

BEATA SZYMAŃSKA

MŁODOPOLSKI MISTYCYZM

UWAGI WSTĘPNE

O wielu problemach wspomnianych w tym artykule pisałam w moich książkach i artykułach (wymienionych poniżej w przypisach i w bibliografii). Nie jest to jednak tylko prosta synteza wcześniejszych przemyśleń. W niniejszym tekście staram się bowiem wydobyć wszystkie cechy charakteryzujące młodopolski mistycyzm i odnaleźć w nim pewną spójność pozwalającą na uznanie, iż mimo zastrzeżeń wielu badaczy Młodej Polski mamy do czynienia z oryginalnym nurtem określającym – myślę, że ten termin będzie właściwy – całą młodopolską duchowość.

Na wstępie kilka uwag terminologicznych. Jak wiadomo, zarówno „mystycyzm”, jak i „ezoteryzm”, a także „okultyzm”, to pojęcia nieostre, na co wskazują wszystkie hasła słownikowe i co podkreślają badacze. „Ezoteryzm” jest terminem dość późnym i upowszechnionym w pismach teozofów. Można przyjąć, iż odnosi się raczej do wiedzy tajemnej, która jako pewien system może być udostępniana przez wtajemniczonych. „Mystycyzm” częściej odnosi się do indywidualnego przeżycia. W tym artykule będę używać terminu „mystycyzm”, bowiem w omawianych przeze mnie utworach poetyckich mówi się właśnie o sferze przeżyć. Taki termin stosują też autorzy tekstów teoretycznych powstających w omawianym przeze mnie okresie. Przeżycie mistyczne jest niekiedy bliskie pojęciu przeżycia religijnego, jednak nie każdy mistycyzm wiąże się z religią, o czym jeszcze będzie mowa. Na określenie wspomnianej epoki literackiej i – ogólnie – kulturowej używam zamiennie terminów „modernizm” i „Młoda Polska”, choć i one są nieostre, a czasem niemal homonimiczne. Na potrzeby tego tekstu przyjmuję, iż „ezoteryzm” odnosi się do wiedzy tajemnej, przeznaczonej tylko dla wybranych, natomiast mistycy często chętnie opowiadają o swoich przeżyciach (jak to jest np. w mistycyzmie chrześcijańskim). W terminie „wiedza ezoteryczna” zawarte jest więc przekonanie, że istnieje pewien szczególny rodzaj ludzkiej wspólnoty, pewna grupa ściśle ze sobą powiązana. Owi „wtajemniczeni” – orficy, gnostycy, katarscy „doskonali” – to szczególnego rodzaju „nadludzie”, w odróżnieniu od niezdolnych pojąć najwyższego przekazu zwykłych ludzi. „Mistycy”

nie tworzą wspólnoty. Ich przeżycie jest jednostkowe i właśnie dlatego niewyraźne. Mimo to mistycyzm młodopolski był – jeśli można tak powiedzieć – szczególnie rozgadany. I to na kilka sposobów.

Najważniejszy to poetyckie relacje z mistycznymi przeżyciami, nieważne, czy autentycznych, czy literacko wymyślonych. Ale powstawały też rozprawy teoretyczne o charakterze eseistycznym, w których autorzy próbowali wskazać na istotne cechy tego wielce osobliwego zjawiska określanego przez mnie terminem „młodopolski mistycyzm”. Można od razu stwierdzić, że jedną z jego cech wartych pokreślenia jest fakt, iż sam termin „mistycyzm” (niekiedy pojawia się też słowo „spirytualizm”) był w tamtym czasie nieustannie przywoływany, czasem aprobacyjnie, czasem polemicznie, a nie jest to typowe. Nawet w okresach pojawiania się całych nurtów mistycyzmu – „mistycyzmu hiszpańskiego”, „mistycyzmu reńskiego” – nie używano wówczas tego rodzaju samookreślenia.

MŁODOPOLSKA EKSTAZA

Maria Podraza-Kwiatkowska w swoim znakomitym artykule *Młodopolskie doświadczenie transcendencji*, pisząc o wspomnianym doświadczeniu, proponuje w odniesieniu do tej epoki nie używać określenia „przeżycie mistyczne”, lecz raczej posługiwać się terminem „ekstaza”. Jak bowiem pisze, w wypowiedziach twórców przeważają takie terminy, jak „zachwyt, zachwycenie, uniesienie, upojenie, ekstaza, cud”¹. Zdaniem tej autorki, która przywołuje między innymi poglądy Karla Jaspersa, element ekstatyczny nie jest integralną cechą przeżycia mistycznego i choć może istnieć „mistyczna ekstaza”, to można też mówić o ekstatycznym przeżyciu poza obrębem mistyki. Sądzę jednak, iż stosowanie do stanów opisywanych w młodopolskiej literaturze terminu „mistyczny” wydaje się uzasadnione. Podzielam natomiast zastrzeżenia Podraza-Kwiatkowskiej wobec chętnie dziś stosowanego terminu „epifania”. (Do swoich uwag na temat Młodej Polski właśnie taki termin wprowadza Ryszard Nycz²). Oczywiście w tych mistycznych doznaniach pojawia się element emocjonalny. Zachwyt, radość, ale także trwoga, to również pewne aspekty przeżycia mistycznego (co zresztą zawiera się w samym pojęciu „przeżycie” czy „doświadczenie”).

Pisarze i poeci młodopolscy nie przejmowali się jednak definicjami, a przecież to właśnie oni – a nie uczeni badacze – tworzyli coś, co można by nazwać

¹ M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, s. 73.

² R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001.

„literaturą mistycyzmu”. Nieprecyzyjność wynika tu z samej formy dyskursu. Teksty, które stanowią materiał źródłowy mojego artykułu, to wiersze, eseje i rozprawy krytyczne takich autorów jak Antoni Lange (on przede wszystkim), Stanisław Przybyszewski, Ignacy Matuszewski, Miriam Przesmycki, Wincenty Lutosławski, a z poetów Kazimierz Przerwa-Tetmajer czy Jerzy Żuławski i – oczywiście – Bolesław Leśmian. Odwoływano się przy tym do nowych nurtów, jakie do Polski zaczynały docierać z Zachodu, przede wszystkim z Francji. Pisał o tym nowym zjawisku między innymi Miriam Przesmycki w swojej analizie twórczości Maeterlincka³. Pojawia się, jak to określał wspomniany autor, „spirytualizm, wizjonizm [...] mistycyzm, żądza głębin niezgłębionych i perspektyw nieprzejrzanych”⁴. Obszerny artykuł poświęcił temu zjawisku Antoni Lange, analizując mistycyzm francuski⁵. Krytycznie podsumowywał później młodopolskie mistyczne wzloty Stanisław Brzozowski. Pisał o tym „polskim pseudo-mistycyzmie”, iż w odróżnieniu od prawdziwego mistycyzmu „jest wyrazem słabości bezwzględnej”, „rozpaczliwym dezerterstwem”, „oderwaniem od życia”. Zresztą jego zdaniem w Polsce nie było prawdziwych mistyków: „Prawdziwego mistyka o określonej i wyraźnej fizjonomii duchowej nie mamy dziś w literaturze polskiej”⁶. I w tym surowym osądzie przynajmniej w jednym stwierdzeniu, być może, miał rację: wśród poetów i krytyków piszących o mistycyzmie nikt z nich sam siebie za mistyka nie uważał. Zresztą, jak wiadomo, nie ma metody pozwalającej sprawdzić, czy człowiek, który pisze o mistycyzmie, rzeczywiście kiedykolwiek takich stanów sam doświadczał.

DZIEDZICTWO POZYTYWIZMU

Charakterystykę polskiego modernizmu rozpocznijmy od wskazania na pewną cechę wspólną dla wypowiedzi niemal wszystkich twórców, którzy starali się opisać to nowe zjawisko: zainteresowanie mistycyzmem. Oczywiście, jak podkreślano, niemałą rolę odegrał tu polski romantyzm, chociażby – tak ważny dla Młodej Polski – Juliusz Słowacki. Bezpośrednim wyzwaniem była jednak epoka jej poprzedników: pozytywistów. Niewątpliwie najbardziej osobliwą cechą tego mistycyzmu jest bowiem jego scjentystyczno-pozytywistyczny

³ Z. Przesmycki (Miriam), *Maurycy Maeterlinck [w:] Wybór pism krytycznych*, t. I, Kraków 1967, s. 292.

⁴ *Ibidem*, s. 209.

⁵ A. Lange, *Nowa literatura francuska*, „Bluszcz” 1904, s. 162 i n.

⁶ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 2010, s. 257.

rodowód. Zwracał na to uwagę Kazimierz Wyka, dostrzegając w nim jedną ze specyficznych cech polskiego modernizmu.

Takie nawiązywanie do scjentyistycznej podstawy modernizmu można odnaleźć niemal u wszystkich jego przedstawicieli. Elementem łączącym te dwa na pozór przeciwstawne nurty: pozytywistyczny scjentyzm i mistycyzm, jest właściwe dla pozytywizmu przekonanie, iż na wielkie pytanie metafizyki nie ma sensownie uzasadnionej odpowiedzi. Chętnie przytaczano argumenty Emila du Bois-Raymonda wskazującego na nierozwiązywalne problemy, wobec których nauka jest bezradna, i podsumowującego swoje wywody słynnym *ignoramus et ignorabimus* – „nie wiemy i nie będziemy wiedzieć”. Odmienne jednak okazały się wysuwane stąd wnioski. Dla pozytywizmu będzie to odrzucenie metafizyki, zarówno w duchu Kanta, jak i – przede wszystkim – Augusta Comte’a. Dla modernistów natomiast będzie to wyzwanie do poszukiwania dróg poznawczych innych niż te, które odwołują się do rozumu. Znakomicie ujął to Antoni Lange w swoim artykule *Literatura francuska* wydrukowanym w 1904 roku w czasopiśmie „Bluszcz” (dziś niemal niedostępnym). Warto przytoczyć jego uwagi.

Gdyby można świat podzielić na sfery: poznawalną i niepoznawalną, pozytywizm [...] byłby zgodny z naturą, ponieważ jednak tajemnica krąży dokoła nas [...] zatem co chwila musimy łamać zasady pozytywne [...]. Z samej nauki wykwiłała mistyczna jakaś [...] doktryna, na kresach wiedzy otwierały się tajemnicze sfery, do których sam pozytywizm jako metoda otwierał wrota, on sam obracał się w mistycyzm⁷.

Zaakceptowanie pozytywistycznego agnostycyzmu, uznanie, że pytania najważniejsze dla człowieka to „problemy pozorne”, było czymś emocjonalnie nie do przyjęcia⁸.

Antoni Lange pisał: „nauka, nie mogąc wytłumaczyć nieznanego, pozostawia w sercu naszego pokolenia czczość i próżnię”⁹.

INNE NIŻ ROZUM ŹRÓDŁA POZNANIA

Tym, co łączy modernistycznych twórców, jest więc krytyczny stosunek do poznania dyskursywnego, do ograniczeń, jakie poznaniu stawia nauka, wspólne jest płynące stąd rozczarowanie. Trzeba więc było szukać rozwiązania problemu. Kiedy rozum zawodzi, należy się zwrócić do innych źródeł poznania, takich jak pogardzane przez pozytywistów intuicja, wyobraźnia,

⁷ A. Lange, *Nowa literatura francuska*, s. 162 i n.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

a także mistyczny wgląd czy wiedza płynąca z nieświadomości. Scjentyistyczne ugruntowanie sprzyjało natomiast tworzeniu takiej wizji świata, która nie odwołuje się do określonej religii, a raczej do szukania tego, co we wszystkich religiach jest wspólne, a jeżeli już jakąś przywoływano, to taką, w której nie kult, obrzędy i sformalizowane nauczanie, lecz indywidualne przeżycie stanowi drogą poznawczą. Zresztą całą epokę Młodej Polski cechował szczególnie synkretyzm religijny. Oczywiście zawsze dominujący, zwłaszcza w poezji, jest nurt chrześcijański, ale po raz pierwszy na taką skalę mamy do czynienia z odwoływaniem się do innych religii, przede wszystkim religii Indii – zarówno starożytnego braminizmu, jak i późniejszego chronologicznie buddyzmu, a także do mistyków perskich czy gnozy. Przypomina to współczesny „nomadyzm religijny”.

BUDDYZM

Niewątpliwie sprzyjał temu docierający już od jakiegoś czasu do Europy buddyzm. Był to bowiem okres, w którym ten system wierzeń zaczynał się cieszyć zainteresowaniem polskich pisarzy i artystów. Uznawano go za jedną z dróg przekształcenia umysłu, pozwalającego na oderwanie od świata przynoszącego cierpienie. Pociągające okazało się przekonanie, że poza empirycznie poznawalną rzeczywistością kryje się „rzeczywistość prawdziwa”, a także stwierdzenie, iż „wszystko jest Jednym”. Urzekająca wydawała się też buddyjska wizja nirwany. Oczywiście nie było to kierowanie się do określonych szkół buddyjskich ani w ogóle pełna znajomość buddyzmu, a raczej przetworzona i osobliwa recepcja, stanowiąca tylko uzupełnienie tworzonych przez młodopolskich twórców wizji świata i relacji z nim. Uspokojenia w troskach szukano niekiedy w pewnych kierunkach stanowiących istotny, choć niejednoznaczny punkt odniesienia młodopolskich „mystyków”. Dość swobodnie sięgano do Wed, nie oddzielając wyraźnie od siebie różnych nurtów religii Indii. Ale choć wiedza o tych nurtach okazywała się często powierzchowna i nikt z młodopolskich twórców nie był ich wyznawcą, to jednak postulowano (jak to czynił m.in. Lange) stworzenie jakiejś syntezy kilku wielkich religii czy też przyjęcie z nich pewnych rozwiązań ontologicznych. Takie też było podejście buddyzmu ezoterycznego (tym terminem posługiwał się właśnie Lange).

BUDDYZM EZOTERYCZNY

Jeszcze w roku 1888 ukazał się w Polsce przekład słynnego „katechizmu buddyjskiego” (*Zasady filozofii i moralności buddyjskiej według kanonu szkoły południowej*) teozofa-neobuddysty Henry’ego Olcotta, który wraz z Heleną Błażowską założył i prowadził Towarzystwo Teozoficzne, propagując buddyzm

i związaną z nim etykę (oboje oficjalnie nawrócili się na buddyzm). Ich poglądy były w tym okresie w Polsce znane, ale (co może się wydać nieco zaskakujące) choć sam buddyzm urzekł wielu polskich twórców (od Langego do Berenta), to teozofię i – jak pisali – „okultyzm” traktowali dość podejrzliwie. Krytykę tych nurtów przeprowadził między innymi Wincenty Lutosławski, skądinąd niekiedy uznawany za bliskiego ezoteryce. Nie zmienia to faktu, że buddyzm ezoteryczny wpływał na poglądy młodopolskich twórców, chociaż trzeba dopiero ustalić do jakiego stopnia.

UPANISZADY

Szczególnym źródłem młodopolskiego ezoteryzmu były Upaniszady, które przywoływano wielokrotnie. Do nich odwoływano się, aby zilustrować przekonanie, iż poza rzeczywistością, nazwijmy ją „przejawioną”, ukrywa się prawdziwa istota rzeczy, do której pewni ludzie w pewnych szczególnych sytuacjach mogą dotrzeć. Ten prawdziwy wgląd jest możliwy dzięki temu, iż – jak pisano – człowiek jest sam ową rzeczywistością. Tu pojawia się może najbardziej charakterystyczna cecha przeżycia mistycznego, tak jak go opisują młodopolscy twórcy. Jest to poczucie utraty indywidualnego „ja”¹⁰. Przywołuje się tu upaniszadowe *tat tvam asi* – „ty jesteś tym”. Na tę formułę powoływał się w swojej książce *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* Jan Władysław Dawid¹¹.

TEORETYCY MŁODOPOLSKIEGO MISTYCYZMU

Warto w tym miejscu zauważyć, że teorią przeżyć mistycznych zajmowało się dwóch pisarzy zaliczanych raczej do pokolenia pozytywistów, ale tworzących także nadal w omawianym przeze mnie okresie. To Edward Abramowski, autor *Metafizyki doświadczalnej*¹², i właśnie Jan Władysław Dawid. Przy poglądach Dawida warto się przez chwilę zatrzymać, gdyż wiele z jego wypowiedzi stanowi podsumowanie analizowanego przez niego mistycyzmu. To Dawid w wydanej późno (bo w 1913 r.) i jakby podsumowującej rozważania nad mistycyzmem książce zwracał uwagę na fakt, że przeżycie mistyczne charakteryzuje się utożsamieniem podmiotu z przedmiotem poznania: „O ile w stanach tych zanika indywidualne odosobnienie [...] można mówić o poznawaniu nie na zasadzie podmiotu i przedmiotu, ale pomimo tej zasady, przez to tylko, że poznający staje się rzeczą poznawaną, że się z nią

¹⁰ Pisałam o tym obszerniej w mojej książce *Kultury i porównania*, Kraków 2003.

¹¹ J.W. Dawid, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków 1913.

¹² E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna*, Warszawa 1980.

utożsamia albo w nią się przenosi”¹³. Owo zjednoczenie się „poznającego z rzeczą poznawaną” to bodaj najbardziej charakterystyczny motyw młodopolskiej poezji.

PRZEŻYCIE JEDNOŚCI W POEZJI

Zacytujmy więc poetę:

Oderwać się od siebie – wznieść się ponad siebie
 Przestać być sobą – rozlać i rozlotnić ducha
 W moc, co w nadosobistym gdzieś bytuje niebie [...]

 Rozpłynąć się w żywiołach, zieleniec na łące
 Być wodą, co srebrzysta płynie po siklawach
 I tym stadem żurawi, co krzyczą lecące –
 I tym wichru poświstem i mchem na murawach.
 Oderwać się od siebie – i być całym światem –
 Być wszystkim: wszystkie bytu elementy wcielić –
 I być ich treści własnej żywym aromatem –
 I z nimi zmartwychwstawać, z nimi się popielić¹⁴.

Trzeba tu zauważyć, iż doznanie pełnej jedności z przedmiotem, na który skierowano uwagę, czy też, który sam niejako pochłania umysł człowieka, nie stanowi cechy wszystkich odmian mistycyzmu – Bóg jako przedmiot mistycznego wglądu jest jednak czymś od człowieka odrębnym, nawet wtedy, kiedy w mistycznym wglądzie jednostka jakoś się z nim utożsamia. Ale też w młodopolskiej poezji, wtedy, kiedy mowa o tego rodzaju doznaniach, raczej nie mówi się o Bogu. Często tym przedmiotem mistycznego wglądu staje się wszechświat.

Duch mój się rozszerza, rozdała, rozplywa,
 Wciela się w czas i przestrzeń i wszechkształty – ginie,
 Nicestwieje wessany w bezdenie wszechbytu¹⁵.

Niekiedy wskazywane jest miejsce, gdzie zdarza się poecie zatracić swoje „ja” – łąka, góry, ogród (chyba trudno wskazać na utwór, w którym moment

¹³ J.W. Dawid, *op. cit.*, s. 21.

¹⁴ A. Lange, *Rozmyślania* [w:] *Rozmyślania i inne wiersze*, Warszawa 1979, s. 69.

¹⁵ K. Przerwa-Tetmajer, *Na Żelaznej drodze pod Regłami* [w:] *Wybór poezji*, BN seria I, nr 123, Lwów 1936, s. 125.

mistycznego przeżycia zdarza się w mieszkaniu czy w kościele). Krajobraz bądź jego poszczególne elementy stanowią nie tylko moment wyzwalający. Jest to także początek przeżycia estetycznego, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części tego tekstu.

A oto najczęściej bodaj cytowany „mistyczny” wiersz Leśmiana z grupy wierszy „łaskowych”:

Leżę na wznak na łące.
 Jakiś duch po burzy
 Wspólnych lotów w objęciach mocniejszych od stali
 Zaniósł mnie tu i złożył – sam odleciał dalej
 Słońce z dłoni omdlałej złoty sen mi wróży [...]
 Wrażenie barw i szumów, i bezdennych światów,
 Zmieszane w jedność niby w stworzenia pradobie
 Oddziela się ode mnie jako woń od kwiatów
 I trwa już ponad mną – i już samo w sobie!¹⁶

Czym jest ów przedmiot, który zawładnął poetą? Lange wymienia różnorodne elementy krajobrazu, żeby w końcu uznać, iż chodzi o „wszystkie elementy bytu”. W wierszu Tetmajera dusza poety rozplywa się „w duchu wszechświata” i jego „beźmiarze”. Podobnych przykładów można wskazać więcej. Nie jest to więc całkowite unicestwienie „ja”, lecz raczej *metanoja*, przemiana. Jednostkowe „ja” staje się „czymś innym”. Rudolf Otto, posługując się terminem „mistyka naturalna”, pisze:

Mistyka naturalna jest [...] snuciem uczucia we wszystkojednoczącej naturze, tak, że równocześnie w sobie samym odczuwa się wszelką swoistość, wszelką odrębność, tańczy się z pyłkiem, świeci razem ze słońcem [...] przeżywa się wszystko samemu [...] we wszystkich rzeczach, w nierozzerwalnej z nimi łączności¹⁷.

Tak więc poeta-podmiot liryczny staje się owym *tat* z sanskryckiej formuły, „tamty”, nie sobą. Wiersz Leśmiana jest bardziej skomplikowany – tu oddziela się, jeśli tak można powiedzieć, „wiązka wrażeń”, „ja empiryczne”, i „trwa samo w sobie”. Zawsze jednak chodzi o to, że człowiek uprzytamnia sobie, czy raczej odczuwa, że przynależy integralnie do jakiejś całości, a właściwie nią jest. Wynika to z ontologicznego przeświadczenia o jedności bytu.

¹⁶ B. Leśmian, *Leżę na wznak na łące* [w:] *idem, Poezje*, Warszawa 1957, s. 66.

¹⁷ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przekł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 93.

MONIZM I PANTEIZM

W tym kontekście pojawia się termin „monizm”, z odwołaniem między innymi do „wybitnego monisty” niemieckiego, biologa Ernesta Haeckla, autora przetłumaczonej w 1906 roku na język polski książki *Monizm jako węzeł między religią i wiedzą*, w której wskazuje on na stopniowe ewolucyjne przenikanie świadomości w materię od najmniejszych cząstek po kosmos jako całość. A więc mamy do czynienia z jeszcze jednym naukowym uzasadnieniem mistycyzmu. I tak właśnie jest, kiedy przedmiotem koncentracji i uczucia jedności staje się – powiedzmy ogólnie – przyroda (*Naturgefühl*). Pewną trudność sprawia tu rozstrzygnięcie kwestii, czy zasadne jest używanie dla określenia młodopolskiej duchowości terminu „panteizm”, a taki termin często pojawiał się w pracach dotyczących modernizmu, na przykład u Kazimierza Wyki. Jak wiele przytaczanych tu terminów, i ten nie został zdefiniowany w sposób jednoznaczny. Sam jego źródłosłów wskazuje jednak na to, że odnosi się do Boga, tak jak wyraźnie czynił to Spinoza. Tymczasem w przytoczonych przykładach nie mamy do czynienia z przeobstwieniem natury. Oczywiście odniesienia do Boga są w poezji młodopolskiej nierzadkie, jednak jest to wówczas Bóg osobowy, tak jak w chrześcijaństwie, i nie ma mowy o pełnej z Nim łączności.

Równie często w celu uzasadnienia tezy o jedności bytu odwoływano się do filozofii Indii. Tak czynił Antoni Lange, przywołując wedyckie przeświadczenie o jedności bytu (tak w każdym razie Lange interpretował tę kwestię):

Wszystko splata się, zaplata
Wszystko osią jest wszystkiego.
Dzień stworzenia, koniec świata
W jednej chwili punkt się zbiega¹⁸.

EMOCJE I WYCISZENIE

Ciągle jednak w przytoczonych opisach nie ma mowy o pełnej utracie „ja”. Co więcej, tego rodzaju opisanym doznaniom często towarzyszy ekstaza, radość, zachwyty, a więc cały czas istnieje ktoś, kto takich emocji doznaje. Kazimierz Przerwa-Tetmajer pisał:

I miałem chwile takiego zachwyty
jakbym już nie był więcej częścią bytu,

¹⁸ A. Lange, *Rozmyślania*, Warszawa 1906, s. 26.

ale tak w przestrzeń pustą, nieskończoną
tonął, jak mewy w widnokregu toną¹⁹.

A oto słowa Leopolda Staffa:

Porwała się porwała dusza ma w niebiosy,
Szybuję, krąży wirem szaleje i śpiewa [...]
Aż osłabła z rozkoszy spada i omdlewa
Wśród kwiatów, kędy leżę w boskim śnie na jawie
I szczęśliwy jak plama słoneczna na trawie!²⁰

Obok tych emfaticznych wyrazów zachwytu i radości można jednak też spotkać opisy stanu całkowitego wyciszenia, doświadczenia spokoju i braku wszelkich wrażeń, pustki. Używając terminów zaproponowanych przez Abrahama Masłowa, można powiedzieć, że obok *peak experience* pojawia się też *plateau experience*. Łączy się z tym nawiązanie do myśli indyjskiej wskazującej na iluzoryczność zarówno pojęcia „byt”, jak i „niebyt”. „Nie było bytu, ani też niebytu” – pisał Kasprówic w *Hymnach Wedyjskich*:

Nie było bytu, ani też niebytu...
Nie było głębi powietrznego morza,
Która wypełnia od szczytu do szczytu
Bezmiar przestworza [...]
Nad wszystkim i nad niczem było tylko Jedno,
Wszystkiego i niczego niedosięte sedno²¹.

NIRWANA

Ten stan rozplływania się w przedmiocie kontemplacji bywa porównywany do umierania. Warto przypomnieć, jak często w poezji młodopolskiej przywoływany jest termin „nirwana”.

Nirwano zstąp!
Cichymi kroki kwiaty depcz,
Nieporuszoną bladą twarz

¹⁹ K. Przerwa-Tetmajer, *Wybór poezji*, Lwów 1936, s. 101.

²⁰ L. Staff, *Upojenie* [w:] *Wybór poezji*, Wrocław 1985, s. 70.

²¹ J. Kasprówic, „Nie było bytu, ani też niebytu”. *Z motywów wedyjskich* [w:] *idem, Wybór poezji*, Wrocław 1973, s. 114.

Na naszej drżącej piersi złóż
 I pochylona cicho szepcz,
 Że nas pogrążasz w czarną głąb,
 Że niezaznany sen nam dasz
 I nicość ciał
 I nicość dusz²².

Ten wiersz Edwarda Leszczyńskiego to chyba najczęściej przywoływany utwór z całej serii „nirwanicznych” wierszy młodopolskich. Można w nich odnaleźć opisy przeżyć bliskich temu stanowi, który oznacza termin „nirwana” wówczas, kiedy nie odnosi się on do stanu ostatecznego wyzwolenia z *samsary* – łańcucha wcieleń, lecz do odczucia całkowitego „oczyszczenia umysłu”, wyciszenia, spokoju, doraźnego „nieistnienia”, co przypomina stan określany w japońskim buddyźmie zen jako *mushin*, „nie – umysł”.

Kazimierz Wyka zwrócił uwagę na osobliwą interpretację pojęcia „nirwana”, mówiąc o jego często czysto sensualistycznym wyobrażeniu, a więc niezgodnym z zasadniczym znaczeniem tego terminu. Jak się wydaje, owa młodopolska nirwana nie jest czystym doświadczeniem pustki.

Nirwana – pisze Wyka – nie niweczy jakiegoś nieokreślonego psychizmu, roztopia go w otoczeniu, podczas gdy śmierć jest unicestwieniem zupełnym [...] Między nirwaną a światem zmysłowym i światem symboli kontakty nie nikną [...] poeta bezosobowo i biernie odczuwa nadal i nasycza się pięknem zmysłowym świata²³.

Bogdajem rosła jako krzaki głógów
 W słonecznym złocie
 Albo wykwitła wśród pustych rozłogów
 Jako stokrocie.
 Bogdajem była jako brzoza biała
 Liście rozwiała
 Lub pokraśniała wśród leśnej gęstwiny
 Jako kaliny²⁴.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewną cechę charakterystyczną, na moment inicjujący owe nirwaniczne doznania. Jest to omawiane powyżej poczucie zjednoczenia się ze światem, a właściwie z najbliższym otoczeniem,

²² E. Leszczyński, *Hymn do Nirwany* [w:] *idem, Poezje*, Kraków 1901, s. 25.

²³ K. Wyka, *Młoda Polska*, t. I, Warszawa 1977, s. 99.

²⁴ B. Ostrowska, *Bogdajem...* [w:] *eadem, Poezje*, Warszawa 1955, s. 18.

w jakim znalazł się „podmiot liryczny”. To najczęściej kontemplacja uroków przyrody. W tym przypadku podmiot nie tyle staje się jednością z kontemplowanym przedmiotem, ile on sam staje się „pusty”.

W różnych tekstach tego okresu pojawiają się w poezji takie terminy, jak „nicość”, „pustka”, „otchłań”²⁵. Często w poezji stan pustki bywa przedstawiany jako brak:

Pustka równa, ni drzewa, wzgórza ani skały,
Na tych ostatnich drogach, gdzie nie kwitną
Już żadne kwiaty, lecz sterczą kamienie.

Tak opisywał krajobraz Staff w wierszu *Ostatnie drogi*²⁶. Nie jest to jednak pustka przejmująca niepokojem (o takiej pustce będzie jeszcze mowa). Przeciwnie, ten wiersz kończy się konstatacją: „I jeśli komu potrzeba radości/ Znajdzie ją nawet w pomroce i śmierci”²⁷.

W innym utworze tego autora jeszcze bardziej przemawia do wyobraźni obraz, w którym pustka wyrażona jest przez wizję pustej przestrzeni z jednym tylko przedmiotem:

Marcowe słońce ozłaca
Daleką szczyrą równinę
Na której, jak okiem sięgnąć
Drzewko widnieje jedyne²⁸.

Te fragmenty poezji Staffa wywołują skojarzenia z krajobrazowym malarstwem starożytnych Chin, z obrazami, gdzie na pustym tle jest tylko jedna skała lub drzewo. Przytoczony fragment wiersza, w którym pustka została ukazana przez brak – „nie ma tu drzewa ani skały” – nasuwa zaś na myśl japońską poezję *waka*. Wystarczy przypomnieć znany wiersz autorstwa Fujiwara no Teika (1162–1241):

Kiedym dotarł
do tej rybackiej wioski.
Późnym jesiennym dniem

²⁵ O motywie pustki i otchłani w literaturze Młodej Polski pisała Maria Podraza-Kwiatkowska w redagowanej przez siebie książce, zob. *Pustka – otchłań – pełnia* [w:] *Młodopolski świat wyobraźni*, Kraków 1977.

²⁶ L. Staff, *Poezje* Warszawa 1950, t. 3, s. 300.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ L. Staff, *Marcowe słońce* [w:] *idem, Poezje*, t. 3, s. 255.

Nie było tu ani kwiatów
Ani rdzawych liści klonu²⁹

I słynne haiku poety Bashō :

Już nikt nie idzie
tą naszą pustą drogą
wszedł zmierzch jesienny³⁰.

W tego typu wierszach pustka krajobrazu jest motywem przewodnim, a wyrażenie pustki poprzez krajobraz uzyskuje się przez wskazanie na b r a k – w tym przypadku obecności człowieka. Pustka w wierszu może czasem być po prostu nazwana tym właśnie terminem, może ją wyrażać bezpośrednio nazwana samotność, może to być wskazanie na nieobecność jakichś elementów. Jak widać, pustka paradoksalnie zawiera się – używając terminu Romana Ingardena – w warstwie przedmiotów przedstawionych, k t ó r y c h n i e m a.

NASTRÓJ

Trzeba by też coś powiedzieć o ontycznym statusie „nastroju”. Kiedy mówimy o krajobrazie, a dalej o malarstwie krajobrazowym czy wierszu opisującym krajobraz, mamy do czynienia ze szczególną sytuacją: nastrój w jakimś sensie przynależy do krajobrazu, do dzieła, które go wyraża, do twórcy, który musiał go doświadczyć, by następnie móc przekazać go w dziele, wreszcie do odbiorcy, który obcując z dziełem sztuki, ten nastrój realizuje, odczuwa. Nastrój stanowi więc łącznik między rzeczywistością, dziełem sztuki i człowiekiem, szczególnie rodzaj komunikatu. Nastrój nie jest czysto zmysłowym doznaniem. Przez swoją nieokreśloność (czym różni się od uczuć) prowadzi do czegoś, co znajduje się poza światem rzeczy, co ze swej istoty znajduje się „poza”. Polscy moderniści przywoływali tu francuski termin *l'au-delà*. To nastrój pozwala na odczucie „tajemnicy istnienia”, prowadząc widza, czytelnika, odbiorcę do tego, co Witkiewicz nawał „uczuciem metafizycznym”. Ową własność sztuki określał termin *yūgen*.

Doświadczenie tego nastroju w przeżyciu estetycznym ma w umyśle odbiorcy dokonać swoistej przemiany zarówno w sensie poznawczym, jak i emocjonalnym. Jakby powiedział Witkacy – w ten sposób sztuka pozwala mu przeżyć Tajemnicę Istnienia.

²⁹ Cyt. wg: T. Isutsu, T. Isutsu, *The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan*, Hague–London–Boston 1981, s. 85.

³⁰ A. Żuławska-Umeda, *Haiku*, Warszawa 1983, s. 206.

SZTUKA

Przeżycie mistyczne bywa ściśle powiązane z doznaniem piękna, z doświadczeniem estetycznym, co można odczytać już w pismach Platona. Na ten związek zwracano oczywiście wielokrotnie uwagę. Był on jednak szczególnie dobitnie wyrażany w poezji młodopolskiej. Jego antycypacją jest Schopenhauerowskie przeświadczenie o wyzwalającej roli sztuki, a właściwie każdego przeżycia estetycznego. Sam jego opis stanu nirwany wskazuje na wiele cech pozytywnych, podobnych do tych, jakie mogą się pojawić w przeżyciu estetycznym. Nirwana nie jest stanem bezjakościowej pustki, lecz błogością, zachwytem (co wyraża sanskrycki termin *ananda*). Nie dziwi więc fakt, że podobnie jak to było później, na przełomie XIX i XX wieku, Schopenhauer utożsamia stan zaniku „ja” (czy też „woli”) z doznaniem pozytywnymi. Człowiekowi, który wyzwolił się od samego siebie, „ukazuje się [...] zupełna cisza morska w duszy, ów głęboki spokój, niewzruszone zaufanie i wesołość, których pełną, niewątpliwą zapowiedzią jedynie jest odbłask na twarzy, tak jak przedstawili go Rafael i Corregio”³¹. Elementem wyzwalającym to doznanie może być kontemplacja krajobrazu oraz – przede wszystkim – dzieła sztuki.

Schopenhauer, jak wiadomo, najwyżej pod tym względem sytuował muzykę. Im mniej jest bowiem w dziele sztuki przekazu odnoszącego się do świata przedstawionego, tym mocniejsze okazuje się oddziaływanie utworu. Dzieło sztuki jednak zawsze przecież jakąś formę posiada i to ona stanowi przekaznik doznania pustki. Można powiedzieć, że właściwie ona jest pustką. Warto tu zwrócić uwagę na znajdujący się na stronie 621 polskiego tłumaczenia Schopenhauerowskiego *opus magnum* przypis odwołujący do niemieckiego przekładu *Pradžniparamity*³². To przecież tam, w *Sutrze Serca*, znajduje się słynne utożsamienie pustki i formy, tak dobrze tłumaczące zasadność przechodzenia od doznania bytu do poczucia nicości. Rzeczą sztuki jest więc dotarcie do istoty rzeczy. Przesmycki pisze: „Wszystkie myśli poety grawitują wizjonistycznie ku Absolutowi, ku nieskończoności, ku wiekuistej, niezmiennej, lecz też najgłębiej ukrytej, na powierzchni dostrzec się nie dającej, zmysłom nie znanej i niedostępnej treści istnienia”³³. W tym cytacie mieszczą się najważniejsze tezy o szczególnej poznawczej roli sztuki.

³¹ *Ibidem*, s. 620.

³² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przekł. J. Garewicz, Warszawa 1994.

³³ Z. Przesmycki (Miriam), *op. cit.*, t. I, s. 41.

POZNAWCZA ROLA SZTUKI

Jest to kolejny element charakterystyczny dla młodopolskiego modernizmu: przekonanie o tym, że owa „tajemnica” może w pewnych warunkach zostać rozpoznana, ale – co ważniejsze – że uzyskaną wiedzę można w jakiś sposób przekazać innym, właśnie poprzez sztukę. Jedyne artysta-geniusz potrafi „uchylić zasłonę Mai” i przekazać odbiorcy wiedzę o tym, co mu się ujawniło, w symbolicznym języku sztuki. Twórcy – pisze Przybyszewski – to ludzie, którym „dane jest dostrzec błyski tego zagadkowego bytu, rzeczywistego bytu, dane im jest [...] uświadomić sobie stany duszy jako absolutne, szeroko poza obrębem tej drobnej cząsteczki, którą stanowi nasze świadome »Ja«”³⁴.

Dalej, wiedza ta może zostać przez odbiorcę odczytana i zrealizowana w estetycznej percepcji dzieła sztuki. W jakimś więc sensie każdy człowiek może, przynajmniej w pewnym stopniu, odczuć „tajemnicę istnienia”, jeśli tylko potrafi należycie odebrać przesłanie dzieła sztuki. Stanowi to więc pewnego rodzaju naruszenie jednej z istotnych cech ezoteryzmu – tę ukrytą i dostępną niewielu ludziom wiedzę można jednak przekazać „zwykłym ludziom”, którzy do tego nie potrzebują mistrza ani nie muszą spełniać wielu warunków koniecznych do otrzymania wtajemniczenia.

ŚWIAT JEST ZBIOREM KODÓW

Ta zdolność do „uchylania zasłony Mai” może się realizować dzięki pewnym szczególnym własnościom świata. Rzeczy przemawiają do twórcy, jest to jednak przekaz szczególny. Świat dla artysty okazuje się rodzajem kodu, szyfrem, w którym rzeczy są nośnikami sensów. Dla poety każda rzecz, „każde zdanie ma [...] ukryte, jedynie prawdziwe znaczenie, które zawsze prowadzi do nieskończoności. Obok świata zmysłom dostępnego uderza go całkiem inny jeszcze świat niewytłumaczalny i jakby nadnaturalny, który wiąże się z pierwszym” – pisał Miriam Przesmycki w swoim esej o Maurycym Materlincku³⁵. I jeszcze: poeta pragnie „zbliżenia się do ideału, który mu błysnął, [...] zderzenia zasłony tajemniczej i odsłonięcia [...] owej wizji nieskończoności, którą duch jego odgaduje poza każdym słowem, poza każdą rzeczą, poza każdym zjawiskiem”³⁶.

³⁴ S. Przybyszewski, *O nową sztukę [w:] Wybór pism*, Wrocław 1966, s. 151.

³⁵ Z. Przesmycki, *op. cit.*, s. 291.

³⁶ *Ibidem*, s. 296, 297.

„Właściwie fakt istnieje tylko jako wyraz czegoś tajemniczego, tj. jako symbol” – stwierdził Lange³⁷. Czymże jest poeta – pytał Baudelaire – jeśli nie tłumaczem, interpretatorem szyfrów?³⁸ O rzeczach jako kodach, o świecie jako języku pisał znany w Polsce Thomas Carlyle, nie bez znaczenia były też poglądy cytowanego niekiedy w tym okresie Swedenborga, do którego nawiązywał słynny wiersz Baudelaire’a *Correspondance*.

ROLA UCZUĆ

Owo znaczenie nie ma być jednak przez odbiorcę z r o z u m i a n e, z o b a c z o n e, lecz o d c z u t e. Wymaga to od poezji zdolności do pełnienia takiej funkcji, jaką pełni muzyka w koncepcji Schopenhauera. Maria Podraza-Kwiatkowska pisze:

Poezja zbliża się do muzyki w tych okresach, w których najważniejszym problemem jest taka ekspresja przeżycia wyjściowego, ażeby wzbudzić identyczne przeżycie u odbiorcy [...]. Owo przeżycie ma charakter emocjonalny, z reguły łączy się także z odczuciami typu metafizycznego³⁹.

Chociaż poeta ma szczególnie kontakt ze światem – widzi rzeczy tak, jak nie widzą ich inni – to jednak samo rozpoznanie prawdy stanowi emocjonalne przeżycie, a rodzajem takiego doświadczenia jest też odbiór dzieła sztuki. Zwracał na to uwagę William James, stwierdzając, że stan mistyczny ma charakter uczuciowy i dlatego nie da się go wyrazić w języku dyskursywnym. Może jednak dokonać tego poezja, pozwalając na bezpośredni przekaz uczuć, bez ich zniekształcania przez pojęcia.

Kiedy używam terminu „uczucie”, to właściwie myślę o dwóch różnych sprawach. Z jednej strony chodzi o samo przeżycie dostrzeżenia prawdy, o coś, co w buddyzmie może oznaczać „oświecenie”, a co Stanisław Ignacy Witkiewicz nazywał „uczuciem metafizycznym”. Z drugiej strony, kiedy tak jak w cytowanym wierszu Tetmajera pojawia się słowo „zachwyty”, jak w opisie nirwany u Schopenhauera zostaje użyty termin „spokój”, chodzi o uczucia t o w a r z y s z ą c e, a może p r o w a d z ą c e do pojawienia się „uczucia metafizycznego”. Jak wiadomo, może to też być przeżycie dojmującego lęku, grozy, owo opisywane przez mistyków *numinosum* pojawiające się też w młodopolskiej poezji. Cała ta sprawa

³⁷ A. Lange, *Nowa literatura francuska*, s. 162.

³⁸ Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, przekł. A. Kijowski, Warszawa 1971, s. 174.

³⁹ M. Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy, dekadenci, herosi*, Kraków 1985, s. 441.

nie jest jasna i wymagała odrębnych rozważań. Młodopolscy twórcy nie dążyli jednak do precyzyjnego nazywania doznań, posługując się najczęściej własnie pojęciem „nastrój” (Edward Abramowski pisał o „uczuciu bezimiennym”).

Mamy więc nieustannie do czynienia z grą sytuacji – to, co jest *esoteros*, wewnętrzne, zamknięte, zostaje otwarte, udostępnione, chociaż nie wszystko i nie dla wszystkich. Tu pojawia się tak mocno przeżywany przez romantyków rozdźwięk wyrażony dramatycznie w Mickiewiczowskiej *Wielkiej Improwizacji*: poeta, geniusz, ten, który wie, może być zrozumiany przez niewielu. Moderniści szydzą z filistrów, ale zarazem boleśnie doświadczają samotności i niezrozumienia przez niezdolny do odbioru prawdziwej sztuki tłum. I o ile istotą stowarzyszeń ezoterycznych, od gnostyków poczynawszy, jest celowe zamknięcie się przed „niewtajemniczonymi”, o tyle poeta zawsze będzie dążył do tego, by możliwie jak najwięcej ludzi rozumiało jego ujawniający prawdę przekaz.

NIEŚWIADOMOŚĆ

Kolejna cecha charakterystyczna dla całego, nie tylko polskiego modernizmu to powiązanie przeżycia mistycznego z nieświadomością. „Powiększenie świadomości jest godnym pożądania dlatego, że odkrywa coraz to wyższe sfery nieświadomości, a dopiero na jej szczytach biją źródła mądrości najczystszej”, pisał Maurycy Maeterlinck⁴⁰.

Oczywiście nie było jeszcze w tym czasie koncepcji Freudowskiej. Odwoływano się przede wszystkim do poglądów Eduarda von Hartmanna, autora książki *Philosophie des Unbewussten*. Publikację tę komentowano w polskiej prasie zwłaszcza w latach 80. XIX wieku, choć raczej z powodu zawartego w niej pesymizmu niż ze względu na pomysł, że może istnieć „świadomość nieświadoma”. W okresie Młodej Polski wspomniana książka stała się jednym ze źródeł przeświadczenia, że właśnie w tym, co nazywano „Nieświadomym”, „zasadą bezwiedną” (Abramowski), „*mare tenebrarum* duszy” (Przybyszewski), zawiera się możliwość doświadczenia istoty bytu. Wiele uwagi poświęcił tej sprawie Abramowski, wskazując, że w „podświadomości” zawiera się źródło zarówno sztuki, jak i doświadczeń mistycznych⁴¹. To „podświadomość, gdzie czynność umysłowa jest redukowana niemal do zera, stanowi tę dzie-

⁴⁰ M. Maeterlinck, *Mądrość i przeznaczenie*, przekł. F. Mirandola, Poznań, br., s. 62, 63.

⁴¹ O przedfreudowskiej teorii nieświadomości pisałam obszerniej w książce *Poeta i Nieznane. Poglądy filozoficzne Antoniego Langego*, Wrocław 1979. Zob. także: L. Chertok, R. de Saussure, *Naissance du Psychanalyste de Messmer a Freud*. W Polsce odrębną książkę poświęcił temu zagadnieniu Bartłomiej Dobroczyński – *Idee nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej*, Kraków 2005.

dzinę duszy ludzkiej, gdzie się ona najczęściej styka bezpośrednio z »rzeczą w sobie« i gdzie bije nieustanne źródło owego »poznawania intuicyjnego«, jakie objawia się doświadczeniu estetycznym i religijnym⁴². To właśnie tam kryją się źródła mistycznych doznań.

Każdy człowiek ma w podświadomości swojej to, co można nazwać ogniskiem jego wewnętrzного życia [...]. Mistycy odkrywają w sobie obecność tego pierwiastka, którą nazywają obecnością Boga, za pomocą zatrzymania czynności intelektu [...]. Człowiek staje wtedy przed obliczem bezimienności pozazmysłowej, przed obliczem rzeczy wyzwolonej z czasu, przestrzeni, przyczynowości i wszelkich w ogóle kategorii umysłu naszego⁴³.

W ten sposób Abramowski, odwołując się do koncepcji podświadomości (terminów „nieświadomość” i „podświadomość” autor ten używał zamiennie), znajduje naukowe rozwiązanie pytania o źródła doświadczeń mistycznych.

ZWĄTPIENIE I ROZPACZ

Mimo przeświadczenia, że istnieje wiele dróg prowadzących do rozpoznania prawdziwej natury świata, poeci mieli również świadomość tego, że może ich spotkać rozczarowanie. Na przeszkodzie stoi przede wszystkim owo indywidualne „ja”, od którego nie sposób się uwolnić.

Tytułowy „poszukiwacz tajemnicy” z wiersza Leopolda Staffa, który

tęsknotą wbił się w samo sedno rzeczy [...]
I opuszcza ramiona z zawodu bezsiłą
Ach, nie znajdzie niczego, co by nim nie było.
Choć jak górnik, za skarbem obcym światłu grzebie!
Bowiem jest bratem słońca, które w wód ciemnotę
Na dno zapuszcza siecie swych promieni złote,
By wyłowić z każdego morza jeno siebie⁴⁴.

Podobnie o niemożliwości uwolnienia się od własnego „przekłętego ja” pisał Antoni Lange. Przejmująco wyraził to Tadeusz Miciński, modląc się o – użyjmy tu słowa z innej kultury – „oświecenie”: „O Matko Boża – weź me dnie – Za jeden wieszczy dzień”⁴⁵.

⁴² *Źródła podświadomości* [w:] E. Abramowski, *op. cit.*, s. 459.

⁴³ E. Abramowski, *Życie i słowo*, [w:] *idem*, *Metafizyka doświadczalna*, Warszawa 1980, s. 503.

⁴⁴ L. Staff, *Poszukiwacz tajemnicy* [w:] *idem*, *Wybór poezji*, s. 79–80.

⁴⁵ B. Miciński, *W mroku gwiazd. Inne poezje*, Warszawa 1957, s. 99.

Ten stale przewijający się wątek przeszkód na drodze doświadczenia mistycznego, jakie stwarza „Ja”, przypomina, że choć jedną z wielkich postaci inspirujących twórczość Młodej Polski był Fryderyk Nietzsche ze swoim kultem „ja”, to jednak Schopenhauer z koncepcją uwikłania człowieka w pułapki, które poprzez emocje, intelekt i pragnienia zastawia na człowieka wola, i z propozycją zbawczego wyrzeczenia się tego, co stanowi istotę „ja” – indywidualnej woli, stał się inspiratorem tego rodzaju myśli.

Daremność poszukiwań znalazła swój wyraz w całej twórczości Leśmiana formę rozpaczony wobec nieobecności Boga:

„I to wszystko mnie boli!...
 Ja sam siebie tak bolę”
 Wołał w bezmiar i ku Bogu Pan Błyszczący
 Ale Boga już nie było.
 Pustka padła wzdłuż na kwiaty
 Widma drzew szeptały: „zmiłuj się nad nami”⁴⁶.

Podobnie prorok Eliasz z wiersza pod takim właśnie tytułem dostrzegł nieobecność, a raczej odległość Boga i zrozumiał, że „Bóg daleko, że nic mu nie wyzna”⁴⁷. Te Leśmianowskie wiersze to najpełniejszy wyraz poezji o niespełnieniu.

MYSTERIUM TREMENDUM

Na koniec nasuwa się jeszcze jedno pytanie. Czy można mówić o doświadczeniu mistycznym jako doznaniu wyłącznie lęku, rozpaczony, rozpoznania grozy świata? I nie mam tu na myśli uczucia, które Rudolf Otto opisał jako *mysterium tremendum*, trwogę wobec tego, co człowieka przewyższa. Chodzi o egzystencjalne doznanie rozpaczony jako odpowiedzi na integralne własności świata i także, jak bywa w poezji młodopolskiej, wobec surowego, bezlitosnego Boga.

Mój Bóg to przepaść!
 Mój Bóg to bezedno,
 Kędy błyskawic wichrem smagan

⁴⁶ B. Leśmian, *Pan Błyszczący* [w:] *idem, Poezje...*, s. 477. Znakomitej analizy tego wiersza dokonał Władysław Stróżewski (*Metafizyka Leśmiana*, „Ruch Literacki” 1992, z. 1–2).

⁴⁷ B. Leśmian, *Eliasz* [w:] *idem, Poezje*, s. 484.

Tańczy, w tęcz wirze słońc i gwiazd huragan,
Gdzie wszystko jednym jest i wszystkim jedno⁴⁸.

W przeważającej liczbie definicji i opisów doświadczenia mistycznego oczywiście niekiedy pisze się o takiej możliwości (Jana od Krzyża „noc ciemna”), ale w młodopolskiej poezji takie doznania umieszczane są w podobnych kontekstach jak uniesienia i zachwyty. Symbolizuje je pustka, ale nie ten rodzaj pustki, o jakim była mowa wcześniej. To pustka z cytowanego wiersza Staffa – jałowa pustynia, to otchłań z wiersza Leśmiana noszącego taki właśnie tytuł:

Kiedy wnoszę do lasu znój mego żywota
I twarz tak niepodobną do tego, co leśne,
Widzę otchłań, co skomląc w gęstwienie się miota
I rozrania o sęki swe żale bezkresne⁴⁹.

Pustka, nicość, nieistnienie to w poezji Leśmiana częsty motyw. Jeden z najbardziej znanych jego wierszy pod tytułem *Dziewczynyna* kończy się zwrotką:

I była cisza nagłych cisz!
I była próżnia w całym niebie!
A ty z tej próżni czemu drwisz,
Kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie?⁵⁰

Z jednej strony, jak słusznie pisze Maria Podraza-Kwiatkowska, otchłań odsyła do tego, co nieznanne, co – jak pisze ta autorka – „stanowi pokusę dla poznawczych zdolności człowieka”⁵¹, ale zarazem – jak dodaje – „jest to przestrzeń wroga”⁵². Idąc dalej za jej wywodem za pewne wskazówki interpretacyjne można uznać fakt, że przerażającą wizję otchłani ukazał już Baudelaire w wierszu pod znamienym tytułem *Otchłań*, tłumaczonym przez Antoniego Langego. Ten właśnie wiersz z kolei odsyłał do Pascala:

Pascal miał otchłań, która wciąż płynęła za nim
Ach wszystko jest otchłanią [...]
Milcząca czarna otchłań, co mą duszę tworzy⁵³.

⁴⁸ L. Saff, *Odchodzącego dnia chwała* [w:] *Wybór poezji*, s. 151.

⁴⁹ B. Leśmian, *Otchłań* [w:] *idem, Poezje*, s. 300.

⁵⁰ B. Leśmian, *Dziewczynyna* [w:] *idem, Poezje*, s. 350.

⁵¹ M. Podraza-Kwiatkowska, *Młodopolski świat wyobraźni*, Kraków 1977, s. 73.

⁵² *Ibidem*, s. 73.

⁵³ *Ibidem*, s. 70.

Blaise Pascal nie uważał siebie za mistyka. Nie relacjonował własnych przeżyć przedstawiając swoją wizję świata, a jednak pisał o doznaniu lęku na myśl o „wiekuistej ciszy tych nieskończonych przestrzeni”⁵⁴.

Czy cytowani poeci młodopolscy autentycznie przeżywali mistyczne doznanie grozy? Nie wiemy. Ostatecznie, przecież pisząc o przeżyciach mistycznych ukazanych w młodopolskiej poezji, odwołujemy się tylko do literackich opisów i nie pytamy o ich autentyczność. Dotyczy to także postawionego tu pytania. Niewątpliwie jednak ta kwestia, podobnie jak inne poruszane (z konieczności skrótowo) w niniejszym artykule problemy zasługują na dalszą uwagę. Ta krótka charakterystyka młodopolskiego mistycyzmu wskazuje na dalsze możliwości badawcze, wiele bowiem spraw domaga się jeszcze wyjaśnień.

BIBLIOGRAFIA⁵⁵

- Abramowski E., *Metafizyka doświadczalna*, Warszawa 1980.
- Baudelaire Ch., *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, przekł. A. Kijowski, Warszawa 1971.
- Böhme G., *Atmosphäre. Essays zur neuen Aestetik*, Frankfurt am Main 1995.
- Bolnow O.F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1943.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski*, Lwów 2010.
- Dawid J.W., *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce*, Kraków 1813.
- Dobroczyński B., *Idee nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej*, Kraków 2005.
- Głowiński M., *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Leśmiana*, Warszawa 1881.
- Isutsu T., *The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan*, Hague–London–Boston 1981.
- Kasprowicz J., „Nie było bytu, ani też niebytu”. Z motywów wedyckich [w:] J. Kasprowicz, *Wybór poezji*, Wrocław 1973.
- Lange A., *Nowa literatura francuska*, „Bluszcz” 1904, s. 162 i n.
- Lange A., *Rozmyślania*, Warszawa 1906.
- Lange A., *Rozmyślania* [w:] *Rozmyślania i inne wiersze*, Warszawa 1979.
- Leszczyński E., *Poezje*, Kraków 1901.
- Leśmian B., *Poezje*, Warszawa 1957.
- Maeterlinck M., *Mądrość i przeznaczenie*, przekł. F. Mirandola, Poznań, br.
- Markiewicz B., Szymańska B., *Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław 1985.
- Miciński B., *W mroku gwiazd. Inne poezje*, Warszawa 1957.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001.
- Ostrowska B., *Poezje*, Warszawa 1955.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁵ Literatura dotycząca omawianych tutaj zagadnień jest niezwykle obszerna. Podaję tylko wybrane pozycje bibliograficzne, bezpośrednio związane z problematyką artykułu.

- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przekł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Młodopolski świat wyobraźni*, Kraków 1977.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Somnambulicy, dekadenci, herosi*, Kraków 1985.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w Młodej Polsce. Teoria i praktyka*, Kraków 1975.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001.
- Przerwa-Tetmajer K., *Na Żelaznej drodze pod Reglami* [w:] *Wybór poezji*, BN seria I, nr 123, Lwów 1936.
- Przerwa-Tetmajer K., *Wybór poezji*, Lwów 1936.
- Przesmycki Z. (Miriam), *Maurycy Maeterlinck* [w:] *Wybór pism krytycznych*, t. I, Kraków 1967.
- Przybyszewski S., *O nową sztukę* [w:] *Wybór pism*, Wrocław 1966.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przekł. J. Garewicz, Warszawa 1994.
- Staff L., *Poezje* Warszawa 1950.
- Staff L., *Wybór poezji*, Wrocław 1985.
- Stróżewski W., *Metafizyka Leśmiana*, „Ruch Literacki” 1992, z. 1–2.
- Szymańska B., *Co to znaczy „być sobą”*, Kraków 1997.
- Szymańska B., *Kultury i porównania*, Kraków 2003.
- Szymańska B., *Mistycy i pesymiści, przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław–Kraków, 1991.
- Szymańska B., *Poeta i Nieznane. Poglądy filozoficzne Antoniego Langego*, Wrocław 1979.
- Wyka K., *Młoda Polska*, Warszawa 1977.
- Żuławska-Umeda A., *Haiku*, Warszawa 1983.