



Jan Potkański

Uniwersytet Warszawski

 <http://orcid.org/0000-0002-9332-1940>

Ukąszenie katechety Przegraną *apophrades* Czesława Miłosza

The Catechist's Sting: Czesław Miłosz's Lost *Apophrades*

Summary: The article interprets the changes in works and personality of Czesław Miłosz, in accordance with Harold Bloom's model of agon between the poetic epebe and his precursor. I pick up a discussion with the earlier Bloomian takes on Miłosz, which suggest that his most important teacher was Adam Mickiewicz. A careful analysis of Miłosz's memoirs and ideological declarations proves that the original influence, decisive on Miłosz's whole future evolution, came from a catechist, Rev. Leopold Chomski, while other master figures in poet's works were just remoulding the original teacher's image.

Key words: Czesław Miłosz, Harold Bloom, anxiety of influence, agon, predecessor, religion

Streszczenie: Artykuł stanowi interpretację przemiany twórczości i osobowości Czesława Miłosza zgodnie z zaproponowanym przez Harolda Blooma modelem agonu poetyckiego efebą z prekursorem. Autor polemizuje z wcześniejszymi ujęciami twórczości Miłosza w tym duchu – sugerującymi, że najważniejszym nauczycielem poety był Adam Mickiewicz. Tymczasem uważna analiza wspomnień i deklaracji ideowych autora *Rodzinnej Europy* dowodzi, że źródłowy wpływ, który zdecydował o przebiegu całej dalszej ewolucji Miłosza, wywarł na niego katecheta, ksiądz Leopold Chomski, inne zaś figury mistrzowskie w twórczości poety to przekształcenia obrazu tego pierwotnego nauczyciela.

Słowa kluczowe: Czesław Miłosz, Harold Bloom, lęk przed wpływem, agon, prekursor, religia

Recenzję polskiego przekładu *Lęku przed wpływem* Harolda Blooma Ewa Bieńkowska zakończyła przed laty sugestią zastosowania pojęć Blooma do opisu relacji Czesława Miłozsa z Adamem Mickiewiczem, prorokując, że kiedyś ukaże się zapewne książka omawiająca tę relację szczegółowo¹. Wbrew tytułowi – odwołującemu się za Miłozsem do tej samej biblijnej figury walki patriarchy z nadprzyrodzoną istotą, do której nawiązuje Bloom – nie jest „bloomowska” w zakresie zastosowanych narzędzi monografia Elżbiety Kiślak *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*², choć można próbować częściowego „przekładu” ustaleń badaczki na język Blooma. Książka Kiślak ukazała się przed główną falą polskiej recepcji Blooma, podobnie jednak milczy o nim kolejne opracowanie tematu – monografia Lidii Banowskiej *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*³, wydana już po ukazaniu się przekładu *Lęku przed wpływem* (choć zapewne pisana wcześniej). Można by obie autorki podejrzewać o zbytne zawężenie strefy poszukiwań bibliograficznych – bo o ile model Blooma w odniesieniu do wczesnych polskich fascynacji Miłozsa to tylko schemat teoretyczny, który wolno przyjąć bądź odrzucić w zasadzie arbitralnie, o tyle dla twórczości i refleksji literaturoznawcy z Berkeley staje się też naturalnym kontekstem kulturowym w ramach amerykańskiej akademii. Skłonny byłbym jednak, zamiast po prostu uzupełniać czy poprawiać dzieło poprzedniczek, potraktować ich milczenie na temat Blooma jako symptom istotny, wyrażający jakąś prawdę, choć jeszcze niedostępną *explicitie* w obu monografiach, powstała tymczasem „właściwa” realizacja pomysłu Bieńkowskiej – artykuł Patrycji Bućko-Żmudy *Dzieje „burzliwego romansu” Miłozsa z Mickiewiczem w kontekście teorii wpływu Harolda Blooma* nie do końca bowiem przekonuje⁴.

¹ E. BIEŃKOWSKA: *Nie trzeba bać się Blooma*. „Tygodnik Powszechny”, 14.03.2004. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/nie-trzeba-bac-sie-blooma-125662> [dostęp: 19.06.2020].

² E. KIŚLAK: *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*. Warszawa 2000. Figury *quasi-bloomowskie* bez przywoływania nazwiska amerykańskiego krytyka pojawiają się też w szkicu Marii DELAPERRIÈRE: *Dialog Miłozsa z Mickiewiczem*. „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 1, s. 233–246. Szczególnie znamienne są słowa kończące artykuł: „Dialog Miłozsa z Mickiewiczem był więc czymś więcej niż konfrontacją z tradycją, którą w ostatecznym rozrachunku można przyjmować lub odrzucać. Mickiewicz był częścią bytu poety i jej odrzucenie byłoby równoznaczne z samookaleczeniem” (ibidem, s. 245).

³ L. BANOWSKA: *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*. Poznań 2005. Por. EADEM: „Przemilczane strefy”. *Mickiewicz Miłozsa jako nieznan geniusz*. „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 2010, R. 3, s. 50–63.

⁴ P. BUĆKO-ŻMUDA: *Dzieje „burzliwego romansu” Miłozsa z Mickiewiczem w kontekście teorii wpływu Harolda Blooma*. „Pamiętnik Literacki” 2010, nr 3, s. 35–54.

Według Blooma w relacji efeba z prekursorem po wstępnym „zakochaniu” narasta ambiwalencja, chęć uwolnienia się od zależności, pełna podskórnej agresji; w tej sferze najwyraźniej widać inspirację Blooma Freudem, na którego *explicitie* się powołuje – efeb wypiera do poetyckiej nieświadomości wiedzę o wpływie, ale i wrogość wobec jego źródła. Trudno coś takiego odnaleźć w relacji Miłosza z wieszczem: autor *Trzech zim* chciał być po prostu „jak Mickiewicz” czy wręcz „Mickiewiczem”, nie ma w tym nic ambiwalentnego, jest za to przeciwna wyparciu ostentacja czy wręcz pycha identyfikacji, jak w *Przedmowie do Ocalenia*, gdzie poeta mianuje się Guślarzem z *Dziadów*. W monografii Kiślak paradoksalnie bliższy logice Bloomowskiej jest rozdział o relacji Miłosza ze Słowackim – w jawnym dyskursie twórcy traktowanym jako niegodny zestawienia z Mickiewiczem, a jednak skrycie naśladowanym⁵. W ramach retoryki Blooma można by więc eksperymentalnie uznać, że to właśnie Słowacki był prekursorem noblisty, a ostentacja odwołań do Mickiewicza stanowi przejaw „demonizacji” – przywoływania w agonii siły potężniejszej niż prekursor *sensu stricto*, w tym – jego z kolei prekursora, jak wtedy, gdy Miłosz skrycie nawiązuje do fragmentu *Pana Tadeusza* w wersji Słowackiego⁶. Inna możliwość to uznanie dziedzictwa Mickiewiczowskiego za stawkę w agonii – tak, że Mickiewicz byłby dla Miłosza nie tyle prekursorem, ile muzą, o której względu z prekursorem efeb konkuruje⁷. W odwrotnym układzie – gdy to już autor *Ocalenia* był prekursorem – opisała ten mechanizm Emilia Jakubowska, pokazując, jak o dziedzictwo wieszczka walczy z Miłoszem Marcin Świetlicki⁸.

Przykład Świetlickiego jest pouczający o tyle, że sugeruje mechanizm, który wielokrotnie ujawniał się w moich wcześniejszych, inspirowanych przez Blooma, badaniach nad polską literaturą⁹,

⁵ E. KIŚLAK: *Walka Jakuba z aniołem...*, s. 358–407. Polemicznie: E. KOŁODZIEJCZYK: *Elżbieta Kiślak, „Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności”* [recenzja]. „Pamiętnik Literacki” 2003, nr 3, s. 220–227.

⁶ E. KIŚLAK: *Walka Jakuba z aniołem...*, s. 380 (autorka powołuje się na odkrycie Jerzego Axera).

⁷ H. BLOOM: *Lęk przed wpływem*. Przeł. A. BIELIK-ROBSON, M. SZUSTER. Kraków 2002, s. 64, 81.

⁸ E. JAKUBOWSKA: *W stronę wieszczka*. W: *Mistrz świata. Szkice o twórczości Marcina Świetlickiego*. Red. P. ŚLIWIŃSKI. Poznań 2011, s. 90–97 (autorka wprost przywołuje teorię Blooma). Por. w tymże tomie (*Mistrz świata...*) szkice Joanny Dembińskiej-Pawelec (o stosunku Świetlickiego do Mickiewicza) oraz Adama Poprawy, Doroty Kozickiej i Joanny Orskiej (relacja Świetlicki – Miłosz).

⁹ Np. J. POTKAŃSKI: *Parabazy wpływu. Iwazskiewicz – Bloom – Lacan*. Warszawa 2008.

choć wprost z twierdzeń i przykładów Blooma nie wynika: wpływ wtedy jest najbardziej pierwotny i najsilniejszy, gdy jego źródłem jest prekursor aktualnie napotkany albo przynajmniej obecny we współczesnym polu literackim, podczas gdy wpływ twórców historycznych wydaje się zwykle przebraniem tego źródłowego (w przypadku Świetlickiego Mickiewicz byłby takim przebraniem Miłosza). Wynajdywanie sobie „prekursorów” w tradycji literackiej to już zatem ruch w agonii, dlatego też łatwiej o nich mówić niż o prekursorze właściwym, który narzuca się w innym trybie. Bloom tworzył swą teorię w akademickim kontekście bliskim amerykańskiej recepcji Derridy i częściowo polemicznie wobec jego filozofii; indywidualność poetyckiego głosu, którą poetycki efeb podziwiał u prekursora i którą chce wywalczyć dla siebie, jest więc odwrotnością Derridańskiego „pisma”, zbliżając się z kolei do fenomenologicznego głosu, który Derrida tropił w pismach Husserla: głosu, który wyrażał terażniejszość/obecność (*présence*), w poetyckim agonii zaś na współczesności i obecności się zasadza¹⁰.

Efekt obecności i współczesności prekursora można łatwo zaobserwować u efebów pokoleniowo Miłoszowi bliższych niż Świetlicki: Tadeusza Różewicza (spotykali się i korespondowali ze sobą)¹¹, Zbigniewa Herberta (intensywną znajomość popsuł łatwo w kategoriach Blooma wytłumaczalny atak efeb na prekursora)¹², Tadeusza Konwickiego (w *Kalendarzu i klepsydrze* pisze wprawdzie żartobliwie, że kiedy będąc w Stanach Zjednoczonych, wybrał się odwiedzić Miłosza w Berkeley, na miejscu go nie zastał¹³, reszta notki utrzymana jest jednak w topice bardzo bliskiej Bloomowi). Tego typu relacje rodziły się już zapewne w okupacyjnej Warszawie, gdzie młodzi poeci z pokolenia Kolumbów przeżywali wobec silnej osobowości Miłosza bloomowskie ambiwalencje (najwyraziściej chyba Andrzej Trzebiński)¹⁴. Kto jednak podobną rolę odegrał wobec samego Miłosza? Wśród osobiście znanych przyszłemu nobliście poetów dwie kandydatury wydają się najmocniejsze: starszego kuzyna Oskara Miłosza i Jarosława Iwaszkiewicza. Pisząc o pierwszym,

¹⁰ Jak pisał cytowany przez Andrzeja Franaszka efeb Miłosza, Zbigniew Herbert: poezja „to jest głos i tylko głos, głos, który jak płomień w lampie filuje i zanika”. Cyt. za: A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia*. Kraków 2012, s. 562.

¹¹ Ibidem, s. 642–644. Por. J. POTKAŃSKI: *Starsi bracia. Różewicz wobec lęku przed wpływem*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 3, s. 55–72.

¹² A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 559–561, 717–722.

¹³ T. KONWICKI: *Kalendarz i klepsydra. Kompleks polski*. Warszawa 2010, s. 147–151.

¹⁴ A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 323–324.

autor *Ocalenia* wprost posługuje się terminem „wpływ”¹⁵, natomiast przybierający na początku charakter nieseksualnego „zakochania” stosunek do drugiego wydaje się idealną ilustracją Bloomowskiego modelu początkowej miłości efeba do prekursora¹⁶. Rozpoczynając podsumowanie ideowego i poetyckiego żywota w tomie *To*, Miłosz umieszcza Iwaszkiewicza w znamienym miejscu, obok własnych efebów – Herberta i Różewicza¹⁷; kontynuując to dzieło w *Drugiej przestrzeni*, wieńczy tom poematem *Czeladnik*, w którym *explicite* mianuje się uczniem Oskara, tytułowym czeladnikiem (słowa tego używa w sensie bardzo zbliżonym do „adepta” w pismach Blooma), ale i Iwaszkiewiczowi poświęca wiersz pod równie wymownym tytułem *Mistrz mego rzemiosła*¹⁸. Pisząc o wpływie obu, nie omieszka przypominać, że nie naśladował nigdy kompletnych modeli ich poezji, inspirując się – mimo zachwyty całością – tylko wybranymi wątkami, można by więc uznać, że relacje te zachowują elementy dialektyki Blooma, w której naśladować należy tak, żeby się od naśladowanego odróżniać. Krytyk Bloomowski powinien być jednak podejrzliwy, zakładając, że efebowie z reguły kłamią na temat wpływu – o wpływach Iwaszkiewicza i kuzyna Oskara Czesław Miłosz pisze tymczasem otwarcie i obszernie, nie pozostawiając miejsca na jakieś mroczne tajemnice, które tropi Bloom, ani na ważne dla amerykańskiego krytyka analogie z psychoanalizą. Stąd podejrzenie, że jawni mistrzowie pełnią u autora *Trzech zim* taką rolę, jak u Różewicza Staff – mistrz oficjalny, za którym efeb ukrył tych właściwych: Przybosia i samego Miłosza. Nie jest to jedyna możliwa interpretacja. Konkurencyjna głosiłaby, że Miłosz był poetycką osobowością tak potężną, że wygrałszy agony z prekursorami stosunkowo wcześniej, w dojrzałej twórczości mógł sobie pozwolić na pisanie o nich z łaskawą szczerością niezagrożonego zwycięzcy (podobnie Bloom widzi Goethego, który, według niego, był wolny od lęku przed wpływem, choć przecież biografistyka pamięta o lekcjach, które pobrał u Herdera)¹⁹. Schyłkowa faza jego twórczości podważa jednak takie ujęcie, nawet jeśli wcześniej mogło wydawać się przekonujące.

¹⁵ C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro*. Kraków 1994, s. 105–106, 216.

¹⁶ A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 163–171.

¹⁷ C. MIŁOSZ: *To*. Kraków 2001, s. 55–56, 74–75, 76–78 (wiersze: *Wybierając wiersze Jarostawa Iwaszkiewicza na wieczór jego poezji*, *O poezji*, z powodu telefonów po śmierci Herberta, *Unde malum*, Różewicz).

¹⁸ C. MIŁOSZ: *Druga przestrzeń*. Kraków 2002, s. 91–111, 15–16.

¹⁹ H. BLOOM: *Lęk przed wpływem...*, s. 95–99, 114, 121.

Jako więź – może najważniejszą obok syntetycznej, polsko-litewskiej tożsamości regionalno-narodowej – łączącą Miłosza z Mickiewiczem krytycy wskazują wierność katolicyzmowi w sekularyzującym się świecie, mimo że u obu katolicyzm ten przybierał mocno nieortodoksyjne formy²⁰. *Traktat teologiczny* zresztą nie tylko sugeruje, ale wręcz narzuca takie zestawienie, wielokrotnie nazwisko wieszczka przywołując:

Ten Mickiewicz, po co nim się zajmować, jeżeli i tak jest wygodny.

[...]

I katolicyzm, czyż nie lepiej zostawić go w spokoju?

[...]

Mnie zawsze podobał się Mickiewicz, ale nie wiedziałem
dlaczego.

[...]

Według Mickiewicza i Jakuba Böhme Adam był,
jak Adam Kadmon z Kabały, kosmicznym człowiekiem
w łonie Bóstwa.

[...]

Zdumiewający *Hymn na zwiastowanie N.M. Panny*
młodego antyklerykała Mickiewicza powstał
tuż przed hymnem masońskim znanym jako *Oda do młodości*
i wysławia Marię słowami proroka, czyli Jakuba Böhme²¹.

W ostatniej części poematu Miłosz wprost naśladuje wieszczka, pisząc własny hymn na cześć Pięknjej Pani, która dzieciom ukazywała się w Lourdes i Fatimie²². Jak jednak wskazywałem wyżej, Mickiewicz raczej nie jest dla Miłosza prekursorem *sensu stricto*, dla autora *Ocalenia* prędzej stanowi obraz mistrza wewnątrz poetyckiej wyobraźni aniżeli realny mistrzowski impuls pobudzający tę wyobraźnię²³, należy więc do tej samej sfery, co przywoływani wraz z nim Swedenborg i Böhme, dostępni tylko w Derridiańskim piśmie, a nie w Bloomowskim głosie pouczenia. Spośród silnych głosów, które realnie napotkał, Oskara Miłosza młodszy kuzyn wpisał w narrację o trwającym wbrew sekularyzmowi nieortodoksyjnym katolicy-

²⁰ Np. L. BANOWSKA: *Miłosz i Mickiewicz...*, s. 226–281.

²¹ C. MIŁOSZ: *Druąa przestrzeń...*, s. 67, 69, 74–75.

²² *Ibidem*, s. 87.

²³ Wykorzystuję tu model Lacana, który odróżnia realny obiekt-przyczynę pragnienia (np. głos, tu: głos prekursora) od obiektu pragnienia jako wyobrażeniowego celu, ku któremu się ono kieruje.

zmie²⁴, Iwaszkiewicza zaś przedstawiał jako kogoś, kto w swej dionizyjskiej fascynacji zmysłowością i zarazem śmiercią w pełni takiego oświecenia nie dostąpił, wyłamując się z narodowo-katolickiej wspólnoty albo w najlepszym razie pozostając jak Mojżesz na pustyni, gdy szczęśliwszy uczeń wkroczył już do ziemi obiecanej, przewodnictwo Wergiliusza zmieniając na przewodnictwo Beatrycze:

Kiedy zasiada na papieskim tronie
Polski romantyk, na dowód, że moce
Poezji bardzo szczególnie bywają,
Zadania proste przestają być proste,
Ja też poczułem się odpowiedzialny.
Jak więc pokazać twój wiersz, Jarosławie,
Ludziom, co wierzą albo pragną wierzyć
W opatrnościową sensowność historii?
Twoja poezja, choćby znakomita,
Zawarła w sobie tak żałobne treści,
Że wielbicielom nie wyjdzie na zdrowie.
[...]
Słyszemy w twojej melodyjnej frazie
Ton głębinowy, pomimo zwątpienia.
I powracają nam nieraz na usta
Twoje modlitwy do Dionizosa²⁵.

Gdyby taki wiersz napisał Miłosz za młodu, można by w nim widzieć prosty ruch w agonii z Iwaszkiewiczem: *tessere* (antytetyczne dopełnienie Iwaszkiewiczowskiego „bycia ku śmierci” wizją życia wiecznego) albo *demonizację* (odwołanie się do Boga potężniejszego niż Dionizos Iwaszkiewicza, a tym bardziej niż on sam). Poeta rangi Czesława Miłosza na tak późnym etapie życia i kariery musiał być jednak u kresu cyklu – w fazie *apophrades*, czyli powrotu zmarłych (figura nieobca nobliście nawiązującemu do *Dziadów* i uznającemu Święto Zmarłych za najważniejsze dla Polaków)²⁶. Według Blooma

²⁴ Mocno podkreśla to Andrzej FRANASZEK (*Miłosz. Biografia...*, s. 224): „Spotkanie z Oskarem Miłoszem w sposób absolutnie fundamentalny odmieniło życie Czesława – właśnie od połowy lat trzydziestych w jego twórczości znacznie się pojawiać perspektywa religijna, przekraczająca wszystkie antyklerykalne i antimieszczkańskie urazy. [...] Dzięki stryjowi przekonał się, że jest możliwe bycie katolikiem, które nie łączy się ani z powierzchowną obrzędowością, ani z polskim narodowym zacietrzewieniem”. Por. *ibidem*, s. 78.

²⁵ C. MIŁOSZ: *Wybierając wiersze Jarosława Iwaszkiewicza na wieczór jego poezji*. W: IDEM: *To...*, s. 55–56.

²⁶ C. MIŁOSZ: *Piesek przydrożny*. Kraków 1997, s. 47.

może ona przybrać dwie postaci: *apophrades* zwycięski to odwrócenie czasu, narzucenie interpretacji dzieła mistrza w taki sposób, że zaczyna się on jawić tak, jakby sam był uczniem ucznia; *apophrades* przegrany to powracająca fala wpływu wprzód odepchniętego, zalewająca ucznia tak, że popada w epigonizm, którego wcześniej udawało mu się uniknąć²⁷. Wybierając wiersze Jarosława Iwaszkiewicza na wieczór jego poezji zawiera elementy obu figur, rozwikłanie Bloomowskiego sensu tego utworu wymaga więc obszerniejszej analizy.

Miłosz wybiera wiersze Iwaszkiewicza i poddaje je interpretacji; gest to nierzadki u uczniów myślących o mistrzach (można choćby przypomnieć *Kto jest ten dziwny nieznajomy* – wybór wierszy Staffa dokonany i opatrzony posłowiem przez Różewicza), z perspektywy czytelnika Iwaszkiewicza (zwłaszcza jako twórcy opowiadań, nie tylko przecież wierszy) trudno jednak uznać próbę autora *Ocalenia* za triumf reinterpretacji, wydaje się raczej naiwnym redukcjonizmem. Połączenie na początku wiersza „polskiego romantyka” z poezją odsyła do wieszczów – Mickiewicza na audyencji u papieża i Słowackiego jako autora wiersza o „słowiańskim papieżu” („Pośród niesnasków Pan Bóg uderza / W ogromny dzwon, / Dla słowiańskiego oto papieża / Otwarty tron”²⁸), kojarzonego współcześnie z Karolem Wojtyłą, jakby był prorocstwem na jego temat. Mickiewicz jednak – przeciwnie niż w podobnych okolicznościach Miłosz – wywołał skandal, wiersz Słowackiego zaś kieruje się przeciw współczesnemu mu papiestwu, znów inaczej niż noblista. W porządku tomu *To* po wierszu o Iwaszkiewiczu bezpośrednio następuje rozwijająca jego początkowe wersy bezwstydnie hołdownicza *Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II*:

Przychodzimy do ciebie, ludzie słabej wiary,
Abyś nas umocnił przykładem swego życia
I oswobodził od niepokoju
O dzień i rok następny. Twój to wiek dwudziesty
Zasłynął nazwiskami potężnych tyranów
I obróceniem w nicość ich potężnych państw.
Że tak będzie, wiedziałeś. Uczyłeś nadziei:
Bo tylko Chrystus jest panem historii.

Cudzoziemcy nie zgadli, skąd ukryta siła
U kłeryka z Wadowic. Modlitwa, prorocstwo

²⁷ H. BLOOM: *Lęk przed wpływem...*, s. 183–190.

²⁸ J. SŁOWACKI: *Dzieła*. Oprac. J. KRZYŻANOWSKI. T. 1: *Liryki i inne wiersze*. Wrocław 1959, s. 250.

Poetów nie uznanych przez postęp i pieniądze,
Choć królom byli równi, czekały na Ciebie,
Abyś za nich oznajmił urbi et orbi,
Że dzieje nie są zamęt, ale ład szeroki.

Pasterzu nam dany, kiedy odchodzą bogowie!²⁹

Gdyby coś podobnego napisał poeta, skądinąd znany jako antyklerykał, uznalibyśmy taki hołd za szyderstwo; obyczaj, twórczość i deklaracje starego Miłosza każą jednak uznać, że napisał te słowa serio i w dobrej wierze. *Wybierając wiersze* na równi z *Odą...* niweczą deklarowane wielokrotnie wysiłki Miłosza, by być polskim katolikiem inaczej niż instrumentalizujący wiarę nacjonałści, wręcz – jak to na pewnym etapie ujmował – „kryptokatolikiem”, nie w sensie ukrywania wiary, lecz niestawiania jej na narodowym (*de facto* endeckim) świeczniku. Zarówno *Oda...* (wersami „posiadacze prawdy zamkną się w kościołach, / I jedynie wąpiący pozostaną wierni”³⁰), jak i *Traktat teologiczny* (w części 5 *Obciążenie*, sprzeciwiającej się polityczno-patriotycznej redukcji Mickiewicza i katolicyzmu zarazem) próbują wprowadzić nawiązywać do tego wątku, są to już jednak nieprzekonujące próby łątania tamy definitywnie przerwanej; tak to zresztą, jak się zdaje, odczytał najsilniejszy z uczniów Miłosza, Tadeusz Różewicz, polemizując – zdaniem wielu krytyków – z *Odą...* Miłosza w poświęconym zapomnianemu Janowi XXIII wierszu *Jest taki pomnik*³¹. Reagując na późny upadek mistrza, autor *Niepokoju* aktualizuje *clinamen*, czyli w normalnych warunkach pierwszy krok agonu: kontynuację linii mistrza tam, gdzie – jak się wydaje – on sam z niej zбочzył, w tym przypadku: kontynuuje projekt „reformacji”³² polskiego katolicyzmu, zapoczątkowany przez

²⁹ C. MIŁOSZ: *To...*, s. 57. Por. IDEM: *Rok myśliwego*. Kraków 2001, s. 214: „służalcze ody (*List do Prezydenta Bieruta*) już tylko śmieszają”.

³⁰ C. MIŁOSZ: *To...*, s. 58.

³¹ Dyskusję podsumowuje Małgorzata MIKOŁAJCZAK w artykule *Strategia nierozstrzygalności w wierszu „Jest taki pomnik” Tadeusza Różewicza*. „Przestrzenie Teorii” 2019, nr 1, s. 143–156.

³² Wcześniej Miłosz podkreśla, że mistrzowie Mickiewicza – i za nim jego właśni: Böhme i Swedenborg – byli nieortodoksyjnymi luteranami (C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro...*, s. 117). Różewicz nie cenił Swedenborga (por. polemiczny wobec Miłosza wiersz *Zaćmienie światła* z tomu *Zawsze fragment. Recycling*), ale sam wiele nauczył się od innego luteranina – Dietricha Bonhoeffera. Por. P. DAKOWICZ: *Różewicz and Bonhoeffer. On the Margin of the Poem Learning to Walk by Tadeusz Różewicz*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2016, nr 8, s. 163–202.

Miłosza, ale porzucony przezeń pod przemożnym wpływem Karola Wojtyły.

Wpływ Jana Pawła II na Czesława Miłosza (ur. 1911) to z bloomowskiego punktu widzenia paradoksalna figura: Karol Wojtyła (ur. 1920) należał wszak do pokolenia klasycznych efebów poety (Różewicz – ur. 1921, Herbert – ur. 1924, Konwicki – ur. 1926), powinien więc raczej sam ulegać jego wpływowi, a nie go nań wywierać. Jedną z możliwych interpretacji to *kenosis* – podporządkowanie się młodszemu jako samoupokorzenie, przez Blooma traktowane jako ostatecznie skierowane przeciw mistrzowi (który traci przez to, że uczeń, którego wybrał, okazał się tak słaby), w narzucanym przez Miłosza kontekście chrześcijańskim waloryzowane jednak pozytywnie jako cnota pokory. Podobnie jednak jak w przypadku *tessery* czy *demonizacji*, etap duchowego rozwoju autora *Trzech zim* wydaje się tu zbyt późny, żeby dało się go sprowadzić do kenozy „po prostu”. Tą prawdopodobnie był pół wieku wcześniejszy epizod współpracy z komunistyczną władzą, który sam Miłosz postrzegał potem jako upadek³³. W relacjach mistrzowskich twórcy *Ocalenia* może się on kojarzyć przede wszystkim z Iwaszkiewiczem – jako tym, który kolaborantem komunistycznej władzy pozostał do śmierci. W tym też kontekście możemy odnaleźć skandaliczny pierwowzór *Ody...* Miłosza: Iwaszkiewicza *List do Prezydenta Bieruta*, powstały na 60. urodziny adresata, tak jak *Oda...* – na 80., i podobnie kreujący podmiot na człowieka małej wiary, który jednak z pokorą poddaje się światlejszemu przewodnictwu; zamiast „Wszyscy na Ciebie patrzą, wszyscy Ciebie sławią”³⁴ o Bierucie, dostajemy „wielbią Ciebie młodzi z niewierzących krajów”³⁵ o Wojtyle. Odwracająca czas meta-lepsa, którą Bloom kojarzy z udanym *apophrades*, Miłoszowi zmienia się zatem w parodię: zamiast stać się ojcem poetyckiego ojca, zostaje synem poetyckiego (w zakresie literackich ambicji Karola Wojtyły) syna, jednocześnie przepominając lekcję, jaką miał szansę w zakresie takich relacji pobrać u Gombrowicza. W konsekwencji odwraca mu się także kierunek kenozy: poetycki upadek Miłosza w *Odzie...* jest głębszy niż upadek Iwaszkiewicza w *Liście...* (inaczej niż Miłosz, Iwaszkiewicz nie pisze o przypadaniu do stóp), jakby efeb nie przyswoił sobie dostatecznie *Kościola w Skaryszewie* mistrza ani *Rysia* Stanisława Różewicza...

³³ A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 389–391.

³⁴ J. IWASZKIEWICZ: *Wiersze*. T. 2. Warszawa 1977, s. 230.

³⁵ C. MIŁOSZ: *To...*, s. 58.

Rezonans hołdów dla Bieruta i Wojtyły ma precedensy we wcześniejszej retoryce Miłosza. Akces do komunizmu opisywał on jako nawrócenie *quasi-religijne*, „nową wiarę”³⁶, krytyczny wobec Jerzego Andrzejewskiego, stawiał na tej samej płaszczyźnie jego wiązanie się z katolicyzmem (w *Ładzie serca*) i komunizmem (wstępnie w *Popiele i diamentach*, w pełni w twórczości socrealistycznej)³⁷. Na początku *Traktatu teologicznego* odpowiada jednak: „Dlaczego teologia? Bo pierwsze ma być pierwsze”³⁸. Kontekst podpowiada wprawdzie metafizyczny sens tego twierdzenia, wcześniejsze wypowiedzi pozwalają jednak widzieć w nim także odzwierciedlenie biograficznego porządku ewolucji ideowej:

Literacko, z punktu widzenia literackiej techniki, od Blake’a, którego zaiste nie da się naśladować, wzięłem mało, podobnie jak od O.W. M. Natomiast intelektualnie Blake i Swedenborg są dla mnie ważni, ale nie oznaczają żadnego radykalnego zwrotu przeciwko temu, co poprzednio ceniłem. Wręcz przeciwnie, teraz widzę nią, która łączy różne moje fazy, tj. wpływy, jakim ulegałem: dogmatyka katolicka, St. Brzozowski, O.W. M., heglizm w osobie mego przyjaciela Tadeusza Juliusza Krońskiego, Swedenborg, Simone Weil, Szestow, Blake. Tą nicią jest mój antropocentryzm i niechęć do Natury, tak że te kolejne wpływy włączają się we wzór, który zaczyna się od mego zainteresowania manicheizmem na lekcjach historii Kościoła, a zamyka się moim kursem o manicheizmie na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley³⁹.

Najpierw zatem dogmatyka katolicka. Zgodnie z teorią Blooma i kształtem reszty listy wypadałoby ją spersonalizować. *Rodzinna Europa* podpowiada: uosobieniem dogmatyki był dla młodego Miłosza ksiądz prefekt Leopold Chomski, przez uczniów zwany Chomikiem, w *Ziemi Ulro* wspomniany już tylko marginalnie⁴⁰ (co może oznaczać, że w agonii, bliskim w *Rodzinnej Europie* uświadomienia, a więc i zwycięstwa efeb, szala ponownie zaczęła się przechylać w kierunku prekursora, czego smutne skutki obserwujemy później)⁴¹. Nim wyparł wpływ ponownie, Miłosz pisał:

³⁶ IDEM: *Zniewolony umysł*. Kraków 2012, s. 28, 61–64, 76–103.

³⁷ Ibidem, s. 106–109, 120–131.

³⁸ C. MIŁOSZ: *Druga przestrzeń...*, s. 63.

³⁹ IDEM: *Ziemia Ulro...*, s. 165–166.

⁴⁰ Ibidem, s. 230.

⁴¹ Rozstrzygająca mogła być jednak dopiero śmierć Chomskiego (w roku 1982, 5 lat po publikacji *Ziemi Ulro*) – skonfrontowany ze śmiercią prekursora efeb doznaje jakby nowej dawki wpływu, inkorporując zmarłego zgodnie

Wojny z Chomikiem wzmacniały moją wrodzoną skrytość, przekorę i pociąg do postaw sztucznych; albo przybieranych dla samooszukiwania, albo dla wyrafinowanej gry. Takie wyniki pedagogiczne nie zasługują może na pochwały. Jednak nie przeciałem nigdy tej nici nieprzyjaznego braterstwa, jaka się między nami zadzierzgnęła. Był dla mnie bardzo obecny, kiedy dowiedziałem się po II wojnie światowej, że odmówił wyjazdu z naszego, zabranego przez Związek Sowiecki, miasta. Straszliwy i niezłomny, został ze swoją parafią.

Nie można przestać być członkiem Kościoła katolickiego – tak uczy doktryna. I potwierdzają to dwie postawy, zarówno akceptacji, jak sprzeciwu⁴².

„Nieprzyjazne braterstwo” to możliwy kryptonim bloomowskiego wpływu, w tym samym duchu i czasie Różewicz pisze podobnie – jako o ambiwalentnym braterstwie – o swojej relacji z Miłoszem⁴³. Litewsko-francuskiego kuzyna Oskara Czesław opisuje raczej w kategoriach zastępczego ojcostwa (wobec symbolicznej słabości ojca rodzzonego)⁴⁴, ale wbrew Freudowskim inspiracjom Blooma figura ta wydaje się wtórna i słabsza wobec toposu „starszego brata” (synostwo zakłada automatyczny dystans wyznaczony przez relację pokoleniową, braterstwo to niebezpieczeństwo – ale i zarazem szansa – pełnego utożsamienia). Aby literacko wyobrazić sobie tę relację w kręgu Miłoszowych fascynacji, warto sięgnąć po IV część *Dziadów*, w której Ksiądz zwraca się do Gustawa: „Ty niegdyś w mojej szkole ozdoba młodzieży, / Na tobie najpiękniejszym zakładał nadzieje”⁴⁵. Podobnie Miłosz, najbystrzejszy, ale i najbardziej krnąbrny z uczniów księdza Chomskiego, wybląkawszy się jak Gustaw po szerokim świecie, wraca do Leopolda Chomskiego nie

z Freudowskim modelem melancholii. Por. C. MIŁOSZ: *Rok myśliwego...*, s. 258: „Teraz, kiedy robię bilans życia, muszę przyznać, że moja niechęć do psychoanalizy była wymowna, to jest mogła świadczyć, że mam dużo do ukrycia. W istocie nigdy nie zaznałem wyzwolenia. Osiem lat w Gimnazjum im. Króla Zygmunta Augusta i wpływ księdza prefekta Leopolda Chomskiego naznaczyły mnie tak silnie, że zdobywałem się co najwyżej na bunt, ale bunt to jeszcze nie to samo, co wolność”.

⁴² C. MIŁOSZ: *Rodzenna Europa*. Warszawa 1990, s. 94. Por. ibidem, s. 74 (dogmatyka jako przedmiot wykładany przez Chomskiego).

⁴³ *Nasz starszy brat*. Oprac. T. RÓŻEWICZ. Wrocław 1992, s. 156.

⁴⁴ A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 32, 37. Por. C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro...*, s. 216.

⁴⁵ A. MICKIEWICZ: *Dziady*, cz. IV, w. 744–745. W: IDEM: *Dziady. Cz. II i IV*. Poznań 1994, s. 70.

tylko w wierszu (właściwie krótkim poemacie) kontemplującym jego heroiczną starość i śmierć⁴⁶, ale też ideowo.

Gdy przyjmiemy, że rozpoczynająca Miłoszową listę wpływów dogmatyka katolicka to metonimia Chomika – także wtedy, gdy powraca jako duch w *apophrades*, dyktując *Traktat teologiczny* – większość personalnie wymienionych mistrzów okaże się bloomowskimi wariacjami na temat tej źródłowej postaci albo modelami postawy ucznia wobec niej. Miłosz pisze o swoim zainteresowaniu herezjami, sytuując je już w czasach szkolnych, a więc w bezpośredniej relacji z księdzem prefektem⁴⁷. Pojęcie herezji nietrudno tymczasem rozumieć w duchu Blooma – jako *clinamen*, odchylenie ortodoksyjnej ścieżki. Kolejny typ ruchu to odwołanie do tradycji ezoteryczno-gnostyckiej, zwłaszcza w wersji kabalistyczno-żydowskiej, jawne u Oskara Miłosza, znającego język hebrajski syna Żydówki, ale tropione też przez autora *Ziemi Ulro* u Swedenborga i Blake'a – można w tym widzieć *tesserę* jako antytetyczne dopełnienie szkolnej ortodoksji, antytetyczne także o tyle, że standardowy polski katolicyzm czasów swojej młodości przyszedł noblista postrzegając jako endecki, a więc i antysemicki; kontr-endecki charakter ma też niewątpliwie przywołanie wśród mistrzów Simone Weil. Obydwu opisanym wyżej bloomowskim gestom Miłosza – odejściu od ortodoksji w kierunku herezji i w kierunku kabały – towarzyszą jednak figury powrotu, wyrażenie spersonifikowane w postaci Stanisława Brzozowskiego, zapamiętanego przez kulturę jako po długich poszukiwaniach nawrócony.

Kolejny zespół figur, którymi Czesław Miłosz opisuje swoją ewolucję ideową, sytuuje się na pograniczu *tessery* i *kenosis*: to przeciwstawienie wrogiemu naturze (a zwłaszcza synekdochicznej wobec niej seksualności) Chomikowi fascynacji cielesnością i zmysłowością. Z perspektywy księdza Chomskiego była ona sferą upadku, zwracający się ku niej uczeń dokonywał więc *kenozy*, sam Miłosz jednak starał się traktować ciało jako autonomicznie wartościowe, a więc bardziej w trybie *tessery*, dopełniającej antycielesną moralność Chomskiego. W *To* religijnie motywowaną antycielesność zastępczo reprezentuje uniwersytecki wykładowca Miłosza – Marian

⁴⁶ C. MIŁOSZ: *Książka Ch., po latach*. W: IDEM: *Wiersze*. T. 3. Kraków 1993, s. 190–194. Miłosz jako podmiot utworu to nie tylko „Ja, dawny jego uczeń”, ale i wciąż po bloomowsku nawiedzany przez „Ten głos, przesładujący mnie, żeby wyznać uczciwie, co dzień”, mimo gnostyckiego zanurzenia w pogardzaną przez Chomskiego cielesność (w poemacie pojawiają się figury pokrewne dwa lata wcześniejemu *Hymnowi o perle*).

⁴⁷ C. MIŁOSZ: *Rodzenna Europa...*, s. 82.

Zdziechowski, cytowany jako autor swego *opus magnum*: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*⁴⁸. Zasadniczo jednak w późnej twórczości Miłosz zdołał przezwyciężyć „manichejski” dysonansowy dualizm w sposób *stricte* ortodoksyjny – wzorem Mickiewicza sublimując w *Traktacie teologicznym* erotyczną fascynację kobiecością w kult maryjny, w *Orfeuszu i Eurydyce* zaś – w tęsknotę za zmarłą małżonką. Być może właśnie dlatego tak atrakcyjna była dla niego postać Jana Pawła II jako propagatora kultu maryjnego i kultu rodziny – z perspektywy Miłosza zmagającego się z duchem Chomskiego papieski autorytet zatwierdzał rozwiązanie, które samemu poecie skądinąd naturalnie się nasuwało w toku jego immanentnej ewolucji duchowej albo dialektyki sporu z niegdysiejszym katechetą.

O ile większość z postaci mistrzowskich na liście Miłosza w jakiś sposób reprezentuje wrażliwość religijną, o tyle pozycja „heglizm w osobie mego przyjaciela Tadeusza Juliusza Krońskiego” zdaje się wyłamywać z tej reguły. Owszem, istnieje styl interpretacji Hegla z powagą traktujący jego deklarację luteranckiej prawowierności i uznający to, co filozof mówi, używając pojęcia „Bóg”, za teologię *sensu stricto*; personifikacja heglizmu w osobie Krońskiego wraz z całym towarzyszącym mu kontekstem politycznym i to, co poeta szerzej o Heglu pisze, każe jednak wątpić, by akurat takie sensory miał na myśli, wyznając: „Hegla nie rozumiem, mimo że doznałem pośrednio jego wpływu bardziej nawet niż większość moich współczesnych”⁴⁹. Jeśli zatem wiedział cokolwiek o wpływie, jaki na Hegla wywarła lektura Böhme⁵⁰, wyparł to raczej do nieświadomości (której aktywność mogłaby wtedy wyjaśnić osobliwą trajektorię jego ideowych przemian). Myśl Hegla przedstawia Miłosz jako impuls dla rozwoju ateizmu, zaraz potem jednak – heglizm wraz z marksizmem jako pseudoreligię, z perspektywy nauki równie wątpliwe jak religia tradycyjna (ale prawomocność samej nauki też podana zostaje w wątpliwość)⁵¹. W szerszym kontekście relacje między heglizmem (traktowanym też jako jądro marksizmu) a katolicyzmem zdają się u Miłosza kształtować zgodnie z modelem

⁴⁸ IDEM: *To...*, s. 62–65. POR. L. BANOWSKA: *Rozpacz i pragnienie cudu – Miłosz wobec Zdziechowskiego*. „Porównania” 2012, T. 10, s. 39–56.

⁴⁹ C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro...*, s. 167.

⁵⁰ POR. NP. E.S. HALDANE: *Jacob Böhme and his Relation to Hegel*. „The Philosophical Review” 1897, vol. 6, no 2, s. 146–161. Z opracowań współczesnych: F. KWIATKOWSKI: *Problem wpływu teozofii Jakuba Böhme na idealistyczny system Georga Wilhelma Fryderyka Hegla*. „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 3, s. 55–68.

⁵¹ C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro...*, s. 160.

„narcyzmu małych różnic”⁵²: nowoczesna „religia” filozoficzna i tradycyjna religia objawiona są do siebie naprawdę podobne, ale właśnie dlatego wrogie, konkurując na tym samym polu o „wiernych”. Instalujący się w Polsce komunizm był dla Krońskiego „nową wiarą”, wypierającą poprzednią, jak wczesne chrześcijaństwo kultury pogańskiej⁵³. Podobnie dla Miłosza przedwojenny katecheta (przypomniany w szkicu o „Tygrysie”)⁵⁴ niewiele się różnił od działacza partyjnego z czasów ekspansji komunizmu, miał nawet swój odpowiednik „pryszczatych” akolitów:

Zmuszając nas do udziału w obrzędach, Chomik pewnie nie miał wielu złudzeń. Ale nie mieli ich i jego poprzednicy, nawracający mieczem heretyków.

Na pełne wykonywanie własnej woli pozwalało mu stanowisko. Nie różniło się ono bardzo od tego, jakie zyskał później w szkołach środkowej i wschodniej Europy wykładowca marksizmu-stalinizmu. Chomik stale pracował nad coraz doskonalszym wiązaniem oczek swojej sieci. Obecność na niedzielnej mszy była obowiązkowa, ale kościoły w mieście nie dawały pewności nadzoru, wobec tego urządził w naszym gmachu kaplicę, gdzie jego pełnomocni zaznaczali na listach nieobecnych krzyżykiem. Pełnomocni rekrutowali się z jego przybocznej gwardii: Sodalizacji Mariańskiej. [...] Na jego sprawiedliwość trzeba powiedzieć, że nie organizował donosicielstwa. Jeżeli zdarzały się wypadki, to wynikały z lizusostwa czy religijnej gorliwości Sodalistów⁵⁵.

Sąsiedni fragment informuje: „Nie unikał też rzucania wyzwisk na socjalistów, starając się wyrobić w nas odruch wrogości na sam dźwięk tego słowa”⁵⁶, w czym można widzieć impuls, który przekornego efebą popchnął w kierunku lewicy. Miłe prefektowi „Dzieci Marii z niebieską wstęgą przez ramię, ze świecą w ręku” i czczący NMP sodalisi to być może wzorce dla Miłosza późnego, oddającego się kultowi maryjnemu rzekomo śladem Mickiewicza. Choć zatem nigdzie poeta nie opracował tej kwestii systematycznie, można przyjąć, że w jego wyobraźni katolicyzm w wersji inkwizycyjnej (Chomik „z zamięłowania był inkwizytorem”) i państwowy komunizm

⁵² S. FREUD: *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. R. RESZKE. W: S. FREUD: *Pisma społeczne*. Warszawa 1998, s. 204.

⁵³ C. MIŁOSZ: *Rodzinną Europą...*, s. 287.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 288.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 77–78.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 78.

stawały się metaforycznie ekwiwalentne, jak w *Ciemności kryją ziemię* jego przyjaciela Jerzego Andrzejewskiego.

Pisząc o „ukąszeniu heglowskim” i wpływie Hegla wraz z Krońskim⁵⁷ na siebie, poeta akcentuje wizję przemożnej Historii, która stanowi główny element sugestywnej doktryny. Z punktu widzenia Blooma można to uznać za demonizację: poszukiwanie siły potężniejszej od prekursora⁵⁸. Miłoszowy *apophrades* wymazuje jednak efekty tego wcześniejszego ruchu, kiedy w *Odzie...* twórca za „pana historii” uznaje z tradycjonalistyczną ostentacją Chrystusa w wykładni Jana Pawła II (choć bloomowska nieświadomość z niezamierzoną ironią stylizuje ich na socrealistycznych Stalina i Bieruta)⁵⁹. Nim to jednak nastąpi, Miłosz przechodzi do kolejnego, przedostatniego ogniwa agonu – *askesis*. *Askesis* to, według Blooma, oczyszczające samowyrzeczenie, wyzbycie się wszelkich bogactw, dlatego że wszystkie noszą piętno prekursora. Taki charakter miał dla Miłosza wybór emigracji – nie był to bynajmniej prosty „wybór wolności”, tylko rezygnacja z czegoś niesłychanie ważnego (choć trudno wysławialnego), niemalże – jak szczegółowo opisuje Andrzej Franaszek, podążając za własnymi słowami poety – duchowe samobójstwo⁶⁰. Trudno wielomiesięczne wahania i kluczenie Miłosza wytłumaczyć na poziomie zwykłej racjonalności (reprezentowanej wtedy przez żonę poety), sam jego biograf wydaje się kształtem tego epizodu skonfundowany, domniemanie, że właściwym adresatem gestu poety były nie komunistyczne władze, lecz prekursor z czasów jeszcze szkolnych (Miłosz podkreśla, że ksiądz Chomski heroicznie pozostał na zsovietyzowanej Wileńszczyźnie), pozwalałoby jednak nadać mu spójny sens. „Odzyskanie” ojczyzny (albo i obu ojczyzn – Polski i Litwy) wyzwolonej spod komunistycznej władzy (i to w znacznej mierze pod sztandarem katolicyzmu) mogło więc duchowej ewolucji Miłosza paradoksalnie zaszkodzić, niwecząc osiągnięcia ascezy.

Rekonstrukcja losów Miłosza na poziomie teorii Blooma wydaje się w miarę klarowna⁶¹: pierwszy zapładniający wpływ wywarł

⁵⁷ Por. A. FIUT: *W objęciach Tygrysa*. „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4, s. 160–170.

⁵⁸ H. BLOOM: *Lęk przed wpływem...*, s. 146.

⁵⁹ Ciekawa w tym kontekście jest postsekularna lektura myśli Stalina, paralelna do *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* Giorgio Agambena. R. BOER: *Stalin. From Theology to the Philosophy of Socialism in Power*. Singapore 2017.

⁶⁰ A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 461.

⁶¹ Choć moja wersja jest odmienna niż w przywoływanym już artykule P. BUĆKO-ŻMUDY (*Dzieje „burzliwego romansu”...*).

nań Leopold Chomski, od którego drogi odchodził się ku różnym herezjom, realizując *clinamen*, dopełniał jego doktrynę przeciwieństwami (naturą, seksualnością, socjalizmem, żydostwem) w ramach *tessery*, w ramach *kenosis* poniżył się kolaboracją z komunistami, ale tak, by przy okazji wydobyć totalitarny aspekt praktyk prekursora, w demonizacji nad dogmaty Kościoła wyniósł heglowskie prawa Historii, w *askesis* wyrzekł się ojczyzny, narażając się na miano zdrajcy najpierw ze strony komunistów, potem analogicznie neoendeków („jest ONR-u spadkobiercą Partia” – i z powrotem). Kończący agon *apophrades* nie okazał się jednak dlań ostatecznym zwycięstwem nad katechetą, lecz przeciwnie, powrotem wypartej uległości. Wszystkie te kroki przybierały kształt personifikacji w postaciach mistrzów wyobrażonych bądź uczniów, obrazowo szyfrujących pierwotną relację Miłosza z Chomikiem – takie role odgrywali Zdziechowski, Oskar Miłosz, Iwaszkiewicz, „Tygrys” Kroński i Jan Paweł II, a pomocniczo też Trzebiński, Różewicz i Herbert, może nawet Świetlicki. Obok *quasi*-przyrodniczej rekonstrukcji mechanizmu warto jednak zapytać o *stricte* kulturowy sens tych gestów i zdarzeń.

Michał Paweł Markowski wpisał późną twórczość Miłosza – ku oburzeniu niektórych⁶² – w figurę „kiczu metafizycznego”⁶³. Przemysław Czapliński oburzał się raczej na nadgorliwych czcicieli zmarłego poety, „upupiających” go wpisaniem w narrację narodowo-katolicką przy okazji pogrzebu na Skałce⁶⁴, jak jednak wskazuje przedstawiona wyżej rekonstrukcja jego przemian ideowych, takie pozycjonowanie Miłosza nie dokonało się wbrew jego własnym dążeniom z późnej fazy twórczości, lecz przeciwnie – prawomocnie je rozwijając⁶⁵. Jeśli nastąpiła jakaś „zdrada” wcześniejszych dążeń Miłosza, to w jego własnych deklaracjach i utworach okresu schyłkowego, a nie dopiero w pośmiertnej recepcji. Twórczość poety rangi autora *Ocalenia* nie pozostaje jego indywidualną sprawą, lecz waży jako symptom ducha wspólnoty narodowo-językowej, którą

⁶² Np. J. OLEJNICZAK: *Antologia Miłosza. „Postscriptum Polonistyczne”* 2011, nr 1, s. 206–207.

⁶³ M.P. MARKOWSKI: *Bezplodne przepędzanie czasu. „Tygodnik Powszechny”*, 20.11.2005. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/bezplodne-przepedzanie-czasu-127603> [dostęp: 19.06.2020].

⁶⁴ P. CZAPLIŃSKI: *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*. Warszawa 2009, s. 253–259. Por. W. BROWARNY: *Ars moriendi. Śmierć i pogrzeb jako „ostatnie dzieło” Miłosza*. W: *Po Miłoszu*. Red. M. BIELECKI, W. BROWARNY, J. ORSKA. Kraków 2011, s. 180–191.

⁶⁵ Por. A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 741–743 oraz C. MIŁOSZ: *Rok myśliwego...*, s. 63.

reprezentuje (podobnie jak twórczość Mickiewicza bądź Gombrowicza). Porażka Miłosza w starciu z narodowym katolicyzmem to zatem synekdocha porażki polskości jako takiej. Jak mimo klęski twórcy *Trzech zim* moglibyśmy wyegzorcyzmować upiора Chomskiego i jemu podobnych? Nie jest to pragnienie odległe od wyobrażeń samego poety, skoro nieraz czuł się opętany przez ciemne, demoniczne siły⁶⁶, które po bloomowsku musimy interpretować jako cienie prekursora⁶⁷. Powrót do religii – strukturalnie podobny do Miłoszowego *apophrades* – głosi ostatnio postsekularyzm, w wersji polskiej nawiązujący tyleż do Blooma, co do bliskiej autorowi *Ziemi Ulro* kabały luriańskiej⁶⁸. Zasadniczo zdaje się neoafirmacją religii, podobną do Miłoszowego powrotu ku Chomikowi (podobnie też nieskutecznie obwarowaną uwagami krytycznymi). Warto by jednak rozważyć postsekularyzm 2.0. jako nową wersję hermeneutyki podejrzeń, podążający za wieszczowym:

Ciało jego rozrąbiem toporem:
Ręce, nogi gwoździami przybijem:
By nie powstał i nie był upiorem⁶⁹.

Jak – daremnie niestety – wzywał pomocy Miłosz: „Prawdziwy ateista jest, myślę, rzadkim ptakiem. Tropi on w sobie pozostałości dawnych wierzeń i odrzuca je jedno po drugim”⁷⁰.

Bibliografia

BANOWSKA L.: *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*. Poznań 2005.

BANOWSKA L.: „Przemilczane strefy”. *Mickiewicz Miłosza jako nieznanany geniusz*. „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 2010, R. 3, s. 50–63.

⁶⁶ Np. A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia...*, s. 170, 431, 474.

⁶⁷ Bardziej bloomowską z ducha niż demonologia Franaszka interpretację nawiedzających Miłosza „głosów” przedstawiła Joanna DEMBIŃSKA-PAWELEC w szkicu *Rytmiczne szeptu dajmoniona. O mediumicznej funkcji poezji Czesława Miłosza*. „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 1, s. 119–136.

⁶⁸ Np. A. BIELIK-ROBSON: *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*. W: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*. Red. A. BIELIK-ROBSON, M.A. SOSNOWSKI. Warszawa 2013, s. 5–37. Por. K. JARZYŃSKA: *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*. Kraków 2018 oraz C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro...*, s. 126.

⁶⁹ A. MICKIEWICZ: *Dziady*, cz. III, akt I, sc. I, w. 475–477. W: IDEM: *Dziady*. Kraków 2010, s. 150.

⁷⁰ C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro...*, s. 253.

- BANOWSKA L.: *Rozpacz i pragnienie cudu – Miłość wobec Zdziechowskiego*. „Porównania” 2012, T. 10, s. 39–56.
- BIELIK-ROBSON A.: *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*. W: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*. Red. A. BIELIK-ROBSON, M.A. SOSNOWSKI. Warszawa 2013, s. 5–37.
- BIEŃKOWSKA E.: *Nie trzeba bać się Blooma*. „Tygodnik Powszechny”, 14.03.2004. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/nie-trzeba-bac-sie-blooma-125662> [dostęp: 19.06.2020].
- BLOOM H.: *Lęk przed wpływem*. Przeł. A. BIELIK-ROBSON, M. SZUSTER. Kraków 2002.
- BOER R.: *Stalin. From Theology to the Philosophy of Socialism in Power*. Singapore 2017.
- BROWARNY W.: *Ars moriendi. Śmierć i pogrzeb jako „ostatnie dzieło” Miłosza*. W: *Po Miłoszu*. Red. M. BIELECKI, W. BROWARNY, J. ORSKA. Kraków 2011, s. 180–191.
- BUĆKO-ŻMUDA P.: *Dzieje „burzliwego romansu” Miłosza z Mickiewiczem w kontekście teorii wpływu Harolda Blooma*. „Pamiętnik Literacki” 2010, nr 3, s. 35–54.
- CZAPLIŃSKI P.: *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*. Warszawa 2009.
- DAKOWICZ P.: *Różewicz and Bonhoeffer. On the Margin of the Poem Learning to Walk by Tadeusz Różewicz*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2016, nr 8, s. 163–202.
- DELAPERRIÈRE M.: *Dialog Miłosza z Mickiewiczem*. „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 1, s. 233–246.
- DEMBIŃSKA-PAWELEC J.: *Rytmiczne szepty dajmoniona. O mediumicznej funkcji poezji Czesława Miłosza*. „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 1, s. 119–136.
- FIUT A.: *W objęciach Tygrysa*. „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4, s. 160–170.
- FRANASZEK A.: *Miłosz. Biografia*. Kraków 2012.
- FREUD S.: *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. R. RESZKE. W: S. FREUD: *Pisma społeczne*. Warszawa 1998, s. 165–227.
- HALDANE E.S.: *Jacob Böhme and his Relation to Hegel*. „The Philosophical Review” 1897, vol. 6, no 2, s. 146–161.
- IWASZKIEWICZ J.: *Wiersze*. T. 2. Warszawa 1977.
- JAKUBOWSKA E.: *W stronę wieszczki*. W: *Mistrz świata. Szkice o twórczości Marcina Świetlickiego*. Red. P. ŚLIWIŃSKI. Poznań 2011, s. 90–97.
- JARZYŃSKA K.: *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*. Kraków 2018.
- KIŚLAK E.: *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*. Warszawa 2000.
- KOŁODZIEJCZYK E.: *Elżbieta Kiślak, „Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności”* [recenzja]. „Pamiętnik Literacki” 2003, nr 3, s. 220–227.
- KONWICKI T.: *Kalendarz i klepsydra. Kompleks polski*. Warszawa 2010.
- KWIATKOWSKI F.: *Problem wpływu teozofii Jakuba Böhme na idealistyczny system Georga Wilhelma Fryderyka Hegla*. „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 3, s. 55–68.

- MARKOWSKI M.P.: *Bezplodne przepędzanie czasu*. „Tygodnik Powszechny”, 20.11.2005. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/bezplodne-przepedzanie-czasu-127603> [dostęp: 19.06.2020].
- MICKIEWICZ A.: *Dziady*. Kraków 2010.
- MICKIEWICZ A.: *Dziady*. Cz. II i IV. Poznań 1994.
- MIKOŁAJCZAK M.: *Strategia nierozstrzygalności w wierszu „Jest taki pomnik” Tadeusza Różewicza*. „Przestrzenie Teorii” 2019, nr 1, s. 143–156.
- MIŁOSZ C.: *Druga przestrzeń*. Kraków 2002.
- MIŁOSZ C.: *Ksiądz Ch., po latach*. W: IDEM: *Wiersze*. T. 3. Kraków 1993, s. 190–194.
- MIŁOSZ C.: *Piesek przydrożny*. Kraków 1997.
- MIŁOSZ C.: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990.
- MIŁOSZ C.: *Rok myśliwego*. Kraków 2001.
- MIŁOSZ C.: *To*. Kraków 2001.
- MIŁOSZ C.: *Ziemia Ulro*. Kraków 1994.
- MIŁOSZ C.: *Zniewolony umysł*. Kraków 2012.
- Nasz starszy brat*. Oprac. T. RÓŻEWICZ. Wrocław 1992.
- OLEJNICZAK J.: *Antologia Miłosza*. „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 1, s. 201–210.
- POTKAŃSKI J.: *Parabazy wpływu. Iwaszkiewicz – Bloom – Lacan*. Warszawa 2008.
- POTKAŃSKI J.: *Starsi bracia. Różewicz wobec lęku przed wpływem*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 3, s. 55–72.
- SŁOWACKI J.: *Dzieła*. Oprac. J. KRZYŻANOWSKI. T. 1: *Liryki i inne wiersze*. Wrocław 1959.

Jan Potkański – doktor habilitowany, adiunkt w Zakładzie Literatury XX i XXI Wieku Instytutu Literatury Polskiej UW, autor książek: *Sobowtór. Różewicz a psychoanaliza Jacquesa Lacana i Melanii Klein* (Warszawa 2004), *Sens nowoczesnego wiersza. Wersyfikacja Białoszewskiego, Przybosisia, Miłosza i Herberta* (Warszawa 2004), *Parabazy wpływu. Iwaszkiewicz – Bloom – Lacan* (Warszawa 2008), *Epoka spojrzenia. Literatura i społeczeństwo nowego kapitalizmu* (Warszawa 2014), *Wolność Realnego. Kant, Hegel i Deleuze a literatura polska* (Warszawa 2018). Ostatnio współredagował *Filozofię filologii* (Warszawa 2019).

e-mail: jan2@go2.pl