

Anna Sobieska

Prymat tworzenia nad poznaniem w teoriach symbolizmu rosyjskiego i twórczości Bolesława Leśmiana

Sztuka i Filozofia 2223, 281-302

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Sobieska

PRYMAT TWORZENIA NAD POZNANIEM W TEORIACH SYMBOLIZMU ROSYJSKIEGO I TWÓRCZOŚCI BOLESŁAWA LEŚMIANA

I

Wyjątkowo zintensyfikowane zainteresowanie zagadnieniami procesu kreacji, szczególne uwrażliwienie na problematykę związaną z ideą tworzenia i stwarzania, pozostając znamieniem przełomu XIX i XX wieku, stanowi zarazem jeden z najbardziej podstawowych elementów rozwijających się wówczas teorii symbolistycznych. O szczególnym jego charakterze należy mówić przede wszystkim w odniesieniu do symbolizmu rosyjskiego, zwłaszcza tego jego odłamu, jaki związany jest z tzw. drugim pokoleniem symbolistów rosyjskich, a więc takimi postaciami, jak Andriej Biły, Aleksander Błok, Wiaczesław Iwanow. W przeciwieństwie bowiem do symbolizmu francuskiego, to właśnie w teoriach rozwijanych na wschodzie Europy symbolistyczna wyobraźnia związana została z rozbudowanymi systemami filozoficznymi, uwikłana w sprawy ontologii, w zagadnienia procesów poznawczych czy spowinowacana z eschatologicznymi prorocztwami.

W badaniach nad literaturą wspomnianego przełomu wieków, a więc i nad nurtami symbolistycznymi, mimo niezaprzeczalnej wagi zagadnień związanych z modernistyczną ekspansją motywów i obrazów kreacji, wciąż brakuje jednak pogłębionych rozważań nad ich filozoficznymi zależnościami i uwikłaniami. Dotychczasowe wyjaśnienia skupiają się przede wszystkim na analizie z perspektywy kryzysów poznawczych cechujących filozofię i sztukę tego okresu. Mowa więc najczęściej o nasilaniu praktyk metaforyzacyjnych, nacisku na kreacyjny charakter słowa, jako wyniku zachwiania wiary w substancjalność rzeczy i obiektywizm postrzegania świata¹.

¹ Por. np. R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997; idem, *Migawki z modernistycznej przeszłości (w:) Sylwy współczesne*, Kraków 1996; M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1994; M. Stala, *Metafora w liryce Młodej Polski: metamorfozy widzenia poetyckiego*, Warszawa 1988.

Tymczasem, próba bardziej szczegółowego zgłębienia rosyjskiej wersji symbolizmu, diametralnie odmiennej i niezwykle oryginalnej, samodzielnej, rozszerza niepomrotnie obraz epoki². Okazuje się bowiem, że charakteryzujący symbolistyczne teorie pankreacjonizm niewiele ma wspólnego z zachodnioeuropejskim kryzysem widzenia i poznania świata. Literacki odwrót od *mimesis* jest tam bowiem motywowany szczególną rolą prowadzącej w zaświaty kontemplacyjności, uwielbieniem dla żywiołów muzycznych świata, a przede wszystkim wyakcentowaniem kreatywności samego bytu, uznaniem możliwości partycypowania w nim dzięki twórczemu zaangażowaniu w przekształcanie i jednanie rozdwojonych w sobie światów. Praktyki metaforyzacyjne zrównane tam zostały, jak dowodzą tego podstawowe teksty teoretyczne czołowych symbolistów rosyjskich, ze wzniosłym zadaniem mitotworzenia, kreowania nowego świata jednoczącego przeszłość i przyszłość, utożsamione z uduchawianiem materialnego i materializowaniem duchowego³. Takie granice zasięgu oddziaływania kreacyjności poetyckiej rozszerzane daleko poza słowo i język, niewątpliwie miały wiele wspólnego z wpływem idei wszechjedności, utopijnych dążeń do przywrócenia świata wszechprzenikającej się jedni, dążeń szeroko rozpropagowanych przez Włodzimierza Sołowjowa, jednego z najwybitniejszych filozofów rosyjskich, chlubiącego się mianem Mistrza i Ojca symbolistów rosyjskich. Wydaje się, że to właśnie dzięki sile jego oddziaływania, problematyka metafizycznego znaczenia kreacyjności tak znacząco związana została w symbolizmie rosyjskim z treściami teologicznymi. Sołowjowowi wprawdzie chodziło bardziej o wprzęgnięcie

² Niestety trzeba powiedzieć, że podstawowe kompendia wiedzy na temat symbolizmu pomijają kwestię symbolizmu rosyjskiego. Tak wybitna badaczka, jak prof. Podraza-Kwiatkowska, czy na przykład H. Hofstätter w *Symbolizmie* czy R. Padoł w *Filozofii religii polskiego modernizmu* poświęcają temu zagadnieniu nie więcej niż jedno zdanie. Na szczęście, pojawiać się już zaczęły pierwsze poważniejsze studia dotyczące jego specyfiki. Patrz np.: M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa: myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992; G. Bobilewicz, *Wyobrażenia poetycka – Władysław Iwanow w kręgu sztuk*, Warszawa 1995; G. Bryś, *Kolor w poezji młodszych symbolistów rosyjskich – Aleksander Błok, Andrzej Bieliy*, Wrocław 1988; E. Biernat, *Poetyka rosyjskiej powieści symbolistycznej*, Gdańsk 1988.

³ Por. np. A. Bieliy, *Simwolizm* (1910), *Ług zielionyj* (1910), *Arabeski* (1911) (przedruk wybranych fragmentów (w:) A. Bieliy, *Simwolizm kak miropanimanije*, Moskwa 1994); W. Iwanow, *Po zwiozdam* (1909), *Rodnoje i wsielienskoje* (1917) (przedruk W. Iwanow, *Rodnoje i wsielienskoje*, Moskwa 1994). Niewielkie fragmenty innych tekstów teoretycznych symbolistów rosyjskich przedrukowane zostały (w:) Z. Barański, J. Litwinow, *Rosyjskie kierunki literackie. Przełom 19 i 20 wieku*, Warszawa 1982.

estetyki w działania soteriologiczne, tymczasem to, co najgłębiej uformowało symbolistyczne opcje światopoglądowe to wyróżniająca teologię prawosławną reguła relacyjności jako fundamentalnego wymiaru bytu⁴. Stała się ona w symbolistycznych teoriach motywacją do nawiązywania twórczych więzi z wszechświatem jako sposobu konstituowania się bytu jednostki. Pod tym względem, światopogląd symbolistyczny korespondował wyraźnie z personalistycznymi tendencjami rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, zresztą także pozostającej w kręgu oddziaływań idei Sołowjowa, a mianowicie z teoriami Florenskiego, Fłorowskiego i Bierdiajewa, zgodnie z którymi sama kreacyjność jawiła się jako świadectwo szczególnej wolności i godności człowieka, wyraz możliwości twórczej kontynuacji Boskiego dzieła stwarzania świata.

Wydaje się, że najlepszym sposobem wyjaśnienia symbolistycznego zainteresowania fenomenem kreacyjności, będzie zwrócenie uwagi na nieomawianą dotychczas ideę jego pierwszeństwa względem procesu poznania. Zagadnienie to najpełniej rozwinięte zostało w słynnym manifestie symbolizmu rosyjskiego, artykule *Magia słów* autorstwa Andrieja Biełego. Jego analiza pozwala w pełniejszym świetle zobaczyć nie tylko oryginalność filozoficznych założeń symbolizmu rosyjskiego, jego odmienność względem znacznie szerzej w Europie znanego symbolizmu Francuzów. Przyczynić się może ponadto do przeformułowania dotychczasowych ustaleń badawczych odnoszących się do przedstawicieli polskich prądów skłaniających się ku symbolizmowi, a więc przede wszystkim powinna wiele dopowiedzieć w sprawie najwybitniejszego symbolisty polskiego – Bolesława Leśmiana, którego poetycki światopogląd nadal wiązany jest przede wszystkim z filozoficznymi oddziaływaniami Bergsona.

Próba uzupełnienia obrazu epoki modernistycznego przełomu przez zwrócenie uwagi na oddziaływanie teorii symbolizmu rosyjskiego, jego bliskość względem typu wrażliwości prezentowanego m.in. w twórczości Leśmiana, podjęta będzie tu jednak tylko na wąskim wycinku, znacznie bardziej skomplikowanego i bogatego materiału. Wydaje się jednak, że rozszyfrowywanie idei prymatu tworzenia nad poznaniem, jako wręcz symbolicznie ujmującej symbolistyczny światopogląd Rosjan, stanowić może dobry punkt wyjścia do dalszych badań nad symbolizmem rosyjskim, nad jego odrębnością i swoistością filozoficzno-teologicznego zakorzenienia, jak i nad różnorodnością jego wpływów na polskich twórców, takich jak Miciński, Iwaszkiewicz, Witkiewicz, oczywiście sam Leśmian.

⁴ Por. doskonale prace W. Hryniewicza czy P. Evdokimowa.

II

Symbolistyczny kreacjonizm, zwłaszcza w interesującej nas tu wersji rosyjskiej, wyjaśniać należałoby przez ogląd jego znaczeń z perspektywy trzech postaci, których teorie zaważyły na jego sformułowaniu najwięcej. Mowa więc będzie o Włodzimierzu Sołowjowie, którego filozofia stała się podstawą symbolistycznego światopoglądu, Aleksandrze Potebni, ukraińskim językoznawcy, którego teorię poetyckiej lingwistyki uznać by należało za prekursorską nawet w stosunku do teorii symbolizmu francuskiego, oraz Andrieju Biełym, najważniejszym teoretyku symbolizmu rosyjskiego, twórczo wykorzystującym zarówno idee filozoficzne Sołowjowa, jak i lingwistykę Potebni.

Próbę wyjaśnienia zagadnienia prymatu tworzenia nad poznaniem, w postaci, jaka jest najwłaściwsza symbolizmowi rosyjskiemu, trzeba rozpocząć od zaprezentowania Sołowjowskiej idei teurgiczności, która odcisnęła na niej ślad najwyraźniejszy, stając się inspiracją zainteresowania umiejętnościami kreacyjnymi w ogóle. W swych podstawowych tekstach, dotyczących zagadnień estetyki, mówiąc o obowiązku teurgiczności narzuconym sztuce, Sołowjow odnosił się przede wszystkim do konieczności podporządkowania jej służbie ideom Prawdy, Piękna, Dobra, odkrywania „wiecznych głębin bytu”, jak zwykle to formułował. Zakorzenione w bogato rozwiniętym systemie filozoficzno-teologicznym postulaty przemiany świata, ideały wcielania idei wiecznego piękna i przebóstwiania, uduchawiania materii, były jednak tylko częścią Sołowjowskiego programu przekształcenia świata w raj wszechjedności. Również sfery teologii, filozofii i nauki, a także państwa, Kościoła i społeczeństwa ekonomicznego podporządkowywać się miały owemu nakazowi aktywnej kreatywności dążącej ku urzeczywistnieniu na ziemi prawdziwego Królestwa Piękna, Prawdy, Dobra, królestwa rozumianego jako połączenie platońskiego świata idei i biblijnego Królestwa niebieskiego⁵. Uwydatniająca się w tych maksymalistycznych dążeniach typowo rosyjska całościowość oglądu rzeczywistości, totalność zaangażowania, typowo rosyjskie poczucie kompetencji i odpowiedzialności za wszystkie jej wymiary⁶, już w pewien

⁵ W. Sołowjow, *Soczinienija w dwóch tomach*, t. 2, Moskwa 1988, s. 156.

⁶ M. Bierdiajew określał to charakterystyczne dla duszy rosyjskiej dążenie poza granice tego, co w świecie dane i możliwe, dążenie ku absolutnemu w wymiarach zarówno moralnych, gnoseologicznych, jak i estetycznych, a więc ku absolutnej Prawdzie, Dobru, Pięknu jako „kosmiczną pokusę”. Patrz M. Bierdiajew, „Russkaja idieja”, *Russkaja literatura* 1990, nr 4, s. 94, cyt. za J. Tarkowską, „Myśl religijno-filozoficzna Mikołaja Bierdiajewa

sposób tłumaczy wielowymiarowość symbolistycznego zainteresowania fenomenem tworzenia. Jaśniejszym się wówczas może stać, dlaczego uwaga zwrócona ku rozpoznaniu samej istoty kreacji, jej metafizyki, sięgała tak daleko poza granice stawiane przez analizy konkretnych jej przejawów. Okazuje się ponadto, że, jak na idealistyczny system przystało, to, co dane, cielesne, materialne, widzialne służyło tylko zrozumieniu istoty fenomenu, skierowane było i podporządkowane ambitnym celom sięgnięcia kreatywności samego bytu, we wszystkich jego planach i całej potencji. Prowadziło to oczywiście do zestawiania takich transcendentaliów, jak samo istnienie(bycie), prawdziwość, dobroć, piękno z kreatywnością, przekraczaniem siebie, emanacją czy transcendowaniem poza własne granice; a więc także z wolnością oraz otwartością na nawiązywanie dialogu. Warto o tym pamiętać, zwłaszcza że dalej będzie mowa – jedynie ze względu na ograniczone kompetencje – o kreacji tylko w odniesieniu do pierwszej wyodrębnionej przez Sołowjowa triady, mianowicie sztuki, filozofii i mistyki, czyli właśnie teurgii, gdy tymczasem głównym punktem zainteresowania Mistrza była nie sama sztuka, lecz ujawniająca się m.in. w niej także kreatywność, twórcze życie bytu dążącego do pierwotnej jedności.

Postulat teurgiczności sztuki w wykładach Sołowjowa, przede wszystkim związany został z kontemplacyjnością, mistycznym obcowaniem z Tajemnicą, Pięknem, Istotą Bytu, przepajaniem się i otwieraniem na Transcendencję. Zawierał on jednak w sobie jeszcze drugi, komplementarny element, mianowicie odciskany przez przyjęcie postawy kontemplacji ślad, wpływ, jaki wywiera na świat zewnętrzny, jak i na wewnętrzną konstytucję stykającego się z nią podmiotu, a mianowicie rozbudzenie sił kreacyjnych. Symbolistyczna idea kreatywności o sile przekształcania innych bytów i pobudzania ich do rozwoju, idea tworzenia podporządkowanego osiągnięciu wszechjedności (wszechtotalej integralności, wszechspójności) wyrosła, jak pokazują teksty uczniów Sołowjowa, z jego idei Bogoczłowieczeństwa, z myśli o konieczności i powołaniu człowieka do współudziału w tworzeniu Królestwa Bożego, realizacji Eschatonu. Kontynuujący myśl Mistrza Bierdiajew pisał: „idea Bogoczłowieczeństwa oznacza pokonanie w człowieku nasycenia humanizmem i jednocześnie umocnienie aktywności człowieka, jego wyższej wartości, boskości w człowieku (...) Pojawienie się Bogoczłowieka, a po nim Bogoczłowieczeństwa ozna-

cza kontynuację tworzenia świata”⁷; natomiast w najważniejszej jego pracy, analizującej pojęcie twórczości, formułował to jeszcze wyraźniej: „we wszelkiej działalności artystycznej już jest tworzony inny świat, kosmos, świat przemieniony i wolny. (...) twórczość artystyczna ma naturę ontologiczną, a nie psychologiczną; (...) zadaniem wszelkiego aktu twórczego jest stworzenie bytu innego, innego życia, wyrwanie się poza „ten świat” ku światu innemu, od chaotycznego i ułomnego świata do wolnego i pięknego kosmosu. Zadanie twórczego aktu artystycznego jest teurgiczne”⁸.

Jednym z aspektów, który należy jeszcze uwzględnić, jest to, iż postulaty Sołowjowskiego „kreacjonizmu” wyrastały na gruncie prawosławnego rozumienia idei tajemniczej przemiany na górze Tabor. Idea przeobrażenia ludzkiego ciała Chrystusa, napełnienia go Boskim Światłem, Boską energią, chwila Chwały Boga objawiona ludzkim oczom uczniów na górze Tabor, stanowiąca o niezwykłości i odrębności wschodniochrześcijańskiej *mimesis*, w tym wypadku dopowiada wiele w kwestii jej trudnych do pojęcia utożsamień z *creatio*. Sprawy to więc ściśle teologiczne, a jednak w związku z tendencją wszechłączenia, a także ureligijniania spojrzenia⁹, zespolone zostały z ideami estetycznymi, z ontologią i problemami epistemologicznymi, z określoną wizją człowieka i jego powołania. O ile jednak teurgiczność sztuki w odniesieniu do sceny na górze Tabor podkreślała postawę kontemplacyjności względem pierwotnego wobec sztuki piękna, światła; w wywodach programowych uczniów rozwijających myśl Sołowjowa, stała się także swoistym programem wszelkiej twórczej działalności, przypomnieniem o potrzebie aktywnego dążenia do zbliżania się i osiągania piękna dostępnego na górze Tabor. W ten sposób twórczy wysiłek związany został z moralnym nakazem osiągania doskonałości, świętości, estetyka złączona została z metafizyką, mistyką i teologią¹⁰. Sztuka jako jedna z możliwych działalności twórczych uznana

⁷ N. Bierdiajew, „Russkaja idieja”, op. cit., s. 67. Cyt. za J. Tarkowską, „Myśl religijno-filozoficzna...”, op. cit., s. 82–83.

⁸ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 189 (oryginał z 1915 r. drukowany w Moskwie jako *Smysł twórczości. Opyt oprawdanija czelowieka*).

⁹ Por. A. Pawłowski, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935.

¹⁰ M. Bierdiajew określał to bardzo jasno: „w głębi czynu teurgicznego ujawnia się to, co jest religijno-ontologiczne, religijny sens bytu. (...) teurg w jedność z Bogiem tworzy kosmos, piękno jako byt. (...) droga do twórczości teurgicznej prowadzi przez ofiarę i wyrzeczenie. Teurg dokonuje ofiary ze swego życia w imię innego życia”. Por. M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, op. cit., s. 207–208.

została za sferę w szczególnym stopniu umożliwiającą przenikanie do tej głębi bytu, gdzie wszystko jest jednością. Służyć miała odsłanianiu prawdy absolutnej, skupiającej w sobie światłość pochodzącą z góry Tabor, jak w 1916 roku pisał Bułgakow: odsłanianiu „światła z Taboru, którego rozproszone promienie odbijane są w soczewce twórczości”¹¹; była rozumiana jako „akt indywidualny, wykorzystujący intuicję i wyobraźnię, lecz równocześnie jako akt ujawniający kosmiczne, wieczne piękno”¹². W systemie Sołowjowowskim twórczość uznana więc została za działanie samego Boga w człowieku i przez człowieka. Stąd jej określenia, takie jak twórczość teurgiczna, boska sofiourgia, połączenie pierwiastka boskiego i ludzkiego. Rozwijający koncepcję Mistrza teologowie, filozofowie, sami poeci dookreślali to następująco: „teurgia jest działaniem człowieka, zgodnym z działaniem Boga – to działanie boskie, twórczość bogocześna”¹³; „prawdziwe Piękno nie zawiera się w samej naturze, lecz w epifanii Transcendentnego, który z natury tworzy kosmiczne miejsce swego promieniowania, «krzak gorejący»”¹⁴. W innym zupełnie miejscu Evdokimov nazywał nawet twórczość kontynuacją stwarzania raj, kosmiczną liturgią, ciągiem dalszym pierwotnego nakazu kultu Edenu; Florenski w ten sposób mówił o „pisanii” ikony – kontynuacja stwarzania świata¹⁵. Symboliści, tacy jak Bieli i Iwanow, Sołowjowowskie przekonanie o stwórczej sile piękna, sile przemiany chaosu w kosmos, zjednoczeniu nieba i ziemi, bardziej jednak zakorzenili w problematyce estetycznej, nie osłabiając jednak ukierunkowania Sołowjowa podporządkowującego antropologię, bez jej umniejszania, teocentryzmowi.

W pracach najważniejszego teoretyka symbolizmu, Bielego, sztuka, zwłaszcza muzyka, uznane zostały za taką boską siłę kształtującą świat i człowieka. Jej podstawowym zadaniem miało być przeobrażanie istniejącej rzeczywistości. W *Simwolizmie* z 1910 roku pisał: „w estetyce ujawnia się ponadestetyczne kryterium; sztuka staje się nie tylko sztuką,

¹¹ Por. S.N. Bułgakow, „Isskustwo i teurgia” (w:) *Swiet niewieczernyj*, Moskwa 1994, s. 330.

¹² Cyt. za: J. Kapuścik, „Jakie piękno zbawi świat?” (w:) *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 149.

¹³ N. Bierdiajew, *Filosofija swobody. Smysl tworczestwa*, Moskwa 1989, s. 457; cyt. za J. Kapuścik, „Jakie piękno...”, op. cit., s. 149.

¹⁴ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 28; cyt. za J. Kapuścik, „Jakie piękno...”, ibidem, s. 150.

¹⁵ Cyt. za J. Klinger, „Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy” (w:) *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.

ale twórczym odkrywaniem i przeobrażaniem form życia”¹⁶. Tak jak u innych kontynuatorów myśli Sołowjowa ideał przemiany świata uzależniony został od przemiany wewnętrznej – „przeobrażenie rzeczywistości poza nami zależy od przeobrażenia jej wewnątrz nas: twórczość jest ponad poznaniem”¹⁷; „trzeba albo życie przekształcić w sztukę, albo sztukę uczynić życiem”¹⁸. W niezwykle trudnych filozoficznych rozprawach, wkraczających i w dziedzinę matematyki, logiki, a z drugiej strony inspirujących się ezoteryzmem, rozwijał Bieły ów Sołowjowski postulat samorozwoju i samodoskonalenia, osiągnięcia stanu bogocześnictwa, twórczego przetwarzania siebie. Zapisane przez przyjaciół anegdoty zaświadczenia, jak niezwykle poważnie przyjęte było przez poetę to zobowiązanie do wewnętrznego, bolesnego twórczego rozwoju, aby nieustannie być źródłem wzbogacającym innych. Jedną z ulubienic symbolistów, Marina Cwietajewa, zdobywająca sobie ich wszechstronne zaufanie tajemniczym oddziaływaniem szmaragdowego koloru oczu, po latach wspominała o bliskim jej Biełym, odnosząc się właśnie do tego: duch w potrzasku, duch w niewoli¹⁹.

Sam poeta, w znaczącym artykule „O teurgii”, napisał natomiast: „aby teurgizm mógł w końcu zabrznieć nieuchwytnie-niewolącym, nieoczekiwanie-jaśniejącym, nowym blaskiem, jakież stopień rozdzielenia powinien przejść najlepszy z nas... Naszą drogą jest droga przez rozpacz, przez ziejące okropności tragizmu. Trzeba przejść przez chaos, nie widzieć światła, zatrzymać się w chaosie, oszaleć [*sojti s uma*], przeobrazić się duchowo, psychicznie, fizycznie, fizjologicznie, przemienić życie w czyn, w misterium, aby przeobrażać świat siłą bogoludzkiej twórczości i piękna tworzonego przez sztukę”.

W najważniejszych tekstach teoretycznych Biełego kult kreacyjności znajdował swoje odbicie przede wszystkim w przeciwstawieniu się nauce jako dziedzinie osłabiającej kreatywność człowieka, uniemożliwiającej mu bowiem przekraczanie granic rzeczywistości, skupiającej się jedynie na sferze powierzchniowej, przez co niezdolnej do stworzenia całościowej wizji świata, tzw. światopoglądu²⁰. Takiego światopoglądu jako uchwyt-

¹⁶ Cyt za A. Goreń, „Koncepcja słowa symbolistów rosyjskich”, Warszawa 1969 (masyntypis rozprawy doktorskiej dostępny w IBL PAN w Warszawie).

¹⁷ Ibidem, s. 3.

¹⁸ A. Biełyj, *Kritika. Estetika. Teorija simwolizma*, t. I, Moskwa 1994, s. 234.

¹⁹ Por. M. Cwietajewa, „Pliennyj duch (Moja wstrecza z Andriejem Biełym)” (w:) A. Biełyj, *Krytataja dusza. Stichotworienija. Poema*, Moskwa 1998.

²⁰ W terminologii Biełego światopogląd to zespół poglądów i postaw określających sens rzeczywistości i sens działań jednostki; zespół postaw i przekonań odnoszących się do

cenia prawdziwego sensu, znaczenia zjawisk, według Biełego nauka stworzyć nigdy nie potrafi, gdyż zajmuje się nie tworzeniem, lecz badaniem relacji między rzeczywistością a naszymi formami jej poznania: „wszak – jak dowodził – prawdziwy obraz związku między zjawiskami różniłby się od tego, który powstałby w doprowadzonym do jedności systemie nauk, tak jak różni się twarz od swego odbicia w wypukłym albo wklęsłym lustrze”²¹. Rozumowanie Biełego zresztą powtarza i w znacznej części bazuje na wypowiedziach innego jeszcze mistrza symbolistów w Rosji – Aleksandra Potebni, nawet obrazowe porównania są u nich podobne. Potebnia, stwierdzając wprawdzie, że poetyckie i naukowe myślenie idą ręką w rękę w życiu człowieka, rozwijając go duchowo i zmieniając, prymat jednak przyznawał samej tylko poezji, to bowiem z przygotowanej przez nią myśli wykształciła się nauka²². Rozważając stopień obiektywności, subiektywności w myśli naukowej i poetyckiej, stwierdzał, że ani jedna, ani druga „nie może być identyczna z rzeczywistością, jak spirytus i cukier nie są tym samym z ziarnem, kartoflem i burakiem cukrowym”²³; jedynie słowo, a właściwie zawarty w nim poetycki obraz, może przedstawić dane zjawisko w całości i zarazem w całej jego złożoności, to ono więc posiada największy potencjał kreatywności.

Wszystko to razem może wydawać się nadzwyczaj zagmatwane i cokolwiek niespójne. Cóż mogą bowiem mieć wspólnego wykłady o teorii Bogoczłowieczeństwa Sołowjowa, z muzycznymi teoriami Biełego i lingwistyczną teorią obrazu poetyckiego Potebni. Jeśli jeszcze dodać prawosławne ujęcie twórczego nasycania świata światłem z góry Tabor oraz koncepcje ikonologii wschodniochrześcijańskiej – sens całości wydaje się zgubiony. Okazuje się jednak, że można te różnorodne treści scalić, ujrzeć ich sensowność, zwróciwszy uwagę, jak obracają się one wokół

sensu oraz system wartości wyznaczających ów sens; jako całość poglądów na świat, zespół poglądów obejmujących całą rzeczywistość i zarazem ukierunkowujących na jej przekształcenie. Doskonale wyjaśnił to Goreń w swej rozprawie doktorskiej. Por. A. Goreń, „Koncepcja...”, op. cit., s. 16. O tym natomiast, że tak rozumianą światopoglądowość można uznać za cechę wyróżniającą rosyjską filozofię od zachodnioeuropejskiej patrz: S.L. Frank, „Russkoje mirowozrienijsie” (w:) idem, *Russkoje mirowozrienijsie*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 161–195.

²¹ Cyt za A. Goreń, „Koncepcja...”, op. cit., s. 16–17.

²² A. Potebnia, *Estetika i poetika*, s. 193. Cyt. za O. Priesniakow, *Poetika poznania i twórczestwa. Teoria słowności* A.A. Potebni, Moskwa 1989, s. 45.

²³ A. Potebnia, ibidem, s. 338. Cyt za O. Priesniakow, ibidem, s. 51.

problemów gnoseologicznych, a konkretnie wokół przeświadczenia o pierwszeństwie twórczości nad poznaniem. Źródło omawianych problemów można by sprowadzić do prawosławnego, wschodniego antyracjonalizmu, jest to sprawa jednak o wiele bardziej skomplikowana.

Najważniejszym tekstem, w którym szczegółowo wyłożone zostały symbolistyczne tezy o łączności procesów tworzenia i poznania oraz o nadrzędności pierwszego, jest cytowany już artykuł Biełego „Magia słów” (1909) oraz pochodzący z 1903 roku artykuł drukowany w 9 numerze *Nowego Puti* – „O teurgii”. Wikłają się w nich wpływy Sołowjowa z jego teorią rajskiego początku świata, kiedy to tworzenie tożsame było z poznawaniem i praktycznym czynem (działaniem, życiem); częściowo wprost wprowadzone, częściowo zupełnie przewartościowane teorie Potebni o granicy poznania i tworzenia w obrazie poetyckim; a także już własne pomysły Biełego związane z rolą i istotą żywiołu muzycznego.

Sołowjowskie nakazy przekształcania, przeobrażania istniejącej rzeczywistości stawały się więc u Biełego po pierwsze nakazami utwierdzenia świata w istnieniu, nie tyle powoływaniu go do istnienia *ex nihilo*, ale jak gdyby podtrzymywaniu go w istnieniu poprzez kolejne akty nazywania. Wprowadzone na grunt problematyki już ściślej poetyckiej, nakazy nieustannego płonienia, rozwoju (*gorienije*, *dwiżenije*) związane zostały z fenomenem używania cudotwórczego (teurgicznego – bogodziejstwien-nogo: „O teurgii”) słowa. Pierwsze stwierdzenie swego manifestu symbolistów – „Magii słów” Biełego donosiło: „Język jest najpotężniejszym narzędziem twórczości. Kiedy nazywam jakąś rzecz słowem, za-twierdzam jej istnienie. Wszelkie poznanie wypływa już z nazwania. Poznanie niemożliwe jest bez słowa”²⁴. W pierwszej chwili mamy wrażenie, że problematyka kreacji związana ze słowem, w teoriach Biełego skupiona została na badaniu procesów poznawczych. Jednak nie całkiem jest to prawdą, gdyż poznanie – jak pokazuje tekst dalej – rozumie on jako swoistą percepcję, mistyczne obcowanie z transcendentną tajemnicą, jako uczestnictwo²⁵. Poznanie słowem jest według niego zbyt ubogie,

²⁴ A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 226.

²⁵ A. Bielyj pisał: „[poznanie jest] zbiorem niemych i pustych słów; niemych, bo one o niczym nie mówią; pustych, bo odjęta im została wszelka treść; (...) poznanie okazuje się niewiedzą”; jest „iluzją”, wyplataniem „zasłony wiecznej iluzji”; „powiedzmy wprost – nie ma mowy o jakimkolwiek poznaniu w znaczeniu objaśniania zjawisk za pomocą słowa”. Por. A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 235. Takie rozumienie poznania powszechne jest u wszystkich uczniów Sołowjowa. Por. np. pojęcie poznania jako przenikania w bycie, jako odniesienia jawiącego się między poznającym subjektem i przedmiotowym byciem

niepełne, by móc mówić o poznaniu, słowo bowiem pełni funkcję mediacyjną, jednak nie pomiędzy człowiekiem a światem, lecz między człowiekiem a światem stworzonym przez muzykę przenikającą słowa. Poznanie jest więc tak naprawdę zbliżaniem się do samego słowa jako narzędzia kreacji, zabiegiem więc pozbawionym sensu, jeśli przypomnieć, iż słowo i świat przez nie kreowany jest jedynie pośrednikiem, znakiem wskazującym na byt znajdujący się poza nimi. Biely, sprzeniewierzając się Potebni, zanegował więc gnoseologiczny wymiar poezji w ogóle. Stała się ona dla niego już tylko tworzeniem, wbrew twierdzeniu Potebni o jednoczesności aktu poznania i tworzenia. Biely, wysuwając na plan pierwszy czynności kreacyjne słowa związane z dźwiękiem, z jego muzycznością – zdecydowanie przeciwstawił twórczość poznaniu: „Kiedy twierdzę, że twórczość [jest] przed poznaniem, stwierdzam twórczy prymat nie tylko w jego gnoseologicznym pierwszeństwie, ale i w jego genetycznej kolejności”²⁶. Zdanie to jednocześnie potwierdza uznanie aktu tworzenia za akt inaczej, bardziej intymnie i całościowo (z możliwością wszechogarniania) rozumianego poznania, a zarazem wprowadza ważny ślad wiodący ku koncepcjom ontologicznym symbolistów, zwłaszcza interesującej ich kosmogonii. Powszechne – jak już zaznaczałam – w tym okresie zainteresowanie początkami, kształtem świata z pierwszego dnia stworzenia i samym aktem stwórczym (dopełnienie – odnajdujące się w wizjach końca świata, będącego swoistym zwierciadlanym odbiciem jego początku) znajdowało ujście w tworzeniu rozmaitych mitów kosmogonicznych. O kosmogonii symbolistów można by w skrócie powiedzieć, że zamiast wyznawać: na początku było Słowo, twierdzili: na początku była Muzyka; utożsamiając istnienie z kreatywnością, nie z poznaniem, zdawali się dodawać: na początku był akt tworzenia, w nim było wszystko zawarte, wszelkie poznanie, wszelkie działanie, które się do kreacji upodobniało, było nią. Stąd właśnie wzięła

u S.L. Franka, „Russkoje mirowozrieniye”, op. cit., s. 170–171; por. G. Florowskij utożsamiający poznawanie prawdy nie z „kopiowaniem” czy „biernym odwzorowaniem w swym poznaniu czegoś, co stoi poza poznającym i mu w istnieniu swym jest obce i obojętne. Poznać prawdę oznacza – stać się prawdziwym (prawdą), tzn. urzeczywistnić swoje idealne, przedwieczne, Boskie przeznaczenie czy, jak wyraża to W.F. Ern, odnaleźć i ujawnić swoje „sofijne oblicze”, odnaleźć swoje prawdziwe „miejsce we wszechświecie i w Bogu”. (...) Poznać prawdę może tylko ten, kto odkryje w sobie „wewnętrznego człowieka”, kto stanie się tym, czym mu było przeznaczone być w tajemniczej woli Bożej i czym on by był, jeśliby nie było upadku grzechowego”. Por. G. Florowskij, „Czelowiecze skaja mudrost’ i priemudrst’ Bożija” (w:) *Iz proshlogo russkoj mysli*, Moskwa 1998, s. 84–85 (tekst z 1922).

²⁶ A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 226.

się u Biełego teoria o istnieniu w świecie prapoczątków tzw. języka magicznego, „żywej mowy”, która była magią. Ludzie posługujący się takim właśnie pierwotnym językiem, łączącym poezję, poznanie, muzykę i samą mowę, „ludzie żywo mówiący” byli „stworzeniami, na których leżała pieczęć obcowania z samym bóstwem”²⁷. Kreacyjność, cudowna siła słowa oznaczała ścisłą jedność z Transcendencją. A jednak trzeba wyraźnie podkreślić, że Biely nie używa pojęć *język*, *słowa* w tradycyjnym rozumieniu, ich znaczenie zbliża się bardziej do pojęcia muzyki tworzącej świat, obdarzonej boską siłą stwarzania.

Przekonanie Biełego o pierwszeństwie i niezwyklej ważności tworzenia, kreatywności, związane było oczywiście z przekonaniem o iluzyjności poznania, takiego np. jakiego dostarcza nam nauka, ale też i wszelkiego poznania jako wyniku myślenia logicznego, dyskursywnego, prawdopodobnie z tego powodu, że nie potrafi ono w sposób zadowalający ująć całościowo elementów przeciwstawiających się sobie. Pisał on: „wszelkie poznanie to [zabawa słowami] fajerwerki słów, którymi zapełniam pustkę mnie otaczającą; jeśli moje słowa mówią barwami, to tworzą iluzję światła; ta iluzja światła to poznanie. Nikt nikogo nie przekona; nikt nikomu niczego nie udowodni; wszelki spór to walka słów, magia; mówię tylko po to, żeby zauroczyć; fechtowanie słowami, mające postać dysputy, to zapełnianie pustki czymkolwiek: teraz przyjęte jest, by zamykać usta przeciwnika zgniłymi słowami, ale nie oznacza to przekonać (...); wcześniej pustka zapalana była ogniem obrazów; to był proces mitycznego tworzenia. Słowo rodziło obrazowy symbol – metaforę; metafora ukazywała się jako rzeczywistość istniejąca; słowo rodziło mit; mit rodził religię, religia – filozofię, filozofia – termin”²⁸. Potemnia był innego zdania, nie deprecjonował myślenia analitycznego, właściwego nauce, choć podkreślał to, co Biely zabsolutyzował: „nauka rozdrabnia świat, aby na nowo go złożyć w harmonijny system pojęć (...). poezja wyprzedza owo nieosiągalne analityczne poznanie harmonii świata, ukazując tę harmonię przez swe konkretne obrazy, które nie potrzebują nieskończonego mnożenia postrzeżeń, i zamieniając jedność pojęcia jednością przedstawienia, czasami obrazem wynagradza człowiekowi niedoskonałość

²⁷ A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 229. U Biełego było to prawdopodobnie nawiązanie do propagatora orfizmu, Fabre’a d’Oliveta, na którego w innym miejscu się powoływał, uznającego istnienie języka pierwotnego, danego przez Boga, mającego charakter bezpośredniej komunikacji między Bogiem a człowiekiem.

²⁸ A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 236.

naukowej myśli i zaspokaja wrodzoną człowiekowi potrzebę widzenia wszędzie całości i zupełności”²⁹.

Wyczuwalny jest w tym pogłos prawosławnego rozumienia prawdy jako pojęcia związanego z poznaniem metalogicznym, przekraczającym reguły zdroworozsądkowej logiki, która w takim rozumieniu jest tylko łagodzącym niepokojem, powierzchownym rozwiązaniem problemów. Do głębi prawdy zbliżyć się można tylko, łącząc przeciwieństwa, tak właśnie postępowali wschodni mnisi, mistycy, Ojcowie Kościoła i teologowie apofatyczni. Nauka i logika była dla nich niepotrzebnym rozbijaniem, podczas gdy potrzebne było scalanie, jednoczenie. Akty twórczości były więc pojmowane jako osiąganie doskonałości wewnętrznej i wprowadzanie harmonii w świat zewnętrzny. O celu takim Biely pisał wyraźnie w analizowanym artykule: „Głównym zadaniem mowy – tworzyć nowe obrazy, napełniać ich lśniąca [błyszcząca, iskrząca się] wspaniałością dusze ludzi, ażeby przepychem tym pokryć świat”³⁰.

Tworzenie i pobudzanie do dalszego tworzenia okazuje się więc według Bielego jedyną racją istnienia języka, jedynym jego celem: „w samym dźwiękowym i obrazowym wyrażeniu ukryte jest najgłębsze życiowe znaczenie słowa – bycie słowem twórczym. Twórcze słowo tworzy [konstruuje, buduje] świat”. Celem słowa, celem wszelkiej językowej komunikacji, „celem człowieczeństwa”, jest więc „tworzyć obiekty poznania”, „zapalać znaki obcowania (słowa) ogniami wciąż nowych i nowych procesów twórczości”³¹. Procesów, które pobudzać będą tego, kto je usłyszy – do tworzenia, będą czyniły ze słuchacza artystę, gdyż będą wyzwałać w nim szereg działań prowadzących do „dotwarzania” usłyszanego.

W grę wchodziło jednak tylko żywe, obrazowe słowo, „słowo-ciało, kwitnący organizm”³², tylko ono posiadało siłę kreacyjną. Specyficznie rozumiane było oczywiście zarówno jego życie, jak i obrazowość. Żył, gdy oddalone było od poznawania, gdy nie wykorzystywano go i nie zniewalano do udziału w procesach poznawczych; obrazowe, gdy nie zostało spetryfikowane w pojęcie.

Lęk przed słowem – pojęciem, odraza wobec niego była związana u Bielego, jak już powiedzieliśmy, z głębokim przekonaniem o bezsen-

²⁹ A. Potebnia, *Estetika i poetika*, op. cit., s. 194–195. Cyt. za O. Presniakow, *Poetika poznania...*, op. cit., s. 45.

³⁰ A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 230.

³¹ Ibidem, s. 230–231.

³² Ibidem, s. 233.

sowności, bezwartościowości poznania nieliczącego na pomoc nadprzyrodzoną, samowolnie zrywającego życiodajne więzi z Prajednią. Słowo takiego poznania, a więc słowo-pojęcie albo słowo półobraz-półpojęcie, upodobiło się wówczas do trupiego szkieletu, do śmierdzącego, rozkładającego się trupa; rozsiewającego fetor nie do wytrzymania; do gnijącej padliny, zarażającej trupim jadem, do wilkołaka, wkradającego się w obieg naszego życia³³. Martwota takiego słowa była też skutkiem sztucznego oderwania go od życiodajnej całościowości. Poznanie bowiem typu naukowego – jak już wspominałam – uznane zostało za ograniczanie się do pewnego tylko aspektu obszaru poznawania, a więc, rezygnując z oglądu całościowego przedmiotu (ze względu na swe własne ograniczenia), skazywało się samo na życie, poruszanie się w świecie sztuczności i kłamstwa. Posługiwanie się słowem w celach poznawczych, tzn. dla oddania myśli, zobiektywizowania w słowie rezultatów poznania i tworzenia, uznane zostało za, już w swych założeniach, fałszywe. I jeśli Potiebnia wprowadzał w definicjach słowa – traktując je pozytywnie – takie określenia, jak „słowo to określona forma myśli, jak gdyby oszklona ramka, wyznaczająca krąg spostrzeżeń i w znanym obrazie zabarwiająca *nabliudajemoe*”³⁴. Biely odmawia już owym koniecznym ograniczeniom prawdziwości poznawczej. Do swojego artykułu wprowadza zresztą wers z *Silentium* Tiutczewa (1830) – „myśl wypowiedziana to kłamstwo”. Zwrócenie uwagi na tego rosyjskiego romantyka właśnie w momencie wyrażania przekonań epistemologicznych jest dość znaczące. Staje się ono bowiem jakby skrótem, znakiem odsyłającym do typowych dla niego motywów złototkanego pokrycia dla czarnej, pustej otchłani, symbolu iluzji, jaką podsycają fałszywie zewnętrzne kształty rzeczy. Na ten symbol zwrócił uwagę Sołowjow, kiedy w artykule omawiającym poezję Tiutczewa pisał: „nasz poeta wie, że całe to świetlane oblicze żywej przyrody, które umie czuć i wyrażać, to tylko «złototkane okrycie» (*złototkannyj pokrow*), rozkwitły i połączany wierzch, a nie ośnowa wszechświata”³⁵.

III

Wydaje się, że mając w tle przedstawioną tu w najważniejszych zarysach panoramę myśli Sołowjowa i Bielego w odniesieniu do powikłanych, związanych ściśle ze sobą spraw tworzenia-poznania, łatwiej będzie teraz

³³ Ibidem, s. 231, 233.

³⁴ A. Potiebnia, *Estetika i poetika*, op. cit., s. 416, cyt. za: O. Presniakow, *Poetika poznania...*, op. cit., s. 52.

³⁵ W. Sołowjow, *Soczinenija...*, op. cit., s. 289.

dostrzec niektóre pokrewieństwa w myśli Leśmiana. Bliska założeniom i strachom symbolistycznym jest u niego m.in. ocena poznawczych dążeń nauki. Wiele w tym względzie mówi krótkie, dość słabe artystycznie, opowiadanie z roku 1900, drukowane w warszawskim *Głosie* – „Jaś uzdrowiony”. Rzekoma choroba przedstawionego tam małego wiejskiego chłopca polega na podwójnym widzeniu przedmiotów, choć wskazuje się tylko na podwójne widzenie słońca, co również uważam za wręcz symboliczne. Chłopiec przedstawiony na wzór świętych pacholąt nie z tego świata, świetny „zadatek” na *jurodiwego* – okaleczony, obdarzony mistycznym widzeniem – ograbiony jednak zostaje ze szczęścia obcowania z prawdziwszym światem, niewidocznym dla oczu innych śmiertelników. Kradzieży, czy raczej morderstwa z premedytacją, dokonuje podczas operacji światowej sławy okulista – „doktor z mikroskopem”, „czarodziej uzdrowiciel chorej ludzkości”, co „skupił w palcach całą potęgę nauki”. Odtąd nie ma już mowy o „dysputach bardzo filozoficznych”, jakie Jaś każdego poranka snuł w obecności prowadzącej go matki, gdyż zdolność widzenia „Bozi w niebie, aniołów w powietrzu, Pana Jezusa” i podwójnego słońeczka bezpowrotnie zniknęła, przyprowadzając tym samym doktora o dumne „własne, wewnętrzne zadowolenie”. To prościutkie, krótkie opowiadanie, może jeszcze dość niesamodzielne, zakorzenione w tradycjach romantyzmu, zawiera już jednak kilka ciekawych nawiązań do światopoglądu symbolistycznego z jego teorią podwójnego widzenia i nieufnością względem zakusów poznawczych myśli naukowej³⁶.

W tekstach już dojrzałych wraca Leśmian do wspomnianych kwestii. Tym razem, problematyka ta skupia się jak w soczewce w deprecjonujących określeniach słowa – pojęcia, „słowa potakującego pojęciowym nawykom umysłów przeciętnych”³⁷, słowa pojęciowego będącego „smutnym rodzajem trumny szklanej”³⁸. Wrogość względem ich naukowego intelektualizowania, jak i uprozaicznienia obrócona jest głównie przeciw wykołajaniu ich z rytmu, co oznacza u Leśmiana martwość. Wiersze

³⁶ Sołowjow mówił wprost o darze podwójnego widzenia, mówienie w tym miejscu o podwójności może zabrzmieć przez swą dosłowność trochę ironicznie, ale trzeba przypomnieć, że prócz podwójnego słońeczka Jaś widział też Matkę Bożą, czy może raczej Piękną Panią, przypominającą Wieczną Kobięcość objawiającą się Sołowjowowi, niewidoczną dla innych, było to więc widzenie podwójne w mistycznym znaczeniu.

³⁷ B. Leśmian, *Szkice literackie*, oprac. i wstępem poprzedził J. Trznadel, Warszawa 1959, s. 82.

³⁸ Ibidem, s. 76.

(słowa) zbudowane „na ruinie rytmu” „wałęsają się po świecie jak upiory z tym w karku utkwionym sztyletem, którym je niegdyś zamordowano”³⁹.

Za podobieństwem samych określeń idzie wspólnota myśli: metaforyczne określenia, takie jak trumna, upiór, sztylet w karku, morderstwo, odpowiadające im kościotrupy Biełego – wymierzone są przeciw poznaniu pojęciowemu, a więc typowi poznania dostępnemu przeciętnemu człowiekowi. Z jednej strony, związane jest to z przekonaniem, iż posługiwanie się rozumem w próbach docierania do tajemnic filozoficznych, czy nawet naukowych, ujmowanie przy tym rzekomych rezultatów badań w „kategorie intelektu, to znaczy w obce mu kategorie rzeczy martwych”, nigdy nie zdoła dotrzeć do prawdy absolutnej, którą odkrywać można tylko, zbliżając się do niej jako „tajemnicy życia”, która jest „całością niepodzielną, dla intelektu niepochwytą”⁴⁰. Ważkie jest to podkreślenie niechęci do poznania, ale poznania analitycznego, dyskursywnego u obu poetów. Typ poznania, za jakim tęsknią, bo choć mowa o słodyczach niewiedzy, o upodabnianiu się do tajemnicy zamiast analitycznego jej zgłębiania – poznaniem nazwać to można – upodabnia się do sposobu poznania dostępnego tylko duchom błogosławionych, już w niebie. Porównanie uzasadnione tym bardziej, iż w ten sposób pozostajemy w kontekście doktryny o uszczęśliwiających, chwalebnych chwilach widzenia-poznania światła Taboru i idei Bogoczłowieczeństwa, przebóstwienia również władz poznawczych człowieka. Tradycyjne arystotelesowsko-tomistyczne rozróżnienie dotyczące procesu poznawania mówi o formie wrazonej i wyrażonej (*species impressa* i *species expressa*) jako „etapach” tworzenia idei, pojęcia o istocie przedmiotu poznawanego, będących rodzajem dostosowywania formy zmysłowej danego bytu materialnego do duchowej natury władz poznawczych⁴¹. Co dla nas najważniejsze – w stworzonym umyśle błogosławionych nie są obecne już formy wyrażone. Zamiast idei intelektualnych to sama boska istota jest formą łączącą się z ich umysłem, podniesionym do nadprzyrodzonej intuicji przez *lumen gloriae*, światło chwały, czyli jakoś zasilającą władze poznawcze, służącą do wpatrywania się w boską nieskończoność. Sama boska istota staje się wówczas formą poznawczą umysłu błogosławionego, staje się przedmiotem i środkiem poznania⁴². Wydaje mi się, że jest to rozwiązanie najbliższe duchowi samego symbolistycznego światopoglądu, jego dążeniom

³⁹ Ibidem, s. 85, 87–88.

⁴⁰ Ibidem, s. 40–41.

⁴¹ M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958; idem, *Dogmat widzenia uszczęśliwiającego w świetle eschatologii katolickiej*, Sandomierz 1946.

⁴² Ibidem, s. 87–88.

kontemplacyjnym, pragnieniom złączenia nieba i ziemi, czy raczej przebóstwienia ziemi, ściągnięcia nieba na ziemię, a wieczności w czas.

Sprawa więc trochę już się wyjaśnia – symbolistyczny kreacjonizm mający korzenie w głęboko humanistycznym, ale nie antropocentrycznym światopoglądzie – przez pełen świętej bojaźni szacunek względem niepoznawalności Piękna, czy też ekstatyczne przyzwolenie na bycie zniewolonym przez jego nieuchwytność – próbuje zbliżyć się doń przez upodobnienie, nieoznaczające jakiegos panteistycznego rozmycia, ale odwołujące się do sposobów poznania właściwych istotom znajdującym się już w stanie wizji uszczęśliwiającej, w życiu uwielbionym. Wskazana niechęć wobec postawy poznawczej nie musi więc zostać uznana za wyraz agnostycyzmu, jest ona raczej wyrazem zrozumienia, iż przeżywane, kontemplowane w akcie kreacji piękno, choć przekracza możliwości człowieka, nie zaprzecza im, lecz przez uczestniczenie w kreowaniu podnosi je do porządku wyższego, nadnaturalnego, jak gdyby kreacja była właśnie wspomnianą jakością (*lumen gloriae*) uzdalniającą umysł stworzony do bezpośredniej kontemplacji Samoistnego Bytu.

Jeśli więc u Leśmiana pojawia się motyw poznania jako pokusy, czy wątek słodkiej niewiedzy, odwołuje się on raczej do tradycji mistycznych iluminacji, w których przez niewiedzę dąży się do Wiedzy⁴³, niż przeciwstawia tylko samym dążnościom poznawczym. Słodka niewiedza nie jest u Leśmiana nirwaniczną pustką, lecz wejściem w całość tak pełną, że jest spełnieniem likwidującym przez nasycenie wszelkie dążenia poznania, wystowienia itp. To właśnie wśród takich westchnień błogosławiących odczuwaną błogość, wypowiedane są pochwały stanu słodkiej niewiedzy i ukojenia. Opisy chwil zapomnienia, pocałunku Niepamięci z cyklu *Z księgi przeczuc*, znamienne „nie widać nic, a – widać (*Przed świtem*) – odsyła do tego motywu, choć nie nazywa bezpośrednio, jednak sugeruje określenie owej wszystkości niewiedzy wiedzą.

Elementy wskazujące na zdystansowany stosunek Leśmiana do dążności poznawczych nie tylko człowieka, ale w ogóle języka, słowa, poezji warto podkreślić, zwłaszcza ze względu na nieporozumienia nagromadzone wokół epistemologii Leśmiana. Badacze często skłonni byli przypisywać poecie ideę utworu poetyckiego jako struktury poznawczej. W takim kontekście umieszczano Leśmiana już w latach trzydziestych, Fryde np. pisząc, iż „p o p r z e z poezję dążył poza nią”, Michalski twierdząc – że nadaje on „poezji znaczenie aktu niemal analogicznego do

⁴³ Por. np. słowa św. Jan od Krzyża: *si quieres saberlo todo, no quieres saber algo en nada...* wypisane na rysunkach góry Karmel.

filozoficznej teorii poznania”⁴⁴. Późniejsza krytyka powtarzała mniej więcej takie same wnioski⁴⁵. W rzeczy samej, nie są to wnioski błędne, jednak ich zasadniczym ważkim mankamentem jest nieodpowiednie rozmieszczenie w strukturze całości. W ten sposób rzeczywiście występujące u Leśmiana „zjawiska” nabrały znaczeń pełnych nieporozumień. Umieszczenie elementu zupełnie podrzędnego w roli pryncypialnej czy spojrzenie tylko na jeden wymiar problemu – zniekształcało obraz całości, nie pozwalało zobaczyć wielowymiarowości sensu czy istoty obranej przez poetę perspektywy. Tak stało się według mnie ze sferą słowa i poznania. Trznadel w jednym z pierwszych obszerniejszych zarysów twórczości Leśmiana podkreślał wprawdzie, iż Leśmianowskie poznanie to „napomknienie”, a napomykać znaczyło u Leśmiana wiedzieć coś więcej ponad wiedzę samą, wskazywał więc w ten sposób pośrednio na rejon graniczny poznania; jednak zasadniczego kroku w tę stronę nie postawił, uchylając się w sformułowania, że chodzi o „przedmiotowość poznania (...), nie o wiedzę mistyczną”⁴⁶. Inni badacze postępowali podobnie – wskazywali na związki epistemologii z dziedziną intuicji, wiedzy mistycznej, podkreślali zaufanie poety do słowa i poezji jako narzędzia docierania do istoty bytu⁴⁷; nie próbowali kwestionować samej sprawy poznania. Najbardziej zbliżający się do prawdy o Leśmianowskiej epistemologii wydaje mi się Sławiński. W recenzji *Szkiców* pisał on: „Poezja nie jest poznaniem owej «natury» (ponieważ w ogóle nie poddaje się ona czynnościom poznawczym), lecz aktywnym z nią o b c o w a n i e m . Jest powrotem do raj u utraconego przez człowieka w chwili, gdy pomiędzy nim a «naturą» pojawiło się pośrednictwo społecznych znaków i stosunków”; twórczość artystyczna jest aktem komunikacji z pierwotną „naturą”; „powrót do natury, do człowieka wyzwolonego, do życia bezpośredniego” odbywa się w procesie tworzenia⁴⁸. Za bardzo cenne uznaję właśnie to podkreślenie obcowania, komunikowania się, jednak tak radykalne przeciwstawienie go poznaniu nie wydaje mi się

⁴⁴ L. Fryde, „Bolesław Leśmian”, *Tygodnik Ilustrowany* 1937, nr 48; H. Michalski, „Wizerunek poety”, *Pion* 1938, nr 38. Cyt. za J. Trznadel, *Twórczość Leśmiana (próba przekroju)*, Warszawa 1964, s. 42–43.

⁴⁵ M. Janion w jednej ze swych ostatnich książek *Żyjąc tracimy życie* – popiera Głowińskiego, który wspominał, że Leśmianowskie baśnie, podobnie jak i jego ballady, są strukturami poznawania świata, że baśń Leśmiana to baśń epistemologiczna.

⁴⁶ J. Trznadel, *Twórczość Leśmiana...*, op. cit., s. 50.

⁴⁷ Por. np. interpretacje Rowińskiego, Balcerzana.

⁴⁸ J. Sławiński, rec. *Szkiców literackich* B. Leśmiana, *Pamiętnik Literacki* 1961, z. 1, s. 226.

słuszne. Myślę, że jasne jest to po zarysowaniu obrazu potencji poznawczych w umyśle uwielbionym, w życiu już chwalebny, w którym takie obcowanie ma charakter czy skutek poznawczy. Poza tym, wydaje mi się też bardzo ważne, by przeciwstawić się nieustannemu wiązaniu dążności Leśmiana do osiągnięcia – wszystko już jedno – poznania czy obcowania, w każdym razie stanu tzw. człowieka pierwotnego z kierunkiem powrotu jako ruchu wstecz. Sławiński pisze o powrocie do raju utraconego, podobnie Głowiński w bardzo znanym artykule szkicującym uwikłania światopoglądu Leśmiana w mit regresu. Tymczasem, wydaje mi się, iż zarówno dla światopoglądu symbolistycznego, jak i w filozofii Leśmiana jest to jednak kierunek niedopuszczalny. Gnoseologia symbolizmu wschodniego, naznaczona innym niż zachodnioeuropejskie rozumieniem pojęcia poznania, wyróżniała się także apokaliptycznie zorientowaną myślą historiozoficzną. Choć sporo w niej było odwołań do mitycznej przeszłości, widoczne było zainteresowanie kulturami pierwotnymi, jednak postulowanym w niej kierunkiem było dążenie do przodu, związane zarówno z analizowaną już ideą przekształcania świata, jak i przekonaniem o profetycznej funkcji wszelkiej poezji, filozofii, mistyki. Pisał o tym np. Biely: „cel żywego obcowania to dążenie ku przyszłości; i dlatego to abstrakcyjne słowa, kiedy stają się znakami obcowania, zawracają obcowanie ludzi ku temu, co już było; gdy tymczasem żywa, obrazowa mowa, którą słyszymy, zapala naszą wyobraźnię ogniem nowych twórczości, tj. nowych słowotworzeń; nowe słowotworzenie jest zawsze początkiem nowego poznania”⁴⁹.

Sam Leśmian w szkicu *Znaczenie pośrednictwa w metafizyce życia zbiorowego*, szkicu rozważającym m.in. ideę człowieka pierwotnego, wskazywał również taki kierunek: w przyszłość. Kreśląc wizerunek człowieka pierwotnego, nie zwracał się do przeszłości: „Nas z człowiek pierwotny, który nic nie ma wspólnego z człowiekiem dzikim lub zdziczałym, odznacza się właśnie większym stopniem uduchowienia i uzdolnień metafizycznych”, i dalej wprowadzał znaczącą metaforę „żurawia z szyją w przyszłość wyciągniętą” jako pewnego ideału człowieka skierowanego ku nowemu, skoncentrowanego na wiecznym tworzeniu. Podobnie opisywał w rozmyślaniach o poezji samego poetę: „poeci zawsze (...) są wpatrzeni w dzień ostatni i w ten następny, który ma nadejść dopiero. Poeci wróżą (...) jak żuraw z szyją w przyszłość wyciągniętą lecą ku nie zwiedzonym światom (...)”⁵⁰.

⁴⁹ A. Bielyj, *Kritika...*, op. cit., s. 230.

⁵⁰ B. Leśmian, *Szkice...*, op. cit., s. 83. Warto zaznaczyć tylko, jak podobne w duchu są słowa Bierdiajewa: „teurgia jest cechą sztuki czasów ostatecznych, sztuki końca”, (...) jest

Charakterystyczne dla Leśmiana skupienie uwagi na tworzeniu, na czynie twórczym, w tekstach teoretycznych i w praktyce poetyckiej – z jednej strony pozwala go łatwiej wyłączyć z kontekstów młodopolskich tych, które związane były z oddziaływaniem idei nirwanicznych Schopenhauera, z drugiej strony wskazać nie tylko na pokrewieństwo z ideami Biełego, Sołowjowa czy Bierdiajewa, ale pewne podobieństwo Leśmianowskiego ducha do istoty filozofii chrześcijańskiego Wschodu, „filozofią osobowości i twórczego czynu”⁵¹.

Tak wyraźne w szkicach uznanie związku tworzenia z samym życiem, z rozwojem człowieka, nie musi być jednak wcale pochodną zainteresowania systemem Bergsona. Równie dobrze można mówić o tym, że zawiera w sobie ślady właściwego chrześcijańskiemu Wschodowi wiązania antropologii z metalingwistyką, twórczością słowną. Wprawdzie nie dochodzi u Leśmiana do wiązania koncepcji słowa z koncepcją osobowości, ale wspólne jest widzenie w artystycznej aktywności człowieka i wszelkiego innego rodzaju czynie twórczym wyrazu i świadectwa rozwijającego się, doskonalącego człowieczeństwa. Bliska Leśmianowi wydaje mi się przede wszystkim prawosławna reguła *wnie-polożnosti*, oznaczająca osiąganie i urzeczywistnianie pełni istoty danego bytu w oddaniu siebie innym. Nie ma to u Leśmiana znaczenia ascetycznego, lecz wiąże się z ontologicznym przekonaniem o substancjalnej wartości relacji powstających w aktach kreacji. Woźny, analizując właściwości języka Bachtina w swoim studium *A. Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną* doskonale pokazał, jak dialogowe obcowanie, relacyjność, akty kenotycznego wychodzenia poza, przekraczania granic wpisane są we wschodnią koncepcję osobowości, w rozumienie samego istnienia. Nawiazanie relacji, dialogu, wzbudzenie odzewu (jako jego pożądane konsekwencja) uznane tam zostaje za akt stwórczy, gdyż przy charakterystycznie zawieszanej opozycji między podmiotem – przedmiotem, to relacja obdarzona jest istnieniem, relacja jest substancją, żyjącą w dialogu. Woźny przytacza tu słowa Florenskiego: „rzeczywiste istnienie jest substancjalną relacją wobec innego i ruchem poza siebie”⁵². Relacyjność uznana za istotę osoby zakłada więc szczególny nacisk na skłonności

drogą do nowego bytu, mostem do innego świata”, (...) poszukuje czegoś ostatecznego, granicznego, (...) twórczość wyrwa się (...) ku nowemu bytowi”. Por. M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, op. cit., s. 201, 207.

⁵¹ Określenie Florenskiego. Cyt. za Florenskij, op. cit., s. 83.

⁵² A. Woźny, *A. Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną*, Wrocław 1993.

kreacyjne człowieka, to jest skłonności do nawiązywania, tworzenia relacji, wychodzenia poza siebie. Oznacza to więc w jakimś stopniu utożsamienie aktu tworzenia z aktem życia, stawania się wewnętrznego, istotowego. Nie jest to jednak Schopenhauerowskie uznanie sztuki za najdoskonalszą formę poznania woli świata i „wiecznych idei”, zobiektywizowanych w świecie zjawiskowym, a poprzez takie rozszerzenie granic poznania – rozszerzenie jakby zasobu siebie – zasobu osobistych doświadczeń. Jest to raczej uznanie struktury procesu kreacji, stwarzania za istotę istnienia człowieczego.

Sam Biely w „Magii słów” – wydaje się właśnie – nawiązywał do tej koncepcji osoby jako bytu usłownego, do utożsamienia słowa z głosem i człowiekiem wewnętrznym. O tworzeniu słów pisał jako o tworzeniu siebie, gdyż, jak zaznaczał: „ja – słowo, i tylko słowo”, „w słowie i tylko w słowie tworzę świat w sobie i poza sobą”. Dalej zaś dodawał: „żywa mowa jest warunkiem istnienia ludzkości”, istnienia, które polegało na komunikacji, obcowaniu, twórczej wymianie tajemniczych obrazów, a więc tworzeniu świata trzeciego – świata związków nierozdzielnych, jedności, relacji; „cel obcowania – drogą zetknięcia dwóch wewnętrznych światów, zapalić trzeci świat; (...) jedyne, do czego zobowiązuje nas nasza życiowość, to twórcze słowo”⁵³.

Pełnia człowieczeństwa uwidaczniająca się, realizująca się w tworzeniu jako nawiązywaniu relacji, budowaniu wszechjedności, utożsamiona jest więc z przeobóstwieniem człowieka, twórcza natura człowieka z odbiciem Boskiego Twórcy, obrazem Jego istoty. Uznanie tworzenia za akt życia byłoby więc refleksem Sołowjowskiej idei Bogoczłowieczeństwa.

Zagadnienia, na których analizie skupiliśmy się dotychczas, objawiły nam przede wszystkim trudny do rozwiązania splot zagadnień gnoseologicznych, jakie są związane z tworzeniem. Ich celem miało być głównie pokazanie rozwiniętej przez filozofię symbolizmu rosyjskiego idee prymatu tworzenia, odwrotu zainteresowania od gnoseologii, dążeń poznawczych, zwrócenie się ku mistycznemu obcowaniu, posiadaniu przedmiotu, bytu kontemplowanego jako wyrazu antropologicznego projektu doskonałości. Ważne to zwłaszcza przy dokonywaniu przewartościowania dotychczasowej oceny symbolizmu jako związanego szczególnie z filozofią słowa obdarzonego mocą docierania do Absolutu, a również przy podważaniu leśmianologicznych stereotypów. Problematyka Leśmianowskiego sposobu rozumienia pojęcia kreacji, jego zainteresowanie

⁵³ A. Bietyj, *Kritika...*, op. cit., s. 277, 229, 230.

fenomenem stwarzania, powoływania bytów z nicości, obdarzania ich różnego rodzaju istnieniem, ich pojawiania się i znikania, a więc filozoficznie pojętą przyczyną stwórczą, ujawnia tym samym swe głębie dotychczas nie przejrane. Podobnie zupełnie inaczej będzie można spojrzeć, dzięki wyakcentowanym zbieżnościom z teoriami Biełego⁵⁴, na licznie wprowadzone do poezji, opowiadań, klechd, dramatów, metafory czynności twórczych, zwłaszcza tych, które zestawiają kreację z procesem jednania i „nazłacania”, a także na charakteryzującą Leśmianowski język skłonność do słowotwórczego eksperymentowania i odsłaniania dzięki neologizowaniu „twórczych potęg natury”.



⁵⁴ Należałoby też zwrócić w przyszłości uwagę na związki w rozumieniu pojęcia poznania i tworzenia u Leśmiana i Bierdiajewa, z którym najprawdopodobniej mógł zaprzyjaźnić się już podczas studiów na uniwersytecie kijowskim. Uznanie twórczego aktu za akt niedostępny dla gnozeologii i cała filozofia wyjaśniająca to podejście wydaje się być bliska Leśmianowi, jako najkonsekwentniejszemu chyba symboliście. Por. zwłaszcza M. Bierdiajew, „Twórczość i gnozeologia” (w:) *Sens twórczości*, op. cit.