

 <http://orcid.org/0000-0002-5951-7421>

Rafał Milan

Uniwersytet Jagielloński

„Oddal bez przyczyny”. Wprowadzenie do Leśmianowskiej teologii poezji

Abstract

“Distance without a Cause”. Introduction to Leśmian’s Theology of Poetry

This text attempts to highlight those elements of the presented world in Bolesław Leśmian’s poetry (as well as the metapoetic and anthropological reconsiderations that they imply), which turn the poetic theology of the Polish writer into a kind of theology of poetry. Leśmian is not immune to the fear of making God seem all-too-human, which was characteristic of the Young Poland movement. Nonetheless, he does not succumb to idolatry of an unknown, infinitely remote deity, as for example Kazimierz Przerwa-Tetmajer did. Interpretation of Leśmian’s early poetry (primarily poems from the cycle *Oddaleńcy*), lead me to the conclusion that the future author of *Napój cienisty* sees the death of God as a source event, which is responsible both for the constitution of modern subjectiveness and its crisis.

The awareness of the death of God manifests in Leśmian’s poetic world as suspension of the creative act, which cannot be entirely incorporated into the constructed reality. Although poetry is incapable of soothing the ontological uprooting of the human being that parallels the death of God, it nevertheless connects the poet with that which is different (the substantially non-human), thus allowing to experience the unembodied remnants of God, which preclude the reconciliation of lyrical autoreferentiality with subjective emancipation. Therefore, Leśmian’s path to God unwinds from inside of the poem and corresponds with the experience of emptiness that is hidden beyond the veil of poetic reflections and repetitions.

Słowa kluczowe: Bolesław Leśmian, Bóg, nowoczesna podmiotowość, poezja Młodej Polski, autoreferencyjność

Keywords: Bolesław Leśmian, God, modern subjectiveness, Young Poland’s poetry, autoreferentiality

Został po nich – rozpęd wzwyż,
 I ta oddal bez przyczyny,
 I ten złoty nadmiar cisz –
 I te srebrne szumowiny...
 (B. Leśmian, *Wiersz księżycowy*)

Próbować dowieść, że wydarzenie śmierci Boga (czy też śmierć Boga jako wydarzenie) ma fundamentalne znaczenie dla kształtowania się poetyckiej ontologii Bolesława Leśmiana, to wejść zarazem w polemikę z dwiema przeciwstawnymi, lecz dopełniającymi się perspektywami interpretacyjnymi¹. Według Jacka Trznadla, autora pierwszej z nich:

[g]dyby wyabstrahować z twórczości Leśmiana pewien schemat intelektualno-pojęciowy, jaki konstruujemy *ex post*, można by powiedzieć, że istniejące w tej aurze pierwotności przedstawienia stanowią jeden z laickich argumentów odnoszących się do świeckiej genezy pojęcia [teizmu – dop. R.M.], ogniwo ważne, podstawę, tło, na którym dojdzie jednak do głosu funkcja teizmu wobec problemu rzeczy ostatecznych, sprawa człowieka postawionego wobec nieuchronnej zagłady i śmierci, a więc wobec wieczności lub nicości. Od ukazania jakby powstania teizmu przechodzi się do szukania przyczyn jego powstania².

Monografista poety zwraca uwagę na dwa istotne aspekty Leśmianowskiego myślenia o Bogu. Autor *Sadu rozstajnego* był bowiem niewątpliwie dziedzicem młodopolskiej niechęci do wszystkiego, co uwarunkowane, co może podlegać genetycznemu wyjaśnianiu. Nieobce były mu więc tęsknoty za światem „bez istnienia i bez śmierci”, w którym bezpieczne schronienie znajduje „Bóg, który wcale nie zna ludzi,/ cud, w który żadna myśl nie wciela”³. Z pewnością Leśmian wykorzystywał również przyczynową demystyfikację, lecz jako użyteczne narzędzie, służące kształtowaniu teologicznej „otęczy” własnej poetyki.

Cytowany fragment wiersza pochodzącego z szóstej serii poezji Tetmajera wyraża światoodczucie wspólne dla przedstawicieli generacji porażonej przez biologiczny determinizm, stanowiący ogólny horyzont rozumienia – także procesów społecznych i kulturowych. Konsekwencje znamiennej dla przełomu XIX i XX wieku *epistémé* przenikliwie opisał Stanisław Brzozowski⁴.

¹ W zakończeniu szkicu przywołuję drugą koncepcję sformułowaną przez Jana Błońskiego.

² J. Trznadel, *Twórczość Leśmiana. (Próba przekroju)*, Warszawa 1964, s. 276.

³ K. Przerwa-Tetmajer, *Ta trawa, której nikt nie kosi* [w:] *idem, Poezje*, Warszawa 1980, s. 851.

⁴ „Gdy my w naszym własnym osobistym życiu mamy coś, co jest dla nas wartością, jest to coś bezpośrednio niezwiązanego z rzeczywistością; jeżeli chcemy stworzyć w sobie warunki psychologiczne wiary w tę wartość, musimy w ten lub inny

Leśmian w jednym z wczesnych utworów wykazuje natomiast zarówno radykalną nieufność do „znikomej materii”⁵, podlegającej unicestwianemu sacrum prawu przyczynowości, jak i – co w 1897 roku mniej oczywiste – równie silne pragnie „zziemszczenia”, wcielenia ideału:

Niech zrozumieją nędznej ziemi syny
Tej smutnej bajki niepojęty wątek,
Że nawet niebo ma swe narodziny,
Że nawet bogi mają swój początek!
[...]
Czemu ja muszę spoglądać w otchłanie
I życie boga sam w sobie zatruchać!
Czy mi nie dosyć, że prawda nade mną
Swoją bezwzględną jaśniej budową?
Czemuż ją zowią fałszywą i ciemną,
Póki jej w ciasne nie zasklepię słowo?
I całe wieki w łzach i trudzie płyną,
Żeby ten wyraz odnaleźć ukryty;
Żadną mi wieczność nie błysnie godzina
I jestem sługą: bóg we mnie zabity!⁶

Poeta odwołuje się tu do koncepcji Boga wewnętrznego⁷. Należy jednak zauważyć, iż sama interioryzacja sacrum stanowi – w perspektywie lirycznego „my” schyłku wieku – formę reakcji na dotkliwy kryzys antropologiczny. Jest bowiem tak, „że nawet bogi mają swój początek”, ich istnienie odpowiada na

sposób zaprzeczyć rzeczywistość, dowieść sobie, że jest ona nie tym, jako co jest przeżywana” (S. Brzozowski, *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego* [w:] *idem, Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Warszawa 1990, s. 443). Zob. w tym kontekście także uwagę Tadeusza Micińskiego: „W imię idealizmu – Drews wyrzucił Chrystusa z historii. Rzekł o nim ironicznie Häring: pewność chrześcijańskiej wiary istniałaby, gdyby istniała historyczna pewność niehistoryczności historii Jezusa” (T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, oprac. M. Bajko, Białystok 2011, s. 218).

⁵ B. Leśmian, *Przemiany rzeczywistości* [w:] *idem, Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2011, s. 45. Dalej jako SL z podaniem numeru strony.

⁶ B. Leśmian, *Ideały*, w: *idem, Poezje zebrane*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2010, s. 555 i 556. Wiersze Leśmiana cytuję każdorazowo na podstawie tego zbioru. Dalej jako PZ z podaniem numeru strony.

⁷ Por. „[...] »religia Jaźni« jest kategorią nadrzędną pośród wszelkich odmian propozycji alternatywnych i polemicznych. Wskazuje ona na cechę wspólną różnych odmian form nieortodoksyjnych wyrazu sacrum, mianowicie na zmianę kierunku poszukiwań Boga – nie w górze, lecz w głębi” (W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001, s. 87).

jakąś arcyludzką potrzebę. W przywołanym utworze wydaje się ona tożsama z pragnieniem przekroczenia paradoksalnej ludzkiej kondycji, łączącej „drogi/ Sługi i pana, co włada wspaniale” (PZ, s. 555).

Leśmiana nie zadowala jednak – zacytujmy raz jeszcze Tetmajera – „duch, nie mający nic z człowieka”⁸. Późniejszy autor *Ląki*, wprowadzając w wierszu postać, którą należy – jak sądzę – identyfikować z Jezusem⁹, pozostaje wszak krytyczny wobec ukrytego monofizytyzmu koncepcji zbawienia poprzez inkorporację:

Był człowiek jeden, co ludzi zrozumiał,
I duszę za nich oddał na męczeństwo:
Pojął moc serca i oto się zdumiał,
Gdy zoczył w sercu Boga podobieństwo!
(PZ, s. 555))

Oddać „duszę [...] na męczeństwo” to zapewne formuła wskazująca na zbliżenie pierwiastków ontycznych, na uczynienie duszy bliższą ciału. Zarazem jednak uciemniona została – zauważmy – wyłącznie dusza. Można by w związku z tym zaryzykować twierdzenie, iż ten, kto „pojął moc serca” i „zoczył w sercu Boga podobieństwo”, wyzwolił się w ten sposób z podległości „nędznej ziemi”. Jeśli tak, to jego ofiara zatracza jednak swój wymiar mediacyjny. Nie tyle bowiem restytuuje ona utraconą przez człowieka harmonię ontyczną, ile unieważnia ludzką „oddal” przez radykalne oddalenie się od jednego z jej brzegów.

Potworny paradoks takiej manifestacji boskości, która jest nazbyt ludzka – zdegradowana przez wskazanie jej genezy – i zarazem zbyt od człowieka odległa, stanowi zapewne znamię kondycji duchowej podmiotu wiersza. Została ona w przejmujący sposób wyrażona również w słowach: „bóg we mnie zabity!” (PZ, s. 556). W tym miejscu warto zadać pozornie naiwne pytania o okoliczności i charakter owej śmierci. Czy wydarza się ona w konsekwencji demistyfikacji przekazu ewangelicznego? Czy jest może raczej tak, że Le-

⁸ K. Przerwa-Tetmajer, *Poezje...*, s. 851.

⁹ Gnościcka interpretacja dziejów Jezusa, postrzeganych jako droga ku odzyskaniu wewnętrznej boskości, zdaje się patronować młodopolskiej „religii Jaźni”: „Wiara mówi na krzyżu: »Boże, Boże, czemuś mnie opuścił!« Stało się to pono dzięki omyłce przepisywaczy, dzięki logice teologów ortodoksalnych – to zdanie niewytłumaczalne w ustach Wtajemniczonego. Wiedza mówi na górach swej męki: »Jaźni moja, jaźni – jakżeś mnie wywyższyła!« i takimi miały być słowa Chrystusa według okultystów [...]. Ci, którzy sprowadzili Chrystusa do mitu, uczynili to dlatego, iż mają poczucie wewnętrznego nieistnienia samych siebie, co łączy się nieraz przedziwnie z próżnością i megalomanią” (T. Miciński, *W poszukiwaniu życia nowego*, „Tygodnik Ilustrowany” 1910, nr 45, s. 909).

śmianowski bóg (wewnętrzny) został ukrzyżowany już-zawsze-wcześniej na ramionach sprzecznych dążeń człowieka, istoty przynależnej dwóm światom, (co najmniej) dwóm poziomom ontycznym¹⁰?

Wydaje się, że wrażliwość człowieka przełomu wieków – w ujęciu Leśmiana – jest bliska inwersji wewnętrznego odrodzenia, które stało się udziałem Jezusa. Inwersja ta zakłada jednak opozycję w obrębie tej samej struktury, w ramach tego samego mechanizmu. Rzecz stanie się bardziej czytelna dzięki przywołaniu fragmentów eseistyki poety:

Pomiędzy nim [człowiekiem pierwotnym – dop. R.M.] a jego pojęciem o sobie nie utworzyła się jeszcze przepaść pozorów. Toteż nie był zmuszony s z u k a ć s i e b i e, d ą ż y ć d o s i e b i e. Był sobą od razu... I w tym – jego żywiołowość, jego konkretność, jego całościowość. W tym wreszcie – jego antropomorfizm, jako zasada niepodzielności ducha i ciała, myśli i człowieka, który tę myśl jako ciąg dalszy swej istoty cielesnej tworzy. [...] Światopogląd antropomorficzny jest światopoglądem najpierwotniejszym. Bóg z takiego światopoglądu wyłoniony jest przedłużeniem w nieskończoność, rozrostem w błękity istoty ludzkiej, która wszechświat poznaje z a b o r c z o, nadając mu swoje własne prawa i odnajdując w nim obraz i podobieństwo swoje (*Znaczenie pośrednictwa w metafizyce życia zbiorowego*, SL, s. 23).

Leśmianowski człowiek pierwotny to – by tak rzec – stopień zero człowieczeństwa. Bytuje w rzeczywistości dynamicznej, lecz jednocześnie stabilnej, wolnej od „przepaś[ci] pozorów”. To, co poznawane zaborczo „w obrębie dostępnego nam ludzkiego kształtu” (SL, s. 23), jest bez wątpienia prawdziwe. Uczestniczy bowiem w roślinnej całości, której najwyższej wybujałe odnogi są „rozrostem w błękity istoty ludzkiej”¹¹. W przestrzeni *natuae naturantis*

¹⁰ Zdanie to nie stanowi – jak sądzę – jedynie manifestacji inwencji stylistycznej interpretatora. Znajduje ono bowiem uzasadnienie w skłonności Leśmiana, by „rozżałobnienie” w kształt ludzki ekwiwalentyzować obrazami nawiązującymi do pasji. W poemacie *Niedopita czara* czytamy, że „My, którzy oto na własnym szkielecie./ Jako na krzyżu jesteśmy rozpięci –/ Nie mogę szczęściem poić się na świecie./ Nie mogę z prochu otrząsnąć pamięci!” (PZ, s. 607). Krzyż-szkielet jest tu swoistym rusztowaniem, które czyni ciało ciałem ludzkim. Zwraca je wzwyż, ku duchowi („[...] my, cośmy z prochu/ Powstali, myślą błądząc w gwiazd motłochu” [PZ, s. 607], lecz zarazem wytrąca ze zmysłowej oczywistości, czyni ciało przedmiotem refleksji. „Czy ciało ducha, czy duch spętał ciało” (PZ, s. 607) – tak podmiot utworu formułuje jeden z Leśmianowskich nierozstrzygalników. Z aktem stworzenia, które nawiązuje do męki Chrystusa („Na głowę śmieszna wdział czapule./ A w bok zębraczy wraził kij”), mamy natomiast do czynienia w znacznie późniejszym i bardziej znanym wierszu *Balwan ze śniegu* (PZ, s. 340).

¹¹ Andrzej Zawadzki, analizując obecną w *Państwie* Platona koncepcję mimesis, wskazuje zarazem na warunkujące ją ontologiczne pojmowanie prawdy jako „źródłowej samoobecności”: „Relacja twórców naśladowczych do pierwowzorów nie jest rozpatrywana w kategoriach podobieństwa/niepodobieństwa, odpowiedniości/nieodpowiedniości,

człowiek raczej ociera się więc „o słońce, o sen i o Boga” (*Rozmowa*, PZ, s. 274), niż wierzy w tego ostatniego. Inaczej rzecz ujmując: jest to wiara tak silna – gdyż wzrastająca z samoobecnej prawdy – że wiarą może być nazwana jedynie *ex post*. Antropomorfizm naiwny pozwala bowiem wyłącznie wierzyć „w Boga, nie wiedząc, że to – Bóg” (*Wół wiosnowaty*, PZ, s. 383).

W dalszej części eseju przyszedł autor *Łąki* zdaje się dokonywać sekularyzującej wykładni koncepcji Wcielenia:

Gdy z biegiem czasu nastąpi w nim podział świadomościowy tych dwóch pierwiastków [duszy i ciała – dop. R.M.], gdy utraci swój raj na ziemi, nieraz zatęskni do kształtu owego smoka o podwójnym tułowiu, do boga-człowieka, do zejścia boga na ziemię, wielbiąc i czcząc tym sposobem siebie samego w kategoriach minionego istnienia. Tak rozumiana wiara w boga jest wciąż jeszcze kultem przodków w zacisznym cieniu wielkiego drzewa genealogicznego całej ludzkości (SL, s. 24).

Prawdziwy sens „smutnej bajki” o inkarnacji to zatem – tak twierdzi Leśmian w powyższym fragmencie – wspomnienie ontycznej harmonii czasu przed czasem. Pamięć o możliwości istnienia niewyalienowanego zostaje przemieszczona i na powierzchni „wtórej rzeczywistości” ujawnia się jako nieświadomy „kult przodków”. Racjonalizująca demaskacja, która przebiega – zauważmy – w sposób bliski zniechęconemu przez poetę uprzywilejowaniu relacji, zmierza (jak się wydaje) ku ukazaniu nie tylko strukturalnego, lecz także pragmatycznego podobieństwa dwóch konkurencyjnych opowieści o utracie i odkupieniu.

Obie narracje – religijna i sekularna – uczestniczą w „uzmysłowionej logice religijnej” (SL, s. 27), pozwalającej abstrahować jednak od samej społecznej alienacji. Jest ona bowiem – przypomina się wiersz *Idealy* – jednocześnie pozorna („Był człowiek jeden...” [PZ, s. 555]) i nieodwracalna, gdyż powrót do „złotego wieku” byłby – paradoksalnie – tożsamy z podtrzymywaniem *status quo*, z nadmierną atencją dla tych, którzy „w hierarchii czasowej zajmują

zgodności/niezgodności, a więc takich, które odsyłają ostatecznie do korespondencyjnego rozumienia prawdy, lecz partycypacji lub niepartycypacji w porządku prawdy, obecności, *fysis*, tego, co istnieje w sposób prawdziwy” (A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 181). Dla Leśmiana i dla jego – w pewnej mierze – demaskatorskiej wizji symbolizmu znamieną jest – jak sądzę – próba przywrócenia pierwotnej prawdy istnienia przy jednoczesnym zachowaniu resztek epistemologicznego dystansu. W eseju *Rytm jako światopogląd* pisze poeta, iż „[z] zewnątrz [...] przychodzą do nas te głosy i barwy i wonie, którymi – nie znając ich istoty – musimy przepoić nasze myślenie, aby się stało żywym, pokrewnym całemu światu i prawdopodobnym, jeżeli prawdziwym być nie może” (*Rytm...*, SL 41; wyróżn. moje – R.M.). Podkreśliłem tu sformułowania świadczące – jak mi się wydaje – o krytycznym dystansie Leśmiana, który wzbrania się przed wypełnieniem antropologicznej przepaści kolejnym pozorem.

poważniejsze i bardziej boskie od nas – potomków – stanowisko” (SL, s. 27), z uprawianiem szkodliwej dla życia historii monumentalnej. Impuls krytyczny zostaje zatem rozbrojony w dominium „człowieka przeciętnego”...

Można by zapewne dowodzić, iż wskazane – wzajemnie genetycznie tłumaczące się – idee stanowią rezultat nacisku rzeczywistości twórczej, która „dąży do utwierdzenia się w pamięci ludzkiej na zasadach prawa przyczynowości” (SL, s. 31). Ich podobieństwo należałoby zatem traktować jako symptom zakorzenia w żywej glebie *naturae naturantis*, we wspólnej rodnej macierzy, z której nie wykwitły jednak – jak się wydaje – bezwiednie, lecz zostały stamtąd wydobyte dzięki językowej i wyobraźniowej inwencji „jednostki twórczej”. Leśmian zauważa sceptycznie, że:

[n]ieuniknione pośrednictwo pieniędzy tworzy pomiędzy nami a życiem otchłań nieprzeskoczoną, próżnię bezdenną, której nie można zapełnić żadnymi symbolami ani napomknieniami o tym, co się dzieje na tamtym, zbyt dalekim brzegu. Najdalsze analogie, najbarwniejszy symbolizm jest zbyt słabą kompensatą strat nieobliczalnych i nie może ożywić tej próżni, która przeplata tak zwane stosunki międzyludzkie (SL, s. 38).

Poeta zwraca się tu – jak sądzę – przeciw nowoczesnemu podziałowi pracy i warunkującej go modalizacji doświadczenia, które separują poezję – czy szerzej: domenę estetyczną – od innych praktyk społecznych¹². „Najdalsze analogie” zostają bowiem zredukowane do sfery *lexis* i pozbawione bezpośredniości unaoczniania. Natomiast poetyckie „gwiazdne przenośnie” i symbolistyczne zespolenie znaczącego i znaczonego sugerują restytucję jedności, której rozpadowi właśnie zawdzięcza poezja swoją figuralną swobodę¹³. Jeśli zatem przyszły autor *Łąki* zakłada możliwość pojednania ekwiwalentnych

¹² Jak wskazuje Martin Jay, formy obrony przed supremacją epistemologicznego (naukowego) modelu doświadczenia „przybrały [...] dwie postacie. Pierwszą było rozwinięcie alternatywnych modalności doświadczenia: doświadczenia estetycznego, religijnego czy politycznego, i wyniesienie ich ponad jego rzekomo kostywną i jałową odmianę, utożsamianą z nowoczesną nauką. Druga, bardziej ambitna, wiodła do poszukiwania nowego integralnego ujęcia, które przywróciłoby niejako możliwość całościowego doświadczenia, właściwego czasom sprzed alienujących nowożytnych podziałów, i tym samym zaradziło pęknięciu, pozostawionemu przez to, co John Dewey z niechęcią nazwał Kantowską »metodą dzielenia«” (M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008, s. 117–118).

¹³ Mielibyśmy zatem do czynienia z Leśmianowską wersją „buntu kwiatu przeciwko własnym korzeniom”. Bliski Leśmianowi nie tylko ze względów rodzinnych Antoni Lange pisał, iż „nie masz granicy między przemysłem a sztuką pierwotną, podobnie jak nie masz granicy między miłością a sztuką, między wiedzą a sztuką” (A. Lange, *Sztuka i natura* [w:] *idem, Studia i wrażenia*, Warszawa 1900, s. 38–39).

obrazów tęsknoty za duchowo-cieleśną jednością, będzie to zawsze synteza poetycka – bez ontologicznego ugruntowania, lecz nieustannie tego ugruntowania poszukująca.

Sformułowane wnioski okażą się lepiej uzasadnione, gdy zwrócimy się ku dyskretnej teologii poezji, możliwej do wyinterpretowania z utworów składających się na cykl *Oddaleńcy*. Przynoszą one implicytną refleksję dotyczącą przyczyn antropologicznego i poetyckiego wykorzenia. W inicjalnym wierszu *Oddaleńców*:

Rybacy, którym połów nie udał się złoty,
Z dała od mórz zdradliwych i brzegów ponętnych,
Wszelkiej głębi na przekór – z sieci obojętnych
Rozpinają na puszczy błękitne namioty.
[...]

Oddaleńcy! Raz jeden zbłąkani wśród szlaków,
Już się nigdy nie zbliżą do własnej oddali!
Nikt w nich teraz nie pozna wesołych rybaków,
Zwinnych nurków, rabusiów pereł i koralu!
(PZ, s. 69)

Należy zwrócić uwagę, że niepowodzenie morskiej wyprawy nie ma precedensu. Czytamy bowiem, iż rybakom tylko „raz jeden” „połów nie udał się złoty”. Wydarzenie to stanowi niewątpliwie punkt zwrotny w sposobie odnoszenia się bohaterów wiersza do świata. Wskutek rozczarowania, doświadczenia (by tak rzec) *archi*-(nie)uchwytności, stają oni bowiem wobec morza – zarówno w znaczeniu zetknięcia się z zewnętrznym, manifestującym swą suwerenność żywiołem, jak i w sensie wykorzonego bycia-naprzeciw, bliskiego Heideggerowskiemu *Vorstellung*.

Ci, którzy zapewne poznawali wszechświat zaborczo, traktując owo poznanie jako rozrost własnej istoty, zderzają się bowiem po raz pierwszy z nie-ludzkim porządkiem, który manifestuje się jako głębia i zarazem jako pustka¹⁴. Otchłań, której doświadczyli rybacy, powinna być interpretowana w kategoriach aporetycznej rany, stanowiącej ślad bytu zewnętrznego, lecz także lukę czy – mówiąc językiem Leśmiana – „zmrůżkę”¹⁵, umożliwiającą

¹⁴ Zasadniej zapewne byłoby się posłużyć zbitką głębia-pustka, akcentującą, iż głębia jest tu tożsama z pustką tego, co nieuchwytnie.

¹⁵ W wierszu *Kleopatra* (PZ, s. 271) czytamy, że „[...] jej [Kleopatry – dop. R.M.] oczu śmiertelna w nieskończoność zmrůżka/ Jest tym tylko, czym dla nas chwila zamyślenia”. Zmrużenie oczu wydaje się oznaczać tu zarówno wypatrywanie (nieskończoności), jak i obronę przed nadmiarem śmiertelnej obecności. „Zmrůżka” wpisuje się też w ważne dla cyklu *Ponad brzegami* pole semantyczne *za-myślenia* (także zadumy – w wierszu *Don*

jawienie się świata. Jest ona również „włas[ą] oddal[ą]” bohaterów wiersza, do której można się co prawda zbliżyć, lecz którą nie sposób zawładnąć¹⁶. Można też – wskazują na to cytowane strofy utworu – odwrócić się od swej oddali, działając „wszelkiej głębi na przekór”.

Godne uwagi wydaje mi się jednak, że próba porzucenia pustki głębi odbywa się przez reprodukcję i umiejscowienie jej struktury:

„Marny ten, co przyptywów chłonać niewyśpienność
Wierzy, iż sieć jest siecią, a połów – połowem!...
My, zbadawszy istnienia dwuznaczność i zwiewność,
Z sieci namiot uczynim pod niebem jałowem!

Namiot – beżużyteczny! Lecz w rozwianej grzywie
Jego fałd, zbyt kowniejszych nad wszelkie istnienie,
Przepych nudy rozzłoci swe czary i cienie!” –
Tak się owi na puszczy chępią niechępliwie!...
(PZ, s. 69)

Nie wiadomo zatem, czym są i sieci, i połów. Wiadomo jedynie, że nie są tym, czym być się zdają. Pustka zaczyna więc opalizować znaczeniem, stając

Kichot, zastygnięcia – w wierszu *W locie*), a więc tego, co poprzedza i warunkuje myśl przedstawiającą. Podmiot późniejszego utworu Leśmiana syci natomiast „cienistą snu zmrużkę/ Wspomnianą nagle z lat dawnych doliną” (*W lesie*, PZ, s. 408). Zmrużka to zatem również percepcyjna rana, która domaga się wypełnienia – w tym wypadku dzięki mocy rozumianej po Bergsonowsku pamięci, która odracza obecność „zmarłe[go] pustkowi[a]”.

¹⁶ O pozornym opanowaniu pre-spacjalnego dystansu mowa w wierszu *Pośpiech* (PZ, s. 71): „Zda się, iż o tej właśnie, a nie innej porze/ Dano mu, badaczowi swej własnej mitręgi,/ Stopą, ścieżyn igraszką, wbiec na widnokreghi/ I całym widnokreghiem owładnąć w przestworze!”. W tym kontekście warto sięgnąć do fragmentu *Wiedzy radosnej*: „Sądzi on [mężczyzna – dop. R.M.] nieledwo, że tam u kobiet mieszka jego lepsze ja: że w cichych tych miejscach nawet najgłośniejsze wzburzenie martwą staje się ciszą, a życie samo snem o życiu. A jednak! A jednak! [...] nawet na najpiękniejszym żagłowcu jest wiele hałasu i zgiełku, i to niestety tak wiele małego, marnego zgiełku! Czarem i najpotężniejszym działaniem kobiet jest, by rzec językiem filozofów, działanie na odległość, *actio in distans*: na to jednak trzeba, naprzód i przede wszystkim – o d l e g ł o ś c i!” (F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906–1907, s. 99). Jacques Derrida komentuje przywołany passus, odwołując się do Heideggerowskiego pojęcia *Entfernung*: „Jako nie-tożsamość, nie-postać, pozór, jest ona [kobieta – dop. R.M.] być może *otchłanią* odległości, dystansowaniem dystansu, cięciem rozprzestrzenienia, samą odległością. [...] Dystans się dystansuje, dal się oddala. Należałoby odwołać się tutaj do Heideggerowskiego użycia słowa *Entfernung*: zarazem rozsunięcie, oddalenie i oddalenie oddalenia, oddalenie odległego, od-dalenie, destrukcja (*Ent-*) konstytuująca z oddali jako takiej, zawoalowana zagadka przybliżenia” (J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 38).

się azylem dystansującym oddał „pod niebem jałowem”. Namioty są namiast – zauważmy – błękitne. Jest zatem tak, jak gdyby zastępowały one lazur nieba, jakby tworzyły sztuczny firmament.

Dlaczego jednak również niebo okazuje się puste? Zasadne byłoby przywołanie w tym miejscu mechanizmu retroaktywnego nicestwienia, który dobitnie ukazał Leśmian w „cienistym” wierszu *Kłęska* (PZ, s. 416):

Mgła mi z ręki wróżyła... Pamiętam szept cienia...
Nim cios we mnie uderzył – wprzód zbrakło zbawienia.
[...]

Bo między mną a kłęską – żaden czas nie płynął –
I nie było tych godzin, gdym jeszcze nie zginął...

Jest zatem tak, iż cios, który uderza z odpowiednią siłą, czy też nieudany połów, działanie daremne, które niczego nie uchwytuje, obnażają iluzoryczność bezwiednie przyjmowanych wcześniej – by tak rzec – fizjologicznych aksjomatów. Zbawienie oraz roślinna partycypacja w świecie stają się przedmiotem wiary, która w tym samym momencie okazuje się jednak już utraconą. „I nie było tych godzin, gdym jeszcze nie zginął”, a więc od zawsze „bóg we mnie zabity”...¹⁷

W inicyjnym wierszu cyklu *Oddaleńcy* szum fali przypomina niegdyś we-sołym rybakom, że „czas się przewleka” (PZ, s. 69). Jeśli tak, niepozbawiony podstaw wydaje się wniosek, że rozziw między działaniem a jego rezultatem, pustka, z którą konfrontują się bohaterowie utworu, odpowiada także za czasowanie. Dlatego zapewne „między mną a kłęską – żaden czas nie płynął”. Kłęska wydaje się bowiem początkiem czasu – punktem zawsze odwleczonym w przeszłość, w której już „brakło zbawienia”. W wierszu *Wobec morza*

¹⁷ W wierszu dedykacyjnym, który znalazł się na podarowanym Janowi Lorentowiczowi egzemplarzu *Sadu rozstajnego*, pisał Leśmian: „Jeszcze się nie śniło, co się oczom śni./ A już duch się Snowi oddał na ofiarę./ Bom ja dożył owych dni./ Gdy się wierzy w samą wiarę...” (PZ, s. 673). Tak pojęta wiara zawiera w sobie konstytutywną dozę sceptycyzmu, niewiary. „Wierzyć w wiarę” znaczy więc być może podążać za konsekwencjami własnego przygodnego historycznego usytuowania. Czasownik „dożyć” wskazuje bowiem na „łącznicę” z rzeczywistością, wrośnięcie w nią: „Roślinnieje dusza, człowieczeje świat” (PZ, s. 673). Wiara jest zatem tym, co poprzedza podmiot, jest „wydarzeniem performatywnym, które nie może należeć do całości, którą ugruntowuje, zapoczątkowuje czy uzasadnia. [...] Jest decyzją innego w żywiole nierozstrzygalności”. J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński [w:] J. Derrida, G. Vattimo et al., *Religia. Seminarium na Capri*, Warszawa 1999, s. 29. Tak pojęta wiara otwiera zarazem możliwość równoległej, sekularnej kontrnarracji, wskutek której „człowieczeje świat”. Formułę „wiary w wiarę” późniejszy autor *Łąki mógł zaczerpnąć z pism Nietzschego* – wszak „kto tworzyć musiał [...], ten wierzył w wiarę” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 144 [cz. II, rozdział: *Z krainy oświaty*]).

czas jednak „Przewleka się zabawnie, dziwacznie, misternie/ Po najwiotszej gałęzi, po najcieńszym cieniu”. Należy zauważyć, że to sam tekst przejmując w cytowanym fragmencie owo „przewlekanie się”. Leśmian osiąga taki efekt dzięki epitetowi potrójnemu, a także przez misterne zwolnienie toku wiersza, podporządkowanego w cytowanym dwuwiersiu stopie daktylicznej. W fałdach namiotu, „zbytkowniejszych nad wszelkie istnienie”, panuje zatem autonomiczna czasowość, która jest być może zbieżna ze „śpiew[em] o samym śpiewie” (*Ta oto godzina*, PZ, s. 79).

Należy bowiem zwrócić uwagę, iż również w ostatnim z przywołanych wierszy ontologiczna i – na poziomie metapoetyckim – symbolistyczna jedność zostały przeciwstawione wyróżnionemu momentowi, temporalnej ekstazie:

Zamarły róż okrzyki ku słońcu w wyżynie,
I lasów rozechwianych śpiew – o samym śpiewie –
Szmer przykazań miłosnych w płomienistym krzewie –
Wszystko nagle zamarło w tej oto godzinie!
(PZ, s. 79)

Zawieszenie autotelicznej „dziejby”, erotycznie spajającej – jako „szmer przykazań miłosnych” i „śpiew – o samym śpiewie” – ziemię i niebo, to, co znaczące, i to, co znaczone, jest zarazem powrotem do sytuacji genezyjskiej, do jakiegoś „Niech żyje!”, które inauguruje czas jako „jarzm[o] wyczekiwań”. Nagłe znieruchomienie świata – pokrewne zadumom i zastygnięciom z „łაკowego” cyklu *Ponad brzegami* – otwiera czas i przestrzeń dla „spragnion[ych] zdobyczy” (PZ, s. 79) działań bohatera wiersza. Okazują się one zaledwie powtórzeniem, zawdzięczającym jednak właśnie swemu statusowi „przepych” i ekonomiczną – porównawczą, relatywną – fortunność (tj. w tym wypadku bezzwrotność, która „więcej zdobywa, aniżeli traci” [PZ, s. 79])¹⁸:

A życie wśród zamarłych tak łatwo się płoszy,
Że samochęc przelana domyślnym strumieniem
Krew własna – purpurowym jest tylko stwierdzeniem
Tego, co już się stało!... – O stwierdzeń rozkoszy!...
(PZ, s. 79)

¹⁸ Według Hugona von Hofmannsthal, „każdy doskonały wiersz jest przeszłością i teraźniejszością, tęsknotą i spełnieniem” (H. von Hofmannsthal, *O wierszach. Dialog*, przeł. S. Wyrzykowski, „Chimera” 1907, t. X, s. 186). Tekst retroaktywnie kształtuje więc własną przeszłość, horyzont swej prawomocności. W ten sposób uobecnia/odgrywa on to, co „już się stało”.

„[W]ybraniec, dbający o cześć swej korony” (PZ, s. 79) zaprzecza więc jednocześnie bierności i potencjalnej aktywności władcy-poety-Mojżesza, bohatera wiersza *Kłęska* (PZ, s. 72). Cześć korony zależy bowiem od ontologicznej pełni świata (przedstawionego), który powinien być wolny od wszelkiej połowiczności, od wszelkich „niedobłyków”.

Jeśli jednak byłby on rzeczywiście „zbawiony” od doczesnych niedoskonałości, byłby wówczas (zaledwie) prawdo-podobny. Byłby bowiem in-spirowany zewnętrznym wzorcem, którego obrazowy korelat stanowi autonomiczny (respirujący) świat poetycki, wyradzający się niekiedy – wskutek niemocy i pragnienia nadmocy twórcy – w „bagna, od westchnień nabrzmiałe” (PZ, s. 72)¹⁹. Inaczej rzecz ujmując: władca „puszczy, piaskami strawionej” (PZ, s. 72) wzbrania się przed poetyckim gestem, który – jako performatyw – odsyła wstecz ku warunkom własnej fortunności. Leśmianowski Mojżesz „nie chciał zemdleć od marzeń gorąca” (PZ, s. 72), tzn. – jak wolno sądzić – odczuwał witalną siłę, w której zakorzenia się twórczość, jako zagrożenie dla podmiotowej suwerenności. Wiersz *Kłęska* w pewien sposób czyni więc to, o czym mówi. Ten, kto „[w]stąpi[ł] nagle pół-duszą w tych marzeń krainę” (PZ, s. 72), drugą połową swej duszy unosi się ponad rzeczywistością przedstawioną jako zdystansowany głos prowadzący narrację. W wygłosie wiersza

¹⁹ Innymi słowy, wiersz – na zasadzie rozkwitu – włącza się w rzeczywistość, której przywraca postulowaną istotę. Warto w tym kontekście przytoczyć komentarz, którym Miriam opatrzył następujące wersy sonetu Heredii *Na posąg strzaskany*: „Dzikię wino się śmieje krasą ust czerwone! / I – czarodziejstwo ruchu – szmer wiatru, dreszcz liści, / Cienie błędne, skry słońca, co drgają i płoną, / Wszystko – boga żywego w złomie głazu iści”. Redaktor „Chimery” sytuuje „mechanizm” wierszotwórczy w obrębie rzeczywistości prezentowanej w utworze: „Poeta nie jest mniej czułym od natury i nie mniej od niej ma mocy. Magiczna jego twórczości potęga umie również powołać do życia minione, zdałoby się, już kształty, umie również w złomkach potrzaskanych marmurów czy legend, posągów czy mitów wiecznie żywe urzeczywistniać piękna bóstwo” (Miriam, *Nowy poeta w Akademii Francuskiej: José Maria de Heredia (dokończenie)*, „Głos” 1896, nr 5, s. 107). Maria Podraza-Kwiatkowska podkreśla, że Przesmycki *Trofea* Heredii „odczytuje zgodnie z tezami symbolizmu”, które przeciwstawia wyłącznej, pozbawionej głębi parnasistowskiej plastyczności. Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *O Miriamie-krytyku*, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 4, s. 424. Dla Miriam szczególnie ważna jest skończoność, konstrukcyjne zamknięcie utworu, przez które prześwieca jednak wymiar metafizyczny. W związku z tym sonet Heredii niejako czyni to, o czym opowiada. Aspekt performatywny wiersza byłby więc ograniczony przez przedstawianą w nim rzeczywistość. Leśmian natomiast przesuwając nieco punkt ciężkości w stronę większej dramatyczności wiersza, który winien stanowić przede wszystkim „odrobinę rozwoju serdecznego”. Negatyw swojej koncepcji odnalazł autor *Sadu rozstajnego* w dramacie Tadeusza Micińskiego: „Komentarz do dzieła nie rodzi się, nie wytwarza jednocześnie z dziełem samym i w jego kole zakłęty, lecz istnieje poza tym kołem, zacierając i zaciemniając tu i ówdzie artystyczne tego koła granice” („*W mrokach złotego palacu*”, SL, s. 130). „Wiersz doskonały” – według Leśmiana – winien więc raczej opowiadać, czyniąc lub – inaczej mówiąc – opowiadać o tym, co czyni.

dochodzi natomiast do odwrócenia w obrębie podmiotowych instancji. „Ja” intradiegetyczne, „[c]hoć rozumie, jak ciężko rozszumiałym ginąć./ Milcząc, patrzy na klęskę” (PZ, s. 72). To bohater utworu, *patiens* opowieści, wkracza na jej margines, zajmuje pozycję obsadzoną dotychczas przez poetycki głos, który zostaje w ten sposób usytuowany, rozbrzmiewa „na puszczy”.

Można by zatem powiedzieć, że podmiotowa oddal jest w analizowanym utworze osławiana właśnie przez to odwrócenie dzięki któremu bierność, niepewność twórcy przekształcają się w poetyckie działanie. Głos narracyjny, opowiadając o destrukcji krainy, „gdzie żyć łatwiej i konać mniej trudno” (*Metafizyka*, PZ, s. 78), splata się natomiast z milczeniem, „nie daje rozkazu” (PZ, s. 72). Podmiotowa nietożsamość zostaje zatem zniesiona na poziomie dyskursu, który odgrywa to, czego nigdy nie było, a więc jedność „rozrost[u] w błękity” i zdystansowanego niemego spojrzenia.

W wierszu *Ta oto godzina* wewnątrzpodmiotowa szczelina, oddalająca bohaterów cyklu od samych siebie, zostaje – przynajmniej do tego dąży Leśmianowski rycerz – wypełniona przez działanie własnowolne, które przekreśla oddal nie tylko w swych skutkach, lecz przede wszystkim już poprzez samo swoje zaistnienie. Postać ukazana w przedostatnim utworze cyklu powraca – jak wspominałem – do początku, do tego, co własne, do *Jemeinigkeit*²⁰. Wymaga to jednak zawieszenia poetyckiej samozwrotności (tj. „śpiew[u] – o samym śpiewie” [PZ, s. 79]) na rzecz bezzwrotności podmiotowej, przez którą chciałbym rozumieć zerwanie z ekonomiczną wiersza, zmierzającą do osłabienia napięcia pomiędzy „ja” a światem, do restytucji czasu przed czasem w imitującym witalność natury układzie zwierciadeł. W „tej oto godzinie” zamiera czar „odbić wzajemnych”, pierwotna wszechkomunikacja. Leśmianowski Oddaleniec przestaje wskutek tego traktować erotyczną dynamikę natury w kategoriach ideału, który należałoby przyswoić, zawładnąć nim, dlatego „miecz, ostrzem ku światu tak długo zwrócony./ Zwróci teraz ku sobie – natychmiast, bezzwrotnie!...” (PZ, s. 79). Bohater utworu nie zwraca się więc ku światu, nie pragnie już narcystycznej identyfikacji z nim²¹.

²⁰ Można by zatem mówić o podjęciu przez Leśmiana „symbolu genezyjskiego” w rozumieniu, które proponuje Maria Podraza-Kwiatkowska. Zob. *eadem*, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 2001, s. 154–166.

²¹ Być może jest tak, iż Oddaleniec z wiersza *Ta oto godzina* był niegdyś twórcą, „co nie chciał zemdleć od marzeń gorąca” (*Klęska*, PZ, s. 72). Jego miecz był bowiem „ostrzem ku światu tak długo zwrócony”. Służył więc konfrontacji z nieposłusznym – zawsze nie dość doskonałym – światem. To zwrócenie się w stronę nieprzychylną jałowej przestrzeni ma charakter dialektyczny, gdyż wymaga porównawczego zwrotu ku samemu sobie. Inni mi słowcy, Leśmianowscy Oddaleńcy próbują znaleźć swoje odbicie w świecie, do którego już nie należą, który jest dla nich pustynią. Przekształcają ją zatem wysiłkiem wyobraźni, „rozkwiec[ają] próżnię” [*Pan Błyszczczyński*, PZ, s. 455]. Twórczy gest staje się jednak gestem „zaledwie” poetyckim w momencie jego zatrzymania (przypomina ono o traumie wykorzenia, przed czym ma chronić „wybredn[a] beczynn[osć]” bohaterów cyklu).

W ten sposób ponownie zbliża się „do własnej oddali” (*Wobec morza*, PZ, s. 69). „Samo chcąc” powtarza bowiem traumę „zbląkani[a] wśród szlaków” (PZ, s. 69): „Śmierć – ów pokarm ostatni – przyjmie z własnej ręki!” (PZ, s. 79)²². Unicestwiając samego siebie, bohater wiersza niewątpliwie dąży jednak ku sobie, pragnie usunąć dystans między „ja” i (nie)-ja idealnym. „Chwila czynu”, o której pisał Leśmian, iż „jest chwilą narażenia się jednostki na zawód i rozczarowanie w potędze czysto ludzkiego rozumu, jest chwilą przypomnienia obecności wszechświata i jego potęg tajemnych” (*Z rozmyślań o Bergsonie*, SL, s. 19), miałyby pozwolić na utożsamienie się z rytmem *naturae naturantis*, na wkroczenie w „świat bez istnienia i bez śmierci”, gdzie „jedynie dusza żyje”. Czy byłaby to zarazem kraina, w której włada „Bóg, który wcale nie zna ludzi”, do którego „[n]ikt się nigdy – zaprawdę – nie modlił [...] Nikt mu za nic dziękczynnej nie składał ofiary” (*Nieznanemu bogu*, PZ, s. 77)? Jak mi się wydaje, Leśmian już w 1905 roku, pisząc *Oddaleńców*, przeczuwał, iż Bóg niepotrzebny – a więc nie tylko nie-ludzki, lecz także znajdujący się poza nie-ludzkością jako horyzontem ludzkich dążeń – może być nieistniejącym (czy ściślej: martwym) Bogiem bez stworzenia²³, tj. tym, kto jest jedynie nazywany Bogiem²⁴. Może być też, *a contrario*, Bogiem w pełni w istnieniu wcielonym, tzn. – by tak rzec – jeszcze-nie-Bogiem, instynktowną samą wiarą.

Samozwrotność poetyckiego świata („śpiew o samym śpiewie”) stanowi zwierciadło, w którym przegląda się podmiot. Narcystyczną identyfikację uniemożliwia jednak inercyjna resztką ujawniająca się w zatrzymaniu twórczych działań. Jest ona tożsama z oporem rzeczywistości, ku której ponownie powinien zwrócić się miecz rycerza-poety. Poetycka samozwrotność konstituuje się zatem jako ciąg powtórzeń (kolejnych „zwrotów”). Można ją uznać za zaprzeczenie bezzwrotności, dążeniu do której „pieśń o samym śpiewie” zawdzięcza jednak swą możliwość.

²² „Jeśli więc marzenia sennie w nerwicy pourazowej tak regularnie powracają do sytuacji wypadku, to nie pełnią tym samym funkcji spełniania pragnień, których omamowe przywołanie jest funkcją podporządkowaną zasadzie przyjemności. Możemy jednak przyjąć, że w ten sposób przyczyniają się do rozwiązania innego zadania, które musi zostać wykonane, zanim zacznie panować zasada przyjemności. Marzenia te usiłują nadrobić panowanie bodźca przez rozwój lęku, czego zaniedbanie stało się przyczyną nerwicy pourazowej” (Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 32–33).

²³ Leśmianowski Eliasz „Wolny, Bogu zbyteczny – sam teraz popłynął/ Wyżej i niebezpieczniej w ten zmierzch ponadniebny/ Gdzie już nie ma stworzenia i Bóg – niepotrzebny!” (PZ, s. 464). Brzmi to jak polemika z Tetmajerowskim ideałem Boga, „który wcale nie zna ludzi”. Bóg w poezji autora *Sadu rozstajnego* staje się Bogiem, gdy stwarza, tzn. wówczas, gdy narusza swoją nieruchomą tożsamość, gdy zarazem dobywa byt z nicości, jak i pozwala mu się krzewić samoistnie dzięki powrotnej, weselnej „pieśni do życia” (wraz z którą „Światowid [...] oddał ludziom, roślinom i zwierzętom życie samo, śmierć sobie jedynie pozostawiając”). Zob. B. Leśmian *U źródeł rytmu*, SL, s. 57.

²⁴ Nieprzypadkowo w wierszu *Zamyślenie* (PZ, s. 276) Leśmian posługuje się odnoszącą się do Boga peryfrazą: „ten, co mnie stworzył”. W pośmiertnie opublikowanym utworze [*Jam – nie Osjan! W zmyślonej postaci ukryciu*] słowo „Bóg” odnosi się natomiast do

W pierwszym wypadku mamy do czynienia z „Najwyższy[m] a pozornie najuboższy[m] z bogów”, który „[w]zgardził tym, co widzialne, dostępne dla czasów” (PZ, s. 77). W drugim natomiast – bóstwa Leśmiana

[...] są chwilowymi wcieleniami siły witalnej, jeżeli nie tą właśnie siłą, jak w wierszu *W locie*. Pomyłka płynie z odruchowego przymierzania „teologii” Leśmiana do teologii żydowskiej czy chrześcijańskiej; tymczasem, jak to sam poeta zapowiada, tradycyjne pojęcia religijne wykorzystuje on dla własnych liryczno-światopoglądowych celów. Naprawdę „bóstwa” nie są osobowe, choć jako osobowe zostały przedstawione²⁵.

Gnostycka koncepcja „gnuśnego boga” została w cyklu *Oddaleńcy* ukazana jako symptom lęku przed „własną oddal[ą]”, jako reakcja obronna, która wskrzesza Boga w nieskończenie odległym nadistnieniu. W ujęciu Jana Błońskiego natomiast śmierć Boga jest pozorem czy też – by zacytować innego badacza – Leśmian dostrzega w niej

[...] naturalną oczywistość [...] – i w przestrzeni naturalnych hierofanii, i w perspektywie agonii chrześcijaństwa. Jednak każde z tych zdarzeń budzi odmienne emocje. Fakt, iż boskość, sakralność są bytowo relatywne, momentalne, impresyjne, iż istnieją jedynie dla podmiotu, który tę hierofaniczność przedmiotu podtrzymuje swą wiarą, budzi radość, fascynację samym zjawiskiem wzbogacenia istnień poprzez nadanie im nadwyżki znaczeń [...]. „Bogiem” może być każdy przedmiot, którego znaczenie ustanawiamy, któremu nadajemy zdolność budzenia czci, podziwu (odzywa się tu dalekim echem Nietzscheański pogląd, że rzeczywistość jest interpretacją, ta zaś wyrazem „woli mocy”)²⁶.

dwóch wymiarów boskości, ukrywa rozszew pomiędzy nimi. Stwórca-uzurpator wyznaje: „Jam – nie Bóg! Twarzy mojej spragniony zatraty,/ Maskę Boga przydziałem – zdradziecko pokrewną/ [...] / Nikt się nigdy nie dowie, czym byłem dla siebie! / Dla was, co się modlicie, jestem tylko – Bogiem” (PZ, s. 499). Wypowiadający te słowa nie jest Bogiem, skrywa się za maską Boga. Zarazem jednak właśnie jest stwórcą, odgrywa bowiem rolę Boga, który jednocześnie przewyższa metafizycznego aktora i stanowi dla niego ograniczenie. Można by powiedzieć, że stwarzać znaczy tu oddalać swą oddal (przywdziewać maskę) i w tym samym momencie utwierdzać ją, lecz już jako efekt własnego działania. Wciąż nie wiadomo jednak, „kto okno otwiera” (PZ, s. 276)... Innymi słowy, stworzyć to zarówno powołać do istnienia (dobyć z nicości), „ja” idealne, jak i dążyć ku niemu, dożywać tego, co zawsze tylko prawdo-podobne, gdyż podatne na lustrzane zwroty, zwielokrotnienia.

²⁵ J. Błoński, *Bergson a program poetycki Leśmiana [w:] Studia o Leśmianie*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Warszawa 1971, s. 81.

²⁶ W. Gutowski, *op.cit.*, s. 42.

Bóg zatem nie umiera lub – ściślej rzecz ujmując – śmierć bogów jest natychmiast kompensowana przez witalny nadmiar, którego zasób był zaledwie chwilowo zabezpieczany przez te przygodne wcielenia boskości²⁷.

Należy jednak zauważyć, że zarówno sekularyzujące myślenie o Leśmianowskim Bogu, któremu patronuje Jacek Trznadel, jak i energetyczna koncepcja sacrum, do której zbliżają się Jan Błoński i Wojciech Gutowski, stanowią próbę wyjaśnienia fenomenu Boga w obrębie poetyckiej ontologii autora *Ląki*. Ontologia ta – poświadczają to utwory składające się na cykl *Oddaleńcy* – rozwija się jednak *ab intra* wiersza, który nadaje rzeczywistości „metaforokształtność”²⁸. W „tej oto godzinie” rozkwit poetyckiej idealnej krainy okazuje się wszak funkcją „baśn[i] zwierciadlan[ej]”, „co się sama z siebie bez końca wysnuwa” (*Prolog*, PZ, s. 43). Gdy „[w]szystko nagle zamarło” (PZ, s. 79), bohater wiersza sięga „własnej oddali” – nicości, która – jak to u Leśmiana bywa – nie jest absolutna. Być może dlatego trudno ją „rozkwiecić”, tj. włączyć to, „co się stało”, w organiczną całość z „purpurowym [...] stwierdzeniem” (PZ, s. 79), które miałyby właśnie zbawić przeszłość, odebrać jej charakter (nieodwracalnego) wydarzenia. „[R]ażąc siebie mieczem, spragnionym zdobyczy” (PZ, s. 79), Leśmianowski rycerz dąży ku sobie, próbuje zawładnąć sobą przez poetyckie (performatywne) unieobecnienie, redukcję być może „aż do bezprzestrzennego tonu” (*Przemiany rzeczywistości*, SL, s. 45), który przywróciłby zapewne „róż okrzyki ku słońcu w wyżynie” (PZ, s. 79).

Niebył nie pozwala się jednak – na co wskazują także późniejsze utwory Leśmiana – w pełni wygładzić²⁹. Niezasymilowana martwa resztką Boga

²⁷ Nawiązuję w tym miejscu do leksykonu Martina Heideggera. Zasób (*Bestand*) to „wyzwolenie energii skrytej w przyrodzie, przekształcenie tego, co uwolnione, zgromadzenie tego, co przekształcone”. Zob. M. Heidegger, *Pytanie o technikę* [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 19. Autonomizacja „pieśni o Bogu” i wchłonięcie jej przez „pieśń do pracy” – proces ten opisuje Leśmian w eseju *U źródeł rytmu* (SL, s. 55) – przekształca Boga w wartość, która zabezpiecza zasób energii, lecz w ten sposób staje się zaledwie do-stawiona do tego zasobu jako jego część.

²⁸ Określenie Mariana Stali. Zob. *idem, Metafora w liryce Młodej Polski. Metamorfozy widzenia poetyckiego*, Warszawa 1988, s. 73.

²⁹ W wierszu *Chalupa* (PZ, s. 425) demiurg-rzemieślnik deklaruje: „Poobciosam niebył tak, że będzie gładki,/I wyrwę na nim wzorzyste zagadki”. Wyraża jednak także obawę dotyczącą końca swej pracy, lęk przed powrotem chropowatości materii: „Bylebym się w drzewie nie dorąbał trumny!// Bylebym w nicości nie brzęczał jak komar!// Bylebym się w słońcu do Boga nie domar!” (PZ, s. 425). Prymarnym gestem poetyckim jest więc unieobecnienie wszystkich chałup – tak, by mogła powstać ta jedyna, którą spaja „gwóźdz niebieski”. Nicość nie jest jednak w pełni posłuszna demiurgicznemu kształtowaniu. Jej potencjalny opór autor *Sadu rozstajnego* nazywa „Bogiem”. W tym kontekście warto przywołać słynne sformułowanie Stéphane’a Mallarmégo: „Mówię: kwiat! i, zza niepamięci, gdzie głos mój odsyła wszelki zarys, muzycznie się wznosi, będąca czymś innym niż płatki znajome, myśl sama i upajająca, nieobecna w żadnym bukietcie” (S. Mallarmé, *Kryzys*

czyni podmiotową bezzwrotność niemożliwą. Innymi słowy, Bóg bezwiednie poróżnia śpiewaka i jego pieśń. Nie sposób jej już bowiem „dożyć”, choć można, rzecz jasna, marzyć o restytucji pierwotnej roślinnej partycypacji w bycie. Niewykluczone, że właśnie wówczas – w momentach zadumy, zamyślenia – poeta „[w] piersi własnej – własnego dorąbie się boga!” (PZ, s. 79), tzn. zwróci się ponownie ku zaświatowemu zwierciadłu³⁰, które odbijając, paradoksalnie niweczy swoją powierzchnię.

Poetyka autora *Ląki* i jego teologia poezji konstituują się bowiem na „zbiegu dwojga tęsknot” (*Pan Błyszczczyński*, PZ, s. 453). Z jednej strony Leśmian stara się przywrócić rajski stan *naturae naturantis*. W swym bodaj najbardziej znanym fragmencie metapoetyckim pisał przeciw: „Niech się pieśni me same ze siebie wygwarzą./ Obym ich nie dobywał, ale w sobie dożył!” (*Zamyślenie*, PZ, s. 276). Z drugiej strony natomiast – warunek niewidzialności poety, a więc pojednania samozwrotności i bezzwrotności, stanowi niewidzialność tego, „co mnie stworzył” (PZ, s. 276). Leśmian stara się więc „Boga [...] wmodlić do zielnika” (*Poeta*, PZ, s. 356), włączyć go w poetycki rozkwit w charakterze zaledwie pewnego przypadku (s)twórcy³¹. Roślinny (i symbolistyczny) izomorfizm części i całości sprawia jednak, iż los boży staje się echem kondycji poety³². Echem jednak szczególnym, gdyż obnażającym pustkę, która otacza zwierciadlany układ.

wiersza, przeł. E.D. Żółkiewska [w:] *idem, Wybór poezji*, red. A. Ważyk, Warszawa 1980, s. 86). Zob. także: M. Głowiński, *Cieśla-demiurg. (O „Chałupie” Bolesława Leśmiana)* [w:] *idem, Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Kraków 1998.

³⁰ „Nie! On nigdyś, snów pierwszych złudzony jałmużną./ Ujrzał siebie gdzieś – w ledwo stworzonym zaświecie./ I teraz niespokojny, raz jeszcze, na próżno./ Sam do siebie się śpieszy! Wy mnie rozumiecie?...” (*Pośpiech*, PZ, s. 71).

³¹ Symptomatyczne wydają się w tym kontekście zdania z eseju *U źródeł rytmu*: „Bogowie świat z niczego tworząc, mieli chyba prócz nicości i swoją pieśń do pracy. Całe widome stworzenie jest owej pieśni – świadectwem. Twórca słabszy jest i śmiertelniejszy od swego dzieła. Dziełu się należy nieśmiertelność, a twórcy – śmierć po spełnieniu dzieła” (SL, s. 57).

³² Zasadne wydaje się w tym miejscu przytoczenie komentarza, jakim Paul de Man opatrzył wersy elegii Friedricha Hölderlina *Chleb i wino*: „teraz jednak nazwał swe najbliższe/ Teraz muszą się rodzić słowa, jak rodzą się kwiaty” (tłum. M. Jastrun). Autor *Blindness and Insight* uważa, że cytowane słowa mówią „o jakiejś przyszłej epoce, w której Byt byłby znów obecny dla człowieka”. Badacz wskazuje na „ontologiczne” marzenie o poezji tożsamej ze swym odniesieniem: „W jaki sposób rodzą się »kwiaty«? Można powiedzieć, że rodzą się z ziemi, niczego nie naśladując, nie stanowiąc analogii. Nie naśladują żadnego innego modelu niż one same i z siebie samych czerpią strukturę swego wzrostu. Nazywając je przedmiotami «naturalnymi», potwierdzamy, że ich geneza jest zdeterminowana wyłącznie przez ich własną istotę. Ich stawianie się jest w każdym momencie identyczne z ich genezą; ich historia jest tym, czym jest – całkowicie określona ich jestestwem jako kwiatów” (P. de Man, *Struktura intencjonalna obrazu romantycznego*, przeł. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3, s. 308, 309).

Bibliografia

- Błoński J., *Bergson a program poetycki Leśmiana* [w:] *Studia o Leśmianie*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Warszawa 1971.
- Brzozowski S., *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego* [w:] *idem, Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Warszawa 1990.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012.
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński [w:] J. Derrida, G. Vattimo *et al.*, *Religia. Seminarium na Capri*, Warszawa 1999.
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005.
- Głowiński M., *Cieśla-demiurg. (O „Chalupie” Bolesława Leśmiana)* [w:] *idem, Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Kraków 1998.
- Gutowski W., *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Pytanie o technikę* [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- Hofmannsthal von H., *O wierszach. Dialog*, przeł. S. Wyrzykowski, „Chimera” 1907, t. X.
- Jay M., *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008.
- Lange A., *Sztuka i natura* [w:] *idem, Studia i wrażenia*, Warszawa 1900.
- Leśmian B., *Poezje zebrane*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2010.
- Leśmian B., *Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2011.
- Mallarmé S., *Kryzys wiersza*, przeł. E.D. Żółkiewska [w:] *idem, Wybór poezji*, red. A. Ważyk, Warszawa 1980.
- Man de P., *Struktura intencjonalna obrazu romantycznego*, przeł. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3.
- Miciński T., *W poszukiwaniu życia nowego*, „Tygodnik Ilustrowany” 1910, nr 45.
- Miciński T., *Walka o Chrystusa*, oprac. M. Bajko, Białystok 2011.
- Miriam, *Nowy poeta w Akademii Francuskiej: José Maria de Heredia (dokończenie)*, „Głos” 1896, nr 5.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906–1907.
- Podraza-Kwiatkowska M., *O Miriamie-krytyku*, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 4.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 2001.
- Przerwa-Tetmajer K., *Poezje*, Warszawa 1980.
- Przesmycki Z., *Nowy poeta w Akademii Francuskiej: José Maria de Heredia (dokończenie)*, „Głos” 1896, nr 5.
- Stala M., *Metafora w liryce Młodej Polski. Metamorfozy widzenia poetyckiego*, Warszawa 1988.
- Trznadel J., *Twórczość Leśmiana. (Próba przekroju)*, Warszawa 1964.
- Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.