

Małgorzata Burzyńska
Toruń

Mistyczna teurgia czy „religia jaźni”? Motywy religijne w *Dziennikach* 1901–1902 Aleksandra Błoka

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie ujęcie i ukazanie występujących w *Dziennikach* (*Дневники*) rosyjskiego symbolisty motywów, wiążących się ze sferą *sacrum*, oraz próba interpretacji znaczenia i roli wskazywanych odwołań do tradycji przede wszystkim kultu chrześcijańskiego. Pierwiastek religijny w *Dziennikach* najsilniej uobecnia się w właśnie zapiskach z lat 1901-1902, dlatego też właśnie ten okres aktywności diarystycznej Błoka wyznacza perspektywę zawartych w ramach niniejszego tekstu rozważań.

Interesujący nas etap życia poety to apogeum jego młodości, czas najgorętszych, najgłębszych fascynacji mistyką Włodzimierza Sołowjowa, filozofią Platona, współczesną i dawniejszą poezją, przede wszystkim zaś uniesień podsycanej przez wspomniane lektury oraz związane z nimi nastroje i przeżycia żarliwej, idealnej miłości do Lubow Dmitriewny Mendelejewej. Kształtujący się dopiero jako człowiek i twórca, zaledwie dwudziestoletni Błok rozmyśla i tworzy w rozbudzonej atmosferze narodzin renesansu religijno-filozoficznego, której wpływom ulega, rozważając tematy charakterystyczne dla ówczesnej inteligencji i wyrażając powszechne w jej kręgu nastroje, zdominowane „utopią W. Sołowjowa o tym, że zbliża się koniec tego świata, że już niebawem zejdzie na ziemię Wieczna Kobięć, nastąpi nowe, piękne życie”¹. Filozoficzno-teologiczna debata o prawosławiu i konieczności duchowej przemiany człowieka wpisuje się w szerszy, ogólnoeuropejski prąd dążący do przemiany życia przez sztukę, ludzkiego samodoskonalenia poprzez kontakt z pięknem.

Warto w tym miejscu podkreślić, że integralnie związany z literackim symbolizmem rosyjski renesans religijno-filozoficzny koncentrował się w znacznym stopniu poza oficjalną organizacją kościelną, zaś jego głównymi promotorami byli świeccy myśliciele i pisarze, m.in. Dymitr Mereżkowski, Zinaida Gippius, Dymitr Fiłosofow, Wiaczesław Iwanow, Mikołaj Miński, Mikołaj Bierdiajew. Należeli

¹ З. Г. Минц, *Поэтика русского символизма*, Санкт Петербург 2004, s. 404-405. Wszystkie cytaty z dzieł Zary Minc przytaczam we własnym tłumaczeniu.

oni wprowadzie do wspólnoty Kościoła, jednak w jego ramach ruch ich stanowił inicjatywę oddolną. W tym ożywionym religijno-mistycznie kręgu towarzyskim petersburskiej elity intelektualnej i artystycznej skupionej wokół salonu Mereżkowskich (później także Iwanowów) obracał się młody autor *Dzienników*. Świat ten, w który Błok wówczas dopiero wchodził, fascynował go i kształtował. W roku 1901 początkujący symbolista poznał dzieła Platona, poezję i mistykę Sołowjowa, których „wyznawczynią” była matka autora *Dwunastu* (*Двенадцать*)², wkrótce także współczesną mu lirykę i ludzi sztuki – Mereżkowskich i ich przyjaciół, w tym także swoich rówieśników, m.in. Andrzeja Biełego, z którym, przy współdziałaniu Sergiusza Sołowjowa (swego odległego kuzyna, bratanka filozofa), stworzyli niebawem nastrojoną mistycznie grupę „argonautów”.

Wspomniane okoliczności mogą poniekąd tłumaczyć fakt, iż w omawianym okresie poeta wypowiada poglądy niezwykle charakterystyczne dla swej epoki. Ton jej dyskusjom nadaje swoisty kult dorobku zmarłego w 1900 roku Włodzimierza Sołowjowa, prekursora idei kluczowych dla symbolizmu, jak i dla renesansu religijno-filozoficznego. U podstaw estetycznego światopoglądu autora *Trzech rozmów* (*Три разговора*) legła wizja „dwojemiria” i doniosłość charakteru zachodzących pomiędzy obydwojma światami relacji.

Rzeczywistość owego świata, który oczywiście jest nieskończenie bogatszy od naszego świata widzialnego, rzeczywistość tego boskiego świata może być dostępna tym, którzy do tego świata rzeczywiście należą. Ponieważ jednak również nasz świat naturalny pozostaje w ścisłej więzi z owym światem boskim [...], ponieważ nie ma między nimi i być nie może niepokonywalnej przepaści, to pewne promienie i odbłaski świata boskiego przenikają do naszej rzeczywistości i tworzą całą idealną treść, całe piękno i prawdę, którą w niej odnajdujemy. Człowiek należąc do obu tych światów, może i powinien aktem umysłowej kontemplacji dochodzić do świata boskiego oraz, pozostając ciągle w świecie walki i dręczącej trwogi, nawiązywać kontakt z jasnymi obrazami z królestwa sławy i wiecznego piękna. To pozytywne, choć i niepełne poznanie czy też przenikanie do rzeczywistości boskiej właściwe jest szczególnie twórczości poetyckiej³.

Wypowiedź Sołowjowa przepętnia głębokie przeświadczenie o Boskim pochodzeniu wszelkiego dostrzegalnego na ziemi piękna (podobnie jak dobra i prawdy), a tym samym – wywoływanego przez nie natchnienia. To ostatnie stanowi możli-

² Na początku wieku (1901) Błok przeczytał świeżo wydany przekład Platona, zaś na Wielkanoc 1901 otrzymał od matki tom wierszy Sołowjowa (ibidem, s. 394).

³ W. Sołowjow, *Sofia jako jedność stworzona*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, red. L. Kiejzik, Łódź 2002, s. 84. Cytowany tekst Sołowjowa stanowi siódmy z cyklu jego *Wykładów o Bogocztwie-wieczności*.

wość wzniesienia się ponad rzeczywistość ziemską i zbliżenia do lepszego, prawdziwszego świata Transcendencji. Zachodnioeuropejski kult sztuki, wywodzący się z romantycznych wizji posłannictwa i wyjątkowości artysty, rozwijany dalej przez Artura Schopenhauera i Fryderyka Nietzschego, kulminujący w modernistycznej sakralizacji sztuki jako ewolucyjnej następczyni czy substytutu religii, zyskuje zatem swe wschodnie dopełnienie w tradycji Platońsko-Sołowjowskiej, upatrującej w sztuce – teurgii, Bożego posłannictwa. Działalność artystyczna stanowi w tym kontekście narzędzie nie tylko duchowej odnowy człowieka, egzystencjalnej przemiany, lecz i szansę jego przebóstwienia, skoro piękno prowadzi natchnionego człowieka ku swemu źródłu – Bogu.

W ścisłym związku z zarysowanym powyżej ujęciem twórczości pozostaje postawa Aleksandra Błoka, wyrażona przezeń na kartach *Dzienników* z lat 1901-2. Pierwszy, a zarazem najszerszy wyraz zainteresowaniu więzią sztuki z religią daje poeta w nieukończonym i niedopracowanym *Szkicu artykułu o rosyjskiej poezji* (*Набросок статьи о русской поэзии*), stanowiącym, z jednej strony, próbę artykulacji jego poglądów estetycznych, z drugiej zaś – będącym swoistą, młodzieńczo żarliwą apoteozą symbolizmu w poezji i jego źródeł w tradycji literackiej. Błok stawia popularną w kontekście przywoływanych wyżej, charakterystycznych dla epoki, poglądów tezę o głębokim pokrewieństwie sztuki, zwłaszcza poezji, z kultem religijnym.

Wiersz to modlitwa. Z początku natchniony poeta-apostoł tworzy ją w boskiej ekstazie. A w tym wszystkim, dla czego ją tworzy – kryje się prawdziwy jego Bóg. Szatan porywa go – i w nim poeta znajduje obalonego, okaleczonego, lecz tym milszego – Boga. A jeżeli tak, to Bóg jest tym bardziej, we wszystkim, nie tylko w bezdennym niebie, lecz także w „wiosennym odurzeniu” i w „miłości kobiety”. Potem wrażliwy czytelnik. Oto pochwycił chciwym sercem pełne dla niego tajemnic wiersze, a w tym już i on święci swego Boga. Takie są wiersze. Takie jest prawdziwe natchnienie. [...] A więc i w wierszach widzimy potwierdzenie (może nawet niepotrzebne) tego, że się wśród nas unosi ów niewzruszony Bóg, Fatum, Duch...⁴

Poprzez zastosowanie pojęć *stricte* religijnych („modlitwa”, „apostoł”, „boska ekstaza”) Błok dokonuje włączenia sztuki w sferę *sacrum*, uświęcenia jej, wyrażając pogląd o bliskości natchnienia artystycznego – boskiemu. Twórcze kształtowanie piękna (w przypadku poety) lub wywołana jego intensywnością ekstaza (w przypadku wrażliwego czytelnika) prowadzi bezpośrednio do odkrycia Stwórcy i uczczenia Go. W myśl źródłowej dla symbolizmu koncepcji Sołowjowa

⁴ A. Błok, *Szkie artykułu o rosyjskiej poezji*, [w:] idem, *Dzienniki 1901-1921*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 1974, s. 12. W dalszej części artykułu cytaty z *Dzienników* Błoka przytaczam według powyższego wydania, podając w nawiasie datę zapisu oraz stronę, na której się on znajduje.

[...] główne atrybuty owej wszechświatowej substancji odzwierciedlone są właśnie w jej ziemskich przejawach [...] Objawiona w swych życiowych „znakach” istność [dająca się utożsamić z Bogiem – M. B.] jest wzniosła, skomplikowana i poetycka. [...] Artysta-symbolista jest uważnym i zakochanym Świadkiem wszystkich widzialnych i słyszalnych znaków ziemskiego wcielenia mistycznego piękna⁵.

Ukazuje on i tłumaczy symbole Transcendencji i Jej atrybutów, których „zwykli” ludzie nie są w stanie dostrzec, właściwie przeżyć, intuicyjnie pojąć („pochwyć sercem”, według sformułowania Błoka). Z tego też powodu wiersze te są „pełne tajemnic”. Akcentowany przez tartuską badaczkę element „zakochania” artysty w dostrzeganym i komunikowanym przez twórcę mistycznym (Boskim) pięknie, koresponduje z właściwym diaryście naciskiem na emocjonalno-uczuciową relację ze Stwórcą (Który staje się człowiekowi „tym miłszy” i Którego chwyta on „chcącym sercem”). Ukryte a obecne w świecie niebiańskie piękno staje się zatem przedmiotem miłości, wyzwala ją, przyczyniając się do przemiany, wskazując człowiekowi drogę i nie pozwalając ustać w dążeniu do umiłowanej doskonałości. Prawda, dobro, piękno jako trzy idee istności (Absolutu)⁶ są bowiem „jedynie różnymi kształtami miłości”⁷. Uczucie do sztuki przekształca się w głęboką, żarliwą, osobistą więź z Bogiem, będącym pierwotnym i niewyczerpanym źródłem i przyczyną wszelkiej natchnionej twórczości.

W przytoczonej wyżej wypowiedzi Błoka-diarysty, dostrzec można jednak, prócz inspiracji Sołowjowską wizją sztuki jako teurgii, elementy wyraźnie świadczące o odejściu od teologicznej ortodoksji w stronę tak znamiennej dla epoki indywidualizmu, gloryfikacji subiektywnej świadomości i wrażliwości artysty, roszczących sobie prawo pierwszeństwa przed oficjalnym autorytetem kościelnym, usankcjonowaną przezeń dogmatyką i jej wytycznymi. Postawa ta, wynikająca z kultu doświadczenia wewnętrznego wrażliwej jednostki, wyraża się w synkretycznym lekceważeniu religijnych granic i zasad, bowiem w swej wizji „religii jaźni” „moderniści przeciwstawiali statycznej relacji: człowiek wobec Transcendencji dynamiczny i immanentny proces kształtowania Nowego Boga w sferze indywidualnej imaginacji, emocji, w «ja głębokim», w psychicznym *mare tenebrarum*, ukrytym pod powierzchnią świadomości”⁸. O wpływie opisanej postawy na Błokowskie zapiski świadczą niewątpliwie używane przez diarystę sformułowania, znamionujące subiektywizację postaci Stwórcy: natchnionemu lirykowi jawi się „jego Bóg”, także czytelnik odnajduje i „święci *swego* Boga”, Który objawia się i funkcjonuje w uniwersum indywidualnej ludzkiej psychiki, jakby był jej wytworem.

⁵ З. Г. Минц, *Поэтика...*, s. 56.

⁶ W. Sołowjow, *Sofia...*, s. 76.

⁷ Ibidem, s. 78.

⁸ W. Gutowski, *Pod ciężarem Stwórcy. Autorytarne oblicze Boga w literaturze Młodej Polski*, „Acta Universitas Nicolai Copernici” 1996, z. 305, s. 33-4.

Podobnego rodzaju teologiczna dowolność, niekonsekwencja, podyktowana subiektywnością poetycko-ekstazy odczuwania, daje się dostrzec także w ocierającej się o herezję myśli o Bogu niedoskonałym – porwanym, obalonym i okaleczonym przez Szatana, wyzwalamym w człowieku miłość swą słabością, uszczerbkiem. Nieco dalej uznaje Błok, że obecność Najwyższego staje się dostrzegalna „we wszystkim” – „nie tylko w bezdennym niebie, lecz także w „wiosennym odurzeniu” i w „miłości kobiety”” – mamy więc do czynienia z nastawieniem panteistycznym, nawiązującym do wyobrażeń pogańskich, kultów związanych z ubóstwieniem natury. W jednym, niedługim fragmencie zapisków sytuuje poeta Stwórcę w indywidualnej świadomości, w ludzkim przeżyciu, by po chwili odnaleźć Go w przyrodzie świata otaczającego. W końcu okazuje się, że to „wśród nas unosi ów niewzruszony Bóg, Fatum, Duch...”. Ujęcie chrześcijańskie zostaje zmieszane z elementem pogańskim (panteizm) i mitologicznym (Fatum)⁹, co pozwala sądzić, że Błok odwołuje się do kilku tradycji jednocześnie, mając na myśli religijność w ogóle, wszelkiego rodzaju uduchowienie („Duch”), przejawy kontaktu z nieokreśloną bliżej siłą nadprzyrodzoną. Jednakże znowu na poparcie swej wizji duchowości (przywodzącej na myśl tezę Heraklita, że „wszystko jest pełne bogów”) poeta sięga po wyraźnie przywołujący tradycję judeo-chrześcijańską cytat z Psalmu 53: „Głupi mówi w sercu swoim” (*Szkic artykułu*, s. 12).

Zgodnie więc z subiektywistycznym nurtem „religii jażni”, w świetle powyższych wypowiedzi Błoka punktem wyjścia ku pojmowaniu *sacrum* jest indywidualna, ludzka psychika i rozgrywające się w jej obrębie przeżycie wewnętrzne, uniesienie, przekraczające ramy oficjalnej dogmatyki, kompletnie od niej uniezależnione. W taki bowiem sposób w interpretacji poety dokonuje się Sołowjowski „przenikanie do rzeczywistości boskiej”, ekstaza twórcy, który „święci swego Boga” całkowicie subiektywnie, jednak z wiarą, że kieruje nim sam Stwórca, będący jedynym autentycznym źródłem przepelniającego artystę natchnienia.

Przyczynę takiego pojmowania relacji człowieka z Transcendencją stanowić może światopogląd symbolistyczny: samo rozumienie, rozszyfrowanie ziemskiego zjawiska, ewokującego określone przeżycie, jako nieuchronnie prowadzącego ku rzeczywistości idealnej, pozostaje uwarunkowane subiektywnie, w jednostce, jej sposobie odbierania świata. Kluczem do takiego rozpoznania jest skojarzeniowość, korespondencja różnych przejawów i poziomów bytu, składających się na jego obraz, jak formułuje to Zara Minc – „uniwersalny izomorfizm wszystkich zja-

⁹ Warto zaznaczyć, że w okresie, z którego pochodzą cytowane zapisy, Błok pozostawał pod silnym wrażeniem osobowości i idei historyka literatury starożytnej Grecji, profesora Tadeusza Zielińskiego, na którego wykłady wówczas uczęszczał. Rosyjski poeta w swych młodzieńczych *Dziennikach* odwołuje się do poglądów polskiego znawcy kultury starożytnej (11. 01. 1902, s. 12). Fakt ten pozwala sądzić, że inspiracje grecką kulturą i religijnością, zaznaczające się w wypowiedziach młodego symbolisty na temat *sacrum*, wywodzą się z jego fascynacji treściami wykładów profesora Zielińskiego.

wisk życia”¹⁰. To poeta odczytuje i tłumaczy prowadzące ku innej rzeczywistości symbole, posługując się pośrednictwem swej własnej, subiektywnej i indywidualnie uwarunkowanej świadomości, ufając w Boże źródło odczuwanego przez siebie uniesienia i jego owoców. W myśl koncepcji Sołowjowa „przy pomocy symboli poeta może przedostać się do idealnych bytów wyższej rzeczywistości”¹¹ i dlatego, z punktu widzenia osoby obdarzonej natchnieniem, „все проходящее есть только символ”¹² – wszystko przemawia doń, świadcząc o innej rzeczywistości. Z owej niezwyklej mocy „czytania” świata jak księgi wynika szczególna rola poety-symbolisty, uprzywilejowana pozycja jego subiektywnych, osobistych przeżyć, czyniących go żyjącym na ziemi świadkiem Boskości.

Dekodujący znaki z niebios artysta staje się więc tłumaczem rzeczywistości idealnej, przebóstwionej, na dostępny ludziom język sztuki – swego rodzaju kapłanem, niezbędnym dla porozumienia obydwu tych sfer. Porozumienie to, swoiste „spotkanie” dokonuje się w indywidualnej, subiektywnej świadomości natchnionego twórcy, w będącym jej immanentną treścią przeżyciu. Z tego też powodu naturalne wydaje się szczególne uprzywilejowanie obdarzonej taką zdolnością jaźni, związane ściśle z jej posłannictwem. To ostatnie ma jednakże znaczenie transcendentalne – komunikuje z sobą dwa porządki bytowe, odnajduje i ukazuje ich pokrewieństwo, jego skalę i głębię, a tym samym przywraca światu jedność, płynącą z Bożego źródła. Jednocześnie, wskazując pierwotność sfery wyższej, idealnej, poeta oddaje niejako Bogu, co Boskie, chwałę z objawionego w świecie piękna.

Z oczywistą dla wybranych i natchnionych obecnością estetycznej doskonałości w świecie wiąże się sakralizacja sztuki, fakt, że

punkty styczności „głębinowej” religii z „głębinową” sztuką są niezliczone. Jako przykład można przytoczyć niewątpliwe, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne podobieństwo między liturgicznymi czynnościami natchnionych kapłanów a grą na scenie natchnionych aktorów; gdyż i kapłan ucieleśnia Chrystusa, i aktor odprawia swoją liturgię. Bliskość między Bogiem, przed którym się korzą, a duchem, który się korzy, staje się oczywista w naszej niedawnej poezji (*Szkic artykułu*, s. 16).

Sztuka, w tym wypadku aktorska, zyskuje zatem miano i status liturgii; terminy dotyczące wyłącznie *sacrum* zostają przeniesione na czynności artysty, który staje się kapłanem. Natchnienie, ekstaza, pod wpływem której ten działa i tworzy, stanowi, jak dla Platona, dar nadprzyrodzony, świadczący o szczególnym posłannictwie

¹⁰ З. Г. Минц, *Поэтика...*, s. 97.

¹¹ Ibidem, s. 355.

¹² Jest to epigraf (zaczepnięty z Fausta Goethego), stanowiący motto pierwszego tomiku poematów D. Mereżkowskiego pt. *Symbole* (z roku 1892). Ibidem, s. 393.

twórcy. W ten sposób szczególnie widoczna staje się bliskość między Transcendencją a ludzkim wnętrzem – uduchowanie, rozbudzone bliskością piękna, uczestnictwem w artystycznym misterium, przybliża człowieka ku Stwórcy.

Uzewnętrzony w Błokowskich zapiskach sposób myślenia znalazł swój egzystencjalny wyraz w postępowaniu trojga młodszych symbolistów, stanowiących w interesującym nas okresie literacko-filozoficzną grupę „argonautów”. Autor *Dzienników*, a wraz z nim Andrzej Biely i Sergiusz Sołowjow w oparciu o mistykę twórcy *Trzech spotkań* i estetykę Schopenhauera, Nietzschego i Karla Roberta von Hartmanna, „dążyli do całkowitego podporządkowania sztuki mistyce i religii”¹³. Pragnienie to wynikało z głębokiego przeświadczenia o tożsamości tychże przejawów potęgi ducha, sami zaś wspomniani poeci

uznawali się [...] za „białych magów”, dążących ku zwycięstwu Dobra i w ich „żiwnioworczestwie” przeważała estetyczna utopia. „Artystyczne zachowanie” ludzi sztuki to jakby praktyczna lekcja przyszłego pięknego życia dla całej ludzkości. Sam zaś poeta, muzyk czy plastyk stanowił pierwoobraz przyszłego „człowieka-artysty”, żyjącego w świecie Piękna i radości¹⁴.

Sednem owego utopijno-estetycznego posąnnictwa młodszych symbolistów było przeświadczenie, iż praktyczna, konstruktywna, egzystencjalna realizacja piękna wskazuje otaczającym ludziom perspektywę, namiastkę rzeczywistości przebóstwionej, znamionuje jej przecucie. Postępowanie artystów miało zatem stanowić swego rodzaju świadectwo, uchwytny dowód na istnienie świata wyższego, doskonalszego oraz na możliwość kontemplacyjnego przeniknięcia w tę idealną sferę. Egzystencjalna waga i sprawcza moc piękna zyskiwały w osobach argonautów swe praktyczne wcielenie, znamionując siłę oddziaływania niewidzialnej dla wielu pozaziemskiej realności, jej przeobrażającą moc w kontekście indywidualnego ludzkiego życia. Bezkompromisowe i natchnione kultywowanie sztuki miało nieuchronnie doprowadzić do religijnego odrodzenia ludzkości.

W tym samym duchu poeta przedstawia i interpretuje narodziny rosyjskiego symbolizmu jako ruchu literackiego:

Zagłuszona krzykami bluźnierców stara siła poczuła i posłyszała, jak odżył jej Bóg – i odezwała się doń. Do wiecznej, niewzruszonej opoki Boga doszła jeszcze jedna opoka [...]. Była to w szczególności nowa poezja i w ogóle nowa sztuka. Do wywyższenia myśli, rozumu, przyłączyło się wywyższenie uczucia, duszy. A wszystko było w Bogu (*Szkic artykułu...*, s. 12-13).

¹³ W. Orłow, *Historia przyjaciół-wrogów*, [w:] idem, *Szkice o poezji rosyjskiej*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1972, s. 316.

¹⁴ З. Г. Минц, *Поэтика...*, s. 404.

Sztuka, w szczególności zaś poezja symbolistów jawi się jako „opoka” Stwórcy, powołana czy pobudzona Przezeń siła, zdolna wesprzeć wielowiekową działalność Kościoła („wiecznej, niewzruszonej opoki Boga”). Błoka cechuje więc wiara w Boskie kierowanie historią oraz w to, że los świata, historia Zbawienia, rozgrywa się w ludzkiej kulturze, twórczości artystycznej; że to Najwyższy właśnie jest przyczyną przemian zachodzących w tej ostatniej, będącej tym samym areną metafizycznej walki dobra ze złem. Wspominając postaci Fiodora Tiutczewa, Atanazego Feta, Jakuba Połonskiego i Włodzimierza Sołowjowa jako „wielkich nauczycieli” tejże mistyczno-artystycznej religii sztuki (*Szkic artykułu...*, s. 17), symbolista dochodzi do wniosku, że „jedno jest źródło i dekadentyzmu, klasycyzmu, mistycyzmu i realizmu, a imię jego Bóg. Związek czterech wspomnianych proroczych poetów polega na tym, że natchnienie czerpali z tego Bożego źródła, które nie odsłaniało się innym” (*Szkic artykułu...*, s. 17). W wypowiedzi tej odnaleźć można reminiscencje Platońskiej koncepcji poetów natchnienia boskiego. Artysta słowa jawi się jako natchnione, naznaczone i kierowane przez Transcendencję medium Jej komunikacji ze światem, tj. z ludźmi – wybraniec, prorok, z namaszczeniem realizujący swe niezwykle doniosłe posłannictwo. Bóg, zdaniem Błoka, stanowi źródło wszelkiej wybitnej (niezależnie od historycznie uwarunkowanych nurtów) twórczości. Idea ta jest zapewne echem poglądu Włodzimierza Sołowjowa, według którego poeta czerpie „pierwoobrazy swych dzieł”¹⁵ wprost z rzeczywistości idealnej, przeobstwowionej, z wywołanego kontaktem z nią zachwycenia.

Reprezentowana przez autora *Dzienników* wizja sztuki jako „drugiej opoki Boga” zakłada więc, że między Bogiem a ludźmi pośredniczy nie tylko kapłan, ale też poeta, co pozwala temu ostatniemu utożsamiać się z szafarzem sakramentów. Twórczość poetycka zostaje wywyższona do miana liturgii, stanowiąc nurt życia religijnego, rozgrywający się jednak obok oficjalnej organizacji Kościoła prawosławnego, niezależnie i niejako równoległe z nim, nie w świątyni, a – w porównywalnej z nią ludzkiej świadomości, gdyż i w tej także dokonuje się objawienie i bezpośredni kontakt z Transcendencją. W zestawieniu z działalnością instytucjonalnej Cerkwi Błok zdaje się preferować tę drugą, artystyczną „opokę”, o czym świadczy choćby następująca uwaga o Sołowjowie jako poecie: „Dotychczas nie mamy podobnej głębi i spokoju, przygotowanych dla narodzin Z-nami-Boga (Emanuela)” (*Szkic artykułu...*, s. 18). W innym z kolei miejscu do proroka, kapłana, apostoła porównywany jest Fiodor Tiutczew:

Albowiem dana mu była władza – łączenia i rozłączania, jak apostołowi; i „na tej opoce” stanął kościół – nieobjęta świątynia. Bieleje ona przed Sołowjowem przez całe jego długie życie [...]. A młodsze bractwo czeka w kruchcie i tylko niewyraźnie, z daleka dobiega do nich śpiew, dolatują dymy kadzidła (Sołogub, Minski) (*Szkic artykułu...*, s. 20).

¹⁵ W. Sołowjow, *Sofia...*, s. 84.

Zastosowane w tej entuzjastycznej charakterystyce twórczości starszych symbolistów nawiązujące do cerkiewnej architektury i obrzędowości terminy: „kościół”, „świątynia”, „kruchta”, „bractwo”, „śpiew” kościelny, „dymy kadzidła” bezpośrednio przenoszą działalność artystyczną i intelektualną poprzedzających Błoka rosyjskich modernistów w sferę *sacrum*. Korzystając z przynależnej tej ostatniej frazeologii diarysta opisuje świątynię *sztuki*, ukazując aktywność literacką jako sprawowany w jej obrębie świąty (uświęcony Bożą obecnością) obrzęd.

Jak wspomniano wcześniej, w kontekście pokrewieństwa, wręcz – utożsamienia twórczości z *sacrum*, na kartach młodzieńczych *Dzienników* symbolisty pierwiastkowi Sołowjowskiemu, polegającemu na dążeniu do podporządkowania sztuki celowi religijnemu, na traktowaniu jej jako doskonalenia ku przebóstwieniu, towarzyszy tradycja przeciwstawna. Ta wyraża się z kolei w ubóstwieniu samej osoby artysty, w ustawieniu jego nadwrażliwej świadomości na piedestale, ponad wszelkiego rodzaju autorytetami. Wyrastając nad to, co ziemskie, osiągając podniesione do rangi *sacrum* wyżyny ducha, człowiek staje się podobny, wręcz – równy Bogu. Wówczas wszelkie szczytne dążenia ludzkości zbiegają się w jednostkowej jaźni, której podporządkowana zostaje także (jako jedno z owych dążeń) religia. Echa owego znamienego dla epoki ujęcia „religii jaźni” odnaleźć można w następujących słowach rosyjskiego poety:

[...] w nie znanych przedtem błogich męczarniach zaczyna się rodzić to Nowe, jeszcze nieznanne [...]. To wszystko jest dziełem Wiecznego Boga. My, jak dotąd, patrzymy z drżeniem i mgliście oczekujemy końca. Kto się narodzi – Bóg czy szatan – obojętne; w nowo narodzonym tkwi cała głębia przyszłych doświadczeń; albowiem nie ma różnicy między walką z szatanem czy z Bogiem – równi są i podobni; źródłem obu – ta sama Prosta Jedność, skutkiem obu – ostateczne granice Dobra i Zła, obojętne czy plus, czy minus – ta sama Nieskończoność (*Szkic artykułu...*, s. 16).

Okazuje się, że, zdaniem symbolisty, Bóg i szatan nie tylko „równi są i podobni”, lecz w dodatku z obydwojma toczy człowiek walkę. Tego rodzaju rozumowanie w oczywisty sposób odcina się od prawosławnej czy jakiegokolwiek chrześcijańskiej doktryny, ocierając się – przez zrównanie w mocy Absolutu ze złem – o manicheizm. Nie brakuje też znaczących niekonsekwencji, wynikających z nieuporządkowania teologizującej myśli poety, braku jednoznacznego przypisania jej do którejkolwiek z religijnych tradycji. Z jednej strony źródłem zarówno Stwórcy, jak i szatana ma być „Prosta Jedność” (żaden z nich nie jest więc bytowo samodzielny, pierwotny), z drugiej jednak okazuje się, że wszystko jest „dziełem Wiecznego Boga”, co prowadzi do sprzeczności lub uznania istnienia co najmniej dwu Bogów (pierwszego – „Wiecznego” i drugiego – dzielącego swe panowanie z szatanem), w czym znowu daje się dostrzec wpływ manicheizmu.

Z konstatacji obojętności wobec faktu, czy w świecie objawi się dobro, czy zło (Bóg czy szatan) oraz z dalszej części przytoczonej wyżej wypowiedzi można wywnioskować, że w reprezentowanej przez Błoka perspektywie liczy się nade wszystko urastająca do rangi absolutu Nieskończoność. Termin ten, raczej filozoficzny niż religijny, zdaje się oznaczać cel i istotę, najważniejszy atrybut postrzeganego z ludzkiej perspektywy bytu, jako nie dającego się pojąć, a nieustannie wabiącego (przyzywającego) ku sobie człowieka, wyzwającego w nim przepełniające go uduchowanie, wolne od wszelkiej aksjologii, wyzwolone też od jakiegokolwiek religijnej konkretyzacji, nieskrępowane żadną historycznie uwarunkowaną formą. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu tak znamiennej dla epoki inspiracji rozmaitymi elementami filozoficznej koncepcji Nietzschego. W kontekście wypowiedzi autora *Dzienników* wypada z pewnością przywołać pogląd, iż, wobec proklamowanej przez Zaratustrę śmierci Boga, miejsce Absolutu zajmuje nieskończoność i ona stanowić winna cel dążeń nieustannie odradzającego się świata i ludzkiej jednostki, postępującej w doskonaleniu aż do przewyciężenia własnego człowieczeństwa. Ów ostatni cel realizuje się zaś między innymi w usiłowaniu przekroczenia wytyczanych ludzkiemu życiu granic, w tym także w emancypacji spod autorytetu religii i usankcjonowanej nią moralności.

W przenikającej i wieńczącej przytoczoną wypowiedź Błoka obojętności co do znaku (celu), ku któremu dąży gloryfikowana Nieskończoność, można, ponownie odwołując się do idei Nietzscheańskich, doszukać się myśli, że wielki, nieskrępowany duch ludzki, a właściwie – artysta wielki duchem, sytuuje się „poza dobrem i złem”, funkcjonuje niezależnie od tych (i jakichkolwiek innych) kategorii. Wyrasta on bowiem ponad nie, dostępując wyzwolenia z ich więzów i innych ziemskich uwarunkowań. Poecie chodzi zatem o głębię doświadczeń dostępnych jaźni, tak ekspansywnie nastawionej na własny rozwój. To skala przeżywania otwiera perspektywę wielkiej duchowej przemiany, którą religia, w jej konkretnym, społecznym ucieleśnieniu, uporczywie wstrzymuje. Podobnie sądził Stanisław Przybyszewski, pojmując swój czas jako „epokę przełomową, która przewyciężyła religię spetryfikowaną w kulturowych projekcjach, sankcjonującą społeczny oportunizm, a ustanowiła indywidualistyczną religię spontanicznej, nieograniczonej w twórczej aktywności, nieskończonej świadomości”¹⁶.

To nieskończoność (dążeń, rozwoju, drogi, wyrafinowania) jest wobec tego celem nowo, ekskluzywistycznie projektowanego, „wyższego” człowieka. Bóstwem nie będzie już dla niego dobro czy zło ani żadna inna wartość normatywna, związana wszak zawsze z określonymi granicami, arbitralnie stawiająca je postępowaniu, lecz – nieograniczona wolność niczym nie skrepowanego ducha. Zaś temu ostatniemu Bóg Kościoła instytucjonalnego z tablicami *Dekalogu*, siecią dogmatów, skodyfikowanym układem obrzędów i sakramentów jawi się jako siła krępująca, petryfikująca prawdziwy rozwój.

¹⁶ W. Gutowski, *Pod ciężarem...*, s. 34.

Moderniści korzystając z paraleli artysta – Bóg, nadawali artyście cechy Wszechmocnego, lecz Bogu odbierali atrybuty miłości [...] Równanie artysta=Bóg miało dowodzić absolutnej wyższości, swoistej transcendencji artysty wobec społeczeństwa i tradycji kultury. Zarazem artyści dostrzegali w postaci Boga-Stwórcy głównego przeciwnika swej indywidualistycznej, pozawyznaniowej religii Jażni. Pisarze epoki Młodej Polski opowiadali się za religią wewnętrznego doświadczenia, religią serca i duszy, przeciw religii oficjalnego rytuału, dogmatycznego systemu, wspartego dowodami filozoficznymi¹⁷.

Przytoczona refleksja polskiego badacza rzuca pewne światło na zastanawiające słowa rosyjskiego symbolisty o walce z szatanem i z Bogiem. Można sądzić, że poeta odnosi się we wskazanym sposób do ścierania się, zmagania człowieka z autorytetem Stwórcy na drodze do emancypacji. Młody Błok wydaje się być nieodrodnym dzieckiem swej epoki, kultywującym dziedzictwo Nietzscheańskiego indywidualizmu – wyjątkowość przekraczającej wszelkie bariery twórczej świadomości. W takim ujęciu religia okazuje się właściwie środkiem, nie celem na drodze samodoskonalenia, ku któremu dążąc człowiek powinien raczej wybiórczo sięgać po niektóre z dostępnych w jej ramach możliwości (motywy) – jak czyni to Błok.

Wybiórczemu traktowaniu tematów religijnych przez rosyjskiego symbolistę towarzyszy wszechobecny w jego młodzieńczych zapiskach synkretyzm, rozbudzona skłonność do kojarzenia z sobą i komunikowania (w obrębie świadomości, w zrodzonych w niej ujęciach) najróżniejszych nurtów i poglądów teologiczno-mistyczno-mitologicznych. Należy zaznaczyć, że w kulturze ówczesnej Europy, jak i w samym imperium Romanów¹⁸, mamy do czynienia z okresem niezwyklej popularności dążeń około- lub *quasi*-religijnych – rozmaitych wcieleń spirytyzmu, mistycyzmu, ezoteryki i rozwojem sekt. W prądach tych dominuje subiektywistyczne nastawienie na przeżycie, emocje, oparcie o irracjonalizm, lekceważenie racjonalnych lub skodyfikowanych reguł, co daje naturalnie prawo do ich łamania. Priorytet stanowi indywidualne doświadczenie mistyczne, owocujące rozszerzeniem świadomości, doskonaleniem jażni, nie zaś – dogmaty i uregulowane obrzędy. Tak umotywowany synkretyzm rozmaitych dążeń i motywów charakterystycznych dla różnych religii i wyznań zdaje się reprezentować także młody symbolista, gdy wśród odniesień do mistyki Sołowjowa czy cytatów biblijnych zamieszcza westchnienie: „Powróćmy od Zeusa Kreteńskiego, Cyceronowych świętych, lecz już zamierających okrzyków” (22. 03. 1902, s. 26).

Subiektywistyczna „religia jażni”, konstruowana obok oficjalnego Kościoła, emancypuje się, uniezależnia odeń i usamodzielnia, wkraczając w świat fantazji,

¹⁷ Ibidem, s. 33-4.

¹⁸ Obszerne i wnikliwe opracowania tematu ezoteryki w kontekście Rosji początku XX wieku zawierają pozycje: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. I, red. E. Biernat Gdańsk 2001, t. II, red. E. Biernat, M. Rzczycka, Gdańsk 2006.

poddając się jej jednostkowym kaprysom. Przechodząc przez ten szczególny pryzmat, ulega transformacji w fajerwerki rozmaitych wyobrażeń, oddziela się od pierwotnych źródeł dogmatycznych, uzyskując samodzielny byt w obrębie artystycznie rozbudzonej świadomości. Świadectwem takiej postawy może być Błokowska fantazja na temat „Istoty bliskiej wszechwiedzy” – „Nowo Narodzonego”, którego zrodziła Ziemia na podobieństwo greckich bogów, a który został przeniknięty „jakowymś powiewem boga grzechu” – „wiało od niego niewymowną świętością, lecz jego oblicze odbijało zło świata. I tak walczył w nim uśmiech Boga z uśmiechem szatana. [...] Szatan Ignął do rozkwitającego kwiatu, a oszukani bogowie nie chcieli nań patrzeć” (22. 03. 1902, s. 27). Pierwiastek grecki (odwołanie do bogów, niejasny bosko-ziemski status opisywanej postaci, pokrewny rodowodowi Erosa) stapia się w tej wizji z chrześcijańskim kultem Bożego Narodzenia i pogańskim ujęciem rodzącej Ziemi. Motyw wyjątkowości szczególnej istoty (jej bliskość wszechwiedzy) w zestawieniu z niechęcią odwracających się od niej bogów i sympatią szatana wywołuje skojarzenia *stricte* dekadencje.

Konsekwencją postrzegania Kościoła i najważniejszych dogmatów oraz wartości chrześcijaństwa jako źródła zniewolenia, więzów i ograniczeń, nakładanych świadomości twórczej jednostki ludzkiej, było poszukiwanie wsparcia po stronie sił zbuntowanych przeciw Bogu. Wizji autorytarnego Stwórcy przeciwstawiano postać ściganego (jak ludzkość) gniewem Bożym szatana, który stawał się teraz cierpiącym patronem ofiar, uciemężonych przez przemoc oficjalnej, urzędowej moralności i religii. Najpełniejszy wyraz literacki wspomnianej tendencji odnaleźć można w Baudelaire’owskiej *Litanii do szatana*, tytułowanego słowami: „Ojczy przybranych dzieci, których Boga Ojca/ gniew i mściwość wyгнаły z rajskiego Ogrojca”¹⁹. Ujęcie Lucyfera – „niosącego światło”, wzbogaca się o bliskie artystom epoki wątki prometejskie. Upadły anioł, strącony z niebios za bunt przeciw Najwyższemu, jawi się jako stronnik opuszczonego Przezeń człowieka, współcierpiąca z nim ofiara Bożej zemsty (o której przypomina przewijający się motyw *Dies irae*), pomagająca wyklętym: „który starym pijaka kościom niespożyta/ giętkość dajesz, gdy wpadnie pod końskie kopyto/ O Szatanie, mej nędzy długiej się ulituj”²⁰.

Naturalnie trudno oskarżać Błoka o propagowanie kultu Lucyfera, jednak i ten – dekadencje – wątek zaznaczył się w zapiskach młodego poety obok wielu innych inspiracji, znamiennych dla jego epoki. Fakt ten, jak i wiele odnotowanych powyżej, świadczy o daleko idącej swobodzie fantazjowania na tematy religijne, jedynie czerpane z oficjalnej nauki Cerkwi, lecz przekształcane i przetwarzane już według własnych upodobań i intuicji, bez liczenia się z zasadami dogmatyki. *Dzienniki*

¹⁹ Ch. Baudelaire, *Litania do szatana*, przeł. S. Korab-Brzozowski, [w:] S. Korab-Brzozowski, *Poezje zebrane*, Kraków 1978, s. 82

²⁰ Ibidem, s. 81.

rosyjskiego symbolisty z lat 1901-1902 cechuje zatem wynikająca z uwarunkowań epoki interpretacyjna dowolność w podejściu do zagadnień religijnych.

Także cytaty z *Biblii* nie świadczą bynajmniej o ortodoksji, stanowią raczej punkt wyjścia do rozważań w duchu symbolizmu. Można uznać, że, jeśli nawet szeroko pojęte chrześcijaństwo stanowi w kontekście omawianego utworu perspektywę obowiązującą, to jednak nie zobowiązuje ona do niczego; raczej inspirowane do samodzielnych odkryć i refleksji niż sprzyja przestrzeganiu dogmatycznego porządku: „chyba zasłona unosi się z jednego końca – i widzę Los z jego długim, nużącym, nieuchronnym napisem: „każda rzecz ma swój czas” (tak mówił Eklezjasta)” (18. 02. 1902, s.25). Mitologicznej personifikacji losu towarzyszy znowu frazeologia religijna i cytaty z *Księgi Koheleta*. Do *Pisma Świętego*, tym razem *Nowego Testamentu*, nawiązują również przytaczane przez młodego poetę „tezy Bugajewa” (Andrzeja Biełego). Jedną z nich jest dające się odnieść do *Apokalipsy Św. Jana* „zbliżanie się Antychrysta”, któremu towarzyszy Goetheańsko-Sołowjowskie unoszenie się w powietrzu „wiecznej kobiecości”, rozszyfrowanej natychmiast przez Błoka (śladem Sołowjowa) jako „niewiasta obleczone w słońce, mająca porodzić dziecię płci męskiej, który rządzić będzie narody laską żelazną”²¹. Ten biblijny portret dotyczy przede wszystkim Bogurodzicy, jednak przez autora *Trzech rozmów* kojarzony był także z Sofią – duszą świata, utożsamianą niekiedy z Kościołem jako oblubienicą Boga. Obraz ten, wsparty mistyką „rycerza-mnicha”, wyzwała w obydwu argonautach nastrój przecucia i oczekiwania, skłaniający do zadumy i przemiany: „Chrześcijaństwo z różowego musi stać się białe, Janowe („Wybielili szaty we krwi Barankowej” (...)) Połączenie odgłosów siedmiu gromów, zdjęcie siedmiu pieczęci: oto nasze chrześcijaństwo)” (26. 03. 1902, s. 29). Ponownie znajdujemy się w kręgu wyobrażeń *Apokalipsy*, bezpośrednio związanych z oczekiwaniem końca świata jako wielkiej duchowej przemiany. W postawie tej manifestuje się więc głęboka, mistyczna wręcz wiara w spełnienie słowa Bożego, w nastanie panowania dobra i miłości na ziemi – całkowite przekształcenie tej ostatniej mocą objawionej Transcendencji. Jednocześnie obaj bliscy sobie poeci (Błok przytacza tezy Biełego jako swoje własne, utożsamia się z ich przesłaniem i raduje tymże podobieństwem, jednomyślnością) odczuwają własne posłannictwo jako zobowiązanie do przygotowania samych siebie, lecz także – innych chrześcijan na wspomnianą przemianę. Warto podkreślić, że i w tym dążeniu nie są w ówczesnej Rosji odosobnieni – z potrzeby tego rodzaju odnowy ducha prawosławnego narodził się, jako niezwykle bogaty nurt, renesans religijno-filozoficzny.

Sięgając po symbole religijne, Błok zastanawia się często nad własnym losem i powołaniem, poszukuje sensu bądź uzasadnienia przeżywanych stanów psychicznych, przeczuć, rozważanych akurat teorii. Cytaty z *Pisma* stają się pretekstem do

²¹ Fragmenty *Pisma Świętego*, po których nie występuje przypis, przytaczam za polskim tekstem *Dzienników* Błoka, według cytowanego wydania (por. przyp. 4 na s. 3).

rozważań; perspektywa sztuki jest jednak od nich nieodłączna, choć czasem dochodzi do podporządkowania jej religii. „W rozdziale 2 Ewangelii według świętego Jana opisany jest pierwszy cud i pierwsze „zżeranie się gorliwością domu” Ojca. A więc Chrystus nie posiadał jeszcze wszechmądrości? Cóż więc uczyniło Go wszechmądrym? Czyżby życie? (!)” (2. 04. 1902, s. 30). Poeta odwołuje się w swoich rozmyśleniach do przekazu ewangelicznego, zgodnie z którym przy wypędzaniu kupców ze świątyni „Uczniowie Jego przypomnieli sobie, że napisano: „Gorliwość o dom Twój pożera Mnie”” (J 2, 17)²². Odnosili się oni do tekstu zaczerpniętego z Psalmu 69: „Bo gorliwość o dom Twój mnie pożera i spadły na mnie obelgi uwłaczających Tobie” (Ps 69, 10). Refleksja nad słowami *Ewangelii* wiąże się dla Błoka z rozważaniem sensu własnego posłannictwa, uświadomieniem sobie konieczności poświęcenia tego, co ziemskie, własnych pragnień i uwarunkowań, dla wyższego, idealnego celu, jakim jest przyjęcie postawy teurga i służba poety dziełom Boga. Diarysta poszukuje potwierdzenia tej myśli, rozwijając ją w kolejnych odniesieniach do relacji Św. Jana. „A oto z rozdziału 3: Jan Chrzciciel powiedział do swoich uczniów: „Kto ma oblubienicę, oblubińcem jest”” (J 3, 29-31). Za tym cytatem następują kolejne, mówiące o dominacji porządku niebieskiego nad ziemskim, Chrystusa nad Janem Chrzcicielem (J 3, 34), słuszności podporządkowania się proroczemu posłannictwu, będącemu niewyczerpanym źródłem Słowa i Ducha, o konieczności ponownego narodzenia z wody i Ducha Św (J 3, 7, J 3, 5), (2. 04. 1902, s. 30).

Nawiązując do słów i misji Jana Chrzciciela, pojmuje poeta własne powołanie, związane z oczekiwaniem, przecuciem i głoszeniem końca świata, ponownego przyjścia Chrystusa na ziemię, zwiastowanej przez liczne znaki i bliskość „wiecznej kobiecości” wielkiej przemiany, którą poprzedzić winno należne przygotowanie, którego symbolem jest właśnie ewangeliczny Chrzciciel. Także Błok odczuwa zatem konieczność przygotowania „drugiego przyjścia”, utożsamiając własną działalność twórczą i postawę egzystencjalną z misją proroka. Argumentem na rzecz słuszności takiej interpretacji przez autora *Dzienników* własnego losu i jego celu ma być biblijna konstatacja, iż „Nie może nic wziąć człowiek, jeśli mu nie było dane z nieba” (J 3, 27), pozwalająca sądzić, że będący darem Bożym talent poetycki nierozzerwalnie wiąże się także z naznaczeniem twórcy konkretnego zadania do spełnienia, zobowiązując go tym samym do czynów teurgicznych.

W refleksji nad powyższymi cytatami Błok formułuje ostateczny wniosek: „Czyżbym i ja bliski był zaprzeczeniu czystości sztuki, skłaniał się ku jej nieubłaganemu przejściu w religię? Skłonność tę czułem (ale nie potrafiłem sformułować, objawili mi ją B. Bugajew, D. Mereżkowski i Z. Gippius) od dawna [...] Cóż, rozpułnę się w Bogu, roztopię w świetle i będę we wszystkim nawiedzać Jej sny” (2. 04. 1902, s. 30). Przyznając się do inspiracji ze strony małżeństwa Mereżkowskich oraz wyznającego pokrewny im pogląd Andrzeja Biełego (B. Bugajewa), wskazuje

²² *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Lublin 1988, s. 285.

poeta na szczególną ważność dyskusji i poglądów religijno-mistycznych w kręgu petersburskiej elity intelektualnej, a także na ich niezwykłą rolę w kontekście własnego życia, które decyduje się podporządkować panującej w jego środowisku atmosferze uniesienia.

Okoloapokaliptyczne oczekiwanie przemiany i konieczność jej przygotowania wiąże się ściśle w *Dziennikach* młodego symbolisty z przeżywaną przezeń równocześnie miłością do Lubow Dmitriewny Mendelejewej, postrzeganej przez Błoka i bliskich mu duchem argonautów jako ziemskie wcielenie zwiastującej przyjście Chrystusa Sofii, „duszy świata”, „wiecznej kobiecości”. Pogląd ten daje bezpośredni powód uwznioślaniu, sakralizacji zarówno osoby ukochanej, jak i własnego do niej uczucia, mitologizowanych za pomocą obrazów zaczerpniętych z mistyki Sołowjowa. Przy okazji akcentuje poeta związek mitologii z kultem chrześcijańskim, upatrując w tej pierwszej przejścia pomiędzy ziemią a niebem, estetyką i etyką a religią (26. 06. 1902, s. 33). Z ziemi i jej spraw przechodzi człowiek ku niebu,

ponieważ „Opuści człowiek ojca i matkę, a przyłączy się do żony swojej i będą we dwoje jednym ciałem” [Mt 19, 5 – M. B.] (ciało – symbol zmartwychwstałego ducha, nowe ciało). Przed nami Oblubienica – przyszła Żona – brama błogości. Tajemnica to wielka jest [Ef 5, 32, również w formule obrzędu ślubnego – M. B.] „A Duch (oczyszczenie oblicza) i oblubienica (oczyszczenie wszechświata) mówią: Przyjdź” [Ap 22, 17 – M. B.], [26. 06. 1902, s. 34].

Sakrament małżeństwa jawi się poecie jako całkowita, mistyczna przemiana dwojga ludzi w jedno, „nowe ciało”, co nieuchronnie wiąże się w świadomości argonauty, wręcz zostaje zrównane, z mającym nastąpić przejściem w inny, Boski porządek – kresem dotychczasowego świata i życia, ostatecznym zapanowaniem Transcendencji na ziemi, prowadzącym do przebóstwienia ludzkości. Błokowskie podejście do kwestii miłości, łączenie jej z religijną przemianą całego świata wynika z głębokiej fascynacji mistyką Sołowjowa-poety, autora tak bliskiego Błokowi poematu *Trzy spotkania*.

Tematyka miłości zajmuje w poezji W. Sołowjowa znaczące miejsce. Jednakże nie jest to ziemską, czułą miłość, związana z fizyczną bliskością między kobietą a mężczyzną, lecz miłość idealna, mistyczna [...] Dla Sołowjowa (jak później i dla Błoka) przedmiotem takiej miłości jest to, co Goethe nazywał Wieczną Kobiecością (*Das Ewig-Wiebliche*). Dla chrześcijańskiego myśliciela Sołowjowa owe personifikowane Piękno było jednocześnie i Dziewicą Maryją, Matką Bożą. To do niej odczuwał on mistyczną miłość, przypominającą uczucia średniowiecznych rycerzy²³.

²³ З. Г. Минц, *Поэтика...*, s. 354.

Utożsamienie wybranki z ideałem, sakralizacja jej postaci zyskuje swój szczyt w przypisaniu jej cech boskości, w uznaniu jej za personifikację najwyższych wartości – wcielenie Maryi Dziewicy, posiadającej w optyce chrześcijaństwa najwyższą dostępną kobiecie pozycję Matki Boga. O takiej postawie Błoka wobec ukochanej świadczy między innymi niewysłany list do niej, w którym *diarysta* wyznaje, że przepęnia go „długotrwała i głęboka wiara w Panią (jako ziemskie wcielenie sławetnej Najświętszej Panny lub Wiecznej Kobiecości, jeśli Pani chce wiedzieć)” (16. 09. 1902, s. 43). Wyrażone w tych żarliwych słowach przeświadczenie umacnia akcentowane przez poetę szczególne podobieństwo Luby do wizerunku Matki Boskiej Bolesnej (*Vergine Addolorata*) Giovanniego Salve detto il Sassoferrato. Kopię tego obrazu, znajdującego się we florenckiej galerii Uffizi, zakupił Błok w roku 1902 (2. 04. 1902, s. 30). Tego rodzaju podejście do osoby ukochanej implikuje również jednoznaczna postawę kochającego, związaną z tradycją chrześcijańską i mistyką Sołowjowską: konieczność służby ubóstwionemu ideałowi, walki o jego panowanie, śladem Puszkiniowskiego „biednego rycerza”, zmagającego się pod szyldem Maryi za wiarę chrześcijańską. Wyniesienie i wyzwolenie z uwarunkowań ziemskich umiłowanej „duszy świata” oraz jej należyte uczczenie jako powołanej „do wprowadzenia w świat materialny pierwiastka duchowego, którego obecność spowodowałyby odrodzenie się ludzkości”²⁴ jest więc także obowiązkiem poety wobec historii i świata. Błok wywiązuje się z tego zadania przede wszystkim w swej poezji. Lecz także w *Dziennikach* wysławia postać ukochanej w swego rodzaju modlitwie, utożsamiając ją z Bogurodnicą – Matką Chrystusa (Światła): „Matko Światła! Będę Cię sławił” (11.10. 1902, s. 43, to samo – powtarza 31. 10. 1902, s. 45).

Kultowi Luby-wiecznej kobiecości-Matki Bożej towarzyszy estetyzacja rzeczywistości, której najbardziej wymownym dowodem mogą być, prócz wierszy z tego okresu, zapisy wspólnych spacerów, rozgrywających się w przestrzeni *sacrum*, w świątyniach lub w ich pobliżu.

Cichutko szeptały przy drzwiach mniszki (tak jak zawsze – zbierają datki) – i ucichły. W soborze nie było prawie nikogo. Była Pani zdumiona wysokością, ogromem, majestatem, mrokiem. Nawet zniżyła Pani głos. Weszła Pani głębiej, stanęła przy kolumnie, patrzyła w górę, tam gdzie są cienkie nici poręczy. Schody prowadzą pod kopułę. [...] Potem chodziliśmy po przekątnej. Słońce promieniało ukośnie. Czemu pragnęła Pani wtedy półmroku, trwożyło Panią rozproszone światło z okien? (...) Potem siedzieliśmy na dębowej ławie w części przeciwległej do ołtarza, bliżej do Pocztamskiej (...) Zrobiło się późno, wyszliśmy, znów coś szeptały mniszki (29. 08. 1902, s. 38).

²⁴ W. Orłow, *Historia pewnej miłości*, [w:] idem, *Szkice o poezji rosyjskiej*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1972, s. 200-201.

Atmosfera oczekiwania i zadumy w cerkiewnym półmroku, tak charakterystyczna dla *Wierszy o Przepięknej Pani*, zdaje się uświęcać tę zespoloną z powołaniem religijnym miłość. Jeszcze przed połączeniem mocą sakramentu więź łącząca dwoje młodych zostaje naznaczona, jakby wsparta i usankcjonowana towarzyszącym jej, nieustannie przywoływanym piętnem *sacrum*, znamionującym, jakby potwierdzającym świętość, czystość i doniosłość sakralizowanego uczucia. Jego przeobrażająca moc dotyka nawet sposobu postrzegania rzeczywistości, przeobrażając ją, jeszcze przed przeobstąpieniem odmieniając oblicza ludzi. Przykładem takiej przemiany mogą być twarze kobiet o zmierzchu, których „już nie można było odróżnić od wizerunków Madonn na miejskich cerkwiach [...] Ale tylko w święto Matki Boskiej ulicami przechodziła nieznana zjawą, budząca zdziwienie licznych przechodniów [...] Pewnego razu zauważono, że się stopiła z olbrzymim freskiem Madonny na miejskim soborze” (2. 09. 1902, s. 39).

Pobieżny ogląd motywów religijnych obecnych w *Dziennikach Aleksandra Błoka* z lat 1901-1902 pozwala wysnuć wniosek o doniosłości perspektywy *sacrum* dla sposobu postrzegania świata przez poetę. O słuszności tej tezy świadczy wielokrotnie manifestujący się w jego zapiskach fakt przenoszenia tego, co dla diarysty szczególnie cenne, w sferę *sacrum*, przekładu najbliższych mu elementów rzeczywistości na język chrześcijańskich symboli, otaczających uświęcającym nimbem jak aureolą oblicze ukochanej i twórczość poetycką. W tego rodzaju postawie wyraźnie zaznaczają się rozmaite wpływy pobudzonej religijnie i mistycznie epoki, często odległe od przyjętej doktryny Kościoła. Jednak sztukę i miłość, jako to, co dla młodego poety przedstawia wartość najwyższą, niezmiennie wiąże on z kultem religijnym i umieszcza w jego perspektywie, mając na celu bądź nadanie najważniejszym dłań sferom życia i działaniom wyższego sensu, bądź też ustawiając je na wyżynach boskości poniekąd w zastępstwie oficjalnie pojętej, usankcjonowanej cerkiewnym autorytetem religii.

SUMMARY

Mystical theurgy or “self-religion”? Religious themes in Aleksander Blok’s *Diary* 1901-1902

The aim of the text is to analyse and take an attempt to interpret religious themes within Alexander Blok’s *Diary* from the years 1901-1902. Within the regarded period of time the very young poet was strongly influenced by ideas and attitudes typical of the Russian symbolism and the Russian Religious Renaissance, such as Vlodymir Solovyev’s religious mysticism and vision of the feminine divine element, Sophia, the World Soul, and, on the other hand, a non-Christian view of a total religious syncretism, depending only on the human self, its needs and intuitions, which had been described by Wojciech Gutowski, the

researcher of the Polish Modernism, as “self-religion”. The young Russian symbolist seems to be interested mainly in these Biblical or theological themes, which he concerns as having some relation to his own life, bearing significance to his own fate and offering the possibility of a deeper understanding of his personal problems: love to his future wife, Lubov Dmitrievna Mendeleyeva and mission of a poet. Within his *Diary* notes Blok struggles with the inevitability of concerning himself and his peers-symbolists, such as Andrej Bielyj (Boris Bugayev) capable of undertaking the role of the poet-theurgian, which in *The Sketch of an Article about the Russian Poetry* he also attributes to some Russian nineteenth-century-poets, such as Tyutshev, Fet, Polonsky, but above all – Solovyev. Blok’s attitude to religious themes seems to be however, rather non-orthodox, he connects together various elements of different traditions and beliefs, such as Christianity, Greek mythology and philosophy, pagan beliefs, satanism, legends, theology and his own fantasies based upon material of all these areas of human thought. This fact makes his way of thinking of religion alike to the typical of all-European Modernism “self-religion”, the idea of mystical and unconscious creative power of a human self, unrestrained by any institutional or dogmatical boundaries.