

AGATA JANIAK
Uniwersytet Wrocławski

O metafizyce poezji Leśmiana. Między Bergsonem a Sołowjowem

Zdarza się, że na pożądaną obiekt projektujemy własne wyobrażenia, by tym bardziej wydał się nam atrakcyjny. W obliczu przedmiotu, który wzbudza zachwyt, trudno zachować obiektywizm. Można powiedzieć, że analogicznie dzieje się na gruncie literatury. Współczesny chaos wartości powoduje, że brakuje kanonicznych cech, według których można by literaturę oceniać. Tę sytuację oczywiście można odbierać dwojako: jako wyraz pełnej wolności, która konotuje pozytywne wyrażanie indywidualności jednostek, lub jako zagubienie i nieumiejętność „prawidłowego” czytania i nadania odpowiedniego statusu konkretnym wydarzeniom literackim. Choć poezja Bolesława Leśmiana współcześnie, w obliczu coraz to szybciej zmieniających się zjawisk kulturowych, może wydawać się nieaktualna, jest to wciąż żywa twórczość, która wraz ze zmieniającą się świadomością literacką poddawana jest nowym odczytaniom.

Łączenie nazwiska Leśmiana z metafizyką wydaje się dość mocno zakorzenione w historii literatury, jednak nie oznacza jednolitej recepcji ani jednakowego rozumienia hasła, jakim jest metafizyka. W krytyce młodopolskiej jedynie raz poezja Leśmiana została określona mianem metafizycznej — pisał w ten sposób Jan Lorentowicz, choć nie przyświecał mu cel jedynie filozoficzny¹. Zresztą filozoficzne rozumienie metafizyki jest tylko jednym z możliwych, trudno bowiem wartościować samą semantykę słowa. Przyjęło się traktować metafizykę na wielu różnych płaszczyznach w różny sposób i choć oczywiście pewne wspólne obszary pojęcie to obejmuje, inaczej rozumiane jest na gruncie filozofii, teologii, a inaczej na gruncie literaturoznawstwa. Pisząc zatem czy to o filozoficzności poezji, czy jej wymiarze metafizycznym, czy transcendentnym posługujemy się często dość płynnie rozumianymi pojęciami, niekiedy łączonymi z wymiarem jedynie duchowym, innym razem głównie z wymiarem epistemologicznym albo

¹ M. Gorczyńska, *Miejsca Leśmiana. Studium topiki krytycznoliterackiej*, Kraków 2011, s. 395.

ontologicznym. Znamienne jednak, że terminy te zawsze odnoszą się do kwestii trudno doświadczalnych, niekiedy w ogóle niemierzalnych, co może tłumaczyć ich zawile konotacje.

W kulturze europejskiej poezja metafizyczna jest terminem dobrze utrwalonym, ale odnoszącym się do siedemnastowiecznej poezji, głównie angielskiej². Polska barokowa poezja metafizyczna miała przede wszystkim charakter refleksyjno-intelektualny, obracający się w sferze przeżyć religijnych³. „Żywioł filozoficzny w metafizycznej poezji wyrażał się na ogół nie w rozważaniach ogólnych, choć wiele wierszy miało charakter medytacyjny, ale w utajonej refleksji nad elementarnymi sprawami ludzkimi [...]”⁴. Wydaje się, że takie rozumienie współcześnie jest nieadekwatne. Tematyka poezji metafizycznej, przy uwzględnieniu również późniejszych jej przejawów, jest bardzo różnorodna. Choć często jest religijna, wprost wypowiadająca się o Bogu (różnie rozumianym), to wydaje się, że traktuje Boga przede wszystkim jako ideę skłaniającą do formułowania złożonych problemów epistemologicznych, ontologicznych czy ogólnie problemów o charakterze filozoficznym. W polskich badaniach literackich częściej występuje termin *sacrum*, który w dziedzinie literatury odnosi się do wszystkiego, co sakralne. W przypadku badania *sacrum* obowiązuje postawa egzystencjalna, a nie poznawcza, jak w przypadku tego, co metafizyczne. W syntezach historycznoliterackich, w opracowaniach czy w tytułach monografii pojawia się natomiast częściej hasło „liryka religijna”⁵.

W recepcji Leśmiana, zważywszy na średnią popularność pisarza zarówno w okresie Młodej Polski, jak i międzywojennym, dość szybko zaczęto postrzegać jego poezję jako poezję metafizyczną. Można zaryzykować stwierdzenie, że tak, jak opinie powtarzane przez lata zyskują znamiona prawdziwości i użyteczności, tak siła, z jaką powtarzano pewne schematy interpretacyjne, które miały swe źródła w szeroko rozumianej filozofii metafizycznej, spowodowała, że poezję Leśmiana automatycznie, wręcz stereotypowo łączono z metafizyką właśnie. W odniesieniu do krytyki literackiej skłonność do pisania o Leśmianie jako o poecie metafizycznym nie wzięła się jednak zupełnie znikąd i wydaje się, zważywszy na różnorodność tej poezji, tropem zasadnym. Pod koniec lat 30., po śmierci poety, coraz częściej traktowano metafizyczność poezji Leśmiana jako przejaw widocznie obecnego pierwiastka filozoficznego. Zygmunt Kisielewski w tym czasie pisał: „Leśmian jest zjawiskiem, które trzeba i należy studiować ze stanowiska nie tylko artystycznego, ale i filozoficznego [...]”⁶. Zakres zagadnień, jakie konotowało postawienie Leśmiana w gronie poetów filozoficznych, okazał się niewyczerpanym

² S. Sawicki, *Metafizyczne — sakralne — religijne w badaniach literackich*, [w:] *idem, Wartość — sacrum — Norwid*, Lublin 2007, s. 52.

³ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2008, s. 299.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Zob. S. Sawicki, *op. cit.*, s. 51–58.

⁶ Cyt. za: M. Gorczyńska, *op. cit.*, s. 400.

źródłem, do którego również współcześnie chętnie sięgamy, pogłębiając lub, jak kto woli, zakłócając odbiór Leśmiana. Nie wszyscy badacze równie chętnie odnosili się, czy obecnie odnoszą, do kontekstów metafizycznych i filozoficznych:

Samo powtarzanie komunału o „metafizycznej głębi” przygotowało grunt (coś w rodzaju obiegowego skojarzenia: Leśmian — metafizyka) i nadało tezie pozory oczywistości. Pozory, bo teza ta jest pod wieloma względami dyskusyjna. Po pierwsze można pytać, czy filozoficzność w ten sam sposób i w tym samym stopniu przysługuje wszystkim wierszom Leśmiana — i czy w ogóle przysługuje im wszystkim lub choćby znacznej większości. Krytycy przypisywali tę cechę najczęściej całej twórczości poety⁷.

Wymaganie, by przynajmniej większość poezji miała zdecydowane znamiona jakiegoś pierwiastka, tematu czy wątku — w tym przypadku metafizyki — by móc w ogóle mówić o tym pierwiastku, wydaje się w literaturoznawstwie zubażające. Być może teza o metafizycznej programowości Leśmiana faktycznie wymagałaby potwierdzenia problemu jako motywu całej twórczości. Jednak mimo iż filozoficzna problematyka nie jest widoczna w równym stopniu we wszystkich tomikach poezji Leśmiana czy nawet poszczególnych utworach, nie oznacza, że mówienie o metafizyczności tej poezji jest bezpodstawne.

Wśród filozofów, z których czyniono ideologiczne wzorce Leśmiana, najważniejsze miejsce zajmuje jak dotąd Henri Bergson⁸. Nie bez znaczenia jest fakt, że działalność francuskiego filozofa i szczyt jego popularności przypada na okres twórczości Leśmiana. Sam poeta niejednokrotnie powoływał się na opinie i tezy Bergsona, o czym dowiadujemy się dzięki zebranim przez Jacka Trznadla *Szkiłom literackim*. W zbiorze *Studia o Leśmianie* wydanym w 1971 roku bergsonizm zdaje się przysłaniać inne konteksty filozoficzne jako kierunek historycznie najbardziej umotywowany⁹, tym samym na stałe wpisując się w recepcję twórczości Leśmiana. Metafizyka w ujęciu Bergsona była po części systemem epistemologicznym, wskazującym intuicję jako drogę prawdziwego poznania. Intuicja rozumiana jest tu jako rodzaj współodczuwania, dzięki czemu możliwe jest przeniknięcie w głąb jakiegoś przedmiotu. Poznaniem metafizycznym nazywał filozof moment, w którym podmiot wyzwala się z wszelkiej ukrytej myśli i chce współodczuwać z rzeczywistością¹⁰. Według Bergsona istnieją dwa rodzaje poznania rzeczy, z których pierwsze zakłada, że się tę rzecz obchodzi dookoła, a drugie, że się w rzecz wchodzi, wnika. Za pożądany uznaje Bergson jedynie drugi model

⁷ *Ibidem*, s. 408.

⁸ W dyskursie na temat filozoficzności poezji Leśmiana przywoływano również nazwiska wielu innych filozofów, takich jak np. Spinoza, Kant, Husserl, Sartre, Heidegger, Nietzsche czy Platon. Jan Błoński we wstępnym szkicu do książki *Studia o Leśmianie* pisał, że Leśmian jest czymś na kształt magicznego wora, do którego wsypać można wszystkie niemal naczelne inspiracje filozoficzne XX wieku jednocześnie. Zob. M. Gorczyńska, *op. cit.* (tu: rodz. 4. *Topika „filozofii”*, s. 395–489).

⁹ *Ibidem*, s. 424.

¹⁰ H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Bleszyński, [w:] *idem, Myśl i ruch*, przeł. P. Beylin, K. Bleszyński, Kraków 1963, s. 15.

poznania¹¹. To, co bezpośrednio łączy się z metafizyką, to również sposób postrzegania Absolutu — filozoficznego konceptu czy formy duchowej, a niekiedy i cielesnej. Przyjęcie konkretnego stanowiska wobec Absolutu, również jego negacja, są dla problemu metafizyki bardzo istotne. Według Bergsona Absolut nie jest tożsamy z Bogiem, jest synonimem doskonałości, oznaczającym obcowanie z samą rzeczą, a nie poprzez różne przekąźniki. Różne perspektywy widzenia mogą bowiem uzupełniać poznanie, jednak zawsze są ograniczone tylko jednym z możliwych punktów widzenia. „Absolut jest doskonały przez to, że jest w zupełności tym, czym jest”¹². To, co przeszkadza w poznaniu istoty samej rzeczy, to skłonność do analizy. Zdaniem Bergsona nauki, które zamiast intuicji posługują się analizą, posługują się również symbolem: „Metafizyka jest więc nauką, która twierdzi, że obchodzi się bez symboli”¹³. Analiza według Bergsona oznacza nieruchomość, podczas gdy obszarem intuicji jest ciągle dziejący się ruch albo tożsame z ruchem trwanie — to właśnie „ruchomość” stanowi o granicy między intuicją a analizą¹⁴. Przez porównanie przedmiotu do innego przedmiotu wydaje nam się, że tworzymy wyobrażenie trwania. Bergson uważa, że jest to złudne wrażenie: „[...] nasze trwanie może nam być bezpośrednio dane w intuicji”¹⁵. Leśmian za Bergsonem stara się dać przykłady, że istnieje rzeczywistość zewnętrzna, która jest jednak bezpośrednio dana naszemu zmysłowi i poznaniu poprzez intuicję. Pisząc szkic o Bergsonie w 1910 roku do „Nowej Gazety”, Leśmian daje odczuć, że myślenie abstrakcyjne i intuicyjne stawia ponad „prawo dotyku”¹⁶, uważając, że myślenie niepoddające się prostym zasadom logiki jest twórcze. Metafizykę natomiast rozumie Leśmian w ten sposób:

Metafizyka pozyskuje charakter kosmogoniczny, dzięki odnowionej wierze we władzę porazrozumowe umysłu ludzkiego, w objawienie, w możliwość nagłego i bezpośredniego oglądania prawdy, w ekstazę wszechjedną i wszechogarniającą¹⁷.

Stawiając instynkt ponad intelektem, daje wyraz poetyckim dążeniom:

Gdyby wszakże stał się cud, dzięki któremu zdobycz instynktu stałaby się jednocześnie zdobyczą intelektu, ciało — słowem (nie odwrotnie), to świadomość otrzymanej w ten sposób i wysłowionej tajemnicy rozpląmieniłaby się w nas jako szczęście osiągnięte, jako ekstaza, której żadna z dotychczas znanych nie dorówna¹⁸.

Pragnienie doświadczenia rzeczy niezmiennionej własnym intelektem zbliża Leśmiana również do innego filozofa, którego miejsce w recepcji Leśmiana nie

¹¹ *Ibidem*, s. 16.

¹² *Ibidem*, s. 18.

¹³ *Ibidem*, s. 20.

¹⁴ *Ibidem*, s. 42.

¹⁵ *Ibidem*, s. 27.

¹⁶ B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, [w:] *idem, Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 1959, s. 31.

¹⁷ *Ibidem*, s. 42.

¹⁸ *Ibidem*, s. 38.

jest jednak w ogóle uznane, mianowicie do rosyjskiego myśliciela Włodzimierza Sołowjowa. Leśmian w okresie kijowskim (1879–1901), a także później utrzymywał kontakty z uczniami Sołowjowa — Balmontem, Miereżkowskim, Biełym, Briusowem¹⁹. Popularność rosyjskiego filozofa uprawomocnia niepotwierdzoną hipotezę, jakoby Leśmian mógł znać jego pisma i poezje:

Jego [Sołowjowa] artykuły, wykłady, książki filozoficzne i teologiczne oraz tomiki poezji wydrukowywane były wielokrotnie; w najpoczytniejszych czasopismach rosyjskich, które docierały także do Warszawy, do Lwowa i Krakowa, toczyły się wokół tych tekstów ożywione dyskusje. Od 1878 roku znała Sołowjowa cała Rosja i cała Europa²⁰.

Nie chodzi o to, by tym cytatem przyznawać filozofowi miejsce, które i tak w historii kultury zajmuje, lecz by podkreślić, jak bardzo na recepcję twórczości ma wpływ popularność i nośność jakiejś koncepcji, w tym przypadku zachodniego intuicjonizmu reprezentowanego przez Bergsona, podczas gdy równie prawdopodobny nurt zostaje zupełnie niedostrzeżony, powiedzmy, między innymi przez niższą rangę przypisywaną filozofii wschodniej. Oczywiście wydaje się zasadne pisać w zgodzie z samą myślą poety, a przynajmniej jej bezwarunkowo nie podważać. Jednak Leśmian nie wypowiadał się na temat rosyjskiego filozofa, podczas gdy koncepcję poznania Bergsona uznał, między innymi w swoich szkicach literackich, za zgodną ze swą koncepcją poetyckiego doświadczania rzeczywistości. Wydaje się jednak, że zbędne jest doszukiwanie się przykładów pomniejszających ewentualną rolę myśli rosyjskiej dla twórczości Leśmiana, jak to czyni Piotr Łopuszański, twierdząc, że sam Leśmian zrewidował swoje poglądy na sztukę rosyjską i z tego powodu badania Anny Sobieskiej są niezasadne²¹, tym bardziej że, jak sam podkreśla, wzorce rodzinne i kultura, w której się wychował Leśmian, były przecież prześlągnięte zarówno polskością, jak i rosyjskością.

Według Sołowjowa świat rzeczywisty jest światem bezpośredniego postrzegania²². W wygłoszonym na Uniwersytecie Moskiewskim 27 stycznia 1875 roku wykładzie wstępnym do kursu filozofii twierdził, że:

Gdyby nauka uznawała, iż dany rzeczywisty świat posiada sam w sobie prawdę i jest tym, co się zjawia, wówczas nieustanne pytanie: co to jest? które nauka kieruje do każdego zjawiska, nie miałoby żadnego sensu, gdyby bowiem było uznane, że wszystko jest właśnie tym, co się zjawia w bezpośrednim postrzeżeniu, to należałoby zatrzymać się w danym zjawisku i nie szukać niczego więcej²³.

¹⁹ A. Sobieska, *Włodimir Sołowjow a wątki filozoficzne w poezji Leśmiana*, [w:] *Twórczość Bolesława Leśmiana. Studia i szkice*, red. T. Cieślak, B. Stelmaszczyk, Kraków 2000, s. 99.

²⁰ A. Sobieska, *Twórczość Leśmiana w kręgu filozoficznej myśli symbolizmu rosyjskiego*, Kraków 2005, s. 28.

²¹ Zob. P. Łopuszański, *Bolesław Leśmian. Marzyciel nad przepaścią*, Warszawa 2006, s. 173–176.

²² W. Sołowjow, *Metafizyka a nauka pozytywna*, przeł. T. Obolevitch, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2002, nr 30, s. 121.

²³ *Ibidem*.

Sprzeciwiał się tym samym pozytywistycznemu pogładowi, że dana rzeczywistość nie jest prawdziwa, że świat nam znany nie jest realny, a jedynie pozorny. Leśmian tak jak Sołowjow i Bergson sprzeciwia się naukowemu poznawaniu świata, które postrzeżenia zmysłowe poddaje krytyce rozumu. Podobnie jak Leśmian koncepcją człowieka pierwotnego, tak Sołowjow (za swoim promotorem P.D. Jurkiewiczem) człowiekiem naturalnym nazywa postawę osoby, która „kieruje się w swych działaniach wskazówką, która zawiera się wyłącznie w jego indywidualnych zapotrzebowaniach, dobro ogółu czy całości w ogóle go nie obchodzi”²⁴. Już na początku swej akademickiej działalności Sołowjow podkreślał wagę metafizyki i metafizyczny charakter samej nauki. Twierdząc, że nauka nie powinna kierować się wyłącznie użytecznością, polemizuje z pozytywistycznym założeniem, jakoby metafizyka była jałową, przestarzałą dziedziną. Za Jurkiewiczem, który był zwolennikiem uduchowienia wszystkich sfer ludzkiej działalności, Sołowjow przekonuje, że nauka ma sprzyjać, a nie przeszkadzać człowiekowi w spełnianiu głębszych zapotrzebowań²⁵.

Metafizyka i transcendencja odnoszą się do tematów, które ze względu na swą nieuchwytność określane są głównie przez sferę domysłów czy prób interpretacyjnych. Tym samym mówienie o metafizyce skłania do bardzo uważnego doboru słownictwa. Język jest tym narzędziem komunikacyjnym, które pozwala nam weryfikować sferę myślenia intuicyjnego. Niestety Leśmian, mimo kreowania tak charakterystycznego już modelu języka poetyckiego, również zmagają się z leksyką jako namacalną przeszkodą. Język w poezji Leśmiana z jednej strony jest sprawnie wykorzystywanym narzędziem, jednak z drugiej staje się barierą uniemożliwiającą poecie przekazanie autentycznie intuicyjnego doświadczenia transcendencji. Metafizyka oznacza przebywanie w sferze nieznanego, nienazwanego czy, jak kto woli, niewyraźnego i prędzej czy później wymaga akceptacji takiego stanu rzeczy. I choć mogłoby się wydawać, że wobec tak postawionego problemu nie jest nam dane poznać istoty samej rzeczy, czy niemożliwe jest przebywanie w tożsamości samego z sobą, to Leśmian właśnie w poezji widzi możliwość urzeczywistnienia myślenia intuicyjnego.

Pojęcie intuicji również nie jest jednoznacznie rozumianym hasłem. Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym tak naprawdę jest instynkt czy intuicja, daje Leśmian różne odpowiedzi. Poznawanie czy doświadczenie transcendencji odbywa się na różnych płaszczyznach i na różnych poziomach samoświadomości. Leśmian wykorzystuje takie zjawiska, jak śmierć czy wieczność, naturalnie łączące się z motywem przekraczania granic poznania, ale również w różnorodności form życia upatruje możliwości indywidualnego i intuicyjnego kontaktu z transcendencją.

²⁴ *Ibidem*, s. 126.

²⁵ T. Obolevitch, *Włodzimierza Sołowjowa głos w obronie metafizyki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2002, nr 30, s. 116.

Doświadczenie transcendencji w sposób duchowy może wydawać się naiwne, a na pewno dalekie od podejścia empirycznego, ale w tym właśnie Leśmian widzi najbardziej pożądaną ludzką zdolność. Nie traktuje on metafizyki jako pejoratywnie rozumianej naiwności, lecz jako ducha gotowego do ciągłego poszukiwania prawdy, Absolutu, stawania się w ciągłym dążeniu do chwilowych epifanii, kiedy na moment wszystko staje się jasne, by zaraz znów stać się tajemnicą. Leśmian nie jest w tej kwestii idealistą, twierdzi, że zdolność duchowego poznawania rzeczywistości nie jest dana każdemu. Wprowadza wręcz niebezpieczny, inspirowany filozofią Nietzschego podział na ludzi twórczych i przeciętnych, jedynie tym pierwszym przypisując zdolność bycia sobą w tożsamości podmiotu z przedmiotem, odbierającego życie zmysłowo i duchowo, a więc twórczo. Podział jednostek, ale też analogicznie całych okresów czy epok na twórcze i przeciętne wiąże się z podziałem życia na życie bezpośrednie i pośrednie, pierwsze nazywa Leśmian *natura naturans*, drugie natomiast *natura naturata*²⁶:

Dziedzina *naturae naturantis* — jest dziedziną twórczą istnienia [...] każdy konkretny w tej dziedzinie zjawiony jest jednoznaczny ze sobą samym [...]. Stanem więc bezpośrednim, żywiołowym, nazywamy stan tożsamości przedmiotu ze sobą, całkowitej i pierwotnej zgody jego formy z treścią, to znaczy taki stan, kiedy przedmiot najbardziej należy do siebie samego i jednocześnie do potęg, które go wyłoniły, a których wysiłek [...] stanowi w rezultacie twórczym sam przedmiot, oglądany ze stanowiska *naturae naturantis*. To ostatnie stanowisko jest warunkiem metafizycznym wszelkich uczuć bezpośrednich, żywiołowych, twórczych [...] to stanowisko zawsze i przede wszystkim jest metafizyczne²⁷.

Przy tej kategorii pojawia się charakterystyczne dla Leśmiana pojęcie człowieka pierwotnego, który ma bardziej metafizyczną duszę, jest „bardziej ludzkim, bardziej sobą, bardziej antropomorficznym”²⁸. Światopogląd antropomorficzny jest według Leśmiana najpierwotniejszy, a Bóg wyłoniony z takiego oglądu jest drogowskazem w nieskończoność. Wówczas Bóg staje się dostępny metafizycznej duszy i nie ma między nimi przepaści, nieporozumień. Istotą światopoglądu antropomorficznego jest archaiczny monizm, charakterystyczny dla niezróżnicowanego świata. Cała rzeczywistość, duch i materia jawi się jako jedność²⁹. Nie istnieje zatem świadomość różnicy między człowiekiem a uniwersum.

Aby ten obraz i podobieństwo odnaleźć, trzeba być jeszcze w najbezpośredniejszym do wszechświata stosunku, trzeba czuć żywiołowo niezerwane jeszcze węzły pokrewieństwa. Trzeba na wpół tylko albo i wcale nie odróżniać boga od człowieka, idei twórczej od dzieła, które dzięki niej powstało³⁰.

²⁶ B. Leśmian, *Znaczenie pośrednictwa w metafizyce życia zbiorowego*, [w:] *idem, Szkice literackie...*, s. 45.

²⁷ *Ibidem*, s. 46.

²⁸ *Ibidem*, s. 47.

²⁹ E. Boniecki, *Archaiczny świat Bolesława Leśmiana*, Gdańsk 2008, s. 75.

³⁰ B. Leśmian, *Znaczenie pośrednictwa...*, s. 48.

Perspektywa tak pojętej jedności z Bogiem wydaje się z jednej strony bardzo pociągająca, z drugiej zaś racjonalnie niemożliwa. Podział świadomości między człowieczym „ja” a pierwiastkiem boskim jest równoczesny z początkiem tęsknoty za tym stanem „wszechjedności”, który ma być naturalny i pierwotny. Tęsknota ta inspiruje, motywuje i napędza do ciągłego ruchu ku szeroko rozumianej metafizyce, transcendencji czy duchowości. Pytanie jednak, czy faktycznie w świecie możliwy jest powrót do tego pożądanego stanu pierwotności i w jaki sposób można się do niego zbliżyć? Przywrócenie wiary we władzę pozarozumowę, w objawienie, uwierzenie, że dotarcie do tego stanu jest w ogóle możliwe, to początek prowadzący do poznania prawdy, bycia we wszechogarniającej jedności z Absolutem. Jak to się jednak dzieje na gruncie literatury? Jak Leśmian rozumie i przedstawia ów Absolut, boskość czy duchowość?

Jedną z możliwości na dotarcie do prawdy, rozumianej właśnie jako doświadczanie transcendencji, stanowi z pewnością Natura. Cykl dziesięciu wierszy *Zielona Godzina* z pierwszego tomu Leśmiana jest przykładem na to, jak poeta rozumie żywioł natury. Przyroda jest zawsze świadoma siebie, przemawia, przeistacza się, trwoży tego, kto mu jest obcy, ale jednocześnie wzmacnia swoich „wyznawców”. Natura jest rodzajem medium, sposobem na kontakt z bóstwem albo wręcz samym Bogiem. Wiersze z cyklu *Zielona Godzina* są dość różnorodne, stanowią źródło tego, z czego Leśmian będzie czerpał później. Ujawnia się tu, widoczna szczególnie później, tendencja do utożsamienia człowieka z Bogiem, współzależność człowieka od Boga, ale też Boga od człowieka oraz dystans do koncepcji Boga wszechmocnego. Zaproponowanie przestrzeni lasu jako obszaru nacechowanego duchowością jest dla Leśmiana rozwiązaniem charakterystycznym. Oprócz łąki, sadu i ogrodu las jest podstawowym miejscem wszelkiej akcji. Jest nie tylko scenerią, którą autor intensyfikuje w zależności od nastroju, jaki chce uzyskać, ale również, poprzez animizację, staje się aktywnym bohaterem wpływającym na rozwój fabuły. Zmagania duszy z „zielonością” zdają się metaforycznym ujęciem walki między „ja” a bóstwem objawiającym się w naturze. Już we wstępie do tego poematu widoczna jest utrata tożsamości między duszą a człowiekiem, która jednak z perspektywy natury właśnie teraz znajduje się w stanie naturalnym i pierwotnym.

Czyjaż dusza w twe gąszcze znowu się zapadła?
Czyjaż twarz się strumieniom twoim przypomina?
Jeszcze moja przed chwilą — już niczyja twarz...

Dziwno mi, że ją widzą wód prądy i drzewa,
Tę samą — a już inną, i szepczą: „To — ona!
Zbłąkaną poza nami — Bóg przywrócił nam!...”³¹

³¹ B. Leśmian, *Dziela wszystkie*, t. 1. *Poezje zebrane*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2010 (SR, *Zielona Godzina*), s. 31.

Spojrzenie na własną duszę z boku wprowadza niepokojącą aurę niewspółistnienia. Epitet z samego tytułu „zielona godzina” przywodzi na myśl godzinę ostateczną, co również dodaje poematowi wydźwięku emocjonalnego i ostatecznego. Odczytanie tych utworów nie jest jednoznaczne przez to, że granica między tym, co ludzkie, tym, co boskie, duchowe, a należące do natury jest bardzo niewyraźna. Momentami narrator staje się enigmatycznym głosem, nie wiadomo, w którym imieniu przemawiającym. Wezwanie: „Kochajcie mnie, kochajcie wy — gęstwy zieleni, [...] Kochajcie mnie, kochajcie, bom miłością groźny!”³², może zostać zrozumiane zarówno jako głos Boga, który siebie stawia na wysokości, jak i głos duszy odgrającej się zieleni i próbującej nad nią zapanować.

Dodatkowe napięcie następuje w momencie bezpośredniego wprowadzenia do akcji Boga. Choć wszystko przemawia za jego antropomorficznym przedstawieniem, Leśmian nie daje jednoznacznego opisu postaci. Skojarzenie z półbogiem-półczłowiekiem wydaje się również zasadne między innymi przez to, że Boga napotykalibyśmy drzemącego w lesie. Za człowieczą naturą przemawiałyby bezwzględnie ludzkie cechy, takie jak ospałość, zmęczenie, ale też sam fakt bycia człowiekiem, co jest konsekwencją dość jednoznacznego nawiązania do tradycji chrześcijańskiej — zmartwychwstania. Odnoszenie się do istoty boskiej bez szacunku, pomniejszanie tym samym jego boskiej mocy i wartości również skłania do myślenia o Bogu jako o człowieku:

Zbudź się, ty — ptaku senny! Ty — ćmo wielkanocna,
Co zmartwychwstajesz pilnie, by lecieć w ślepotę.
Światła gwiazdnych, gdzie w mroku spala się twój czar! [...] ³³

O zrównoważeniu sił boskich i ludzkich świadczą także jednakowe oczekiwania wobec siebie i jednakowe rozczarowanie:

[...] on do mnie z parowu modlił się tak samo,
Jak i ja — nad parowem — modliłem się doń!...

Stawianie na tej samej płaszczyźnie siebie i Boga jest w końcu niewystarczające. Skoro możliwa jest równość, to przewaga również — zdaje się myśleć bohater poematu i toczy z Bogiem emocjonalny pojedynek. Zmusza go do konfrontacji, do wyjścia z bezpiecznej „zieloności”, do odkrycia samego siebie i ukazania się bez żadnych masek.

Uchyl nagle przede mną zielonej przyłbicy,
Ukaż twarzy nieznanej boskość i zakłębłość,
Co wiecznie spoza krzewów niepokoją mnie!

Niech odbiję się cały w twojej sępiej żrenicy,
Niech zobaczę tych odbić czar i niepojętość
Niech się dowiem, czym byłem dla ciebie w tym śnie?³⁴

³² *Ibidem*, s. 33.

³³ *Ibidem*, s. 36.

³⁴ *Ibidem*, s. 38.

Bohater pragnie doznać epifanii, zrozumieć boski zamiar wobec siebie. Sen pełni tu funkcję nierzeczywistej przestrzeni, w której Bóg rości sobie prawo do rozporządzania ludzkimi uczuciami, przeżyciami, co z perspektywy walczącej o siebie duszy wydaje się jedynie niehumanitarną zabawą. Niezgoda na przyjmowanie charyzmatu Boga jedynie ze względu na status, jakim obdarzyła go kultura, powoduje obniżenie jego rangi i żal, że jest jedynie źródłem niepokoju i cierpienia. Droga do całkowitego wyzwolenia nie jest jednak dana, wydaje się, że całkowita negacja Boga nie jest możliwa, jedynie odwrócenie się od niego z pełną świadomością podejmowanego trudu:

Aż dojrawszy z kolei gromadę swych cieni,
Gdy nas pierwszy lęk nagłym rozdzielił ruczajem,
Cofnęliśmy się — każde w swą ciemność, w swój świat³⁵.

Wybranie indywidualnej drogi wiąże się z wolnością, jednak wolność ta jest okupiona świadomością utraty pełnego współlnienia z światem.

Wielokrotnie przepracowywanie tematu Boga, przedstawianie Boga jako istoty to śmiertelnej, to lękliwej i płochy, świadczy o statusie, jaki przypisuje mu Leśmian. Powracająca myśl o wyzwoleniu się spod odwiecznie przypisywanej słabości i poczucia niższości wobec istoty boskiej sugeruje również, że nie jest to zadanie proste. Jako jeden z możliwych komentarzy można by tu przywołać słowa rosyjskiego filozofa Nikołaja Bierdiajewa: „Mieć Boga, to dla człowieka oznacza nieskończone bogactwo, z kolei uważanie się za Boga oznacza nieskończone ubóstwo”³⁶, a zatem także rozczarowania, ciągłe poczucie niespełnienia i konieczność poszukiwania własnego Absolutu. Bierdiajew, oprócz Sołowjowa, był najpopularniejszym filozofem w Polsce międzywojennej, chociaż

[...] rosyjska myśl filozoficzno-religijna nie cieszyła się w Polsce zbyt dużym zainteresowaniem. [...] trudno powiedzieć, aby stosunek do nich [Bierdiajewa i Sołowjowa — A.J.] ogółu czytelników polskich był przychylny. Filozofia w Rosji carskiej stała dużo niżej od literatury [...] W Polsce nie cieszyli się oni sympatią, bowiem zaledwie byli związani z tradycją carsko-prawosławną, trwale w środowisku polskim niepopularną³⁷.

Religijność ich filozofii być może klóci się ze świadomymi założeniami Leśmiana, jednak nieustanne stawianie sobie pytań o Boga i próba jednoznacznej odpowiedzi na nie w oderwaniu od jakiegoś funkcjonującego systemu czy to religijnego, czy filozoficznego wymaga ciągłego przewartościowywania dokonań kulturowych i samodzielnego odnoszenia się do nich. Takie dążenia wydają się niemożliwe do zrealizowania, tym samym okazują się bardzo męczące, choć artystycznie bardzo produktywne. Jak pisał Sołowjow: „Bóg odwiecznie jest sam w sobie, ale powinniśmy pragnąć, aby zaczął istnieć dla nas; dopóki bowiem ży-

³⁵ *Ibidem*, s. 39.

³⁶ *Jak żyć?*, red. S. Bednarek, Warszawa 1999, s. 86.

³⁷ F. Sielicki, *Rosyjska myśl filozoficzno-religijna w Polsce międzywojennej*. (W. Sołowjow, W. Rozanow, M. Bierdiajew i inni), „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 1978, nr 1 (107), s. 64.

jemy według woli własnej i świata, Bóg jakby dla nas nie istnieje”³⁸, a ponieważ trudno budować własny obraz świata i życia w oderwaniu od jakiegokolwiek transcendencji czy duchowości, dochodzi do konfliktu między przyjęciem tradycyjnej duchowości a własnymi wyobrażeniami i konstrukcją świata.

Leśmian swą koncepcją metafizyki pokazuje, jak bardzo zdeterminowani jesteśmy tym wszystkim, od czego pragniemy uciec, poszukując tego „nie-określonego”, co znajduje się poza danym nam doświadczeniem. Chcąc pojąć Boga i ogarnąć jego boskość, posługujemy się jedynie ludzkimi wyznacznikami i określeniami. Chcąc przeniknąć śmierć i ostateczność, podkreślamy jej tradycyjny wymiar i ograniczony charakter własnego poznania. Dążąc do bycia we „wszechjedności” z Bogiem lub z samym sobą, napotykały te same przeszkody, czyli niemożność wydzielenia jednego doświadczenia, które mogłoby funkcjonować samodzielnie i samoistnie. Leśmian stara się dotrzeć do transcendentnego charakteru doświadczenia, dlatego świadomie podważa ludzkie możliwości, kpi z ograniczeń i choć często jest przez nie mimo wszystko determinowany, to na płaszczyźnie poezji dochodzi do pewnego umownie intuicyjnego, pierwotnego i prawdziwie metafizycznego doświadczenia życia i wieczności. Leśmian, wykorzystując filozoficzne inspiracje czy to Bergsona, czy innych intuicjonistów, którzy, odrzucając pozytywistyczne parametry naukowości, przywrócili poznaniu intuicyjnemu równoważne poznaniu empirycznemu miejsce, pragnie pokazać na płaszczyźnie poezji, na czym polega autentyczność indywidualnie rozumianej epifanii. Wydaje się jednak, że epifanie te nie są rozumiane jako teologiczno-religijne objawienia, których istotą jest ingerencja osobowego Boga. Leśmianowskie epifanie są bardziej nowoczesne w tym znaczeniu, jakie nadał im Ryszard Nycz³⁹.

Każda próba samodzielnego określania siebie w świecie czy we wszechświecie nie wystarcza, by móc wiarygodnie, czyli w sposób jednoznaczny, mówić o tym doświadczeniu w oderwaniu od wymiaru transcendentnego, który w ogólnej świadomości zawsze będzie miał charakter „boski”, choć jakże różnie pojmowany. To też powoduje tautologiczność poezji Leśmiana oraz nagminnie stosowaną negację na zasadzie opozycji. Każde oderwanie się od tradycji jest tej tradycji przypomnieniem, każde zaprzeczenie istnienia Boga jest przypomnieniem jego istnienia, a przynajmniej możliwości istnienia. Antynomie, które charakteryzują poezję Leśmiana, wynikają, po pierwsze, z próby stworzenia własnego, oryginalnego języka poetyckiego, który byłby w stanie najlepiej oddać istotę rzeczy samej

³⁸ W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 27.

³⁹ „Nowoczesne epifanie są objawieniami — raczej świeckimi niż boskimi — tego, co nie bezpośrednio widoczne (a nie tego, co samo wprost się ukazuje), poszczególne (nie tego, co ogólne i uniwersalne), przygodne (nie tego, co esencjalne czy konieczne), momentalne (nie tego, co wieczne i niezmiennie) oraz ucieleśnione, realnie istniejące (a nie tego, co idealne i czysto duchowe)”. R. Nycz, *Poetyka epifanii a modernizm (od Norwida do Leśmiana)*, „Teksty Drugie” 1996, nr 4, s. 21.

w sobie, a po drugie, są odzwierciedleniem niemożliwej do przekroczenia granicy, jaką jest sam język. Świadczy to zatem o dwóch rodzajach poznania. Jeden model poznania to poznanie świadome i racjonalne, drugi natomiast opiera się na władzach irracjonalnych, intuicyjnych, dzięki którym dochodzi do „zastąpienia stabilnego i substancjalnego przedmiotu poznania innym, opartym na dynamice i zmianie, sygnowanym słowem »życie«”⁴⁰, poznania interpretowanego najczęściej w kontekście filozofii Bergsona. To, co być może dla poezji Leśmiana, w jej wymiarze metafizycznym, jest najważniejsze, to ciągle weryfikowanie i rewidowanie własnych poglądów. Podejmowanie tematu transcendencji z różnych stron, z różnokulturowych perspektyw, ale również to, że poezja Leśmiana nie zamyka się na jedno, jedynie prawidłowe odczytanie, gwarantuje, że jest to poezja aktualna, zapewniająca szerokie możliwości interpretacyjne, przez co idealnie wpisuje się we współczesne tendencje kulturowe.

On the metaphysics of Leśmian's poetry. Between Bergson and Solovyov

Summary

The author of the article treats Leśmian's poetry as a type of literature which can be read in the context of metaphysics, religion and spirituality. Metaphysics is understood here both as a literary concept and as a philosophical challenge. As an alternative to Henri Bergson's philosophy, the author suggests Russian philosophy, primarily that of Vladimir Solovyov. Solovyov's concept of natural man is juxtaposed with Bergson's idea of primeval man. The author uses the similarity between the two concepts to emphasise the role of intuitive thinking — so important for Leśmian. She also combines metaphysics with the problem of language as a tool that hinders the transmission of a spiritual experience. Using selected examples the author shows how the poet seeks to convey transcendence through poetic language and “translate” epiphany into text.

⁴⁰ L. Wiśniewska, *Przejścia między mitami i paradygmatami w utworach Leśmiana i Różewicza*, [w:] *eadem, Między Bogiem a naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Bydgoszcz 2009, s. 341.