

LUIGI MARINELLI
Uniwersytet „La Sapienza”
Rzym

Czesława Miłosza rodzinna Europa pomiędzy Szetejniami a zatoką San Francisco

Z perspektywy siedmiu lat, mijających od przyłączenia Polski do Unii Europejskiej, jej tzw. politycznej „integracji” z Europą, spośród licznych i ważnych tematów obecnych w bogatej twórczości Czesława Miłosza może warto powrócić do tematu „pamięci i tożsamości” europejskiej. Cytat zaczerpnięty z tytułu jednego z ostatnich dzieł Jana Pawła II [por. Giovanni Paolo II 2005], którego poszczególne rozdziały (*Miara wyznaczona żłtu*; *Wolność i odpowiedzialność*; *Pojęcie ojczyzny* [Ojczyzna – Naród – Państwo]; *Pojęcie Europy* [Polska – Europa – Kościół]; *Demokracja: możliwości i zagrożenia*) można by bez mała uznać za kolejne kwestie dialogu na odległość, jaki Wojtyła prowadził ze swoim rodakiem, tylko trochę starszym poetą, tak jak on oddającym się podczas swojego długoletniego życia podobnym rozważaniom. Zachęcanie przez Wojtyłę chrześcijańskiej Europy do „oddychania obydwoma płucami” – stwierdzenie zapożyczony zresztą, o czym często się zapomina, od innego wielkiego poety Słowianina, Wiaczesława Iwanowa¹ – oraz jego decyzja o mianowaniu na patronów Europy, obok św. Benedykta, świętych Cyryla i Metodego, „apostolów Słowiańszczyzny”, to gesty, które przez analogię przypominają laicką – literacką, historyczno-kulturową, polityczną, a szerzej, w sensie etymologicznym tego pojęcia, również religijną myśl Miłosza o własnej przynależności do środkowo-wschodniej części Starego Kontynentu, tym samym postulując istnienie tejże „innej Europy”, która w pamięci litewsko-polskiego pisarza stanowiła ważny punkt odniesienia, nawet

¹ Zob. Jan Paweł II 1980. Papież osobiście podkreślił swój intelektualny dług wobec rosyjskiego poety w przemówieniu do uczestników Międzynarodowego Sympozjum mającego miejsce w Rzymie 28 maja 1983 roku, które nosiło tytuł *Iwanow i kultura jego czasów*.

w momentach maksymalnego przygnębienia czy utraty tożsamości, zauważalnych podczas długoletniej emigracji:

Jestem „dzieckiem Europy”, jak wskazuje tytuł jednego z moich wierszy, ale jest to gorzkie, sarkastyczne stwierdzenie. Jestem też autorem książki autobiograficznej, która w przekładzie francuskim została nazwana *Une autre Europe*. Niewątpliwie, istnieją dwie Europy i zdarzyło się tak, że nam, mieszkańcom tej drugiej, dane było zstąpić w „jądro ciemności” XX wieku [Miłosz 1985, 350].

W ten sposób Miłosz charakteryzuje siebie w przemowie wygłoszonej w Królewskiej Szwedzkiej Akademii Nauk z okazji odebrania Nagrody Nobla. Odwołanie do Conrada nie jest, oczywiście, przypadkowe: tym samym Conradowskim akcentem zamykał się przecież *Traktat moralny* z 1947 roku („Przed nami jest / – Jądro ciemności”) i znów, dziesięć lat później, Conrad i Kurtz, bohater opowiadania, powrócą również w znanym ustępie z *Traktatu poetyckiego* (1957). Miłosz w swoim noblowskim przemówieniu położył szczególny nacisk na janusowe oblicze (kultura/przemoc) Starej Europy, główne zagadnienie dzieła *England's Polish Genius (Polski Geniusz Anglii)*, zgodnie ze słynną definicją Bertranda Russella. Wydaje się zresztą oczywiste, że odniesienia do Conrada w twórczości każdego pisarza wygnańca, a zwłaszcza autora *Mojej wierniej mowy*, są niezaprzeczalnie nacechowane indywidualnością. Pisarz emigrant, dochowując wierności własnemu językowi i kulturze, dokonuje „partykularnego” wyboru, który jedynie wspólnie z nieustanną refleksją „uniwersalną” nad zagadnieniami egzystencjalnymi – od psychologii jednostki po socjopolitykę, myśli o historii oraz kulturze ludzkości i mechanizmach nimi rządzących – może przełamać barierę językową, a także, jak w przypadku Miłosza, przyczynić się do powstania dzieł znajdujących uznanie na całym świecie. Z tej właśnie (często owocnej, ale też niejako schizofrenicznej) dialektyki „partykularyzmu” i „uniwersalizmu” rodzą się dla pisarza emigranta – jak zauważył Jerzy Jarzębski [Jarzębski 1996²] – i możliwość uniknięcia samozatracenia, i potrzeba znalezienia ogniwa między poczuciem przynależności do „ojczyzny”, chociażby do „małej ojczyzny”, a wykorzeniem rodem z *Heimatlosa*.

Wygnanie pozbawia nas punktów odniesienia, które pomagają nam robić projekty, wybierać nasze cele, organizować nasze czynności. [...] Tu, za

² Ten i dalsze cytaty wg francuskiej wersji [Jarzębski 1996] rozprawy, która po polsku ukazała się: Jarzębski 1998.

granica, [...] musimy stawić czoła tej, by użyć wyrażenia pisarza emigracyjnego, „nieznośnej lekkości bytu” – powie Miłosz w *Szukaniu ojczyzny* [Miłosz 2001, 209–210].

Owo wspomniane ogniwo ma w rzeczy samej wartość identyfikacyjną, zaś kwestia utraconej (czy też „wypartej”) tożsamości, co stanowi problem wygnańców i emigrantów, nie daje się rozwiązać łagodnie dla „Ja” jedynie przez szukanie nowych „ojczyzn” i nowych, coraz innych tożsamości, które do pewnego stopnia wchłoną pierwotną tożsamość, tę utraconą i/lub wypartą, co utworzy nowy system wartości, bez tworzenia systemu alternatywnego (zbliżam się tu do pojęcia tożsamości zaproponowanego przez Zygmunta Baumana [por. Bauman 2003]). Sprawę „Innej Europy” Miłosza można dobrze tłumaczyć, używając – jak sądzę – klucza rekonstrukcji tożsamości, widzianej z kilku punktów widzenia: psychologicznego albo nawet psychoanalitycznego, uwydatnionego w przekładzie amerykańskim *Rodzinnej Europy (Native Realm. A search for Self-Definition)*; geopolitycznego czy też geokulturowego, jak to podkreślają tłumaczenie niemieckie (*West und östliches Gelände*), z możliwymi nawiązaniem do Goethego, oraz – w innym odcieniu – francuska i hiszpańska wersja utworu (*Une autre Europe; Otra Europa*). Tłumacz włoski Riccardo Landau, jako pierwszy i jedyne – komentował Jan Błoński – zachował oryginalny tytuł (*Europa familiare*), podczas gdy pozostałe wersje (łącznie z drugim przekładem włoskim autorstwa Pietro Marchesaniego pt. *La mia Europa*, w którym autor uwydatnił raczej osobisty i subiektywny aspekt książki), „były na ogół bardzo nietrafnie tłumaczone” [Błoński 1995a, 7]. Nie można, oczywiście, wyjaśnić całego problemu, bazując tylko na opinii Błońskiego, gdyż ta, jak ją nazywa, „zdumiewająca defilada nieporozumień” [Błoński 1995a, 7] zachodnich tłumaczy *Rodzinnej Europy*, poza kwestią wieloznaczności przymiotnika *rodzinny*, wynikająca być może z ich różnego nastawienia i pochodzenia z różnych kultur, prawdopodobnie bierze się też stąd, że tytuł Miłosza sygnalizuje wiele problemów związanych z tożsamością, które są wyczerpująco omówione w tym pierwszym utworze autobiograficznym. Sam Miłosz w kolejnej książce autobiograficznej *Zaczynając od moich ulic* (1985), a ściślej w *Przedmowie* do jej francuskiej wersji, wyjaśnia szerzej swój punkt widzenia, podkreślając wyraźnie dynamikę dualizmu „partykularny”/„uniwersalny”, o którym pisał Jarzębski w cytowanym eseju:

Tout en vivant depuis longtemps en Occident – d’abord en France, puis aux États-Unis –, l’aiguille de ma boussole était cependant orienté vers l’est, et c’est là que je plaçais le centre de ma mappemonde personnelle. Mon pays natal a souvent figuré dans mes écrits, ce qui suscitait parfois

bien des tracas, à commencer par les questions les plus simples que l'on me posait: Né en Lituanie, donc poète lituanien? Non, poète polonais, qui donc pourrait expliquer pourquoi? Et les langues de ce pays, le polonaise et le lituanien, sont sans doute proches l'une de l'autre? Non, pas plus que le français et le sanscrit. Et ainsi de suite [Miłosz 1992, 7].

W celu skomentowania tej wypowiedzi, można by użyć właściwie znowu słów Jarzębskiego, odnoszących się do innego znanego fragmentu z tej samej książki, do eseju *La Combe* [Miłosz 1983a], w którym – poprzez dzieło Vincenza – Miłosz wyjaśnia swoją koncepcję „małej ojczyzny”:

Bardzo to znamienity fragment: pokazuje, że partykularyzm od uniwersalizmu może dzielić jeden krok, że – kto wie – może jedyny nadający się do zaakceptowania przez człowieka uniwersalizm jest to prostu unią partykularyzmów, pewnym stanem świadomości pozwalającym dostrzec wspólnotę wielu odrębnych, dobrze zakorzenionych Inności. Emigrant byłby wówczas tym, który – żyjąc daleko od swojej własnej „małej ojczyzny” – potrafi wznieść się wyżej od innych, by popatrzeć na ową wspólnotę niejako z lotu ptaka, z perspektywy wykluczającej wrogość czy ksenofobię. Poszerzenie poczucia przynależności jest zatem chyba najważniejszym czynnikiem działającym na rzecz uniwersalizmu u emigrantów [Jarzębski 1998, 86].

Posługując się trafnym sformułowaniem znanej pisarki pochodzącej również z „innej Europy” – Julii Kristevej i parafrazując komentarz Jarzębskiego o Miłoszu, moglibyśmy stwierdzić, iż odkrycie bycia „obcym samemu sobie” [Kristeva 1988], odkrycie własnego elementu *un-beimlich*, tak naturalne dla każdego emigranta, a tak trudne do zaakceptowania przez każdą istotę ludzką „chronioną” w obrębie swej przynależności zbiorowej³, jest kluczem do właściwego zinterpretowania *Rodziny Europy* (tak samo jak był to centralny i „uniwersalny” temat w *Trans-Atlantyku* Gombrowicza, jego „utworze najbardziej patriotycznym, i najodważniejszym” – *Dziennik* 1954). Zapytajmy zatem, czy nie wypływa w pewnej mierze z polonocentryzmu fakt, że właśnie ta książka w Polsce jest relatywnie mniej czytana i mniej komentowana niż inne dzieła Miłosza? Tak jakby poszerzenie sensu jej przynależności było

³ Tę kwestię jasno i trafnie przedyskutował sam Miłosz w ustępie o wygnaniu w przywołanej już książce *Szukanie ojczyzny*, kiedy mówił o „zatrącaniu się w obcym mieście” i o „tym rodzaju zazdrości [którą czuje obcokrajowiec – przyp. L.M.] na widok jego mieszkańców, mających wspólne problemy, poruszających się pewnie między swoimi urzędami i sklepami, rozwijających razem gigantyczną wstęgę ich codziennej krzątaniny” [Miłosz 2001, 208–209].

tylko prywatną sprawą autora (bardziej cenionego jako poeta czy autor esejów politycznych i historiozoficznych), a nie pewnym intelektualnym wyzwaniem rzuconym samym fundamentom tożsamości europejskiej (oraz, oczywiście, tożsamości polskiej – polskości, po gombrowiczowsku traktowanej jako „partykularny” wariant zjawiska znacznie bardziej „uniwersalnego”, nie zaś jako jedyny w swoim rodzaju dogmat).

Ta książka, ponownie przeczytana dzisiaj i rozpatrzona z punktu widzenia dokonanej integracji politycznej naszego Kontynentu (która już w czasach powstawania *Rodzinnej Europy* stawiała swoje pierwsze kroki), mogłaby zostać zresztą potraktowana jako literacka „zapowiedź” pojawiających się później teorii historiograficznych. Jedną z nich słychać zwłaszcza w przeformułowanych ostatnio poglądach Karola Modzelewskiego o „barbarzyńskiej Europie”, przyznających późnoantycznemu i średniowiecznemu pojęciu *barbaricum* (obejmującemu plemiona celtyckie, germańskie, słowiańskie i bałtyckie) istotną jedność. I to pomimo o wiele słabszego „uformowania” barbarzyńców jako grupy niż ludów zjednoczonych najpierw pod przewodnictwem Rzymu, a potem włączonych w orbitę politycznych i kulturowych wpływów Karolingów. Z jednej strony, stwierdzenie owej ograniczonej formalizacji struktur socjo-politycznych i kulturowych, przysparzającej problemów podczas analizy i tak skąpych źródeł bezpośrednich, zmienia niekiedy historyka, zajmującego się powyższymi kwestiami, w etnologa i antropologa. Modzelewski pisze:

Z perspektywy antycznej i średniowiecznej cywilizacji plemiona barbarzyńskie przedstawiały się do pewnego stopnia podobnie jak tzw. ludy egzotyczne, badane przez etnologów XIX i XX w. Terytorialno-polityczne organizacje barbarzyńców, zwane w nauce plemionami, nie dysponowały instrumentami administracyjnego przymusu, a integracja społeczna opierała się w nich na przemożnej sile tradycji oraz presji wywieranej na jednostkę przez macierzystą grupę. Były to społeczności funkcjonujące bez pisma, w których nie tylko mitologia, ale także zbiorowa pamięć historyczna i normy prawne przekazywane były ustnie z pokolenia na pokolenie [Modzelewski 2004, 13].

Z drugiej zaś strony, domaga się uznania niezaprzeczalnego udziału średniowiecznego *barbaricum* w kreowaniu podstaw współczesnej Europy, o wiele bogatszej i bardziej złożonej niż ta Europa, która mogłaby wyrosnąć na samych tylko „korzeniach judejsko-chrześcijańskich” i dziedzictwie antycznym (dotyczy to prawa, kultury, sztuki i literatury), pozostawionym całemu kontynentowi przez Imperium Rzymskie i jego bezpośrednich następców.

O ile problem Wschodniej Europy jest mniej „uformowany” (w sensie „Formy”), o tyle jego konsekwencje mają wpływ na poszczególne osoby, pochodzące z tych regionów, co zauważa Miłosz w tym iście gombrowiczowskim fragmencie:

W pewnym sensie mogę siebie uważać za typowo wschodniego Europejczyka. Jak się zdaje, jest prawdą, że jego *differentia specifica* dalaby się sprowadzić do braku formy – zewnętrznej i wewnętrznej [...]. Pozostaje zawsze niedorostkiem, rządzi nim nagły przyptył albo odpływ wewnętrznego chaosu. Ale formę zdobywa się w społeczeństwach ustabilizowanych. Mój przykład wystarczy, żeby stwierdzić, jak wielkiego wysiłku wymaga przyswojenie sobie sprzecznych tradycji, norm i zbyt obfitych wrażeń, czyli ułożenie ich w jakim takim porządku [Miłosz 1990, 71–72].

Z innej jeszcze strony, idea Miłosza o pełnym współuczestnictwie we wspólnocie europejskiej jednostek takich, jak on, pochodzących z „gorszej” [Miłosz 1990, 66] części Starego Kontynentu, z części „bez formy”, zostaje przedstawiona przez autora w *Rodzinnej Europie* nie poprzez w końcu zakompleksioną metaforę „barbarzyńcy w ogrodzie”⁴, ale za pomocą postaci Hellena, Europejczyka pierwotnego czy Ur-Europejczyka, jak można by go zdefiniować zależnie od jego przynależności do określonej kultury rolno-pasterskiej, ciężącej jednakże ku *polis*⁵. Sądzę też, że można się całkowicie zgodzić z Janem Błońskim, gdy wskazuje, jak w poezji Miłosza niektóre miejsca „najzwyklejsze i najprościej europejskie” (Mittelbergheim, Bon nad Lemanem, dolina Vesère w Gaskonii) urastają do rangi modeli idealnych, niosących pocie głębokie refleksje i cele moralne. A to wszystko zachodzi, mówi Błoński,

tam, gdzie piękno naturalne (wzgórz, rzek, gór, lasów) ludzie umieli wykorzystać i uzupełnić piękną dom, ogrodu, obejścia i studni, nie mówiąc już o świątyni i pałacu. Te często pół wiejskie, pół miejskie *loci Europae* świadczą niejako o sukcesie cywilizacji, o tym, że umiała ona stworzyć przynajmniej wzorce dobrego życia, odpowiednio przekształcając naturę... [Błoński 1995a, 14–15].

⁴ Namacalnym dowodem tego kompleksu byłby np. plagiat przypisany ostatnio Herbertowi w odniesieniu do jego eseju o Chartres z *Barbarzyńcy w ogrodzie*, por. Bielawska 2004 (autorka prezentuje, w jaki sposób esej Herberta „zależy” silnie od książki Jeana Gimpela: *Le batisseurs de cathedrales*, Paryż, Editions du Seuil, 1959).

⁵ Dla Henryka Samsonowicza, „z punktu widzenia historyka ten fenomen »narodu« europejskiego wiąże się z wchodzeniem ludności chłopskiej do wyższych warstw kultury intelektualnej” [Samsonowicz 1993, 16].

Mimo iż Miłosz od samego początku książki pragnie podkreślić ważność pierwiastka rolno-leśnego swego litewskiego i/lub wschodnioeuropejskiego pochodzenia, to jednak w części końcowej, w bardzo znanym i często cytowanym ustępie, stanowiącym genezę tytułu i przywołującym figurę „Greka, który przeniósł się z jednego do drugiego miasta”, proponuje synkretyczną i złożoną wizję bycia Europejczykiem, w której to przestrzeni nie może określić żadna semiologia (ani oczywiście żadna polityka) „tej” czy „tamtej strony”, i w której, tym samym, rzeczywisty czas składa się z pewnej złożoności i symultaniczności wielu czasów. Skoro – jak napisał rzymski filolog Roberto Antonelli, mając na myśli *Tradition and the Individual Talent* Eliota, tak drogiego również Miłoszowi – czas europejski jest w rzeczywistości rodzajem „splotu różnych czasów (i punktów widzenia); systemem czasów, niekiedy nakładających się na siebie (w sposób ciągly i jednoliniowy, cykliczny, absolutny, historyczny, funkcjonalny etc.)” [Antonelli 2000, 60], a utrzymując typowo europejski związek z Tradycją, rozprzestrzenia się i podziela ten „stan świadomości, pozwalający uchwycić to, co wspólne w różnorodności”, o czym wspominał Jarzębski. I tak pisze Miłosz:

Stopniowo jednak przestałem się troszczyć o całą mitologię wygnania, tej strony, Polska i Dordogne, Litwa i Sabaudia, uliczki Wilna i uliczki Quartier Latin zrastały się w jedno, nie byłem przecież nikim innym niż Grekiem, który przeniósł się z jednego do drugiego miasta. Rodzinna Europa przebywała we mnie ze swoimi górami, lasami i stolicami i ta mapa, uczuciowa, przesłała zbyt doraźnie kłopoty. Po kilku latach dążenia naprzód bez światła znów moja stopa dotknęła gruntu i odzyskałem zdolność do życia w teraz, w chwili, a w niej, wyższe nad wszelkie możliwe Apokalipsy, splecione wzbogacały się wzajemnie przeszłość i przyszłość [Miłosz 1990, 310].

„Nie jest to sztuka dla sztuki, jest to sztuka dla Zachodu. [...] Nie Polak pisze o Polsce i Wschodzie, tylko człowiek o Polaku w sobie i o »swojej« Europie. Taki program to prawie Husserl i prawie Descartes”, skomentował uszczypliwie, jak na niego przystało, Witold Gombrowicz [Gombrowicz 1971, 199–200]. Nie jest tu odpowiednie miejsce, żeby powrócić do tej żarłivej i płodnej dysputy intelektualnej, dualizmu ich przemyśleń i wpływu na całą polską literaturę współczesną. Wystarczy być może tylko wspomnieć, iż międzykontynentalny dialog Miłosza i Gombrowicza, dotyczący tożsamości polskiej i europejskiej, pada na żyzną glebę starć i spotkań w obrazach baroku (zresztą *par excellence* „epoki przeciwstawieństw”, według znanej definicji Janusza Pelca [por. Pelc 2004]) przedstawianych przez obu autorów – albo

jako rustykalny barok sarmacki, z „folklorem szlacheckim” i z gawędą u Gombrowicza w *Trans-Atlantyku* i w *Dzienniku* [Gombrowicz 1971, 114], albo jako barok miejskiej architektury Wilna, barok, który jest – za Adamem Miłobędzkiem⁶ – także „nieprawowity”, synkretyczny, po prostu sarmacki i wschodnioeuropejski. Szczególny charakter tej architektury został uwypuklony w słynnym *Dialogu o Wilnie*, Miłosza i Tomasza Venclovy, opublikowanym w „Kulturze” [Miłosz, Venclova 1979], gdzie młodszy z dwóch poetów litewskich dopatrywał się wyjątkowości baroku swojego miasta w braku scenograficznej przestrzeni, redukującej perspektywę (co, jak sądzę, należy zaliczyć do tzw. „baroku peryferyjnego”; we Włoszech jego odpowiednikiem byłby barok sycylijski) oraz w „pomieszaniu naprawdę dziwnym” dominującego stylu ze „wszystkimi stylami europejskimi (z wyjątkiem romańskiego)” [Miłosz, Venclova 1979, 17] obecnymi w architekturze Wilna. Kwestia podobieństw w architekturze (barokowej czy późnorennesansowej) miast Europy Środkowej: od Wilna, przez Pragę, aż po Dubrownik, powraca zresztą w innych tekstach Miłosza na ten temat. Wystarczy choćby wspomnieć esej *O naszej Europie* z 1986 r. [Miłosz 1986] wygłoszony na Uniwersytecie Rutgers (New Jersey) podczas konferencji „Intellectuals and Social Change in Central and Eastern Europe”⁷ w kwietniu 1992 r.

Na temat architektury siedemnastowiecznej pisało wielu, m.in. Jan Błoński w krótkim, acz kapitalnym esej *Uparte trwanie baroku*. Problem polega na tym, że styl ten „w Polsce obecny jest wszędzie [...] Tak oczywisty, że prawie niezauważany” i że „doszło stopniowo do utożsamienia ‘barokowego’ z ‘polskim’”⁸, co następnie miało wpływ na mentalność narodu, na obyczaje, a nawet na polską religijność. A oto obserwacja ta staje się dla obu autorów metaforą tego, co łączy Polskę (i zgodnie z myślą Miłosza, całą „inną Europę”) z resztą Europy i jednocześnie ją od niej dzieli.

Pragnę więc zaznaczyć, że rozważania Miłosza i Gombrowicza na temat baroku wydają się stanowić alegorię ich szerszego myślenia na temat stosunku między kulturą Europy Zachodniej i Innej Europy. Osobliwy sarmacki i kresowy wariant polskiego baroku ukazuje się tu jako pewna „falda”⁹ rozle-

⁶ Por. Miłobędzki 1980, w szczególności. rozdz. 4. *Podlasie i ziemia W. Ks. Litewskiego*, s. 280–290.

⁷ Zob. „Partisan Review” 1992 (numer specjalny przygotowany z okazji konferencji).

⁸ Błoński 1995b, 69. Interesujące refleksje na temat „semiotyki europejskiej” baroku w *Różniwej Europie* proponuje również Leokadia Hul [Hul 1995, 18].

⁹ Odwołuję się, oczywiście, do terminów filozoficznych analizy baroku wprowadzonych przez Gillesa Deleuze’a [Deleuze 1988].

głego dualizmu: „partykularny/uniwersalny”, który za Jerzym Jarzębskim uznaliśmy za główny składnik *Weltanschauungu* i *formae mentis* pisarza emigracyjnego.

Artystyczno-kulturowe dywagacje Miłosza o „Innej Europie” przechodzą na plan tożsamości inkluzywnej, dążąc tym samym do ukazania jednolitości w różnorodności. Biorąc pod uwagę historyczne i osobiste uwarunkowania, w których Miłosz analizował dane zagadnienie oraz towarzyszącą tej analizie dozę neurozy, słusznie zauważono, iż „w ogóle słowa Europa, europejskość, kultura europejska, zachodnioeuropejska cywilizacja występują w książce Miłosza w ogromnym zagęszczeniu, rzecz można, proporcjonalnym do chęci uczynienia z Europy kategorii rodzinnej” [Hul 1995, 18].

Ton i metoda wypowiedzi zmieniają się, kiedy Miłosz przygląda się z bliska problematyce politycznej i moralnej. Tu zauważamy, iż tożsamościowa rekonstrukcja przechodzi z inkluzywnej w ekskluzywną, poruszając zagadnienie naprawdę „innej” (do dzisiaj nie wiemy, czy zaginionej na zawsze) Europy – przez Brodskiego, kilka dekad po ukazaniu się *Rodzinnej Europy*, nazwanej raczej „Azją Zachodnią”¹⁰. Nie mam tutaj możliwości pogłębienia analizy wnioskowań, które na przestrzeni lat w swojej szerokiej twórczości o relacjach: Rosja – Polska, Rosja – Europa Środkowa czy Rosja – Europa *tout-court* proponuje Miłosz [Miłosz 2010]. Warto jednak podkreślić, iż sytuacja Miłosza w 1958 roku była znacząco odmienna od tej, w jakiej znajdował się w połowie lat osiemdziesiątych Milan Kundera, wypowiadający się wtedy o Europie Środkowej jako o „Europie porwanej” [por. Kundera 1984, 35–38], co słusznie i przy wielu okazjach polski Noblista będzie przywoływał dla dookreślenia swojego pierwszeństwa i niemalych różnic swojej pozycji w stosunku do czeskiego pisarza.

Interesujący i znów zapewne nieprzypadkowy jest fakt, iż Conrad powraca w *Rodzinnej Europie* również na początku rozdziału poświęconego Rosji: „Przegrodę wznosi pomiędzy [Polakami i Rosjanami – L.M.], używając słów Józefa Conrada, *incompatibility of temper*, czyli różność historycznych formacji”, a w odrębnym fragmencie *Under Western Eyes* zostaje zdefiniowane jako „polemika z rosyjskim mesjanizmem Dostojewskiego”. Niemniej Miłosz, przyznając się jednocześnie do osobistych uwikłań („W moim stosunku do Rosji tkwił zarodek późniejszych nieporozumień pomiędzy mną i moimi francuskimi czy amerykańskimi przyjaciółmi”), ucina szybko refleksje dotyczące psychologii narodowej, zmierzając prosto do istoty problemu historyczno-politycznego, ideologiczno-moralnego, a nawet rosyjsko-polskiego: „pozostaloby czymś lokalnym i prowincjonalnym, gdyby nie kryły się w nim

¹⁰ Wokół tych zagadnień zob. Miłosz 1986, Toruńczyk 1987, Brodski 1985.

zadatki wydarzeń na skalę planetarną. Gdyż Rosja mogła stać się tym, czym się stała, tylko likwidując polsko-litewską Republikę¹¹. Również na ten temat wiele napisano¹². Jedną z najnowszych wypowiedzi jest ważki rozdział książki *Miłosz i Brodski. Pole magnetyczne* autorstwa Ireny Grudzińskiej-Gross, której moje końcowe refleksje dużo zawdzięczają. Ta amerykańska uczona o polskich korzeniach, z typową dla siebie otwartością i jasnością, zdołała skonfrontować odmienne poglądy dwóch poetów przyjaciół na temat Rosji. Jest to, oczywiście, zestawienie pełne uwikłań, dotykające także kwestii „Innej Europy”. Tak oto Miłosz, jak się wydaje, delikatnie zmienia w czasie ową tradycyjną polską („mickiewiczowską”) postawę wyrażoną w IX rozdziale *Rodziny Europy*; jednak nawet – jak podkreśla Grudzińska-Gross – „w latach dziewięćdziesiątych, gdy imperium upadło i powstały nowe państwa, duchowa geografia Brodskiego i Miłosza niewiele się zmieniła. Brodski walczył o uznanie europejskości Rosji, Miłosz – o solidarność narodów do niedawna jeszcze ujarzmionych. Stąd jego wierność pojęciu Europy Środkowej w chwili, gdy już mało kto się nią interesował. Nie oznaczało to jednak – pisze dalej Grudzińska-Gross – że Miłosz odmawiał Rosji przynależności do Europy, wręcz przeciwnie” [Grudzińska-Gross 2007, 170–171]. Jeśli bowiem chodzi o duchowość, filozofię, literaturę, język, czy nawet o pewną część światopoglądu, począwszy od *Rodziny Europy*, a skończywszy na *Prywatnych obowiązkach*, dyskurs Miłosza – eseisty i profesora – o kulturze rosyjskiej, nigdy nie był kategoriyczny i jednoznaczny; w odróżnieniu od jego dyskursu polityczno-moralnego. Ewidentnym dowodem na to jest zapewne seria artykułów, których punktem kulminacyjnym staje się esej *Poeta i państwo*, opublikowany w „Rzeczypospolitej” 7–8 grudnia 1996 roku, w którym Miłosz nie potrafi (a raczej nie chce) znaleźć żadnej łagodzącej okoliczności estetyczno-literackiej dla „obrzydlivego bizantynizmu” z *Ody do Stalina*, napisanej przez Mandelsztama w roku 1937.

Odmawiając ważkości i delikatności poruszonym tematom i znacznie je upraszczając, moglibyśmy również rzec, iż u Miłosza wyraźne odrzucenie „bizantynizmu” moralnego oraz „ponurości, ciemności i siły” [Miłosz 1990, 136] imperialnej potęgi Rosji wydaje się prawie wprost proporcjonalne do poczucia wyobcowania (a nawet powiedziałbym, do uczucia pogardy), które pisarz ma dla tej części systemu, jak też dla amerykańskiej kultury miejskiej (nie dla amerykańskiej przyrody, jak dobrze wiemy, choć nie ma tu czasu na

¹¹ Ten i poprzednie cytaty pochodzą z Miłosz 1990, 134; 140; 138; 152; 135.

¹² Spośród różnych interwencji zadedykowanych temu trudnemu tematowi, warto zacytować przynajmniej Bodin 1997.

pogłębienie tego istotnego aspektu), której najbardziej ewidentne i brutalne przejawy to brak współczucia i ludzkiej solidarności, typowy dla społeczeństwa pozorów i show-biznesu – „kraju wielkiej samotności”, jak go nazwie w tytule jednego z rozdziałów w swoich *Rozmowach z Aleksandrem Fiutem* [Fiut 1988]. To ogólnooogarniające poczucie nieprzynależności podkreśla poeta użyciem mocno nacechowanych uczuciowo zaimków dzierżawczych, co widać na przykład w liryku *Nie mój* – „Całe życie udawać, że mój ten ich świat”, z *Pieska przydrożnego* [Miłosz 1999, 12], który według mnie, przynajmniej częściowo, ponownie przywołuje dualizm uwydatniony poprzez użycie zaimków osobowych już we wstępie *O moim zamiarze* i w XIV eseju *Ja i oni z Widzeń nad Zatoką San Francisco*. A jest to zabieg chyba nieprzypadkowy dla autora takich wierszy, jak *Mojość* lub *Moja wierna mono*.

Jakie wnioski pozwalają nam wyciągnąć te nasze krótkie i pobieżne refleksje? Jeśli chodzi o płaszczyznę historyczno-kulturową, rozważania Miłoszowskie można postrzegać jako rekonstrukcję tożsamości w ramach prawdziwego „szukania ojczyzny”; na płaszczyźnie historyczno-politycznej i etycznej widać raczej wznowienie postawy dwudziestowiecznej, wolnej jednak od jakichkolwiek pozostałości nacjonalistycznych, odideologizowanej, antyimperialnej i antyimperialistycznej, wywodzącej się z mesjaniczno-martyrologicznego, szczególnie Mickiewiczowskiego, myślenia. Na temat utopijnego charakteru tej konstrukcji napisała bardzo interesująco Barbara Toruńczyk [Toruńczyk 1987]. Owo „starcie” mentalności i kultur (pomijając osobowość), z którego wyrasta dialog Miłosza i Brodskiego – tak wnikliwie zanalizowany przez Irenę Grudzińską-Gross – mogłoby zatem być w pełni uważane za dwudziestowieczną wersję konfliktu między Mickiewiczem i Puszkinem, stanowiącego, oczywiście, jedno z głównych zagadnień rozdziału *Rodzinnej Europy* poświęconego Rosji¹³.

Śluszenie Grudzińska-Gross podkreśla nieuniknioną różnicę między punktem widzenia poety żyjącego w Imperium lub z niego pochodzącego a punktem widzenia poety przynależącego do ludu przez to Imperium zniewolonego: „Brodski odrzuca historię i politykę, nie są one potrzebne pocie, bo pozostaje mu odpowiedzialność za największy skarb imperium, za jego język i kulturę” [Grudzińska-Gross 2007, 193]. Zatem dyskurs Brodskiego przesuwają się na plan głęboko indywidualny. „Jeżeli sztuka uczy czegoś (przed

¹³ Również autor tego artykułu powrócił do tych kardynalnych dla współczesnej literatury i kultury polskiej zagadnień, próbując dokonać „ekstremalnej syntezy” w niedawno wydanej książeczce: Marinelli 2008, w szczególności w rozdziałach: *Panславismo e messianismo: Puškin e Mickiewicz* e *L'Europa familiare, l'Asia occidentale e l'esilio: Miłosz e Brodskij*.

wszystkim – uczy samego artystę), to to jest właśnie prywatny wymiar kondycji ludzkiej”¹⁴, jak zadeklarował poeta rosyjski w swojej przemowie z okazji odebrania Nagrody Nobla, pod czym, jak sądzę, jego polski „maestro” nigdy by się nie podpisał, gdyż zasadniczo dla Miłosza poezja ma dawać świadectwo i być aktem współczucia, „mówieniem za innych”. W poezji polskiej XX wieku – powie w V lekcji (*Ruiny i poezja*) *Świadectwa poezji* – „nastąpiło szczególne spotkanie jednostkowego z historycznym, co znaczy, że wydarzenia spadające na całą zbiorowość są odbierane przez poetę jako dotykające go w sposób najbardziej osobisty. Poezja wtedy nie jest alienowana, czyli zgodnie z etymologią tego terminu nie jest cudzoziemską w społeczeństwie” [Miłosz 1983b, 76]. Do poczucia wyobcowania, alienacji oraz *Heimatlosigkeit* poety wygnańca dołączają po II wojnie światowej – wierność wobec własnego języka (*Moja wierna mowa*), jak i przede wszystkim współczucie, solidarność i utożsamienie z tymi, którzy nie otrzymali ocalającego daru słowa poetyckiego: „Najlepsi jego synowie pozostają nieznani / Naród wielki, naród niezwalczony, naród ironiczny, / Umie rozpoznać prawdę zachowując o tym milczenie”, napisał w wierszu *Naród* (*Światło dzienne*, 1953). I tu zamyka się tożsamościowy krąg z dyskursu Miłosza o Innej Europie: „Imperia upadają i chwala im za to. / [...] Ale / [...] My słyszymy w powietrzu płacz więzionych ludów, / Które konania bestii widzieć nie zdążyli”, napisze w roku 1986 w *Epitafium*, będącym odległym o prawie trzydzieści lat echem innego wersu cytowanej ody pt. *Naród*: „Gorzkie lzy tego ludu przerywają w połowie pieśń”. Jakiz tu dystans tegoż Miłosza do Brodskiego sprzed kilku lat, któremu nie pozostawało nic innego jak, z typową dla siebie tragiczno-ironiczną przesadą, oznajmić: „Jak harem niezliczonych żon swoich wszechwładny szach / może zdradzić wyłącznie na rzecz innego haremu, / tak zmienilem Imperium na inne” (*Kobysanka Dorozowego Przyładka*) [Brodski 1996, 125].

Tak więc nie wygląda to na przypadek, iż u schyłku życia największy poeta Imperium wybrał na miejsce swojego pochówku miasto ze snu, miasto na wodzie – miejsce, gdzie czas fizyczny i metafizyczny przenikają się; element, podważający zasadę horyzontalności i ujawniający głęboką samotność i przemijalność każdej istoty ludzkiej¹⁵. Natomiast Miłoszowi, który, jak domniemywam, chciałby być pochowany między lasami i rzekami w swych Sztejniach, dana została mogiła w dawnej stolicy jego ziemi, gdzie spoczął

¹⁴ Cytuję z wersji włoskiej: Brodskij 1988, 59.

¹⁵ Na temat Brodskiego i mitu Wenecji, por. Loseff 1995, 217–225; Niero 2004, 69–73.

śluszenie między królami i innymi wielkimi, którzy w ciągu historii umieli przemawiać na korzyść tej ziemi, nawet gdy jedyną prawdę można było jedynie „rozpoznać [...], zachowując o tym milczenie” (*Naród*).

Autoryzowane tłumaczenie z włoskiego: Joanna Longawa

W nieco innej wersji artykuł ukazał się w języku francuskim jako: Miłosz et l'autre Europe [Miłosz a inna Europa], w: Czesław Miłosz et le vingtième siècle, red. M. Delaperrière, Paris 2006, s. 21–31.

Literatura

- Antonelli R., 2000, *I magazzini della memoria. Luoghi e tempi dell'Europa* (Magazyny Pamięci. Miejsca i czasy Europy), Florencja.
- Bauman Z., 2003, *Intervista sull'identità*, Rzym.
- Bielawska D., 2004, *Jak został nyciosany „Kamień z Katedry” Zbigniewa Herberta*, „Twórczość”, nr 2/3.
- Błoński J., 1995a, *Europa Miłosza*, „NaGłos”, nr 20.
- Błoński J., 1995b, *Uparte trwanie baroku*, „Znak”, nr 482.
- Bodin P.-A., 1997, *Miłosz i Rosja. Z perspektywy szwedzkiej*, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Brodski J., 1985, *Dlaczego Kundera myli się co do Dostojewskiego*, „Zeszyty Literackie”, nr 11.
- Brodski J., 1996, *Poezje wybrane*, Kraków.
- Brodskij I., 1988, „Un volto non comune”. Discorso per il Premio Nobel [„Niezwykła twarz”. Przemowa z okazji odebrania Nagrody Nobla], w: Brodskij J., *Profilo di Clio*, Mediolan.
- Deleuze G., 1988, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paryż.
- Fiut A., 1988, *Czesława Miłosza autoportret przekorny. Rozmowy z Aleksandrem Fiutem*, Kraków.
- Giovanni Paolo II (Jan Paweł II), 2005, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni* [Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci], Mediolan.
- Gombrowicz W., 1971, *Dziennik 1959–1961*, Paryż.
- Grudzińska-Gross I., 2007, *Miłosz i Brodski. Pole magnetyczne*, Kraków.
- Hul L., 1995, *Dwa kręgi europejskiej tożsamości. Rodzinna Europa Czesława Miłosza i Europa w rodzinie Marii Czapskiej*, w: Staniszewski A., red., *Studia i szkice o twórczości Czesława Miłosza*, Olsztyn.
- Jan Paweł II, 1980, *Allocutio Lutetiae Parisiorum ad Christianos fratres a Sede Apostolica seinctos habita, 31 maggio 1980: AAS 72 [1980] 704.*
- Jarzębski J., 1996, *Le particulier et l'universel dans la littérature polonaise de l'emigration*, w: Delaperrière M., red., *Littérature et émigration. Europe centrale et orientale*, Paryż.
- Jarzębski J., 1998, *Partykularyzm i universalizm w literaturze polskiej emigracji*, w: Jarzębski J., *Pożegnanie z emigracją. O powojennej prozie polskiej*, Kraków.
- Kristeva J., 1988, *Etrangers à nous-mêmes*, Paryż.
- Kundera M., 1984, *The Tragedy of Central Europe*, „New York Review of Books”, 26.04.
- Joseff L., 1995, *La Venezia di Iosif Brodskij: realtà d'oltrespecchio* [Wenecja Josifa Brodskiego: rzeczywistość zza lustrą], w: Strada V., red., *I Russi e l'Italia [Rosjanie i Włochy]*, Mediolan.

- Marinelli L., 2008, *Fra Oriente europeo e Occidente slavo. Russia e Polonia*, Roma.
- Milobędzki A., 1980, *Architektura polska XVII wieku*, t. 1, Warszawa.
- Milosz C., 1983a, *La Combe*, w: Vincenz S., *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa.
- Milosz C., 1983b, *Świadectwo poezji. Szczęść wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Paryż.
- Milosz C., 1985, *Odczyt z okazji otrzymania Nagrody Nobla* (8 grudnia 1980), w: Miłosz C., *Zaczynając od moich ulic*, Kraków.
- Milosz C., 1986, *O naszej Europie*, „Kultura”, nr 4.
- Milosz C., 1990, *Rodzinną Europą*, Warszawa.
- Milosz C., 1992, *De la Baltique au Pacifique*, Paryż.
- Milosz C., 1999, *Piesek przydrożny*, Kraków.
- Milosz C., 2001, *Szukanie ojczyzny*, Kraków.
- Milosz C., 2010, *Rosja. Widzenia trans-oceaniczne*, Warszawa.
- Milosz C., Venclova T., 1979, *Dialog o Wilnie*, „Kultura”, nr 1/2.
- Modzelewski K., 2004, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa.
- Niero A., 2004, „...questo paesaggio, capace di fare a meno di me”. *Brodskij fra Pietroburgo (nascita e Venezia (doppia sparizione)* [„...ten krajobraz, zdolny obyć się bezę mnie”. *Brodski między Petersburgiem (narodziny) i Wenecją (podwójne zniknięcie)*], „Insula”, nr 18.
- „Partisan Review”, 1992, nr 4.
- Pelc J., 2004, *Barok – epoka przeciwieństw*, II edycja, Kraków.
- Samsonowicz H., 1993, *Rola pogranicza cywilizacji europejskiej w kształtowaniu świadomości narodowej*, w: Dąbek-Wiregowa T., Makowiecki A.Z., red., *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, Warszawa.
- Toruńczyk B., 1987, *O królach i duchach z opowieści wschodnioeuropejskich*, „Zeszyty Literackie”, nr 20.

Czesław Miłosz's “Native Realm” between Šeteniai and San Francisco Bay

The article takes up the essential motif of European identity and memory, in Czesław Miłosz's creativity and biography. The author aims to reconstruct Miłosz's ideas of his own sense of belonging to Central and Eastern part of the old continent, of ‘the other Europe’, that in the writer's memory served as an important reference point, even in the periods of depression or feeling of loss of identity caused by long emigration. Having analysed the convictions expressed by Miłosz in *Native Realm*, the author of the article aims to present the specific way of viewing the Nobel Laureate's concept of Polish identity as well as European identity.

Key words: Czesław Miłosz, Polish identity, European identity, *Native Realm*