

Jacek Breczko

Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

Poglądy teologiczne późnego Miłosza

Na moim karku i plecach poczułem Twój ciepły oddech.
Wymawiam słowa Twojej księgi, ludzkie, tak jak ludzkie są
Twoje miłości i gniewy.

Sam nas przecie stworzyłeś na swój obraz i podobieństwo.

Obecność (Ksiądz Seweryn)

... Bo jakżeby umysł
Mógł zaprzestać pogoni, od Nieskończonego
Biorąc oczarowanie, dziwność, obietnicę?
... Pokój wieczny
Nie mógłby mieć poranków i wieczorów.
A to już dostatecznie mówi przeciw niemu.
I zęby sobie na tym połamie teolog.

Jak powinno być w niebie

Na wstępie kilka uwag metodologicznych:

Praca ta należy do działu antropologii filozoficznej, zwanego typologią filozofii (w sensie subiektywnym), czyli typologią światopoglądu. Jest rzeczą na pewno ciekawą i pożyteczną – nie tylko dla filozofa, lecz i dla psychologa, i socjologa – śledzenie kształtowania się rozwoju jakiegoś indywidualnego poglądu na świat u każdego człowieka myślącego. Ale zajęcie to staje się wręcz pasjonujące, gdy przedmiotem badania jest człowiek o rozległych horyzontach myślowych, który całe swe życie – od pierwszego przebłysku świadomości teoretyzującej – zastanawiał się nad życiem, światem i rolą człowieka w świecie... gdy światopogląd tego myśliciela jest zupełnie niebanalny i niezależny¹.

¹ N. Łubnicki, *Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 244.

W ten sposób Narcyz Łubnicki rozpoczął esej o Henryku Elzenbergu. Posłużyłem się tym cytatem, po pierwsze, ze względu na jego „klastyfikacyjną” precyzję, po drugie dlatego, że niniejsza rozprawa jest również poświęcona komuś, kto od pierwszego przebłytku „świadomości teoretyzującej” zastanawiał się nad życiem, światem i rolą człowieka w świecie; po trzecie wreszcie, ze względu na podkreślenie znaczenia kategorii „światopoglądu” w poniższych dociekaniach. Idę tu tropem nie tylko Narcyza Łubnickiego, lecz także Stanisława Borzyma, który podkreślał znaczenie światopoglądu w szeroko rozumianych badaniach nad historią filozofii, zwłaszcza tych z pogranicza filozofii i sztuki, gdzie nie mamy do czynienia z zawodowymi filozofami (obecnie specjalizującymi się zwykle w jakimś wąskim wycinku problematyki filozoficznej, co powoduje, że – podobnie jak u chemików czy matematyków – można, opisując ich profesjonalne poglądy, śmiało pominąć ich tło światopoglądowe). Co więcej, pojęcie światopoglądu – ze względu na swoją ogólność, „pojemność” – świetnie nadaje się do badań nad poglądami myśliciela o maksymalnych dążeniach poznawczych, w których trudno rozróżnić precyzyjnie sferę aktów wiary, epifanii, rozumień egzystencjalnych, racjonalnych dociekań teologicznych, wreszcie dociekań filozoficznych. Pisząc zatem o najogólniejszych poglądach Czesława Miłosza – o nim bowiem będzie w tej pracy mowa – trzeba szukać (jak i on szukał) „formy bardziej pojemnej”. Luźniejsza niż w przypadku badania poglądów filozoficznych konwencja studiów nad światopoglądem znakomicie się do tego nadaje. Aby jednak nie zagubić się w szczegółach, będę stosował coś, co Leszek Kołakowski określił mianem historiografii ekspresjonistycznej². Twierdził on, że nadmierna drobiazgowość, dążenie historyka do niepomijania żadnych faktów, utrudnia zrozumienie

² Kołakowski pisał o tym w tekście *Nieempiryczność historii*, będącym fragmentem jego książki *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965, s. 250-254. Rozwinięciem tych rozważań był artykuł *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego* zamieszczony w książce *Kultura i fetysze*. Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 203-217.

historycznego zjawiska. Aby zjawisko zrozumieć, zmuszeni jesteśmy do deformacji, co wiąże się z przyjętym systemem selekcji materiału badawczego: „Nie mamy prawa ignorować żadnych faktów wchodzących w zakres badany ani ukrywać ich, skoro nie pasują do modelu. Mamy prawo, a poniekąd zmuszeni jesteśmy degradować jedne na korzyść innych”³. Kołakowski porównuje pracę historyka filozofii do pracy dobrego portrecisty, który nie powinien zmierzać do mechanicznej, fotograficznej wierności, ale powinien portretowi nadać pewien wyraz, związany z przyjętą z góry koncepcją malarską i stylem.

Główne rysy światopoglądu Miłosza na tle biografii (w ujęciu chronologicznym)

Tworzenie ekspresjonistycznego portretu wymaga naszkicowania – grubą kreską – głównych rysów portretowanego. Jakie są zatem główne rysy światopoglądu Miłosza? Jest to, jak sądzę, światopogląd o dwóch wybijających się, dominujących rysach: historycznym (historiozoficznym) oraz religijnym (teologicznym). Jest to zatem światopogląd mieszany, niejednorodny, dwoisty. Miłosza najbardziej interesuje (pasjonuje) historia i Bóg, historyczność i Absolut. Patrzy zatem na świat przez te dwa główne pryzmaty. Nie są to poznawcze dążenia wykluczające się, sprzeczne, nie są w opozycji, ale też nie dopełniają się bezkonfliktowo, lecz raczej wzajem się zapładniają, napędzają, co nie obywają się bez tarć i napięć.

To jednak nie koniec owego – grubą kreską wykonanego – portretu. Pomiedzy tymi skrajami należy umieścić – niczym łącznik, sferę buforową – pewne narzędzia poznawcze: „poetyckość”, czyli szczególny typ wrażliwości, który zawiera w sobie plastyczną, dziecięcą, wyrazistą – rzecz można – nominalistyczną wyobraźnię; „zmysł historyczny”, który potrafi rozpoznać wymiar historyczny oraz metafizyczne, mistyczne „wglądy”, „błyski zrozumienia”, „epifanie”.

Pojawia się również inna nazwa tego podejścia, mianowicie „epistemologia kreacjonistyczna”, czyli twórcza.

³ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, op. cit., s. 252-253.

Na czym zaś polega owo – niebezkonfliktowe – dopełnianie się i przenikanie sfery historycznej i teologicznej? (Ujmę to teraz hasłowo, a później rozwinę). Polega oto na takiej wizji historii, nad którą umieszczona zostaje transcendencja, wyjaśniająca – „niczym druga strona gobelinu” – wszystko (nadająca sens, z pozoru przypadkowym, wydarzeniom) i utrwalająca, stabilizująca, spowolniająca strumień historii. Oraz na takiej wizji transcendencji, która sama zawiera swój swoisty wymiar historyczny, pewien nad-czas (pozbawiony wszakże rozpadu, śmierci).

Gdyby zaś nałożyć powyższy podział na podział biograficzny, czyli umieścić owe główne składowe światopoglądu na skali życia Miłosza, wyglądałoby to – w upraszczającym skrócie – następująco. Miłosz wczesny to przede wszystkim szlifowanie narzędzi, czyli poetyckość, zmysłowość oraz młodzieńcze próby epifanii⁴. Miłosz środkowy (od duchowego przełomu w latach okupacji do połowy lat siedemdziesiątych), to dominacja historii, historiozofii, wymiaru historycznego w jego światopoglądzie⁵. Zaś Miłosz późny, na którym będziemy się tutaj koncentrować (momentem przełomowym wydaje się najważniejsze być może dzieło eseistycznego w jego dorobku – wydana w 1977 roku *Ziemia Ulro*), to stopniowe przesuwane akcentu z historii na Boga; czyli stopniowy prymat wymiaru religijnego i teologicznego.

⁴ W młodzieńczym liście do Iwaszkiewicza pisał: „Jest religia i jest poezja, reszta *k'czortu*”. C. Miłosz, J. Iwaszkiewicz, *Portret podwójny: wykonany z listów, wierszy, zapisków intymnych, wywiadów i publikacji*, Warszawa 2011, s. 33.

⁵ Aby ten schemat nieco skomplikować, warto zauważyć, że jednym z najważniejszych problemów filozoficzno-egzystencjalnych w okresie środkowym, a zatem – w skrócie – historiozoficznym, była walka z „ukąszeniem heglowskim”, czyli z wizją konieczności dziejowej. Wyzwalał się z tego, myśląc o złożoności materii historycznej, o bogactwie szczegółów składających się na dany strumień dziejowy, który okazuje się wypadkową przypadkowych oddziaływań („lawina bieg od tego zmienia, po jakich toczy się kamieniach”), oraz – uwaga, już wtedy – poprzez wprowadzenie tła metafizycznego („moment wieczny”).

Warto zauważyć, że owe trzy fazy układają się modelowo, wedle wzoru Kierkegaarda, w trzy fazy spełnionego życia: w fazę estetyczną (Miłosz wczesny), w fazę etyczną (Miłosz środkowy) i w fazę religijną (Miłosz późny). W samej zaś fazie religijnej zarysowuje się z czasem dominacja religijności typu „B”, czyli dążenie do osobistego kontaktu z Bogiem, nasilanie się wątków mistycznych.

*

Dlaczego wszakże tak długo (przez kilka dekad), dominował w jego światopoglądzie rys historyczny? Dlaczego tłumił w sobie ów rys teologiczny (mimo że był świadom jego istnienia⁶). W roku 1950 wyznał przyjacielowi: „Za dziesięć lat będę mógł pisać o Bogu, nie wcześniej”. Po dziesięciu latach wyznanie to powtórzył w liście do Mertona⁷. Dlaczego zatem zakazywał sobie pisać o Bogu, dlaczego unikał zagadnień teologicznych? Widzę tu kilka przyczyn. Pierwsza przyczyna jest wewnętrzna i – by tak rzec – merytoryczna. Obawiał się, że nieruchomość i abstrakcyjność teologii (kojarzonej przede wszystkim z tomizmem) uszkodzi jego zmysł historyczny (umiejętność wyrazistego dostrzegania swoistości danych czasów, zależności wewnątrz danych całości historycznych oraz ich przekształceń); uszkodzi też jego pasję poznawczą; ciekawość świata empirycznego, sensualnego; ciekawość ludzi, niepowtarzanych chwil, dążeń. Sądził również, że nadmiar abstrakcji niezakorzenionej w szczególe psuje wiersze.

Druga przyczyna jest zewnętrzna i wiąże się z czymś, co można określić jako jego „problem polski”. Miał wrażenie, że na wysublimowane – metafizyczne i teologiczne – wątki religijne ani nie ma (w kręgu oddziaływania języka polskiego) zapotrzebowania, ani nie spotkałyby się one z dobrym odzewem i zrozumieniem. Ironiczna uwaga zaprzyjaźnionego z nim Stefana Kisielewskiego („Pan się

⁶ Por.: „Wszystkie moje ruchy umysłu są religijne i w tym sensie moja poezja jest religijna”. C. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 29. Mówił też o sobie, że ma „wierzący temperament”, „temperament religijny”.

⁷ T. Merton, C. Miłosz, *Listy*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 85.

religijnie bałamuci, Pan to przecież jutro zrzuci”) po opublikowaniu *Ziemi Ulro* wydawała się – *post factum* – potwierdzać zasadność tych obaw⁸. Ów brak zapotrzebowania wyjaśniał – nawiązując do Mariana Massoniusa i Witkacego – „polskim charakterem narodowym”. Witkacy ubolewał nad brakiem głębszych, metafizycznych zainteresowań wśród polskiej inteligencji. Massonius zaś uważał, że polska umysłowość jest empiryczna, niemetafizyczna; świetnie pasuje zatem do niej pozytywizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej; umysłowość litewska jest zaś na wskroś mistyczna. Miłosz postrzegał więc siebie jako samotnego, mrocznego i mistycznego „wschodniaka” wśród „zachodniaków” – ludzi o umysłach jasnych, konkretnych, ale płytkich. Najważniejsza wszakże była tu obawa, że – zaklasyfikowany jako poeta religijny – zostałyby źle zrozumiany i „skonsumowany” przez siły mu obce. Te obce siły to zawężony polski katolicyzm, katolicyzm zorientowany narodowo i zamieniony „w obrzęd narodowy” (religia jako wartość niższa niż naród, religia w służbie narodu). I mimo że zdawał sobie sprawę, że „katolicyzm uchronił zbiorowość polską od rozpadu i narodowość stała się otoczką, bez której nie zachowałyby się wartości czysto ludzkie”, to obawia się, że jako „wierzący poeta” zostałyby „przyswojony przez religię narodową celebrowaną przez kler”⁹. Niechęć do zawężonego katolicyzmu (nie tylko zresztą polskiego, ale też tego zawężanego przez inne nacjonalizmy) wypływa z kolei z jego przywiązania do katolicyzmu co się zowie – powszechnego (czyli wiernego sensowi etymologicznemu swojej nazwy). To zaś łączy się z jego wiarą w „przepowiednię” Oskara Miłosza, swojego mistrza, który zapowiadał – ni mniej, ni więcej – tylko „planetarne zwycięstwo rzymskiego Kościoła”¹⁰.

⁸ Miłosz tak pisał o tym na krótko przed śmiercią: „Mnie wyśmiewali za Swedenborgi i inne ambaje./ ponieważ wykraczałem poza przepisy/ literackiej mody. / Wykrzywione w szyderczym grymasie gęby/ małopoldów rozprawiających o moich zabobonach/ pobożnego dziecka”. C. Miłosz, *Wiersze, tom 5*, Kraków 2009, s. 226, wiersz *Mnie zawsze podobał się (Traktat teologiczny)*.

⁹ Idem, *Metafizyczna pauza*, Kraków 1995, s. 91.

¹⁰ Por. idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 254, wiersz *Czeladnik*.

„Problem polski” Miłosza – podsumowując ten wątek – można ująć następująco: występuje on „przeciwko tej Polsce, która albo oddaje się religijnym pieniom, albo odrzuca religię jako głupstwo”¹¹. Religijność tych pierwszych jest obrzędowa i zdziecinniała (z akcentem na obraz „Jezuska w żłóbku”¹²); są to, w istocie, ludzie praktykujący, ale niewierzący¹³. Ci drudzy zaś to – szczególnie irytująca Miłosza – tak zwana postępową, laicką inteligencją. Jest też trzecia kategoria, być może w jego oczach najbardziej niebezpieczna; to ci, którzy religię traktują poważnie, ale na usługach polityki.

Przez wiele lat zatem ukrywał (a w każdym razie powściągał) ów rys religijny, teologiczny, teocentryczny i mistyczny w swoim światopoglądzie; przez wiele lat „chodził w masce”. Zdecydował się ją zrzucić w połowie lat siedemdziesiątych. Uznał, że nie należy tego odwlekać i ze względów osobistych, i z ogólnych, zbiorowych:

Długo odkładałem opowieść o niektórych moich duchowych przygodach, napomykając o nich, ale niechętnie i powściągliwie. Aż spostrzegłem, że jest późno, i w dziejach naszej zmalełej Ziemi, i w dziejach jednego żywota, i że pora byłoby przezwyciężyć tę nieufność do czytelnika, która zawsze dawała mi się we znaki¹⁴.

¹¹ „Przeciwko tej Polsce, która albo oddaje się religijnym pieniom (religijność obrzędowa i zdziecinniała, albo poważna, ale na usługach polityki), albo odrzuca religię jako głupstwo”. Idem, *Rozmowy polskie 1999-2004*, Kraków 2011, s. 337.

¹² „Katolickie dogmaty są jakby o parę centymetrów za wysoko... Nie jest to jednak dostateczny powód, żeby szczebiotać o słodkim dzieciątku Jezus na sianku”. Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 222, wiersz *Przepraszam (Traktat teologiczny)*.

¹³ Por. idem, *O podróżach w czasie*, Kraków 2004, s. 152. Miłosz w wielu miejscach – niekiedy dosadnie – dawał upust owej niechęci. Nic dziwnego zatem, że ci, którzy z taką religijnością się utożsamiali, odwzajemniali to uczucie. W *Traktacie teologicznym* ujmuje to delikatniej: „Moi polscy współwyznawcy lubili słowa kościelnego obrzędu, ale nie lubili teologii”. Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 220.

¹⁴ Idem, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 21.

W *Ziemi Ulro* opisywał ze znanstwem, dużą sympatią i – by tak rzec – empatią poglądy kilku niezwykłych ekscentryków i mistyków, podróżników po zaświatach, a nawet parakletów. Poświęcił duże partie tej książki „mistycznemu Mickiewiczowi”, Swedenborgowi, Blake’owi, Oskarowi Miłoszowi. Wtedy też zaczął tłumaczyć z języków oryginalnych księgi biblijne. Minęło kolejne dziesięć lat i szala w jego światopoglądzie i twórczości zaczyna coraz silniej przechylać się (powiedzmy od tomiku *Nieobjęta Ziemia*) na stronę religijną, teologiczną; coraz więcej wierszy oraz tekstów prozą jest poświęconych tej problematyce. Towarzyszy temu „szukanie formy coraz bardziej pojemnej”. Coraz częściej wiersze przyjmują postać krótkich notatek (poetyckich), które zawierają – bez specjalnych ozdobników – jakieś intelektualne zrozumienia. Zwieńczeniem tej tendencji wydaje się tom wierszy *Druga przestrzeń*, pisany przez 90-letniego poetę, a zwieńczeniem tego zwieńczenia jest zawarty w nim trzeci jego traktat: *Traktat teologiczny*.

W wierszach z ostatnich lat życia perspektywa stopniowo się zawęża i zagęszcza („wyistacza”). Miłosz drąży coraz głębiej, ale na coraz mniejszej przestrzeni¹⁵. Koncentruje się – w coraz większym stopniu – na sprawach zasadniczych; na tak zwanych „odwiecznych”, filozoficznych pytaniach oraz na katechizmowych sprawach ostatecznych (śmierć, Sąd Boży, Niebo albo Piekło). Co więcej, patrzy na całą swoją twórczość przez ten – religijny – pryzmat. W październiku 2000 roku notuje w kajecie: „Jedynym usprawiedliwieniem mego życia jest moje pisanie na chwałę Boga”¹⁶.

Należy w tym miejscu zrobić pewne rozróżnienie. Miłosz – nawiązując do poglądów swojego przyjaciela, księdza Sadržika – odróżniał

¹⁵ „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”. Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 201, wiersz *Oczy*.

¹⁶ Por. A. Kosińska, *Miłosz w Krakowie*, Kraków 2015, s. 155. Ale to nie koniec: „Czerwonym cieniutkim pisakiem przekreślił «jest» i napisał «było».

wiarę w Boga od wierzenia Bogu (czym innym jest wierzyć w Boga, czym innym jest wierzyć Bogu, mieć do niego zaufanie)¹⁷. Otóż w tekstach Miłozsa, szczególnie w wierszach, występują te dwa poziomy. Poziom „wiary w Boga” to poziom teologiczny (są tam próby dowodzenia Jego istnienia, albo wątpliwości w tym względzie, oraz próby pojęcia Boga i Jego działań), poziom „wierzenia Bogu” to poziom egzystencjalny; zaliczyć doń można przeróżne wiersze-modlitwy, wyznania, skargi, podziękowania (dziękczynienia). W tej pracy będziemy koncentrowali się na tym pierwszym poziomie.

Połączenie teologicznych ujęć dynamicznych i mistycyzmu. Przyczyny i powiązania

Jakie są przeto poglądy teologiczne Miłozsa? Jak wygląda ów rys religijny w jego światopoglądzie (zwłaszcza w części dyskursywnej, opisowej, a nie egzystencjalnej)? Powiada się o Miłozsu, że to „zjadacz manichejskich trucizn”, co jest prawdą o pewnej ważnej odnodze jego światopoglądu. Jest wszakże coś bardziej ogólnego i fundamentalnego, co określić można jako skłonność do ujęć dynamicznych, „emanacyjnych”, nawiązujących do neoplatonizmu (w teologii chrześcijańskiej do Pseudo-Dionizego). Odrzuca się w takim ujęciu statyczny dualizm, w którym po jednej stronie znajduje się gotowy, skończony, w pełni „zauktualizowany” Bóg (absolut nieskończony i niezmienny), który nieoczekiwanie wychodzi ze swojej doskonałości, pozaczasowej wsobności i – w niepojęty sposób – zamienia się w Demiurga tworzącego z niczego zmienny i skończony świat (gdyby tworzył świat z czegoś, dualizm zamieniałby się w trializm, z uniwersum z odwieczną materią). Po jednej zatem stronie niezmiennosc i wieczność, po drugiej stronie – zmienność i skończoność.

W ujęciu neoplatońskim Bóg emanuje z siebie świat, świat jest erupcją boskości, boskiego światła, które tężeje i ciemnieje; statyczny

Przekreślił «na chwałę». Napisał «w służbie». Poprawił «a» w «Boga», na «u» - Bogu. I całość obwiódł czerwoną linią”. *Ibidem*, s. 156.

¹⁷ Por. J. Sadzik, *O psalmach*, w: C. Miłozs, *Księgi biblijne*, Kraków 2014, s. 14.

dualizm zamienia się w monizm z pęknięciem między czystą boskością, czystym źródłem, a strumieniem bytu (jeśli ta szczelina jest duża, pojawia się schemat „panenteistyczny”). Skłonność Miłosza do owych ujęć dynamicznych (skłonność wszakże nie oznacza twardej deklaracji wiary) pozwala stwierdzić, że Miłosz to przede wszystkim „zjadacz neoplatońskich smakołyków”. Drugi zaś istotny „pod-rys” w ramach rysu religijnego, druga ważna cecha jego teologicznych dociekań, to próba przeniknięcia tajemnicy; próba „zajrzenia za zasłonę”¹⁸, dotarcia do owego czystego źródła boskości. Zbliża go to do różnych nurtów heterodoksalnych – mistyki, kabały, teozofii, sofologii. Miłosz wyznaje pod koniec życia, że chciałby „wreszcie przedstawić siebie jako spadkobiercę łóż mistycznych”¹⁹.

Nie jest wyjątkiem. Dynamiczny neoplatonizm niejednokrotnie bowiem łączy się z mistycyzmem, z próbą wglądu w „łono bóstwa”. Pokusą jest bowiem nie statyczny, zimny, niepojęty, nieskończony Absolut, ale jakieś żywe, kształtne, gorące (osobowe?) jądro, ziarno bytu.

Chciałbym teraz rozważyć, jakie są tego przyczyny. Badanie światopoglądu – a zatem uwzględnianie również tła biograficznego – zachęca do takich dociekań. Co utrzymuje i umacnia Miłosza w takiej teologicznej optyce: neoplatonizm plus mistycyzm?

Po pierwsze, sygnalizowane już sąsiedowanie w jego światopoglądzie teologii z historiozofią, pryzmatu religijnego ze zmysłem historycznym. Mamy tu do czynienia, powtórzmy, ze wzajemnym oddziaływaniem: metafizyczny sens, tajemnica kryje się za strumieniem historycznym, ale też historyczność wkracza na teren teologii i dzięki temu dynamicznie pojęta transcendencja nie wygasza historyczności, nie przytłumia zmysłu historycznego. Ludzie – w takim ujęciu – to „niepowtarzalniki”, a nie liczby w boskim równaniu. Zderzenia, powiązania ludzi to wydarzenia niepowtarzalne. Podejście Miłosza do ludzi, dzieł ludzkich, momentów jest zatem nie ilościowe,

¹⁸ Por.: „Za niedosiężną zasłoną/ Sens ziemskich spraw umieszczono”. C. Miłosz, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 165, wiersz *Jasności promieniste*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 241, wiersz *Żeby wreszcie (Traktat teologiczny)*.

ale jakościowe, „ważnościowe”. Tę przyczynę można nazwać „strukturalną”. Zanim jednak przejdziemy do kolejnych przyczyn, zmuszony jestem zrobić dygresję epistemologiczną.

*

Miłosz traktuje metafizykę i teologię nie jak dogmatyk, posiadacz prawdy (ta konkretna doktryna jest prawdziwa i już; prawdziwa bezdyskusyjnie i definitywnie). Ale też nie jak relatywista, postmodernista (zbiór „narracji”, mitów, bajek dla dorosłych), albo neopozytywista (zbiór nonsensów). W jaki zatem sposób? Otóż jako poszukiwacz prawdy, zetetyk. Jego hasłem mogłoby być „raz wierzę, raz nie wierzę”; „testowanie” zatem różnych opcji, próbowanie różnych dróg, nieustanne „psucie” sobie sytuacji, podważanie dominującego pryzmatu i patrzenie z drugiej strony, co prowadziło do braku „spokoju wiary”²⁰. Miłosz traktował zatem metafizykę i teologię jako (posłużę się moim terminem) „mapę możliwości zasadniczych”. Nie jest zatem tak, że jest nijak (był jako chaos, bezkształt układany przez podmiot w jakiś kosmos²¹), ale że jakoś jest, ale nie wiadomo jak. Im zatem pełniejsza mapa – zbiór przeróżnych wariantów, doktryn metafizycznych i teologicznych, owoc historii filozofii i historii teologii – tym większe prawdopodobieństwo, że mamy prawdę, niczym motyla w siatce, tylko nie wiemy, w którym miejscu. Skoro zatem prawda jest, ale nie

²⁰ Człowiek o jednolitym pryzmacie wiary traktuje takie podejście jako *curiosum*: jako kameleonowość, kapryśność, próżność, chęć błyszczenia i zaskakiwania, brak duchowej solidności. Miłosz wspomina rozmowę z Janem Pawłem II, który zarzucił mu, że robi krok naprzód, a następnie dwa kroki wstecz. Miłosz tłumaczył to względem taktycznym, że tak tylko można „nowocześnie” pisać o Bogu. Sądzę jednak, że powód był głębszy i wiązał się z ową postawą poszukiwacza, a nie posiadacza prawdy.

²¹ „Może świat został przez Pana Boga po to stworzony, żeby/ odbijał się w nieskończonej liczbie oczu istot żywych albo, co/ bardziej prawdopodobne, w nieskończonej liczbie ludzkich/ świadomości... Może zajmuje się ich przeglądaniem, porównując odbicia/ z tym, jak naprawdę było?/ Podśmiewając się w brodę z mędrków, którzy utrzymywali./ że są tylko te odbicia i nic więcej”. *Ibidem*, s. 196, wiersz *Kufer*.

wiemy, jaka jest, powinniśmy się skłaniać do tych koncepcji metafizycznych i teologicznych – traktując to jako kryterium pomocnicze w poszukiwaniach – które są budujące. Miłosz zatem wiarę w rzeczywistość oraz naturę poszukiwacza „prawdy” dopełniał czymś, co można by określić jako „pragmatyzm metafizyczny”²². Z niechęcią zatem odnosił się do koncepcji – w jego przekonaniu – destrukcyjnych, szkodzących ludzkiej psychice lub ją niszczących, w głębokim sensie demoralizujących.

Aby – w sposób siłą rzeczy pobieżny – zrozumieć główne jego wybory, należy naszkicować, bardzo zresztą uproszczoną, „mapę możliwości zasadniczych” (uwzględniającą tylko główne podziały). Zasadniczy podział na tej mapie (zgadzam się tutaj z Janem Woleńskim), to „spór naturalizmu z antynaturalizmem”²³; a zatem, w istocie, podział na ontologiczny naturalizm i antynaturalizm. Na pytanie (inicjujące, przypomnijmy, dzieje filozofii): „Skąd wziął się świat?” można odpowiedzieć na dwa zasadniczo odmienne – i najogólniejsze – sposoby. Po pierwsze: „znikąd!”; po drugie: „skądś”. Odpowiedź „znikąd” ma z kolei dwie pod-opcje: a) jest odwieczny; b) powstał z nicości, powstał sam z siebie (i zbliżone wersje: jest przypadkową fluktuacją nicości; nic się za jego powstaniem nie kryje; jest – co prawda – skończony, ale nieograniczony w czasie²⁴). Obydwie te pod-opcje prowadzą do naturalistycznego monizmu. Odpowiedź „skądś” nakazuje dalsze pytania i poszukiwania, wskazuje bowiem, że coś się za nim (za światem) kryje, jakaś inność, odmienność, jakaś transcendencja, to zaś prowadzi do antynaturalizmu, zwykle dualizmu (może to też być – na przykład – panteizm w wersji monizmu

²² Wspomnijmy, że wielokrotnie podkreślał silne wrażenie, jakie w młodości zrobiła na nim lektura *Doświadczenia religijne* Williama Jamesa.

²³ J. Woleński, *Naturalizm: blaski i cienie*, w: L. Godek, M. Musiał, M. Woszczyk (red.), *X Polski Zjazd Filozoficzny, 15-19 września 2015, Poznań, UAM, Księga streszczeń*, Poznań 2015, s. 22.

²⁴ Pogląd głoszony obecnie przez Stephena Hawkinga.

spirytualistycznego). Zauważmy też, aby nieco tę mapę skomplikować, że pomiędzy odpowiedzią „świat wziął się skądś” i „świat wziął się znikąd” wkrada się opcja pośrednia, tajemnicza: za powstaniem świata kryje się NIC (możemy tu zaliczyć mistyków substancjalizujących nicość i widzących w niej – „apofatycznie” – Boga prawdziwego; w tym gronie jest też, być może, miejsce dla Heideggera). W tym wypadku mamy osobliwe połączenie ortodoksji i herezji: Bóg stworzył świat z nicości, czyli z Siebie. A jak się to ma do Miłosza? Otóż „obstawia” on wersję antynaturalistyczną, wersję „skądś”, głoszącą, że „coś” się za światem kryje (choć testuje również „wariant apofatyczny”). A główny argument jest – jak się zdaje – pragmatyczny. Wizja naturalistyczna wydaje się mu – w sposób fundamentalny, nieuleczalnie – „niebudująca”, przygnębiająca. Główna zaś wada naturalizmu („cień naturalizmu”, jak to ujął Woleński), to, w jego mniemaniu, „śmierć”: wszyscy pomrzemy i znikąd żadnego ratunku. Wyznaje: „Przygnębiała mnie wiecznie trwająca materia i czas rozciągający się wstecz i w przód nieskończenie”²⁵. Przygnębia ze względu nie tylko na bezwyjątkową, nieuchronną i niepowrotną śmierć wszystkich istot żywych, lecz także na jałowość, bezsens, bezcelowość (natura od zawsze i na zawsze, a przeto znikąd i donikąd); brak przeto jakościowych wydarzeń, tylko ilościowe kombinacje w mikroświecie. Nie działa się zatem nic, nie dzieje się nic, i nigdy nic się nie wydarzy; bogiem naturalizmu jest więc znudzony „demon Laplace’a”²⁶.

Należy jednak odnotować, że Miłosz-zetetyk się waha, psuje sobie sytuację. Zdaje sobie sprawę z tej zasadniczej alternatywy: naturalizm – antynaturalizm i dopuszcza trafność opcji naturalistycznej i monistycznej: „– A jeżeli nie ma podszewki świata?/ Jeżeli drozd na gałęzi nie jest wcale znakiem,/ tylko drozdem na gałęzi,

²⁵ C. Miłosz, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 257, wiersz *Czeladnik*.

²⁶ Dodajmy: demon wszechwiedzący i dlatego śmiertelnie znudzony. Albowiem to, co wie, nie ma ani żadnej historii, ani żadnego sensu; od zawsze na zawsze następujące po sobie z koniecznością układy molekuł, czy też ciągi liczbowe.

jeżeli dzień i noc/ Następują po sobie, nie dbając o sens,/ I nie ma nic na ziemi, prócz tej ziemi?"²⁷. Albo: „A jeżeli to wszystko jest tylko snem/ Ludzkości o sobie? I my, chrześcijanie,/ śnimy swój sen wewnątrz snu”²⁸.

*

Zamykam tedy przypis i mogę – uzupełniwszy wywód o „zetetyczność” i pragmatyzm metafizyczny Miłosza – wrócić do pytania, co go utwierdza w dynamicznej wizji Boga i bytu powiązanej z próbami „mistycznych wglądów”. Wcześniej wskazałem na przyczynę strukturalną. Teraz chciałbym wskazać na dwie przyczyny teoretyczne: pierwszą, związaną z pewnymi cechami przypisywanymi Bogu; drugą, związaną z teodyceą. Miłoz wybiera zatem, powtórzmy, ontologiczny antynaturalizm, wiarę w transcendencję, bo wydaje mu się to „budujące”²⁹. Ale też, spośród różnych wyobrażeń transcendentnego Boga, wybiera obraz szczególnie budujący.

Sklania się do teologii skrajnie antropocentrycznej; do obrazu ludzkiego Boga, „który jest nam pokrewny i ciepłym, i ruchem”³⁰ (a nawet podobny w rysach twarzy). Zaiste, cóż nam po zimnym absolutie, albo

²⁷ C. Miłoz, *Wiersze, tom 4*, Kraków 2004, s. 285, wiersz *Sens*.

²⁸ Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 215, wiersz *A jeżeli (Książd Seweryn)*.

²⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć następującą notatkę-wiersz: „Jeżeli Boga nie ma, / to nie wszystko człowiekowi wolno. / Jest stróżem brata swego / i nie wolno mu brata swego zasmucać, / opowiadając, że Boga nie ma”. *Ibidem*, s. 171, wiersz *Jeżeli nie ma*.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 61, wiersz *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*. Miłoz powtarza to w różnych miejscach i szuka potwierdzenia w tekstach mistyków: „Według Swedenborga Bóg w Niebie ma ludzką postać, toteż człowieczość Chrystusa jest doskonałym spełnieniem się Bóstwa”. Idem, *Ziemia Ulro*, op. cit., s. 68. Zarysowuje się tutaj zresztą pewien ciąg: Swedenborg – Blake – Oskar Miłoz. Ten ostatni bowiem „niespodziewanie, właśnie u Swedenborga,/ Który zarzucał katolikom, że mają trzech bogów, /Znalazł (jak przed nim Wiliam Blake) potwierdzenie/ Człowieczości Boga Starego Testamentu”. Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 260, wiersz *Czeladnik*.

nawet bulgoczącym oceanie energii? Tylko ludzki Bóg może zaspokoić naszą potrzebę posiadania niezawodnego oparcia, które konkretyzuje się w obrazie ojca. Taki Bóg widzi wszystko i zapamiętuje wszystko (ewentualnie tylko to, co ważne), ale nie jest bezpośrednim projektantem i sprawcą wszystkich przebiegów w świecie. Nie tworzy zatem przyszłości. Ma więc – posłużmy się rozróżnieniem z wiersza „Świadomość” – wiedzę o tym, co było, ale tylko rozeznanie, co będzie³¹. Jeśli wszechwiedza, to ograniczona tylko do przeszłości; tylko do tego, co już się stało. Bóg – w tym wariacie – tworząc świat, nie znał całej przeszłości. Historia jest dlań zaskakująca, jest naprawdę historią (dzieje się – przynajmniej po części – sama i zawiera w sobie nieprzewidywalność), uzasadnia przeto – wielokrotnie przez Miłosza postulowaną – boską pasję poznawczą i ratunkową. Wybitne ludzkie dzieła są dlań niespodzianką (niczym niespodziewanie rozkwitające talenty dzieci), skłaniają Go do zachwytu i utrwalenia. Bóg – tworząc świat – nie stworzył wszystkich dzieł sztuki, nie namalował wszystkich obrazów, nie nakręcił wszystkich filmów, nie napisał wszystkich powieści i wierszy³². Nie słuchał zatem *Requiem* Mozarta, zanim

³¹ Por. idem, *Wiersze, tom 4*, op. cit., s. 67, wiersz *Świadomość*. Miłosz testuje jednak – co należy odnotować – inny obraz Boga, obraz tomistyczny, w którym Bóg, będąc ponadczasowy, obejmuje od razu (w boskim niezmiennym teraz) całą przeszłość i przyszłość świata. Wynika to być może z respektu dla św. Tomasza i respektu dla bycia, dla *esse* (taki Bóg byłby tym, co jest, tym, co trwa i ani trochę się „nie kruszy”, „nie marnieje”, nie przemija). Jest to jednak, jak sądzę, obraz z czasem w twórczości Miłosza słabnący. *Traktat teologiczny* był pisany – w mojej ocenie – z szacunkiem, ale przeciw teologii tomistycznej. Trudno zresztą rozstrzygnąć, czy Miłosz zdaje sobie sprawę, że nie może mieć i jednego, i drugiego; nie może obstawać przy wszechwiedzącym i ponadczasowym eleacko-tomistycznym Absolucie i zarazem przy Bogu-Ojcu, który ma ludzką twarz i który jest nam pokrewny czuciem i ciepłem (oraz, dodajmy, poczuciem humoru, wszak – jak pisał – „śmieje się w brodę”).

³² Bliski Miłoszowi był następujący cytat z Mallarmego: „*Au fond, voyer-vous... le monde est fait pour aboutir à un beau livre*”. Por. A. Kosińska, op. cit., s. 147.

Mozart go nie skomponował³³. Jakie są korzyści z takiego portretu Boga? W czym jest on budujący?

Po pierwsze, uratowanie wolności ludzkiej. Wzmocnienie antropologii, w której ludzie są prawdziwie wolni³⁴. Miłosz – zdając sobie sprawę z wpływu dziedziczności, wychowania, naśladownictwa, okoliczności – podkreśla niezłudność „samosterowności” człowieka; odrzuca zarówno naturalistyczny determinizm, jak i różne odmiany filozofii podejrzeń, traktujące człowieka jako marionetkę kierowaną

³³ Należy również w tym miejscu uczynić pewne zastrzeżenie, obrazujące wielotorowe poszukiwania i zarazem sprzeczności w jego teologicznych dociekaniach. Czy Mozart sam komponował, czy też – w natchnieniu – odtworzył tylko boską kompozycję? Miłosz nie wyklucza tego drugiego. W tym kontekście pojawia się – platońska z ducha – wizja zaświatowych wynalazców, aniołów konstruktorów, którzy – w niebiańskim biurze projektów – konstruują wynalazki, które następnie są podsuwane (iluminowane) pewnym ludziom. Por.: „Mozart siada za pianoforte/ I komponuje muzykę, która już była gotowa/ Wcześniej, niż on sam urodził się w Salzburgu”. C. Miłosz, *Wiersze, tom 4*, op. cit., s. 225, wiersz *Stwarzanie świata*. Jeśli, pomimo że wiersz jest pisany w tonacji żartobliwej, traktować ten pogląd poważnie, to należałoby się zapytać, czy rzeczy złe – jak szubienica czy tortury – też są dziełem niebiańskich konstruktorów, czy też tylko te dobre, oraz czy skomponowali oni wszystkie utwory muzyczne (również wszystkie piosenki disco polo), czy też tylko te dobre. Jeśli to drugie, to znaczy, że ludzka twórczość, inwencja ogranicza się do zła, niegodziwości, kiczu (co jest w sprzeczności z deklarowanym przez niego wysokim mniemaniem o człowieczeństwie). Chciałbym podkreślić, że w ramach „ekspresjonistycznej metody” próbuję szkicować główne rysy światopoglądu Miłosza; na marginesie, co najwyżej, sygnalizując szczegóły i inne opcje. Próbuję zatem stworzyć portret możliwie spójny, koherentny, minimalizując sprzeczności. Rzec więc można, że piszę ten artykuł w „trybie zgodności”. Uprawnione wszakże byłoby też podejście przeciwne, mianowicie akcent położony na sprzecznościach w światopoglądzie Miłosza (od czego się zresztą nie odżegnywał). Byłby to artykuł napisany „w trybie niezgodności”.

³⁴ Gdyby bowiem przyjąć boską wszechwiedzę i próbować połączyć ją z ludzką wolnością, a przeto nieprzewidywalnością, trzeba by się odwoływać do pojęcia „tajemnicy” (Miłosza nie zadowala prosta formuła, że Bóg wie, co człowiek zrobi, ale go do tego nie przymusza, „nie popycha”).

przez niewidzialne siły³⁵. Wszystkie te antropologie poniżają człowieka, Miłosz idzie zaś w przeciwną stronę – odprawia swoje rytuały, jak powiada, „nieco powyżej, a nie poniżej człowieka”³⁶. „Chciałbym, żeby każdy i każda wiedzieli, że są dziećmi Króla”³⁷ (nie zapominajmy zatem, że wszyscy jesteśmy dziećmi ludzkiego Boga). Wolność jest koniecznym składnikiem wyobrażeń o wysokim powołaniu człowieka, o wspaniałości człowieka, co z kolei, zwrotnie, wzmacnia jego wiarę w Boga, „która – jak pisze – była częścią moich wyobrażeń o wspaniałości człowieka”³⁸. Kiedy mianowicie spotykał człowieka wspaniałego (dawał przykład Jerzego Turowicza), był to dla niego dowód na istnienie Boga. Istnienie ludzkie małych, brzydkich i podłych przygnębiało go tym bardziej, że osłabiało jego wiarę w Boga. Podsumujmy: budująca antropologia, z wiarą w ludzką wolność, wzmacniała jego budującą wiarę w Boga. Aby jednak pogodzić ludzką wolność z wiarą w Boga, trzeba było albo Boga pozbawić wszechwiedzy (ograniczyć ją do przeszłości), albo skryć problem przez pojęcie „tajemnicy”.

Po drugie, uratowanie rzeczywistości w sensie metafizycznym. Miłosz przywołuje Augustiańskie rozważania o czasie: przeszłości już nie ma, przyszłości jeszcze nie ma, to zatem, co istnieje, to teraz, terażniejszość. Teraźniejszość jednak – gdy próbować ją uchwycić, „dotknąć” – redukuje się do nicości. Jeśli dodać do tego – silne u Miłosz – heraklitejskie poczucie przemijalności, kruchości, ulotności, efemeryczności każdego kształtu świata, rzeczywistość traci jakąkolwiek podstawę, jakąkolwiek trwałość czasową i przestrzenną. Bóg, który zapamiętuje i utrwala całą przeszłość, stabilizuje byt. Przyszłości jeszcze nie ma, terażniejszość jest prawie niczym, ale przeszłość istnieje solidnie (dzięki Bogu, w Bogu, w „nadkomputerze wszechświata”).

³⁵ „Mylili się ci, którzy podrywali zaufanie do rozumu, wyliczając od czego jest zależny: od walki klas, od libido, od woli mocy”. C. Miłosz, *Wiersze*, tom 5, op. cit., s. 129, wiersz *Czego nauczyłem się od Jeanne Hersch?*

³⁶ *Ibidem*, s. 304, wiersz *Historie ludzkie*.

³⁷ Idem, *Wiersze*, tom 4, op. cit., s. 92, wiersz *Elegia dla Ygrek Zet*.

³⁸ Idem, *Wiersze*, tom 5, op. cit., s. 187, wiersz *Wbrew naturze*.

Po trzecie, uratowanie pięknych i szlachetnych uczynków, ludzi, szczególnie kobiet. Miłosz prowadzi taką akcję ratunkową na własną rękę, pisząc – pod koniec życia – mnóstwo wspomnień, tworząc portrety ludzi, o których pamięć zanika, a których on znał i cenił; zdawał sobie jednak sprawę, że to „kropla w morzu potrzeb”. Wykrzykiwał: „Miasta! Nie zostałyście opisane”³⁹. Wyznawał: „Zostałem z nie napisanymi odami na chwałę wielu kobiet i mężczyzn. Ich nieporównywalna dzielność, ofiarność, oddanie przeminęły razem z nimi i nikt o nich nie wie. Nikt nie wie na całą wieczność. Kiedy o tym myślę, potrzebuję nieśmiertelnego świadka, żeby on jeden wiedział i pamiętał”⁴⁰. Bóg zatem jawi się jako nieśmiertelny i niezapominający świadek.

Ów budujący portret Boga jest – jak sądzę – zdecydowanie anty-stoicki poprzez odrzucenie pełnej, totalnej opatrności oraz umiarkowanie anty-tomistyczny (Miłosz akceptuje bowiem, powtórzmy, tomistyczną pochwałę bytu, „że jest”), co przejawia się we wprowadzeniu – podkreślmy raz jeszcze – dynamiki i historyczności w obręb transcendencji oraz odrzuceniu (choć z wahaniem, bo jednak tomizm go pociąga) wizji Boga ponadczasowego, który „widzi” – „w jednym boskim teraz” – cały czas wszechświata, bez rozróżnienia na było i będzie.

Druga przyczyna teoretyczna związana jest z teodyceą; z pytaniem „skąd zło?”. I tym razem Miłosz – odnosząc się z sympatią do Szestowa – odrzuca zdecydowanie statyczny, stoicki typ teodycei, w której świat (jako całość) jest rozumną naturą, jest przeto harmonią, zło zaś jest niezbędnym składnikiem tej harmonii, jest zatem złudzeniem, wypływającym z zawężonej i błędnej ludzkiej perspektywy. Jęki cierpiących składają się na harmonię świata, niczym wysokie dźwięki instrumentów na polifoniczną harmonię muzyczną, albo ostre przyprawy na zharmonizowany smak potrawy. Kluczowe jest tu zatem odrzucenie wizji bytu – w swoich fundamentach – statycznej; czyli

³⁹ *Ibidem*, s. 204, wiersz *Notatnik*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 189-190, wiersz *Powiniennem teraz*.

takiej, że niewidzialnym składnikiem ładu i harmonii są niezienne i odwieczne racjonalne prawa⁴¹. Miłozs wybiera wersję dynamiczną i zarazem katastroficzną, zgodnie z którą świat nie jest odwieczny i prawa świata nie są odwieczne, jego powstanie wiąże się z jakąś katastrofą, a jego dzieje są dramatem, walką. Powtórzmy, prawa nie są odwieczne i niezienne, zło zatem nie jest konieczną konsekwencją owych dobrych, rozumnych praw; a zatem zło nie jest koniecznym dopełnieniem dobra, nie jest złudzeniem, jest realne.

Przechodzimy w ten sposób do przyczyny czwartej, być może najważniejszej (dogłębnej i silnie oddziałującej). Jest ona związana z „typem umysłu” Miłozsa i określić ją można jako subiektywną, czy też egzystencjalną. Miłozs odbiera to jako być może najsilniejszą – spośród wielu zresztą – wewnętrzną sprzeczność: składa się nań przeobrażenie światem i zarazem zachwyty nim, „zupełny pesymizm i razem zachwyty, *hymn ekstatyczny*”⁴². Wydaje się, że odpowiedni klucz interpretacyjny – wyjaśniający ową sprzeczność, owo „rozszczerzenie” – można znaleźć w krótkiej notce Leszka Kołakowskiego (pisał ją mając na uwadze spory religijne w XVII wieku, ale posiada ona, jak sądzę, walor ponadczasowy):

Rozszczerzenie to wskazuje na typ umysłu oddolnie mistyczny; podkreślając optymistycznie ciągłość między Bogiem a światem, wystawiamy się na pokusę filozofii molinistycznej; jeśli dostrzeżemy straszliwą przepaść pomiędzy Bogiem a wszystkim co Bogiem nie jest, Augastiańsko - jansenistyczny wizerunek świata wyda nam się nieodparcie trafny [...], jeśli natomiast będziemy oscylować między dwoma ekstremami, znajdziemy się w towarzystwie mistyków⁴³.

Miłozsa należy zatem umieścić w towarzystwie mistyków i nie jest to jakiś jego kaprys, snobizm, albo przypadek; należy go tam umieścić,

⁴¹ Paradoksalnie, jak to nieraz bywa w historii (również w historii filozofii), stoicka wizja przyrody wyrosła z dynamicznej wizji heraklitejskiej. Kapryśny, nieobliczany, dziecięcy *logos* „rozrzucający kamyki”, zamienił się w odpowiedzialną, racjonalną, poważną, dorosłą *pneumę*.

⁴² Idem, *Ziemia Ulro*, op. cit., s. 53.

⁴³ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Kraków 1994, s. 89.

ponieważ posiada on typ umysłu „oddolnie mistyczny”, który go – siłą rzeczy – w tę stronę kieruje. A skoro kieruje w tę stronę, to kieruje również w stronę dynamicznej, neoplatońskiej wizji bytu i Boga, ponieważ – co już sygnalizowałem – współgra ona z ciągotami mistycznymi.

Rozważmy jeszcze, co – przede wszystkim – Miłosza zachwyca i co przeraża. Zachwyca piękno przyrody („ale przyroda jest piękna, co na to poradzić”⁴⁴); gaśnięcie tego zachwytu traktuje jako niezwykle groźny wewnętrzny proces, jako chorobę ducha⁴⁵. Nade wszystko zaś zachwyca go sam fakt istnienia; że jest raczej coś niż nic; w Miłoszu wręcz buzuje „metafizyczne poczucie dziwności istnienia” prowadzące do zadziwienia, czy wręcz olśnienia bytem: „Krzyczcie, dmijcie w trąby, utwórzcie tysięczne pochody, skaczcicie, rozdzierajcie sobie ubrania, powtarzając to jedno: jest!”⁴⁶. Stąd, powtórzmy, wypływa sympatia do tomizmu i pewne, nikłe zresztą, podobieństwo – wyolbrzymione przez Józefa Sadzika – do Heideggera.

Co zaś przeraża? Otóż to, że podszewką piękna przyrody jest ból; że skrywa ono demoniczność, która kojarzy się Miłoszowi z darwinizmem i prawem doboru naturalnego, z triumfem silnych i przegraną słabych, co jest w istocie – jak powiada – „programem diabła”⁴⁷. Przeraża go cierpienie ludzi i zwierząt oraz śmierć⁴⁸. I to wszystko

⁴⁴ C. Miłosz, *Abecadło*, Kraków 2001, s. 255.

⁴⁵ „Na głębinach moich depresji poznałem świat bez nadziei,/ a kolor jego szary, jak dzień odgradzony chmurami od słońca”. Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 318, wiersz *W depresji*.

⁴⁶ Idem, *Wiersze, tom 2*, Kraków 2002, s. 255, wiersz *Esse*.

⁴⁷ Por. idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 224, wiersz *Na próżno (Traktat teologiczny)*.

⁴⁸ Miłosz buduje pewną własną mitologię. Jej składnikiem jest szczęśliwe, rajskie dzieciństwo w ogrodzie, które kojarzy mu się ze stanem ludzkości przed Upadkiem. Dziecko, zanurzone w pięknym bycie, pozbawione jeszcze autorefleksji, całe jest patrzeniem, doznawaniem: „Nie było Ja. Było zapażenie”. *Ibidem*, s. 197, wiersz „Ja”. Przenosi ten stan na porządek metafizyczny, „archetypalny”. Dostrzec można w tym wpływ platońskiej anamnezy: nie tylko dziedziczymy po prarodzicach winę, ale też pamięć. Otóż jego

przemnożone przez otchłań czasu ewolucyjnego, cztery miliardy lat życia na ziemi; niepolicone pokolenia cierpiące i umierające w bolesnych agoniach⁴⁹. Im większy rozdział między zachwytem a przerażeniem, im zachwyty silniejszy i im przerażenie silniejsze – im silniejsza oscylacja – tym silniejsze „napięcie mistyczne”, większy głód doznań mistycznych i pragnienie „zerwania zasłony”. Wydaje się, że w przypadku Miłosza ów rozdział był szczególnie duży, pragnienie zaś stawało się z czasem coraz silniejsze, osiągając swoiste maksimum w ostatnich latach życia.

Połączenie teologicznych ujęć dynamicznych i mistycyzmu.

Skutki: teologie baśniowe; metafizyka światła, umiarkowana apokatastaza i umiarkowany manicheizm

Głównym skutkiem owej skłonności do ujęć dynamicznych, emanacyjnych, neoplatonickich oraz mistycznego typu umysłu było sięganie do – jak to określał – teologii baśniowych, czy też poetyckich. Z jednej bowiem strony mamy skomplikowane, wielopiętrowe, zimne i abstrakcyjne budowle teologii oficjalnej, z drugiej zaś strony „okropności świata”. Miłosz odbiera to jako dysonans, nieprzystawanie. Odrzucić

dusza – jako szczególnie wrażliwa – ma dostęp do owej „archetypalnej pamięci”. To jednak prowadzi do poczucia wyobcowania, do nieprzystosowania do świata: „Nie nadawałem się do życia gdzie indziej niż w Raju./ Po prostu takie było moje genetyczne nieprzystosowanie. / Na ziemi uklucie się kolcem róży zamieniało się w ranę./ a każdym razem, kiedy za obłok chowało się słońce,/ czułem smutek/. Udawałem, że jak inni pracuję od rana do wieczora,/ ale nieobecny, powierzony niewidzialnym krajom”. *Ibidem*, s. 192, wiersz *Nieprzystosowanie*. Śmierć w tej perspektywie nie wydaje się oczywistością, smutną koniecznością, ale wielką skazą, skandalem, bo w tamtym, rajskim, życiu jej nie było.

⁴⁹ Por. „Nie można chyba nie myśleć o tej otchłani wypełnionej bólem organizmów przemijających bez śladu? Ani o nieskończonych odmianach mroku, dzikości, ohydnego absurdu w czaszkach istot z gatunku *homo*, o tych gromadach, plemionach, cywilizacjach, po których nie zostało nawet wieści”. C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, op. cit., s. 87.

zatem teologię? Nie. Należy raczej szukać, po pierwsze, odpowiedniego języka, „między abstrakcją a dziecięcinnieniem, aby można było rozmawiać poważnie o rzeczach naprawdę poważnych”⁵⁰. Szukać, po drugie, wśród „teologii gorących”, „namiętnych”, do których tworzenia impulsem było nie zadowolenie z kreślenia teologicznych kół i wykreśłów, ale przejmująca świadomość „okropności świata”. Zgłębiał zatem „pomysły poszukiwaczy tajemnicy”⁵¹. Zajmował się „wiedzą tajemną wielu stuleci”⁵². Zaglądał do wielkiego kufra z herezjami, gdzie znajdował doktryny gnostyków, „hermetyków, kabalistów, alchemików, rycerzy Różanego Krzyża”⁵³. Sądzę, że działała tu też przekora Miłosza oraz jego plastyczna, dziecięca wyobraźnia, która w teologiach baśniowych znajdowała więcej pożywki niż w abstrakcyjnych konstrukcjach teologii tomistycznej⁵⁴. Dodajmy, że teologie te często malowały – bliskie, powtórzmy, jego duchowym potrzebom – portrety „ludzkiego Boga”. Miłosz wskazywał również na skostnienie oficjalnej teologii, spowodowane nadmierną obawą przed zarzutem herezji. Jego zainteresowania kierowały się zatem – mówiąc najogólniej – ku teozofii i sofologii. Główny zaś problem nurtujący teozofów i sofologów można sformułować w sposób następujący: „Skoro Bóg jest samowystarczalnym absolutem, to dlaczego stworzył świat?”. Skoro Bóg jest samowystarczalnym absolutem, to nie powinno być świata. Skoro jest świat, to Bóg nie jest samowystarczalnym absolutem. Bóg jawi się jako zagadka. Pojawia się pragnienie przeniknięcia do „łona Bóstwa” (zanim stworzył świat). Pojawiają się dwie zasadnicze doktryny; jedni – jak Jakub Böhme, a potem Schelling – próbują zrozumieć samo stworzenie oraz zło w stworzeniu jako wynik jakiejś wewnętrznej skazy bóstwa, immanentnej mrocznej strony, zwanej

⁵⁰ Idem, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 221, wiersz *Przepraszam (Traktat teologiczny)*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 226, wiersz *Mnie zawsze podobał się (Traktat teologiczny)*.

⁵² *Ibidem*, s. 228, wiersz *Nic z frywolności (Traktat teologiczny)*.

⁵³ Por. *ibidem*.

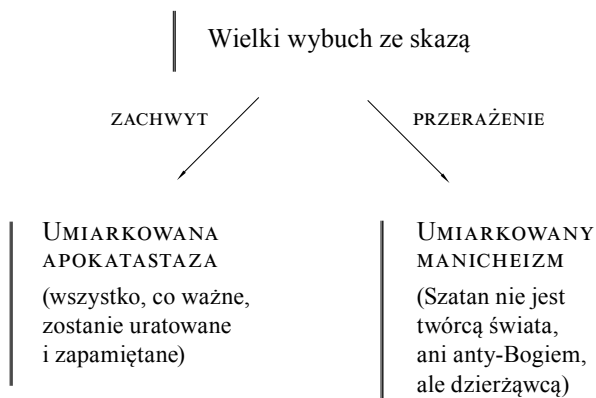
⁵⁴ „Czasem czuję – pisze Agnieszka Kosińska – swąd rozkosznej rozróby niewiedzącej dziecięcą wyobraźnię Miłosza”. A. Kosińska, op. cit., s. 147. Otóż wyobrażam sobie, że zajmowanie się herezjami miało również ten „napęd”.

przez Böhme „gniewem bożym”. Inni – jak Izaak Luria, a za nim kabaliści – wyjaśniają to katastrofą: „sprawy wymknęły się Bogu z rąk” (na przykład: Bóg, aby stworzyć świat, musiał dlań uczynić miejsce, musiał zatem się skurczyć i w momencie owego „wycofania się”, w byt wkrađło się zło; albo: boskie twórcze światło okazało się zbyt gorące i naczynia świata popękały). Miłosz, choć ceni Jakuba Böhme, skłania się – o czym już wspominałem – do wersji „katastroficznej”: „Nie potrafię – powiada – uwierzyć, że Ty tego chciałeś/. To musiała być jakaś przed-kosmiczna katastrofa./ Zwycięstwo inercji silniejszej niż Twoja wola”⁵⁵.

Wersja katastroficzna łączy się z kolei z sympatią do „metafizyki światła”, czy też „teologii światła” (zwrócił mu na nią uwagę – wspominając o średniowiecznych teologach ze szkoły Chartres i w Oksfordzie – Oskar Miłosz); świat jest w tym ujęciu – powtórzmy – eksplozją, emanacją boskiego światła (podobnie zresztą myślał Jan Szkot Eriugena i kabaliści). Na przykład Robert Grosseteste, ze szkoły w Oksfordzie, twierdził, że Bóg stworzył materialny punkt, od którego rozpoczęła się eksplozja i ekspansja światła, i to był początek naszego świata. „Dzisiaj dopiero – notuje w wierszu Miłosz – znaleźliby potwierdzenie swoich przeczuć w twierdzeniu astrofizyków, że przestrzeń i czas nie są niczym wiecznym, ale miały swój początek. W jednym niewyobrażalnym błysku, od którego zaczęły się liczyć minuty, godziny i stulecia stuleci”⁵⁶. Początek naszego świata to zatem Wielki Wybuch, ale wybuch ze skazą: wybuch, który jest boskim tworzeniem, cudem, ale też katastrofą, albowiem łączy się „ze zwycięstwem inercji silniejszej niż Jego wola”.

⁵⁵ C. Miłosz, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 210, wiersz *Jak mogłeś (Książd Seweryn)*. Miłosz – przywiązany do tradycji biblijnej – rozważa wariant z „buntem aniołów” w przed-świecie. „... anioł wielkiej piękności i siły zwrócił się przeciwko niepojętej Jedności, ponieważ powiedział «Ja», co oznaczało rozłączenie”. *Ibidem*, s. 229, wiersz *Czytaliśmy w katechizmie (Traktat teologiczny)*. Owa wola oddzielnego istnienia, czyli „Nie” powiedziane przez stworzenie Bogu, sprowadziła na świat skazę, cień – czyli śmierć.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 228, wiersz *Nie z frywolności (Traktat teologiczny)*.



Na powyższym rysunku można zauważyć, w jaki sposób oscylacja między zachwytem i przerażeniem światem, charakterystyczna dla typu umysłu Miłosza, nie tylko prowadzi do głodu doznań mistycznych, lecz także zostaje skonkretyzowana i przekształcona w pewne – z pozoru sprzeczne (w każdym razie w wersji mocnej) – doktryny teologiczne. Zachwyty prowadzi do umiarkowanej wersji apokatastazy⁵⁷. Przerażenie zaś do umiarkowanego manicheizmu. Zaczniemy od apokatastazy. W jej mocnej wersji (głoszonej, na przykład, przez Grzegorza z Nyssy i Orygenes) wszystko wypłynęło z czystego boskiego źródła i wszystko – po okresie destylowania, „po odcierpieniu” – do boskiego źródła wróci; piekło okaże się zatem czasowe, a Szatan zbawiony. W wersji Miłosza, o ile dobrze ją rozumiem, wszystko, co ważne, zostanie przez Boga zapamiętane, utrwalone i uratowane (zbawione). Akcent jest tutaj postawiony na

⁵⁷ Pojęcie *apokatastasis* oznacza po grecku „odczynienie”, czas przemieniony. Pojawia się ono w Biblii tylko raz, w *Dziejach Apostolskich*. Św. Piotr nawołuje do pokuty, aby Bóg „posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (*apokatastaseos panton*)” (Dz 3,20–21).

„nieprzepadaniu szczegółów” i na „czasie przemienionym”⁵⁸. Bóg jawi się – powtórzmy – jako „nieśmiertelny świadek”, posiadacz „nadkomputera wszechświata”, w którym rejestrowane są wszystkie (lub tylko ważne) zdarzenia świata. Co – nawiasem mówiąc – oddala nas od panteistycznego monizmu i zbliża do schematu panenteizmu⁵⁹. Miłosz zwraca uwagę, że wynalazek fotografii, a następnie filmu, wpływa również na wyobrażenie Boga; błyskawica przestaje się kojarzyć z mocą i karą, zaczyna się kojarzyć z flesztym boskiego aparatu. Pojawia się wyobrażenie ludzkiego Boga, który posiada pasję poznawczą, nienasycenie, „wieczne i boskie zdziwienie”⁶⁰. Łączy się to z wizją niebiańskiej pracy, niebiańskiej aktywności w meta-czasie; umieścić to można na antypodach wyobrażenia o nirwanicznym zbawieniu jako zaśnięciu w boskości, pogrążeniu się w boskiej jedni, czy też boskiej nicości. Miłosz w młodości obawiał się, że z wiekiem straci ciekawość, zdolność do zachwyty; nie stracił jej do późnej starości i przeniósł ją – w wyobraźni – w zaświaty. Zbawienie to przebudzenie się ze snu śmierci (z zachowaniem tożsamości) i przystąpienie – z jeszcze większą pasją i wrażliwością – do nieskończonych intelektualnych łowów⁶¹. Napędzanych – nawiasem mówiąc – jakąś

⁵⁸ Powstanie świata to transmutacja boskiego światła w fizyczne, szczęśliwy koniec zaś to ponowne – niczym na górze Tabor – przemienienie fizycznego w boskie.

⁵⁹ Próbowano – o czym wspominałem – Miłosza porównywać z Heideggerem, co było raczej chybione. Bardziej płodne byłoby zestawienie go – w związku z podobnym kierunkiem poszukiwań – z Alfredem Whiteheadem. Co ciekawe jednak, Miłosz – choć zapewne zetknął się z jego poglądami – nigdzie o nim nie wspomina.

⁶⁰ C. Miłosz, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 99, wiersz *Na moje 88 urodziny*.

⁶¹ „Jest to kraina wiecznych intelektualnych łowów,/ pogoni za nieustannie odnawiającym się sensem rzeczy.../ Ja też chciałbym wierzyć, że trafię do tej krainy/ i będę mógł tam dalej robić to, co zacząłem na ziemi./ To znaczy dążyć bez ustanku i być samym dążeniem/ i nigdy nie nasycić się dotykaniem/ migotliwej tkaniny na warsztacie świata”. *Ibidem*, s. 305, wiersz *Niebiańskie*.

„siłą erotyczną”⁶². Bóg, zdaniem Miłosza, rejestrując wydarzenia naszego świata, natrafia – wolno się domyślać – na pewien opór; jest w tym jakieś zmaganie się. Miłosz łączy z tym swojej najgłębsze powołanie: Bóg go zesłał na ziemię jako świadka, jako poetyckiego reportera, który ma złożyć raport ze swego pobytu tutaj (stąd poczucie wybraństwa i ochrony; dopóki raport nie jest skończony, będzie żył). „Byłem – powiada – podglądaczem wędrownym na ziemi”⁶³. Głębszego sensu nabiera w tym kontekście owa drobna poprawka, jaką wprowadził w zdanie, które było próbą ostatecznego podsumowania życia; przypomnijmy: „pisanie na chwałę Bogu” zamienił na „pisanie w służbie”. Napisał więc ostatecznie: „Jedynym usprawiedliwieniem mego życia było moje pisanie w służbie Bogu”⁶⁴.

Wokół owej umiarkowanej wersji apokatastazy krążą również inne teologiczne pomysły Miłosza. Wymieńmy trzy. Bóg Miłosza – mimo że pozbawiony wszechmocy – może zrobić więcej niż wszechmocny Bóg św. Tomasza: może cofnąć czas. Skoro przeszłość jest niczym film przez Boga zarejestrowany, można ten film „puścić do tyłu”: „Dosłownie wzięto, co było tylko próbą... Drzewa zamiast pączkować będą dążyć do swoich korzeni./ Starcy pobiegną za piłką./ Spojrzą w lustro i znowu są dziećmi./ Umarli przebudzą się, niepojmujący. Aż

⁶² „Układam sceny tej ziemi z rozkazu erotycznej wyobraźni. Nie pożądam tych właśnie stworzeń, pożądam wszystkiego, a one są jak znak ekstazy obcowania”. *Ibidem*, s. 97, wiersz *Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką Whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis*.

⁶³ *Ibidem*, s. 107, wiersz *Voyeur*. Por.: „Gdziekolwiek jestem, na jakimkolwiek miejscu/ na ziemi, ukrywam przed ludźmi przekonanie, że nie jestem stąd./ Jakbym był posłany, żeby wchłonąć jak najwięcej/ barw, smaków, dźwięków, zapachów, doświadczyć/ wszystkiego, co jest/ udziałem człowieka, przemienić co doznane/ w czarodziejski rejestr i zanieść tam, skąd przyszedłem”. *Ibidem*, s. 106, wiersz *Gdziekolwiek*. Albo: „Myślę, że jestem tutaj na tej ziemi./ Żeby złożyć o niej raport, ale nie wiem, komu./ Jakbym został wysłany, żeby co się na niej wydarzy/ Miało sens tylko dlatego, że zamienia się w pamięć”. *Idem*, *Wiersze*, tom 5, op. cit., *Wiersze, tom 4*, op. cit., s. 67, wiersz *Świadomość*.

⁶⁴ Por. przypis 16.

wszystko, co się stało, wreszcie się odstanie”⁶⁵. Rację miałyby zatem Piotr Damiani, a nie św. Tomasz; Kierkegaard nie straciłby bezpowrotnie Reginy Olsen; Oskar Miłosz Emmy Heine-Geldern, którą nazywał swoją „niebiańską żoną” (patronuje zaś tej teologicznej improwizacji Lew Szestow, twierdzący, że Bóg jest nad-racjonalny i żadna logika – w tym stoickie „co się stało, to się nie odstanie” – go nie krępuje).

Z apokatastazą współgra również jego – by tak rzec – wizja prymatu czyśćca nad piekłem. „Idea czyśćca ma udział w równaniu”⁶⁶. Skoro bowiem jest grzech, powinna być i kara („cokolwiek mówią filozofowie”)⁶⁷. Czyściec, czyli odcierpienie (odcierpienie to na przykład – Miłosz pisze to półżartem – pobyt u „Szpitalników” i opatrywanie przez wieki ran ropiejących⁶⁸). Piekło zaś to może być – po prostu – skazanie na niebyt; byłoby więc tożsame z nicością⁶⁹.

Miłosz wielokrotnie cytował sentencję Simone Weil, że dystans jest duszą piękna. W świetle apokatastazy nabiera to głębszego sensu. Przypomnijmy, że zdaniem Miłosza piękno przyrody jest szatą skrywającą jej drapieżność; piękno świata ludzkiego również bywa podszyte walką, a nade wszystko w tle ma cierpienie; kultura jest ucieczką od bezlitosności natury i śmierci. Dlatego tylko z dystansu, we wspomnieniu, możemy patrzeć na piękno oczyszczone z tego tła. Jednak pełne oczyszczenie może się dokonać jedynie z dystansu transcendencji, kiedy będziemy piękno tego świata, zachowane w boskim archiwum, oglądali z „drugiego brzegu”, kiedy już przestanie być szatą skrywającą drapieżność, cierpienie i śmierć; kiedy bowiem „wszystko się dobrze skończy”, owo tło zniknie.

⁶⁵ C. Miłosz, *Wiersze, tom 5*, op. cit., s. 58, wiersz *Ten świat*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 75, wiersz *Po odcierpieniu*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 80, wiersz *W Szetęjniach*.

⁶⁸ Por. *ibidem*, s. 74, wiersz *Zdarzenia gdzie indziej*.

⁶⁹ Czyściec „tym różny od piekła, że nie żadna nicość”. *Ibidem*. Miłosz bierze również pod uwagę rozwiązanie Swedenborga, że nie Bóg skazuje ludzi na piekło, ale powstaje ono spontanicznie, bo złe dusze po śmierci lgną do siebie i tworzą piekielne getto.

Możemy w ten sposób – pamiętając o drapieżności i śmierci jako atrybutach przyrody – przejść do umiarkowanego manicheizmu, będącego teologiczną krystalizacją Miłoszowego przerażenia światem. W wersji mocnej (by tak rzec – modelowej) manicheizm to wiara w dwóch równo-silnych bogów, w dwie potężne siły metafizyczne, dobrą i złą, jasną i czarną; siły te są w odwiecznym konflikcie, byt zaś jest areną ich nieustannych zmagania. Siła zła stworzyła ziemię, życie na niej oraz nad nią panuje; od siły jasnej pochodzą tylko pewne okruchy na tym świecie (na przykład nasze dusze otoczone czarnym kokonem cielesności i pożądliwości). W wersji Miłosza zaś nasz świat jest dziełem dobrego Boga, samo jego istnienie jest przeto dobre (byt jest dobry, nicość jest zła), ale prawa nim rządzące dobre nie są; są wynikiem – wspomnianej już – katastrofy (która miała miejsce albo przed stworzeniem świata, albo w momencie tworzenia). Wielokrotnie używa określenia „kamienne prawo”, czyli bezlitosność (przyroda nie zna litości; dorzucmy do tego – pojawiający się w jego wierszach – chłód galaktyk, obcość; przerażający, zimny – czy też, po Pascalowsku, „milczący” – ogrom nad nami), do tego dochodzi „walka o byt”, drapieżność („Natura pożerająca, natura pożerana,/ Dzień i noc czynna rzeźnia dymiąca od krwi”⁷⁰) i wreszcie „siła ciężenia” w dół, ku grobowi, czyli śmierć. „Ktokolwiek uważa za normalny porządek rzeczy/ w którym silni triumfują, słabi giną, a życie kończy się śmiercią,/ godzi się na diabelskie panowanie”⁷¹. Zaiste – i to jest quasi-manichejski koncept Miłosza – ten świat jest we władaniu diabła. Otóż Bóg (być może Miłosz ekstrapoluje tu *Księgę Hioba*) wydzierżawił ten świat Księciu Tego Świata. Diabeł nie jest zatem kontr-bogiem, nie jest odwieczny i równosilny; jest w piramidzie bytów niżej; diabeł też nie stworzył świata, on go – w wyniku niepojętego układu – wydzierżawił. Jego panowanie nie jest absolutne, rządzi on w skali

⁷⁰ *Ibidem*, s. 60, wiersz *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*.

⁷¹ *Ibidem*, s. 234, wiersz *Coś się narodził (Traktat teologiczny)*.

praw, reguł, Bóg zaś wprowadza „wyjątki”⁷². Jak się ma do tego wizja raju i Upadek? Skoro ten świat jest dzierzawą diabła, to nie było w nim miejsca na raj, na sielską naturę, w której baranek leżał obok wilka. Miłosz posługuje się tu – zaczerpniętą od Oskara Miłosza – koncepcją pierwszej i drugiej natury. Pierwsza natura to „świat archetypalny”, istniejący przed wybuchem naszego świata (w meta-czasie); tam był raj i tam nastąpił Upadek (w meta-czasie miał także miejsce bunt aniołów). Grzech pierworodny, odnotujemy, był – zdaniem Miłosza – skutkiem poczucia, że sami sobie damy radę, a zatem skutkiem prometeizmu i pychy. Ów podwójny Upadek (aniołów i ludzi) mógł się przyczynić do katastrofy stworzenia, do owego „wybuchu ze skazą”. Miłosz próbuje godzić opowieści biblijne ze schematem neoplatońskim połączonym ze współczesną astrofizyką. Jest to niewątpliwie karkołomne zadanie; zauważmy, że musi odwrócić kolejność panującą w *Księdze Rodzaju*, gdzie najpierw jest stworzenie świata, raj, a potem dopiero grzech pierworodny i skażenie świata. W tym między innymi przejawia się jego „wędrowanie po obrzeżach herezji”.

Teodycea i esencja chrześcijaństwa, podsumowanie

Zbliżając się do konkluzji, odnotujemy jeszcze dwa istotne – powiązane zresztą z powyższymi rozważaniami – rysy w poglądach teologicznych Miłosza: swoistą teodyceę i esencję chrześcijaństwa. Poprzednio zastanawialiśmy się, jaka teodycea jest mu szczególnie obca, teraz spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jaka jest mu bliska. W klasycznej teodycei (zanim zresztą ten neologizm Leibniza powstał) próbowano godzić dobro i wszechmoc Boga z faktem istnienia zła w świecie. Już na samym historycznym początku owych rozważań Epikur i epikurejczycy dostrzegali niewykonalność tego zadania. Przyjmując aktywność Boga w świecie, trzeba go obrazić albo zarzutem bezsilności,

⁷² Por.: „Liczba zarządza Księżę Tego Świata, Pojedynczością ukryty Bóg włada”. *Ibidem*, s. 149, wiersz *Jeden i wiele*. Albo: „I później uginał kolana przed Panem, który go chronił./ Ale którego władztwo nad ziemią jest ograniczone/ do poszczególnych przypadków”. *Ibidem*, s. 327, wiersz *Antegor*.

albo nieczułości, braku dobroci. Miłosz wkracza zatem na owo „epikurejskie rozdroże” i wybiera – co było już sygnalizowane – dobroć. „Bogowie... są dobrzy, ale świat wymknął im się z rąk, więc nie są wszechmocni”⁷³. Jeśli zaś do dobroci, współczucia, miłosierdzia (Bóg, przypomnijmy, ma twarz człowieka, jest osobą, ma „życie duchowe”) dodamy przeogromną wiedzę (a nawet wszechwiedzę dotyczącą przeszłości), czyli poznanie wszystkich cierpień, jakie rozegrały się w dziejach w ich konkretności i niepowtarzalności, to pojawia się wizja Boga cierpiącego ze współczucia: „Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie”⁷⁴. Katastrofa przy stworzeniu świata, to że „świat wymknął Mu się z rąk”, to największa katastrofa, największa tragedia dla samego Boga, który – patrząc na ten „padół łez” – współcierpi ze stworzeniem i decyduje się na „akcję ratunkową”, przebijając się za człowieka i ginąc w tej akcji, aby „nas wyrwać z czarta mocy”. Owa skaza na świecie, „grzech świata mógł być zmazany jedynie przez nowego/ Adama, którego wojna z Księciem Tego Świata/ jest wojną przeciw śmierci”⁷⁵.

Skoro ten świat jest w dzierzawie diabła, chrześcijaństwo nie powinno być przyjazne światu, jego głównym rysem powinna być niezgoda na świat, która, po pierwsze, przejawia się we współtworzeniu „trzeciej natury”, kultury i cywilizacji jako anty-natury, gdzie rządzi anty-diabelskie prawo litości i współczucia (*gloria victis*), po drugie zaś – w oczekiwaniu Paruzji i końca tego świata⁷⁶. Owa duchowa uwaga skoncentrowana, skierowana na koniec (czyli czas „jako strzała”) i zarazem sprzeciw wobec natury, dążenie do „zapanowania

⁷³ *Ibidem*, s. 224, wiersz *Na próżno*.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 61, wiersz *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*. Innym naświetleniem tego twierdzenia może być – przywoływany przez niego – pogląd Oskara Miłosza, że skoro Bóg w nad-czasie zna od razu wszystkie wydarzenia w czasie, to moment stworzenia świata jest równocześnie momentem ukrzyżowania.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 230, wiersz *Czytaliśmy w katechizmie (Traktat teologiczny)*.

⁷⁶ Por. „Kto pokłada ufność w Jezusie Chrystusie, oczekuje Jego/ przyjścia i końca świata, kiedy pierwsze niebo i pierwsza/ ziemia przeminą i śmierci już nie będzie”. *Ibidem*, s. 234, wiersz *Coś się narodził (Traktat teologiczny)*.

nad naturą”, przyczyniło się do zrodzenia przez chrześcijaństwo – które było religijnym fundamentem Europy – zadziwiającego cywilizacyjnego dynamizmu. Zdaniem Miłosza, nauka i technika to dzieci – co prawda nieplanowane – chrześcijaństwa. To dzięki nim chrześcijańska Europa podbiła glob, a cywilizacja Zachodu – naukowo-techniczna – stała się obecnie, w istocie, jego zdaniem, jedyną cywilizacją, podzieloną jedynie na różne kultury, religie, nacje. Odnotujmy, że zdumiewająco podobne są poglądy Leszka Kołakowskiego, zawarte w wydanej pośmiertnie książce *Jezus ośmieszony*⁷⁷. Wydaje się wręcz, że można potraktować wiersz Miłosza *Karawele* jako obrazowe i zwarte streszczenie głównego wątku wywodów Kołakowskiego (nie chodzi o plagiat, ale o współbieżność). Mroczna tonacja w głębinach jego osobowości zbliżała go zatem do mrocznej, „niemal manichejskiej”, odmiany chrześcijaństwa. Nie optymizm ontologiczny i antropologiczny, lecz niemal – przypomnijmy – zupełny pesymizm, ale powiązany z zachwytem nad pięknem tego świata. Miłosz pod koniec życia podejmował próby, aby oddalić się od owych manichejskich brzegów i zbliżyć się do głównego nurtu katolicyzmu. Przejawem tego był – słynny już – list do Jana Pawła II, zawierający pytanie o ortodoksyjność twórczości, i krzepiąca, choć nieco zdawkowa, odpowiedź. Ważniejszy chyba w tym kontekście wydaje się hołd, jaki Miłosz pod koniec życia złożył „Pięknej Pani”. Deklaracją wiary w Matkę Boską z Lourdes i z Fatimy kończy się *Traktat Teologiczny*.

Trzy uwagi końcowe. Bohdan Chwedeńczuk, analizując (prześmiewczo) *Jezusa ośmieszonego* Kołakowskiego, trafnie określił jego katolicyzm jako „niedomknięty”⁷⁸. Kołakowski poszedł bardzo daleko w kierunku akceptacji chrześcijaństwa i katolicyzmu, ale zabrakło „kropki nad «i»”, powstrzymał się od deklaracji wiary

⁷⁷ Por. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014.

⁷⁸ Por. <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/kultura/20141201/chwedeniczuk-dziwne-ze-prawica-nie-siega-po-kolakowskiego-rozmowa> (dostęp: 30.09.2015 r.).

(rys ironiczny, sceptyczny, „błazeński”, pozostał w nim do końca). Katolicyzm Miłosza można z kolei nazwać „domkniętym”; rys dostojny, kapłański, pod koniec życia przeważył. Pierwszym być może wyraźnym symptomem tego domykania była twarda deklaracja, że wszystkie słowa w Biblii są prawdziwe⁷⁹. Trudno jednak nie odnieść wrażenia – „odnoszenie wrażenia” jest uprawnione w badaniu światopoglądu – że Miłosz, niczym baron Münchhausen, na siłę chciał wyciągnąć siebie za włosy z mrocznego manichejskiego bagna, do którego miał niezmiernie silne, naturalne preferencje (mrocznej tonacji duszy się nie wybiera)⁸⁰. Trafnie więc chyba przewidział w liście do księdza Jerzego Szymika (napisał go sześć lat przed śmiercią): „Mam poważne podejrzenie, czy mój manicheizm nie jest przypadłością dożywotnią”⁸¹. W rzeczy samej, w *Wierszach ostatnich* diabeł jako „Książę Tego Świata” pojawia się często, zaś dobry Bóg jawi się jako prawie bezsilny. Pojawia się również manichejski motyw łączący prokreację ze śmiercią i władztwem złego bóstwa⁸².

Jest też inne niepowodzenie Miłosza, o którym należy wspomnieć. Jego głód doznań mistycznych nie został – o ile wiadomo – zaspokojony. Gdy w latach siedemdziesiątych pisał *Ziemię Ulro*, mianował siebie skromnie giermkim rycerza na białym koniu (rycerzami mieli być ludzie prawdziwie wielcy, „wspaniale myślący”, być może prawdziwi mistycy). On jako „wciążowzięty”, pożądający kobiet, jadła i wódki nie wydawał się sobie dość godny. Później określał siebie – również skromnie – jako czeladnika (mistrzem miał być Oskar Miłosz). Narastało w nim jednak pragnienie, aby z giermka zamienić

⁷⁹ Por.: „Pismo święte? Jeżeli mówi się, że zostało objawione, co to znaczy? ... Kiedyś myślałem, że to znaczy pisane pod boskie dyktando. Następnie dowiedziałem się, ile wersji, ilu autorów, ile zlepków tekstu, w ciągu wieków, kryje się za każdą księgą Biblii, więc jakaż to ilość wybranych, dostających natchnienie? A dzisiaj znów mówię: dyktando”. C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, op. cit., s. 88.

⁸⁰ „Natura moja czarna,/ Świadomość piekła warta,/ I urażliwe ego”. Idem, *Wiersze, tom 5...*, op. cit., s. 267, wiersz *Metamorfozy*.

⁸¹ Cyt. za: A. Kosińska, op. cit., s. 74.

⁸² Por. C. Miłosz, *Wiersze, tom 5...*, op. cit., s. 326, wiersz *Antegor*.

się w rycerza; aby – niczym być może św. Tomasz pod koniec życia – zobaczyć miałość, „sianowość” swoich poetyckich prób zajrzenia za zasłonę, poprzez prawdziwe zajrzenie za zasłonę, prawdziwą mistyczną iluminację.

*

Pragnąc – na „koniec końców” – przeprosić za nadmierną być może gęstość i wielowątkowość tej rozprawki, chciałem posłużyć się następującym cytatem. Otóż twórczość Miłosza, zwłaszcza ta późna, „odwołuje się do zawilosci teologii chrześcijańskiej i ma w sobie coś z łamigłówki, ale chyba jedyną winą autora jest wkroczenie na teren, gdzie roi się od pytań i jest niewiele odpowiedzi”⁸³.

⁸³ *Ibidem*, s. 232, wiersz *Niebo*.

