

Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym”?

Henryk Markiewicz

Henryk MARKIEWICZ

Czego nie rozumiem w *Traktacie moralnym*?

Tak się niedawno złożyło, że miałem wziąć udział w pewnej dyskusji o *Traktacie moralnym*. Nie ufając własnym umiejętnościom interpretacyjnym w tym zakresie, szukałem wsparcia w ogromnej już literaturze o Miłoszu. Przekartkowałem kilkanaście książek, ale w jednej tylko, a mianowicie w *Sekretach manichejskich trucizn* Łukasza Tischnera¹ znalazłem rozbudowaną interpretację tego poematu. W innych – skądinąd wybitnych – pracach poświęcono mu tylko drobne wzmianki lub w ogóle pominięto go milczeniem. Pomocna okazała się natomiast korespondencja Miłosza z Krońskimi², a przede wszystkim autokomentarze zawarte w jego rozmowach z Renatą Gorczyńską oraz Aleksandrem Fiutem i Andrzejem Franaszkiem³.

Ale mimo to okazało się, że wielu ustępów *Traktatu* nadał nie rozumiem, wielu też nie potrafię zintegrować w sensowną całość. Oto protokół moich kłopotów i niepowodzeń interpretacyjnych.

*

-
- 1/ Ł. Tischner *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Znak, Kraków 2001. Cytaty lokalizuję w tekście po skrócie SM.
 - 2/ Cz. Miłosz *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami*, Znak, Kraków 1998. Cytaty lokalizuję w tekście po skrócie Z.
 - 3/ E. Czarnecka [R. Gorczyńska] *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarz*, Bcentennial Publ., New York 1983, cytaty lokalizuję w tekście po skrócie PS; *Pokońać sprzeczność. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Aleksander Fiut i Andrzej Franaszek*, w: Cz. Miłosz *Traktat moralny. Traktat poetycki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, Cytaty z tego wydania lokalizuję w tekście po skrócie PS.

Tytuł. Tu wątpliwości miała Gorczyńska: czy należy go rozumieć wprost, czy też ironicznie. Autor najpierw odpowiedział rozbrajająco: „Nie wiem, tak mi się napisało” (co budzi podejrzenie, że podobnie wypowiedziałby się on o niektórych innych miejscach tekstu⁴). Dopiero potem rozstrzygnął: „to jest traktat na temat moralności” (s. 79).

W. 1-6. *Traktat* zaczyna się pytaniem skierowanym do Poety (tak będę nazywał podmiot mówiący utworu) o to, gdzie znaleźć można ocalenie dla całej ludzkości przed złem, które nadeszło wraz początkiem pokoju. Niewątpliwe symptomy tego zła to gorycz niespełnionych nadziei i międzyludzka nieufność. Nie wiem natomiast, co ma oznaczać pojawienie się powojów na ruinach, jak je oceniać i dlaczego to dopiero świt pokoju miałby budzić litość – i dla kogo.

W. 7-22. Odpowiadając na pytania o ocalenie, Poeta proponuje z początku „dyscyplinę eliminacji”, w dalszym jednak ciągu tę dyrektywę zmienia. Nazywając współczesne teorie „dzisiejszymi baśniami”, zrównuje je co prawda z mitami i sagami (co to jest „nędza Atlantydy” i dlaczego codzienny nasz szacunek należy się także „totomom prymitywnych plemion” – nie umiałbym odpowiedzieć), nie zaleca jednak ich eliminacji, radzi tylko, by traktować je „trochę z ukosa” (niechętnie?), ale poważnie.

W. 23-48. Tu następuje przeskok myślowy: Poeta przypomina dawne ofiary przesładowań religijnych, lecz odwołuje się także do wiedzy czytelnika o tym, „co było potem”, o kresie nocy – a więc zapewne o zbrodniach XX wieku. Ta wiedza każe odrzucić prostodusznego (?) Herodota i kieruje ku (krytycznemu?) Tukidydesowi. W toku lektury trzeba z „purpurowego soku” wydestylować „ziarno stylu”, trzeba też szukać „ślądu stopy ludzkiej na legendzie”. Mowa tu o jakichś operacjach myślowych, ale nie sposób wyrozumieć, o co Poecie chodzi.

O stylu obszerniej, ale w innym chyba sensie mówią wersy następne. Nie domyślilibyśmy się zapewne, co „styl” znaczy, gdyby sam autor nie wyjaśnił (PS, s. 16), że mowa tu o historycznie zmiennym stylu myślenia, o Foucaultowskiej *episteme* (*avant la lettre*), która niby przędzą czy kokonem osnuwa rzeczywistość, porównaną do „poczwarki”, trochę dalej do „gwiazdy przeobrażeń wrzącej”. Poeta mówi, że można ową przędzę rozkręcić, kokon rozplątać i dotrzeć do owej „poczwarki”, ale twierdzi też „że gwiazdę przeobrażeń wrzącą” śledzić można tylko przez ową przędzę. Jak te dwie sprzeczne myśli z sobą pogodzić?

W. 49-54. Pojawia się tutaj „metoda”. „Mnie się wydaje – mówi Miłosz, że w tym fragmencie chodzi o metodę marksistowską. Bo była ona rzeczywiście pierwszym

^{4/} W każdym razie do niewiedzy Miłosz przyznawał się otwarcie pytany przez Gorczyńską o wczesne swe wiersze: „Ja na prawdę nie wiem, skąd to pochodzi” (PS, s. 24). „Stworzone tutaj obrazy surrealistyczne są bardzo, trzeba przyznać, sugestywne, ale nie wiadomo, co znaczą” (PS, s. 26). „Prawdę powiedziawszy, jest to wiersz trudny do zanalizowania nawet dla samego autora, dlatego że był pisany pewnie jak *écriture automatique* pod wpływem dajmoniona” (PS, s. 26). „Tak pani uważa. Może i tak można interpretować” (PS, s. 147).

sposobem zdania sobie sprawy z historyczności naszych poczynań, języka, pojęć, stylu” (PS, s. 17). Wynikałoby stąd, że „metoda” jest jednym z historycznych stylów, epistem, o których wcześniej czytaliśmy. Ale marksizm to metoda niewystarczająca. Poeta oczekuje wiedzy doskonalszej, którą nazywa „muzyczną” i „ruchomą” – tak ruchomą, „jak sam mistrzowski (?) *sapiens homo*”. Ruchomość – wyjaśniał Miłosz Krońskiemu – oznacza tu „historyczną zmienność w zależności od cywilizacji” – i „to jest bardzo marksistowski ustęp” – dodawał (Z, s. 271). Tu jednak czytelnik się gubi. Historycznie zmienna wiedza może być tylko wiedzą relatywną. A przecież dopiero co mowa była o tym, że właśnie odrzucając historycznie zmienny styl (*episteme*), dotrzeć można do „poczwarki nietykalnej zdarzeń”.

W. 55-64. To fragment satyryczny, wyraźnie skierowany przeciw marksizmowi dogmatycznemu, traktowanemu nie jako metoda, ale jako wiara. Tu wszystko jasne. W. 65-79. Następuje nowy przeskok – od epistemologii ku diagnozie współczesności. Diagnoza ta zaczyna się od skrajnego pesymizmu: „Epoka nasza czyli zgon, *Ogromna Die Likwidation*”, ale dalej czytamy, że przez nią świat się zmienia, więc należy ją cenić, a jeżeli tak, to chyba zmienia się ku lepszemu. Nie bez zdziwienia dowiadujemy się, że ten świat współczesny, dopiero co w tak ciemnych barwach przedstawiony, budzi „lekkie tylko zastrzeżenia”. Tę formułę można wytłumaczyć sobie tylko jako ironiczne *understatement*; inna rzecz, że w moim odczuciu nie nazbyt w tym miejscu udatne, a w każdym razie – pozbawione tej „siły wyrazu”, do której Miłosz dąży (PS, s. 32).

Ostrożnemu optymizmowi tej diagnozy zaprzecza wymowa wersów następnych. Występuje tu Grabarz, postać podejrzana, bo atrybutami jej są nie tylko łopatką i pióro, lecz i nagan, więc może to jakiś stalinowski zbior. Grabarz ten jednak nie unicestwia „systemów, wiar, szkół”, lecz tylko je grzebie, więc chyba już przedtem były one martwe. W dodatku nie jest on jakimś nihilistą – żywi nadzieję na nadszycie wiosny, a więc lepszej przyszłości. Poeta szorstko tym jego nadziejom zaprzecza („A wiosny ni ma. Ciągle grudzień”), ale zaraz potem perswaduje w pierwszej osobie liczby mnogiej, więc może i samemu sobie, by takich złudzeń nie rozpraszać. Dlaczego?

W. 79-102. W tym fragmencie optymizm chwilowo powraca. Zaczyna się on od biblijnie wystylizowanego obrazu życia ocalonego po kataklizmie potopu i nowej odradzającej się cywilizacji. W tej nowej cywilizacji dzisiejsze znakomitości, zwłaszcza ci, którzy dzieje tworzyli, tracą swą wielkość, ulegają zapomnieniu. Kłopot sprawia „wnuk barbarzyńców”, który pojawia się w zakończeniu tego fragmentu. „Dawny mu wawrzyn czoło pali” – czy to znaczy, że wstydzi się swych przodków? Myśli on natomiast (z czcią) o tych, co zachowali jakiś skarb, „o którym znów się składa pieśni”. Jaki to skarb? Nie wiadomo. W pierwotnym tekście była banalna „ludzkość”, co skrytykował Kroński, Miłosz zastanawiał się więc, czy nie wprowadzić tu „przyzwoitości” lub *caritas* (Z, 275), ostatecznie pojawiał się ogólnikowy „skarb”.

W. 104-144. Naszkicowany przed chwilą obraz zostaje jednak zanegowany – okazuje się tylko „złudnym czarem”, „przyszłościową iluzją”. Poeta kieruje się ku

współczesności, dostrzegając, że tworzy się w niej jakaś nowa konwencja. Co przez konwencję należy rozumieć i jaka to konwencja? Być może konwencja jest w sferze działań ludzkich odpowiednikiem tego, czym jest styl w dziedzinie myśli. Poeta nie zgadza się na nazywanie jej „konwencją długich noży”, choć jest ona (nowa konwencja) „bardzo zła”. Mimo to trzeba ją przyjąć „jako taką”, bo inna człowiekowi nie będzie dana.

Sytuację jednostki w tej konwencji porównuje Poeta najpierw do orzecha w niłowej katarakcie, a więc w sposób fatalistyczny, ale zaraz się zastrzega – człowiek nie jest aż tak bezwolny, „orzech w niłowej katarakcie” zastępuje „kamieniem połnym”, by stwierdzić, że „Lawina bieg od tego zmienia Po jakich toczy się kamieniach”. Andrzej Franaszek w rozmowie z Miłoszem przypomniał, że fragment ten traktowano jako swoiste motto dla społecznego przeciwstawienia się złu (PS, s. 15). Porównanie z kamieniem połnym nie da się jednak zastosować do następującego dalej apełu: „Możesz, więc wpłynąć na bieg ławiny, Łagódź jej dzikość, okrucieństwo, Do tego też potrzebne męstwo”, tu bowiem mowa nie o biernym tylko oporze wobec ławiny, ale o aktywnym na nią oddziaływaniu, czy nawet o uczestnictwie w jej biegu, jak słusznie zauważa Tischner (SM, s. 129). Do tego fragmentu więc lepiej pasuje brutalne wyjaśnienie Miłosza, że jest to „wyrażenie filozofii kolaborantów, którzy wstępowali do Partii, mówiąc, że chcą ją zmienić od wewnątrz” (PS, s. 15). Tak to nazywa Miłosz w o pół wieku późniejszym wywiadzie. W samym *Traktacie* czytelnik nie otrzymuje żadnych sygnałów, które by wskazywały na dystans Poety wobec takiej postawy. Wręcz przeciwnie – słowa „Do tego też potrzebne męstwo”, „Zbyt wieleśmy widzieli zbrodni, Byśmy się dobra wyrzec mogli” odczytywać można tylko jako jej afirmację⁵.

W. 145-153. Od tych wskazówek etyczno-politycznych Poeta niezrozumiałym tu łącznikiem „więc” przechodzi do wezwania: „A więc pamiętaj – w trudną porę marzeń masz być ambasadorem” – „o marzeniach” nie było uprzednio mowy. Co gorsza, nie wiadomo, jak materię tych marzeń, na przykład jakiegoś barokowe postacie, żarty etruskie (przyznam się, że nigdy o nich nie słyszałem⁶), rechat Rabelais’go połączyć z owymi wskazówkami?

W. 155-199. Następnym fragmentem nazwał Tischner „pamfletem na nowe intelektualne mody” i przyznał, że nie jest on w pełni przejrzysty (SM, s. 135). Pamflet ten

5/ Sam Miłosz wypowiadał się w tej kwestii niejednoznacznie: „Ostatecznie był to utwór pisany przez urzędnika PRL-u, a właściwie – bo tak się wtedy jeszcze nazywało – Polski Ludowej”. A trochę dalej: „Mój ówczesny stan określiłbym – poprzez dyskusje z Krońskim – jako pewnego rodzaju rozdwojenie. Mój umysł był z Krońskim, ale moralnie byłem przeciw niemu” (PS, s. 15).

6/ Tischner (SM, s. 130), nie wymieniając źródła swej wiedzy, wyjaśnia, że Etruskowie „z przymrużeniem oka traktowali nawet bogów olimpijskich”. *Encyklopedia Katolicka* (t. IV, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 1220-1221) mówi coś wręcz przeciwnego – że odczuwali oni nieustanny lęk przed niedostrzeżeniem woli bogów i że znaną cechą ich religii były okrutne obrzędy. Przy tym Etruskowie mieli swych własnych bogów, których umieszczali nie na Olimpie, lecz w różnych sektorach nieba.

skierowany jest głównie przeciw egzystencjalizmowi, wywiedzionemu tu – czy zasadnie? – z irracjonalizmu Bergsona i Soreła. W liście do Krońskiego Miłosz nie tań, że „nie jest w tym biegły” (Z, s. 275), nie jestem w tym biegły także i ja. Może więc moja w tym wina, że nie rozumiem, dlaczego w przeciwieństwie do *Ding an sich* cechą *Être pour soi* miałyby być trwałość. Wydawałoby się, że jest przeciwnie: właśnie rzecz w sobie (ściślej: *Être en soi*) u Sartre’a charakteryzuje się niezmiennością i spoistością, podczas gdy *Être pour soi* to istnienie ludzkie, którego właściwością jest „nie być już tym czym się było przed chwilą”. Nie potrafię także rozgrzyźć zdania: „A lepiej nawet żyć bez Trwogi, Niż wpaść w pułapki ontologii”; przypuszczam tylko, że Trwoga, oceniona tu pośrednio jako pożądany stan duchowy, pozostaje w związku z poglądami Kierkegaarda.

Ogólnie oceniając egzystencjalizm, Poeta zaczyna od deklaracji sformułowanej zawile, bo poprzez podwójne zaprzeczenie: „Po tym, co rzekłem już na wstępie, Nie myśl, że głupstw twych nie potępię”. Wytyka egzystencjalistom irracjonalizm i subiektywizm. Ale sceptycyzm Poety nie wyklucza – jak rozumiem – pociągu ku stosowanej przez nich metodzie. Co więcej, Poeta powiada, że Sartre’a nie należy odrzucać, że w herezji egzystencjalizmu jest „sól epoki” (trudno o większą pochwałę), no i że są to w końcu „niezli pisarze”. W ostatnim jednak zdaniu potrosze się z tych pochwał wycofuje („na obcych zresztą bardzo nie liczy”), a w wierszowanym przypisku wręcz żartuje z egzystencjalistek.

W. 209-220. Dygresja o Witkacym jest jasna, o Balzaku – niezupełnie. Bez komentarzy autora nie zgadlibyśmy, że „wszystko co trzyma ciebie krótko” oznacza jednocześnie „utrzymywanie emocji w ryzach” i poetycką umiejętność wykrąniania z rzeczywistości „małego kawałka, który można opisać”. Nazywa to Miłosz „postawą klasyczną” (PS, s. 16), ale reprezentantem jej czyni w *Traktacie* – Balzaka... „Namiętność ludzkich spraw” interpretuję jako pasję poznawczą skierowaną ku konkretnym zyciowym; na jakiej podstawie Tischner akcentuje tu „znaczne oddalenie (emocjonalne, ale także przestrzenno-czasowe)” (SM, s. 134) – nie wiem. Wyraz „namiętność” sugeruje coś wręcz przeciwnego, trudnego zresztą do pogodzenia z „trzymaniem krótko”.

W. 221-304. Pomijam zalecenie rozważnej i wnikliwej oceny ludzi i przechodzę do fragmentu o wariatach, ściślej mówiąc – o schizofrenikach. Poeta wymienia najpierw szczególną odmianę schizofrenii – katatonię, co chyba jest mylące, bo katatonika cechuje na przemian osłupienie i gwałtowne podniecenie. Tymczasem chodzi tu o coś innego – o rozdwojenie jaźni. Nawiasowo zauważę, że dwuwiersz „A Babel na ostatniej cegle kładzie dwie kłęski równoległe” – nie byłby zrozumiały bez objaśnienia autora, że kryje się w nim paralela między rozbięciem jądra atomowego a wewnętrznym rozdwojeniem, czyli rozbięciem jednolitości osoby (PS, s. 18)⁷. Jak to rozdwojenie rozumieć? Najpierw mowa jest o rozdwojeniu istoty na kwiat

^{7/} Nie wiem, na jakiej podstawie Tischner twierdzi, że rozumowanie takie właściwe jest tylko „człowiekowi prostemu”, nie jest więc pewne, czy należy traktować je na serio (SM, s. 136).

i korzenie (to oczywiście metafora zapożyczona od Brzozowskiego, ale użyta w jakimś zupełnie innym sensie – może oznacza stosunek świadomości i nieświadomości?), dalej – o rozdzieleniu między ja a kimś innym, co sprawia, że można być równocześnie (i świadomie?) zbrodniarzem i estetą, wreszcie – o relacji między jednostką a bezimiennym, nieosobowym złem, którego owa jednostka jest tylko bezwolnym narzędziem. Ten, kto tak sądzi – czytamy – wprawdzie zmierza ku zgubie, ale sądzi trafnie. Jak to pogodzić z wcześniejszą maksymą o tym, że jednostki mogą zmienić bieg lawiny? Trudno też zrozumieć wersy następne: „Fenomen ten, jak nam się jawi, Jest skutkiem naciskania lawin Na glebę, gdzie złożyły wieki Mocno osiadły kult dla etyki”. Wyraz „fenomen” odnosi się zapewne do uprzednio omawianej uległości wobec anonimowego zła? Poeta tłumaczy, że nastąpiła ona w rezultacie naciskania różnych przejawów dziejowej konieczności na jakieś kanony etyczne. Ale jeżeli akcentuje, że kanony te są „mocno osiadłe”, skąd całkowita uległość wobec zła?

W dalszym ciągu pojawia się pytanie: „Jak ich rozpoznać?”. Czytelnik nie jest pewny, do kogo odnosi się zaimek „ich”. Poeta wymienia gestapowców i diabłów, takich jak u Boscha, ale z rozmowy z Gorczyńską dowiadujemy się, że to „UB oczywiście” (PŚ, s. 79). Z następnych wersów wynikałoby jednak, że „oni” to kategoria ludzi ogarniętych jakimś „obłędem”. Co przez ten obłęd należy rozumieć? Tischner odrzuca schizofrenię (choć w różnych sensach metaforycznych o niej była uprzednio mowa) i domyśla się, że chodzi tu o kamuflaż umożliwiający działanie, który Miłosz w *Zniewolonym umyśle* nazwie ketmanem (SM, s. 138). Dla takiej wykładni nie ma jednak w samym *Traktacie* żadnych podstaw. Jest ona też sprzeczna zarówno z zaliczeniem gestapowców i ubeków do ludzi ogarniętych tym obłędem, jak i z dalszą konstatacją, że w większym lub mniejszym stopniu wszyscy są nim objęci.

Na tym jednak nie kończą się trudności. Poeta z ubolewaniem stwierdza, że ów obłęd to nieuchronny koszt wszelkiego działania. Uniknąć go może tylko eremita, oddany lekturze św. Augustyna (może dlatego, że zalecał on: „*Noli foras ire*”), ale taki absenteizm jest zdaniem Poety wątpliwą zasługą. Dlaczego z tą konstatacją łączy się przypomnienie, że diabeł jest „*separé de lui même*” i co właściwie to wyrażenie znaczy (także schizofreniczne rozdzielenie?) – nie rozumiem i żaden z miłoszologów tego nie wyjaśnia.

W. 305-382. Dalsze fragmenty *Traktatu* – potępienie komunistycznych dygnitarzy, sentymentalnej nostalgii za przeszłością, cynicznej obojętności ludzi sztuki, wreszcie alkoholizmu nie powodują większych trudności interpretacyjnych – poza jedną. Dziwi, że wódczany odór może symbolizować „cywilizację krwi i łez” i że na jednej płaszczyźnie umieszczone tu zostało to patetyczne określenie z pogardliwym „*la civilization des punaises*”. To ostatnie wyrażenie wygląda na cytat; skąd wzięty – nie wiadomo.

W. 383-431. W zakończeniu Poeta ofiarowuje swemu słuchaczowi „skromnej mądrości dar zwyczajny” – zalecenia zdrowego umysłu, równowagi serca; tylko te „proste leki” przynieść mogą ocalenie. Bezkonfliktowa, idylliczna prywatność, która

w poemacie Miłosza *Świat* umieszczona była w cudzysłowie naiwności – tu potraktowana jest bez dystansu. Poeta mówi, że ten prywatny świat jest „na szali”, co może należy rozumieć w ten sposób, że przeważa swymi wartościami nad skazanymi na klęskę grami polityków. Trudniej natomiast wytłumaczyć, że świat ten jest równocześnie „na ostrzu miecza”. Czy chodzi o to, że jest on jednak zagrożony przez wielki świat historii?

Powtórzmy, co o nim dotąd *Traktat* mówił: „Epoka nasza czyli zgon”, ale trzeba ją cenić, bo przez nią świat się zmienia (w. 69-70), „Lecz nie jest moim zamiarem Przyszłość otaczać złudnym czarem” (w. 104-105). Ale „wiersz mój chce chronić od rozpaczny” (w. 219). Poeta wierzy jednak w „*finis terrae*”⁸ (w. 249). Krótko mówiąc: ciągła oscylacja między skrajnym pesymizmem a powściągliwym optymizmem. Także w zakończeniu czytamy najpierw: „I wynik będzie całkiem różny, Że w końcu dobry, tak założymy”. Dalej jednak Poeta powiada: „Na dziś nie daję ci nadziei, Nie czekaj darmo treuga Dei”. A jutro? „Idźmy w pokoju ludzie prości. Przed nami jest – „*Jądro ciemności*”. „Idźmy w pokoju”? Niektórzy dopatrują się w tych słowach stoickiego heroizmu wobec strasznej przyszłości, ja odczytuję w nich wyraz niewiedzy ludzi prostych o tym, co ich czeka. I nie ma tu wcale jak chciałby Tischner – „rozpaczliwego wezwania do przeciwstawiania się złu” (SM, s. 147). Zapowiedź: „Wiersz mój chce chronić od rozpaczny” nie została spełniona. Owszem, Miłosz mówił: „trzeba wstąpić w jądro ciemności, żeby nastąpiło odrodzenie”, ale odpowiedział to dopiero w rozmowie z Gorczyńską w roku 1979 (PS, s. 90).

Jak to wszystko uspoźnić? A może uspoźniać nie należy? Wszak sam Miłosz radzi „nie starajmy się absolutyzować jakichś fragmentów tekstu, co sprawi, że te różne współgrające ze sobą postawy zbyt zastygną” (PS, s. 15). Ale w *Traktacie* te postawy nie tyle współgrają z sobą, co nawzajem się negują i unieważniają. Poeta – sam to zresztą przyznał – jest tu także rozdwojony (PS, s. 15). „Sprzeczność należy zaakceptować, jeżeli nie można jej uniknąć” – powiada dalej (PS, s. 25). Powiem otwarcie, że trudno mi się z nią pogodzić w utworze poetyckim tak bardzo wychylonym ku myśleniu dyskursywnemu, jak *Traktat moralny*.

Do tych wszystkich wątpliwości trzeba dodać różne drobniejsze zagadki tekstu. Dlaczego doskonała mądrość nazwana została „wielką styczną” (w. 53)? Dlaczego przyszłościowa iluzja umieszczona została akurat „w Taorminie, może w Trieście” lub w Francji (w. 87)? Jak rozumieć zdanie, że iluzja ta jest bezwartościowa, bo „Ufność nie po równi dzieli Pomiędzy współobywateli” (w. 107-108)? Co to są „straszliwej nocy stalakty”? (w. 236). Co to znaczy „pograć w polityczne konie” (w. 306)? Dlaczego szczególna sielskość przypisana została krajom „nad Zatoką Perską” (w. 328)? Jak rozumieć metaforę „likwor stuleci” (w. 314)? Zabrzmi to nietaktownie, ale wydaje mi się, że niektóre z tych zagadkowych formuł wynikły tylko z konieczności znalezienia rymu.

^{8/} Pedant zauważyłby, że wyrażenie *finis terrae* używane było w znaczeniu nie czasowym, lecz przestrzennym (kraniec ziemi) i występuje kilkakrotnie jako nazwa geograficzna.

Dlaczego sporządziłem ten protokół? Najpierw po to, by zapytać: „Czemu to o tym pisać nie chcecie Panowie?” (i Panie). Jak to się dzieje, że przy takiej profuzji prac o Miłoszu, przy powszechnym przekonaniu o doniosłości *Traktatu* w jego twórczości – tak mało poświęcono mu uwagi? Dlaczego nikt chyba (poza Tischnerem i rozmówcami Miłosza) nawet nie napomknął o trudnościach interpretacyjnych, jakie ten utwór nastęcza? Ośmięlam się bowiem przypuszczać, że nie są to tyłko moje trudności.

Chodziło mi także o sprawę ogólniejszą – o praktyki rozpowszechnione w całej dzisiejszej krytyce poetyckiej. Parafrazując wypowiedź amerykańskiej autorki Kathe Polli o postmodernistach, można powiedzieć, że augurowie tej krytyki często przeskakują miłczkiem przez niezrozumiałe dla nich fragmenty tekstów, „niczym żaba, która pokonuje mętny staw skacząc z liścia na liść”⁹.

Wydaje mi się – i ku tej propozycji zmierza mój artykuł – że i krytykom i czytelnikom przydałoby się trochę takiej jak ta hermeneutyki negatywnej – ujawniającej to, czego nie rozumiemy w interpretowanych przez nas tekstach literackich.

Abstract

Henryk MARKIEWICZ
Jagiellonian University (Kraków)

What is it that I don't understand of C. Miłosz's *Traktat moralny*?

The article is a peculiar 'record of interpretative failures' in analysis of Czesław Miłosz's *Traktat moralny* ['The Moral Treaty']. The author points out to some details of the poem proving extremely hard to interpret, and makes an attempt at explaining them, supporting himself to this end by Miłosz's own commentaries to the text, which he has found in the poet's letters to the philosopher Tadeusz Kroński and in his recorded conversations with Renata Gorczyńska, and, with Aleksander Fiut and Andrzej Franaszek. The author's indication of certain unclear points and instances of contradictoriness in the *Treaty's* text offers a specific incentive for the reader to focus not only on what the text can offer them but also, on what is apparently incomprehensible in it.