NAUKA 4/2010 • 163-181

BARBARA SIENKIEWICZ*

Leśmianowska „alchemia ciała” (cykle *Ballady* i *Pieśni kalekujące* z tomu *Łąka*)

Wat w *Moim wieku* wspomina:

> Kiedy Leśmian przyjeżdżał ze swego rejentostwa z prowincji, Tuwim całował go w rękę, nikt jednak nie traktował poważnie – nikt z nas, literatów, powiedzmy, młodych, młodzieży literackiej, właśnie tej, która coś odkrywała, czegoś szukała. Nikomu z nas nie wpadło do głowy traktować wiersze Leśmiana, czytać wiersze Leśmiana jako coś nowego [...]. Na odwrót. [...] Czytaliśmy go jako drugi front, druga falę „moderny”, secesji, umieściliśmy go w tym świecie[1].

Współczesny mu renesans Leśmiana tłumaczy „rehabilitacją” secesji, czy wręcz „paryską” modą na nią. Inaczej Miłosz. Wedle niego upływ czasu pozwala zobaczyć „esencję” epoki. Pisze:

> Raptem różni poeci ukazują się jako ludzie zajęci pewnymi problemami egzystencji, tymi samymi, którymi my w istocie jesteśmy zajęci, żyjemy. To ta zbitka czasu usuwa na drugi plan specyficzne cechy na przykład Leśmiana, jego stylu, które wtedy, w ciągu dwudziestolecia, wydawały się śmieszne, paseistyczne. [...] Podczas kiedy jego myśl, jego zainteresowanie wykraczało daleko poza konwencję stylową i jest nam bardzo bliskie, współczesne[2].

Swego czasu Ryszard Przybylski, komentując Leśmianowskie porzucenie „modernistycznych naleciałości”, odejście od modernistycznej (tj. młodopolskiej) „obsesji metafizycznej”, wyraźnych w tomie *Sad rozstajny*, pisał, iż wyzwolenie z wpływów modernizmu odbyło się „za cenę rezygnacji z humanistycznej wizji człowieka”.

> Jego podmiot liryczny, podobnie jak wielu bohaterów jego liro-epickich wierszy, dążąc do pełnego utożsamienia się z naturą, stara się wszelkimi siłami „odczłowieczyć duszę”, wyeliminować z niej pierwiastek antropologiczny. Leśmian rozwiązał modernistyczny „kryzys wartości”, ale wpadł natychmiast w kłopoty związane z kryzysem antropologii[3].

Trudno o bardziej mylny sąd. Leśmian nie rezygnuje z „humanistycznej wizji człowieka”, nie eliminuje też „pierwiastka antropologicznego”. Nie tylko świat, ale też zaś-

* Prof. dr hab. Barbara Sienkiewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Zakład Antropologii Literatury

[1] A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. I, rozmowy prowadził i przedmową opatrzył C. Miłosz, do druku przygotowała L. Ciołkoszowa, Warszawa 1990, s. 45.

[2] *Ibidem*, s. 45-46.

[3] R. Przybylski, *Bolesław Leśmian*, w zbiorze: *Literatura polska 1918-1932*, t. 1, pod red. A. Brodzkiej, H. Zaworskiej i S. Żółkiewskiego, Warszawa 1975, s. 249.

wiat, jak słusznie zauważa Głowiński, „jest konsekwentnie i zdecydowanie przestrzenią humano-centryczną, nie stanowi zjawiska samodzielnego i odseparowanego, jest miejscem wielkiej ludzkiej przygody, miejscem życia i śmierci”[4]. Odejście od młodopolskich „obsesji metafizycznych” i młodopolskich „naleciałości” stylistycznych wiązało się ściśle w tomie kolejnym, *Łące*, z propozycją innej koncepcji antropologicznej. I to ona zapewne wydaje się współbrzmieć z bliskimi nam – co sugeruje Miłosz – współczesnymi „problemami egzystencji”, co tłumaczy niebywały renesans zainteresowania twórczością poety. Leśmian „czegoś szuka”, „coś odkrywa” właśnie w sferze myśli antropologicznej. Nawet jeśli nie udziela ostatecznej i jednoznacznej odpowiedzi, to jego poetycki namysł, pytania, które zadaje, korespondują z jak najbardziej nowoczesną, dwudziestowieczną refleksją antropologiczną. Do takich, na pewno kluczowych, należy problem ciała i jego doświadczania, najpełniej i najjawniej wyrażony w wierszach *Ballad* i *Pieśni kalekujących* z tomu *Łąka*. Wyłania się z nich pewien zarys koncepcji antropologicznej, niewątpliwie bliższej kolejnym pokoleniom, nam, niż „secesyjna”. W nich też rozbrat z „secesją” wydaje się najbardziej oczywisty.

Tytułowy termin zaczerpnęłam ze szkicu Irzykowskiego, napisanego w 1921 roku, zatytułowanego *Alchemia ciała (zagadnienie okrucieństwa)*, a zatem pochodzącego z tego samego czasu co *Łąka* Leśmiana (1920), odsyłającego przeto do zbliżonego zespołu przeświadczeń epistemicznych. Tytułowa „alchemia” okazuje się w ujęciu Irzykowskiego, który idzie tu tropem Schopenhauera i Simmla, nieodłączna od okrucieństwa. Na samym wstępie ujawniają to cytowane fragmenty wypowiedzi bohaterów dramatu Jerzego Büchnera *Śmierć Dantona*. Danton w dramacie konstatuje brak w człowieku czegoś, „na co nie ma nazwy, ale nie wygrzebiemy sobie tego wzajemnie z wnętrzności, po cóż psuć sobie ciało? Nędzni z nas alchemicy”. Wtóruje mu Desmoulins: „pókiż my, algebraicy mięsa, szukający nieznanego, wciąż chowającego się X, będziemy nasze rachunki pisali postrzępionymi członkami?”[5] „Alchemia ciała” – metaforycznie – jest tu jego rozczłonkowaniem w procesie poznawczym, którego celem byłoby odkrycie jakiegoś nieznanego jądra, wciąż umykającej istoty. W ujęciu Irzykowskiego, ironicznie, takimi „instytucjami algebry mięsa”, powołanymi do jego testowania dla odkrycia owego X, byłyby wojny, a także tortury, od początku towarzyszące dziejom człowieka.

Przewrotność tezy Irzykowskiego, podjęta przez Foucaulta w *Nadzorować i karać*, polegałaby na złączeniu tortur, zadawania bólu z procesem poznawczym, z dążeniem do rozszerzenia wiedzy człowieka o nim samym. Przytaczane przez Foucaulta relacje z pub-

[4] M. Głowiński, *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Warszawa 1981, s. 283.

[5] K. Irzykowski, *Alchemia ciała i inne szkice oraz aforyzmy*, wybrał W. Głowala, Wrocław 1996, s. 82.

licznej egzekucji Damiensa w 1757 roku, rozpoczynające rozdział *Ciało skazańców,* mimochodem ujawniają ten właśnie aspekt – pokawałkowane w okrutnych torturach ciało rusza się, czy nie; żyje zatem, czy jest martwe? Gdzie mieści się granica życia? W jednej z nich czytamy: „Niektórzy chcą wróżyć coś z tego, że nazajutrz na błoniach, położył się pies i, choć był wielokroć przeganiany, wciąż wracał" [6]. Pod koniec XVIII wieku i na początku XIX, jak zauważa Foucault, „ponury rytuał kaźni z wolna wygasa. [...] Kaźń zanika, bo zamiera spektakl, a także kończy się działanie na ciało. [...] ogólnie rzecz biorąc, praktyki wymierzania kary zaczęły być czymś wstydliwym. Nie tykać ciała, a w każdym razie jak najmniej, i to po to, aby dosięgnąć w nim czegoś, co nie jest już samym ciałem" [7]. Przypadki torturowania wszakże , jak wiadomo, wcale nie ustają, choć nie dokonują się w majestacie prawa. Motyw okrutnej wiwisekcji, motywowanej dążeniami poznawczymi, to skądinąd stary motyw w sztuce. „Sztukmistrz [Apollo jako patron sztuki] musi zgłębić okrucieństwo", powiada – uogólniając to przeświadczenie – Herbert w prozie poetyckiej *W drodze do Delf*. Irzykowski w szczególności wskazuje, iż zadawanie bólu, okrucieństwo jest specyficzną formą kontaktu tak z sobą, jak i z innym człowiekiem – obiektem okrucieństwa. Pisze, referując rozważania Schopenhauera nad psychologią okrucieństwa:

> „wola" u wszystkich ludzi jest jedna, chociaż przez *principium individuationis* podzielona na cząstki, przeto kto zadaje bliźniemu mękę, zadaje ją właściwie sobie samemu [...]. W okrutniku wola do życia jest szczególnie silną; dlatego wyraz twarzy złych ludzi ma piętno wewnętrznego cierpienia (?). Z tego stanu wewnętrznej męki wypływa ich bezinteresowna radość z cudzych cierpień. Okrucieństwu jest ból cudzy nie środkiem do osiągnięcia celów osobistych, lecz osobnym celem [8].

Z analogiczną zasadą „alchemii ciała" mamy do czynienia w Leśmianowskich cyklach *Ballady* i *Pieśni kalekujące* z tomu *Łąka*. Tak właśnie przecież zdaje się być w przypadku owej „zmory, co ma kibić piły", rozcinającej na części parobczaka w *Pile*, „rusałczanej dziewczycy", wciągającej „do [...] nurtów pochłonnych" dziada-żebraka w *Balladzie dziadowskiej*, czy gada, który dziewczynę w sadzie „Skrętami dławił, ująwszy wpół, / Od stóp do głowy pieścił i truł" w *Gadzie* (s. 65) [9]. Ich okrucieństwo staje się osobnym celem, nijak niemotywowanym, przede wszystkim nie wiąże się z wymierzaniem kary, z aktem odwetu, zemsty czy agresji. Jest natomiast niewątpliwie formą – jeśli dalej pójdziemy tropem Irzykowskiego, a raczej Simmla – „obcowania ludzi z sobą przez okrucieństwo" [10].

---

[6] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009, s. 9.

[7] Ibidem, s. 11, 13.

[8] K. Irzykowski, *op. cit.*, s. 84-85.

[9] Wszystkie utwory poetyckie Leśmiana cytuję wedle wydania: B. Leśmian, *Poezje wybrane*, oprac. J. Trznadel, BN I 217, Wrocław 1983. Po cytacie podaję numer strony.

[10] K. Irzykowski, *op.cit.*, s. 89.

I ten trop wydaje się szczególnie zasadny w przypadku omawianych wierszy. Na plan pierwszy wysuwa się w nich bowiem aspekt poznawczy – chęć przeniknięcia zagadki drugiego człowieka: „w ogóle człowiek jako rzecz, gdy się go przepiłowuje jak deskę albo piecze na ogniu jak ziemniaki?" [11] Takie pytanie mogłaby zadawać sobie Piła, szarpiąc parobczaka „pieszczotą na nierówne części". Antropomorfizowana Piła, albo zmora o kibici piły, byłaby tu osobnym bytem poznającym. Pragnie wedrzeć się w ciało parobczaka, poszerzyć możliwości, jakie oferuje poznanie przez zmysł dotyku czy wzroku, przekroczyć przeto granice „zamkniętego" ciała. Otworzyć je, wnikając za pomocą gwałtu i miłości. Zgłębienie cudzego ciała dokonuje się tu za cenę zmiany jego struktury, a raczej zniszczenia jej. Celem pozostaje wszakże odkrycie tego, co skrywane, co niepoznane.

Byt naprzeciw bytu, pragnące siebie nawzajem rozpoznać, odkryć swoje własne i cudze granice: integralności ciała, bólu, przyjemności, rozkoszy, szczególnie, że okrucieństwo podszyte jest, na co także zwraca uwagę Irzykowski, referując koncepcję Simmla, przyjemnością zbliżoną do erotycznej: „W żadnym innym stosunku, chyba w orgazmie erotycznym, nie wchodzi człowiek tak intymnie, tak daleko w istotę drugiego człowieka, jak w okrucieństwie. Wspólna z orgazmem jest tu nawet pewnego rodzaju degradacja ciała" [12]. U Leśmiana owa przyjemność w pełni zyskuje charakter erotyczny. W pełni łączy się także z degradacją ciała, niejako udosłownioną, zrealizowaną w rzeczywistości wiersza. Wszak degradacja jest tu właśnie głównym sposobem poznania. Leśmianowska „alchemia ciała" łączy cierpienie i rozkosz, co szczególnie wyraźnie wyeksponowane zostało w *Pile*: „Zazgrzytała od rozkoszy, naostrzyła zęby: /«Idę w miłość, jak chadzałam na leśne wyręby!»" (s. 78). Ale rozkosz sytuuje się także po stronie parobczaka, a więc przedmiotu okrutnej wiwisekcji: „Chcę się ciałem przymiarkować do nowej pieszczoty,/ Chcę się wargą wypurpurzyć dla krwawej ochoty!" Ba, parobczak z pełną aprobatą, przyzwoleniem, właśnie – chciałoby się powiedzieć – z ochotą, wychodzi naprzeciw okrucieństwu: „Chcę dla twojej, dla zabawy tak się przeinaczyć, /Abym mógł się na twych zębach dreszczami poznaczyć". Podobnie jest w *Gadzie*. Dziewczyna poddana pieszcząco-trującym działaniom gada mówi: „Lubię, gdy żądłem równasz mi brwi/ I z wargi nadmiar wysysasz krwi" (s. 66).

Tak okrucieństwo, jak i akt erotyczny są formą intymnego obcowania, oba też pełnią rolę poznawczą, ale zarazem w procesie tym czynią drugą osobę rzeczą. I w akcie okrucieństwa, i w erotycznym bierzemy drugą osobę w posiadanie, jak Piła parobczaka – „utożsamia swoją ofiarę z rzeczą, którą można psuć i patroszyć do woli" [13]. Oba akty zatem stają się formą władzy nad ofiarą. Niewątpliwym zyskiem psychicznym byłoby zatem,

[11] *Ibidem*, s. 95.

[12] *Ibidem*, s. 89.

[13] *Ibidem*, s. 91.

jak stwierdza za Simmlem Irzykowski, „rozkoszowanie się ową potęgą, która drugiego człowieka czyni naszą własnością; bo własnością jest wszystko, na czym nasza wola może się objawić, nie znajdując oporu" [14]. Że Piła nie znajduje oporu ze strony parobczaka czy gad ze strony dziewczyny, jest oczywiste. Oboje pogrążają się w okrutno-erotycznym zapamiętaniu, któremu kres może położyć jedynie śmierć.

Wypowiedzi Piły szczególnie dobitnie ujawniają, iż z jej perspektywy okrutno-erotyczny akt ma cel poznawczy, możliwy w swym radykalnym wariancie w sytuacji ekstremalnej, granicznej. Świadomie zdaje się ona chcieć doprowadzić parobczaka do granicy poznania i jej przekroczenia: widywania tego, czego nie widywał, śnienia tego, czego nie wyśniwał („Oczaruj się tym widokiem, coś go nie widywał, / Ośnijże się tymi snami, coś ich nie wyśniwał") [15]. Taką sytuacją graniczną jest oczywiście śmierć. Motyw złączenia erotyki ze śmiercią jest zresztą nienowy, tak w sztuce, jak i w refleksji filozoficznej, dobitnie wskazywany i analizowany choćby przez Bataille'a [16]. Piła zdaje się testować, kiedy śmierć dotyka ciało – całe; co ze śmiercią jego części; czy kiedy całościowe ciało umiera, to umierają też jego części; co zatem dzieje się z integralnością ciała w obliczu śmierci. Śmierć wydaje się tu punktem „wrażliwym" pytania o tożsamość człowieka jako osoby. Nawet jeśli zakwestionujemy „mocną" tożsamość, przyjmiemy, że zawsze ma ona wymiar nieostateczny, że jest „ruchoma", kształtująca się w procesie formowania i rozpadu, że jest relacyjna, to śmierć wydaje się ostateczną i niepodważalną instancją integralności. Wszak umieramy jako całościowe psychofizycznie osoby; śmierć zatrzymuje wszelki ruch, tak kształtowania, jak i rozpadu. Piła, kawałkując parob-

---

[14] *Ibidem*, s. 87.

[15] Na aspekt poznawczy śmierci i miłości w *Pile* zwraca uwagę J. Różyc-Molenda, *O fenomenologii kawałkowania*, w zbiorze: *Miniatura i mikrologia*, t. 1, pod red. A. Nawareckiego, Katowice 2000, s. 198-199. Pisze: „Wychylenie to [„w przyszłość, w nicość, w śmierć, w rozkosz..."] oznacza przekroczenie granicy poznania, jakie dokonuje się w śmierci i miłości. [...] Erotyzm połączony ze śmiercią odkrywa pełnię bycia". Ten aspekt miłości i śmierci w erotykach Leśmiana, w szczególności w cyklu *W malinowym chruśniaku*, eksponuje także E. Czaplejewicz, *Gra miłości i śmierci w liryce Leśmiana*, w zbiorze: *Studia z teorii i historii poezji*, pod red. M. Głowińskiego, S. II, Wrocław 1970, s. 242-244. Pisze, przywołując słowa Leśmiana z szkiców literackich, miłość „stanowi «niczym innym nie zastąpioną podnietę do wiedzenia o sobie i o istocie wybranej tego, czego się jeszcze przed chwilą nie wiedziało». Innymi słowy, miłość polega na poznawaniu tajemnic bytu". Zarazem w analizowanym cyklu „historia o miłości jest również historią o śmierci", chociaż wedle Czaplejewicza pełni ona „inną funkcję niż we współczesnej świadomości kulturalnej, ponieważ nie tyle oddziela ona świat żywych od królestwa zmarłych, lecz – jak dawniej – obie te sąsiadujące ze sobą krainy ściśle łączy na kształt wiodącej „do zaświatów bramy". [...] Bohaterowie Leśmiana, kochając się, poznają to, co jest po „tamtej stronie" i wracają znów. [...] Dlatego ich miłość [...] oswaja śmierć".

[16] G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999; tu szczeg. rozdz.: *Zakaz związany ze śmiercią*, *Pokrewieństwo prokreacji i śmierci*, *Pletora seksualna i śmierć*.

czaka, zadaje zatem pytania podstawowe i ostateczne: „Poszarpała go pieszczotą na nierówne części: / «Niech wam, moje wy drobiażdżki, w śmierci się poszczęści!»". Poszczęści, to znaczy, że śmierć zintegruje na powrót to, co zostało podzielone; że staną przed Bogiem jako jedność tożsama z sobą. Integracja osoby parobczaka to bowiem zadanie pozostawione przez Piłę Bogu: „Rozrzuciła go podzielnie we sprzeczne krainy: / «Niechaj Bóg was pouzbiera, ludzkie omieciny»". Bóg wszakże okazuje się albo nie być dobrocią, albo nie być wszechmocny, albo go w ogóle nie ma, w każdym razie jego (domniemana) wola nie okazuje się dość silna, by zintegrować osobę parobczaka. W wierszu nie ma śladów ingerencji Boga, w efekcie cząstki ciała parobczaka „Same chciały się uciułać w kształt wielce bywały, / Jeno znaleźć siebie w świecie wzajem nie umiały". Nie tylko integralność ciała człowieka jako osoby, ale też śmierć nie okazuje się tu ostatnią z rzeczy, którą można podważyć.

Piła sprawdza zatem, poprzez akt okrucieństwa, tożsamość i integralność ciała parobczaka, obecność lub wszechmoc Boga. Ale, przyjmując „z ochotą" pieszczoty Piły, i parobczak – przedmiot okrucieństwa – sprawdza siebie poprzez doświadczenie graniczne, które daje mu możliwość wyjścia poza sferę zwykłych sytuacji i afektów: „Będę ciebie kochał z mocą, z którą się mocuję, / Będę ciebie tak całował, jak nikt nie całuje". Oboje zatem – i to istota ich okrutno-erotycznego związania – dążą do poszerzenia doznań w konfrontacji z doświadczeniami ekstremalnymi. „Rozszerzenie poczucia własnej jaźni – cytuje Irzykowski Simmla – byłoby tedy głębszym celem, któremu jako środek służyłoby okrucieństwo względem drugich i względem siebie" [17]. Analogiczną myśl wypowiada Leśmian w szkicu *Z rozmyślań o Bergsonie*: „Czynowi świadomemu towarzyszy zawsze dobrowolne zetknięcie się jednostki ze światem. Zaś to ostatnie zmusza jednostkę do wyczucia potęg nie mieszczących się w zakresie jej jaźni, ograniczonej rozumem" [18].

Poszarpane na cząstki ciało jest jeszcze parobczakiem, czy nie? Jeśli w śmierci miałaby nastąpić integracja, to wokół czego? To kolejne pytania sugerowane przez działania Piły. Czy jeśli podzielimy na części coś, co było całością i jednością tożsamą z sobą, to znajdziemy integrujące jądro, owo X? Czy „psując" ciało „wygrzebiemy [...] z wnętrzności" to coś, na co nie ma nazwy? Czy owo coś, to dusza? To właśnie sprawdza Piła: „Całowała go zębami na dwoje, na troje: / «Hej, niejedną z ciebie duszę w zaświaty wyroję!»" „Można zrozumieć – pisze Irzykowski – że kto wdziera się tak głęboko w cudze ciało, chciałby stąd mieć wynik odpowiedni i z rozdartych głębi usłyszeć głos donoszący o rzeczach nie z tego świata". Piła jest tu zatem tożsama ze „strasznymi alchemikami", którzy „pochyleni byli nad drgającym ciałem jak nad retortą, w której miało się osadzić

[17] Irzykowski, *op.cit.*, s. 87.

[18] B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, w: *Szkice literackie*, Warszawa 1959, s. 42.

złoto jakiejś prawdy" [19]. Piła jednak tego głosu nie słyszy, nie odkrywa prawdy, owego tajemniczego X. Poznanie poprzez akt okrutno-erotyczny (sadystyczno-masochistyczny?) ma wymiar negatywny. Piła odkrywa tylko brak tego czegoś, co jako zasada integrująca jest bez nazwy. Ciało parobczaka okazuje się ciałem granicznym poznania, samo zaś poznanie – nienasycone, otwarte na to, co niepoznane.

W dotychczasowej analizie brałam pod uwagę przede wszystkim balladę *Piła*. Tu tytułowa postać pełniła rolę inicjatywną w próbie odsłonięcia „X". To ona była przeto podmiotem dokonującym wiwisekcji. Ale w tak zakreślony proces poznawczy „z ochotą" włączył się przecież jej przedmiot. I, jak się zdaje, takie zatarcie repartycji podmiotu i przedmiotu wiwisekcji jest u Leśmiana sytuacją najczęstszą. Anna Sobieska wiąże to z aktem kontemplacyjnego poznania, właściwym Leśmianowi w całej jego twórczości, a kształtującym się w znacznym stopniu pod wpływem rosyjskiego symbolizmu. Pisze:

> Chodzi mianowicie o ujęcie poznania jako obcowania i łączenia się podmiotu z przedmiotem poznania, jako unieważnienie granicy między nimi. [...] A zatem ideał poznania absolutnego związany został z wszechprzenikaniem, zniesieniem wszelkich granic i barier. Tożsamość podmiotu [...] z przedmiotem poznania, podkreślenie ich zlewania się, zatraty podziału, granic między nimi to cechy samej kontemplacji jako poznania przez upodobnienie, zjednoczenia afektywnego, polegającego na pewnym przebłysku, „objawieniu niezapomnianej indywidualności", „przyjęciu jej do tajników swego [tj. podmiotu] przeżycia", poznaniu danej rzeczy „jako nieodłącznej od niego [tj. poznającego poety] i jego uczucia, jako utożsamionej z nim" [20].

Jak się jednak wydaje, omawiane cykle tylko po części potwierdzają to rozpoznanie. Niewątpliwie bowiem dochodzi tu do „poznania jako obcowania", do „zjednoczenia afektywnego". Jest to jednak zjednoczenie w akcie okrucieństwa, poznanie nie ma przeto charakteru epifanijnego, a – chciałoby się powiedzieć – wiwisekcyjny i epifania nie wieńczy tego poznawczego aktu. Jeśli mówić o epifanii, to zdecydowanie negatywnej – „tajniki" nie zostają odsłonięte. Wreszcie – akt poznawczy został tu stematyzowany, niejako wzięty w nawias jako „cudzy": przedstawionych postaci. Dopiero zaprezentowany jako „cudzy" zostaje ujęty w ramę opowieści podmiotu autorskiego (o którym pisze Sobieska), co skądinąd jest cechą charakterystyczną gatunku balladowego.

Leśmian prezentuje akt poznawczy, dokonujący się w sytuacji granicznej – i nabierający takiego charakteru – zakończony epifanią negatywną. Nie jest to bynajmniej poznanie kontemplacyjne, co dowodzi wyzwalania się Leśmiana z wpływów symbolizmu, czy wręcz polemiki z symbolistycznym modelem poznania, wpisanej w wiersze omawianych cykli. Przeciwstawia mu Leśmian poznanie „aktywne", dokonujące się poprzez

---

[19] K. Irzykowski, *op.cit.*, s. 96.

[20] A. Sobieska, *Apologia epifanii, czyli motyw kontemplacyjnego zapatrzenia w twórczości Bolesława Leśmiana*, „Pamiętnik Literacki" 2003, z. 3, s. 57-58.

ingerencję w strukturę poznawanej całości, ostentacyjne skupienie na ciele i doznaniach z nim związanych.

Tak jest w *Balladzie dziadowskiej*, w *Gadzie*, w *Świdrydze i Midrydze*. W tej ostatniej balladzie destrukcji ciała (rozdwojeniu) w zapamiętałym tańcu i ostatecznie śmierci podlega zarówno inicjatywna Południca, jak początkowo poddani jej woli Świdryga i Midryga. Dziewczyna umiera „jednocześnie we dwojej postaci", tytułowym bohaterom zaś najpierw gubi się rozpoznanie strony lewej i prawej („Gdzie jest prawa strona świata, a gdzie lewa strona?"), dalej – możliwość określenia własnej tożsamości („Że nie wiedzą, kto Świdryga, a kto z nich Midryga?"), na koniec wpadają „w otchłań śmierci nogami do góry!" (s. 70-73). W *Balladzie dziadowskiej* dokonuje się stopniowa dezintegracja dziada poddanego zalotom „pokuśnicy obrzydłej"; najpierw, niejako zapowiednio, za sprawą spojrzenia opowiadacza ballady, relacjonującego zdarzenie („Stał i patrzał tym białkiem, co w nim pełno czerwieni"), dalej zaś w okrutno-erotycznym akcie „rusałczana dziewczyca" obryzguje dziadowi „ślepie, aż przymarszczył pół lica", obejmuje go za nogi, całuje jedynie „kłodę stroskaną", pomijając całe ciało kalekiego dziada: „Całowała uczenie, i łechtliwie i czule. Oj da-dana, da-dana! – tę drewnianą, tę kulę!" (s. 66-67). I dla dziada pocałunki „rusałczanej dziewczycy" okazują się śmiertelne, erotyka łączy się z okrucieństwem i ostatecznie unicestwieniem. Ostaje się tylko kula drewniana:

Wypłynęła – niczyja, nie należna nikomu,
Wyzwolona z kalectwa, wypłukana ze sromu!
Brnęła tędy – owędy szukająca swej drogi,
Niby szczątek okrętu, co się wyzbył załogi!

Ballada ta, prezentując przypadek kalekiego dziada, jest swego rodzaju łącznikiem między cyklami *Ballady* i *Pieśni kalekujące*, w których pojawiają się sytuacje nieco odmienne od wcześniej opisanych. Co ciekawe, w tomie *Łąka* oba cykle rozdzielają erotyki cyklu *W malinowym chruśniaku*, w którym można mówić o swego rodzaju miłosnej „alchemii ciała", wyzbytej okrucieństwa. Stosuje w niej wszakże Leśmian podobną zasadę rozczłonkowania miłosnego ciała, przez Czaplejewicza nazwaną „alfabetem ciała". Zasada wyliczenia części ciała partnerki sprawia, że wiersz zyskuje specyficzną konstrukcję – okazuje się „zbudowany [...] niejako z ciała bohaterki" [21]. Czaplejewicz odsłania źródła takiego zabiegu: *Pieśń nad pieśniami* (której skądinąd Leśmian poświęcił osobny artykuł), barokowe wiersze miłosne, a także poezja ludowa. Wedle autora szkicu poeta korzystał z tych źródeł, przejął z nich konwencję kompozycyjną, jakkolwiek poddał ją znaczącej modyfikacji, przede wszystkim zmienił jej sens [22], w poezji Leśmiana bowiem „alfabet ciała odtwarza rytm poznania miłosnego i w ten sposób służy zgłębie-

[21] E. Czaplejewicz, *op. cit.*, s. 232.

[22] *Ibidem*, s. 232-242.

niu tajemnic kobiecego ciała" [23]. Wskazywany przez Czaplejewicza fakt, iż metoda ta została przez Leśmiana zastosowana nie tylko w cyklu *W malinowym chruśniaku*, ale także w wierszach erotycznych i miłosnych włączonych do cyklu *Trzy róże*, także w niektórych wierszach tomu kolejnego, *Napoju cienistego*, dowodzi stabilności wpisanych w *Łąkę* koncepcji antropologicznej i poznawczej, a także tego, że odwołanie do znanego wzoru kompozycyjnego ma znaczenie drugorzędne. Tu wszak, analogicznie jak w cyklu *Ballady*, na plan pierwszy wybija się aspekt poznawczy aktu miłosnego, odnoszony do ciała – nie: duszy! – partnerki. Rozpoznanie to potwierdzają *Pieśni kalekujące*, w których Leśmian prezentuje swego rodzaju proces alchemiczny, dokonujący się pod nieobecność osobowego (w większym lub mniejszym stopniu) „straszliwego alchemika". Efekt wszakże okazuje się podobny – destrukcja ciała, tym razem związana z kalectwem, niekiedy, jak w *Żołnierzu*, będącym efektem urazu wojennego. Generalnie zatem u Leśmiana w omawianych cyklach znajdujemy dwie podstawowe sytuacje: siła zewnętrzna (osobowa bądź nie) powodująca podział ciała oraz samoczynna niejako dezintegracja, jak w *Garbusie*, *Ręce*, *Żołnierzu*, i w przypadku tych wierszy to kalectwo staje się zaczynem „okrutnej", jakkolwiek nie intencjonalnie, „alchemii ciała". To, co różni te wiersze od okrutno-erotycznej alchemii poprzednich, to doznanie bólu, słabiej obecne w poprzednich, w *Pieśniach kalekujących* wyeksponowane: „Śmieszył ludzi tym bólem, co tak skacząc, boli. // Śmieszył skargi hołubcem i żalu wyrwasem / I żmudnego cierpienia nagłym wywijasem" (*Żołnierz*, s. 101-104). Ból „służy" tu alchemii, staje się bowiem szczególnym doświadczeniem cielesności, obnażającym ją, a zarazem daje możliwość sprawdzenia granic tej cielesności, źródeł jej tożsamości, odkrycia, czy poza nią /ponad nią jest jeszcze coś: niewiadome „X". W przypadku bólu bowiem narzuca się pytanie: kto /co odczuwa ból – tylko ciało, ta jego część, która jest źródłem bólu? Może zatem należałoby tu jednak brać pod uwagę dualizm – jeśli nie ciała i duszy, to ciała i świadomości?

Irzykowski, korygując sądy swego ulubionego autora, Hebbla, odrzucając przeto rozróżnienie między bólem duchowym i cielesnym, pisze:

> „ciałem" będzie w ogóle owa tajemnicza rzeczywistość bólu, która jako coś obcego wystaje aż w „ducha" [...] w bólu ustaje myślenie, a natomiast występuje „przypatrywanie się, bezpośrednie chwytanie". To jest zapewne istotą bólu, że się narzuca nieodparcie, że gwałci niejako świadomość i wypełnia ją sobą jak ogromnym niewidzialnym cielskiem, każąc się sobie bezustannie przypatrywać. [...] Na próżno stara się duch tego intruza zrozumieć, przezwyciężyć [...]. Duch znajduje się w stanie ciągłej, na nowo odświeżanej klęski, jest obecnym tylko po to, aby być świadkiem własnego znikczemnienia, któremu się jednak musi z potępieńczą ciekawością przyglądać, bo nie ma nigdzie ucieczki [24].

[23] *Ibidem*, s. 234.

[24] K. Irzykowski, *op.cit.*, s. 93.

To, co zwraca uwagę w tym fragmencie, to przeświadczenie, iż siedlisko bólu lokuje się w ciele, ból jest przeto z ciałem tożsamy. Jest więc podstawowym doświadczeniem ciała – „alchemicznym", pozwala bowiem „przyjrzeć się" ciału, wyseparować jego człony, „oglądać" je, szukać poza ciałem czegoś, co jest odpowiedzialne za samo odczucie bólu. W wierszu Leśmiana ból zostaje bez reszty utożsamiony z ciałem żołnierza – to ból skacze, cierpienie wywija. I zdaje się nie być nic poza tym, a jeśli jest, to dotrzeć do tego nie sposób: „Kulał Bóg, kulał człowiek, a żaden – za mało, / Nikt się nigdy nie dowie, co w nich tak kulało?" Ostatnie zdanie jest jednak pytajne, otwiera się przeto na kolejne „alchemie ciała". „Człowiek – pisze Leszek Nowak w szkicu o negatywistycznej metafizyce Leśmiana – nie jest zatem zamknięty w świecie realnym, ale ma zadziwiającą zdolność przenikania poprzez światy. Jak to jest możliwe? Nie ma na to pytanie odpowiedzi. Bo też odpowiedź leży w sferze, której Leśmian właściwie nie dotykał, w sferze stosunku ducha do ciała" [25]. Czy wszakże, jeśli weźmiemy pod uwagę przywołane wiersze, rzeczywiście nie dotykał?

***

„Ciało to to, co odczuwam sam. – pisze Böhme – Co w takim sensie wiemy o własnym ciele? Tyle, że na co dzień jakoś potrafimy z nim dojść do ładu, ale wiedza o nim jest rozproszona, niewykładalna i zniekształcona naszym pojmowaniem samych siebie jako jedności materialnego ciała i duszy". Kluczowe zatem byłoby abstrahowanie od duszy, a rozwinięcie „wiedzy o ciele jako czymś danym w akcie odczuwania własnej cielesności" [26], jak też czyni Leśmian w *Balladach*, stawiając bohaterów przed ekstremalnym „testowaniem" ciała. Ale „odczuwanie własnej cielesności", zasadnicze doświadczenie cielesnej egzystencji dane może być również w bólu, lęku i wstydzie. Ból bowiem, pisze Böhme za Schmitzem, „to ten rodzaj zaabsorbowania, który najsilniej uwydatnia określone wysepki ciała i poniekąd je wobec reszty usamodzielnia". Swoistość „ciała odczuwanego, rozczłonkowanego na wysepki" potwierdzają tzw. zjawiska fantomowe: osoby, które straciły pewne części ciała, mogą nadal odczuwać w nich ból [27]. Takie właśnie odczuwanie własnej cielesności pod wpływem bólu, lęku, wstydu to istota „alchemii ciała" w *Pieśniach kalekujących* Leśmiana. W *Ręce*, „Podczas gdy ciało w mękach żebraczego postu / Kurczyło się, jak ochłap wyschłego moczaru", ręka „w samowolnym obłędzie rozrostu / Wszerz i wzwyż potworniała od żądzy bezmiaru" (s. 100). Co ciekawe, wyznanie to włożone jest w usta podmiotu-żebraka, a zatem tego, który doświadcza

[25] L. Nowak, *(Unitarna) metafizyka Leśmiana*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki", t. 3 (16): *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury*, pod red. A. Falkiewicza i L. Nowaka, Poznań 1996, s. 122.

[26] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, przedmowa i redakcja naukowa przekładu S. Czeniak, Warszawa 1998, s. 102.

[27] *Ibidem*, s. 103.

rozrostu ręki. To jego doznanie cielesności, w którym ręka – obiekt bólu i wstydu, zostaje wyseparowana z ciała i usamodzielniona jako niemal odrębny byt, niezależny od woli podmiotu. Przerasta swojego właściciela: „Przekroczyła mych kości zbolałe granice, / Przerosła moją duszę, sumienie i łoże, / I lękam się, że skoro ukryję w niej lice, / Nigdy już ich na światy nie wyłonię boże!". I jeśli Böhme za Schmitzem przyjmuje, że „odczuwanie własnego ciała zawiera dwie podstawowe tendencje, zwężanie i rozszerzanie, i pewną dynamikę jako współdziałanie ich obu: napinanie i nabrzmiewanie" [28], to z taką sytuacją mamy do czynienia właśnie w odczuwaniu ciała przez żebraka w wierszu *Ręka*. Podmiot pod wpływem związanego z żebraczym procederem wstydu, bólu, lęku doznaje kurczenia się ciała, rozszerzania za to i nabrzmiewania ręki.

Szczególnym przypadkiem w tym kontekście jest sytuacja prezentowana w wierszu *Garbus*. Tu doświadczenie cielesności związane jest z garbem, a zatem kalectwem, będącym źródłem wstydu i lęku, w efekcie nosiciel garbu zostaje z nim utożsamiony, zdaje się, że to garb jest nim; jego egzystencja w świecie zostaje sprowadzona do noszenia garbu: „Tym garbem żebrał i tańczył, / Tym garbem dumał i roił, / Do snu na plecach go niańczył, / Krwią własną karmił i poił" (s. 99). W momencie jednak, kiedy właściciel garbu sposobi się do śmierci („A teraz śmierć sobie skarbi, / W jej mrok wydłużył już szyję"), garb zaczyna pokątnie żyć i tyć. Przeżywa „swojego wielbłąda" – „Nieboszczyk ciemność ogląda, / A on – te w słońcu motyle". Leśmian odwraca fenomen „zjawiska fantomowego" – to garb odczuwa ból i niezadowolenie po śmierci nosiciela, którą odczuwa jako zdradę „dźwigacza". Podobnie w przywołanej wcześniej *Balladzie dziadowskiej*, gdzie drewniana kula, po śmierci dziada, wypływa „Wyzwolona z kalectwa, wypłukana ze sromu!" Jesteśmy nadal w sferze „alchemii ciała" i po to Leśmianowi potrzebne było odłączenie garbu od garbusa, by zadać pytanie: czy garbus bez garbu pozostałby integralny w swoim ciele, czy nadal byłby garbusem, czy garb odłączony od ciała garbusa byłby jego cząstką – garbem, inaczej mówiąc – czy zyskują oni nową tożsamość, czy też zachowują tożsamość dawną.

Próbuje zatem Leśmian określić granice tożsamości – do którego mementu jesteśmy jeszcze tożsami z sobą, a raczej, by wskazać, że takich granic nie ma. Po to wreszcie, by pokazać swoiste doświadczenie cielesności, niejako spotęgowane, bo pozbawione innego niż cielesny wymiaru. Nie ma ciała – jest ciemność. Dlatego właśnie uwzględnia Leśmian sytuacje ekstremalne, graniczne – kalectwa, „rozrostu" części ciała pod wpływem doznania bólu lub wstydu, bowiem, jak wiadomo, normalne samopoczucie, stan przeciętnego zdrowia sprawia, że własnego ciała się nie czuje, nie ma go w polu świadomości. W tym kontekście pokawałkowanie ciała w akcie okrucieństwa bądź erotycznym byłoby swoistym alchemicznym eksperymentem doświadczania ciała. Czy udaje się boha-

[28] *Ibidem*.

terom Leśmianowskim, ba – jemu samemu, w procesie owej alchemii odkryć tajemnicze „X", jakieś źródło i centrum tożsamości – cielesne i w-cielesne? Cielesne i ponadcielesne? Duszę? Piła, rozcinając ciało parobczaka, nie znajduje go, chociaż dzieli ciało na drobiażdżki, na „omieciny". Może tylko stwierdzić, że nie ma już całości tożsamej z sobą. Pisze Böhme:

> Istnieją ogromne różnice w całościowej strukturze człowieka, tj. w rozłożeniu wag przypisywanych różnym rzeczom ludzkim, nadrzędności jednych, podrzędności drugich, pełnej obecności tych i wyparciu tamtych. Ta struktura może się zmieniać w zależności od kultur, wskazywać rozwój historyczny, zmieniać u jednostki w zależności od sytuacji, ale może być i bardziej utrwalona [...] Niech to jednak nie każe przypuszczać, że istnieje w człowieku coś trwałego, zawsze obecnego w określonym stanie, [...] ogólna konstelacja humanów, rzeczy ludzkich, ma zmienny układ [29].

Efektem cielesnych, alchemicznych „eksperymentów" Leśmiana jest przeświadczenie, iż ciało człowieka nie stanowi struktury integralnej – podatne jest na rozpad, rozczłonkowanie, na odseparowanie jakiejś części, w efekcie uznania jej za nadrzędną, mocniej odczuwaną. Nie pozwala to jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii tożsamości osoby, relacji części do całości, roli części w budowaniu integralnej całości, dziedziczenia przez część znamion cechujących całość. Nie ma w człowieku czegoś trwałego, owego X, w każdym razie alchemiczne zabiegi destrukcji ciała nie umożliwiły wyabstrahowania go. Leśmian oczywiście nie posługuje się dyskursywnym językiem filozofii, psychologii czy medycyny, sens opisywanych procedur wyłania się przeto z gąszcza metafor. Jeśli jednak, powtórzę za Leszkiem Nowakiem, nie chcemy przyjąć – i poprzestać na tym – że rządzą tym światem wyłącznie prawa języka, językowej metafory, to musimy przyjąć istnienie innych zasad, gdzie takie reguły są możliwe [30].

W kontekście tego stwierdzenia, lekcja, jakiej udziela Piła, wydaje się być znacząca. Pokawałkowanie ciała parobczaka nie odsłoniło niczego poza cielesnymi „omiecinami", tyle że niezintegrowanymi. Ponowne ich złączenie także nie jest możliwe, bo brakuje „instrukcji" łączenia, a Bóg okazuje się nieobecny jako podmiot scalający. I o to doświadczenie cielesności, niczym nieprzesłoniętej, Leśmianowi zdaje się chodzić. Jakby w myśl stwierdzenia Gernota Böhme:

---

[29] *Ibidem*, s. 104.

[30] L. Nowak, *op. cit.* Wątek ten powraca kilkakrotnie w szkicu o Leśmianie, np. „Kto chce zrozumieć strukturę tej rzeczywistości, nie powinien zadowalać się odpowiedzią, że to «gra językowa» [...] i sprowadzać rozumienie tekstu do [...] analizy języka poety" (s. 86, także: s. 99, 105). Przeświadczenie to zgodne jest ze sformułowanym na początku sądem dotyczącym dzieła literackiego: „Dzieło sztuki natomiast składa się z kreatywów konstruujących jakiś świat sam w sobie. Zrozumieć dzieło sztuki znaczy (m.in.) potrafić znaleźć jakąś rzeczywistość obszerniejszą, w której mieszczą się wszystkie postulowane w owym dziele elementy" (s. 78).

> O ciele można mówić naprawdę właściwie dopiero wtedy, gdy zaprzeczy się istnieniu duszy. [...] Czym jest ciało, zależy od tego, jak dalece człowiek pojmuje sam siebie jako duszę. [...] jeśli pojmuje sam siebie jako duszę, dystansuje się mniej lub bardziej od ciała, postrzegając duszę jako formę, ciało zaś jako materię, wehikuł duszy, jako maszynę. Nasze czasy akceptują, intelektualnie i realnie, sposób, w jaki zróżnicowanie to sformułował Kartezjusz, mianowicie jako zróżnicowanie na substancję myślącą i rozciągłą [31].

Leśmian w omawianych cyklach wierszy abstrahuje od duszy na rzecz mówienia właśnie o ciele. Nawet jeśli nie zaprzecza wprost istnieniu duszy, to w poetyckich eksperymentach alchemicznych „rozbioru" ciała nie zostaje ona odsłonięta, możemy – jak Piła – stwierdzić tylko brak, nawet duszy rozumianej tak, jak na gruncie animizmu, jako pewnej zasady wewnętrznej organizującej i ożywiającej obiekt materialny [32].

Ujęcie Leśmianowskie przeto oddala się od przedkartezjańskiego wyparcia i deprecjacji ciała, od Platońskiej, a potem Augustyńskiej opozycji tego, co duchowe i cielesne, a czemu odpowiada opozycja wysokiego i niskiego, wiecznego i skończonego, stałego i zmiennego [33], w obrębie której ciało, postrzegane jako siedlisko złych, ciemnych mocy i pożądań, jawi się jako przeciwnik duszy w osiąganiu panowania nad sobą, w kierowaniu się władzą rozumu; jako więzienie, naczynie, strój duszy. „Augustyńską teorię dwóch kierunków przedstawia się często – pisze Taylor – jako teorię dwóch miłości, które zostają utożsamione z miłosierdziem i lubieżnością" [34]. A to Augustyn przecież, jak dalej powiada Taylor, „był prekursorem nurtu zachodniej duchowości" [35]. W tym aspekcie Kartezjusz, utrzymując dualizm duszy i ciała, podążył drogą Augustyna. Pisze Taylor:

---

[31] G. Böhme, *op. cit.*, s. 95.

[32] W tym kontekście sytuuje poezję Leśmiana R. Przybylski, *op. cit.*, s. 259: „Ciągłe metamorfozy świadomości, które uniemożliwiają rozróżnienie między «ja» i «nie-ja», stale podkreślana analogia między człowiekiem a naturą, sprawiają, że poezja Leśmiana nosi charakter animistyczny. [...] Liryka Leśmiana to bardzo często dialog między bohaterem lirycznym a światem zewnętrznym, który jest jego całkowicie równorzędnym partnerem, ponieważ w swej istocie świat to tylko zanimizowana natura odbita w duszy bohatera. Animizacja jest formą istnienia natury, którą przeżywa postrzegający podmiot. Z kolei mit sprawia, że animizacja jest przejawem działań jakiejś wszechobecnej w naturze nadświadomości, jakiejś niepostrzegalnej siły, najprawdopodobniej Bergsonowskiego «wichru życia». Ta siła zastępuje u Leśmiana duchy, które w czasach pierwotnych wypełniały w wyobraźni człowieka każdy zakątek świata". Nie tyle na animizm, co na oddziaływanie Bergsona na poezję Leśmiana wcześniej wskazywał J. Błoński, *Bergson a program poetycki Leśmiana*, w zbiorze: *Studia o Leśmianie*, pod red. M. Głowińskiego i J. Sławińskiego, Warszawa 1971.

[33] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. naukowe T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 243.

[34] Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 243.

[35] *Ibidem*, s. 265.

> Aby w pełni uświadomić sobie niematerialność bytu pierwszej z nich [duszy], należy dostrzec wyraźnie rozciągającą się pomiędzy nimi ontologiczną czeluść, co z kolei prowadzi do uznania świata materialnego po prostu za czystą rozciągłość. Do świata materialnego należy również ciało, aby więc naprawdę zdać sobie sprawę z tej różnicy, musimy oderwać się od naszej zwykłej, uwikłanej w cielesność perspektywy, w obrębie której zwykli ludzie skłonni są postrzegać przedmioty wokół siebie jako wyposażone w barwę, smak lub ciepło czy też myśleć, że ból lub łaskotanie znajdują się w zębie lub stopie. Musimy uprzedmiotowić świat, włącznie z naszym własnym ciałem, co oznacza, że musimy pojmować go mechanistycznie i funkcjonalnie, tak jak czyniłby to niezaangażowany zewnętrzny obserwator [36].

Oddala się przeto Leśmian także od ujęcia Kartezjańskiego, ustanawiającego zasadniczą, ontologiczną różnicę między ciałem, materialnym organizmem i duszą, dystansującego człowieka wobec własnego ciała. Wedle Leśmiana to w ciele właśnie lokują się pragnienie, pożądanie, wstyd, ból, jak w nieomawianym dotąd wierszu *Zaloty*. Tu „Nędzarz bez nóg, do wózka na żmudne rozpędy / Przytwierdzony [...] / Toczy się bałamutnie do dziewki z podwórza". Pragnie nie współczucia, zrozumienia, ale pieszczoty, miłości jak najbardziej zmysłowej. Odczuwa bowiem „żądzę w resztkach cielska, jak w zgliszczach, poczętą" – w „tęskniących" dłoniach, ustach; obiecuje dziewce przeto rozkosz „wysiłkiem zmyślnego kadłuba". Niespełnienie łączy się cierpieniem – kolejnymi „udręczeniami" ciała (s. 95-7). Zasadniczo odchodzi też Leśmian od ujęcia ciała jako maszyny, formy. Ciało żyje samo dla siebie, podobnie jak obdarzone osobnym życiem jego części i właśnie to obdarzenie życiem „czutych" części ciała: garbu, ręki... każe radykalnie odrzucić koncepcję ciała-maszyny. Nie pojmuje ciała „mechanistycznie i funkcjonalnie", jak robiłby to niezaangażowany obserwator, który w efekcie odkrywa „coraz dokładniej ciało kogoś innego, a jeżeli własne, to postrzegane jako cudze" [37]. Obca staje się mu zatem także perspektywa filozofii przyrody, naturalistyczna [38]. Chce

---

[36] *Ibidem*, s. 273.

[37] G. Böhme, *op. cit.*, s. 96.

[38] Ciekawą tezę dotyczącą metafizyki Leśmiana, opozycyjnej wobec podstawowych paradygmatów metafizyki europejskiej, stawia Leszek Nowak. Wyróżnia on trzy zasadnicze paradygmaty, „odpowiadające, z grubsza, filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej"; kolejno: realcentryczny, teocentryczny, antropocentryczny, który od czasu Kartezjusza, w rozmaitych mutacjach, zdominował myśl europejską (s. 81). Stwierdza kategorycznie: „Metafizyka Leśmiana nie jest teocentryczna z całą pewnością"; nie jest też realcentryczna, ponieważ poeta „odnajduje w rzeczywistości rzeczy w naturze niebywałe, których w naturze nie ma" (s. 82, 83). Ale zrywa też z tradycją antropocentryczną. Nie będę tu referowała całej Nowakowej wykładni metafizyki Leśmiana, która w wielu punktach koresponduje z oryginalną koncepcją negatywistycznej metafizyki unitarnej filozofa. Wyabstrahuję z niej to, co wiąże się z Leśmianowską koncepcją antropologiczną i do niej prowadzi, co sprawia, że jest to antropologia sytuująca się w opozycji do Kartezjańskiej, w opozycji do, jak powiada Nowak, „pozytywizmu metafizycznego". Wedle niego postaciom Leśmiana przysługuje płynność i względność. To, co „uchodzi wedle metafizyki zdroworozsądkowej za «twarde rzeczy», wytraca swą tożsamość. [...] Świdryga i Midryga to nie opo-

przedstawiać ciało nie jako badany „materialny obiekt", ale ciało bezpośrednio doświadczane przez postaci. W formie dyskursywnej wykłada to Leśmian w szkicu o Bergsonie, referując jego ujęcie opozycji instynktu i intelektu. Tylko instynkt może zgłębić „tajemnicę życia"; intelekt rozpoznaje „rzeczy martwe", w efekcie „życie samo w sobie" okazuje się dlań niepoznawalne – „Fizjologia bada nie człowieka żywego jako całość, lecz człowieka w rozkładzie, czyli trupa" [39].

Leśmian przeto nie bada trupa i nie jego dotyczy alchemiczna wiwisekcja. Biorąc w nawias duszę, pozostając przy „substancji" ciała, w pierwszym rzędzie znosi dystans wobec niego – ciało przestaje być w jego ujęciu ciałem cudzym; prezentuje je jako czute przez postaci, w pełni żyjące, dynamiczne, znajdujące się w ruchu. Żebrak, chciałoby się rzec, aż nadmiernie czuje swoją rozrastającą się rękę, żołnierz koślawe nogi, ich niezdarne podskoki, garbus garb, król w *Wiśni* usta, w których umiejscowiło się pragnienie owocu. Tak bardzo czują, że wyseparowane w ten sposób części ciała, odpowiadające za nadrzędne doznanie, zaczynają żyć osobnym życiem, a cały czujący podmiot zostaje sprowadzony do „czutego" organu, jak garbus, który garbem żebrze i tańczy, duma i roi, w silnym odczuciu ciała „doznaje" niańczenia i karmienia garbu.

Świadomość, która pod koniec XIX wieku zaczyna zajmować miejsce duszy, u Leśmiana okazuje się świadomością ciała. Nastroje, uczucia, to zatem, co psychiczne, doznawane jest przede wszystkim cieleśnie, okazuje się „uczuciowym sposobem doświadczania własnego ciała". Doświadczenie to skłania, jak pisze Böhme, do hipostazowania afektów, „przypisywania im samodzielnej substancji, czynienia z nich duszy-rzeczy" [40]. I w takiej funkcji pojawia się dusza w balladach Leśmiana. Dlatego Piła mówi: „Hej, niejedną z ciebie duszę w zaświaty wyroję". W bolesno-rozkosznym doświadczeniu ciała każda jego kawałkowana część, w procesie hipostazowania, staje się siedliskiem „duszy-rzeczy".

W efekcie ciało przestaje być integralnym, całościowym organizmem – powolne jest procesom dezintegracji. Zostaje przez Leśmiana otwarte, w wielu znaczeniach tego słowa, przeto też w wielu sferach: na cielesne doznanie życia, na ból, wstyd, na zło

---

wieść o dziwnych przygodach dwóch wymyślonych opojów. To opowieść o nas samych, o tym, jak względni i płynni jesteśmy" (100-101). Celem Leśmiana wedle filozofa jest bowiem zakwestionowanie „substancjalistycznej ontologii zdrowego rozsądku" (101).

[39] B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, s. 40-41. Odmienne od mojego wnioski wysnuwa z tego stwierdzenia Różyc-Molenda, *op. cit.*, s. 199-200: „Poeta tym razem za pomocą intelektu bada, co stało się z pociętym na kawałki ciałem parobczaka. Metodą poznania jest tutaj opis z zewnątrz właściwy analizie. Aby osiągnąć stan wiedzy, analityk opisuje rozkład na składniki w kategoriach mu znanych" (s. 199-200). Dalej ów rozkład opisuje w kontekście fenomenologii Husserlowskiej. Jak się jednak zdaje, bliżej Leśmianowi do filozofii życia i Bergsona niż do Husserla.

[40] G. Böhme, *op. cit.*, s. 101.

świata, co dobrze pokazuje *Żołnierz* czy *Zaloty*, na „alchemiczne", jakby powiedział Schulz, „grzeszne manipulacje". Okazuje się, że poddane fragmentacji, a też decentracji –nierzadko zostaje rozproszone pośród innych materialnych bytów, innych ciał należących do świata przyrody. Piersią parobczaka „sobie przywłaszczoną, jar grabieżczo dyszy, / Uchem, wbiegłym na wierzchołek, wierzba coś tam słyszy!"; jedno oko „brzęczy w pajęczynie, drugie śpi w mrowisku", co zarazem pokazuje pewną groźbę, niejako drugi biegun pokawałkowania ciała – ciało „rozłożone", wyzbyte zasady integrującej, staje się ciałem niczyim. W efekcie wszakże zostaje pozbawione nieprzekraczalnych granic, tak jakby zanikły w nim organy zapewniające zamknięcie i odgraniczenie od świata zewnętrznego. Okazuje się otwarte także w sensie przestrzennym – w opozycji do „rozciągłości" związanej z zajmowaniem określonej części przestrzeni. Rozpad ciała, w efekcie fragmentacji bądź rozrostu części, destruuje „rozciągłość", wprowadzając bowiem rozstęp między częściami, przerywa ciągłość całości postaci, nadając nową wyodrębnionym częściom. Cielesna egzystencja bohaterów Leśmianowskich niejako rozszerza się na całą przestrzeń, ciało doświadczane przestaje bowiem odpowiadać strukturze ciała jako „obiektu materialnego", jak w przypadku żebraka, który mówi o rozrośniętej nad miarę ręce: „przekroczyła mych kości zbolałe granice". W konsekwencji także obecność drugiego odczuwana jest przede wszystkim cieleśnie, jako pojawiającego się w podmiotowej przestrzeni cielesnej – jego czynności, gesty wyrażające pragnienia, odciskają się na ciele podmiotu, w czym po części zbliża się Leśmian do procesu percepcji opisanego, ponad dwadzieścia lat później, przez Merleau-Ponty'ego, kiedy pisze: „postrzegać w pełnym sensie tego słowa, (...) nie znaczy sądzić, lecz chwytać przed wszelkim sądzeniem immanentny temu, co zmysłowe, sens"[41]. Każdy przeto przedmiot, ruch w przestrzeni odnoszony jest do własnego ciała, a „każda postać ukazuje się na podwójnym horyzoncie przestrzeni zewnętrznej i przestrzeni cielesnej"[42]. Szczególnie wyraźnie pokazuje to sytuacja zapamiętałego tańca, w jaki wchodzi Piła i parobczak, Południca i Świdryga z Midrygą, ale także relacja króla i wiśni, wspólny kulejący, wadzący „nogą o nogę śmiesznie i podskocznie" marsz kalekiego żołnierza i drewnianego Chrystusa czy wreszcie dziewczyna ze *Stroju*: „Miała w oczach ich zamęt, w piersi – ich oddechy, / I płonęła na twarzy od cudzej uciechy" (s. 82).

Król mówi do wiśni: „Uśmierz obłęd, ty – zorzo zorzysta! / przejrzyj duszę do dna, bo zbyt mglista..." (*Wiśnia*, s. 76). Postaci ballad Leśmiana pozostają w sferze cielesnej

[41] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, posłowie J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 54. Dla Merleau-Ponty'ego to ono właśnie ma status doświadczenia źródłowego. Co ciekawe, odwołuje się on do podobnego przykładu, jak ten opowiedziany w *Ręce* przez Leśmiana: „kiedy stoję przed moim biurkiem i opieram się o nie dwiema rękami, tylko ręce odczuwam wyraźnie, a całe moje ciało ciągnie się za nimi jak ogon za kometą" (s. 119).

[42] *Ibidem*, s. 120.

egzystencji, cielesnych doświadczeń. Integralność jest integralnością ciała i tylko ciała lub jej brakiem. Nie zapewnia jej „dusza", która okazuje się „mglista" i jawi się jako cielesna hipostaza afektu. Także dlatego, jak się wydaje, bohaterowie doznający rozpadu ciała, gwałtu na ciele odczuwają zarówno cierpienie, jak i rozkosz, a nie przerażenie. Konsekwencją śmierci w wyniku okrutnej alchemii bądź samoistnego rozpadu jest bowiem u Leśmiana albo „łagodne" nicościowanie, albo rozproszenie wśród innych bytów przyrody, co ciekawe, nie połączone – jak wcześniej bywało u Leśmiana – z przepostaciowaniem. Obce byłoby mu stanowisko Ciorana, który mówi o ciele, iż jest ono „nie tylko siedliskiem chorób, lecz samą chorobą, nieuleczalną nicością, fikcją, co wyrodziła się w katastrofę" [43].

Dla Leśmiana ciało nie jest nicością, jakkolwiek podatne jest na nicościowanie. I po to właśnie, by je odkryć, rozbiera je, kawałkuje i „otwiera", jak alchemik. By zapytać o źródło tożsamości, znaleźć miejsce, gdzie mogło zostać ulokowane. Zapytać o granice tożsamości i integralności. W poetyckiej wiwisekcji nie udaje się dotrzeć do „X", nie udaje się przeto w ciele znaleźć jądra tożsamości. Ciało okazuje się ciałem na wskroś otwartym, pozbawionym układu trwałego – „zawsze obecnego w określonym stanie", „ruchomą" konstelacją, odpowiadającą naturze świata, będącego w stanie permanentnej zmienności. Zarazem jednak obecność w świecie jest obecnością cielesną, obecnością poprzez ciało, przeto cielesna egzystencja człowieka staje się głównym przedmiotem zainteresowania Leśmiana w balladach. Odpowiada temu, wedle określenia Przybylskiego, „epistemologia sensualistyczna", dążenie do bezpośredniego doznawania świata w jego materialnym kształcie, wyrażające się w częstotliwości czasowników: widzieć, spojrzeć, zobaczyć, sprawdzać, śledzić, obserwować. „Być" oznacza tu „być postrzeganym" [44]. Nie wprowadza Leśmian wątku marności ciała, nadto nie oddziela świadomości od ciała. Świadomość jest świadomością ciała.

„X" pozostaje nieodkryte, ale i odkryte nie mogło zostać, musiałoby bowiem być czymś trwałym, niezmiennym, zapewniającym trwałość cielesnego układu, bez wątpienia zatem stałoby w opozycji do Leśmianowskiej pełni życia, będącego w nieustannym ruchu, także scalania i rozpadu [45]. „Ruch i zmienność nie pozwalają zastygać formułom", powiada Czabanowska-Wróbel w ostatnio wydanej książce o Staffie i Leśmianie, reka-

[43] E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Kraków 1995, s. 31.

[44] R. Przybylski, *op. cit.*, s. 253-4.

[45] Godny uwagi byłby tu marginalny, i koniec końców zanegowany, sąd L. Nowaka (*op. cit.*, s. 89), iż sformułowanie Leśmiana dotyczące *naturae naturantis*, która jest „dziedziną twórczą istnienia, jego podstawą źródłową, jego wszechmożliwością", „jest całkowicie w duchu arystotelizmu", ale – dodałabym – arystotelizmu przyswojonego przez filozofię życia. Choć nie jest to zapewne wyjaśnieniem wystarczającym.

pitulując niejako sądy poprzedników [46]; każą także wziąć w nawias tę, związaną z tradycyjną opozycją ciała i duszy. Opór wobec formuł decyduje także o ewolucji poezji Leśmiana, jak również w znacznym stopniu wyznacza jej kierunek. Leśmian w analizowanych cyklach skupia się na ciele, jego doznawaniu; nie odnajdując duszy, odchodzi od chrześcijańskiego dualizmu. Jak zauważa Głowiński, Leśmian oddala się od podstawowych wyobrażeń religijnych – przestrzennych i związanych z nimi znaczeń moralnych, przede wszystkim, choć nie tylko, w ujmowaniu zaświata, co sprawia, iż „działa tu swego rodzaju kulturowy oksymoron", dobrze oddawany przez cytowany passus z *Eliasza*: „Coraz wyżej ulatał – coraz wyżej nie żył". Świat staje się dla Leśmiana coraz bardziej wartością podstawową, podstawowym punktem odniesienia, czego dowodzi somatyzm *Łąki.* Nie tylko świat, ale też zaświat okazuje się „sprawą ludzkiej kondycji", nadto „nie jest dla poety kwestią moralną" [47]. Stąd Leśmian nijak nie wartościuje destrukcyjnych działań Piły na osobie parobczaka, „rusałczanej dziewczycy" w *Balladzie dziadowskiej*, gada w *Gadzie*, Południcy w *Świdrydze i Midrydze*, płanetników w *Stroju* czy boginiaka w *Maku*, jak też zapamiętania w okrutno-erotycznym akcie postaci poddanych tym aktom, co także dowodzi oddalania się od antropologicznych koncepcji augustyńsko-kartezjańskich. Znacząco odchodzi zatem także Leśmian od koncepcji antropologicznych wpisanych w poezję modernizmu młodopolskiego[48]. „Dusze – stwierdza sceptycznie i ironicznie Różewicz w wierszu *Płytko prędzej*, przypieczętowując ten proces – zostały widocznie rozebrane / przez poprzednie pokolenia". Ta – sprawdzana w „alchemii ciała" – intuicja zdaje się także stać 40 lat wcześniej u podstaw ujęcia ciała w balladach Leśmiana.

[46] A. Czabanowska-Wróbel, *Złotnik i śpiewak. Poezja Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana w kręgu modernizmu*, Kraków 2009, s. 313.

[47] M. Głowiński, *op. cit.*, s. 280-283.

[48] Omawiając młodopolskie wyobrażenia ducha, duszy i ciała, Marian Stala konfrontuje je z dwudziestowieczną wiedzą antropologiczną. Przywołuje sarkastyczną uwagę Maxa Schelera z 1928 roku: „Tak więc mamy antropologię przyrodniczą, filozoficzną i teologiczną, które nie troszczą się wzajemnie o siebie". Można, konkluduje Stala, „dosłyszeć w przywołanych zdaniach dramatyczną diagnozę współczesnej autorowi świadomości antropologicznej [...], której zasadniczym, paraliżującym refleksję rozpoznaniem jest niewspółmierność, wzajemna nieprzekładalność obrazów człowieka proponowanych przez teologię, filozofię i naukę". Rozpatrywana na tym tle poezja młodopolska skłania Stalę do sformułowania tezy, iż generalnie odchodzi ona od scjentystycznej antropologii, wraca do „antropologii metafizycznej" i kluczowego dla niej dualizmu duszy i ciała – M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, s. 19, 26-27.

Leśmian's "alchemy of the body" (series *Ballady* and *Pieśni kalekujące*, collected in the *Łąka* volume)

Leśmian's series *Ballady* and *Pieśni kalekujące* (from the *Łąka* volume, published in 1920) become a evidence of transformations in anthropological reflection, taking place at the beginning of the twentieth century. The poet moves away from the dualism of body and soul, from the symbolist cognition, which are present in his previous volume and are dominant in the poetry of Young Poland's period of modernism. Leśmian focuses on body, consciousness of body. Characters of the ballads stay in the area of border body experience – disability, dismemberment of the body in acts of cruelty, yet erotic. It's a kind of poetic "alchemy of the body", having a cognitive goal. Exceeding the limits of a "closed" body, the penetration through rape or love is checking whether outside the body/over the body is still something that determines the self-identity of characters. Poetic "experiments" with the body show, however, that the integrity is the integrity of the body, and only the body, or lack of it. The soul, which is "foggy" and appears as a carnal affect hypostasis, does not provide it. Pain, fear, shame and desire isolate parts of the body, allow to test them, what causes the body ceases to be an integrated, holistic organism. It turns out to be a moving constellation corresponding to the nature of the world in the course of continuous transformations.

Key words: Leśmian's poetry, body, soul, cruelty, eroticism, the anthropological idea