

**Apologia epifanii, czyli motyw  
kontemplacyjnego zapatrzenia w twórczości  
Bolesława Leśmaina**

Anna Sobieska

ANNA SOBIESKA

APOLOGIA EPIFANII,  
CZYLI MOTYW KONTEMPLACYJNEGO ZAPATRZENIA  
W TWÓRCZOŚCI BOLESŁAWA LEŚMIANA

W tym wszystkim tkwi stanowczo jakaś metafizyka,  
której wypowiedzieć nie umiem [...]. [B. Leśmian, *W nie-  
pojętej zieloności*]

Problematyka określona, może dość mgliście i niejasno, jako swoista metafizyczność czy nawet mistyczność poezji<sup>1</sup> wydaje się jednym z najistotniejszych elementów składowych charakterystyki filozofii poetyckiej Leśmiana, umożliwiającą zestawianie jej i kontrastowanie z teoriami symbolizmu rosyjskiego, koncepcjami rozwijanymi przez jego mistrzów i reprezentantów. Grupujące się wokół niej zagadnienia wyznaczają obszar, na którym realne jest ustanawianie podobieństw i odrębności charakteryzujących świat Leśmiana i rejony zainteresowań symbolistów. Analizy zagadnień związanych z metafizyką i mistyką powinny pozwolić na wyłonienie elementów wspólnego według mnie typu wyobraźni, wrażliwości, podobnego sposobu postrzegania, odbierania wrażeń. Nazwać by to można wrażliwością symbolistyczną ze względu na znaczącą rolę epifaniczności, swoistą więź między zmysłowym konkretem a transcendencją przez niego i w nim ewokowaną<sup>2</sup>. W pracy niniejszej będzie owa epifaniczność ośrodkiem koncentrującym wokół siebie dalsze analizy. Leśmiana bowiem jako poetę metafizycznego przedstawiać będę przede wszystkim jako poetę przeżyć metafizycznych, poetę epifanii, obdarzonego rzadką umiejętnością postrzegania i opisu tego, co nie jest obrazowe. Leśmianowskie widzenie kontemplacyjne uznaję za swoisty „faktycznie pozatekstowy czynnik integracji”, „nigdy w pełni nie ujawniony [...] kompleks problemowy”<sup>3</sup>, którego poszczególne utwory są dopełniającymi się wariacjami – jest

<sup>1</sup> Na temat różnic i podobieństw między aktem poetyckim a aktem mistycznym zob. J. Daniélu, *Poezja i mistyka*. Przeł. A. Merdas. W zb.: *Inspiracje religijne w literaturze*. Red. A. Merdas. Warszawa 1983.

<sup>2</sup> Pojęcia symbolu-epifanii oraz „poznania” symbolicznego zob. G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*. Przeł. C. Rowiński. Warszawa 1986, s. 24–34.

<sup>3</sup> Takich pojęć użył R. Nycz (*Sylwy współczesne*. Kraków 1996, s. 124) przy omawianiu modernistycznego kryzysu kategorii reprezentatywności tematycznej. Wprowadził przy okazji egzemplifikujący cytat ze szkiców Leśmiana: „cokolwiek [tekst] powie – będzie tylko napomknieniem o tej prawdzie jedynej, której na imię »Jaźń w pustyni, kuszona przez Nicość« lub może zlanie się tej Jaźni w jedność ze wszechświatem”.

to jednak doświadczenie pozbawione charakteru mimetycznego. Stąd analizy skupione będą przede wszystkim na wyeksponowaniu samego aktu bezoglądowego postrzegania, na motywie poczucia obecności, bliskości Transcendentalnego, uczestniczenia w tym, co niepoznawalne, niewidzialne, niesłyszalne i niewypowiadalne<sup>4</sup>.

Pojawiające się określenie Leśmiana jako „poety metafizycznego”, odnoszące się przede wszystkim do wielości pytań filozoficznych, jakie poezja jego zawiera, w pracy niniejszej funkcjonować będzie jako oznaczenie samej postawy poety, skupionego na kontemplowaniu sensów i tajemnic spraw ostatecznych, co nie wyklucza oczywiście zajęcia się pytaniami filozoficznymi, wręcz przeciwnie, wymaga roszfrowania metafor zamykających w sobie różne odpowiedzi na nie.

Rola i ważkość idei intuicyjności, wyraźna zwłaszcza w Leśmianowskich tekstach krytycznoliterackich, atmosfera poetyckich utworów ocierająca się o spirytualizm, ezoteryzm czy też bardziej uchwytny, namacalny dowód zainteresowania przeżyciami mistycznymi, widoczny np. w częstym wprowadzaniu do utworów elementów stanu kontemplacyjnego, zachęcają więc do podjęcia trudu ponownego oglądu i interpretacji tej części „metafizycznego systemu” Leśmiana.

Wydaje się ponadto, że obranie za tło rozważań koncepcji rosyjskich symbolistów z ich oryginalnym rozumieniem kontemplacyjności i epifanijności sztuki, wybór kontekstu idei pogłębionej w Rosji w sposób szczególny – idei piękna zbawiającego świat, a więc całej zakorzenionej w kulturze świata prawosławnego metafizyki piękna i teurgii poezji, ukażą pełniej wątki nie dostrzegane dotychczas, uświadomią, jak wyjątkowe i bogate jest ujęcie tych problemów przez samego Leśmiana, jak daleko wykracza ono poza przypisywane mu zwykle rozmaite inspiracje zachodnioeuropejskie.

Punktem wyjściowym moich analiz nie będą więc ani idee Bergsona<sup>5</sup> czy ujęcie kontemplacji właściwe Schopenhauerowi<sup>6</sup>, ani teorie czystej poezji Bremon-

<sup>4</sup> Opis epifanii rozumiem jako opis antywizjonerskiego, antyimaginatywnego poczucia uczestnictwa w tym, co nie jest poznawalne. Odwołuję się tym samym do pojęcia doświadczenia mistycznego charakterystycznego dla duchowości prawosławnej. Zob. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*. Przeł. J. K l i n g e r. Wyd. 2. Warszawa 1986. Dlatego też nie zgadzam się z ujęciem M. Głowińskiego, który o symbolistycznej epifaniczności Leśmiana pisał, iż „stanowi [...] formę poznania irracjonalnego, opiera się na podobieństwach i analogiach”, formę „przenoszenia świata mentalnego podmiotu na zewnątrz”, „ustanawiania nowej ontologii”. Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Od poznania do epifanii. (O poezji opisowej Leśmiana)*. W: *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*. Wyd. 2. Kraków 1998, s. 216, 218. *Prace wybrane*. T. 4.

<sup>5</sup> Znaczenie Bergsona dla uformowania się światopoglądu Leśmiana podkreślali i szczegółowo omawiali m.in. J. Błoński, S. Borzym, M. Głowiński, E. Olkuśnik, J. Trznadel, J. Sławiński, A. Szczerbowski. Wśród badaczy pomniejszających ten wpływ filozofa znaleźli się K. Dybciak, W. Kubacki, M. Pankowski, P. Pietrych, A. Sandauer.

<sup>6</sup> J. T u c z y ń s k i w doskonałej swej pracy *Schopenhauer a Młoda Polska* (Gdańsk 1969, s. 177, 211) wzmiankował kilkakrotnie o rzekomych związkach poezji Leśmiana z nirwanicznymi tęsknotami tego filozofa, z właściwymi mu „retrospekcyjnymi projekcjami czasu”. Leśmiana *Leże na wznak na łące...*, utwór, który w tej pracy analizuję właśnie pod kątem opisanego tam przeżycia metafizycznego, uznał nawet za „nirwaniczny schemat retrospekcji”, za przetworzenie indyjskiego motywu zaczerpniętego z Schopenhauerowskich lektur indianistycznych: „przeżycie jogina, który rekonstruuje przez metempsychiczne »odśniwanie« swoich poprzednich żywotów swoją tożsamość z przyrodą i prapoczątkową jednością, w celu uwolnienia podmiotu i przedmiotu z relacji czasu”.

da<sup>7</sup> czy pomysły niektórych symbolistów francuskich, również nie hinduskie, orientalne ujęcie stanu kontemplacji, nie ezoteryczne ujęcie Steinera czy mistycyzm gnostycyzmu<sup>8</sup> bądź kabały. Elementy, o których będzie mowa, na różne sposoby funkcjonują we wspomnianych systemach i mogłyby ukazywać z ciekawych stron ujęcie samego Leśmiana, poza tym w jakimś stopniu przenikają one także koncepcje właściwe filozofii symbolizmu rosyjskiego, bardzo specyficznego, ale i dość mocno związanego z niemiecką filozofią idealistyczną<sup>9</sup>.

A jednak mimo wielu związków wschodnio- i zachodniochrześcijańskie rozumienie kontemplacji i łączącego się z nią pojęcia rozumu i intuicji znamionują również liczne różnice. Zajmował się tym zresztą sam Sołowjow w ekumenicznych dążeniach pojednania Wschodu i Zachodu, a kontynuowali jego myśl tacy wybitni filozofowie i teologowie, jak Bierdiajew, Bułgakow, Mień<sup>10</sup>. Różnice teologiczne nie będą mnie tutaj interesowały. W pracy tej bowiem chciałabym przede wszystkim udowodnić, iż zajmujące w Leśmianowskiej filozofii ważne miejsce pojęcie intuicyjności, jak i motyw kontemplacji – pełne uzasadnienie znajdują w poezji rosyjskich romantyków i teoriach rosyjskich symbolistów. Przywoływany tak często Bergson nie wystarcza.

Ogląd problematyki mistyczności w świecie poetyckim Leśmiana chciałabym rozpocząć od przedstawienia koncepcji teurgiczności poezji, jaką Sołowjow rozwijał w pismach z dziedziny estetyki. Była to ta część jego systemu, która stała się fundamentem przyszłych koncepcji symbolistycznych.

### Kontemplacja piękna – teurgiczne zadanie poezji według Sołowjowa

Charakteryzujący koniec XIX i początek XX wieku zwrot literatury i filozofii rosyjskiej ku religii, liturgii, obrzędowości, swoiste ożywienie mistycyzmu – to nie tylko wynik eschatologicznych nastrojów, poczucia kryzysu i ogólnej dezintegracji, właściwych czasom przełomów, ale i bardzo znamienity rys znaczący idee

<sup>7</sup> Warto porównać pomysły Leśmiana z wykładem pokrewnej w przesłankach teorii Bremonda – przedstawionej w pracy A. Goupil-Vardona *Tajemnica „poezji czystej”* („Przegląd Współczesny” 1934, nr 144). Do tekstu tego odesłał J. Sławiński w recenzji *Szkiców literackich Leśmiana* („Pamiętnik Literacki” 1961, z. 1).

<sup>8</sup> O wzorcu gnostyckim rozpoznawalnym w *Stroju* Leśmiana zob. R. Nycaz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Warszawa 1996, rozdz. *Wielowykładalność: symboliczne alegorie Leśmiana*.

<sup>9</sup> Nie sposób przeczyć nie dostrzec pierwiastków gnostyckich (za Boehmem i Hartmannem) w systemie mistrza symbolistów – Sołowjowa, nie sposób np. zanegować wpływu Schopenhauera, Besant i Steinera na filozofię Bielego. Ciąg takich paralel wskazujących na wschodnio-zachodnie łączności oczywiście długo by można jeszcze rozbudowywać: Fet–Schopenhauer, Tiutczew–Schelling, Bierdiajew–Bergson itp. Rzecz jasna, nie przynosi to ujmy symbolizmowi rosyjskiemu ani w żadnym stopniu nie umniejsza jego szczególnego powiązania z nauką wschodnich Ojców Kościoła o kontemplacji, z hezychazmem jako szczególnie wymownym wytworem duchowości prawosławnej, wchodniochrześcijańskiej mentalności.

<sup>10</sup> Zob. *Prawosławie*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Studia Religioznawcze, 1996, z. 29. Zob. też działalność The Transnational Vladimir Solovyov Society (Międzynarodowe Obszczestwo W. Sołowjowa), w którego skład weszli m.in. A. Walicki, C. Gardner, M. Hagemester, G. Kline, J. Deutsch Kornblatt, R. Pode, V. Sajković, N. Seifer, R. Slesinski, P. N. Waage. Warto też wspomnieć o pracach S. Hessena, rozwijającego myśl Sołowjowa w Polsce.

„rosyjskości”. Wyjątkowe uwrażliwienie na problematykę kontaktu z *sacrum*, ogląd spraw tego czasu i tej przestrzeni *sub specie aeternitatis*, ze szczególnym wyczuwaniem przemijalności tego, co doczesne, skłonność do pograżania się w rzekomo biernej kontemplacji pierwiastków wieczności ukrytych w tym, co zmysłowe i namacalne – to coś więcej niż tylko części składowe stereotypowego określenia mentalności człowieka Wschodu<sup>11</sup>. Można by powiedzieć, że wytworem właściwej mu inklinacji ku mieszanemu zmysłowości i duchowości, wieczności i teraźniejszości, religii i sztuki aż do pozbawionego granic, alogicznego wszechprzenikania i uwielbienia ambiwalencji jest światopogląd drugiego pokolenia symbolistów rosyjskich, zwanych neochrześcijanami czy argonautami. Światopogląd ten, zamykający w sobie ideał wielkiej, wszechogarniającej Syntezy i skłaniający się ku wykraczaniu poza ograniczenia rozumu w poszukiwaniu mistycznego sensu świata, w ogromnej mierze ukształtowany został również przez filozofię Władimira Sołowjowa, głównie przez wieńczącą jego system koncepcję teurgiczności sztuki i dzieloną z Dostojewskim ideę piękna zbawiającego świat. Wydaje się, że dla Leśmiana, usiłującego w poezji na różne sposoby przekraczać ustanowione przez rozum granice czasu i przestrzeni, mogły to być idee szczególnie pociągające. W dalszej części pracy odwoływać się więc będę do nich, pamiętając o owych „sympatiach”, w rozszerzanych bądź skracanych zestawieniach spróbuję ukazać przede wszystkim miejsca możliwego dialogu.

Źródłem wzmiankowanych wątków problemowych w przypadku symbolizmu rosyjskiego były m.in. przekonanie o jedności czy też bliskości doświadczenia religijnego i artystycznego oraz głęboka wewnętrzna potrzeba odzyskania utraczonej jedności i harmonii, potrzeba reintegracji świata wewnętrznego samego człowieka, jak i świata go otaczającego. Sztuka uznana została, bardziej wprawdzie przez Sołowjowa i innych filozofów z nim związanych niż przez czołowych symbolistów, za najkrótszą i najpewniejszą drogę do urzeczywistnienia takiego powszechnego rajskiego zjednoczenia. W teoriach Biełego czy Iwanowa nabierała ta koncepcja wielu nowych, czasem odmiennych, wypaczających sens pierwotny, odcieni znaczeniowych, jednak jej zasadnicze zręby pozostały takie same. Wydaje się, że wskazana część symbolistycznych teorii, najbardziej związana z ich zakorzenieniem w koncepcjach teologicznych, samego Leśmiana obchodziła najmniej, fundament jednak, oczyszczony z takiej waloryzacji, odpowiada podstawowym tendencjom poety, np. właściwym mu tęsknotom za trwającym wiecznie, bo unieśmiertelnionym zaświatem.

Zadanie teurgizmu i proroctwa, jakim Sołowjow obarczył sztukę, polegało przede wszystkim na łączeniu jej odbiorcy z Absolutem. Dokonywać tego należało poprzez unaocznianie, przekazywanie sensu idealnego rzeczy, tzn. ich celu ostatecznego, jakim było zjednoczenie z Bóstwem, przez ukazywanie nieustannego, wszechogarniającego przejawiania się duchowej rzeczywistości oraz eksplikowanie wymiaru wieczności zawartego już w tym, co doczesne. Umiejętność odkrywa-

<sup>11</sup> Na temat różnic mentalności ludzi Wschodu i Zachodu zob. np. M. Bierdiajew, *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Władimira Sołowjowa*. Przeł. R. Papiński. W zb.: *Almanach myśli rosyjskiej. Od Lentjewa do Bierdiajewa*. Red. J. Dobieszewski. Warszawa 2000. – B. Jasiński, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*. Wilno 1933. – R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Wrocław 1993.

nia tak pojętego sensu wszechświata, rozpoznawania wewnętrznej zawartości bytu, „wiecznej głębi bytu”<sup>12</sup> (soteriologicznego celu stworzonej struktury rzeczy), czyniła z samej sztuki rodzaj bardzo szczególnego poznania. Briusow pod wpływem sołowjowców pisał: „Dzieło sztuki – to uchylone drzwi do Wieczności”<sup>13</sup>, podobnie wyrażali się wszyscy symboliści, a i Leśmianowski obraz mostów zarzucanych w zaświaty czy w różnoraki sposób przedstawiane ślady „gwiazdnej z błękitem łącznicy” (*U wód Hiranjawati – nad brzegiem żałoby...*) zdają się odnosić właśnie do tego samego. W przypadku Leśmiana jednak emocjonalne wartościowanie i zaświatów, i samego z nimi połączenia jest znacznie bardziej rozchwiane. Jeśli Sołowjow jako filozof i jako poeta zdecydowanie optymistycznie podchodził do owego uchylania „drzwi Wieczności”, to symboliści dopełnili te wizje wyakcentowując widoczne również u niego wątki apokaliptyczne, elementy pesymizmu; Leśmian natomiast nieustannie waha się między pełną wiary w zaświaty decyzją otwarcia drzwi a nagłymi zwątpieniami w ich istnienie. W tej części pracy zamierzam zanalizować Leśmianowskie motywy zapatrzenia w nieskończoność, postawę przynoszącą ukojenie kontemplacji, ujawniającą się w wielu wierszach – jednak trzeba pamiętać, że będzie to tylko jeden z wymiarów Leśmianowskiego świata. Przenikanie w istotę rzeczy, wędrówki w zaświaty są u niego równie często rozpaczliwym pragnieniem nieistnienia, kończą się tragedią kolejnego umierania, wieczność jest pustką albo nie ma jej wcale. Przy tym wahaniu między wiarą a niewiarą w wieczność istniejącą za drzwiami, w istnienie samych drzwi, jednak motyw transcendowania, poszukiwania tego, co rozciągnięte poza życiem, widzialnym istnieniem, pozostaje bardzo wyraźny.

Osobliwość procesu poznania właściwego liryce prawdziwej i czystej, jak określał ją Sołowjow, polegała na łączeniu sztuki jasnowiedzenia z umiejętnością wejścia w cudze „ja” poznawanego bytu. W ten sposób poznanie poetyckie utożsamione zostało z kontemplacyjnym zanurzeniem w Byt, z nadrealnym obcowaniem z istotą rzeczy, upodobnione do stanu kontemplacji. Z jednej bowiem strony było procesem irracjonalnego widzenia, swoistej prekognicji, z drugiej było aktem miłości, zniewalającego zachwyty. Nadzwyczajna jasność widzenia, wszechprzenikające spojrzenie, z jakimi związane było poznanie poetyckie, łączyło sztukę z takimi zjawiskami, jak mistyczne olśnienie czy oświecenie, dar prorokowania, wieszczania, wręcz utożsamiało z mową proroczą.

Sołowjow w jednym z artykułów w r. 1890 poświęconym analizie poezji swych ulubieńców – Feta i Połonskiego – podkreślał, iż prawdziwa poezja potrafi uchwycić odwieczne piękno zawarte i ukryte w poszczególnych zjawiskach, potrafi przeniknąć w głąb, w istotę każdej rzeczy, objawić absolutną prawdę o każdym istnieniu, wyszeptać o tym, przed czym język milknie, a więc wyrazić niewyrażalne<sup>14</sup>. Owo odczuwanie siły bytu w danej rzeczy oznaczało według Sołowjowa np. wyeksponowanie w obrazach nieskończonych przestrzeni nieba poczucia wewnętrznego związku człowieka ze sferą ponadludzką; przedstawianie przyrody nie jako martwego mechanizmu, ale ruchliwego życia, pełnego śladów ducha i Boga; pod-

<sup>12</sup> Określenie często używane przez Sołowjowa.

<sup>13</sup> Cyt. według zb.: *Rosyjskie kierunki literackie. Przełom 19 i 20 wieku*. Wybór i oprac. Z. Barański, J. Litwinow. Warszawa 1982, s. 23.

<sup>14</sup> W. Sołowjow, *Stichotworienija. – Estietika. – Litieraturnaja kritika*. Moskwa 1990, s. 214.

kreślanie wiary w siłę człowieka; ukazywanie mechanizmów, dynamiki zjawisk duchowych itp. Jasnowidzenie, jakim według filozofa charakteryzować się powinno poznanie poetyckie, wynikało z uprzedniego utożsamienia poezji z bezinteresownym kontemplacyjnym zapatrzeniem w prawdę bytu. W ten sposób ewidentnie podkreślone zostało przekonanie o jej czystości, nieskazitelności, a także wiara w moc i siłę, to, że jest w stanie obronić się przed ciemnościami kłamstwa i przewyciężyć bariery pozorów. Sołowjow używał określenia „czysta”, „prawdziwa” w odniesieniu do liryki, której celem było poszukiwanie, dążenie i obcowanie z prawdą, a więc która miała zadania iście filozoficzne, metafizyczne. Za prawdę natomiast uznawał nierozłączną trójcę piękna, dobra, prawdy, konkretyzującą się jako wiara w Boga złączona z wiarą w człowieka i przyrodę, odkupionych i zjednoczonych z Bóstwem. Czystość poezji oznaczała również związek z poznaniem pozadyskursywnym, a nawet pozapojęciowym, oczyszczonym z rzekomo zaciemniających obraz i zawężających obszar widzenia skrzywień racjonalności i logiki. Tylko bowiem dzięki związanemu z kontemplacją złamaniu reguł racjonalnego myślenia możliwe było dotarcie do prawdziwego sensu, znaczenia bytu, świata, odkrycie jego tajemnic, daleko wykraczających poza ograniczenia ludzkiego rozumu.

Pojęcie tajemnicy było zresztą szczególnie eksploatowane, stosowane z niezwykłym upodobaniem. Nie obejdzie się przecież bez niego sama kontemplacja – tam gdzie nie ma prawdy częściowo wymykającej się poznaniu racjonalnemu czy sięgającej ku niewystawialnemu, nie ma mowy o zgłębianiu jej tajemnic przez kontemplowanie. Poza tym wiąże się to z przekonaniem o teurgicznej sile ujawniającej się w tajemnicach; jak nieco później wyeksplikował wybitny kontynuator filozofii Sołowjowa, o. Siergiej Bułgakow – tajemnica stanowi akt teurgiczny<sup>15</sup>. Sam Leśmian wielokrotnie wyrażał swe upodobanie do tajemnicy, a więc do tego, co niewyraźalne, dostępne raczej tylko intuicyjnemu oglądowi. Oczywiście nie samo tylko umiłowanie i zauroczenie tajemnicą zbliża go do kontemplacyjnych zainteresowań symbolistów. W swych teoretycznych rozważaniach nad bańnością systemu Bergsona zawarł tak naprawdę własną teorię tajemnicy i jej intuicyjnego zgłębiania. To, co „najdalsze, najmniej uzasadnione, najmniej logiczne, mówmy prościej: zgoła niedowiedzione”<sup>16</sup>, stanowiło według niego rdzeń, główną zasadę każdego systemu metafizycznego, a więc w istocie fundament prawdy. Ścisły związek, jaki widział między nielogicznością, sprzecznością, niepojętą tajemnicą (zwaną też „soczystym czarnoziemem baśni”<sup>17</sup>) a prawdą, zaskakująco bliski jest wschodniochrześcijańskiej kontemplacyjności, opierającej się na utożsamieniu tajemnicy i prawdy oraz – znamionującej m.in. prawosławie – koncepcji prawdy metalogicznej<sup>18</sup>.

Z kontemplacyjnym widzeniem istoty rzeczy przenikającym otoczkę materialną, zmysłową, doczesną łączą się takie Leśmianowskie określenia poetyckiego czy filozoficznego poznania, jak „objawienie”, „możliwość nagłego i bezpo-

<sup>15</sup> S. Bułgakow, *Iskusstwo i tieurgija*. W: *Swiet niewieczernyj*. Moskwa 1994, s. 322.

<sup>16</sup> B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*. W: *Szkice literackie*. Oprac. i wstęp J. Trznan del. Warszawa 1959, s. 29.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>18</sup> Zob. T. Špidlík, *Poznanie*. W: *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*. Przeł. J. Dembska. Warszawa 2000.

średniego oglądania prawdy”, „ekstaza wszechwiedna i wszechogarniająca”, „nastrój witrażowy” (czyli swoisty sposób widzenia światła przepuszczanego przez przezroczyste szkło witraży)<sup>19</sup> czy twórcze natchnienie jako opętanie, chwytnie niepochwytne. Negują one prawdziwość poznania zmysłowego i poznania intelektualnego (racjonalno-dyskursywnego), równają się bowiem „wywłaszczeniu tego Rozumu z dziedzin poznania prawdy absolutnej”. Rozum według poety częściowo deformuje myślenie jednostki, uniemożliwia jej odczucie „potęg nie mieszczących się w zakresie jej jaźni”<sup>20</sup>.

Jednak, co ciekawsze, określenia te wskazując na wyższość poznania, które polega na bezpośrednim kontakcie wyobraźni, oderwanej od zmysłów i intelektu pod wpływem siły wyższej, z prawdziwą rzeczywistością, tu wcale nie utożsamianą ze światem zmysłowo-poznawalnym, eksponują ponadto poznanie, rozumienie jako akt przeżycia tajemnicy (poznawanego):

Każdy systemat metafizyczny jest takim przeżyciem tej lub innej tajemnicy, która szuka dla siebie potwierdzenia, aby zdobyć sobie prawo bytu u nas i we wszechświecie<sup>21</sup>.

Element przeżycia oraz kilka związanych z nim cech poznania intuicyjnego, m.in. utożsamianie się bądź dążenie podmiotu poznającego do zjednoczenia z przedmiotem poznawanym, upodabnia w niezwyklej stopniu teorię Leśmiana do koncepcji właściwej Sołowjowowi i rosyjskim symbolistom. Akt kontemplacyjnego poznania był dla nich, jak już zaznaczyłam, jasnowidzeniem, ale zarazem i rodzajem zachwyty, aktem miłości, upodobania. Sołowjow wprowadziwszy określenie „*zaduszewnost*” (stan czułości, tkliwości, szczerości)<sup>22</sup> rozumiał je właśnie jako nieodłączną część natchnionego obcowania z wewnętrznym pięknem bytu, niezbędny element odkrywania w akcie kontemplacji – niedostępnego rozumowi, skrytego przed rozsądkiem, trzeźwym poznaniem, świadomym życiem – sensu świata. To ciekawe połączenie w jednym akcie kontemplacji oglądania i upodobania, poznania i miłości – z jednej strony odsyła do problematyki piękna, jako tego, co oglądane jest z upodobaniem, z drugiej strony dopowiada jeszcze, dodaje jeden bardzo ważny rys przedstawianej teorii. Chodzi mianowicie o ujęcie poznania jako obcowania i łączenia się podmiotu z przedmiotem poznania, jako unieważnienia granicy między nimi. Taki całościowy, absolutny ogląd przedmiotu wydaje się ideałem Leśmiana. Przy okazji analizy poznania intelektualnego, które w odniesieniu do badania samej materii może być według niego nazwane poznaniem absolutnym, zaznaczał:

Tożsamość cech intelektu z cechami materii pozwala mu przenikać ją na wskroś, poznać absolutnie, bez żadnej reszty, którą by mógł wytworzyć przyzmat subiektywizmu, postawiony pomiędzy nami a badaną przez nas materią<sup>23</sup>.

A zatem ideał poznania absolutnego związany został z wszechprzenikaniem, zniesieniem wszelkich barier i granic. Tożsamość podmiotu (bo nie chodzi tu tylko o narzędzie poznania, ale i o podmiot, który jest weń wyposażony) z przedmio-

<sup>19</sup> Leśmian, *op. cit.*, s. 42–43.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 35–36.

<sup>22</sup> Sołowjow, *op. cit.*, s. 210.

<sup>23</sup> Leśmian, *op. cit.*, s. 36.



tem poznania, podkreślenie ich zlewania się, zatrąty podziału, granic między nimi to cechy samej kontemplacji jako poznania przez upodobnienie, zjednoczenia afektywnego, polegającego na pewnym przebłytku, „objawieniu niezapomnianej indywidualności”, „przyjęciu jej do tajników swego [tj. podmiotu] przeżycia”, poznaniu danej rzeczy „jako nieodłącznej od niego [tj. poznającego poety] i jego uczucia, jako utożsamionej z nim”<sup>24</sup>.

Cechy te, bardzo silnie podkreślane zwłaszcza przez Sołowjowa, jako że łączące się i wpisujące w ideał jedności czy raczej wszechjedności, znajdują odbicie także w ideale przedstawionym przez Leśmiana.

Każda myśl nasza jest jakoby okolona pasmem mglistym, otęcza niepochwytą, światłocieniem tajemniczym, który ją, wyłonioną z potoku istnienia, na nowo z tym potokiem zespała, spokrewnia, jednoczy.

Ideał „myślenia od razu całym życiem”, poznania życia „od razu w jego danej całości, w jego locie, rozpędzie, w jego niepowstrzymanym potoku” – jest marzeniem o powrocie do utraconej jedności, jest ideałem przewyciężenia dezintegracji.

Pomiędzy takim myśleniem a jego przedmiotem (życiem) nie byłoby żadnej różnicy, żadnego przedziału. Myślenie tego rodzaju złączy się ze swoim przedmiotem w nierozdzielalną, niepodzielną jedność. Stałoby się samym przedmiotem<sup>25</sup>.

Powracająca jeszcze kilkakrotnie w tym samym tekście metafora tęczowego mostu czy pojawiający się w poezji motyw okna (otwartego) odnoszą się do tej samej myśli o odzyskiwaniu dzięki poezji (baśni, intuicji twórczej) łączności z „krajną wolną od rozumowań”, „krajną metalogiki”, „z dziedziną nielogiczną istnienia, z brzegiem urwistym owej tajemnicy, której twarz nie jest do twarzy ludzkiej podobna”, bez której jednak myślenie logiczne „obejść się nie może, o ile chce czynić, tworzyć i badać”<sup>26</sup>.

Budowanie więzi między logicznym i metalogicznym, między duchowym i materialnym, było nie tylko przewyciężaniem sprzeczności, niwelowaniem opozycji, swego rodzaju wprowadzaniem zgody, która wzajemnie wzbogaci łączone strony, ale przede wszystkim tworzeniem nowej rzeczywistości duchowej wszechjedności. Symbolistyczne wcielenie idealnego, wiecznego w zmysłowe, realne i doczesne było przedłużeniem Sołowjowskiego nakazu życiotworzenia, przekształcania świata w nowy raj; nie chodziło tylko o pokazanie elementu wiecznego w rzeczywistości, nawet nie tylko o nawiązanie kontaktu z idealnym, ale głównie o przemianę, wykreowanie nowej, uduchowionej rzeczywistości, harmonijnie łączącej dotychczasowe przeciwieństwa. Błok, najbardziej chyba zdystansowany wobec tego typu teorii symbolista, a może po prostu najgłębiej pesymistycznie oceniający możliwości urzeczywistnienia owych teorii, mówił o takim ideale: „*mistyczoskoje pochmielje*” – mistyczne przepicie, mistyczny pochmiel<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> J. Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*. New York 1957, s. 291–295 (sformułowania Maritaina przytaczam ze względu na związek jego teorii z filozofią Pseudo-Dionizego, myśliciela, pod którego wpływem pozostawał Sołowjow, bliskiego symbolistom).

<sup>25</sup> Leśmian, *op. cit.*, s. 38.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 31, 33.

<sup>27</sup> Cyt. za: T. Tyczyński, *Symboliści o symbolu*. W zb.: *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*. Red. A. Drawicz. Warszawa 1997, s. 57.

Przeświadczenie o zbawczej roli sztuki (zwłaszcza „czystej” liryki i muzyki) opierało się przede wszystkim na pojęciu piękna. To właśnie kontemplacja piękna odgrywała zasadniczą rolę w procesie reintegracji świata, a więc jego przeobstwienia, przez umiejętność odkrywania w nim jedności. Piękno jako harmonijne wcielenie idealnego w kształty zmysłowe; jako przejrzystość, „transparentność”, tzn. widzenie wszechcałości w jednostkowym, które się z niej wyłamało, i różnorodności części w zjednoczonej całości, było przewodnikiem najszybciej doprowadzającym do osiągnięcia integralności w poznaniu i integralności w samym człowieku.

Percepcja piękna w swym przeciwstawieniu się poznaniu dyskursywnemu, jednocześnie wcale nie negującym poznania intelektualnego, abstrakcyjnego, może być bliska Leśmianowi nie tylko przez ową całościowość ujęcia zmysłowo-intelektualnego, a więc kontemplacyjnego, ale przede wszystkim przez uznanie całościowego przeżycia świata za przeżycie podstawowe i pierwotne w psychice człowieka.

W pierwszej chwili oczywiście jest to teza szokująca, jakże bowiem mówić o przeżyciu pięknościowym w poezji wypełnionej wieloma obrazami sadomasochistycznymi, motywami, które skłaniają do dostrzegania tendencji nekrofilskich czy do uznania poety za prekursora turpizmu. A jednak chcę pokazać, że rola zachwyty jako elementu aktu kontemplacji piękna jest niezwykle ważna, jeśli chodzi o pełne zrozumienie związków Leśmiana z symbolizmem rosyjskim i pełniejsze zrozumienie oryginalności twórcy na tle mentalności zarówno zachodnio-, jak i wschodniochrześcijańskiej. Ukazanie zbieżności wydaje się możliwe ponadto nie tylko na drodze posiłkowania się metodami logiki paradoksu, antynomiczności właściwej typowemu dla prawosławia myśleniu korzystającemu z metod teologii apofatycznej. Wprowadzając jako kontekst interpretacyjny, często przywoływane przez symbolistów i nieobce samemu Leśmianowi, przykłady z poezji rosyjskich romantyków, Feta i Tiutczewa, a więc linii najsilniej w rosyjskim romantyzmie zwróconej ku irracjonalnemu, chciałabym ukazać wspomniane podobieństwa w sposób bardziej pozytywny, mianowicie poprzez analizę składników stanu kontemplacji (czy ogólniej – doświadczenia mistycznego), jakie pojawiają się w poezji Leśmiana. Będzie to zarazem próba ukazania głębokiego wrośnięcia poety w tradycje kontemplacyjności i ciekawego wyczucia tendencji epoki, ale też przenikliwego zrozumienia czy bliskości względem sposobu myślenia i odczuwania właściwego kulturze Wschodu, osobliwie uwrażliwionej na przeżycie tego, co niepojmowalne rozumem.

### Leśmianowskie zapatrzenia a motyw kontemplacji w poezji Feta

Patrzę ciągle i patrzę, jak gdyby w otchłanie,  
I ciągle nasłuchuję, czy kto puka w ciszę?...

Nie dlatego, że widzę, nie przeto, że słyszę.

(B. Leśmian, *Jak niewiele ma znaków to ubogie ciało...*)

Zainteresowanie Leśmiana poezją obu wspomnianych wybitnych rosyjskich romantyków, Afanasija Feta i Fiodora Tiutczewa, interesować mnie będzie przede wszystkim ze względu na szczególną reprezentatywność tego młodzieńczego upodobania. Nie jest bowiem sprawą drugorzędną, iż postacie te niemal symbo-

licznie wyrażają podstawowe cechy mentalności i kultury wschodniochrześcijańskiej. Nie mniej znaczący jest także ich związek z symbolizmem rosyjskim. W rozdziale tym skoncentruję się na pokazaniu ich pokrewieństwa z myślą i sposobem odczuwania właściwymi Leśmianowi. Żeby jednak nie snuć zbyt wielu domysłów z samego faktu przebywania młodego poety w środowisku kijowskich intelektualistów, z kontaktów z wykładającymi tam wówczas profesorami (Aniczkow, Owsianko-Kulikowski), udostępniającymi mu swe zbiory, przytoczę jedynie kilka fragmentów ze wspomnień zgromadzonych przez przyjaciół. Potwierdzają one, że zarówno Fet, jak i Tiutczew byli poetami wyjątkowo cenionymi przez Leśmiana i chętnie przez niego czytany, recytowanymi. Zygfryd Krauze wspomina:

nieraz czytał mi wiersze swych ulubionych poetów, czytał bez patosu, ale mocno sugestywnie, każdy wiersz stawał się prosty i zrozumiały. W języku rosyjskim czytał mi Błoka, Feta i często byliny rosyjskie, które bardzo lubił i pięknie czytał. Miał ich cały zbiór<sup>28</sup>.

Wspomnienia Włodzimierza Słobodnika uściślają nam bardziej liczbę Leśmianowskich wybrańców, dodając przy tym interpretację tych tak osobliwych inklinacji:

uwielbiał lirykę rosyjską, przede wszystkim wiersze Tiutczewa i Feta, poza tym Błoka i Jesienina. Tiutczewa i Feta cenił z racji ich muzyczności i podobnie jak Lew Tołstoj stawiał ich nawet wyżej od Puszkina. Głosem drżącym ze wzruszenia zarecytował mi wiersz Feta pt. *W lunnom sijanii*. Z żarem dowodził, że nie ma poezji bez muzyczności wiersza. Poezja dla niego była pieśnią przez duże P. Był bardzo odczytany we wszelkiego rodzaju poetykach, a mówił o słowie tak pięknie, jak pisał<sup>29</sup>.

Warto przytoczyć jeszcze jeden fragment, autorstwa Juliana Tuwima, świadczący, iż te upodobania wiązały się głównie z atmosferą mistyczności, nieuchwytności wyrażanych doznań, swoiście nieziemskich i niecodziennych tęsknot:

wzruszonym głosem mówił wiersze Feta, któremu był bliski, lecz o ileż cudowniejszy od rosyjskiego poety. Najczęściej powtarzał:

„...*Wietier. W lesu odnomu  
Szumno, i żutko, i grustno, i wiesielo...  
Ja niczego nie pojmu*”.

Bo sam właśnie taki był: nic nie rozumiał. [...] On, przybysz z niewspółmiernych z istniejącym światem stron, Ptak Fantastyczny, dziwnym a złośliwym zrzędzeniem losu skazany na dwunożny, nieskrzydlaty byt na ziemi. [...] Ogłuszony, nietutejszy, niezżyty z codziennością, dręczony nostalgią za nieziemską Ojczyzną, spełniał przymusowy swój urlop u nas na spisywaniu pamiętników z tych beczasów i bezprzestrzeni, z którymi tak był za pan brat jak my z bliską rodziną i najlepszymi przyjaciółmi<sup>30</sup>.

Mimo skromnych rozmiarów cytowanych wspomnień wyraźnie sugerują one, że właśnie doświadczenie mistyczne, przedstawiane w różnych obrazach, motywach poezji Feta i Tiutczewa, stanowiło główny punkt zainteresowania Leśmiana, źródło fascynacji.

<sup>28</sup> Z. Krauze, *Ze wspomnień o Leśmianie*. W zb.: *Wspomnienia o Bolesławie Leśmianie*. Red. Z. Jarzębski. Lublin 1966, s. 187.

<sup>29</sup> W. Słobodnik, *Pieśni mimowolne*. W zb.: jw., s. 244.

<sup>30</sup> J. Tuwim, *Leśmian*. W zb.: jw., s. 122–123. Jest to cytat z wiersza zatytułowanego *Jel rukawom mnie tropinku zawiesiła...* (*Jodła mi ścieżkę rękawem zawiesza...*). Przekład J. Tuwima odnaleźć można w: A. Fet, *Liryki*. Warszawa 1964, s. 87.

Aura kontemplacyjności, spowijająca twórczość obu poetów, była zresztą swego czasu powodem wielu nieporozumień. W zainteresowaniu światem nadprzyrodzonym, w wykraczaniu poza dostępne zmysłom i rozumowi prawa, widziano przede wszystkim brak klarowności, dyskursywnej wyrazistości przekazu, wyrzekano często na jego irracjonalizm. Rosyjska krytyka, zarówno ówczesna, jak i późniejsza, wyśmiewała się z tego charakterystycznego dla Feta i Tiutczewa nastroju niejasności, często powtarzanego „*nie ponimaju*”, nasilenia emocjonalności, mglistości i rojeń. Skądinąd przyjaźnie nastawiony do Feta Turgieniew mówił np. o jego poezji, że w niej „*gdzie-to czto-to wiejet, mlejet*”. Podobną opinię, choć zabarwioną tonem o wiele surowszym, niemal sarkastycznym, wyraził Sałtykow-Szczedrin określając lirykę Feta:

Jest to świat nieokreślonych urojeń i niejasnych doznań; świat, w którym brak bezpośredniego i namiętnego uczucia, a są tylko pierwsze, dość nieśmiałe jego zaczątki; nie ma jasnej i konkretnie sformułowanej myśli, ale jedynie lękliwa, mglista aluzja; nie znajdujemy żywych i wyraźnych obrazów, choć się natomiast czasem trafiają wdzięczne, lecz niemal zawsze bładowe ich zarysy. Myśl i uczucie są przelotnym błyskiem, jakąś kapryśną zachcianką, dokładnie tak szybko ulatującą, jak nagle zapalającą się; pragnienia nie mają określonych celów, to nawet nie pragnienia, ale jakieś przerażenie pragnieniem. Słabe uczestnictwo świadomości stanowi swoiste zamiętanie na poły dziecięcego spojrzenia na świat<sup>31</sup>.

Z tego właśnie powodu porównywano często Feta do uwielbianego przez poetów rosyjskich lat czterdziestych niemieckiego romantyka Heinego. Przywołując opinię o Heinem jednego z bohaterów popularnej wówczas powieści Aleksieja Pisiemskiego *Bogatyj żenich*, mówiono o Fecie: „pojął tajemnice wytwarzania tych samych wrażeń, jakie wytwarza muzyka, w jego poezji uczucia dostrzegane są w pierwszym momencie ich poczęcia i dlatego nie zabierają głosu jasno i wyraźnie, na tym właśnie polega czar jego utworów”<sup>32</sup>. Uznany za poetę, który próbuje schwytać to, czego schwytać się nie da, który nadaje imię temu, co nienazywalne, zajmuje się tym, czego nie sposób wypowiedzieć, ale można „*zwukom na duszu nawiejat*” („z dźwiękiem wlać w duszę”)<sup>33</sup>, stał się Fet twórcą z pogranicza świata przyrodzonego i mistycznego, wielbicielem obszarów nie do pojęcia czy wysłowienia.

Starszy od niego o 17 lat Tiutczew, aczkolwiek początkowo mniej znany i popularny, doczekał się bardzo podobnych uwag krytycznych. Odkrywając go w czasach przełomu modernistycznego rosyjscy symboliści utrwaliли jego portret jako poety-wizjonera i mistyka, trwożącego wydobywanymi głębiąmi, przenikającego

<sup>31</sup> Cyt. według: B. J. Buchsztab, wstęp w: A. A. Fiet, *Połnoje sobranije stichotworienij*. Leningrad 1959, s. 40 (fragmenty tej wypowiedzi Szczedrina przetłumaczył G. Karski we wstępie do: Fet, *Liryki*, s. 11). Wszystkie przytaczane tu cytaty z poezji Feta pochodzą z tej właśnie edycji. Poezja Tiutczewa natomiast z wyd. kryt.: F. I. Tiutczew, *Połnoje sobranije stichotworienij w dwuch tomach*. Ried. i koment. G. Czulkow. Moskwa 1997. Polskie tłumaczenia Feta dostępne są w tomie: Fet, *Liryki*; tłumaczenia Tiutczewa zaś w: T. Tiutczew, *Wiersze wybrane*. Przeł. K. A. Jaworski, T. Stępniewski, J. Tuwim. Red. K. A. Jaworski, K. W. Zawodziński. Łódź–Wrocław 1948; oraz *Wybór poezji*. Oprac. R. Łużny. Przeł. M. Buczkówna [i inni]. Wrocław 1978.

<sup>32</sup> Buchsztab, *op. cit.*, s. 33.

<sup>33</sup> Zob. czterowiersz Feta z r. 1847 (cyt. z: E. A. Baratynskij, F. I. Tiutczew, A. A. Fiet, *Lirika*. Sankt-Pietierburg 1997, s. 166): „*Podieliś żywymi snami, / Gowori dusze mojej; / Czto nie wyskażesz słowami – / Zwukom na duszu nawiej*”.

w nieprzeniknione, dążącego do uchwycenia niepojętego. Długie i częste spoglądanie „na niedostępne gór wierzchoły” (*Choć moje gniazdo jest w dolinie*, przeł. K. A. Jaworski), obserwacje duszy mknącej „z ziemi niskiej / W nieśmiertelności kręgi” (*Przebłytek*, przeł. K. A. Jaworski) czy miotającej się na progu rozdzielającym dwa byty (*Natchniona, wieszczka duszo ma...*, przeł. T. Stępniewski) pozwoliły określić poezję tego autora jako pełną nadprzyrodzonych intuicji, romantycznej tęsknoty do mistyki chrześcijańskiej, poezję owianą mgiełką religijności<sup>34</sup>, nacechowaną, by użyć określeń z jego utworów, „wysoką harmonią duchową”, „czystością ducha prześwieconą” (*Pamięci Wasyla A. Żukowskiego*, przeł. J. Waczków). W jednym z polskich zarysów historii literatury rosyjskiej najoryginalniejszą część jego dorobku nazwana została znacząco „liryką kosmiczną”<sup>35</sup>.

Mgiełka spirytualizmu, mistycyzmu, opary niejasności, niemocy wyrażenia, święte porywy, ekstazy, objawienia, słodycze i lęki kontemplacji, nastawienie pełne patetycznej uwagi i szacunku wobec tajemnicy takich zjawisk, zaprzeczających prawom przyczynowości, tożsamości, jak np. prekognicja czy właśnie jasnowidzenie, zdaniem niektórych badaczy czyniły z poezji wymienionych romantyków swoistą reprezentację duchowości wschodniej. Te właśnie elementy stanowiły główny punkt zainteresowania i źródło niezwykle pozytywnego ustosunkowania się do tej poezji takich postaci, jak Sołowjow, Dostojewski czy rosyjscy symboliści. W ich opinii bowiem przedstawiała się ona jako jeden z niezafałszowanych, autentycznych wyrazów ducha rosyjskiego, swoista emanacja duchowości świata wschodniego, będąca równocześnie modelatorem tego ducha, pewnym uzupełnieniem już wyeksplikowanego, wyłowieniem z magmy całokształtu elementów dotąd niezidentyfikowanych, przez co nie wyrażonych, czy też wskazaniem różnorodności ich wariantów, konkretyzacji.

Stosunek Sołowjowa do poezji Feta i Tiutczewa będzie dla tych rozważań o tyle istotny, że jest on zarazem świadectwem symbolistycznego sposobu percepcji tej liryki. Interpretacja ojca i patrona rosyjskiego symbolizmu w twórczości obu romantyków wpłynęła bowiem nie tylko na odbiór ich poezji, nie rozumianej, niedocenionej i prawie skazanej na zapomnienie, ale i uczyniła z niej pewnego rodzaju model, wzór czy źródło natchnienia, zwłaszcza dla drugiego pokolenia symbolistów: dla Biełego, Iwanowa, Briusowa. Dlatego też w dalszej części wywodu odwoływać się będę często do ocen „odkrywców” obu geniuszy.

Ponadto należy podkreślić, że cechy wydobyte przez Sołowjowa, motywy, którymi się zachwycił i których interpretację podporządkował własnemu systemowi filozoficznemu, były również tymi, na które zwrócił uwagę Leśmian. Nie znaczy to oczywiście, że poeta polski czerpał z analiz Sołowjowa, choć najprawdopodobniej je znał jako powszechnie czytane w środowiskach, w których się obracał; zapewne jednak wchodził tu w grę podobny sposób odczuwania, podobny typ wrażliwości, pokrewieństwo zainteresowań. Jak już wspomniałam, nie ma żadnych teoretycznych tekstów czy listów Leśmiana zdradzających tajemnice tych zbieżności, odpowiedzi na niektóre pytania szukać więc należy w samej poezji.

Obrazy, wątki, które można byłoby nazwać motywem doświadczenia mistycz-

<sup>34</sup> O poglądach A. Leźniewa na stosunek Tiutczewa do religii zob. K. W. Zawodziński, *Tiutczew. Próba ujęcia*. Wstęp w: *Tiutczew, Wiersze wybrane*, s. XXIX, przypis 21.

<sup>35</sup> B. Mucha, *Historia literatury rosyjskiej. Zarys*. Wrocław 1989, s. 313.

nego czy motywem kontemplacyjnego zapatrzenia, pojawiają się już w cyklach rosyjskich wierszy Leśmiana, zatytułowanych *Łunnoje pochmielje* i *Piesni Wasilisy Priemudroj*. Szczególnie jednak bogate są pod tym względem dwa pierwsze tomy poetyckie – *Sad rozstajny* i *Łąka*, z nich więc będzie pochodzić większość egzemplifikujących cytatów.

Określenia, które najczęściej będą się pojawiały: mistyczny, kontemplacyjny, odnosić się będą do tego typu intuicyjnego przeżycia *sacrum*, jakie bliskie było Sołowjowowi<sup>36</sup>. Użyte więc zostaną jako nazwy stanu uświadomienia sobie istnienia innej, duchowej rzeczywistości, niepoznawalnej za pomocą naturalnego światła rozumu. Odcienie znaczeniowe charakteryzujące ten stan zbliżą go natomiast do pewnej formy poznania rzeczywistości odmiennej i niezwykłej, polegającej najpierw na przeżyciu obecności Boga, bóstwa, Tajemnicy, a potem upodabniającej się do spotkania z Nim i prowadzącej do zjednoczenia<sup>37</sup>. Wśród wyodrębnionych w ten sposób części składowych doświadczenia mistycznego znajdują się: spostrzeżenie, oglądanie (ewentualnie słuchanie), czyli intensywne skupienie zmysłu; następnie pewien rodzaj łączności bezpośredniej pomiędzy *sacrum* a podmiotem znajdującym się w stanie kontemplacji, ujawniającej się np. przez uczucie oczarowania, zachwytu albo lęku; wreszcie szczyt kontaktu z tajemniczą rzeczywistością transcendentalną: zjednoczenie, wręcz utożsamienie się z tym, co kontemplowane, oddanie woli, poddanie się, przybierające czasem kształt stanu upojenia na pograniczu szaleństwa. Składniki te, choć wyodrębnione dość sztucznie, gdyż w rzeczywistości wszystkie się łączą, mieszają, zazębiają, posłużą jako schemat dzielący ogromny materiał badań na bardziej dostępne i wyrazistsze jednostki. Dzięki takiemu podziałowi łatwiejsze będzie ukazywanie zbieżności, określanie rodzaju sfunkcjonalizowania poszczególnych typów obrazów.

Pierwszym wyodrębnionym przeze mnie elementem stanu kontemplacyjnego jest zwrócenie uwagi, świadoma bądź nieświadoma koncentracja jakiegoś zmysłu na danym przedmiocie, który go pociąga ku sobie, zniewala rodząc tajemnicze upodobanie. Najczęściej będzie więc to oznaczało baczne spoglądanie, obserwowanie, także zasłuchanie. Utwory Leśmiana przynoszą wiele przykładów poetyckiego ujęcia takiego właśnie zapatrzenia, wręcz zachłyśnięcia się patrzeniem, głębokiego w nim pogrążenia. Stan ów metaforyzują np. obrazy otwartych na oścież okien i drzwi. Są one, podobnie jak w romantycznej ikonografii, symbolem tęsknoty za nieskończonością, za tajemniczymi światami, niedostępnymi ludzkiemu, ziemskiemu sposobowi poznania<sup>38</sup>. Zapraszają, kuszą, by wpatrzeć się „w bez-

<sup>36</sup> Pojęcia epifanii używać więc będę w jego pierwotnym znaczeniu, bliskim obecnie używanemu pojęciu teofanii. Wzorem przeżyć mistycznych będą tu opisy objawień mistycznych w poezji samego Sołowjowa, jego analizy wizyjności Feta czy tzw. drugiego widzenia Tiutczewa, nie modernistyczne „sfabrykowane” rozkosze, ekstatyczne zachwyty, *haplosis* i *satori*, nie wychodzące poza granice doświadczenia estetycznego. O tych ostatnich pisała niedawno M. Podraza-Kwiatkowska, niestety, nie uwzględniła kontekstu rosyjskiego. M. P o d r a z a - K w i a t k o w s k a: *Młodopolskie doświadczenie transcendencji*. W zb.: *Stulecie Młodej Polski*. Red. M. Podraza-Kwiatkowska. Kraków 1995; *Transcendencja i wolność. Studia i szkice o Młodej Polsce*. Kraków 2001.

<sup>37</sup> Zob. W. S ł o m k a, *Mistyczne doświadczenie naturalne*. W zb.: *Mistyka w życiu człowieka*. Red. W. Słomka. Lublin 1980. – S. G ł a z, *Zagadnienie doświadczenia religijnego. (Próba syntezy)*. Kraków 1995.

<sup>38</sup> Zob. J. B i a ł o s t o c k i, *Ikonografia romantyczna*. W zb.: *Romantyzm. Studia nad sztuką drugiej połowy wieku XVIII i wieku XIX*. Warszawa 1967, s. 85.

miar przez rozwartą bramę tęczy” (*Tęcza*), by wychylić się „w zaświat – na słońce, po pas wbite w chmurę” (*Wspomnienie*, inc. „Drzwi rozwarte na oścież”), pochylić „skroń / W okno, rozwarte na światłość, na woń. // I wzrok wyteżyc poza życia kres / Aż do utraty oddechu i łez” (*Zmierzch majowy*), czy wychylić się przez nie jak Eliasz wychylił się z wozu „w bezświat” (*Eliasz*)<sup>39</sup>.

Leśmianowskie zapatrzenia, najczęściej obdarzone tą właśnie cechą przenikania poza materialne granice, w inny świat, przybierają często charakter jasnowiedzenia, wychylić się u Leśmiana można nie tylko poza ramy drzwi, bram i okien, ale poza sam kontemplowany przedmiot, w jego głąb i poza nią: „Samotnej studni żuraw / Patrzy w dalekie sady” (*W południe*), „Samotniejsza w tę dal, / Od dawna ruchu i snu nie odmienia, / Chłonać czar drętwy samego patrzenia / We wszystko naraz [...]” (*Wieczór*, inc. „Drobne okno otwórz niespodzianie”), „i umrzesz, wpatrzony / W las nagły, niespodziany, zapomniany las!...” (*Las*); takie jest również „patrzenie w odjazd”, w odjeżdżającego, oddalającego się „na zawsze znajomym gościńcem” (*Odjazd*). Idzie z tym w parze zainteresowanie kontemplowaniem horyzontu, dali czy głębin. Leśmianowski Eliasz „patrzył w to tylko, co w dal się rozwidnia”, szkielet Jadwiżyn, „ku snowi wieczystemu uchylając nieco czoła”, spoglądał w zaświaty na „nicność, rozścierwioną od padołów aż do wyżyn!”. A *Dziejba leśna* kontynuuje tę dociekliwość: „Patrzę ciągle i patrzę, jak gdyby w otchłanie, / I ciągle nasłuchuję, czy kto puka w ciszę?... / Nie dlatego, że widzę, nie przeto, że słyszę” (*Jak niewiele ma znaków to ubogie ciało...*); „Czemuż tak patrzysz w otchłanie bezczasu” (*Miłość stroskana*); Budda wyznaje „A jam poglądał duchem, co złudzeń unika, / W przepaść rozkwieconego kędyś października”, „Widziałem Wieczność w górach” (*U wód Hiranjawati – nad brzegiem żaloby...*); „By iść do tamtych stron, odzyskać trzeba zgon, / Zagubiony w tym bycie, co narzucił się światu. / Nic nie mów – tylko patrz!” (*Zachód*).

Spojrzenia takie ze względu na charakteryzującą je moc przenikania granic widzialności upodabniają się do spojrzenia kontemplacyjnego, do widzenia w kontemplowanym świecie materialnym, zmysłowym – niewidzialnego, może nawet bardziej prawdziwego niż rzeczywiste. Upodobanie do takiego kontemplacyjnego „widzenia poprzez”, do zaznaczania poczucia obecności zjawisk transcendentálnych, pozbawionych formy, ciała, obrazu, uzewnętrznia się w utworach Leśmiana także jako poszukiwanie tajemnych przejść w inny świat, jakichś przedsióneków przestrzeni, która nie będzie już miała granic. Wspomniany biały szkielet Jadwigi upomina się: „Powiedz, czerwiu, gdzie jest tysiąc obiecanych w niebo ścieżek?” Wędrowka w poszukiwaniu przejść poza kresy świata widzialnego, w obszary niedostępne żywym, „raz tylko” umarłym czy nawet samemu Bogu, prowadzi bohaterów do najdziwniejszych miejsc. Są to np. szczeliny, którymi pies wchodzi w świat swego pana, by się tam w nim człowieczyć, poistnieć; przesmyki, którymi się wchodzi „w Mgłę zwierząt i w Tuman wszechrzeczy” (*Zwierzyniec*); zwężona w odmiecie ścieżyna istnienia, w którą zboczył pszczeli rój (*Pszczoły*); lśniące w gęstwinie, w cieniściejącym bezludziu „zejście nieba na ziemię” (*Kocmołuch*);

<sup>39</sup> O związkach Leśmianowskiego motywu okna otwartego w „daleki świat” z romantyczną ikonografią, m.in. z malarstwem Friedricha, wspominał I. Opacki („Pośmiertna w głębi jezior maska”. W zb.: *Studia o Leśmianie*. Red. M. Głowiński, J. Sławiński. Warszawa 1971, s. 232), egzemplifikując to jeszcze dwoma innymi cytatai: „U współrozwartych stoim drzwi, / Marszcząc ku dalom swoje brwi” i „Za oknem, myśl o dalach wzniciając ukosem, / Przemknął na zawsze – ptak”.

ścieżyny dotykane stopą dziecięcą, kręcące się jak łyż z oczu w nicość stracone (*Wspomnienie*), zakłety „tunel lustrzany, wyżłobiony, zda się, / W podziemiach [...] marzeń”, tworzący „aleję świec, [co] liśćmi złotymi się jarzy” (*Prolog*) itd.

Leśmianowskie wyjścia, przejścia w światy nadprzyrodzone, ukryte pod podszewką świata widzialnego, to przede wszystkim wyjścia poza czas. Tęsknota, z jaką się wiąże, jest pragnieniem widzenia rzeczywistości w jej wymiarach już ostatecznych, nie zniekształconych ludzkim ujęciem w kategorii czasu, przestrzenności, jest tęsknotą za oglądem eschatologicznym. Pod tym względem więc Leśmianowskie zapatrzenia stanowią jakby antycypację *visio beatifica*, widzenia uszczęśliwiającego, w pełni dostępnego tylko błogosławionym, w przyszłym dopiero życiu<sup>40</sup>. Tyle że u Leśmiana pozbawione są najczęściej elementu samego uszczęśliwienia. W pierwszych dwóch tomikach odnaleźć jeszcze można towarzyszący nastrój ukojenia, później jednak coraz częściej jego miejsce zajmuje płacz, co „ciągle nas ściga, choć już nikt nie płacze” (*Prośba*), „nowe – nieznanne cierpienie”, „świat trosk mogilnych” (*Zbladła twarz don Żuana, gdy w ulicznym mroku...*), lęk i rozpacz (*Jam – nie Osjan! W zmyślonej postaci ukryciu...*; *Wyruszyła dusza w drogę...*; *Dzwonią we dzwony...*; *Spotykam go codziennie. Twarz, wklęta w ramiona...*; i wiele innych). O podobieństwie do widzenia uszczęśliwiającego można więc mówić głównie w odniesieniu do elementów nadprzyrodzonych, jakie z nim są związane. Ponadto sam pociąg ku doświadczeniu dali, bardzo silne, niepozbawione cech szaleństwa pragnienie odczucia bezmiarów, bezkresności, zapierającej dech nieobjętości zbliża Leśmianowski sposób myślenia i odczuwania do typowego zwłaszcza dla mistyki Wschodu, jakże często eksponowanego w literaturze rosyjskiej, pogrążania się w otchłaniach bez dna, zachłyśnięcia się bezgranicznością<sup>41</sup>.

Leśmianowskie zapatrzenia wydają mi się tym elementem analizowanego przeżycia kontemplacyjnego, który wykazuje zaskakująco wiele podobieństw do obrazów wykreowanych przez Feta czy Tiutczewa. Oczywiście, nie o zbieżności atmosfery emocjonalnej czy środków artystycznego wyrazu tu mowa. Pod tym względem więcej w nich różnic niż powinowactw. Fet bowiem jest słodki, lekki, „lazurowy”, czasem pompatyczny, sztucznie wzniosły i natchniony. Unika dramatycznych napięć, kontrastów. Przeżycie kontemplacyjne utożsamia często z marzeniami, wzniosłymi uczuciami, które przepęłniają serce i duszę. Jeśli drży spoglądając „w sieniebristuju nocz” (*Błagowonnaja nocz, błagodatnaja nocz...*), jest to drżenie delikatne, pozbawione metafizycznych dramatycznych konfliktów, drżenie zmysłowo przyjemne, napełniające szczęściem, wiarą:

[...] pod sieniju dubow  
 Wsiu nocz, wsiu etu nocz ja prosidiet' gotow,  
 Smotria w lico zari il wdol dorogoj sieroj...  
 Kakoju molodoj i biezgranicznoj wieroj  
 Opiat' dusza polna!  
 (Pojdu nawstrieču k nim znakomoju tropoju...)

<sup>40</sup> Należałoby raczej nazwać ów stan terminem „*apatheia*”, bliższym duchowości wschodniochrześcijańskiej. Oznacza on możliwość realnego uczestnictwa bytu czasoprzestrzennego w życiu Boskim, stan oświecenia duchowego i lekkości samego ciała fizycznego. Zob. J.-Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*. Przeł. H. Sobieraj. Wstęp I. Trzcinka. Kraków 1996, s. 56–58.

<sup>41</sup> Zob. Jasinowski, *op. cit.* – Bierdiajew, *op. cit.*



Czarująca Feta bezbrzeżność to najczęściej przestrzeń szeroko rozpostartego wspaniałego lazuru, czysta dal, świat bezmiernych światła, jasna wysokość (wyzyna), czarowna bezbrzeżność, rozświetlona głębia („wys”, „dal”, „biezbieżność”, „głębina”). Wprawdzie pojawia się u niego także negatywnie waloryzowany wariant nieskończonej, bezbrzeżnej przestrzeni – jest to wówczas ciemna, pełna niepokoju otchłań, kipiąca bezdeń, wściekły odmęt, przepaść („biezdna”, „puczina”, „propast”). Nie budzi jednak ona tylu niespokojnych dreszczy, o których mówi. Mimo różnic stylistycznych poezja ta próbuje wyrazić te same wzruszenia metafizyczne, na jakich koncentruje się Leśmian, tę samą tęsknotę ku bezgranicznemu, nieśmiertelnemu, temu, co budzi nadzieję na ukojenie, nasycenie. Nie ma wprawdzie u Leśmiana tylu uskrzydłonych Serafinów co u Feta, nie ma biało odzianych młodzieńców unoszących się nad Pieczerskim Monastylem (*Widienije, Ticho noczu na stiepi, Worot*), ale jakże znamienna jest scena wysyłania oczu na zwiady w krainy niedostępne człowiekowi żyjącemu w ciele. Pobudka jest ta sama – nienasycone poszukiwanie istoty Niedostępnego. Nie ma u Leśmiana tylu tak charakterystycznych dla Feta motywów tzw. „podjoma”, czyli świętego porywu, wznoszenia się, lotu, natchnienia, odmalowywanych na wzór ekstatycznego lewitowania, ale jego niespokojne, „rozżałobnione” pragnienie przedostania się w inne światy, przedarcia się przez otoczkę fenomenów (*Topielec, Elias, Dziewczyzna*), odpowiada Fetowskiemu dążeniu, by „Za rubieży rodnoji ziemi, / Letiet' k biezbrieżju, biezdorozju, / Czeriez lesa, czeriez pola” (*Wsiu nocz griemiel owrag sosiednij...*). Motyw takiej wędrówki w zaświaty pojawia się u Leśmiana bardzo często, ma sens iście metafizyczny, oznacza przecież poszukiwanie istoty istnienia, życia, substancji, rzeczy, czasu i wieczności. Leśmianowską wędrówkę cechują najczęściej rysy kontemplacyjne, jest ona metaforą tęsknoty za zjednoczeniem, za odnalezieniem i posiadaniem tego, co stanowi cel ostateczny kontemplacji i, jak wspomniałam, często upodabnia się do stanu zwanego *visio beatifica*, w znaczeniu tego rodzaju widzenia, jakie dostępne jest śmiertelnikom dopiero w życiu wiecznym, nie na ziemi.

Zestawienie typu Leśmianowskiego przeżycia mistycznego z kontemplacyjnym widzeniem uszczęśliwiającym wydaje się o tyle stosowne, że pozwala wskazać na dwa aspekty tego stanu uwidoczniające się we wczesnych utworach poety. Chodzi mianowicie o uczucie upojenia i zachwytu, a także swoiste zapomnienie o sobie, pragnienie oddania się i zjednoczenia z Pięknem, które się kontempluje. Stan kontemplacyjnego zjednoczenia jest bowiem paradoksalnym połączeniem zatraty siebie i odnalezienia siebie. Spełnienie człowieka w *visio beatifica* jest „znalezieniem [przez człowieka – w Bogu] swojego szczęścia, jest spełnieniem ducha, który otwarty na wszystko dzięki poznaniu i miłości odnajduje siebie, odnajdując Piękno, które jest ponad nim”<sup>42</sup>. Oba elementy – chwile oszołomienia i zachwytu związane z poczuciem odnalezienia szczęścia oraz niespokojne uczucie samozatracania się, zagłębiania w kuszącą otchłań, w bezmiary, odnaleźć można w wielu Leśmianowskich obrazach z *Sadu rozstajnego*. Najczęściej pojawiają się one w utworach opisujących kontemplowanie gwiazdzistego nieba albo szeroko ciągnącej się przestrzeni stepowej bądź morskiej. W cyklu *Z księgi przeczuć* jest

<sup>42</sup> P. J a r o s z y ń s k i, *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. Lublin 1986, s. 168.

np. kilka takich, świadczących o szczególnej wrażliwości, opisów zatraty tożsamości w kontemplacji, poczucia gubienia w niej siebie, gubienia porównywalnego ze śmiercią, konieczną do nowego odrodzenia się w już nie własnym tylko życiu. Bohater jednego z wierszy wyznaje: „Leżę na wznak na łące”, „Zdaje mi się, że skonał umyślnie i ożył, / Przemieniony w szum leśny”; „Zdaje mi się [...], / Żem rozstał [...], / Żem się rozsiał po łące, aby wzejść tęsknotą!...” (*Leżę na wznak na łące...*). Wiele mówi tutaj już sama postawa leżenia na wznak, a więc twarzą zwróconą w górę, nie do ziemi, może z rozrzuconymi szeroko ramionami, postawa sugerująca otwartość, bezbronność nawet. Poczucie iluzoryczności samego siebie, powodujące tyle niepokoju, owo „zdaje mi się”, a więc: nie wiem, zaledwie wyczuwam, powtarza także oszołomiony, „oczarowany strasznie i śmiertelnie” Sindbad-Żeglarz:

I zdało mi się, że niegdyś sam byłem  
Brzegiem, zniknionym w bezkresów przeźroczu,  
[ . . . . . ]

I że sam siebie straciłem już z oczu,  
Stając się coraz to bardziej bezbrzeżny  
W rozłące z sobą i w swym podobłoczcu...

I coraz bardziej sobie niedostrzeżny,  
Przydany falom ku ich przemijaniu  
Wśród pian dokoła zieloności śnieżnej.  
(*Nieznana podróż Sindbada-Żeglarza*)

Obraz wewnętrznego zagubienia się w chwili kontemplacji powraca także np. jako niemoc głośnego wymówienia własnego imienia (*Wieczorem*), które można by tu rozumieć nie tylko jako znak odrębności, indywidualności, ale nawet jako symbol obecności, samego istnienia, jeśliby konsekwentnie wskazywać na bliskość Leśmiana teologicznym koncepcjom prawosławia, ujmującym imię jako rodzaj sakramentu.

Doznania wypełniające jaźń w chwilach kontemplacji tajemnicy dali, bezgraniczności wyrażane są także jako pełne lęku wątplenie w jedność i integralność własnej osobowości:

Zdaje mi się, że ziemskie zatracił istnienie,  
Że step śni, a ja – stepu snem przelotnym jestem...  
Lęk mię chwyta [...]  
[ . . . . . ]  
Błąkam się, jakbym wpłynąć pragnął w nieboskłony!  
(*Step*)

Zwlekam, w sobie zapodziany,  
Zapatrzony, zaśluchany  
(*Pieśń o ptaku i o cieniu*)

Relacjonowane tu odczucia uznają za pochodną kontemplacyjnego neoplatonizmu, który jest podłożem kultury duchowej wschodniego chrześcijaństwa. Odczucia te bowiem nie tyle wyrażają właściwą np. buddyzmowi, myśli indyjskiej zatratę wewnętrzną tożsamości, co łączą pojęcia świadomości z ideą nieskończoności. Osłabienie jedności osobowej, owo zagubienie, błąkanie się jest cechą jaźni kontemplacyjnej, podkreśla charakter kosmiczny, zaświatowy owego odczucia.

Oznacza nie bezosobowe rozmycie, zlanie się z Absolutem, lecz wiąże się z możliwością przewyciężenia własnej samotności przez oddanie się, przynależenie do świata w całości, a więc także posiadanie go w pełni na własność, swoiste odnalezienie siebie, o którym pisał Jaroszyński. W terminologii Sołowjowa oznaczało to doświadczenie i urzeczywistnienie ideału wszechjedności.

Pragnienia zjednoczenia, którym Leśmian tak często dawał wyraz w opisie tęsknot, pożądań, by wejść w świat cudzego bytu, nie są chyba jednak pragnieniami proveniencji panteistycznej. Zjednoczenie, o którym mowa, jak np. to przedstawione w *Niebie przyćmionym z Sadu rozstajnego*:

Na skroń kalinom, ujrzanym w dali,  
Paść złotym kurzem w purpur połodze –  
I nie odróżnić ust twych koralu  
Od owych kalin na owej drodze!

I nie odróżnić twoich warkoczy  
Od brzóz, weśnionych w głębie jeziorne...  
Samo chcąc płynię przez moje oczy  
Niebo przyćmione, niebo wieczorne...

– przetwarza raczej poetycko teologię mistyczną wykładaną przez św. Jana od Krzyża. Ten ostatni pisząc o zjednoczeniu, jakie zachodzi między Bogiem a stworzeniami, rozróżniał zjednoczenie naturalne, czyli substancjalne, od zjednoczenia nadprzyrodzonego, upodabniającego. Pisząc o łączności między Stworzycielem a stworzeniami, polegającej na stałym udzielaniu im bytu naturalnego i utrzymywaniu ich swoją obecnością, wyraźnie w ten sposób wyjaśniał, iż owo widzenie Boga przebywającego we wszystkim nie jest tożsame z panteistycznym przekonaniem, iż to wszystko jest Bogiem. I dalej, co jeszcze bardziej interesujące ze względu na Leśmiana:

zjednoczenie to [nadprzyrodzone, na podobieństwo miłości] dokonuje się wtedy, gdy Bóg świadczy duszy tę nadprzyrodzoną łaskę, że wszystko, co Bóg i dusza posiada, staje się jednym w przemianie uczestniczącej. Dusza wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, choć oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Bożego jak i przed zjednoczeniem, podobnie jak ta tafla szklana jest czymś innym niż promień, który ją przeświecila<sup>43</sup>.

Leśmianowskie opisy jednoczenia się z istotą innych bytów zamieniają jak gdyby jedynie Janowe pojęcie Boga osobowego, wprowadzając pojęcie Istoty wszelkich bytów, Tajemnicy świata przyrody, zamieniają je tylko, by uczynić bezwyznaniowym. Cały natomiast proces zjednoczenia upodabniającego wydaje się zbieżny. Znamienne jest to zwłaszcza, że – staram się tego dowieść w dalszym ciągu pracy – symbolizm rosyjski sięgnął po podstawowe idee związane z prawosławną eschatologią, „przywłaszczył” sobie idee chwalebnej przemiany na górze Tabor, by uczynić je ideałem do zdobycia już tu na ziemi; to, na co teologia wskazywała jako na wizję przyszłościową, dostępną po śmierci czy po ostatecznym przyjściu Chrystusa, paruzji, pragnął ściągnąć w czas obecny, ziemski. Może dla-

<sup>43</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*. Przeł. B. Smyrak. Kraków 2001, s. 115.

tego zwali się symboliści argonautami, iż marzyli o zdobyciu owego złotego runa i przeniesieniu go z innego świata w ten świat, z którego pochodzili, który przyszło im zamieszkiwać<sup>44</sup>.

Pożądanie złotego runa, uszczęśliwiającej kontemplacji, było też tym, co tak bardzo poruszało Sołowjowa i symbolistów przy lekturze oraz analizach poezji Feta i Tiutczewa. Wydobywane z ich utworów obrazy zapatrzenia w nieskończoność, w dale, pogrążanie się w doświadczeniu bliskości, obecności nieznanych, mistycznych zaświatów, ich adoracja, a także niepokoje, lęki, niepewności związane z poczuciem złudności doświadczanych widzeń, ułudy samego procesu percepcji – to elementy w symbolistycznej recepcji najcenniejsze, najoryginalniejsze, czyniące z obu romantyków prekursorów rosyjskiego symbolizmu.

Najważniejsze pozostaje jednak to, że są to motywy składające się na obraz doświadczenia mistycznego w poezji Leśmiana. Analizowane wcześniej Leśmianowskie kontemplacyjne zapatrzenie, wyzwalające często chęć zjednoczenia się z kontemplowaną nieskończonością, wykazuje wiele wspólnego z Fetowskim czy Tiutczewowskim upodobaniem do pogrążania się w patrzeniu w dal, w bezgraniczność. Sztafaż zewnętrznych motywów nawet często pozostaje ten sam, jednak Leśmian z jednej strony pozbawia go Tiutczewowskich skłonności do radykalnej samozagłady, z drugiej strony więcej w nim wahań i niepewności niż w przedstawieniach Feta.

Nieobce są jednak Leśmianowi dramatyczne wyznania Tiutczewa, dla którego kontemplowanie bezgranicznych przestrzeni pośród bezsennych nocy jest przede wszystkim doświadczeniem bezdomności, sieroctwa, braku bezpieczeństwa, samozatrudy w lęku:

Zda się nam [...]  
[ . . . . . ]  
Nasze życie jak dalekie  
Widmo na skraju ziemi staje –  
[ . . . . . ]  
W pochmurnej dali blednie, taje  
(*Bezsennaść*, przeł. W. Słobodnik)

Jak sierota wypędzona – człowiek  
Twarzą w twarz staje nagi i kaleki  
Przed tą otchłanią [...].  
[ . . . . . ]  
W duszę się własną pogrąża jak w przepaść  
I z zewnątrz nie ma żadnego oparcia.  
(*Noc święta w dłonie świat ujęła*, przeł. K. A. Jaworski)

Przypominają się tu skargi z *Dziewczyny*: „Takiż to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?”, czy poruszające zakończenie utworu *Do siostry*:

Boże, odlatujący w obce dla nas strony,  
Powstrzymaj odlot swój –

<sup>44</sup> Interpretacja to więc przeciwstawiająca się odbiorowi typowemu dla akmeistów, zbuntowanych uczniów symbolizmu. Osip Mandelsztam wypowiedział im wojnę właśnie m. in. ze względu na rzekome oderwanie od rzeczywistości, oskarżał ich, iż są jak gość, „który żyje na rachunek gospodarza, korzysta z jego gościnności i jednocześnie w głębi duszy gardzi nim i myśli tylko o tym, jak by go przechytryć”. Cyt. za: N. M a n d e l s z t a m, *Mozart i Salieri. Oraz inne szkice i listy*. Wybór, przekł. i komentarz R. P r z y b y l s k i. Warszawa 2000, s. 61.

I tul z płaczem do piersi ten wiecznie krzywdzony,  
Wierzący w Ciebie gnój!

– albo Budda szukający „wolności w otchłaniach Nirwany” (*U wód Hiranjawi...*).

Uzmysławianie sobie braku granic czasu, przestrzeni czy granic własnej jaźni prowadzi Leśmiana, zwłaszcza w wierszach z pośmiertnie wydanej *Dziejby leśnej*, do podobnej jak u Tiutczewa nirwanicznej nostalgii, do tęsknoty za samouni-cestwieniem. Ciepienie tego ostatniego w obliczu bezmiarów jest tak intensywne, że woła on:

Niewysłowionych tęsknot chwila!  
Ja we wszystkim. We mnie wszystko.  
Zmroku cichy, zmroku senny,  
Lej się w duszy mojej głąb.  
Wonny, ciemny i niezmienny –  
W cieniach, w ciszy wszystko skąp.  
Czucia – mgłami zapomnienia  
Ponapełniaj aż do wierzchu!  
Daj mi zaznać zatracenia,  
Zmieszaj z sennym światem zmierzchu!  
(*Zmrok (Cienie siwe się rozpierchły...*), przeł. J. Tuwim)

Szczególnie wyakcentowany egzystencjalny dreszcz lęku przed zagubieniem indywidualności przynoszą u Tiutczewa głównie pełne dynamizmu opisy nocy kuszącej nieodparcie w swój mrok, porywającej w swą tajemniczą głębię bez granic:

I woła nas, i kusi nas, i prosi,  
[ . . . . . ]  
Przypływu rośnie moc i szybko nas unosi  
Przez nieskończoność mrocznych fal  
(*Jak oceanu toni otacza ziemski ląd...*, przeł. T. Stępniewski)

Leśmianowskie otchłanie wydają się podobnie „nieoswojone” i kuszące. Rezonans nastrojowy, jaki jest z nimi związany, stawia poetę bardzo blisko wartościowania Tiutczewowskiego, rzadko natomiast zbliża się do zachwyty Feta, dla którego zatracanie się, pogrążanie w toni, zatopienie się w nurtach wody czy rzeki ognia rozumiane było jako wyraz doskonałości jednoczącej miłości. „Samobójstwa” Feta nawiązywały bowiem do poezji mistyków wyrażających chwile ekstazy, uniesień często przez metafory tonięcia bądź spalania się w ogniu miłości (*Tichońko dwiżetsia moj koń...*; *Griozy; Kogda wosled wiesiennich bur'*...).

Fetowskie uszczęśliwiające chwile kontemplacji są odnajdywaniem siebie, spełnianiem własnego przeznaczenia w ufnym, miłosnym powierzeniu się żywiołom świata stworzonego i ich Stworzycielowi. To dlatego pragnieniu zginięcia („*czto ja isczesz*”) towarzyszą radosne aklamacje:

Otwórz liściaste swoje ramiona,  
O rozłożysty, szumiący lesie!  
[ . . . . . ]  
By mi przyjemnie było chłonać,  
Ustami przyłgnąć daj i spojzeniem  
Do źródła wody u twych korzeni.  
Bym i ja zniknął w tym morzu woni,

Abym w półmroku twoim zatonął,  
 Któryś podcieniem pysznym rozwiesił.  
 (*W błękitnych nieba jasnego toniach...*, przeł. W. Grodzieńska)

Pod tymi obrazami, jak wskazałam wcześniej, chętnie podpisałyby się i Leśmian, ale ten tylko z *Zielonej godziny*, *Łąki* czy *Wspomnienia*. Można mówić nawet o pewnej ewolucji bliskości, od wczesnych Leśmianowskich analogii z pogodnymi mistycznymi nastrojami Feta – po późniejsze lęki Tiutczewa.

Wśród elementów tworzących całokształt Leśmianowskiego motywu zapażenia, upojenia nieskończonością przestrzeni, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden odcień dostępnego pocie doświadczenia mistycznego. Chodzi mianowicie o doznanie bycia otoczonym przez kontemplowany Absolut<sup>45</sup>. Doświadczenie to, oddawane jako oczarowanie, wyrażane jest u Leśmiana najczęściej w opisach odczuwania natrętnych, nie do zniesienia spojrzeń kogoś zwykle niewidzialnego, także przez obrazy bezruchu, odrętwienia, jak również obraz postawy adoracji – klęczenia.

Leśmianowskie opisy kontemplacyjnego zapażenia, w sposób szczególny podkreślając moment olśnienia, nadmiaru widzenia, który zbliża wyrażane przeżycia do ekstazy, sytuacji cudownego objawienia jakichś prawd, eksponują często, iż owo oczarowanie jest odpowiedzią na doświadczenie tajemniczego zainteresowania ze strony Kontemplowanego. Sama Tajemnica zdaje się odpowiadać właśnie w taki sposób na dążenia podmiotu do poznania jej czy obcowania z nią. Kontemplacja bowiem jest, jak już zaznaczałam, spotkaniem, nie jest tylko samotnym patrzeniem, jest rodzajem łączności; to, co kontemplowane, odpowiada jakby na kontemplację objawianiem się, umożliwiając podmiotowi kontemplującemu doświadczenie jej obecności. W tego rodzaju doświadczeniu człowiek w samym sobie zaczyna odczuwać działanie i obecność Absolutu, w który się zapażył. Jednym z sygnałów tej obecności jest nieracjonalne, zrodzone w głębi intymności, bardzo osobiste przeczuwanie, że jest się oglądanym. Taka świadomość bycia obserwowanym przez Kogoś, kto jest dla człowieka niedostępny, ukryty przed nim, prowadzi oczywiście często do poczucia bezradności, niepewności, osaczenia, szczelnego otoczenia ze wszystkich stron. W lirykach Feta mówiło o tym, próbowało to przekazać nierzadko powtarzane słowo „*krugom*”:

Wszystko, hucząc, dokoła się chwieje.  
 Liście szeleszczą pod nogą.  
 (*Jodła mi ścieżkę rękawem zawiesza...*, przeł. J. Tuwim)

Najczęściej jednak doświadczenie to waloryzowane bywa pozytywnie, kojarzone z wyciszonym ukorzeniem się przed tym, co nie do ogarnięcia, i z doświadczaną wszystkimi zmysłami jego kojącą bliskością. Evdokimov, teolog prawosławny, omawiając fenomen doświadczenia mistycznego wskazał właśnie na te dwa jego aspekty: na poczucie „najbardziej realnej bliskości Boga w przebóstwie-

<sup>45</sup> Bardzo popularny na początku XX w. teolog protestancki (O t t o, *op. cit.*, s. 36–37) podobnie nazywał ten element przeżycia religijnego „uczuciem zależności stworzenia”, „uczuciem stworzenia, które pogrążone jest we własnej nicości i przemijaniu wobec tego, co jest ponad wszelkim stworzeniem”, uczuciem powstającym w następstwie nastawienia się „na przedmiot poza mną” i doświadczenia jego niepoznawalności.

nej duszy” oraz na doświadczenie „absolutnej transcendencji tegoż Boga, który *in se* pozostaje wiecznie niedościgły i nieskończenie daleki”<sup>46</sup>. W poezji Feta stany te często ekwiwalentyzowane były przez obrazy otaczających bohatera – nocy, ciszy, śnieżnej zawiei, gwiazd czy lasów, które się nad nim gromadzą, obejmują go w swój krąg, nie żywiąc wobec niego żadnych złych zamiarów. Zwykle jednak mówiło się w tym kontekście o gwiazdach, księżycu i niebie jako obserwatorach spoglądających na świat ziemski i na człowieka z zainteresowaniem, czasem ciekawsko, czasem miłośnie – przed ich spojrzeniem nic tajnego się nie skryje:

Milczały liście, milczały w dali  
 Gwiazdy splonione,  
 Gdyśmy oboje w nie spoglądali  
 I na nas one.  
 Jeżeli całe zagląda niebo,  
 W pierś, która żyje,  
 Cóż się w tej piersi najtajniejszego  
 Przed niebem skryje?  
 (*Milczały liście, milczały w dali...*, przeł. J. Litwiniuk)

Szczegóły przypominające o spojrzeniach, o patrzeniu kosmosu, o przenikliwych oczach księżycy, stuokim zwierzęciu nocy czy przedziwnym dyszącym ogniem oku słońca – powracają uparcie i wielokrotnie<sup>47</sup>. Zwracam na nie uwagę z powodu podobieństwa motywu do obrazów pojawiających się u Leśmiana. Z tych najpopularniejszych należałoby przecież wymienić „bratków wielkie, złote oczy”, wpatrzone w odjeżdżającego gościa, „przyziemnie śledzące” jego zadumę (*Odjazd*). Także pytania zadawane z niepokojem w *Przemianach*: „I czemu kwiaty na mnie patrzą podejrzliwie? / Czy coś o mnie nocnego wbrew mej wiedzy – wiedzą?”, odzwierciedlają to samo niespokojne wątplenie. Jeden z wierszy z *Sadu rozstajnego* kończy się nawet takim przeświadczeniem:

Czuję czyjeś spojrzenie na mym czole bladym:  
 Jest ktoś w sadzie, co patrzy i co ma swe trwanie...  
 Ale ja czuję ciągle czyjś wzrok przez otchłanie,  
 I słyszę wciąż śmiech cichy, szyderczo-żałobny.  
 (*Sad*)

Podobnie przejęty tajemnym dreszczem Sindbad komentuje: „otchłań, spodem zaczajona, / Widzi, że płynę i w jakim okręcie...”, „Więc tak widziany – płynąłem po tropie / Fal” (*Nieznana podróż Sindbada-Żeglarza*). Bliski Leśmianowi w tym przekonaniu o byciu obserwowanym przez Innego był na pewno Tiutczew. Bohater jednego z jego wierszy wyraża to w niemal identyczny do Sindbadowskiego sposób:

Migotem gwiazd, monarszą świecąc chwałą,  
 Tajemnie tu spoziera niebios skłon,  
 I płynięm w dal, płomiennych fal nawałą  
 Opierścienieni ze wszech stron.  
 (*Jak oceanu toń otacza ziemski łąd...*, przeł. T. Stępniewski)

<sup>46</sup> E v d o k i m o v, *op. cit.*, s. 144.

<sup>47</sup> Zob. np. takie utwory, jak: *Blagowonnaja nocz, bagodatnaja nocz...*, *Ugasszim zwiezdam, Ot ogniej, ot tołpy biesposzczadnoj...*, *Nocz lazurnaja smotrit na skoszennyj ług...*, *Zriejet roż nad żarkoj niwoj...*

Podkreślane wielokrotnie w poezji Leśmiana poczucie bycia obserwowanym przez kogoś czy coś niewidzialnego przejawia się również w obrazach bezruchu, rzadkich, ale tym bardziej znamienych na tle swoistego pandynamizmu świata Leśmiana. Wyrażają one upojenie, nasycenie, choć nie brak im także elementu *tremendum*, wiele mówią o sposobie odczuwania wieczności. W przykłady tego typu obfitują zwłaszcza dwa utwory, *Gwiazdy* i *Wieczór*. Relacjonowane w nich kontemplacyjne zapatrzenie w dal, w rosnące na skutek gasnącego na widnokręgu słońca bezmiary, to przede wszystkim „drętwy czar”, znieruchomienie, zamieranie. Takie mistyczne odrętwienie, będące wyrazem intensywności ekstazy uniesienia, jest jednak rzadko nazywane wprost. Bardziej wyrafinowanym, ukrytym sposobem mówienia o nim jest kolorystyka scenerii, w jakiej się dostępuje jasnowidzenia. Do jej odmalowania wybiera Leśmian kolor złoty, jak na najbardziej typowych ikonach, kolor charakteryzujący się pewną ciężkością, „gęstością”, przy tym jednak oznaczający obecność *sacrum*. Można by nawet powiedzieć, że Leśmianowska złocistość jest bardzo „bizantyjska”. Zgodnie bowiem z rozróżnieniem stosowanym przez historyków sztuki przezroczyście witraże, przepuszczające światło, są typowe dla chrześcijaństwa zachodniego, tradycja chrześcijańskiego Wschodu wybrała mozaikę na złotym tle, nieprzenikalną, gromadzącą i odbijającą światło<sup>48</sup>. Odpowiednikiem owego „ciężaru” złotego blasku są u Leśmiana upały i znój, wprowadzające uczucie przytłoczenia i zniewolenia, często zresztą określane także jako złote. Wizyjno-senny Leśmianowski pejzaż, kiedy to słońce zniewala do splotu duchem w róż kaskadzie (*Gdybym spotkał ciebie znowu pierwszy raz...*), przetapia swe szaty na złoto, kiedy „W znoju słońca mozolnie razem z ciszą dzwoni / Rozgrzanych płotów chrust” (*Nadaremność*), swą ociążalnością konotuje nadmiar widzenia, nasycenie złocistością słonecznego światła, oznaczając doświadczenie pełni, wskazując jednak równocześnie na bliskość śmierci. Chętnie wprowadzane do opisów pejzaży epitety „omdlały”, „senny” nie wskazują jednak chyba tak jednoznacznie na związki Leśmiana z nirwanicznymi wizjami Schopenhauera, jak sugerował Tuczyński, wizjami będącymi ekspresją przeżyć powstających w świadomości ludzkiej pod wpływem paraliżu pustką i nicością bytu<sup>49</sup>. Leśmiana złotą wieczność, złotawość niebytu, kres złoty życia, złoty obłęd wieczności, rozłożone czary i cienie łączyłabym raczej z tradycją bizantyjską i świetlistymi widzeniami Feta, Tiutczewa, Sołowjowa, z rosyjskimi bylinami i ukraińskim folklorem, którymi Leśmian tak się zachwycał. Ów nieprzenikalny blask złota nasycony był tam bowiem symbolicznym znaczeniem narzędzia kontaktu z samym Boskim blaskiem, był jedną ze ścieżek w zaświaty. Paraliż i pustka, o których pisał Tuczyński, pojawiają się u Leśmiana przede wszystkim w mrocznych, pełnych cieni i milczenia, utworach z końca lat trzydziestych, w których złocistego koloru jest już najmniej.

Obcowanie z tajemnicą, jej odczuwanie, eksponowane przede wszystkim przez opis wrażenia bycia otoczonym zewsząd, oglądanym przez kogoś, osiąga jednak pełnię w swoistym wewnętrznym zdynamizowaniu podmiotu kontemplującego. Kontemplacja bowiem nie jest pasywnością, choć zwykle z nią bywała kojarzona, lecz – jak tłumaczył francuski znawca teologii mistycznej, o. Tanquerey –

<sup>48</sup> Zob. S. Awierincew, *Złoto w systemie symboli kultury wschodniochrześcijańskiej*. Przeł. D. Ulicka. „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 3.

<sup>49</sup> Tuczyński, *op. cit.*, s. 172.



pod wpływem poruszenia bożego [dusza] działa, patrząc na Boga i miłując Go, choć tylko aktami, które niekiedy są tylko niewyraźne (*actus impliciti*). Owszem, w działaniu swym większą niż kiedykolwiek okazuje czynność; otrzymuje bowiem przyływ mocy duchowej, który jej własne siły niepomierne wzmacnia<sup>50</sup>.

Jeśli więc najwyższym stopniom kontemplacji, np. ekstazie, towarzyszy bezruch, zawieszenie władz, zewnętrzne odętwienie, to jednak wewnątrz podmiotu pogrąża się w nadnaturalnej aktywności – wspomniana bierność jako istotna cecha kontemplacji przejawia się w inny sposób.

Bierność ta polega na tym, że dusza prowadzona jest, pobudzana do czynu, poruszana, kierowana przez Ducha Św., zamiast tego, by sama się miała prowadzić, poruszać i sobą kierować, przy czym jednak nie traci wolności ani własnej działalności<sup>51</sup>.

Kontemplacja więc, początkowo określana przez opis niepokoju, lęku wobec wyczuwanej transcendencji, zbliżająca się do zewnętrznego paraliżu, zamierania w ruchu, dopełniona być powinna wyjaśnieniem, jak wygląda „ruch”, dynamizm kontemplacyjny. W gruncie rzeczy chodzi przede wszystkim o akt miłostnego otwarcia się na niezgłębianą Tajemnicę Bytu. Stany oczarowania, zachwyty, upojenia, do których zbliża się kontemplowanie, prowadzą bowiem do powierzania się i podporządkowywania podmiotu temu, w czego kontemplowanie się zagłębia. We wczesnej poezji Leśmiana taką odpowiedzią podmiotu na wyczuwane objawianie się Tajemnicy są m.in. akty „adoracji” oraz tęsknota za zjednoczeniem się z dałą, z nieskończonością. Wiele wspólnego mają one z romantycznymi obrazami Feta, także Tiutczewa, u których stan kontemplacji prowadził do pełni pokoju i łączył się z ukorzeniem, poczuciem zapomnienia o sobie, z doświadczeniem ginięcia, umniejszania się „ja” wobec Kontemplowanego. Odpowiadało to charakterystycznej dla ludu rosyjskiego, opiewanej przez słowianofilów, postawie określanej słowem „*smirienije*”, wyrażającej się w tak swoistych gestach pokory, jak obejmowanie ziemi, tulenie się do niej, leżenie u stóp Matki-Ziemi, całowanie jej. Przede wszystkim Fet słynął z wprowadzania takich obrazów. Częstość pojawiania się w jego utworach zwrotów: „*stanu kolenopriekloniennyj*” czy „*kolenoprieklonienije*”, zauważalna jest nawet przy pobieżnym przeglądaniu któregośkolwiek z jego tomików (zob. np. *W błagostowiejnyj dzień kogda striemluś duszoju...*, *Muzie, Wo snie, Wczera rasstaliśmy s toboj...*, *Ty widisz za spinoj koscow...*). Obrazy uwielbienia w postawie klęczącej łączył on z uczuciem słodocy czy z mistycznym oświeceniem. Adoracyjne pogrążanie się w księżycowym blasku nasycał uczuciami pokrewnymi macierzyńsko-dziecięcej relacji tkliwej miłości i szacunku.

W przypadku Tiutczewa takie adoracyjne pogrążanie się w kontemplacji pozbawione już było słodocy ukojenia, wypełnione zaś zostało atmosferą strachu i nieustannego poczucia zagrożenia, wieńczonego zwykle tęsknotą za samounieścieniem.

Tymczasem Leśmianowskie „powierzanie się” światu pod wpływem zniewalających jego uroków przedziwnie potrafi oscylować między obiema opisanymi tendencjami. Jest w nim bowiem zarówno słodkie drżenie czujnej duszy, pełne

<sup>50</sup> A. Tanqueray, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*. Przeł. P. Mańkowski. Wyd. 2. T. 2. Kraków 1949, s. 602–603.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 609.

zachwytu chłonięcie ulotnych dziwów świata (cykle rosyjskie), jak i lęk przed ich „jadowitymi sokami”. Z jednej strony jest brnięciem „w dziwów i snów grzęzawicę”, z drugiej strony ma wszakże nacechowanie ambiwalentne, jest przecież oczarowaniem strasznym i śmiertelnym, Sindbad odczuwa po jakimś czasie smakowania upojeń – coraz większe ramion znieczulenie, mówi o zawilości żądź, gniewie pieśczoży, dąsie ciała, ust roztargnieniu, zgrozcie ponęt. Topielec zieleni, choć osiąga zaspokojenie po żalobie swego rozłączenia ze światem („w niecierpliwej zapragnął żalobie”), „leży oto martwy w stu wiosen bezdeni”.

Na zakończenie należy jeszcze przypomnieć, że choć skoncentrowałam się na analizie przede wszystkim Leśmianowskich zapatrzeń, postawa kontemplacyjna, o której piszę, ma u poety także wymiar związany ze zmysłem słuchu. Poszczególne elementy wyodrębniane przy analizie zintensyfikowanego patrzenia, przenikającego w światy niewidzialne, jak gdyby penetrującego podszewkę istnienia, swoje dopełnienie znajdują w obrazach zaśłuchania w niesłyszalne dźwięki, niezemskie, zaświatowe melodie. Problematyka jednak zbyt daleko w tym przypadku wchodzi w rejony muzycznej ontologii i gnoseologii. Rozrasta się mianowicie w swoistą, odwołującą się również do rosyjskich romantyków, apologię ciszy i milczenia jako sposobu nawiązywania kontaktu z Tajemnicą z jednej strony; z drugiej strony zaś w apologię muzyki, pieśni bez słów jako zasady istnienia i drogi w zaświaty. Na razie więc jednak niech komentarzem do kontemplacyjnej teorii zaśłuchań Leśmianowskich pozostanie tylko fragment *Wspomnienia* (inc. „Te ścieżyny, których stopą dziecięcą”):

Kto dość zaklinająco spogląda  
W światło, nawidocznione milczeniem,  
Musi w końcu zobaczyć [...]

### **Panenteistyczna wizja przyrody Tiutczewa a Leśmiana kontemplacja świata stworzonego**

Śpieszy w zaświat na żebry cień brzozy sierocy.  
(B. Leśmian, *Nocą*)

Przedstawione tu analizy tych motywów i obrazów, o których można powiedzieć, że są fundamentalnymi elementami doświadczenia mistycznego, nie wyczerpują wszakże zagadnienia kontemplacyjności w poezji Leśmiana. Pozostaje bowiem jeszcze jedna bardzo ważna kwestia związana z jego umiłowaniem konkretnego, szczegółu. Wcześniej przedstawioną postawę podmiotu lirycznego można było identyfikować, bodaj częściowo, z nurtem kontemplacji typu platońskiego, apofatycznego, a więc z mistycyzmem ukształtowanym pod wpływem teorii Dionizego Areopagity o pozawyobrażeniowej i pozapojęciowej intuicji Boga jako Tajemnicy niewyraźnej za pomocą języka pojęciowego. Tymczasem ten typ kontemplacyjności, jaki uwidacznia się w kontakcie podmiotu ze zmysłowym światem przyrody, jest w poezji Leśmiana elementem równie znaczącym i wcale nie przypadkowym. Badania uzupełnić więc należy analizą Leśmianowskiego sposobu patrzenia na przyrodę, sposobu jej przedstawiania. Tym razem stosownym kontekstem interpretacyjnym, ujawniającym bogactwo i różnorodność metafizyki

poety, powinna być filozofia przyrody wyłaniająca się z liryki Tiutczewa. Poezja Feta z charakterystycznym zapatrzeniem w niebiańskie, gwiazdne dale, z jego intuicyjnymi porywami, afektami nie do wysłowienia w języku ludzkich pojęć, jest w tym przypadku niewystarczająca, posiada jakieś załazki interesujących nas tu zagadnień, ale całe ich bogactwo i dojrzałe rozwinięcie odnaleźć można dopiero w twórczych realizacjach Tiutczewa. Zaświadcza o tym zresztą nie tylko odkrywający jego wielkość i oryginalność Sołowjow, ale i późniejsza krytyka, a nawet sam Fet w apologetycznych recenzjach poezji uwielbianego przyjaciela. Odczucie obecności *sacrum* w zmysłowym konkrety stanowi ponadto bardzo charakterystyczny składnik wyobraźni symbolistycznej, a także cechę znamioną mentalności ludzi Wschodu. W tym wypadku *sacrum* oznacza to, co transcendentne, przekraczające możliwości poznawcze i percepcyjne człowieka, a więc Tajemnicę stanowiącą o istnieniu i istocie danego bytu.

Sposób widzenia świata przyrody będzie więc w tym wypadku jeszcze jednym sprawdzianem zbieżności w odczuwaniu i odbiorze rzeczywistości, o jakich mówić można w odniesieniu do poezji Leśmiana i kultury wschodniochrześcijańskiej. Dalsze analizy będą przede wszystkim próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób to, co postrzegalne zmysłowo, wskazuje na to, co niewidzialne i duchowe, w jaki sposób kontemplowanie świata natury prowadzi do poznania jego istoty jako racji, sensu i przyczyny jego istnienia, w jaki sposób transcendentne zawarte jest w konkretnym. Dzięki temu uwyraźni się jaśniej związek postawy kontemplacyjnej z symbolizmem, zwłaszcza rosyjskim, jej ściśle złączenie z wyobraźnią symboliczną.

Dla wyjaśnienia kontemplacyjnej natury Leśmianowskich zapatrzeń w świat przyrody posłużę się rozróżnieniem zaproponowanym przez wspomnianego już Evdokimova. Omawiając etapy rozwoju życia kontemplacyjnego wprowadził on jako ich wyjaśnienie fragment pochodzący z kazań św. Grzegorza z Nyssy:

Bóg najprzód Mojżeszowi objawił się w światłości [...], następnie mówił z nim w obłoku [...] i wreszcie, gdy Mojżesz się udoskonił, mógł kontemplować Boga w ciemności [...]<sup>52</sup>.

Interesujący etap „obłok” teolog wyjaśnił w ten sposób:

To kontemplacja Boga w Jego dziełach i właściwościach albo Jego imionach (mądrość, potęga, dobroć). Przekracza ona świat zmysłowy, wznosząc się do rozumowego poznania Bożej potęgi [...].

I nieco dalej, zwracając się ku ikonosofii jako tej, która „wspaniale ilustruje samą zasadę kontemplacji”<sup>53</sup>:

Ikona „wznosi inteligencję do teognozji”, stanowiąc przejście do niej od teologii symbolicznej, gdyż ikona ustępuje całkowicie wobec „obecności”, której jest objawiającym znakiem. Zadaniem jej jest wieść do tej obecności i wprowadzać w nią. W paradoksalny sposób ikona jest wyobrażeniem, które wszelkiemu wyobrażeniu przeczy, a dzięki dostrzeżonemu pięknu przyczynia się do tego, że wszelki obraz znika, a przez treść niewidzialną w widzialnym elemencie prowadzi ona do tego, co jest zupełnie niewidzialne.

W trakcie wywodu, ujmując *a priori* obrazy świata przyrody w poezji Leś-

<sup>52</sup> Evdokimov, *op. cit.*, s. 140.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

miana jako ikony wymagające postawy kontemplowania, odwoływać się będą właśnie do tychże intuicji.

Jednym z podstawowych elementów, warunków kontemplacyjnego spojrzenia na świat przyrodniczy, postrzegalny zmysłami, jest uwrażliwienie na szczegóły. Tzw. kontemplacja naturalna polega bowiem na umiejętności przechodzenia od części do całości, zastosowania metody alegorycznej, analogicznej, by z rozpoznania szczegółu móc wypowiedzieć się o całości. Oczywiście to „indukcyjne” zgłębianie dostępnych zmysłom cząstek przy pomocy naturalnego światła rozumu jest zarazem transcendowaniem w sferę rzeczywistości nadprzyrodzonej, a jako takie musi zostać wsparte darem intuicji, pozawyobrażeniowego widzenia. Wydaje się to paradoksem, który rozwiązuje tylko wschodnia koncepcja tzw. „kontemplacji okrężnej”, wiedzy przez niewiedzę, wizja świata jako ikony prowadzącej do apofatycznego poznania, dematerializująca naturę, lecz jej nie odrealniająca<sup>54</sup>.

Piszący o Leśmianie w latach czterdziestych (w r. 1948) Gustaw Herling-Grudziński zauważył:

Wierzył [on] jakby, że można dotrzeć do praźródeł wszelkiego bytu, do chwili, w której Bóg nadawał cechy przedmiotom, znając piękno i sekret ich niewcielonego trwania. Celem jego zdyszanej wędrówki jest dziewiczy kraj, gdzie spazm rodzącego się życia graniczy z pustką niebytu, a Dzieło Stworzenia wylania się z mroków pierwszego zamysłu Stwórcy<sup>55</sup>.

Kontemplacyjny ogląd świata jest właśnie taką próbą obejrzenia przedmiotu w świetle najpierwszym, niezmaconym fałszywymi wyobrażeniami, pochodnymi słabości ludzkiego umysłu. Kontemplacja jest bowiem częściowo rozumowym, częściowo intuicyjnym docieraniem do ostatecznej prawdy o danej rzeczy, by w rezultacie tego móc się nią delektować, fascynować. Głęboka wrażliwość Leśmiana, jego znamienne, trochę tajemnicze wyznanie: „moja miłość do przyrody była zawsze konkretna”, zamyka w sobie taką uważną obserwację przemieniającą się w wizję kontemplującą. Jednym z ciekawszych przykładów tego typu oglądania świata przyrody jest dość obszerne *Wspomnienie* (inc. „Lubię wspominać te dzieciące lata”), zwłaszcza ta jego część, kiedy bohater kładzie się „na trawie, / Ażeby badać skrycie i ciekawie / Znajomą łąkę”. Obiekty obserwowane przez niego to np. skrzący się bąk w tygrysim futrze, żuk ukryty we wnętrzu maku, żabie oko, ruch żabiego podgardla, pancerz biedronki, zebra prześwietlonego przez słońce pająka czy gąsienica z ociekającym pyszczkiem, a więc elementy, których choćby tylko dostrzeżenie wymaga nie lada spostrzegawczości. Co jednak ważne, są one reprezentantami całości, której kontemplowanie doprowadza obserwatora do szaleństwa, do obłądu. Uczucia takie, jak zadziwienie, radosne upojenie, rozbudzona tęsknota za jednością, pragnienie miłosnego złączenia na zawsze, zbliżają opisywany przez poetę stan do widzenia w ekstazie.

Takich olśnień, momentów uniesienia spowodowanych obserwacją różnych szczegółików świata przyrody, zachwytem nad ich pięknem i tajemniczością, napotyka się o wiele więcej. A wciąż powtarzającym się ich źródłem jest wyczuwanie ich życia pod otoczką zmysłowych pozorów ich istnienia. Leżący „w obłądzie” Leśmian-mystyk szepcze we *Wspomnieniu*: „czułem pierś ziemi i jej rozrę-

<sup>54</sup> Zob. *ibidem*, s. 137.

<sup>55</sup> G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*. [T. 3:] (1980–1983). Paryż 1984, s. 46. Na fragment ten zwróciła mi uwagę dr Alina M o l i s a k.

nienie / Pod moją piersią, zdławioną urokiem”. Podobnie w innych utworach, np. gdy kontemplacja kwiatów narodzonych właśnie tej nocy wyciska łzy: „Jakaż radość bezbronna i z jakąż łez siłą / Wzbiera we mnie i serce obnaża na światy, / Gdy [je] zaoczę [...]” (*Zapłoniona czereśnia, przez wróble opita...*). Cykl *W zwiewnych nurtach kostrzewy* jest w takie przykłady najbogatszy, dojrzany tam „ukradkiem kłosa”, świeży pąk róży, motyl, co „kołysze się w cudownym oczom bezukryciu”, murawa, co „się oczom tak narzuca, jak dziwota” – rozrzewniają do tego stopnia, że „Na palcach się doń zbliżam” „I oczy przymykając, całuję zazdrośnie”; „Wzrok zdziwiony nią pieścąc, / Jakbym nie znał jej jeszcze / Za dni mego żywota” (*Żuraw skrzypi za furką ogrodu...; O majowym poranku deszcz ciepły i prażny...*). Cała *Zielona godzina* oddaje taką ekstazę miłosnego spotkania z lasem, z jego duszą, z Bogiem drzemającym w macierzankach, z tłumem „spojrzeń miłosnych z za krzewów i kwiatów”.

A co najważniejsze, jest to spotkanie-zjednoczenie, wzajemne odbijanie się w sobie, powiedzieć by można za Plotynem: wzajemne podtrzymywanie się w istnieniu, prawdziwa pełnia jedności. Opiswane wzruszenia, pocałunki, pieścizoty, jakimi obsypywana jest natura, bliskie są niekiedy franciszkańskiej miłości do świata przyrody, tym bardziej jest to widoczne, kiedy pojawia się obraz konia wprowadzonego do chaty na wspólne wieczorne pacierze. Bliskość to nie bez znaczenia, zważywszy na platońskie korzenie franciszkanizmu i przypisywane mu odrodzenie symbolizmu w gotyckiej dobie realizmu estetycznego św. Tomasza<sup>56</sup>.

Oczywiście trzeba od razu zaznaczyć, że ów Leśmianowski franciszkanizm to zaledwie jedna ze stron widzenia świata przyrody. Jest przecież i obcość, i lęk z powodu odczucia braku porozumienia, jakiejś wiedzy, którą przyroda posiada, my natomiast nie mamy do niej dostępu: „A brzozy z trwożą na mnie patrzą z swej ustroni, / Bo wiedzą [...], / Żem inny, niepodobny – odmieniec i dziw!” (*Zielona godzina*). Król obłąkany miłością do Wiśni, unieśmiertelniający ją swym Kochaniem, pragnie zjednoczenia: „Uśmierz obłąd, ty – zorzo zorzysta! / Przejrzyj duszę do dna, bo zbyt mglista... / [...] / I wyciągnął ku niej usta swoje”, a jednak odpowiedzią jest tylko powtarzane „Ach, nie po to się czerwień, / Żeby gasić twe pragnienie!” Choć więc z jednej strony jest u Leśmiana zapodziaństwo się na łące i radość, że „drzewom wokół tak zielenić chce się”, dotyk maków, co „budzi szczęście i życie tak jasno tłumaczy” (*Rozmowa*), ale zaraz obok jest pomykanie ukradkiem, bo kwiaty patrzą podejrzliwie (*Przemiany*), świadomość otchłani ukrytej pod powierzchnią widzialnego świata – jej „oczy, które we mnie przez mętne szkła rosy / Widzą kogoś innego niż ten, który jestem”, rozpacz, „kiedy wnoszę do lasu znój mego żywota / I twarz tak niepodobną do tego, co leśne” (*Otchłań*), jest i zły jar w nagłym lesie (*Zły jar*) i zgony liliowe w pustce nad drogą (*Przechodzień*), motyl przelotem burzący sny o jedności „pomiędzy mną a modrzewiem” (*Wiedza*).

To, co nazwałam mistycznym doświadczeniem świata stworzonego, zawiera w sobie zarówno intuicyjne (bardzo romantyczne) wycucie istnienia rozmaitych niewidzialnych światów czy tłumów niewidzialnych istot, jak i obserwację szczegółu, małej drobniny, która prowadzi do doznania całości. Obserwacja świata widzialnego, koncentrująca się u Leśmiana przede wszystkim na opisie konkretnego szczegółu, jest oglądem bliskim kontemplacyjnej wyobraźni symbolistów, z upo-

<sup>56</sup> Zob. Durand, *op. cit.*, s. 43.

dobaniem przechodzących od dostrzegalnej zmysłami części do niewidzialnej całości. Dostrzeganie całości świata w małej drobince, dostrzeżenie Wenus pływającej „światłem, co w ździeble tai czar ogromu!” (*Oczy w niebiosach*), całej dali w oczach wróbla – to także rys bardzo charakterystyczny duchowości wschodnich Ojców Kościoła. Jeden z nich, św. Bazyli Wielki, rozważając w *Heksameronie* symboliczną naturę świata stworzonego pouczal:

w pięknie widzialnym dojrzymy Tego, który przewyższa wszelkie piękno, zaś we wspaniałości świata stworzonego, materialnego i ograniczonego, zobaczymy Nieskończonego, który jest ponad wszelką wielkość [...]”<sup>57</sup>.

– taki rodzaj widzenia kontynuację swą miał w kontemplacji Augustyńskiej, poszukującej Boga w Jego dziełach.

Wygląda na to, że także Leśmian miał podobną skłonność do ujmowania świata jako systemu obrazów-luster odbijających Boga-Absolut, choć ten ostatni zastępowany był raczej pojęciem Życia, Światła, Innych Światów i Tajemnic. Piękno dostrzeganych bytów natury przyjmowało więc funkcję ikony, która prócz swego poziomu literalnego miała też sens alegoryczny, moralny i tzw. anagogeniczny – prowadziła drogą kontemplacji od widzialnego do bezpośredniej wspólnoty z Archetypem<sup>58</sup>.

Leśmian, który widzi w motyłu kołyszącym się na trawce „jakiś świat w świecie, jakieś życie w życiu” (*O majowym poranku deszcz...*), przypomina więc bardzo Sołowjowowską kontemplację świata w ziarenku piasku, kontemplację całości w małej drobince. I jak już wcześniej wspomniałam, takie widzenie nie jest tożsame z panteizmem. Wielu bowiem badaczy wypowiadających się na temat Leśmianowskiego ujęcia przyrody, struktury wyobrażeń związanych ze światem natury w tej poezji, uważało typowe dla niej ożywienie tego świata i jego antropomorfizacje za dowód skłaniania się ku panteizmowi<sup>59</sup>. Tak typowe dla tego poety zabiegi reifikacji pojęć abstrakcyjnych i spirytualizacji przedmiotów, upodmiotowienie świata zwierzęcego i roślinnego uznane zostały za przejaw i wzór „prymitywnego współżycia z przyrodą”, właściwość myślenia człowieka pierwotnego, oznakę, nieco bardziej skomplikowanego niż klasyczny, animizmu<sup>60</sup>. Wydaje się jednak, że stosowniejsze by było mówienie o panenteizmie tej filozofii, o przekonaniu, że Bóg jako Byt Najwyższy jest obecny we wszystkim, wszystko jest w Nim, przez Niego, przy równoczesnym założeniu nietożsamości, niemożności utożsamienia Boga ze światem<sup>61</sup>. Tego rodzaju przekonanie bliskie było zresztą wielu rosyjskim filozofom, typowe dla Dostojewskiego i Sołowjowa. Łączyło bowiem w sobie kilka charakterystycznych cech religijności prawosławnej, doświadczenia ludu rosyjskiego, mianowicie kult Matki-Ziemi, kosmiczne rozumie-

<sup>57</sup> Cyt. za: G. Krug, *Myśli o ikonie*. Przeł. R. Mazurkiewicz. Białystok 1991, s. 30.

<sup>58</sup> Zob. I. Jazykowa, *Słowo i obraz*. W: *Świat ikony*. Przeł. H. Paprocki. Warszawa 1998.

<sup>59</sup> Zob. A. Szczerbowski, M. Pankowski, R. Heller Stone.

<sup>60</sup> Zob. np. M. Głowiński, C. Rowiński, O. Ortwin.

<sup>61</sup> Panenteizm jest terminem wprowadzonym przez K. K. F. Krauzego (1843). W przeciwieństwie do teorii panteizmu i kosmoteizmu głosił on, iż Bóg w samym Sobie i przez Siebie jest światem, co jednak nie znaczy, iż Bóg jest światem, ale że przeciwnie – świat jest połączeniem w Bogu i przez Boga. Zob. H. Paprocki, *Sołowjow i Dostojewski: idea Sofii*. „Acta Polono-Ruthenica”. Olsztyn 1997.

nie ziemi jako „wielkiej Rodzicielki” i pełne pokory dążenie do panenteistycznego zjednoczenia z Duszą świata<sup>62</sup>.

Wśród rosyjskich romantyków pod tym względem najbliższy Leśmianowi był zapewne Tiutczew. Charakteryzujące jego poezję sofiologiczne ujęcie ziemi, świata przyrody sprawiło, że sam Sołowjow żywił dla niego tyle niekłamanego podziwu. Poświęcił mu nawet dość obszerny artykuł analityczny, w którym wydobywając tego wówczas mało znanego poetę na światło dzienne, uczynił z niego wzór artysty posiadającego dar tzw. drugiego widzenia. Określenie to oznaczało rodzaj poetyckiego instynktu, jasnowidzenia umożliwiającego docieranie do niewidzialnych tajemnic, ukrytych w każdym elemencie postrzegalnego zmysłowo świata. Inaczej można by nazwać je darem kontemplacji. Wspomnianego określenia używał Sołowjow i w odniesieniu do poezji Feta, wówczas jednak nabierało nieco innego odcienia znaczeniowego. Mówienie o takim niezwykłym usposobieniu na pograniczu ekstazy, marzenia sennego było w przypadku poezji Feta podkreślanie przede wszystkim świętej odrębności poetyckiego spoglądania, nieprzemijającej wartości poezji – w przeciwieństwie do „niegodnych” jej treści intelektualnych, myślenia dyskursywnego, było także wyakcentowaniem pasywności kontemplacji<sup>63</sup>. Tymczasem w przypadku Tiutczewowskiego widzenia trzeba było mówić o dynamizmie, aktywnym penetrowaniu oglądanego „na wskroś” świata. I wydaje się, że właśnie taki typ mistyczności był bliższy Leśmianowi ze względu na ścisły związek z postrzegalnym zmysłowo konkretem i na dynamizm nadrzędnego działania intuicyjności. Podobnie jak dla Tiutczewa, zwłaszcza w jego słynnych obrazach wiosennego deszczu, wzburzonego morza czy innych gwałtownych ruchów w przyrodzie, tak i dla Leśmiana rodzajem szczeliny, okna, przez które dostrzec można tamte światy, był ruch obserwowalny w świecie przyrody. Skoncentrowanie na ujęciu dynamizmu życia przyrody nie tylko objawiać miało tętno samego życia, ale wskazywało także na będącą przyczyną tego ruchu tęsknotę świata przyrody za światem innego życia, innego istnienia. U Leśmiana swoistym symbolicznym skrótem tego oczekiwania na przemianę, która przyniosłaby wszechzjednoczenie, jest szumna od istnienia, skrząca się nieustannie łąka z *Ballady bezludnej*, wyczekująca chwili wcielenia mgły dziewczęcej. Brak rąk do rwania kwiatów, ust, piersi, uszu i oczu kogoś, „kto by widział, kto by słyszał”, staje się brakiem o znaczeniu ontologicznym, niedopełnionym istnieniem. Podobnym, tym razem spełnionym, oczekiwaniem zjednoczenia było nadejście Zielonej Godziny, kiedy „Wszystko widzi się! Wszystko pełni się po brzegi / Czarem odbić wzajemnych!”, a także koncert Dębu w swoim finale:

Święci, wiedząc, co czynią, w nagłej cudom podzięce  
Poklękali radośnie, wzięwszy siebie za ręce,  
Bo od kiedy świat światem, a śmierć jego obrębem,  
Po raz pierwszy Bóg, płacząc, obejmował się z dębem!

Dar widzenia w ujęciu Sołowjowa był jednak jeszcze czymś więcej. „Żywe

<sup>62</sup> Zob. J. Dębowski, *Przyroda w filozofii rosyjskiego prawosławia*. Olsztyn 1998. – Paprocki, *ibidem*. – B. Urbankowski, *Dostojewski: dramat humanizmów*. Warszawa 1994, zwłaszcza s. 292–296.

<sup>63</sup> Częstszymi od tzw. drugiego widzenia pojęciami używanymi w odniesieniu do Feta były: „wdochnowiennoje biezumije”, „proswietlenie”, „prozrienije”, „snowidienije”.

spojrzenie”, które potrafi dostrzec poza „mechanicznym połączeniem cząstek materialnych” istotę życia przyrody i sens całości, było według niego odkrywaniem duszy świata łączącej wszystkie części przyrody w jedną całość, w jeden organizm. Prawdziwie przenikliwe spojrzenie pozwalało dostrzec pełną prawdę o przyrodzie, a mianowicie to, iż „cały widzialny świat nie jest kolekcją wytworów, lecz przedłużającym się rozwojem czy rozrostem jedyne żywego jestestwa”<sup>64</sup>. Stwierdzenie to, będące pochodną gnostyckiej teorii emanacji, a więc przekonania o substancjalnej tożsamości człowieka i całego kosmosu, jest ważne także ze względu na jego rolę w symbolistycznej teorii pośredników (czy inaczej teorii symbolu, epistemologii symbolizmu). W tym wypadku więc Tiutczew rzeczywiście był wspaniałym materiałem do egzemplifikacji. Charakteryzujące go dążenie do panenteistycznego zjednoczenia z przyrodą i motywy Matki-Ziemi czy Niewiasty-Carycy pozwoliły Sołowjowowi przyznać mu pierwszeństwo nawet przed Schillerem czy Goethem, który nie ujmował tak głęboko jak Tiutczew „mrocznego sedna (korzenia) światowego bytu” –

[nikt] nie odczuwał tak mocno ani nie uświadamiał sobie tak jasno owej tajemniczej osnowy życia, osnowy, na której opiera się sens kosmicznego procesu, przeznaczenie człowieczej duszy i cała historia ludzkości. Pod tym względem Tiutczew rzeczywiście jawi się jako twórca całkowicie oryginalny i jeśli nie jedyny w swoim rodzaju, to z pewnością najznakomitszy [wśród przestawicieli] sztuki poetyckiej<sup>65</sup>.

Leśmianowski dar jasnowidzenia, pozwalający dostrzec i odczuwać owo totalne, wszechprzenikające istnienie, również wykazuje pewne skłonności do uwydatniania jedności świata przyrody i człowieka, ale nie chodzi tu o panteizm czy emanacyjne samorozrośnięcie bytu, nie jest to także tylko animistyczne ustosunkowanie się wobec Transcendentalnego w przyrodzie. Jest to jedność, którą nazwać można nie unifikacją, lecz unisubstancjalnością, ściśle łączącą wiele rozmaitych postaci bytu. Termin „antropomorfizacja” jest więc w przypadku Leśmiana o tyle nieodpowiedni, że dotyczy zagadnienia powierzchownie. Poezja ta bowiem bardzo widocznie usiłuje wyzwolić się z takiego właśnie antropomorfizującego ujęcia świata, choć jest to utopia językowa. Konstrukcje słowotwórcze typu „ruczajno”, „stodolnie”, „leśno” wskazują zarazem na wspólnotę świata i człowieka, skoro wszystkie byty tak samo potrafią dumać, kochać, dziwić się, rozwijać, jak też na zachowanie odrębności – każdy z nich czyni to na właściwy tylko sobie sposób. Pragnienie zwiedzenia tych innych stron wspólnej jedności charakteryzuje nie tylko człowieka, ale i świat bytów roślinnych, zwierzęcych. W *Przemianach* chabry chcą wdrzeć się do oczu sarny, by łeb jej modrzyć, mknąć po sarniemu i chciwie zaglądać w świat po chabrowemu, mak przekrwawia się w koguta, jęczmień przemieżdza się w jeża; w *Odjeździe* bratki stają się coraz łzawsze, wpatrują się „z szafirową zawczasu żalobą / [...] w ten mój odjazd”, a w *Zwierzyńcu*:

Pies mój, kwiat oszczekując, łbem się tuli ku mnie –  
By poistnieć w mym świecie trafnie i beztłumnie –  
I oczami po prośbie w twarz mi się człowieczy,  
A ja wchodzę – w Mglę zwierząt i w Tuman wszechrzeczy.

<sup>64</sup> W. Sołowjow, *F. I. Tiutczew. W: Stichtworienija*, s. 286.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 288.



Natura więc nie tylko potrafi kontemplacyjnie zapatrzeć się w dal jak by było ze *Wspomnienia* (inc. „Lubię wspominać te dziecięce lata”) czy bocian zapatrzony w słońca wybuch (*Wiosna*), ale tęskni za jednością z człowiekiem, innymi bytami, z Bogiem, tęskni za zmieszaniem własnego cienia – jak Znikomek – „z cieniem brzoź kilku” albo choćby chwilową wymianą „mroku na dreszcze w półśnie rosy” (*Srebrność*). Doświadczenie mistyczne relacjonowane w poezji Leśmiana, nazwane tu kontemplacją naturalną czy po prostu kontemplacją świata stworzonego, widzialnego, pozwala na eksperymentalne ujęcie – a przynajmniej do niego ośmiela – Leśmianowskiego świata przyrody w duchu prawosławnej teologii ikony. Skłania ku temu nie tylko nabierająca symbolicznego znaczenia dominacja złocistości, słoneczności, światła, ale przede wszystkim, wyrażające się w sposobie traktowania szczegółu, przekonanie o jego sile „transgresywnej”. Dostrzeżenie w widzialnym świecie przyrody symbolicznej obecności, znaku i miejsca przebywania Niewidzialnego, pozwala uzmysłwić sobie, jak głęboko tkwiły korzenie światopoglądu symbolistycznego. Doznania możliwe dzięki kontemplacyjnemu spojrzeniu na przyrodę równają się przeżyciu podczas kontemplowania ikony:

[ikona] wyzwała nie emocję, ale zmysł mistyczny, *mysterium tremendum* wobec pojawienia się czwartej – w stosunku do trójki [immanentyzmu estetycznego: artysta, dzieło, obserwator] – zasady: paruzji Transcendentnego, którego o b e c n o ś ć ikona potwierdza, jest więc ona prawdziwą epifaniczną ewokacją<sup>66</sup>.

Opisywane wcześniej Leśmianowskie pragnienia zjednoczenia, jakie kontemplowanie przyrody budzi, również mogą być skojarzone z ujęciem ikony jako źródła jedności, ikony, którą uznano przecież za „spotkanie, bezpośrednią obecność, rodzicielkę jedności”.

Ikona zaledwie odzwierciedla; ikona wypowiada, przywołuje Imię narysowane, wzywa Go i ofiarowuje się jako miejsce, w którym Boże piękno zstępuje i z którego wychodzi nam na spotkanie<sup>67</sup>.

Jej treścią jest spotkaniowy dialog, nawiązanie łączności, relacji.

Idee obecności, epifanii, relacji, transgresji, składające się na całościowy sens kontemplacyjnych zapatrzeń w poezji Leśmiana, stoją więc, jak widać, wyjątkowo blisko fundamentów zarówno filozofii Sołowjowa, jak i myśli prawosławnej, harmonijnie łączącej skrajne przeciwieństwa, w zmysłami uchwytnym materiale poszukującej treści mistycznych, daleko sięgających w transcendentne przestrzenie.

Próba przedstawienia różnorodnych aspektów tego, co można byłoby nazwać jeśli nie doświadczeniem mistycznym, to przynajmniej pewną atmosferą, nastrojowością Leśmianowskiej twórczości, ściśle spajającą zarówno uduchowione, jak i zmysłowe odczuwanie świata; zaprezentowanie tego poety-mistyka, wielokrotnie wprowadzającego do swych utworów motywy kontemplacji, wydaje się dobrym sposobem, aby pokazać związki łączące go z symbolizmem rosyjskim.

Powiązania te bynajmniej nie są zapożyczeniami, prymitywnym przeniesieniem szczególnie cenionych poetyckich wątków czy modyfikowaniem charakterystycznych obrazów, ujęć. Choć przyznać trzeba, że przeglądając zwłaszcza wcze-

<sup>66</sup> E v d o k i m o v, *op. cit.*, s. 157, 145.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 200.

sne wiersze Leśmiana, cykle rosyjskie i samą *Łakę*, bardziej wnikliwy czytelnik potrafiłby wskazać nawet całe utwory zaskakująco podobne do tekstów Feta czy Tiutczewa. Myślę tu np. o wierszach *Fala*, *Gwiazdy*, cyklu *Księżycowy pochmiel*, pod którymi, wcale zbyt nie przesadzając, można byłoby umieścić nazwisko Feta. *Fala* wygląda nawet na tłumaczenie liryku *Wczera rasstaliś my s toboj...*, a *Gwiazdy* powtarzają niemal dosłownie wiersz uznany za perłę w dorobku Feta – *Na stogie siena noczju jużnoj...* Podobnie dzieje się z niektórymi wątkami – można by tu przywołać np. bardzo rzadkie zjawisko księżyca dziennego, które wprowadził Leśmian do wiersza *W południe z Sadu rozstajnego*.

Jednak tego typu związki wcale nie przekazują prawdy o analizowanych podobieństwach, a nawet zniekształcają obraz sugerując hierarchiczne zależności, wpływy, ograniczając wolność i oryginalność samego Leśmiana. Dlatego też absolutnie nie było przedmiotem dociekań w tej pracy, jak to „sobie z pokolenia na pokolenie wybierano z ust rodziny” (A. Ważyk), nie mogło być mowy o tzw. „wpływologicznym szperactwie”, ale jedynie o „powinowactwach wyobraźni”<sup>68</sup>. Za bardziej znaczący uznano sam fakt zainteresowania Leśmiana rosyjską poezją romantyczną Feta i Tiutczewa oraz sposób recepcji, upodobanie w tym, na co zwrócił uwagę także Sołowjow, co zachwydziło i zainspirowało Rosjan (rosyjskich symbolistów). Dlatego też analizy niniejsze starały się uwydatnić różne aspekty swoistej apologii kontemplacyjności, o jakiej mówić można w przypadku poezji symbolizmu rosyjskiego, a jaką uważam także za bardzo ciekawy rys twórczości Leśmiana. Jego związki z symbolizmem rosyjskim ukazane więc zostały jako związki ze światopoglądem wybitnie religijnym, choć nie może być mowy o utożsamieniu go z konkretnym typem wyznaniowości. Leśmianowska inspiracja symbolizmem rosyjskim, zakorzenionym w duchowości prawosławnej, była inspiracją pewnym profilem duchowym, który cechował się takimi znamionami, jak irracjonalizm, antynomiczność, wchodzenie w czas kosmiczny, tęsknota za wszechzjednoczeniem.

Wspólnota między Leśmianem a symbolizmem rosyjskim, uwidaczniająca się w ujmowaniu doświadczenia mistycznego, wiele też może powiedzieć w sprawie pierwotnej jedności świata cywilizacji zachodniej i wschodniej. Okazuje się bowiem przy tym, że źródła mistycyzmu zachodniego korzeniami sięgają koncepcji Platonskich<sup>69</sup>, od których nie odizolowali się mistycyzujący filozofowie nawet po XI-wiecznej (dokładniej: po 1054 r.) schizmie, która zniszczyła dotychczasową jedność kultury. Być może, właśnie dlatego tak łatwo było przez tyle lat interpretować filozofię Leśmiana w duchu bergsonizmu (korzystając z tropu, jakim były entuzjastyczne artykuły Leśmiana). Sam Bergson, w wielu aspektach bliski ujęciom wschodniochrześcijańskim, zafascynował Leśmiana najprawdopodobniej właśnie tym podobieństwem. Dostrzeganie istotnej zależności między życiem, istnieniem a kontemplacyjnością, rozumianą często jako ekstazyjne szaleństwo, jest jednym z przesłań wiążących symbolizm rosyjski z filozofią Bergsona<sup>70</sup>. Wewnętrzna

<sup>68</sup> S. Pollak, *Grand bal – czy konsekwencje tradycji. (Benediktow – Zablocki – Tuwim). W: Srebrny wiek i później*. Warszawa 1971, s. 263.

<sup>69</sup> Zob. Durand, *op. cit.*, s. 48.

<sup>70</sup> Zob. W. Iwanow, *Sobranije soczinienij*. T. 3. Briussel 1979, s. 175. Cyt. za: M. Cyborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*. Lublin 1992, s. 160: „*Wsio żywoje roditsia iz ekstaza i biezumija*”.

wspólnota mistycyzmu wschodniego i zachodniego doprowadziła zresztą do podobnych zawikłań w interpretacjach mistycyzmu Prousta. Dla jednych (takich np. jak Floris Delattre czy Charles du Bos) słynne magdalenki, wieże w Martinville czy Wenecja ujrzana na dziedzińcu pałacu Guermentes były ukształtowane pod wpływem bergsonizmu, według innych Proustowskie zachwycenia, olśnienia, stany błogości wiązały tego pisarza przede wszystkim z platonizmem (E. R. Curtius)<sup>71</sup>.

Wydaje się także, że zarysowane w tej pracy zagadnienia pomogą zobaczyć ciekawy związek problematyki kontemplacyjności z filozofią przyrody Leśmiana, z jego sposobem widzenia świata natury, pokazać, jak dzięki takiemu naświetleniu zmieniają się dotychczasowe interpretacje tego zagadnienia. Ale najciekawsze jest chyba to, że jeszcze wyraźniej można wskazać, iż symbolizm rosyjski jako swoisty światopogląd koncentrował się nie na problematyce słowa, ale na wykraczaniu poza słowo, na nawiązywaniu łączności ze światem ponadzmysłowym, nadprzyrodzonym, że filozofia symbolistyczna była filozofią nawiązywania relacji z Absolutem – owszem, również poprzez słowo, ale (co w odrębnych już studiach należałoby udowodnić) ważniejszymi pomostami były żywioł muzyczny, czyn twórczy, akt miłości.

Mistycyzm Leśmiana przedstawiono tu na wąskim wycinku analiz motywu kontemplacji, co oczywiście nie wyczerpuje problematyki. Pominięte zostały m.in. epistemologiczne uwikłania doświadczenia mistycznego, a to w związku z tym, że tak naprawdę symbolizm, w wariacie rosyjskim, nie interesował się zagadnieniami poznania, interpretowania szyfrów świata, prymat wiodło tam doznawanie, obcowanie, tworzenie i nawiązywanie relacji poprzez miłość. Przeprowadzone analizy pozostaną więc tylko rozważaniami skoncentrowanymi wokół tego typu mistycyzmu, który w przypadku Leśmiana mógłby być określony mianem mistycznego doświadczenia obecności Niewyraźnego i pragnienia przekraczania granic, wędrówki ku zjednoczeniu, a więc mistycyzmu epifanii i transgresji, zbliżającej się do Wszechjedności.

---

<sup>71</sup> Zob. *Proust w oczach krytyki światowej*. Wybór, red. i przedm. J. Błoński. Warszawa 1970.