

LIDIA WIŚNIEWSKA (BYDGOSZCZ)

## MITY I PARADYGMATY W DOLINIE ISSY I RODZINNEJ EUROPIE CZESŁAWA MIŁOSZA, CZYLI PODWOJENIA I ROZDWOJENIA POZNAWCZE

Podobnie jak Gianni Vattimo rysujący analogię między mitem nowoczesnym (Boga) a modernizmem w kulturze<sup>1</sup>, Czesław Miłosz<sup>2</sup> wprowadza paralelizm między sakralną i niesakralną przestrzenią kultury. Dokładniej mówiąc, wprowadza go szczególnie między określonymi wariantami, które absolutyzuje, nie wskazując zrazu wewnętrznego zróżnicowania tych

---

<sup>1</sup> Vattimo, widząc analogię do swej koncepcji w poglądach Arnolda Gehlena (*Die Säkularisierung des Fortschritts*, 1967), postrzega reprezentującą nowoczesność naukę (i technikę) jako rezultat sekularyzacji opatrnościowej wizji historii, opartej na wyznaczniku „nowości” (acz zauważa, że ten proces nie musi być wcale tak linearny, jak się wydaje), przy czym owe metafizycznie zakorzenione (w wartościach, takich jak „prawda” czy „użyteczność”) formy „świeckiej ideologii postępu” uznaje w tej dziedzinie za eliminowane później, niż to miało miejsce w sztuce, co spowodowało zabsolutyzowanie i zrutyinizowanie ekonomicznych wyznaczników postępu naukowo-technologiczno-przemysłowego, zastępujących kategorię zaspokajania podstawowych potrzeb człowieka. Zob. G. Vattimo, *Struktura rewolucji artystycznych*, [w:] idem, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2006.

<sup>2</sup> Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989. Dalej w tekście głównym przywołania stąd oznaczam skrótem DI oraz numerem strony; idem, *Rodzenna Europa*, Czytelnik, Warszawa 1970. Dalej w tekście głównym przywołania stąd oznaczam skrótem RE oraz numerem strony.

obszarów<sup>3</sup>: ani mitu – w jego wersji nowoczesnej (wyznaczonej przez Jedynego Boga) bądź archaicznej (wyznaczonej przez Naturę), ani (odpowiadającym tym typom mitu) nauki – w jej modelu newtonowskim czy też opartym na deterministycznym chaosie. Mówi zatem, wybierając w obu przypadkach pierwszą z wymienionych opcji: „Ostatecznie nowoczesna nauka jest tworem judeochrześcijańskim i chyba tylko dlatego mogła dojść do pojęć o wszechświecie nieprzetłumaczalnych na żaden jasny i oczywisty obraz, wyrażalnych jedynie przy pomocy znaków” (RE, 94). Tym samym wskazuje on na więź między mitem nowoczesnym (judeochrześcijańskim) a zdesakralizowanym, „newtonowskim” myśleniem naukowym. Mit występuje zatem u niego jako projekt czy wzorzec poznawczy mający swój odpowiednik w myśleniu zdesakralizowanym (tj. w kategoriach paradygmatycznych), co, jak sądzi, może ułatwiać człowiekowi religijnemu przyjmowanie postawy naukowej lub odwrotnie, ale też daje samej nauce niezwykłą – w odniesieniu do opierającego się na chrześcijaństwie społeczeństwa – atrakcyjność pojęciową. To podkreślenie przez niego siły najpierw mitycznego pojęciowego instrumentarium, a następnie – jego zdesakralizowanego odpowiednika paradygmatycznego, jakim posługuje się człowiek nowoczesny, traktuję tu jako zasadnicze.

Nie tylko jednak nauka korzysta z tej siły, wykorzystując określony sposób mitycznego porządkowania świata dla własnych celów, co umożliwiałoby utrzymanie teoretycznej łączności sfery sakralnej i zdesakralizowanej. Znacznie bardziej przewrotnie czyni to praktyka, pozwalając wyidealizowanym obrazom pociągać za sobą karykaturalne realizacje. Jak taka możliwość wyłania się z mitu, miał Miłosz możliwość zaobserwować na uniwersytecie, a właściwie, rzecz znamienita, na „scenie” uniwersyteckiej, a więc w miejscu jakiegoś powtarzalnego przedstawienia i gry. Dla

<sup>3</sup> Rozróżnienie mitu nowoczesnego, sygnowanego przez Jedynego Boga i archaicznego, wychodzącego od wielości wewnątrznie i zewnętrznie zdynamiczowanych bóstw tworzących jednak panteon, reprezentujący całość sił Natury, podobnie jak odróżnienie dwu modeli nauki jako realizacji równoległych do wspomnianych mitów wzorców zdesakralizowanych opartych na rozumieniu czasu jako linearnego, a przestrzeni jako hierarchicznej bądź czasu jako kołowego, a przestrzeni jako opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum* zob. np. L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2009.

niego nie przypadkiem chyba stanie się to „już czymś w rodzaju teatru lalek” (RE, 105), w którym „zderzały się ze sobą dwa niemal światopoglądy” (RE, 105). Znamienne jest tu zarówno to „niemal”, zapisujące wahanie, jak nazwać wspólną podstawę owej odmienności, jak i „już” – sugerujące, że to skądinąd kolejne przecież zetknięcie ze znaną z innych sytuacji i w innych wariantach (rodzinnym, gimnazjalnym) walką i równowagą odmiennych postaw, co sprawia, że trzeba zastanowić się nad ich wspólną płaszczyzną. W każdym razie wyjaśnienie klasowe okaże się dla niego niewystarczające i zawodne. Przyjmijmy zatem jego wyjaśnienie mityczne.

Na uniwersytecie mianowicie Miłosz konstatuje pojawienie się dwu dróg politycznych. Pierwsza – postępową, lewicową, najczęściej określana jako marksistowska – pociągała, jak zauważa on, w dużej mierze Żydów, którzy zresztą odchodzili od wiary ojców znacznie bardziej radykalnie niż chrześcijanie (choć realizacja tej wiary w przypadkach niektórych rabinów była może nawet bardziej „ewangeliczna” niż w przypadku chrześcijan) – i to szczególnie pozwala mu zapewne mówić o synkretycznym „judeochrześcijaństwie”, wiążąc z nim też zdesakralizowane echo w postaci komunizmu. Ta droga, w jego przekonaniu, oznacza zatem desakralizację wzorca mitu nowoczesnego, prowadzącą do zastąpienia raju poza tym światem przez (zakładany) raj (społeczny) na tym świecie. Druga droga, prawicowa – a znajdują się na niej ongiśiejsi wychowankowie gimnazjum idący śladem jakichś nabrzmiałych gniewem i zapatrzonych w bezwzględne prawo inkwizytorskich osobowości, którzy „najczęściej łączyli w sobie fanatyczny patriotyzm, konserwatyzm i zamiłowanie do ceremonii, wziętych z niemieckich uniwersytetów w krajach bałtyckich” (RE, 105) – nie traci, jak się wydaje, bezpośredniej łączności ze starotestamentowym bezwzględnym Prawem, a przypisany jej patron (ksiądz prefekt) każe postrzegać w niej użycie sakralnych treści dla celów politycznych.

Konkretne odbicie *sacrum* w zdesakralizowanym świecie (i *vice versa*) drwiąco już zatem uświadamia Miłosz, przywołując takie praktyki ludzkiego działania, jak polityka i historia (poprzez prostoliniowy wymiar temporalny odwołująca się do mitu Boga). Podobnie jak wspomniany tu już Vattimo uzmysławia on, że w konkretności życia realizuje się wizja mitycznego doskonałego celu w postaci Królestwa Bożego zyskującego postać – też doskonałego – społeczeństwa modernistycznego. Z jednej strony przy tym

w tej (spotworniałej zresztą) realizacji mieściłby się faszyzm, stwarzający właściwy ambicjom (opartej na związkach przyczynowo-skutkowych) mechaniczystycznej nauki (i techniki) świat obozów koncentracyjnych jako „Mechanicznej rzeźni, której taśma unosi bez ustanku ciała zabitych ludzi (...)” (RE, 260), z drugiej zaś – komunizm proponujący dalekosiężny cel w postaci zdesakralizowanego raju, bowiem: „Dopiero w Królestwie Bożym (czy w komunizmie) lew będzie leżał obok baranka” (RE, 150). Przy czym ten drugi obraz autor doprecyzowuje, usuwając już wszelkie wątpliwości:

Później, kiedy Królestwu Bożemu nadano nazwę komunizmu, zyskano przynajmniej tę pociechę, że prowadziła do niego „żelazna konieczność” ziemską i że ulegając jej – a zmuszała do tępienia przeciwników, ucisku i tortur – przybliżyła się wielki Dzień. Żołnierze mogli nie mieć już nic wspólnego z chrześcijaństwem i nie być komunistami. Jednak dzięki temu, co otaczało ich od dzieciństwa, otrzymali zaprawę w dwoistości (...) (RE, 149)<sup>4</sup>.

Tak oto naukowo potraktowane społeczeństwo, podobnie jak ulegające atrakcyjnej sile obrazu mitycznego raju, w praktyce poddane zostaje żelaznej konieczności destrukcji, zamiast teoretycznie zakładanej konstrukcji.

To przyuczenie do dwoistości teorii i praktyki zostaje zilustrowane szczególnie odwołaniem do Rosji, która staje się

stale dwutorową, tak potężną i spragnioną sprawiedliwości w literaturze, tak nędzną i okrutną w sprawach przyziemnych, jakby wszystkie (...) siły

<sup>4</sup> Bardzo podobnie rzecz ujmuje Georg Steiner stwierdzający: „Z mozaizmu i profetycznego judaizmu wyrosły dwa główne konary czy «herezje». Pierwszy to chrześcijaństwo z jego obietnicą, że nadejdzie Królestwo Boże, wynagrodzone zostaną niesprawiedliwe cierpienia, a dzięki Synowi nastąpi Sąd Ostateczny i nastanie wieczysta miłość. (...) Drugi konar to socjalizm utopijny, także żydowski, gdy chodzi o pierwszych teoretyków i głosicieli, a jeszcze bardziej marksizm. Żądanie transcendentne staje się tu immanentne, królestwo sprawiedliwości i równości, pokoju i pomyślności ma być z tego świata”. Autor dołącza tu też „marksistowsko-leninowski komunizm”. G. Steiner, *Gramatyki tworzenia. Na podstawie wygłoszonych w roku 1990 wykładów imienia Gifforda*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004, s. 13.

wyładowywały się w niezwyklej czynach, a nic nie zostawało dla skromnych pragnień harmonii i szczęścia, tępionych jako zdrada i słabość, jakby prawdą było powiedzenie o Rosjanach, że „mogąc więcej, nie mogą mniej” (RE, 130).

Bardzo konkretnie dochodzi zaś do głosu ta dwoistość w obserwacji poczynionej w czasie drugiej wojny światowej, gdy jako jeszcze młody, a już zobojeźniały na okrucieństwo człowiek, przywykły do trupów w zielonych mundurach ze sprzączką *Gott mit Uns* zaścielających pola, narrator obserwuje, by tak rzec, kliniczny przypadek zachowania rosyjskich żołnierzy. Młody jeńiec niemiecki w długim, białym kożuchu nie budzi ich nienawiści, a raczej, jak się na pierwszy rzut oka wydaje, życzliwość ujawniającą się w przyjaznym tonie, poklepaniu po plecach i zapewnieniu, że zostanie wkrótce odprowadzony na tyły, czyli w miejsce zapewniające mu przeżycie. Jednak apatyczny, senny żołnierz, który wyprowadza go z izby, wkrótce wraca z jego białym kożuchem, kładąc go obok siebie:

We wciąganiu dymu, w pluciu na podłogę zawarta była refleksja o kruchości życia ludzkiego: „ot, los”. (...) oni tutaj nie zabili go z nienawiści, ale z szacunku dla konieczności. (...) Odegraną przez nich komedię humanitarną ktoś mógłby nazwać podstępem, gdyby nie odpowiadała najwyraźniej ich wewnętrznej potrzebie (RE, 148).

Miłosz przywołuje w tym miejscu polski stereotyp, wedle którego „Rosjanin, zarzynając kogoś, potrafi nad swą ofiarą płakać rzewnymi łzami” (RE, 149), rozdzielając w ten sposób bezwzględny czyn od czułej duszy. Rzecz jednak znamienne, iż on sam zdaje się nie podzielać przekonania („ktoś mógłby”), że w postawie opisywanego Rosjanina tkwi hipokryzja mordercy odwołującego się do konieczności zamordowania ograbionego, żeby nie narazić go na zamarznięcie.

Określenie „komedia humanitarna” (niedaleki pogłos Balzakowskiego określenia „komedia ludzka”, uzmysławiającego, w jaki sposób szczęśliwe zakończenie drogi metafizycznej z utworu Dantego w XIX wieku zostanie sparodiowane za pomocą społecznej gry zmierzającej do celów czysto materialnych), które decyduje się on użyć, łączy jednak ze sobą składowe wywodzące się z różnych mitów: grę udającego współczucie trickstera

z mitu archaicznego z ideałem człowieczeństwa streszczającego się w pojęciu „wyższych wartości moralnych” z mitu nowoczesnego.

Podobne zazębianie się mitów znajdzie zresztą Miłosz i w sferze obyczajowej, gdzie z kolei dominantami stają się erotyzm i cielesność. Rzecz znamienna, że Tomasz z *Doliny Issy* nie potrafi się także grania takiej komedii wyrzec lub wystrzec. Pomijając już fakt, że śmierć babki Bronisławy wykorzystana do odgrywania znaczącej roli (wnuka i domownika) w dramacie i wioząc do niej księdza, zerka na boki, czy inni to dostrzegają, a i poniekąd, czy oni właściwie odgrywają swoje role widzów w teatrze życia codziennego<sup>5</sup>, to w kościele na przykład, uważając, że jest to miejsce przeznaczone wyłącznie dla Boga, usiłuje myśłą wzlecieć wysoko w niebo... Cóż z tego, skoro jego myśli w istocie opadają na płaszczyznę przyziemnych obserwacji, a próbując spojrzeć na klęczących z góry, postrzega nie ich modlitwy, ale ich (niską) seksualność, a marząc o sobie jako o (nastawionym na czystą duchowość) męczenniku chrześcijańskim, robi awanturę ciotce o książkę, której ta używa jako podkładki pod stolik, co konstataje z zażenowaniem.

Natomiast u innych skłonny jest potępiać mityczną jednowymiarowość, nazywając ją graniem komedii niewiedzy o Naturze. Tę komedię ducha wydobywa on, myśląc o mężczyznach i kobietach jako na przykład o istotach wydalających – i w ten sposób przeciwstawia karykaturę mającej miejsce w dobrym towarzystwie idealizacji, zasadzającej się na zachowaniach takich, jakby ludzie ci byli samymi uprzejmymi słowami (duchowością). Towarzyską, kulturalną gładkość i ogładę przeciwstawia on biologicznej włochatości – stanowiącej zresztą jego swoistą obsesję, począwszy od momentu, gdy jako małe dziecko nie chciał dotknąć włochatej skóry zwierzęcej. Co nie przeszkadza mu zresztą w wywoływaniu tego obrazu „włochatości”, gdy myśli o pięknych kobietach: Magdalenie, Barbarce, a nawet ciotce Helenie. Ta ostatnia zresztą szczególnie go złości, bo zarzuca jej w myśli, że człowieka Natury, jakim jest pan Romuald, przebiera w kulturową maskę. Na jej niekorzyść też zostanie policzone jako hipokryzja jej własne zacieranie faktu ulegania biologiczności. Każe ono z kpiną zmrzyć oczy czarownikowi Masiulisowi, gdy zbierając zioła, natyka się na dwoje kochanek,

<sup>5</sup> E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. P. Śpiewak, oprac. i wstęp J. Szacki, PIW, Warszawa 1987.

Romualda i Helenę, i dostrzega gest tej wywodzącej się ze szlachty kobiety, porządkującej suknię w sposób, który „oznacza: tego nigdy nie było” (DI, 169). To mit nowoczesny każe zacierać biologiczność.

Tymczasem ów związek narrator *Rodzinnej Europy* raczej uzasadnia, niż rozrywa:

Na przykład te dziewczęta, które spędzają noc z kimś dla sportu, wiedząc, że muszą rano obudzić się w porę, żeby nie spóźnić się na mszę – jest w tym coś więcej niż zwykła obłuda, podobnie jak nie wystarczy nazwać obłudnikiem księdza żyjącego w konkubinacie. Współistnienie nędzy cielesnej i aspiracji duchowej z pewnym spokojem [jest – przyp. LW] traktowane przez katolicyzm (...) (RE, 83).

W istocie mówi on i tu poniekąd: „ktoś mógłby” – widać jednak, iż sam nie podzielałby gryzącej drwiny Moliera demaskującego fałszywą pobożność, gdyż traktuje przedstawiony fakt jako zrozumiały odruch pogodzenia sprzecznych mitów kierujących człowiekiem.

W *Dolinie Issy* jednak za jeszcze bardziej wyrazisty przykład takiego połączenia (choć i swoistego odwrócenia poprzedniej sytuacji) można uznać opis zachowania innej bohaterki: „Poddając się obrzędowi miłosnemu, Barbarka (co może nie jest bardzo stosowne, ale nie myśli się wtedy, co jest stosowne, a co nie) wzywała najświętszych imion z Ewangelii i wydając ostatnie tchnienie wrzeszczała szeptem: «Romuaaald!»” (DI, 205). I tutaj wyraźnie koegzystują dwa mity (acz ktoś, nie Miłosz, może to uznać za „niestosowne”). Choć mit archaiczny w ekstatycznym doznaniu erotyzmu jako zasadniczej siły Natury zyskuje przewagę, gdzieś spod niego wydobywa się mit Boga. Z jednej strony zatem „obrzęd miłosny” łączy się z obrazem sieczonego witkami ciała w łaźni, a narrator, podkreślające ambivalencję działających tu sił, akcentuje masochistyczno-sadystyczne połączenie: „miłość nabiera słodczy, kiedy połączona jest ze łzami i bólem” (DI, 207). Z drugiej strony inny mit dochodzi do głosu w „beżładnej”, co prawda, litanii. Tak więc nawet u szczytu upojenia miłosnego człowiek

bardziej niż kiedykolwiek czuje, że jest podwójny. Usta Barbarki wyrzucały święte imiona, świadczące, że jest wierną córką Kościoła i że nie może wyrażać gwałtowności swoich uczuć inaczej niż w jego języku, a myśl

odważała swój tryumf. (...) Barbarka widzialna chciała, żeby ją rozdierał i wypełniał, a Barbarka niewidzialna podszeptowała, że gdyby z tego urodziło się dziecko, nie byłoby najgorzej. A obie utrzymywały pewne porozumienie (DI, 207).

Historia młodego księdza, Peikswy, który głosząc płomienne kazania, demaskujące grzechy i wskazujące rajskie przeznaczenie człowieka, nie zdoła zarazem sam oprzeć się pokusie erotycznej, pobudza co prawda młodzieńczą reakcję Tomasza, domagającego się prostego wyboru: „Albo, albo...”, czy równie radykalne oczekiwanie kochanki podjęcia jednoznacznej decyzji, ale to postawienie sprawy zostanie ostatecznie skompromitowane dramatem, w tym samobójstwem kobiety (nie mówiąc o jej staniu się wampirem!). Bo przecież ta historia mogła trwać przy powszechnym przyzwoleniu na podwójność: „Rozdzielali, czego nie umiał Tomasz; ona [Magdalena – przyp. LW] to było jedno, a ksiądz, kiedy ubrał komżę, to było drugie. Ale zepsuła układ, zamąciła spokój i popsuła im przyjemność kazań” (DI, 46). Zdaje się zresztą, że i ksiądz coś zepsuł, gdy przy jej trumnie pojawił się bardziej jako kochanek, płacząc, i, wbrew swojej roli człowieka Kościoła występującego w komży, przygotował samobójczynie chrześcijański pogrzeb.

Płomiennemu Peikswie zostanie zatem przeciwstawiony ksiądz Monkiewicz, któremu rozpamiętywanie duchowych obowiązków nie przeszkadza kląć na parafian, za mało płacących za chrzest, i zrezygnować z chrześcijańskiej postawy człowieka uderzonego w jeden policzek, a nadstawiającego drugi. Ta dwoistość księdza zostanie zresztą wzmocniona przez znaczącą dialektykę: oto przychodzi on z Ciałem Boga, a zarazem

Jego zgrzebna koszula z mokrymi plamami pod pachą śmierdzi zwierzęcym odorem, ale dzięki niemu dopełni się obietnica: „Zasiane w skazitelności, wskrześnie ciało nieskazitelne. Zasiane w niesławie, wskrześnie ciało w chwale. Zasiane w słabości, wskrześnie ciało w mocy. Zasiane ciało zwierzęce, wskrześnie ciało duchowe” (DI, 186).

W związku z tą pochwałą dwoistości można więc mieć wątpliwości co do tego, czy występując, jak można było wcześniej zauważyć, jako demaskator zgubnych następstw idealnej i stabilnej formy bądź też krytyk czło-



wieka ustabilizowanych (podkreślmy ten aspekt stałości jako pochodną mitu Boga absolutyzującego linearny czas w wiecznej Formie) społeczeństw Europy Zachodniej Miłosz, jak deklaruje, jest jedynie Europejczykiem wschodnim, rządzonym przez (wprowadzający skrajną dynamikę stanowiących opozycję wobec Formy sił Natury) chaos (RE, 72) – ten mityczny Chaos w czasie, który okazuje się ceną właściwego mitowi Natury zabsolutyzowania przestrzennej Pełni (Prajedni) w opozycji do linearnego czasu mitu nowoczesnego, czy też może raczej sam też podlega wskazanej wcześniej dwumityczności? I to pomimo że, zwracając uwagę na splot własnych (litewsko-polsko-niemieckich) korzeni (z dodatkiem żydowskich koneksji Oskara Miłosza), w którym autor się wychowywał, wskazuje on na brak jednego Prawa (utwierdzającego mit nowoczesny).

Dwumityczność tę zarysowuje on zresztą już w złożonym „Ja” zbiorowości. W *Rodzinnej Europie* Miłosz wspomina, że w jednych szkołach mówiono o litewskim księciu Witoldzie jako zdrajcy (oczywiście – tendencji propolskich i chrześcijańskich), a w drugich – jako o bohaterze (tj. obrońcy rdzennych wartości litewskich i pogańskich). Różnica zdań uzmysławia tu różnicę punktów widzenia poszczególnych grup współlistniejących na jednym obszarze i chodzi w tym nie tylko o stanowisko polityczne, ale też o ocenę roli polskiej kultury związanej z chrześcijaństwem zdobywającym pozycję uniwersalną, a pojmowanej jako wysoka i nadrzędna wobec systemu pogańskich wierzeń, ujmowanych z kolei jako decydujące o litewskiej tożsamości. Nic więc dziwnego, że mieszały się tu wizje czasu jako „linii postępu” (zgodnie z mitem nowoczesnym) i jako współlistnienia („Jeden żył w wieku XX, drugi w XIX, trzeci w XIV” – RE, 72) różnych momentów, które doznają odnowienia w czasie teraźniejszym (jak zakłada mit archaiczny), podobnie jak przenikały się wizje przestrzeni jako hierarchicznej (mit nowoczesny) lub opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum* (mit archaiczny).

Odpowiednikiem problemu z opartą na takich lub innych mitach tożsamością zbiorową staje się kwestia tożsamości indywidualnej. Właściwie w duchu postmodernistycznym – podważając „czystą” tożsamość – zauważa Miłosz, że nie jest wyjątkiem: „Ten melanż krwi polskiej, litewskiej i niemieckiej, jakiego jestem przykładem, był czymś powszechnym i niewiele pola do opisu mogliby tu znaleźć zwolennicy czystości” (RE, 28). Ale też

pokazuje konsekwencje tego melanżu, w wyniku którego jeden element „Ja” może być oglądany z wielu perspektyw istniejących w ramach tego „Ja”. Wydobytą tę niejednorodność w wymiarze przestrzennym, przenikniętym przez zasadę *coincidentia oppositorum*, musi wszak jeszcze dorzucić do tego wymiar czasowy, co robi, przywołując (łatwą do zidentyfikowania, choć nie używa nazwiska tego fizyka wpisującego się w relatywistyczną naukę) zasadę nieoznaczoności Heisenberga, odsłaniającą odmienną niż newtonowska perspektywę naukową: „Odtwarzając rozwój własnych opinii, natykamy się na podobną trudność, jaką zna fizyka nowoczesna: instrument – a jesteśmy nim my sami – zmienia przedmiot badania. Choć sobie bliscy, odczuwamy siebie dawnych od wewnątrz, jesteśmy dla siebie niedosięgalni” (RE, 117). Można by było powiedzieć, że w ten sposób to kolejne dojrzewania – wytwarzające poniekąd kolejne kołowe nawroty – konstytuują „ja 1”, „ja 2”, „ja 3”, które tyleż należą do jednego „Ja”, ile je rozbijają, czyniąc siebie obcym samemu sobie.

W wieku dwunastu lat Tomasz, jak konstatuje „kronikarz” *Doliny Issy*,

Po raz pierwszy zauważył, że on sam, to niezupełnie on sam. Jeden taki, jak to sam we wnętrzu czuł, a drugi zewnętrzny, cielesny, tak jak się urodził i nic tu nie należało do niego. (...) a ta zależność od własnej twarzy („Tomasz ma twarz jak tatarska dupa”), od gestów i ruchów, za które ponosi odpowiedzialność, ciążyła mu bardzo. (...) Więc mieszka w sobie jak w więzieniu (DI, 164).

Młody człowiek nawiązuje tym samym do starego tropu „ciała więzienia duszy”, wprowadzającego ostry dualizm. Co jednak znamienne, w jego przypadku powodowany jest on cudzym – szczególnie zaś kobiet – (i zmysłowym) spojrzeniem, niedocierającym do jego (pięknej, z pewnością bardziej wartościowej niż ciało) duchowości – co trzeba uznać za specyficzną tego tropu modyfikację. Brudna (jak należąca do barbarzyńskiego najeźdźcy „tatarska dupa”) cielesność okazuje się tu negatywnością barbarzyńskiego „dołu” kompromitującego czystą duchowość („górze” reprezentowaną przez twarz<sup>6</sup>).

<sup>6</sup> Rozróżnienie cielesnego dołu i duchowej góry zob. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelaisa o kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, oprac., wstęp, komentarze i weryfikacja przekładu S. Balbus, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

Spojrzenie z perspektywy mitu nowoczesnego deprecjonuje tu mit archaiczny przez uproszczenie, które redukuje ciało (czy materialność) do czystej destrukcyjności.

Jeśli jednak przyrzeć się samej duchowości, to już jedno z pierwszych, doprawdy dziecięce doświadczenie opisane w *Rodzinnej Europie*, a związane z ostrzelaniem uciekających w czasie pierwszej wojny światowej cywilów przez pociąg pancerny (zresztą polski), zawiera jednak znamienne konstatację rozszczepienia właściwego duszy – na emocje (przerażenie) i rozum (nastawienie na badanie świata): „Byłem podwójny. (...) przywarłem do lepkiej gliny, modląc się i płacząc, a równocześnie nie ustawała ciekawość, działała spostrzegawczość gromadząca wrażenia” (RE, 54). Emocje wywołujące lży, związane z zagrożeniem biologicznego istnienia i ciekawość intelektualna jako aktywność duszy stanowią tu dwa przeciwne bieguny osobowości, skłaniające równie do ukrycia siebie, jak do odkrywania świata. Ten pierwszy, należący do poznawczego zakresu mitu Natury, wyłania tu wyraźnie inne „ja” niż ten drugi zakres, właściwy mitowi Boga.

Ale z kolei dalej idąc, narrator pokazuje świat żądający uwagi od człowieka nieskłonny do działań politycznych, który powoduje następne rozwarstwienie, pozwalające na następną też autoprezentację: „rozdwojony na wolę, potępiającą moje dokonania, i dokonania, potępiającą wolę” (RE, 128). Jeśli wola wyznacza tu kierunek, to działania są wielokierunkowe i chaotyczne. Wola reprezentuje więc mit nowoczesny, „dokonania” występujące przeciw jednokierunkowości – mit archaiczny. Dwa mity zatem w ramach jednego „Ja” znowu sprzeczą się o lepsze.

W tej sytuacji trudno też się dziwić, że określone zakresy rzeczywistości uzyskują wieloaspektowe oświetlenie. Miłosz o Polakach często mówi: „oni” (np. żyda-świadomi i antysemiccy, ale doświadczający bez Żyda pustki – RE, 99, 109), sugerując swój dystans wobec (tego rodzaju?) polskości, spojrzenie na nią z zewnątrz, a co za tym idzie – obcość i odrębność wobec niej, powiedzmy, Litwina. Cóż z tego, skoro obok tego dystansu pojawia się zarazem poczucie nieuchronnej więzi: „Nie ma sensu udawać, że jest się wyjątkiem, i ukrywać obsesję [w tym przypadku wrogość wobec Rosjan – przyp. LW] właściwą wszystkim Polakom” (RE, 134). Mówiąc zaś tak, wpisuje się jednak w polskie „my”. To samo zatarcie ma miejsce, kiedy mówi o tabu zabraniającym „u nas” (w Polsce) wprowadzania „rosyjskiego

systemu” (RE, 143). Więcej, w którymś momencie tę polskość będzie nobilitował, dodając, że nawet Niemiec (wychowany w Kulturze Porządku), Nietzsche mianowicie, wiedział, co robi, przyznając się do polskich korzeni (nawiasem mówiąc, może nie przypadkiem zresztą powołuje się na „myśliciela namiętnego” zamiast tożsamości wprowadzającego pojęcie samości<sup>7</sup>). Wiedział, bo oto Polacy nieudolni w opanowaniu materii (dziurawe drogi!) – tzn. w nadaniu jej porządku, który przesądza o zwycięstwie ducha nad ciałem – niezdolni też do urządzania życia w niemieckim stylu *gemütlich* (tj. w stylu utemperowanych, oswojonych, rzec by można: biedermeierowskich emocji), a skłonni też do lekkomyślności (jako opozycji rozsądnego, przemyślanego działania) i pijaństwa (odsłaniającego to, co nieracjonalne, podświadome, instynktowne, cielesne, emocjonalne), zarazem mają fantazję (a więc zdolność do twórczego, niezwykłego, wychodzącego poza stereotypowość i uładzenie spojrzenia na rzeczywistość), zmysł ironii (zatem umiejętność zakwestionowania jednoznaczności) oraz zdolność improwizacji (czyli twórczości rodzącej się z wewnętrznego impulsu) i drwiny z władzy (jako symbolu hierarchii).

Zastanawiające, jak bardzo tutaj wpisuje Miłosz Polaków w mit Natury, jednocześnie widząc w tym powód do ich nobilitacji z obcego zupełnie punktu widzenia (Niemiec – ale bądź co bądź nietypowy: niechętny Jednemu Bogu, chcącemu wyeliminować wielość bogów, orędownik mitu archaicznego wcielanego przez Dionizosa) i do własnego poczucia wspólnoty z nimi (Miłosz-Polak) tyleż, co i do kompletnego rozdźwięku – jak się wydaje, znacznie bardziej z powodu pewnego podobieństwa Polaków do Litwinów<sup>8</sup> niż odwrotnie. Podobieństwa, ale nie tożsamości. Gdyż w istocie tak przez

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Wyd. Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1907.

<sup>8</sup> Porównując Polaków i Rosjan, ustala szczególne proporcje ziemskości i duchowości: „Tak więc obłoczny romantyzm Polaków jest, jeżeli przypatrzeć mu się bliżej, znacznie bardziej ziemski i skromny w swoich tęsknotach niż realizm Rosjan, podszyty niezmiernym pragnieniem” (RE, 151). W porównaniu z Niemcami z kolei Polacy wydają się mu pobudliwi i anarchiczni, ale zarazem pozbawieni okrucieństwa płynącego z dyscypliny, a więc nowoczesnego porządku (RE, 109). Litwin natomiast będzie dla autora wzorem wytrwałości i gospodarności, jednak ocenę tę opatrzy on znamienym „bądź co bądź”: „Materia, bądź co bądź, się liczy i dla mnie się liczyła” (RE, 151).

niego przedstawiani Polacy, z jednej strony reprezentując chrześcijaństwo (mit Boga), z drugiej strony wpisani tu zostają w mit Natury tak wyraziście, że nie zajmując w istocie ani pozycji właściwej Zachodnioeuropejczykom, ani Wschodnioeuropejczykom, sytuują się raczej gdzieś pośrodku. I czy w zasadzie to „gdzieś pośrodku” (Środkowoeuropejczyka?) nie staje się znacznie bliższe Miłoszowi niż jednoznaczna deklaracja wschodnioeuropejskiej (mit archaiczny) opozycji wobec zachodnioeuropejskości (mit nowoczesny)?

\* \* \*

Powyższe pytanie nie znaczy, że odpowiedzialne za dwumityczność (i równoległą dwuparadygmatyczność) poszczególne mity nie zyskują bardziej zdecydowanych (choć nie bezwzględnych) wcieleń. Ich biegunowe realizacje przedstawiane są przez Miłosza z uporem na kolejnych płaszczyznach i na kolejnych etapach życia bohaterów przywoływanych tu utworów, z których starszy stanowi (zawarowaną poprzez obraz matki uwożącej go z domu dziadków) kontynuację młodszego, choć ten pierwszy nosi imię Tomasz, a drugi przedstawia się jako „Ja” – Czesław (Miłosz).

W pierwszym przypadku – w rodzinie Tomasza z *Doliny Issy* – najbardziej wyrazisty przykład opartej na mitach biegunowości postaw, między którymi balansuje (nie bez wyraźnych preferencji) bohater, stanowią dwie babcie.

Michalina Surkontowa – wielbicielka królów polskich oraz Krakowa, uosabiająca komponent polski („wolałaby umrzeć, niż uznać, że jest Litwinką” – DI, 132) – przedstawiona zostaje jako reprezentujące wewnętrzność Natury zwijające się w kłębek wewnątrz (!) siebie (DI, 18) i zamieszkujące w (schludnym) domu swoją schludną norkę, dziuplę (wszystko to akcentuje wewnętrzność przestrzeni) lub zaszywające się po kątach (zatem na peryferiach tego, co proste, w załamaniach linii) dzikie leśne stworzenie. Dzikość (nieuformowanie) i las (symbolizujący Ziemię, Wielką Macierz, zasadę żeńską; nieświadomość, ciemność i – siedzibę istot nadprzyrodzonych<sup>9</sup>) wyznaczają obszar Natury w jej aspekcie metafizycznym (Bogini) i psychologicznym (nieświadomość, instynkty). Jeśli chodzi zaś o wydobytą tu

<sup>9</sup> Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, PIW, Warszawa 1990, s. 189 (hasło: *Las*).

animizację postaci, to nawet zdrobnienie jej imienia, „Misia”, łączy ją podskórnice z mieszkańcem lasu, zresztą symbolem litewskiej puszczy. Dodatkowo określenie jej twarzy czy to jako niby pyszczka wielkiej myszy (DI, 192), czy to jako pachnącej przy pożegnaniu mokrą renetą (DJ, 261) uzgadnia przez wygląd lub oddziaływanie na zmysły związek z ziemią. Budzi też ona we wnuku takie odczucia, jak zwierzęta – kuna czy wiewiórka – które po prostu żyją. Cieszenie się życiem *hic et nunc* ułatwia „wyrobienie” z twardego materiału, co sprawia, że jest ona zawsze zdrowa; dla zdrowia zresztą kąpie się w rzece jeszcze wtedy, gdy może stopą rozbić pierwszy lód. Ta (co wprowadza wydobywany przez greckich filozofów przyrody motyw wyraźnie hylozoistyczny) materialność skojarzona z życiem stanowiącym podstawowy wyznacznik mitu Natury podbudowana zostanie zainteresowaniem diabłami i obecnymi wszędzie duchami. I znowu *hic et nunc* dostrzega ona duchową rzeczywistość przenikającą się, czy nawet kłębiącą, wspólnie z materią (co po raz kolejny konstytuuje zasadę *coincidentia oppositorum*), zaś w drobnych nawet zdarzeniach – ingerencję Sił, każących widzieć świat przez pryzmat dynamiki (a nie stałości) tudzież gry (a nie celowego działania).

Jej własna osobowość stanowiąca także przejaw jedności opozycji – jak choćby przez gniewy podszyte śmiechem i dobrą zabawą – także uzmysławia przyjęcie charakterystycznej dla mitu Natury zasady gry, dalekiej od uwagi dla (celowościowej) pracy. Ta bohaterka mało zajmuje się gospodarstwem, zaś wstając późno (zasygnalizowany symbolem lasu sen, przestrzeń nieświadomości opanowanej przez instynkty jako siły Natury, stanowi dla niej wartość choćby dlatego, że nic wtedy nie zaburza jej wewnętrzności), przeciąga się leniwie niczym kot, szczególne niezadowolenie okazując, gdy w domu pojawiają się goście, których trzeba bawić czy nakarmić, gdy ona nie ma na to najmniejszej ochoty. Wykazuje więc egoistyczną obojętność na oczekiwania czy potrzeby innych i wynikające stąd zewnętrzne zobowiązania. Przyjmując postawę samoakceptacji i kochając siebie, obojętna też pozostaje na zewnętrzne opinie. Zarazem Tomasz zauważa jej – charakterystyczną dla autokreacyjnej Natury – samowystarczalność, przejawiającą się jako działanie zachodzące niemal na zasadzie *perpetuum mobile*, dla którego zewnętrznie staje się wręcz niepotrzebne. Kierując się tym, na co sama ma ochotę (charakterystyczna dla Natury wolność

to opozycja wobec prawa), zimą zadziera spódnicę i grzeje przy piecu swój „dół cielesny”<sup>10</sup> w imię zaspokojenia przyjemności zmysłowej (niemal dziecięcej realizacji wprowadzonej przez Freuda<sup>11</sup> „zasady przyjemności”, pochodnej naturalnych, wrodzonych popędów), rzucając wyzwanie rygorom i ograniczeniom stojącej na straży duchowości kulturze wysokiej, nie mniej niż czyni to poprzez unikanie tak ściskających ciało od zewnątrz sznurówek, jak krępujących czasowo ceremonii (a nie uznając regularnych posiłków, podważa zasady porządku i na tak podstawowym poziomie).

Nawet jeśli czyta ona (inspirowane mitem Boga) żywoty świętych, to raczej nie dla ich treści, a dla przyjemności, jakich dostarcza sam język, zatem i jego muzyka (co może sygnalizować bardziej dionizyjskość niż zamiłowanie do ascezy), a więc – dla wartości estetycznych. Tym samym sytuuje się zupełnie poza, istotnymi dla mitu nowoczesnego, kwestiami etycznymi, wolna nie tylko od zobowiązań wobec innych, ale i od związanych z tym wyrzutów sumienia (a zatem nie poddaje się oddziaływaniu *superego* jako sfery uwewnętrznionych nakazów i zakazów zewnętrznych). Jeśli więc w niedzielę ubiera się świątecznie i idzie do kościoła, to można domniemywać, że raczej ją tam ciągnie atmosfera (pogańskiej) odświętności niż (chrześcijańskiej) świętości, a jeśli modli się, to, jak podejrzewa Tomasz, tylko dlatego, iż jest jej w tym (sugerującym grę i zmiany) „przebraniu” ładnie. Wiele o niej mówi zatem spostrzeżenie narratora:

Nic nie może się porównać ze spokojem babci Misi. Kołysze się na falach wielkiej rzeki, w ciszy wód bez czasu. Jeśli narodziny są przejściem z bezpieczeństwa matczynego łona w świat ostrych, raniących rzeczy – to babcia Misia nigdy się nie urodziła, trwała zawsze owinięta w jedwabny kokon tego, co Jest (DI, 231).

<sup>10</sup> M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelaisgo...*

<sup>11</sup> W *Poza zasadą przyjemności* pojawia się stwierdzenie: „zasada przyjemności właściwa jest pierwotnemu sposobowi działania aparatu psychicznego, jeśli natomiast chodzi o samopotwierdzenie organizmu wśród trudności życia zewnętrznego – jest od początku bezużyteczna, a nawet w wysokim stopniu niebezpieczna”. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, [w:] idem, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976, s. 24. W ten sposób zasada przyjemności powiązana zostaje z wewnętrznością Natury, gdy tymczasem przeciw niej występuje zewnętrzna zasada rzeczywistości.

Zostaje więc ona umieszczona na zawsze w wiecznej terażniejszości mitu archaicznego (pozbawionego początku i końca, czyli przeszłości i przyszłości) i w wewnętrznej przestrzeni łona Natury, kołysana herakli-tejską rzeką zmienności, dzięki czemu akceptuje (zgodnie z zasadą *coincidentia oppositorum*, a w opozycji do hierarchii) równość wszystkich rzeczy: zarówno koca, jak i gwiazd czy ziemi. Nie buntuje się też przeciw temu, co destrukcyjne, akceptując to tak samo jak rzeczy pozytywne. Nie dostrzega różnicy-skazy między działaniem a celem, bo nie widzi też jednego celu (wyznaczanego przez czas linearny gwarantowany przez Boga). Uniwersalizmowi przeciwstawia ponadto relatywizm w poznaniu, uznając względność nazw i ludzkich spraw, nawet tego, co podaje do wierzenia Kościoł. Pewno stąd bierze się jej brak świadomości moralnej, w tym grzechu; nie przyszłoby jej na przykład na myśl, że jej przyjemności mogą kogoś gorszyć.

„Ta poganka” (DI, 231) – ocenia ją przeto z pewną zgrozą jej rodzinną oponentką, babcia Bronisława, tym samym jednoznacznie wpisując ją w mit Natury, gdy sama, jako prawowierna chrześcijanka, równie jednoznacznie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, sytuuje się w micie Boga. Jako egzaminatorka poprawności czy moralności nie tylko wnuka, ale i całego otaczającego ją świata, niepokoi się, czy w Tomaszu płynie dobra (jej) krew, czy też zła „tych – dzikusów” (DI, 168), których pogańskie obyczaje napawają ją odrazą. Jej ocena, daleka od relatywizmu babci Misi, jest więc zdecydowana i autorytatywna. Dotyczy to też jej samej i choć Tomasz wątpi w wagę jej grzechów, zdaje sobie sprawę, że cechowało ją (co prawda prowadzące do samooskarżania, nie samoakceptacji) skrupulatne sumienie (*superego*), do dziedziczenia którego sam się przyznaje.

Babka Bronisława zawsze zaczyna dzień (odwrotnie niż babcia Misia) bardzo wcześnie – i to od (głośnej, a więc poniekąd manifestacyjnej i nastawionej na zauważenie przez innych) modlitwy jeszcze w łóżku (przede wszystkim za marnotrawnego syna). Dopiero przed śmiercią pojawia się niezwykle, zaskakujące wobec całego wcześniej opisywanego jej zachowania, wyznanie, że w istocie ciągle wątpiła, iż Bóg jest i ją słyszy, i dopiero podczas agonii wyrwą się z jej ust słowa przekraczające tę niewiarę: „Jezu! (...) U-ra-tuj” (DI, 193). Ten ostatni moment wydaje się zresztą poniekąd odwrotnie symetryczny w swej podwójności wobec faktu chodzenia do kościoła babci Misi (dla przyjemności bardziej niż wyznania wiary). Oto



bowiem owemu krzykowi nadziei towarzyszy kompromitujące (a żenujące dla jej wnuka) wyzwolenie się jej ciała z krępujących go dotąd więzów i wydobycie się zeń tego, co stanowi samą kwintesencję destrukcji i rozkładu (ekskrementy plamą prześcieradło) oraz obnażenie tego (płeć, erotyzm), co zawsze przez nią było ukrywane. Tomasz zatem interpretuje ten stan jako moment podzielenia: jej górny wymiar już styka się z Chrystusem podającym jej kawałek chleba (hostia)<sup>12</sup>, a dolny należy jeszcze do materialnego świata, w którym ksiądz namaszcza stopy olejem. O ile zatem w przypadku babci Misi dochodziło do jakiegoś godzenia dwu mitów, tu następuje ostateczne rozcięcie więzów między nimi.

Można by zatem powiedzieć, że w przypadku obu przywołanych postaci to, co eksponowane, podszyte (u Bronisławy) lub nadbudowane (u Misi) zostaje tym, co stanowi drugą stronę człowieczeństwa, opisywaną przez odmienny niż ten zrazu narzucający się oczom obserwatora mit. Dokonuje się to przy tym dokładnie na odwrót: przy eksponowaniu mitu Natury – mit Boga zostaje wyestetyzowany, co odbiera mu jednoznaczny wymiar etyczny, przy eksponowaniu mitu Boga – mit Natury zostaje zbrutalizowany za pomocą jednoczesnego zapoznania właściwej mu ambiwalencji. W ten sposób w obu przypadkach objawia się incydentalna dwumityczność postaci.

Niemniej, podobnie jak w przypadku babci Misi i w przypadku Bronisławy, istnieje przecież owa warstwa eksponowana. Wywodząca się z niemieckiej rodziny von (ten arystokratyczny akcent wydobywa hierarchię) Mohlów, babka Dilbinowa nosi równie – choć na odwrót – znaczące imię, jak „Misia”. „Bronisława” to ta, co broni (w domyśle: dobrej) sławy, a więc wartości duchowych (i moralnych) – które bez ryzyka można tu powiązać z mitem Boga. Toteż Naturę wielokrotnie eksponuje ona jako źródło cierpień (by odwrócić tu znane Freudowskie postawienie sprawy, że kultura jest największym wrogiem – wcielanego u Miłosza przez Misię – barbarzyńskiego

<sup>12</sup> Arnold van Gennep wskazuje, że „wszystkie ceremonie żałobne zawierają bardzo mocno zaakcentowany element integracji zmarłego z tamtym światem”. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu, o gościnności i adopcji, o ciąży i porodzie, o narodzinach, dzieciństwie, dojrzałości i inicjacji, o święceniach kapłańskich i koronacji królów, o zaręczynach i zaślubinach, o pogrzebie i porach roku i o wielu innych rzeczach*, przeł. B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2006, s. 150.

czy też pierwotnego, silnego i pozbawionego hamulców „Ja”<sup>13</sup>). Otoczenie zresztą klasyfikuje jej własne fizyczne cierpienia jako hipochondrię księżniczki czującej ziarnka grochu przez siedem pierzyn, bezbłędnie wydobywając fakt, że wypływa ono z poczucia podkopywanej hierarchiczności, i demaskuje tym samym jej nadwrażliwość i brak odporności na fizyczny wymiar świata czy przywiązywania nadmiernej wagi do dolegliwości niekoniecznie na to zasługujących. Ale otaczająca ją przyroda z jej jednością przeciwieństw przedstawia się tej bohaterce wyraźnie w ogóle jako obszar zła i destrukcji znacznie bardziej dotkliwych, niż może to zrównoważyć obietnica wartości pozytywnych. Kwintesencją jej postrzegania świata staje się stłumienie zachwytu nad pieśnią słowików uwagą: „Tyle kotów. (...) Jak te ptaki nie boją się śpiewać” (DI, 169). Wyczulenie na destrukcję obecną w świecie *hic et nunc* zagłusza w niej zatem radość życia, a nawet doszczętnie ją kompromituje, w zamian pozostawiając strach i tendencję ucieczki do innego świata (co w kategoriach Nietzscheńskich nazwać by trzeba nihilizmem biernym<sup>14</sup>). Nic dziwnego, że zamiast (ludowego) ambiwalentnego śmiechu obecnego w zachowaniach babci Misi, Bronisławę charakteryzują raczej nieustanna skarga (pomimo że realnie obowiązek utrzymania jej i brata wziął na siebie drugi z jej synów, ożeniony z Teklą Surkont ojciec Tomasa) i lży cierpienia, przywołujące na myśl realizację wezwania Tomasa à Kempis do naśladowania – w jego męce – Chrystusa<sup>15</sup>.

W ukierunkowaniu jej świadomości da się odnaleźć dość szerokie, choć nie pełne, analogie do – dość rozpowszechnionych w kulturze katolickiej –

<sup>13</sup> Z. Freud, *Zarys psychoanalizy*, [w:] ibidem, s. 194.

<sup>14</sup> Przedstawiona przez Miłosza psychika bohaterki wpisuje się w tak zarysowany u Nietzschego portret: „Pogarda, nienawiść dla wszystkiego, co znikome, zmienne, przekształcające się: – skąd to ceniecie tego, co trwałe? (...) wola prawdy jest tylko dążeniem do ś w i a t a t r w a ł o ś c i. Jaki typ człowieka rozumuje w ten sposób? Typ nieproduktywny, typ c i e r p i ą c y, typ znużony życiem. (...) Nihilistą jest człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie, jaki być powinien, że nie egzystuje. Przeko istnienie, postępowanie, cierpienie, chcenie, czucie nie ma sensu: patos „daremnie!” jest patosem nihilistycznym”. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Wyd. „Bis”, Warszawa 1993, s. 321-323.

<sup>15</sup> T. à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamińska, przedm. ks. J. Twardowski, IW PAX, Warszawa 1981.

poglądów przypisywanych wspomnianemu teologowi. Ich istotą jest wartościujące odróżnienie dwu mitów: Natury i Boga (u niego występującego jako Łaska), wiążące je odpowiednio z opozycjami, takimi jak: podstępny, usidlający (zły) – prosty, daleki od zła; nastawiony na doczesność życia, obcy myśli o śmierci, nastawiony na zwierzęcość (cielesność) – nastawiony na wieczność i Boga (czyli duchowość), gardzący ciałem, powściągający zmysły; promujący odpoczynek i spokój fizyczny – promujący trud; wykształcający chciwość, dążenie do posiadania, brania, nastawienie na własny zysk, dbałość o siebie, niezdolność do podporządkowania się – kształtujący postawę otwartą na innych (miłość bliźniego), reprezentującą skłonność do dawania i rezygnacji z siebie. Ale też ten pierwszy łączony jest z poszukiwaniem rzeczy ciekawych i pięknych, a odpychaniem brzydkich i pospolitych, a drugi – z braniem z rzeczy doczesnych jedynie tych, które służą wiecznym, oraz z uznawaniem nowin i ciekawostek (czyli wszystkiego, co mieści się w ludzkim poznaniu) za pogłos grzechu pierworodnego<sup>16</sup>. Można tu znaleźć zarówno pierwowzór wydobytego wcześniej zniechęcenia: „Jakże można kochać życie, zawierające tyle goryczy, podległe tylu klęskom i niedolom? Jak w ogóle można nazywać życiem to, co rodzi tyle śmierci i zniszczenia?”<sup>17</sup>, podkopujący wartość życia jako zasadniczego wyznacznika mitu Natury, jak i wzorzec stosownej psychologicznej reakcji: „Nastaw się raczej na cierpliwość niż na zadowolenie i na dźwiganie krzyża bardziej niż na wesołość”<sup>18</sup>.

Dźwigając zatem swój „krzyż” w przeciwieństwie do bezwstydnie wygrzewającej nagie pośladki przy piecu babci Misi, Bronisława chodzi po domu (w przestrzeni prywatnej, mniej wymagającej niż zewnętrzna) ubrana jak do miasta (reprezentującego przestrzeń publiczną, wyraźniej niż domowa domagającą się respektowania konwencji), dając tym wyraz podporządkowania się kulturze oficjalnej i jej rygorom. Zafundowane sobie przez nią samą ścisłanie się czymś w rodzaju gorsetu z fiszbinami można uznać za symbol i deklarację uznawania przez nią wyższości wymagającego ducha nad pożądanym przyjemności ciałem, a kultury (wysokiej) nad naturą.

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 251-267.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 169.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 107.

Przy czym warto zauważyć, że wspomniana postawa niewątpliwie została ugruntowana nie tylko dzięki pewnemu, być może zaszczerpionemu jej, ideałowi, ale i dzięki wyraźnie określonemu osobistemu doświadczeniu bohaterki. Mówi się tu, że jako młoda dziewczyna ze szczęśliwego dzieciństwa zesłiznęła się w nieszczęśliwe małżeństwo. Jej mężem nie został bowiem kochany przez nią Konstanty, zatem życie osobiste w małżeństwie z niekochanym człowiekiem przebiegło pod znakiem obowiązku (prawa), a nie uczucia (co przed śmiercią poczyta sobie za grzech). Mimo że mąż był dla niej dobry, pozostał jej obcy, działając według swoich zasad i na przykład pozostawiając w spadku różne kwoty swoim pozamałżeńskim dzieciom z chłopskiego łoża. Jej fatalny wybór mści się na niej dodatkowo, gdy swe uczucia przelewa na syna, któremu nadaje imię utraconej miłości – lecz pod koniec życia w tym także dopatruje się swojej winy. Hołubiony syn nie przynosi jej chluby, wręcz przeciwnie – przysparza kolejnych cierpień.

Wspomniane wcześniej fiszby w jej stroju można potraktować jako symbol nie tylko poddania ciała duchowości, a emocji – rozumowi, ale i (co dopełnia obraz świadomej eliminacji mitu Natury) przełożyć na hasło-zalecenie: „Rezygnacja [z siebie – przyp. LW] i obowiązek [wobec innych – przyp. LW]” (DI, 66). Przy tym warto zwrócić uwagę, że wnuk, którego otacza ona swą altruistyczną opieką, dostrzegając dobroć i chrześcijańską etyczność babki, jeszcze bardziej wyławia z tej postawy lęklivość czy słabość, w związku z tym przejawiając skłonność do sprawiania przykrości, czego pożałuje dopiero podczas jej długiej agonii.

Dochodząca, paradoksalnie, do głosu dopiero w momencie śmierci Bronisławy „nieczystość” Natury jest przez nią skutecznie zwalczana i wypierana w trakcie życia. Jej ideałem życiowym będzie czystość – tyleż w sensie materialnym (bielizna wnuka), ile duchowym (wspomniana już obawa przed wpływami pogańskimi w jego wychowaniu). W tym drugim wymiarze szczególnie więc kontroluje jego postępy w religii. Podtrzymuje tę hierarchiczną przewagę duchowości nad biologicznością opowiadaniem wnukowi o świecie zewnętrznym: o kulturze, teatrze i operze, nieznanym mu ludziach i osobliwościach – każąc też odwrócić uwagę od partykularnych doświadczeń konkretnego dnia. Przywiezione przez nią i pokazywane mu niemieckie pisma rozszerzają horyzonty myślowe, wprowadzając kontrpropozycję dla tego, co oddziałuje li tylko na zmysły. Uświadamia ona też

Tomaszowi historię – z punktu widzenia mitu nowoczesnego będącą teofanią<sup>19</sup>, a stanowiącą linearną opozycję do kołowego czasu otaczającej go przyrody. Pokazywany przez nią portret Emilii Plater (emblem patriotyzmu wzmocniony przez poezję Mickiewicza), podobnie jak uzmysławianie losu jej męża, Artura Dilbina, uczestnika powstania w 1863 roku, walczącego pod dowództwem Zygmunta Sierakowskiego, przypomina o sprawach narodowych i zobowiązaniach ponadindywidualnych. Te sposoby jej oddziaływania odrywają od doświadczeń doraźnych, oznaczając nacisk położony na imponderabilia.

W przypadku obu przedstawionych wyżej postaci można więc odnaleźć modelowo niemal eksponowane wcielenia dwu mitów, które reprezentują tutaj, z jednej strony, wewnętrzne Siły (Natury), materia przeniknięta duchowością (odróżnicowanie), pozostająca poza dobrem i złem amoralność, wreszcie życie, ale też dzikość (mit archaiczny) i, z drugiej, zewnętrzność Jednego Boga oraz jego Prawa, w tym moralnego, decydującego o wadze obowiązku, czystość zagwarantowana przez oddzielanie (różnicowanie) materii i ducha, ale też kult śmierci czy ujęcie świata, tak samo jak własnego ciała, w karby przez kulturę (mit nowoczesny). Jak widać jednak, i w samych tych mitach zawarta jest pewna dynamika. Toteż we wspomnianych postaciach obserwować można nie tylko, wspomniane wcześniej, ukryte interferencje między mitami, ale też w ramach eksponowanych (ujawnianych) poprzez nie opozycyjnych mitycznych obszarów – specyficzne odwrócenia sugerujące istnienie bardziej holistycznej wiedzy o świecie, wyłaniającej się z dopełniania mitów, a nie z ich przeciwstawiania.

Zatem cielesność pierwszej z przedstawianych tu postaci jest zdrowa, silna, ale i jako bezwstydnie naturalna, naga wskazuje na cielesny dół; drugiej – jest chora, słaba, ale ubrana, a nawet skrępowana, bo ujęta w karby gorsetu, podobnie jak praw Boskich i kulturowych, ujawniając w ten sposób duchową hierarchię i wymiar wysoki. Duchowość pierwszej – instynktowna i emocjonalna, nastawiona na hedonistyczną przyjemność, autokreacyjna i niezależna, wyrażająca się śmiechem – reprezentuje głębię czy wewnętrzność Natury z jej nieświadomością; drugiej – kierowana sumieniem

<sup>19</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Wyd. KR, Warszawa 1998, s. 115 i n.

i rozumem, oparta na zewnętrznym prawie i obowiązku, przeniknięta cierpieniem i lękiem, wyrażająca się we łzach stanowiących wyraz defensywnego podporządkowania – wskazuje na zewnętrzność Boga z jego Prawem. Stosunek do siebie pierwszej sygnowany przez egocentryzm i dbanie o siebie w niej samej sytuuje środek; drugiej – przez nastawienie na zaprzeczanie sobie i rezygnację z siebie wprowadza ograniczenie przez początek i koniec. Natomiast relacje z innymi w przypadku tej pierwszej zdeterminowane przez samowystarczalność oznaczają zarazem niechęć do zobowiązań wobec innych i zamknięcie się (jak w norce), gdy tymczasem w przypadku tej drugiej – zależność od innych, w tym od cudzego utrzymania, łączy się z altruizmem wyznaczanym przez obowiązek czy zobowiązanie, ale także otwarcie się na świat zewnętrzny. Wreszcie dodać by trzeba, że stosunek do świata u pierwszej z przedstawianych postaci skupia się na przebierankach i grze, gdy u drugiej pojawia się celowo ukierunkowana praca oparta na racjonalnym postrzeganiu związków przyczynowo-skutkowych.

Przedstawione wyżej charakterystyki postaci wydają się dla rozumienia Miłosa kluczowe. Można oczywiście pokazać ich prostą opozycję opartą na antynomii dynamizmu mitu Natury i stabilności mitu Boga. Zarazem jednak tej prostej opozycji towarzyszy komplikacja relacji kierujących poznaniem mitów. Komplikacja ta przejawia się, po pierwsze, dzięki połączeniu widocznego i ukrytego: widoczna opozycja podszyta/nadbudowana zostaje ukrytą dwoistością współlistnienia w jednej postaci dwu mitów, przy czym to, co w jednej postaci jest eksponowane, w drugiej ukrywane – i *vice versa*. Po drugie, proste (strukturalistyczne i zewnętrzne) opozycje (którym zresztą Pierre Bourdieu miał do zarzucenia, że zawsze zawierają z powodu nacechowania i braku nacechowania<sup>20</sup> człon wyższy i niższy) komplikuje fakt istnienia całego kompleksu opozycji (ciało – dusza; ja – inni itd.) wewnątrz każdego z mitów, co pociąga za sobą jego wewnętrzną polimor-

<sup>20</sup> P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 78: „Te dwie symetryczne i przeciwstawne przestrzenie nie są zamienne, lecz zhierarchizowane: przestrzeń wewnętrzną jest jedynie odwróconym obrazem, czy też lustrzanym odbiciem przestrzeni męskiej. (...) Pozory symetrii nie powinny nas zwieść: lampa dnia tylko pozornie jest definiowana przez odniesienie do lampy nocy; w rzeczywistości światło nocne, męsko-żeńskie, pozostaje zorganizowane wobec światła dziennego i podporządkowane mu, tzn. dniu dnia”.

ficzność, a jednocześnie powtarzalność takiego kompleksu w każdym z nich powoduje ich zewnętrzną unifikację. Wszystko to każe postrzegać mity wieloperspektywicznie – w ich różnych stanach samoistnych lub układach poznawczych przynoszących jednocześnie różnicowanie i odróżnicowywanie, odrębność i kompleksowość. Z jednej strony bowiem jawna realizacja przez postaci określonego mitu jako poznawczego drogowskazu wyodrębnienia, ale ukryta warstwa przywraca podobieństwo z (odwrotnie podwójną) antynomią, z drugiej strony natomiast określony mit okazuje się wewnętrznie niejednorodny, ponieważ odpowiedzieć musi na antynomiczne pytania psychologiczne, egzystencjalne, metafizyczne i inne, ale oba mity upodabniają się do siebie poprzez konieczne ustosunkowanie się do tych samych pytań dotyczących różnych zakresów istnienia i poznania.

Tym samym też ujawnia się nie tylko odmiennosc wskazówek mitycznych, ale i specyficzna równość – czy równowartościowość – różnych postaw ocenianych nie przez pryzmat jakiejś hierarchii cech, lecz przez pryzmat systemu ich odwrotnie zorganizowanych słabości i przewag czy też stron pozytywnych i negatywnych. Pojedyncza postać realizuje w ramach określonych mitów jedynie określone – dostępne w ramach danej całości – wybory, które w różnych zakresach jawią się jako konstrukcyjne lub destrukcyjne, a zarazem składają się na system stanowiący dopełnienie pozostające w równowadze z innym systemem wyborów możliwych do dokonania w ramach odmiennego mitu – przyjętego jako sterujący ludzkim poznaniem.

Przypomnijmy zresztą w tym miejscu i inne pary postaci (i nie tylko postaci), które uzmysławiają tę komplikację.

Oto dziadkowie. Dziadek Surkont, mąż Misi – zapewne pod wpływem młodzieńczych lektur pozytywistycznych (Comte'a i Milla) – związany jest z etosem pracy (w poglądach Tomasz à Kempis praca została usytuowana w micie nowoczesnym; można uznać, że tutaj wpisuje się w zdesakralizowany odpowiednik owego mitu). W swoim majątku (jako zajmujący hierarchicznie wysoką pozycję społeczną „pan”) demonstruje jednak nader demokratyczny stosunek do ludzi: uprzejmy wobec wszystkich, nie dozuje uprzejmości wedle pozycji w hierarchii. Nie znaczy to zresztą, by ustępował, przeciwnie, zdolny jest tak poprowadzić rozmowę, że osiąga swoje cele. Wyraźnie zatem „stwórcze” słowo (poniekąd pochodne od Boskiego, choć już

nie sakralne) święci w jego ustach tryumfy. Jednak w krytycznym momencie zagrożenia swego majątku parcelacją chwyta się zabiegów etycznie niskich, choć niewątpliwie pragmatycznych. Wskutek ich zastosowania dojdzie do tragedii, której zapowiedź można by dostrzec w wiszącym w jego pokoju obrazie *Pochodnie Nerona*. Wspomniany obraz wskazywałby raczej na jego rolę kata (Nerona) niż ofiary (jaką stanowili chrześcijanie). Tymczasem drugi dziadek, mąż Bronisławy, zostaje wpisany w romantyczny etos walki – zresztą przegranej i zakończonej jego śmiercią, co jednak, paradoksalnie, stanowi o sile idei, podbudowanej przelaną krwią. Nie wspominając już o tym, że pary kobieco-męskie zostają tu powiązane na zasadzie przynależności do przeciwnych mitów (postawa podporządkowania Bronisławy – postawa walki Artura; nakierowanie na siebie Misi – nastawienie na zewnątrz jej męża), to takie przeciwieństwo ujawnia się też w osobach dziadków. Jednocześnie przemiany zachodzące w czasie powodują przemieszczenie się bohaterów między mitami (zresztą dokonujące się w przeciwnych kierunkach). Gdy zatem jeden z dziadków reprezentuje etos pracy, drugi – walki, ale gdy pierwszy w imię przetrwania (przeżycia jako naczelnej wartości mitu Natury), rezygnując z pewnych wartości (lojalność, przyjaźń nawet), doprowadza do cudzej śmierci, drugi poprzez własną śmierć (w walce jako przejawie mitu Natury) ustala pewne wartości (związane ze zbiorowością, a zatem zewnętrzne, pochodne mitu Boga).

Warto poza tym odwołać się też do obecnego w *Dolinie Issy* obrazu koni, żeby pokazać, jak zmiany w przestrzeni powodują u Miłosza przechodzenie od mitu do mitu. Oto konie zaprzężone do wozu, na którym Tomasz opuszcza z matką dom dziadków Surkontów, również reprezentują systemową opozycję (której wzorca pewno mogliśmy tu poszukać w postaciach Don Kichota i Sancho Pansy). Smilga, pracowity i chudy (oba elementy wpisują jego charakterystykę w mit nowoczesny), ciągnie wóz na prostej, równej drodze, gdy tymczasem gruby (dominacja ciała) i leniwy (opozycja wobec mitu nowoczesnego) Birnik tylko udaje (poznawcza gra charakterystyczna dla mitu Natury), że to robi. Skoro jednak wóz jedzie pod górę, role się odwracają i to Birnik wykazuje inicjatywę, z zaciekłością (impulsywność, siła zrywu) właściwą walce pokonując przeszkodę (DI, 261), gdy jego towarzysz w uprzęży wykazuje na tej (skomplikowanej) drodze słabość. Nawet konie zatem wpisują się tutaj w opozycję (właściwej mitowi



nowoczesnemu) drogi prostej lub stanowiącej niespodziewane wyzwanie komplikacji (wpisującej się w mit Natury) – a więc wymagającej systematycznej pracy lub dynamicznego zrywu.

Tak zatem przemiany rzeczywistości (w czasie lub przestrzeni) powodują również zamiany mitów jako poznawczych wzorców, które decydują o możliwościach działania. Tomasz, sytuując się na przecięciu oddziaływań obu mitów, konstatuje właśnie ich szczególną równowagę i walkę zarazem.

\* \* \*

W *Rodzinnej Europie* z kolei śledzić można początki drugiego dojrzenia (czy też może zataczania drugiego koła), związanego tym razem nie ze wsią, a z miastem (Wilnem) i nie z rodziną, a ze szkołą (Gimnazjum im. Zygmunta Augusta). Ale przy wszelkich różnicach (łącznie z sygnalizowaną już zmianą imienia i statusu bohatera) bohater-narrator przeżywa tutaj w istocie prawie kliszę owej wcześniejszej walki o jego duszę (i ciało) dwu babek, z których jedna, Bronisława, odgrywała rolę inkwizytora w egzekwowaniu duchowości, choć – lub może właśnie dlatego że – była do tego sprawowania władzy nieco za słaba, a druga, Misia – rolę silnego, wolnego dzikiego zwierzątka, kierującego się potrzebami ciała i snu, który pozwalał dojść do głosu nieświadomości (*id*) – czyli jej pragnieniu przyjemności. Co prawda, on sam tej analogii zdaje się nawet nie zauważać. W zamian wprowadza odmienną, choć tylko pozornie oderwaną od tej wcześniejszej. Odnajduje mianowicie w swej sytuacji gimnazjalnej prawie kliszę tej walki o duszę, jaką przedstawił Tomasz Mann w *Czarodziejskiej górze*. Przenosząc punkt ciężkości z rodziny na kulturę, zwraca jednak tym samym uwagę, że powtarzalność opisywanej sytuacji (równowagi w systemie naczyń połączonych, jaki wcześniej stanowiły mityczne orientacje obu babek) jest nie tylko – lub nie tyle – jakimś ewenementem w jego własnym życiu, ale posiada też starą tradycję w europejskiej kulturze<sup>21</sup>. Mikroskala rodziny zostaje zatem zastąpiona makroskalą kultury, ale analogia pozostaje czytelna.

<sup>21</sup> Evans Lansing Smith przypomina, że Mann mówił o mitach jako o „fundamentalnych typach” (*Grundtypen*) w *Doktorze Faustusie* czy pozaczasowym schemacie (*zeitlose Schema*) w *Józefie i jego braciach*. E.L. Smith, *Figuring Poesis. A Mythical Geometry of Post-modernism*, Peter Lang Publishing, New York 1997, s. 3.

Toteż profesorowie Chomik i Rożek z *Rodzinnej Europy* niedwuznacznie są stylizowani na Mannowskiego Naphtę i Settembriniego. Wcześniejsza antynomia dwu pramatek rodu zastąpiona więc zostaje teraz walką intelektualnych mistrzów o dusze młodych wychowanków (tym razem, co prawda, występujących w liczbie mnogiej).

Antynomię ich obu można by umieścić na jednej płaszczyźnie – słowa, ale z jednej strony występuje tu słowo dogmatyczne, mające wsparcie doktryny i odwołujące się do Jednej Księgi (jeśli Biblia jest taką Księgą), a z drugiej – słowo zrelatywizowane, poszukiwane dla odpowiedniego wyrażenia konkretnej sytuacji (co, nawiasem mówiąc, wsparte zostaje doświadczeniem gabinetu przyrodniczego, a więc empirii nauki wywodzonej z renesansu, a od XIX wieku poddanej przemożnym wpływom Darwina). Oznacza to antynomię judeochrześcijańskiej postawy religijnej odnoszącej się do mitu Boga (z wyraźnym uwzględnieniem narzucającego stałość „wykładu” autorytetu proroków czy Ojców Kościoła) i mieszczącej się w obszarze zdesakralizowanym postawy naukowo-artystycznej wywodzącej się z odwołań do antyku i renesansu, które odnajdują swe fundamenty w micie Natury.

Pierwsza z tych postaci to wspierany przez Sodalicję Mariańską (związane z jezuitami stowarzyszenie, co prawda, zrazu nastawione na kult maryjny, ale od przełomu XIX i XX wieku zmierzające wyraźnie do oddziaływania na społeczeństwo) ksiądz, przedstawiony jako przybierający zewnętrznie, dzięki mowie ciała, postawę pokornego sługi bożego o okrągłej twarzyczce chłopca (przeto jakby zahamowanego w rozwoju fizycznym, pozostawionego lub zatrzymującego się przed progiem dojrzewania seksualnego) i często spuszczonego oczy (jakby w obawie przed ujawnieniem wstydliwych tajemnic – instynktów czy namiętności) oraz niepozornym ciele ascety (na którym dają się spostrzec ślady walki z pokusami zmysłowymi). Temu zminimalizowanemu w swym wyrazie i potrzebach ciała ascety towarzyszy zmaksymalizowana w swych ambicjach i celach, mająca zacięcie do sprawowania władzy teokratycznej i absolutnej, jak to określa Miłosz, ponura, inkwizytorska dusza (opisywana jako spadkobierczyni tych, którzy nawracali mieczem, tj. używali siły fizycznej, skoro nie dało się niepokornych nagiąć słowem) tropiąca w innych – w jego mniemaniu zresztą absolutnie nienaprawialne – zło. Zło przypisane przez niego

ludziom wiąże się z uznaniem ich za zbyt słabych, by zostawić im prawo decydowania o sobie. Książd prefekt, który toczy (w swym poczuciu słuszną i zwycięską) walkę z własnym ciałem, uznaje wyraźnie siebie za wystarczająco silnego, by przejąć kuratelę nad innymi, tzn. słabszymi. Ale przyznając sobie prawo do sprawowania nad nimi surowego, zewnętrznego nadzoru w imię (duchowego) prawa i (moralnego) dobra, musi też mieć poczucie posiadania jednej, uniwersalnej prawdy, utożsamianej zapewne z Boską. Odwołanie do średniowiecznej tradycji ascetycznej i zarazem inkwizytorskiej zdaje się jednak w istocie przesłaniać zło („zło”, tzn. koncentrujące się na wypieranej zmysłowości, myśli) tkwiące w nim samym (o czym świadczy nader pochopna i kierowana raczej przez *id* niż przez *ego* seksualna interpretacja wykonanego przez uczniów rysunku z fizyki podejrzliwym i oskarżycielskim okiem przez niego wyłowionego na tablicy), lecz przekierowywane na innych, co pozwala mu wzmocnić własne, chyba jednak niezbyt ugruntowane, dobre samopoczucie. Jego oparta na niepodważalnym autorytecie postawa reprezentanta Boskiego Prawa na ziemi wydaje się więc zdominowana, paradoksalnie, przez skryte – i skrajne – kłopoty z własną biologicznością. Rzecz bowiem znamienna, że szczególnie, a może wyłącznie, zgrozę w nim budzi zdemonizowana (a przez niego samego poświęcona Kościołowi) płciowość łącząca to, co odmienne, i wprowadzająca metamorficzną nieczystość zamiast pożądaną, w myśleniu dogmatycznym, czystej oddzielności form, w tym (czystego) ducha i (nieczystego) ciała. Toteż dojrzewanie płciowe wydaje się mu w sposób nieunikniony powiązane z upadkiem moralnym. Sam, przyjmując nadrzędną, hierarchiczną rolę wyroczni i wzoru w kwestiach moralności i prawdy, z konieczności musi też zajmować niechętną postawę wobec innych. Niechęć tę rozszerza on zresztą na wyznawców innych religii, innych ideologii (socjalizmu), zmiennej mody czy rozumu ludzkiego (jako domeny nauki).

Tymczasem zaufanie do rozumu (uwaga: naturalnego, a więc zakotwiczonego w ideologii oświeceniowej) krzewi jego adwersarz, w dodatku socjalista (choć nie eksponujący swoich przekonań politycznych). Jego twarz przypominająca grecką rzeźbę poddaną regułom klasycznego umiaru opisana zostaje w kategoriach piękna, a jego myślenie – zakorzenione w treściach antycznych, z ich umiłowaniem ciała włącznie. Ten nauczyciel łaciny panuje nad uczniami bez podnoszenia głosu (a więc bez ujawniania

emocji). Wykwintny ironista (wykorzystujący trop z kategorii katachretycznych, a więc wytwarzających dwuznaczność<sup>22</sup>), uczący pięknego łączenia wyrazów i doskonałości pojmowanej jako wynik żmudnych wysiłków, wyraźnie koncentruje się jednak nie na najwyższym dobru i jednej prawdzie, ale na kategorii estetycznej – pięknie. Kształci też umiejętności dochodzenia do określonego sensu poprzez odpowiednie połączenia znaczeń bardziej niż przez zwykłą – pamięciową, podaną do wierzenia – wiedzę. Miłosz przedstawia go przede wszystkim w perspektywie sztuki. Może przeto i mówiąc potem o „przedstawieniu” politycznym, jakie staje się jego własnym udziałem na uniwersytecie, pozostaje pod wpływem zainteresowania teatrem, które zaszczepił mu ten profesor.

Rzecz ciekawa, Rożek wywodzi się z proletariatu, a jeśli ten można uznać za spadkobiercę „ciała ludu”, to pochodzenie to ujawnia zakorzenienie w kulturze niskiej, w średniowieczu (którego oficjalnej kultury żywą skamieliną okazuje się ksiądz prefekt) obecnej jedynie w (co prawda, wcale nie tak krótkich) okresach karnawału, ale wyraźnie dochodzącej do głosu – jak by sugerował Bachtin<sup>23</sup> – w (odradzającym też preferencje antyczne) renesansie. Nie dziwi też w tym kontekście, że profesor Rożek odwoływał się do tradycji demokratycznej (przeciwieństwo niż absolutystyczny teokrata Chomik) przekonany o wartości osiągnięć zespołowych (nie inkwizytorskiej dominacji opartej na przeświadczeniu o wyłączności własnych racji, ponieważ utożsamianych z Boskim prawami), a jego uczeń przypomina, iż to dzięki założonemu przez niego samorządowi uczył się „demokracji kierowanej” (RE, 80). Jak widać, w zakresie organizacji społeczeństwa ten nauczyciel przyjmował raczej zasadę równościową niż hierarchiczną, utrzymując posłuch nie za pośrednictwem mechanizmów zewnętrznej kontroli, a dzięki budowaniu za pośrednictwem słowa dialogicznego, nie monologicznego<sup>24</sup>, zrozumienia przez uczniów tyleż tekstu, co świata.

<sup>22</sup> H. White, *Dyskurs Foucaulta: historiografia antyhumanizmu*, przeł. M. Wilczyński, [w:] *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2000, s. 268-317.

<sup>23</sup> M. Bachtin (*Twórczość Franciszka Rabelaisgo...*, s. 496) mówi o odrodzeniowej przestrzeni, że uzyskuje względność, bo świat, przeniesiony na płaszczyznę, przyjmuje postać horyzontalną i koncentruje się wokół człowieka i jego ciała.

<sup>24</sup> M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970.

Choć kwestia ta wymagałaby szerszego przybliżenia, w daleko idącym skrócie zaznaczmy tu tylko, iż Miłoszowski Naphta jawi się jako fanatyczny przedstawiciel religii wojującej w imię zabsolutyzowanego (ale rozumianego niezmiernie płasko i jednostronnie) prawa moralnego (utożsamianego z prawem Bożym) i zwolennik mity Boga z konsekwencjami w postaci hierarchicznego widzenia świata i czasu linearnego, gdy tymczasem jego Settembrini to ironiczny esteta i humanista, człowiek nauk przyrodniczych i sztuki (która może być tak twórcza, jak sama autokreacyjna Natura) przekonany do rozumu naturalnego i obracający się w przestrzeni naznaczonej równościową zasadą *coincidentia oppositorum* oraz w czasie, który Miłosz określa jako poza-czas przestrzenny – podobny do występującego w teorii ewolucji. Ale, co szczególnie istotne, sam Miłosz przystaje w gruncie rzeczy na zawieszenie między nimi, gdy mówi: „Byłem więc między dwoma biegunami: kontemplacją nieruchomego punktu i nakazem czynnego udziału w historii, transcendencją a stawaniem się. Nie udawało mi się tych skrajności pogodzić, a żadnej nie chciałem poświęcić” (RE, 131). Owo bycie między stałością a zmianą to w istocie balansowanie między perspektywami poznawczymi wyznaczanymi przez mity Boga i Natury (nowoczesny i archaiczny), które wpisuje go w barokowy iście dylemat człowieka z dydaktycznego *auto sacramentali*:

Na dwie połówki rozerwać się muszę!  
Dziś dają rozkosz, lecz jutro katusze!  
Do tego zdążam, a tamto mnie woła –  
Straszna rozterko, któż cię zwalczyć zdoła?!  
Jedno i drugie, niech to piorun strzeli.  
Straszy mnie ciesząc i strasząc weseli!<sup>25</sup>

Dla Miłosza jednak – w przeciwieństwie do dydaktycznego przechyleń szali na jedną stronę, jakie ma miejsce u Calderóna – oznacza to zarówno dążenie do „zbudowania intelektualnych mostów pomiędzy nieprzylegającymi do siebie całościami” (RE, 81), jak i zadawanie pytań

<sup>25</sup> P. Calderón de la Barca, *Magia grzechu*, [w:] idem, *Autos sacramentales: Wielki teatr świata, Magia grzechu, Życie jest snem*, wyb., przeł. i oprac. L. Biały, Ossolineum, Wrocław 1997, s. 115.

podważających prawomocność każdego z tych biegunów z osobna. Z jednej strony bowiem, „Jeśli prawem Natury jest morderstwo (...), gdzie jest miejsce dla dobrego Boga?” (RE, 81), ale z drugiej odwrotnie: „Na jakiej podstawie [Rożek – przyp. LW] zachęcał do wiary w rozum naturalny, czyli poddany Konieczności i wpadający we wszystkie sidła, jakie zastawiała fizjologiczna przynależność do zwierzęcego gatunku?” (RE, 83). W rezultacie pojawia się konstatacja: „Tak więc można określić mój stosunek do Rożka jako sympatię podgryzaną szyderstwem, a stosunek do prefekta jako szyderstwo podgryzane sympatią” (RE, 83). Bardzo to bliskie niejednoznaczności pozytywnych i negatywnych stron dwu wcześniej przedstawionych biegunów rodzinności.

Co ciekawe, w dalszej perspektywie narrator *Rodzinnej Europy* zidentyfikuje także we własnej osobowości wpływy obu szkolnych rywali do pozycji mistrza: romantyczne smutki i natchnienia pierwszych prób literackich dewaluują się pod wpływem zalecenia przejrzystości i logicznej struktury klasycyzmu zaszczipionego mu przez łacinnika. Natomiast wzmocniona przez księdza wrażliwość na, jak to narrator określa, zapach siarki piekielnej (RE, 94) zdaje się uniemożliwiać pogodzenie z tym gorszym moralnie, bo... cielesnym, a obecnym we własnej osobowości kimś, kto przynosi wstyd, gdyż nie poddaje się kontroli. Będzie więc dzięki niemu Miłosz też czasem daleki od postawy Molierowskiego Don Juana, który uratowanemu przez siebie Don Karlosowi powie, że nigdy nie dokona rozbratu z... Don Juanem, czyli sobą cielesnym, o którym wszyscy inni mówią tak źle, nawet jeśli nie dokonuje ostatecznego wyboru takiego, jak odrzucający jednak ostatecznie ciało Odyseusz ze wspomnianej wyżej *Magii grzechu* Calderóna.

\* \* \*

Być może o przyjęciu takiej strategii decyduje przekonanie o tym, że skrajne konsekwencje absolutyzacji każdego z mitów jako wyłącznego wzorca poznawczego zostały już w kulturze przetestowane z negatywnym wynikiem:

Jeżeli jednak tamci [stoicy – przyp. LW] zastanawiali się, jak powinien postępować człowiek świadomy nieubłaganego porządku Natury, przeciwko któremu daremnie byłoby się buntować, moi współcześni [komuniści –

przyp. LW] uważali się za świadomych nieubłaganego porządku Historii, również przekreślającego wszelką możliwość buntu (RE, 133).

Tak więc w jednym i drugim przypadku rezultatem jednoznacznego opowiedzenia się (po stronie Natury czy też Historii – nawet jeśli w tym drugim przypadku mowa o zdesakralizowanym odpowiedniku teofanii jako przejawu Boga) będzie takie podporządkowanie, które wyklucza zdolność czy wolę buntu.

W takiej sytuacji wydaje się, iż przyjąć trzeba, że właśnie balansowanie między owymi biegunami umożliwia taki bunt – co znaczy: daje pewną wolność. Zdolność przejścia od jednego wzorca do drugiego otwiera szczelinę pozwalającą na zrealizowanie różnych możliwości – począwszy od podwojenia. Choć zarazem, trzeba zaznaczyć, owa szczelina łatwo przeistacza się w przepaść, stając się synonimem rozdzielenia czy też nawet – rozdarcia. Warto jednak zauważyć, że tak rozumiana dwumityczność podsuwa określoną koncepcję wolności jako nie tyle możliwości wyboru, ile zdolności stworzenia zbioru różnych postaw – od biegunowo odmiennych po całe spektrum połączeń skrajnych możliwości. Dodajmy zresztą, że takie podejście nie jest zupełnie pozbawione zakorzenienia, a odnaleźć je można na przykład u Goethego w *Fauście*, czy, wcześniej, w zapowiadającym go poemacie *Prometeusz*, w którym bohater stawia sobie za cel nie wybór, lecz objęcie własnym doświadczeniem „wszystkiego”, czego mogą doświadczyć ludzie.

## Myths and Paradigms in *The Issa Valley* and *Native Realm* by Czesław Miłosz or Cognitive Duplication and Division

### Summary

The paper is composed of two parts. In the first part, I reconstruct Miłosz's consciousness in the mentioned above works considering the transformation of two mythic patterns into their paradigmatic equivalents and the author's fascination with such experiences as love or death that reveal a complexity of man's behaviour at a point where two images of the world meet. I also indicate to the consequences of the hesitation between the contrary patterns that form "manifold" consciousness, closer to postmodernism rather than modernism, which also concerns the collective

identity (of Poles). The other part focuses on the issue of recurrence in the experience of the two narrators and refers to contacts with extremely different characters (grandparents, professors, even horses) who outline the images of God's or Nature's myths, or the responding paradigms, undergoing transformations that lead to opposed directions. Walking on a fine line between the two poles seems to create a revolt, which means a kind of freedom. The ability to pass from one pattern to the other opens a crack for various possibilities, although, one must emphasise that the crack may easily transform into a precipice, becoming a synonym of division or dilemma. Still, such a two-myth concept suggests a type of freedom that is not necessarily a possibility of choice but a set of different attitudes, from diametrically different ones to a whole spectrum of extremities that may meet.