

RYSZARD NYCZ

„Wtrącony w pozycję geograficznie chwiejną”

Czesława Miłosza
doświadczenie przestrzeni i miejsca

1.

Uwagi te są częścią większej całości zmierzającej do rozważenia twórczości Czesława Miłosza w ogólniejszych, antropologiczno-kulturowych kategoriach¹. Taka próba odnowienia języka opisu jego życia i dzieła wystawia się oczywiście z jednej strony na ryzyko niemałych uproszczeń, z drugiej – powtarzania oczywistości. Sądzę jednak, po pierwsze, że pozwala lepiej, niż kategorie wewnątrzliterackie, uchwycić jego stanowisko wobec przemian statusu i funkcji literatury w XX wieku. Po drugie zaś, stwarza możliwość uchwycenia Miłoszowskiej wersji samowiedzy epoki, którą jego twórczość nie tylko biernie (czy nieświadomie) artykułowała, ale i aktywnie (oraz świadomie) formowała. A nie byłoby zgodne z maksymalistycznymi pryncypiami jego dzieła (zakładającymi na równi cele poznawcze, aksjologiczne, estetyczne) uważać ów portret epoki z autorem w tle za przedmiot jedynie estetycznej kontemplacji. Winien być on traktowany co najmniej również jako autorskie „świadectwo epoki”, a zarazem ogólna propozycja rozumienia człowieka i jego miejsca w świecie XX wieku; propozycja, która ma prawo być na równych prawach traktowana z innymi tego rodzaju globalnymi konceptualizacjami.

Chciałbym wskazać najkrócej na kluczowe punkty stanowiska Miłosza w tej perspektywie. Otóż ani jego praktyka literacka, ani jego poglądy

¹ Jej drugą, komplementarną częścią, do której te rozważania nawiązują w partii początkowej i końcowej, jest mój artykuł *Czesław Miłosz: poeta XX wieku w przestrzeni publicznej*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5.

estetyczne nie dają się, wedle mego przekonania, sprowadzić do obiegowych historycznoliterackich określeń (tzn. potraktować jako poezja nowoczesna, klasyczna, metafizyczna itp.). Ująć je może natomiast formuła nowoczesnego antymodernizmu, rozumiana jako fuzja antymodernizmu z antytradycjonalizmem, bowiem jej krytyczne ostrza skierowane są tyleż przeciw awangardowym ideałom autonomicznej i samocelowej konstrukcji artystycznej, co przeciw tradycyjnym repetycjom wzorów przeszłości. Zadania pozytywne natomiast określają społeczne i poznawcze funkcje literatury (poezji), której doniosłość i wartość jest nieoddzielna od utrzymania jej miejsca, cech i powinności w sferze publicznej. Literatura – streszczam pogląd Miłosza zaskakująco zbieżny z rozpoznaniem Habermasa – była u progu nowoczesności fundatorką dyskursywnej sfery publicznej; potem – w czasach awangard – przyczyniła się do jej rozpadu (autotelicznością swych poszukiwań, hermetyzacją języka); współcześnie zaś jej ranga społeczna i znaczenie dla jednostek zależy bezpośrednio od zachowania (czy odbudowania) opiniotwórczej oraz formatywnej funkcji.

Krótko mówiąc, chodzi o to, że literatura mówić ma o sprawach ważnych – i to w sposób dostępny – dla każdego. Dlatego właśnie uwaga sformułowana w autorskim przypisie do *Traktatu poetyckiego* – który „dotyczy poezji jako działalności obejmującej wszystkie dziedziny życia”² – może być zasadnie uogólniona na całą twórczość Miłosza oraz potraktowana jako jego pogląd na zadanie literatury (sztuki) w ogólności. Stąd też samowolna rezygnacja (np. przez kult głosu „sprywatyzowanego” czy zafascynowanie możliwościami i ograniczeniami językowego medium) z aktywnej obecności w przestrzeni publicznej bądź też bierne poddanie się tendencjom rynku prowadzi do bezzasadnego wykluczenia języka sztuki i literatury z dyskursywnej sfery publicznego formowania i negocjowania opinii. A konsekwencją jest, znowu całkiem po Habermasowsku, zarówno rozpad sfery publicznej, jak i marginalizacja pozycji samej sztuki (literatury).

Przedmiotem swych poszukiwań czyni Miłosz „nazwanie nowego doświadczenia”³, będącego udziałem człowieka XX wieku. A jeśli tak, to powstaje pytanie o rozumienie dwóch podstawowych wymiarów tego doświadczenia: czasu i przestrzeni. To pierwsze – doświadczenie czasowości – nie daje się sprowadzić do żadnego z dwóch kluczowych rozwiązań: ani do „postępowego” – ujmującego człowieka (jak to bywało u awangardzistów) jako „niedokończony projekt” zwrócony ku przyszłości, z perspektywy swych utopijnych celów oceniający teraźniejszość i przeszłość, ani do „nostalgicznego” – kładącego nacisk na obecność przeszłości w teraźniejszości i dążącego do ich fuzji, a najlepiej pojednania (jak np. u Prousta). Rozpoznanie Miłosza w tej mierze współbrzmia zaskakująco zgodnie z pozornie

² Cz. Miłosz, *Traktat poetycki z moim komentarzem*, Kraków 2001, s. 102.

³ Por. Cz. Miłosz, (*To nieprawda...*), w: *idem, Wiersze*, t. 4, Kraków 2004, s. 74.

tylko rozbieżnymi diagnozami najbardziej dziś wpływowych socjologów i filozofów kultury XX wieku: Giddensa o „społeczeństwie posttradycyjnym”; Becka o postutopijnym „społeczeństwie ryzyka”; Habermasa o „społeczeństwie postsekularnym”.

Dają się one, być może, określić w formule doświadczenia terażniejszości jako post-przeszłości. Jest ono szczególne w tym, że podważając zarówno żywotną rolę tradycji, jak i możliwość racjonalnego projektowania przyszłości, zaprzątnięte jest zadaniami uporania się z różnymi postaciami niepokodzonej z terażniejszością, a obecnej w niej, przeszłości (będącej kompulsywnym powrotem tego, co stłumione, retroaktywnie reinterpretowaną przez terażniejszość, nieprzerwanie choć nieświadomie obecnej w zrutynizowanych praktykach...). I to właśnie ich nieprzepracowany, niezamknięty oraz aktualny charakter zdaje się określać tyleż cel czy kierunek ludzkiego działania, co jego podstawę. Skoro pamięć przeszłości jest, wedle Miłosza, dystynktywną cechą gatunkową człowieka, to niewiele przesadzając, można powiedzieć, że człowiek XX wieku jest dla niego zwierzęciem uprawiającym (czy uwikłanym w) politykę (-ki) pamięci... Tak chyba też można rozumieć uogólniającą formułę Miłosza, który – posługując się symptomatyczną metaforą – pisał, że człowiek „kształtuje siebie i uzyskuje samorozumienie dzięki mitom i legendom o sobie, tzn. dzięki niewidocznej plazmie, którą wydziela i w którą się spowija”⁴.

2.

Miłoszowskie rozumienie doświadczenia przestrzeni i miejsca, na którym teraz chciałbym się skoncentrować, choć nie daje się wyraźnie oddzielić od doświadczenia czasowości (o czym świadczy choćby przywołana właśnie przestrzenna metafora), niemniej jednak ma oczywiście swoją specyfikę problemową i związaną z nią odrębną siatkę pojęciową. Ma ono wiele wymiarów; zatrzymam się na dwóch, chyba podstawowych: na doświadczeniu przestrzeni antropologicznej oraz geograficznej (i pochodnie: historycznej, kulturowej) – ujmowanych relacyjnie, w ich przeciwstawieniu do opozycyjnych kategorii, jak też w ich wewnętrznym zróżnicowaniu.

Przestrzeń antropologiczna jest polem relacji odnoszących człowieka do natury. Twórczość Miłosza – zwłaszcza późna poezja – czyni go w oczach wielu poetą natury. Ale – zaryzykuję hipotezę – nie byłaby to trafna obserwacja. Po jednej stronie mamy w jego dziele utwory głoszące uroki wtajemniczenia w przyrodę i „pochwalanie rzeczy dlatego, że są”⁵ (a nie znaczą) –

⁴ Cz. Miłosz, *Traktat poetycki z moim komentarzem*, s. 87; podkreślenie – R. N.

⁵ Por. Cz. Miłosz, *Kuźnia*, w: idem, *Wiersze*, t. 4, s. 221.

od *Doliny Issy* po późne poezje – podsumowane wszakże zdecydowanym orzeczeniem: „[...] moje ekstatyczne pochwały istnienia / Mogły być tylko ćwiczeniami wysokiego stylu, / A pod spodem było TO, czego nie podejmuję się nazwać”⁶. Po drugiej zaś przewijające się przez całą twórczość – liczniejsze zapewne – wyprawy przeciw Naturze. Są tu między innymi neomanichejskie filipiki przeciw przyrodzie jako „złej materii” (*Ogród nauk; Ziemia Ulro*). Są świadectwa „nieustannego protestu przeciwko biologicznemu schwytniu”⁷ i „porażenia zwierzęciem w sobie”⁸. Są deklaracje obcości: „udawałem, że [...] pogrążam się w Naturę – oczywiście to są brednie, bo mogę tylko albo pić *bourbon* albo walić naprzód, *freewayem*”⁹; jak też woli pozostawania w granicach ludzkiego świata, a więc świata sensu: „nie mogąc zadowolić się stwierdzeniem, że to po prostu jest, zapytuje: co to znaczy”¹⁰. Są wreszcie i swego rodzaju definicje, określające na przykład: „ludzkость jako żywioł świadomy swojej nieprzynależności do Natury”¹¹, ale – zauważmy – to znaczy przecież także: dopuszczające przynależność do niej tą drugą, nieświadomą, czy pozbawioną świadomości, częścią człowieczeństwa, poprzez którą „dosięga nas ona w tym, co najbardziej intymne”¹².

Kwestia z pewnością jest złożona i warta szczegółowej analizy. Tu powiedzieć tylko można, że stanowisko Miłosza nie daje się umieścić ani w ramach ewolucjonistycznego naturalizmu (głoszącego możliwość sprowadzenia wyższych funkcji człowieczeństwa do podłoża biologicznego), ani w ramach nowoczesnego kulturalizmu (opowiadającego się za nieredukowalnością, autonomią i swoistością świata kultury), ani wreszcie w ramach posthumanizmu (zacierającego granice między kulturą a naturą; z powodu biologicznych odkryć wyższych funkcji u zwierząt z jednej strony, a z drugiej – rozległej sfery biologicznych cech, za sprawą których człowiek uczestniczy w pozaludzkim). Zdaniem Miłosza „linia, która oddzielała wyraźnie człowieka od istot pozbawionych duszy (jeszcze przez Kartezjusza uznanych za maszyny), została nadwątlona, jeżeli nie całkowicie zatarta. Spokojne użytkowanie ustąpiło miejsca świadomości, że spotykamy się z wielkim innym, pozbawionym naszego rodzaju świadomości, ale jakoś pokrewnym”¹³. Jest to więc stanowisko z pewnością bardziej zniuansowane, ale też odporne na próby obalenia wszelkich słupów granicznych (jak świadomość, doświadczenie czasu czy pamięć) między

⁶ Cz. Miłosz, *To*, w: idem, *Wiersze*, t. 5, Kraków 2009, s. 83.

⁷ Cz. Miłosz, K. Jeleński, *Korespondencja*, Warszawa 2011, s. 103.

⁸ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Kraków 2000, s. 30.

⁹ Cz. Miłosz, K. Jeleński, *Korespondencja*, s. 74.

¹⁰ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 22.

¹¹ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Kraków 2004, s. 117.

¹² Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 34.

¹³ *Wypisy z ksiąg użytecznych*, wybrał i tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1994, s. 24.

naturą a kulturą, społeczeństwem a przyrodą i pod istotnymi względami dość paradoksalne.

Wypada nadto zauważyć, po pierwsze, że stosunek człowieka do natury nie ma, wedle Miłosza, charakteru indywidualnego, lecz gatunkowy („wobec Natury nie jestem «ja», noszę piętno mojej cywilizacji”¹⁴), specyfikowany przez historyczne formy kultury określonej epoki, na tło których dopiero „najwyżej wkrada się indywidualny odcień w takie czy inne ułożenie danych, gotowych elementów”¹⁵. Po drugie, natura pozostaje figurą radykalnie Innego; „samowystarczalnym przeciwsemem”¹⁶, do którego człowiek nie ma żadnego – dopóki pozostaje człowiekiem – dostępu: „nie możemy mieć żadnego uchwytu i jakiegokolwiek próby od-człowieczenia [...] kończą się budowaniem modelu Człowieka Naturalnego, tj. moralistyką”¹⁷. Jak wcześniej w polemikach z „inhumanizmem” Jeffersa, tak też w ciekawym dialogu z Jeleńskim Miłosz stanowczo dystansował się od próby skłonienia go do aprobaty dla wyrażanej przez Jeleńskiego fascynacji „ahumanizmem”: „zgadzam się całkowicie – ale do pewnego punktu. [...] Ten punkt to ahumanizm [...] prawdziwe przeżycie to Natura i do Natury należąca śmierć, że od tego u mnie zawsze się zaczyna, że Historia jest wybiegiem czy ratunkiem. Tu masz rację. Zaraz jednak następuje u mnie operacja, którą można porównać do przygód barona Münchhausena – kiedy schwycił się za włosy i wyciągnął siebie z bagna”¹⁸.

Ten gest „samotranscendencji” sytuuje człowieka, po trzecie, w ramach odmiennego, ludzkiego żywiołu; „społeczeństwa ludzkiego w wielkich miastach nowożytniej epoki”¹⁹, gdzie Miasto staje się określeniem paradygmatycznej formy życia człowieka XX wieku (nie przypadkiem zresztą poeta jest autorem bodaj największej spośród polskich poetów liczby „miejskich” wierszy, to jest o mieście bądź z motywem miasta). Relacja zaś pomiędzy żywiołem ludzkim a żywiołem przyrody jest specyficzna; nie ma charakteru ani przeciwieństwa, ani harmonijnego zjednoczenia. Jak pisał w komentarzu do swej frazy z *Traktatu poetyckiego*: „Nasze królestwo i królestwo natury są nierozłączne, a jednak równocześnie należymy i nie należymy do niej”²⁰. W tym duchu właśnie najtrafniej byłoby zapewne określić, po czwarte, Miłosza pogląd na tę sprawę: jako podwójną przynależność człowieka do obu fundamentalnych wymiarów jego egzystencji, wymiarów, które są zarazem nierozłączne i nie do pogodzenia.

¹⁴ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 30.

¹⁵ *Ibidem*, s. 27.

¹⁶ *Ibidem*, s. 16.

¹⁷ Cz. Miłosz, K. Jeleński, *Korespondencja*, s. 95.

¹⁸ *Ibidem*, s. 94.

¹⁹ Por. Cz. Miłosz, (Ależ przedmiotem mojej kontemplacji...), w: idem, *Wiersze*, t. 4, s. 134.

²⁰ Cz. Miłosz, *Traktat poetycki z moim komentarzem*, s. 87.

3.

Przestrzeń geograficzna (i powiązana z nią przestrzeń historyczna, społeczna, kulturowa) reprezentowana jest w topografii miejsc, relacji, przemieszczeń, wyznaczających zarówno trajektorię życiowej wędrówki, jak i jej egzystencjalno-tożsamościowe nacechowanie. I jedno, i drugie jest spleciem konieczności, przypadku oraz indywidualnych wyborów, którego desenh zmienia swe postaci i znaczenia z fazy na fazę życiowych kolei losu, jak też w zależności od aktualnej samowiedzy, samopoczucia i samoorientacji poety. Nic dziwnego zatem, że uwagi i rozważania Miłosza na ten temat są bardzo liczne, różnorodne i trudne do uzgodnienia. Zdają się dominować w nich opisy bolesnego odłączenia, wygnania, wykorzenia, „wydarcia drobin ludzkich z ich gleby”²¹, tyleż w sensie geograficznym, co kulturowym, a z czasem także metafizycznym. Spod tego dyskursu utraty i „literatury tęsknoty”²² przebija się jednak raz po raz wątek inny, może bardziej intrygujący. To wątek jednostki nieposiadającej własnego miejsca, czy nie na (swoim) miejscu, która to miejsce swoją aktywnością dopiero – acz retroaktywnie (czyli ze skutkiem wstecznym) – formuje, określa, precyzuje.

Jego punktem wyjścia jest krytyka tradycyjnej koncepcji domu („miejsca urodzenia”) jako konkretnie określonej, stabilnej i zamkniętej przestrzeni niezmiennego porządku, odgrozonego od chaotycznej ruchliwości i hybrydycznej różnorodności zewnętrznego świata. W *Miejscu urodzenia*, pierwszym rozdziale autobiograficznej opowieści, od którego opisu zaczyna się *Rodzinna Europa*, Miłosz świadomie i zdecydowanie zrywa z tą tradycją. W jego ujęciu jest to przecież miejsce *ubi leones*, miejsce, którego nie ma na mapach: „mój kraj rodzinny był puszcza [...] był poza zasięgiem map i należał do baśni”²³. To także kraj zamieszkiwany przez tubylcze plemiona europejskich Indian („Europa też miała swoich Czerwonoskórych”²⁴ – napisze Miłosz, podejmując krytycznie kolonizatorską metaforę Fryderyka Wielkiego odniesioną do Polaków, którą Polacy z kolei, jeszcze w XIX wieku, przerzucili na Litwinów i Żmudzinów). To wreszcie obszar wielkiego po-granicza między kulturami i cywilizacjami: „urodziłem się – powie Miłosz w *Świadectwie poezji* – i wyrosłem na samej granicy Rzymu i Bizancjum”²⁵. A terytorium tego „wyrastania” nie zamykało się bynajmniej w ciasnym kręgu osiadłej lokalnej społeczności: „W ciągu całego mego wczesnego dzieciństwa rzeki, miasteczka, krajobrazy zmieniały się z wielką szybkością. [...]”

²¹ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 209.

²² Cz. Miłosz, *Noty o wygnaniu*, tłum. E. Czamecka, w: idem, *Zaczynając od moich ulic*, Kraków 2006, s. 60.

²³ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990, s. 11.

²⁴ *Ibidem*, s. 12.

²⁵ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku*, s. 10.

Często domem był furgon, czasem eszelon wojskowy [...] brak osiadłości [...]. Historia staje się płynna, jest jakby transpozycją wędrowni²⁶.

Kładę nacisk na tę osobliwą retorykę Miłoszowskiego dyskursu, bo ujawnia się w niej istotny zamysł jego parabolicznej autobiografii, w której lokalne wydarzenia ujęte są z planetarnej perspektywy, a procesy globalne legitymizowane są faktami własnego, konkretnego doświadczenia. W ten sposób charakterystyczny chwyt jego poezji, polegający na połączeniu dwu ogniskowych poetyckiego spojrzenia – empirycznego i metafizycznego, lokalnego i planetarnego – okazuje tu równocześnie swój walor jako antropologiczna postawa poznawcza „uczestniczącego obserwatora” („poruszać się w nim, a równocześnie siebie i innych oglądać z daleka”²⁷). W rezultacie domowe okolice poety w niczym nie przypominają tradycyjnego obrazu swoistego sanktuarium duchowej genealogii jednostki. Klasyczna topika lokalnego centrum wyparta zostaje przez obrazy peryferii, granicznego punktu przecięcia oddziaływań zewnętrznych globalnych ośrodków. Zastygłe w stabilnych formach życie zastępują obrazy nieprzerwanej dyslokacji. W miejsce jednorodnej społeczności skupionej na kultywowaniu własnych wartości – mamy zbiorowość hybrydyczną (etnicznie, kulturowo, językowo) itp.

Generalnie biorąc, stereotypowe relacje między swojskim a obcym ulegają tu odwróceniu: cechy specyficzne, lokalne są relacyjnym efektem globalnych, zewnętrznych procesów; a tożsamość miejsca zawdzięcza swe idiosynkratyczne własności nie swej immanentnej historii, lecz pozycji osobliwego węzła w szerszej sieci inter- i transkulturowych powiązań. Wydaje się, że właśnie tym wczesnym doświadczeniom – wrażliwości na Innego i inność („[...] Tu i wszędzie / Jest moja ziemia, gdziekolwiek się zwrócę / I w jakimkolwiek usłyszę języku”²⁸), woli do wyjścia z domu („Chciałem stamtąd uciekać”²⁹; „Ja, mając lat piętnaście, wybyłem się domu”³⁰) czy rozszerzania formuły jego rozumienia („słodką moja europejska ojczyzna”³¹), świadomości powiązań bliskiego z odległym, swojskiego z obcym („gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy”³²) – zawdzięcza pisarz swą afirmatywną, otwartą postawę wobec kolejnych dyslokacji w obce terytoria oraz zdolność zarówno do zamieszkiwania bez zadowolenia („Francja nie mogła być moim domem”³³; „Waszyngton, bezosobowy aparat do mieszkania”³⁴), jak i odzyskania elementarnego poczucia zadowolenia także poza wła-

²⁶ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, s. 45.

²⁷ Cz. Miłosz, (Ależ przedmiotem mojej kontemplacji...), s. 134.

²⁸ Cz. Miłosz, *Mittelbergheim*, w: idem, *Wiersze*, t. 2, Kraków 2002, s. 139.

²⁹ Cz. Miłosz, *Toast*, w: idem, *Wiersze*, t. 2, s. 112.

³⁰ *Ibidem*, s. 113.

³¹ Por. Cz. Miłosz, *Ziemia*, w: idem, *Wiersze*, t. 2, s. 84.

³² Cz. Miłosz, *Po ziemi naszej*, w: idem, *Wiersze*, t. 2, s. 321.

³³ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 201.

³⁴ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, s. 276.

snym, rodzinnym domem („W Ameryce ten mój zwykły chyba i zdrowy popęd do tego, żeby znaleźć się w domu, nie natrafiał na takie przeszkody”³⁵).

Nie byłoby zapewne odległe od prawdy spostrzeżenie, że doświadczenie, któremu Miłosz daje wyraz, pozwala mu, z jednej strony, pozostać nieczułym na regresywne mity i pokusy powrotu do przednowoczesnego „zasiedzenia” we własnym środowisku, zakorzenienia w swojskim świecie miejsca urodzenia, a w konsekwencji również „odrzuć legendę o niemocy twórczej, jaka ma dotyczyć poetę z chwilą, kiedy przerwie się więź mistyczną łączącą go z rodzinną ziemią. Pogląd ten – dopowiada ironicznie – nosi piętno cywilizacji rolniczych, które, na złe czy dobre, zaczynają należeć do przeszłości”³⁶. Z drugiej zaś, pomimo własnych doświadczeń z okresu dzieciństwa, zamieszkiwania w środku transportu (furgon i eszelon – to przecież wczesne postaci modelowego „nie-miejsca”) oraz doceniania globalnej skali masowych przemieszczeń ludności w XX wieku zdecydowanie odległy jest od ponowoczesnego uznania w samej mobilności paradygmatycznego doświadczenia współczesnego człowieka i związanego z tym procesu zanikania znaczenia więzi z miejscem pochodzenia. Całkiem przeciwnie: „Mimo że zbierałem obrazy ziemi w wielu krajach na dwóch kontynentach, moja wyobraźnia nie mogła z nimi sobie poradzić inaczej, niż wyznaczając im miejsce na południe, na północ, na wschód i na zachód od drzew i pagórków jednego powiatu”³⁷.

Jednak pomimo nasilającej się z czasem wagi miejsca pochodzenia (i jego postępującej mitologizacji) relacja między nim a miejscem pobytu daleka jest od radykalnej asymetryczności. „Ja nie stąd”³⁸, „nie jestem stąd”³⁹ powtarza wprawdzie pisarz – ale znaczy to przecież: jestem tu, choć (ale) jestem stamtąd. Dwa miejsca wyznaczają dwie ogniskowe organizujących się wygnańczo-immigracyjnych doświadczeń i strategii pisarskich: „wygnanie przesuwą ten ośrodek a raczej tworzy dwa ośrodki [...] dwa ośrodki i dwie przestrzenie stworzone wokół nich nakładają się na siebie, lub – i to jest szczęśliwe rozwiązanie – zrastają się w jedno”⁴⁰. Owo „szczęśliwe rozwiązanie” stanowi raczej mityczny cel poszukiwań; życiowej praktyce natomiast pozostaje budowanie palimpsestowej sieci nakładających się relacji czasowych i obrazów przestrzennych.

W konsekwencji mamy i tu do czynienia z podwójną przynależnością, która generuje oscylacyjny ruch percepcji, pamięci, wyobraźni, przebiegających nieustannie drogę od miejsca pochodzenia do miejsca

³⁵ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 206.

³⁶ *Rencontre Mondiale de Poésie (World Poetry Conference)*, Montreal, wrzesień 1967, w: Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, s. 348.

³⁷ Cz. Miłosz, *Lauda* (komentarz), w: idem, *Wiersze*, t. 3, Kraków 2003, s. 138.

³⁸ Cz. Miłosz, *Dawno i daleko*, w: idem, *Wiersze*, t. 4, s. 270.

³⁹ Cz. Miłosz, *Gdziekolwiek*, w: idem, *Wiersze*, t. 5, s. 106; podkreślenie w oryginale.

⁴⁰ Cz. Miłosz, *Noty o wygnaniu*, s. 60.

przebywania, i odwrotnie. Położone w tytule tego wystąpienia „wtrącenie w pozycję geograficznie chwiejną”⁴¹ określa więc ostatecznie nie tylko kondycję losu pisarza, traktowaną przez niego zresztą jako *exemplum* losu człowieka XX wieku, ale wytwarza też osobliwą figurę jego tożsamości, naznaczoną poczuciem „tutamtejszości”; bycia tu/stamtąd równocześnie – a więc nie całkiem na swoim miejscu, konieczności wykraczania poza swe miejsce i czas czy niemożności trwania w miejscu. Wygląda, że nie jest to kwestia ani wyboru między tymi miejscami jako alternatywami, ani przygodnych okoliczności ich pojednania. Każdy jest w jakimś „tu” i każdy jest „skądinąd”. A nie można być – za życia – w dwu miejscach równocześnie. Tak więc przynależność do obu „miejsc” – w sensie fizycznym i poza-fizycznym – jest zarazem konieczna (inherentna człowiekowi), jak i niemożliwa (w zachowaniu wymogu jej integralności).

W rezultacie jednak właśnie owa „nie-całkiem podległość” jednostki wobec terytorium otwiera wokół niej przestrzeń wolności, wyboru, eksperymentalnej zmiany punktów widzenia, zdziwienia, widzenia znanych rzeczy jak gdyby po raz pierwszy (czego przykładem jest chociażby cytowany wyżej opis miejsca urodzenia). Jak pisał Miłosz przy innej okazji, powołując się na Szkwłowskiego, „autor, wyłączony ze swego środowiska, poddaje system operacji «udziwniającej»”⁴². Form(uł)owanie tożsamości w warunkach tego rodzaju podwójnej przynależności zapewnia więc jednostce pole do refleksji i samodzielnego działania, równocześnie wszakże skłania ją do wyosobnienia się, odróżnienia (także negatywnego; jako kogoś „nie naszego”), indywidualizacji... I w efekcie skazuje na nie kończące się peregrynacje, wahania, błędzenia, zamieszkiwania bez zakorzenienia, będące przypadłością i stoty, która nigdzie nie jest obca („gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy”⁴³), a jednocześnie nigdzie nie jest u siebie („gdziekolwiek pójde, / zmierzam do domu”⁴⁴).

4.

Rozwiązanie, jakie znajduje poeta, polega na „ucieczce wprzód” i sięgnięciu do tego samego argumentu o ludzkiej zdolności do „samotranscendencji” pozwalającej ominąć pułapki rozpatrywania własnego położenia w dualistycznych kategoriach osiadłości i wykorzenienia czy zadomowienia i bezdomności; argumentu, do którego odwoływał się, charakteryzując człowieka

⁴¹ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 209.

⁴² *Ibidem*, s. 7.

⁴³ Cz. Miłosz, *Po naszej ziemi*, s. 321.

⁴⁴ Cz. Miłosz, *Zen codzienny*, w: *idem, Wiersze*, t. 4, s. 294.

w relacji do kultury i natury czy społeczeństwa i przyrody. Czytając Miłosza, można zresztą często odnieść wrażenie, że są to przekładalne (przynajmniej częściowo) formy doświadczeń przestrzennych:

Jak wtedy, kiedy na stole pod drzewem rozkładamy papiery i staramy się pisać czy dodawać ciągi cyfr: zaraz niepokój liści poruszanych wiatrem, lot ptaków, brzęk owadów, jednym słowem niewspółmierność pomiędzy otwartą przestrzenią i operacjami umysłu wygania nas stamtąd, zmusza do zamknięcia się w czterech ścianach, w których nasze zajęcie jakby nabierało wagi i godności. Kokony, jaskinie, izby, drzwi, zagrody, ukryte legowiska, te podziemne galerie, dokąd zapuszczał się człowiek Cro-Magnonu ryzykując spotkanie z jaskiniową hieną, żeby tam, w najdalszym, najgłębszym kącie, rysować w świetle kaganka magiczne zwierzęta: tam tylko jego dzieło olbrzymiało, stamtąd tylko mogło rządzić losami żywych zwierząt na powierzchni ziemi⁴⁵.

W tym symptomatycznym fragmencie, będącym jakby bezwiedną polemiką ze sławnym „Przeżyciem” (*Erlebnis*), zapisem ekstatycznego przejścia na drugą stronę natury autorstwa Rilkego, kategorie natury i bezdomności z jednej strony oraz kultury i zadowolenia z drugiej, przepływają w siebie nawzajem i stają się ekwiwalentne. Równocześnie widać wyraźnie, że myślenie w kategoriach stanu (położenia, miejsca, stanowiska) niefortunnie zmniejsza charakter osobliwego doświadczeniowego procesu, w toku którego człowiek odnosi się do tych elementarnych wymiarów jego egzystencji.

W twórczości Miłosza pojawia się uporczywie jedna właściwie meta-metafora, która w rozmaitych wariantach słownych i obrazowych próbuje uchwycić, nazwać, zdefiniować, prawdę o doświadczeniu istoty ludzkiej zamieszkującej i zamieszkiwanej przez to, co pozaludzkie. Chodzi o pozaludzkie, z którego ona się wyłania i przed którym się chroni, a także do którego nie ma dostępu, lecz którym pragnie zawładnąć (niczym owa „Gąbka, która cierpi, bo nie może napęlić się wodą, rzeka, która cierpi, bo odbicia obłoków i drzew nie są obłokami i drzewami”⁴⁶). Jest to, można powiedzieć, idea jawnie egzystencjalistycznego pochodzenia (bytu, który nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest), której pojęciowa oschłość (i ogólność) znika wszakże w swych ucieleśnieniach, nasycona konkretnością indywidualnego doświadczenia, zwielokrotniona w mnogości prób wyśłowienia ponawianych siłą jakiegoś kompulsywnego przymusu.

Konceptualizując poetycko ten proces ludzkiej samotranscendencji, sięga poeta czasem po figurę barona Münchhausena („zdolnego wyciągnąć siebie za włosy z bagna”⁴⁷), o wiele częściej jednak wybiera inne, acz pochodzące

⁴⁵ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 16-17; podkreślenie – R. N.

⁴⁶ Cz. Miłosz, *Esse*, w: idem, *Wiersze*, t. 2, s. 255.

⁴⁷ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 29, zob. także fragment powyżej.

z tego samego pola kategoryjnego, „nośniki” metaforycznego przeniesienia (należące zresztą do klasycznego i kanonicznego w kulturze Zachodu zasobu metafor kreacji, oryginalnej twórczości). Są to: kokon mowy („im głębiej zanurzamy się w kokon utkany z mowy, [...] tym bezpieczniej”⁴⁸), biologiczna (genetycznie) „plazma, którą wydziela, i w którą się spowija”, wreszcie nić jedwabnika czy pająka: „Wydzielanie z siebie tzw. kultury, jak gąsienice jedwabnika wysnuwają z siebie nitkę, należy do ludzkich atrybutów”⁴⁹; „[...] mieszkaliśmy w złotym runie, / W tęczącej sieci, w obłocznym kokonie / Zawieszonym na gałęzi galaktycznego drzewa. / A była ta nasza sieć utkana ze znaków”⁵⁰.

Metaforyka ta jest, zauważmy, zastanawiająco paradoksalna, bo w niej wzorce naturalne stają się nośnikami operacji mającej zdefiniować przeciwieństwa cechy dystynktywnie ludzkie. Jest to bowiem operacja, dzięki której właśnie uaktywnia się ich przyrodnicza genealogia, neutralizowana zazwyczaj konwencjonalnymi znaczeniami potocznego użycia. Dzieje się tak, jak gdyby ta bezwiednie (?) zastosowana naturalistyczna metaforyka dla określenia kulturowej specyfiki reprodukowała czy obrazowała dylematy stanowiska autora przyznającego człowiekowi świadomość odrębności przy równoczesnym uznaniu jego nieświadomej partycypacji w rzeczywistości przyrodniczej. W każdym przypadku bowiem chodzi o ten sam rodzaj transfiguracji, streszczającej w metaforycznym skrócie przebieg ludzkiego doświadczenia, będącego niekończącym się procesem uczłowieczania niehumanistycznego, udomawiania „nieobjętej ziemi”, w który TO, co pozaludzkie, nie tylko przenika, czy jest wnoszone, ale ten proces zapewne generuje. W tym procesie nieustannie ponawianej samotranscendencji ludzkiej natury to, co człowiek stwarza – „dom”, świat porządku i sensu, „sieć utkaną ze znaków”, literaturę – staje się tym, co odkrywa on jako swe oparcie, ochronę oraz organ poznania tego, co pozaludzkie, a co jest arcyhumanistyczne jednocześnie.

Człowiek, powtarzał Miłosz wielokrotnie, jest przede wszystkim organizatorem przestrzeni; toteż „musi mieć gdzie mieszkać i nie wystarcza mu dach nad głową w sensie fizycznym, jego umysł potrzebuje odniesień i orientacji, pionowych oraz poziomych. Dlatego to chyba mówi się o budujących lekturach”⁵¹. Tego rodzaju budującą lekturę stanowi z pewnością dzieło Czesława Miłosza. Jego myślenie o literaturze jako sztuce dyskursywnej organizacji ludzkiego doświadczenia czasu i przestrzeni doprowadziło do wypracowania reguł własnej twórczości jako swoistej poetyki doświadczenia, w której, jak w poniższym przykładzie, porządki egzysten-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 58.

⁵⁰ Cz. Miłosz, *Więść*, w: *idem*, *Wiersze*, t. 3, s. 101.

⁵¹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż 1977, s. 122.

cialny i literacko-dyskursywny, figura losu człowieka i pisarskiego powołania splatają się w zapadającej w pamięć – prawdziwie paradoksalnej i paradoksalnie prawdziwej – formule poetyckiego obrazu:

[...] Jaki fundament? Nie ma fundamentu.
Jak pajączek wysnuwam nić i na niej podróżuję,
Unoszę się gnany wiatrem nad błyszczącą ziemią
I razem ze mną formy przepadających miast⁵².

⁵² Cz. Miłosz, *Bernardynka*, w: idem, *Wiersze*, t. 4, s. 200.