

ANNA ZASUŃ

Instytut Nauk Politycznych  
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## PARABOLE GNOSTYCKIE W *DEMIANIE* HERMANNA HESSEGO

Nędza wołająca obecnie z całego świata jest tak ogromna,  
że ja ze swego małego zakątka pragnę pomóc, jak tylko potrafię najlepiej.  
Hermann Hesse<sup>1</sup>

Historycznym przyczynkiem do zwątpienia w kulturę Zachodu i w człowieka, powodem, dla którego Hermann Hesse pisze o „nędzy wołającej obecnie z całego świata”, był okres ponad dwóch dekad łączących obie wojny światowe. Zazna-  
czył się on w literackiej krytyce historii współczesnej, zaowocował też w wizjach  
pisarza, przyjmując charakter zasadniczo moralizatorski, mobilizujący siły do od-  
nowy kondycji człowieka, stał się humanistycznym manifestem skierowanym do  
niepowtarzalnej ludzkiej natury. Można powiedzieć, że przyczynił się do postawy  
pisarza, otwartej i chłonnej na rzeczywistość, dzięki której zwracał się on do czy-  
telnika w sposób „szczerzy, wiarygodny i autentyczny”. Postawa taka uczyniła zeń  
buntownika wobec zastanego społeczno-kulturowego porządku i jego wartości,  
lecz jednocześnie pedagoga dla młodego pokolenia, które w twórczości Hessego  
odkrywało własne problemy i tęsknoty. Bernhard Zeller, autor krótkiej biografii  
pisarza, potwierdza obecność Hessego nie tylko wśród miłośników literatury, ale  
także w obrębie nauki i refleksji nad związkami literatury z rzeczywistością<sup>2</sup>. W ni-  
niejszym opracowaniu poruszona zostanie kwestia tego związku, odnoszącego się  
do trzech aspektów: wewnętrznego życia pisarza, wydarzeń w świecie zewnętr-  
nym oraz do treści jednej z najznakomitszych powieści, które napisał – *Demiana*.  
Elementem łączącym wspomniane wątki jest gnoza, którą można uznać za mającą  
dla pisarza znaczenie symboliczne i osobiste zarazem, choć niekoniecznie wprost  
wyrażane. Na obecność idei gnostyckich w pisarstwie Hessego, ale też w kontekście  
biograficznym, zwracają uwagę m.in.: Robert A. Segal (1992), Stephan A. Hoel-  
ler (1982), przyjaciel pisarza, chilijski dyplomata i poeta Miquel Serrano (1968),  
Ronald Hayman (2001), Gerhard Wehr (2001). Tym, co łączy wskazanych auto-  
rów, jest przyjęcie poglądu, że gnostycyzm stanowił element tła albo historycz-  
nego, czyli rzeczywistości okresu międzywojennego, gdy „gnostycyzm wisiał

<sup>1</sup> Cyt. za: B. Zeller, *Hermann Hesse*, przekł. E. Hygen, H. Pinzenöhler, Warszawa 2001, s. 84.

<sup>2</sup> Tamże, s. 186.

w powietrzu”<sup>3</sup> (Hoeller), albo osobowościowego, gdzie „wrodzony gnostycyzm” był duchowością daną z natury<sup>4</sup> (Segal), bądź też jest rezultatem wnikliwości i szczególnej wrażliwości pisarza, okupionej nie tylko wydarzeniami w świecie zewnętrznym, ale też psychicznym zamętem (Serrano, Wehr, Hayman).

Hermann Hesse urodził się w 1877 roku w Niemczech, w niewielkim miasteczku Calw. Świat, w którym dorastał pisarz, Zeller nazywa ciasnym – z uwagi na warunki bytowe, a jednocześnie szerokim – ze względu na niemieckie, szwajcarskie a także indyjskie (pochodzenie matki) korzenie rodziny oraz z powodu jej szerokiej perspektywy umysłowej, otwartej na wiele tradycji i kultur. Zainteresowanie światem jest kluczowym elementem wszelkich poszukiwań Hessego już w najwcześniejszych latach. Nie tylko dobór literatury, której świadome studiowanie rozpoczął mając około siedemnastu lat, lecz także szczególne pragnienie bycia obecnym, dzięki czemu utrwałała wrażenia w każdym momencie swojego życia, wykorzystując ich realizm i autentyczność w kreowanych następnie obrazach prozy i poezji – oba wspomniane elementy spowodowały, że twórczość tego niemieckiego autora miała charakter wybitnie osobisty. Być może dlatego Zeller, podsumowując twórczość Hessego, uznał, że ma ona w całości charakter biograficzny. Na podstawie biografii pisarza, a także dzięki wnikliwej lekturze jego dzieł<sup>5</sup> można wskazać najbardziej eksponowane i charakterystyczne dla niego cechy. Przede wszystkim jest to samotność oraz konflikt odczuwany zarówno wewnątrz siebie jak i wobec świata, prowadzący w efekcie do kryzysu. Załamanie psychiczne Hessego wynikało z jednej strony z pogorszenia stanu własnego zdrowia z początkiem 1916 roku, z poważnej choroby jednego z dzieci, wiązało się też ze śmiercią ojca oraz chorobą psychiczną żony i w konsekwencji – z pogłębiającego się kryzysu małżeńskiego. Z drugiej strony, Hesse pracował jako wolontariusz na emigracji w Szwajcarii, a w wyniku zaistniałej sytuacji w swoim kraju został zmuszony do opuszczenia na stałe Niemiec<sup>6</sup>. Był nie tylko emigrantem, gdyż uznał siebie za wykorzenionego ze współczesnej europejskiej cywilizacji, z jej wartości, moralności i chrześcijańskiej ogólnoludzkiej prawdy. Pisał także o swoim zmęczeniu światem. Ten przełomowy okres w życiu Hessego, którego krytyczne lata 1916–1919 obejmowały również terapię prowadzoną w sanatorium Sonnmatt w Lucernie przez doktora Josefa Bernharda Langa<sup>7</sup>, przyjaciela Hessego, uwydatnił

<sup>3</sup> S. Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Illinois USA–Madras–London 1982, s. 9–10.

<sup>4</sup> R. Segal, *The Gnostic Jung*, New Jersey 1992, s. 6–7. Segal uznał, że nie tylko cechy temperamentu czy wyrażany w twórczości szczególnie rodzaj duchowości, lecz także specyficzne myślenie o świecie i naturze człowieka są tym, co łączy pod szyldem „gnostyckiej natury” Hessego oraz inne postaci – tu autor wymienił też Carla Gustava Junga oraz poetę Williama B. Yeatsa.

<sup>5</sup> Do najważniejszych zaliczyć tu można dzieła zwarte: *Peter Camenzind* (1904), *Gertruda* (1910), *Demian* (1919), *Siddhartha* (1922), *Wilk Stepowy* (1927), *Narcyz i Złotousty* (1930), *Podróż na Wschód* (1932), *Gra szklanych paciorków* (1943), a także szereg utworów poetyckich opublikowanych w zbiorach, m.in.: *W drodze*, *Muzyka samotnika*, *Pieśni romantyczne*, *Godzina po północy*.

<sup>6</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 76.

<sup>7</sup> Josef Bernhard Lang reprezentuje terapię analityczną, którą zainicjował Carl Gustav Jung, twórca psychologii analitycznej. O szczególnym pokrewieństwie niektórych wątków psychologii Junga i myśli

zainteresowanie pisarza kondycją współczesnego człowieka i kultury. Doktor Lang „oferował Hessemu szansę przełamania samotności, podzielenia się ideami, emocjami i doświadczeniami”<sup>8</sup>. Autor *Demiana* przyznaje, że po 1919 roku jego twórczość jest w pewnym stopniu powiązana z myślą psychologiczną. Zeller stwierdził natomiast, że spotkania w ramach terapii „poszerzyły znacznie sferę przeżyć Hessego i zapoczątkowały nowy kierunek w jego rozwoju jako człowieka i artysty”, przyczyniły się także do sprecyzowania własnego obrazu świata<sup>9</sup>. Dzieciństwo, duchowość i umysłowy rozwój człowieka znajdują istotne miejsce wśród zainteresowań pisarza, a ponieważ są „rezultatem i artystycznym plonem spotkania z psychoanalizą”<sup>10</sup>, nie dziwi, że znalazły szczególny wyraz w *Demianie*, powieści, którą można uznać za dzieło przełomowe w życiu Hessego i zarazem, jak mówi Zeller, najważniejsze z powstałych w okresie kryzysu. Jest także utworem ważnym z perspektywy kryzysu ludzkości, którym była wojna, „*Demian* poruszył pokolenie powracających do domu z pierwszej wojny światowej”<sup>11</sup>. Na psychologiczną wymowę powieści uwagę zwrócił także Hayman, nazywając *Demiana* „Jungowską nowelą”<sup>12</sup>, natomiast Frank McLynn (autor biografii Carla Gustava Junga) przywołuje słowa samego pisarza, według których *Demian* jest „powieścią o «indywidualizacji»”<sup>13</sup>. Dla pisarza był to czas (koniec I wojny światowej) nie tylko cierpienia świata wskutek zniszczeń wojennych i klęski doświadczanej przez naród niemiecki, ale przede wszystkim dotkliwej osobistej przemiany:

Byłem całkowicie pogrążony w sobie i we własnym losie, choć czasem miałem uczucie, iż dotyczyło to ogólnie tragedii ludzkiego losu. W sobie znalazłem wszystkie wojny i mordercze skłonności świata, jego całą lekkomyślność, chęć użycia, rozkoszy i tchórzostwo. Początkowo straciłem szacunek do samego siebie, po czym pozbyłem się pogardy. Nic innego nie mogłem uczynić jak tylko do końca zatrzymać wzrok na chaosie, raz z goryczą, raz z gasnącą nadzieją ponownego odnalezienia po drugiej stronie chaosu zarówno natury, jak i niewinności<sup>14</sup>.

Bezpośrednim tłem treści *Demiana* jest jednak kondycja człowieka, który znalazł się w trudnym momencie historii. Powieść powstała w Bernie, z którym pisarz był związany na długo jeszcze przed wybuchem pierwszej wojny światowej. W latach 1915–1919 prowadził tu bibliotekę dla niemieckich jeńców wojennych. Po raz

---

Hessego pisze zaprzyjaźniony z obydwoima M. Serrano, *Jung & Hesse. A Record of Two Friendships*, New York 1968.

<sup>8</sup> R. Hayman, *A Life of Jung*, New York–London 2001, s. 209.

<sup>9</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 85–86.

<sup>10</sup> Tamże, s. 87. Zeller, pisząc „psychoanaliza” ma na uwadze psychologię analityczną Junga („rozpoczyna psychoanalizę u C. G. Junga w Küssnacht”, tamże, s. 103). Około 1913 roku Jung opuszcza definitywnie kręgi psychoanalizy, z którą był znacząco związany, w rezultacie obydwa nurty pozostają odrębne. Trzeba jednak zaznaczyć, że od roku 1914 Hesse poznawał także „klasyczną” psychoanalizę dzięki pracom Zygmunta Freuda i Alfreda Adlera.

<sup>11</sup> Tamże, s. 181.

<sup>12</sup> R. Hayman, dz. cyt., s. 210.

<sup>13</sup> F. McLynn, *Carl Gustav Jung*, przekł. R. Bartoń, Poznań 1996, s. 224. „Indywidualizacja” miała odnosić się do opisanego przez Junga procesu indywiduacji.

<sup>14</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 86.

pierwszy *Demian* został wydany w roku 1919, kiedy Hesse opuścił już Berno i po kilku przeprowadzkach znalazł swój dom – Montagnolę w południowym kantonie Szwajcarii, Ticino, gdzie osiadł w barokowym Casa Camuzzi<sup>15</sup>. Lata te nazywane są „okresem Sinclaira” – pod takim pseudonimem tworzył wówczas Hesse. Jest to nazwisko przyjaciela Friedricha Hölderlina, aktywisty politycznego Isaaca Sinclaira<sup>16</sup>. Powieść znana była przez pewien czas jako dzieło autobiograficzne Emila Sinclaira (Emil jest imieniem wymyślonym przez Hessego), zatytułowane *Demian. Dzieje młodości*. Użycie pseudonimu tłumaczy Zeller następująco:

Hesse, znający nienawiść i pogardę młodych ludzi „dla wszystkiego, co uważali za przestarzałe i ulotne”, wiedział, że „jest autorem znanym z określonej strony”; pragnął bez uprzedzenia dotrzeć do młodych ludzi. Swoje nazwisko ujawnił zatem dopiero w drugim wydaniu<sup>17</sup>.

Tytuł tego drugiego wydania brzmiał już *Demian. Dzieje młodości Emila Sinclaira*, autorstwa Hermanna Hessego. Tomasz Mann pisał o tej powieści, że „z niezwykłą dokładnością trafiła w nerw czasu”, dotknęła problemów i tęsknot ówczesnej młodzieży<sup>18</sup>, której łatwo przyszło identyfikować się z pragnieniami i losem Sinclaira. Jednak równie ważnym aspektem dzieła jest jego gnostycka atmosfera. By zrozumieć obecność gnozy w *Demianie*, należy zwrócić uwagę na dwa powiązane fakty. Po pierwsze, ani Hesse, ani żaden z autorów piszących na temat jego twórczości nie wspominają o zainteresowaniu pisarza gnozą lub o bezpośredniej znajomości literatury gnostyckiej. Po drugie, antycypacje gnozy, jakie znajdujemy w powieści, mogą być rezultatem inspiracji z rozmów prowadzonych z Jungiem. Wehr<sup>19</sup> i McLynn<sup>20</sup> piszą, że przy okazji sesji terapeutycznych prowadzonych przez dr. Langa, Jung i Hesse spotykali się osobiście, prowadzili także korespondencję oraz wymieniali się fragmentami twórczości. Hayman przyznaje ponadto, że po przybyciu do sanatorium Hesse został przedstawiony Jungowi<sup>21</sup>. Są to fakty o tyle istotne, że Jung był w tym okresie zainteresowany gnozą i studiował pisma gnostyków. Nie jest zatem wykluczone, że był to temat ich wspólnych dyskusji.

Hesse uznawał swoją twórczość za historię osobistych doświadczeń, dlatego *Demian* jako *Dzieje młodości Emila Sinclaira* to refleksje nad własnym początkiem pisarza. We wprowadzeniu autor pisze:

Chcąc opowiedzieć moje dzieje, muszę zacząć niemal od początku. Powiniennem nawet, gdyby to było możliwe, cofnąć się jeszcze bardziej, aż do najwcześniejszych lat mego dzieciństwa, a ponad nimi przejść do odległej przeszłości – mego pochodzenia<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 93-94.

<sup>16</sup> Tamże, s. 87.

<sup>17</sup> Tamże, s. 89.

<sup>18</sup> Tamże, s. 88.

<sup>19</sup> G. Wehr, *Jung. A Biography*, Boston–London 2001, s. 478.

<sup>20</sup> F. McLynn, dz. cyt., s. 224.

<sup>21</sup> R. Hayman, dz. cyt., s. 209.

<sup>22</sup> H. Hesse, *Demian. Dzieje młodości Emila Sinclaira*, przekł. M. Kurecka, Warszawa 1990, s. 7.

Postać młodego Emila, ucznia szkoły łacińskiej, którego historia rozpoczyna się w wieku około 10 lat, jest aluzją do pisarza. Nazwisko „Sinclair” zostało zapożyczone, o czym była już mowa, jednak Hayman zwraca uwagę na możliwe symboliczne odniesienie „Sinclair” do świata takiego, jakim go postrzega Emil. *Sin-clair* – jak objaśnia Hayman – to połączenie grzechu (*sin*) i rozjaśnienia, oczyszczania (*clear*)<sup>23</sup>. Rzeczywistość Emila zostaje nam przedstawiona jako dualistyczna, pisarz mówi o dwóch światach, które mieszają się z sobą. Jednego z nich „należało się trzymać, aby mieć życie jasne, czyste, piękne i pełne ładu”, jednak droga do niego prowadziła „nieustannie obok tego innego, mrocznego świata i poprzez ów świat; bynajmniej też nie było wykluczone, iż wejdzie się i pozostanie w nim, że utonie się całkowicie”<sup>24</sup>. W tytule powieści pojawia się ponadto Demian. Max Demian jest szkolnym kolegą Emila, starszym od niego, którego chłopiec łączy z tym – gwałtownym, dzikim i okrutnym – światem.

Dziwny ten uczeń zdawał się być znacznie starszy, niż na to wyglądał, na nikim też nie sprawiał już wrażenia chłopca. Poruszał się wśród nas, dziecinnych jeszcze chłopców, obco i dorośle, jak mężczyzna, a raczej jak jakiś pan [...]. Nazywał się Max Demian<sup>25</sup>.

Imię Max pochodzi ze snu Hessego. Zeller nazywa Maxa Demiana „demonem” Sinclaira<sup>26</sup> (łac. *daemon*), można powiedzieć, że był także mentorem chłopca, a nawet swego rodzaju abstrakcyjną siłą. Hesse daje nam wskazówki, pozwalające uznać Demiana i Sinclaira za dwa oblicza jednej natury czy też reprezentacje dwóch światów. „Czyż nie przemawiał tu oto głos, który mógł dobyć się ze mnie samego? Który wiedział wszystko? I wiedział lepiej, jaśniej, niż ja sam?”<sup>27</sup> – to pytania, które Sinclair zadaje sobie w rozmowie z Maxem. Hayman zwrócił uwagę na związek tych dwóch postaci, jako na wątek charakterystyczny dla dydaktycznego pisarstwa niemieckiego, gdzie młody bohater potrzebuje „mądrych wychowawców”, dzięki którym zdobywa wiedzę i doświadczenie<sup>28</sup>. Można powiedzieć, że dzięki ich pomocy otrzymuje wtajemniczenie, o czym przekonuje nas Hesse, wprowadzając do rozmów Demiana z Sinclairem treści dotyczące natury i pochodzenia świata, pytania o człowieka oraz i Boga, które w powieści mają posmak gnostycki. Sinclair żywił wobec wszelkich spraw religijnych głęboki szacunek, wiara i życie religijne chłopca były proste i mocno związane z wychowaniem otrzymanym w domu rodzinnym. Demian dopełniał tę wiarę swobodą, położył na niej „osobisty, rozigrany i pełen fantazji”<sup>29</sup> akcent, noszący także gnostyckie znamiona.

Jako pierwsza zwraca uwagę w powieści gnostycka interpretacja niektórych biblijnych wątków. W powieści źródłem tych interpretacji jest zwykle Demian. Hesse

<sup>23</sup> R. Hayman, dz. cyt., s. 210.

<sup>24</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 9, 11.

<sup>25</sup> Tamże, s. 29.

<sup>26</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 87.

<sup>27</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 41.

<sup>28</sup> R. Hayman, dz. cyt., s. 210.

<sup>29</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 62.

wprowadza m.in. egzegezę biblijnego mitu o Kainie i Ablu, dla której pretekstem stała się charakterystyka postaci samego Maxa:

pod każdym względem był inny niż wszyscy, był na wskroś sobą, naznaczony piętnem własnej osobowości, i dlatego tak się wyróżniał, choć jednocześnie czynił wszystko, żeby nie zwracać na siebie uwagi<sup>30</sup>.

Można przypuszczać, że „napiętnowanie” jest tym, co pozwala Kaina porównać z Demianem, przekonuje o tym Hesse, pisząc: „obcy, samotny i cichy, niczym daleka gwiazda, otoczony własną aurą, żyjący według własnych praw”<sup>31</sup>. Słowami Sinclaira pisarz przedstawia osobliwy, archetypowy wręcz portret Maxa, chłopca, który być może był Żydem, poganinem lub nawet należał do „legendarnej jakiejś, niedobrej sekty”:

Miałem wrażenie, jakby były w tej twarzy również jakieś rysy kobiece, przez chwilę zaś wydała mi się ona nie męska i nie dziecinna, nie stara ani młoda, lecz w jakiś sposób niemal tysiącletnia, niemal ponadczasowa, nacechowana śladami innych czasów niż te, w których my żyjemy. Zwierzęta potrafią tak wyglądać, albo drzewa, albo gwiazdy [...]. Jest inny niż my, jest jak zwierzę, albo jak duch, albo jak obraz, nie wiem, jaki był, ale był inny, niewyobrażalnie inny od nas wszystkich<sup>32</sup>.

Hesse o swoim pochodzeniu mówi: jest ono silnie religijne, ale protestanckie, „z zabarwieniem sekciarskim”<sup>33</sup>. Kain i Abel uosabiają w powieści dwie postawy, ku którym skłania się naprzemiennie Sinclair. Pod tym względem mogą reprezentować dwa światy dostrzegane przez Sinclaira. Hesse wyjmuje postać Kaina z kontekstu biblijnej historii i nadaje mu charakter nadczłowieka, którego cechuje siła i odmienność, i który wzbudza w innych lęk. W gnostyckiej doktrynie kainitów<sup>34</sup> podzielana była wiara w to, że Kain został „poczęty z działania mocy” oraz że „moc ta w nim samym działała”, natomiast Abel był „poczęty i stworzony z niższej mocy i dlatego pozostał niższy”<sup>35</sup>. Kainici wierzyli w ocalenie (zbawienie) na drodze „doskonałego poznania”, któremu właściwa jest nieustraszonosc i niezależność<sup>36</sup>. Nie należy przypuszczać, że Hesse miał na uwadze konkretną doktrynę gnostycką, wydaje się raczej, że to właśnie siła Kaina jest dla pisarza „piętnem”. Pokonanie słabszego, jak mówi Hesse, nie jest czynem dobrym ani złym, jest wyrazem siły, która zostaje wpisana w biblijną historię jako akt naznaczenia, negatywnego wyróżnienia. Dla pisarza oznacza oddzielenie od zbiorowości i dotyczy każdej konfrontacji siły i słabości, które zostają tu streszczone w pojęciu piętna, znamienia:

<sup>30</sup> Tamże, s. 30.

<sup>31</sup> Tamże, s. 52.

<sup>32</sup> Tamże, s. 53–54.

<sup>33</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 102.

<sup>34</sup> Szkoła gnostycka, która przyjęła swoją nazwę od Kaina; zob. G. Quispel, *Gnoza*, przekł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 88.

<sup>35</sup> Tamże, s. 210.

<sup>36</sup> K. Rudolph, *Gnoza*, przekł. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 217.

To, co istniało od samego początku i od czego zaczyna się ta historia, to właśnie znamię. Był więc człowiek, który miał na twarzy jakiś znak, coś, co lękiem przejmowało innych. Nie śmieli go tknąć, imponował im, on sam i jego dzieci. Może, a raczej na pewno, nie było to jednak prawdziwe piętno na czole [...]. Było to chyba raczej coś ledwie dostrzegalnego, a niesamowitego, spojrzenie bardziej śmiałe i przenikliwe, niż to, do jakiego ludzie przywykli. Ten człowiek miał władzę, tego człowieka się obawiano [...]. Ogłoszono więc, iż piętno to nie jest tym, czym było w istocie, wyróżnieniem, lecz jego przeciwieństwem [...]. Ludzie odważni, z charakterem, zawsze wydają się innym ludziom groźni, niesamowici<sup>37</sup>.

Hesse w słowach *Demiana* nazywa historię piętna Kainowego formą powetowania przez ludzkość strachu przed tym, co inne. Bycie wyróżnionym, silniejszym lub przynależność do sekretnej wspólnoty zobowiązuje do podążania własną drogą. Można powiedzieć, że gnostycy w podobny sposób postrzegali siebie jako członków elitarnej wspólnoty. Ponieważ zostali wybrani do zbawienia, posiadają nie tylko siłę, ale przede wszystkim wiedzę (zbawczą gnozę). Gminy gnostyckie, charakterem podobne do związków misteryjnych, utrzymywały zwykle w tajemnicy swoje nauki i obrzędy kultowe, posługiwały się znanymi tylko we własnym kręgu tajnymi znakami rozpoznawczymi<sup>38</sup>. W *Demianie* ten znak przynależności do grona wybranych został nazwany znamieniem Kaina. Obawa, jaką wzbudza piętno, nie wynika z faktu zabójstwa, znamię jest raczej boskim oznaczeniem, Hesse nazywa więc pokolenie kainowe „wyróżnionym” przez Boga. Sinclair przyjmuje opowieść *Demiana* o Kainie i Ablu oraz o kainitach będących w pewnym sensie pozytywnym wzorem, za „szaleńczą naukę”, „szatańską pokusę” i atak na „naszą wiarę”: „Jeśli bowiem zaczęliśmy wierzyć w prawość Kaina i niepewność Abła, wyniknie stąd, że Bóg się pomylił, a zatem Bóg z Biblii nie jest prawdziwym i jedynym, lecz fałszywym”<sup>39</sup>. Hesse nie przywołuje wprost gnostyków, a jedynie wspomina, że herezja ta od dawna przestała istnieć. Jednak w powyższych słowach Sinclaira zawiera się typowo gnostycka idea odróżnienia Stwórcy i Boga prawdziwego. Gnostycki Bóg jest Bogiem nieznanym, opisywanym często z pomocą negatywnych określeń dla właściwego wyrażenia tego, co niemożliwe do pojęcia, nie jest jednak abstrakcyjną ideą lecz płodzącą, żywotną Zasadą<sup>40</sup>. Bóg prawdziwy przynależy do świata światłości, a materia (tj. nie tylko Ziemia ale sfery planetarne, gwiazdy, znaki zodiaku itd.) jako skutek negatywnych wydarzeń w tym świecie, jest dla gnostyków zła, nie została stworzona przez Boga nieznanego lecz przez demiurga, który w gnostyckim ujęciu odpowiada często biblijnemu Bogu Stwórcy.

Kontynuacją wątku biblijnego jest w *Demianie* aluzja do Golgoty i historii dwu łotrów ukrzyżowanych z Chrystusem. Siłę, według słów Maxa, reprezentuje człowiek, podążający do końca swoją drogą i „w ostatniej chwili nie wyrzeka się tchórzliwie diabła, który dotychczas zawsze musiał go wspomagać”<sup>41</sup>. Demian nie

<sup>37</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 32.

<sup>38</sup> K. Rudolph, dz. cyt., s. 189.

<sup>39</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 48.

<sup>40</sup> G. Quispel, dz. cyt., s. 90–91.

<sup>41</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 63.

wyklucza możliwości, że zły łotr, być może potomek Kaina, jest także w pewnym sensie naznaczony, pokrzywdzony przez fakt, że nie zrezygnował z siebie w chwili śmierci. Z kim wolałbyś się zbratać, pyta Hesse, z człowiekiem, który pewnie kroczy raz obroną przez siebie drogą, czy z tym, który zmienia swoje oblicze w chwili słabości? Wydaje się, że problem dobra i zła, potępienia i zbawienia nie jest tu tak istotny jak kwestia siły i wierności samemu sobie, którą na stronach *Demiana* pisarz uwydatnia wielokrotnie. W żadnym jednak miejscu nie pozostawia czytelnikowi złudzeń, że jest to droga prosta. „Religia Demiana”, jak można powiedzieć o tej postawie, jest dojrzałą i jasno wyrażoną wiarą (czy mitem, jak pisze Hesse) Sinclaira w dwa światy, a która dzięki objaśnieniom Maxa przybiera charakter ogólnoludzki, staje się „problemem wszelkiego życia i wszelkiej myśli”<sup>42</sup>.

Egzegeza biblijnych wątków, połączonych symbolem piętna, które nie oznacza słabości tylko siłę człowieka, nie jest w rezultacie wyrazem religijnego zwątpienia, lecz potrzebą poznania. Nie jest to odrzucenie Boga, a raczej dopełnienie boskiego obrazu tak, by wizja światła istniejącego obok ciemności, obecna w rozważaniach Sinclaira/Demiana zyskały swój wyraz. Kluczowym pod tym względem momentem powieści jest wykładnia Maxa na temat Boga starego i nowego przymierza. Ponieważ – jak zostało powiedziane – Hesse skłonny był raczej opowiadać się za różnorodnością symboli religijnych niż za wizją chrześcijańską, można przypuszczać, że jest to zarazem osobiste wyznanie pisarza:

Bóg, starego jak i nowego przymierza, jest wprawdzie postacią znakomitą, lecz wcale nie tym, co w istocie powinien wyobrażać. Jest bowiem dobrem, szlachetnością, ojcowską opieką, pięknem, a także wszystkim, co szczytne i sentymentalne – owszem! Ale świat składa się także z innych rzeczy. A wszystkie inne zostają po prostu przypisane diabłu i cała ta część świata, cała ta połowa jest starannie kamuflowana i przemilczana. [...] należałoby wymyślić sobie takiego Boga, który zawierałby w sobie także i diabła, i przed którym nie trzeba by było zamykać oczu w chwilach, gdy dzieją się rzeczy najbardziej na świecie naturalne<sup>43</sup>.

Demian mówiąc o tym, co naturalne, ma na uwadze zło, śmierć oraz życie płciowe, z którego pochodzi wszelkie życie w ogóle, a którą to sferę (szczególnie chrześcijaństwo) przypisało diabłu. Wielokrotnie przywoływana idea dwóch pierwiastków (światów) światła i ciemności, istniejących obok siebie, to szczególnie gnostyckie momenty powieści, z których Hesse stworzył obraz Boga całkowitego, tj. zawierającego w sobie przeciwieństwa. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że gnostycki dualizm nie jest jednorodny. Z jednej strony istnieje dualizm irański, według którego od początku istniały królestwo światła i królestwo ciemności<sup>44</sup>, nauczający także o „dwóch pierwiastkach wszechrzeczy, z których wywodzi się wszystko, co jest złe i dobre”<sup>45</sup>. Innym typem gnostyckiego dualizmu jest syryjsko-egipski, przyjmujący istnienie na samym początku królestwa nieznanego boga, światłości oraz

<sup>42</sup> Tamże, s. 65.

<sup>43</sup> Tamże, s. 64.

<sup>44</sup> K. Rudolph, dz. cyt., s. 59, 64.

<sup>45</sup> G. Quispel, dz. cyt., s. 97.



powstanie materii wskutek „pęknięcia w świecie światłości”<sup>46</sup>. Dualizm w naukach gnostyków znajduje wyraz nie tylko w kosmologii, jego konsekwencją jest także ontologiczny dualizm, na którym opiera się antropologia i eschatologia gnostyczna. Równie istotną kwestią, na którą Max zwraca uwagę Sinclaire, jest konieczność połączenia myśli, wiary i przeżycia (doświadczenia). To, co stanowi dla Sinclaire ledwie przecucie prawdy, zostaje przez Demiana nazwane i wyrażone w postaci prawdy. Trzeba tu powiedzieć, że choć bliska jest Hessemu duchowość wschodnia – indyjska, następnie filozofia chińska, to uwaga pisarza nie odwraca się całkowicie od rodzimej tradycji: odrzucenie dogmatu na rzecz przeżycia, wiedzy na rzecz miłości itd. „można odczuwać jako zwrot ku chrześcijaństwu, jako prawdziwie protestancką tendencję”<sup>47</sup>. W *Demianie* można jednak doszukiwać się innego znaczenia tych trzech elementów: wiary, doświadczenia i poznania, bliskiego temu, jakie nadali im gnostycy. Kiedy gnostycy mówią o wiedzy, mają na myśli poznanie (*gnosis*) o działaniu zbawczym, powiązane z wiarą (wiara bez samowiedzy jest dla gnostyków równie zębna jak niewiedza), a ponadto owa „wiedza” możliwa jest dzięki obecności w człowieku aspektu nadświatowego, wymagającego także tego, by go przeżyć, doświadczyć<sup>48</sup>. Hesse pisze w *Demianie* o takim poznaniu i myśleniu, które ma wartość jedynie wtedy, kiedy je przeżyjemy.

Misterium powieści i zarazem najwyraźniejszym jej gnostycznym wątkiem jest obraz Abraxasa, istoty starożytnej, którą przedstawił w swojej doktrynie aleksandryjski gnostyk Bazylides, żyjący w II wieku. Prawdopodobnie reprezentował gnozę chrześcijańską<sup>49</sup>, pisał komentarze do Ewangelii, psalmy i ody o duchowym charakterze. Jego nauki przetrwały na terenie Egiptu do końca IV wieku. Poglądy Bazylidesa nie są w pełni znane nie tylko dlatego, że niewiele po nich zostało, ale także dlatego, że relacje na temat jego doktryny, przekazane przez Ojców Kościoła – Ireneusza i Hipolita – są niejednorodne. Pierwszy mówił o dualistycznym charakterze poglądów gnostyka, drugi natomiast o doktrynie monistycznej. Można uznać, że nauki Bazylidesa miały zróżnicowany charakter, sięgały dawnej tradycji gnostycznej oraz odnosiły się do późnogreckiej filozofii i teologii chrześcijańskiej<sup>50</sup>. To w nauce Bazylidesa pojawia się Abraxas. Informacji na temat tego bóstwa jest niewiele. Ireneusz (poł. II w.), powołując się na poglądy gnostyka, mówił o emanacji istot i aniołów z niespłodzonego Ojca, w wyniku której powstała tzw. Pleroma. Jej siły duchowe, Sofia i Dynamis, w zstępującym ciągu wydały trzysta sześćdziesiąt pięć mocy anielskich tworzących każda własne niebo. Wszystkie razem tworzą przestrzennie wyrażony rok słoneczny (365 dni) i zarazem wieczność (Aion)<sup>51</sup>. W doktrynie Bazylidesa niespłodzony Ojciec i Bóg nie są tym samym. Pierwszy związany

<sup>46</sup> K. Rudolph, dz. cyt., s. 64.

<sup>47</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 107. Słowa Hessego dotyczą postawy, jaką prezentował Siddhartha w powieści o tym samym tytule.

<sup>48</sup> K. Rudolph, dz. cyt., s. 56, 83.

<sup>49</sup> Tamże, s. 272.

<sup>50</sup> Tamże, s. 273.

<sup>51</sup> Tamże, s. 27.

jest z Pleromą, natomiast Bogiem (stwórcą) jest Abraxas. Jest zatem demiurgiem i zarazem władcą wszystkich niebios. Jest też bogiem żydowskim<sup>52</sup>. Tertulian, jeden z Ojców Kościoła, przekazuje natomiast, że Abraxas był u Bazylidesa najwyższym Bogiem, z którego pochodzi Rozum (Nous)<sup>53</sup> a z niego emanacje, władze, moce i aniołowie, tworząc także 365 niebios. W tym znaczeniu nie jest już demiurgiem. Z zachowanych wizerunków bóstwa wiadomo, że przedstawiane było jako rodzaj hybrydy, istoty mieszanej o ludzkim torsie, z głową koguta (lub jastrzębia) i wężami zamiast nóg. Prawdopodobnie reprezentował wojownicze, groźne i surowe bóstwo, co być może wynika ze związków, jakich doszukiwano się między Abraxasem a Bogiem żydowskim<sup>54</sup>. Bóstwa podobne Abraxasowi miały imiona hebrajskie, związane z tradycją żydowską i zwykle odnosiły się do figury demiurga. Do atrybutów bóstwa należą tarcza i bat trzymane w rękach oraz Słońce i Księżyc widniejące nad jego głową, ukazujące przeciwieństwo dnia i nocy, złota i srebra, pierwiastka męskiego i żeńskiego, złączonych w jedno. Mogą także, wraz z liczbą 365, która przypisana jest bóstwu, wskazywać na władzę, jaką miało nad czasem.

Ponieważ nic nie wiadomo o tym, żeby Hesse znał teksty gnostyckie, można zakładać jednoczesny wpływ wyobraźni poetyckiej pisarza oraz inspiracji, jakiej dostarczyć mogły rozmowy z Jungiem, który interesował się gnostyckim Abraxasem w tym okresie, gdy spotykał Hessego podczas terapii. Po raz pierwszy nawiązanie w powieści do symbolu bóstwa pojawia się, gdy Demian zwraca uwagę Sinclaira na herb widniejący nad bramą do domu, przedstawia on mianowicie krogulca<sup>55</sup>. Sinclair ujrzał następnie we śnie tego samego ptaka wyłaniającego się z kuli ziemskiej: „Był to ptak drapieżny, o ostro zarysowanej, śmiałej głowie krogulca. Połową tułowia tkwił w ciemnej kuli ziemskiej, z której dobywał się niczym z ogromnego jaja, na tle jasnoniebieskiego nieba”<sup>56</sup>. Ponieważ to Demian nauczył Sinclaira tego, jak powinien postrzegać świat, nie dziwi, że również we śnie zmusił Emila do połknięcia herbu, co symbolicznie zapewne oznacza inicjację w tajemnicę, która miała z czasem nadejść. Sinclair wspomina ów sen, gdy „połknięty ptak herbowy ożył we mnie, wypełnia mnie całego i zaczyna pożerać mnie od wewnątrz”<sup>57</sup>. Nie dziwi także, że namalowany obraz wysłał Demianowi. Interpretacja obrazu, jaką otrzymał Emil, jest kulminacyjnym momentem powieści: „Ptak wykluwa się z jaja. Jajem jest świat. Kto chce się urodzić, musi świat zniszczyć. Ptak leci do Boga. A imię Boga Abraxas”<sup>58</sup>. Jajo, „zarodowy początek”, jajo kosmiczne itp. to w naturze, w mitologii i metaforyce odpowiednik nowego życia. Zniszczenie jaja jest naturalnym i koniecznym momentem przy wykluwaniu się ptaka. Jeżeli interpretować słowa Hessego w nawiązaniu do myśli gnostyckiej, to świat reprezentuje materię.

<sup>52</sup> G. Quispel, dz. cyt., s. 196.

<sup>53</sup> Tamże, s. 191.

<sup>54</sup> R. Segal, dz. cyt., s. 219–238.

<sup>55</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 30–31; por. R. Hayman, dz. cyt., s. 211.

<sup>56</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 92.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 94.

W królestwie materii uwięziona została iskra boska, która upadła przy prapoczątku, a dzięki gnozie musi poznać swoje pochodzenie i powrócić do pierwotnego źródła. Tym odpryskiem światłości mógłby być ptak – posiadanie skrzydeł, jego zdolność do unoszenia się i fakt, że żywiołem tego stworzenia jest powietrze, pozwalają na taką analogię. Opisana w mitach gnostyckich droga powrotna iskry boskiej ku Pleromie (królestwu nieznanego Ojca) wiąże się zarazem ze zniszczeniem królestwa ciemności, tj. materii i ciemniących ją mocy. Jest to zarazem powrót do stanu z prapoczątku. Z chwilą uzyskania zbawczej wiedzy (gnozy) gnostyk rodzi się do życia – każde narodziny w tym znaczeniu zbliżają do pozyskania z powrotem wszystkiego, co ze świata światłości zostało uwięzione w materii, są zatem zapowiedzią końca królestwa materii. Można więc przyjąć, że do podobnej idei nawiązują słowa Hessego: „Kto chce się urodzić, musi świat zniszczyć”.

Sinclair czytał słowa Demiana na lekcji historii starożytności, prowadzonej przez młodego nauczyciela doktora Follena, który przedstawiając uczniom myśl Herodota, powiedział:

Poglądów owych sekt i mistycznych stowarzyszeń w czasach starożytnych nie powinniśmy wyobrażać sobie tak naiwnie, jak widzieli je racjoniści. Nauki, w obecnym naszym znaczeniu tego słowa, starożytność w ogóle nie znała. Natomiast zajmowano się w owych czasach różnymi prawdami mistyczno-filozoficznymi, i badania te stały bardzo wysoko [...]. Choćby, na przykład, nauka o Abraxas [...]. Imię jego wymieniane jest w związku z greckimi formułkami czarodziejskimi, uważane też przez wielu za imię jakiegoś diabła-czarownika z rodzaju tych, jakich i dziś jeszcze mają różne dzikie ludy. Wydaje się jednak, że Abraxas oznacza o wiele więcej. Możemy uważać tę nazwę za imię bóstwa, którego symboliczne zadanie polegało na łączeniu w sobie pierwiastków boskich i diabelskich<sup>59</sup>.

Hesse pisze, że figura Abraxasa stanowiła niemal objawienie dla Sinclaira. Okazało się bowiem, że bóstwo nie jest tajemniczą i fikcyjną, osobistą treścią pochodzącą z marzeń sennych, lecz jest ważne także dla Demiana, a pod pewnym względem było też ponadindywidualne. Poza tym prezentowało rozwiązanie konfliktu, którego Sinclair doświadczał w postaci postrzegania rzeczywistości podzielonej na dwa światy. Abraxas przedstawiał jedność przeciwieństw, uzupełniające się wzajemnie elementy: świat dobry i jego gorszą stronę. Tajemnica Abraxasa zostaje przez Sinclaira zgłębiona jednak dopiero w chwili, gdy spotyka Pistoriusa, organistę i proboszcza kościelnego. Jak Demian, tak i Pistorius staje się swego rodzaju przewodnikiem duchowym chłopca, mentorem i zarazem przyjacielem. Zeller tak pisze o tej postaci: „Dzięki Pistoriusowi, mającemu wiele cech doktora Langa, udało mu się [Sinclairowi – A. Z.] uporządkować swój dziewiczy świat i zapanować nad nim”<sup>60</sup>. Hesse przedstawił Pistoriusa jako „syna marnotrawnego”, wykołejonego i cokolwiek zwariowanego, byłego teologa:

tuż przed dyplomem opuściłem ten poczciwy fakultet, mimo iż właściwie nadal pozostałem przy tym samym fachu, jeśli chodzi o moje studia prywatne. Najbardziej interesującą i ważną

<sup>59</sup> Tamże, s. 96.

<sup>60</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 87.

jest dla mnie nadal kwestia, jakich to bogów znajdowali sobie ludzie w różnych czasach. A poza tym jestem teraz muzykiem<sup>61</sup>.

W słowach Pistoriusa zawarł Hesse własne rozumienie gnostyckiego Abraxasa: jest bogiem i diabłem, zawiera w sobie jasność i mrok, jest obojętny pod względem moralnym. Wydaje się jednak, że imię boga nie jest istotne, Pistorius mówi bowiem:

Ach, każda religia jest piękna. Religia to dusza [...]. Nowa nasza wiara, dla której obraliśmy obecnie imię Abraxas, jest piękna, przyjacielu. To najlepsze, co posiadamy. Ale to jeszcze nie-mowlę! Skrzydła mu jeszcze nie wyrosły<sup>62</sup>.

Wielokrotnie powtarzane przez Hessego słowa o życiu człowieka, które jest drogą prowadzącą ku jego wnętrzu, o tym, że zbawienie czy prawda nie są spotykane w świecie czy poza światem lecz w ludzkim sercu, zostają przedstawione w *Demianie* jako aspekt nowo odkrytej przez Sinclaira religii. Każdy, mówi Hesse słowami Pistoriusa, posiada swoje misteria, sny: „przeżyj owe sny, odgrywaj je i stawiaj im ołtarz!”<sup>63</sup>. Nie jest to jeszcze doskonałość, mówi Pistorius, ale jest to już droga. Pytanie, czym jest ta droga? W powieści jest nią potrzeba odnowienia wiary, ale przede wszystkim zostaje określona jako potrzeba odnowienia świata.

Hesse pyta: co powinniśmy współcześnie zrobić z tym paradoksalnym wyobrażeniem? Serrano, prowadząc z pisarzem rozmowy na ten temat, ukazuje związek Abraxasa z problemami człowieka, dla którego bóstwo to może być istotnym symbolem, punktem odniesienia, tkwiącym głęboko pod świadomością. Wydobycie i zrozumienie jego znaczenia prowadzi, zdaniem Serrano, do Całkowitego Człowieka<sup>64</sup>. W idei Abraxasa, którą skrywa ludzka świadomość, wyraża się jeszcze jedno. Siłą do przemiany posiada człowiek w sobie. Jak pisze Hesse, gdy nawiedza nas „iście szaleńcza czy grzeszna myśl”, to Abraxas tak w nas fantazjuje<sup>65</sup>. Abraxas jest siłą zdolną dotknąć ludzkiej świadomości tak, aby ją przebudzić do przemiany, ale potrzebuje, by jednostka ze swej strony przełamała konwencjonalne, doktrynalne, jednowymiarowe style myślenia o sobie i świecie. Bóstwo, rozumiane tu jako wewnętrzny aspekt człowieka, streszcza impulsy sprzeczne i ponadosobowe, jest źródłem lęku i zarazem tego, co najbardziej pożądane. Kiedy Sinclair namalował portret Demiana – narzucający się marzeniom sennym obraz hybrydy, był to wizerunek zarazem Maxa, jak i Emila, mógł przedstawiać matkę, kochankę i dziewczkę, to co święte i zarazem potępione, mógł być Abraxasem. Tę potężną siłę umiejscawia Hesse w sercu człowieka, kiedy pisze: „Chciałem paść przed nim na kolana, lecz tak głęboko tkwił we mnie, że nie potrafiłem go już od siebie oddzielić, jakby przestoczył się w tysięczne odbicia własnego «ja»”<sup>66</sup>. Już we wprowadzeniu do

<sup>61</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 106.

<sup>62</sup> Tamże, s. 114; por. M. Serrano, dz. cyt., s. 6.

<sup>63</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 115.

<sup>64</sup> M. Serrano, dz. cyt., s. 7.

<sup>65</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 116.

<sup>66</sup> Tamże, s. 122.

powieści znajdujemy zapowiedź tej konfrontacji. Pisarz przedstawia nam ją jako walkę o człowieczeństwo – każdy jest przejawem natury, wszystkich wiąże to samo pochodzenie – „wszyscy dobywamy się z tej samej czeluści”, ale nie każdy staje się człowiekiem. Słowa te miały szczególną moc w okresie, kiedy powstał *Demian*, był to czas zmęczenia wojną, prób usprawiedliwienia i znalezienia nowego celu. Nie historia czy polityka mają być w myśl słów pisarza nową maską dla tego pokolenia, lecz raczej rozpoznanie siebie, wejście na wyższy poziom, o którym uczy *Demian*, jak pisze Zeller:

Dotyczy to uświadomienia sobie z bezwarunkową szczerością własnego Ja, rozpoznania własnej drogi i uznania jej za swój los. Winy nie powinno się szukać u innych, a w sobie samym. Człowiek jest autonomiczną istotą i sam odpowiada za swoje czyny<sup>67</sup>.

W tym sensie powieść jest wyzwaniem skierowanym do każdego i w każdym momencie historycznym, jest słowem na temat korzeni ludzkiej psychy, niezależnie od jej kultury i epoki. Można powiedzieć, że w *Demianie* Abraxas jest tą podstawą, którą powinna odkryć i do której powinna się zwrócić. Śladem gnostyckim jest tu właśnie idea zbawcy, którego więź ze zbawianym jest ścisła, jest on częścią człowieka ukrytą w postaci boskiej iskry, zbawienie zatem rozpoczyna się od samowiedzy. Jest ogromna różnica, mówi Hesse w *Demianie* między tym człowiekiem, który nosi świat w sobie a innym, który nie tylko go nosi, lecz także wie o tym. Wariat, według pisarza, może mieć myśli podobne do Platona, ale pozostanie zwierzęciem, póki nie o tym nie wie – wystarczy jednak iskra tej świadomości, którą zrozumie, wtedy staje się człowiekiem<sup>68</sup>. Walka o siebie została przez Hessego porównana do walki Jakuba z aniołem: „Nie puszczę cię, aż mnie pobłogosławisz”<sup>69</sup>, która toczy się w granicach każdego i we wszystkich momentach ludzkiej historii.

<sup>67</sup> B. Zeller, dz. cyt., s. 88.

<sup>68</sup> H. Hesse, dz. cyt., s. 110.

<sup>69</sup> Tamże, s. 122.