

Małgorzata Zemła

«Tygrys» : gnoza polityczna

Postscriptum Polonistyczne nr 2(8), 161-190

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAŁGORZATA ZEMŁA
Uniwersytet w Monachium

Tygrys: gnoza polityczna

Wprowadzenie

Zamykający *Rodzinną Europę* esej *Tygrys* jest jednym z najczęściej komentowanych tekstów prozatorskich Miłosza. Ponieważ jest on powszechnie uważany za dopełnienie *Zniewolonego umysłu*, zarzuty dotyczące tego ostatniego dzieła spadają również na *Tygrysa*. Najważniejszy dotyczy przedstawionej w obu tekstach teorii funkcjonowania intelektualisty w systemie sowieckim okresu stalinizmu. Gustaw Herling-Grudziński, najbardziej prominentny oponent Miłosza, nazwał ją „blyskotliwą koncepcją bez pokrycia” (Herling-Grudziński 1956). Inne pytania dotyczą osoby samego tytułowego bohatera, którego rzeczywistym odpowiednikiem był filozof Tadeusz Juliusz Kroński, oraz jego wpływu na poezję, a także osobę Czesława Miłosza. Wysiłek badaczy, w tym najznamienitszych, Andrzeja Walickiego i Marii Janion, koncentrował się w związku z tym na analizie poglądów Krońskiego oraz odtworzeniu ideologicznego i socjologicznego kontekstu działalności obu przyjaciół (Walicki 1981, 1993; Janion 2000). Niemalże też rozprawiano o samym Krońskim i jego wpływie na Miłosza. Obok osobistych świadectw Walickiego i Jana Garewicza (Garewicz 1995) najcenniejsza jest zapewne praca Aleksandra Fiuta o poezji Miłosza z okresu jego intensywnych kontaktów z Krońskim (Fiut 2003). Jeżeli do powyższego wyliczenia dodamy jeszcze ocenę Krońskiego, dokonaną przez Andrzeja Mencwela (Mencwel 1999a, 1999b) oraz opatrzoną komentarzami Miłosza korespondencję poety z filozofem (Miłosz 1998), to okaże się, że zgromadzona o *Tygrysie* wiedza jest już całkiem pokaźna; można uznać, że w jej świetle wartości poznawcze eseju zostały potwierdzone. Sam

esej nie był jednak jeszcze analizowany w całości¹. W niniejszym artykule spojrzę na ten niezwykle tekst Miłosza pod kątem „legendy nowoczesności” przekraczającej zarówno marksizm, jak i heglizm, a mianowicie pod kątem legendy kryzysu i końca Europy, a także związanej z tą legendą gnozy politycznej.

Niewątpliwie kultura europejska również wcześniej wielokrotnie wstrząsała była kryzysami, jednak wyobrażenie o jej – mniej lub bardziej bliskim – końcu pojawiło się u myślicieli konserwatywnych dopiero jako skutek Rewolucji Francuskiej. Podziwiany przez Miłosza i Krońskiego Edward Gibbon (1737–1794) nie rzutował ponoć jeszcze tez swojego dzieła na czasy mu współczesne. Ten umiarkowany przedstawiciel oświecenia uważał Wielką Rewolucję za „francuską chorobę”, a brytyjski system monarchii konstytucyjnej za w zasadzie niezniszczalny. Zdaje się, że to Alexis de Tocqueville (1805–1859), konserwatywny historyk, socjolog i polityk, jako pierwszy porównał stan współczesnej mu Europy ze schyłkową fazą antycznego Rzymu, tworząc w ten sposób „Wielką Paralełę”, która później zajmowała intelektualistów w licznych nawrotach przez cały wiek XIX, szczególnie nasilenie osiągając pod koniec tego stulecia. W związku z „paralełą” pojawiło się oczywiście pytanie, kim będą przyszli „Germanie”, a przecież już Leibniz uczynił Rosję przedmiotem swoich historiozoficznych rozważań, przypisując jej w przyszłości rolę pierwszorzędną. W XIX wieku powstały odnośnie Rosji dwie opcje: „optymistyczna”, wedle której widziano w Rosji ratunek, i „pesymistyczna”, uznająca ten kraj za przyczynę prorokowanego ostatecznego upadku Europy (Groh 1988, 15). Witkacy, pod pewnymi względami blisko jeszcze związany z moderną, a wraz z nim Miłosz i Kroński (por. Kroński 1956, 54–82 i Walicki 1993, 100) byli „rusopesymistami”, reprezentowali przy tym jednak przeciwne koncepcje dotyczące końca dziejów: poeta – katastroficzną, a filozof – opartą na Heglu – utopijną. Obie wywodzą się z *Apokalipsy św. Jana*. Kościoły uznają jednak dogmatycznie wcielenie Chrystusa za właściwy akt spełnienia dzieła Zbawienia, toteż *paruzja*, czyli powtórne jego przyście, pozostaje raczej w tle (nieco inaczej jest w autokefalicznym kościele rosyjskim – p. (Zemla 2009, 291). Systemy kultury, które nadają apokalipsie albo utopii pierwszorzędne znaczenie, są więc *eo ipso* heterodoksyjne. Apokaliptyczny katastrofizm jest przy tym koniecznym składnikiem gnozy, natomiast heterodoksja hermetyczna skłania się do modelu chiliastycznego. W procesie ogólnej sekularyzacji kultury europejskiej Tysiącletnie Królestwo utraciło przy tym religijny charakter, zachowu-

¹ Analizę taką starałam się przeprowadzić w mojej opublikowanej w Niemczech książce (Zemla 2009).

jąc jednak swoje cechy typologiczne. Zaczęło być ono opisywane w pojęciach historii socjalnej, a urzeczywistnić je mieli sami utopiści. Ci ostatni nie przystosowywali jednak modelu eschatologicznego do doczesności, kontynuując „ton i impet apokaliptycznego dyskursu” i przywłaszczając sobie również funkcje profetyczne (Hansen-Löve 1996/1, 227). „Zmundanizowany” model chiliaistyczny zachowuje również wyobrażenie upadku starego imperium oraz „kryzysu lub katastrofy jako katalizatora fundamentalnych zmian”. U utopistów następuje on jednak „nie na skutek konieczności zawartej w historii Zbawienia, lecz konieczności wynikającej z kończącej się historii” (Hansen-Löve 1996/1, 226).

Właśnie owego przeniesienia do doczesności wydarzeń, które według *Apokalipsy* nastąpić miały po końcu świata, nie mogli zaakceptować apokaliptyczni katastrofiści (nie mówiąc już o ortodoksyjnych katolikach) i uważali utopijnych samozbawców anarchistów lub komunistów – za swych największych wrogów i antychrystów. Tak też było u rosyjskich symbolistów i filozofów religii, w polskiej kulturze najbardziej zaś znana jest rozprawa z nimi w *Biesach* Dostojewskiego. W *Tygrysie* dialektyczny spór między podmiotem eseju i jego kontrahentem jest odbiciem owego konfliktu, a oba modele, apokaliptyczny i utopijny, postawione zostają naprzeciwko siebie jako teza i antyteza.

Postępowanie swoich bohaterów Miłosz tłumaczy zgodnie z logiką uwewnętrznionych przez nich heterodoksyjnych dyskursów. Nie chodzi przy tym – powtórzmy – o członkostwo w sektach czy innych heterodoksyjnych związkach tajnych czy jawnych ani też o heterodoksyjne prądy religijne, lecz głównie o zsekularyzowane systemy kultury, obejmujące zarówno myślenie filozoficzne, naukowe teorie, jak również prądy artystyczne od czasu oświecenia, po części nawet manieryzmu (por. Hansen-Löve 1996), a także o heterodoksję polityczną.

Wpływ gnozy na twórczość Miłosza jest jawny i ogólnie znany (por. np. Tischner 2001), Kroński zaś opisywany jest przez poetę jako pseudowolnomularz nie tylko w eseju². Jednak nie zastanawiano się do tej pory bliżej, co to właściwie oznacza. Inaczej niż w innych dziełach Miłosza, przede wszystkim w jego poezji, gdzie często pojawiają się motywy i elementy dyskursywne gnozy, Miłosz pokazuje w *Tygrysie*, jak podmiot eseju i jego przyjaciel filozof realizują te figury i heterodoksyjne myślenie dyskursywne, by się

² Por. następujący komentarz Miłosza we wstępie do jego korespondencji z Krońskimi: „W grę wchodziło Wielkie Przedsięwzięcie. Nieliczni, oświeceni, mieli przerobić ciemną ludność kraju; było to niby loża masonska w *Zaczarowanym ślecie* Mozarta, przeciwko której walczy obskurantyzm, czyli Królowa Nocy. Niemal jak wileńscy masoni z Towarzystwa Szubrawców, których drażniły „przesady światła ćmiące” i niepiśmienna Polska kołtuna, czyli *pluca polonica* oraz zabobony” (Miłosz 1998, 237).

tak wyrazić, w tekście swojego życia (Hansen-Löve 1982), i jakie konsekwencje mają one dla ich oceny wydarzeń, myślenia historycznego, etycznych wyborów i społecznych działań. Twórczość Miłosza oczywiście w szczególności sposób nadaje się do analizy wpływów gnozy na sztukę i myślenie w wieku XX, ale przecież ani on, ani Tygrys nie są jakimiś wyjątkami; choć z drugiej strony przyznać trzeba, że znalazłoby się tylko niewielu artystów, którzy w poglądach swoich byłiby tak konsekwentni jak podmiot eseju i jego przyjaciel, a w ich późniejszej ocenie tak sumienni jak Miłosz. Stąd też wyjaśnienia Miłosza wielu wydawały się zbyt skomplikowane, co jednak w żaden sposób nie pomniejsza ich wartości, a raczej, jak to stwierdziła Maria Janion, niezbyt pochlebnie może świadczy o jakości polskiego życia intelektualnego (Janion 2000, 220).

Nie mogę oczywiście w tym miejscu streszczać historii wpływów gnozy i hermetyki na nowożytną kulturę europejską. Najkrócej mówiąc, powodem nawrotu gnozy w czasach nowożytnych była według Hansa Jonasa przemiana wyobrażeń kosmologicznych, którą przyniósł rozwój nauk przyrodniczych począwszy od wieku XVII i jako konsekwencja – zarzucenie humanistycznego modelu świata. Przyjazny makrokosmos, połączony systemem korespondencji z ludzkim mikrokosmosem jako syntezą całego stworzenia, wyparty został w ten sposób przez wyobrażenie kosmosu zimnego i obcego, stworzonego przez nieobecnego i obojętnego Boga-Zegarmistrza (Jonas 1999, 380). Tak samo argumentuje zresztą Miłosz w *Ziemi Ulro*, powołując się przy tym na Jonasa.

Zadziwiająca metamorfoza nastąpiła natomiast w recepcji nauk Hermesa Trismegistosa, które pierwotnie wraz z dziełami Platona i neoplatonizmem posłużyły do skonstruowania owego później zarzuconego humanistycznego modelu świata (por. Eliade 1983, 242). W czasach newtonowskich *magia naturalis* i nauki tajemne znajdowały się już w jaskrawej sprzeczności z obowiązującym obrazem świata, czego jednak zdawano się najpierw nie dostrzegać (Webster 1982). W Wieku Światła, kiedy sprzeczność ta była już oczywista, myślenie hermetyczne stało się podstawą spekulatywnego wolnomularstwa. Fascynacja tajemnicą była u nowych adeptów Hermesa Trismegistosa chyba nawet większa przez to, że nauka ta była nieprzenikniona dla rozumu, a nawet absurdalna. (Biedermann 1986, 131). Również w czasach newtonowskich hermetyzm rości sobie prawo do wiedzy absolutnej. Daje się to wyjaśnić tym, że „oświecenie” nie następuje ostatecznie na drodze racjonalnej:

W najważniejszych tekstach *Corpus Hermeticum*, które pojawiają się w basenie Morza Śródziemnego dokładnie w drugim wieku, Hermes Trisme-

gistos doznaje objawienia we śnie lub wizji, w której objawia mu się *noûs*. Dla Platona *noûs* był możliwością oglądu idei, a dla Arystotelesa był on intelektem, który pozwala rozpoznać substancje (...). W drugim wieku natomiast *noûs* staje się możliwością oglądu mistycznego, pozaracjonalnego oświecenia, momentalnej i niedyskursywnej wizji (Eco 1992, 65).

Nie tylko jednak spekulatywne wolnomularstwo i podejrzane związki tajemne, opisywane na przykład przez Umberto Eco w *Wabadle Foucaulta*, ulegają mocy myślenia hermetycznego. Również w myśleniu najznacznějších filozofów, począwszy od Fichtego, znaleźć można pewne rysy hermetycznego modelu. Staje się to możliwe właśnie wtedy, gdy uwaga myślicieli odwraca się od wrogiego teraz kosmosu i kieruje się w stronę historii. Dzięki zasymilowaniu niektórych elementów nauk hermetycznych w nowym wyobrażeniu świata idea o aktywnym udziale Boga w historii mogła zostać rozwinięta w filozofii. Wielokrotnie podkreślano wpływ systemów heterodoksyjnych na Hegla (por. np. Voegelin 1999), a także na marksizm, niemiecki nazizm i bolszewizm (Voegelin 1996). Na znaczne rozpowszechnienie gnostyckich wzorów myślenia przede wszystkim na przestrzeni ostatniego stulecia zwrócił uwagę Hans Jonas (Jonas 1999). W epilogu dzieła autor stwierdza wpływy gnozy na myślenie europejskie od Nietzschego do Heideggera (Jonas 1999, 377–400). Również u Artura Schopenhauera, Rudolfa Steinera i Carla Gustava Junga wpływy heterodoksji widoczne są w sposób oczywisty (Herwig 1994, 219–229). Przede wszystkim w wieku XX gnoza zdaje się wszechobecna. Niezmiernie wiele w sztuce i literaturze tego stulecia „daje się pomyśleć” z punktu widzenia heterodoksji; właściwie wszystkie kierunki przyjmujące znamiona odchylenia czy uniezwyklenia (*ostranienje*) i efektu obcości (*Verfremdungseffekt*) należą w jakiś sposób do tego nurtu, który w kulturze europejskiej zaznacza się od manieryzmu, a częściowo także obecny jest w antyku (Hansen-Löve 1996, 175)³. Podobne pochodzenie mają wyobrażenia artysty jako buntownika, outsidera, heretyka i oczywiście proroka. Znacząca jest również waga, którą np. Eco przywiązuje do elitarnego charakteru heterodoksji (zbawienie może dotyczyć tylko wybranych). Z tego powodu Eco odnajduje ślady herezji „w każdym arystokratycznym potępieniu cywilizacji masowej, w decyzji proroków ras wybranych, by przez krwawą łaźnię (morze krwi), ludobójstwo dokonane na hylikach, nieuleczalnych niewolnikach materii, osiągnąć w końcu reintegrację z doskonałością (Eco 1992, 71).

³ Wyrazem zainteresowania literaturoznawstwa dla tej tematyki jest Sonderband 41 (1996) *Wiener Slavistischer Almanach: Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen*, ed. Rolf Fieguth.

Jak już wspomniano, elementy gnozy i hermetyzmu mają trwale miejsce w kulturze europejskiej, a nawet w pewnych wypadkach i w Kościele (por. np. uznanie Apokatastazy za naukę dodatkową czy też życie zakonne z jego wyparciem się świata), jednak wyjątkowe nasycenie heterodoksją kultury europejskiej XX wieku jest często krytykowane. Gnostycki binaryzm wiąże się z magią i mitem i jako taki cofa się pod pewnymi względami w czasy przednaukowe, toteż strukturalizm z jego binaryzmami nie oparł się próbie czasu.

Jest oczywiście rzeczą niemożliwą ocenić wpływ gnozy na Miłosza, a tym bardziej jej wszechstronne oddziaływanie na kulturę, w ramach jednego artykułu. Dlatego trzeba jeszcze raz podkreślić, że poniższe rozważania odnoszą się do *Tygrysa* i przede wszystkim do gnozy politycznej. Wiele pisano już o wpływie herezji na estetykę i filozofię, lecz jej wpływ na polityczne i społeczne zachowanie artystów i filozofów nie był chyba jeszcze bliżej analizowany. W tym sensie *Tygrys* jest raczej wyjątkiem.

Gnostyckie motywy w autoportrecie podmiotu eseju

Esej *Tygrys*⁴ obejmuje biograficzny czas Czesława Miłosza (a więc również podmiotu eseju) między jego przybyciem do Ameryki⁵ i śmiercią tytułowego bohatera. Tygrys pojawia się już w pierwszym zdaniu: to on przepowiada przyjacielowi dalekie podróże po wojnie.

W Ameryce podmiot, według własnych słów, prowadzi życie podwójne: w swoim sprawozdaniu rozróżnia on ściśle fakty należące do życia „na powierzchni” od tych, które stanowią treść jego intensywnego życia wewnętrznego, odbywającego się w ukryciu. Zdarzenia życia zewnętrznego wspomniane są tylko wtedy, gdy wydają się ważne dla życia głębokiego. Miłosz nie wtajemnicza na przykład czytelnika w szczegóły swojej decyzji wstąpienia do służby dyplomatycznej komunistycznego państwa. Osobistym decyzjom w życiu zewnętrznym podmiot przypisuje zresztą z początku bardzo niewielką rolę. Wydarzenia „na powierzchni”, oceniane z perspektywy wewnętrznej, „głębokiej”, okazują się często przeciwieństwem lub odwrotną stroną tego, co oznaczają w życiu zewnętrznym. Na przykład litery „DP”,

⁴ Wszystkie cytaty wg: Miłosz 2001 (dalej *RE*), 290–334.

⁵ „kiedy angielski statek wysadził mnie z Janką na wybrzeżu East River” (*RE*, 297). Fakt, że podmiot eseju jest tu tylko biernym przedmiotem czynności jest oczywiście także nie bez znaczenia.

umieszczone obok numerów rejestracyjnych jego samochodu, oznaczają w życiu zewnętrznym *Diplomatic Personnel*, podmiot tłumaczy je jednak „do wewnątrz” jako *Displaced Person*: „I gotów byłem niemal zaczepiać przechodniów, przepraszając ich za to, że podaję się za kogo innego niż jestem” (RE, 290). *Displaced*, a więc wygnany, deportowany, rzucony w obce miejsce. Nie sposób jednak wstąpić do służby dyplomatycznej, nie podejmując uprzednio odpowiedniej decyzji. *Displaced* nie oznacza więc konkretnej osobistej sytuacji, powstałej na skutek nacisku ze strony totalitarnego państwa, chodzi raczej o ogólną sytuację egzystencjalną, stan określany jako *Geworfenheit*. Pojęcie to kojarzy się zwykle z dziełem Martina Heideggera *Bycie i czas*, Hans Jonas zwrócił jednak uwagę na jego gnostyckie pochodzenie:

W literaturze mandskiej jest to wyrażenie utarte: życie jest rzucone (*geworfen*) w świat, światło w ciemność, dusza w ciało. Wyraża ono zadana mi przemoc, która kazala mi bez pytania być, gdzie jestem i czym jestem, bierność mojego znalezienia się w świecie, którego nie zrobiłem i w którym rządzi nie moje prawo (Jonas 1999, 395).

W życiu zewnętrznym prawie nic nie da się poprawić: gnostyk uważa, że własną egzystencję w świecie może odpokutować tylko poprzez indywidualny rozwój wewnętrzny: „Tylko przez podwójne życie mogłem okupić moje chodzenie po świecie i oddychanie” – czytamy w eseju (RE, 297).

Cały świat zewnętrzny i wszystkie czynności podmiotu w tym świecie są w podobny sposób potępione. Niektóre sytuacje w ambasadzie, jak np. „absurdalne papierki podsuwane do załatwiania” (RE, 297), między którymi znajduje się list z obozu niedaleko Archangielska z dołączoną prośbą rodziny o paczki, są dla podmiotu „nieprzyzwoite”. Ale nieprzyzwoite są również niewielkie wygody, które przypadły mu w udziale jako dyplomacie: „sok pomarańczowy, *milk-shake* i nowa koszula” (RE, 296). Jednak radykalne potępienie świata nie wyklucza aktywnego udziału gnostyka w wydarzeniach. Kiedy więc chodzi o pracę podmiotu w ambasadzie Polski Ludowej, nie nazywa jej on po prostu „nieprzyzwoitą” czy „niemoralną”; jest ona natomiast „perwersyjną, komiczną maskaradą” (RE, 296). Aby wyjaśnić własny mechanizm funkcjonowania, Miłosz sięga, podobnie jak było to w *Zniwolonym umyśle*, do *ketmana*, doktryny mahometańskich heretyków: kryptyczne zachowanie według motta „w życiu zewnętrznym czynimy to samo, co czynią nasi wrogowie, aby obronić nasz prawdziwy cel przed ich atakami”, jest właściwe dla całego myślenia gnostyckiego. Praca w ambasadzie nie zostaje

potępiona. Przeciwnie – gnostyk wykorzystuje napięcie, wynikające z czynności w życiu zewnętrznym, by potęgować swe życie wewnętrzne⁶.

Cóż jednak oznacza w tym miejscu „życie wewnętrzne”? Gnoza odgrywa istotną rolę w myśleniu religijnym Miłosza, jednak w eseju *Tygrys* chodzi przede wszystkim o heterodoksję w sensie zsekularyzowanego systemu kultury, życie wewnętrzne oznacza więc tutaj intensywną pracę nad literaturą i kulturą anglosaską, lekturę Thomasa S. Eliota, Wystana H. Audena, Williama Faulknera i Henry’ego Millera, Roberta Lovella i Karla Shapiro, *Partisan Review* i *Politics* Dwighta Macdonalda oraz studia nad amerykańskim malarstwem. W ten sposób powstawały antologie i teksty publicystyczne, publikowane później w polskich czasopismach i zebrane w tomie *Kontynenty*.

Również elementy życia społecznego Ameryki, które sprzyjają adaptacji przybysza do nowej wspólnoty, opisywane są przez Miłosza w sposób, który skojarzyć można z gnozą:

Nikt z nas „wschodnich”, choćby mieszkał długo we Francji czy w Anglii, nie potrafi zostać Francuzem czy Anglikiem, tutaj jednak, na zabawach w wiejskich *barns*, kiedy tańczą razem wszyscy, od brzdąców do starców, pojmowałem, że można zapomnieć, że ludowa legenda o Ameryce oddzielonej oceanem niby wodą Lety jest usprawiedliwiona (RE, 293).

Wtajemniczenie w nową kulturę odbywa się tutaj za pośrednictwem tańca, w którym podmiot eseju szuka zapomnienia (również w sensie przekroczenia własnych granic). Występuje tu element upojenia (tańcem) i ekstazy, odgrywającej centralną rolę w gnostyckich rytuałach. Chodzi tu oczywiście o zsekularyzowaną i zredukowaną wersję rytuału. Podmiot znajduje się tutaj jakby poza czasem, nie tylko zresztą historycznym, ale także poza czasem własnej biografii.

Podmiot eseju chce, jak sam mówi, zapomnieć. Jednak wyparta przeszłość powraca w snach. Z początku trudno jest zrozumieć, dlaczego w snach tych pojawiają się ludzie, którzy w jego życiu nie odgrywali żadnej szczególnej roli. Są to

ludzie, *nieproszeni goście*, cienie, najczęściej *mali, głupi, o skromnych ambicjach*, okrutnie ukarani za to, że *chcieli tylko żyć* (RE, 293, podkreślenia M.Z.).

⁶ Jeszcze czterdzieści lat później Miłosz tłumaczy swoje postępowanie używając sformułowań typowych dla dyskursu gnozy: „A. Franaszek: Jest w tym, zdaje się, przekonanie, że pozostawanie z boku, przyglądanie się jedynie, nie jest dobrym wyjściem. Lepiej już zanurzyć się, doznać. C. Miłosz: Lepiej zanurzyć się i – że tak powiem – *przebić się na drugą stronę*” (Miłosz 1998a, 30), podkreślenie M.Z.

Hoi polloi pojawiają się tutaj jako niezrozumiałe dla czytelnika wyrzuty sumienia. Podobni ludzie, spotkani w realnym życiu, jak np. w Columbus, Ohio wzbudzają w nim natomiast zdecydowanie negatywne uczucia:

Niedziela, pustynia głównej ulicy z kręcącymi się światłami reklam i kin. W jedynym teatrzyku, zabijając czas do odejścia pociągu, rozkoszowałem się czystą wulgarnością *Burlesque*, nieprzesloniętą żadnym pozorem estetyki, plebejską, na miarę imigrantów w robotniczych osadach dziewiętnastego wieku. Ruchy kopolacyjne dziewcząt na scenie były zrozumiałe nawet dla pawianów. (...) Więc to jest kres, poza który nie może sięgnąć *l'homme moyen sensuel*, kiedy jest pozostawiony samemu sobie i nie niepokojony przez burzliwość Historii? (RE, 295).

Nie jest to tylko horacjańskie *Odi profanum vulgus et arceo*, gdyż dodatkowo daje się tu odczuć potrzeba zagospodarowania życia hylików. Czyżby znaczyło to, że wojny i inne katastrofy konieczne są, by wyrwać ich ze stanu ohydneho samozadowolenia? To niepokojące pytanie, które się tutaj narzuca również w kontekście nawiedzających podmiot eseju apokaliptycznych wizji pozostaje tymczasem bez odpowiedzi. Podmiot eseju, komentujący swój stan ducha z czasowego dystansu, nazywa go po prostu „chorobą” (RE, 293)⁷. „Cyklicznie występująca choroba” potęguje się jeszcze w okresie amerykańskim. Miłosz odnajduje „powinowatego z wyboru” w osobie „biednego Rosjanina”, Aleksandra Hercena:

Być może na taką chorobę cierpią nie tylko jednostki, ale całe narody, jeżeli wpadają w długotrwałe nieszczęście i nie mogą znieść widoku innych, tępo zadowolonych: zawiść każe im szukać pociechy w wizjach nagłej kary czekającej tych, których los niesprawiedliwie dotychczas oszczędzał (RE, 294).

Trudno tu nie zauważyć zrozumiałej w tamtych okolicznościach *Schadenfreude*, stanowiącej częste tło emigranckich wizji upadku kultury europejskiej w okresie zimnej wojny. Apokalipsa jest jednak również nieodzowną częścią składową opartego na gnozie modelu kultury. W ziemskim świecie gnostyk jest zawsze obcy: „Powrót »wyalienowanych cząstek światła do pleromy«

⁷ Ściśle mówiąc, podmiot w eseju rozszczępiony jest na podmiot wspominający i myślący oraz podmiot wspominany (na innym poziomie czasowym) albo, inaczej mówiąc, na Ja jako podmiot i Ja jako przedmiot refleksji. Wyrażoną powyżej ocenę należy przypisać oczywiście instancji uprawiającej refleksję.

i *Apokatastasis* wszystkich rzeczy do stanu przed upadkiem czy też powrotu do pierwotnej jedności może nastąpić w każdej chwili i w każdej chwili jest intensywnie oczekiwany.” (Hansen-Löve 1996b, 198). Cały byt skazany jest na upadek i wszystko widziane jest z punktu widzenia swojego eschatologicznego końca. Zacytujmy następujący passus z *Tygrysa*:

Chory ma przed sobą ciągle klepsydrę, w niej sypie się piasek państw, ustrojów i cywilizacji, natomiast to co go otacza traci jakąkolwiek moc istnienia, nie trwa w ogóle, rozpada się, czyli byt jest nierealny, ruch tylko realny. Ci, co sadzą kwiaty, orzą pola, budują domy, zasługują wtedy na litość, jako uczestnicy fantasmagorycznego widowiska, nie bardziej prawdziwi niż dla demona, który zlatuje pod ich okna wieczorem i zagląda przez szybę. Są z góry skazani, ponieważ ład, w jakim zadomowili się, ład kształtujący ich wszystkie myśli i uczucia, jest *jak każdy ład, dojrzały do kłęski* (RE, 217; druk rozstrzelony w oryginale, kursywa M.Z.).

Podmiot mówiący eseju dystansuje się tutaj szczególnie wyraziście od siebie jako przedmiotu refleksji na innym poziomie czasowym. Sytuacja demona, spoglądającego na skazany na zagładę świat przez szybę, musi być nieznośna, nic dziwnego więc, że podmiot podejmuje wysiłki dowartościowania roli historii w swoim modernistycznym światopoglądzie. W podobnej sytuacji znajdował się Miłosz już w czasie wojny. Wtedy próbował znaleźć wyjście w heglizmie, zapośredniczonym w osobowości przyjaciela, filozofa Tadeusza Juliusza Krońskiego. Kontakt z tym ostatnim, tym razem listowny, zostaje ponownie nawiązany. Zanim Miłosz opíše zmienną historię tej przyjaźni, kreśli krótki portret przyjaciela.

Tygrys jako artysta hermetyczny

Podczas kiedy podmiot eseju charakteryzowany jest jako gnostyk, Tygrys reprezentuje drugi, hermetyczny model heterodoksji. Passus, w którym Miłosz opisuje szczególne upodobanie przyjaciela do *Czarodziejskiego fletu* Mozarta (RE, 300), można uznać w tym względzie za jednoznaczny wskazówkę. Ale również inne składniki portretu pozwalają na przyporządkowanie Tygrysa do tego modelu. Tygrys stylizuje się na „mistrza” i dopuszcza do swego kręgu tylko „wybranych” uczniów: „Bo »tygrysizm« był filozofią działania, ale tak trudną, że dostępną tylko dla łaskawie przez mistrza wybranych kilku

godnych” (RE, 299). „Mistrz” dysponuje podwójną wiedzą: oprócz wiedzy dotyczącej tego świata posiada również wiedzę tajemną, przekazywaną tylko jako „przenośnie dla wtajemniczonych” (RE, 300). Tygrys potrafi odszyfrować sygnaturę świata, jego metafizyczną znakowość⁸. Świat jest dla niego systemem połączeń, wszystko łączy się ze wszystkim, a będący w posiadaniu tajemnej wiedzy członkowie stowarzyszenia rządzą nim w niezauważalny sposób, pociągając za niewidzialne nitki. Nauka hermetyczna jest panteistyczna i „panmetaforyczna”; duch objawia się tylko wtedy, kiedy potrafi się czytać wysyłane przez niego znaki. Miłosz opisuje działania swojego przyjaciela w następujący sposób:

Rzeczywistość poddana przemianie, tak utkana ze współzależności, że każdy, nawet najdrobniejszy jej szczegół owocował nieskończeniem, ukazywała spojenia, w których można było umieszczać dźwięnię świadomego aktu. (...) Wolno powiedzieć, że wybór takiego czy innego stylu rozstrzygał dla niego o życiu i śmierci, że los ludzkości zależał nie od błazeńskich posunięć polityków, ale od rewolucji dla nikogo niemal niedostrzegalnych (RE, 299).

Sam Tygrys nazywa swe myślenie historycznym, jednak jest to historyzm całkiem szczególnego rodzaju. Z jednej strony historia jest jednoznaczna z postępem, z drugiej jednak przyszłe wydarzenia są łatwe do przewidzenia, gdyż mają przebiegać w sposób analogiczny do przeszłości. Kultura europejska zbliża się do swojego końca, podobnie jak to miało miejsce w przypadku starożytnego Rzymu. To, co przyjdzie potem, ma być nowym chrześcijaństwem. Historia jest więc *magistra vitae* w tym sensie, jaki nadał jej kabaalista Diotallevi, bohater powieści Umberto Eco: „W tym właśnie rzecz, wszystko toczy się ruchem okrężnym i powraca, historia jest nauczycielką, ponieważ poucza nas, że jej nie ma” (Eco 1988, 106).

Rangę Krońskiego jako filozofa podnosiła dla Miłosza jeszcze jego osobowość artystyczna. Wrażenie robiła na nim szczególnie zdolność ekspresywnego wyrażania własnych idei w rodzaju teatru jednego aktora. Gest teatralny Krońskiego Miłosz pojmował jako interesujący fenomen estetyczny:

Filozofował bez ustanku i *całym ciałem*: mimiką, ruchem, przedrzeźniając, odgrywając z miłością, z niechęcią czy z szyderstwem, różne poglądy

⁸ Por. następujące uwagi Eco: „Myślenie hermetyczne transformuje całe *theatrum* świata w fenomen językowy” (Eco 1992, 65). „Świat staje się wielkim teatrem luster, w którym każda rzecz odbija wszystkie inne i staje się ich znakiem” (Eco 1992, 64).

i postawy. *Odtaczał filozoficzne systemy*, zamiast wywołu tłumacząc je na zachowanie się holdujących im ludzi (RE, 298; podkreślenia M.Z.).

Już przed wojną pociągali Krońskiego artyści, szczególnie aktorzy, których zachowania, również prywatnie, cechuje pewna rytualizacja. Wołał ich od środowiska akademickiego, gdyż – według Miłosza – jego filozofia była właściwie sztuką (por. RE, 306). Centralnym zagadnieniem był dla Krońskiego styl:

przedmiotem jego fenomenologicznych analiz był przede wszystkim styl. Wolno powiedzieć, że wybór takiego czy innego stylu rozstrzygał dla niego o życiu i śmierci (...) (RE, 299).

Kiedy czyta się Miłoszowy portret Tygrysa, przychodzi na myśl opisywany przez Nietzschego, a wiele lat później także przez Hansena-Löve artysta apolliniński:

Pytania o styl (są dla niego) zawsze pytaniami sumienia, ponieważ dla kalipytyka człowiek i styl (względnie *stylus*) to – na sposób ironiczny – *de facto* jedno. Stąd też znaczenie gestu w kalipytycznym tańcu z woalem, w którym odsłaniana jest jedna warstwa dyskursu po drugiej, by stać się potem przedmiotem kunsztownej inscenizacji lub draperii, przy czym nie dochodzi nigdy do odsłonięcia skóry lub ciała w jego dionizyjskiej jawności i oczywistości w bachtinowsko-groteskowym sensie (Hansen-Löve 2001, 300).

Metafora tkaniny, woalu czy zasłony powraca w charakterystyce Tygrysa kilkakrotnie: rzeczywistość jest „utkana ze współzależności”, Tygrys „pruje swoją tkaninę jak Penelopa” (RE 312). Ale, jak się okaże, także dla samego podmiotu eseju metafora ta ma centralne znaczenie⁹. Znaczące dla Tygrysa

⁹ Wyobrażenie tekstu jako tkaniny występuje w bardzo różnych wariantach u apollinińskich artystów XX wieku, zajmuje ono również centralną pozycję w neo- i poststrukturalistycznej teorii (por. np. „hyphologie” Barthes’a). Sztuka apollinińska, utożsamiana z architekturą dorycką i eposem homeryckim była zdaniem Fryderyka Nietzschego odpowiedzią artystów starożytnej Grecji na poczucie marności ludzkiej egzystencji. Zamieniając rzeczywistość, która jest rodzajem złego snu na sztukę, będącą marzeniem doskonałym, artysta apolliniński zasłania jednocześnie – jak woalem – pierwotny ból (*Urschmerz*) człowieczej egzystencji. Metafora zasłony czy woalu ma w typologii sztuki apollinińskiej u Nietzschego pozycję centralną. Przy tym tkanina ta zawsze zasłaniać ma jakąś głębię, której ujawnienie z różnych powodów jest niepożądane. Hansen-Löve nazywa poetykę apollinińską „kalipytyczną” – Kalypsó oznacza dosłownie Zatajająca, Ukrywająca; Kalypsó ukrywa własną twarz i trzyma w ukryciu Odysseu-

jest jednak, że metafora ta odnosi się zarówno do jego (pseudo)artystycznych wytworów, jak również do rzeczywistości. Dokonywane przez niego zabiegi powodują, że ta narzucana na rzeczywistość zasłona mylona jest z samą rzeczywistością. Przyjrzyjmy się jeszcze innemu przykładowi. W reprezentowanym przez Tygrysa modelu kultury ciało poddane jest szczególnej ascezie poprzez całkowite podporządkowanie kulturze. W sposób charakterystyczny Krońskiemu podobają się szczególnie te fakty z historii kultury, w których nawet najważniejsze funkcje ciała prezentują się jako historycznie zmienne:

Nawet szczegół zanotowany przez starożytnych historyków, że mężczyźni w Egipcie oddawali mocz kucając, zachwycał go jako argument na rzecz zmiany obyczajów, do jakiej zdolny jest człowiek (RE, 322).

Radykalny historyzm Krońskiego pokazuje tutaj swoją odwrotną stronę – jest nią znamieny dla modelu hermetycznego lęk przed tym, co oczywiste, a co w jego modelu nie jest przewidziane. Widać to wyraźnie w stosunku Krońskiego do śmierci:

Ale w to, co ludzkie wkracza ciągle z zewnątrz żywioł obcy, przerażający i upokarza nas przypominając o naszej zwierzęcości: śmierć. Tygrys cierpiał na obsesję śmierci, tak uporczywą, że szybko przewracał kartki książki, żeby zakryć portret niestosownego filozofa: niestosowny to taki, co umarł młodo (RE, 322).

Ten abstrakcyjny, bo niezwiązany z żadnym konkretnym niebezpieczeństwem, a jednocześnie paniczny strach pozwala przypuszczać, że wyobrażenia Tygrysa o przyszłości ograniczały się raczej do tego świata. Choć zapewnia on o czymś zupełnie przeciwnym, nie wydaje się wiązać z zaświatami żadnych specjalnych nadziei.

W powyższym fragmencie daje się również odczuć różnica między modelem gnostyckim i hermetycznym. Gnostyk ma zupełnie inne wyobrażenie ciała niż to jest w modelu hermetycznym. Charakterystyczna dla gnozy jest dewaluacja i „demaskacja” symboliki, i w ogóle desemiotyżacja. W modelu w dużym stopniu zsekularyzowanym, który reprezentuje podmiot omawia-

sza. Jest rzeczą uderzającą, że apollinijskość w gruncie rzeczy bardzo bliska jest hermetyzmu, a dionizyjskość – gnozy. Wiąże się to niewątpliwie z faktem, że *Narodźiny tragedii* nie są opracowaniem historycznym mitu Dionizosa; Nietzschemu udało się natomiast stworzyć rodzaj artystycznego metamitu, bardzo rozpowszechnionego jeszcze w sztuce wysokiego modernizmu, czego dowodem omawiany tu esej Miłosza.

nego eseju, pęd do desemiotyzacji zaznacza się w dawaniu pierwszeństwa pewnym „metodom” poznawczym. I tak na przykład, kiedy Miłosz mówi o najbliższej przyszłości Europy, powołuje się na zmysł dotyku i na to, co ewidentne: „Ta epoka wymagała przynajmniej nowego zmysłu dotyku” (RE, 278). Marksistów potępia między innymi za to, że „Doktryna (...) rozpiniała zasłonę między nimi i tym co dotykalne (...)”¹⁰ (RE, 279; podkreślenie M.Z.). Zmysł dotyku, to, co za jego pomocą można w sposób oczywisty odczuć, ma dla procesu poznawczego w gnozie podstawowe znaczenie. Analizowaną tu różnicę między artystą apokaliptycznym/dionizyjskim i kaliptycznym/apollińskim zamyka Hansen-Löve w następującej formule:

Gest przesłonięcia woalem lub (inną) zwodniczą powierzchnią jest typowy dla koncepcji apollińskiej – w przeciwieństwie do dionizyjskiej apokaliptyki (...), tj. dążenia do odsłonięcia, obnażenia i demaskacji tajemnicy ukrywającej się pod powierzchnią (pod znaczącym i nośnikiem znaku), w głębi, jako Sens-Logos (Hansen-Löve 2001, 524).

Jak to już w nieco innych słowach, lecz jak mi niemam, w podobnym sensie, zauważył Aleksander Fiut, Tygrysa zgubił brak rozróżnienia między filozofią i ideałem estetycznym a społeczno-politycznymi realiami (por. Fiut 2003, 162). Artysta dionizyjski nie pomyli tak łatwo swojego dzieła z rzeczywistością, jak to jest w przypadku modelu hermetycznego, gdyż jego uwaga koncentruje się na tym, co poza zasłoną. Dlatego pakiet idei Krońskiego sprawdzany będzie przez poetę przede wszystkim tam, gdzie idea styka się z rzeczywistością społeczną, czyli w wyobrażeniach o końcu historii oraz postawie etycznej filozofa.

Etyka w modelu hermetycznym

Etyczny aspekt modelu hermetycznego rozpatrywany jest w *Rodzinnej Europie* już w rozdziale GG. Bliska przyjaźń między Miłoszem i Krońskim nawiązała się w latach 1943–1944, a więc w najciemniejszym okresie okupacji.

¹⁰ Miłosz stosunkowo rzadko posługuje się metaforą, jednak metafora wyrażająca konieczność zerwania zasłony w celu demaskacji rzeczywistości należy do jego ulubionych. Poetycki sposób postępowania w *Traktacie moralnym* (1947) opisuje Miłosz np. w następujący sposób: „Podobnie w nasze dni zamglone / Stylem zasnutę jak kokonem, / Siegaj i przedzę bierz za przedzę, / Aż kruche nitki się rozkręca / I na dnie z wolna się ukaże / Poczwarka nietykalna zdarzeń” (Miłosz 2002, 86).

Jest rzeczą powszechnie znaną, że znajomość ta w sposób istotny wpłynęła na poezję Miłosza, szczególnie na wykształcenie się w niej swoistego modelu komunikacji (por. Fiut 1987).

W tym miejscu interesuje nas jednak opisywana w eseju sytuacja egzystencjalna obu przyjaciół. W danym momencie historycznym wymagała ona osobistego rozrachunku i rozpatrzenia dwóch problemów, ściśle zresztą ze sobą związanych: problemu strachu o własne życie i wyobrażeń na temat przyszłości: „Musiałem (...) rozwiązać problem nadziei, albo raczej postawy wyłączającej na równi i nadzieję, i brak nadziei”, powiada podmiot eseju (RE, 266). Problem strachu pojawia się w GG w związku z udziałem podmiotu w ruchu oporu. Miłosz zauważa, że „determinacja przelamująca naszą małość rodzi się tylko wskutek potężnego uczuciowego porywu, splątanego zresztą nierozłącznie z wiarą w cel poświęceń”. (RE, 273). Podmiot eseju nie wierzy jednak w wizję Polski po wojnie, która jest udziałem przywódców Armii Krajowej. Jest jednak raczej w swoich poglądach odosobniony i czuje się odrzucony przez większość:

Obcować z własnym tchórzostwem jest przykro. Niestety nie umiałem się go pozbyć. Być może w innych krajach podbitych przez nazich samo ogłaszanie antyhitlerowskich utworów mogło przyczynić powodów do dumy, ale nie w Polsce (RE, 272).

Trzeba jednak znaleźć wyjście z nieznośnej sytuacji osamotnionego człowieka w niebezpiecznej sytuacji. Strach musi zostać, jak to się mówi w psychologii, przynajmniej po części wygaszony. W tym konkretnym przypadku pozbycie się lęku związane jest z przewyciężeniem katastrofizmu i konstrukcją jakiejś – również historycznej – wizji przyszłości. Kroński i jego pakiet idei wydają się tu pomocne. Zaproponowane przez Tygrysa wyjście jest dla podmiotu eseju bardziej atrakcyjne niż marksizm nie tylko dlatego, że przyjaciel-filozof marksistowską zasadę konieczności połączył z Opatrznością (nazywaną przez Tygrysa „Zeusem” (309) lub „Pedagogiem” (304)).

Wyjście to mogło do pewnego stopnia uśmierzyć również egzystencjalne rozterki podmiotu. Widać to na przykład w poniższym cytacie:

Nienawiść do ludzi żyjących źle. Nie tylko do nazich, czy nawet mniej do nazich, bo ci byli z góry skazani na straszliwą karę. Również do znacznej liczby ich przeciwników, polskich patriotów. Podczas wielkich katastrof należy starać się *żyć dobrze i to jest jedyną gwarancją ocalenia*. Co to znaczy? Znaczy to nie grzeszyć myślą przeciwko strukturze wszechświata, która

jest *rozumna*. Grzeszy się popadając w urojenia, absolutyzując wartości nietrwałe, gardząc naszym umysłem naprowadzającym nas na ślad matematycznego ładu przyczyn i skutków.

Tygrys doznał kiedyś od czcicieli Ojczyzny, wrogów wszystkiego, co zdawało się jej zagrażać, wielu poniżeń. Czy zmienili się przez to, że bohaterstwo walczyli przeciwko Hitlerowi? Bynajmniej. Łączył ich z nim ten sam kult czynu i ta sama pogarda dla mózgu. Posługując się ich przykładem budował swoją teologię Historii, jako istoty pokazującej czasem swoją *nogę* czy *palec* – i biada tym, co miną znak obojętnie (RE, 276; podkreślenia M.Z.).

Nie widać w tym cytacie śladów interferencji głosów, można więc uznać, że Miłosz referuje tu po prostu poglądy Tygrysa. Nietrudno jednak dostrzec, co mogło być dla wspomnianego podmiotu eseju w tych wywodach atrakcyjne. Przede wszystkim człowiek i jego postępowanie podporządkowane zostają tutaj zasadom wyższego, boskiego porządku. Po drugie, zasady te są czytelne, choć oczywiście tylko dla wtajemniczonych, którzy potrafią odszyfrować sygnaturę (stąd „noga” i „palec”). Tygrys jest przekonany, że dzięki swej umiejętności odczytywania znaków może odszyfrować boskie wskazania. Po trzecie, zasady są rozumne, a więc opierają się na mądrości. Ponieważ grzechem jest postępować przeciwko rozumnej zasadzie wszechświata, należy wnosić, że również postępowanie etyczne musi opierać się na rozumie. Oczywiście tego rodzaju postawa jest o wiele starsza niż heglizm. Józef Maria Bocheński wyprowadza ją z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, pisma Epikura oraz stoików (Bocheński 1994, 109) i nazywa „mądrością”¹¹. Jako taka, mądrość jest dla Bocheńskiego jedną z wyróżnionych przezeń trzech dyscyplin etyki i przeciwstawiona zostaje moralności¹². Moralność to dla Bocheńskiego – inaczej niż u innych badaczy, dla których jest ona domeną czynów i decyzji (por. np. Vardy/Grosch 1995) – zespół nakazów, „które w języku logiki nie są zdaniem, ale dyrektywami”, które „nie nakazują pod jakimś warunkiem, warunkowo, ale kategorycznie, bezwarunkowo” (Bocheński 1994, 97) i które „nie obiecują nagrody i nie grożą karą. Nie są związane z żadnym celem. Pytanie: »w jakim celu mam ratować tonące dziecko?« nie ma przecież sensu” (Bocheński 1994, 97). Bocheński wskazuje na irra-

¹¹ (Bocheński 1994, 9): „Chodzi tu o mądrość tego świata, filozoficzną, o której święty Paweł powiedział (I Kor. 1, 20), że »Chrystus uczynił ją głupią, i że odwrotnie, nauka chrześcijańska jest głupotą w oczach pogan” (Tamże, w. 18).

¹² Trzecią z nich, etykę w węższym sensie, pozostawiamy na boku, gdyż jest ona „częścią nauki i naukowej filozofii” (103).

cyjonalny charakter moralności, której źródła widzi w zdaniach Ewangelii św. Mateusza o zaparciu się samego siebie i miłości nieprzyjaciół. Wolno wnioskować, że dla Bocheńskiego moralność jest domeną łaski, gdyż obejmuje ona czyny, spełniane nie w imię określonego prawa, lecz niejako poza nim. Według Bocheńskiego nakazy moralności nie podlegają zaprzeczeniu, są oczywiste, odczuwamy wobec nich „jakby wrażenie przymusu, czujemy, że nie wolno nam postąpić inaczej, niż ten nakaz chce”.

Naczelnym przykazaniem „mądrości” jest natomiast dobre życie i zachowanie życia. Bocheński powołuje się tutaj na formułę Whiteheada: „Być racjonalnym (to jest mądrym) znaczy, po pierwsze: *żyć*, po drugie: *żyć dobrze*, po trzecie: *żyć jeszcze lepiej*” (22). Przy tym dobre życie – dokładnie to samo mówi również Tygrys – jest gwarancją przeżycia. Wszystkie przykazania mądrości wywodzą się z tego głównego przykazania. Jest ono według Bocheńskiego kategorię, ale nie w takim samym sensie, jak to jest w przypadku nakazów moralnych, nie obowiązuje bowiem bezwzględnie: „Nikt nie ma obowiązku postępować tak, aby żył długo i dobrze” (104). Domeną „mądrości” jest rozum względnie prawo.

Od moralności i „mądrości” Bocheński wywodzi dwa typy pobożności: bogobojność opartą na strachu i moralność religijną opartą na miłości i zaufaniu. Przykazania bogobojności są zdaniami, podobnie jak przykazania „mądrości”. Zalecają one dobre życie, którego celem jest uniknięcie kary. Taką bogobojność znajdzie się w przykazaniach Starego Testamentu, np. w *Księdze Powtórzonego Prawa (Deut. 5, 16)*: „(...) abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój” (Pismo Święte 1984). Drugi rodzaj pobożności opiera się na miłości; nie chce obrazić osoby kochanej swoimi czynami.

Można powiedzieć, że kultura europejska, także w swojej zsekularyzowanej postaci, opiera się na dialektyce łaski i rozumu (względnie prawa): chociaż między nakazami moralności i mądrości istnieje niekiedy sprzeczność, „życie ludzkie jest najczęściej kompromisem między moralnością a mądrością” (Bocheński 1994, 104). Podobnie ma się również z bogobojnością i moralnością miłości: choć nie mają ze sobą nic wspólnego „wydaje się, że ich współistnienie jest raczej regułą niż wyjątkiem” (Bocheński 1994, 115).

Zasada zachowania samego siebie wymaga od społeczeństwa nastawienia się na przeciętność, tutaj rządzi prawo. Jednak przekonanie, że moralność nieracjonalna jest czymś lepszym, bardziej wartościowym niż prawo, jest niewątpliwie bardzo rozpowszechnione. Tylko zastosowanie przemocy może chwilowo usmierzyc jawnie dla niej poparcie. Nawet jeżeli we wspólno-

tach dominuje przekonanie, że irracjonalna moralność nie jest dla ogółu możliwa do praktykowania, czyny z niej zrodzone mogą liczyć na powszechne uznanie¹³.

Nietrudno rozpoznać, że etyka Tygrysa opiera się wyłącznie na prawie. Prawo to zdaje się odwoływać do Opatrzności, jest więc jakimś rodzajem bogobojności. Ze *Starym Testamentem* ma Tygrys jednak niewiele wspólnego, gdyż dla niego Opatrzność jest tożsama z rozumem, a ci, którzy w nią nie wierzą to godni potępienia głupcy.

Wyjście zaproponowane przez Tygrysa ma dla wspomnianego podmiotu eseju wiele zalet. Bocheński zauważa ironicznie, że „mędrzec” „unika niebezpieczeństw, a nawet ucieka przed nimi nie ze strachu, lecz dlatego, że postanowił ich uniknąć” (Bocheński 1994, 56). Poniżenie, które przynosi ze sobą strach zastąpione zostaje przez podyktowane przez rozum poszukiwanie bezpieczeństwa.

Pozostaje jeszcze rozwiązanie problemu przyszłości. Filozofia Krońskiego zdaje się przyciągać katastrofistę Miłosza między innymi dlatego, że Tygrys definiuje się jako człowiek religijny: „Mówił: »tylko idioci nie wierzą w nieśmiertelność duszy«” – czytamy w tym samym eseju (RE, 322). Jako gnostyk podmiot eseju musi jednak zachować wątpliwości; jeżeli bowiem założy się bezpośrednią działalność Boga w historii, jak wytłumaczyć występujące w niej zło? Nie ulega wątpliwości, że w dynamicznym modelu świata Tygrysa „zło i przypadkowość są niezbędne, aby był mógł wydobyć z siebie wszystkie swoje możliwości”; „zło spełnia niezbędny warunek przyszłego owocowania dobra” (Kolakowski 2000, 34). Myśl ta ma długą tradycję. Po raz pierwszy spotyka się ją u Jana Szkota Eriugeny, później staje się ona podstawową myślą całej mistyki północnej, w różnych wersjach znajdziemy ją u Mistrza Eckharda, Cusanusa, Jakuba Boehmego i Angelusa Silesiusa. Jest ona jednak trudna do pogodzenia z ortodoksją chrześcijańską, gdyż podważa założenie o boskiej samowystarczalności, a to skazywało ją w przeszłości na pozostanie w kulturalnym „podziemiu” Europy (tamże). Dopiero na skutek postępującej sekularyzacji kultury mogła ona zająć centralną pozycję w myśli filozoficznej – najpierw u Leibniza, następnie u Fichtego, a w końcu u Hegla myślenie religijne podlega coraz większej mundanizacji.

¹³ Jurij Lotman, który zainspirował mnie do niniejszych rozważań, był natomiast zdania, że społeczeństwa chrześcijaństwa łacińskiego opierają się wyłącznie na prawie (rosyjskie natomiast na lasce), por. (Lotman 1999, 225–232). W tym miejscu nie mogę niestety zajmować się tym problemem, robię to dokładniej w rozdziale dotyczącym Rosji Miłosza w mojej książce (Zemła 2009).

Wszystko to niewątpliwie przyciąga Miłosza. Nie należy jednak zapominać, że chiliastyczny projekt Tygrysa stoi w jaskrawej sprzeczności z dotychczasowym modelem katastroficznym Miłosza, toteż spotkanie ich oznaczać musi pełne perturbacji zderzenie. Poeta jest co prawda pilnym słuchaczem filozofa, wiele dopuszcza i pozwala się zainspirować, ale wynik tej rozprawy między przyjaciółmi wypada zgoła odmiennie, niż mógłby to sobie wyobrazić Tygrys.

„Synteza”

Bóstwo za zasłoną

W następnej fazie swojej biografii podmiot eseju nosi się z myślą pozostania na emigracji, Tygrys natomiast coraz bardziej skłania się do powrotu do komunistycznej Warszawy. Wśród motywów tego powrotu Miłosz podkreśla szczególnie pobudki osobiste:

Nie wrócić chyba nie mógł: gdyby umiał wypowiadać się w książkach, może znalazłby za granicą jakieś pole działania, ale pisał z trudem i w jego język nie przedostawało się nic z olśniewającego aktorstwa, z mimiki, z tańca. Jednak żeby wyrażać siebie cieleśnie, musiał mieć grono przyjaciół, chwytających w lot każdą aluzję, czyli złączonych wspólnym historycznym doświadczeniem, a nigdzie tego poza Warszawą by nie znalazł (RE 309).

Fragment ten pokazuje wyraźnie, kim Tygrys naprawdę jest: autorem bez dzieła, który rzutuje swoją fikcję na świat, myśląc ją w końcu z rzeczywistością. Tygrys wie, że w Warszawie będzie miał nieskończenie więcej możliwości uprawiania swojej gry również poza zaufanym gronem przyjaciół. Już w Paryżu ćwiczy się w wytrzymywaniu napięcia między obiema warstwami własnej osobowości: tą „prawdziwą”, heglowską i „falszywą”, komunistyczną w sowieckim wydaniu. Pomocne mają być specjalne ćwiczenia, jak np. naprzemienna lektura *Le fils du peuple* Maurice’a Thoreza i *Roku 1984* Orwella (RE, 310). Pożyteczne mają być również ćwiczenia retoryczne: „Potrafil chwalić coś w okrągłych zdaniach i zaraz (choćbyśmy byli zupełnie sami) szepnąć mi do ucha: ‘okropne’” (RE 309). Metodę Tygrysa podsumowuje Miłosz następująco:

Pruł swoją tkaninę jak Penelopa, nadając swoim politycznym przemowom odcień komedii. Przemowy te były wprawkami odgrywanymi z nut nienagannej ortodoksji. Zaraz potem przysięgał, że nastąpi prawdziwa rewolucja, humanistyczna, jego rewolucja, i że dla niej powinniśmy pracować (RE 312, podkreślenie w oryginale).

Jednak te dwie warstwy osobowości Tygrysa są coraz trudniejsze do rozróżnienia. Dochodzi między nimi do coraz silniejszych interferencji, jedna warstwa 'prześwieca' przez drugą, tak że i sam Tygrys nie jest już chyba w stanie ich oddzielić. Więcej nawet, podmiot eseju będzie musiał wkrótce stwierdzić, że obie warstwy tworzą w gruncie rzeczy jedną tkaninę, jeden woal, a różnice między nimi są pozorne.

Tygrys przecenia się również bezgranicznie, myśląc własną rolę uczestnika wydarzeń z ich sprawcą, kiedy wierzy, że dzięki mądrości jest w stanie zaplanować nad zdarzeniami¹⁴. Nie przychodzi mu także do głowy, że komuniści, których on uważa za głupich i ograniczonych, posiadają jednak pewien spryt, pozwalający im odczytywać sygnatury czasem lepiej od niego. Nawet jeżeli nie pojmują subtelnej ironii jego wypowiedzi, nie uchodzi jednak ich uwagi, że Tygrys nosi muszkę, a więc nie jest jednym z nich lecz podejrzanym ciałem obcym. Tygrys jest dla nich użyteczny jako profesor uniwersytecki, nie chcą go jednak jako członka partii (RE 319). Agent dziejów jest więc w ich rękach w istocie marionetką. Tygrys stopniowo staje się świadomy swojej roli. Komedia, którą odgrywa, zmienia jego własne życie w tragi-komedie, nad którą nie panuje i która znajdzie już całkiem tragiczny koniec.

Eric Voegelin, znawca wpływów gnozy na myśl europejską¹⁵, uważał Hegła za prototyp nowoczesnego myśliciela i podkreślał znamienne dla niego napięcie między prawdziwą i fałszywą jaźnią. Jaźń fałszywą stworzył Hegel dzięki konstrukcji myślowej, rozwijanej w *Fenomenologii Ducha*. Dzięki owej konstrukcji Hegel wyzwalał się częściowo „od życia w terażniejszości, we władzy Boga, wraz z prywatnymi i społecznymi przymusami dnia codziennego” i prężyć mógł rolę „funkcjonariusza historii”:

Następna era ludzkości musi być wymyślona w taki sposób, żeby współczesny konstruktor stał się jej inauguratorem i mistrzem. Zamiar zabez-

¹⁴ „Świat kalipytyka jest paranooidalny w tym sensie, że jako bohater chce on być (równocześnie) autorem” (Hansen-Löve 2001, 529).

¹⁵ Voegelin, podobnie jak np. Eco, używa terminu „gnoza” w ogólnym znaczeniu heterodoksji. W tym samym znaczeniu termin ten występuje w tytule niniejszego artykułu.

pieczenia sensu egzystencji poprzez rolę mistrza zdradza egzystencjalną niepewność, lęk oraz *libido dominandi* konstruktora jako motywy tworzenia konstrukcji. Jest to mania wielkości w wielkim stylu. Jednakowoż zbawiciele ('mesjasze') wczesnego wieku XIX pozostawili tak wielkie wrażenie na modernistycznej mentalności, że przyzwyczailiśmy się do ich manii wielkości; nasza wrażliwość na element groteski w ich przedsięwzięciu została stępiona. Aby ją nieco zaostrzyć, wyobraźmy sobie biegnącego po okolicy Jezusa głoszącego wszem i wobec dobrą nowinę, że jest człowiekiem, od którego zaczyna się era chrześcijańska – tak jak to Comte *urbi et orbi* zapowiadał, że z ukończeniem jego dzieła w roku 1854 zaczyna się era Comte'a (Voegelin 1999, 34).

Także u Tygrysa daje się stwierdzić podobne rozdwojenie. Co prawda, nie można mu zarzucić, by otwarcie chciał być mesjaszem; raczej marzy mu się, że jest jego najlepszym sługą i pomocnikiem. Jednak bóstwo, któremu służy już wkrótce pokaże mu swoje prawdziwe i dobrze znane oblicze – będzie nim znienawidzona i wyparta przez Tygrysa natura.

Rozdwojenie cechuje również wielbiony przez Krońskiego rozum. Miłosz pokazuje je na przykładzie sowieckich obozów koncentracyjnych:

zło jest sprawdzianem tego, co rzeczywiste. Dlatego też, kiedy w naszej rozmowie pojawiał się niemily dla niego temat: obozy koncentracyjne, można było rozróżnić zawsze dwa stopnie jego reakcji. Najpierw wiądl i kurczył się, nie chciał się „osłabiać”, tj. wyobrażać sobie rozmiarów ich cierpień. Następnie podrywał się i przechodził do ataku. Oskarżał mnie o zdrowy rozsądek (ten jest reakcyjny), o współczucie dla głupców – i tutaj przez sekundę był szczery, bo jednak dostarczało mu satysfakcji, że gnębi się głupców, czyli istoty nieufilozoficznione, które jemu, delikatnemu Franciszkowi Kafce, mogłoby zagrażać. Jego oczywiście nigdy by to nie spotkało, bo był mądry. Wyglądało na to, że właśnie okrucieństwo, byle dostatecznie dla niego abstrakcyjne, utwierdzało go w przekonaniach: każda rzecz jest tym większa i mocniejsza, im ma więcej cienia (RE, 228; podkreślenie w oryginale).

Konflikt między mądrością a moralnością nie może być większy. Miłosz pokazuje tu aporię rozumu, którą Max Horkheimer i Theodor W. Adorno przeanalizowali w swojej krytyce oświecenia. Jak wiadomo, intelekt człowieka jest dla Kanta oświecony, jeżeli uwolnił się od „obcego kierownictwa”. Wolny intelekt kierowany jest przez rozum. Rozum „stanowi jednak instancję myślenia kalkulującego, które przyrządza świat zgodnie z celami samoza-

chowania i jedyną jego funkcją jest spreparowanie przedmiotu tak, by materiał zmysłowy stał się materialem ujarznienia.” (RE, 100).

Ponieważ rozum jest neutralny wobec celów, moralność nie może być na nim ugruntowana. Ale „siły moralne” według Kanta są „wobec naukowego rozumu popędami i sposobami zupełnie neutralnymi jak siły niemoralne” (RE, 105). Z tego powodu wszystkie nauki moralne oświecenia, są według autorów „Dialektyki...” niczym więcej niż „beznadziejnym dążeniem”, dążeniem pod prąd rozumu. Ponieważ z punktu widzenia rozumu afekty muszą zostać potępione, apatia urasta do cnoty: „Entuzjazm jest rzeczą złą. Siła cnoty bierze się ze spokoju i stanowczości” (113)¹⁶. Oznacza to jednak, że również współczucie jest uczuciem godnym potępienia.

Jeżeli więc miarą wszelkiej rzeczy w oświeceniu jest rozum, jak to wykazali Horkheimer und Adorno przede wszystkim na przykładzie de Sade’a und Nietzschego – to rządzi nami prawo natury.

Milosz pokazuje, że heglizm Krońskiego, zawsze przeciwstawiany przez niego marksizmowi, podobnie jak ten ostatni nie jest niczym lepszym od darwinizmu w historii, a *Weltgeist* Krońskiego okazuje się niczym innym niż okrutnym bóstwem przyrody. Zaś oba heterodoksyjne modele kultury, gnostycki i hermetyczny, wykazują zaskakujące podobieństwo. Dla gnostyka świat znajduje się pod całkowitą władzą złego demiurga. Kiedy jednak mistrz nauk hermetycznych usprawiedliwia całe zło w historii dobrymi ‘w istocie’ zamiarami Boga, to oznacza to, że człowiek – podobnie jak to jest w przypadku gnozy – wycofuje się z historii i pozostawia ją prawom natury:

A przecie królestwo Natury nie jest naszym królestwem, należymy do niego, równocześnie do niego nie należąc. W tym królestwie konieczność jest jedynym dobrem, inaczej niż dla nas. Stawanie się w naszym królestwie, Historii, podlega zupełnie innym prawom, wyrasta z nas, z naszych, najdrobniejszych nawet, czynów. Niestety, w przyswajaniu sobie historyczności nie wykroczyliśmy dotychczas poza nieudolne początki, ale oswobodzimy się spod jej magnetyzmu, tylko potęgując ją, nie odwracając się od niej (RE, 328).

¹⁶ Por. cytowany również przez Marię Janion następujący passus z Krońskiego: „Oświecenie i rewolucja chciały wychować (czy raczej stworzyć) człowieka rozumu, człowieka platońskiego, którego cnoty są tylko wtedy cnotami, kiedy kierowane są najwyższą wartością – rozumem” (Kroński 1956, 383).

Filozofia Stanisława Brzozowskiego a koncepcja historii w eseju *Tygrys*

Pod koniec esaju *Tygrys* katastrofizm i utopia zostają przezwyciężone i Miłosz staje jednoznacznie po stronie historii. W tym sensie esej ten stanowi swojego rodzaju *pendant* do *Traktatu poetyckiego*, przy czym koncepcja myślenia historycznego jest w *Tygrysie* nieco bardziej rozbudowana¹⁷.

Ideowe rusztowanie naszkicowanej w *Tygrysie* koncepcji historii Miłosz zawdzięcza Stanisławowi Brzozowskiemu i jego filozofii pracy. Poeta wielokrotnie wracał do tego filozofa i poświęcił mu również dzieło monograficzne (Miłosz 2000). W Brzozowskim Miłosz znalazł myśliciela, który pomógł mu zarówno uzdrowić własne pojęcie czasu, jak również – pośrednio, prowadząc poetę do Norwida – sformułować na nowo zadania sztuki i artysty. Nie sposób omówić w niniejszym artykule szerzej związków twórczości Miłosza z Brzozowskim, tym bardziej, że wymagaloby to szkicowego przynajmniej nakreślenia tendencji rozwojowych w myśleniu filozofa, od etapu inspiracji młodym Marksem, poprzez Bergsona i Sorela, aż po próby pogodzenia z katolicyzmem (por. Walicki 1977). Miłosz odkrywał u Brzozowskiego swe własne rozterki, toteż proponowane przez tego ostatniego rozwiązania przyjmował wręcz entuzjastycznie. Istotny w kontekście omawianego esaju jest fakt, że dla Brzozowskiego sam proces poznawczy człowieka jest historyczny a skutkiem tego historia jest wcześniejsza od natury. Zdanie naturalistów, według którego ludzki porządek daje się wyprowadzić z porządku kosmicznego, zostaje więc u Brzozowskiego odwrócone: „Harmonia sfer trzyma się na krwawym słupie ludzkiego wysiłku” (Walicki 1977, 165). Oznacza to, że możliwości poznawcze człowieka określają w gruncie rzeczy sposób, w jaki definiuje on porządek w naturze. Całkowicie niesłuszne jest więc dla Brzozowskiego rzutowanie teorii Darwina na społeczeństwa ludzkie:

żadne „ścisle przyrodnicze prawo historii” nie zostało odkryte, a dążenie do bezosobowego obiektywizmu nie wyeliminowało „wielkiej dowolności punktów widzenia wobec historii” (Walicki 1977, 95).

Ze szczególną uwagą śledził Miłosz u Brzozowskiego próby pogodzenia wyobrażenia samotnej wędrowki człowieka przez historię i jego za nią odpowiedzialności z myślą, że ludzie kierowani są przez Opatrzność. W fazie

¹⁷ Miłosz w *Tygrysie* po części „tłumaczy” nawet na prozę *Traktat poetycki*.

materialistycznej Brzozowski mógł uniknąć determinizmu właśnie dlatego, że nie uznawał żadnej transcendencji. Kiedy zmienił obóz na bliski Bergsonowi, pytanie to stało się znowu aktualne.

Brzozowski chciał prawdopodobnie obu dawniejszym koncepcjom „filozofii pracy” przeciwstawić trzecią. Zapiski filozofa z ostatnich miesięcy życia zawierają załączki podobnych myśli. Trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób mógłby wybrnąć ze sprzeczności swojej filozofii, nie do końca zresztą wiadomo, czy by chciał, gdyż i wcześniej świadomie godził się na sprzeczności (por. Walicki 1977, 407) i nie dopinał swych koncepcji na ostatni guzik. A w twórczości Miłosza sprzeczności zawsze były płodne¹⁸. Nic więc dziwnego, że w *Człowieku wśród skorpionów* właśnie te fragmenty *Pamiętnika*, które wedle Walickiego zakłócają „spójność” filozofii (407) są dla Miłosza „kwintesencją historyzmu Brzozowskiego” (Miłosz 2000, 124). Duch, to znaczy Bóg, który włada światem, jest tu zarówno celem jak i wytworem człowieka: „Dla Feuerbacha, jeżeli człowiek stwarza Boga, znaczyło, że Bóg nie istnieje. Dla Brzozowskiego właśnie to, że człowiek stwarza Boga, oznacza, że został stworzony na obraz i podobieństwo.” (Miłosz 2000, 125). Przyjrzyjmy się bliżej następującemu cytatowi:

Stosunek do Boga jest sumą i istotą wszystkich tych stosunków, stanowisk, dążeń, które tworzą kulturę. Kultura jest wyjściem poza człowieka aktualnego, by go przetworzyć spoza niego. Nadludzkie tworzy człowieka i określa go. Cała przyroda trzyma się na nadprzyrodzonym. Są to nie poglądy, lecz głębokie i niezaprzeczone fakty. Stosunek do Boga musi zawierać w sobie moment, który nie pozwala mu stać się częścią, a choćby tylko sumą człowieka aktualnego. Nie może on być pojęciem. Bóg-pojęcie jest tym samym co natura. Takim jest znaczenie Trójcy. (...) Chcąc zrozumieć tajemnicę Trójcy, powinniśmy ją wyprowadzić z istoty współzycia ludzkiego. Bóg jest podstawą i źródłem wszystkich stosunków międzyludzkich. Czy wyprowadzić w ten sposób dogmat znaczy to odebrać mu walor religijny? Bynajmniej. Życie ludzkie jest religią jako fakt, i usiłowanie zrozumienia go, uświadomienia, ujęcia tworzy religię jako myśl, wiarę, świadomość. Człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie odnajduje Boga. Ale wtedy Bóg jest czymś tylko ludzkim? Nadzwyczajne. Jak gdyby prawda była pozaludzka. Poznając siebie człowiek poznaje budowę bytu, budowę prawdy, wrasta w nią myślą, tak jest w nią wpojony istnieniem (Brzozowski 1913, 165).

¹⁸ Pod koniec *Tygrysa* Miłosz podaje następującą definicję własnych praktyk poetyckich: „Gdyż poezja jest bezustannym samozaprzeczeniem, naśladuje heraklitejską płynność rzeczy. I jedynie ona, przez swoją żarłoczność, przez odgadywanie zmiany, przez wieloznaczne wróżbiarstwo, jest w dwudziestym wieku optymistyczna” (RE, 313).

Stwarzając kulturę, człowiek stwarza więc również Boga. Nie powinien jednak zapominać, że zarówno stwarza Boga, jak został przez niego stworzony. Nie wolno mu więc etapu historii, na którym się znajduje, identyfikować z Bogiem. Człowiek nie może również przewidzieć przyszłości ani dokładnie określić celu swojej wędrówki, gdyż widzi ją tylko z perspektywy poznawczej, którą daje mu jego czas. Dlatego Miłosz powiada pod koniec swojego eseju, że przyszłość „nie leży normatywnie w czasie”. Człowiek ma przeszłość i z niej może wnosić, że ludzkość przebyła jakąś drogę. W tej przeszłości może również, jak Miłosz mówi, „odkrywać” prawidła rozwoju, ale również wtedy może tylko korzystać ze swojej aktualnej wiedzy, a więc z różnych perspektyw czasowych tworzyć różne poglądy o przeszłości i jej „prawach rozwojowych”. Tutaj przydaje się jeszcze jedno zaczerpnięte z Brzozowskiego pojęcie – humor. Człowiekowi nie wolno brać siebie zbyt poważnie, musi być zawsze gotów do korekty swoich planów¹⁹. Droga człowieka zdeterminowana jest przez (nieznany w gruncie rzeczy) cel, wybór drogi jest w mniejszym lub większym stopniu pozostawiony jemu samemu. Bóg nie jest abstrakcyjnym duchem obecnym w historii; to człowiek szuka możliwości jego objawienia w historii. Taką interpretację Brzozowskiego można wyczytać z zakończenia eseju *Tygrys*:

Poprzez kłęski i katastrofy ludzkość szuka eliksiru młodości czyli u-filozoficznienia, żaru jaki podtrzymuje wiara w powszechną użyteczność naszego indywidualnego wysiłku, choćby z pozoru nie zmieniał nic w żelaznych trybach świata. (...) My jednak odkryliśmy, że eliksir młodości nie jest urojeniem, właśnie dlatego, że zaglądaliśmy w głąb piekieł naszego stulecia. Nikt nie zdobywa się na to chętnie. Poza tym zgęszczony, przyspieszony czas, inny niż fizjologiczny, mścił się obozem koncentracyjnym, kulą czy atakiem serca²⁰. Tym niemniej uczył absolutnego zainteresowania i pękały przegrody dzielące jednostkowe od zbiorowego, styl od instytucji, estetykę od polityki. Gdyż cudowny eliksir jest to pewność, że nasza wiedza o tym, co ludzkie nie ma kresu, że nie przystoi nadymać się powagą, bo każde nasze osiągnięcie spada we wczoraj, zawsze więc jesteśmy uczniami wstępnej klasy (RE 332).

¹⁹ „Gdy nadajemy swemu życiu jakieś bezwzględne, nieskończenie słuszne znaczenie, wymykamy się samym sobie i przesłaniamy przed samymi sobą prawdę obrzędem. Humor jest stanem duszy religijnym, a niwelującym obrzędowość: jest wyzwoleniem życia od wewnętrznego popa, przed którym można się wyklamać” (*Legenda Młodej Polski*, cyt. wg Miłosz 2000, 92).

²⁰ Kroński zmarł w roku 1958 w następstwie zawału serca.

Inny jeszcze fragment *Rodzinnej Europy* równie wyraźnie pokazuje inspirację Brzozowskiego. Cytat z rozdziału *Podróż na Zachód* jest o tyle uzasadniony, że po raz pierwszy w *Rodzinnej Europie* dochodzi do sprzężenia perspektyw młodego człowieka, studenta oraz dojrzałego poety i emigranta:

Najdziwniejsze dla mnie dzisiaj w Paryżu jest to, że ciągle jest. Przemijalność człowieka na tle niezmiennej natury dostarcza niewyczerpanego tematu do rozmyślań, ale jeżeli tłem są wytwory ludzkiej ręki, przeżywa się ją jeszcze mocniej. Ten cały potok oczu – daremnie maskujemy zbyt wielkie, orgiastyczne pragnienie jakimś niewystarczającym słowem, odgradzamy się od głębszego siebie trywialnością – biegnie w paryskiej architekturze przez lata. Poszczególne oczy i twarze gasną i giną, ale potok nie ustaje. Oczy, których sekret starałem się wtedy odgadywać, otoczyły się zmarszczkami, straciły blask, ale nic nie ubyło i chodzę teraz paryską ulicą tak samo chciwy czegoś więcej niż miłosnej przygody. A zarazem to spięcie starych kamieni z ciągle odnawiającym się następstwem pokoleń przekształca się we mnie, nie wiem czemu, w obraz królów śpiących w płataninie kamiennych lili, jak wysuszone zimowe owady. – Deptaliśmy chodniki bulwaru St. Michel, zlizywaliśmy z wargi chłodny pył fontanny w Luksemburskim Ogrodzie, dzieci puszczały na basenie żaglowe okręty, odpychając je długimi kijami. Dzisiaj też są tutaj, te same, zaczerpnięte w wiecznie żyjące karzelki, czy inne? (RE, 186).

Paryż pojawia się tutaj – podobnie jak w poprzednio cytowanym passusie – jako wieczne miasto, prawie jako trzeci Rzym. „Wieczne” jednak tylko w tym sensie, że w sposób najbardziej doskonały uosabia historię Europy. Miłosz krytykuje kulturę świata antycznego z powodu jej pesymistycznego, mrocznego nastawienia wobec przyszłości. Paryż – i w ogóle Francja, gdyż Francja zajmuje w *Rodzinnej Europie* miejsce uprzywilejowane, w sensie „najstarszej córki Kościoła” – jest symbolem pozytywnego oczekiwania kultury europejskiej, a także kumulacji, której doświadcza praca ludzka na przestrzeni historii²¹. Na tle „wiecznej” architektury Paryża odbywa się święto życia, oglądane zakochanymi oczami poety, jednocześnie oczami młodzieńca i dojrzałego mężczyzny. Człowiek jest tutaj – podobnie jak u Brzozowskiego – wyłączony z natury i procesu ewolucji (jak to już było np. u Goethego), ze swymi namiętnościami i marzeniami jest on zawsze ten sam. Tym, co

²¹ Uznanie, które Miłosz okazuje tu kulturze francuskiej, nie odnosi się do francuskich intelektualistów ówczesnej epoki. Jest to raczej próba przypomnienia elitom francuskim ich wynikających z historii obowiązków.

fascynuje podmiot eseju jest nieprzemijające bogactwo życia przy jego jednoczesnej indywidualnej przemijalności. Świadomość ta napelnia podmiot zachwytem i wywołuje w nim miłosne napięcie, a to dlatego, że pozwala mu ona przeżywać zespolenie człowieka z historią, a zatem najwyższe spełnienie, którego doznać może ludzka egzystencja. Miłosz opisuje w cytowanym fragmencie fenomen, który sam nazwał „momentem wiecznym”, kiedy to, co wieczne, spostrzeżone może zostać poprzez kontemplację historycznego przemijania a jednocześnie kumulacji. Odnosi się on bezpośrednio do słynnej formuły z *Traktatu poetyckiego*: „Czas wyniesiony ponad czas przez czas” (por. Fiut 1987, 37).

Przedstawioną powyżej koncepcję można uznać za ortodoksyjną w sensie kulturologicznym²². Historii ludzkiej zwrócona zostaje pod koniec *Rodzinyj Europy* wartość i zostaje ona zintegrowana w historię Zbawienia; pokonane zostają zarówno katastrofizm, jak i utopia. Ale również inne poglądy zapożyczone z modeli dualistycznych zostają przewyżczone w sensie ortodoksyj. Skutkiem jest, jak to pokazuje następny cytat, antyelitaryzm:

Po kilku latach dążenia naprzód bez światła znów moja stopa dotknęła gruntu i odzyskałem zdolność do życia w teraz, w chwili, a w niej, wyższe nad wszelkie możliwe Apokalipsy, splecione wzbogacały się wzajemnie przeszłość i przyszłość. (...) Ale, inaczej niż w Ameryce, leczyła mnie nie tylko natura. W swój ciepły uścisk brała mnie Europa i jej kamienie ciosane ręką minionych pokoleń, tłum jej twarzy wylaniających się z rzeźbionego drzewa, z malowidel i złotem wyszywanych tkanin koily, włączały mój głos pomiędzy jej stare wezwania i przysięgi, pomimo mego buntu przeciwko jej rozdarciu i chorowitości. Pomimo wszystko, rodzinna Europa (*RE*, 326).

Sztuka zachowuje tutaj uprzywilejowaną pozycję, gdyż to właśnie jej dzieła pozwalają nam w najdoskonalszy sposób odczytać historię pracy. Jednak sama historia jest dziełem całej ludzkości, a nie tylko niewielkiej grupy tych,

²² „Ortodoksja w tym ogólnym sensie oznacza zbiór tych właściwości i sposobów postępowania w procesie autokonstrukcji, które – niezależnie od danych kulturowych, teologicznych i epistemologicznych kontekstów – ciągle powracają, a nawet tworzą rodzaj tradycji w samoorganizacji i sposobie obchodzenia się z odstępstwem. Należące tutaj cechy odznaczają się wszystkie niewielką ekspresywnością, elastycznością (i z tego powodu niewielką siłą przekonywania) zdolnością asymilacji i tendencją do pragmatycznego kompromisu. To pragmatyczne i praktyczne – w sensie koncepcji realizmu Romana Jakobsona – może przy tym zostać uznane za kontynuację »systemu prawdopodobieństwa«, który w danej kulturze panującej dostarcza podstawowych koordynatów na temat tego, co zostaje uznane za realne lub irrealne, z tego czy tamtego świata, możliwe czy niemożliwe, istotne czy nieistotne” (Hansen-Löve 1996, 72).

którzy zostali oświeceni. Znajdziemy tu odwołania nie tylko do Brzozowskiego, lecz także Norwida, poety, który zainspirował również „filozofię pracy”. Norwid nie oddziela sztuki od innych ludzkich działań i podkreśla przede wszystkim rzemieślniczą komponentę pracy artystycznej²³.

Jak się zdaje, ta kulturowa ortodoksja jest u Miłosza zdobyczą trwałą, chociaż nie jest to oczywiście koniec jego zainteresowań gnozą; jednakże gnoza polityczna z jej katastrofizmem lub pokusą utopii stają się dla poety rozdziałem zamkniętym²⁴.

Literatura

- Adorno T.W., Horkheimer M., 1994, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa (wyd. I 1944, Nowy Jork).
- Biedermann H., 1986, *Das verlorene Meisterwort. Bausteine zu einer Kultur – und Geistesgeschichte des Freimaurertums*, Wien et al.
- Brzeczko J., 2010, *Poglądy historyzoficzne pisarzy z kręgu „Kultury paryskiej”. Przewidywanie katastrofizmu – odrzucenie mesjanizmu*, Lublin.
- Brzozowski S., 1913, *Pamiętnik*, Lwów. Cyt. wg reprintu 1985, Kraków.
- Bocheński J.M., 1994, *Podręcznik mądrości świata tego*, Kraków.
- Eco U., 1992, *Die Grenzen der Interpretation*, München–Wien 1992 (wyd. I 1990, Mediolan).
- Eliade M., 1983, *Geschichte der religiösen Ideen. Band III/I: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit*, Freiburg et al.
- Fiut A., 1987, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Paryż.
- Fiut A., 2003, *W objęciach Tygrysa*, w: Fiut A., *W stronę Miłosza*, Kraków.
- Garewicz J., 1995, *Kroński i jego filozofia dziejów*, w: Skoczynski J., red., *Kolakowski i inni*, Kraków.
- Gibbon E., 1995, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1–2, Warszawa (angielski oryginał ukazywał się w latach 1776–1788).
- Groh D., 1988, *Russland im Blick Europas. 300 Jahre historischer Perspektiven*, Frankfurt am Main (wyd. I ukazało się pod tytułem *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geschichte*, Heidelberg 1960).
- Hansen-Löve A., 1982, *Die 'Realisierung' und 'Entfaltung' semantischer Figuren zu Texten*, w: *Wiener Slavistischer Almanach* 10.
- Hansen-Löve A., 1996a, *Diskursapokalypsen: Endtexte und Textenden. Russische Beispiele*, w: Sierle K., Warning R., red., *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München.

²³ Artysta ma w nowoczesności pozycję uprzywilejowaną, ponieważ to tylko on może swą pracę wykonywać z miłością. Stąd też bierze się jego najważniejsze zadanie: nie wolno mu się za bardzo oddalać od świata pracy innych; jego działalność to „Choraław na prac ludzkich wieży”, jak powiada Norwid w *Promethidionie*. Por podsumowanie poglądów Norwida przez Miłosza (Miłosz 1983, 318).

²⁴ Jacek Brzeczko (Brzeczko 2010), który zajmuje się przede wszystkim późniejszą twórczością Miłosza, dochodzi do podobnych wniosków.

- Hansen-Löve A., 1996b, *Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne*, in: *Wiener Slavistischer Almanach*, Sonderband 41: *Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen*.
- Hansen-Löve A., 2003, *Hermetik vs. Häretik: Heterodoxien*, w: Greber E., Menke B., red., *Manier – Manieren – Manierismen*, Tübingen.
- Herling-Grudziński G., 1991, *Roztopy*, cyt. wg Kudelski Z., *Pielgrzym świętokrzyski*, Lublin (tekst opublikowany po raz pierwszy w 1956 roku).
- Herwig H.J., 1984, *Psychologie als Gnosis – C.G. Jung*, w: Taubes J., red., *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und die Politik*, München.
- Janion M., 2000, *Kroński-Milosz. Epizod z dziejów myśli i poezji*, w: Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa.
- Jonas H., 1999, *Gnosis. Die Botschaft eines fremden Gottes*, Frankfurt am Main und Leipzig (wyd. I Boston 1958).
- Kolakowski L., 2000, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Poznań.
- Lotman J., 1998, *Kultura i eksplozja*, Warszawa.
- Mencwel A., 1999a, *Progresizm integralny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 44.
- Mencwel A., 1999b, *Dawne granice są nieaktualne. Z profesorem Andrzejem Mencwalem rozmawia Krzysztof Lubczyński*, „Bez dogmatu”, 41.
- Milosz C., 1962, *Człowiek wśród skorpionów*, Paryż.
- Milosz C., 1984, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, Kraków (wyd. I 1969, Barclay et al.).
- Milosz C., 1998a, *Traktat moralny. Traktat poetycki. Lekcja literatury z Czesławem Miłoszem, Aleksandrem Fiutem i Andrzejem Franaszkiem*, Kraków.
- Milosz C., 1998b, *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950*, Kraków.
- Milosz C., 2000, *Dzieła zebrane. Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Kraków.
- Milosz C., 2002, *Dzieła zebrane. Wiersze*, t. 2, Kraków.
- Tischner Ł., 2001, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Kraków.
- Schmid W., 1986, *Der Textaufbau in den Erzählungen Dostojewskijs*, Amsterdam.
- Vardy P., Grosch P., 1995, *Etyka*, Poznań.
- Voegelin E., 1996, *Die politischen Religionen*, München (wyd. I Wien 1938).
- Voegelin E., 1999, *Hegel – eine Studie über Zauberei*, München (wyd. I *Studium Generale* 24, 1971).
- Walicki A., 1977, *Stanisław Brzozowski. Drogi myśli*, Warszawa.
- Walicki A., 1993, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa (wyd. I pod tytułem *Spotkania z Miłoszem*, Londyn 1981).
- Webster C., 1982, *From Paracelsus to Newton*, Cambridge.
- Zemła M., 2009, *Der polnische Essay und seine kulturmodellierende Funktion (Jerzy Stempowski und Czesław Miłosz)*, München.

Tiger: Political Gnosis

The article is dedicated to Czesław Miłosz's essay *Tiger*, analysing the heterodox discourses that it contains, especially the political gnosis. The author analyses the connections between such discourses and the notions of deep crisis of European culture, showing also how Miłosz solved the dialectic argument with his friend Tadeusz Juliusz Kroński, a Hegelian philoso-

pher. Miłosz's solution enabled him to give up both Gnostic catastrophism and a temptation of hermetic utopia by Kroński. Towards the end of the essay the history of mankind regains its value and it is being reintegrated as a history of Salvation.

Key words: Czesław Miłosz, political gnosis, Hegelianism, Tadeusz Kroński