

Teksty Drugie 1997, 5, s. 5-23



Miłosz i Rosja. Z perspektywy szwedzkiej

Per-Årne Bodin

Szkice

Per-Årne Bodin

Miłosz i Rosja Z perspektywy szwedzkiej

W rozbiorach Polski pod koniec XVIII wieku brała udział nie tylko Rosja, lecz również Prusy i Austria, ale w świadomości narodowej Polaków Rosja pozostała głównym wrogiem. Nawet agresja Niemiec na Polskę podczas drugiej wojny światowej nie zmieniła tego stanu, a przymusowe wcielenie Polski do sowieckiej sfery wpływów po wojnie umocniło tylko wizerunek rosyjskiego wroga. Dlatego walka Polaków pod koniec lat osiemdziesiątych łatwo nawiązała do nieprzerwanej walki z Rosją o niepodległość kraju, który Polacy zawsze uważali za zaporę dla rosyjskiego, a potem sowieckiego, zagrożenia w Europie.

Wizerunek Rosji

Niechęć Polaków do Rosji ma przede wszystkim uwarunkowania historyczne, choć wynika także z różnic kulturowych i religijnych. Joseph Conrad mówił o *incompatibility of temper*, co można właśnie tłumaczyć różną tradycją czy historią idei obu krajów. Trudności wzajemnego zrozumienia obu narodów potęguje prozachodnia orientacja polskiej kultury przy jednoczesnym ignorowaniu bądź

<http://rcin.org.pl>

nie docenianiu kultury rosyjskiej. Spojrzenie polskich intelektualistów na Rosję mieści w sobie zarówno element rusofobii, jak i dystansu. Czasem jednak pojawia się inna Rosja, Rosja krytyków reżimu, podobna do złudzenia do zachodnich cywilizacji; Rosja, z którą można się solidaryzować. W artykule tym chciałbym zanalizować ten właśnie inny obraz Rosji, zarysowany w twórczości Czesława Miłosza.

Miłosz urodził się na Litwie w 1911 roku jako obywatel Rosji, wychował się zaś w polskim wówczas Wilnie. Na krótko przed wybuchem drugiej wojny światowej przybywa do Warszawy. Emigruje z kraju na początku lat pięćdziesiątych, kiedy presja sowiecka narzuci Polsce system stalinowski. Klimat, w którym wielu intelektualistów poparło nowy początek, Miłosz opisał w książce powstałej wkrótce po tym, jak porzucił służbę dyplomaty PRL. *Zniewolony umysł* jest jedną z najwnikliwszych analiz sowieckich mechanizmów ucisku jednostki, a zarazem kontynuacją dyskusji rozpoczętej w *Dziadach* Mickiewicza. Miłosz wystrzega się jednak utożsamiania sowieckiej opresji i rosyjskiej mentalności, oskarżając przy tym Zachód, że nie proponuje żywotnej przeciwwagi wobec ideologii sowieckiej, która neguje metafizyczny wymiar bytu człowieka. Przejście intelektualistów polskich do obozu sowieckiego tłumaczy pustką moralną, spowodowaną potwornościami wojny – poeta wyjaśnia jednak przede wszystkim mechanizmy ideologii wciągającej inteligencję.

W obrazie Rosji u Miłosza mieści się walka rosyjskich dysydentów z sowiecką opresją. Pisarz polski nie ukrywa tu swego szacunku dla działań dysydentów w celu ustanowienia moralnych zasad i systemu wartości w Związku Sowieckim. Odważna walka rosyjskich dysydentów mogła zresztą budzić podziw u wielu Polaków, krytycznych nie tylko wobec reżimu sowieckiego, lecz także wobec kultury rosyjskiej. Miłosz w dyskusji o Sołżenicynie i Pasternaku podkreśla właśnie moralny patos, trudny do zauważenia we współczesnej kulturze zachodniej.

Jeżeli myślący Rosjanie gotowi są zapłacić swą karierą zawodową, życiem, za próby przywrócenia moralnych i artystycznych wartości, gdy tymczasem ich zachodni koledzy oddają się destrukcji dla samej destrukcji, czegoż możemy się spodziewać od prawdziwego i nieoficjalnego spotkania Wschodu i Zachodu?¹

¹ Cz. Miłosz *The Emperor of the Earth: Modes of Eccentric Vision*, Berkeley – Los Angeles – London 1977, s. 84.

Miłosz jest tu bardzo rosyjski w ocenie współczesnej literatury zachodniej i w swej koncepcji pisarza, na którym, jego zdaniem, spoczywa odpowiedzialność moralnego doradcy. Odpowiada to roli pisarza rosyjskiego XIX i XX wieku, w równym stopniu podzielanej przez reprezentantów oficjalnej literatury i przez dysydentów.

Wielkie Księstwo Litewskie

Kulturę rosyjską widzi Miłosz jako niezbędną część dziedzictwa europejskiego w przeciwieństwie do niektórych polskich prób, aby wyłączyć kulturę rosyjską z tej wspólnoty i zaprzeczyć jej wpływom na kulturę polską. Być może dlatego Miłosz raz po raz wraca do swej wileńskiej biografii z okresu młodości. W tomiku *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, w rodzaju poetyckiej autobiografii, czytamy:

Moja stolica w kotlinie wśród pagórków leśnych,
Z warownym zamkiem u zbiegu dwóch rzek,
Ze swoich świątyń ozdobnych słynęła:
Kościółów, cerkwi, synagog, meczetów.
[...]
W szkołach naszych uczono dogmatyki,
Apologetyki, sentencji z Talmudu i z Tytusa Liwiusza.
Arystoteles był ceniony
Choć bardziej wyścigi w workach i skakanie przez ogień
W wieczór świętego Jana.

Uliczka, prawie na wprost uniwersytetu
Rzeczywiście nazywała się tak: Zaułek Literacki.
Na rogu księgarnia, ale nie tomy, szpargały,
Ciasno, aż do sufitu. Nieoprawne, sznurkiem związane,
I druk i pismo, łacinka, cyrylica,
Hebrajskie litery. Sprzed stu, trzystu lat.²

Cytaty po litewsku i po łacinie, które odnajdujemy w tym tomiku poezji, potęgują uczucie wielokulturowości środowiska, w którym Miłosz dorastał i które jest dla niego pod wieloma względami ideałem. Zarówno w tym, jak w wielu innych utworach, Miłosz pisze o Wielkim Księstwie Litewskim, o wielonarodowym mocarstwie, które wyłoniło

² Cz. Miłosz *Poezje*, t. 2, Paryż 1981, s. 221, 231.

się w XIII wieku między Rosją i Polską. Jego pluralizm przetrwał po połączeniu dynastii Jagiellonów i Piastów (ślub Jagiełły i Jadwigi w XIII wieku oraz unia Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony w XVI wieku). Mimo stopniowej polonizacji, różnorodność kultur przetrwała na pograniczu między Wschodem i Zachodem aż do czasów pierwszej wojny światowej; a na Litwie i we wschodniej Polsce aż do drugiej wojny światowej. Właśnie z tożsamości Wielkiego Księstwa Litewskiego Miłosz próbuje stworzyć inną orientację kultury polskiej, w której jest miejsce również dla tego, co rosyjskie. Widać to w wyżej cytowanym fragmencie: druki z cyrylicą, cerkiew prawosławna, rosyjska kultura, są zintegrowane z polską kulturą. Rosyjskie współistniało tu z polskim, białoruskim, litewskim i żydowskim. Miłosz zwraca uwagę, że żydowska kultura Wilna do drugiej wojny światowej w dużej mierze wyrażała się nie w języku jidysz, lecz po rosyjsku. Pisarz ustawicznie to przypomina w swych esejach, na przykład w *Szukaniu ojczyzny*.

We wspomnianym zbiorze Miłosz przywołuje określenie Jana Błotńskiego, że tzw. Kresy w literaturze polskiej są rodzajem rajy. Miłosz, opisując obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego, odwołuje się do mitu Arkadii; esej *O wygnaniu* mówi o emigracji jako wypędzeniu z rajy w kategoriach losu jednostki. Zagroził tej szczęśliwej krainie nacjonalizm czy etnocentryzm, a zniszczył ją totalizm. Wielkie Księstwo Litewskie jest dla Miłosza nie tylko rajem dzieciństwa i młodości, lecz wielokulturowym i tolerancyjnym terytorium, na którym należne miejsce zajmuje kultura rosyjska.

Słyszymy u Miłosza nutę nostalgii za utraconym stanem etnicznej różnorodności i tolerancji. Jak wielu intelektualistom schyłku XX wieku – sytuacja sprzed drugiej wojny światowej jawi się jako ideał, bez przyomykania oczu na problemy, które niewątpliwie istniały. W wierszu *Le Transsylvénien* Miłosz pisze o europejskiej erze wspólnoty kulturowej przed pierwszą wojną światową.

Koleją Transsyberyjską jechałem do Krasnojarska
Z nianią Litwinką, z mamusią, dwuletni kosmopolita,
Uczestnik przyobiecanej europejskiej ery.
Tatusz polował na marale w Sajańskich górach.
Ela i Nina biegały po plaży w Biarritz.

Tak, to działo się w 1913 roku. Wtedy ubiegłe sto lat podawano za wstęp jedynie do prawdziwie europejskiej, a nawet kosmopolitycznej epoki. Francuskie romanse w żółtych

okładkach były czytane nad Dunajem i Wisłą, Dnieprem i Wołgą. Żniwiarki McCormick chodziły po polach Ukrainy. Ledwo Oscar Wilde stał się dla pokwitających estetów największym nazwiskiem, już młodzi buntownicy znaleźli zwiastuna wyzwolonych mas w Walcie Whitmanie, a paryska bohema uczyła się zagadkowej duszy słowiańskiej z *Ballets Russes* i powieści Dostojewskiego. Co raz to któryś wyrafinowany poeta z Wiednia pielgrzymował do Moskwy, świętego miasta, żeby tam słuchać dźwięku dzwonów.³

Wielkie Księstwo Litewskie jest dla Miłosza niemal tym, czym Austro-Węgry dla czeskiego pisarza, Milana Kundery: minionym cesarstwem, światem utraconym, w którym różne kultury, religie i języki mogły ze sobą współistnieć. I było tak przez stulecia, wspomina Miłosz, napomykając jednocześnie o schyłku tego idealnego stanu już w czasach młodości. Proces stopniowej segregacji narodów można było zauważyć w szkołach, kiedy dzieci zaczęto uczyć innej, etnicznej wersji historii ojczystych terenów i grupy coraz bardziej poczęły się oddalać jedna od drugiej, zwłaszcza od wspólnej tożsamości Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Stąd uwaga, z jaką Miłosz czyta innego polskiego pisarza tego obszaru, Józefa Mackiewicza. Znajduje bowiem u niego model państwa nie narodowego, lecz opartego na poczuciu wspólnoty ludzi w obrębie pewnego obszaru, określonego geograficznie.

Jak Kundera poprzez mit Europy Centralnej, tak Miłosz przez Wielkie Księstwo Litewskie usiłuje stworzyć przeciwwagę dla nacjonalizmu, którego skutki widzieliśmy w byłej Jugosławii. Ale jest to zarazem przeciwieństwo imperium rosyjskiego czy sowieckiego: modelu państwa wprawdzie wielonarodowego, lecz opresywnego, prześladowającego mniejszości, zwanego więzieniem narodów.

Pojęcie Europy Centralnej Milana Kundery, które powstało po inwazji na Czechosłowację w 1968 roku, wyłącza Rosję z europejskiej wspólnoty. Tymczasem Miłosz integruje prawosławną kulturę z Europą za pośrednictwem mitu Wielkiego Księstwa Litewskiego. Operuje tym, co rosyjskie jako naturalnym elementem literackich wyobrażeń i wrażliwości. Przybliży wreszcie Rosję Europie, przywołując historyczną rolę Wielkiego Księstwa jako pośrednika między Zachodem i Wschodem. Słowem: Miłosz wydobywa fenomen Wielkiego Księstwa Litewskiego i eksponuje go w walce z nacjonalizmem i etnocentryzmem dzisiejszej Europy.

³ Cz. Miłosz *Kroniki*, Paryż 1987, s. 47.

W eseju *Miejsce utracone* Miłosz porównuje Wilno i Lwów, miasta środkowoeuropejskie. Znajduje przede wszystkim dwie różnice: presja prawosławia ze wschodu była w Wilnie niezauważalna, tym samym Lwów pozbawiony był typowej dla Wilna wzajemnej tolerancji między grupami różnych narodowości. Miłosz zdaje się kwestionować pojęcie Europy Centralnej Kundery, której wyróżniającą cechą była właśnie tolerancja, jak w Wielkim Księstwie.

W kulturowej i biograficznej geografii Miłosza milczenie zalega nad niemieckimi terenami. Poeta pisze, iż nie ma emocjonalnego stosunku do tej kultury, której wpływu na kraje bałtyckie, nie tyle Litwę, co Estonię i Łotwę, nie da się jednak pominąć. W Wielkim Księstwie Litewskim brakuje także terytorium, które do niego kiedyś należało, a mianowicie wschodniej Ukrainy. Nie pasuje ono do multietnicznego uniwersum z uwagi na brak tolerancji między grupami narodowymi, którą cieszyła się północna część Księstwa.

Z perspektywy Ameryki

Miłosz patrzy na Rosję z perspektywy Wielkiego Księstwa Litewskiego czy raczej z hipotetycznej – wielkolitewskiej perspektywy. I, co niemniej istotne, z perspektywy amerykańskiej, zawierającej w pierwszym planie doświadczenie funkcjonującej wielonarodowości. Praca pedagogiczna Miłosza na uniwersytecie w USA, między innymi z zakresu literatury rosyjskiej, była dogodną sposobnością, aby sprecyzować poglądy na kulturę rosyjską. Powstałe wówczas eseje Miłosza należy chyba traktować jako próbę prezentacji pozytywnego obrazu Rosji, uczynienia go bardziej zrozumiałym dla amerykańskiego odbiorcy. Zapewne amerykańskie doświadczenia wzmocniły negatywny stosunek pisarza do nacjonalizmu, na co zresztą sam zwraca uwagę w eseju o Oskarze Miłoszu:

Nie jestem pewien, czy gdybym mieszkał w Polsce, potrafiłbym zdobyć się na ten dystans wobec namiętności narodowych, który sprawia, że dzisiaj bliżej mi do poglądów O. M. niż do poglądów jego przeciwników.⁴

⁴ Cz. Miłosz *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 155.

Nie bez przyczyny w amerykańskim paszporcie Miłosza jako kraj urodzenia widnieje Litwa – państwo nie istniejące, w czasie gdy poeta przyszedł na świat.

Rosja w polskim zwierciadle

Na obszarze dawnego Księstwa Litewskiego, gdzie Żydzi żyli od stuleci, w relacji Miłosza o końcu dawnej epoki natknemy się na sugestie podobieństw między polskim i rosyjskim antysemityzmem, aczkolwiek sam poeta nie robi takiego zestawienia. Pokazuje jedynie w swych esejach negatywne cechy Polaków i podkreśla, że są analogiczne do rosyjskich. Oba narody, jego zdaniem, mają zdolność odsłaniania jeden w drugim najgorszych cech, do których żaden się nie przyznaje. Stąd bierze się oburzenie, gdy dochodzi do konfrontacji wad we wzajemnych wizerunkach wroga. Miłosz przywołuje między innymi silnie negatywny opis głupekowatych bufonów polskich w powieściach Fiodora Dostojewskiego i daje do zrozumienia, że jest w nich coś z prawdy, że te karykatury polskości – nie są tylko wytworami wielkorosyjskiego szowinizmu.

Analiza polskości i rosyjskości pod kątem widzenia Wielkiego Księstwa Litewskiego prowadzi Miłosza do kontrowersyjnego wniosku, że myśl rosyjska i myśl polska we wspomnianym wyżej aspekcie są właściwie takie same. Poeta cytuje Mickiewicza:

Rosja nikogo się nie lęka, oprócz idei polskiej. Żaden ze służących Rosji Polaków, nawet najbardziej spodlonych, poddających się ciałem i służących wiernie, nawet męczących współziomków, sercem i duszą z Moskałem się nie łączy. Ale Polacy dzisiejsi [...] są względem Rosjan tem tylko, czem byli przedchrystusowi Żydzi względem Rzymian.

i komentuje ten cytat następująco:

„idea polska” znakomicie przylega do „idei rosyjskiej”, tyle, że stanowi jej dokładną odwrotność. Bowiem „idea rosyjska”, taka przynajmniej, jaką w swojej publicystyce wykłada Dostojewski, znaczy mniej więcej tyle: nadejdzie czas, kiedy bezbożnej, komunistycznej Europie, na czele której stanie „bosy papież”, przeciwstawi się naród-bogonosiciel, Rosja, i przyniesie jej swojego Chrystusa na ostrzach bagnatów.⁵

⁵ Cz. Miłosz *Ziemia Ulro*, Paryż 1980, s. 100.

Miłosz odnajduje więc podobieństwa między Mickiewiczem oraz Dostojewskim, i z tej perspektywy omawia też *Dziady*, głównie widzenie księdza Piotra. Polską i rosyjską ideę połączenia religii z nacjonalizmem, wizję polskiego lub rosyjskiego Zbawiciela, Miłosz nazwie karcerstwem.

Obie idee zyskują tu mesjańską i posłanniczą rolę w świecie. W tym względzie wieszcz i poeta narodowy Polski i największy zapewne powieściopisarz Rosji są w równej mierze heretykami. Miłosz przytacza tu słowa Anny Achmatowej, która nazwała Dostojewskiego herezjarchą. Należy jednak podkreślić, co Miłosz zresztą robi, że na Mickiewiczowskim obrazie Rosji widnieje piętno rosyjskiej okupacji Polski; co czyni widzenie księdza Piotra bardziej zrozumiałym, ale nie neutralizuje krytyki. Polska idea byłaby może równie niebezpieczna jak rosyjska, gdyby nie fakt, że służyła walce z polityczną opresją – można by rozwinąć myśl Miłosza. Poeta chce przez swą krytykę powiedzieć, że chrześcijaństwo nie jest narodowe, nie jest rosyjsko-prawosławne czy polsko-katolickie – chrześcijaństwo jest ogólnoludzkie, wspólne dla całej Europy.

Język

Relacja Miłosza o znajomości języków przypomina opowieść o jego ojczyźnie, Litwie.

To prawda, że moja polszczyzna była zawsze podmywana przez inne, słyszane obok, języki i kształtowania się mego „toku” częściowo przez opór nie mogę wykluczać. Pomijając nawet to, że polszczyzna mego dzieciństwa była bardzo szczególna, i leksykalnie, i akcentowo, z naleciałościami litewskimi oraz białoruskimi. Ale rosyjski? Skąd jego znajomość, właściwie nie wiadomo, wyniesiona z Rosji, nigdy go się nie uczyłem. Tudzież siedem lat łaciny w szkole. Dwa języki dobitne, nakłaniające do współzawodnictwa przez wzmocnienie frazy czy [...] klasykujące zabiegi.⁶

Szczególne wyczucie polszczyzny wykształciło się ze zderzeń i nakładania się akcentów różnych języków, białoruskiego, litewskiego, rosyjskiego i łaciny. Na równi z łaciną postawiony zostaje rosyjski jako ję-

⁶ Tamże, s. 50.

зык wyjątkowo rozwinięty. Dalej Miłosz mówi o swej znajomości angielskiego i o tym, że w dojrzałym wieku nauczył się klasycznej greki. Relacja poety o doświadczeniach z dzieciństwa pozwala zrozumieć, czym była dla niego kultura rosyjska. Pierwsze wzruszenia wzbudziły w nim sentymentalne wersy rosyjskiej poezji, które słyszał, czytane na głos, jako pięcioletni chłopiec. Poeta opowiada:

Przy stole, w naszym nędznym i obskurnym (jak to wiem dzisiaj) mieszkaniu, rosyjski był mową humoru, bo jego słodko-brutalne odcienie są nieprzetłumaczalne. Przetłumaczone, takie zdanie na przykład jak to, wzięte bodaj ze Szczedriny, o dwóch dygnitarzach, obrzucających siebie obelgami w obliczu rozbawionej gawiedzi: „I rugalis' tak užasno, czto wostorzennyje bosiki jeżeminutno kriczali ura!” nic właściwie nie znaczy. Głównie, jak się zdaje, przez język, który pociąga Polaków i wyzwała ich słowiańską połowę, zdobywają oni intuicję rosyjskości [...]. Jednak co ich pociąga, również im zagraża i pewne ćwiczenie, jakie uprawiałem, kryje w sobie wiele znaczeń. Należało wciągnąć powietrze i głębokim basem wymówić: „Wyryta zaślupom jama głębokaja”, następnie szybko zaszczębiotać tenorkiem: „Wykopana szpadlem jama głęboka”. Układ akcentów i samogłosek w pierwszym to ponurość, ciemność i siła, w drugim lekkość, jasność i słabość. Czyli ćwiczenie w autoironii i zarazem ostrzegawcze.⁷

Mamy tu inne spojrzenie na Rosję i mimo że fascynacja miesza się tu ze strachem, to Miłosz zachowuje dystans, który jest przede wszystkim jego autoironią. Kultura polska nie zostawia raczej miejsca dla autoironii, jeśli idzie o stosunek do Rosji.

Dualizm

Kilkuwiekowa opresja, jakiej Polska doznawała od Rosji, wiele tłumaczy. Miłosz w swych analizach rosyjskości próbuje także przeniknąć okrucieństwo konkretnych ludzi, którzy stali się instrumentem ucisku. Przedstawia kilka utrwalonych w pamięci scen z okresu wojny: grupka rosyjskich żołnierzy przyjaznymi gestami stwarza nadzieję niemieckiemu jeńcowi, że przeżyje. Po czym jeden z Rosjan bez żadnych emocji rozstrzeliwuje jeńca. Miłosz widzi w tym jeden z przykładów rosyjskiego dualizmu, świadomości zła na ziemi bez możliwości wyboru i bez wyjścia. Jedynie Królestwo Boże mogło obalić prawa Szatana, tożsame z prawem stworzenia.

⁷ Cz. Miłosz *Rodzina Europa*, Paryż 1980, s. 116.

Dlatego rosyjscy pisarze mistyczni sądzili, że w dzień, kiedy spełni się Królestwo Boże, zbawiony będzie nie tylko człowiek, ale również mucha i mrówka. To nadludzkie niemal współzucie przecinało jednak w praktyce więź pomiędzy intencją a czynem. Bo skoro, zanim przyjdzie Chrystus, jesteśmy całkowicie poddani haniebnemu prawu, bunt naszego serca jest bezsilny. Później, kiedy Królestwu Bożemu nadano nazwę komunizmu, zyskano tę przynajmniej pociechę, że prowadziła do niego „żelazna konieczność” ziemiska [...]. Żołnierze mogli nie mieć już nic wspólnego z chrześcijaństwem i nie być komunistami. Jednak dzięki temu, co otaczało ich od dzieciństwa, otrzymywali zaprawę w dwoistości nigdzie poza obrębem ich kraju tak daleko nie posuniętej.⁸

Oczywiście Miłosz nie broni tego typu postaw, próbuje je tylko wyjaśnić, wskazując, że Rosjanie nie są z natury źli, prymitywni i barbarzyńcy. Dualizm wyrażający rosyjskie usposobienie czy temperament pojawia się też we własnym światopoglądzie Miłosza, na innym poziomie. W zbiorze *Gdzie słońce wschodzi i kędy zapada* Miłosz pisze o dualizmie znanym mu już z czasów szkolnych:

Pamiętasz swój podręcznik Historii Kościoła?
Nawet kolor stronicy, zapach korytarzy.
Zaiste, wcześniej byłeś gnostyk, marcjonita,
Sekretny zjadacz trucizn manichejskich.⁹

Fragment ten włącza do światopoglądu poety nawet to, co jest mu obce w tradycji rosyjskiej – oczywiście nie jest to obrona barbarzyństwa, lecz próba jego zrozumienia.

Rosyjscy filozofowie religii

Pojęcie rosyjskiego dualizmu prowadzi nas do tematu rosyjskich filozofów religii, ciągle powracającego u Miłosza. Również i tu poeta wychodzi od swych doświadczeń wileńskich, wracając do okresu studiów i do jednego z nauczycieli uniwersyteckich, do Mariana Zdziechowskiego, który był pod wpływem między innymi Sołowjowa i Bierdiajewa. Miłosz, jak i Zdziechowski, znajduje u rosyjskich myślicieli przede wszystkim moralny dualizm w świecie.

Nie darmo kształcił się w Rosji, nie darmo miał szczerą kult dla postaci filozofów-mystyków rosyjskich, dla Trubieckiego, Sołowjowa. Nie chodzi tu może nawet o ich wpływy – ale o tę

⁸ Tamże, s. 120.

⁹ Cz. Miłosz *Poezje*, t. 2, Paryż 1981, s. 227.

zgodność pomysłów, która powstaje na gruncie wewnętrznego pokrewieństwa. Rozdwojenie pomiędzy złym światem i dobrym Bogiem nigdzie nie doszło do takiej skrajności, jak w chrześcijaństwie wschodnim.¹⁰

Miłosz napisał esej o jednym z największych filozofów religii, o Władimirze Sołowjowie i o jego ostatnim apokaliptycznym dziele *Trzy rozmowy*. Znalazł w nim element antyutopii: nie ma, ani też nie można stworzyć królestwa szczęścia na ziemi. Miłosz podziela wątpliwości Sołowjowa co do postępu społecznego jako głównej zasady bytu – kosztem metafizycznego wymiaru istnienia. Łączy go też z Sołowjowem oraz innymi filozofami religii zainteresowanie wielkimi procesami historycznymi i sensem historii, jak Nikołaj Bierdiajew nazwał jedną ze swych książek.

Antyutopijne i antyhistoryczne

Jeszcze jeden aspekt fascynacji Miłosza rosyjskością objawia się w zainteresowaniu Dostojewskim i Szestowem. Ponownie odnajduje tu Miłosz element wspomnianej antyutopii. Rosyjski filozof na emigracji, Lew Szestow, który między innymi wywarł wpływ na Camusa, w radykalny sposób przeciwstawia wiarę rozumowi (także rozsądkowi). Książki Szestowa są rozprawą z kultem rozumu w zachodniej kulturze, przy jednocześnie silnym poczuciu, że wiara jest sama w sobie absurdalna. Miłosz pisze o filozofii Szestowa następująco:

[...] dlaczegożby „ja” miało akceptować „mądrość”, która jaskrawie pogwałca jego najsilniejsze pragnienie? Dlaczegożby miało szanować „niezmienne prawa”? Skąd pewność, że co jest prawdopodobnie niemożliwe, jest naprawdę niemożliwe? Że filozofia zajęta *ho anthropos*, człowiekiem w ogóle, jest użyteczną dla *tis anthropos*, poszczególnego człowieka, który żyje raz tylko w przestrzeni i czasie? Czy rada filozofom Spinozy nie ma w sobie czegoś potwornego? „*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* – Nie śmiać się, nie smuć się, nie przeklinać, lecz rozumieć”? Przeciwnie, powiada Szestow, człowiek winien wołać, krzyżeć, śmiać się, drwić, protestować. Biblijny Hiob lamentował, jęczał, krzychał ku gniewnemu zgorszeniu jego mądrych przyjaciół.¹¹

¹⁰ Cz. Miłosz *Religijność Zdziechowskiego*, w: *Metafizyczna pauza*, Kraków 1995, s. 139.

¹¹ Cz. Miłosz *The Emperor of the Earth*, s. 105.

Również tutaj zaznacza się solidarność Miłosza z rosyjską tradycją nieracjonalistyczną – przeciwstawioną zachodnioeuropejskiej. Miłosza, jak Szestowa i Dostojewskiego, interesuje człowiek w jego kompleksowości, a nie człowiek jako istota rozumna, kierująca się wyłącznie pożytkiem i rozsądkiem.

Miłosz w swych rozważaniach o rosyjskich filozofach religii posługuje się antytezą: „Bóg filozofów”, więc i filozofów religii, stanowiący negatywny biegun wobec pozytywnego bieguna, jakim jest Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Postacią Szestowa był między innymi Pascal, ponieważ wierzył on w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie w Boga filozofów¹².

Dla Miłosza ważny u rosyjskich filozofów religii jest wyraźnie antyutopijny element. Lecz poeta, świadomy nawrotów utopijnego myślenia, nawet u antyutopijnego Nikołaja Bierdiajewa w typowy dla siebie sposób zwraca uwagę na podobieństwo utopijnej refleksji Bierdiajewa i Augusta Cieszkowskiego, do którego zresztą Bierdiajew nawiązuje. Miłosz poddaje obu krytyce z pozycji Szestowa:

[...] dla Bierdiajewa wiara, że wolny akt może zmienić oblicze ziemi, wyrasta z eschatologicznej i apokaliptycznej orientacji umysłowo-duchowej Rosji XIX wieku, z kontynuacji słowiańskiego mesjanizmu. Potwierdzają to finalne strony *Rosyjskiej idei* Bierdiajewa, który wychwala polskiego filozofa mesjanizmu, Augusta Cieszkowskiego i jego obszerne dzieło *Ojczczyzna nasza*. Właśnie to wysokie pojęcie o wolności człowieka, o jego nieograniczonych możliwościach w dążeniu do dobra Szestow atakuje.¹³

Sacrum na ziemi

Również u Miłosza zauważamy dualistyczne usposobienie, tak wyraźne w rosyjskim charakterze. Jak i w odczuwaniu *sacrum*, boskości tu i teraz. Miłosz zbliża się tu do tej sfery rosyjskiej myśli, która przedstawia jedność wszystkiego, do *pansofijskiej* zasady bytu. W *Rozmowach*, jakie przeprowadził z poetą Aleksander Fiut, Miłosz wspomina, że bliski jest mu Sołowjow oraz najważniejszy przedstawiciel sofiologii Siergiej Bułhakow, którego myśl Sołowjow zresztą roz-

¹² Tamże, s. 108.

¹³ Tamże, s. 112.

wija. We wspomnieniach poeta wskazuje na podobieństwo *Sophii* Bułhakowa z ideami swego wuja, Oskara Miłosza¹⁴.

Nagle uczucie jedności i kompletności wszystkiego, obecności świętości w istnieniu, zjednoczenia mikrokosmosu i makrokosmosu wyróżnia poezję Miłosza, powraca także w jego eseistyce: na przykład w krótkiej rozprawce o *Religii i przestrzeni*, gdzie autor wskazuje, iż XX wiek pozbawił nas zdolności widzenia *sacrum* wertykalnie – z Bogiem i z tym, co Boskie na wysokościach. Zamiast tego mamy *sacrum* tu i teraz, albo, jak to Miłosz określi w *Ziemi Ulro*:

Kiedy mój anioł stróż (który przebywa w uzewnętrznionej przestrzeni) odnosi zwycięstwo, ziemia wydaje się taka piękna, że żyję w ekstazie, i o nic się nie martwię, bo otoczony jestem boską opieką, zdrowie moje dobre, czuję w sobie prąd wielkiego rytmu, w snach ukazują się magicznie-barwne krajobrazy, nie myślę o śmierci, bo czy nastąpi ona za miesiąc czy za pięć lat, spełni tylko, co zasądził dla mnie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie Bóg filozofów.¹⁵

Poczucie świętej łączności z dziełem stworzenia, jedności emanującej szczęściem, jest wspólne Miłoszowi i rosyjskim filozofom religii, Siergiejowi Bułhakowowi oraz innym mistrzom *sofiańskich* spekulacji o sakralnej jedności wszechstworzenia i boskiej zasadzie – już tu na ziemi. Dla Bułhakowa, jak i dla Władimira Sołowjowa, zasada ta była kobieca.

Miłosz odkrywa, że jego poczucie *sacrum* tu na ziemi pokrewne jest temu, które spotyka u Oskara Miłosza, z tym że u ostatniego wspomniane poczucie wspólnoty wszechistnienia i szczęścia nie ma związku rodzajowo-płciowego. Dobrą tego eksplikację znajdziemy w wierszu *Dar*:

Dzień taki szczęśliwy.
Mgła opadła wcześniej, pracowałem w ogrodzie.
Kolibry przystawały nad kwiatem kaprifolium.
Nie było na ziemi rzeczy, którą chciałybym mieć.
Nie znałem nikogo, komu warto byłoby zazdrościć.
Co przydarzyło się złego, zapomniałem.
Nie wstydyłem się myśleć, że byłem kim jestem.

¹⁴ Cz. Miłosz *Ziemia Ulro*, s. 175.

¹⁵ Tamże, s. 190.

Nie czułem w ciele żadnego bólu.
Prostując się, widziałem niebieskie morze i żagle.¹⁶

Doświadczenie głębokiej wspólnoty z istnieniem jest u Miłosza związane ze szczęściem, zwanym nieraz przez badaczy literatury epifanią. Różnica między sofiańskim przeżyciem a epifanią jest wszelako ta, że pierwsze posiada trwałość i stałość, czego drugiej zdaje się brakować. Stąd być może sofianizm lepiej oddaje wspomniane wyżej odczuwanie życia Miłosza, niż kategoria epifanii czy momentalna ekstaza.

Zmarłych zmartwychwstanie

Jeszcze jedną cechę światopoglądu Miłosza możemy odnieść do rosyjskiej tradycji, mianowicie jego obsesję sprawą zmartwychwstania zmarłych. Polski sceptyk stawia pytanie w kwestii zmartwychwstania, najważniejszego elementu prawosławnej bogobojności.

Jezus Chrystus zmartwychwstał. Ktokolwiek w to wierzy
Nie powinien zachowywać się tak jak my,
Którzy straciliśmy górę i dół, prawo i lewo [...]
[...]
[...] „Zmartwychwstał?” „Nie wiem czy zmartwychwstał”¹⁷.

Czy wierzę w ciało zmartwychwstanie? Nie tego popiołu.
Wzywam, zaklinam: rozwiążcie się, elementy!
Ulatujcie w inne, niech przyjdzie, królestwo!
Za ogniem ziemskim złóżcie się na nowo!¹⁸.

Miłosz wspomina także rosyjskiego filozofa religii Nikołaja Fiodorowa, który z końcem XIX wieku stworzył filozofię opartą na prawosławnej wierze w zmartwychwstanie. Fiodorow uważał, że nowoczesna nauka niebawem będzie mogła już tu na ziemi obudzić do życia zmarłych, czego Chrystus swą ofiarą nie potrafił osiągnąć.

¹⁶ Cz. Miłosz *Poezje*, t. 2, s. 185.

¹⁷ Cz. Miłosz *Kroniki*, Paryż 1987, s. 71-72.

¹⁸ Cz. Miłosz *Kroniki*, Kraków 1988, s. 18.

I cel swój jasno zobaczy, na miarę wielkości:
Zwycięstwo odnieść nad śmiercią i stać się bogami.
Spełni się obietnica, umarli wstaną.
Wskrzesimy naszych ojców, tysiące tysięcy pokoleń,
Zaludnimy Marsa, Wenus i inne planety.
Nie będzie znał pieśni żałoby człowiek szczęśliwy i dobry.¹⁹

Być może zaabsorbowanie Miłosza metafizyką łączy się z zainteresowaniem Rosją. Poeta przy pewnej okazji kategorycznie stwierdził, że polska tradycja niejako ze swej natury unika, odsuwa metafizyczny wymiar życia.

Rosyjska filozofia religii współcześnie

Studiując rosyjskich filozofów religii Miłosz robi dwie rzeczy: po pierwsze włącza ich w obręb własnego światopoglądu, po drugie integruje ich w obrębie europejskiego dyskursu filozoficznego jako biegun pozytywny. Szóstowa Miłosz zestawia nie tylko z Camusem, lecz również z Simon Weil, Sergieja Bułhakowa porównuje ze Stanisławem Vincenzem. Tym sposobem również Dostojewski i Swedenborg znajdują się obok siebie. W jednym eseju Miłosz rozważa kilka postaci, jedna komentuje tu drugą czy trzecią, wszystkie cytują się wzajemnie. Ta sama integracja, jak w przypadku Wielkiego Księstwa Litewskiego, pojawia się w sferze ducha. Język rosyjski, rosyjska kultura, rosyjska filozofia, rosyjska refleksja religijna są integrowane w europejską całość zdecydowanie i czasem nawet – z polskiego punktu widzenia – prowokująco.

Teksty Miłosza stają się konstelacjami kalejdoskopu, który łączy europejskie kultury. Wyłączona jest z niego nie kultura rosyjska, lecz raczej ten składnik kultury polskiej, który jest nacjonalistyczny oraz zjawiska kultury zachodniej, na przykład scholastyka czy współczesne społeczeństwo konsumpcyjne oraz kultura popularna.

Swe zainteresowanie rosyjskimi filozofami religii Miłosz tłumaczy między innymi tym, że żyli w czasie podobnym do naszego. W eseju o Szestowie poeta pisze:

¹⁹ Cz. Miłosz *Kroniki*, Paryż 1987, s. 50.

[...] inteligencja rosyjska przeżyła gwałtownie, w skrócie, tę przemianę, która w krajach zachodnich, ze względu na mniejszą sztywność tradycyjnych struktur i wolność słowa, odbyła się wolniej i dopiero stopniowo miała się upowszechnić. Bezdomność wyznaniowa inteligencji domagała się kompensaty w religii człowieczeństwa, rodząc bezgraniczne żądanie etyczne, zwrócone jednak nie do poszczególnego człowieka, ale do „środowiska”, które ponosiło odpowiedzialność za skażenie dobrej natury ludzkiej. Powtarza się to we współczesnym nam humanizmie laickim z jego marzeniami o końcu alienacji, czyli w istocie o wypełnieniu się czasów...²⁰

Miłosz uważa, że krytyka zjawisk współczesnych przez filozofów religii i Dostojewskiego jest trafna i aktualna w odniesieniu do zachodniej cywilizacji pod koniec XX wieku.

Zauważamy też u Miłosza wysiłki, aby odzyskać wartości chrześcijańskie, samo chrześcijaństwo i *sacrum*, któremu zachodni Kościół się sprzeniewierzył. Ugiął się bowiem przed rozumem i przemienił wiarę w zwykłe reguły moralne sentymentalnego chrześcijaństwa:

W roku 1909 wyszła w Paryżu książka A. Leclerc'a *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, zawierająca bezwzględny krytykę modernizmu. Autor potępia tych myślicieli katolickich, którzy pod wpływem Jamesa zapomnieli, że wiara jest aktem rozumu, i ratując się przed pokusą pozytywizmu, wpadli w mistycyzm religii serca.²¹

Istnieją więc zbieżności między rosyjską filozofią religii a zapatrywaniami Miłosza zarówno w sferze organizacji świata, jak i poetyki: dualizm, apokalipsa, sofiologia i historiozofia. Poeta znajduje u rosyjskich filozofów uwyrażnienie i konkretyzację idei dzięki jej bliskości życia, którą straciła zachodnia tradycja filozoficzna. *Summa* Tomasza z Akwinu byłaby tego egzemplifikacją – jako próba wyjaśnienia życia oraz istoty Boga za pomocą abstrakcyjnych kategorii.

Dostojewski, Pasternak i Brodski

Miłosz jest zafascynowany Dostojewskim, lecz zauważa prymitywny nacjonalizm rosyjskiego pisarza. Mimo to Dostojewski – według Miłosza – wyraża dylemat zachodniej cywilizacji, cywilizacji nie wierzącej już w Boga, lecz w człowieka i rozum. W tym

²⁰ Cz. Miłosz *Metafizyczna pauza*, s. 123.

²¹ Tamże, s. 137.

wzglądzie Dostojewski był proroczy. Okropności, jakich dopuszczają się rewolucjoniści w małym miasteczku w powieści *Biesy* zapowiadają brutalne zbrodnie różnych reżimów komunistycznych o wiek później. Gdy Boga nie ma, wtedy samemu można chcieć zostać bogiem... W dziele Dostojewskiego tkwi dylemat, który jest dylematem zachodniego człowieka: pojmować religię jako utopię społeczną czy jako transcendentálny fenomen?

Poczynając od zesłania w Omsku, całe życie Dostojewskiego naznaczy walka dwóch wyobrażeń Chrystusa: Pierwszy to model doskonałości, do którego nikt nigdy się nie zbliży, mimo to nadal śmiertelny człowiek, poddany przeto prawu śmiertelności; drugi natomiast to Bóg-człowiek, tryumfujący nad śmiercią.²²

To ten sam dylemat, przed jakim postawiony został człowiek Zachodu: społeczna utopia albo wiara w metafizyczny wymiar istnienia. Miłosz podpisuje się w swych analizach Dostojewskiego pod jego antyutopijnymi wyobrażeniami, tak przecież istotnymi dla rosyjskiego pisarza. Walka nowoczesnego człowieka o wiarę, która zawiera jedynie sprzeczności, znalazła wyraz w powieściach Dostojewskiego już sto lat temu. Miłosz odnajdzie w rosyjskiej tradycji zarówno skomplikowany i pełen urazów stosunek do wiary chrześcijańskiej, jak i szczęście oraz radość w epifaniach. Zdaniem poety, Dostojewski egzemplifikuje linię graniczną między dobrem i złem, co podsumuje jeden z tekstów o rosyjskim pisarzu:

Równanie sprowadza się do tego: ludzie mogą się nie wiem jak wysilać, a jednak muszą wybrać – i nie mają wielkiego wyboru.²³

Ostatecznie muszę wybrać między Bogiem a diabłem – uściśli autor w angielskim wydaniu *Ziemi Ulro*²⁴. Miłosz znajduje u Dostojewskiego dokładne to, co znalazł u Dostojewskiego Szestow, mianowicie bliskość wobec życia i jego złożoności, której nie da się zamknąć w abstrakcyjnych schematach czy ogólnych regułach i wskazówkach. Innym pisarzem rosyjskim, z którym Miłosz czuje się duchowo spokrewniony w ten sam sposób jak z rosyjskimi filozofami religii, jest

²² Cz. Miłosz *The Emperor of the Earth*, s. 134.

²³ Cz. Miłosz *Ziemia Ulro*, s. 57.

²⁴ Cz. Miłosz *The Ulro Land*, New York 1984, s. 56.

Borys Pasternak. Oporowi Pasternaka przeciw temu co abstrakcyjne, odpowiada odrzucenie abstrakcyjnego myślenia przez Miłosza. Polski poeta tak definiuje chrześcijaństwo Pasternaka:

Chrześcijaństwo Pasternaka jest ateologiczne. Bardzo trudno jest analizować światopogląd, który udaje, że wcale nie jest światopoglądem, lecz zaledwie „bliskością wobec życia”, gdy w rzeczywistości łączy sprzeczne idee, zaczerpnięte z pokażnej ilości lektur.²⁵

Lepszej definicji własnego światopoglądu samego Miłosza nie można sobie wyobrazić. Zainteresowanie Miłosza Pasternakiem, a następnie Brodskim, dostrzec można przede wszystkim w zakresie filozofii. Prezentując poezję Brodskiego, Miłosz uwydatnia bliskość w spojrzeniu na życie Brodskiego i Szestowa, co nie oznacza bliskości poezji Miłosza i Brodskiego.

Trudniej doszukać się bezpośredniego wpływu rosyjskiej poezji na poezję Miłosza, gdyż wpływ ten ogranicza się do obszaru idei i myśli. Nie zapominajmy przy tym, że tu i tam natkniemy się na deklaratywność Miłoszowego wizerunku Rosji. Integracja tego, co rosyjskie, pojawia się równie często, jak deklarowany wpływ rosyjskich filozofów religii. Być może walka z ciasnym nacjonalizmem staje się dla Miłosza ważniejsza niż to, co można by nazwać „obiektywnym” oddziaływaniem rosyjskich idei.

Zakończenie

W twórczości Miłosza obraz tego, co rosyjskie, a zwłaszcza rosyjskiej filozofii religii, jest pozytywny. Wydaje się jednak, że jest to ocena, która rozwinęła się w związku z amerykańskimi doświadczeniami pisarza. Możemy porównać eseje z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z wczesnym tekstem, komentującym nagrodę Nobla dla Pasternaka, w którym Miłosz pisze, iż filozofia *Doktora Żiwago* jest mu obca. Miłosz odrzuca wyobrażenie Rosji jako ciała mistycznego, co odpowiada sprzeciwowi polskiego poety w jego późniejszych esejach wobec zespolenia nacjonalizmu z wiarą chrześcijańską. Również historiozoficzne spekulacje Pasternaka, wywar z rosyjskiej fi-

²⁵ Cz. Miłosz *The Emperor of the Earth*, s. 70.

lozofii religii, Miłosz odrzuca, by później pisać o nich z podziwem. W latach pięćdziesiątych jednak powie:

[...] chryścianizm Pasternaka, marzycielski, roztopiony w rozmyślaniach o historii – nie wiadomo, czy chodzi o zbawienie człowieka, czy o zbawienie ludzi w liczbie mnogiej...²⁶

W końcu artykułu Miłosza odstręcza naznaczenie rosyjskiego charakteru manicheizmem, który stanie się składnikiem jego własnego światopoglądu.

Wroga jest Miłoszowi abstrakcyjność katolickiej teologii, widoczna u Tomasza z Akwinu, także płaski i banalny rozsądek myślenia protestanckiego, wreszcie wiara nowoczesnych społeczeństw przemysłowych w komercyjne zbawienie. Tu mógłby Miłosz sypać jak z rękawa różnymi przykładami, mając na uwadze swój wieloletni pobyt w USA. W tym względzie bliski jest Miłoszowi szwedzki filozof, Georg Henrik von Wright, który także dostrzega aktualność rosyjskiej filozofii religii w krytyce cywilizacji naszych czasów.

Wygląda na to, że Miłosz posługuje się obrazem Rosji w opisie samego siebie, swych religijnych poszukiwań, epifanii, dualizmu oraz własnych przeświadczeń i wyobrażeń antyutopijnych. Wizerunek Rosji staje się składnikiem biografii samego poety.

Spojrzenie na Rosję w utworach Miłosza jest inne niż w tradycji kultury polskiej. Jest ono wielostronne, pełne niuansów, czego źródłem jest zarówno osobowość poety, jak i jego biografia. Jego idee mają wielkie znaczenie w dyskusji o przyszłości Europy, w której Miłosz reprezentuje pluralizm, tolerancję – wartości szczególnie ważne w dzisiejszej Europie, zagrożonej rozdarciem na dwie części przez nacjonalizm szalejący w jej południowo-wschodniej części. Zamiast krytykować myśl rosyjską, Miłosz posłuży się nią w analizie i krytyce zachodniej cywilizacji XX wieku.

²⁶ Cz. Miłosz *Komentarz do komentarzy o nagrodzie Nobla*, „Kultura” [Paryż] 1958 nr 12, s. 13.