. 256; Mistrz Eckhart, Kazanie 15 *Homo quidam nobilis* / *Był człowiek szlachetnego rodu* Łk 19,12, [w:] tegoż *Dziela wszystkie*, t. 1, *Kazania*, Poznań 2013, s. 219), tak iż „nie ma różnicy”, owszem, „jest tu tylko «jeden»” (Mistrz Eckhart, Kazanie 40 *Trwajcie we mnie!* J 15,4 – *Szczęśliwy człowiek utwierdzony w Mądrości* Syr 14,22, [w:] tegoż *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 95). „Jedno z Jednym, jedno z Jednego, jedno w Jednym i w jednym Jedno na wieki. Amen” (Mistrz Eckhart, *O człowieku szlachetnym*, w: tegoż *Dziela wszystkie*, t. 5, *Traktaty*, Poznań 2014, s. 174). Słusznie zatem badacz mistyki Eckharta podkreśla, że „nikt przed nim nie wyraził tak zdecydowanie myśli, że w człowieku znajduje się coś, co jest najwyższą rzeczywistością równą najwyższej boskiej rzeczywistości” (Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, s. 149, 165, 170), a inny zauważa, że „metafora «przenikania» (*durchbrechen*)” została tu rozwinięta w taki sposób, iż całkiem zasadnie „żadnego z aspektów mistyki Eckharta nie postrzegano jako bardziej radykalnego niż ten właśnie” (Bernard McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, s. 146). Nb. Jung skojarzył tę Eckhartowską metaforę „przebijania się, przedzierania się, wybijania otworu” z sentencjami zenistycznymi: „dno cebrzyka zostało przedziurawione” i „nagle rozdarcie worka” – pierwszej będącej odpowiedzią pewnego mistrza na pytanie o naturę Buddy (jap. *bushō* = chiń. *fóxiàng*, sanskr. *buddhātā*), drugiej odnoszonej do momentu znalezienia przez adepta odpowiedzi na koan.

¹⁸ Grotowski powtórzony. *Słowa, słowa, słowa*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 729 (zapis Kwiryny Ziembry).

¹⁹ Tezę o alchemicznym charakterze laboratorium Grotowskiego sformułowałem w wystąpieniu *Laboratorium i oratorium – dwa aspekty poszukiwań Jerzego Grotowskiego* na międzynarodowym sympozjum „Laboratoria teatralne i teatry studyjne w Europie – XX wiek. Techniki i wartości. Rekonesans”, zorganizowanym w kwietniu 1997 r. przez Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych we Wrocławiu, a następnie rozwinąłem w referacie wygłoszonym na międzynarodowej sesji *Why a Theatre Laboratory?*, zorganizowanej w październiku 2004 r. przez Afdeling for Dramaturgi na Aarhus Universitet. Wystąpienie to pt. *Grotowski and Flaszen – why a Theatre Laboratory?* ukazało się w tomie zbiorowym *Grotowski's Empty Room* i zostało w całości przedrukowane przez Mirellę Schino w jej książce *Alchemists of the Stage: Theatre Laboratories in Europe*. Autorka, profesor Università degli Studi Roma Tre, redaktorka rocznika „Teatro e Storia”, przyznaje w przedmowie: „Słowo «laboratorium» budzi skojarzenia z badaniami naukowymi. Ale w toku naszej dyskusji polski uczony Leszek Kolankiewicz, mówiąc o powołaniu Jerzego Grotowskiego do badań laboratoryjnych, zaproponował, abyśmy to rozważali w kategoriach laboratorium alchemika, ponie-

waż ono, w odróżnieniu od laboratorium naukowego, oznacza przede wszystkim wewnętrzną transmutację samego badacza. To sprawa zasadnicza, o której trzeba pamiętać, gdy rozważa się szczególną naturę wymiaru laboratoryjnego w teatrze europejskim dwudziestego wieku” (Mirella Schino, *Alchemists of the Stage: Theatre Laboratories in Europe*, transl. by Paul Warrington, Holstebro – Malta – Wrocław 2009, s. 11).

²⁰ Piotr D. Uspieński, *Fragmenty nieznanego nauczania. W poszukiwaniu cudownego*, przeł. Magda Złotowska, Warszawa 1991, s. 260, 261, 371. W innym miejscu stwierdza: „Cała alchemia nie jest niczym innym, jak tylko alegorycznym opisem ludzkiej fabryki i jej pracy przetwarzania metali nieszlachetnych (substancji grubych) w szlachetne (substancje delikatne)” (s. 273). Jeszcze gdzieś indziej zauważa, że „alchemicy wyrażali się o tej transmutacji w alegorycznych formach, dotyczących przekształcenia metali nieszlachetnych w szlachetne. W rzeczywistości jednakże mieli oni na myśli przekształcenie w ludzkim organizmie wodorów grubych w wodory delikatniejsze” (s. 277).

²¹ Piotr D. Uspieński, *Fragmenty nieznanego nauczania. W poszukiwaniu cudownego*, s. 254. I dlatego jest to „specjalna chemia”, „czy też alchemia” – „wewnętrzna alchemia” (s. 129, 254, 210).

²² Europejska alchemia renesansowa może stanowić modelowy wręcz przykład synkretyzmu: z jednej strony hołdowania naukom przyrodniczym (i stojącej wówczas za nimi filozofii mechanistycznej), z drugiej – zafascynowania tradycjami hermetycznymi, orientalną teozofią oraz mistyką (i połączoną z nią teorią czy filozofią) kabalistyczną. Alchemicy renesansowi uciekali się w swych eksperymentach do techniki zakorzenionej w okultyzmie i w magii. Filozoficzne podstawy ich praktykom dali m.in. neoplatonicy z Akademii Florenckiej, tacy jak Marsilio Ficino czy Giovanni Pico della Mirandola, którzy uważali, że do Boga można się zbliżyć poprzez materię i że człowiek jest swego rodzaju mikrokosmosem, odpowiednikiem makrokosmosu. Synkretyczna atmosfera spoiwała również poszukiwania Grotowskiego, który z jednej strony uznawał – niemal jak przyrodnik – tylko prawdy odkryte i zweryfikowane empirycznie, z drugiej – wybranym osobom polecał (prawie zawsze w największym sekrecie) lekturę książki Józefa Śwйтkowskiego *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*. Nb. Śwйтkowski, który na Uniwersytecie Lwowskim prowadził badania naukowe w dziedzinie optyki i który zasłynął jako teoretyk fotografii, był jednocześnie autorem wielu różnych opracowań z dziedziny parapsychologii, takich jak *Magnetyzm żywotny (mesmerizm) i jego własności lecznicze* czy *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*; akronim, którym się posługiwał w publikacjach o jodze – J. A. S. – można odszyfrować jako Józef Aćarja Śwйтkowski (sansk. *ācārya* = nauczyciel, mistrz).

²³ Indyjskie praktyki alchemiczne – *rasāyana* – miałyby polegać „na przekształceniu ciała fizycznego w ciało boskie (*deva-deha*)” – przekształceniu, które „dokonuje się poprzez ogień, ale poprzez własny ogień wewnętrzny” *rasasiddhy* (alchemika władającego mocami nadprzyrodzonymi), ogień, dzięki któremu postępuje „proces sublimacji i z pierwotnej fizycznej substancji wyodrębnia się kolejne, coraz bardziej zagęszczone substancje oraz bardziej subtelne elementy” (Robert Czyżykowski, *Ciała mistyczne i fizyczne w tradycji wisznuiżmu sahadżija*, Kraków 2013, s. 70, 224, 226).

- ²⁴ W ramach tego przedsięwzięcia najpierw w toku specjalnej ekspedycji, odbytej w lutym 1980 r., część jego międzynarodowego zespołu miała „możliwość skonfrontować się z baulami, joginami-bardami z indyjskiego Bengalu” (Jerzy Grotowski, *Teatr Źródeł*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 764), a następnie do udziału w seminarium praktycznym, przeprowadzonym latem 1980 r. w terenowej siedzibie Teatru Laboratorium, został zaproszony słynny baul Ghour Khepa (1947–2013), który wstąpił się występami m.in. z Bobem Dylanem i z Bobem Marleyem.
- ²⁵ Najstarszy znany chiński traktat alchemiczny to *Zhouyi cantong qi* (Pokrewieństwo triady zgodnie z „Księgą Przemian”), którego autorem jest Wei Boyang żyjący w czasach Wschodniej Dynastii Han, słynny z pierwszej wzmianki (142 r.) na temat prochu strzelniczego.
- ²⁶ Mircea Eliade, *Mit alchemii; Alchemia azjatycka*, [w:] tegoż *Alchemia azjatycka*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2000, s. 81, 27.
- ²⁷ Chiński wyraz *nèidān* znaczy dosłownie ‘wewnętrzny eliksir’. Różnicę między alchemią zewnętrzną a alchemią wewnętrzną zauważył już Ge Hong (283–343) – według historyka myśli chińskiej „największy alchemik w historii Chin” (Joseph Needham, with the research assistance of Wang Ling: *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956, s. 437), autor *Baopuzi* ([Księgi] mistrza ogarniającego prostotę), która zawiera płomienną apologię doświadczenia transcendencji i możliwości osiągnięcia – dzięki praktykom alchemicznym – stanu *xian*, nieśmiertelności: opisał tam szczegółowo techniki do tego prowadzące, zarówno fizyczne (żywieniowe, seksualne, oddechowe) jak umysłowe (wizualizacyjne, medytacyjne).
- ²⁸ Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. Bolesław Baranowski, oprac. Tomasz Ruciński, Warszawa 1984, s. 300.
- ²⁹ Mircea Eliade, *Alchemia azjatycka*, [w:] tegoż *Alchemia azjatycka*, s. 42.
- ³⁰ Istnieje coś, powstałe z chaosu, zanim się jeszcze niebo i ziemia zrodziły.
Jakże ciche jest ono. Jakże puste i bezkresne!
Stoi samotnie i nie ulega żadnym przemianom.
Oddziałuje na wszystko dokoła i nie (odczuwa) zmęczenia.
Można je uważać za matkę (całego świata) pod niebem.
Nie znam jego (prawdziwej) nazwy.
Nadaję mu miano: tao [= dao], czyli Droga (*Daode jing*, 25);
Tao [= dao] nigdy nie działa [*wuwei*], a jednak nie ma niczego, co by nie było (przez nie) zrobione (*Daode jing*, 37);
Lao-tsy [= Laozi], *Tao-te-king*, czyli *Księga Drogi i Cnoty*, przeł. Tadeusz Żbikowski, „Literatura na Świecie” 1987, nr 1, s. 24, 34; w nawiasach okrągłych słowa i wyrażenia dodane przez tłumacza jako niezbędne dla zrozumienia tekstu).
- ³¹ „Nanbo Zikui zapytał się Nü Yu: «Jesteś stary, panie, ale masz cerę niemowlęcia. Jak to [możliwe]?». «Poznałem dao»” (*Zhuangzi*, 6,4; *Zhuangzi. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. Marcin Jacoby, Warszawa 2009, s. 78).
- ³² Mircea Eliade, *Alchemia azjatycka*, [w:] tegoż *Alchemia azjatycka*, s. 36.
- ³³ Mircea Eliade, *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Warszawa 1993, s. 113.
- ³⁴ Fazę tę zwie się też *zuo dayao*, preparowaniem wielkiego lekarstwa.
- ³⁵ Fazę tę zwie się też *zuo dan*, preparowaniem eliksiru.
- ³⁶ *Daode jing*, 16; Lao-tsy [= Laozi], *Tao-te-king*, czyli *Księga Drogi i Cnoty*, s. 15. Chyba właśnie ten stan miał na myśli Guang Chengzi (uważany za wcześniejsze wcielenie Laozi), gdy tak odpowiedział cesarzowi Huangdi na pytanie o długowieczność: „Nie patrz, nie słuchaj, obejmij ducha, by [osiągnąć] bezruch. By forma sama [uczyniła się] właściwą, konieczny jest bezruch, konieczna jest czystość. Nie trudź swej formy, nie naruszaj esencji, a osiągniesz długowieczność” (*Zhuangzi*, 11,3; *Zhuangzi. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, s. 119-120).
- ³⁷ Mircea Eliade, *Alchemia azjatycka*, [w:] tegoż *Alchemia azjatycka*, s. 37. Koncept *regressus ad uterum* wprowadził do psychoanalizy Sándor Ferenczi w 1924 r. w pracy *Versuch einer Genitaltheorie* (Próba teorii genitalnej), gdzie zasugerował, że chęć powrotu do macicy i do wód płodowych oznacza pragnienie powrotu do biologicznych początków życia, które lokalizuje się w morzu (stąd szerzej znany tytuł tłumaczeń jego pracy: *Thalassa: A Theory of Genitality; Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*). Myśl tę rozpropagował i rozwinał Michael Balint, według którego człowiek przez całą resztę życia szuka harmonii stanu płodowego, niemal rajskiej – poprzez doznanie orgazmu, ekstazę religijną albo twórczość artystyczną. Cytowany tu Mircea Eliade koncept *regressus ad uterum* przeniósł z psychoanalizy do religioznawstwa, gdzie nadał mu szerokie znaczenie *regressus ad originem*, powrotu do początku – do pierwotnej pełni istnienia.
- ³⁸ Marta Steiner, *Chiński teatr xiqu. Interpretacja antropologiczna*, Wrocław 2013, s. 268.
- ³⁹ Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przyp. na s. 296.
- ⁴⁰ Warto tu może przypomnieć, że grecki rzeczownik *dráma* – czynność, czyn, działanie; akcja (przedstawiona na scenie), dramat – ma wspólny źródłosłów z imiesłowem przmiotnikowym *drómēna*, używanym w starożytnej Grecji na określenie wszelkich obrzędów, zarówno religijnych, jak magicznych, przede wszystkim misteryjnych, a ściślej rzecz biorąc – na oznaczenie tego, co jest motorycznym czynnikiem każdego aktu rytualnego. I jeden, i drugi wyraz pochodzą od czasownika *dráo, dráein*, ‘robić, działać; spełniać, czynić (coś wielkiego); składać ofiarę, wykonywać obrzędy misteryjne’.
- ⁴¹ *Theophrasti Paracelsi Secretum magicum [de lapide philosophorum = Von dreyen gebenedeyten Magischen Stein]*, [w:] Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Bd. 2 (Th. IV. Sect. II. Num. XXI), Frankfurt am Main 1700, s. 154a; przeł. Dorota Sajewska. Parafrazą tej sentencji jest w *Czarodziejskiej górze* zdanie wypowiedziane przez Settembriniego: „Śmierć jest godna czci jako kolebka życia, jako macierzyńskie łono odradzania się” (przekł. Józefa Kramsztyka). Nie trzeba chyba dowodzić, że powieść Manna utkana jest z motywów alchemicznych i hermetycznych i że stoi ona pod znakiem sublimacji – sublimacji bohatera i sublimacji dokonującej się w narracji – którą sam pisarz określał jako ni mniej, ni więcej, tylko alchemiczną. W alchemii centralne miejsce zajmuje „pojęcie naczynia hermetycznego (*vas Hermetis*), wyobrażonego jako retorta lub atanor [= piec alchemiczny], w których znajdują się substancje poddawane przemianie”. Trzeba jednak zauważyć, że z pojęciem tym kojarzony jest *lapis philosophorum*, ‘kamień

- filozofów (= alchemików)', a to oznacza, że chodzi nie tylko o przyrząd. „Naczynie owo jest dla alchemika czymś jako żywo cudownym: jest to *vas mirabile*. Maria Prorokini [= Maria Żydówka] powiada, że cała tajemnica sprowadza się do wiedzy o naczyniu hermetycznym: «*unum est vas*» (jedno jest naczynie) – podkreśla się stale”. W tym naczyniu dokonuje się przemiana, na którą wpływ mają ciała niebieskie. „Naczynie to jest czymś w rodzaju *matrix* (macierzy) czy *uterus* (macicy), z której narodzi się *filius philosophorum* ['syn filozofów (= alchemików)'], cudowny kamień” (Carl Gustav Jung, *Dzieła*, t. 4: *Psychologia a alchemia*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 273, 274).
- 42 Jak zauważa Eliade: „Przekonanie, że *opus alchymicum* ['dzieło alchemiczne'] może zbawić równocześnie człowieka i naturę, stanowiło przedłużenie tęsknoty za radykalną *renovatione* ['odnowieniem'], tęsknoty nurtującej zachodnie chrześcijaństwo od czasów Joachima z Fiore” (Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, *Od Mahometa do wieku reform*, przeł. Agnieszka Kuryś, Warszawa 1995, s. 171). Ta chrześcijańska tęsknota rymuje się ze sformułowaną w kabale luriańskiej, wspomnianą wcześniej, ideą *gmar tikkun*, 'końcowego całkowitego naprawienia (stworzenia), przywrócenia do pierwotnego kształtu' – dzięki dokonanej przez ludzi restytucji rozproszonych iskier Bożych.
- 43 Przypomnijmy, że przedstawiając się jako nauczyciel Performera – „ten, przez kogo nauczanie przechodzi” – Grotowski w zawaolowany sposób nawiązuje do Gurdżijewa, odpowiadając sobie na pytanie: „A jak sam nauczyciel poznał nauczanie? Przez inicjację – albo kradzież” (Jerzy Grotowski, *Performer*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 812).
- 44 Jerzy Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 246.
- 45 Jerzy Grotowski, *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, przeł. Magda Złotowska, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 848.
- 46 Jerzy Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 246. Do kwestii rzekomo czysto fizycznego charakteru jego teatru Grotowski tak się odniósł w trzecim wykładzie w Collège de France: „My, w Teatrze Laboratorium, stale poszukiwaliśmy czegoś, co wykracza poza ciało. I jeśli intensywnie pracowaliśmy nad ciałem, to po to jedynie, by uczynić z ciała otwarty kanał; żeby ciało nie stawiało oporu. W Teatrze Laboratorium posługiwaliśmy się wyrażeniem: «ciało musi ulec spalenię wewnętrznymi impulsami». To zatem, co ostatecznie ukazuje się, jest jak gdyby poruszeniem duszy, ponieważ ciało nie stawia już żadnego oporu. Jest to całkowicie odmienne i dalekie od owego pojęcia, które historycy teatru usiłowali narzucić naszej pracy, określając nas mianem teatru fizycznego – to nigdy nie był teatr fizyczny! Był to teatr poszukiwań zdecydowanie mocniej związany raczej z obszarami subiektywnymi, z duszą, ze wspomnieniami, z kontekstem – powiedziałbym – «archetypowym» istoty ludzkiej; teatr, który – w ostatecznym rachunku – zawsze dążył ku czemuś, co sytuuje się wyżej, a co można by określić pojęciem – nie wiem – *spiritus* w dawnym znaczeniu tego słowa. (Słowo «duch» uległo dziś intelektualizacji, tu natomiast należy rozumieć je w jego znaczeniu dawnym: «duch» to coś jeszcze bardziej subtelnego od duszy)” (Wykład trzeci Jerzego Grotowskiego w Collège de France wygłoszony w Teatrze Odéon w Paryżu 16 czerwca 1997 roku, transkrypcja i roboczy przekł. Leszek Demkowicz, oprac. Grzegorz Ziółkowski, mszps, Archiwum Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu, s. 27).
- 47 Jerzy Grotowski, *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 842; Jerzy Grotowski: *Książę Niezłomny Ryszarda Cieślaka*, przeł. Magda Złotowska i autor, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 857, 859.
- 48 Jerzy Grotowski, *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 842.
- 49 Jerzy Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 250.
- 50 *Niezatytułowany tekst Jerzego Grotowskiego, podpisany w Pontederze, we Włoszech, 4 lipca 1998 roku*, przeł. Ludwik Flaszen, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 922. *Inner action* to przejęte przez Grotowskiego określenie Richardsa. Ten ostatni tak o nim powiedział: „jest to termin bardzo osobisty, którego używam w odniesieniu do procesu transformacji energii w działaniu performatywnym z tymi [= afrykańskimi i afrokarabskimi] starymi pieśniami wibracyjnymi i wokół nich” (Thomas Richards, *Punkt graniczny przedstawienia*, rozmawiała Lisa Wolford, przeł. Artur Przybysławski, konsultacja Magda Złotowska, przekł. zredagował i do druku przygotował Grzegorz Ziółkowski, Wrocław 2004, s. 18).
- 51 *Wykład siódmy Jerzego Grotowskiego w Collège de France wygłoszony w Teatrze Szkolnym Conservatoire National Supérieur d'Art Dramatique w Paryżu 20 października 1997 roku*, transkrypcja i roboczy przekł. Leszek Demkowicz, oprac. Grzegorz Ziółkowski, mszps, Archiwum Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu, s. 14-15).
- 52 Thomas Richards, *Punkt graniczny przedstawienia*, rozmawiała Lisa Wolford, s. 15-17. Gdy Richards mówi tu o centrach energetycznych – w okolicach splotu słonecznego, „serca”, z przodu i z tyłu głowy lub ponad głowę – czytelnikom zaznajomionym z terminologią jogi tantrycznej skojarzy się to być może z čakrami (sansk. 'okrąg, koło, dysk'): z trzecią, manipulą (dosł. 'gród klejnotu'), zlokalizowaną w pępku lub na wysokości splotu słonecznego, z czwartą, anahatą (dosł. 'nie uderzony'), mającą swoją siedzibę w sercu i przeponie, z szóstą, adźnią (dosł. 'rozkaz, moc'), znajdującą się w głowie, między brwiami, wreszcie z siódmą, sahasrą (dosł. 'o tysiącu szprych'), na czubku głowy czy wręcz ponad głowę. Jednak Richards zastrzegł się, że w toku pracy nad *Sztuką jako wehikulem* z zasady nie mówi się ani o energii, ani o centrach energetycznych. I podparł się następującą uwagą Grotowskiego: „Tam, gdzie dociera się do spraw bardziej złożonych, do tak zwanej pracy «wewnętrznej», jak tylko to możliwe unikam wszelkiej werbalizacji. Unikam na przykład werbalizowania kwestii centrów energii, które możemy umiejscowić w ciele. Kiedy mówię: «które możemy umiejscowić w ciele» – to właśnie mam na myśli, ponieważ nie jest to takie jednoznaczne. Czy należą one do domeny biologii, czy do jakiejś innej, bardziej złożonej? Najlepiej znane centra to te, które w tradycji jogi nazywa się čakrami. Można, rzecz jasna, w precyzyjny sposób odkryć obecność centrów energii w ciele – poczynając od tych, które są najściślej związane z przetrwaniem biologicznym, następnie z impulsami seksualnymi itd., aż do centrów coraz bardziej złożonych (albo – czy nie powinno się powiedzieć – bardziej subtelnych?). I skoro odczuwa się to jako topografię ciała, to można oczywiście wyrysować mapę. Ale pojawia się tu nowe niebezpieczeństwo – jeśli zacznie się manipulować centrami (centrami w sensie zbliżonym do hinduskich

czakr), to naturalny proces zamienia się w rodzaj prac inżynierskich, co jest katastrofą. Staje się on wtedy formą, *cliché*. Dlaczego mówię «zbliżonym do» czakr? Ponieważ tradycja centrów istnieje w różnych kulturach. Powiedzmy, że w kulturze chińskiej jest ona mniej więcej związana z tą samą tradycją, co w Indiach. Ale istniała także w Europie. Na przykład w tekście Gichtela z XVII wieku można znaleźć rysunki, które z tego punktu widzenia są bardzo pouczające. Jeśli to wszystko zwerbalizujemy, to pojawia się także niebezpieczeństwo manipulowania doznaniem, które można sztucznie tworzyć w różnych miejscach ciała. Wolę więc mniej uściśloną terminologię, nawet jeśli w precyzyjnej pracy można odkryć tutaj coś bardzo precyzyjnego i ściśle ustalonego" (*Rodzaj wulkanu. Rozmowa z Jerzym Grotowskim*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 877). W cytacie jest mowa o rycinach zamieszczonych w dziele Johanna Georga Gichtela (kontynuatora Böhme) wydanym po raz pierwszy w 1696 r. pt. *Eine kurtze Eröffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen, in unterschiedlichen Figuren vorgestellt* (*Krótkie wprowadzenie i pouczenie dotyczące trzech zasad i światów w człowieku, przedstawione w różnych postaciach*), a następnie wielokrotnie pt. *Theosophia practica*. Jednak nigdy dość podkreślenia, że „czakry nie znajdują się w ciele fizycznym”, chociaż „mogą mieć związek z fizycznymi funkcjami ciała” (Arthur Avalon [= sir John George Woodroffe], *Joga kundalini. Ścieżka poznania siebie*, przeł. Marek Friman, Poznań 2001, s. 10). Warto w tym miejscu przypomnieć, że joga tantryczna z jej schematem czakr – podobnie jak joga taoistyczna i alchemia chińska – interesowała też specjalnie Junga, który poświęcił jej w 1932 r. cykl seminariów w zuryskim Klubie Psychologicznym. Nb. w chińskiej alchemii *neidan*, podobnie jak w sztukach walki, centrum energetyczne nosi nazwę *dantian* (dosł. ‘cynobrowe pole’) – w organizmie ludzkim miałyby być trzy takie pola: *xia dantian* (dolne), zwane też „złotym piecem”, zlokalizowane około trzech palców poniżej pępka – to tam dokonuje się oczyszczenie esencji (*jing*) w energię (*qi*); *zhong dantian* (środkowe), inaczej zwane „szkarłatnym pałacem”, znajdujące się na wysokości serca – tam z kolei energia (*qi*) ulega rafinacji w ducha (*shen*); i *shang dantian* (górne), noszące też miano „grudki błota”, umiejscowione między brwiami – i to tam ostatecznie duch (*shen*) przechodzi w nieistnienie (*xuwu*), osiąga – była już cytowana ta formułka z *Daode jing* – „pełnię (wewnętrznej) pustki [*xu*]”.

⁵³ Jerzy Grotowski, *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 848.

⁵⁴ W dwóch wcześniejszych fragmentach tego tekstu w takiej samej funkcji został użyty zaimek wskazujący „ono”, odniesiony do „subtelnej” jako poziomu bardziej subtelnej energii: „jeśli ktoś wchodzi w *higher connection* [dosł. ‘wyższe po(d)łączenie’] – co, mówiąc w kategoriach energii, oznacza: jeśli ktoś dociera do energii znacznie subtelniejszej – wtedy pojawia się także kwestia zejścia i jednoczesnego sprowadzenia onego subtelnej do rzeczywistości bardziej potocznej, związanej z «gęstością» ciała”; „wertkalności ku subtelnemu i zstępowania onego subtelnej do poziomu rzeczywistości bardziej potocznej” (Jerzy Grotowski, *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 844, 846).

⁵⁵ Niezatytyłowany tekst Jerzego Grotowskiego, podpisany w Pontederze, we Włoszech, 4 lipca 1998 roku, [w:] Jerzy

Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 922. Dwie wcześniejsze wersje przytoczonego sformułowania w tekstach: Jerzy Grotowski, *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 844; *Rodzaj wulkanu. Rozmowa z Jerzym Grotowskim*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 873. Nb. w tych dwóch wcześniejszych wersjach, gdy mowa o *higher connection*, wtrącone zostało zdanie: „W tej chwili powiedzenie czegoś więcej na ten temat byłoby nie na miejscu” (s. 844, 873). Warto tu zwrócić uwagę, że i Jung nie chciał się wypowiedzieć na temat ostatniej ćakry, sahasrari, znajdującej się, jego zdaniem, „poza wszelką możliwością doświadczenia. W adźni dane jest jeszcze doświadczenie Jaźni najwyraźniej różnej od obiektu, od Boga. W sahasrarze zaś pojmujemy, że różnica ta już nie istnieje – nie ma tu już Boga, jest tylko Brahman. Ponieważ wszystko stanowi jedno ze wszystkim, nie sposób tego doświadczyć; nie ma tu już żadnego obiektu naprzeciwko, nie ma dwoistości” (Carl Gustav Jung, *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932*, oprac. Sonu Shamdasani, przeł. Robert Reszke, Warszawa 2003, s. 153). W cytowanym wcześniej siódmym wykładzie w Collège de France Grotowski dał trochę inną – siłą rzeczy, był to przecież tekst oralny – inną, a zatem, by tak rzec, niesynoptyczną, czwartą wersję przytoczonego sformułowania: „poszukujemy owego połączenia, *coniunctio* między tym, co na dole, a tym, co w górze. Mówiąc «na dole», nie mam na myśli niczego negatywnego: to witalność, to siły życiowe, to coś, co nas niesie, co nas napędza; natomiast pierwiastek górny charakteryzuje się większą subtelnością. Połączenie, którego poszukujemy, przywołuje wyobrażenie owej drabiny, po której od witalności, od elementów wręcz biologicznych można wyruszyć jak gdyby [po drabinie Jakubowej] w podróż wznoszącą ku pierwiastkom bardziej świetlistym, lżejszym, bardziej subtelny. Lecz jest też ruch zstępujący, to znaczy kiedy już dotrzemy do owego obszaru subtelności, musimy zabrać z sobą pewną jakość, powiedzmy, energii, źródeł lub czegoś, co innymi jeszcze nazwami można by opisać – musimy zabrać tę dozę subtelności z powrotem do poziomu naszej rzeczywistości witalnej, czy wręcz biologicznej. Prądy muszą przepływać w obu kierunkach. To tak jakby – jeśli posłużymy się przykładem działań skupionych wokół pieśni tradycyjnych – to tak jakby udało nam się przejść od tego, co jest niezwykle żywotne w znaczeniu biologicznym, ku poziomowi do tego stopnia delikatnemu, tak bardzo przezroczystemu, tak subtelnemu, że ma się wrażenie, iż wszystko staje się hymnem. Później zaś znów trzeba powrócić do poziomu, który owej subtelności jest pozbawiony – później przemieszczamy się po owej drabinie ku dołowi, coś z tej subtelności jednakowoż zachowując. Już nie ma hymnów, a mimo to musimy w sobie, w swym sercu zachować hymnów tych wciąż żywe tchnienie, nawet jeśli to, co robimy, to, co śpiewamy, hymnem już nie jest” (Wykład siódmy Jerzego Grotowskiego w Collège de France wygłoszony w Teatrze Szkolnym Conservatoire National Supérieur d'Art Dramatique w Paryżu 20 października 1997 roku, s. 14).

⁵⁶ Niezatytyłowany tekst Jerzego Grotowskiego, podpisany w Pontederze, we Włoszech, 4 lipca 1998 roku, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 923. Także i to sformułowanie jest powtórzeniem (zob. Jerzy Grotowski: *Od zespołu teatralnego do Sztuki jako wehikułu*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 844); warto tu może przytoczyć drugie rozwinięte sformułowanie z wywiadu, którego Grotowski

udzielił do tomu poświęconego Gurdżijewowi w serii Les Dossiers H wydawnictwa L'Âge d'Homme, gdzie na pytanie o kierunek prac w dziedzinie Sztuki jako wehikułu odrzekł: „By go opisać, najlepszym słowem jest *awareness*, czyli świadomość, która nie jest związana z mową, z funkcjonowaniem komputera, lecz z Obecnością. Oczywiście ktoś mógłby również powiedzieć, że *awareness* wiąże się z umysłem, ale w takim razie na pewno odnosi się to do innego umysłu. W nim ma miejsce spotkanie z sercem, ze sferą duszy, emocji, które w tym przypadku różnią się od naszej zupy robionej z projekcji, uczuć odrzy i przywiązań. To dotyczy tej samej domeny, ale o wiele wyżej, w punkcie, gdzie nie istnieje już dostrzegalna różnica między ową wyższą «psyche» i tym wyższym «umysłem». Te dwa aspekty są ze sobą bardzo blisko związane i być może identyczne” (*Rodzaj wulkanu. Rozmowa z Jerzym Grotowskim*, [w:] Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, s. 874). W toku prelekcji turyńskich tak mówił o *awareness* jako słowie, które może być pomocne w pojęciu celu prac nad Sztuką jako wehikułem: „*Awareness* można przetłumaczyć na część języków, na przykład na chiński i sanskryt. Niestety nie istnieje ani we włoskim, ani we francuskim. Zazwyczaj, kiedy tłumaczy się to słowo z angielskiego, używa się włoskiego terminu *consapevolezza* – świadomość, ale to nie to samo. *Consapevolezza* kojarzy nam się z maszyną do myślenia, która może być bierna, a to nie jest *awareness*. *Awareness* to coś, co znajduje się między obecnością *tout court*, czyli byciem obecnym wobec samego siebie i innych rzeczy, a czuwaniem [*la vigilanza*]. Mówiąc «czuwanie», Grotowski nie ma na myśli budzenia żandarma, który jest w nas. To jakby był trójkąt pojęć, które określa *awareness*: cicha *consapevolezza*, obecność i czujność [*la vigilanza*]. Bardzo rzadko znajdujemy się w stanie *awareness*. Zdarza się to w wyjątkowych chwilach istnienia, dzięki pozytywnemu doświadczeniu o wielkiej intensywności albo w momencie zagrożenia życia. Ludzie, którzy przeżyli podobne chwile, pamiętają, że czas jakby zwolnił, że robiło się coś, a jednocześnie obserwoowało się to w toku, jak spokojny świadek, któremu nie grozi niebezpieczeństwo”. I dodał: „Wychodzi się na bardzo szczególny poziom obecności, na którym jednocześnie nasze ciężkie życie wykonuje swoje zadanie, ale my nie identyfikujemy się z nim, ani z naszą maszyną do myślenia. Jesteśmy gdzie indziej, na innym poziomie, w miejscu, z którego można obserwować wszystkie poziomy, jest się obecnym, jest się *aware*. Drabina Jakubowa jest wehikułem ku *awareness*” (Gabriele Vacis, *Awareness. Dziesięć dni z Jerzym Grotowskim*, s. 293-294; Gabriele Vacis: *Awareness. Dieci giorni con Jerzy Grotowski*, s. 238).

- ⁵⁷ Jerzy Grotowski, *Performer*, [w:] tegoż *Teksty zebrane*, s. 813. Użycie zaimka nieokreślonego ma tu wskazać na *árreton*, ‘(coś) nie do wypowiedzenia’, *innominabilis*, ‘(coś) niedającego się nazwać’ – w sposób charakterystyczny dla teologii apofatycznej i negatywnej, wywodzącej się z neoplatonizmu (Filon z Aleksandrii, Plotyn i Proklos), jaką w tradycji chrześcijańskiej uprawiali Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca, Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Damasceni i Grzegorz Palamas na Wschodzie, a na Zachodzie Jan Szkot Eriugena, Mistrz Eckhart, Henryk Suzy, Jan Tauler, anonimowy autor *Theologia Teutsch (Teologii niemieckiej)*, Mikołaj z Kuzy, Jan od Krzyża, Jakub Böhme i Anioł Ślżak. Wybitnym przykładem „radikalnie apofatyczne-

go podejścia, czyli uznania, że żadne ludzkie słowa nie są tak naprawdę odpowiednie do mówienia o Bogu”, jest mistyka Eckharta, dla którego – „podobnie jak dla tak wielu mistyków apofatycznych – Bóg, który staje się w paradoksalny sposób obecny, jest «nie-Bogiem, nie-Umysłem, nie-Osobą, nie-Obrazem» (Kazanie 83 [*Renovamini spiritu mentis vestrae* / Odnówcie się w waszym duchu *·Ef 4,23·*]) znajdującym się w ciszy i ciemności” (Bernard McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, s. 101, 135). Bóg jest w idiomie tego i innych kazań Mistrza Eckharta *namelôs, âne name*, bezimienny.

- ⁵⁸ „Duch jest tym, który widzi [sansk. ‘świadek’], jest odłączony [sansk. *kaivalya*], obojętny, jest po prostu beczynnym obserwatorem” – powiada Išwarakryszna (Sk. 19; cyt. za: Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 32). Znaczenie pojęcia *purusa* w filozofii sankhji i jogi tak tłumaczy znawca tych klasycznych systemów: „«Purusa» etymologicznie znaczy ‘mężczyzna (mąż)’, ‘człowiek’, ‘osoba’. Stąd powstał termin filozoficzny (występujący już w podstawowych zbiorach Wed) oznaczający ‘duszę wszechświata’, ‘ducha’, ‘powszechne, najwyższe «ja»’, ‘istotne «ja»’, ‘duszę’ itp., zależnie od takiego czy innego rozwiązania naczelných zagadnień filozoficznych. W *Jogasutrach* *purusa* przeciwstawia się *gunom* [= komponentom rzeczywistości przedmiotowej] lub najsubtelniejszej z *gun* – *sattwie* [= substratowi świadomości]. *Purusa* rozumie się tu jednoznacznie”. *Purusa* jest „całkowicie (nie tylko częściowo), absolutnie transcendentny w stosunku do *gun*, czyli całej «rzeczywistości przedmiotowej». Jest istotą podmiotu. Jest bytem podmiotowym”. Celem praktyk jogi jest poznanie „wyzwalające, niejako przenoszące «widza» do jego właściwej natury, poza całą rzeczywistość przedmiotową, czyli do stanu zwanego *jogą* bez świadomości lub *samādhi* (skupienie) tzw. *nirbija* (bez załączka). Kresem rozwoju jest ugruntowanie się w tym stanie poza świadomością. Jest to stan *purusy*, który jest różny i wolny od *gun*. Stan ten nazywa się *kajwalią* (jednością)” (Leon Cyboran, *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*, s. 343-344, 348).

- ⁵⁹ Jerzy Grotowski, *Performer*, [w:] tegoż, *Teksty zebrane*, s. 814.
- ⁶⁰ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe* (6, *O posiadaniu Boga i odosobnieniu*), [w:] tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 5, *Traktaty*, s. 37, 34.
- ⁶¹ Meister Eckhart, *Die rede der underscheidung* (12, *Daz ist von sünden, wie man sich dar zuo halten sol, ob man sich in sünden vindet*), w: tegoż, *Die deutschen Werke*, Bd. 5: *Traktate*, hrsg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1963, s. 234.5; Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe* (12, *O grzechach – jak należy postępować, kiedy się w nie popadło?*), [w:] tegoż *Dziela wszystkie*, t. 5, *Traktaty*, s. 51.
- ⁶² Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe* (6, *O posiadaniu Boga i odosobnieniu*), [w:] tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 5, *Traktaty*, s. 35.
- ⁶³ Chociaż w intymnych rozmowach z bratem (nb. himalaistą) mówili o owych rzadkich chwilach, np. w górach, na odludziu, gdy „człowiek czuje bezpośrednią obecność Pana Boga” (Kazimierz Grotowski, *Portret rodzinny*, „Pamiętnik Teatralny”, 2000, z. 1-4, s. 34).
- ⁶⁴ *Słowa tajemnic Hermesa Trismegistosa*, przeł. Roman Bugaj, [w:] Roman Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 120. Tekst łaciński tego fragmentu *Verborum secretorum Hermetis*: „*Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter*

cum magno ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Hic est totius fortitudine fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Sic mundus creatus est. Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus hic est” (*Tabula smaragdina Hermetis Trismegisti*, incerto interprete, w: [Chrysogoni Polydori] *De alchemia*, Norimbergae 1541, s. 294). Ale pierwszym przekładem tego tekstu na łacinę było o cztery wieki starsze, dokonane ok. 1140 r. przez Johanna Hispalensis tłumaczenie *Kitāb sirr al-Asrār* (*Tajemnej księgi tajemnic*), której autorem miałby być niejaki Balīnūs, czyli Apolloniusz z Tiani, zatytułowane *De secretum secretorum*. W spisanej przed XII w. arabskiej *Księdze wyjawienia ukrytej tajemnicy kāf* (= *al-kāfiyā*, alchemii) znajduje się – opublikowana przez Ruskę ([w:] Julius Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926, s. 114) – opowieść o tym, jakoby Apolloniusz z Tiani miał w pewnej krypcie znaleźć mumię starca siedzącego na złotym tronie, trzymającego w swoim ręku tablicę ze szmaragdu, z tekstem w języku syryjskim (tj. w języku uważanym podówczas za pierwotną mowę ludzkości): „Oddziel ziemię od ognia, tak że delikatne stanie się bardziej nieodłączne od grubego, ostrożniej i mądrze. On wznosi się z ziemi do nieba, aby zaczerpnąć dla siebie światła z wysokości, i przychodzi (znów) na ziemię, podczas gdy przebywa w nim siła najwyższych i najniższych, ponieważ jest z nim światło światła, tak że oddala się od niego ciemność. On jest siłą sił, która przewycięży każdą rzecz subtelną i przenika każdą grubą. Stosownie do budowy wielkiego świata jest zbudowany mały świat. I za tym postępują uczeni” (przeł. Roman Bugaj, [w:] Roman Bugaj, *Hermetyzm*, s. 127). Ale najstarszą znaną wersję *Tablicy szmaragdowej* zawiera – datowana na VIII w., czasy Dżabira ibn Hajjana, i jemu przypisywana – arabska *Księga tajemnic stworzenia i sztuki natury*, zwana inaczej *Księgą mędrca Apolloniusza o przyczynach* – przytaczam tylko końcowy fragment tej niekompletnej wersji: „Zasil ziemię tym, co subtelne, jak tylko zdołasz. Ono wznosi się z ziemi do nieba i staje się władcą nad tym, co powyżej i co poniżej. Wyjaśniłem już znaczenie tego wszystkiego w dwóch z tych moich ksiąg” ([w:] E[ric] J[ohn] Holmyard: *The Emerald Table*, „Nature”, vol. 112: July-December 1923, s. 526; ostatnie zdanie-interpolacja to prawdopodobnie komentarz Dżabira).

⁶⁵ Henricus Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae, solius verae*, [Hammoniae] 1595.

⁶⁶ Według Junga „cały proces alchemiczny był zachodnią formą jogi” (cyt. [w:] Sonu Shamdasani, *Junga podróż na Wschód*, wprowadzenie do: Carl Gustav Jung, *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932*, oprac. Sonu Shamdasani, s. 62).

⁶⁷ Chociaż więc można by rzeczowo dowodzić, że uprawiał coś w rodzaju jogi, to robił to w sposób niekanoniczny, twórczy – w zupełnej zgodzie z zastrzeżeniami i Hermanna hr. Keyserlinga, twórcy Szkoły Mądrości (*Die Schule der Weisheit*) w Darmstademie, i Junga, którzy sceptycznie odnosili się do kopiowania praktyk jogi przez ludzi Zachodu. Ten ostatni niejedną raz stwierdzał, że jest „przeciwny bezkrytycznemu przejmowaniu praktyk jogicznych przez Europejczyków” (Carl Gustav Jung, *O psychologii wschodniej medytacji*, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 6, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 2005, s. 580); i prognozował: „Minie kilkaset lat, a Zachód stworzy własną jogę – stworzy ją na

podwalinach, jakie położyło pod nią chrześcijaństwo” (Carl Gustav Jung, *Joga i Zachód*, w: tegoż *Dziela*, t. 6, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, s. 543).

⁶⁸ [Michael Sendigovius:] *De lapide philosophorum tractatus duodecim, ex naturae fonte, et manuali experientia deprompti*, [Pragae] 1604, tractatus duodecimus, *De lapide et ejus virtute*, s. 84; Michał Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozofów*, [w:] Michał Sędziwój: *Traktat o kamieniu filozoficznym*, przeł., wstęp, komentarze Roman Bugaj, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971, s. 190. Ponieważ na karcie tytułowej widnieje anagram „*divi Leschi genus amo*” (miłuję boski ród Lecha), przyjmuje się, że autorem tego dzieła był Sendigovius Polonus; jednak istnieje też hipoteza, w myśl której miałby to być Setonius, szkocki alchemik Alexander Sethon, znany pod pseud. Cosmopolita, któremu Sędziwój dopomógł uciec z więzienia elektora saskiego Krystiana II Wettyna, który zmarł w Krakowie z końcem 1603 albo na początku 1604 r. i po którym wdowę następnie poślubił Sędziwój, dziedzicząc też wszystko, co tamten pozostawił po sobie, w tym legendarny proszek uchodzący za kamień filozoficzny.

⁶⁹ Geberis *Summa perfectionis magisterii in sua natura*, [Venetiae – Brixense 1542] liber primus, cap. 5, *De his quae oportet artificem consyderare*, s. 7. Autorem tego dzieła był nie Geber (= Dżabir ibn Hajjan), lecz najpewniej piszący w XIII w. franciszkanin Paolo di Taranto.

⁷⁰ [Michael Sendigovius:] *De lapide philosophorum tractatus*, praefatio ad lectorem, *Omnibus, chymicae artis inquisitoribus, genuinis videlicet Hermetis filijs*, s. 5; Michał Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozofów*, s. 153.

⁷¹ [Michael Sendigovius:] *De lapide philosophorum tractatus*, tractatus undecimus, *De praxi, et confectione lapidis seu tincturae, per artem*, s. 71-72; Michał Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozofów*, s. 185.

