

WIZJA WSPÓLNEJ EUROPY W ESEJACH CZESŁAWA MIŁOSZA Z LAT 1931–1958 (ZARYS PROBLEMATYKI)

GRZEGORZ ZYCH*

Dla Czesława Miłosza idea Europy i kwestia bycia Europejczykiem pociąga za sobą potrzebę określenia własnej tożsamości i konieczność umiejscowienia się we wspólnocie zarówno narodowej, jak i ponadnarodowej. Wymaga też trudu zdefiniowania własnego miejsca i pozycji swego narodu w pluralistycznej tradycji kulturowej kontynentu europejskiego, na koniec skłania, aby wskazać, na czym polega *differentia specifica* „rodzinnej” Europy środkowowschodniej wobec reszty kontynentu.

Rodzinna Europa (1959) otwiera w refleksji Miłosza o Europie nowy etap. Pisarz i myśliciel spróbuje wówczas spojrzeć na swoją europejskość od wewnątrz, jako na niezbywalną część swego osobistego dziedzictwa duchowego. Europa objawi mu się jako byt wciąż żywy, mimo kilku tysięcy lat historii.

Przedtem jednak, przez prawie 30 lat, Miłosz zmagał się z intelektualną sprzecznością: z wpojona mu przez szkołę wizją Europy humanistycznej i znajomym obrazem Europy XX-wiecznej, która uznawszy się za spadkobierczynię tej pierwszej, dwukrotnie niemal unicestwiła samą siebie. W latach 1931–1958 pisarz patrzył na Europę przede wszystkim z zewnątrz.

1. INDYWIDUALIZM I WSPÓLNOTOWOŚĆ W KULTURZE NOWOCZESNEGO ZACHODU. KWESTIA „DUCHA EUROPY”

Problemem, który szczególnie zajmuje dwudziestokilkuletniego autora w artykule pt. *Bulion z gwoździ* (1931)¹, jest zjawisko nasilających się od XIX wieku tendencji indywidualistycznych w kulturze Zachodu. Od początku

* Grzegorz Zych – mgr, doktorant na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Cytat pochodzi z eseju Miłosza pt. *Bulion z gwoździ* z 1931 r (pierwodruk: „Żagary” 1931, nr 5, s. 1–2); esej przedrukowany został w zbiorze: C. Miłosz, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, zebrała i opracowała A. Stawiarska, Wydawnictwo Znak, wyd. 1, Kraków 2003. Wszystkie cytaty z przedwojennych szkiców Miłosza podaję za tym wyborem.

swej działalności pisarskiej Miłosz świadomy jest nierozzerwalnego związku między przemianami gospodarczymi i mentalnymi a dziedziną sztuki i ideologii. Jako zagorzały zwolennik nurtu lewicowego (w sensie politycznym, ekonomicznym i ideowym) opowiadał się, podobnie jak wielu jego rówieśników z Europy Zachodniej, przeciw liberalizmowi kapitalistycznemu, który ukształtował się na przełomie XVIII i XIX wieku i od razu w centrum uwagi postawił aktywną jednostkę, a potrzeby mniej zaradnego ogółu współobywateli zepchnął na drugi plan:

Wszelkie zainteresowanie masą byłoby bardzo nie na rękę przemysłowemu mieszczaństwu. Toteż przenosi się wszystko na jednostkę. [...] Powstają pytania: w jaki sposób najskuteczniej można jednostkę oddzielić od gromady, w której żyje? W jaki sposób zniszczyć w niej poczucie wspólności interesów z ludźmi tego samego zawodu i klasy?²

Pisarza niepokoi zbyt ni rozrost indywidualizmu na płaszczyźnie ideowej i gospodarczej. W ówczesnym ujęciu Miłosza, lewicowe ideologie XX wieku przeciwstawiły się bowiem – prawda, że nie zawsze szczęśliwie – liberalnym i demokratycznym prądom XIX stulecia. Niektóre z nich, np. socjalizm, skłoniły nawet kraje Europy do zajęcia się sytuacją najuboższych warstw społecznych. Natomiast dziedzictwo XIX-wiecznego indywidualizmu, którego uosobieniem stał się dlań Nietzsche, polega na braku rzeczowego, wolnego od emocji podejścia do człowieka i świata, a także na powrocie do determinizmu biologicznego³.

Proponowanym przez pisarza w tym samym szkicu lekarstwem na ów stan rzeczy jest więc racjonalny stosunek do rzeczywistości. Postawa ta również implikuje prymat solidarnej zbiorowości nad jednostką oraz dogłębną analizę socjologiczną. Miłosz postuluje:

Zamiast emocjonalności – dyktatura intelektu. Badanie przeżyć indywidualnych jednostki jako przeszkoda dla postępów solidaryzmu musi zniknąć⁴.

W latach trzydziestych Miłosz w swej refleksji nad ideą jedności Europy posługuje się jeszcze terminologią pochodzącą z epoki romantyzmu, zwłaszcza kiedy używa pojęcia „regionalizm”, który pojmuje jako

[...] środek wprowadzający do ziem wschodnich kulturę polską w dawkach mniej jaskrawych, w pigułkach sprzedawanych pod nazwami „tutejszości”, „kultury b. Księstwa Litewskiego” itd.⁵

Równocześnie dostrzega niekorzystny wpływ tendencji indywidualistycznych nie tylko na moralność i życie umysłowe Europejczyków, ale także na koncepcję kulturowej jedności kontynentu. Nadmierny indywidualizm powoduje, że problem specyfiki poszczególnych regionów Europy łączy się niebezpiecznie,

² C. Miłosz, *Bulion z gwoździ* [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu*, ed. cit., s. 35.

³ *Ibidem*, s. 36.

⁴ *Ibidem*, s. 37.

⁵ C. Miłosz, *Sens regionalizmu* [w:] *ibidem*, s. 43 (pierwodruk: „Piony” 1932, nr 2, s. 1).

w jego mniemaniu, z kwestią nacjonalizmu⁶. Dlatego Miłosz odrzuca perspektywę etnocentryczną i przypisuje przeciwstawnej postawie „kosmopolitycznej”⁷ rolę pomocną w wymianie idei pomiędzy społeczeństwami Europy. W latach trzydziestych pisarz pojmuje „kosmopolityzm” jako postawę tolerancji wobec innych zbiorowości i nieograniczania się do partykularnych interesów własnej grupy etnicznej.

W 1932 roku Miłosz mówi też o „kosmopolityzmie” jako antidotum na nadmierny regionalizm, czyli, w jego opinii, na zaściankowość narodową, dzielnicową, powiatową, np. polską, wileńską, kresową i każdą inną. Jednak nawet wówczas nie jest to „kosmopolityzm” bezwarunkowy, o czym świadczą przesyczone napastliwą ironią i gwałtownością publicysty, słowa z artykułu pt. *Braterstwo ludów* (1933), które w równej mierze wyrażają dezaprobatę wobec idei płynących z Zachodu, jak i ze Wschodu:

Czyż nie wystarczy, że od tak zwanego Zachodu przejeśliśmy freudyzm, zapobieganie ciąży i pacyfizm, a od Sowietów zdrowy militarizm, reportaże i miłość do generała Tuchaczewskiego?⁸

„Kosmopolityzm” rozumiany jako szersza perspektywa postrzegania świata wydaje się natomiast ówczesnemu Miłoszowi warunkiem koniecznym otwarcia się artysty na prądy myślowe swego czasu i miejsca, a nawet na egzotyczne cywilizacje. Niezbędny jest też i po to, by przerwać stan, w którym pewne części kontynentu (zwłaszcza mniej rozwinięte ekonomicznie) pozbawione są kontaktu z tym, co dzieje się w wielkich centrach. Tak pojęty „kosmopolityzm” może pełnić rolę przewodnika po traktach europejskiej myśli i wciągać w życie intelektualne grupy społeczne, a nawet całe narody, dotychczas z kontynentalnej wymiany myśli wyłączone.

W latach trzydziestych interesuje Miłosza w obrębie tematu kosmopolityzmu i regionalizmu także szersze pojęcie, tzw. „ducha Europy”. Młody pisarz nie wypowiada się tu jeszcze samodzielnie, ani nie wskazuje istotnych, w jego mniemaniu, wyznaczników owego „ducha”. W szkicu z grudnia 1935 roku pt. *O ducha Europy*⁹ powołuje się natomiast na wcześniejszą nieco wypowiedź Paula Valéry’ego¹⁰, dotyczącą jego sposobu pojmowania własnej europejskości. Okazuje się, że opinie Valéry’ego są uderzająco zbieżne z przedstawionymi właśnie poglądami samego Miłosza. Valéry, znany poeta francuski, także ostrzegał Europę zarówno przed izolacjonizmem kulturowym, zwłaszcza etycznym i myślowym, jak i przed instrumentalnym używaniem kultury w służbie

⁶ C. Miłosz, *Sens regionalizmu* [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu*, ed. cit., s. 42–43.

⁷ *Ibidem*, s. 45.

⁸ C. Miłosz, *Braterstwo ludów* [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu*, ed. cit., s. 76 (pierwodruk: „Żagary” 1933, nr 1, s. 2).

⁹ C. Miłosz, *O ducha Europy* [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu*, ed. cit., s. 137–138 (pierwodruk: „Pion” 1935, nr 50, s. 7). Szkic ten jest fragmentem cyklu artykułów pt. *Sprawy francuskie*, powstałego w grudniu 1935 i w styczniu 1936 roku.

¹⁰ Wypowiedź Valéry’ego pochodzi z ankiety wydrukowanej w 1935 roku w tygodniku „Nouvelles littéraires”.

polityki. Zwracał też uwagę, że „duch Europy” jest „mitem”¹¹ przyjmującym w ciągu dziejów rozmaite postacie, zwłaszcza chrześcijańską i humanistyczną.

W ślad za Valérym Miłosz postuluje zatem, że aby ocalić owego „ducha Europy”, konieczne jest utrzymanie autonomii kultury, także w aspekcie partykularnym – czyli własnej niezależności każdego twórcy (artysty i intelektualisty) wobec różnych ideologii i haseł konsumpcyjnych, realizowanych w codziennym życiu przez społeczeństwa masowe. Niezmiernie ciekawe jest też to, że niemal w przededniu II wojny światowej młody pisarz zastanawia się nad źródłami kryzysu moralno-etycznego Europy, a jego ówczesne szkice zapowiadają treści, które wyklarują się dopiero w esejach wojennych, zwłaszcza w *Legendzie wyspy* i *Legendzie miasta – potwora*¹², gdy Europa pogrąży się już w upadku duchowym i materialnym.

2. ROZLICZENIE Z NOWOCZESNYMI KONCEPCJAMI CZŁOWIEKA I PROPOZYCJE INTELEKTUALNEJ I MORALNEJ ODNOWY EUROPY

Czas wojny był dla Miłosza momentem odczucia „gwałtownego skoku historii”¹³, który zmuszał do przeprowadzenia bilansu etycznego cywilizacji europejskiej i ewentualnego wskazania dróg, które prowadzą ku przyszłości. W esejach z lat 1942–1944, wydanych w 1996 roku jako *Legendy nowoczesności* dominuje tematyka rozrachunkowa. Miłosz, prezentując panoramę myśli europejskiej, charakteryzuje i komentuje główne jej prądy. Rozlicza się tu bowiem z kilkoma wyobrażeniami na temat natury człowieka, które powstały w Europie na przestrzeni XVIII, XIX i pierwszej połowy XX wieku i ukształtowały współczesny styl myślenia.

W esejach i listach-esejach do Jerzego Andrzejewskiego z tego okresu mowa jest o dwóch takich iluzjach: o micie „przyrodzonej dobroci człowieka”¹⁴ oraz o micie „człowieka przyrodniczego”¹⁵, który wkrótce zajął miejsce tego

¹¹ Podobnie jak Valéry, Miłosz rozumie w tym miejscu mit jako iluzję. O takim znaczeniu tego pojęcia pisze Leszek Kołakowski, który odróżnia mit-iluzję od mitów w rozumieniu religijno-antropologicznym: „Wyraz «mit» [...] ogarnia część – zresztą rdzenną, choć ilościową nieznaczną – mitów religijnych, mianowicie tak zwane mity początku, ogarnia nadto pewne konstrukcje, obecne (w utajeniu lub *explicite*) w naszym życiu intelektualnym i afektywnym...” (L. Kołakowski, *Przedmowa* [w:] *tę go ż, Obecność mitu*, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 8).

¹² Eseje pt. *Legenda wyspy* (1942) i *Legenda miasta-potwora* (1942), podobnie jak inne eseje napisane przez Miłosza w czasie wojny, zostały włączone do zbioru esejów i listów wojennych Miłosza *Legendy nowoczesności* – por. C. Miłosz, *Legendy nowoczesności. Eseje okupacyjne. Listy-eseje Jerzego Andrzejewskiego i Czesława Miłosza*, wstęp J. Błoiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996. *Legenda wyspy* i *Legenda miasta-potwora* po raz pierwszy zostały wydrukowane w: C. Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Instytut Literacki, Paryż 1972.

¹³ C. Miłosz, *Przedmowa* (1944) [w:] *tę go ż, Legendy nowoczesności, ed. cit.*, s. 2. Tekst nie był wcześniej publikowany.

¹⁴ C. Miłosz, *Legenda wyspy* [w:] *ibidem*, s. 17.

¹⁵ Określenie to pochodzi ze wstępu Miłosza pt. *Eseje warszawskie* do przedrukowanych w *Prywatnych obowiązkach* w 1972 roku jego trzech wojennych esejów. Por. także: C. Miłosz, *Legendy nowoczesności, ed. cit.*, s. 282.

pierwszego. Cywilizacja pojmowana jest w nim jako arena bezwzględnej walki o byt, będącej następstwem prawa ewolucji. Oba te wyobrażenia, zdaniem Miłosza, z perspektywy czasu okazały się równie niszczące dla europejskiej historii, ponieważ przełożyły się na realny koszmar utopii komunistycznej i faszystowskiej.

W *Legendzie wyspy* (1942) Miłosz polemizuje zatem z mitem wyspy bezludnej z powieści Daniela Defoe i z postawą „dobrego” Robinsona, a przy okazji z protestancką wersją chrześcijaństwa, pokazując, że to nie cywilizacja czyni człowieka złym, gdyż zło tkwi w człowieku immanentnie jako ślepy instynkt. Mit wyspy bezludnej, na której dokonuje się przemiana duchowa bohatera, to, w oczach Miłosza, jedynie literacka fantazja, jednak bardzo groźna w skutkach. W *Legendzie wyspy* Miłosz wyraźnie mówi, że cywilizacja europejska zbyt szybko zaufała w XVIII wieku człowiekowi i jego wyobrażeniom o samym sobie, zapominając przy tym, iż człowiek, jak każda istota żywa, skłonny jest również do bezwzględnej walki o byt:

Wszędzie nieczułość i okrucieństwo, walka wszystkich przeciwko wszystkim¹⁶.

W eseju *Legenda miasta-potwora* (1942) Miłosz przedstawia kolejną, całkowicie odmienną koncepcję człowieka. Powstała ona w XIX wieku pod piórem Balzaca i wiąże się z wizją nowoczesnego miasta-Lewiatana, jako miejsca walki o byt, prowadzonej przez różne „gatunki człowieka”¹⁷. Stała się ona wykładnikiem tego, co w ludziach zwierzęce, ciemne, a zarazem i najsilniejsze. Zmitologizowane miasto, zamieszkane przez wzajemnie obcych sobie ludzi, okazało się być obrazem „oceanu zbrodni i upojenia”¹⁸ oraz odpowiednikiem dżungli i piekła, w którym każdy, w miarę „silny człowiek” (w znaczeniu nietzscheańskim)¹⁹ na własną rękę walczy o swoje prawo do przetrwania. Ów mit miejski to motyw przewodni twórczości i wielkie odkrycie Balzaca. Jednakże w XX wieku także i ten mit człowieka, który daje sobie radę zarówno w dżungli przyrodniczej jak i społecznej, okazał się, zdaniem Miłosza, iluzją. Siła pieniądza i pozycja cywilizacyjna nie uchroniła bowiem Europy przed nieszczęściami dwóch wojen światowych, a większości jej mieszkańców przed okrutnym losem niewolników i zwierząt.

Z wątkiem „miasta-potwora” łączy się też kwestia XIX-wiecznych antyracjonalnych prądów myślowych. Miłosz poświęca im wiele miejsca w esejach z 1942 roku – *Legendzie woli*, *Zupełnym wyzwoleniu* i *Poza prawdą i nieprawdą*²⁰. Irracjonalne trendy filozoficzne apelowały do uczucia i wyobraźni, i podobnie jak późniejszy faszyzm, wzywały masy do działania, które miało

¹⁶ C. Miłosz, *Legenda wyspy* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 17.

¹⁷ C. Miłosz, *Legenda miasta-potwora* [w:] *ibidem*, s. 19.

¹⁸ *Ibidem*, s. 26.

¹⁹ C. Miłosz, *Legenda woli* (1942) [w:] *ibidem*, s. 37. Esej nie był wcześniej publikowany.

²⁰ Eseje *Zupełne wyzwolenie* oraz *Poza prawdą i nieprawdą* po raz pierwszy zostały opublikowane w zbiorze *Legendy nowoczesności*.

być celem samym w sobie. Potępienie nadrzędnej roli rozumu i zastąpienie intelektu pojęciem „*subliminal self*”²¹ nie powinno dziwić w dialektycznym ciągu przemian umysłowości europejskiej, która jeszcze w XVIII wieku wierzyla w *principium individuationis* oraz utopię wyspy:

I oto moneta idei, pomysłów toczy się, zacierają się po drodze jej bardziej subtelne litery, aż płaska, uproszczona dociera do tłumów w postaci jednego hasła, taniego sloganu. Wtedy nadchodzi czas, że podejmuje ją z bruku demagog²².

W eseju o ironicznym tytule *Zupełne wyzwolenie* Miłosz, idąc za Stanisławem Brzozowskim, wymienia podstawowe cechy prądów umysłowych z końca XIX wieku, odwołujących się do ślepej energii życiowej, która rządzi postępowaniem człowieka. Określa je ogólnie mianem „pragmatyzmu”²³. Wedle tej koncepcji wszelkie idee wyższe uznane zostają za wytwór człowieka. Następuje zerwanie z dualizmem platońskim. Idea Najwyższa sprowadzona zostaje do roli wygodnego narzędzia ludzkiego działania. Jest to postawa intelektualna i etyczna sprzeczna z wielowiekową tradycją europejskiego humanizmu. Stanowi ona punkt zwrotny w rozwoju myśli europejskiej. Źródłem bowiem każdej idei, według pragmatystów, nie jest ludzki intelekt, ale „delektacja samym wrzeniem, kłębieniem się życia”²⁴. Rację bytu traci zatem pojęcie obiektywnego sądu, a ocena rzeczywistości zależy jedynie od emocji i nieuświadomionych przeczuć.

Za główną przyczynę kryzysu „ducha” europejskiego Miłosz uznaje zatem w *Legendach nowoczesności* przede wszystkim odwrót od metafizyki, która zakłada prymat myślenia nad działaniem. Konsekwencją tego odwrotu staje się odejście od bezinteresownego poznania i uległość wobec coraz to nowych mitów dotyczących ludzkiej natury:

Z głęboko tkwiących w systemie naszej wiedzy sprzeczności zrodziło się przekonanie o zasadniczej niepoznawalności świata oraz pojęcie prawdy z ograniczoną odpowiedzialnością, prawdy na użytek ludzki, nie roszczącej bynajmniej pretensji do obowiązywania wiecznie. Zdobywanie tej prawdy nie odbywa się przez wysiłek ku jakimś niewątpliwym pewnikom, ale przez sięgnięcie do podłoża, do determinant czy to biologicznych, czy społecznych²⁵.

One to ukształtowały również współczesną myśl polityczną Europy. Wypracowane na użytek ideologii populistycznych mity: rasy, pracy, dyktatury

²¹ Pojęcie to oznacza sferę „podprogową”, czyli podświadomą człowieka. Por. C. Miłosz, *Zupełne wyzwolenie* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 66.

²² *Ibidem*, s. 66.

²³ Por. *ibidem*, s. 67. Miłosz korzysta w eseju *Zupełne wyzwolenie* z poglądów Brzozowskiego, wyrażonych w dziele pt. *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Drukarnia „Wieków Nowego”, Lwów 1910 (rozdział *Pragmatyzm i materializm dziejowy*).

²⁴ Por. C. Miłosz, *Zupełne wyzwolenie* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 63.

²⁵ C. Miłosz, *Poza prawdą i nieprawdą* [w:] *ibidem*, s. 75–76. Zob. także: M. Zaleski, *Książka z ruin*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 103–104. M. Zaleski włącza ówczesne poglądy Miłosza na temat cywilizacji europejskiej do szerszego nurtu myślenia europejskiego z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, reprezentowanego m.in. przez rozprawy Hannah Arendt o źródłach totalitaryzmu i rewolucji.

proletariatu służyły następnie interesom konkretnych systemów politycznych, uzasadniając ich drapieżność. W XX wieku proces ten się nasilił.

Obarczając prądy antyracjonalistyczne winą za upadek „ducha europejskiego”, Miłosz w eseju *Zupełne wyzwolenie* analizuje zwłaszcza postawę nietscheańską z przełomu XIX i XX wieku. Według przyjętego przezeń etycznego punktu widzenia, zgubne dla myśli europejskiej okazało się to, iż filozofia człowieka Nietzschego ostatecznie umiejscowiła cel działalności i istnienia człowieka w nim samym, zakładając przy tym, że człowiek sam nie tylko tworzy moralność i wszelkie abstrakcyjne konstrukcje umysłowe, lecz ponadto, że nad nimi panuje. Rozum został tu podporządkowany woli, która wyzwolona z pojęć dobra i zła stała się odtąd sama dla siebie najwyższą duchową instancją. Nad Europą zawisło widmo skrajnego indywidualizmu, którego konsekwencją stały się wkrótce obozy koncentracyjne.

Dotykalne efekty nietscheańskiego „wyzwolenia”²⁶ z konwencjonalnej moralności przedstawia Miłosz w napisanym w czasie wojny esejem pt. *Przeżycie wojenne*²⁷, porównując doświadczenie wojen napoleońskich i XX-wiecznej wojny totalnej pod kątem stopniowej „erozji” człowieczeństwa. Podczas gdy kataklizm wojen napoleońskich z początku XIX wieku nie miał na celu deprecjacji wartości człowieka, lecz był jedynie starciem sił w obrębie ciągle tej samej cywilizacji, to już XX-wieczna wojna totalna (której zawiazki są wszakże obecne w wojnach napoleońskich) była czymś o wiele poważniejszym.

Mianowicie, w XX wieku do znanego procesu zezwierżenia człowieka umieszczonego w ekstremalnych warunkach ideolodzy faszystowscy dołączyli jeszcze „doktrynę usprawiedliwiającą i pochwalającą” ową „nagą zwierzęcość”²⁸ „człowieka przyrodniczego”, który nie jest formowany ani przez wiarę w Objawienie, ani poddany oddziaływaniu społeczeństwa. Miłosz zarzuca im, że doprowadzili do utraty wiary w cywilizację i w humanistyczne hierarchie wartości, czego skutkiem było ujawnienie się immanentnego zła ludzkiej natury oraz zniszczenie naturalnych więzi międzyludzkich:

Na duszę [...] spadają ciężarem słowa propagandy, u których podstawy leży uwielbienie bezwzględnej przemocy i – wbrew dotychczasowemu dorobkowi kultury zachodniej – uwielbienie człowieka „przyrodniczego” nie formowanego ani przez Ewangelię, ani przez sakramenty, ani przez obyczaje życzliwego współzycia według *ius gentium*²⁹.

Miłosz pozostawia odbiorcę w przekonaniu, że na czas wojny ani katolicka, ani protestancka odmiana chrześcijaństwa nie rozwiąże wszystkich jego problemów, bo społeczeństwa europejskie są już widocznie zdemoralizowane, a zagubiony człowiek w sobie samym także nie znajdzie wyłącznie dobra. Może

²⁶ Por. C. Miłosz, *Zupełne wyzwolenie* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 64.

²⁷ C. Miłosz, *Przeżycie wojenne* [w:] *ibidem*, s. 81–94 (pierwotnie: „Nowa Polska”, Londyn 1946, z. 1, s. 39–45).

²⁸ C. Miłosz, *Przeżycie wojenne* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 87.

²⁹ *Ibidem*, s. 87.

natomiast umieścić we własnym wnętrzu uniwersalną instancję etyczną, której Miłosz nie łączy z żadną konkretną religią. Widoczne jest to dlań zwłaszcza na przykładzie żywego w XIX wieku procesu zaniku „moralności religijno-indywidualnej”³⁰, opartej na Dekalogu. Zauważa, że w ciągu XIX wieku ludzie przestali wierzyć zarówno w głos wewnętrzny człowieka, jak i w jego wrodzoną dobroć. Bóg przeniósł się wprawdzie do wnętrza człowieka, lecz w końcu to człowiek zajął jego miejsce, gdyż – jak pisze Miłosz w eseju *Zupełne wyzwolenie* – koncepcję Boga-Człowieka zastąpiła koncepcja „Człowieka-Boga”³¹.

Katolicyzm natomiast zaczyna ginąć powoli od własnej broni. Zawsze kładł nacisk na uczestnictwo w życiu zbiorowym jako warunek nawrócenia i dostąpienia wiecznej nagrody, ale w omawianym okresie dokonuje się coś, co Miłosz określa jako „immanentyzację religii”³². Polega ona na tym, że zaczyna się akceptować tylko i wyłącznie doczesne, ludzkie znaczenie chrześcijaństwa, zaś kwestie życia pozagrobowego przestają być dla zbiorowości najważniejsze. Miłosz interpretuje to zjawisko jako efekt uboczny popularności indywidualizmu i pragmatyzmu, które, jego zdaniem, już od drugiej połowy XIX wieku doprowadzają do kryzysu świadomość religijną mieszkańców Europy:

Próba i bankructwo moralności opartej wyłącznie na „głosie wewnętrznym”, na „wrodzonej dobroci” jest objawem osłabienia więzi między zbiorowością i nadrzędnym, przebywającym w niebiosach pierwiastkiem bytu...³³

Zgubne, według Miłosza, jest ignorowanie roli rozumu w sferze życia religijnego i zastąpienie refleksji intelektualnej „wołą wierzenia”³⁴ na gruncie pragmatyzmu religijnego Williama Jamesa. Przeniesienie akcentu z prawdziwości wiary na „prawdę ludzkich pragnień i dążeń”³⁵, a więc na sferę praktyki, jest niebezpieczne. Doktryna religijna Jamesa jawi się Miłoszowi jako wygodna dla tych, którzy pragną uniknąć wyboru między sferą teologii i religii a sferą nauk przyrodniczych i historii³⁶.

Miłosz przypomina, że konflikt pomiędzy tymi sferami przewidział już w latach trzydziestych XX wieku lekceważony za życia Marian Zdziechowski – katastrofista w dziedzinie historiozofii i pesymista religijny, bliski tak zwanemu modernizmowi katolickiemu. W roku 1943 Miłosz poświęcił mu esej pt. *Religijność Zdziechowskiego*³⁷. Zauważył w nim, że wileński filozof nie posunął się tak daleko jak inni moderniści katolicy, ponieważ nigdy nie zlekceważył rozumu. Wiara jest bowiem, według Zdziechowskiego, konsekwencją racjonal-

³⁰ Por. C. Miłosz, *Legenda miasta-potwora* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 33.

³¹ Por. C. Miłosz, *Zupełne wyzwolenie* [w:] *ibidem*, s. 60.

³² C. Miłosz, *Legenda miasta-potwora* [w:] *ibidem*, s. 33.

³⁴ *Ibidem*, s. 33.

³⁵ C. Miłosz, *Zupełne wyzwolenie* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 33.

³⁶ C. Miłosz, *Poza prawdą i nieprawdą* [w:] *ibidem*, s. 69.

³⁷ *Ibidem*, s. 70 i nn.

³⁸ C. Miłosz, *Religijność Zdziechowskiego* [w:] *ibidem*, s. 95–117 (pierwodruk: C. Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Instytut Literacki, Paryż 1972).

nego podejścia do rzeczywistości i pozwala człowiekowi, choć w części, zrozumieć niewytlumaczalny racjonalnie ogrom cierpienia, doświadczanego przez całe stworzenie. Miłosz w sytuacji wojny docenił propozycję Zdziechowskiego, polegającą na tym, by odświeżyć katolicyzm poprzez żywą wiarę, przeżywaną w sercu wciąż na nowo. Pisarz ukazuje, że w sytuacjach ekstremalnych sprawdza się ta właśnie wersja katolicyzmu, proponowana przez jego wileńskiego profesora:

Zdziechowski samego rozumu nie podważał, nie odkrywał jego podejrzanych labiryntów. [...] [Jego zdaniem – dop. mój – G. Z.] Bóg jest cudem – a o istnieniu tego cudu nie świadczy ani bezlitosna i ślepa przyroda, ani historia, ale głos wewnętrzny, potrzeba serca³⁸.

W esejach i listach z lat 1942–1960 Miłosz stara się znaleźć sposób uzdrowienia Europy z jej licznych słabości duchowych. Pierwsze próby podejmuje w eseju *Przeżycie wojenne*, gdzie zastanawia się nad możliwością powrotu Europy do ewangelicznej moralności, oraz w listach-esejach do Jerzego Andrzejewskiego³⁹, gdzie dyskutuje z autorem *Ładu serca* na temat istnienia wewnętrznej instancji etycznej i znaczenia tradycji humanistycznej w odnowie cywilizacji europejskiej.

W wojennych esejach i listach-esejach Miłosza można zauważyć podobieństwo z postawą Andrzejewskiego. W zasadzie obaj mówią to samo. Spierają się natomiast o terminologię. W tekstach tych Miłosz ujawnia swój pozytywny stosunek do tradycji prawosławnej i literatury rosyjskiej. W *Liście VII* podkreśla, że kultura rosyjska nie uległa zachodnioeuropejskiej skłonności do skrajnego obiektywizmu, a człowiek pozostał jej głównym tematem. Z literatury rosyjskiej czerpie też pomysł, jak odbudować europejską moralność, a w dalszej konsekwencji całą cywilizację kontynentu. W eseju *Przeżycie wojenne* historia Pierre'a Bezuchowa z epepei Tołstoja *Wojna i pokój* stanowi przykład losu człowieka doświadczonego przez cierpienie, który poznaje, że jest nie tylko zły, ale i dobry. Zdaniem Miłosza, Tołstoj podpowiada współczesnym, że trzeba zniszczyć obecną złą cywilizację i na jej gruzach zbudować nową, gdzie naczelnym hasłem stanie się braterstwo surowości i prostoty, empatia i miłość bliźniego, wyzwolona w momencie wspólnie doznanego cierpienia. To specyficznie rosyjskie rozwiązanie wiąże się z tradycją chrześcijaństwa wschodniego, bliższego ascezie, ubóstwu i życiu w zgodności z przepisami ewangelicznymi⁴⁰.

Mimo utraty przez wielu Europejczyków zaufania w wartości elementarne, takie jak pozytywne więzi międzyludzkie (przyjaźń, solidaryzm społeczny),

³⁸ C. Miłosz, *Religijność Zdziechowskiego* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 103 i 105.

³⁹ Dziewięć listów-esejów C. Miłosza i J. Andrzejewskiego z lat 1942–1943 zostało zebranych i opublikowanych w zbiorze *Legendy nowoczesności*. Pierwodruki: *List I* i *List II*, „Tygodnik Literacki” 1990, nr 8; *List III*, „Tygodnik Literacki” 1990, nr 9; *List IV*, „Tygodnik Literacki” 1990, nr 11. Pozostałe listy nie były wcześniej publikowane.

⁴⁰ C. Miłosz, *Przeżycie wojenne* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 91–92.

Miłosz podaje w korespondencji z Andrzejewskim zarys zadania, przed jakim stanęła cywilizacja europejska. Postuluje odwołanie się do prawa moralnego, wyrytego w umyśle człowieka. Wymaga to jednak uprzedniej oceny rzeczywistości przez umysł. To zaś pociąga za sobą konieczność weryfikacji empirycznej tej oceny. Pojawia się koncepcja nowego racjonalizmu:

Widzę przed nami wszystkimi, przed całą epoką następną – jeżeli nie będzie ona jednym wielkim mrokiem, w którym błędzić będą zdziczałe hordy – ogromną pracę poznawczą...⁴¹

W *Liście IX* Miłosz referuje koncepcję tak zwanego „nowego humanizmu”⁴² jako antyromantycznego i antynaturalistycznego nurtu myślowego, którego reprezentantem był Irving Babbitt, amerykański filozof kultury i krytyk literacki, żyjący w latach 1865–1933. W czasie wojny, a więc w warunkach skrajnej dehumanizacji, idea, by przywrócić godność człowiekowi poprzez wyodrębnienie w nim, poza sferą czysto biologiczną, także sfery ludzkiej, humanistycznej, okazała się niezbędna, zaś głoszona przez Babbitta idea umiaru i prostoty wydawała się ówczesnemu Miłoszowi skutecznym remedium na „rozbyczone namiętności”⁴³.

Ideom Babbitta odpowiadała także koncepcja „człowieka klasycznego”⁴⁴, którą w *Liście VI* do Miłosza przedstawił Andrzejewski. „Człowiek klasyczny” to taki, u którego sfera działania musi być lustrzanym odbiciem sfery wyznawanej aksjologii, na przekór laickim tendencjom rozdzwiku między światopoglądem a życiem. Aby zachować wewnętrzną równowagę, „człowiek klasyczny” powinien więc świadomie selekcjonować to, co niesie mu życie i jedynie z wybranych przez siebie elementów konstruować swój instynkt etyczny oraz sposób myślenia i odczuwania.

Miłosz docenia też znaczenie religii katolickiej w życiu zwykłych Europejczyków. Pisze o tym kilka lat po wojnie w szkicu pt. *Niedziela w Brunnen*⁴⁵ (1953). Obraz mszy, w której żarliwie uczestniczą prości ludzie, przynosi mu osobiste ukojenie w jego niewesołej sytuacji emigranta. Staje się też przyczynkiem do rozważań na temat funkcji religii. Pisarz widzi w religii gwarancję stabilności światopoglądowej Europejczyków oraz uzasadnienie dla postaw przeciwnych nihilistycznemu pędowi ku nieustannej przebudowie świata. Zdaniem Miłosza, przekonanie, że wiara w Boga stanowi fundament człowieczeństwa, który potrafi uchronić przed skokiem w przepaść i nicością, jest silnie obecne w umysłowości i wrażliwości prostych i słabo wykształconych ludzi.

Choć wiele wskazuje na to, że sam nigdy nie identyfikował się z ludową religijnością, to jednak *Niedziela w Brunnen* dowodzi, że rozumiał także i ten

⁴¹ C. Miłosz, *List VII* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 255.

⁴² *Ibidem*, s. 255.

⁴³ C. Miłosz, *List IX* [w:] tegoż, *Legendy nowoczesności*, ed. cit., s. 273.

⁴⁴ Zob. J. Andrzejewski, *List VI* [w:] *ibidem*, s. 234 i n.

⁴⁵ C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza* (1989), wybór, opracowanie i wstęp J. Gromek, Wydawnictwo Znak, wyd. 2, Kraków 1995, s. 17–34 (pierwodruk: „Kultura” 1954, z. 3, s. 40–51).

sposób przeżywania wiary. W roku 1953 katolicyzm staje się dla Miłosza ważny głównie z powodu swego wspólnotowego wymiaru i łączności z tradycją. Przywołuje też wspomnienia z dzieciństwa. Tak jak chwila spędzona w kościele katolickim w Brunnen odrodziła w pisarzu ogólnoludzkie poczucie wspólnoty, tak i ponowne (lecz nie bezwarunkowe) zwrócenie się ku religii może, jego zdaniem, pomóc Europie w odbudowaniu zerwanych więzi międzyludzkich:

Jestem wdzięczny za katolicyzm, dzięki niemu odnajduję tu w Brunnen czy gdziekolwiek pójdę znane mi łacińskie słowa, znany mi gest księdza, jestem bądź co bądź wśród swoich⁴⁶.

3. WSCHÓD I ZACHÓD EUROPY. ROLA PROWINCJI. EUROPA ŚRODKOWA I IDEA COMMONWEALTH'U

Lata czterdzieste i pięćdziesiąte XX wieku to okres, w którym Miłosz jest skłonny wskazywać bardziej na różnice niż podobieństwa między Europą Zachodnią i Wschodnią – jest to ten okres w jego twórczości, w którym Zachód jest silnie kontrastowany ze Wschodem. Rozróżnienie to, dokonane przez Miłosza już w esejach wojennych, zebranych w *Legendach nowoczesności*, ale zwłaszcza w *Zniewolonym umyśle* (1953) przyczyni się do tego, że pisarz szukał będzie płaszczyzny porozumienia między otwartą na nowe idee, prądy myślowe i artystyczne rzymskością (*Latinitate*) Zachodu a zamkniętą na odmienny światopogląd tą częścią kontynentu, która uważa się za spadkobierczynią greckiej kultury, czyli Wschodu Europy. Alternatywę dla obu tych formacji kulturowych Miłosz dostrzega w pogranicznej i wielokulturowej specyfice krajów Europy Środkowej. W *Zniewolonym umyśle* (rozdz. *Zachód*) Miłosz, pisząc o możliwościach, jakie stoją przed tą częścią Europy, stwierdza:

Jeżeli się zakłada, że Nowa Wiara [komunizm – dop. mój – G. Z.] rozpowszechni się wszędzie, są one [tj. tereny Europy Środkowej – dop. mój – G. Z.] pierwszym i dlatego najciekawszym terenem eksperymentu poza Rosją. Jeżeli się zakłada, że Centrum przegra i nie zdoła narzucić światu swojej hegemonii, formy gospodarki i kultury, jakie w tych krajach powstaną, będą pasjonującym przykładem wykluwania się nowego, ponieważ nie istnieje w historii powrót do status quo⁴⁷.

⁴⁶ C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza*, ed. cit., s. 18.

⁴⁷ Por. C. Miłosz, *Zachód* [w:] tegoż, *Zniewolony umysł* (1953), Krajowa Agencja Wydawnicza, wyd. 1, Kraków 1989, s. 60. Również w szkicu pt. *Teodor Bujnicki* (1954) Miłosz, kreśląc portret Teodora Bujnickiego, mówi o ignorancji Zachodu wobec problemów Europy Wschodniej. Jako dowód podaje fakt stworzenia w Polsce w latach trzydziestych XX wieku Instytutu Badań Europy Wschodniej, którego sekretarzem był Bujnicki. Instytut kształcił specjalistów, którzy zajmowali się tematyką państw bałtyckich, Rosji i narodów zamieszkujących jej terytorium. Jednak prowincjonalne położenie Polski spowodowało, że istnienia tej ważnej dla kontynentu instytucji z siedzibą w Wilnie nie zauważono w wielkim świecie (pierwodruk: „Kultura” 1954, nr 9). Zaś wspomniany poniżej esej pt. *La Combe* po raz pierwszy został wydrukowany w „Kulturze” 1958, nr 10. Po latach oba teksty znalazły się w zbiorze esejów Miłosza, wydanym w 1985 roku pt. *Zaczynając od moich ulic*. Zob. C. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic* (1985), Wydawnictwo Dolnośląskie, wyd. 1 krajowe, Wrocław 1990, s. 165–194, 237–252. Stanowisko Miłosza w kwestii Europy stało się niebawem przedmiotem krytyki Witolda Gombrowicza. W polemicznych wobec *Zniewolonego umysłu* wypowiedziach Gombrowicza z *Dziennika* pojawia się również problem

Oprócz podziału Europy na Wschód i Zachód istotny jest również dla Miłosa utrwalony kulturowo podział na centrum i prowincję. Ciekawie wypowiedział się także i na ten temat w szkicu *Niedziela w Brunnen* (1953). Zauważył, że jeśliby zanalizować Europę na poziomie jej zaawansowania cywilizacyjnego, to wówczas okaże się, że europejska prowincja, zarówno na Wileńszczyźnie, jak i w Szwajcarii, ma wszędzie bardzo podobny charakter. Cechuje ją religijność ludności, ospałość toczących się tam procesów życiowych, zawieszenie czasu. Prowincja to jedno z tych miejsc, w których najłatwiej jest Miłoszowi znaleźć własny punkt stałego odniesienia w czasoprzestrzeni:

Ci tutaj w Brunnen, czy w kościołach Fryburga, czy w ogóle w Szwajcarii, są niewinni. Oskarża się ich o ociężałość wyobraźni, o cięłą, kontemplację człowieka, drzewa, domu, które dla nich po prostu są i kropka. Dlatego umieją się modlić. Wiara wymaga pewnego minimum gwarancji, że słowo „być” ma jakieś znaczenie⁴⁸.

W esejach Miłosa odnajdziemy obecną w nich równocześnie awersję wobec bezruchu i zgodę na stały „blask na wodach czarnej rzeki”⁴⁹, który trwa, mimo że rzeka, podobnie jak czas, wciąż płynie. W szkicu o niedzieli spędzonej w Brunnen Miłosz podaje też wyraźnie charakterystykę motywów, które skłoniły go do połączenia ze sobą dwóch pozornie sprzecznych perspektyw filozoficznych: trwania i przemijania. Oskarża czcicieli filozofii Ruchu (marksistów) o nihilizm, nieustanną nienawiść do świata i ciągle upraszczanie historii⁵⁰, choć docenia również ich zdolność do przeciwstawienia się „accedii”, tj. poczuciu nudy egzystencjalnej i bezsensowi istnienia, jednemu z siedmiu grzechów głównych⁵¹, właśnie dzięki owej fascynacji Zmianą. Trafnie jednak dowodzi, że od filozofii Ruchu (zwłaszcza jeśli jest z założenia ateleologiczny i brak mu uniwersalnych wyznaczników) łatwo jest przejść do egzystencjalnego bezruchu, jaki na poziomie życia codziennego przejawia się właśnie w inercji, która jest konsekwencją poczucia bezsensu istnienia.

Europa, zdaniem pisarza, w XX wieku zapadła na „chorobę ruchu”⁵² i utraciła subtelną wrażliwość, konieczną, by rozpoznać to, co rzeczywiście słuszne. Doprowadziło to jej mieszkańców do płytkiego, prezentystycznego

wzajemnych relacji między Wschodem a Zachodem Europy. Wraca też inny wątek z przedwojennych esejów Miłosa, dotyczący kosmopolityzmu i regionalizmu. Ambivalencja w ocenie cywilizacji łacińskiej to, według Gombrowicza, pięta Achillesowa Miłoszowej refleksji o kulturze europejskiej. Por. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Wydawnictwo Literackie, wyd. 2, Kraków 1997, s. 24 i 29 [oraz] C. Miłosz, *Gombrowiczowi* (1953) [w:] tegoż: *Kontynenty* (1958), Wydawnictwo Znak, wyd. 1, Kraków 1999, s. 275 (pierwodruk: „Kultura” 1953, nr 10).

⁴⁸ Por. C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza*, ed. cit., s. 20–21.

⁴⁹ C. Miłosz, *Notatnik: Brzegi Lemanu* [w:] tegoż, *Kontynenty*, ed. cit., s. 269. Pierwodruk zatytułowany *W Sabaudii* w: „Kultura” 1954, nr 3; przedruk jako *Notatnik: Bon nad Lemanem*, m.in. [w:] C. Miłosz, *Wiersze*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1967.

⁵⁰ Por. C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza*, ed. cit., s. 21 i nn.

⁵¹ Miłosz pisze o tym w szkicu *Saligia* z 1974 roku. Zob. C. Miłosz, *Ogród nauk* (1979), wyd. Norbertinum, wyd. 1 pełne krajowe, Lublin 1991, s. 62–82.

⁵² C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza*, ed. cit., s. 31.

przeżywania czasu i do wyparcia z pamięci tych momentów przeszłości, kiedy to decydowały się ich losy. Europa prowincjonalna nie została dotąd, według poety, skażona tym nihilistycznym myśleniem i nadal trwa w błogim bezruchu przeżywania świata i podobnych do siebie zdarzeń co dzień od nowa. Już tylko krok dzieli ją od przyjęcia perspektywy *être*, którą wyznaczają takie atrybuty jak wiara, religijność, spokój, przekonanie o przewidywalności wszelkich zjawisk.

Czy zatem Europa prawdziwa, Europa alternatywna, jego Europa to ta, która trwa z dala od wielkich miast, ukryta wśród wiosek i miasteczek? Po części na pewno tak. Miłosz zawsze z rozrzwieniem będzie powracał myślą do swej rodzinnej Wileńszczyzny, szukając wszędzie, także na Zachodzie kontynentu, jej namiastek. Jednakże ta prowincjonalna Europa nigdy mu nie wystarczała, dlatego świadomie szukał kontaktu z wielkimi metropoliami Zachodu⁵³.

W eseju *La Combe*⁵⁴ z 1958 roku, poświęconym postaci pisarza, eseisty, badacza kultury i filozofa, Stanisława Vincenza (1888–1971), Miłosz próbuje również zgłębić problem własnej przynależności do Europy Środkowej jako odrębnego obszaru historyczno-kulturowego. Pyta zatem, co łączy ze sobą narody mieszkające między Niemcami a Rosją. Z tego punktu widzenia szkic pt. *La Combe* można interpretować jako wyraźną zapowiedź esejów z *Rodzinnej Europy*.

Mieszkańców Europy Środkowej cechuje, zdaniem Miłosza, który podąża tutaj śladem Vincenza, trudne do zdefiniowania wzajemne duchowe pokrewieństwo, zrodzone z wielowiekowego współobcowania z ludźmi mówiącymi różnymi językami, o różnych mentalnościach, religiach i obyczajach, którzy mimo dzielących ich różnic potrafią wykorzystać realia wielokulturowości, by żyć i rozwijać się w pokoju w oparciu o wzajemny dialog. Niesłyszana jest bowiem umiejętność wzajemnego porozumienia i komunikacji u przedstawicieli bardzo różnych narodów, zamieszkujących ten obszar. Pisarz zwraca też uwagę na to, że wielokulturowość Europy Środkowej nie tylko nie oznacza rozmycia się własnej tożsamości poszczególnych narodów, ale staje się źródłem ich duchowego bogactwa:

Niejasne pokrewieństwo wiąże tych obywateli różnych państw ze sobą, oparte zapewne na wyczuciu, że tylko podwójność wyodrębia i że ci, co są zanurzeni w jednej tylko cywilizacji, są ubożsi⁵⁵.

Mimo dzielącej Miłosza od Vincenza postawy „historycznego niepokoju”⁵⁶, posługuje się on tu terminologią autora *Na wysokiej poloninie* i przytacza pogląd Vincenza, że „ojczyzna jest organiczna, wrosnięta w przeszłość [...]

⁵³ Por. C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza*, ed. cit., s. 30–32.

⁵⁴ Por. przypis 47 niniejszego artykułu.

⁵⁵ C. Miłosz, *La Combe* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, ed. cit., s. 247.

⁵⁶ Ów „historyczny niepokój” to postawa nieobojętności wobec aktualnych przemian politycznych i społecznych. Por. *ibidem*, s. 248.

bliska jak własne ciało”⁵⁷. Pojęcie ojczyzny w sensie, w jakim rozumiał je Vincenz, zostało zatem wprowadzone przez Miłosza głównie po to, by określić, że bycie Europejczykiem oznacza właśnie owo otwarcie się na różnorodność i płynące z niej bogactwo duchowe. Na tej podstawie w *Rodzinnej Europie* (1959)⁵⁸ Miłosz utożsamiał pojęcie Europy z pojęciem wspólnego domu, ojczyzny wielu narodów.

Już sam ten tytuł nobilituje Stary Kontynent, pozbawiając go wyraźnie charakteru konglomeratu złożonego z przypadkowo ze sobą sąsiadujących grup etnicznych. Nowe ujęcie Europy jako „rodzinnej Europy” przenosi refleksję z poziomu terytorialnego na poziom wspólnoty wyrosłej z podobnych doświadczeń życiowych, kulturowych i historycznych. W tym miejscu pojęcia wypracowane przy omawianiu specyfiki Europy Środkowej (wielokulturowość, pluralizm, prowincjonalizm) zostają przez Miłosza podniesione do rangi uniwersalnych wyznaczników autentycznej europejskości. Refleksja nad kwestią „rodzinnosci” posłużyła też Miłoszowi do obrony zespołu zasad etycznych, od dawna wyznawanych przez pisarza, a wpojonych mu właśnie w „rodzinnej Europie”⁵⁹.

Europa, według Miłosza z lat pięćdziesiątych, potrzebuje gruntownej i kompetentnie przeprowadzonej analizy przeszłości, aby mogła zdiagnozować, jak i dlaczego doszło do wybuchu dwóch wojen globalnych. Jeśli uda się jej odnaleźć w przeszłości jakiś wspólny „punkt trwania”⁶⁰, będzie to równoznaczne, zdaniem poety, z odbudową wspólnego domu lub umocnieniem jego fundamentów. Wtedy niezależnie od tego, gdzie ów wspólny dom (w domyśle – system wartości, które decydują o byciu Europejczykiem) zostanie umiejscowiony, powszechne poczucie przynależności do wspólnego kulturowego dziedzictwa stanie się niezwykle silne⁶¹.

Omawiając kwestię przeżywania czasu i szukania tego, co niezmienne, w tym, co zmienne, Miłosz jeszcze wyraźniej dzieli Europę nie tylko pod względem geograficznym na Zachód i Wschód, wielkie centra kultury i prowincję, ale też różnicuje ją w aspekcie historiozoficznym i aksjologicznym. Pisze o Europie zatopionej w niszczycielskiej przemianie i Europie trwającej przy tym, co tradycyjne, które jednakże uobecnia się wciąż na nowo, tworząc pozory zawieszenia i niezmienności. Naprzemiennie urzekają go obie wizje Europy:

Należy się podziękowanie za chwilę, najwyższą sprzeczność samą w sobie i pogodzenie sprzeczności. Podziękowanie za tych ludzi, którzy mnie uczyli, że nie należy zataczać myślą luk

⁵⁷ C. Miłosz, *La Combe* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, ed. cit., s. 247.

⁵⁸ C. Miłosz, *Rodzinna Europa* (1959), Wydawnictwo Literackie, wyd. 1, Kraków 2001.

⁵⁹ Michał Maliszewski, podobnie jak Miłosz, uważa, że różnorodność, tygiel Europy to przejaw siły kultury europejskiej, która „przyjmując w siebie szczepy obcych wpływów [...], wytworzyła mechanizmy obronne”. Paradoksalnie jednak, za szansę zjednoczenia Europy uznaje on nie kulturę, ale technologię (por. *Europa – co to znaczy?*, „Kultura” 1985, nr 29, s. 7).

⁶⁰ C. Miłosz, *La Combe* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, ed. cit., s. 243.

⁶¹ *Ibidem*, s. 243 i nn.

w przyszłość, jeżeli to ma przeszkodzić realizacji *hic et nunc*, że nie należy się troszczyć. [...] Być w każdej sekundzie źródłem ruchu, czuć, że dalszy ruch wyznaczany jest przez nasze akty, cóż to znaczy? Znaczyznać, że należymy do siebie⁶².

Z biegiem czasu (począwszy od lat sześćdziesiątych), zwłaszcza z perspektywy Berkeley, coraz częściej wracał będzie jednak Miłosz do idei Europy prowincjonalnej, szczególnie tej osobiście przeżytej, wileńskiej. Podobnie jak niegdyś w szkicu *Niedziela w Brunnen* (1953), ponownie skłaniał się będzie ku przypuszczeniom, że może prawdziwym sercem Europy nie są wielkie metropolie, które w powszechnym mniemaniu dodają cywilizacji blasku i kształtują mentalność mieszkańców kontynentu. Zastanawiając się, gdzie zlokalizowane jest jądro szeroko zakrojonych przemian cywilizacyjnych, nie deprecjonuje jednak znaczenia wielkich centrów kulturowych Europy, mimo że uznaje, iż to właśnie takie miasteczka, jak Brunnen, La Combe, Wilno, Carcassonne czy Czerniowce⁶³, są skarbnicą, w której przechowywany jest spokój, dystans i rozwaga, walory niezbędne w każdorazowym namyśle nad dalszymi drogami rozwoju Europy.

Prawdziwa Europa, w rozumieniu Miłosza, sytuuje się zatem, jak zauważa Jan Błoński, po stronie kultury i pedagogiki. Jest ona wszędzie tam, gdzie widać rękę człowieka i zmysł konstruowania, umiejętnego zespalania natury z kulturą wraz z ideą poprawiania tej pierwszej. Europejskość jawi się tu więc jako wartość imitacyjno-kreacyjna (Europejczyk imituje naturę, kreuje kulturę i cywilizację), podbudowana chrześcijaństwem i humanistyką grecko-rzymską⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA WYKORZYSTANA W ARTYKULE

- Błoński J., *Europa Miłosza*, „NaGłos” 1995, nr 20.
 Brzozowski S., *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Drukarnia „Wieku Nowego”, Lwów 1910.
Europa – co to znaczy?, „Kultura” 1985, nr 29.
 Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Wydawnictwo Literackie, wyd. 2, Kraków 1997.
 Kołakowski L., *Obecność mitu*, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
 Miłosz C., *Kontynenty* (1958), Wydawnictwo „Znak”, wyd. 1, Kraków 1999.
 Miłosz C., *Legendsy nowoczesności. Eseje okupacyjne. Listy-eseje Jerzego Andrzejewskiego i Czesława Miłosza*, wstęp J. Błoński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.
 Miłosz C., *Metafizyczna pauza* (1989), wybór, opracowanie i wstęp J. Gromek, Wydawnictwo „Znak”, wyd. 2, Kraków 1995.
 Miłosz C., *Ogród nauk* (1979), wyd. Norbertinum, wyd. 1 pełne krajowe, Lublin 1991.
 Miłosz C., *Prywatne obowiązki*, Instytut Literacki, Paryż 1972.
 Miłosz C., *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, oprac. A. Stawiarska, Wydawnictwo „Znak”, wyd. 1, Kraków 2003.

⁶² Por. C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] tegoż, *Metafizyczna pauza*, ed. cit., s. 27 i 30.

⁶³ O roli, jaką miasta prowincjonalne, a zwłaszcza Wilno, odegrały w życiu Miłosza, pisarz wspomina m.in. w liście *Do Tomasza Venclovy* z 1978 roku (pierwodruk: „Kultura” 1979, nr 1/2); tekst przedrukowany w: C. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, ed. cit., s. 31–45.

⁶⁴ Por. J. Błoński, *Europa Miłosza*, „NaGłos” 1995, nr 20, s. 11–14.

- Miłosz C., *Rodzinna Europa* (1959), Wydawnictwo Literackie, wyd. 1, Kraków 2001.
Miłosz C., *Wiersze*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1967.
Miłosz C., *Zaczynając od moich ulic* (1985), Wydawnictwo Dolnośląskie, wyd. 1 krajowe, Wrocław 1990.
Miłosz C., *Zniewolony umysł* (1953), Krajowa Agencja Wydawnicza, wyd. 1, Kraków 1989.
W służbie słowa..., „Relacje” 2004, nr 11.
Zaleski M., *Książka z ruin*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3.

Grzegorz Zych

A VISION OF COMMON EUROPE IN
CZESŁAW MIŁOSZ'S ESSAYS (1931–1958)

Summary

This article presents the key ideas of the philosophical visions of 20th-century European culture that attracted the attention of Czesław Miłosz before writing *The Native Realm* (1959). He wanted to scrutinize Europe's modern myths with a view of exposing those that appeared to have had the most pernicious impact on mindset of the 20th-century Europeans (chief among them were the myth of man's innate goodness, the idea of natural man, and the 19th-century philosophical antirationalism).

Having diagnosed the situation, Miłosz continued to look for adequate antidotes. He found them in the ethics of the Gospel, the inner moral authority of man's conscience, and in the Humanist tradition. He not only stressed the importance of the European countryside, which clung to its simple religious tradition and did not capitulate to the sophisticated onslaughts of Marxism, but also, with the eye of a prophet, pointed to Central Europe as the place from which the rebuilding of Europe's unity would resume.