

Barbara Tomalak
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Transpersonalna analiza *psyche* nieświadomej w poezji Czesława Miłosza

Zbigniewowi Klisowskiemu

Czesław Miłosz często odwołuje się w swojej twórczości do treści wykraczających poza „ja” świadome: „Ja odniosłem korzyść z czytania Swendenborga”¹. W introspekcji, jakiej poeta dokonuje w *Ziemi Ulro*, padają znamienne zdania:

Mieszkałem w Ulro na długo przed tym, nim dowiedziałem się od Blake’a jak się ta kraina nazywa, ale nie godziłem się na takie miejsce pobytu. To znaczy wchłaniałem, jak inni, zespół pojęć i wyobrażeń naszego stulecia, nawet posługując się nimi czynnie, w pisaniu, a zarazem uważałem to wszystko za fałsz zapowiadający katastrofę. Jaki był w tym udział świadomości, co natomiast było dyktowane przez siły mnie nieznane, nie potrafię rozstrzygnąć².

To powołanie się na dyktat nieświadomości, niejednokrotnie dokonywane jakby mimochodem, jest konsekwentnie uzupełniane przez sięganie do *Kabały*, gnostycyzmu („Pewien temperament, pewien zakrój intelektualny, przyciągnęłyby mnie [...] raczej do gnostyków niż do chrześcijan” [*Ulro*, 203]), mesjanizmu („odkrywam w sobie niektóre pierwiastki mesjanizmu” [*Ulro*, 207]), a nawet do jungowskiej psychoanalizy: „Pisma

¹ Cz. Miłosz, *No tak, trzeba umierać pochodzi* (z tomu *Druga przestrzeń*), [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1270.

² Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż 1977, s. 145. W kolejnych cytatach podaję numer strony.

Junga potwierdzają [...] to, co [...] powiedziałem o Blake'u. Niektóre ich ustępy brzmią tak jakby powtarzał za nim słowo w słowo, co nie musi wskazywać na plagiat, przeciwnie, świadczyłoby raczej na korzyść jungowskiej teorii archetypów" [*Ulro*, 146]³). Istotniejsze jest chyba to, że w wierszach Miłosza pojawiają się obrazy pozwalające domniemywać, że autor doświadczał jakiegoś rodzaju wglądu w treści nieświadome, że – za Carlem Gustavem Jungiem – mógłby powiedzieć:

Różnica między większością ludzi a mną polega na tym, że u mnie „przegrody” są przeźroczyste. Taka to już moja natura. U innych „przegrody” są najczęściej tak grube, że nie można za nimi niczego dostrzec, ludzie sądzą więc, że nic tam nie ma. Ja natomiast do pewnego stopnia dostrzegam procesy, które przebiegają w tle [...]. Nie wiem, co mi dało tę umiejętność postrzegania strumienia życia. Zapewne była to sama nieświadomość, a może były to moje [...] sny⁴.

Twórczość Czesława Miłosza rozdarta jest między właściwą mu tradycyjną religijnością, nieodnajdującą dla siebie miejsca w bezrefleksyjnym, funkcjonującym w mechanistycznym paradygmacie *Ulro* a głęboką potrzebą sensu, łączącą się jednak z niemożnością zaakceptowania materializmu jako doktryny rozumowo objaśniającej świat. Materializm jawi się Miłoszowi jako doktryna wręcz „szatańska”, gdyż okrucieństwo przyrody skłania człowieka, by przyznał, że jest bezradny w obliczu – jak to określa Hans Blumenberg – „absolutyzmu rzeczywistości”. Musi wobec tego szukać schronienia w myśli o sensie realizującym się poprzez wymiar transcendentny, a zatem interpretować religię jako system adaptacji człowieka do środowiska. Podobnie pisze o tym Leszek Kołakowski: „Mit bowiem – religijny lub filozoficzny – ma moc zniesienia obojętności świata [...] w odróżnieniu od technologicznego ujarzmiania rzeczy, od prób przywłaszczania sobie drugiego człowieka w seksualnym spotkaniu, od pasji posiadania lub władzy”⁵.

Taki tok rozumowania prowadzi z kolei Miłosza do manichejskiej konstatacji, że demiurg, przyzwalający na istnienie świata, który jest jak „dzień i noc czynna rzeźnia dymiąca od krwi”⁶, nie może być dobrym Bogiem z naszego katechizmu:

³ Trzeba zaznaczyć, że Miłosz nie pozwalał się jednoznacznie zakwalifikować jako wyznawca psychologii analitycznej: „Żadnej podświadomości pewno nie miałem [...]. W psychoanalityczne nie wierzę głębie”, Cz. Miłosz, *Daemones* (z tomu *To*), [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1210.

⁴ C.G Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 417.

⁵ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, s. 122.

⁶ Cz. Miłosz, *Do pani profesor w obronie honoru kota i nie tylko* (z tomu *Na brzegu rzeki*), [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1095.

Nie pojmuję, jak mogłeś stworzyć taki świat,
Obcy ludzkiemu sercu, bezlitosny.
W którym kopulują monstra i śmierć
Jest niemym strażnikiem czasu.

Nie potrafię uwierzyć, że Ty tego chciałeś.
To musiała być jakaś przed-kosmiczna katastrofa,
Zwycięstwo inercji silniejszej niż Twoja wola.
Jak mogłeś (Druga przestrzeń), s. 1253.

Wydobywający się z tej ambiwalencji światopoglądowej dualizm swej poezji wyjaśnia Miłosz bardzo dokładnie w *Ziemi Ulro*:

Kiedy mój anioł stróż (który przebywa w uwewnętrznionej zewnętrznej przestrzeni⁷) odnosi zwycięstwo, ziemia wydaje mi się tak piękna, że żyję w ekstazie, i o nic się nie martwię, bo otoczony jestem boską opieką, zdrowie moje dobre, czuję w sobie prąd wielkiego rytmu, w snach ukazują się magicznie-barwne krajobrazy, nie myślę o śmierci [...]. Kiedy zwycięża diabeł [...] przypadkowość i bezsens mego jednostkowego istnienia przygnębiają mnie, jestem wyłączony z rytmu świata [...] no i straszno, bo życie przeżyłem, nie dostanę innego, a śmierć tuż [*Ulro*, 190].

Przedmiotem moich rozważań będą właśnie owe „magicznie-barwne krajobrazy” w snach poety. Należy na początek ustalić, jaką rolę w doświadczeniu religijnym odgrywają marzenia senne. Carl Gustav Jung uważa, że są one rezultatem ingerencji treści nieświadomych w świadomość, stanowią zatem połączenie elementów zdarzeń i emocji doświadczanych w realnym życiu, jak i tych pochodzących z najgłębszych pokładów nieświadomości. Intensywność oddziaływania tych ostatnich zależy od wielu czynników, między innymi od „relacji” między nieświadomością a świadomością. Sny – a także fantazje i wizje – są jedynym sposobem komunikowania się między nimi, gdyż zazwyczaj w treści nieświadomości świadomość nie ma wglądu. Jung mówi również o funkcji kompensacyjnej marzenia sennego – ma ono umożliwiać porównywanie, a w jego wyniku „wyrównanie lub sprostowanie”⁸ treści świadomości. Pojawiające się napięcie między nieświadomością i świadomością musi zostać rozładowane. Jung kładzie nacisk na konieczność zrozumienia, to jest przełożenia emocji na język logiki, właściwy świadomości. Jednakże samo poszukiwanie sensu w obrazach nieświadomych, zdaniem Junga, nie wystarcza, między innymi ze względu na

⁷ Zob. E. Swedenborg, *O niebie i piekle*, uwspółcześniła polszczyznę i zredagowała na podstawie wydania londyńskiego z roku 1880 D. Kielczyk, Warszawa 1982, rozdz. *O tym, że są trzy nieba*, s. 47 i n.

⁸ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1993, s. 103.

wieloznaczność pojawiających się symboli, wykraczającą poza możliwość przypisania ich kontekstowi jednostkowemu, gdyż odnoszą się w istocie do zbiorowości.

Obrazy nieświadomości nakładają na człowieka brzemień odpowiedzialności. Niezrozumienie ich – tak jak brak poczucia odpowiedzialności moralnej – pozbawiają istnienie całości i niejednemu żywotowi nadają przykry charakter fragmentaryczności⁹.

Tak więc marzenie senne oddziałuje na życie psychiczne człowieka i na jego zachowanie w sposób o wiele donioślejszy, niż mogłoby się wydawać. Podobnie jak w przypadku ekstazy szamańskiej, czyli stanów zmienionej świadomości, w których treści nieświadome wpływają na zmianę w postrzeganiu przez człowieka rzeczywistości – sny, wizje i fantazje są podłożem wyobrażeń o transcendencji. Inaczej rzecz ujmując: religijne wyobrażenia o zaświatach kształtują się w znacznym stopniu w oparciu o wgląd, będący udziałem szamanów, mistyków, wizjonerów i „wtajemniczonych” – wybrańców bóstwa, które udziela iluminacji nielicznym, zsyłając im wizje lub sny. Umiejętność sięgnięcia poza zasłonę dzielącą światy stanowi o prestiżu jednostki w każdym bez mała społeczeństwie, religijnym w tradycyjnym rozumieniu. Podobne, utrwalone w kulturze i literaturze europejskiej doświadczenia, dotyczą misterii eleuzyjskich oraz orfickich i dionizyjskich¹⁰, a o podróży herosa kulturowego w zaświaty i zdobycie w ten sposób wiedzy mówi Homer w *Odysei*, pisze Wergiliusz w *Eneidzie* i Dante w *Boskiej komedii*. U podstaw wszystkich tych wyobrażeń o transcendencji leżą niewątpliwie doświadczenia stanów zmienionej świadomości. Wspominałam powyżej o różnych rodzajach wglądu w nieświadomość: snach, wizjach, fantazjach, stanach transowych. Jung nie czyni między nimi większych różnic, wszystkie prowadzą się do rozluźnienia gorsetu świadomości, co umożliwia inwazję treści nieświadomych, narzucających świadomości swoje reguły.

Obecnie istnieje potrzeba nowego spojrzenia na psychikę ludzką, potrzeba odejścia od materialistycznej wykładni paradygmatu newtonowskiego, ponieważ nowe odkrycia naukowe pozwalają na uzyskanie odpowiedzi

⁹ C.G. Jung, *Wspomnienia...*, s. 230.

¹⁰ O związkach religii dionizyjskiej z orfizmem zob. K. Kerényi, *Dionizos*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 203 i n.: „Religia dionizyjska posiadała własną, tkwiącą w niej immanentnie «filozofię» [...] inną niż literatura orficka, rozpoczynająca się od podróży Orfeusza w świecie podziemnym. W takich podróżach, odbywanych przez ludzi śmiertelnych (nie przez bogów, jak Dionizos), tkwią załączkowo co najmniej rudymenty psychologii i filozofii moralnej – nauka o nieśmiertelności duszy i o karaniu występków”. Po mit orficki sięga Czesław Miłosz w poemacie *Orfeusz i Eurydyka*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 1295.

na pytania o istotę ludzkiej duchowości, na które dotąd odpowiedzieć nie umieliśmy. Wkład mechaniki kwantowej w rozwój nauk biologicznych zbliża do siebie fizykę i biologię – pojawia się coraz więcej publikacji na temat kwantowych aspektów świadomości. Dotąd świadomość była traktowana przez naukę jako epifenomen procesów fizycznych i chemicznych zachodzących w mózgu. Tego materialistycznego ujęcia nie potrafiła podważyć tradycyjna psychoanaliza, nie dysponując narzędziami pozwalającymi na penetrację nieświadomej *psyche* w sposób umożliwiający sformułowanie praw naukowych (co prawda Jung deklarował się jako praktyk i odwoływał do empirii, ale jego badania, na przykład eksperyment asocjacyjny, pozwalały wnioskować o nieświadomości tylko pośrednio). Ta sytuacja zmienia się, z dwóch powodów, i obydwie współczesna humanistyka powinna uwzględnić. Drogę do badań nieświadomości toruje fizyka i matematyka (na przykład definiując świadomość jako komputer służący do przetwarzania informacji, czy interpretując archetyp jako strukturę neurognostyczną w mózgu ludzkim); natomiast w obrębie psychologii humanistycznej (odwołującej się do jungowskiej koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej – co jest równoznaczne z wyjściem poza poziom indywidualnej psychiki, a nawet, fizycznie rzecz ujmując, mózgu) powstała nowa dyscyplina psychologiczna, mało w Polsce znana psychologia transpersonalna, dostarczająca nowych narzędzi w badaniu nieświadomości i pozwalająca na formułowanie nowych teorii – niewątpliwie bardzo kontrowersyjnych. Ale ciekawych.

Współcześnie nauka umożliwia zarówno zbadanie wszystkich etapów szamańskiego transu, jak i objaśnienie pochodzenia technik ekstazy. Odwołuję się tutaj do doświadczeń czeskiego psychiatry, Stanisława Grofa, który (współpracując z Abrahamem Maslowem) stworzył psychologię transpersonalną¹¹, między innymi na podstawie eksperymentów i badań połączonych ze stosowaniem psychodelików, w celu uzyskania u pacjentów stanów zmienionej świadomości i wpłynięcia w ten sposób na proces terapeutyczny¹². Grof zaproponował holistyczny model psychiki ludzkiej, wykraczający poza personalistyczne uwarunkowania odnoszące się do jednostki, a nawet uwzględniający całość istnienia w skali kosmicznej. Do pewnego stopnia jego koncepcję potwierdza współczesna fizyka, formu-

¹¹ Zob. na temat koncepcji S. Grofa [w:] A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 300–316; A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 130–138; T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999.

¹² Ze względu na problematyczność posługiwania się w tym celu LSD, Grof opracował inną metodę, tak zwaną terapię holotropową. Terapia, o której mowa, odnosi się, między innymi, do złagodzenia cierpień pacjentów terminalnie chorych, a więc stojących w obliczu konieczności pogodzenia się z nieuchronną śmiercią.

jąc hipotezy o Wszechświecie funkcjonującym jako gigantyczny komputer kwantowy¹³, bezustannie przetwarzającym informacje w systemie zerojedynkowym na poziomie oddziaływań cząstek elementarnych, takich jak elektron. Pojedynczy człowiek jest zatem częścią trwającego bezustannie, wciąż przetwarzającego i modyfikującego dane procesu obliczeniowego i, jako taki, też odgrywa w nim jakąś rolę. Za pomocą zjawisk kwantowych można próbować wyjaśnić wszystko, co dotyczy materii ożywionej, w tym świadomość i duchowość¹⁴, i podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, czy istnieje jakaś forma kwantowej nieśmiertelności, skoro proces obliczeniowy polegający na przetwarzaniu informacji będzie trwać tak długo, dopóki trwa Wszechświat. Warto zauważyć, że Czesław Miłosz zapoznał się z tą koncepcją:

Rad jestem, że dożyłem spełniania się przepowiedni
O możliwym aliansie religii i nauki,
[...]
Jakże to pomaga: móc sobie wyobrazić,
Że każda osoba ma kod zamiast życia
W przechowalni na wieczność, nadkomputerze wszechświata.
Po odcierpieniu (Na brzegu rzeki)

Grof w wyniku swoich badań wyróżnił cztery poziomy (albo sfery) psychiki ludzkiej oraz odpowiadających im przeżyć, w oparciu o które określa stopień wglądu w nieświadomość¹⁵: poziom bariery zmysłowej, kiedy aktywizują się narządy zmysłów (najczęściej są to zjawiska optyczne, nieraz niezwykle piękne, o wysokim stopniu abstrakcyjności oraz pozbawione jednostkowej symboliki); poziom nieświadomości jednostki (poziom doznań psychodynamicznych), kiedy uwalniają się i zostają uświadomione zapomniane lub wyparte treści o silnym charakterze emocjonalnym, będące bagażem biograficznym człowieka; poziom narodzin i śmierci, nadal odnoszący się do treści biograficznych, mianowicie do urazu porodowego, którego związek z doświadczaniem umierania i narodzin polega na dostarczeniu jednostce perinatalnych matryc emocji i obrazów, aktywizowanych w późniejszym życiu. Poziomem doznań okołoporodowych zajmujemy się dokładniej, tak jak i kolejnym poziomem, transpersonalnym, gdyż doznania mające swe źródło w tych obszarach nie są tak dostępne, jak w przypad-

¹³ Hipoteza ta kojarzona jest z takimi fizykami, jak David Deutsch, Seth Lloyd, a także polski uczony Artur Ekert, profesor fizyki kwantowej, pracujący na Uniwersytecie Cambridge.

¹⁴ O statusie archetypów jungowskich w oparciu o niektóre nowe teorie fizyki kwantowej zob. T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999.

¹⁵ Zob. S. Grof, *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, tłum. I. Szewczyk, Kraków 1999.

ku dwóch poziomów wymienionych wcześniej, a także dlatego, że wpływając na świadomość, doprowadzają do przeobrażenia osobowości. Grof stwierdza, że:

Podczas głębokiej psychoterapii tego typu [czyli tej, którą Grof opracował, B.T.], materiału biograficznego nie wspomina się ani nie opowiada – jest on rzeczywiście na nowo przeżywany. W tym przypadku nie chodzi wyłącznie o emocje, ale i o doznania cielesne, składniki wizualne danego materiału oraz pozostałe dane zmysłowe. [...] Inna ważna różnica [w stosunku do psychoterapii freudowskiej, B.T.] polega na tym, że odpowiednie wspomnienia lub inne elementy biograficzne nie pojawiają się oddzielnie, lecz formują się w wyraźne dynamiczne związki, dla których ukułem termin *układy COEX* czyli *układy kondensacji przeżyć* [...] ¹⁶.

Poziom doznań okołoporodowych można podzielić na cztery etapy, odpowiadające fizjologii porodu. Matryca perinatalna, dla której Grof używa określenia „ekstaza oceaniczna”, odpowiada pobytowi w macicy: „archetypowe obrazy ze zbiorowej nieświadomości, po które wybiórczo sięga się w tym stanie¹⁷, obejmują niebiosy lub raje z różnych kultur świata”, zasadniczo jednak występują „elementy uniwersalnej jedności lub mistycznego zjednoczenia [...] spokój ducha, zadowolenie, odprężenie i piękne naturalne pejzaże”¹⁸. Matryca perinatalna, odpowiadająca pierwszemu skurczom macicy, wywołuje uczucie śmiertelnego niebezpieczeństwa, cierpienia, unicestwienia (pochłonięcie przez wir, rozszarpanie i pożarcie przez potwora, strach, okropny ból, uwięzienie, wygnanie z raju, zstąpienie do świata podziemnego, zagubienie się w labiryncie, obraz piekła – są to typowe objawy „szamańskiej śmierci”, jak zauważa wybitny polski antropolog i religioznawca Andrzej Wierciński¹⁹). Matryca perinatalna, odpowiadająca przejściu przez kanał porodowy i określona przez Grofa „ekstazą wulkaniczną”, dotyczy wojen, scen przemocy, porażających klęsk żywiołowych, śmierci w ogniu (i „oczyszczenia” przez ogień). „Pokrewne wątki archetypowe to wizje Sądu Ostatecznego, niezwykle czyny wielkich bohaterów oraz mityczne bitwy o straszliwym zasięgu”²⁰. I wreszcie ostatnia matryca perinatalna odnosi się do narodzin i kończy etap zmagania się ze śmiercią. W tym niezwykle istotnym doświadczeniu odrodzenia poprzez śmierć pojawiają się „wizje olśniewającego białego lub złocistego światła [...] ar-

¹⁶ Tamże, s. 187–188.

¹⁷ Grof stwierdza, że perinatalne doświadczenia to przecięcie się nieświadomości indywidualnej i zbiorowej, ujmowane na styku psychologii klasycznej i psychologii transpersonalnej, a nawet mistycyzmu.

¹⁸ Tamże, s. 198, 203.

¹⁹ Zob. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 133.

²⁰ S. Grof, *Poza mózg...*, s. 210–211.

chetypowych istot boskich [...] mogą również występować wizje przyrody budzącej się na wiosnę”²¹.

Symbolika odrodzenia poprzez śmierć, która za sprawą kluczowego (według Grofa) dla ludzkiej psychiki doświadczenia perinatalnego obecna jest w różnych obszarach *psyche* nieświadomej, we wszystkich kulturach znajduje swoje odzwierciedlenie, najczęściej objawiając się w rytuałach i wierzeniach religijnych. Człowiek, który tych symboli doświadcza i interioryzuje je w swoim umyśle, czy to w rycie misteryjnym, czy w czasie seansu psychoterapeutycznego, rysując siebie „stającego twarzą w twarz przed wschodzącym słońcem, aby je objąć”²², w procesie samopoznania i samorozumienia postępuje tak daleko, że jest w stanie zmienić swoje nastawienie do życia, a nawet swoją osobowość. Grof czwartej matrycy prenatalnej przypisuje „ekstazę iluminacyjną”, oświecenie, i stwierdza, że zwykle jest to stan poprzedzony okresem emocjonalnych zmagani i intelektualnych poszukiwań, stawianiem pytań, na które nie ma odpowiedzi, rozterkami oraz niepokojem. „Ekstaza iluminacyjna” („prometejska” – w przeciwieństwie do „oceanicznej”, którą Grof nazywa „apollinijską” i „wulkanicznej”, którą nazywa „dionizyjską”) przynosi ukojenie i rozwiązanie problemów oraz odpowiedzi na wszystkie pytania. Za ilustrację „ekstazy iluminacyjnej” w poezji Miłosza może być uznany utwór *Obudzony*:

[...] to szczęście nie miało żadnych powodów. Nie usuwało świadomości i nie zniknęła przeszłość, którą w sobie nosiłem razem z moją zgryzotą. Teraz nagle została włączona jako potrzebna część całości. Jakby jakiś głos mówił: „Nie martw się, wszystko odbyło się tak, jak być musiało, zrobiłeś, co tobie było wyznaczone, i nie musisz już myśleć o rzeczach dawnych”. Spokój, który czułem, był spokojem zamknięcia rachunków i łączył się z myślą o śmierci. Szczęście po tej stronie było niby zapowiedź tego samego po drugiej stronie. *Obudzony (Tó)*, s. 1164.

Rozdzielenie wizji i snu jako sposobu wglądu w nieświadomość jest dyskusyjne, z reguły sam podmiot doświadczający wglądu nie potrafi jednoznacznie tego ocenić²³. Zupełnie też nie wiemy, czego (i czy w ogóle) doświadczą umarli. Wizje, sny i stany ekstatyczne mogą dostarczyć takiej wiedzy, jednak jest ona nieweryfikowalna. Emanuel Swedenborg przez lata cierpiał z powodu dręczącego uczucia niepokoju, niejasności znaków,

²¹ Tamże, s. 220.

²² Tamże, podpis pod rysunkiem, s. 218.

²³ Zob. *Tren XIX – albo sen* Jana Kochanowskiego: „Tu zniknęła. – Jam się też ocknął. – Aczciem prawie / Niepewien, jesliem przez sen słuchał czy na jawie”, [w:] J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. II, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969, s. 84.

które zdawały mu się objawiać i nawiedzających go dziwnych snów. Etap duchowego rozwoju myśliciela i wizjonera, bardzo emocjonalnie relacjonowany w notatkach, przypada na lata 1743-1744 i znajduje swój wyraz w *Dzienniku snów*, dziele unikalnym, bo zupełnie prywatnym. W kwietniu 1744 roku Swedenborg doświadczył wizji Chrystusa, która utwierdziła go w przekonaniu, że sens będzie mu objawiony. W *O niebie i piekle*, dziele, które ukazało się w roku 1758, Swedenborg obwieszcza:

[...] dozwolono mi aż przez trzynaście lat przebywać z aniołami i rozmawiać z nimi jak człowiek z człowiekiem, a niemniej dozwolono mi widzieć, co się znajduje w niebie, a co w piekle, a więc mogę teraz to opisać według tego, co widziałem i słyszałem i uczynię to w nadziei, że zostanie usunięta oświecona niewiedza, jak też niedowiarstwo²⁴.

Czesław Miłosz wspomina w cytowanym wcześniej fragmencie *Ziemi Ulro* o „magicznie-barwnych krajobrazach”, ukazujących się w snach afirmujących relację między człowiekiem i transcendencją. Słowa dotyczące snów i sytuacji śnienia pojawiają się w późnej poezji Miłosza stosunkowo często. Badania statystyczne tekstu mogłyby zapewne potwierdzić założoną odgórnie tezę o znaczącej obecności symboliki onirycznej w tej poezji. Żeby jednak badać symbolikę, należałoby uwzględnić jeszcze jeden czynnik, mianowicie fakt, że symbole występują w pewnych konfiguracjach, pozwalających interpretować je poprzez relacje, jakie między nimi zachodzą. Taka procedura pozwala ujawnić i wyróżnić nieuświadomione zespoły wyobrażeniowe, motywowane przez asocjacje zachodzące pod progiem świadomości i najczęściej niepoddające się tradycyjnej, racjonalnej analizie. Oprócz motywów, znajdujących się w obiegu literackim, niebędących jednak specyfiką pojedynczego idiolektu, lecz występujących w kulturze w twórczości różnych autorów, gdyż przynależą nie tyle do języka osobniczego, co do poruszanego tematu (nazywam je powszechnikami semantycznymi), można wyróżnić podobne konfiguracje słów skupionych wokół słowa-klucza, którym zresztą najczęściej jest symbol archetypowy. Nie chodzi o tradycyjnie rozumiane motywy. Uważam, że mamy raczej do czynienia z pewnego rodzaju „zagęszczeniami” (rozumianego przestrzennie) pola semantycznego, których organizacja strukturalna nie posiada czytelnego umotywowania. W moich wcześniejszych badaniach symbolu archetypowego róży, oraz towarzyszącego jej pola semantycznego²⁵, podjęłam próbę udowodnienia, że róża jest symbolem zarówno śmierci, jak i ponownych

²⁴ E. Swedenborg, *O niebie i piekle*, s. 38.

²⁵ Zob. B. Tomalak, *Imiona róży*, Bielsko-Biała 2006.

narodzin. W swojej poezji Miłosz odwołuje się do innego niż róża symbolu archetypowego narodzin poprzez śmierć. Jest nim słońce, które występuje jednak także w polu semantycznym róży w licznie reprezentowanych, poddanych przeze mnie analizie tekstach kultury. Nastąpiło zatem coś w rodzaju przemieszczenia się konfiguracji symboli w polu semantycznym symbolu archetypowego.

Z badań Grofa wynika, że doświadczenie śmierci w autoeksploracji głębokich poziomów nieświadomości ma charakter powszechny i może zachodzić w związku z utożsamianiem się badanego z człowiekiem starym, chorym i umierającym. Tym bardziej prawdopodobne będzie pojawienie się takich doświadczeń, gdy treści nieświadome przyobleka w obrazy człowiek, który rzeczywiście jest stary, chory i bliski śmierci.

Im stajemy się starsi, tym więcej przesłania się świat zewnętrzny, słabną jego barwy, dźwięki i rozkosze, tym mocniej natomiast wzywa nas i interesuje świat wewnętrzny. Starzejący się człowiek zmierza coraz bardziej do rozplynięcia się w zbiorowej psychce, z której z tak wielkim wysiłkiem wyłonił się jako dziecko. [...] początek i koniec łączą się ze sobą²⁶.

Porównajmy:

Oddalam się powoli od jarmarku świata
I zauważam w sobie jakby niechęć
Do małpowatych strojów, wrzasków, bicia w bębny.
Co za ulga. Sam na sam, z moim rozmyślaniem
[...]
Bez oczu, zapatrzony w jeden jasny punkt,
Który rozszerza się i mnie ogarnia.
Oczy (Druga przestrzeń), s. 1246.

Interpretację „jasnego punktu, który rozszerza się i mnie ogarnia” podpowiada odległy kulturowo kontekst *Tybetańskiej Księgi Umarłych*, zawierającej pouczenie dla duszy, starającej się osiągnąć wyzwolenie od karmy, wędrującej w „przestrzeni pośredniej”, Bar-do, utożsamianej z własną jaźnią zmarłego:

Ten twój umysł – pusta jasność, nie wytworzona z jakiegokolwiek substancji, a także ten twój umysł trwający w stanie rozedrganej świetlistości – tworzą nierozzerwalną istność. Niezróżnicowana jasność i pustka trwająca w wielkim snopie światła, nie znająca narodzin i śmierci – to Budda Niezmienny Blask. Rozpoznanie go wystarczy ci [do wyzwolenia]. Gdy

²⁶J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, s. 203–204.

rozpoznasz jasną istotę własnego umysłu jako Buddę, to spoglądanie w głęb umysłu będzie kontemplacją Buddy [...] ²⁷.

W cywilizacji Zachodu motyw światła obecny jest w doktrynach gnostyków, głównie pod postacią antytezy światła i ciemności. Emanuel Swedenborg, o którym Miłosz wypowiada się w *Ziemi Ulro*, że w przypadku tego uczonego i wizjonera „natrafiamy [...] na taką zagadkę, że jej rozwiązanie pozwoliłoby nam niemal zrozumieć prawa działania ludzkiej wyobraźni w ogóle” [*Ulro*, 112], pisze w swoim *Dzienniku snów*²⁸ o obietnicy oświecenia i o „wewnętrznym świetle” ukrytym „pod czarnym welonem”. W innym miejscu Swedenborg wypowiada się na temat „światłości duchowej”: „Światłość niebieska nie jest przyrodzona, jak światłość świata, lecz duchowa, pochodzi bowiem od Pana jako słońca, a słońce jest boską miłością [...]”²⁹. Trzeba zaznaczyć, że zarówno kwestia „słońca duchowego”, w nawiązaniu do pism Oskara Miłosza, poety i wizjonera (który z kolei nawiązuje do Swedenborga), jak i samo słońce, z czytelną metaforą wschodu i zachodu, odnoszącą się do narodzin i śmierci, pojawiają się w twórczości Miłosza stosunkowo często. Wschodzące słońce występuje w kontekście młodości i witalności: „Życ zaczynałem ufny i szczęśliwy, / pewny, że dla mnie co dzień wschodzi słońce”³⁰. Odpowiednio – w kontekście schyłku, starości i śmierci – występuje zachód słońca: „Pakt nasz dobiega końca. / Nie cofniesz zachodu słońca. / Co obiecane, spełniłeś, / Rzec można, nie darmo żyłeś”³¹. Motyw wschodzącego słońca pojawia się w wierszach Miłosza także w innej sytuacji:

Nieprędko, bo dopiero pod dziewięćdziesiątkę, otworzyły się
drzwi we mnie i wszedłem w klarowność poranka.

Czułem, jak oddalają się ode mnie, jeden po drugim,
niby okręty, moje wcześniejsze żywoty razem z ich udręką.
Późna dojrzałość (Druka przestrzeń), s. 1218.

Ten wiersz bardzo wyraźnie nawiązuje do cytowanego wcześniej i pochodzącego z tego samego tomu wiersza *Oczy*. Podobnie jak w nim pojawia się motyw kenozy, ogołocenia odchodzącej duszy, które jest również doświadczeniem religijnym, w dodatku bardzo powszechnym. *Tybetańska Księga Umarłych* na pewnym etapie wtajemniczania zmarłego konstatuje

²⁷ *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I. Kania, Kraków 1991, s. 54.

²⁸ E. Swedenborg, *Dziennik snów*. 1743–1744, tłum. M. Kalinowski, Poznań 1996, s. 104–105.

²⁹ E. Swedenborg, *O niebie i piekle*, rozdz. *O świetle i cieple w niebie*, s. 81.

³⁰ Cz. Miłosz, *Alkoholik wstępuje w bramę niebios* (zbiór *To*), [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1200.

³¹ Cz. Miłosz, *Daemones*, tamże, s. 1210.

jego ostateczne odejście: „oto przysłała na ciebie tak zwana chwila śmierci”³². [...] Nie pożądaj już i nie tęsknij do tego życia. Gdybyś jednak pożądał go i tęsknił do niego, nie wyzwolisz się z ustawicznego błędzenia po koleisku Samsary³³. Nie hołduj przywiązaniu! Nie hołduj żądom!”³⁴ Podobnie rozumieją wstępowanie duszy gnostycy, dla których jest to najistotniejszy element doktryny. Hans Jonas pisze, że w późniejszym stadium rozwoju mityczny schemat³⁵ ulega uwewnętrznieniu i zaczyna dotyczyć wewnętrznej, duchowej transformacji, doświadczenia „możliwego do urzeczywistnienia przez jaźń, którego kulminacja ma formę ekstazy”³⁶. Interesujące w tym kontekście jest przeżycie opisane przez Junga, o którego „gnostyckim” światopoglądzie wypowiadają się komentatorzy jego dzieł. Jung, nieprzytomny po zawale, doświadczył czegoś, czego nie potrafił nazwać: „nie wiem, czy był to sen, czy ekstaza”³⁷. Wydawało mu się, że opuszcza Ziemię i szybuje w przestrzeni. W ogromnym bloku kamiennym, czymś w rodzaju meteorytu, ujrzał świątynię:

Kiedy stąpałem po schodach wiodących do wykutego w skale wejścia, doznałem osobiwego uczucia: wszystko to, co było dotąd, teraz zaczęło się ode mnie oddalać. Wszystko, w co wierzyłem, czego pragnąłem lub o czym myślałem, cała ułuda życia ziemskiego opuszczała mnie czy też była mi wydzierana – w procesie bolesnym do ostatnich granic. [...] Przeżycie to wyzwoliło we mnie poczucie skrajnego ubóstwa, ale i wielkiego zadowolenia. Oto nie było już nic, czego bym pożądał lub pragnął. Istniałem, rzecz można, obiektywnie. Byłem tym, co przeżyłem. Zrazu dominowało poczucie unicestwienia – obrabowania czy ogołocenia; potem i to zniknęło. [...] miałem wszystko to, czym byłem – miałem tylko to³⁸.

Kenoza jest zatem symbolem przemiany, towarzyszącym przejściu pomiędzy Ziemią a Niebem. Miłosz opisuje ten proces podobnie:

Opadły ze mnie poglądy, przekonania, wierzenia,
opinie, pewniki, zasady,
reguły i przyzwyczajenia.

³² To etap osiągnięcia *Bar-do Dharmaty*, w którym zmarły napotyka omamy karmiczne.

³³ A więc chodzi tutaj o wyzwolenie totalne, uwzględniające wszystkie uprzednie wcielenia – żywoty.

³⁴ *Tybetańska Księga Umarłych*, s. 58.

³⁵ To bardzo stary schemat: najdawniejszy przykład stanowi zapewne opis zstąpienia sumeryjskiej bogini Inanny do Świata Zmarłych, Kur. W siedmiu bramach Podziemia (podobnie jak w przyszłości w siedmiu sferach gnostyków) odźwierny rozdzwia boginię z szat i klejnotów i odbiera jej atrybuty władzy nad niebiosami, aż wreszcie naga staje przed trybunałem podziemnych sędziów i swej siostry, władającej państwem zmarłych, i wysłuchuje wyroku śmierci.

³⁶ H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 181.

³⁷ C.G. Jung, *Wspomnienia...*, s. 341.

³⁸ Tamże, s. 342–343.

Ocknąłem się nagi na skraju cywilizacji,
Która wydała mi się komiczna i niepojęta
[...].

Po (To), s. 1213.

Wróćmy jednak do frazy „otworzyły się drzwi we mnie i wszedłem w klarowność poranka”, jest ona ciekawa nie tylko ze względu na symbolikę przejścia („otworzyły się drzwi”; „wszedłem”), nie tylko pokazuje proces ogoławania, jakiego doświadcza „ja”, ale zawiera sugestie co do świata „po drugiej stronie” drzwi, do wymiaru transcendentnego, do świetlistości „klarownego poranka”. O istocie światła transcendencji świadczy nawiązanie do „duchowego słońca” Swedenborga, w wierszu, w którym Miłosz odwołuje się do pierwotnej przedustawności i niezróżnicowania, przypisywanych nieświadomości i będących, jako pozaczasowość, „wieczność”, także symbolem-rekwizytem w polu semantycznym róży:

Pomyślcie tylko! Nie podlegać żadnemu prawu przemijania!
Ani prawu przyczyny i skutku.
Ani prawu niezgody między wolą i ciałem.
Nie było Ja. Było zapatrzenie.
Ziemia dopiero co wydobyta z odmetu.
Trawa jaskrawozielona. Brzeg rzeki, tajemniczy.
I niebo, na którym słońce znaczy miłość.

Ja (Druga przestrzeń), s. 1243.

Przypomnijmy tutaj Grofową charakterystykę ekstazy iluminacyjnej: „Jednostka, zalewana przez światło o nadprzyrodzonym pięknie, przeżywa stan boskiego objawienia”³⁹.

Z kolei wgląd wykraczający poza doświadczenia jednostki przynależy do poziomu doznań transpersonalnych, o których Grof pisze, że podważają założenia paradygmatu mechanistycznego, pozwalają świadomości na przekroczenie jednostkowego *ego*, eksterioryzując, a nawet umożliwiają pokonanie barier czasu i przestrzeni, dają wgląd w reinkarnacyjne wcielenia, w przeszłość dawnych kultur, pozwalają spotkać się ze zmarłymi i z postaciami z wierzeń mitycznych i religijnych. Nie jest to aż tak zaskakujące, jak mogłoby się na pozór wydawać. Jung utożsamia zaświat z nieświadomością zbiorową:

Egzystencja psychiczna, zwłaszcza zaś obrazy, którymi już teraz się zajmujemy, dostarczają nam materiału do [...] spekulacji mitycznych o życiu na tamtym świecie, które wyobrażam sobie jako wkroczenie w świat ob-

³⁹ S. Grof, *Poza mózg...*, s. 470.

razów. Tak więc to właśnie *psyche* mogłaby stanowić ową formę istnienia, w której znajduje się „tamten świat” czy też „kraina umarłych”. Postrzegane w tej perspektywie nieświadomość i „kraina umarłych” to synonimy⁴⁰.

W poezji Miłosza odnotowujemy obecność wieloaspektowego wglądu w transcendencję. Możemy mówić o wglądzie tradycyjnym, rozumianym jako odpowiednio zmodyfikowany wizerunek zaświatów w modelu religijnym, o wglądzie ekstatycznym i wreszcie o potężnej konfrontacji z przerażającą tajemnicą:

I wyznaję, że moje ekstatyczne pochwały istnienia
 Mogły być tylko ćwiczeniami wysokiego stylu,
 A pod spodem było TO, czego nie podejmuję się nazwać.
 [...]
 Ponieważ TO oznacza natknięcie się na kamienny mur,
 I zrozumienie, że ten mur nie ustąpi żadnym naszym błaganiom.
To (To), s. 1139.

Takie określenie granicy między światem a zaświatem ma pewne cechy pokrewne z definiowaniem sytuacji granicznych przez Karla Jaspersa („Są dla nas nieprzekraczalne poznawczo; w naszym bycie empirycznym nie potrafimy dostrzec już nic więcej poza nimi. Są jak mur, który napotykamy przed sobą i o który się rozbijamy”⁴¹). Ten sam, choć mniej dramatycznie przedstawiony motyw „nieprzekraczalnego poznawczo” obecny jest w tomie *To* w wierszu *Jasności promieniste* (s. 1214): „Za niedosiężną zasłoną/Sens ziemskich spraw umieszczono”. Mamy tutaj jakby pogodzenie się z losem i zarazem akceptację niemożności jego zrozumienia. Pytanie o sens pojawia się jednak również w kontekście zwątpienia: „A jeśli to wszystko jest tylko snem/[...] I jeżeli nikt nie jest odpowiedzialny za nasze złudzenie,/Z którym schodzimy pod ziemię”⁴². Pojawienie się „muru”, „skraju”, „granicy”, „brzegu”, „progu”, tego, co „pod spodem”, „podszewki” mieści się jeszcze w obrębie paradygmatu naukowego, nie jest bowiem wglądem, tylko niepokojem egzystencjalnym jednostki w obliczu Niezanego. Konfrontacja z Nieznanym wymaga przyjęcia postawy heroicznej. To znane z mitów i tekstów folklorystycznych zadanie herosa kulturowego, sprowadzające się do konieczności przekroczenia strzeżonego przez chthonicznego potwora wejścia do jaskini, to także sytuacja Jakuba, któremu bronią prze-

⁴⁰ C.G. Jung, *Wspomnienia...*, s. 375.

⁴¹ K. Jaspers, *Philosophie* t. II, roz. VII, 1932; zob. K. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.

⁴² Cz. Miłosz, *A jeżeli* (tom *Druga przestrzeń*), [w:], tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1255.

ścia przez potok Jabbok – w zależności od interpretacji – Bóg albo anioł. Jung pisze o tym problemie w kontekście wezwania do czynu:

Nasza epoka przesunęła akcent na człowieka „stąd” – w ten sposób zdemonizowała i ludzi, i świat. [...] wskutek krótkowzroczności przemądrzalców okradziono człowieka z wszelkiego poczucia tamtego świata. Jak zaświaty padły ofiarą ignorancji, tak też jej łupem padł człowiek. Zadaniem człowieka powinno być coś całkiem przeciwnego – uświadomienie sobie tego, co napiera nań od strony nieświadomości, miast utożsamiania się z tym lub pozostawiania w błogiej niewiedzy. W obu przypadkach zdradza my nasze przeznaczenie, którym jest tworzenie świadomości⁴³.

Czesław Miłosz ujmuje to podobnie:

Czy naprawdę zgubiliśmy wiarę w drugą przestrzeń?
I znikło, przepadło i Niebo, i Piekło?

Bez łąk pozaziemskich jak spotkać Zbawienie?

[...]

Płaczmy, lamentujmy po wielkiej utracie.

[...]

Błagajmy, niech nam będzie wrócona

Druga przestrzeń.

Druga przestrzeń (Druga przestrzeń), s. 1217.

Miłosz używa tutaj terminu szczególnego, zaczerpniętego z wykładni pozaziemskości swedenborgiańskiej: „Przestrzeń Swedenborga jest *wewnętrzna* [...] w tym sensie nie jest ułudą, przeciwnie, staje się jakby bardziej realna niż tamta, materii i stosunków czasowo-przestrzennych” [*Ulro*, 117]. A zatem jest to upomnienie się o duchowość i przyznanie jej prymatu nad materią. Jednakże, niejako równolegle, Miłosz doświadcza wglądu w „drugą przestrzeń” w sposób wymykający się naukowemu poznaniu. Tak jak u Swedenborga, mamy tu do czynienia nie tylko ze snem, ale i z czymś, czego nie wahałabym się nazwać wizją:

W głębokiej starości, z pogarszającym się zdrowiem, obudziłem się w środku nocy i wtedy tego doznałem. Było to uczucie szczęścia tak olbrzymiego i doskonałego, że w życiu minionym istniały tylko jego zadatki. I to szczęście nie miało żadnych powodów. Nie usuwało świadomości i nie zniknęła przeszłość [...]. Szczęście po tej stronie było niby zapowiedź tego samego po drugiej stronie. Zdawałem sobie sprawę, że otrzymuję

⁴³ C.G. Jung, *Wspomnienia...*, s. 382.

dar nieoczekiwany i nie mogłem pojąć, dlaczego spadła na mnie ta łaska.
Obudzony (To), s. 1164

Popatrzmy, jak o podobnym stanie pisze Swedenborg w *Dzienniku snów*:

Potem budziłem się i zasypiałem wielokrotnie i wszystko było odpowiedzią na moje myśli, lecz tyle było w tym życia i taka we wszystkim wspaniałość, że nic z tego nie zdołałem opisać. Byłem, jednym słowem, w niebie [...] byłem przebudzony – jakby w niebiańskiej ekstazie [...]. Doznałem też w umyśle i w ciele uczucia tak nieopisanej błogości, że gdyby była jeszcze większa, moje ciało stopiłoby się od czystej rozkoszy⁴⁴. [...] Widziałem, jak wszystko się w jakiś niezmierny sposób otwiera i jakby unosi, i chowa się w nieskończoności, jak gdyby w centrum, gdzie była sama miłość, [...] ⁴⁵.

Identycznych stanów doświadcza w swej niemal śmiertelnej chorobie, na przemian nieprzytomny, śpiący i czuwający Jung:

Byłem pogrążony jakby w ekstazie czy też w wielkiej błogości. Czułem się tak, jakbym unosił się w przestworzach, był przyjęty na łono wszechświata, przywrócony bezmiernej pustce. Przepęłniało mnie wtedy poczucie szczęścia – tak wielkiego, jak to tylko możliwe⁴⁶.

Wróćmy do matryc perinatalnych Stanisława Grofa. Oto opis stanu człowieka doświadczonego, po okresie męczących poszukiwań i niepokojów, ekstazy iluminacyjnej:

Badany doświadcza głębokiego pocucia duchowego wyzwolenia, odkupienia i zbawienia. Zwykle czuje się oswobodzony z lęku, przygnębienia i pocucia winy, oczyszczony i odciążony od trosk. Towarzyszy temu wpływ pozytywnych uczuć do siebie, innych ludzi i ogólnie całego istnienia⁴⁷. [...] Posiada głębokie pocucie emocjonalnego, intelektualnego i duchowego kontaktu z zapierającymi dech sferami uniwersalnej inspiracji i rozumienia. Ten rodzaj doświadczenia najwyraźniej odpowiada za wielkie osiągnięcia w dziejach ludzkości z dziedziny nauki, sztuki, religii i filozofii⁴⁸.

Szczególnie ciekawy wydaje się wiersz Miłosa *Sala*, przywołujący wyjątkowo dużo kontekstów:

⁴⁴E. Swedenborg, *Dziennik snów*, s. 35–36.

⁴⁵Tamże, s. 49.

⁴⁶C.G. Jung, *Wspomnienia...*, s. 347–348.

⁴⁷S. Grof, *Poza mózg...*, s. 221.

⁴⁸Tamże, s. 470.

Droga wiodła mnie prosto do świątyni
[...]
Odrzwia-bramy zamknięte. Wybrałem tę z boku
[...]
Pchnąłem. I wtedy objawiła się
Sala zdumiewająco olbrzymia, w ciepłym świetle.
Wielkie posągi siedzących kobiet-bogin
[...]
[...] Szedłem uwolniony
Od trosk, wyrzutów sumienia i lęków.
Wiedziałem, że tam jestem, choć dopiero będę.
Obudziłem się spokojny, myśląc, że ten sen
Odpowiada na moje często stawiane pytanie:
Jak to jest z przekroczeniem ostatniego progu?
Sala (Na brzegu rzeki), s. 1105.

W cytowanym już wierszu *Druga przestrzeń* Miłosz pisze o „przestronnych niebiańskich pokojach”, zestawiając je z „rajskimi wiszącymi ogrodami”. Podobnie śni Swedenborg:

[...] oglądałem Królestwo Niewinności. Ujrzałem przed sobą najwspanialszy ogród, jaki widziało ludzkie oko, gdzie co krok, na każdym drzewie, były białe róże. Potem znalazłem się w długiej komnacie, gdzie stały piękne, białe naczynia, a w nich mleko i chleb, nęcące ponad wszelkie wyobrażenie⁴⁹.

Mamy do czynienia ze starą tradycją, widoczną w często przywoływanym fragmencie *Tosefty* (*Tosefta Chagiga* II, 3, suplement do opublikowanej w III w. *Miszny*), opisującym, jak podają komentatorzy, doświadczenie mistyczne: „Czterech weszło do *Pardes* (sadu)”⁵⁰. Dla naszych rozważań istotny jest tylko przypadek ostatniego z nich, rabiego Akiby – przedstawiony słowami *Pieśni nad pieśniami* („Wprowadź mnie, o królu, do swoich komnat”), pozwalającymi utożsamić sad i „komnaty króla” z „komnatami *Merkawy*”. Najstarsza wizja boskiego rydwanu (*Merkawy*) wiąże się z wniebowstąpieniem Henocha, który w niebiańskim pałacu, za kryształowym murem, kontempluje zasiadającą na tronie Chwałę Bożą.

Analizując poezję Miłosza, można mówić o idei „wstępowania”, właściwej dla doświadczenia mistycznego (a także dla szamańskiego „lotu”): „Wstępowanie do nich po stopniach z powietrza”⁵¹, „dusza odrywa się od

⁴⁹ E. Swedenborg, *Dziennik snów*, s.107–108.

⁵⁰ R. Goetschel, *Kabała*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 18.

⁵¹ Cz. Miłosz, *Druga przestrzeń* (tom *Druga przestrzeń*), [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1217.

ciała i szybuje”⁵², „Uniesiony nad ziemię, napojony światłem,/Nie ustaję w napowietrznym biegu”⁵³. Zasadny jest również obraz ogrodu, nie tylko dlatego zresztą, że istnieje jakaś odpowiedniość między „niebiańskimi pokojami” i „niebiańskim ogrodem”, ale z powodu obecności tego obrazu w wierszach. Częstym wariantem ogrodu (kwiaty i trawa) jest w poezji Miłosza łąka, miejsce „pomiędzy światami”. O takim stanie pośrednim, zawieszeniu pomiędzy niebem a piekłem, trwającym tak długo, aż dusza zdoła się samookreślić i przygotować do dalszej drogi, pisze Swedenborg: „Zdawało mi się, że wychodzę po drabinie z głębokiej czeluści. [...] Potem wyszedłem na górę i trafiłem na zieloną łąkę, położyłem się”⁵⁴. Ideę Swedenborga dobrze ilustruje polski średniowieczny wiersz: „Dusza z ciała wyleciała,/Na zielonej łące stała”. I, co zabawne, ale zgodne z tą intuicją, także w *Opowieściach narnijskich* bardzo katolickiego pisarza C. S. Lewisa pojawia się taka łąka, w miejscu nazwanym „Las Między Światami”⁵⁵. Miłosz pisze o łące: „Rosły tu trawy i kwiaty [...] / [...] wchłaniałem świetlistość./[...] Nagle poczułem, że znikam i płaczę ze szczęścia”⁵⁶. łąka to miejsce poza czasem i przestrzenią, kontemplacja łąki prowadzi do stanów ekstatycznych. Ale jeszcze dobitniej przedstawiona została rola łąki w cytowanym już wierszu *Po*:

Ocknąłem się nagi na skraju cywilizacji,
która wydała mi się komiczna i niepojęta,
[...]
Rzeka płynęła dalej przez dębowe i sosnowe lasy.

Stałem w trawach po pas, wdychając dziki zapach
żółtych kwiatów.

Odnotujmy rolę rzeki jako granicy między światem a zaświatem. To motyw bardzo archaiczny, zarówno w mitologii i religii, jak i w literaturze, rozpowszechniony za sprawą greckiego Styksu, obecny również w starożytnym Sumerze, gdzie przed pięcioma tysiącami lat Gilgamesz przeprowadzał się w poszukiwaniu nieśmiertelności poprzez „Wody Śmierci”. Bardzo

⁵² Tamże. Zob. też M. Eliade, *Mity...*, s. 122: „Wiadomo więc, że lot, wznoszenie się, wstępowanie przez wchodzenie na stopnie to tematy dość często pojawiające się w marzeniach sennych. [...] Schody są w pełnym tego słowa znaczeniu symbolem przejścia z jednego bytu do drugiego”; s. 129: „Obrazy ‘lotu’ i ‘wstępowania’, tak często pojawiające się w światach onirycznych i imaginacyjnych, stają się doskonale zrozumiałe jedynie na planie mistyki i metafizyki, gdzie jasno wyrażają idee wolności i transcendencji”.

⁵³ Cz. Miłosz, *Bieg (zbiór To)*, [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1152.

⁵⁴ E. Swedenborg, *Dziennik snów*, s. 63.

⁵⁵ Zob. C.S. Lewis, *Siostrzeniec Czarodzieja* [w:] *Opowieści z Narnii*, t. II, tłum. A. Polkowski, Warszawa 1991.

⁵⁶ Cz. Miłosz, *Łąka* (tom *Na brzegu rzeki*), [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, 1063.

przejmujący przykład stanowi XIV-wieczny angielski poemat *Perła*, w którym ojciec, we śnie, widzi swoją zmarłą córeczkę na drugim brzegu rzeki. Kraina po „drugiej stronie rzeki” ma wyjątkowe znaczenie. Jest wizją zaświatów. Porównajmy ją z *Łąką* i *Po* Miłosza:

Znalazłem się na łące, trawa sięgała mi do pasa. [...] W oddali ujrzałem gęsty las [...]. Gdy tak stałem wśród miękkiej, zielonej trawy, widziałem zwierzęta, kwiaty i drzewa. Były tam także moje ulubione kwiaty. Nigdy nie widziałem podobnej gęstwiny żywych, przepięknych roślin, jak w tym właśnie miejscu.

Wydawało mi się, że znalazłem się na dworze, pośród cudownego krajobrazu, który zdawał się emitować jasne, złociste światło. [...] Czuję radość i uniesienie, jakich nie doświadczyłem nigdy wcześniej⁵⁷.

Oba powyższe opisy dotyczą wizji, które były udziałem osób znajdujących się w stanie śmierci klinicznej. Jak widać, są one także zgodne z dobrze przecież udokumentowanymi wynikami badań Stanisława Grofa. Mamy zatem do czynienia z obrazami zaczerpniętymi z nieświadomości. Pozostaje jeszcze świątynia z wiersza *Sala*. Wszystkie przywołane wcześniej konteksty są jak najbardziej aktualne. W przypadku świątyni także mamy do czynienia z symboliką przejścia – świątynia stanowi w religijnym modelu świata miejsce wyróżnione, punkt przecięcia między *sacrum* i *profanum*, drzwi do niej prowadzą zatem w wymiar transcendentny. Dla tego wiersza można również znaleźć metafizyczny kontekst w wizjach nieprzytomnego Junga:

Wydawało mi się, że znajduję się w przestrzeni kosmicznej, bardzo wysoko. [...] Wiedziałem, że oto opuszczam Ziemię. [...] W nieznaczonej odległości spostrzegłem ogromny blok skalny [...]. Kamień szybował w przestworzach, i ja szybowałem. [...] W kamieniu było wejście [...]. Do przedsionka prowadziły dwa stopnie. Wewnątrz, w ścianie po lewej stronie, była brama; za bramą – świątynia. [...] stąpałem po schodach do wykutego w skale wejścia, [...] pewny byłem, że przybywam do miejsca rozświetlonego [...]. Tam zrozumiałbym, dlaczego wszystko było tak a nie inaczej. Zbliżyłbym się do ludzi, znających właściwą odpowiedź na moje pytanie o to, co przedtem i co potem⁵⁸.

⁵⁷ I. Curie, „*Nie wszystkie umrę*”. *Niezwykłe odkrycia stu lat badań nad śmiercią*, pierwsze wydanie Ontario, Kanada, 1978, tłum. Z. Domaniewska, s. 163, 164.

⁵⁸ C.G. Jung, *Wspomnienia...*, s. 342-343. Dodać należy, że opis Ziemi, jaki podał Jung w tej wizji, wskazuje, że musiał ją widzieć z wysokości 1500 km. Wizja miała miejsce w czasie pobytu Junga w szpitalu, w 1944 r.

Należałoby uzupełnić ten cytat jeszcze jednym, ostatnim. We wspomnieniowej książce⁵⁹ lekarz, profesor Andrzej Szczeklik, pisze o ostatniej chorobie Miłosza:

„Pan Profesor nie był wśród nas przez długie cztery dni. – Czy coś z tego zostało w Pańskiej pamięci? – zapytałem wtedy”. „Naturalnie” – odpowiedział, jakby chodziło o rzecz oczywistą. I dorzucił kilka zdań. Wysłuchałem wielu opowiadań chorych reanimowanych ze śmierci klinicznej czy wychodzących ze śpiączki – i zawsze odnosiłem się do nich nadzwyczaj sceptycznie. Tym razem miałem wrażenie, że słyszę prawdziwą historię od kogoś obdarzonego fenomenalną pamięcią. Historię o tym, jak może być za brzegiem.

Mam świadomość niekompletności tego wywodu: pominięte w analizie zostały symbole pojawiające się w poezji Miłosza wtedy, „kiedy zwycięża diabeł”. Uwzględniłam jedynie to, co pozwala obronić tezę, że w późnym wieku człowiek rozpoczyna procedurę „przechodzenia”, polegającą na stopniowym zanurzaniu się w treściach nieświadomości, na coraz pełniejszym „wglądzie”. Symbole mówią o istnieniu czegoś poza fizycznym życiem materii, mówią o *uniwersum* duchowym, o przestrzeni symbolicznej, w której *psyche* będzie istnieć nadal. Czy tak jest istotnie? Psychologia umiejscawia źródło tych obrazów w mózgu, nie poza nim. Analiza literacka może się odnieść jedynie do kulturowego wymiaru zjawiska. Warto zauważyć, że Miłosz, po wielokroć stając w obliczu pytań o to, co „może być za brzegiem”, wciąż jest wątpliwym Orfeuszem⁶⁰. Do końca (a może się mylę?) nie zyskał tej niezbitej pewności siebie Swedenborga, który nie wahał się zarzucić kariery naukowej, by z krzewiciela mądrości paradygmatu mechanistycznego stać się Wielkim Wtajemniczonym, głoszącym prawdy duchowe ludziom małuczkim, niezdolnym do metafizycznego wylotu.

⁵⁹ Czesław Miłosz *in memoriam*, red. J. Gromek, Kraków 2004, s. 96–97.

⁶⁰ O poemacie *Orfeusz i Eurydyka* piszę w innym miejscu, zob. B. Tomalak, *Orfeusz i Eurydyka – inny wymiar*, „Świat i Słowo” 2006, nr 6, *Czytanie Miłosza*.

Barbara Tomalak

Transpersonal analysis of the unconscious *psyche* in Czesław Miłosz's poetry

The works of Czesław Miłosz are characterised by a complex approach to religion. His poetry demonstrates a multifaceted insight into transcendence. We can distinguish three types of such insight: 1) traditional insight seen as an appropriately modified understanding of the other world, in line with a relevant religious model; 2) ecstatic insight; and 3) unresolved confrontation with the terrifying Mystery. In Miłosz's poems one can find descriptions of old age and the awareness of inevitable death as well as the related questions of *What is it like to cross the boundary between life and death?* or *What is there on the other side?* The answers come from images rooted in imagination, dreams and visionary states. As in shamanic ecstasy or in the altered states of consciousness, in which the subliminally processed content leads to the modification of the perceived reality – dreams, visions and fantasies underlie the understanding of the transcendental, and shape the religious image of the other world. Both the *passage* and the vision of the land *on the other shore* are presented in Miłosz's poetry by the symbols which are recognisable, culture-bound, present in the sphere of *sacrum* and studied by the anthropology of religion. Currently, this borderland area is also of interest to a newly developed transpersonal psychology, whose principles are briefly presented in the article. What is striking is the consistency between the symbols generated by the unconscious with those which are the essence of religious experience.