

Cezary Zalewski: Leśmian i Nietzsche o zamordowanym bogu

Leśmian nie tylko powtarza tezy Nietzschego; istotnie bowiem dla obu z nich bóg nie umarł, ale został zamordowany w wyniku aktu zbiorowej przemocy. Tyle tylko, że dla poety to wydarzenie jest zarówno fundamentalne, jak i problematyczne: z perspektywy jego ustników jawi się jako konieczne, ale z innego punktu widzenia staje się – co najmniej – przypadkowe – przeczytaj w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Leśmian – poeta (nie)współczesny artykuł Cezarego Zalewskiego.

W znanym liście Bolesława Leśmiana do Zenona Przesmyckiego autor *Łąki* dzieląc się wrażeniami z otrzymanego numeru „Chimery”, stwierdza:

„*Źródła i ujścia* Berenta czytałem z niezwykłym zaciekawieniem. Jest to jeden z najlepszych artykułów, które się zjawiały o Zaratustrze. Za najlepszy uważam artykuł jednego Rosjanina Iwanowa, nie mam go wszakże pod ręką. Sam zaś doszedłem dopiero dzisiaj do należytego rozumienia Zaratustry, ale o tym potem”[1].

Istotnie, rozprawa Wacława Berenta *Źródła i ujścia nietzscheizmu* mogła zainteresować nadawcę, gdyż koncentruje się ona na radykalnej odnowie kultury – sztuki zaś w szczególności – jaka powinna zostać

dokonana dzięki urzeczywistnieniu koncepcji nadczłowieka. Dlatego Leśmian zaskakuje stwierdzeniem, zgodnie z którym esej Wiaczesława Iwanowa jest w jego przekonaniu znacznie lepszy. Prawdopodobnie poeta odsyła tu do tekstu pt. *Nietzsche i Dionizos*, który został opublikowany w 1904 w „Wiesach”. Rosyjski autor omawiając doktrynę Nietzschego akcentował przede wszystkim jej dionizyjski wymiar, chociaż krytycznie stwierdzał, iż kwestia religijna została przez filozofa niewłaściwie, tzn. ograniczona wyłącznie do estetyki[2].

Jeśli zatem Leśmian przedkładał tę interpretację, oznacza to, iż Nietzsche był dla niego przede wszystkim odkrywcą archaicznego sacrum. Dopiero przy takim założeniu zrozumiała staje się autokrytyka poety, który – w dalszej partii listu – wypiera się własnej twórczości zrodzonej pod ewidentnym wpływem nietzscheańskiego indywidualizmu i estetyzmu[3]. Nie w tym kierunku, jak sądzę, podąża dalsza recepcja autora *Narodzin tragedii*, który stanie się inspiratorem dociekań nad religią, a zwłaszcza nad jej największą zagadką związaną z umieraniem boga[4]. Nie jest zresztą wykluczone, że własne „należyte rozumienie” tego misterium – którego poeta zapomniał albo nie chciał Przesmyckiemu zdradzić – jest w istocie próbą rewindykacji i korekty fundamentalnych rozpoznań Nietzschego.

I

Wiersz *W przeddzień swego zmartwychwstania* wciąż pozostaje intrygujący, ponieważ jego lektura nieustannie generuje aporie. Pierwszy paradoks pojawia się już na poziomie założenia dotyczącego sytuacji lirycznej: ten monolog nie powstałby, gdyby zabity bohater nie

popadł w sen. O tym, iż nawet z perspektywy Leśmianowskiego oniryzmu presupozycja ta jest wyjątkowa, przekonuje trafne stwierdzenie Karpowicza:

"Zmarli nie mają snu. Tak skarży się zmarły z *Cmentarza*: «Snu – nie ma! Wieczność – czuwa! Trup nie jest szczęśliwy!»"[5]

Zmiana, jaką zastosował poeta, jest tak zaskakująca, iż pozostaje niemal niezauważona. Dla dotychczasowych interpretacji ta sytuacja albo nie wymaga eksplikacji, albo przeprowadza się ją w oparciu o kontekst tradycji chrześcijańskiej. Sen zmarłego Chrystusa byłby więc poetyckim ekwiwalentem teologicznego dogmatu (a także apokryfu) o boskiej aktywności, która poprzedziła moment zmartwychwstania[6]. Jednakże z faktu, iż Leśmian dokonuje radykalnych modyfikacji owej tradycji, należałoby, jak sądzę, wyciągnąć również wnioski na temat zmian w obrębie wyjściowego założenia. Skoro bowiem Chrystus ani nie dobywa tu odpowiedniej podróży w czyścicowe zaświaty (tylko śni), ani nie posługuje się własną perspektywą, to jest prawdopodobne, iż Jego osoba także nie została zaprezentowana w sposób idealnie zgodny z ujęciami tradycyjnymi.

O odstępstwie przekonuje zauważany[7], ale ostatecznie marginalizowany fakt, iż Leśmian nie przywołuje bezpośrednio imienia Chrystusa, w stosunku do którego stosuje albo określenia peryfrastyczne, albo tytułuje Go – „jedynie” Bogiem. Niewątpliwie zatem ważny jest tu transcendentálny aspekt, ale kwestia dookreślenia jego wyznaniowej tożsamości pozostaje drugorzędna. Sądzę zatem, iż

cel tej strategii – ukryty w tym pozornie oczywistym założeniu – polega na umieszczeniu religii chrześcijańskiej w kontekście szerszym: w kontekście religii jako takiej[8].

Hipoteza taka niweluje ów wyjściowy paradoks: skoro zabity jest bogiem, więc śmierć nie uniemożliwia mu – tak jak ludziom – prowadzenia działalności. Ponieważ jednak jest on uniwersalnym bogiem, dlatego jego aktywność zostanie sprowadzona do najbardziej podstawowych wymiarów, do których dla poety niewątpliwe należy snucie onirycznych wizji.

Przy takim założeniu inaczej można odczytać ów specyficzny moment, w jakim Leśmian lokuje sytuację liryczną. Skoro okres tuż przed zmartwychwstaniem nie jest ujęty tradycyjnie, oznacza to, iż zasadnicze okazuje się napięcie między „teraz” a tym, co stanie się „niedługo”. Jeśli jednak przyjmie się, iż dopiero dzięki temu, co wydarzy się nieco później, dokona się pełne objawienie, wówczas ów stan temporalnej dialektyki zawiera swoiste niedookreślenie boskiej natury. Martwy, śniący bohater „już” jest bogiem, ale zarazem – „jeszcze” nie w pełni; „jeszcze” nie ostatecznie i nieodwołalnie. Dlatego wybierając ten właśnie moment, poeta pokazuje boga niejako *in statu nascendi*.

Ale ów wektor czasowy posiada także kierunek prowadzący w przeszłość. Wynika to z perspektywy zawartej w onirycznej wizji, na którą składa się quasi-biograficzna retrospekcja dotycząca narodzin, a zwłaszcza okoliczności śmierci. Zasadnicza kwestia interpretacyjna, przed jaką ten wiersz zawsze stawia, sprowadza się do decyzji, który z obu wektorów uznany zostaje za dominujący. Dotychczasowe

eksplikacje zakładały, że podstawowy jest pierwszy, ponieważ owa przyszłość jest najważniejsza dla podmiotu zbiorowego, który konstruuje tu liryczny monolog. Sądzę jednak, iż tak jak osoba śniącego bohatera jest niezbędnym warunkiem umożliwiającym powstanie tej wypowiedzi, tak również to jego historia powinna uzyskać interpretacyjny prymat. Oznacza to – i takie przekonanie jest podstawowym założeniem niniejszej eksplikacji – że punkt wyjścia Leśmiana sprowadza się do tezy, zgodnie z którą prezentacja narodzin jakiegokolwiek boga, wymaga uprzednich dociekań dotyczących jego zgonu.

II

Analogiczne przekonanie zawarte zostało w słynnym 125 aforyzmie *Wiedzy radosnej* Fryderyka Nietzschego. Szalenie aż dwukrotnie obwieszcza zgromadzonym wokół niego tłumom zasadnicze przesłanie:

„Gdzie się Bóg podział? – zawołał – Powiem wam! Z a b i l i ś m y g o – w y i j a! Wszyscy jesteście jego zabójcami!” (WR, 110)[9]

I ponownie:

„Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmożniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew?” (WR, 111)

Następstwo tych wypowiedzi sugeruje, iż to, co najważniejsze pojawia się już w pierwszej, którą druga jedynie dookreśla. Nietzsche szukając przyczyn zniknięcia boga, zakłada zatem niekontrolowany wybuch agresji i przemocy zakończony morderstwem. Obsesyjnie wręcz podkreśla zbiorową naturę tego aktu, w którym każdy uczestniczył, nawet jeśli – tak jak tłum słuchający szaleńca – oficjalnie wypiera się współudziału.

Drugie stwierdzenie powiela tę diagnozę, ale rozpoczyna się od najbardziej znanej frazy Nietzschego. Jej wyizolowanie z kontekstu powoduje, iż nabiera ona zupełnie innego znaczenia: teza o śmierci boga sprowadza się do naturalnej, niemal samoczynnej likwidacji *sacrum*, które nie przetrwało racjonalnej krytyki charakterystycznej dla nowoczesności. Ale filozof umieszczając po tym sformułowaniu następne wyraźnie zaprzecza takiej redukcji i uparcie powtarza: bóg umarł, ponieważ został zamordowany, a jego krew wszyscy mamy na rękach.

Intuicja Nietzschego jest zresztą niezwykle głęboka, gdyż między powyższymi wypowiedziami umieszczony zostaje fragment, w którym wyraźnie pojawia się kwestia genezy owego morderstwa. Szaleniec pyta bowiem:

„Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam łyżeczkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętuując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Przecz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w

górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czy nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało? Czy nie nadchodzi ciągle noc i coraz więcej nocy? Nie trzebaż zapalać latarni w przedpołudnie?” (WR, 110-111)

Zabójstwo zostaje więc poprzedzone totalnym kryzysem, który powoduje, iż niemożliwe staje się nawet wykorzystanie w jego opisie zdań twierdzących. Zakwestionowaniu podlegają bowiem wszelkie podziały świata naturalnego i ludzkiego: na ma już opozycji między morzem a niebem, między dniem a nocą, między ziemią a pustką; nie ma także temporalnych i spacjalnych punktów orientacji. Nietzsche stwierdza zatem, że stan absolutnego chaosu – który nasuwa mitologiczne skojarzenia – jest niezbędnym warunkiem wyzwolenia zbiorowej przemocy. Kiedy jednak osiągnie ona swój „cel”, pokój i porządek zostaje przywrócony. Filozof kreśl nawet jego podstawowe zasady:

„Jakaż woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziemy musieli wynaleźć? Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi?” (WR, 111)

Paradoks, na jaki Nietzsche zwraca uwagę, polega na tym, iż zapomnienie morderstwa wymaga jego oswojenia, jego ponownych, chociaż przekształconych aktualizacji. Dlatego po zabójstwie następuje oczyszczenie, pokuta, igrzyska, a więc działania nie tylko restaurujące odzyskaną harmonię, ale także stwarzające nowy kult, nowe rytuały i – ostatecznie – nową boskość.

III

Wiersz *W przeddzień swojego zmartwychwstania* składa się z czterech strof, ale jeśli kryterium podziału będzie tematyczne, delimitacja okaże się trójczłonowa. Pierwsza część onirycznej retrospektywy jest bowiem następująca:

„W przeddzień swego zmartwychwstania, w przeddzień żywota
Bóg, leżąc w mogile, z mudne liczy chwile,
A przykuła go do ziemi ciała ciężkota.
Śmierć mu w oczy wieje, a on samotnieje.
I śni mu się na wprost lica
Betlejemską błyskawica
I żłób i siano.
I śni mu się brzeg jeziora ozieleniały,
A smuga od łodzi po jeziorze chodzi,
I śnią mu się owe gaje, co tak szumiały,
Choć gajom boleśnie być marami we śnie!”

Dookreślając moment oczekiwania, Leśmian sugeruje także charakterystykę samego zmartwychwstania. Poeta wyraźnie zakłada, iż dzięki niemu dokona się – niecierpliwie wyczekiwany – powrót do pełni istnienia, polegającej na organicznej jedności wymiaru somatycznego i psychicznego. Oznacza to, iż etap poprzedzający boską epifanię pokazuje fazę rozpadu, w której następuje separacja obu aspektów. Ciało bowiem zostaje tu sprowadzone do bezwładnej, nieruchomej rzeczy, która w aktywnej wciąż psychice nie wywołuje niczego poza radykalną alienacją.

Próba przezwyciężenia tego stanu jest praca marzenia sennego, które konstruuje quasi-biograficzną retrospekcję. Dzięki niej następuje nie tylko powrót do początku, ale przede wszystkim przywrócenie dawnego sposobu percepcji, w której rzeczy jawią się bezpośrednio, i konkretnie – *na wprost lica*. Jednakże sytuacja ta ma charakter wyłącznie inicjalny: im dłużej trwa ten sen, tym szybciej okazuje się, iż wszystko w nim jest jedynie zjawami, zdematerializowanymi atrapami. Oniryczna wizja nie dokonuje więc trwałej restytucji uprzedniego podmiotu, w którym aspekt zmysłowy jest niemożliwy do oddzielenia od duchowego.

Ów niepełny, niedoskonały wymiar snu jest podkreślany także przez jego zawartość. Retrospekcja jest skrótowa, fragmentaryczna i pozbawiona narracji, która układałaby kolejne elementy w zwartą sekwencję. Ponadto, ta luźna asocjacja koncentruje się wyłącznie na detalach naturalnych. Niezależnie od tego, czy podkreślany jest ich statyczny czy dynamiczny wymiar, ich prezentacja nie zakłada ludzkiej obecności, która przecież była niezbędna. Ani bowiem narodziny, ani początek działalności – a do tych wydarzeń poeta aluzyjnie tu odsyła – nie dokonały się bez udziału dodatkowych osób.

Alienacja grobowa nie zostaje więc we śnie przezwyciężona, przeciwnie – ulega intensyfikacji. Leśmian stwarza sugestię, iż obie sytuacje są analogiczne, chociaż nie precyzuje tej kwestii. Jeśli jednak przyjąć, że druga z nich dokonując znaczącego poszerzenia, jest donioślejsza, wówczas istota paraleli polegałaby na związku genetycznym: samotność grobowa została spowodowana tym, co zostało przechowane w onirycznej wizji, czyli samotnością „przed-grobową”: brakiem najbliższych czy uczniów. Oznacza to, iż powodem śmierci było opuszczenie, międzyludzka pustka, jaka wytworzona została wokół

boga. Nie jest zatem wykluczone, iż Leśmian w ten sposób przedstawia uproszczoną wersję nietzscheańskiej maksymy „bóg umarł”; uproszczoną, gdyż jedynym powodem zaniku sacrum okazuje się nieobecność jego wyznawców. Każdy bóg bez swoich wiernych jest „martwy”: zapomniany, porzucony, obojętny.

IV

Jednakże kolejne wersy dokonują radykalnej zmiany tej perspektywy. Dalsza rekonstrukcja biografii wprowadza bowiem dodatkowe postacie:

„A to wzgórze, to oliwne,
We wspomnieniach takie dziwne,
Takie dalekie!
I śnią mu się nasze twarze, niby niczyje,
Ręce nasze krwawe i lewe i prawe -
I to życie, co po śmierci nie wie, gdzie żyje,
Jeno szuka siebie po własnym pogrzebie.”

Oniryczna retrospekcja koncentruje się zatem na kulminacyjnym wydarzeniu – scenie krzyżowania. Zostaje ona jednak przedstawiona z trzech perspektyw: najpierw pokazane jest samo miejsce, następnie oprawcy, a później – ich ofiara. Znamienny pozostaje fakt, iż ta delimitacja jest zarazem atomizacją uniemożliwiającą scalenie owych elementów za pomocą ich narratywizacji. Gdyby taki proces zaistniał, koniecznie wymagałby wprowadzenia zasadniczego momentu, jakim był sam akt morderstwa. Jego eliminacja potwierdza sugestię o samoczynnym zaniku boskości, a zarazem pokazuje, iż Leśmian

ostrożnie i stopniowo dokonuje dekonstrukcji takiego założenia. Jeszcze bowiem prezentacja owego „tła” zostaje utrzymana w dominującym uprzednio trybie odrealnienia, który teraz zostaje wzmocniony efektem obcości: miejsce, gdzie dokonano krzyżowania, okazuje się nieznane, nierozpoznawalne, odległe.

Dopiero pojawianie się na scenie oprawców wnosi nowe sensy. Prezentacja postaci ludzkich przeprowadzona zostaje za pomocą symboliki somatycznej, która najpierw koncentruje się na twarzach, a następnie dłoniach. Jeśli to następstwo też nie jest bez znaczenia, wówczas poeta sugerowałby, iż ważniejsze do samego czynu są jego warunki wstępne. Pierwszy z nich dotyczy zbiorowego uczestnictwa, a drugi – jedności. Jeśli bowiem twarze są zarazem *nasze* i *niby niczyje*, paradoks ten oznacza, iż kolektywny charakter działania ujednocza wszystkich, sprawiając, że poszczególne jednostki stają się nierozpoznawalne, anonimowe.

Istota tego aktu niewątpliwie polega na uśmierceniu boga, do czego zresztą przyznają się – wskazując na swoje *krwawe ręce* – sami wykonawcy[10]. Wszelako kolejny epitet – *ręce (...) i lewe i prawe* – precyzuje styl morderczego działania. Dokonane zostało ono z pełnym zaangażowaniem i bez żadnych wątpliwości: każdy bowiem z uczestników podpisałby się pod nim „obiema rękami”. Przy takiej interpretacji zabójczy proceder uzyskuje – przynajmniej z perspektywy jego wykonawców – pełne i niekwestionowane uzasadnienie.

Jednakże perspektywa ofiary *implicite* podważa to przekonanie. Efemeryczna, niesprecyzowana egzystencja, jaką wiedzie oddzielony od własnego, zabitego ciała podmiot, jest przecież stanem dramatycznym.

Jeśli owo wydarzenie wywołuje bezdomność oraz wyobcowanie, to założony w ten sposób zostaje nienaturalny, nieoczywisty, a nawet – niesprawiedliwy charakter zgonu.

Sądzę zatem, iż Leśmian nie tylko powtarza tezy Nietzschego; istotnie bowiem dla obu z nich bóg nie umarł, ale został zamordowany w wyniku aktu zbiorowej przemocy. Tyle tylko, że dla poety to wydarzenie jest zarówno fundamentalne, jak i problematyczne: z perspektywy jego ustników jawi się jako konieczne, ale z innego punktu widzenia staje się – co najmniej – przypadkowe.

V

O tym, jak ważna jest kwestia usankcjonowania tego morderstwa, przekonuje ostatnia część wiersza, w której dominuje autorefleksja wspólnoty:

„Mówmy wobec jego zgonu
To, co mówi dzwon do dzwonu
Późnym wieczorem.
Nie zakłóćmy snu bożego, bożej niemoty!
Któż Boga obudzi pierwszy spośród ludzi?
Kto rozepnie w jego cieniu swoje namioty?
Cień się jego szerzy w bezbrzeż po bezbrzeży,
A my stójmy zwartym kołem
I śnijmy się Bogu społem,
Póki czas jeszcze.”

Nietzscheański podmiot obwieszczając prawdę o zamordowanym bogu, odbywa swoistą peregrynację:

„Opowiadają też – konkluduje filozof – że człowiek oszalały tego samego dnia jeszcze do różnych się wdierał kościołów i nucił tam swoje *Requiem aeternam deo*. Wyprowadzany i zapytywany, odpowiadał wciąż jedno: «Czymże są te kościoły, jeśli nie grobowcami i pomnikami Boga?»» (WR, 111)

Leśmianowska wspólnota reaguje – przynajmniej do pewnego stopnia – podobnie: też snuje pieśń o narodzinach i umieraniu[11], a przede wszystkim bierze udział w obrzędzie pogrzebowym, który zostaje ustanowiony w wyniku morderstwa. Kolektywna jedność potrzebna do jego przeprowadzenia podlega teraz rytualnej intensyfikacji, jaką sugeruje obraz akustycznych oddziaływań między kolejnymi dzwonami. Ich nakładające się na siebie dźwięki, do których przyrówna została relacja o zgonie, nie tylko zresztą zawierają ów efekt interferencji, ale także dokonują rozszerzenia: to już nie jeden pogrzeb, ale wiele pogrzebów, które odbywają się we wszystkich świątyniach. Ponadto, wydarzenia te mają miejsce o zmierzchu, a w więc w okresie, w jakim mitologie najczęściej koncentrują się na sprawach dotyczących umierania.

Paradoks polega jednak na tym, iż owe rytuały należy praktykować jakby w sekrecie przed samym zmarłym, tak aby nie został przerwany jego sen, wewnątrz którego cały ten proces się odbywa. Sądzę, iż Leśmian posłużył się oniryczną konwencją w celu – sygnalizowanej już – konfrontacji perspektyw. Pierwszą reprezentuje wspólnota, jaka

formuje się wokół zabitego boga. Dzięki temu założycielskiemu wydarzeniu powstają m.in. pieśni, obrzędy – czyli kultura, dlatego żaden z jej uczestników niczego tu nie kwestionuje.

Znak zapytania stawia dopiero poeta. Umieszczając ten kolektywny monolog w onirycznej ramie, sugeruje przede wszystkim niestabilną i ulotną naturę tak ufundowanej kultury. Trwa ona tylko do chwili przebudzenia się boga, ale moment ten jest przecież równoznaczny z jego zmartwychwstaniem. Najistotniejsza dla interpretacji jest więc odpowiedź na pytanie, dlaczego rezurekcja – czyli pełne objawienie boskiej natury – miałyby zniszczyć, rozwiązać tak funkcjonalnie budowaną wizję?

Zapewne, można przyjąć, iż dokonuje się to niejako samoczynnie; właśnie tak jak po obudzeniu znikają nocne koszmary. Wszelako rozwiązanie takie raczej nie przekonuje: jest bowiem wersją tezy o naturalnym zaniku, która zostałaby zastosowana do wspólnoty. Sądzę zatem, iż ujęcie tej kwestii wymaga – dopiero teraz – modyfikacji wstępnego założenia o religijnie uniwersalnym wymiarze wiersza Leśmiana. Mówiąc dokładniej: powszechne pozostaje zbiorowe morderstwo, natomiast różnice zaczynają się na poziomie jego interpretacji. Gdyby poeta opowiadał się za wersją mitologiczną, pierwotną, wówczas „zmartwychwstanie” nie tylko nie powinno niszczyć kultu ale – przeciwnie – powinno (jak w deklaracjach nietzscheańskiego szaleńca) – stwarzać nowych bogów, ewentualnie restaurować dawnych. Jeśli więc dzieje się dokładnie przeciwnie, oznacza to, iż sens tego zmartwychwstania jest – przynajmniej *implicite* – chrześcijański. Wielkanocne misterium w sposób radykalny przekracza, a nawet niweluje perspektywę poprzednich religii i kultur, ponieważ przynosi rozpoznanie dotyczące inicjalnego morderstwa.

Chrystus, tak jak każdy bóg, musi zostać zabity, ale tylko On jeden wskazuje na arbitralny i nieuzasadniony charakter tego aktu; tylko On jeden objawia prawdę o ludzkiej, arcyłudzkiej przemocy.

Cezary Zalewski
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki
Katedra Teorii Literatury

Bibliografia:

[1] B. Leśmian, *Utwory rozproszone. Listy*. Zebrał i oprac. J. Trznadel. Warszawa 1962, s. 304.

[2] Por. E. Boniecki, *Archaiczny świat Bolesława Leśmiana. Studium historycznoliterackie*. Gdańsk 2008, s. 13.

[3] Por. J. Trznadel, *Twórczość Leśmian (Próba przekroju)*. Warszawa 1964, s. 303-304; R. H. Stone, *Bolesław Leśmian. The Poet and His Poetry*. Berkeley 1976, s. 86-108.

[4] Pod tym względem Leśmian także wyprzedza epokę, ponieważ lata 1889-1930 to okres, w którym pojawia się: „wybiorcza lektura poszczególnych, rewolucyjnych najczęściej aspektów myśli Nietzschego. Pojawia się przede wszystkim Nietzsche jako filozof moralności, jako krytyk kultury, piewca antychrześcijaństwa, amoralizmu, rozmaicie rozumianego nadczłowieka.” Dopiero w

przedziale 1930-1960 dominująca stanie się tzw. interpretacja metafizyczna. Por. W. Kunicki, *Wprowadzenie*. W zb.: *Fredrich Nietzsche i pisarze polscy*. Pod red. W. Kunickiego, przy współpracy K. Polechońskiego. Poznań 2002, s. 10-11.

[5] T. Karpowicz, *Poezja niemożliwa. Modele Leśmianowskiej wyobraźni*. Wrocław 1975, s. 203.

[6] Por. S. Balbus, *Między stylami*. Kraków 1996, s. 403, 407.

[7] Por. ibidem, s. 401.

[8] Już pierwszy monografista Leśmiana przyjął analogiczne założenie, tyle że wychodząc nie od religii chrześcijańskiej, ale – pogańskiej. Jacek Trznadel stwierdzał bowiem, iż: „Metaforę Światowida należy rozumieć szeroko, na zasadzie omawianej tu wymienności określeń Boga w kategoriach różnych kultur” (J. Trznadel, *op. cit.*, s. 310).

[9] W ten sposób odsyłam do: F. Nietzsche, *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Posłowie K. Matuszewski. Kraków 2003; cyfra w nawiasie oznacza numer strony.

[10] Por. S. Balbus, *op. cit.*, s. 408.

[11] Por. S. Balbus, *op. cit.*, s. 404-405.