

# Ryszard Nycz

---

## Czesław Miłosz : poeta XX wieku w przestrzeni publicznej

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (131), 11-23

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Szkice

## Ryszard NYCZ

Czesław Miłosz:  
poeta XX wieku w przestrzeni publicznej<sup>1</sup>

Da capo (al fine)

Poezja Czesława Miłosza ciągle zmienia miejsce w przestrzeni publicznej – i zmienia swe znaczenia, a nawet swe cechy identyfikowane przez czytelników wywodzących się z różnych kręgów i różnych pokoleń. Najpierw, u schyłku dwudziestolecia międzywojennego, uznana została za jedno z najwybitniejszych zjawisk młodego pokolenia. Tuż po wojnie traktowana była jako kluczowe świadectwo poetyckiej samowiedzy epoki. Potem gruntowała swą pozycję artystyczną i intelektualną w powoli rozszerzających się kręgach specjalistów, miłośników i świata literatury, osiągając za sprawą nagrody Nobla status wybitnego zjawiska w literaturze światowej, narodowego dobra oraz centrum orientacyjnego współczesnej polskiej literatury. W ostatnich latach zaś stopniowo nabierać zaczyna coraz bardziej historycznego znaczenia (i to w obu naraz znaczeniach tego słowa).

Wygląda na to, że z tą właśnie fazą – istotnego, ale niepozbowionego pewnego dramatyizmu przesilenia – mamy obecnie do czynienia. Im bardziej twórczość Miłosza umacnia swą historyczną pozycję w lawinowo narastających krytycznych wydaniach archiwaliów, prac rozproszonych i korespondencji, systematycznych odczytaniach dzieła, szczegółowych koniekturach interpretacyjnych i drobiazgowych uzupełnieniach pomijanych dotąd wątków – tym bardziej, zwłaszcza w najistotniejszej części poetyckiej, pojętej jako pewna całościowa formuła poetyckiego

---

<sup>1</sup> Rozwinięty tekst wykładu wygłoszonego podczas Walnego Zgromadzenia PAU w Krakowie, 18 czerwca 2011 roku.

mówienia, odsuwa się od współczesności, przestaje ją inspirować, być postrzegana jako aktualna propozycja dla kolejnych, coraz młodszych pokoleń poetów.

W jednej z „ponoblowskich” rozmów z początku lat 80. Miłosz zauważył, że chociaż jest traktowany jako poetycki odpowiednik Sienkiewicza, czuje się raczej niczym Leśmian pasowany na „ojca narodu” (RP, s. 63)<sup>2</sup>. Lecz jawna ironia tego samookreślenia po latach najwyraźniej zbladła. Poetycka dykcja Miłosza (rozumiana tu jako splot preferowanych przez pisarza wyborów: językowych, tematycznych, egzystencjalnych, światopoglądowych) wydaje się dziś – zwłaszcza w oczach młodego pokolenia<sup>3</sup> – równie jak Leśmianowska odległa od cech postrzeganych jako reprezentatywne znamiona wrażliwości, predylekcji i zaciekawień współczesnych.

Nie wchodząc w szczegóły (ani uzasadnienia pełnej trafności diagnozy) tej złożonej sytuacji, wypada w każdym razie zauważyć, że chociaż dominujący w późnej poezji Miłosza sposób mówienia odczuwany może być jako anachroniczny, a w każdym razie niestymulujący głównego nurtu przemian, to posługiwanie się innymi stylami nie pozostawało poza jego zasięgiem (mistrzowskie wykorzystanie idiomu kolokwialno-konwersacyjnego we wcześniejszej twórczości zdaje się świadczyć raczej o świadomym wyborze). Tym bardziej zaś z decyzji tej nie wynika, by to, o czym w jego późnej poezji jest mowa, nie było ważne, oryginalne, a także aktualne dla poetyckich eksploratorów i tłumaczy dzisiejszego ducha czasu. By jednak to lepiej dostrzec, trzeba – ryzykując wiele uproszczeń – wrócić do elementarnych cech tej poezji, zadań, jakie sobie stawiała, oraz postawy pisarza. Sam Miłosz pisał zresztą o tym, co dla niego i jego twórczości najważniejsze, wielokrotnie. W *Nieobjętej ziemi* na przykład czytamy:

To nieprawda, że co myślimy o świecie teraz, w tym dwudziestym wieku, da się sprowadzić do rozważań o wiecznej kondycji ludzkiej. Nigdy dotychczas ludzie nie żyli w takich warunkach i w kręgu takich pytań, jak nasze. Uznając podobieństwa i szanując tradycję, trzeba jednak pamiętać, że próbujemy nazwać nowe doświadczenie. (W IV, s. 74)

Zauważmy, po pierwsze, że Miłosz określa się tutaj jako pisarz, którego dzieło nie tylko kalendarzowo i mentalnie przynależy do dwudziestego wieku (czego miał

<sup>2</sup> Cytaty z pism Czesława Miłosza lokalizuję w tekście, stosując następujące skróty: PŚ – Cz. Miłosz *Podróżny świata. Rozmowy z Renatą Górczyńską*, Wyd. Literackie, Kraków 2002; RP – Cz. Miłosz *Rozmowy polskie 1979-1998*, Wyd. Literackie, Kraków 2006, s. 63.; ŚP – Cz. Miłosz *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Wyd. Literackie, Kraków 2004; W – Cz. Miłosz *Wiersze*, t. I-V, Wyd. Literackie, Kraków 2002-2009; ZMU – Cz. Miłosz *Zaczynając od moich ulic*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1987. Cyfra rzymska wskazuje tom, arabska – stronę.

<sup>3</sup> Symptomatycznym – acz trudno powiedzieć, na ile reprezentatywnym – przykładem może być w tym względzie, pomijająca poezje Miłosza, antologia młodych krytyków *Powiedzieć to inaczej. Polska poezja nowoczesna. Antologia*, red. J. Borowczyk, M. Lark, Wyd. Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury, Poznań 2011.

## Nyc Czesław Miłosz: poeta XX wieku...

świadomość: „Miało się ku końcowi dwudziestego wieku, / w którym będę zamknięty jak mucha w bursztynie” – W IV, s. 9), ale ma być też stulecia tego artykulacją i samowiedzą. Po drugie, że właśnie jako pisarz zaprzątnięty jest najważniejszymi sprawami publicznymi w wymiarze tyleż globalnym, co lokalnym, zarówno wspólnotowym, jak i jednostkowym. I po trzecie, że dostrzega specyfikę tej epoki w „nowym doświadczeniu”, a zadanie swej twórczości – w jego wypowiedzeniu i określeniu. Poniższe uwagi są próbą wyjaśnienia znaczenia owych trzech tez, wynikających z tej elementarnej autocharakterystyki (jak też tego nurtu poszukiwań literackich i artystycznych oraz humanistycznej refleksji, z którym się identyfikuje), oraz rozważenia ich ogólniejszych konsekwencji dla literackiego i kulturowego usytuowania dzieła pisarza.

### Nowoczesny antymodernista

Mówiąc, iż Czesław Miłosz jest poetą XX wieku, chcę przede wszystkim powiedzieć, że jego estetyczno-światopoglądowa postawa, jak też poetycka dykcja, nie dają się sprowadzić do żadnego z obiegowych historycznoliterackich określeń, wyznaczających miejsce i znaczenie danego zjawiska na literackiej mapie epoki, tzn. potraktować jako poezja: nowoczesna, klasyczna, awangardowa, metafizyczna, religijna, polityczna etc. Na specyfikę jego stanowiska zdają się już naprowadzać skuteczniej stałe przedmioty jego krytycznych kampanii, które można scharakteryzować jako splot antymodernizmu z antytradycjonalizmem. I jeden, i drugi mają oczywiście wiele imion i wiele twarzy. Odniosę się tu jedynie do najważniejszych.

Miłosza krytyka modernizmu (estetycznego) godzi przede wszystkim w koncepcję sztuki literackiej jako autonomicznej konstrukcji słownej, odizolowanej od – i wyłączonej spod oddziaływania – tyleż procesów egzystencjalno-poznawczych, co historyczno-cywilizacyjnych. Chodzi więc o romantyczną w swej genezie koncepcję „absolutu literackiego”, która od Mallarmégo, przez nowoczesnych rzeczników „poezji czystej”, autotelicznej gry i samozwrotnej konstrukcji prowadzi do ponowoczesnych poszukiwań i eksperymentów językowych przeprowadzanych w oddzielonych od świata poetyckich laboratoriach. Jest to poezja odgradzona od zwykłego odbiorcy (barierą niezrozumiałości czy celowej trudności – Miłosz mówi o wykopanej „przepaści między poetą a wielką rodziną ludzką” (ŚP, s. 32), badacze nawet o „epistemicznej traumie”<sup>4</sup>) oraz pozbawiona – czy rezygnująca z – odniesień do rzeczywistości (chodzi o „pomysł wiersza jako całości autonomicznej, samowystarczalnej, już nie opowiadającej o świecie, ale istniejącej zamiast świata”; ŚP, s. 26).

Tradycjonalizm natomiast, który staje się dla Miłosza ważnym negatywnym układem odniesienia (pomijam tu wszelkie paseistyczne czy epigońskie odmiany

<sup>4</sup> Zob. Th. Vargish, D.E. Mook *Inside modernism. Relativity theory, cubism, narrative*, Yale University Press, New Haven 1999.

## Szkice

anachronicznego pisarstwa), ma wyraźne cechy konserwatywne. To postawa tych twórców XX wieku, którzy, niechętni „nowoczesnej cywilizacji technicznej”, krytyczni wobec teraźniejszości i perspektyw na przyszłość, remedium na schorzenia epoki szukają, poddając się „mitowi powrotu” – poprzez wskazanie na normy obowiązujące w przeszłości, od których odstępstwo spowodowało kryzysowy stan nowoczesności i do których zatem należy powrócić (tu „wzór czasu jest regresywny, przyszłość nie obiecuje niczego dobrego”; ŚP, s. 40).

Miłosz zaś, zachowując zdecydowany krytycyzm wobec estetycznego modernizmu i wielu cech nowoczesności, równie zdecydowanie przeciwstawia się sprowadzaniu tego, co w niej wartościowe, do dziedzictwa epok poprzednich. Jest poetą miasta – „społeczeństwa ludzkiego w wielkich miastach nowożytnej epoki” (W IV, s. 134) – bodaj najbardziej świadomym i konsekwentnym w polskiej literaturze. Jest afirmatywnym, choć nie bezkrytycznym uczestnikiem i obserwatorem świata nowoczesnych, cywilizacyjnych, technicznych i naukowych przemian. Jest wreszcie poetyckim egzegetą osobliwego „nowego doświadczenia”, będącego udziałem człowieka XX wieku, które nie daje się ani sprowadzić do tradycyjnych form doświadczenia, ani utożsamić z jego sztandarową nowoczesną postacią (rozpływania się tego, co substancjalne), ani też pozwolić nazwać jakimś prostym, pozytywnym określeniem.

## Poezja sfery publicznej

Jakkolwiek literatura nowoczesna od swych początków odgrywała zasadniczą rolę w tworzeniu, funkcjonowaniu i budowaniu znaczenia sfery publicznej, to jednak jej współczesne relacje z dziedziną pozaprywatnej aktywności dalekie są od początkowej harmonii i symbiozy. Zdaniem Jürgena Habermasa, właśnie literacka sfera publiczna była założycielską postacią konstytuującej się w XVIII wieku obywatelskiej sfery publicznej (dopełnionej następnie przez jej polityczną odmianę). Był to „prototyp politycznej sfery publicznej funkcjonującej w dziedzinie literatury”, polegający na „procesie samoświadomości, rozpoznawania przez prywatnych ludzi prywatnych pierwotnych doświadczeń swojej nowej prywatności”<sup>5</sup>. Tak pojęta sfera publiczna odróżnia się zarówno od obszaru prywatnego (z jego enklawą intymności), jak i od sfery podporządkowanej publicznej władzy, identyfikując się niekiedy po prostu z obszarem opinii publicznej.

Institucje salonu literackiego, kawiarni, stowarzyszenia, korespondencyjnego kręgu znajomych tworzyły wspólnotę czytającej i dyskutującej publiczności, wypowiadającej się o kwestiach, które – mówiąc ogólnie – wykraczały zarówno poza własny interes (i krąg intymności), jak i interes władzy (i krąg ideologicznego zarządzania przez państwo), organizując rodzaj przestrzeni otwartego sporu doty-

---

<sup>5</sup> J. Habermas *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, wpraw. i red. nauk. oraz weryf. przekł. M. Czyżewski, konsultacja przekł. A.M. Kaniowski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 98.

czącego dobra wspólnego. Literatura pełniła tu funkcję mediacyjną tyleż wobec sfery intymności, co politycznej władzy, pierwszej zapewniając wzorce publicznej artykulacji, drugiej – jednostkowej egzemplifikacji; obie zaś poddając krytycznej autoprezentacji i publicznej debacie. W publicznej sferze, organizującej się wokół rozprawiania o literaturze, w której „podmiotowość wyrosła z intymności małej rodziny” nie tylko „porozumiewa się sama z sobą”, ale i podejmuje krytykę władzy publicznej<sup>6</sup>, formował się wzorzec świadomego obywatelskiego podmiotu oraz krytycznej społecznej wspólnoty.

Wedle Habermasa, ta integrująco-krytyczna funkcja społeczna literatury zanika w czasach awangardy, czemu towarzyszy zmierzch tradycyjnej formuły sfery publicznej<sup>7</sup>. Następuje wówczas stopniowy rozpad literackiej sfery publicznej, przejawiający się dezintegracją i atomizacją czytającej oraz rozprawiającej publiczności. Rozszczepia się ona mianowicie na zamknięte kręgi specjalistów, uczestniczące w procesach postępującej profesjonalizacji, jak też hermetyzacji języka literatury, sztuki i filozofii (nastawionych na zgłębianie natury własnej specyfiki) oraz na masę konsumentów, dla których są one nie tylko niezrozumiałe, ale i nieistotne (nie dotyczą bowiem problemów i doświadczeń będących udziałem ogółu).

Przywołałem tu w największym skrócie rolę nowoczesnej literatury w konstytuowaniu sfery publicznej, bo na tym tle dopiero, jak się zdaje, uwyraźnia się stanowisko Miłosza. Dąży on bowiem świadomie i konsekwentnie całą swoją twórczością, w tym także (a może zwłaszcza – bo to najtrudniejsze) poezją, do podtrzymywania i rozwijania – właśnie w dobie nowoczesności, w czasach awangard i postawangard – koncepcji uprawiania i rozumienia literatury jako sprawy publicznej, jako sztuki artykulacji spraw publicznych oraz jako medium i ośrodka organizacji intelektualnego życia w sferze publicznej. Rozważana w kontekście tego „programu” niechęć Miłosza do literatury jako ekspresji intymnej prywatności, jako rezygnującego z mimetycznych zobowiązań laboratoryjnego językowego eksperymentu, jako narzędzia retorycznej perswazji w służbie ideologii czy władzy, nabiera dodatkowych znaczeń. Podobnie jak opór „przeciw poezji niezrozumiałej”, niepodatnej na jej pojęcie i rezonans w doświadczeniu zwykłego (acz wykształconego) czytelnika.

Uwzględnienie tego świadomie kształtowanego poetyckiego światopoglądu pozwala z większym zrozumieniem przyjąć chłodny dystans okazywany wobec starego mistrza przez młode i coraz młodsze pokolenia polskich poetów. Dają mu bowiem wyraz zwłaszcza ci, którzy skoncentrowani są na trudnościach artykulacji swego prywatnego doświadczenia, jak też na dociekaniu natury i możliwości (oraz niemożliwości) przedstawieniowych językowego medium. Miłosza formuła poezji wyrasta natomiast ze zdecydowanej niechęci wobec zamykania się w kręgu solip-

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 134-135.

<sup>7</sup> Tamże, s. 329. Zob. także R. Sennet *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wyd. Literackie Muza, Warszawa 2009.

systycznych doświadczeń zarówno własnych (nie przypadkiem brak w jego twórczości dziennika intymnego), jak i języka sztuki. Zakłada bowiem, z jednej strony, „takie przetworzenie osobistych doświadczeń, że stają się uniwersalne, dostępne dla wszystkich”, z drugiej zaś dążenie do sprostania „pragnieniu mimesis, czyli wierności szczegółowi”, i to w taki sposób, by „w każdej rzeczy przez nas widzianej, dotykanej czuć obecność minionych pokoleń” (ŚP, s. 31, 61, 10).

Widziana w takiej perspektywie Miłoszowska „forma bardziej pojemna” to poza innymi względami po prostu projekt koncepcji poezji jako *koine* doświadczenia XX wieku. Chodzi o wypracowanie dyskursu poetyckiego łączącego literackie rodzaje (liryczny, epicki, dramatyczny, refleksyjny) oraz różnorodne socjolekty i rejestry dyskursywne. Chodzi też o poezję stającą się nie tylko biernym nośnikiem, ale też aktywnym nosicielem „ducha czasu” – nadającym kształt i znaczenie kluczowym problemom wspólnotowego i jednostkowego doświadczenia człowieka. Jest to, krótko mówiąc, projekt „poezji jako palimpsestu, który właściwie doczytany, daje świadectwo swojej epoce” (ŚP, s. 17).

### Nowe doświadczenie: terażniejszość jako postprzeszłość

Doświadczenie człowieka XX wieku to nawet nie tyle ważny problem, co raczej potężna wiązka nader złożonych i bogatych problematyk (o czym wyobrażenie daje m.in. książka Martina Jaya; nieomal nie ma dziś badacza czy filozofa o międzynarodowym wpływie, który by się nie wypowiedział na temat roli i znaczenia reaktywacji tej kategorii<sup>8</sup>). Różnorodne uwagi, próby poetyckich konceptualizacji, obserwacje i refleksje Miłosza na ten temat rozsiane są w całym jego dziele, jednak niewątpliwie ośrodkiem jego zainteresowania w tym względzie pozostaje doświadczenie ludzkiej czasowości, jego przemiany oraz osobliwa współczesna postać, którą próbował nazwać i opisać. „Mnie zawsze fascynował czas [...]. Bo czas to jedyny załóg nieśmiertelności, załóg specyfiki człowieka w porównaniu z naturą” – zwierzał się Miłosz w rozmowie z Renatą Górczyńską (PŚ, s. 144).

W mowie noblowskiej ten właśnie motyw uczynił poeta jedną z głównych tez swego wystąpienia: antidotum na społeczną amnezję, na utratę pamięci postępującą w postindustrialnych, najdalej cywilizacyjnie rozwiniętych społeczeństwach Zachodu, dostrzegając je w kulcie pamięci pielęgnowanym przez ciężko doświadczone XX-wieczną historią narody i wspólnoty Europy Środkowo-Wschodniej. Jest to przede wszystkim pamięć ran – a, jak dopowiada poeta, „być może jest tak, że nie ma innej pamięci, niż pamięć ran” (ZMU, s. 355) – za sprawą której, zauważamy, realność zaświadcza o swoim istnieniu przede wszystkim przez liminalne doświadczenia oraz traumatyczne ślady i blizny. Ewokowanie przeszłości, świadomość jej obecności w tym, co terażniejsze, podtrzymywanie aktywności pamięci staje się zatem nie tylko warunkiem poznania i odkrywania sensu, ale także na-

---

<sup>8</sup> Zob. M. Jay *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008.

biera charakteru swoście ontologicznej podstawy, która chroni człowieka przed zamknięciem w mirażach języka i obrazowych symulakrów: „pamięć jest więc tą naszą, nas wszystkich z «innej Europy» siłą, ona to chroni nas od mowy owijającej się sama o siebie, jak bluszcz owija się o siebie, kiedy nie znajduje oparcia w murze albo pniu drzewa” (ZMU, s. 356).

W *Świadectwie poezji* wreszcie, opublikowanych sześciu wykładach wygłoszonych w katedrze im. Charlesa Eliota Nortona na Harvardzie, formułuje Miłosz generalną tezę o „wyłonieniu się ludzkości jako żywiołu [...], wyniku technologii i powszechnego wykształcenia, [co] oznacza otwarcie się na naukę i sztukę w skali dotychczas niespotykanej” (ŚP, s. 108). Proces ten, zdaniem poety, prowadzić będzie do „wkroczenia żywiołu ludzkiego w nowy wymiar – a oczekuję [tu] zdziwienia słuchaczy – wymiar przeszłości ludzkiego gatunku” (ŚP, s. 110). Globalna prognoza, którą zamyka swe wywody, brzmi następująco:

Ludzkość coraz bardziej będzie się żywić sama sobą, coraz bardziej będzie kontemplanować swoją całą przeszłość, szukając w niej klucza do własnej zagadki i wnikając przez empatię w duszę minionych pokoleń. [...] każdego dnia można widzieć znaki świadczące, że teraz, w tej chwili, rodzi się coś nowego, dotychczas nieznanego w tej skali: ludzkość jako żywioł świadomy swej nieprzynależności do Natury – ponieważ tylko człowiek otrzymał w dziedzictwie ten skarb, jakim jest pamięć, czyli historia. (ŚP, s. 111, 117)

Rozumowanie Miłosza nie jest oczywiście wolne od uproszczeń (na przykład zrównanie pamięci i historii), budowania zbyt mocnych opozycji (na przykład między naturą a człowieczeństwem, które koryguje zresztą skutecznie jego twórczość) czy nazbyt „geometrycznej” retoryki wywodu, opartego na symetrycznych odwróceniach kierunku prognozowanego rozwoju (na przykład zwrot ku „nowo uzyskanej świadomości historycznej” oznaczać ma zarazem odwrót od światopoglądu ewolucjonistycznego – co niekoniecznie musi się sprawdzić) etc. Być może z tego powodu jego przepowiednia dotycząca postępującego procesu owładnięcia teraźniejszości przez pamięć własnej przeszłości spotkała się z tylko grzecznościowym „zdziwieniem słuchaczy” (a najwyraźniej oczekiwał większej reakcji) i jedynie zdawkowym zainteresowaniem odbiorców opublikowanej wersji wykładów.

Ze swej strony sądzę, że argumentacja Miłosza zawiera bardzo przenikliwą, trafną – i dalekowzroczną – diagnozę przemian doświadczenia ludzkiej czasowości w dobie współczesnej (czy późnonowoczesnej), diagnozę, która i dziś zachowuje swą pełną aktualność i doniosłość, wprowadzając w krąg konsekwentnych dociekań zjawiska rozproszone i na pozór różnorodne. By jednak zdać sobie z tego sprawę, wypada najpierw przywołać negatywny układ odniesienia dla tych rozważań (czyli model relacji czasowych obowiązujący w nowoczesności) oraz zmienić język analizy poprzez przywołanie na świadków specjalistów od formułowania tego rodzaju globalnych diagnoz przemian mentalności w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym: socjologów, antropologów, filozofów.

Można bowiem powiedzieć tak: nowoczesność pozostawiła nas z dziedzictwem rozumienia człowieka jako „niedokończonego projektu” (parafrazuję formułę



## Szkice

Habermasa); skoncentrowanego zasadniczo na przyszłości, dążącego do zarządzania nią i „skolonizowania” jej, antycypującego ją i podporządkowującego jej swą teraźniejszość. Przeszłość (wzory tradycji, doświadczenia zmagazynowane w pamięci) nie organizuje już teraźniejszości, ani nie pozwala antycypować przyszłości. Historia zatem przestaje być *magistra vitae*. Aby stać się pełnoprawnym obiektem naukowej, racjonalistycznej, świeckiej wiedzy, musi zostać ustanowiona jako „przeszłość sama w sobie” – i odcięta od wszelkich powiązań tyleż z teraźniejszością, co z przyszłością.

Współcześnie zaś – że przywołam trzy kluczowe diagnozy socjologiczno-filozoficzne – jesteśmy świadkami gruntownego przeobrażenia zarówno tych relacji, jak i ludzkiego doświadczenia czasowości. Żyjemy – argumentuje Anthony Giddens – w społeczeństwie posttradycyjnym (czy „zdetradycjonalizowanym”)<sup>9</sup>, gdzie przeszłość przestała być tradycją, dziedzicznymi kulturowo wzorcami, organizującymi teraźniejszość i profilującymi myślenie o przyszłości. Żyjemy też w postutopijnym „społeczeństwie ryzyka”, dowodzi Ulrich Beck<sup>10</sup>; społeczeństwie rozczarowanym do wszelkich racjonalistycznych wizji przyszłości, podporządkowujących sobie teraźniejszość, a przeszłość zamykających w odizolowanej od teraźniejszości dziedzinie zamkniętych spraw i skończonych przebiegów zdarzeniowych, do których prawdy (wiedzy o tym, co naprawdę się wydarzyło) uczony zyskuje dostęp za sprawą swej bezinteresownej, profesjonalnej, czysto poznawczej procedury analitycznej. Żyjemy wreszcie, zdaniem Jürgena Habermasa, w społeczeństwie postsekularnym<sup>11</sup>. Jest to społeczeństwo postsekularne, bo – choć świeckie – uznaje zasadność istnienia religijnych wspólnot w dobie postępującej sekularyzacji, a także dlatego, że odstawia ukryty czy zatarty – a religijny właśnie – wymiar przeszłości, obecnej w najbardziej niewidocznej warstwie teraźniejszości, tzn. w zrutynizowanych, nawykowych, a bezwiednie stosowanych słownikach pojęciowych, postawach i praktykach.

Te trzy najgłośniejsze dziś bodaj w humanistyce formuły i dominujące modele współczesnego życia społecznego diagnozują uparcie ducha czasu jako epoki pozbawionej własnego (pozytywnego) imienia. Daje się ona bowiem określić, zgodnie z natrętnie nasuwającą się nomenklaturą – posttradycyjność, postutopijność, postsekularność – najwyżej jako postprzeszłość; w odniesieniu do tego, od czego odchodzi, czym nie jest, lecz co natrętnie ją nawiedza, co ona retroaktywnie porządkuje bądź w czym odnajduje podstawę, kierunek i sens ukierunkowanego w przyszłość działania. Choć są to koncepcje odrębne, a formułujące całościowe obrazy z odmiennych punktów widzenia, wydaje się, że stanowią raczej komple-

---

<sup>9</sup> Zob. A. Giddens *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>10</sup> Zob. U. Beck *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2004.

<sup>11</sup> Zob. J. Habermas *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002 nr 568.

mentarne (niż alternatywne) próby opisu pokrewnych, a także wspierających się wzajemnie wymiarów czasowego doświadczenia.

Tak więc w miejsce dziedziczonej tradycji pojawiają się dziś zrutynizowane czy inscenizowane ceremoniały oraz kompulsywne reaktywacje świadomie wypartej przeszłości. Następuje tryumfalny powrót stłumionego. Dosięga nas długa ręka przeszłości, która okazuje się aktywnie i realnie obecna w terażniejszości (skoro wywołuje realne skutki), która determinuje, a nierzadko i stygmatyzuje nasze obecne i przyszłe działania. Jest to przeszłość otwarta, bo nieprzepracowana, zarazem domagająca się i wymykająca się możliwości zrozumienia, która zakłóca percypowanie rzeczywistości, a wszelkie racjonalne działania i projekty przyszłości przesłania siatką natrętnie, lecz „samoczynnie” powracających rozpamiętywań onegdajszych traumatycznych zdarzeń.

W społeczeństwie ryzyka z kolei miejsce aktywności zwróconej na ekstrapolowanie czy „kolonializowanie” przyszłości – staje się ona bowiem nie do przewidzenia, wystawia na niebezpieczeństwo spotkania z nieznanym, na ryzyko nastawiania tego, co przybiera postać „zorganizowanej nieodpowiedzialności” – pojawia się aktywność zwrócona ku dotąd odizolowanej od kontaktów z terażniejszością „przeszłości samej w sobie”. Inwazja dyskursywnych i wyobrażeniowych polityk pamięci i historii, które nieustannie rekonstruują i narratywizują przeszłość z punktu widzenia terażniejszości, uświadomiła nie tylko głęboką zależność obrazów przeszłości od interesów, przedsądów, sposobów czytania obowiązujących w danej współczesności, ale też trudność znalezienia podstaw innych niż etyczno-światopoglądowe, które by wyznaczyły linię oporu oraz ochrony przeszłej rzeczywistości przed jej swobodnym instrumentalizowaniem przez terażniejszość.

Wreszcie, odwrót od świeckiego mitu społeczeństwa trwale „odczarowanego” (określenie Webera), poddanego jedynie władzy rozumu, doprowadził do przewartościowania kluczowych kategorii nowoczesności oraz reaktywowania ich zartartej (czy wypartej) religijnej genealogii. Konsekwencją tego było m.in. wskazanie na: religijne podłoże odruchów moralnych (w miejsce posłuchu okazywanego etycznym kodeksem); ślady eschatologicznego myślenia w rytuałach życia codziennego; wreszcie – fakt praktycznego ugruntowania poczucia sensowności ludzkiego działania nie w porządku transcendentnym czy transcendentalnym, lecz – jak argumentują rzecznicy nadejścia społeczeństwa doświadczenia (S. Lash)<sup>12</sup> – w złożach przeszłości zalegających w nieuświadomianych warstwach terażniejszej praktycznej aktywności.

Przywołałem najkrócej te trzy wizje współczesnego życia – jako posttradycyjnego, postutopijnego, postsekularnego – nie tylko dlatego, że w tych kategoriach rozpatrywane poszukiwania Miłosza łatwiej ujawniają swoją trafność i wagę, ale

<sup>12</sup> Zob. S. Lash *Another modernity, a different rationality*, Blackwell, Oxford (UK) – Malden (Mass.) 1999 oraz *Refleksyjność i jej sobowtóry. Struktura, estetyka, wspólnota*, w: *Nowoczesność refleksyjna*. Lash nawiązuje w swych rozważaniach do koncepcji G. Schulzego. Por. G. Schulze *The experience society*, Sage, London 1999 (oryg. tytuł: *Die Erlebnisgesellschaft* – ‘Społeczeństwo doznań, przeżyć’).

## Szkice

też z uwagi na to, że w jego twórczości stanowią one najwyraźniej strony czy wymiary tego samego, osobliwego doświadczenia współczesnego człowieka. Wątki te przewijają się w różnych konfiguracjach i postaciach przez wszystkie wielorodzajowe formy aktywności pisarskiej i intelektualnej autora *Ziemi Ulro*. Nie wchodzić w ich szczegółowe omówienie, które przekształcić by się powinno w reinterpretację całego dzieła, wypada tu poprzestać na przykładowym wskazaniu trzech lejtmotywów tej twórczości, wybranych z owych trzech wymiarów postrzegania terażniejszości jako postprzeszłości.

Jednym z kluczowych syndromów problemowych, przebijających się w najbardziej nieoczekiwanych miejscach na powierzchnię dyskursu Miłosza, jest niewątpliwie kwestia charakteru czy wzoru polskiej kultury, w tym zwłaszcza jej wypieranych przez pamięć jednostkową i wspólnotową postaci (mentalnie zdefektowanych, osadzonych w przeszłych urazach i psychotycznych obawach), które z siłą traumatycznego przeżycia przerywają bariery racjonalistycznych bagatelizacji i afektywnych stłumień, domagając się bezskutecznie określenia, zrozumienia, przepracowania. Tak właśnie, na 29. stronie *Osobnego zeszytu* (W III, s. 242), pojawia się obraz polskiej kultury jako kultury wstydu: nie tyle rozwijającej się, co dryfującej w cieniu stałych lęków przed deprecjacją w oczach Innego (i własnych); zrodzonej z niewiary w siebie i w skuteczność własnego działania; prowadzącej do konformistycznej mimikry, która przerzucając odpowiedzialność na innych, uwalnia od własnej; paraliżującej poczucie wartości własnej i wolę sprawstwa:

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 i nazwisko.  
Twój wstyd niewydarzenia. Miękkiej sercowiny.  
Skwapliwej uniżoności. Zmyślnego udania.  
Pylnych dróg na równinie. Wyciętych na opał drzew.  
W byle jakim siedzisz domu, aby do wiosny.  
Kwiatów nie ma w ogrodzie, bo i tak stratują.  
Pierogi jesz leniwe, zupę nic na zimno.  
I wiecznie upokorzony, nienawidzisz obcych.

Podobnie bogate i zróżnicowane są wątki postrzegania przeszłości (własnej, innych, zbiorowej) jako otwartej czy raczej nieustannie domykanej, dookreślonej i reinterpretowanej *ex post*, przez terażniejsze postęпки i działania. To, co się stało, już się nie odstanie – słusznie mówi powiedzenie potoczne – jednakże znaczenie tego, co się stało, miejsce, jakie mu przypada czy przypadnie ostatecznie, zależy zawsze od aktualnej całości dokonanego (czy niedokonanego), całości pomnażanej, zmieniającej się nieprzerwanie w toku życiowej aktywności. Ta kluczowa teza narracyjnej koncepcji tożsamości była przez Miłosza odkryta wcześniej (bo w latach 70.) i stopniowo odnoszona do nie tylko jednostkowej (w tym własnej), lecz także zbiorowej tożsamości. A to pozwala ją traktować także jako wartą wypróbowania terapię na dolegliwości i schorzenia, wspomnianej wyżej, strauumatyzowanej pamięci narodowej (czy zbiorowej):

## Nycż Czesław Miłosz: poeta XX wieku...

Nie jestem, kim jestem. Wymyka mi się moja esencja. Tutaj A nie równa się A. Trwałym osiągnięciem filozofii egzystencji jest uświadomienie nam, że nie powinniśmy myśleć o własnej przeszłości jako na zawsze ustalonej, bo nie jesteśmy drzewem ani kamieniem. Innymi słowy, w każdej chwili moja przeszłość zmienia się zależnie od tego, jaki sens nadają jej moje postanowienia i czyny teraz, w tej chwili. (W IV, s. 120)

Wreszcie, wątki odnoszące się do obecności (jawnej i utajonej) religii i tradycji religijnych w codziennym życiu jednostek i zbiorowości są na tyle wyraziste w całym dziele Miłosza, a wprost dominujące w ostatnim okresie jego twórczości, że chyba nie wymagają egzemplifikacji. Prawu i potrzebie obecności religii we współczesnym zeświecczonym społeczeństwie poświęcił niejedną pracę (w tym zwłaszcza *Ziemię Ulro*). O religijnej genealogii kluczowych pojęć nowoczesności mówił i pisał wielokrotnie („w kulturze europejskiej wszystko się wzięło przez transpozycję Biblii”; PŚ, s. 146), podobnie jak o religijnym zapleczu świadomości historycznej („czysto historyczny wymiar nie istnieje, bo jest on równocześnie wymiarem metafizycznym” – ŚP, s. 75) czy postawy poetyckiej, przyświadczającej realności („czy jest możliwa poezja nieeschatologiczna?” – pytał retorycznie; ŚP, s. 43). Był także świadomy „chroniącej, życiodajnej wartości” bezwiednie podtrzymywanych, tradycyjnych, nawykowo-obyczajowych więzów, stanowiących fundament trwania oraz rozwoju wspólnoty (niewykluczone, że temu właśnie zawdzięczają one znaczenie, jakie uzyskiwały w jego twórczości). Chodzi o

pewne obyczaje, pewne instytucje, w pierwszym rzędzie wszelkie związki między ludźmi istniejące niejako organicznie, niejako same z siebie, podtrzymywane przez rodzinę, religię, sąsiedztwo, wspólne dziedzictwo, jednym słowem cała ludzkość nieporządna, nie-logiczna, tak często określana jako śmieszna w swoich prowincjonalnych przywiązaniach i lojalnościach. (ZMU, s. 351)

Podsumowując: owo doświadczenie postprzeszłości, którego specyficzne rysy nadają mentalności epoki znamię osobliwości i nowości, to po prostu doświadczenie trzech sposobów obecności przeszłości w terażniejszości: terażniejszości nawiedzanej przez widma (czy upiory) przeszłości; terażniejszości zaprzątniętej, a nawet zafascynowanej możliwością, koniecznością, niebezpieczeństwami, retroaktywnego porządkowania przeszłości; terażniejszości, która we własnej przeszłości odnajduje swój fundament, stanowiący tyleż stabilne oparcie w żywiole przemijania, co podstawę sensownego działania. Wiele wskazuje na to, że terażniejszość jako postprzeszłość stanowi dalej aktualną postać także naszego współczesnego doświadczenia.

Zauważmy przy tym, że rozpoznanie Miłosza odbiega zdecydowanie od dominujących diagnoz „ducha czasu”, zachęcając nawet do dostrzeżenia odwrotnego od tamtych kierunku rozwoju. Widać to wyraźnie, gdy sobie uświadomić, że za kluczową postać doświadczenia nowoczesności uznaje się zazwyczaj poczucie „upłynniania” się tego, co substancjalne. Jest to wątek przewijający się przez cały wiek XX, dobrze zdający sprawę z tej kryzysowej postaci doświadczenia, a widoczny m.in. już w definicji nowoczesności sformułowanej przez Georga Simmla (o roz-

## Szkice

puszczaniu się wszystkiego w „płynnym pierwiastku duszy”) na początku wieku, w Marksowskiej z ducha („wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”) analizie doświadczenia nowoczesności dokonanej przez Marshalla Bermana w połowie wieku, czy w analizach „płynnej nowoczesności” Zygmunta Baumana z przełomu XX i XXI wieku.

W tym świetle widziana Miłoszowska analiza późnonowoczesnego doświadczenia terażniejszości jako postprzeszłości ukazuje nie tylko swą oryginalność i intrygującą wieloznaczność, lecz także operacyjne poznawczo walory. Możemy bowiem rozumieć tezę o „wynajdywaniu” substancji w (z) płynności co najmniej na trzy sposoby: (a) jako pragmatyczne odkrycie, że tym, co człowiek uznawał za substancję, jest zsedymetowany splot historycznego; (b) jako rozpoznanie pod powierzchnią przemijalnych form transcendentnej, boskiej podstawy; (c) jako uznanie, iż wpisana w nieuświadomiane warstwy jednostkowego i społecznego doświadczenia (cielesne praktyki, bezwiedne odruchy, rutynowe zachowania, percepcyjne schematy, mentalne przesady...) perspektywa eschatologiczna jest jedyną dostępną człowiekowi postacią zapośredniczonej obecności „tamtej strony”, o której istnieniu możemy zatem jedynie przyświadczyć wiarą – wiarą w rzeczywistość, wiarą w realność „innego wymiaru”.

Są to, można powiedzieć, warianty dla ateistycznych wolnomyślicieli, dla doktrynalnie wierzących oraz dla „pozadoktrynalnie” poszukujących. Miłosz, zwłaszcza w późnym okresie swej twórczości, lokował się wyraźnie w drugiej kategorii, lecz i dla pozostałych znaleźć można w jego tekstach wiele miejsca i zrozumienia. Tym, co łączy te postawy w twórczości poety, jest „bliska mu orientacja”; „taka, że człowiek żyje w czasie i musi w jakiś sposób zbudować z czasu wartości wieczne czy trwałe” (PŚ, s. 144; podkr. moje – R.N.). To ona nadaje dziełu Miłosza własne, rozpoznawalne znamiona niczym niewarunkowanej afirmacji realności, która właśnie dlatego, że „nie jest dla nas dostępna bez mediacji języka” (ŚP, s. 74), podobnie jak przeszłość – bowiem to, „co minęło, nie jest dostępne inaczej niż w podwójnej przeróbce, jakiej poddał to kiedyś umysł i poddaje teraz” (W IV, s. 79) – staje się dostępną literackiemu przedstawieniu, podatna sztuce poetyckiego wypowiedzenia.

## Coda

Literatura, poezja: rodzaj zabezpieczonego w „literze” tekstu przekazu postprzeszłości w trwale otwartym horyzoncie terażniejszości. Przekazu, w którym powraca to, co nieuświadomione czy stłumione w pamięci jednostkowej i kulturowej. Przekazu, który każda współczesność interpretuje na własną odpowiedzialność oraz wedle własnej wrażliwości i wiedzy, a także ograniczeń i możliwości. Przekazu, który to, co trwa, faktyczną substancję historyczności, dającą oparcie ludzkemu działaniu i poczuciu sensu, wynajduje, podtrzymuje bądź nawet (jeśli zawierzmy Hölderlinowi) ustanawia. Miłosza myślenie o poezji jako sztuce wypowiedzania ludzkiego doświadczenia doprowadziło go do ustalenia reguł własne-

## Nycz Czesław Miłosz: poeta XX wieku...

go dyskursu poetyckiego jako swoistej poetyki doświadczenia, która dla niego – i ciągle jeszcze dla nas także – przybrała ostatecznie postać poetyki doświadczenia postprzeszłości:

Jaki fundament? Nie ma fundamentu.  
Jak pajęczek wysnuwam sieć i na niej podróżuję,  
Unoszę się gnany wichrem nad błyszczącą ziemią  
I razem ze mną formy przepadających miast

(W IV, s. 200)

## Abstract

**Ryszard NY CZ**

**The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences  
(Warszawa)**

### **Czesław Miłosz, a 20th-century poet in the public space**

The article introduces a consideration of Czesław Miłosz's poetry in cultural categories, which are (according to the author) better suited than literary categories to specify the poet's position assumed against the changing status and functions of poetry in the 20th century. Hence, aesthetic views are formed by Miłosz's protest against avant-garde modernism, on the one hand, and against traditionalism, on the other. Tackled are the views on social function of literature (poetry) – through his defence of the place, attributes and tasks of poetry in the public sphere. The specificity of contemporary experience of human temporality is described by Miłosz's formula whereby contemporaneity is experienced as a post-past (considered in the context of the noted diagnoses of twentieth-century sociologists and cultural philosophers such as Giddens, Beck, or Habermas).