

ABSTRACT. Skrendo Andrzej, *Barańczak i Ulro* [Barańczak and Ulro]. „Przestrzenie Teorii” 26. Poznań 2016, Adam Mickiewicz University Press, pp. 109-129. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2016.26.6.

The article comprises sketches by Stanisław Barańczak and Konstanty Jeleński on Czesław Miłosz's *The Land of Ulro*. By comparing these three texts, important features of the thought of each author are described. The main figure is, however, Stanisław Barańczak: his thoughts on religion and literature.

## 1.

Moim tematem jest konstelacja trzech tekstów: recenzja książki *Ziemia Ulro* napisana przez Stanisława Barańczaka, zatytułowana „*Summa*” Czesława Miłosza i opublikowana w 6. numerze „Zapisu”, a następnie w tomie *Etyka i poetyka* w roku 1979<sup>1</sup>. Recenzja tej samej książki napisana przez Konstantego Jeleńskiego i opublikowana w paryskiej „Kulturze” w roku 1979 w 6. numerze<sup>2</sup>. A także – rzecz jasna – sama *Ziemia Ulro*, tom wydany w roku 1977 w Instytucie Literackim w Paryżu (jako tom 280. w Bibliotece „Kultury”)<sup>3</sup>. Co łączy te prace? Oczywiście to, że oba szkice krytyczne mają wspólny temat, czyli tom Miłosza, ale ponadto fakt, że Jeleński odwołuje się w swej recenzji do recenzji Barańczaka. Podobieństw jest jednak więcej, a kolejnym z nich jest ważna okoliczność, że zarówno studium Barańczaka, jak i Jeleńskiego, to coś więcej niż recenzje: w tym sensie nie tyle mają one wspólny temat, ile raczej wspólny punkt wyjścia (bo czymś takim ostatecznie okazuje się *Ziemia Ulro*). Oba też świetnie dają się czytać jako wypowiedzi obu krytyków na swój własny temat, nie zaś tylko, wyłącznie czy jedynie – na temat Miłosza. Nie mówiąc już o tym, że nazwanie zarówno Barańczaka, jak i Jeleńskiego krytykami jest tyleż prawdziwe, ile mylące. Słowem: w tradycyjnym i jakoś narzucającym się ujęciu w centrum konstelacji trzech wymienionych tekstów stałby ten literacki i zarazem chronologicznie naj-

<sup>1</sup> W Instytucie Literackim w Paryżu. Posługuję się wydaniem z roku 2009, opublikowanym przez krakowski Znak; dalej EP z podaniem numeru strony.

<sup>2</sup> Posługuję się w wydaniem: K.A. Jeleński, *Chwile oderwane*, Gdańsk 2007, dalej jako CO z podaniem numeru strony.

<sup>3</sup> Posługuję się wydaniem krakowskiego Znaku z roku 2000, dalej jako ZU z podaniem numeru strony.

wcześniejszy. Ale w analizowanym przypadku tak być nie musi i nie jest. Każdy z elementów może stać w centrum, albowiem mamy do czynienia z pracami fundamentalnymi dla poznania każdego z ich autorów.

W niniejszym artykule w centrum stoi tekst Barańczaka. To on będzie opisany i przeanalizowany jako pierwszy, a następnie skonfrontowany z wypowiedziami Jeleńskiego oraz Miłosza. *Ziemia Ulro* zostanie w tym ujęciu potraktowana w sposób, powiedzmy umownie, dialektyczny: choć szkic Barańczaka to krytyka książki Miłosza, tutaj książka Miłosza stanie się krytyką krytyki Barańczaka. Podobnie będzie ze szkicem *O „Ziemii Ulro” po dwóch latach* Jeleńskiego: potraktujemy go nie jako krytykę *Ziemii Ulro*, ale krytykę odczytania *Ziemii Ulro* dokonanego przez Barańczaka (do czego poniekąd, jak już była mowa, zachęca sam Jeleński).

Brzmi to wszystko może nieco zawile, ale w gruncie rzeczy proponowany tu projekt lektury nie jest jakoś szczególnie ekstrawagancki. Co więcej, jestem skłonny sądzić, że to nie jedyny sposób lektury trzech wymienionych tu szkiców. Uporządkujemy te sposoby. Po pierwsze, można postawić w centrum tom Miłosza (co oczywiste) i dwie pozostałe prace uznać za świadectwa recepcji; po drugie, postawić w centrum studium Barańczaka; po trzecie – wysunąć na pierwszy plan recenzję Jeleńskiego, a wtedy szkic Barańczaka stałby się krytyką tekstu Jeleńskiego, podobnie zresztą jak *Ziemia Ulro*. Każda z tych lektur warta jest podjęcia, gdyż zaprowadzi najpewniej do innych wniosków, albowiem w zależności od tego, od czego wychodzimy, inaczej naświetlimy i ujrzymy dwa pozostałe człony relacji. Zmiana fokalizacji zmienia nie tylko perspektywę oglądu elementu centralnego, ale przemienia wszystkie trzy elementy relacji.

Powinniśmy jeszcze wyjaśnić od razu, jakie korzyści płyną z wyboru drugiej z przedstawionych wyżej opcji. Jak mi się zdaje, są co najmniej trzy. Po pierwsze, lektura *Ziemii Ulro* była dla Barańczaka, jak wynika z jego szkicu, jednym z najważniejszych doświadczeń intelektualnych. Zadziałała niczym uderzenie pioruna: zatrzęsała fundamentami jego światopoglądu, i to nie tylko poetyckiego, oraz kazała ponownie przemyśleć najważniejsze pewniki. Zestawienie tej lektury z lekturą Jeleńskiego ujawnia pewne jej cechy wcześniej niewidoczne lub przytłumione, a bardzo istotne. Jeszcze ciekawszą rzeczą byłoby wyobrażenie sobie, a w pewnym zakresie coś takiego spróbuję zrobić, jak Miłosz (w roku 1979) odpowiedziałby na recenzję Barańczaka. Po drugie, analiza lektury *Ziemii Ulro* dokonanej przez Barańczaka stanowić może ciekawy przyczynek do dziejów tzw. linii Miłosza w literaturze polskiej. Przyczynek cokolwiek zaskakujący – choć to oczywiście zależy od tego, na ile mocno wierzy się w istnienie owej linii. Po trzecie, przyglądanie się różnicom między Jeleń-

skim a Barańczakiem daje interesujący wgląd w przemiany polskiej literatury nowoczesnej, pokazuje, jak mocno lektury najwybitniejszych nawet krytyków zakorzenione są w kontekście teraźniejszości i jak w nieoczekiwany sposób kontekst ten potrafią transcendować.

Powiem od razu, że najbardziej interesować będzie mnie kwestia pierwsza, ale i o drugiej, i o trzeciej, również przyjdzie powiedzieć co nieco<sup>4</sup>.

## 2.

Przypomnijmy nasz punkt wyjścia: szkic Stanisława Barańczaka *Summa Czesława Miłosza* zwykle bywa czytany jako przyczynek do dziejów rozumienia twórczości Miłosza. My przeczytamy go na odwrót: jako opowieść Barańczaka przede wszystkim o Barańczaku. Jeśli się dobrze przyjrzeć, ta druga lektura pozwala wydobyć z tego szkicu więcej niż pierwsza: w gruncie rzeczy *Summa Czesława Miłosza* w większym stopniu dotyczy bowiem autora *Etyki i poetyki* niż autora *Ziemi Ulro*. Wskazuje na to fakt, że mamy do czynienia nie tyle i nie po prostu z recenzją, lecz ze szkicem, który zamienia się w niektórych swych partiach w rodzaj wyznania lub jawnego autokomentarza Barańczaka do jego własnej twórczości.

Zatem, po pierwsze: po całym szkicu Barańczaka rozsiane są uwagi ukazujące, by tak rzec, recenzenta w stanie rozbicia i dekompozycji. Już pierwsze zdanie mówi o tym, że *Ziemia Ulro* to książka, która Barańczaka „przytłoczyła, oszołomiła, uczyniła bezradnym” (EP 93). Dalej dowiadujemy się, że można podczas jej lektury „nabawić się kompleksów” (EP 104); że wobec niej „krytyk literacki staje się w gruncie rzeczy dość bezradny” (EP 104); ostatecznie – Barańczak wyznaje, że „nie czuje się na siłach z nią polemizować” (EP 107). Co zatem po takich wyznaniach ostatecznie miały do zrobienia – i co faktycznie robi? Jedynie (w jakiejś mierze) przejść nad nimi do porządku dziennego (o ile to możliwe). I tak też czyni. Zauważmy od razu, że wyznania te są tym bardziej uderzające, że Barańczak nie pisze swej recenzji tuż po pierwszej lekturze książki Miłosza, lecz dopiero po „kilku miesiącach” – a to dlatego, że czuł „potrzebę zaczerpnięcia oddechu”. To zresztą, zauważmy, niezmiernie symptomatyczna (jak wiadomo) Barańczakowska metafora (nb. w szóstym numerze „Zapisu”, w którym ukazała się recenzja *Ziemi Ulro*, zaraz obok znajduje się recenzja Leszka Szarugi z tomu *Sztuczne oddychanie*). Paradoksalnie

---

<sup>4</sup> Warto dodać, że w artykule tym rozwijam pewne wątki obecne, ale zwłaszcza pominięte, w moim szkicu *Stanisław Barańczak: widma poezji*, „Teksty Drugie” 2014, nr 2.

zatem, Miłosz zadziałał na Barańczaka z siłą porównywalną do tej, z jaką działała na niego duszna atmosfera PRL-u...

Po drugie, jak widzimy, lektura Miłosza niejako wybija Barańczaka z roli krytyka. Usytuowanie się w tej roli tworzy zwykle, jak wiadomo, rodzaj dystansu, dzięki któremu zabiegi krytyczne nabierają swobody i pewności siebie. Barańczak nie ma jednak tego „luksusu”, sporo miejsca w jego recenzji – a być może po prostu o tym ona jest – zajmują próby usytuowania się wobec Miłosza; obrony własnej autonomii pisarskiej; znalezienia pozycji, która pozwoliłaby mu zachować intelektualną suwerenność. Stąd być może dziwne zastrzeżenie Barańczaka, nad którym łatwo przejść do porządku dziennego, a które powinno zastanawiać. Barańczak stwierdza: „nie jest to książka pisana dla krytyków literackich” (EP 104). A która jest – chciałoby się zapytać? *Ziemie Ulro* trudno wprawdzie nazwać tomikiem poezji, ale przecież mamy do czynienia z wysublimowaną literacko książką o poezji – sam Barańczak nazywa ją, jak najbardziej słusznie, „duchową autobiografią poety” (EP 103), a do tego pełną „literackiego uroku” (EP 95). Jako taka zasadnie podpada pod tryb czytania krytycznoliterackiego. Mimo to, Barańczak postanawia wejść w rolę „czytelnika” (EP 104), a nie krytyka, i dopiero na takiej płaszczyźnie, robiąc niejako krok w tył i poszerzając pole możliwych zachowań, odzyskuje jako taki wigor i może na powrót podjąć – a bez wątplenia ten powrót jest jego głównym celem – obowiązki krytycznoliterackie.

Po trzecie, Barańczak w odpowiedzi na wyzwanie, jakie stanowi dla niego esej Miłosza, zaczyna od swego rodzaju wyznania. Przybiera w nim pozycję głęboko defensywną:

Choć i tu [po odrzuceniu ambicji krytycznoliterackich i przejściu na pozycję „czytelnika”] czuję pewną bezradność. Trzeba bowiem zacząć od tego, że jestem zawstydzająco typowym przykładem mieszkańca Krainy Ulro. Urodzony o epokę później niż autor książki, wychowywałem się już w świecie planowo i konsekwentnie odzieranym z wartości metafizycznych: mój umysł mógł do pewnego momentu stanowić klasyczny okaz duchowego wydziedziczenia. Błądząc po omacku, szukając wartości, które wypełniłyby pustkę, sięgałem z początku po rozmaite zastępcze „izmy”, odrzucając je, gdy tylko objawiły swą antyludzką i fałsz. A wokół siebie miałem – jak my wszyscy – świat, który odpychał swoim bezsensu i okrucieństwem, świat, na który nie sposób było po prostu i bez zastrzeżeń się zgodzić. Czym mogłem uzasadnić swoją mimo-wszystko-zgodę na ten świat? (EP 104).

Jak widzimy, mamy do czynienia z wypowiedzią sformułowaną niemal w formie świadectwa lub nawet swego rodzaju spowiedzi. Ale – zauważmy – już tu zapoczątkowana zostaje strategia oporu wobec Miłosza.

Niezupełnie fortunna, ale dalej znacznie rozwinięta: w trybie jeszcze wyznawczym Barańczak powiada, że nie jest ateistą, lecz agnostykiem, by przejść do otwartego ataku na Miłosza rozumienie „laickiego humanizmu” oraz – co równie ważne, a może nawet ważniejsze – na jego stwierdzenie, że moralnie nic nie przemawia za chrześcijanami, a przeciw ateistom. Jest to punkt kluczowy, bo Miłosz wypowiada swą formułę, podkreślając wielokrotnie, że jest chrześcijaninem i katolikiem, a Barańczak broni chrześcijaństwa, choć umieszcza siebie, jako agnostyka, blisko ateizmu Gombrowicza. Prawdziwie zastanawiająca zamiana miejsc! Ale wróćmy do początku owej strategii oporu: zaczyna się ona w momencie, w którym „ja” zostaje podmienione przez „my”. To pierwsza relatywizacja oskarżenia, pod którym – jak sądził – Barańczak się znalazł. Potem przychodzi druga, czyli analogia do Gombrowicza – autorytetu konkurencyjnego wobec przytłaczającego autorytet Miłosza. I dopiero wtedy – po „obronie” ateizmu, która nie jest obroną własnej sprawy Barańczaka – rozpoczyna Barańczak obronę samego siebie, czyli agnostycyzmu i laickiego humanizmu.

Zwróćmy jeszcze uwagę na dwie kwestie. Najpierw na wspomnianą niefortunność strategii Barańczaka. Otóż kiedy wspomina on o „planowym” niszczeniu wartości metafizycznych, zdaje się nawiązywać do opresji przeżywanej w komunistycznym państwie. Czyni tym samym odróżnienie, którego chyba nie uczyniłby Miłosz: jego furia i wściekłość na widok konsumpcyjnej cywilizacji Zachodu są przecież tak ogromne, że wydaje się, iż z punktu widzenia zarysowanego w *Ziemi Ulro* należałoby uznać, że łatwiej zachować aksjologiczną orientację w komunistycznej opresji niż w permissywnej rzeczywistości Zachodu. Sprawę tę zostawmy jednak na boku, bo wymagałaby głębszego wejrzenia w przemiany myślenia Miłosza. W każdym razie, jeśli, jak czytamy w *Przypisie po latach* do wydania *Ziemi Ulro* z roku 2009, miała być ona dalszym ciągiem *Zniewolonego umysłu* (ZU 11), a ambicją autora było sięgnięcie do źródeł tego, co dzieje się zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, to wówczas argument „jestem klasycznym okazem rozumu wydziedziczonego, albowiem urodziłem się, dojrzałem i mieszkam w kraju opanowanym przez Sowietów”, okazuje się argumentem chybionym. Wypowiedzią trochę nie na temat. Miłosz odróżnia, rzecz jasna, plagi komunizmu od plag kapitalizmu, ale w *Ziemi Ulro* stawia sobie zadanie ujawnienia ich wspólnego źródła, którym jest erozja wyobraźni religijnej.

Prawdę mówiąc – i to jest uwaga druga – warto się zastanowić, na ile cała argumentacja Barańczaka, w szczególności jego obrona laickiego humanizmu, jest w gruncie rzeczy polityczna – w wąskim sensie tego słowa, to znaczy w jakiej mierze odnosi się do warunków politycznych

Polski lat siedemdziesiątych i jak wiele poza tym kontekstem traci. Być może fakt, że Barańczak poczuł się niejako oskarżony (jak to powiada: wrzucony „do wspólnego Judaszowego worka”, EP 106) i ze zdumieniem zidentyfikował siebie jako mieszkańca Ulro, to wynik swego rodzaju błędu w ocenie lub w rozumieniu. Rozumowanie Miłosza bowiem, jego kategoryzacje i wnioski, nie dają się wprost przenieść na grunt Polski lat siedemdziesiątych. Oczywiście, także na dzisiejsze warunki – choć, trzeba przyznać, zachowują zaskakująco odnawiającą się aktualność<sup>5</sup>. Bo czy Miłosz – przywołajmy formułę zapytania użytą przez Barańczaka – „podaje nam rękę” czy nie? Czy wolno łączyć „wyziewy piekieł Swedenborga z tymi gazami przemocy i absurdu, od których co dzień łzawią nasze oczy” (EP 94). Otóż – wolno, twierdzi Barańczak, a książka Miłosza jest według niego ważna „zwłaszcza tu i teraz” (EP 95). Wyobrażam sobie, że dla ówczesnego czytelnika było to zdanie niemal prowokacyjne: bez wątpienia Miłosz udał się przecież w *Ziemi Ulro* na wycieczkę w krainy nie dość, że odległe, to jeszcze podejrzane zarówno z punktu widzenia komunistycznej władzy, jak i polskiego Kościoła. Barańczak jednak podejmuje się dowieść, że tak nie jest. Ma oczywiście rację, choć akurat sposób, w jaki przeczytał Miłosza, wydaje się z dzisiejszej strony – by rzecz eufemistycznie – mocno historyczny. Ale to bardzo pouczająca historia...

Po czwarte, ważnym powodem konsternacji Barańczaka stała się też ta mówiąca, że „to, co dziś jest irracjonalną demencją, ma swe korzenie w krytycyzmie i empiryzmie wieku Oświecenia” (EP 107). To właśnie po skonstatowaniu tego „paradoksu” (EP 107) Barańczak wyznaje z rezygnacją, że choć niezwykle trudno mu stwierdzenie takie zaakceptować, nie znajduje w sobie ani dość siły, ani argumentów, aby podjąć polemikę. Przecież „bezwyznaniowi liberałowie o wyraźnie racjonalistycznym rodowodzie” (EP 107) krytykowali (i co najważniejsze – jeśli dobrze rozumiem argument Barańczaka – czynili to prawomocnie) „szaty nacjonalizmu, rasizmu, totalitaryzmu” (EP 107). Dlaczego zatem Miłosz nie znajduje dla nich ani jednego dobrego słowa? Jest to pytanie o tyle zrozumiałe, że tradycja liberalizmu w warunkach PRL-u mogła świecić jasno i wydawać się czymś niezwykle atrakcyjnym. Fraza z wiersza (późnego) Herberta o wyspach, „gdzie palmy są i liberalizm” (*Mój ojciec*), dobrze chyba oddaje tę tęsknotę. Ale sporo o niej dowiemy się też z zawartego w *Etyce i poetyce* szkicu o Antonim Słonimskim „*Aby zbyt łatwo nie zgiąć karku*”. Określenie „zatwardziały racjonalista” (EP 190) ma w nim, wbrew pozorom,

---

<sup>5</sup> Choć innego rodzaju niż kiedyś: np. jako antynaturalista Miłosz może być uważany za prekursora wpływowego dziś nowego witalizmu promowanego przez Agatę Bielik-Robson.

zdecydowanie pozytywny wydzźwięk. A pozory te tworzy m.in. wypowiedź Barańczaka ze szkicu o Miłoszu mówiąca, że wszystko, co Barańczak przedkłada w obronie liberalizmu i racjonalizmu, trzeba dobrze zrozumieć, w szczególności nie znaczy to, aby on sam „był programowym racjonalistą” (EP 107). Cóż, rzeczywiście nie spierajmy się o określenie „programowy”... Nawiasem mówiąc, konfuzja Barańczaka, wynikająca z „paradoksu” przedstawionego przez Miłosza, może trochę dziwić, bo ów „paradoks” był już w latach siedemdziesiątych niezłe znany. Dość wspomnieć o szkole frankfurckiej, o Kołakowskim (na którego zdawkowo powołuje się Barańczak), o Heideggerze (o którym pisał we wstępie do *Ziemi Ulro* ks. Józef Sadzik).

Po piąte, dla Barańczaka kluczowe znaczenie ma argument mówiący, że najistotniejsza granica przebiega nie między chrześcijanami a laickimi humanistami, lecz między tymi, którzy „bronią ludzkiej jednostki” lub „wyzuwają jednostkę z jej praw” (EP 108). Ten podział przebiega w poprzek poprzedniego: zarówno wśród chrześcijan, jak i niechrześcijan, znajdują się tacy, którzy są zwolennikami autokratyzmów lub wręcz totalitaryzmów, i tacy, którzy są ich wrogami. Barańczak wyraża, chyba z pewną ironią wobec Miłosza (który możliwości przeprowadzenia takiego podziału nie bierze pod uwagę), „przypuszczenie”, że „ta niezbyt nowa koncepcja nie jest wcale tak bardzo sprzeczna z ideą *Ziemi Ulro*” (EP 108). Obawiam się jednak, że Barańczak może się mylić. Z powodów, o których jeszcze powiemy, Miłosz sprawia niekiedy wrażenie kogoś, dla kogo obrona praw jednostki nie musi stanowić pierwszoplanowego celu oraz najważniejszej kwestii intelektualnej. W końcu, celem chrześcijaństwa nie jest owa obrona, lecz zbawienie człowieka. Wbrew temu, co wydawać się może „laickim humanistom” wiernym nakazom Ewangelii, lecz odrzucającym boskie uprawnienie wartości przez nią głoszonych, nie są to kwestie jednakowe, ani też takie, które dają się łatwo na siebie wymienić. Tymczasem Barańczak dowodzi, że, owszem, Sens (słowo to pisze dużą literą) nie jest dany z Góry i Uprzednio (to moje duże litery), ale nie oznacza to, że zostaje on zawsze „dowolnie zadekretowany” (EP 109), lecz że „musi to być Sens zaświadczony i uwarunkowany istnieniem innych ludzi, bliźniego, którego cierpienie jest jedyną sprawdzalną miarą” (EP 109). Co ważne, jako światły liberał Barańczak, by tak rzec, podaje Miłoszowi rękę: nie przyjmuje za pewnik tradycyjnego (i dobrze uzasadnionego) oskarżenia kierowanego przeciw Kościołowi o to, że zwykle był on po stronie sił reakcyjnych i antyliberalnych, zatem tak czy owak opresyjnych wobec oświeceniowej idei praw i uprawnień jednostki. Ważniejsze jest przecież to, że wspiera walkę z komunizmem... Jednak Miłosz zdaje się odrzucać wyciągniętą dłoń. Podejrzewa najwyraźniej, że za tym

gestem kryje się próba zamiany praw boskich na prawa człowieka. I nie godzi się na tę zamianę, gdyż wbrew zapewnieniom tych, których nazywa pogardliwym (w swoim języku) określeniem „laicki humanista”, wyczuwa w niej próbę usunięcia Boga ze sfery ludzkich wartości. To, czego broni Barańczak, zapewne kojarzyłoby mu się z ową wiarą ułatwioną i dostosowaną do zerodowanej wyobraźni mieszkańców współczesnego Zachodu, która budzi w nim nieklamany sprzeciw (zob. ZU 272-273).

Cierpienie ludzkich istot, z którego Barańczak czyni sankcję swej argumentacji i uznaje za fundament Sensu, pojawia się też u Gombrowicza – o czym wiele zostało powiedziane w *Ziemi Ulro*. Jednak Gombrowicz nazywa ból diabłem w świecie pozbawionym Boga: i na tym polega jego bezwzględna odwaga. Inne imię tego diabła to Natura. Stąd główny cel Miłosza w *Ziemi Ulro* – głoszenie antynaturalizmu. Samo cierpienie nie jest dla niego żadną wartością, lecz przekleństwem. Nie może być sankcją czegokolwiek, lecz samo wymaga usankcjonowania, czyli usprawiedliwienia i odkupienia. Z tego punktu widzenia właściwie trudno dociec, co tak naprawdę Barańczak próbuje przeciwstawić Miłoszowi, i jaką rolę przypisuje Gombrowiczowi w konstrukcji intelektualnej Miłosza. Jego wywody na temat ateizmu Gombrowicza i własnego agnostycyzmu („etyka chrześcijańska w całej pełni obowiązuje agnostyka”, EP 105) wydawać się mogą w perspektywie *Ziemi Ulro* czymś cokolwiek zaskakującym.

### 3.

Przyjrzyjmy się reakcji Kota Jeleńskiego na *Ziemię Ulro*. Jest to uzasadnione z wielu powodów, które za chwilę dostrzeżemy, ale przede wszystkim dlatego, że Kot przywołuje recenzję Barańczaka z *Ziemi Ulro*: i czyni to nawet z pewną sympatią, uznając Barańczaka za kogoś w rodzaju sprzymierzeńca. Sprzymierzeńca w wystąpieniu przeciw Miłoszowi.

Po pierwsze, Kot, podobnie jak Barańczak, długo odkładał pisanie o książce Miłosza (zob. CO 10), ale z innych przyczyn niż Barańczak, mianowicie z powodu pewnego, można by chyba nawet rzec, niesmaku. Chodzi o to, że po lekturze *Ziemi Ulro* doszedł do wniosku (lub upewnił się), że Miłosz należy do tych autorów, których „dzieła i [...] filozofie przebywają w dwóch różnych wymiarach” (CO 11) – innym jest Lew Tołstoj. Rozwijając swe porównanie Kot powiada, że „Tołstoj moralista tłumi, deformuje Tołstoja artystę (o ile wprost go nie zdradza)” (CO 10-11) i jednocześnie z pewnym zdumieniem odkrywa, że czyta Miłosza w trochę dziwny sposób: „Tak jakbym podziwiając poetę, lekce sobie ważył świadomy światopogląd moralisty i eseisty” (CO 10). Poeta, jak podkreśla Kot,



to autor zasadniczo nihilistyczny – Miłosz moralista i eseista, przeciwnie, uważa swój nihilizm za „ohydłą niewolę” (CO 10) i marzy o odnowie oraz przełomie. Owa „odnowa, jaką ma na myśli” (CO 10), budzi w Kocie, delikatnie mówiąc, coś w rodzaju konsternacji. Zresztą owo słowo „delikatność” jest tu bardzo na miejscu. Jeleński nie pisze, że to *Ziemia Ulro* rodzi w nim uczucie „niesmaku” (CO 10), lecz że czynią to jego własne opinie na temat pesymizmu i nihilizmu Miłosza żywione przed książki tej przeczytaniem. Ale przecież z opinii tych się nie wycofuje, lecz na odwrót – pisząc o *Ziemi Ulro*, i to zdaje się celem jego szkicu, podejmuje się niejako obrony Miłosza poety przed Miłoszem eseistą!

Po drugie, Kot, podobnie jak Barańczak, wyznaje, że pisząc o *Ziemi Ulro*, „bardziej niż kiedykolwiek” pragnie „uniknąć przyprawienia sobie «gęby krytyka»” (CO 13). Ale w jego przypadku manewr taki ma zupełnie inny sens, ponieważ Kot – jak wskazuje owo wyrażenie „bardziej niż kiedykolwiek” – nigdy nie pozwalał sobie takiej „gęby” przyprawiać. Jak sam pisał, w jakimś sensie zawsze był „całkowicie pozbawiony «warsztatu krytycznego», ignorował «specyfikę naukowej metody», nie miał zielonego pojęcia o regułach «teoretycznoliterackich»” (CO 334-335). Zawsze chciał być – i był – kimś innym niż krytykiem literackim. Z czego nie wynika, że pisał słabo: Giedroyc miał całkowitą rację, nazywając go najwybitniejszym krytykiem emigracji. Zupełnie inaczej Barańczak: był, jak wiadomo, świetnym krytykiem i miał dużą wiedzę teoretycznoliteracką. Zderzenie z książką Miłosza pokazało mu, że cała ta wiedza łatwo może okazać się rodzajem balastu.

Po trzecie, strategia oporu wobec Miłosza, jaką przyjmuje Jeleński, nie polega tylko na tym, że przeciwstawia on jednego Miłosza innemu Miłoszowi, ale także na tym, że wydziela w *Ziemi Ulro* dwa nurty, które Miłosz kojarzy i zespala, a które – zdaniem Kota – są odrębne. Pierwszy to rozważania o „kryzysie cywilizacji chrześcijańskiej” (CO 12), drugi to „medytacja o źródłach wyobraźni” (CO 13). O pierwszym nurcie Kot wypowiada się z dystansem i nie potrafi się nim przejąć. Drugi obchodzi go bardzo. Siłą strategii Kota jest to, że o postaciach, o których pisze Miłosz – przede wszystkim o Swedenborgu, Blake’u, Oskarze Miłoszu, ale też, na przykład, o Jacques’u Monodzie – Jeleński słyszał, czytał ich książki, znał je i rozumiał (któż z polskich krytyków mógłby wówczas, pod koniec lat siedemdziesiątych, powiedzieć o sobie to samo?). Stały się one, te postacie, etapami „bardzo odmiennego rozwoju” (CO 11), rozwoju duchowego samego Kota. Użytek, jaki czyni z tych osób Miłosz, nie ma zatem w sobie ani nic oczywistego, ani przemożnego. W ten sposób – za pomocą dwóch wspomnianych paralelnych dystynkcji – Kot kładzie podwaliny

pod coś, co nazywa „materialistyczną» lekturą zarówno wierszy Miłosza, jak i *Ziemi Ulro*” (CO 16).

Po czwarte, niezwykle ciekawe i trafne jest wskazanie na Lichtenberga jako tego, który nie daje się „zamknąć” w opisywanej przez Miłosza wizji dwóch światów: religii i nauki (CO 17). Chodzi oczywiście nie tylko – i nie przede wszystkim – o to, że Lichtenberg był naukowcem, zajmując się też pisaniem swoich aforyzmów. Nie o to, że Goethe tworzący swą zwróconą przeciw Newtonowi naukę o kolorach, tak fascynującą Miłosza, pozostawał krótko w korespondencji z Lichtenbergiem (o czym wspomina Jeleński, a o czym nie pisze Miłosz<sup>6</sup>). Nie chodzi też o to, że Lichtenberg może być uważany za „mądrego sceptyka, tolerancyjnego agnostyka” (CO 18), jak to zwykle bywa. Według Kota Lichtenberg dokonuje „świadomego wyboru twórczej wyobraźni” oraz „rozszerza «bramy percepcji», zachowuje dziecinną zdolność dziwienia się i nadaje jej artystyczny i filozoficzny wyraz” (CO 18) – i jest to niezmiernie ciekawy pogląd<sup>7</sup>.

Po piąte, Kot pozostaje niezwykle podejrzliwy wobec Kościoła katolickiego oraz wobec samego chrześcijaństwa. Nie zgadza się nie tylko z kulturowymi nadziejami pokładanymi przez Miłosza w wierze katolickiej, ale nawet z jego poglądem, że niezależnie do tego, czy wiara ta jest prawdziwa, czy nie, chrześcijaństwo ma moc łagodzenia „dotkliwości życia i śmierci”. Otóż, zdaniem Kota – nie ma. Co ważne, znajdziemy u niego wypowiedzi równie otwarcie wrogie Kościołowi, jak Miłosza skierowane przeciw laickim humanistom. Zauważmy, na przykład, że Miłosz nie znosi szczerze Pierre’a Teilharda de Chardina (zob. ZU 170), uznając go za jednego z heroldów chrześcijaństwa haniebnie ulegającego duchowi czasu. Kot równie mocno nie znosi Kościoła, który ma tak makiaweliczną zdolność przyswajania i chrystianizowania niemal wszystkiego, co się da, że ostatecznie nie odrzucił nawet myśliciela tak „ateistycznego” jak de Chardin (zob. CO 39). Więcej nawet, wrogość Kota idzie tak daleko, że gotów jest jawne deklaracje Gombrowicza o jego afiliacjach intelektualnych z katolicyzmem uznać co najwyżej za „mglistą pokusę, opartą na snobizmie, sympatii i dezorientacji” (CO 39). To chyba jedyny moment,

---

<sup>6</sup> Zapewne dlatego, że nie wspomina o Lichtenbergu Erich Heller w swojej książce *The Disinherited Mind* (1952), której pierwszy rozdział (esej *Goethe and the Idea of Scientific Truth*) obszernie cytuje Miłosz.

<sup>7</sup> Nie sposób go o tu rozważać, warto może tylko w tym kontekście przypomnieć, że Lichtenberg był krytykiem newtonowskiej idei ruchu mechanicznego, zob. D. Goetz, *Georg Christoph Lichtenberg*, Leipzig 1984, gdzie mowa o tym, że Lichtenberg to „zwolennik idei natury jako jednolitego związku oddziaływań i przeciwnik idei mechanicznego ruchu jako jedynego ruchu w naturze” (s. 73). Goetz mówi tu sporo o związkach Lichtenberga ze Spinozą, bliskim z kolei Einsteinowi, z którym wielkie nadzieje wiąże Miłosz.

kiedy Kot oskarża Gombrowicza o „dezorientację”! Ponadto Kot dowodzi – i bez wątpienia wyraża zarazem własne poglądy – że „Gombrowicz walczy z wartościami dekoracyjnymi. Stąd najbardziej go drażni burżuazyjny humanizm i chrześcijaństwo zdesakralizowane. Stąd jego niechęć do «literatury» opartej na kokietowaniu pseudowartościami” (CO 37). Ostatecznie, najbardziej oburza Kota działalność kościelnej „piątej kolumny, której zadaniem jest zbadanie i próba opanowania wrogiego terytorium” (CO 39) – czyli swego rodzaju rozbrajanie wszelkiej krytyki skierowanej w Kościół w celu podtrzymania jego hegemonii. Jeśli dobrze się wmyśleć w to określenie, to dojdziemy do wniosku, że przecież owa „piąta kolumna” to nie ci, którzy działają niejako z ramienia Kościoła, lecz ci, którzy – jak Barańczak? – służą mu, otwarciem do niego nie należąc...<sup>8</sup>.

Jak widzimy, wszystko to jest ostro, jak na Kota – bardzo ostro, powiedziane. A teraz zapytajmy: w jakich relacjach pozostają ze sobą „laicki humanizm” i „burżuazyjny humanizm”? Jak się zdaje, są tym samym, ale widzianym z dwóch stron. Z jednej strony (powiedzmy umownie: prawej) ów humanizm jest przede wszystkim „laicki”, z drugiej (powiedzmy umownie: lewej) jawi się przede wszystkim jako „burżuazyjny”. Za każdym razem jego cel to ustanowienie wartości na innym gruncie niż grunt religijny.

No tak – ale na czym polega zatem podobieństwo lektury *Ziemi Ulro* dokonanej przez Kota z tą dokonaną przez Barańczaka? Według samego Kota na tym, że Barańczak wyznaje „podobne trudności” (CO 26). Jeleńskiemu podoba się, że umieszcza siebie bliżej Gombrowicza niż Miłosza. Ceni sprzeciw wobec przekonania Miłosza, że jedynie wiara uprawomocnia życie nie polegające na konsumowaniu. Łączy się z Barańczakiem w obronie rozumu i racjonalizmu. I trudno zaprzeczyć, że Jeleński ma rację: wszystko to są rzeczywiście punkty wspólne. Czy jednak – w kontekście tego, co zostało tu powiedziane – to dużo czy mało? Przyznaję, sam nie wiem.

---

<sup>8</sup> Warto może zacytować cały omawiany fragment szkicu *Bohaterskie niebohaterstwo Gombrowicza*: „Wiem z własnego doświadczenia, że pesymizm, melancholia, pewna oschłość skłaniają do wizji świata uwzględniającej grzech pierworodny, obojętnie czy pojęty metafizycznie, czy nie. Trzeba tu dodać, że katolicyzm na najwyższym poziomie ma zadziwiający dar mimikry każdej najnowszej pozycji myślowej. Przy każdym zagrożeniu Kościół wysyła żywe torpedy, piątą kolumnę, której zadaniem jest zbadanie i próba opanowania wrogiego terytorium. [...] Do czego katolicyzm nie jest zdolny! Przecież przyswoił sobie nawet ateizm w dziełach ojca Teilharda de Chardin! Możemy więc wykreślić z widnokregu filozoficznego Gombrowicza katolicyzm jako mglistą pokusę, opartą na snobizmie, sympatii i dezorientacji” (CO 39).

#### 4.

W *Przypisie po latach* otwierającym wydanie *Ziemi Ulro* z roku 2000 znajdziemy uwagę, która zastanawia. Miłosz sugeruje, że *Ziemia Ulro*, podobnie jak *Zniewolony umysł*, narażona jest na mylne interpretacje z powodu jego, Miłosza, „sposobów stylistycznych, polegających na utożsamianiu się z opisywaną myślą” (ZU 10). Wynika stąd, jeśli dobrze rozumiem, że: a) Miłosz utożsamia się wprawdzie, ale się nie utożsamia, b) utożsamia się, ale nie należy tym się zbytnio przejmować czy też brać tego za dobrą monetę, c) Miłosza „sposoby stylistyczne” nie są najwyższej próby i z tego powodu narażają jego wypowiedź na nieporozumienia. Jeśli dalej dobrze rozumiem, którąś z tych opcji należy przyjąć za własną, żeby nie popełnić podczas lektury *Ziemi Ulro* tak kardynalnych błędów, jakie popełniali ci czytelnicy *Zniewolonego umysłu*, którzy uznali ten tom za „książkę marksistowską, biorąc mowę zależną za wypowiedź samego autora” (ZU 10). Słowem, nie należy, na przykład, pojmować *Ziemi Ulro* „nieco prostodusznie, jako opowiadanie się za wiarą przeciwko rozumowi” (ZU 10).

Tu ponownie doznajemy pewnej konsternacji. Po pierwsze: z uwag Miłosza zdaje się wynikać, że Barańczak i Kot Jeleński byli czytelnikami „nieco prostodusznymi”. Kot zresztą nie tylko uważał, że Miłosz cały swój wysiłek w *Ziemi Ulro* włożył w zwalczanie uroszczeń rozumu (i dlatego połączył wątek kryzysu chrześcijaństwa z wątkiem obrony źródeł wyobraźni), ale więcej nawet – „potępił w czambuł literaturę i sztukę nowoczesną” (CO 19). Barańczak z kolei, jak pamiętamy, uznał, że jako liberał i racjonalista został przezwany „laickim humanistą”, a następnie wrzucony do „judaszowego worka”. Czyżby obaj zupełnie katastroficznie nic nie zrozumieli z tego, co przeczytali? Po drugie, zdaje się, że Miłosz traktuje swoich czytelników cokolwiek protekcyjnie (a może prostodusznie?), gdy przypomina, że w *Ziemi Ulro* używał mowy zależnej. Czy to cokolwiek wyjaśnia? Jeśli już posłużyć się tego rodzaju odróżnieniami, to wypadałoby powiedzieć, że w *Ziemi Ulro* mamy do czynienia z mową pozornie zależną. To znaczy, że w ramach wypowiedzi Miłosza krystalizują się inne sposoby mówienia, które częściowo oddane zostały we władanie jego „bohaterom”. Choć, być może, trzeba by powiedzieć jeszcze inaczej: *Ziemia Ulro* to układanka wielu głosów, w ramach których krystalizuje się i zestala głos narratora, przybierając jednak za każdym razem inny stan skupienia. Być może z tego powodu nieporozumienia w sprawie sensu *Ziemi Ulro* niejako są wpisane w sposób jej lektury, albowiem z kolei porozumienia obejmują zawsze jedynie – by tak rzec – lokalne skupiska sensu. Nie ma to jednak nic wspólnego z „prostodusznością” – niezależnie

od tego, komu ją przypiszemy. Po trzecie, jeśli w kontekście *Ziemi Ulro* podejmować pytanie, czy *Zniewolony umysł* jest książką marksistowską, czy nie, to odpowiedź będzie brzmiała: tak, jest. Choć pozostaje jednocześnie książką skierowaną przeciw komunizmowi. Miłosz przecież w *Zniewolonym umyśle* tyleż krytykuje historycystyczny nihilizm, ile mu ulega; mówi niejako z jego wnętrza, usiłując wydobyć się na inne pozycje. W takiej sytuacji żądanie, aby z góry wykluczyć jakiekolwiek koneksje z marksizmem, wydawać się może (ponownie) prostoduszne. Zresztą, być może, aby zamknąć tę dyskusję, wystarczy przywołać fragment z *Ziemi Ulro*: „nie występuję jako kaznodzieja, bo choroba siedzi we mnie i w samym sobie poddaję ją oglądowi, jak też poddawałem ją oglądowi dawniej” (ZU 181).

Dlaczego jednak wdajemy się w te może nazbyt drobiazgowo odróżnienia? Żeby niejako oczyścić przedpole dla lektury *Ziemi Ulro*, albowiem jej wartość wynika z bezkompromisowości i wielkiej odwagi. Jednak samo pytanie, czy Miłosz w swych sądach ma rację, jest trochę mniej istotne (choć zadawali je sobie i Barańczak, i Jeleński), niż się wydaje. Ważniejsze, aby wyraźnie zauważyć, że jego rozważania zostały oparte na silnym odróżnieniu choroby od zdrowia. Stąd obecność w *Ziemi Ulro* dyskursu o „zaszczepianiu” oraz produkowaniu „szczepionek” (któremu w *Zniewolonym umyśle* odpowiada dyskurs o „połykaniu tabletek”). Oczywiście, przyznanie się Miłosza, że sam „choruje”, a nie tylko inni, to dużo, ale bez tego założenia rzeczywiście mielibyśmy od czynienia z ujęciem kaznodziejskim, czyli po prostu literacko mało wiarygodnym. Ma ono zresztą charakter raczej i zaledwie taktyczny – i jest niejako neutralizowane przez inne, o charakterze strategicznym. Otóż Miłosz postępuje tak, jakby naśladował postępowanie Blake’a: „Blake stawał do rozprawy ze swoim wiekiem i nie mógł wypowiadać się w jego języku, bo już tym samym rozbrajałyby siebie” (ZU 190). I tak właśnie stara się czynić Miłosz, choć niestety – według niego, „niestety”; owo „niestety” nie dotyczy *Przypisu po latach* – nie potrafi po prostu zacząć mówić innym językiem, lecz w najlepszym razie używa mowy pozornie zależnej lub raczej usiłuje mówić niejako z wnętrza obcych jego czasowi języków, do których tęskni i które chciałby sobie przyswoić – aby móc wypowiadać się niejako „od środka” i mieć moc władania nimi, a nie jedynie być skazanym na doraźne próby „zagnieżdżania się” w nich.

Teraz krótko – w pięciu, oczywiście, punktach – o tym, co mówi *Ziemia Ulro* o Barańczaku, a także o Kocie, jeśli potraktować ją nie jako dzieło krytykowane, lecz krytykujące swoją własną krytykę. Po pierwsze, Miłosz nie chce czegoś, co nazywa „hipokryzją” (ZU 292). Odczuwa potrzebę mówienia rzeczy nieprzyjemnych, ale za to – w swoim przekonaniu

– prawdziwych lub też takich, które powinny być powiedziane. Tymczasem są one źle widziane z powodu estetycznych przesądów, panujących gustów lub społecznych konwenansów. Miłosz nie chce być skromny w sposób, jak powiada, „nieusprawiedliwiony” (ZU 292). Nie zamierza również „złorzeczyć wyniosłości, bo chroni” (ZU 28). Podkreśla „dumę”, która pozwalała mu „wznieść przegrodę pomiędzy mną i cywilizacją pogrążającą się w zdziecinnienie” (ZU 31). Z takiej perspektywy spoglądając, postrzega mieszkańców owej cywilizacji jako „jarzyno-zwierzęta” (ZU 267) lub „długonogie owady” (ZU 181). Doskonała jest anegdota, którą opowiada o Marcusem: „Raz zdarzyło mi się w San Diego poznać u znajomych Herberta Marcuse [...] Otóż Marcuse stanął w oknie i rzekł: «Całe to miasto jest zamieszkane przez zwierzęta»” (ZU 50). Zaraz obok Miłosz dodaje, że jego próby prozatorskie zakończyły się fiaskiem, gdyż pokazywały „człowieka uwięzionego na wyspie: są na tej wyspie miasteczka, ale żadnych przechodniów, a kiedy zagłąda się w okna, widzi tam wypchane zwierzęta, ze świecącymi guzikami zamiast oczu” (ZU 50). Jak się zdaje, to właśnie ta postawa Miłosza jako narratora *Ziemi Ulro* tak bardzo „zdekomponowała” Barańczaka i wzbudziła „niesmak” wysublimowanego Jeleńskiego. Miłosz, rozwijając swój wywód, nie chce relatywizować każdego punktu widzenia – co według niego należy do zasad nowoczesnej szkoły intelektualnej – lecz przeciwnie: wyostża je, konfrontuje, zderza, nie bojąc się ani sprzeczności, ani wrażenia, że jest zarozumiały. W dziwny sposób – na który pewnym osobom przykro patrzeć – czerpie satysfakcję z mówienia rzeczy, które nie mieszczą się w dobrym tonie<sup>9</sup>. W szczególności – brak podstaw, by sądzić, że mogłaby go zafascynować humanistyczna retoryka „cierpienia bliźniego”. Cóż jesteśmy winni naszym bliźnim, skoro okaleczają i unieszczęśliwiają sami siebie w sposób całkowicie samobójczy, a zarazem zapamiętały, zmieniając się tym samym „w odmianę małą człekokształtnych” (ZU 181)?

Punkt drugi i trzeci rozważmy łącznie, zaczynając od trzeciego. Otóż strategia oporu Miłosza opiera się na pewnej idei „poetyckiej” (tylko w cudzysłowie), która sprawia, że w pewnym ściśle określonym sensie – i nie tak łatwym do określenia – *Ziemia Ulro* rzeczywiście nie jest książką, jak zauważa Barańczak, dla krytyków literackich. Otóż, kiedy Miłosz

---

<sup>9</sup> Używam tej frazy, choć wiem, jak bardzo ona się zużyła, także dzięki samemu Miłoszowi, który na starość otoczony powszechnym uwielbieniem i niejako za jego pomocą „zdemoralizowany”, powtarzał tego rodzaju frazy w odniesieniu do dzieł, które na pochwały nie zasługiwały. Przykładem recepcja *Traktatu teologicznego* i własne, liczne wypowiedzi Miłosza na temat niestosowności i prowokacyjności tego słabego utworu (przy akompaniamencie – by tak rzec – salw podziwu). Innym przykładem jest recepcja *Pieska przydrożnego*.

pisze (a jest to dość często przywoływany *passus*), że w swej książce walczy o „prawo do używania swego umysłu poza przyjętymi w Polsce rubrykami” (ZU 184), to nie chodzi tu tylko (ani nawet przede wszystkim) o to, że dzięki swej ogromnej erudycji (i pozycji profesora literatury jednego z najlepszych uniwersytetów na świecie) swobodnie porusza się wśród dzieł wielkich pisarzy, myślicieli i filozofów, z łatwością poddając – mówiąc umownie – poezję lekturze filozoficznej, a filozofię poetyckiej. Chodzi o jego kategorie „ludzi słownej inkantacji” oraz „porządkującego rytmu” (ZU 72). Miłosz pisze: „Dzisiaj patrzę na całe moje życie jako na serię buntów przeciwko przymusowemu zaciągowi. Bunty te kończyły się powrotem do ściśle, zakonnictwo odmierzonych godzin. Zwracam uwagę, że moja kategoria, ludzi słownej inkantacji, nie jest wprowadzona po to, żeby służyć tzw. psychologii twórczości, i nie pokrywa się z kategorią «poetów» czy «artystów»” (ZU 72). Jak to rozumieć?

Zacznijmy od tego, że owa metafora „przymusowego zaciągu” przypomina niektóre, kluczowe, co ważne, sformułowania Barańczaka. Sytuację egzystencjalną człowieka Barańczak opisuje jako poszukiwanie „Sensu, który mimo wszystko [wyr. – S.B.], wbrew całej okropności natury i bezsensu postępów ludzkich, musi w świecie istnieć” (EP 109). W szkicu *O pisaniu wierszy* (wstępie do amerykańskiego wyboru własnej poezji z roku 1989<sup>10</sup>) stwierdza, że „większość z tego, co nas spotyka, jest pogwałceniem jakiejś niepisanej umowy” (PD 152), a poezja to „wołanie o uczciwą grę” (PD 152). W programowym eseju *Tablica z Macondo* naszą sytuację porównuje do zamknięcia w klatce. Ten obraz daje mu sposobność do wyjaśnienia, kim jest poeta we współczesnym świecie. Mianowicie – jak dowiadujemy się – poeta to ktoś, kto „prety klatki traktuje jako drabinkę do gimnastycznych ćwiczeń” (PD 167). W ten sposób, dzięki jego wygibasom, dokonuje się „najperfidniejszy kawał, jaki można wyrządzić Nicości” (PD 166), wiersz staje się narzędziem „naszej perfidii” (PD 167), a także „modelem ludzkiej przewrotności” (PD 167). Innymi słowy, na podstęp należy odpowiedzieć podstępem. Z jednej strony – ma to być gest władczy: „skończoność i krótkość życia bierzemy [...] – obrazowo mówiąc – za kark i zmuszamy do pracy na naszą korzyść” (PD 166-167). Z drugiej strony – dokładnie na odwrót: ta cała gimnastyka to po prostu „spacery od ściany do ściany” (PD 167), „złagodzenie bezwyjściowości” (PD 169) oraz „hipostaza, która powstrzymuje nas od rozpadu” (PD 169). Wszystko to razem dość karkołomne i dwuznaczne... Można by pomyśleć, że poeta to dziwne zwierzę, które samo zamyka się za prętami, w poszukiwaniu podziwu dla swego – w tym kontekście dość podejrzanego – kunsztu. Albo

<sup>10</sup> Postępuję się wydaniem w tomie Barańczaka *Poezja i duch Uogólnienia. Wybór esejów 1970–1995*, Kraków 1996; dalej jako PD z podaniem numeru strony.

cyrkowiec, szukający oklasków. Słowem, trudno oprzeć się wrażeniu, że Barańczak jakby zbyt łatwo przerzuca się od gestów manifestujących siłę do wyznań słabości. Niejako za dużo ma do powiedzenia w sprawie sensu gimnastyki, którą zaleca. Wyraża za dużo wiary i zwątpienia jednocześnie. Coś jest nie w porządku z jego argumentacją – i bynajmniej nie chodzi o to, że mógłby się wreszcie na coś zdecydować: czy chodzi od ściany do ściany, czy daje pokazy niehumanitarnej wręcz zręczności? Chciałoby się raczej zapytać, skąd ta pewność, że istnieje jakaś analogia między pisaniem wiersza (i to wedle pewnej określonej recepty, mówiącej, że „zwiększona gęstość sensu istnieje w wierszu nie pomimo skończoności i ograniczenia jego rozmiarów, ale właśnie dzięki tej skończoności i ograniczeniu” PD 166) a opieraniem się Nicości? Dlaczego właściwie tak ma być? Nasuwa się podejrzenie, że jest to wiara kogoś, komu przydarzyło się być poetą, i to bardzo określonym poetą, bo dziedzicem tradycji awangardowej – i nie jest to wcale zła odpowiedź. Warto jednak dostrzec jej ograniczenia, a także arbitralność.

Zauważmy: metafora Barańczaka oparta została na zasadzie odwróconej proporcji. Skończoność ludzkiego istnienia sprawia, że stopniowo wydrąża się ono z treści, natomiast „skończoność” (widzimy, że mamy do czynienia z ekwiwokacją, to samo słowo występuje w dwóch znaczeniach) wiersza, czyli dążność do jego wysokiej organizacji oraz do zamykania się w coraz mniejszych rozmiarach, pomnaża treści. Przeświadczenia takie, gdy wypowiadał je Barańczak, nie były, oczywiście, nowe. Wiara w to, że w sytuacji całkowitej wymienialności wszelkich wartości, albowiem pozbawione boskiego gruntu zależą one od naszych postanowień, jedynie sztuka ma wartość niewymienną, łączyła (i łączy) wielu nowoczesnych. Jednak nie ceni jej Miłosz. Taką estetyczną wiarę, czy też wiarę pokładaną w estetyce, uznaje za ostatni (marny) stopień przed upadkiem na samo dno. Czyli tam, gdzie literatura zamienia się w pisanie kolejnego i „jeszcze jednego traktatu o nicości człowieka” (ZU 181). I tam, gdzie oddajemy się „lokajstwu” (ZU 63), czyli epatujemy bluźnierstwami lub demonizmami. Nie powinniśmy mieć przy tym wątpliwości, że w ramach wizji Miłosza poglądy Barańczaka zawierają się niemal całkowicie, z czego Barańczak, zresztą, zdaje sobie sprawę. Werwa, jaką prezentuje w odniesieniu do proponowanych przez siebie „ćwiczeń”, z punktu widzenia Miłosza musi wydawać się złudna, albowiem może uchodzić za atrakcyjną tylko z tego powodu, że „Różnicę między wigorem a dekadencją trudno jest [zwykle] ustalić” (ZU 180). Sam Miłosz, oczywiście, nie chce mieć z tak pojętą literaturą wiele wspólnego. Szuka jakiegoś – jak już wiemy – „powrotu” lub „odnowy”. Ma ona ufundować poezję na czymś innym niż estetyka.



Tak rodzi się pytanie, jak mają się do siebie „powrót do ściśle, zakonniczo odmierzonych godzin” oraz „spacery od ściany do ściany”. Mimo podobieństwa, są to dwie różne czynności. Z punktu widzenia Miłosza, jak się wydaje, owe ćwiczenia na prętach klatki proponowane przez Barańczaka – niezależnie od tego, jak są dokładne, rytmiczne i zręczne – to raczej marny „podstęp”, skrojony na miarę „dwunogich owadów”. Pomijając okrutne szyderstwo z Przybosia, jakiemu oddaje się Miłosz w *Ziemi Ulro* wobec Juliana Przybosia, wolno by chyba powiedzieć, że Barańczak – jak Przyboś – ulega czemuś, co można by nazwać „materializmem polonistycznym” (ZU 42). Tymczasem sam Miłosz podkreśla – z dużym rozmysłem – że jego pojęcie rytmu oraz inkantacji nie mają sensu estetycznego. Człowiek to nie *homo aestheticus*, lecz *homo ritualis*. Miłosz pochwała zatem „Recytacje godzinek i litanii, śpiew gregoriański, codzienną lekturę brewiarza i żywotów świętych [które] dostarczały i duchownym, i wielu świeckim tzw. pokarmu, czyli, jak ja to rozumiem, porządkującego rytmu”. Z sympatią wypowiada się o pewnej wielkiej tęsknocie Oskara Miłosza, stwierdzając, że „Poeci nadal szukają rozpaczliwie prawdziwego języka, o którym nieświadomie pamiętają – a któremu, według mitu o Orfeuszu, były posłuszne zwierzęta i kamienie” (ZU 235). Stąd bierze się odczuwany często przez niego żal: „żał, że nie urodziłem się w epoce, w której mógłbym zostać prawdziwie wielkim poetą” (ZU 181). Ta ostatnia wypowiedź warta jest szerszego komentarza. Nie ma wielkich poetów nie dlatego, że nie są dość zręczni – chyba to właśnie chce powiedzieć Miłosz – aby wywijać na prętach klatki tak, jak to niby robiono kiedyś, ale z tego powodu, że poezja przypomina ziarno, które przechowuje się i wschodzi „na ontologicznym gruncie” (ZU 252). Ten grunt właśnie się osuwa lub już osunął. Zdaje się zatem, że Miłosz zgodziłby się z Sørenem Kierkegaardem (który w *Ziemi Ulro* pojawia się tylko raz – i to zupełnie marginalnie, zob. ZU 130) piszącym w *Pojęciu ironii*, że:

poezja jest *swego rodzaju pojednaniem*, a jednak *nie jest prawdziwym pojednaniem*. Nie może mnie bowiem pojednać z rzeczywistością, w której żyję, ani nie przemienia zastanej rzeczywistości, lecz proponuje w zamian rzeczywistość inną, wyższą i bardziej doskonałą. Im większy kontrast między nimi, tym bardziej pozorowane jest poetyckie pojednanie, które w ostatecznej konsekwencji traci swój sens, przekształcając się w coś, co przypomina raczej wrogość. Dopiero to, co *religijne*, zawiera możliwość *prawdziwego pojednania*, ponieważ rozszerza moją rzeczywistość o nieskończoność<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. i posłowiem opatrzyła A. Dajkowska, Warszawa 1999, s. 291.

Po czwarte, Miłosza krytyka oświecenia. Wydaje się rzeczą symptomatyczną, że nie tyle krytykuje on samo Oświecenie, lecz raczej romantyczną reakcją na Oświecenie. Wie bowiem, że myśl o cofnięciu się przed Wiek Światła to żalona mrzonka, a receptą na niedole wywołane przez „światopogląd naukowy” nie jest ruch do tyłu, lecz wprzód, ku jakiejś innej i lepszej wizji nauki. Stąd jego nadzieja pokładana w fizyce – umownie mówiąc – poeinsteinowskiej. Choć być może, zamiast zwracać się ku takiej nadziei, Miłosz lepiej zrobiłby, gdyby skupił się na pytaniu, ile wspólnego ma tzw. światopogląd naukowy z samą nauką? Niemniej, to właśnie w dużej mierze romantyczna reakcja na postępy racjonalizacji jest celem jego ataku. Przykładem owej romantycznej „choroby”, by użyć metaforyki Miłosza, staje się m.in. młody William Blake, „prekursor poetów europejskich działających sto lat po nim” (ZU 190), albowiem „jego wiersze kryją pod warstwą naiwnej liryki mnóstwo jadowitej ironii” (ZU 190). Tym zatem stała się nowoczesność: „wychowaniem na rozmaitych odmianach kpiny i sarkazmu” (ZU 130). Ostatni prawdziwy poeta, Adam Mickiewicz, „nie pochodził z wieku ironii” (ZU 130). Był potomkiem czasów analogii i symbolu. „Ujęcie symboliczne nie miało wtedy jeszcze cech wyraźnego podziału na znaki i określoną czy nieokreśloną treść, ku której język wskazuje, było zespoleniem (*syn-ballein* znaczy rzucać razem)” (ZU 234). Powiedzieć, że coś jest symboliczne, wykląda dalej Miłosz, znaczyło powiedzieć, że jest najbardziej realne – nie zaś odwrotnie, jak sądzą romantycy i postromantycy, którymi jesteśmy wszyscy. Kiedyż jednak istniały te szczęśliwe czasy? Otóż, wyjaśnia Miłosz, w średniowieczu (zob. ZU 234). Mickiewicz, choć pod wieloma względami nowoczesny, był też nienowoczesny, a nawet bardzo nienowoczesny. Oto źródła Miłoszowej nauki o tzw. stylu wysokim, to jest przede wszystkim: nieironicznym, niesarkastycznym, nierozdwojonym, pozbawionym ironicznej dążności do autokonsolacji. Chciałoby się teraz zapytać: czy Barańczak, tak wysoko ceniący ironię Norwida i Herberta, idzie za Miłoszem? Ale, być może, zanim zadamy to pytanie, należałoby najpierw zastanowić się, czy sam Miłosz poszedł za sobą, za własnymi wskazówkami – i jak wyczynu tego dokonał lub dokonać zamierzał? Innymi słowy: jak wrócił do średniowiecza, wykraczając poza nowoczesność?

Po piąte, jeśli w ten sposób przeczytać *Ziemię Ulro*, wyrażane w ostatnich zdaniach tej książki przeświadczenie, że najlepszym ustrojem politycznym przyszłości byłaby „teokracja, idąca w parze z daleko posuniętą decentralizacją” (ZU 298-299), nie zaskakuje. Podobnie jak konserwatywna krytyka reform Soboru Watykańskiego II (zob. ZU 191), podkreślana w recenzji napisanej przez Kota Jeleńskiego (zob. CO 13). Ustrój teokratyczny, o którym pisze Miłosz na końcu swej książki jakby

we własnym imieniu, zostanie – zapewnia w innym miejscu jakby bardziej w imieniu Oskara Miłosza niż swoim (choć kto wie?) – „ustanowiony po przejściu okresu w dziejach ludzkości najstraszniejszego”, tymczasem zaś „należy oczekiwać jedynie klęsk przepowiedzianych w objawieniu św. Jana” (ZU 255). Jedną z nich jest, jak należy rozumieć, laicki humanizm – prąd (pseudo)intelektualny, który zrodził się z rozpadu i kolejny stopień rozpadu inicjuje (zob. ZU 252), a co gorsze, jest „zjadany od wewnątrz przez pustkę [oraz] korzy się wobec nosicieli rewolucyjnych haseł” (ZU 264-265).

Warto przypomnieć, że O.W.M. (jak nazywał swego francuskiego krewnego Miłosz), wygłaszając swe prorocтва, uważał siebie „za kolejnego boskiego namiestnika” (ZU 261). Wprawdzie Czesław Miłosz, który zdążył poznać krewnego w latach trzydziestych, deklaruje, że nic „nie świadczyło o jakichkolwiek zaburzeniach” (ZU 258), to jednak przyznaje, że wizje O.W.M. mogły „wyjść tylko spod pióra człowieka o chorym umyśle” (ZU 258). Zaraz jednak to stwierdzenie podważa, wyjaśniając, że trudno zdobyć się w sprawie szaleństwa na jakąkolwiek ocenę, gdyż „umysł rozdwojony wymyka się naszym pojęciom” (ZU 261). To jednakowoż, rzecz jasna, nie likwiduje kłopotów. Któż z nas, po lekturze *Ziemi Ulro*, mógłby o sobie powiedzieć, że nie ma „umysłu rozdwojonego”?

Zresztą, być może, nasz wybór sprowadza się jedynie do wyboru rodzaju szaleństwa. Z jednej strony, jak powiada Miłosz, „Nikt o zdrowych zmysłach, kto długo mieszkał w jednym z krajów Zachodu, nie może mieć złudzeń co do zupełnej klęski laickiego humanizmu, spowodowanej przez tegoż humanizmu sukcesy” (ZU 252). Z drugiej strony mamy szaleństwo – i nie jest to tylko metafora – Swedenborga, Blake’a, Mickiewicza, Oskara Miłosza. Co wybrać? I dlaczego?

## 5.

W szkicu tym próbowałem pokazać Stanisława Barańczaka, zestawiając go z Czesławem Miłoszem i z Konstantym Jeleńskim. Ważnym moim założeniem było, aby trzy kluczowe teksty przeczytać w sposób, by tak rzec, immanentny, czyli spróbować nie wybiegać do przodu, a przynajmniej w możliwie najmniejszym stopniu odwoływać się do późniejszych autokomentarzy, a także komentarzy badaczy. Po to, aby dojrzeć i opisać procesy myślowe całej trójki autorów w możliwie bezpośredni i „czysty” sposób.

Mam nadzieję, że łatwo teraz dostrzec jeszcze jedno uzasadnienie przyjętego w tym artykule założenia: Barańczak rzeczywiście, w sensie

intelektualnym i światopoglądowym, sytuuje się pomiędzy Miłozem i Jeleńskim. Ci dwaj wydają się bardziej radykalni – choć w przypadku drugiego z nich jest to właściwość bardziej ukryta, zaś pierwszego aż nadto jawną. W tym sensie Barańczak zajmuje wprawdzie pozycję środkową i pośrednią, ale zarazem najbardziej niewygodną. Jego pochwała niewierzących, z których „wielu powołuje się na Ewangelię jako na wzór etyczny i stara się w myśl jej zasad postępować” (EP 106), z jednego punktu widzenia wydawać się może próbą sekularyzacji religii, z drugiego nadmiernym ustępstwem na rzecz instytucji pragnącej pozostać feudalnym właścicielem ludzkich serc i sumień. Co najgorsze, przedstawiciele obu skrajnych stanowisk mogą łatwo zachować do siebie szacunek, ale obaj nie będą szanować – choć z różnych powodów – kogoś, kto sytuuje się pomiędzy nimi. Chętnie uznają tego trzeciego za postać niejako najsłabszą. I trochę tak jawi się Barańczak w towarzystwie Miłozsa i Kota<sup>12</sup>.

Nie sposób rekapitulować tu wszystkich podjętych wątków (ale też zostały one tak przedstawione, aby łatwo można było je porównać). Krótko o tylko trzech. Najpierw o określeniu „laicki humanizm”. Nie jest ono, mimo swego wartościującego sensu, całkowicie bezużyteczne, i zachowuje pewną wartość poznawczą. Niemniej w użyciu Miłozsa okazuje się istotnie swego rodzaju workiem, do którego wrzuca on każdego, kto chciałby ocalić jakąś wartość, „zapominając”, że jedynym uprawomocnieniem wszelkich wartości jest instancja boska. Zatem nawet jeśli projekt krytyczny, którego elementem jest ta kategoria, pozostaje w jakiejś części atrakcyjny, to ona sama stanowi jeden z jego bardziej wątpliwych elementów.

Warto też podkreślić, że idea „materialistycznej» lektury zarówno wierszy Miłozsa, jak i *Ziemi Ulro* nadal godna jest podjęcia i kontynuacji. Nawet jeśli w *Ziemi Ulro* najbardziej cenny okazuje się radykalizm Miłozsa, który tak bardzo próbuje rozmyć Barańczak, to warto przeciwstawiać mu, i śmiało rozwijać, radykalizm przeciwny, zarysowany przez Jeleńskiego. Podobnie z określeniem „materializm polonistyczny”. Nadaje mu Miłozs, jak i samemu Przybosiowi, rysy wręcz karykaturalne, a przecież nie widać powodów, dla których miałyby być czymś gorszym niż

<sup>12</sup> Na czym zaś polegać może spór między nimi, dobrze pokazują jakże odmienne opinie Miłozsa i Jeleńskiego w sprawie Teilharda de Chardina. Z kolei, co Miłozs sądził o czytaniu Gombrowicza przez Kota, pokazuje nieco zapomniany szkic Miłozsa *Zderzenia literackie* („Kultura” 1957, nr 4). Miłozs podważa w nim niemal wszystko, co powiedział Jeleński. Zwierza się ze swego pragnienia, aby „wziąć jednego z drugim otwartego marksistę i psycho-analityko-egzystencjalistę za gardło i tłuc o ścianę, dopóki nie odgadnie doświadczalnie, że świat ma swoją twardość” – a brzmi to tak, jakby chciał tłuc o ścianę Jeleńskim. Zob. ponadto mój szkic *Giedroyc i Kot* zawarty w tomie *Jerzy Giedroyc: kultura, polityka, wiek XX. Debaty i rozprawy*, red. A. Mencwel, Warszawa 2009.

nadzieje pokładane w kulturze katolickiej. Jeśli bowiem, wedle Miłosza, Przyboś był „szczęśliwy”, albowiem nie domyślał się nawet, czym jest „skradające się Nic” (ZU 43-44), to Barańczak rzeczywiście jest, być może, „Przybosiem nieszczęśliwym”. Ale, ostatecznie i mimo całej imponującej konstrukcji wzniesionej w *Ziemi Ulro*, czyż Miłosz jest kimś innym?

I jeszcze jedno. Zajmując się Przybosiem, Miłosz wypowiada zdanie, że autor *Najmniej słów* był bardzo dogmatyczny i pozostał do końca z przekonaniem, iż „wszystko mu się sprawdziło” (ZU 42). Otóż warto przypomnieć, że o sobie Miłosz mówi to samo: „O.W.M. przyczynił się do mego sceptycyzmu w ocenie tzw. Zachodu i poczynając od wczesnych lat trzydziestych do dzisiaj, wszystko mi się, z niedużymi odchyleniami, sprawdzało [...]” (ZU 253). Jak już teraz wiemy, jest to jak najgorsza możliwa rekomendacja. To, że w *Ziemi Ulro* niejako wszystko się sprawdza, wszystkie elementy z grubsza pasują i nawzajem się tłumaczą, jest być może największym wobec niej zarzutem. Zarzutem, że mamy do czynienia nie z zapisem procesu poszukiwania odpowiedzi na pytanie „Kim byłem?” (pierwsze zdanie książki), lecz ukartowaną z góry próbą odpowiedzi na pytanie „Kim są inni?” (które nie pada).

## 6.

A czy w mojej opowieści wszystko się sprawdziło? Strach szukać odpowiedzi.

### BIBLIOGRAFIA

- Barańczak S., *Etyka i poetyka*, Kraków 2009.  
Barańczak S., *Poezja i duch Uogólnienia. Wybór esejów 1970–1995*, Kraków 1996.  
Goetz D., *Georg Christoph Lichtenberg*, Leipzig 1984.  
Heller E., *The Disinherited Mind: Essays in Modern German Literature and Thought*, London 1975 (first ed. 1952).  
Jeleński K.A., *Chwile oderwane*, Gdańsk 2007.  
Jerzy Giedroyc: *kultura, polityka, wiek XX. Debaty i rozprawy*, red. A. Mencwel, Warszawa 2009.  
Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. i posłowiem opatrzyła A. Dajkowska, Warszawa 1999.

