
Dociekania

Czesława Miłosza noty o Słowiańszczyźnie (w fingowanym dialogu z *Niesamowitą Słowiańszczyzną Marii Janion*)

Agata Stankowska

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 5, S. 274–294

DOI: 10.18318/td.2022.5.17 | ORCID: 0000-0002-9721-2493

W cieniu imperium, z kurami, w gaciach prasłowiańskich
Naucz się lubić swój wstyd, bo zawsze będzie przy tobie,
I nie odstąpi ciebie, choćbyś zmienił kraj...

C. Miłosz *Osobny zeszyt*

Głos namiętności lepszy jest niż głos rozumu,
Gdyż beznamiętni zmieniać nie potrafią dziejów.

C. Miłosz *Dziecię Europy*

Jednym z kluczowych tematów twórczości Czesława Miłosza jest refleksja nad włóknami prywatnej tożsamości. Poeta rozważa tę jednostkową problematykę, z jednej strony odnosząc ją do filozoficznego horyzontu pytań o kondycję *antropos*, z drugiej – włączając w namysł nad własną przynależnością do wyobrażonych wspólnot: pokolenia¹, „małej ojczyzny”, a także – co interesuje mnie tutaj najbardziej – części Europy, wyodrębnionej

Agata Stankowska –

prof. dr hab., zatrudniona w Instytucie Filologii Polskiej UAM, kieruje Zakładem Literatury i Kultury Nowoczesnej. Wykłada historię literatury XX wieku, teorię literatury i historię reprezentacji. Jest członkiem redakcji „Pamiętnika Literackiego” i redaktorem naukowym serii wydawniczej Późniejszego Towarzystwa Przyjaciół Nauk zatytułowanej „Literatura i sztuka”. Autorka m.in. „*Wizja przeciw równaniu: Wokół popaździernikowego sporu o wyobraźnię twórczą*” (2013), „*Ikona i trauma. Pytania o „obraz prawdziwy” w liryce i sztuce polskiej drugiej połowy XX wieku*” (2019). Kontakt: stankowska.a@gmail.com.

1 Zob. *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Universitas, Kraków 2011.

historycznie, politycznie i mentalnie. Odpowiadając na sformułowane w pierwszych akapitach *Ziemi Ulro* pytanie: „Kim byłem? Kim jestem teraz?”, Miłosz nieodmiennie ukazuje prywatną biografię w szerokiej perspektywie, uniwersalizującej jego własny historyczny los. Przechodzi od opowiadania szczegółów mikrohistorii do rozważań etnograficznych, antropologicznych, historiozoficznych, eschatologicznych. Doskonałym przykładem takiego ujmowania prywatnych problemów mogą być *Noty o wygnaniu*, w których poeta (podobnie jak czynił to wcześniej Józef Witlin w *Blaskach i nędzach wygnania*) dramat wygnania i wydziedziczenia przedstawia ostatecznie jako swego rodzaju historyczno-biograficzną szansę lepszego zrozumienia istoty ludzkiej kondycji². Jeśli bowiem jednym z podstawowych rysów tej ostatniej jest alienacja i osamotnienie, to życie na emigracji pozwala lepiej tę egzystencjalną prawdę rozpoznać i spełnić. Ponadto narzucona przez historię separacja od „małej ojczyzny” umożliwia autorowi *Not o wygnaniu* kształtować bardziej świadomy stosunek do wyobrażonych wspólnot, traktowanych jako kompleks idei oraz związanych z nimi wyzwiań, ograniczeń i szans. Pozwala wreszcie (w stopniu być może większym, niż gdyby nie wydarzyły się historyczne katastrofy doświadczające jego własną „inną”, „gorszą” część Europy) afirmatywnie (co nie znaczy bezkrytycznie) odnosić się do mentalnie określonej przestrzeni, z której „podrózny świata”³ wyrasta i od której zostaje przez los oddalony. Czując silny związek z tą przestrzenią i jej tradycją, a także przyjmując za nią odpowiedzialność wedle ukutej przez siebie formuły „półprywatnych obowiązków”⁴, autor *Rodzinnej Europy* spogląda na własne dziedzictwo z dystansu. Dzięki temu unika prezentystycznej perspektywy widzenia. Obce są mu również nazbyt pospieszne gesty interwencyjne, świadczące tyleż o zaangażowaniu, co o chęci gruntownego przemodelowania rodzimych tradycji, w pragnieniu jej oczyszczenia i uzdrowienia. Gesty, dodajmy, które są nieobce wielu innym znamienitym komentatorom słowiańskiej,

2 W pierwszej uwadze zamieszczonej w *Notach o wygnaniu*, zatytułowanej – jakże charakterystycznie – *Użytek*, Miłosz pisze: „Wygnanie, przyjęte jako przeznaczenie, tak jak przyjmujemy nieuleczalną chorobę, powinno nam pomóc w zobaczeniu naszych złudzeń”. C. Miłosz *Noty o wygnaniu*, w: tegoż *Zaczynając od moich ulic*, Instytut Literacki, Paryż 1985, s. 45.

3 Zob. E. Czarnecka [R. Gorczyńska] *Podrózny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem, komentarze*, Wszechnica Społeczno-Polityczna, Kraków, 1984.

4 Formuła ta powraca w wielu tekstach Miłosza. Jeszcze w latach 40. powstaje *List półprywatny o poezji* (w: tegoż *Zaczynając od moich ulic*, s. 79-90.), a później *Prywatne obowiązki wobec polskiej literatury* (w: tegoż *Prywatne obowiązki*, Pojezierze, Olsztyn 1990, s. 59-82).

wschodnioeuropejskiej, czy też – jak wolałby powiedzieć Miłosz – środkowo-europejskiej historii i wyobraźni.

Przykładem takiego właśnie naprawczego celu, u którego gruntu leży chęć wyzwolenia i oswobodzenia przez redefinicję, a także podsunęcia nowych wzorów duchowej tradycji, może być znana i szeroko dyskutowana książka Marii Janion⁵ zatytułowana *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury* (2006). Wspominam tę frapującą rozprawę, chciałabym bowiem rozważania Miłosza na temat Słowiańszczyzny przeczytać właśnie na tle i w fingowanym dialogu z krytyczną refleksją Janion o polskiej historii, wyobraźni i utrwalonej przez literaturę mentalności. Wypada zatem zacząć od krótkiego przypomnienia kontekstu powstania *Niesamowitej Słowiańszczyzny* i głównych tez stawianych w niej przez Janion.

Wybitna badaczka polskiego romantyzmu pisze swoją książkę u progu XXI wieku, w momencie gdy radość ze zmian, jakie przyniósł przełom 1989 roku, zastąpił krytyczny namysł nad stereotypami i mitami niewolącymi wyobraźnię wschodnioeuropejskich narodów, tkwiących – co wówczas zaczęto odkrywać – w postzależnościowych uwikłaniach. Czyni to w chwili, gdy istotny dla polskiej tradycji paradygmat romantyczny zdawał się obowiązywać coraz słabiej⁶. Działo się tak między innymi dlatego, że w debatach prowadzonych z innymi narodami tej „gorszej” części Europy (szczególnie silnie z Litwą i Ukrainą) obnażano jego nacjonalistyczne złoży, znajdujące wyobraźniowy wyraz choćby w „mieście Kresów”⁷. Janion pisze zatem *Niesamowitą*

5 O książce dyskutowano w Polsce szeroko. Zob.: T. Sucharski *Marii Janion zmagania z polskimi traumami*, „Teksty Drugie” 2008 nr 6, s. 224–238; M. Piechota *Bolesna utrata własnej mitologii. Jeszcze o „Niesamowitej Słowiańszczyźnie” profesora Marii Janion*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2012 nr 2 (2), s. 283–290; D. Skórczewski *Trudności z tożsamością. Na marginesie „Niesamowitej Słowiańszczyzny”*, „Porównania” 2008 nr 5, s. 127–142. Fragmenty tego eseistycznego tomu oraz inne wybrane teksty badaczki w roku 2014 zostały wydane także po niemiecku. Zob. *Die Polen und ihre Vampire: Studien zur Kritik kultureller Phantasmen*, Hrsg. und mit einer Einf. von M. Marszałek, aus dem Pol. von B. Hartman, T. Weiler, Suhrkamp, Berlin 2014. *Niesamowitą Słowiańszczyznę* omawiał w Niemczech Winfried Wagner. Zob. W. Wagner *Literarische Grenzüberschreitungen im „unheimlichen” deutsch-polnischen Raum. Untersuchungen zu Sabrina Janesch, Andrzej Stasiuk und Artur Becker*, rozprawa doktorska, Technische Universität, Dresden 2017, s. 90–101, <https://core.ac.uk/download/pdf/236376561.pdf> (18.11.2022).

6 Maria Janion należała do tych, którzy gromko ogłaszali (co prawda jedynie na chwilę) jego kres. Zob. M. Janion *Zmierzch paradygmatu*, w: *tejtże Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Sic!, Warszawa 2000, s. 19–34.

7 Janion bardzo krytycznie odnosi się do tego mitu, powołując się m.in. na ważny tekst Daniela Beauvois *Mit „kresów wschodnich” czyli jak mu położyć kres* (w: *Polskie mity polityczne XIX i XX*

Słowiańszczyznę także u progu rozkwitu w polskim dyskursie humanistycznym badań postkolonialnych i postzależnościowych (w pewnym sensie animując zresztą swoją pracą ich gwałtowny rozwój). W tak nakreślonej sytuacji, w roku 2006, autorka *Humanistyki: poznania i terapii* (1974) za nakaz chwili uznaje stworzenie „alternatywnej opowieści”⁸ o dziejach polskiej kultury. Remedium na zarówno Polakom narzucane, jak i przez nich podzielane poczucie przynależności do „narodów «organicznie niedoskonałych» z punktu widzenia cywilizacji zachodnioeuropejskiej”⁹ badaczka odnajduje w tworzeniu alternatywnej wersji historii: „wersji słowiańskiej, opatrzonej – jak dodaje – [...] mnóstwem dramatycznych znaków zapytania”¹⁰.

Słowiańskość, a dokładniej jedno z możliwych jej wyobrażeń zostaje w rozprawie Janion skonfrontowane z niezwykle krytyczną diagnozą współczesnej polskiej mentalności. Mentalności – jak przekonuje autorka – zbudowanej na pielęgnowanych urazach, znaczonej zarazem wstydem i poczuciem

wieku, red. W. Wrzesiński, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1994, s. 93-105). Zob. także: B. Bakuła *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006 nr 6, s. 11-33.

- 8 Pisze Janion: „Między Zachodem łańskim a Wschodem greckim, między Rzymem a Bizancjum zaczęła przebiegać przed tysiącem lat linia podziału religijno-kulturalnego, która była uznawana «za najtrwalszą granicę kulturalną kontynentu europejskiego». Jakie poglądy ujawniają się w polskim spojrzeniu na to tak brzemiennie w skutki rozgraniczenie? Polska znalazła się w położeniu zachodnio-wschodnim; jak to określa ironicznie Sławomir Mrozek: na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu. Usiłowała jednak najczęściej – myśłą swych intelektualistów i potocznym wyobrażeniem – przeważać szalę na rzecz «Zachodu» i odciąć się od «Wschodu».

Czy humanistyka chce i może – co jest nakazem chwili – stworzyć alternatywną opowieść? Mamy poczucie, że polskie stare narracje powielają wzory mesjanistyczno-martyrologiczne, które, owszem, znajdują posłuch, ale na zasadzie inercji poznawczej i przywiązania do stereotypów. Procesy zaborczego skolonizowania Polski w XIX i XX wieku oraz przeciwstawne im Sienkiewiczowskie marzenia o kolonizowaniu innych wytworzyły nieraz paradoksalną polską mentalność postkolonialną. Przejawia się ona w poczuciu bezsilności i klęski, niższości i peryferyjności kraju, oraz jego opowieści. Temu dość powszechnemu odczuciu niższości wobec «Zachodu» przeciwstawia się w obrębie tego samego paradygmatu mesjanistyczna дума w postaci narracji o naszych wyjątkowych cierpieniach i zasługach, o naszej wielkości i wyższości nad «niemoralnym» Zachodem, o naszej misji na Wschodzie. Taka opowieść jest zamknięta kołem niższości i wyższości, które przeradza się w narodową figurę totalnej niemożności i wiecznej szarpaniny między «europejskim pozorem» (który może wcale nie jest pozorem) a «polską prawdą» (którą podejrzewa się o to, że nie jest absolutem)”. Zob. teŹe *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 11-12.

9 Tamże, s. 325.

10 Tamże, s. 20.

niższości, a przy tym martyrologiczną pychę i przekonaniem o misji, którą Polska jako „przedmurze chrześcijaństwa” miała i ma nadal wypełniać wobec „azjatyckiego” Wschodu (szczególnie wobec Rosji, której naród Mickiewicza i Słowackiego uczył się w trwodze, bólu i zniewoleniu, odczuwając nieprzerwanie moralną wyższość nad swym oprawcą).

Badaczka nie ukrywa, że przedmiotem owej „alternatywnej historii”, pisanej – powtórzmy – z wyraźnie interwencyjnym zamysłem, jest fantazmat, emanujący idee wyparte i tkwiące jedynie w głębokiej podświadomości Polaków, którzy w imię przynależności do zachodniej, chrześcijańskiej i łacińskiej Europy wyparli się przed wiekami (mniej lub bardziej dobrowolnie)¹¹ swojej słowiańskości. Janion tyleż warunkowo, co fantazmatycznie zakłada również, że gdyby te idee w momencie kształtowania się państwowości polskiej nie zostały zaniechane i pokonane, słowiańska właśnie (a nie katolicka na mocy chrztu przyjętego w 966 roku w obrządku łacińskim) Polska okazałaby się historycznie bardziej odporna na skazy mesjanizmu i nacjonalizmu i była dzisiaj – paradoksalnie – bardziej europejska, bardziej tożsama ze swoim pierwotnym źródłem, mniej monolityczna i wsobna, a w zamian silniej otwarta na różnorodność i w większej mierze, jak marzył Witold Gombrowicz, ogólnoludzka. Badaczka przyjmuje przy tym idealistycznie, że istnieje „nieagresywna, nieksenofobiczna postać tożsamości narodowej i etnicznej”¹². Powrót do źródeł i idei „niesamowitej Słowiańszczyzny” miałby być szansą jej współczesnego wypracowania, a także kulturowego spełnienia jako podstawy starań o społeczeństwo bardziej otwarte i mniej zafiksowane na własnych urazach.

Janion pisze o tym, rzecz jasna, ze świadomością, że wizja, jaką kreśli, ma charakter kreacyjny. Prezentuje ją wszak „wbrew” i „mimo” potwierdzonej przez faktografię historii „znaczonej budowlami i spisanej”¹³ – historii ucieleśnionej wieżami katolickich katedr i zobrazowanej między innymi w średniowiecznych kronikach Galla Anonima i Kadłubka oraz psalmach, przekładanych z łaciny na rodzimą polszczyznę nieprzerwanie od renesansu aż po dziś dzień. Ignorując niejako tę podstawową trudność, badaczka – śladem Adama Mickiewicza, w tym wypadku autora nie *Dziadów* i *Ksiąg*

11 Historycy zgodnie wskazują, że chrystianizacja plemion słowiańskich dokonywała się często z użyciem siły. Poruszają tę kwestię także Janion, Miłosz, a nawet Jan Paweł II w encyklice *Slavorum Apostoli* (1985), w której została opisana m.in. misja Cyryla i Metodego.

12 M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 24.

13 Tamże, s. 26.

*narodu i pielgrzymstwa polskiego*¹⁴, lecz poświęconych Słowiańszczyźnie wykładów paryskich, wygłoszonych w Collège de France – chce podjąć próbę restytucji historii „złożonej w duchu”¹⁵. W pierwszej – powtarza znów za Mickiewiczem – „spełnia się Zachód, w drugiej zaś – lud Słowian”¹⁶, dopuszczając do głosu jego pierwotne tożsamościowe źródła: pogańskie, antylatyńskie, północne, oparte na „zbi[orze] zabobonów, dziwactw czy objawów szaleństwa”¹⁷. Pierwsza historia wpisuje się w dzieje tworzenia łacińskiej *christianitatis* i „chrześcijańskiej «religii politycznej»”¹⁸, do której akces miał obronić (i pierwotnie obronił) plemiona Polan przed naporem teutońskim i strasznym losem plemion połabskich, a później odgraniczyć także od budzącej lęk „imperialnej Rosji» i jej niegdyś urzędowego słowianofilstwa”¹⁹. Druga – zapoznana i wyparta na rzecz tej pierwszej, przeciwna okcydentalizacji i wychylona ku tradycji greckiej – miała szansę, jak przekonuje Janion, lecz u podwalin chrześcijańskiego obrządku słowiańskiego. Ten zaś, gdyby tylko został utrzymany, w o wiele większym stopniu pozwoliłby zachować ślady pierwotnej słowiańskiej tożsamości. Byłoby to możliwe, gdyby chrystianizacja Polski przebiegła w duchu misji Cyryla i Metodego, podejmowanej jeszcze przed rokiem 966.

Ubolewając nad współczesną, zaprogramowaną w ramach „spełnionej historii” „monolitycznością”²⁰ polskiej kultury, sprzyjającej postawom ksenofobicznym, autorka *Do Europy – tak, ale z naszymi umarłymi* chciałaby zatem wprowadzić w obręb współczesnej polskiej tradycji „obcy” element, rozszczelniający jej ujemnie waloryzowaną spójność. Funkcję owej „obcej”, przedstawianej jako odpoznanawana, idei pełni w alternatywnej narracji o polskiej historii wzór pierwotnej, rodzimej, słowiańskiej duchowości.

14 *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* – powtarza za Jarosławem Ławskim Janion – rozpoczynają w myśli Mickiewicza ekspansję mesjanistycznej refleksji historiozoficznej, w efekcie czego historiografia ustępuje miejsca mesjanistycznej „historiofanii”. Zob. tamże, s. 151. Zob. także J. Ławski *Od historiografii do historiozofii. Mickiewiczowska refleksja o metodach poznania przeszłości (1832-1840)*, „Pamiętnik Literacki” 2005 z. 4, s. 79-99.

15 M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 26.

16 Tamże.

17 Tamże, s. 27.

18 Tamże, s. 217.

19 Tamże, s. 325.

20 Tamże, s. 330.

Czytając teksty myślicieli i twórców początku XIX wieku, takich jak Joachim Lelewel, Ryszard Berwiński, Zorian Dołęga Chodakowski²¹, Wawrzyniec Surowiecki, Aleksander Maciejowski, a także niektórych współczesnych historyków, badaczka pokazuje, że również romantikom polskim bliska była w dobie utraty niepodległości, odmienna od mesjanizmu, idea odrodzenia, wyrastająca z nostalgii za przedchrześcijańską Słowiańszczyzną²². Jej opisywanymi przez Janion znamionami były między innymi: teurgia miejsca, przejawiająca się choćby pogańską fascynacją wampiryzmem, specyfika waloryzowania śmierci, nade wszystko zaś afirmacja ludowości i fundamentalna dla organizacji życia wspólnotowego „myśl o pełnoprawnym udziale ludu w życiu obywatelskim”²³. Ta ostatnia – przekonuje Janion – odróżniała wrażliwość słowiańską od wrażliwości zachodnioeuropejskiej, oddającej decyzje dotyczące wspólnot narodowych w ręce elit.

Przeprowadzając w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* krytykę polskiej mentalności, Janion przywołuje także kilkakrotnie Miłosza jako jednego z tych myślicieli, którzy stanowczo przeciwstawiali się ideom mesjanistycznym, zrodzonym i utrwalonym w paradygmacie romantycznym przez polską literaturę XIX wieku.

W istocie autor *Rodzinnej Europy*, dystansując się wielokrotnie w esejach od historiozoficznych idei polskich romantyków, wskazuje mesjanizm jako karygodne w swym obrazoburstwie zawłaszczanie chrześcijańskiej eschatologii w celu politycznym. Janion ma oczywiście rację, gdy pisze, że Miłosz uznał „robienie użytku z Ewangelii na rzecz Polski za głęboką «nieprzystojność» i oskarżał głównego twórcę mesjanizmu – Mickiewicza – o zapoczątkowanie posługiwania się «religią Boga-człowieka, czyli Wcielenia, po to, żeby wprowadzić kolektywnego Mesjasza»”²⁴. Wypada dodać, że z takim samym krytycyzmem autor *Ziemi Ulro* odnosił się do wynikających z podobnego

21 Był to pseudonim Adama Czarnockiego.

22 Badaczka przywołuje za Jerzym Jedlickim trzy mity projekcyjne afirmatywnie zwrócone ku słowiańskiej przeszłości Polski. Były to: „Chodakowskiego mit odmienności kulturowej Polski od Europy i «odrodzenia praszłowiańskiej ludowej patriarchalności»; Surowieckiego mit pierwotnej Słowiańszczyzny industrialno-handlowej, wyprzedzającej Europę; Lelewela mit pierwotnego gminowładztwa słowiańskiego, bezpośredniej demokracji, utraconego obywatelstwa stanu kmiecego w Polsce”. Zob. M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 51.

23 Tamże, s. 97.

24 Tamże, s. 279. W innym miejscu Janion pisze: „Romantycy [...] stworzyli swoją mesjanistyczno-patriotyczną «herezję», potępioną przez wielu, również przez Miłosza, za utożsamienie abso-lutu z ojczyzną”. Tamże, s. 187.

uproszczenia idei carosławia i utopii słowianofilskiej, wyczytanych z powieści Dostojewskiego. Chrystus – pisał Miłosz – pojawia się w nich najpierw jako „moralny wódz-ideał socjalizmu utopijnego, następnie na długo znika, dając znać o sobie tylko pośrednio [...]”; wreszcie [...] pojawia się na nowo, już jako bohater utopii słowianofilskiej i carosławia²⁵. W obu przypadkach – zarówno polskich, jak i rosyjskich idei mesjanistycznych – tajemnica zbawczej męki Jezusa zostaje zmanipulowana i wykorzystana poza swym źródłowym eschatologicznym porządkiem. Ukazana jako sedno teleologii historii sprawia, że historia, a także jej protagoniści (w tym wypadku polski naród lub słowiański lud) zajmują miejsce Boga. Boskość osoby Chrystusa zostaje w obu tych ujęciach zasadniczo pominięta.

Miłosz zgodziłby się też z badaczką romantyzmu w kwestii przeceniania przez Polaków wyjątkowości własnych cierpień. Twierdził, że taka postawa (zarówno niesprawiedliwa wobec cierpienia innych, jak i płytką, bo ignorująca zasadność filozoficznych pytań o istotę okrucieństwa, źródła zła i kondycję ludzką, naruszoną raną grzechu pierworodnego²⁶) owocuje „niedo-ludzkością”²⁷ polskiej literatury. „Literaci polscy napisali mnóstwo utworów, z których wynika, że doświadczenie polskie ma być jedyne w swej straszliwości i dlatego, jak sądzą, zapewnia im to wyjątkowo wysoką wiedzę na temat działania historii”²⁸ – notował z sarkazmem w *Prywatnych obowiązkach wobec polskiej literatury*. W tym eseju, zawierającym podobnie krytyczną jak oceny Janion diagnozę polskiej mentalności, Miłosz wskazywał jeszcze na „skrajny bezdogmatyzm” polskich pisarzy, pozwalający im „mieszać wszelkie pryncypia i idee, bo one przecież nie są ważne”²⁹. Z goryczą odnotowywał brak

25 C. Miłosz *Swedenborg i Dostojewski*, w: tegoż *Zaczynając od moich ulic*, s. 290.

26 Wskazanie tu na „grzech pierworodny” może się wydać zbyt pośpieszne, a może i nazbyt radykalne, jako że kieruje uwagę na określoną konfesyjnie tradycję. Jeżeli się na to odważam, to dlatego że Miłosz, rozważając kondycję kultury europejskiej, przywoływał to teologiczne pojęcie niejednokrotnie. Czynił tak chociażby w pamiętnym fragmencie *Ziemi Ulro*, gdy nawiązując do Dostojewskiego, wskazywał na główne formy porzucania przez oświeconą myśl zachodnią fundamentalnych przekonań przednowoczesnej Europy. Pisał: „[...] atak na religię w imię tak zwanej obiektywnej prawdy przybrał na Zachodzie trzy główne formy. Były to: odrzucenie Grzechu Pierworodnego; odrzucenie Inkarnacji; przerobienie chrześcijańskiej eschatologii na eschatologię świecką. [...] Aby pozbyć się pojęcia Grzechu Pierworodnego, kładziono nacisk na dobrą i rozumną naturę człowieka”. Zob. C. Miłosz *Ziemia Ulro*, Znak, Kraków 1994, s. 67.

27 C. Miłosz *Prywatne obowiązki wobec polskiej literatury*, s. 83.

28 Tamże, s. 71.

29 Tamże.

zainteresowania polskich czytelników „ludzkimi problemami” i skupianie się jedynie na „byciu Polakiem”³⁰. Podobnie jak Gombrowicz, a inaczej niż Żeromski, wzywał do wyzwolenia człowieka z Polaka i przeciwstawienia się, opisywanej również przez Janion, narodowej chorobie zamykania się w urazach, a jednocześnie w megalomańskiej pysze.

Słowo pisane jest głównym środkiem wzajemnego zarażania się i dobrem, i złem, skoro więc założymy, że człowiek uczący się „Ala ma kota” zasługuje na jakąś ochronę, trudno odnosić się życzliwie do wtrącania go przemocą w obrządki, które przyczynią się do jego kalectw. Literatura polska dziewiętnastego wieku dostarcza niejednego przykładu zbiorowego wielbienia pokraczności, a niektóre utwory drukowane dzisiaj w Warszawie świadczą o zaburzeniach, na które nie ma nazwy w podręcznikach psychiatrii tylko dlatego, że te zajmują się przypadkami indywidualnymi.³¹

Cytowane wyżej zdania Miłosz zapisywał w roku 1969, ale mógłby niewątpliwie powtórzyć je również w kolejnych dekadach XX wieku, a także dzisiaj, w wolnej już Polsce, po przełomie roku 1989.

Czy znaczy to, że przyklasnąłby „alternatywnej opowieści” spisanej przez Marię Janion? Czy przyjąłby jako własny jej punkt widzenia i potwierdził zasadność proponowanych wektorów interwencyjnego gestu?

Wskazuję tu sądy Miłosza zgodne z diagnozami stawianymi przez autorkę *Niesamowitej Słowiańszczyzny* (analogie, podkreślmy, ważne dla krytycznej autorefleksji nad polską świadomością) bynajmniej nie po to, by postawić tezę o zasadniczym pokrewieństwie ich sposobów myślenia na temat bycia mieszkańcem „gorszej” części Europy. Czynię to też nie po to, by opisywać podobieństwo wyobrażeń, jakie oboje wiążą z jej słowiańską tradycją. Przeciwnie, na tle tych wspólnych tematów i podobnych charakterystyk polskiej mentalności i „misji” pełnionej w XIX i XX wieku przez polską literaturę chciałabym przedstawić zasadnicze różnice dzielące autorów w podejściu do tematu. Sądzę, że Miłosz podjąłby z Janion polemikę, i to w kilku zupełnie zasadniczych kwestiach.

Po pierwsze, odniósłby się niechętnie do wiązania krytyki sposobu odnajdywania się przez Polaków w historii wobec teje samej, aktualnej historii,

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 62.

spełniającej się w porządkach postaw społeczno-politycznych i wspólnotowych wyobrażeń.

Jako błąd, wynikły z tak kreślonego ujęcia, Miłosz wskazywałby na zaniechanie (choćby bezwiedne) ujęć bardziej uniwersalnych, to znaczy takich, które z pełną świadomością mają przekraczać specyficznie „historycystyczny” sposób myślenia, jaki prezentuje Janion. Poecie chodziłoby przy tym nawet nie o zakwestionowanie celowości poświęcania uwagi aktualnym (związanym ze społeczno-polityczną teraźniejszością) problemom narodowej mentalności. Celem wydawałoby się raczej wyrażenie niepokoju z powodu nazbyt wąskiego ujmowania problemu i pomijania w refleksji dotyczącej kondycji narodu i społeczeństwa zagadnień wobec teźże nadrzędnych, a jednocześnie bardziej podstawowych, związanych bowiem z myślą o kondycji człowieka XX wieku w ogóle. Doceniając wagę tych pierwszych, wspólnotowych zagadnień, Miłosz bez wątpienia chciałby widzieć je także w świetle tych drugich. Problem wschodnioeuropejskiej (podobnie zresztą jak zachodnioeuropejskiej) tożsamości i jej aktualnego stanu chciałby ujmować w szerokim horyzoncie pytań o filozoficzne źródła i antropologiczne skutki redukcji „wyobraźni religijnej”, której odbudowa zdaje się mu nie tyle nawet ważniejsza, ile bardziej podstawowa również dla prób naprawienia lokalnych skutków mesjanistycznych trucizn.

Nieprzypadkowo w eseistyce Miłosza namysł nad Słowiańszczyzną rozwija się na peryferiach rozmyślań o istocie, pragnieniach i powołaniach bycia człowiekiem godnym miana *antropos*. Rozważania walorów i skaz duchowości, które są właściwe mieszkańcom rodzinnej Europy, służą u niego refleksji mającej cel bardziej uniwersalny niż tylko uzdrowienie rodzimej, polskiej mentalności. Różnicę dzielącą go w tej kwestii od Janion można uchwycić, obserwując, jak każdy z tych autorów komentuje konsekwencje kreowania i utrwalania przez literaturę polską idei mesjanistycznych, które stały się – co do tego między Miłoszem i Janion panuje pełna zgoda – trwałym i szkolidowym elementem rodzimego paradygmatu romantycznego. Tam, gdzie autorka *Niesamowitej Słowiańszczyzny*, krytykując (ze wszech miar słusznie) dokonujący się w XIX wieku proces zamiany historiografii w mesjanistyczną „historiofanię”, odkrywa przede wszystkim źródła współczesnych, kwestionowanych przez siebie postaw społeczno-politycznych, Miłosz tropi jedynie (a może aż?!) nieuprawnione uproszczenie myśli teologicznej. Jego krytyka jest zatem prowadzona w porządku pytań raczej eschatologicznych niż politycznych, raczej antropologicznych niż socjologicznych. To one wydają mu się bowiem najważniejsze zarówno dla przedstawienia kondycji jednostki, jak i stanu świadomości wspólnot.

Po drugie, przyjmując opisywane przez Janion źródła rodzenia się w mieszkańcach środkowowschodniej Europy poczucia bycia „gorszym” – cywilizacyjnie, politycznie, historycznie – a także dzieląc jej sceptycyzm wobec towarzyszących temu poczuciu kompensacyjnych przekonań o wyższości moralnej (wobec „zdemoralizowanego” Zachodu, nade wszystko zaś wobec godzącego się na autorytaryzm Wschodu), Miłosz unika przyjmowania pokrewnej postawy. Obce są mu jakże „lubiane przez Słowian samobiczowania”³². W zamian wytrwale manifestuje poczucie obdarowania ceną „odmiennością” jego własnej rodzinnej – „innej Europy”³³. Inaczej niż autorka tomu *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, chciałaby zapytać nie tyle o utracony walor wypartej słowiańskości, który przywrócony społecznej pamięci, miałby uczynić z Polaka – jak przekonuje badaczka, pisząc swą „alternatywną opowieść” – prawdziwszego, pełniejszego Europejczyka, ile wskazać dostępne sobie, właśnie na mocy pochodzenia z tej innej części Europy, dary³⁴, które mogą się okazać przydatne w podejmowaniu starań o doskonalsze, bo wychylone także ku transcendencji, budowanie ludzkiej i narodowej kondycji. „Świadomie zacofany – napisze w jednym z esejów – korzystałem z mego przywileju pochodzenia z krain nieprawdopodobnych, gdzie trudno uchronić się od historii, ale gdzie również siły nadprzyrodzone, diabelskie i anielskie, są obecne w sposób dla moich zachodnich kolegów trudny do pojęcia. Korzystałem z tego przywileju, nie tylko pisząc *Dolinę Issy*”³⁵. W *Wykładzie noblowskim* powtórzy: „W ciągu trzydziestu lat spędzonych przeze mnie za granicą czułem się bardziej uprzywilejowany niż moi zachodni koledzy [...], tutaj jest właściwe miejsce, aby wspomnieć o darach otrzymanych przeze mnie i moich przyjaciół w naszej części Europy, wymówić słowa błogosławieństw”³⁶.

Poeta, wskazując na doświadczenie historyczne Słowian i innych narodów zamieszkujących wschodnie regiony kontynentu, będzie przekonywać, że doświadczenie to pozwoliło wykształcić „wyobraźnię historyczną”, która, odpowiednio ćwiczona, „może [...] dawać pewność ręki w spotkaniu

32 C. Miłosz *Z poezją polską przeciw światu*, w: tegoż *Życie na wyspach*, Znak, Kraków 1998, s. 129.

33 C. Miłosz *Wykład noblowski*, w: tegoż *Eseje, wybór i postowie* M. Zaleski, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 177.

34 Tamże, s. 174.

35 C. Miłosz *Z poezją polską przeciw światu*, s. 128.

36 C. Miłosz *Wykład noblowski*, s. 174.

z tematami silniejszymi niż historyczna zmienność, a więc z miłością i śmiercią³⁷; wyobraźnię, która może stanowić punkt wyjścia do namysłu filozoficznego i teologicznego. Dlatego, nie próbując „odwracać” ani „pisać na nowo” historii, Miłosz szuka w sposobie jej przeżywania drogi wyjścia ku temu, co historię przekracza³⁸. Przy okazji podsuwa, także swym zachodnim czytelnikom, środkowoeuropejskie wzory warte przemyślenia i próby rozumienia (niekoniecznie przejścia, co byłoby wszak niesłychanie trudne ze względu na odmienne tradycje). Sądzi bowiem, że wzory te mogą się okazać przydatne dla wszystkich tych, którzy odnajdując się w nowoczesności, zubożonej, jak pokazuje w *Ziemi Ulro*, na skutek trwającego od oświecenia filozoficznego i religijnego procesu „odczarowywania” świata i człowieka, pragną podjąć się restauracji (przynajmniej częściowej) przednowoczesnego światopoglądu.

Janion, inaczej, skoncentrowana na krytyce (słusznej oczywiście w niejednym punkcie) aktualnej sytuacji społeczno-politycznej i mentalnej Polaków, w jakiejś mierze przez tę krytykę związana, potwierdza paradoksalnie i ponawia zwalczane poczucie „gorszości”. Chciałaby, o czym była mowa, znaleźć na nią duchowe remedium, odwrócić bieg historii i tradycji. Autorka *Niesamowitej Słowiańszczyzny* pisze jakże radykalnie i w moim przekonaniu jednak niesprawiedliwie: „Polska jest ubogim i płaskim monolitem, przeważnie narodowo-katolickim. Dlatego tak męczą tych swoich obywateli, którzy pragną się z nią pożegnać dla Europy, rozumianej jako wolność kultury”³⁹. Czyż twierdzeń tych nie znaczy, w jakimś przynajmniej stopniu, ten sam okcydentalizm, który badaczka odkrywa jako zarzewie błędnego wyparcia się słowiańskości, w którego efekcie z kolei w mieszkańcach „gorszej” części kontynentu rodziło się „fatalistyczne przeświadczenie o [...] marginalności w Europie i wytworzenie w związku z tym mesjanistycznych fantazmatów”⁴⁰? Czyż nie mamy tu do czynienia jedynie z inną formułą okcydentalistycznego wychylenia, powiązaną jedynie z innym sposobem definiowania europejskości (tu: zachodnioeuropejskości) – liberalnym (a nie konserwatywnym), większą wartość przypisującym idei wolności niż przywiązaniu do chrześcijańskiego fundamentu Europy, obu przecież ze sobą niesprzecznych? Miłosz

37 C. Miłosz *Z poezją polską przeciw światu*, s. 128.

38 Na temat podejścia Miłosza do doświadczenia historycznego bardzo ciekawie pisał Jens Herlth. Zob. tegoż *Czesław Miłosz w poszukiwaniu innej historyczności*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2012 nr 20 (40), s. 13-32.

39 M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 330.

40 Tamże, s. 20.

mógłby takie pytania zadać. Wymieniając w *Wykładzie noblowskim* słowa błogosławieństw dla „kraju lat dziecińczych”, mówił:

Dobrze jest urodzić się w małym kraju, gdzie przyroda jest ludzka, na miarę człowieka, gdzie w ciągu stuleci współżyły ze sobą różne języki i różne religie. [...]

Dobrze jest słyszeć od dziecka słowa łacińskiej liturgii, tłumaczyć w szkole Owidiusza, uczyć się katolickiej dogmatyki i apologetyki. Jest błogosławieństwem, jeżeli ktoś otrzymał od losu takie miasto studiów szkolnych i uniwersyteckich, jakim było Wilno, miasto dziwaczne, barokowej i włoskiej architektury przeniesionej w północne lasy i historii utrwalonej w każdym kamieniu, miasto czterdziestu katolickich kościołów, ale i licznych synagog; w owych czasach Żydzi nazywali je Jerozolimą północy. Dopiero też wykładając w Ameryce, zrozumiałem, jak wiele przeniknęło we mnie z grubych murów naszego starego uniwersytetu, z zapamiętanych formuł prawa rzymskiego, z historii i literatury dawnej Polski, które dziwią młodych Amerykanów swoimi cechami: pobłażliwą anarchią, rozbrajającym zaciekle spory humorem, zmysłem organicznej wspólnoty, nieufnością wobec wszelkiej władzy scentralizowanej.⁴¹

Warto zapytać: w czym tkwi tajemnica odporności Miłosza na właściwym mieszkańcom wschodniej Europy zwyczaj samobiczowania? Jaki gen broni przed skłonnością do przyjmowania, w jakiejś mierze narzucanej, negatywnej (samo)oceny? Dlaczego, w przeciwieństwie do innych myślicieli wyobrażonych wspólnot regionu, rozważając *differentia specifica* bycia wschodnim Europejczykiem, Miłosz skłonny jest widzieć jego wady jako pochodne zalet, a zalety jako wynik wad⁴²? Dlaczego nie kryjąc tych ostatnich, mówi o nich z trudną do przeoczenia nostalgiczną akceptacją? Tak jakby ich posiadanie broniło go przed czymś o wiele gorszym: wyrafinowaniem – które może się przemienić w pustkę, dojrzałością i zabieganiem wokół formy – grożącym

⁴¹ C. Miłosz *Wykład noblowski*, s. 174-175.

⁴² W *Ziemi Ulro* odnajdziemy i taki passus: „W pewnym sensie mogę siebie uważać za typowego wschodniego Europejczyka. Jak się zdaje, jest prawdą, że jego *differentia specifica* dałoby się sprowadzić do braku formy – zewnętrznej i wewnętrznej. Jego zalety: łapczywość umysłowa, namiętność w dyskusji, zmysł ironii, świeżość uczuć, wyobraźnia przestrzenna czy geograficzna pochodzą z zasadniczej wady: pozostaje zawsze niedorostkiem, rządzi nim przyptyw lub odpływ wewnętrzznego chaosu”. C. Miłosz *Ziemia Ulro*, s. 72.

popadnięciem w autorytaryzm, zbytnią powagą – uniemożliwiającą przyjmowanie postawy ironicznej i ruguje humor? Odpowiedź wydaje się dość oczywista.

Miłosza przed nadmiernym krytycyzmem wobec własnej wschodnioeuropejskiej odmienności chroni – o czym była mowa na wstępie – po pierwsze dystans, jakiego nabiera, żyjąc na emigracji. Chroni go jednak również – a fakt to o wiele donioślejszy, gdy pytamy o przynależność do wspólnot wyobrażonych – gen „obcości”, związany z przywiązaniem do „małej ojczyzny”, usytuowanej na pograniczu kultur polskiej (słowiańskiej) i litewskiej (niesłowiańskiej). Dziad Miłosza ze strony matki – Zygmunt Kunat, pielęgnujący tradycję krajowców – zwykł mówić o sobie, że jest *gente lituanus, natione polonus*. Także Miłosz wielokrotnie powtarzał, że choć nie jest litewskim poetą, bo pisze po polsku i „nie uczestniczy w misterium litewskiego języka”⁴³, jest „poetą tej Litwy, która przychodzi do nas z Wielkiego Księstwa Litewskiego”⁴⁴. „Ziemia ojców jest bardziej archaiczna niż ojczyzna, «my» bardziej ogólne niż Polacy i Litwini”⁴⁵ – mógłby za Vincasem Kudirką powtórzyć poeta.

Przedstawiając źródła swej naturalnej, organicznej niejako niechęci ku wszelkim formom nacjonalizmu (czy to polskiego, czy to litewskiego), autor *Ziemi Ulro* wskazywał zazwyczaj doświadczenie bycia częścią wielokulturowej wspólnoty, zobrazowanej w jego wyobraźni w micie Wielkiego Księstwa Litewskiego. W świetle tego mitu (odrzuconego w XX wieku także przez Litwinów) wszelkie separacyjne dążenia narodów wschodniej Europy, pragnących umocnić swą jedność i odrębność, musiały się wydać poecie dalece niewłaściwe. Można powiedzieć, że Miłosz, inaczej niż Janion, nie musiał poszukiwać obcego elementu zdolnego rozsadzić „narodowo-katolicką monolityczność” polskiej kultury i literatury, której czuł się częścią i gospodarzem. Biografia mieszkańca pogranicza północno-wschodnich rubieży II Rzeczypospolitej, mieszkańca – dodajmy – świadomie tę pograniczność w sobie pielęgnującego jako obywatela wyobrażonej wspólnoty Wielkiego Księstwa

43 V. Daujotyte, M. Kvietkauskas *Litewskie konteksty Czesława Miłosza. Monografia*, przeł. J. Tabor, Pogranicze, Sejny 2014, s. 42. Przywołana tu monografia, napisana przez litewskich literaturoznawców, zawiera najpełniejsze jak dotychczas studium związków Miłosza z kulturą litewską. Szerzej na temat tego niezwykle interesującego opracowania pisałam w szkicu *W podwójnym zwierciadle. Wokół książki Litewskie konteksty Czesława Miłosza*, „Porównania” 2017 t. 20, nr 20, s. 237-246.

44 V. Daujotyte, M. Kvietkauskas *Litewskie konteksty Czesława Miłosza*, s. 109.

45 Tamże, s. 134.

Litewskiego, ofiarowała mu naturalny szczep odmienności. Miłosz myślał o nim w kategoriach daru. Wilno, miasto swej młodości, przedstawiał zawsze jako przestrzeń „otwarcia na «innych»”⁴⁶, własną „litewskość” natomiast – jako dar odmienności. „Niech nikt mnie nie posądza – pisał w *Prywatnych obowiązkach* – o hodowanie litewskiej, snobistycznej mitologii [...]. Jeżeli powołuję się [...] na Litwę, to dlatego, że jest ona metaforą «przyjścia spoza», a więc jakiejś inności i dystansu, na który pozwala inność. Nie dostanę drugiego życia i próbując pokazać sprzeczność, będącą samym moim losem, nie myślę dla żartu przebierać się w kostiumy z innej epoki”⁴⁷.

Obdarowany niejako przez los, niełatwy przecież i znaczoney katastrofami, autor *Rodzinnej Europy* nie musiałby poszukiwać obcego elementu w „niesamowitej Słowiańszczyźnie”. Alternatywna opowieść nie była mu potrzebna, ponieważ wzór wspólnotowego, otwartego myślenia i bycia odnajdywał w spełnionej, choć oczywiście – tu mógłby zgodzić się z Janion – minionej i niesłusznie zapomnianej historii słowiańskiej oraz litewskiej otwartości na siebie nawzajem. Tym, co w opowieści Miłosza łączyło zarówno narody, jak i mentalności Wielkiego Księstwa Litewskiego, były swoiście życiodajna peryferyjność przestrzeni, teurgia miejsca, a także mistycyzm wyobraźni, błogosławione zapóźnienie wobec modernizującego i sekularyzującego się Zachodu. Nieprzypadkowo przecież przypominane przez Janion imaginarium Słowian łączy wiele pokrewieństw z opisywaną przez Miłosza w *Dolinie Issy* wyobraźnią mieszkańców Litwy kowieńsko-wileńskiej. Pogańskie obrzędy obu, choć w szczegółach różne, obrazują pokrewne wizje świata pełnego duchów, zjaw, wampirów, obcowania żywych i zmarłych. Najważniejsze – zdaje się podpowiadać Miłosz – że w obu pogańskich światach wyobrażeń, słowiańskim i litewskim, człowiek żył, pielęgnując „wyobraźnię religijną”, uformowaną czy też inkorporowaną później przez chrześcijaństwo, przyjmowane przez narody wschodniej Europy wedle odmiennych rytów.

Urodziłem się i wyrosłem na samej granicy Rzymu i Bizancjum. [...] podział ten przetrwał wieki, zakreślając linię, choć nie zawsze na mapie, pomiędzy domeną rzymskiego katolicyzmu i domeną prawosławia. [...] Z Rzymu po mojej stronie szło wszystko: łacina jako język Kościoła i literatury, teologiczne spory średniowieczne, poezja łacińska jako wzór dla poetów Renesansu, białe kościoły budowane w barokowym stylu.

46 C. Miłosz *Język, narody*, w: tegoż *Ogród nauk*, Norbertinum, Lublin 1991, s. 137.

47 C. Miłosz *Prywatne obowiązki wobec polskiej literatury*, s. 64.

[...] Jeżeli jednym z moich tematów będą dziwne losy wyobraźni religijnej w tym stuleciu, a także poezji od chwili, kiedy zaczęła nabierać cech surogatu religii, to dlatego że w szkole uczyłem się sporo lat historii Kościoła katolickiego i dogmatyki z grubych podręczników. [...] za wcześniej byłoby odsyłać Rzym i Bizancjum w niepowrotną przeszłość, skoro ich dziedzictwo przybiera stale nowe, nieraz trudne do nazwania formy.⁴⁸

Miłosz – znów inaczej niż autorka *Niesamowitej Słowiańszczyzny* – stara się, by te ważne podziały widzieć nie jako ostre cezury, ale jako źródło bogactwa pogranicza. Obca jest mu myśl, by w imię zagrożonej otwartości narodu związanego z jedną z tradycji, wzmacniać i w istocie pogłębiać przepaść między wspólną chrześcijańską duchowością Rzymu i Bizancjum, katolicyzmu i prawosławia – wyznawanych przez plemiona słowiańskie. Czymże innym są wszak wezwania Janion, by „uzdawianie” polskiej mentalności rozpoczynając od wyparcia się przyjętego przez Mieszka I w roku 966 katolicyzmu? Miłosz, dostrzegając wiele jego skaz i piętnując wynaturzenia związane z instytucjonalizacją religii⁴⁹, na pewno protestowałby przeciw tak radykalnemu rozwiązaniu, w istocie jedynie życzeniowemu (probabilistycznemu), a nie uwzględniającemu faktu tradycji spełnionej. Swoim zwyczajem starałby się i w tym przypadku, by roszczenie dbałości o zdrowie wspólnoty, nie tylko zresztą słowiańskiej, ale – szerzej – środkowoeuropejskiej, formułować w porządku nie tyle myśli społeczno-politycznej, ile prób rozważania wyjątkowej duchowości regionu. „Polityka ulegała we mnie zaszyfrowaniu, przetwarzała się w obrazy kosmiczne”⁵⁰ – wyznawał. „Wyobraźnia humanisty nie powinna być utożsamiana z wyobraźnią polityczną, a nawet zwracać się przeciwko niej”⁵¹ – przekonywał w eseju *O naszej Europie*. Próba restauracji „wyobraźni religijnej” interesowała poetę zawsze bardziej niż rozważania polityczne

48 C. Miłosz *Zaczynając od mojej Europy*, w: tegoż *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 8-9.

49 W *Rodzinnej Europie* pisał o szczególnych cechach polskiego katolicyzmu, który w XIX wieku, w sytuacji zagrożonej i utraconej państwowości, nabierał cech oporu przeciwko protestanckim Prusom i prawosławnej Rosji: „Religia stała się [...] instytucją, dzięki której przechowywała się odrębność narodowa, i pod tym względem Polacy przypominali Żydów w imperium rzymskim, a żeby podobieństwo było pełniejsze, nie brakło wśród nich prądów mesjanistycznych”. C. Miłosz *Rodzina Europa*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 87.

50 Tamże, s. 144.

51 C. Miłosz *O naszej Europie*, w: tegoż *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 2: *Mosty napowietrzne*, wybór i oprac. B. Toruńczyk, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2011, s. 126.

i naprawa zinstytucjonalizowanych wyznań. Nieprzypadkowo jako cechę wyróżniającą mieszkańców jego „innej”⁵² części Europy wymieniał chrześcijańską nadzieję – pospół katolicką i prawosławną, także protestancką. Przypominał również, że wybór tej nadziei znacznie uprzedzał wykształcenie się romantycznego paradygmatu.

Na pograniczu Rzymu i Bizancjum, w poezji polskiej zadomowiła się niepoprawna nadzieja, której nie zdołały wypełnić żadne historyczne klęski. Jest ona enigmatyczna i tylko z pozoru datuje się z czasu, kiedy Mozart pisał *Czarodziejski flet*, czy też z wieku romantycznych uniesień, w istocie jej korzenie sięgają kilka wieków wstecz. Jak się zdaje, wspiera się ona na głębokiej wierze w zasadniczą dobroć świata, takiego jaki wyszedł z ręki Boga, na bukolicznym dziedzictwie mieszkańców wsi.⁵³

Wierny tej nadziei Miłosz przez całe swe twórcze życie pisze poezję, w której poczucie grozy łączy się z ekstatycznym hymnem na cześć istnienia. Wierny jej kreuje także jeszcze jeden mit wspólnoty wyobrażonej – częściowo wspólnej ze Słowiańszczyzną, ale nie identycznej, pokrywającej się z nią jedynie częściowo. Mowa oczywiście o micie Europy Środkowej, rozwijanym szczególnie silnie w latach 80. i 90. XX wieku. Zanim przypomnę tę opowieść, manifestacyjnie ignorującą rzeczywistość polityczną, chciałabym bardzo wyraźnie podkreślić, że nie należy jej utożsamiać ani z Miłoszowym wyobrażeniem rodzinnej Europy, ani też, co oczywiste, z mitem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mamy tu do czynienia z opowieścią odrębną, mitem przez Miłosza współkreowanym wraz z innymi emigrantami i dysydentami – Milanem Kunderą i Györgyem Konrádem. Warto przywołać tu tę opowieść, przede wszystkim z uwagi na trudne do przeoczenia podobieństwo w ujmowaniu Słowiańszczyzny jako części (ważnej, lecz nie jedynej) ponadślwiańskiej, wielokulturowej wspólnoty narodów „innej”, pokrzywdzonej przez historię części Europy. Słowiańszczyzna także tu (podobnie jak w przypadku mitu Wielkiego Księstwa Litewskiego) pełni tylko funkcję jednego z niewidocznych fundamentów wspólnoty szerszej i zbudowanej ponad etnicznymi oraz politycznymi granicami kultur i narodów, podobnych przez to, że niewolonych i żyjących w cieniu imperium, a równocześnie broniących się przed

52 Warto zwrócić uwagę na zmianę tego epitetu. Miłosz woli myśleć o swojej części Europy jako „innej”, a nie „gorszej”, choć tego określenia także używa.

53 C. Miłosz *Zaczynając od mojej Europy*, s. 18.

nim, nierzadko skutecznie, niepowtarzalnym stopem „nostalgii, utopizmu i nadziei”⁵⁴. Ta wyobrażona wspólnota Słowian i tych, którzy Słowianami nie są – Bałtów, Polaków, Czechów, Słowaków, Węgrów, Rumunów, Bałkańczyków – tworzona jest dzięki symetrii wybieranych wartości. Jeśli, jak przypomina Janion, słowo *der Slawe* bywa łączone na zasadzie historycznie ufundowanej paronomazji ze słowem *der Sklave* i oznacza wówczas niewolnika, raba, poddanego, ponieważ „Słowiańszczyzna [...] stała się miejscem zaboru ludzi przez najeźdźców”⁵⁵ – to słowo „Środkowoeuropejczyk” w idiomie Miłosza i bliskich mu intelektualistów oznacza człowieka wewnętrznie wolnego, przekonanego, że państwo totalitarne jest logicznym następstwem „duchowego spustoszenia nowoczesnego człowieka i stanowi rodzaj kary”⁵⁶, a zatem że obrona przed nim musi polegać przede wszystkim na odbudowie metafizycznego fundamentu, przechowywanego w wyobraźni ludu. Pojęcie Europy Środkowej oznacza dla Miłosza także upartą wierność marzeniom o wspólnotcie, która bogata w swe lokalne ryty, opiera się zewnętrznym naporom. Oznacza myśl z jednej strony niechętną „europejskiemu nihilizmowi”, z drugiej – używającą ironii w obronie przed zbyt nachalnie narzucaną wartością. Oznacza zwyczaj „rozwadniania i przerabiania”⁵⁷ zachodnich idei, skojarzony z trwałością miejscowych obyczajów. Oznacza też rozmaite pisane przez wieki utopie „idealnego, chrześcijańskiego państwa”⁵⁸ i literaturę znaczną „pewnym tonem i wrażliwością, nie do znalezienia gdzie indziej, ani w zachodnim, ani w amerykańskim, ani w rosyjskim piśmiennictwie”⁵⁹. Oznacza, nade wszystko, swoisty sposób modelowania doświadczenia historycznego przez narody, którym „dzieje kojarzą się z niebezpieczeństwem zagrażającym istnieniu narodowej wspólnoty”⁶⁰ i które z tego powodu na traumatyczne fakty odpowiadają właśnie wizjami, tworzonymi w „wyobraźni humanisty”, ignorując w niemałym stopniu to, co stanowi polityczną realność. *Credo* wyznawane przez Środkowoeuropejczyków składa się z kilku prostych, a jednocześnie heroiczych w świecie totalitarnym wskazań:

54 C. Miłosz *O naszej Europie*, s. 126.

55 M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 26.

56 C. Miłosz *O naszej Europie*, s. 125.

57 Tamże, s. 127.

58 Tamże, s. 125.

59 Tamże, s. 117.

60 Tamże, s. 126.

„nakazu życia w prawdzie, wyrzeczenia się przemocy, walki o społeczeństwo obywatelskie”⁶¹. Autor *O naszej Europie* wie oczywiście, że uczestniczy w pisaniu hymnu opartego w dużej mierze na kreacji, choć jest to kreacja nieco innego typu niż zaproponowana przez autorkę *Niesamowitej Słowiańszczyzny*, przede wszystkim dlatego że nie odrzuca historii spełnionej. Miłosz mówi wprost: Europa Środkowa „jest aktem wiary, projektem, a nawet [...] utopią, ale powody mojego opowiedzenia się za nią są całkiem realistyczne”⁶². Europa Środkowa nie jest „pojęciem geograficznym. Nie [...] łatwo wytyczyć jej granice, choć idąc ulicami jej miast, trudno wątpić o jej upartym życiu, czy to będzie w moim barokowym Wilnie, czy w inaczej barokowej Pradze, czy w średniowieczno-renesansowym Dubrowniku. Uczucia i myśli jej mieszkańców muszą wystarczyć do nakreślenia linii mentalnych, które zdają się być trwalsze niż granice państw”⁶³.

Moglibyśmy na koniec zapytać, czy współtworząc mit Europy Środkowej (w ściśle określonym historycznie czasie, gdy jeszcze nic nie przemawiało za mającym nastąpić niebawem upadkiem muru, dzielącego dwie części – wolnej i zniewolonej – Europy), Miłosz pisał alternatywną opowieść? Nie można przecież przeoczyć faktu, że lista środkowoeuropejskich przykazań, jakie spływały z piór emigrantów i dysydentów, sporządzana była „z wyraźnym przemilczeniem lub ostentacyjnym lekceważeniem cech odróżniających”⁶⁴ narody, do których przynależeli twórcy tego mitu. Nie bez przyczyny w ich esejach wiedza na temat sporów, konfliktów narodowościowych, wzajem zadawanych ran i ponoszonych wobec siebie win, jakie dzieliły i dzielią środkowoeuropejskie narody, nie była silnie eksponowana, choć też, wypadła zauważyć, jednak nie całkiem przemilczana⁶⁵. Wszelako komentatorzy

61 T. Garton Ash *Czy Europa Środkowa istnieje?*, „Zeszyty Literackie” 1987 nr 17, s. 47. Tekst ten wraz z innymi esejami został przedrukowany w: tegoż *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, przeł. A. Husarska, J. Anders, Polonia, Londyn 1990.

62 C. Miłosz *O naszej Europie*, s. 126. Bardzo podobnie pisał Kundera: „Europa Środkowa nie jest państwem, lecz kulturą, losem. Jej granice są wyobrażeniowe i trzeba wyznaczyć je na nowo, wychodząc od każdej nowej sytuacji historycznej”. Tegoż *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie” 1985 nr 5.

63 C. Miłosz *O naszej Europie*, s. 117-118.

64 A. Fiut *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, w: tegoż *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 9.

65 Miłosz zauważał, że jego Europa jest także „domeną zacieklej nacjonalizmów, zwróconych przeciwko zewnętrznej kontroli, ale również zwracających się jeden przeciwko drugiemu”. Tegoż *O naszej Europie*, s. 119.

podnosili często życzeniowy i enigmatyczny charakter tej wizji. Również autorka *Niesamowitej Słowiańszczyzny* należała do jej zdecydowanych krytyków, zarzucając wyobrażeniu Europy Środkowej zbyt niuansowy esencjalizm, hybrydalność, niemożność usytuowania w czasie i przestrzeni⁶⁶. Janion przekonywała, że w nowej sytuacji społeczno-politycznej w Europie mit ostatecznie okazał się nie tylko nieaktualny, lecz także nietrafny. Pisała, że ostatecznie podważyła go wojna na Bałkanach, podobnie jak „skompromitowała [...] wszelkie próby rasistowskiej idealizacji Słowiańszczyzny”⁶⁷.

Kto ma rację w tym sporze? Którą z przedstawionych opowieści o wyobrażonych wspólnotach mieszkańcy części Europy rozpościerającej się na wschód od Łaby i na północ od Sarajewa chcielibyśmy dziś przyjąć jako własną? A może należałoby sformułować ten problem inaczej i zapytać bardziej ogólnie: o czym świadczy uparte tworzenie takich alternatywnych historii, mitów, wyobrażeń? Czego dowodzą gorące i długotrwałe polemiki, które zawiązują się między nimi i wokół nich?

Polemizujący ze sobą Miłosz i Janion odpowiedzieć by mogli, tym razem zgodnie, że głos namiętności, słyszalny we wszystkich przywoływanych narracjach o wyobrażonych wspólnotach, lepszy jest niż głos rozumu, ufne go jedynie w rozpoznawane przez siebie fakty. Rozumu czasem zadufanego w sobie i powołującego do istnienia niebezpiecznie utopijne konstrukcje, a czasem związanego pesymizmem i znaczonego brakiem nadziei na zmianę tego, co nas boli w historii i w aktualnym kształcie naszych lokalnych wspólnot. Zarówno autorka *Niesamowitej Słowiańszczyzny*, jak i twórca *Ziemi Ulro* powiedzieliby zapewne także, że podstawowa wartość tych opowieści polega na braniu odpowiedzialności za mentalny kształt przypisanej nam, ale też przez nas wybranej, „lepszej” bądź „gorszej”, wschodniej, zachodniej, środkowej części Europy. Kierujący się metafizyczną nadzieją Miłosz dopowiedziałby może jeszcze, że warto rozważać słownik, jakiego używamy, formułując nasze opowieści. Stawianie bowiem problemu w niewłaściwych terminach czyni go nierozwiązywalnym⁶⁸ albo – co może gorsze – skazuje ich autorów na bezradną gorycz i trudną do pokonania rozpacz. Autor *Osobnego zeszytu* nieprzypadkowo przecież przekonuje, że warto „polubić własny wstyd”, ponieważ odmowa jego przyjęcia sprawia, że staje się on źródłem

66 Zob. M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 20-24.

67 Tamże, s. 32.

68 C. Miłosz *Rodzina Europa*, s. 60.

urazów bardziej dotkliwych od tych, które zadają nam inni. Oznacza również wyrzeczenie się części naszych własnych – zawsze niedoskonałych i zawsze pogranicznych – tożsamości.

Abstract

Agata Stankowska

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Czesław Miłosz's Notes on Slavism (in a Simulated Dialog with Maria Janion's Niesamowita Słowiańszczyzna)

The article reconstructs the most important problem fields of Czesław Miłosz's reflection on Slavism, which he conducted in dialogs with myths of the Grand Duchy of Lithuania and Central Europe. This theme gains further importance in the context of both Miłosz's personal experiences and considerations about Poles' modern cultural awareness, which Maria Janion discusses in her book *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Would Miłosz agree with the interventionist thesis of the book? The article describes the possible fields of common reflection and polemics between Miłosz and Janion.

Keywords

Miłosz, Maria Janion, imagined community, Slavism, the myth of the Grand Duchy of Lithuania, the myth of Central Europe