



Religia Miłosza

Michał Masłowski

MICHAŁ MASŁOWSKI
(Université de Paris – Sorbonne (Paris IV))

RELIGIA MIŁOSZA

Temat to obszerny. Centralny dla poety uznanego za jednego z największych w XX stuleciu¹, a literatura przedmiotu jest obfita. Spektrum istniejących studiów robi wrażenie: jak gdyby dla zmierzenia się z tematem należało być jednocześnie zawodowym filozofem, teologiem erudytą i specjalistą od współczesnej poezji metafizycznej. Jeśli zdecydowałem się mimo wszystko podjąć zagadnienie, bez ambicji wyczerpania tematu, to w celu podkreślenia wagi poruszonych problemów, oryginalności znalezionych odpowiedzi oraz skuteczności – tak to można określić – poezji religijnej Miłosa. Jak również – by bronić tezy, skądinąd znanej, o charakterze metafizycznym i teologicznym całości dzieła poety, który nie tylko stara się współtworzyć nowoczesną wyobraźnię religijną, ale odkrywa także nowe drogi myśli ontologicznej. Badacze już przecierali ten szlak – jestem szczególnie dłużny Aleksandrowi Fiutowi, Łukaszowi Tischnerowi, jak też ks. Jerzemu Szymikowi, którego ważne studium o literackiej teologii Miłosa przyniosło obszernie rozjaśnienie tematu². Ale jeśli o. Szymik usiłuje obmyć poetę z zarzutów herezji, odnosząc jego myśl do dogmatów Kościoła, my spróbujemy raczej wydobyc podstawowe pytania ontologiczne stawiane przez autora *Metafizycznej pauzy*, znajduwane przezeń odpowiedzi, by następnie umiejscowić go na mapie współczesnej myśli teologicznej.

Rozpocząć trzeba od przywołania tych samych cytatów, które Szymik umieszcza w konkluzji: a więc najpierw wypowiedzi Pawła VI, iż „zerwanie więzi pomiędzy Ewangelią a kulturą jest dramatem naszej epoki”³. Następnie Jana Pawła II, wzywającego do dokonania „syntezy między kulturą a wiarą, [która] stano-

¹ Dla przykładu: J. Brodski, laureat Nagrody Nobla, określa go jako „jednego z największych poetów naszych czasów, być może największego” (cyt. z: „Gazeta Wyborcza” 2004, nr z 14 VIII). Podobnie E. Hirsch, prezes Guggenheim Memorial Foundation, który mówi o nim jako o „największym żyjącym poecie XX wieku” (cyt. z: „Rzeczpospolita” 2004, nr 191, z 16 VIII (dodatek specjalny)).

² A. Fiut: *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosa*. Kraków 1998; *W stronę Miłosa*. Kraków 2003. – Ł. Tischner, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*. Kraków 2001. – J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosa. Teologia literatury*. Katowice 1996 (pozycja ta dalej sygnalizowana jest skrótem Sz; liczba po skrócie wskazuje stronę). Zob. też J. Błoński, *Miłosz jak świat*. Kraków 1998.

³ Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*. O ewangelizacji w świecie współczesnym. Cyt. za: Sz 390.

wi konieczność nie tylko dla kultury, lecz również dla wiary”⁴. Ów „ostatni z wielkich polskich romantyków”, jak określał go Miłosz, twierdził, że „wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą przyjętą w sposób niepełny, niewystarczająco przemyślaną i nie przeżywaną w duchu wierności”⁵. Otóż Miłosz był jednym z ważnych budowniczych owej akulturacji wiary poprzez poezję i poprzez myśl:

Czym jest poezja która nie ocala
Narodów ani ludzi?
Współnictwem urzędowych kłamstw,
Piosenką pijaków, którym za chwilę ktoś poderżnie gardła,
Czytanką z panieńskiego pokoju.

(Przedmowa; P 1, 124)⁶

Niemniej sprowadzanie poezji Miłosza do akulturacji wiary byłoby oczywiście niewystarczające, jak zresztą przywołany cytat to ukazuje. Jego rozmaite poczynania prowokowały, jak wiadomo, nawet oskarżenia o herezję i o prometejską pychę poety, który się uważa za Chrystusa i chce, jak On, zbawiać świat⁷. Zarzuty te nie są wystarczająco udokumentowane, gdyż zasada naśladowania Chrystusa i uczestnictwa w ten sposób w zbawianiu świata znana jest od XIII stulecia (św. Tomasz a Kempis). Została ona przeinterpretowana w duchu prometejskim w XVIII–XIX w. (St. Martin, Mickiewicz) i oficjalnie proklamowana – pod wpływem Norwida zapewne – przez Jana Pawła II, który określił człowieka jako partnera Boga w dziele stałego tworzenia i odkupiania świata (*Laborem exercens*).

Zanim dojdziemy do sedna tematu, przypomnijmy jeszcze problem kryzysu religii w w. XX, który Miłosz rozumiał jako kryzys ontologiczny postrzegania rzeczywistości, widzianej wyłącznie w perspektywie subiektywnej, immanentystycznej, i to w zestawieniu z rozwojem nowoczesnej nauki, sprowadzającej wszystko do abstrakcyjnych pojęć i kwantyfikacji. Poeta wiąże kryzys wierzeń również z kryzysem wyobraźni religijnej, odziedziczonej ze średniowiecza i absolutnie niewystarczającej dla człowieka współczesnego, który poznał Einsteina i Freuda, Darwina i Jacoba (*Le Hasard et la nécessité*), ale także filozofię Nietzschego oraz ideologię marksizmu-leninizmu. Tak więc niemożność przestrzennego i statycznego (synchronicznego) wyobrażenia prawd wiary – a sposób ten byłby niejako naturalny dla człowieka – w świecie, który przechodzi intensywną ewolucję, oraz trudność skojarzenia abstrakcyjnych dogmatów z obrazami tworzyłyby jedno ze źródeł obecnego kryzysu. Do tego należy dorzucić problemy związane z procesem globalizacji, jak też z wielokulturowością współczesnego świata, która prowadzi przeważnie do relatywizmu i do odrzucenia wszelkiej hierarchii wartości. I to na łonie Kościoła nawet, który siłą rzeczy znajduje się pod wpływem zachowań wynikających z procedur demokratycznych:

⁴ List ustanawiający Papieską Radę Kultury. (1982). Cyt. za: Sz 391.

⁵ Cyt. jw.

⁶ Skrót P odsyła do: Cz. Miłosz, *Poezje*. T. 1–3. Paryż 1981. Pierwsza liczba po skrócie wskazuje tom, następna stronicę. Ponadto zastosowano następujące skróty oznaczające dzieła tego autora: T = *Traktat teologiczny*. W: *Druga przestrzeń*. Kraków 2002; W = *Widzenia nad zatoką San Francisco*. Wyd. 4. Paryż 1988.

⁷ Zob. np. D. Davie, *Z kresów chrześcijaństwa: Mandelsztam i Miłosz*. W zb.: *Poznanie Miłosza 2*. Red. A. Fiut. Cz. 1: 1980–1998. Kraków 2000.

[...] w chrześcijańskich kościołach odprawiało się nabożeństwo,
Którego liturgia polegała na dyskusji
Pod przewodnictwem księdza w wielkanocnej szacie
O tym, czy da się wierzyć w życie po śmierci,
Co rozstrzygano przez głosowanie.

(*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada,*
cz. V: *Mała pauza*; P 2, 223–224)

W obecnej sytuacji kryzysu oficjalny dyskurs Kościoła wydaje się absolutnie niewystarczający i nawet jeśli Miłosz nie mówi tego wprost, myśl ta – pojawiająca się okresowo od czasów kryzysu modernistycznego – daje się wyczytać z jego publikacji. Gdyż jak inaczej tłumaczyć jego fascynację „obrzeżami herezji” (T), myślą mistyczną, ezoteryczną, gnozą... Ale gdy przyjrzeć się z bliska, zwłaszcza w ostatnim okresie wydobywa on z tych źródeł poszczególne myśli i pozbywa się struktury intelektualnej owych „heretyckich” spekulacji. Powrócimy jeszcze do tej sprawy.

W każdym razie Miłosz otwarcie i świadomie stara się zrekonstruować wyobrażnię religijną – co jest *par excellence* zadaniem artysty (W), ale także przywrócić skuteczność poetyckiemu słowu, które ma „ocalać”. Co pod tym rozumie? To będzie właśnie tematem naszej refleksji. Niemniej zanim wprost zmierzymy się z tym pytaniem, trzeba je umieścić w kontekście trzech kryzysów nowoczesności, o których wspomina poeta, naszkicować jego rozwiązania w dziedzinie wyobraźni i wydobyć oryginalność drogi odnajdywania epifanii w pięknie, co byłoby dla współczesnego człowieka ratunkiem.

Natura i historia: Zło

To rzecz znana: Zło zjawia się podstępnie. Wąż z rajy był wszak uwodzicielem. Ten sam mechanizm działa na poziomie indywidualnym i zbiorowym. Zgodnie z wynurzeniami, literacko rozwiniętymi w *Dolinie Issy*, Miłosz bardzo wczesnie został oczarowany przez Naturę: piękno krajobrazu, kształt roślin, niewinna zręczność zwierząt. Dla młodego bohatera powieści śmierć zastrzelonej wiewiórki stała się objawieniem Zła, poświadczanego następnie wielokrotnie, zwłaszcza odkąd poeta zamieszkał na stałe w Ameryce (*Traktat poetycki*, P 2). Ostatecznie uzna on, iż „pomiędzy nami i Naturą została położona nieprzyjaźń” (W 136). Gdyż Naturą rządzi prawo silniejszego, nie ma też tam miejsca na świadomość ani Zła, ani śmierci.

Następnie człowieka XX stulecia uwiodła Historia, występując, zgodnie z duchem Hegla, jako wcielenie inteligencji stawania się i – za Marksem – jako możliwość zapanowania nad owym procesem. Słynne „ukąszenie heglowskie” polega na uwiedzeniu przez rzekomą Prawdę, przez suponowaną przejrzystość procesu dziejowego, którym, jak się w to uwierzyło, można manipulować. Trzeba będzie doświadczenia dwu totalitaryzmów, aby odkryć historię jako idola-ludźcę, bożka *Zeigeist*:

Już go zobaczył i poznał poeta,
Gorszego boga, któremu poddany
I czas, i losy jednodniowych królestw.
Twarz jego wielka jak dziesięć księżyców,
Na szyi łańcuch z nieobeschłych głów.
Kto go nie uzna, dotknięty pałeczką,

Belkotać zacznie i utraci rozum.
 Kto mu się skłoni, będzie tylko sługą.
 Gardzić nim będzie jego nowy pan.
 (*Traktat poetycki*, P 2, 23)

Wielu badaczy utożsamia wobec tego u poety Naturę z Historią, ale nie wydaje się to w pełni usprawiedliwione. Prawda, iż Miłosz wielokrotnie powtórzy za Simone Weil, że nasza rzeczywistość jest rządzona przez księcia tego świata, tzn. reguły matematyczne, interes i prawo silniejszego, i że jedyną formą obecności Boga jest krzyż: „Boże, czemuś mnie opuścił?!” Ale doda gdzieś indziej: „Konieczność, Opatrzność i przypadek spotykają się ze sobą w punkcie, który jest dla nas niezrozumiały”⁸. Bóg interweniuje więc czasem w życiu człowieka, jak i w historii, której sekrety są dla niego przejrzyste. I Miłosz walce z ludożerczym bożkiem historii poświęci niejedną książkę, ze słynnym esejem *Zniewolony umysł* (1953) na czele.

Falsz kultu natury i prawda historii wyjawione są poprzez kryterium Dobra, dopełniające Platońską triadę; ściślej zaś jeszcze poprzez brak dobra, czyli panowanie Zła. Słynne pytanie mistyków i filozofów „*Unde malum?*” stanie się dla poety niekiedy prawdziwą obsesją⁹. I będzie próbował walczyć z nią, stawiając czoła trzem zasadniczym kryzysom współczesnego świata: ideologii marksizmu-leninizmu, amerykańskiej oraz najgłębszemu ze wszystkich – kryzysowi nihilistycznemu. Mówi o tym z pełną świadomością:

Moje dzieciństwo upłynęło pod znakiem dwóch zespołów wydarzeń, którym przypisuję więcej niż społeczne czy polityczne znaczenie. Jeden to rewolucja w Rosji i jej wielorakie następstwa. Drugi to amerykańska [...]. I teraz nie ulega wątpliwości, że pełne zwycięstwo odniosła amerykańska. Czyli wytwór mocy nie tylko niższych niż człowiek i nie tylko zaraz go przerastających, niejako zamykających się nad jego głową, ale, co ważniejsza, odczuwanych przez niego jako i niższe, i przerastające jego wolę. [W 139–140]

Ten drugi kryzys jest groźniejszy, dodaje poeta, gdyż permissywizm rozkłada wolę walki.

Kryzys ideologiczny zarówno marksizmu-leninizmu, eksportowanej z Moskwy „Nowej Wiary”, jak i amerykańskiej utożsamiana z marzeniem o „życiu na wyspach”, a więc z degradacją człowieczeństwa w człowieku – oba te zjawiska są podszyte kryzysem nihilistycznym zachodniej cywilizacji, którego korzenie sięgają oświecenia i ideału człowieka-boga, a którego prorokiem był Nietzsche. Podstawowym objawem tej choroby cywilizacji jest dymisja kultury europejskiej, która od czasów ostatniej wojny zamyka się w obrazach absurdu życia oraz w wyobrażeniach świata jako śmietnika – gdyż w chwili gdy zanikła wszelka hierarchia, to, co było marginalne lub wstydlive, zyskuje takie same prawa jak reszta: odpadki znajdują się wtedy na pierwszym planie.

Niezdrowy urok pięknej natury i zrozumiałej historii, nad którą można zapanować, przemienia się wówczas w wizję ziemi jako biblijnej doliny płaczu, ziemię Ulro jak u Blake’a czy ziemię jałową (*The Waste Land*) jak u Eliota. Wiara

⁸ Cz. Miłosz, *Metafizyczna pauza*. Wybór, oprac., wstęp J. Gromek. Kraków 1989, s. 74.

⁹ To główny temat książki Tischnera (*op. cit.*). Natomiast Szymik stwierdza: „Miłosz [jak Luther] przecenia mroczną moc grzechu [...], a nie docenia odkupieńczej, wyzwalającej i stwórczej Boskiej Wszechmocy” (Sz 354).

w takim otoczeniu wydaje się niemożliwa, marzenia o „zbawieniu”, o „ładzie” stają się idealistycznymi mitami. Świat traci właściwą sobie konsystencję:

Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie.
 [.]
 Wrzawą wielu języków ogłoszono śmiertelność mowy.
 [.]
 Ludzie, dotknięci niezrozumiałą udręką,
 Zrzucali suknie na placach, żeby sądu wzywała ich nagość.
 Ale na próżno tęsknili do grozy, litości i gniewu.
 Za mało uzasadnione
 Były praca i odpoczynek
 I twarz i włosy i biodra
 I jakiegokolwiek istnienie.

(*Oeconomia divina*, Berkeley 1973; P 2, 164)

Wiara staje się wtedy tragiczna, gdyż poeta poza ludzką wspólnotą traci wszelki sens życia, a egzystencja w tej wspólnotcie polega na redukcji człowieczeństwa, na utracie godności. Miłosz przypominał parokrotnie, że Jan Paweł II zarzucał mu, iż w swej poezji religijnej robi krok do przodu i zaraz potem krok wstecz. Na co poeta odpowiedział, iż w naszych czasach nie można postępować inaczej¹⁰. Utrzymać kontakt z czytelnikiem, nie porzucać go i jednocześnie przypominać mu bez przerwy, że jest „dzieckiem króla”, że posiada wrodzoną godność Bożego potomka, wydało mu się drogą złotego środka, jedyną, która dokądś prowadzi.

Pion i poziom: Dobro

Wobec kryzysu nihilistycznego, ontologicznego cywilizacji Miłosz przyjmuje postawę „realisty”, gdyż według niego nazywanie rzeczywistości w całym jej bogactwie i poszczególności prowadzi do Rzeczywistości, która ją funduje. Do Rzeczywistości antropocentrycznej, wzniesionej na Bożoczłowieczeństwie Chrystusa, dostępnej także poprzez poezję. Miłosz okazuje się w tym uczniem Dostojewskiego – zna go i ceni niemal tak jak Mickiewicza – według którego piękno zbawi świat. Ale chodzi o piękno w znaczeniu Platońskim (lub Norwidowskim) jako jedność Piękna, Prawdy i Dobra. Jak w ikonie prawosławnej.

Liczni badacze uważają, iż to Piękno z zaświatów (niczym Idea u Platona) jest objawieniem, epifanią tego, co istnieje poza przestrzenią i czasem historii (schemat zstępujący)¹¹. Trudno utrzymywać, że tak całkiem nie jest, ale poeta nasz często zaplątuje się w sprzecznościach, podąża licznymi tropami na raz; ostatecznie wydaje się, iż najważniejszy nurt jego dzieła ma charakter o wiele bardziej prometejski (schemat wstępujący). Słynny fragment *Traktatu poetyckiego* o rozmiażdżonym na drodze wężu daje tego wyrazisty obraz:

Wąż wczoraj drogę przebiegał o zmroku.
 Starty oponą, wił się na asfalcie.
 A my jesteśmy i wężem, i kołem.
 Dwa są wymiary. Tu niedosiężalna
 Prawda istoty, tutaj, na krawędzi

¹⁰ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*. Paryż 1989, s. 28 (18–19 VIII 1987).

¹¹ Zob. Błoński, *op. cit.* (zwłaszcza studium *Epifanie Miłosza*). – R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków 2001.

Trwania, nie-trwania. Dwie linie przecięte.
Czas wyniesiony ponad czas przez czas. [P 2, 34]

Mamy tutaj naturalne wydarzenie, epifenomen, którego sens sprowadza się do praw tego świata (choć występują też konotacje symboliczne: wąż, czyli biblijny obraz sił telurycznych i zła, w dodatku dla Litwina stworzenie święte¹² – zostaje rozmiądzony przez koło, znak cywilizacji technicznej, ale też duchowości). Następnie spojrzenie poety „w czasie” przemienia ów mało ważny incydent w symbol ludzkiego losu i natury poezji: w „czas wzniesiony ponad czas przez czas”¹³. Poeta więc, czerpiąc ze skarbcza archetypalnej wyobraźni (wąż, koło, droga), symbolizuje doświadczenie rzeczywistości, która pod jego spojrzeniem i dzięki jego słowu staje się Rzeczywistością¹⁴.

Przychodzi na myśl teoria Lacana o trzech porządkach wyobrażeń: realistycznym („*le réel*”), wyobraźniowym („*l’imaginaire*”) i symbolicznym („*le symbolique*”). Ten ostatni jest jakby zastosowaniem gotowych już wyobrażeń, kumulowanych w skarbcu kultury, do bezpośredniego doświadczenia życiowego. W schemacie myślowym Miłosza zadaniem poety jest dać nazwę ludzkiemu doświadczeniu, przemieniając je w symbol i sytuując w Rzeczywistości. (Nie zatrzymuję się tutaj na sprawie ograniczeń języka, który z samej swej natury przemienia to, co poszczególne, w wyobrażenia ogólne; gdy chodzi o symbolizację, proces ten jest związany bezpośrednio z aktem tworzenia).

Poeta w tej perspektywie staje się „zbawcą”, ponieważ ocala ontologię, odsłaniając przed czytelnikiem Rzeczywistość.

Sprawa ta wymaga chwilowej pauzy, gdyż kwestia ontologii znajduje się w centrum dyskusji filozofów, egzegetów i teologów. Dla przykładu: w 1998 r. ukazała się w Paryżu książka André LaCoque’a i Paula Ricoeura *Penser la Bible*¹⁵. Obaj autorzy dyskutują tam m.in. słynny fragment *Księgi Wjścia* (3, 14), gdzie znajduje się objawienie imienia Boga: YHWH. LaCoque chce rozumieć objawienie w kontekście hebrajskim, sprzed wpływów myśli spekulatywnej greckiej z centralnym dla niej problemem Bytu i ontologii. Imię ma strukturę czasownikową, co pozwala rozumieć je w sposób teofaniczny i performatywny. Znaczy ono wtedy: „być z [kimś]”, „stawać się”, „ukazać się” (s. 311). Tłumaczenie tradycyjne: „Jestem, który jestem”, nie oddaje zasadniczego sensu hebrajskiego wyrażenia. „Jest to przesadna koncesja w stosunku do hellenistycznej ontologii” – stwierdza badacz (s. 313). „Rozpoznanie nie powinno mieć charakteru conceptualnego, ale stać się spotkaniem z objawianiem się YHWH przez niego samego” (s. 323). A więc tłumaczenia „Będę, który będę”, „Stanę się, którym się stanę” byłyby lepiej umotywowane (s. 326).

¹² O kulcie węża na Litwie pisał Cz. Miłosz w *Dolinie Issy*.

¹³ Tischner (*op. cit.*) wskazuje na pokrewieństwo tego sformułowania z metaforą Th. S. Elliota, który w *Burnt Norton* mówi o „*redeeming time*”: „*Only through time time is conquered*”; owo pokrewieństwo zostało już wcześniej podniesione przez J. Dudek w *Posłuchaniu* (w: *Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza*. Kraków 1995). Miłosz sam wskazuje na to nawiązanie, choć mniej szczegółowo, w *Komentarzach do Traktatu poetyckiego*, w wydaniu krakowskim z 2001 roku.

¹⁴ Zob. E. Czarnicka [R. Górczyńska], komentarz autorski w: *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*. New York 1983, s. 122.

¹⁵ Do tej edycji odsyłają stronicę w nawiasach w tym i czterech kolejnych akapitach. Zob. też wyd. polskie: A. LaCoque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*. Przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska. Kraków 2003.

Ujęciu temu Ricoeur przeciwstawia wierność historii interpretacji, gdyż „tłumaczenie już jest interpretacją” (s. 336). Spotkanie dwu kultur, hebrajskiej z grecką, zostało przypieczętowane zwłaszcza w słynnym przekładzie *Septuaginty*, która wszystko opiera na czasowniku „być”. Filon podkreśla, że „»jestem, który jestem« znaczy: moją naturą jest byt, a nie bycie wypowiedzianym” (s. 344). A w duchowości neoplatońskiej, przyjętej przez św. Augustyna, „byt jest symbolem przede wszystkim niezmienności, następnie wieczności i wreszcie duchowości” (s. 350). Dla św. Tomasza z kolei:

imię własne Boga według *Księgi Wjścia* 3, 14 – to znaczy ten, który jest – otrzymuje właściwą interpretację filozoficzną w tożsamości w Bogu bytu i esencji. *Esse* Boga samo stanowi esencję Boskiej natury. Ale [...] owa esencja nie może tym samym zostać skonceptualizowana. [s. 359]

Dalej filozof przypomina, iż nastąpił rozdział między Bogiem (biblijnym) a Bytem (filozoficznym), wzmocniony tylko przez „śmierć Boga”, którą ogłosił Nietzsche (śmierć Boga metafizyki według Heideggera) – co otwiera wrota myśli pochrześcijańskiej, „silnie przypominającej neopogaństwo” (s. 366). W tym kontekście Emmanuel Lévinas przeciwstawia koncepcji bytu – wymiar etyczny: etykę bez ontologii. A Jean-Louis Marion mówi wręcz o „konceptualnej idolatrii”, gdy chodzi o próby konceptualnej determinacji Boga: „miłość jako taka nie musi być, ponieważ wystarczy, by się ofiarowywała” (s. 368), co sprowadza w istocie sprawę do proklamacji Jana, iż „Bóg jest miłością”. Ale – jak Ricoeur podsumowuje swą krótką historię interpretacji:

czyż można przetłumaczyć *Księgę Wjścia* 3, 14 bez użycia czasownika „być”, nawet jeśli następnie można by korzystać z jego polisemii wzmocnionej przez *usus* hebrajski? Nie sądzę. Tłumaczenia alternatywne są w istocie parafrazami lub wręcz komentarzami, które przywołują kulturowy, duchowy, teologiczny kontekst wersetu [...]. [s. 370]

Tak więc według filozofa, którego wywód wydaje się przekonujący, nie można odrzucać historii interpretacji nawet w epoce postontologicznej, co przypomina postawę, którą przyjął Miłosz w swych tłumaczeniach biblijnych¹⁶. A w twórczości własnej jego wysiłek polegałby na próbie restytuowania Bytu poprzez poetyckie słowo zakorzenione w osobistym doświadczeniu życia. W pewnym sensie daje to odpowiednik hebrajskiego, egzystencjalnego spotkania połączonego z ontologicznym statusem przyznawanym chwilom istnienia. Chodzi o budowanie „przeciw-Natury” (T 68), czyli sztuki, w której człowiek może się schronić. Twórca pragnie stać się robotnikiem na tej budowie czy też „sekretnym” niewidzialnego, samoobjawiającego się Głosu, pracować nad restytucją Rzeczywistości, która polega bardziej na znalezieniu sensu chwil istnienia niż na samym koncepcie bytu. Poeta wynosi Sens poza czasoprzestrzeń materialną. Sens, który funduje byt.

¹⁶ Cz. Miłosz (*Słowo wstępne tłumacza*. W: *Księga Hioba*. Paryż 1981, s. 48) pisze o swojej pracy tak: „Każdy werset porównywałem z przekładami na kilka nowoczesnych języków [...] tudzież z przekładami polskimi”. W poszczególnych przypadkach poeta brał pod uwagę nie tylko znaczenie literalne oryginału, ale także tradycje tłumaczeń. Szczególnie wyrazisty jest tu przykład wzięty z *Eklezjasty*, który Cz. Miłosz komentuje we wstępie *Od tłumacza* (w: *Księgi pięciu Megilot*. Paryż 1982, s. 99–103). Mianowicie słynny refren „marność nad marnościami” dosłownie znaczy raczej ‘dym dymów, wszystko dym’ albo ‘gonienie za wiatrem’. Biorąc pod uwagę różne tradycje, poeta ostatecznie powrócił do „marność” jako silnie utrwalonej w zbiorowej pamięci.

Dla tej problematyki centralna jest słynna metafora „momentu wiecznego”. Przypomnijmy:

[...] Godzisz się co jest
Niszczyć i z ruchu podjąć moment wieczny
Jak blask na wodach czarnej rzeki? Tak.
(*Bon nad Lemanem*, 1953; P 1, 272)

„Moment wieczny” jest wyrwany z ruchu ciągłości życia na ziemi – biologicznego i historycznego – a fragmenty istnienia zostają utrwalone poprzez ich symbolizację. Poeta wynosi je ponad przestrzeń i czas, w *plerum*, pełnię, którą można by też nazwać pamięcią świata, pamięcią Boga lub „przywróceniem” (T 69), oczekiwanym na końcu świata. Zbliżamy się w ten sposób do „heretyckiej” z pozoru koncepcji *apocatastasis*, do której odwołuje się Miłosz (*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*), ale który pod jego piórem nie ma owego sztywnego sensu, jak u Orygenesusa – zbawienia zapewnionego wszystkim ludziom, lecz raczej pragnienie odnalezienia na końcu różnorodności momentów istnienia. „Ocalać” znaczy tu przechować wspomnienie najdrobniejszej chwili, zadanie *par excellence* poety, który w ten sposób przypomina o ostatecznych celach życia i przywołuje eschatologiczną nadzieję, wzmacniającą sens Rzeczywistości.

Nadzieja ta tłumaczy, jak Miłosz rozumie ontologię, oraz podkreśla transcendentny wymiar wiary (choć zarazem potwierdza on, iż waloryzacja pionu straciła od czasów Einsteina zakorzenienie w zbiorowej wyobraźni). Poeta zachowuje podziw dla ogromu konstrukcji intelektualnej św. Tomasza, nawet jeśli przyznaje jednocześnie:

Katolickie dogmaty są jakby o parę centymetrów
za wysoko, wspinamy się na palce i wtedy
przez mgnienie wydaje się nam, że widzimy. [T 66]

W istocie poeta rozdzierany jest przez sprzeczności – pomiędzy elementami racjonalności arystotelesowskiej, obrazami czy ideami archetypalnymi właściwymi platonizmowi i wreszcie elementami wyobraźni relacjonalnej, poziomej, którą akceptuje i odrzuca jednocześnie. W każdym razie pionowy wymiar ostatecznie związany jest z symboliką biologiczną, gdyż postawa wyprostowana jako zwieńczenie ewolucji człowieka powoduje, iż ruch wzwyż stał się znakiem duchowości.

Co do wymiaru poziomego – rzecz się rozgrywa między predylekcją poety do estetyki klasycznej, z jej przestrzenią „architektoniczną” i kosmocentryczną, a rozpoznaniem przestrzeni relacjonalnej jako właściwej człowiekowi współczesnemu¹⁷. W centrum zagadnienia staje wtedy polemika Miłosza z Gombrowiczem, którego wyobrażenia autor *Traktatu teologicznego* odrzuca, a zarazem się nimi inspirował. Gdyż obecność Boga, który jest niedostępny wszelkiej spekulacji, objawia się w przestrzeni międzyludzkiej, w „kościelach międzyludzkich” – Miłosz podejmuje wręcz koncept Gombrowicza ze *Ślubu* – i w ten sposób można tłumaczyć potrzebę obrzędów, które wszak „konstruuja przestrzeń sakralną” (W 169). Równocześnie jednak, jak podkreśla Aleksander Fiut, ów „kościół międzyludzki” jest podejrzany i niepewny, szlachetne formy są w nim często zapożyczone, by pokryć wolę potę-

¹⁷ Zob. D. R a t a j c z a k, *Przestrzeń w dramacie i dramat w przestrzeni teatru*. Poznań 1985. Autorka ukazuje tam na przykładzie rozwoju teatru trzy typy przestrzeni w dziejach kultury grecko-europejskiej.

gi, a niezastąpiona ludzka indywidualność jest jakby zagubiona w procesie interakcji¹⁸. *Homo ritualis*, którego koncepcja ta wyraża, należy raczej do porządku natury niż duchowości.

Ale sprawy nie przedstawiają się prosto. Gdyż, z jednej strony, Miłosz uznaje konieczność w modlitwie jakiegoś „ty”, innych, a modlitwa funduje wszak indywidualną wiarę (T 86). Z drugiej strony, sam Gombrowicz gubi się często w sprzecznościach¹⁹. Powróćmy zatem do jednego z najważniejszych jego dzieł: bohater *Ślubu* wszak ostatecznie sam siebie każe uwięzić przez szacunek dla Formy, co jest jakby nową mutacją transcendencji poziomej, niosącej wymiar etyczny²⁰. A przecież autor stawia bardzo wysoko na osobistej skali wartości autentyczność, czyli poszukiwanie prawdy poza formami, prawdy relacjonalnej:

Wiedźcie, że wszędzie tam, gdzie wzrok młodzieńca odkrywa swe przeznaczenie w oczach dziewczyny, tworzy się ojczyzna. Gdy na ustach waszych jawi się gniew lub zachwyt, gdy pięć godzi w łajdactwo, gdy słowo mędrca lub pieśń Beethovena rozpała wam duszę, uwodząc ją w nieziemskie kręgi, wówczas – na Alasce i na równiku – rodzi się ojczyzna. Ale na placu Saskim w Warszawie, na rynku krakowskim, będziecie bezdomnymi włóczęgami, [...] jeśli pozwolicie, aby trywialność zabiła w was piękność²¹.

Te zdania mogłyby być napisane przez Miłosza, choć pewnie w innej tonacji.

Kościół międzyludzki, owa relacjonalna przestrzeń pozioma wydaje się także Miłoszowi jedynym miejscem, gdzie można zrekonstruować przestrzenną wyobraźnię religijną:

obrzęd, który dla racjonalistycznie usposobionych pokoleń był martwą literą, nabiera dużej wartości, ponieważ nie tylko w teatrze Każdy występuje jako zależny od „przestrzeni międzyludzkiej” czy też, jak to nazywa Witold Gombrowicz, od „między-ludzkiego kościoła”; ludzie już wiedzą, że swoimi gestami, spojrzeniami, słowami zawsze „zarażają się” wzajemnie. Obzęd konstruuje przestrzeń sakralną pomiędzy pewną liczbą zgromadzonych. [W 169]

Przestrzeń sakralna pomiędzy Niebem, Ziemią i Piekłem wydaje się istotnie wpisywać we wszelkie doświadczenie egzystencjalne. Nie można już jej umieszczać w klasycznej przestrzeni Newtona, gdyż widzimy obecnie świat raczej jako system dynamiczny, jako ruch, stawanie się. Wyłącznie relacjonalna przestrzeń międzyludzka, uznając wyniki nowoczesnej nauki, może zarazem przyjąć człowieka wydziedziczony w odczarowanym świecie. Niemniej Miłosz zauważa *en passant*, że laboratoria naukowe na nowo zaczarowują dla nas świat, mnożąc czasy i przestrzenie tak, że rzeczywistość przemienia się w gabinet luster (W 170).

Przemiany aktualne podważają jednak rozumienie najbardziej podstawowych dogmatów wiary. Dłuższy cytat jest niezbędnym, by to wytłumaczyć:

Ciepła, ludzka obecność Boga, który się wcielił, aby zaznać naszego głodu i naszego bólu [...]. I Bóg-człowiek nie jest jednym z nas w chwilach naszej pychy i chwały, ale jednym z nas w nieszczęściu, w niewolnictwie, w strachu przed śmiercią. [...] On ma prawo nadal głosić: „jestem miłością”; Syn, a obok niego Matka, matka odwieczna, zawsze bolejąca nad cierpieniem swego dziecka, opiekunka, orędowniczka – i tak dogmat Trójcy niepostrzeżenie przepływa w wyobraźni w inny, niesformułowany dogmat, Trójcy Ojca, Matki i Syna. Jej blask utwierdza

¹⁸ F i u t, *Moment wieczny*, s. 139–140.

¹⁹ Zob. A. M e n c w e l, *Dialog nie dopowiedziany: Gombrowicz i Miłosz*. W zb.: *Poznawanie Miłosza 2. Cz. 2: 1980–1998* (2001).

²⁰ Rozwinięcie zob. M. M a s ł o w s k i, *Kościół międzyludzki w „Ślubie” Gombrowicza*. „Teksty Drugie” 1999, nr 2.

²¹ W. G o m b r o w i c z, *Dziennik 1953–1956*. Paryż 1971, s. 82.

współzycie żywych i umarłych, świętych obcowanie, dialog, wstawiennictwo. W ten sposób obok fizycznej przestrzeni budowana jest przestrzeń czysto ludzka, wypełniona promieniami, które przebiegają od oczu do oczu, od rąk do rąk, głosami próśb i modlitw. Cała ludzkość, miniona i teraźniejsza, jest zaiste Kościołem [...], przeciwstawionym konieczności wpisanej we wszechświat. Katolicyzm jest najbardziej antropocentryczną z religii i niejako przez swój nadmiar Boskiego człowieczeństwa opiera się unicestwiającyemu poszczególnego człowieka nakom ścisłym [...]. [W 64–65]

Jak widzimy, Miłosz, w celu ożywienia na nowo symboli i zleksykalizowanych archetypów, nie waha się dekonstruować najgroźniejszych *tabu*, ukazując relację między dogmatem Trójcy Św. a strukturą rodziny²². Chodzi o odnalezienie *correspondances* pomiędzy prawdami wiary a doświadczeniem indywidualnym. W przeciwnym wypadku kryzys dotknie, jak to się już dzieje, samych podstaw naszego rozumienia świata, gdyż dzisiaj „wiera jest podminowana niewiarą w wiarę, a niewiara niewiarą w niewiarę” (W 30).

Spróbujmy teraz syntetycznie ująć ów rodzaj kopernikańskiego przewrotu wyobraźni religijnej, głoszony przez Miłosza w świecie nowoczesnym, zagrożonym katastrofą nonsensu. Przewrót ten polegałby na przemianie przestrzeni pionowej niezmiennej, statycznej w przestrzeń poziomą dynamiczną, interrelacyjną „kościół międzyludzki”, ale jednocześnie na podnoszeniu transcendencji jako podstawowego wymiaru ludzkiego życia, który najjaśniej widać w eschatologicznej perspektywie apokatastazy. Archetypy zachowane w ezoterycznej wyobraźni lepiej może niż dogmaty oddają tę nową wrażliwość, jak też nowoczesne poczucie, że wiara reprezentuje „tajemnicę jednostkowej wolności i jednostkowego przeznaczenia” (W 169).

Droga do ożywienia archetypów ukrytych za doświadczeniem codzienności prowadzi przez kategorię piękna i przez kult maryjny.

Usprawiedliwienie i akceptacja świata: Piękno

Traktat teologiczny kończy się obrazem Pięknej Pani, która ukazała się oczom dzieci w Lourdes. Zjawia powiewna („Twoje stopy unosiły się na około dziesięć centymetrów / nad [...] liśćmi”), ale jednocześnie precyzyjnie opisana, z charakterystycznymi szczegółami („można było rozróżnić guziki Twojej sukni”). To, co poeta wydobywa – mimo niechęci do wzmacniania narodowego kultu „pogańskiej bogini”, mającej chronić „przed najazdem nieprzyjaciela” – to „niedocieczona intencja” Pięknej Pani, „która dzieciom ukazała się w Lourdes i Fatima”:

Najbardziej wtedy, jak mówią dzieci, zdumiała je
Twoja niewysłowiona śliczność. [T 87]

Temat kultu maryjnego powraca u Miłosza po wielokroć, czy to poprzez wspomnienie *Słów Panny* Mickiewicza, czy poprzez wyznanie, że podobnie jak poeta romantyczny ofiarowany został Matce Boskiej (*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*), czy wreszcie poprzez przywołanie sarmatyzmu (*Rozmowy na Wielkanoc 1620 roku*, 1959; P 2), rytuałów Bożego Narodzenia (*Modlitwa wigilijna*, 1938; P 1, 248) albo też postaci Bogurodzicy (*Stare kobiety*, 1986)²³. Trzeba by wziąć również pod uwagę to, co na ten temat mówi poeta wprost w *Przedmowie do Księ-*

²² Podobna procedura zastosowana została przez K. Wojtyłę w sztuce poetyckiej *Promieniowanie ojcostwa*.

²³ Cz. Miłosz, *Kroniki*. Paryż 1987, s. 23.

gi mądrości²⁴. Jerzy Szymik, biorąc pod uwagę rozmaite nawroty tematu maryjnego, konkluduje słusznie:

Współczujące w cierpieniu, ale także czynne w pomocy [...] macierzyństwo Matki Boskiej i ludzkiej („*Theotokos* ludzkiej”) ma – według Miłosza – istotowo i koniecznie charakter wybitnie katolicki, powszechny, uniwersalny. [Sz 340]

I wyciąga z tego następujące wnioski teologiczne:

Katolicka mariologia [...] powinna zawierać dwa wymiary, które składają się na jej integralność, „powszechność i całościowość”: związek z ziemią („od-spiritualizowanie”) i z judaizmem. [Sz 341]

Są to ważne spostrzeżenia, gdyż wskazują, iż – odmiennie niż w rozpowszechnionej teologii katolickiej, gdzie Maria jest przede wszystkim „tą, która się zgodziła” na wcielenie – dla poety jej kult symbolizuje inną drogę religijności: przez antropologię i kulturę, by tak to wyrazić. Szymik usprawiedliwia tę postawę podkreślając, że „w tych sensach i funkcjach jest eklezyjalnie ukonkretnioną pochodną chrystologii” (Sz 339), utworzoną w oparciu o Boską ludzkość „najbardziej antropocentrycznej z religii” (W 65).

Istotnie, „religię bierzemy z naszego litowania się nad ludźmi” (T 78), polega ona zaś na hierarchii, szacunku (*Czeladnik*) i na miłosierdziu wobec „zupełnej obcości” człowieka „pośród galaktyk” (T 78). I jeśli w religii ważne jest, żeby „wspólnie z innymi wznosić świątynie / niewyobrażalnego miłosierdzia” (T 78), to także sztuka, owa „przeciw-Natura”, potrzebna jest do tego, „żeby z innymi budować nasz dom z dźwięków / muzyki, barw na płótnie i rytmów mowy” (T 68). Piękno służy – może służyć – objawieniu i gdyby udało się zjednoczyć wspólny dom sztuki ze świątynią miłosierdzia, Rzeczywistość nie byłaby zagrożona. W każdym razie symbolika Pięknej Pani wskazuje tę drogę jako najbliższą człowiekowi, gdyż ratuje od samotności i pozwala odkrywać przesłonięte materialnością – to, co najistotniejsze.

Piękna Pani jest jak odpowiedź Ewie, która stoi obok Matki Boskiej w wiecznym teraz archetypów. To nałożenie wyjawia jakby podwójną naturę kobiety, która poprzez swój cykl biologiczny należy do przemijającego świata Natury, ale poprzez oddanie, swą odpowiedź na wezwanie z góry – wciela światło.

Dzieci, którym się objawiła, mają również przede wszystkim znaczenia symboliczne i archetypalne. Dziecko reprezentuje dla Miłosza stan niewinności ontologicznej, kondensat możliwości ludzkich, jeszcze nie zniszczonych przez życie, indywidualną esencję, którą należy odnaleźć poza egzystencją i jej determinantami. A jeśli życie na ziemi jest poddane Naturze i Historii, jedynie wymiar religijny łaski pozwala odkryć świat esencji, piękno Bytu. Miłosz spostrzegł bowiem, że:

Tak wyraźne uświadomienie sobie, że mężczyźni i kobiety w kościele, siwizny, lyszyny, fryzowane loczki, nie są samymi sobą, ale formą nabytą w ciągu życia wśród ludzi, że naprawdę to są dzieci i zasługują na obmycie, by tak rzec, z tych sztucznych kolorów społecznego teatru, także na oczyszczenie z lat, jakie przeżyli, żeby została w nich prawdziwa postać człowieka, dzieciństwo, młodość, odkrywczość, gotowość²⁵.

Dziecko w człowieku stanowiłoby więc indywidualną esencję bytu, być może tę, którą symbolizuje tradycyjny obraz Anioła Stróża. To znaczyłoby także, iż należy rozwijać się zgodnie z porzekadłem „Stań się tym, kim jesteś”.

²⁴ *Księga Mądrości*. Przel. Cz. Miłosz. Paryż 1989, s. 37.

²⁵ Miłosz, *Metafizyczna pauza*, s. 192.

Piękna Pani, która ukazuje się dzieciom – końcowy akord *Traktatu teologicznego* – reprezentuje wcielenie esencji metafizycznych w świecie: inny typ epifanii niż Chrystus na krzyżu, niewinna i konkretna obecność Piękna. Jak w poezji. Której celem byłoby objawianie owego świata esencji, czyli Rzeczywistości. Wyznanie wiary jest tu jednocześnie poetyką.

Poeta przez całe swe życie ma poczucie rozdarcia, które nadaje jego wierze akcent tragiczny. Szeroko mówiliśmy o jego wrażliwości na problem Zła, które utożsamia, zwłaszcza w *Traktacie teologicznym*, z pojawieniem się *ego*, zrodzonego z pychy prometejskiej człowieka. Wyłącznie obecność innych pozwala chwilami przekroczyć pesymizm:

Ale jest mi dobrze w modlącym się tłumie.
Ponieważ oni wierzą, pomagają mi wierzyć
w ich własne istnienie, istot niepojętych. [T 22]

Niemniej bez *ego* nie byłoby poezji – moglibyśmy poecie odpowiedzieć – nie byłoby ani słowa, ani świadomości, ani sumienia. Trzeba „ja”, aby zrodziła się mowa. Prawda, że piękno w tej koncepcji służy na poetę niby objawienie, pisze on często jakby pod dyktando, co sam wyznaje. Ale słowa służą również komunikacji, chociażby przekazaniu własnej samotności. Nasze rozumowanie tutaj ma jednak charakter dyskursywny. Emocjonalnie i strukturalnie – *ego* oddziela od innych, zamyka na samym sobie.

Tutaj właśnie widać szczególną rolę, jaką poeta przyznawał Erosowi, zwłaszcza w ostatnim okresie życia:

Moje uszy coraz mniej słyszą z rozmów, moje oczy słabną, ale dalej są nienasycone.
Widzę ich nogi w minispódniczkach, spodniach albo w powiewnych tkaninach,
Każdą podglądam osobno, ich tyłki i uda, zamyślony, kołysany marzeniami porno.
Stary lubieżny dziadu, pora tobie do grobu, nie na gry i zabawy młodości.
Nieprawda, robię to tylko, co zawsze robiłem, układając sceny tej ziemi z rozkazu erotycznej
wyobraźni.
Nie pożądam tych właśnie stworzeń, pożądam wszystkiego, a one są jak znak ekstazy
obcowania.
Nie moja wina, że jesteśmy tak ulepiani, w połowie z bezinteresownej kontemplacji i w
połowie z apetytu.
Jeżeli po śmierci dostanę się do Nieba, musi tam być jak tutaj, tyle że pozbędę się
tępych zmysłów i ociążałych kości.
Zmieniony w samo patrzenie, będę dalej pochłaniał proporcje ludzkiego ciała, kolor
irysów, paryską ulicę w czerwcu o świcie, całą niepojętą, niepojętą mnogość
wizualnych rzeczy²⁶.

Eros, freudowskie *libido*, „TO”, pozwala na ekstazę, która jest cielesną formą akceptacji istnienia. Świata. Jest to forma przezwyciężenia problemu Zła.

W ostatnich latach życia Miłosz jakby dokonał syntezy, być może wraz z tomikiem *To* (2000). Proza poetycka *Obudzony* świadczy o tym tak w planie afektywnym, jak w filozoficznym i religijnym:

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 znikala przeszłość, którą w sobie nosiłem razem z moją zgryzotą. Teraz nagle została włą-

²⁶ Cz. Miłosz, *Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis*. W: *To*. Warszawa 2000, s. 23–24.

czona 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 czulem, był spokojem zamknięcia rachunków i łączył się z myślą o śmierci. Szczęście po tej stronie było niby zapowiedź tego samego po drugiej stronie. Zdawałem sobie sprawę, że otrzymuję dar nieoczekiwany, i nie mogłem pojąć, dlaczego spadła na mnie ta łaska²⁷.

Przewycięzenie narcystycznej pychy nie jest możliwe bez rozpoznania transcendencji, życia jako daru, poczucia ładu istnienia – które jest owocem łaski, a nie matematycznych praw. Pion zbawia międzyludzką komunie, kościół ludzkości, tak jak piękno zbawia od zamknięcia, wskazując wzwyż. Piękno, które nie jest uwodzeniem, ale objawianiem Prawdy – wcielonej i do wcielenia, jak i objawianiem Dobra, polegającego na usprawiedliwianiu świata pomimo Zła, na znajdowaniu Sensu. Emblematycznym obrazem Ładu, zaczerpniętym z tradycji ezoterycznej, jest widziany z lewej strony gobelin, którego rysunek stanie się zrozumiały dopiero na tamtym świecie²⁸.

Uwagi końcowe

Przyrzekliśmy sobie na początku rozważyć rozmaite znaczenia słowa „ocalenie” u Miłosza. Otóż, jak widzieliśmy, poezja, która ocala – nadaje sens życiu i światu i przyczynia się do jego akceptacji, w swoisty sposób go usprawiedliwiając. Co ważniejsze – nadaje światu przeżyć sens ontologiczny, umożliwia rozpoznawanie Rzeczywistości poza rzeczywistością faktualną i materialną, zwłaszcza poprzez symbolizację najdrobniejszych momentów egzystencji, i dzięki temu zakorzenia je w archetypalnej wyobraźni ludzkości. Wszystko to pozwala przewyciężyć Zło poprzez hierarchizację fragmentów życia, chociażby naiwnie, jak w poemacie *Świat, poema naiwne* z r. 1943, gdzie pośród horroru wojny poeta przyjmuje punkt widzenia dziecka. Nie musimy bowiem dostrzegać całego zła świata i nie jest to tylko naiwność, ale należy to do istotnej tradycji biblijnej. Przypomnijmy jednego z największych proroków *Starego Testamentu* – Izajasza:

Ten, kto postępuje sprawiedliwie
i kto mówi uczciwie,
kto odrzuca zyski bezprawne,
kto się wzbrania dłońmi przed wzięciem podarku,
kto zatyka uszy, by o krwi nie słuchać,
kto zamyka oczy, by na zło nie patrzeć –
ten będzie mieszkał na wysokościach, [Iz 33, 15–16]²⁹

Sprawiedliwy „zamyka oczy, by na zło nie patrzeć”, gdyż – sądzić należy – widok ów mógłby go skłonić do akceptacji zła jako należącego do praw tego świata. „Naiwność” polega wtedy na zachowaniu wewnętrznego obrazu ładu mimo wszelkich okropieństw, które mogą się wydarzyć. Nie wolno stracić z oczu Rzeczywistości, która stanowi esencję świata. Trzeba zrozumieć, iż podczas życia naszego możemy dostrzegać jedynie odwrotną stronę gobelinu, którego dopiero prawa strona pozwoliłaby zrozumieć sens wszystkiego.

²⁷ Cz. Miłosz, *Obudzony*. W: jw., s. 39.

²⁸ Zob. wiersze *Świadomość* z tomu *Nieobjęta ziemia* lub *Sens z Dalszych okolic*. Zob. też Sz 371.

²⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Poznań 1980.

W tej perspektywie poezja Miłósza mogłaby zostać nazwana „ikoniczną”, ponieważ, jak w przypadku prawosławnych ikon, usiłuje objawić poza ziemskim obrazem – rzeczywistość wyższą. Epifania Piękna służy celom ontologicznym.

Ale służy również ludzkiej wspólnotocie kultury, ofiarowując jej strukturę wyobrażeń, i to mimo wszelkich sarkazmów, które poeta wypowiedział na temat nacjonalizmu. Gdyż, w ślad za Mickiewiczem, zawsze będzie twierdził iż „tylko mowa jest ojczyzną / Mur twój obronny u twoich poetów” (*Traktat poetycki*; P 2, 15). Literatura przechowuje pamięć, a więc tożsamość kultury. A do tego trzeba, by ta tożsamość oparła się na Bycie, na Rzeczywistości – wtedy dopiero będzie trwała. Przypomnijmy sobie, że na podobnej zasadzie *Pan Tadeusz* rozpoczyna się od inwokacji do Panny Świętej.

Znaną jest rzeczą, iż stosunki Miłósza z romantyzmem są skomplikowane³⁰. Obok dezaprobaty, niemal równie silnej jak u Gombrowicza, poeta jest zafascynowany Mickiewiczem, ale także – choć twierdzi coś przeciwnego – Słowackim i Norwidem. Jednak pod wieloma względami jego religijność znajduje się na przeciwnym biegunie w stosunku do paradygmatu romantycznego. Dla Mickiewicza np. liczy się przede wszystkim przemienianie świata w Duchu; jest to rodzaj chrześcijańskiego prometeizmu, który uprzywilejowuje postawę wstępującą, heroiczną oraz zaangażowanie w polityczne i społeczne realia. Mickiewicz złamał pióro, a Miłosz, jak widzieliśmy, chętnie kryje się w świecie archetypów i uważa, że działalność poety polega na pisaniu. Co nie znaczy, iż jego utwory, jak niegdyś Mickiewicza, nie mają reperkusji politycznych i duchowych.

Istnieją dwie cechy przynajmniej, które wspólne są Mickiewiczowi i Miłoszowi. Przede wszystkim prometejska koncepcja poezji. Prawda, Miłosz nie jest „wieszczem” i nie chce nim być. Ale jego koncepcja poezji również ma charakter prometejski, gdyż powinna ona „ocalać”. A więc poeta wezwany jest do „analogowego naśladowania Chrystusa”³¹, do współpracy w dziele zbawiania świata. Jest to bliższe modernizmu; poeta, jak kapłan sztuki, która zyskuje charakter sakralny, staje się wybrańcem, ale ogólnie rzecz ujmując – postawa ta przywołuje sformułowanie jednego z mistrzów duchowych Mickiewicza, Louis-Claude’a de Saint Martina: „każdy człowiek jest Chrystusem. W rozmaitym stopniu”.

Druga cecha wspólna obu poetom to poszukiwanie poezji poza językiem, co odpowiada słowom Konrada z *Improwizacji* o poezji wewnętrznej, jakby pod poziomem słowa. Miłosz poszukuje zaś rzeczywistości pierwszej: „przychodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału / na Tak i Nie, / ani podziału na jest, będzie i było”³². Albo też stara się antycypować czas końca świata i ostateczne „przywrócenie” – w tym właśnie sensie rozumie on *apocatastasis*.

Owa koncepcja poezji pozasłownej i rzeczywistości sprzed pojawienia się słowa wskazuje u obu poetów na temperament mistyczny, na poszukiwanie zasady Bytu poza czasoprzestrzenią, nawet jeśli nie nazywają go Absolutem czy Bogiem. A dla Miłósza wyłącznie ten wymiar „ikoniczny” poezji usprawiedliwia ją, mimo wszelkich jej niedoskonałości i mimo pychy, którą ta poezja karmi.

³⁰ Wszyscy krytycy o tym mówią. Zob. szczególnie E. Kiślak, *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*. Warszawa 2000. – E. Bięńkowska, *W ogrodzie ziemskim. Książka o Miłoszu*. Warszawa 2004.

³¹ Temat ten rozwinięty jest w moich studiach o Mickiewicz – zob. zwłaszcza M. Masłowski, *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*. Warszawa 1998.

³² Cz. Miłosz, *Późna dojrzałość*. W: *Druga przestrzeń*, s. 8.

Miłosz nie jest prorokiem, jak mówiliśmy, myśl jego nie przynosi nowego paradygmatu wiary, jak to miało miejsce u mistrza polskiego romantyzmu³³. Ale czuje się sumiennym robotnikiem na budowie gmachu sztuki, kultury i wyobraźni religijnej. Jest sekretarzem, który nie rozumie swego zadania, ale notuje jak pod dyktando:

Sluga ja tylko jestem niewidzialnej rzeczy,
Która jest dyktowana mnie i kilku innym.
Sekretarze, nawzajem nieznani, po ziemi chodzimy,
Niewiele rozumiejąc. Zaczynając w połowie zdania,
Urywając inne przed kropką. A jaka złoży się całość,
Nie nam dochodzić, bo nikt z nas jej nie odczyta.

(*Sekretarze*, 1975; P 3, 23)

Niemniej jest on nie tylko sekretarzem mistycznego Głosu, ale i świadkiem tego, co najważniejsze, wielkim bojownikiem swej epoki, walczącym o zasadnicze wartości, o same podstawy europejskiej cywilizacji; jest „dysydem”³⁴ ścierającym się z największymi kryzysami ideologicznymi i ontologicznymi swego czasu; jest herbertowskim błędnym rycerzem, który walczy z nicością ustanowioną przez nihilizm zachodni końca XIX wieku. Jest obrońcą obiektywizmu rzeczywistości przeciw subiektywizmowi współczesnej sztuki i prześladowcą rajskich marzeń społeczeństwa konsumpcyjnego.

Jak sytuować jego myśl religijną na mapie współczesnych poszukiwań?

W swej znanej książce *La teologia del XX secolo*, opublikowanej w r. 1944, Rossino Gibellini, nawiązując do typologii Jürgena Habermasa dotyczącej myśli filozoficznej, rozróżnia cztery wielkie ruchy teologiczne w. XX: teologię dialektyczną, antropologiczną, teologię nadziei (polityczną) oraz ekumeniczną. Wydaje się dość oczywiste, iż myśl religijna Miłosza sytuuje go raczej w drugiej z tych kategorii – antropologicznej. Należy go ustawić obok teologa i myśliciela Romana Guardiniego, zafascynowanego związkami między teologią a literaturą, który interpretował wielkie postaci religijne, filozoficzne i poetyckie, jak Budda, Sokrates, Nietzsche, ale także św. Augustyn, Dante, Dostojewski... Guardini bowiem jest autorem m.in. zdania, które winno być poecie bliskie: „Każdy człowiek autentycznie wierzący jest żywym osądem tego świata. Objawia się on bowiem przed jego oczami”³⁵.

Inny twórca o bliskiej Miłoszowi postawie to Henri de Lubac, jeden z głównych teologów II Soboru Watykańskiego, który nie tylko napisał o Mickiewiczu studium i interesował się joachimizmem, ale też z całą mocą twierdził, iż „chrystianizm jest objawieniem uniwersalnego braterstwa, jak też absolutnej wartości każdego człowieka” (s. 208).

Poza teologami kultury, jak Tillich, najbliższy Miłoszowi wydaje się Karl Rahner ze swą metodą antropologii transcendentnej, przechodzącej od doświadczenia do konceptu, który poszukiwał związków między egzystencjalizmem a chrystologią (s. 208). Przede wszystkim jednak Hans Urs von Balthasar, który ustano-

³³ Zob. szerzej M. Masłowski: *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego; Synteza religijna Mickiewicza*. W: *Problemy tożsamości. Szkice mickiewiczowskie i (post)romantyczne*. Lublin 2006.

³⁴ Zob. mój szkic o Miłoszu w książce *Dissidences* (Éd. C. Delsol, M. Masłowski, J. Nowicki. Paris 2005).

³⁵ Cyt. za: R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Trad. J. Mignon. Paris 2004, s. 248. Do tego wydania odsyłają lokalizacje w dwóch następnych akapitach.

wił fundamenty estetyki teologicznej. Podkreśla on zdolność człowieka do uchwycenia prawdy poprzez postrzeganie, i to przed wszelką interpretacją (s. 275), i mówi o „oślniewającej piękności” Figury – Postaci, która jest objawieniem chwały Boga. Mamy prawo skojarzyć owo twierdzenie z „błyszczącym punktem” u Miłosza, który dostrzegł on na początku swej drogi³⁶. Dla von Balthasara postać Chrystusa to „piękno Boga objawiające się w człowieku i piękno człowieka odnajdywane w Bogu i tylko w Bogu” (s. 276). Według tego piewcy piękna „Boskiej dramaturgii” – objawienie jest działaniem w świecie i na świat, „walką Boga ze stworzonym w poszukiwaniu sensu jego istnienia i drogi zbawienia” (s. 281). Von Balthasar, tak jak Miłosz, nie odrzuca eschatologicznej perspektywy apokatastazy w imię „uniwersalnej nadziei” (s. 286).

Nie myślę, że Miłosz czytał tych autorów, nie ma śladu tego w jego rozmaitych „abecadłach”. Nie chodzi więc o jakiegokolwiek wpływy bezpośrednie, lecz raczej o kontekst, który czyni, iż pewne pytania stają przed ludźmi, a poeta odpowiada na nie w swoisty sposób, bliski czasem prądom intelektualnym jego czasu.

Mystyk i lewicowiec, myśliciel zafascynowany ezoteryzmem i gnozą, ale przewycięzający te odgałęzienia myśli parareligijnej, budowniczy nowej wyobraźni jednocześnie w pionie jak i w poziomie, transcendentnej i immanentnej zarazem, wielki poeta – takim okazuje się Miłosz w przyjętej tu perspektywie. Stawiając istotne pytania o to, co najważniejsze, wzbogacił on kulturę polską i światową swym zmysłem formuły i słuchem wyczulonym na głos „daimoniona”, dyktującego mu kierunek poszukiwań. Który dzięki temu stał się też naszym.

Abstract

MICHAŁ MASŁOWSKI
(University of Paris – Sorbonne (Paris IV))

CZESŁAW MIŁOSZ'S RELIGION

Czesław Miłosz's religious thought is situated in the perspective of nihilistic breakthrough and three crises of modernity connected with it. The poet contradicts the 20th century ideologies with the famous analyses and diagnoses. When faced with ontological crisis, he tried to answer through the epiphanic metaphor of “endless moment”, and via symbolization changing experience into an image of Reality. As far as the crisis of religious imagination is concerned, the poet recalls the beauty disclosing the real state of the world. The patron saint of this route would be the worship of Hail Mary – Beautiful Lady. Thus, one may speak here about promethean poetry which gives poet a task of “saving” (redeeming) the world. All of it led Miłosz to crusade against ideologies, to fight for the objectivism of Reality and to oppose a subjective treatment of contemporary art. Religious sensitivity sets Miłosz among the trends of contemporary theological thought on the side of anthropology and theology of culture.

³⁶ Motyw ten Cz. Miłosz wspomina w *Rodzinnej Europie* (Paryż 1980), w rozdz. *Katolickie wychowanie* (s. 75): „Wewnętrznej pewności nie udawało mi się stłumić: że istnieje błyszczący punkt na przecięciu wszystkich linii i że wtedy, kiedy go neguję, tracę zdolność koncentracji, a rzeczy, dążenia rozpadają się w proszek. Pewność dotyczyła także mojego związku z tym punktem. Czulem mocno, że nic nie zależy ode mnie, że jeżeli coś zrealizuję w życiu, będzie mi to dane, a nie zdobyte. Czas otwierał się przede mną jak mgła, przez którą, jeżeli zasłużę, przebiję się i wtedy zrozumie”. Obraz ten szczególnie został wydobyty przez Szymika, który utożsamia „błyszczący punkt” z mistycznym przecuciem Chrystusa na krzyżu (Sz 290–291).