

AGATA STANKOWSKA

Język „młodzieńczego Weltschmerzu”. O skutkach i korektach „gnostyckiego doświadczenia egzystencji”

Wczesna twórczość Czesława Miłosza — *Trzy zimy* (1936) i wiersze rozproszone z okresu Dwudziestolecia Międzywojennego — pozostają najbogatszą obrazowo, skomplikowaną, a przez to także otwartą na różnorodną lekturę częścią poetyckiego dzieła autora *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*. Języków i kulturowych kodów, za pomocą których można by wyjaśnić właściwą im wizyjność i „lunatyczność”¹, krytycy i badacze poszukiwali w różnych systemach myśli filozoficznej, religijnej i estetycznej: w wyobrażeniach i światopoglądach tyleż określających ważne dla epoki tendencje, co pozwalających się odczytywać *ex post* jako znaczące włókna długiej narracji wpisanej w dzieło samego Miłosza. Znane z Dwudziestolecia wątki i typy obrazowania znajdują oczywiście kontynuację w powojennej liryce autora *Trzech zim*, choć nie jest to prosty ciąg dalszy, a niejednokrotnie — przeciwnie — to próba przekroczenia lub połączenia z innego rodzaju przesłaniem. Pierwszym i czytelnym znakiem możliwej zmiany staje się tu często tendencja do dyskursywizacji tej samej topiki, która w młodzieńczych wierszach aktualizowana była w sposób immanentny: pozbawiony dystansu, jaki po latach pojawiał się wraz z opisem i tematyzacją niwelującą ten rodzaj wizyjności, który Kazimierz Wyka, opisując twórczość Miłosza z okresu Żagarów, nazwał „niesłużebnym obrazem”². „W tym stylu [...] — pisał krytyk — na falach szerokich i swobodnych rytmów obrazy płyną same dla siebie”³, co nie znaczy zresztą, że nie mogą łączyć się w szersze konstelacje topiki. Mogą

¹ Termin Kazimierza Wyki — zob. K. Wyka, *Ogrody lunatyczne i ogrody pa-sterskie*, w: *Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985, s. 15–41.

² Ibidem, s. 19.

³ Ibidem.

i łączą się, pozostawiając jednak równocześnie szeroki margines otwartości na odmienne semantyzacje interpretacyjne. Zachowujące wolność obrazu wizyjne liryki młodego Miłosza jak żadne inne późniejsze wiersze poety odbierane być mogą – sędzę – także jako symptomy czegoś nie w pełni jeszcze kognitywnego, powiązanego z nieeksplikowanym poczuciem i niewyraźnym doświadczeniem podmiotu, który dopiero poszukuje języków zdolnych je nazwać i wyrazić.

Badaczom odpowiadającym na pytanie o dyskursywne źródła tej wizyjnej, lunatycznej, wyzwolonej z jasności poetyki najważniejsze spośród estetycznych i filozoficznych systemów wydawały się – przypomnę – katastrofizm (Kazimierz Wyka, Krzysztof Dybciak, Janusz Kryszak) i poetycka eschatologia (Aleksander Fiut); drugi – niwelujący właściwy pierwszemu historyzm na rzecz ujęć uniwersalnych, formułowanych *sub specie aeternitatis*. Warto tu wspomnieć także – co już mniej oczywiste, choć godne przedyskutowania – ekspresjonizm (propozycję taką złożyła ostatnio Katarzyna Szewczyk-Haake⁴) i – co nie tylko uznane, ale również silnie umocowane w świadectwach okołopoetyckich – manicheizm lub szerzej: gnozę (Jan Błoński, Barbara Sienkiewicz, Łukasz Tischner).

Wagę tego ostatniego klucza podpowiadał sam Miłosz, zarówno czyniąc jednym z centralnych zagadnień swej twórczości problem zła, kryzys teodycei i niechęć do Natury, jak i wielokrotnie podkreślając trwałe zainteresowanie różnymi gnostyckimi doktrynami, sięgające jeszcze czasów, gdy jako uczeń gimnazjum czytał podręcznik historii Kościoła autorstwa Romana Archatowskiego i z największą uwagą śledził przypisowe rekapitulacje różnorodnych herezji. Po latach w *Ziemi Ulro* jako wspólny mianownik rozmaitych wpływów, którym ulegał, autor *Hymnu o Perle* wymieniał skontrastowane z sobą „antropocentryzm i niechęć od Natury”⁵, podkreślając, że kluczowe było tu właśnie zainteresowanie manicheizmem. Czytając eseje poety, nie sposób tego wątku przeoczyć. Jakie jest jednak jego znaczenie? Dlaczego Miłosz tak uparcie powraca do swego manicheizmu? Dlaczego przekonuje, że „pewien komponent manichejski jest nam i potrzebny, i trudny do uniknięcia”⁶? Czy raczej miał Błoński, kiedy pisał, że problem ten nie jest w twórczości Miłosza

⁴ Tezę taką badaczka przywołała podczas wystąpienia na konferencji naukowej *Dialogi Miłosza – Dialogi z Miłoszem* (Poznań, 28–30 listopada 2011 r.). Tytuł referatu brzmiał: *Pierwiastki ekspresjonistyczne we wczesnej twórczości poetyckiej Czesława Miłosza*.

⁵ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 166.

⁶ *Ibidem*, s. 260.

„tylko zagadnieniem intelektualnym, tematem dysertacji filozoficznej”, ale „problemem praktycznym”, od którego rozwiązania zależy „sama możliwość uprawiania poezji”⁷? A jeżeli tak, to w jakim sensie poetyckość zakorzeniona jest tu w gnostyckim doświadczeniu, lub odwrotnie: w jaki sposób próbuje je przekroczyć, stając się częścią, czy — przeciwnie — weryfikatorem soteriologicznego mitu gnozy? I wreszcie — co dla tej dyskusji w gruncie rzeczy podstawowe — czy dyskursywne wyznania Miłosza o przywiązaniu do manicheizmu znajdują trwałe i koherentne potwierdzenie w immanentnym języku obrazów pojawiających się w całej jego poezji? Czy też mamy tu do czynienia z dominantą określającą tylko niektóre z okresów twórczości poety?

Najwięcej argumentów na rzecz tezy o związkach obrazowania Miłosza z topiką gnostycką znajdują badacze wczesnej twórczości autora *Hymnu o Perle*, pokazując, co ważne, że jakoś ta obecna jest także w języku poetyckim innych żagarystów⁸. Pokrewne obrazowanie odnaleźć można w wileńskich wierszach Jerzego Putramenta i Jerzego Zagórskiego. Miłosz na ich tle wydaje się jednak najbardziej manichejski. Nie ma co do tego wątpliwości także autor opublikowanej niedawno książki zatytułowanej *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*⁹, pierwszej — dodajmy — tak obszernej i wnikliwej pracy na ten temat. Zbigniew Kaźmierczyk jest zdecydowanym zwolennikiem, a przy tym niezwykle wytrawnym użytkownikiem gnostycznego klucza do interpretacji *Trzech zim*. Jego praca przynosi spójną lekturę drugiego tomu poety, czytanego właśnie jako świadectwo „gnostyckiego doświadczenia egzystencji” (s. 17). Nie pozwala to zresztą autorowi nazwać ostatecznie Miłosza gnostykiem¹⁰, lecz jedynie (aż!) uznać go za autora, który świadomie wybiera właściwe gnozie obrazowanie, by się nim posługiwać.

⁷ J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, w: *Poznanie Miłosza...*, s. 223.

⁸ Zob. B. Sienkiewicz, *Wątki manichejskie w poezji katastrofistów lat trzydziestych*. „Przegląd Religioznawczy. The Religiosus Studies Review” 2008, nr 3 (229), s. 93–107. Rozwinięcie tych obserwacji, tym razem w porównaniu liryki Wata i Miłosza, badaczka przedstawiła w nieopublikowanym jeszcze szkicu *Wczesna poezja Wata i Miłosza — w kręgu myśli i symboliki gnostyckiej*, wygłoszonym podczas konferencji naukowej *Dialogi Miłosza — Dialogi z Miłoszem* (Poznań, 28–30 listopada 2011 r.).

⁹ Z. Kaźmierczyk, *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011, s. 359 (dalej cytaty z książki sygnuję numerem strony).

¹⁰ Autor powie wprost: „[...] nie nazywam Miłosza gnostykiem”. Ibidem, s. 17.

Autor *Dziela demiurga...* już we wstępie podkreśla prymarną rolę doświadczenia, które staje się źródłem takiego wyobraźniowego i językowego wyboru poety. Doświadczenia, które jest wobec tego ostatniego nadrzędne, a pierwotnie związane przede wszystkim z odczuciem upodrządnienia człowieka wobec przyrody w jej biologizycznym ujęciu, przekształcone rychło w jedną z najczęściej powtarzanych przez poetę tez. Miłosz nie tylko wielokrotnie powracał do uwag na temat silnego wpływu ewolucjonizmu na nowoczesną myśl naukową i potoczną, ale także po latach odkrywał go nawet jako skazę niektórych z filozoficznych koncepcji historii. U progu twórczości — postawiony wobec „praw darwinowskich”, boleśnie odczuwając ich wpływ degradujący ludzką istotę — szukał sposobów zdecydowanej kontestacji i zbliżał się do manicheizmu.

W *Rodzinnej Europie* — przypomina Kaźmierczyk — [...] czytamy o odkryciu religii gnozy jako poznaniu łączącym się z uprzednim doznaniem rzeczywistości biologicznej, dziejowej i egzystencjalnej. [...] W kulminacyjnym punkcie młodzieńczego Weltschmerzu odczuciu potworności Natury, jako domeny wzajemnego pożerania się istnień, przyszło w sukurs gnostyckie pojęcie „złego demiurga, przeciwstawianego Bogu, który w ten sposób wyłączony poza nawias, przebywał w sferze jemu tylko właściwej, wolny od odpowiedzialności, jako przedmiot pragnień”. Gnostycyzm dostarczył w tym wypadku języka wyrażającego na tyle fundamentalne doświadczenie rzeczywistości, że dochodzi ono do głosu w ciągu całego życia poety. Zatem trwałość oddziaływania na niego lektur młodzieńczych wyjaśnia się na podłożu metafizycznej podejrzliwości względem istnienia w dybach ciała i materii oraz kontestacji panujących w świecie praw darwinowskich. Jak się okazało, przeżycie to w pojęciach gnostycyzmu odnalazło niezbędną ramę dualizmu. (s. 25–26)

Innymi słowy, poznawcze i egzystencjalne odkrycie i pełne niezgody odczucie przez młodego Miłosza praw ewolucjonizmu czyniły go niejako gotowym na przyjęcie gnostyckiej opowieści, która z kolei — raz podjęta — zaczynała coraz wyraźniej, niejako w zgodzie z zasadą koła hermeneutycznego, określać pierwotne doświadczenie, domagające się zrozumienia i wypowiedzenia. „[Z] jednej strony — pisze Kaźmierczyk — indywidualne doświadczenie egzystencji znalazło [...] gnostyckie kategorie artykulacji adekwatne do uczuciowości i myśli, a z drugiej — kategorie te formowały doświadczenie egzystencji jako gnostyckie, czyli «temperament manichejski» Miłosza” (s. 19). Tak

sformułowana teza badawcza jest — dodajmy — w dużej mierze lustrzanym odbiciem metodologicznej formuły, którą autor *Dzieła demiurga...* przyjmuje w swej pracy za Hansem Jonasem. Autor *Religii gnozy* — rozważając w końcowych partiach przywołanej książki ważki także dla literaturoznawczych badań nad gnozą Miłosza problem możliwości przeniesienia historycznych systemów w plan myśli współczesnej i pytając o zastanawiające pokrewieństwa między historyczną gnozą a bliskim mu egzystencjalizmem — referował dokładnie taką samą zależność, jaką Kaźmierczyk odkrywa w liryce i postawie twórcy *Trzech zim*. Jonas pisał, przypomnę:

Kiedy przed wielu laty przystąpiłem do studiów nad gnostycyzmem, odkryłem, że punkt widzenia, niejako optyka, jaką zawdzięczam szkole Heideggera, umożliwiła mi zauważenie takich aspektów myśli gnostyckiej, jakie dotychczas były przeoczone. Coraz bardziej uderzała mnie bliskość tego, co na pozór całkowicie obce. Dziś skłonny jestem sądzić, iż tym, co zwiabiło mnie w głąb gnostyckiego labiryntu, był najpierw ów dreszcz niejasno odczuwanego pokrewieństwa. Gdy zaś po długiej wędrówce po odległych krainach gnozy powróciłem na znajomą scenę filozoficzną, stwierdziłem, że to, czego się tam dowiedziałem, pomogło mi w lepszym zrozumieniu ładu, z którego wyruszyłem. Długotrwały dialog z nihilizmem starożytnym okazał się — przynajmniej dla mnie — pomocny w dostrzeżeniu i określeniu znaczenia nihilizmu współczesnego. Okazało się, iż egzystencjalizm, który dostarczył narzędzi historycznej analizy, sam został objęty przez jej rezultaty¹¹.

Na podobną wędrówkę po dziele Miłosza decyduje się autor *Dzieła demiurga...* Przyznaje to zresztą otwarcie, kończąc wstępny rozdział swej rozprawy wyznaniem:

Punkt zwrotny Jonasa, czyli spojrzenie przez pryzmat fenomenologii gnostycyzmu na egzystencjalizm, będzie moim punktem wyjścia. W tym też znaczeniu będzie to gnostyckie, wyrastające z przekonania, że ten „klucz” pasuje do tego „zamka”, odczytanie doświadczenia egzystencji we wczesnej twórczości Miłosza. (s. 20)

Porządek analitycznych rozważań Kaźmierczaka jest właśnie taki: od egzystencjalnego i biograficznego doświadczenia Miłosza do myślowego i konfesyjnego horyzontu gnozy, a także odwrotnie: od gnostyckich opozycji i mitów do reguł i tematów „luna-

¹¹ H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Liszki 1994, s. 337–338.

tycznych” obrazów wypełniających karty *Trzech zim*. Wszystko się tu wzajemnie tłumaczy i wspiera, rodząc czasami wrażenie niepokojącej cokolwiek wsobności, choć — trzeba to równie silnie podkreślić — badacz pamięta i skrupulatnie referuje stan konkurencyjnych wcześniejszych odczytań żagarystycznych wierszy Miłosa, które wyszły spod piór Wyki, Dybciaka, Beresia, Fiuta, Błońskiego, Zaleskiego. Przed ewentualnym zarzutem zbyt dokładnego dopasowywania „klucza” do „zamka” (i odwrotnie) broni się także, zbierając skrupulatnie odautorskie świadectwa manichejskich fascynacji poety wyłuskane z *Rodzinnej Europy*, *Widzeń nad Zatoką San Francisco*, *Ziemi Ulro* i przede wszystkim z wczesnego, mało znanego eseju *Zejście na ziemię*, opublikowanego w roku 1938 na łamach „Pióra”. Wszystkie one pozwalają przekonująco udowodnić fakt świadomego pielęgnowania przez poetę „gnostyckiego temperamentu”. Także wnikliwe analizy topiki *Trzech zim*, wypełniające kolejne rozdziały *Dzieła demiurga...*, przekonują¹², że młodzieńcza wyprawa Miłosa w światy dualistycznych wyobrażeń nie była ani efemeryczna, ani przypadkowa — a przez to zapewne niepozobawiona długotrwałych i głębokich konsekwencji.

Dlaczego zatem tak wiele miejsca poświęcam owej równoległości tezy i metody badawczej, jaką posługuje się Kaźmierczyk? Bynajmniej nie po to, by zgłosić tu jakiś sprzeciw. Raczej dlatego, by zauważyć, że zrekonstruowany przez autora *Dzieła demiurga...* frapujący i fascynujący sam w sobie fresk gnostyckiej wyobraźni młodego Miłosa stanowi, właśnie dzięki owej swojej wsobności, doskonały ekran dla rozważań o dalszych losach manichejskich zainteresowań autora *Trzech zim*. W szerszym ujęciu — także dla podstawowych problemów antropologicznych dzieła Miłosa, które z tego młodzieńczego egzystencjalnego doświadczenia wyrastają. Kaźmierczyk swoją wnikliwą i analityczną w zakresie podejmowanej problematyki niemającą sobie równych książką stwarza niejako podstawową mapę, do której odwołać będzie musiał się każdy, kto postawi problem gnostycyzmu i manicheizmu Miłosa w odniesieniu nie tylko do debiutanckiego tomu, ale także do całej twórczości poety. Z drugiej strony, samo przejęte za Jonaszem wskazanie na egzystencjalne źródła zainteresowania manicheizmem podpowiada, że ów proces domykania się hermeneutycznego koła doświadczenia i tłumaczącego, wyrażającego je języka mogła zerwać, czy choćby zasadniczo naruszyć, gwałtowna zmiana egzystencjalnej kondy-

¹² Można by oczywiście dyskutować tu o szczegółach, zwłaszcza wówczas, gdy autor rozprawy, gromadząc gnostyckie obrazy, rezygnuje nierzadko z integralnej lektury wierszy, w których te przykłady odnajduje.

cji podmiotu, zainicjowana jakimś przełomem w fundującej je biografii. Czy tak się w przypadku Miłosza stało — Kaźmierczyk nie odpowiada jednoznacznie, podkreślając wielokrotnie, że swoje obserwacje i tezy ogranicza do wczesnej twórczości autora *Hymnu, Wcielenia, Do księdza Cb*. Wiele przemawia jednak za tym, że skłania się do rozstrzygnięć Dybciaka, Fiuta, Błońskiego, Wyki, którym bliska jest myśl o dokonującym się tu jakimś zasadniczym przełomie, wywołanym najpierw doświadczeniem wojny, a później emigracji. Doświadczeniem wprowadzającym i eksponującym w dramatyczny sposób już nie biologizm, ale historyczność ludzkiej kondycji, wtopionej zarówno w łańcuch pozerających się istnień, jak i poddanej dziejowym przemianom zmienności, przemijalności, ruchowi. Już Wyka pisał, że „treści katastroficzne zniknęły z poezji Miłosza z chwilą katastrofy rzeczywistej”¹³. Od tego właśnie momentu historia, a dokładniej historia i historyczność, jawić się zaczynają w liryce i eseistyce Miłosza jako kolejny, w niektórych ujęciach podobny zresztą Naturze, żywioł, na jaki człowiek zostaje skazany i z którym jednocześnie, w dialogu, budować może paradoksalnie swą ludzką odrębność wobec świata rywalizujących o przetrwanie gatunków. W planie wyborów światopoglądowych poety przełom ten znaczy także — choć nie tylko — najpierw zbliżenie do, a później charakterystyczny wysiłek przekroczenia heglizmu i zaproponowania takiego sposobu doświadczenia i uczestnictwa w historyczności, by w jej planie obronić to, co ludzkie i zaprojektować stan pełniejszej, bardziej duchowej, nieanimistycznej egzystencji. Bez większego ryzyka można powiedzieć, że doznana w historii trauma przywołuje niejako gnostyczny podmiot *Trzeci zim* z powrotem do rzeczywistości, otwierając plan innej, nieizolowanej od historycznej materii przestrzeni doskonalenia i budowania Antropos.

Także autor *Dzieła demiurga...* zwraca uwagę na ten moment niwelujący siłę gnostycznej wykładni doświadczenia, którego podmiot musi nagle dostrzec, że antyświatowy dualizm nie oferuje bezpiecznego schronienia przed dziejowymi traumami, a w związku z tym, że „ja” poszukiwać winno jeszcze innych dróg, na których mogłoby ocalić oraz zabezpieczyć swą ludzką wyjątkowość i duchowość. Podmiotowi, przyjmującemu antyświatowy dualizm jako antidotum na trapiące go biologizyczne lęki, nie udaje się bowiem uniknąć tyleż bolesnego, co pobudzającego doznania przemijalności i zmiany, stawiającego przed nim po raz kolejny pytania o ludzki sens, tym razem w planie

¹³ K. Wyka, op.cit., s. 29.

historii i nieuchronnego ruchu. Wydaje się, że właśnie pamięć o tym wcześniej nieeksponowanym tak wyraźnie wymiarze kondycji podmiotu¹⁴ wprowadza istotne zmiany w myśleniu na temat kwestii — wydawałoby się — rozstrzygniętych przez gnostyką propozycję dążenia do pozaświatowej Pleromy i związanego z nim antropoteizmu, pozwalającego przekroczyć dzieło złego demiurga. W nocie końcowej swojej książki Kaźmierczyk napisze:

Kiedy [...] w czasie okupacji, poeta natrafi na pisma Williama Blake'a, będzie przygotowany na spotkanie z koncepcją Boga Sprawiedliwego i Boga Dobrego, który dla Blake'a nie jest [...] — tak jak dla Marcjona — Obcym, Innym, Nieznanym Bogiem, ale Bogiem — Człowiekiem [...]. Wraz z lekturą Blake'a, którego dzieło powracać będzie wśród autobiograficznych odniesień w twórczości Miłosza, nastąpił kres tej fazy jego życia, której owocem były Miłoszowe „pieśni doświadczenia”. Nazywam je fazą gnostyckiego doświadczenia egzystencji. Powstały w 1943 roku *Świat. Poema naiwne* stanowi cezurę w biografii artystycznej oraz w rozwoju duchowym poety. Niezmiernie znamienne dla Miłoszowego przełomu — kontynuuje Kaźmierczyk, cytując fragment *Rodzinnej Europy* — jest zdanie wskazujące na przewyciężenie antyświatowego dualizmu w okolicznościach okupowanej Warszawy, kiedy uznał on za swoją heglowską interpretację zmagania wojennych: „zaakceptowałem też wtedy miejsce na ziemi, niezbyt godne pozazdroszczenia, w jakim sążone mi było przebywać, i mój ciemny instynkt, bo przecież dzięki niemu znalazłem się w Warszawie”. (s. 296–297)

Chciałabym to przytoczone przez autora *Dzieła demiurga...* zdanie Miłosza z *Rodzinnej Europy* rozważyć w kontekście sporządzonej przez badacza mapy gnostyckich wychyleń podmiotu *Trzeci zim*, a także zapytać o ich kontynuację i korekty. Zbigniew Kaźmierczyk, podkreślę jeszcze raz, niezwykle precyzyjnie wyznacza obszar najistotniejszych tu pytań. Wymienia kolejno główne tematy „gnostyckiego doświadczenia egzystencji” i sprawdza, a raczej udowadnia, obecność ich obrazowej reprezentacji w topice młodzieńczego tomu Miłosza. Tematy te, czy też pola działań konstytuujących gnostycką personę *Trzeci zim*, to według badacza: **pragnienie antyświatowej izolacji, wybór dualistycznej eschatologii niwelującej odniesienia historyczne, solipsyzm i przyjmowanie niechrześcijańskiej**

¹⁴ Pojawiał się on oczywiście w debiutanckim *Poemacie o czasie zastęghym*, tam jednak w wyraźnym związku z „lewicowymi ciągotami”, jak mówił Miłosz.

koncepcji nieobecnego Boga, którego funkcje przejmuje zły demiurg, będący tyleż kreatorem materii, co psychicznym cieniem podmiotu.

Lektura kolejnych wierszy z drugiego tomu Miłosza pozwalała Kaźmierczykowi zgromadzić szereg argumentów podkreślających znaczenie wszystkich tych wektorów i egzystencjalnych dążeń na konstrukcję lirycznej osoby *Trzech zim*. Także, *eo ipso*, na temperament samego poety — zgodnie z wyjściową tezą badacza, że mamy tu do czynienia z przeniesieniem przez Miłosza rozumienia własnej duchowej biografii na poetycki wykład o uniwersalnych cechach kondycji ludzkiej, znaczonej lękiem, osamotnieniem, poczuciem uwięzienia i tęsknotą za radykalną wolnością, pełnią i czystością. Nieprzypadkowo kluczowy dla badacza wiersz *Wcielenie* odczytany zostaje — w zgodzie zresztą z wypowiedziami samego twórcy¹⁵, trapionego brakiem przekonujących odpowiedzi na kryzys teodycei — jako „poetycka transpozycja” wyznań zawartych w niewiele późniejszym eseju *Zejsście na ziemię*. Miłosz opowiada w nim o *stricte* gnostyckim doznawaniu własnej obcości, skazaniu na bycie w świecie i towarzyszącym im obu pragnieniu pozaświatowej i solipsystycznej izolacji.

Z niechęcią, z oporem schodziłem na ziemię krzywdy. Po pierwszych urazach długo umacniałem obronne pozycje, aż wzniosła się tafla przezroczysta, za którą przebywałem oddzielony od innych chłodem pogardy. [...] z żalem widziałem, jak niknie we mnie moja wiara, jak rozwiązują się pakti zawarte z Bogiem, jak bunt współczucia dla ludzi przekształca się w bunt przeciwko noszeniu na sobie boskiego znamienia¹⁶.

Zbigniew Kaźmierczyk interpretuje te wyznania wypowiedziane przez poetę w *Zejszczu na ziemię*, uwzględniając różne konteksty. Z jednej strony, jako naturalną konsekwencję przyjęcia wiedzy o radykalnym „antyświatowym dualizmie”, stanowiącym — jak wiadomo — jądro gnostyckich przekonań o relacji między Bogiem i światem oraz człowiekiem i światem. „W rozumieniu gnostyckim obcość jest przeciwieństwem zadołowania i oznacza odmowę uznania miejsca w świecie za własne” (s. 55). Z drugiej, słusznie, jako ślad rozrachunku młodego poety „z ideologią lewicową wyznawaną w Żagarach” (s. 75), jako

¹⁵ E. Czarnecka [R. Górczyńska], *Podróźny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, New York 1983, s. 74.

¹⁶ C. Miłosz, *Zejsście na ziemię*, „Pióro” 1938, nr 1, cyt. za: Z. Kaźmierczyk, op.cit., s. 74–75.

symptom porzucania myślenia społecznego z dbałości o indywidualną, wewnętrzną czystość. Badacz uzna nawet, że w społecznohistorycznej perspektywie „możemy mówić o antyprometejskim buncie w imię gnostyckiego antropoteizmu” (s. 76). Napisze, że *Zejsście na ziemię* „jest komplementarne wobec *Wcielienia* — jako artykulacja doświadczenia egzystencji w kategoriach ruchu w dół, fiaska, zmieszania w gospodzie świata i podjęcia drogi w górę dzięki duchowej anamnezie” (s. 76).

Potwierdzeniem takiego dokonywanego na rachunek lirycznej osoby wyboru poety byłoby — na to zwracali uwagę krytycy *Trzech zim* jeszcze w Dwudziestoleciu — dążenie do izolacji „ja”, eskapizm podmiotu, a także jego skłonność do quasi-mesjanistycznej postawy „ofiarnictwa”. Trudno się z tym nie zgodzić, a jednocześnie i nie zauważyć, że w dziele dojrzałego Miłosza cechy te niemal się nie zaznaczają, co więcej, w wypowiedziach eseistycznych zostają wielokrotnie poddane krytyce. Przykładem może być choćby polemika z mesjanizmem Dostojewskiego czy antymodernistyczne filipiki przeciwko izolującej, agresywnej wyobraźni zrodzonej z „ja”¹⁷.

Fundamentalna różnica, dzieląca gnostyków od ich współczesnych, polega na tym — przypomina Kaźmierczyk — że za swoją „ziemię” rodzinną uważają oni nie Ziemię, ale utracone niebo, o którym zachowali pamięć: są autochtonami innego świata. [...] Ich wykoźnienie nie jest natury ziemsko-geograficznej, lecz planetarnej. (s. 67)

Parafrazując te słowa, można by powiedzieć, że zauważalna różnica między młodzieńczymi wierszami Miłosza a utworami pisanyymi przez poetę po wojnie polega na tym, że ten sam motyw wygnania w zmienionej optyce „podróżnego świata” bardzo wyraźnie zyskuje wymiar historyczny i geograficzny właśnie, co nie znaczy oczywiście, że się w nich wyczerpuje. Zawsze jednak się w nich przegląda, także w tym sprzecznym z gnozą sensie: historyczna i geograficzna przestrzeń zostaje przedstawiona przez autora *Rodzinnej Europy*, *Doliny Issy* i *Laudy* nie tylko jako pole wydziedziczenia, ale także jako ziemsko-geograficzny wzór i prototyp poszukiwanej formuły duchowego odrodzenia jednostki. Miłosz w *Ziemi Ulro* z jednej strony pisze — śladem Oskara Władysława Miłosza — że „bezdomność w sensie plemiennym i geograficznym” stała się w wieku XX „correspondance bezdomności duchowej nowoczesnego człowieka”, z drugiej —

¹⁷ Zob. C. Miłosz, *Postscriptum*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6, s. 171.

wzywa konsekwentnie do „poszukiwania ojczyzny”, ziemskiego „Miejsca”, które pozwoli wygnañcowi odnaleźć i podtrzymać fundament nieuchwytny, ale pożądaney tożsamości, łągodzącej skutecznie traumę obcości i niwelującej izolację na rzecz poszukiwania i ugruntowywania kulturowej wspólnoty. Jeśli wygnanie rozgrywa się — dla dojrzałego Miłosza rozgrywa się — równocześnie w dwu porządkach: historycznym i metafizycznym; jeśli los wygnańca jest w dużej mierze analogonem filozoficznie ujmowanej alienacji człowieka w czasie i przestrzeni¹⁸; jeśli wreszcie jest ono u swych podstaw prostą konsekwencją supremacji *ego*, która w nauce owocuje stworzeniem nowoczesnego wzorca nauki opartego na *ratio*, w historii społecznej, pojawieniem się nacjonalizmów niszczących „ojczyzny prywatne”, w historii religii zarazem ortodoksją, jak i przeniesieniem „dynamizmu Historii Świętej do historii ludzkich społeczeństw”, czyniącym z Historii główną instancję odwoławczą przejmującą funkcję metafizyki — to ważnym lekarstwem, i kto wie czy nie jedynym antidotum na ten stan utraconej tożsamości, może być powrót do Miejsca, które zdaje się jeszcze „niezainfekowane” znakami nowoczesności. W liryce Miłosza funkcję tę pełni oczywiście — w sensie przestrzennym i tellurycznym — Litwa. Miłosz przedstawia dolinę Niewiaży jako tyleż historyczne, co zmitologizowane Miejsce, w którym groźne biologistyczne redukcje związane zostają przynajmniej częściowo kulturową wartością, obrazowaną w lokalnym obrzędzie, rytuale i micie. Dzięki jej przyjmowaniu — przekonuje poeta — historyczne może stać się przestrzenią ludzkiego i równocześnie oknem metafizycznego, czy lepiej: eschatologicznego. Prowadzi nas to bezpośrednio do drugiego wymienianego przez Kaźmierczyka wyznacznika gnostryckiego *credo*, jakim jest eschatologiczny i dualistyczny zarazem wymiar dążeń podmiotu.

Autor *Dziela demiurga...*, konfrontując skrupulatnie wcześniejsze odczytania wierszy wileńskich, rozstrzyga, że obrazowanie *Trzech zim* nie mieści się w chrześcijańskiej wykładni eschatologicznych wyobrażeń. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że nie przynosi ono nadziei na odzyskanie ukrytej, utraconej harmonii Stworzenia. Przeciwnie, badacz — w zgodzie z koncepcją mitu Rolanda Barthes’a i odczytaniem młodzieńczej liryki Miłosza przez Wykę oraz Jeleńskiego — przekonuje, że wiersze te świadczą o niemożliwości „restytucji ziemskiej harmonii między człowiekiem, naturą i historią” (s. 89). Wy-

¹⁸ W polskiej literaturze emigracyjnej wieku XX pisał o tym najdobitniej Józef Wittlin w *Blaskach i nędzach wygnania* (w: *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków 2000, s. 153–168).

jaśniać je można zatem właśnie w myśl gnostycko rozumianej *apokatastasis* jako procesu ostatecznej reintegracji akosmicznych cząstek w Pleromie.

W opozycji do katastrofizmu ocalającego — pisze Kaźmierczyk — koncepcja mitu Barthes'a, uwzględniająca dualistyczny wariant eschatologii, a więc zakładająca wyobcowanie człowieka w świecie, który nie jest tym światem, „jakim być pragnie”, jak również wizja *apokatastasis*, wolne są od służebnych funkcji wobec świata historycznego: ocalających ten świat i odnawiających oblicze tej ziemi dla pomysłniejszego trwania. (s. 90)

Według badacza o trafności takiego ujęcia świadczy wymownie brak w *Trzech zimach* wizji sądu ostatecznego, a także nieobecność pytań o charakterze etycznym, co pozostaje w zgodzie z pomijaniem przez gnostyków kwestii moralnej oceny ludzkiego czynu. Wymownych przykładów dostarczają tu — przekonuje autor *Dzieła demiurga...* — nie tylko *Pieśń i Dytyramb*, ale także napisana podczas wojny *Piosenka o końcu świata*, z czym można by zresztą, jak sądzę, dyskutować.

Tak czy inaczej, modelowa czystość gnostyckiej interpretacji Kaźmierczyka uzmysławia po raz kolejny, że żadna z przywołanych tu jakości obrazowania nie znajduje prostej kontynuacji i ideowego potwierdzenia w późniejszej twórczości Miłosza. Ani rozumienie *apokatastasis*, o którym Miłosz wielokrotnie pisze w swoich wierszach, esejach i mówi w wywiadach, nie spełnia reguł jej przytoczonej przez Kaźmierczyka gnostyckiej definicji; ani myśl o sądzie, o winie i karze nie znika na zawsze z tej liryki, wręcz odwrotnie — raczej sukcesywnie narasta. Miłoszowa *apokatastasis* w wielu wypowiedziach powiązana zostaje przecież z uwznioślającą pamięcią o tym, co minione, co faktycznie było. Jest formułą przywracania nie tyle czystości Pleromy, ile pełni ziszczonego bytu, oczyszczonego — w czym tkwi sedno tego nowego stanu, już po *apokatastasis* — także z obarczającej podmiotowy byt winy¹⁹. Wiąże się zatem z problematyką etyczną, która — przypomnijmy — pojawia się w twórczości autora *Traktatu moralnego* jako ważny horyzont rozważań zaraz po wojnie, by w tomach takich jak *Dalsze okolice* i — szczególnie — *Na brzegu rzeki* przybrać formę (retorycznych) pytań twierdzeń. „Nabroiłeś Adamku, ciągle z tobą kłopoty./ Skąd u ciebie ten pomysł, że jesteś niewinny? Czy naprawdę myślałeś, że grzeszysz bez

¹⁹ Pisała o tym przekonująco Danuta Opacka-Walasek w szkicu *Apokatastaza w poezji Czesława Miłosza* (w: *Cbwile i eony. Obrazy czasu w polskiej poezji drugiej połowy XX wieku*, Katowice 2005, s. 176–197).

winy?”²⁰ – czytamy w przynoszącej współczesną wersję opowieści o Hiobie wierszu *Zdarzenia gdzie indziej*. W pochodzącym z tego samego okresu utworze *Po odcierpieniu* Miłosz powiąże *apokatastasis* z „hipotezą zmartwychwstania”, a także ponownie z problemem grzechu i zadośćuczynienia.

[...] Apokatastasis panton,

Odnowienie wszechrzeczy.

[...]

Rozpadamy się w zgniliznę, proch, mikronawozy,

Ale zostaje ten szyfr czyli esencja,

I czeka, aż nareszcie obleka się ciało.

Jak również, skoro ta nowa cielesność

Powinna być obmyta ze zła i choroby,

Idea Czyśćca ma udział w równaniu²¹.

Takich przykładów można by przytaczać o wiele więcej. W kontekście pytania o kontynuację lub dyskontynuację drugiej z wyróżnianych przez autora *Dzieła demiurga...*, a obrazowanej w *Trzeci zimach*, cechy wyobraźni gnostyckiego podmiotu łączącego eschatologię z antyświatowym dualizmem najważniejszy wydaje się jednak ponownie problem obecności bądź nieobecności historii (może lepiej kondycji historycznej podmiotu) jako pola eschatologicznych rozważań w dojrzałej twórczości poety. Kaźmierczyk ma oczywiście rację, gdy za Fiutem, Burkiem, Zaleskim pokazuje, jak dalece młody Miłosz przekraczał zogniskowany wokół historycznego wydarzenia katastrofizm w drodze ku ahistorycznej wizji wyzwiania się podmiotu. Nie bez znaczenia było tu zapewne dystansowanie się wobec wspomnianych już „lewicowych ciągów”²². Badacz ma także słusność, kiedy pisze, że przedwojenny „esej *Dystans spojrzenia* potwierdza świadome rozróżnienie przez poetę pomiędzy katastrofizmem a eschatologią, gdyż napisany został jako protest przeciw pomieszaniu amorficznych względem siebie: historii i meta-historii” (s. 103). Zapewne nie myli się również, twierdząc, iż rozpoznanie wszechobecnego ruchu mogło przynieść żagaryście przekonanie o tym, że w planie dziejów niemożliwe jest, co zresztą dość oczywiste, „spełnienie ostateczne i całkowite”, a zatem że należy tę optykę zredukować i dbać raczej o egotyczną wsobność podmiotu. Na tle tych prób jednak jeszcze wyraźniej ujawnia się

²⁰ C. Miłosz, *Zdarzenie*, w: *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1107.

²¹ C. Miłosz, *Po odcierpieniu*, w: *Wiersze wszystkie*, s. 1108.

²² Miłosz opowiada o nich w rozmowach z Ewą Czarnecką — zob. E. Czarnecka, op.cit., s. 30.

znów odmienność powojennej twórczości autora *Kronik*. Kolejne wiersze, tomy, dialogi Miłosza (choćby z Brzozowskim) nie potwierdzają podtrzymania młodzieńczego sądu, który brzmiał: „plan historyczny stanowi w istocie radykalne przeciwieństwo wymiaru eschatologicznego” (s. 102). Dojrzały Miłosz będzie raczej przekonywać, że potrzebny jest tu jakiś nowy sposób przetrwania własnej historyczności. Poszukiwanym celem stanie się inna, lepsza forma egzystencji i historycznej kondycji człowieka. Wystarczy przypomnieć tu jeden z najpiękniejszych wierszy na ten temat, powszechnie znany *Notatnik: Brzegi Lemanu*. Miłosz kwestionował w nim wyraźnie opozycję historycznego ruchu i pozaziemskiej eschatologii. Pisał:

Jeśli zapomnę ciebie, Jeruzalem,
 Niech, mówi prorok, uschnie mi prawica.
 Podziemne drżenie wstrząsa tym, co jest,
 Pękają góry i łamią się lasy.
 Przez to, co było i przez to, co będzie
 Dotknięte, pada w popiół to, co jest.
 Czysty, gwałtowny, wre na nowo świat
 I nie ustaje pamięć ni dążenie.

[...] A kto w tym, co jest,
 Znajduje spokój, ład i moment wieczny,
 Mija bez śladu. Godzisz się, co jest,
 Niszczą i z ruchu podjąć moment wieczny
 Jak blask na wodach czarnej rzeki? Tak²³.

Przyjęcie gnostyckich podpowiedzi, jak radzić sobie z egzystencjalnym Weltschmerzem, nakazywało autorowi *Trzech zim* — przekonuje Kaźmierczyk — ten ruch odrzucić i przekroczyć izolującym podmiot gestem wzniesienia się ku Pleromie. Dojrzała twórczość, przeciwnie, przynosi kolejne dowody wysiłku znoszenia, czy choćby zawieszania dualizmu oddzielającego ruch od wiecznego momentu. By stało się to możliwe, konieczna jest jednak także — powtórzę — rewaloryzacja myślenia o kondycji historycznej. Kaźmierczyk cytuje w swojej książce ważny dla tej problematyki cytat z *Ogrodu nauk*, w którym autor *Trzech zim* podkreśla egzystencjalne, a nie historyczne źródła swej skłonności ku gnozowi.

²³ C. Miłosz, *Notatnik: Brzegi Lemanu*, w: *Wiersze wszystkie*, s. 375–376.

Kto wie, czy nie bardziej istotne — pisze Miłosz — było tutaj odrzucanie życia w ogóle, jego karanie za to, że jest *nierozumne*. Ten nierozum, zarówno w jednostkowym, biologicznym życiu, jak zbiorowym ma różne stopnie nasilenia, od takich, które dają się nazwać (np. absurdy gospodarcze, nieudane instytucje polityczne, etc.), do zupełnie nieuchwytnych, tyle że sprzecznych z naszą potrzebą całkowitego ładu²⁴.

Autor *Dzieła demiurga...* odnajduje w powyższym zdaniu poety jeden z wielu dowodów na to, że wczesna poezja Miłosza była eschatologiczna

niezależnie od historycznych parkosyzmów. [...] Najwyraźniej poeta we wczesnej fazie swej twórczości — pisze badacz — ze względów nie tyle historycznych, ile egzystencjalnych, był zwolennikiem poza-świata, czyli — używając określenia Lacarriere’a — „autochtonem innego nieba” lub cytując poetę, mieszkańcem „jasnej naszej ojczyzny”. (s. 130)

W istocie wiersze takie jak *Ptaki*, *Pieśń*, *Hymn*, *Podwodna rzeka*, *Do księdza Cb.* zdają się tę regułę potwierdzać. Doświadczenie natury, podobnie jak odczucie *historicité* jako — powtórza za Burkiem Kaźmierczyk — „względności”, „relatywizmu”, „płynności”, „stawania się”, budowało potrzebę „ponadhistorycznego dystansu”. Powojenny Miłosz tej potrzeby nie przekreśla. Inaczej jednak niż na kartach *Trzech zim* stara się także pokazać, że historyczność jako odmiennie widziane i zorganizowane pole spotkania zmienności z kulturą wartością pozwala wagę tego dystansu nie tyle odrzucić, ile sproflować ponownie wobec — można by powiedzieć — ciemnej i tutejszej ojczyzny ziemskiego doświadczenia. Marzy mu się otwarcie jasnego nieba nie zamiast, ale pomimo nierozumu świata. Nie przeciw, ale wobec absurdu i zła.

Przyjęcie takiej perspektywy wymaga jednak przekroczenia także dwu ostatnich wymienianych przez Kaźmierczyka filarów gnostyckiej myśli. Pierwszy — przypomina badacz — akcentuje konieczność solipsystycznego zamknięcia się podmiotu, który przez ten nieograniczony, dowewnętrzny ruch broni się niejako przed rozpoznawaniem również w sobie rozdarcie (podobnym temu, które dzieli świat i Pleromę) między tym, co sensualne i psychiczne, a tym, co duchowe. Drugi — w prostej konsekwencji radykalnego dualizmu buduje opozycję między nieobecnym

²⁴ C. Miłosz, *Saligia*, w: *Ogród nauk*, Lublin 1991, s. 70.

Bogiem anty-Naturą a demiurgiem, którego zmysłowy świat — jak przekonują gnostycy — jest kreacją, a który wyobraża także, co ważne, „wstrętny psychosomatyczny «cień»” (s. 168) jasnej, duchowej strony podmiotu. „Podmiot — pisze Kaźmierczyk — to zatem jakieś «ja» wieczyste wtłoczone w «nie-ja» ulotnego świata”, którego obcość zostaje „uwewnętrzzniona jako obcość «ja»” (s. 155–156). Wyzwolenie uwięzionemu w świecie i w sobie podmiotowi przynieść może paradoksalnie takie zagłębianie się w ciemnej materii psychicznej, jakie *à rebours* przywoła jej jasne nieobecne w sobie i w psychice przeciwieństwo. Oczywiście tylko jeśli przyjąć, że „[s]ymbolika jedności jaźni gnostyckiej, wyrażając przeżycie potęgi zła świata jako jego zasady, stanowi zarazem ekspresję zasady dobra i jej emanację w poza-świat” (s. 168).

Czy staje się to udziałem podmiotów wierszy wileńskich Miłosza? Kaźmierczyk zbiera starannie obrazy i motywy, które mogą potwierdzać zanurzenie się osoby *Trzech zim* w takiej właśnie „gnostycznej psychomachii”. Jej celem nie jest — jak w psychoanalitycznej terapii — uzmysłowienie sensu przenikających podmiot obrazów w drodze ku odbudowaniu harmonii między tym, co podświadome i świadome, lecz — przeciwnie — dowewnętrzny ruch, który w swej skrajności ma ewokować to, co tę ciemną stronę podmiotu radykalnie przekracza, oczywiście nie w świecie, ale poza światem. Kaźmierczyk będzie przekonywać, interpretując gnostycko wiersze i inne wypowiedzi Miłosza, że poeta przedstawia „indywidualizację jako stan nie wypierania i projekcji mrocznych sił wewnętrznych na obrazy świata zewnętrznego, lecz włączenia «cienia» (demiurga) w strukturę osobowości w stanie permanentnej psychomachii” (s. 166). Po to wszakże, by w następującej „fazie kontestacji” (s. 168) jeszcze silniej przywołać to, co poza światem i poza psychę. Badacz szczegółowo opisuje cechy poetyki analizowanych wierszy, które jako typowe dla wyobraźni gnostyckiej potwierdzają stosowność takiej lektury. Oprócz licznych motywów leja, dna, czeluści, studni, pożaru wymienia także charakterystyczny temat zastępowania „widzenia powiekowego, czyli zmysłowego” widzeniem duchowym — dostępnym tylko oczom somatycznie niewidzącym, wypalonym — jak czytamy — przez „jasność sroga”. Przeprowadza też obszerną analizę struktury symbolu jako dominującej figury semantycznej języka *Trzech zim*. Polemizując z Zaleskim i Beresiem, będzie przekonywać, że umieszczony w pierwszym planie symbolu obraz nie odsyła tu do jakiejś ukrytej za nim treści, do jungowskich archetypów, „do struktur i warstw symbolicznych, będących jak gdyby lustrami autorskiej

samowiedzy” (s. 164). Przeciwnie, symbole z *Trzech zim* przypominają raczej — twierdzi Kaźmierczyk — opisywany przez Marię Podrazę-Kwiatkowską modernistyczny symbol indywidualny, w którym warstwy znaku i znaczenia stają się homologiczną jednością, zaprzeczając dualistycznemu rozumieniu tropu. Bipolarność — przekonuje badacz — zachowana zostaje tu jedynie w zewnętrznej wobec poetyckiego obrazu gnostyckiej lekturze, która materialność właściwą symbolom jako znakom nakazuje potępić i przekroczyć. „[Ż]ywioty świata — napisze autor *Dzieła demiurga...* — które odgrywają w *Trzech zimach* tak wielką rolę, otrzymują ujemne konotacje już przez sam fakt ich substancjalności” (s. 171). Nietrudno zauważyć, że Kaźmierczyk odnajduje (czy raczej przestawia) w kształcie analizowanych symboli strukturalny odpowiednik tego, co wcześniej w odniesieniu do osoby *Trzech zim* opisywał jako zasadę permanentnej psychomachii.

Nie ukrywam, że są to partie książki, które budziły mój największy opór. Być może dlatego, że otwarcie ujawniały i uświadamiały homologię przyjmowanej teorii i dokonywanej interpretacji, homologię i wsobność perspektywy czytania i analitycznej tezy: owego „zamka” dopasowywanego do „klucza”. Wątpliwości budziła niezwykła szczelność konstrukcji, w jaką w tej lekturze uchwycone zostały potoki obrazów i ciemne utwory Miłosza.

Nawet jednak gdyby zgodzić się z założeniem, że ów gnostycki klucz czytelnie i w pewnym sensie prosto, bo zawsze w myśl tej samej zasady antyświatowego dualizmu, wyjaśnia hermetyzm wczesnej poezji Miłosza, nawet jeśli zawierzmy niezwykłej erudycji badacza, jego kompetencji jako znawcy tematu, i uznamy, że *Trzy zimy* są czystym przykładem manichejskiego temperamentu i wyobraźni poety — także wówczas (może szczególnie wówczas!) pojawi się potrzeba wskazania tych wierszy oraz wypowiedzi Miłosza, które ten jednoznaczny obraz rozszczelniają. We mnie taka potrzeba podczas lektury *Dzieła demiurga...* rodziła się niejednokrotnie, również — choć nie tylko — w myśl zasady przyjmowanej przez autora *To* od Jeanne Hersch: „[...] przeszłość nie jest zamknięta i otrzymuje sens nadany jej przez nasze późniejsze czyny”²⁵. Przeczytać możemy o tym w jednym z najpóźniejszych wierszy autora *Trzech zim*. Kaźmierczyk w pewnym sensie nas do takiej lektury też zaprasza. Szczególnie wówczas, gdy przez chwilę spogląda na obrazowość *Trzech zim* z perspek-

²⁵ C. Miłosz, *Czego nauczyłem się od Jeanne Hersch?*, w: *Wiersze wszystkie*, s. 1182.

tywy czytelnika późniejszych tomów Miłosza. Pisze wówczas choćby tak:

W okresie *Trzeci zim* noc była symbolem posiadającym jednoznaczne konotacje. Oznaczała ciemność i zło. Elegijna akceptacja nocy w wierszu powojennym jest aktem przekroczenia solipsyzmu „ego” ograniczonego urazowym doświadczaniem egzystencji. W przyszłości otworzy się ono na ekstatyczny zachwyty w ogrodzie ziemi, gdzie „wino dojrzewa”. Jeżeli „dojrzewającemu winu” nadamy bachiczną wykładnię, oznacza ono także wejście w krąg klasycznych wartości kultury śródziemnomorskiej opartych na harmonii człowieka i kosmosu, i wynikającym z niej ładu życia rozumnego, ciepszającego się cnotą rozumu i rozumności cnoty. (s. 215)

Choć nie wyraziłabym tej opozycji aż tak silnie — w przekonaniu, że ani żagarystyczna liryka nie jest tak ciemna, ani powojenna twórczość Miłosza tak jednoznacznie jasna — bliski mi pozostaje sąd o kierunkach dokonującej się zmiany. Wnikliwy, obszerny i niezwykle spójny opis *Trzeci zim* jako świadectwa „gnostyckiego doświadczenia egzystencji” pozwala jednak, a jest to korzyść niebagatelna, w nieco wyostrzonym świetle wyróżnić podstawowy problem, wokół którego będzie się koncentrować całe dzieło Miłosza. Otwiera je w istocie zrodzone z tego negatywnego doświadczenia pytanie, w jaki sposób człowiek może ocalić swoją wyjątkowość wśród wszystkich innych stworzeń: wobec Natury i w przestrzeni Historii. Według jakiej formuły pielęgnować winien swą duchowość, by zasłużyć na tyleż odczuwaną, co przyznaną sobie jakość określaną przez dumne miano Antropos? W jakim stopniu powinien przyjąć odpowiedzialność za zło, które go otacza i jak obchodzić się z własnym *ego*, by w potoku zdarzeń uczestniczyć nie tylko jako świadek i przedmiot, ale też w roli podmiotu i przeciwnika nierozumności świata? Jaką wreszcie funkcję w tych staraniach pełnić mogą kultura i poetyckie słowo? Poszukiwanie odpowiedzi na te zrodzone z „gnostyckiego doświadczenia egzystencji” pytania towarzyszyć będą autorowi *Trzeci zim* nieustannie.

AGATA STANKOWSKA

The Language of “Juvenile Weltschmerz”. On the Results and Corrections of the “Gnostic Experience of Existence”

The article is about the role of gnosis and gnosticism in Miłosz’s worldview and aesthetic. This influence has been discussed identified by

numerous researchers, and the direct stimulus for the present author was an extensive and well-informed study by Zbigniew Kaźmierczyk, *Dzieło demiurga* [*Demiurge's Work*], where the critic interprets one of Miłosz's juvenile collection *Trzy zimy* [*Three Winters*] as a record of gnostic experience of existence. Kaźmierczyk, who is a convinced proponent, and competent practitioner of the gnostic key to interpretation of Miłosz's poetry, presents a highly coherent of Miłosz's second book of poetry, read through complicated gnostic metaphors, which prevents the critic from a definite description of Miłosz as a gnosticist. The poet is rather describes as only (or so much as) a consciously selective user of imagery typical for gnosticism. Incisive analyses of topics in *Trzy zimy*, which fill chapter after chapter of *Dzieło demiurga*, convincingly argue that Miłosz's juvenile foray into the world of dualistic images was not ephemeric or accidental, but rather had lasting and important consequences. Simultaneously, because of their purity and specific inwardness, they provoke a discussion of the role of this imagery, and the related convictions, in Miłosz's post-war work, when he wrote *Rescue*; this issue is presented extensively in the article. The absorbing and fascinating description, fascinating in itself, of Miłosz's juvenile imagination, presented by the author of *Dzieło demiurga*, is presented as a perfect background for discussion of further Manichean themes in Miłosz's poetry. In a wider context, the article presents also the basic anthropological problems in Miłosz's work, problems that arise from his juvenile experience of Weltschmerz, and which he radically overcame in his later years.

Keywords: Czesław Miłosz, Zbigniew Kaźmierczyk, Polish poetry of the inter-war period, gnosticism, gnostic experience of existence.

Agata Stankowska — profesor UAM, zatrudniona w Zakładzie Literatury i Kultury Nowoczesnej Instytutu Filologii Polskiej UAM. Badaczka literatury dwudziestowiecznej, szczególnie poezji. Opisuje związki między autorskimi poetykami a przyjmowanymi przez twórców wizjami świata i człowieka. Tropi ukryte światopoglądowe źródła poetyckich chwytów i figur. Autorka książek: *Kształt wyobraźni. Z dziejów sporu o „wizję” i „równanie”* (1998) oraz *Poezji nie pisze się bezkarnie. Z teorii i historii tropu poetyckiego* (2007).
e-mail: stankowska.a@gmail.com