

Mirośław Dzień

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

amdzien@poczta.onet.pl

Akty wiary i niewiary w późnej poezji Czesława Miłosza

Wprowadzenie

Tytuł prezentowanego artykułu tylko na pozór wydaje się być sprzecznym. W istocie rzeczy w każdym twórcy mieszczą się – czasem trudne do spenetrowania – dwie lub więcej osobowości znajdujące swój wyraz w jego twórczości. Nie inaczej jest w przypadku Czesława Miłosza. Niniejszy szkic dotyczył będzie próby przyjrzenia się poetyckim „aktom wiary” i „niewiary” obecnym w późnej twórczości Autora *Trzech zim*.

Od razu na wstępie dookreślić należy, iż owe akty będziemy rozumieć w sposób szeroki – wykraczający poza ich religijne konotacje. Wiara bowiem nie dotyczy jedynie, jak chciał tego Immanuel Kant, metafizycznych kwestii Boga, duszy i świata, ale obejmuje swym zasięgiem spektrum spraw, w których dociekania rozumu okazać się muszą niewystarczające, a co za tym idzie skazane na możliwość łatwego popadnięcia w fałsz. Tak więc „akty wiary i niewiary” sytuować możemy jako te momenty w światłoodczuciu poety, w których pojawia się deklaratywna niemoc innego ich dookreślenia, jak poprzez wyrażone wprost zaufanie do ich realnego, przedmiotowego sensu¹.

¹ W ten sposób – jak się wydaje – ranga samej deklaracji podmiotu lirycznego *vide* Czesława Miłosza uzyskuje dodatkowy sens, wpisując się w intelektualny klimat epoki późnej nowoczesności, dla której zagadnienia metafizyczne, a cóż dopiero eschatologiczne, stanowią jedynie wyraz mitologicznego dyskursu (jednej z form literackiej fikcji), a nie rzeczywistości prawdziwej, choć niedowolniewej za pomocą rozumu. Powołać się tutaj można choćby na klasyczne już

W poetyckiej twórczości Czesława Miłosza już w latach trzydziestych ubiegłego wieku, niewątpliwie pod wpływem jego paryskiego krewnego Oskara Miłosza ujawniła się tendencja do szczególnego rodzaju myślenia poetyckiego polegająca na łączeniu elementów religijnych, a nawet mistycznych (bo czymże jest katastrofizm, jak nie formą mistycyzmu, w której przyszłość projektowana jest na zasadzie domniemania mającego swoje źródło w ponadempirycznej wiedzy, nawet wówczas, gdy tę ostatnią utożsamimy z niejasnym przecuciem) z dyskursem odwołującym się do spuścizny europejskiego Oświecenia.

Na marginesie właśnie na tę – jakże ciekawą – koincydencję zwrócił uwagę poeta w liście z 7 maja 2001 roku skierowanym pod moim adresem, a dotyczącym m.in. jego stosunku do literatury postmodernistycznej. Czesław Miłosz zauważa: „Oczywiście mój stosunek do tzw. post-modernizmu i jego pochodnych jest niechętny, choć nie jestem też sprzymierzeńcem «posiadaczy prawdy», tj. poetów katolickich, którzy chcieliby wyrzucić za burtę oświecenie i renesans powracając do średniowiecza”². To znamienne słowa pokazujące balansowanie Miłoszowego światoodczucia pomiędzy tym, co duchowe z katolickiego punktu widzenia opartego na scholastycznej metodzie poszukującej racjonalnego uzasadnienia wiary (*fides querens intellectum*) a tym, co racjonalne na sposób oświeceniowy; pomiędzy przekonaniem o niezbędności sakralnego wymiaru świata a odrzuceniem jego

dzieło Franka Kermode'a z 1967 roku: *The Sense of Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford 1967. Stąd też proponowane przeze mnie w niniejszym szkicu ujęcie idzie pod prąd tego typu interpretacjom, będącym swoistego rodzaju poznawczym redukcjonizmem. Niechęć współczesnych krytyków i badaczy do tematów eschatologicznych wydaje mi się postawą nie tyle „programową”, co mającą swoje źródło w erozji „wyobraźni religijnej” zapoczątkowanej mniej więcej w połowie ubiegłego stulecia. Widzę w niej raczej przejaw osobistych braków w rozwoju duchowej wyobraźni..., która koniec końców domaga się otwarcia na doświadczenie transcendentne, i nie może zamknąć się li tylko w dusznej przestrzeni biblioteki, by w końcu dojść do przekonania, iż wszelkie uroszczenia metafizyczne stanowią jedynie subtelniejszą (jeśli wręcz nie patologiczną) formę ludzkiej wyobraźni. Atmosferę eschatologicznego „przesilenia”, prowadzącą w konsekwencji do zanegowania wielkich dogmatów eschatologicznych: Sądu Ostatecznego, Kary i Nagrody, Nieba i Piekła – Czesław Miłosz doskonale sondował już w latach 70. XX wieku choćby w *Ziemi Ulro*. Atrofii wyobrażeń eschatologicznych towarzyszy nie tylko sceptycyzm poznawczy, ale także jakaś forma popadnięcia w „nihilizm”; przekonanie o definitywnym, a więc ostatecznym upadku normatywnego porządku, którego gwarantem był Bóg Objawienia judeochrześcijańskiego. Tym, co nam pozostało, to jedynie tzw. wielkie narracje mające charakter czysto literacki, a więc fikcyjny. W ten sposób zagadnienie „wiary-niewiary” utraciło swój przedmiotowy (czytaj: obiektywny) charakter, stając się wyrazem osobistych, prywatnych poglądów autora (lub też jego lirycznego bohatera). Jak się wydaje w światoodczuciu Miłosza – i fakt ten należy podkreślić z całą ostrością – napięcie „wiara-niewiara” nie straciło nic z przedmiotowego wymiaru. Jest ono rudymenarne i jako takie stanowi jeden z filarów ludzkiej egzystencji. W tym sensie autor *Dalszych okolic* zdaje się być daleki od współczesnych mu prądów rekonstrukcyjnych w literaturze. Zdecydowanie bliżej mu do T.S. Eliota z jego wizją eschatologicznego niepokoju, a także w inny sposób, do Tadeusza Różewicza tęskniącego za Bogiem „który odszedł”.

² List Czesława Miłosza do Miroslawa Dzieńa z 7 maja 2001 roku pozostaje w prywatnym archiwum autora niniejszego szkicu.

zawężonej, średniowiecznej formy wyrazu podyktowanej przez religijny autorytet. Dziedzictwo renesansu w przekonaniu Autora *Dalszych okolic* zaowocuje pochyleniem się nad antropologią, a Oświecenie będzie poszukiwało opartego na prawidłach rozumu pozbawionego dogmatycznej sankcji wytłumaczenia skomplikowanych mechanizmów rzeczywistości. W ten sposób Miłosza „akty wiary i niewiary” powinny być zawsze czytane w horyzoncie religijności poszukującej zrozumienia, w klimacie postawy domagającej się satysfakcjonującej odpowiedzi opartej na rozumowych prawidłach. Dla Miłosza bowiem „akty wiary i niewiary”, na co należy zwrócić baczną uwagę, zawsze domagają się – jakkolwiek nie zabrzmie to pretensjonalnie – jakiejś intelektualnej podbudowy. Nie są one pozbawione racjonalnego pierwiastka – raczej ów racjonalizm przynajmniej w jakimś stopniu zakładają. Dzięki temu poeta broni się przed zarzutem fideizmu, a także taniej religijności opartej na dogmatach, resentymentach i emocjach.

„Akty wiary i niewiary” pojawiają się zatem u Autora *Ziemi Ulro* jako przynależne do sfery jeśli nie czysto racjonalnej, to przynajmniej takiej, która nie stroni od dyskursu poddanego logicznemu wynikaniu. Teoriopoznawczy realizm nie tylko nie wyklucza sfery *sacrum*, lecz ją immanentnie zakłada, jako integralny składnik rzeczywistości. U Miłosza to, co duchowe nie przeciwstawia się materialnemu – stanowi raczej równoprawny składnik bogatej, wciąż nieogarniętej i nie-do-ogarnięcia rzeczywistości. Stąd „nieobjęta Ziemia” może być ledwie zapowiedzą „nieogarniętego Wszechświata”, a w końcu całej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej...

W stronę wiary

Począwszy od lat 60. ubiegłego wieku, to znaczy od wystąpień studenckich w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych, rola religii opartej na wielkich instytucjonalnych denominacjach zaczęła gwałtownie maleć. Czesław Miłosz na uniwersyteckim kampusie w Berkeley osobiście przeżywał studencki festiwal wolności, zarazem sceptycznie odnosząc się do libertyńskich i marksizujących haseł przyświecających tym wystąpieniom. Mówię o tym dlatego, iż myślenie drugiej dekady XXI wieku obciążone jest spuścizną tamtego klimatu charakteryzującego się zakwestionowaniem sztywnych kapitalistycznych standardów myślenia o świecie i gospodarce, wolnością obyczajową spod znaku „dzieci kwiatów”, oraz poszukiwaniem duchowości nieskrępowanej gorsetem instytucji. W ten oto sposób weszliśmy – a fakt ten przewidywał poeta w *Piesku przydrożnym* – w okres gnozy, a więc takiego zainteresowania duchowością, która odrzuciwszy religijną celebrację, jako przejaw wspólnoty, szczególnego rodzaju egalitaryzmu

będącego dziedzictwem chrześcijaństwa, pchnie niektórych w objęcia wyższego „wtajemniczenia”, ezoterycznej wiedzy dla wybranych i przeznaczonych do światowych rządów nad masami... W takim klimacie mamy do czynienia ze swoistego rodzaju powrotem do neopogaństwa, jakie dokonuje się na naszych oczach szczególnie w Europie. Odrzucając idiom chrześcijańskiego Odkupienia i Zbawienia indywidualnego człowieka, jakie przyniósł ze sobą Jezus z Nazaretu, Europejczycy – trudno powiedzieć na ile świadomie – sami pozbawili się jakichkolwiek eschatologicznych roszczeń. W konsekwencji określili samych siebie jako *homo biologicus*, albo *homo materialis* odrzucając wymiar duchowy, który przez nieomal dwa tysiąclecia kształtował ich wyobraźnię i działanie. Wybierając egzystencję „tu i teraz”, bez eschatologicznego wychylenia, swoje życiowe spełnienie poza – często pozostającymi jedynie w formie deklaratywnej – prawami człowieka, wyznaczyli w horyzoncie ochrony społecznych przywilejów, dzięki którym z godnością będą mogli dożyć kresu swoich dni. Wartość życia samego w sobie zamienili na jego jakość, zwłaszcza w wymiarze materialnej wygody i dostatku. Opuśczeni przez tęsknoty eschatologiczne przestali postrzegać samych siebie jako dziedziców obietnicy Wiecznego Życia, i takiego spełnienia własnego człowieczeństwa, które wykracza poza ludzkie rozumowe i wyobrazeniowe zdolności. Opuścili myślenie o samych sobie jako o niedokończonym projekcie, którego zwieńczenie objawi się dopiero wtedy, kiedy przyjdzie Pan i zamieszka ze swoim ludem. Zadowolili się raczej obietnicą technokratów i inżynierów społecznych, że zapewnią im obronę przed głodem, wojną, zarazą i egzystencjalistycznymi lękami. W ten sposób *Opowieść o Wielkim Inkwizytorze* Fiodora Dostojewskiego znalazła swoją uniwersalną egzemplifikację³.

Wyczerpanie idiomu chrześcijańskiego, o którym była wyżej mowa, wydaje mi się centralną przesłanką do wnikliwej analizy mentalnego stanu współczesnego Europejczyka. Ponieważ życie nie znosi próżni, każda rezygnacja, każde porzucenie idei organizującej zbiorową wyobraźnię domaga się jakiejś formy zastępczej; domaga się nowej koncepcji, innego paradygmatu, dzięki któremu będziemy zdolni do zbudowania nowych tablic wartości. Jeśli zaś taki proces nie nastąpi, to kultura w szerokim tego słowa znaczeniu z konieczności będzie musiała popaść w stan mentalnego rozkładu, schyłkowości, dekadencji tak bliskiej nihilizmowi⁴. O erozji wyobraźni

³ Pisałem o tym w innym miejscu, zwracając uwagę na uniwersalny charakter struktury tzw. pokłonu, o którym wypowiada się Fiodor Dostojewski ustami Wielkiego Inkwizytora. Zob. M. Dzień, *O mądrym i wielkim Duchu*. (Przyczynek do rozważań nad *Diabłem*), „Kwartalnik Artystyczny” 2001, nr 2(30).

⁴ Więcej na temat teologicznych kontekstów obecnych w *Piesku przydrożnym*, zob. M. Dzień, *Czesław Miłosz: piesek prawie teologiczny. Zamyślenia milenarystyczne*, „Kwartalnik Artystyczny” 1997, nr 4, s. 223–233.

religijnej dobitnie pisał Miłosz w *Piesku przydrożnym*, dostrzegając utratę zainteresowania społeczeństw Zachodu kwestiami eschatologicznymi⁵.

Karl Rahner i Herbert Vorgrimler w *Małym słowniku teologicznym*⁶ w haśle „Wiara” zauważają, iż z teologicznego punktu widzenia „akt wiary” jest aktem rozumu, którego teoretyczne podwaliny przyniosły zwłaszcza prace średniowiecznych teologów i filozofów chrześcijańskich takich, jak Alberta Wielkiego, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. W dziełach tych wyszczególniono następujące elementy przesłanek wiary oraz samego aktu wiary: 1. sąd rozumu i wiarygodność faktów objawienia; 2. sąd rozumu o wiarygodności faktów objawienia; 3. sąd rozumu o powinności uwierzenia; 4. wolny akt woli, który albo nakazuje rozumowi akt afirmacji, albo nie; 5. w końcu sam akt afirmacji rozumu jako właściwy akt wiary. W teologii „aktu wiary” dokonuje się rozróżnienia na: przedmiot materialny „aktu wiary” – a zatem to, w co się wierzy oraz przedmiot formalny „aktu wiary” – dlaczego się wierzy, motyw „aktu wiary”⁷. Autorzy *Słownika* zwracają uwagę, iż „zgodnie z nauką św. Tomasza z Akwinu w akcie wiary powinno się przede wszystkim uwzględnić całościowe osobowe odniesienie bytu ludzkiego do Boga, ponieważ akt wiary całościowo obejmuje i angażuje całego człowieka [...]”⁸. Należy również dodać, że perspektywa całościowego, radykalnego spełniania się człowieka w „akcie wiary” nie pozwala w sposób adekwatny rozróżnić pomiędzy poszczególnymi elementami i momentami tego aktu. Zakłada on bowiem szczególnego rodzaju niepowtarzalność konkretnej osoby z jej psychologicznymi uwarunkowaniami⁹.

Zastanawiać może fakt, iż „akty wiary” w sensie religijnym u autora *Ziemi Ulro* są nader rzadkie. Biorąc pod uwagę późny etap twórczości noblisty, to znaczący od tomu *Dalsze okolice* (1991), opublikowanego w 80. roku życia Czesława Miłosza, można doliczyć się ich zaledwie kilku. I tak, pierwszy z nich będący raczej powołaniem się na wiarę w dramatycznym momencie możliwości jej utraty, pojawia się w utworze *Alkoholik wstępuje w bramę niebios* (T 150/W 5). Autor tak pisze kierując swoją skargę do Boga: „[...] czemu / udręczasz mnie. Czy to próba, jak u Hioba, / aż uznam moją wiarę za ułudę [...]”. Uznać „wiarę za ułudę”, to tyle, co zaprzeczyć

⁵ Zob. Cz. Miłosz, *Piesek przydrożny*, Kraków 1997, s. 161. W niniejszym szkicu zastosowano następujące skróty dzieł Czesława Miłosza: DO – *Dalsze okolice* (1991), [w:] *Wiersze*, tom 4, Kraków 2004; NBR – *Na brzegu rzeki* (1994), [w:] *Wiersze*, tom 5, Kraków 2009; T – *To* (2000), [w:] *Wiersze*, tom 5, Kraków 2009; DP – *Druga przestrzeń* (2002), [w:] *Wiersze*, t. 5, Kraków 2009; WO – *Wiersze ostatnie* (2006), [w:] *Wiersze*, tom 5, Kraków 2009.

⁶ Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 536–537.

⁷ Tamże, s. 537.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

jej przedmiotowi; to zdobyć się na akt uznania iluzoryczności wszelkich pozarozumowych roszczeń. Wydaje się, iż często domniemane „akty wiary” formułowane są nie wprost. Posiadają charakter domyślny, jako skutek bądź przyczyna toku rozumowania poddanego logicznym prawidłom. „Akty wiary” są ukryte, schowane głęboko, jakby ich naturalnym środowiskiem była kulturalna wstydlivość, ale także wyrafinowany zamysł ukrywania tego, co w swej oczywistości jest najbardziej ludzkie, najintymniejsze. Tak się dzieje w trzech utworach z tomu *To* (2000): *Obrzędzie* (T 152), *Osobach* (T 154) oraz *W parafii* (T 157). Poeta pisze: „[...] Czuję ulgę myśląc, że nie byłem lepszy ani / gorszy niż wielu i że razem z nimi czekam / na przebaczenie [...]”. *Osoby* (T 154/W 5). A w innym z utworów zauważa: „[...] Z nadzieją, że trąby Sądu wywołają nas po imieniu [...]”. *W parafii* (T 157/W 5).

Zakładana jest tutaj rzeczywistość pośmiertna, jako miejsce / stan ostatecznego Sądu nad ludzkimi czynkami z możliwością otrzymania przebaczenia. I choć nie jest to wprost powiedziane: Tym, który dokona Sądu nad każdym z ludzi jest Bóg, Miłosz nie spekuluje nad istnieniem lub nieistnieniem Boga, on Go zakłada, jako nie tylko istniejącego, ale również działającego, pozostającego w dynamicznej relacji z człowiekiem: dokonującego nad nim Sądu, oraz posiadającego moc przebaczenia ludzkich win. Interesujące jest to Miłoszowe „oczekiwanie na przebaczenie”. Zakłada ono bowiem taką wizję Przedwiecznego, w której jawi się On jako źródło miłosierdzia. Oczekiwanie przebaczenia jest skutkiem przyznania się do winy; jest postawą uznającą moralną niedoskonałość swoich czynów i oczekującą pełnej łaski odpowiedzi ze strony Boga na akt skruchy. Zarówno Sąd Ostateczny, jak i Bóg, który będzie go dokonywał to rzeczywistość, z którymi podmiot liryczny wyżej wymienionych utworów nie polemizuje. W takim razie wolno nam uznać obie te kwestie jako ukryte „akty wiary”; jako kwestie, co do których Czesław Miłosz ma jasno określone stanowisko światopoglądowe. Oczywiście tego rodzaju postawa niesie ze sobą daleko idące konsekwencje.

Po pierwsze: wyklucza zarówno postawę ateistyczną, jak i agnostyczną, a przyjmuje teizm.

Po drugie: uznaje jeden z centralnych dogmatów chrześcijańskich o istnieniu Sądu Ostatecznego, któremu poddany będzie bez wyjątku każdy człowiek. W tym miejscu wiara podmiotu lirycznego wiąże się z nadzieją na boską pamięć, w której zapamiętane jest każde imię.

Po trzecie: zakłada obraz Boga Sądzącego, który jest pełen miłosierdzia; obraz Boga skłonnego do przebaczenia człowiekowi jego win.

Wobec tego nieuchronność Sądu Ostatecznego nie wzbudza w poecie trwogi, jest raczej okazją do ukazania się Boga w Majestacie Przebaczenia. Ostatnia z konstatacji wydaje się być niezwykle ważką, świadczy bowiem o porzuceniu przez Miłosza takiej wizji Boga, w której ten ostatni byłby jedynie bezwzględnie egzekwującym sprawiedliwość sędzią. Mamy tutaj raczej do czynienia z bytem, którego najważniejszym atrybutem jest Miłosierdzie¹⁰. W ten sposób w rzeczywistości Sądu Ostatecznego i Zmartwychwstania, jak zauważa Sergiusz Bułgakow, dochodzi do ostatecznej restytucji Nowego Człowieka, w którym pokonane zostaje wszystko, co śmiertelne¹¹.

Akty wiary wyrażone wprost

Pierwszym utworem z wyrażonym wprost wyznaniem wiary w Boga jest wiersz o znaczącym tytule *Modlitwa* (T 159/W 5). Poeta pisze: „[...] Moralnie podejrzany z powodu wiary w Ciebie, / Podziwiałem niewierzących za ich prostoduszny upór [...]”.

Ten krótki fragment dostarcza nam kilku niezwykle ważnych wskazówek co do religijnej kondycji podmiotu lirycznego oraz jego stosunku do wiary bądź niewiary innych. Miłosz wiarę w Boga postrzega jako coś „moralnie podejrzanego”, jakby nacechowanego jakąś nieprzyzwoitością, a może będącego wyrazem zbyt naiwnego stosunku do rzeczywistości. „Moralnie podejrzany” jest bowiem ten, kto czyni coś niezgodnego z ogólnie obowiązującym porządkiem etycznym, lub też z przyjętym zespołem norm w danym kręgu kulturowym lub też w danej koterii, w tym wypadku artystycznej. W liberalnej demokracji bowiem jawne akty wiary w porządek nadprzyrodzony wydają się być w mniejszości wobec powszechnie akceptowanej postawy agnostycznej, jeśli nie wręcz ateistycznej. „Podejrzany moralnie” może się więc czuć Miłosz zarówno względem paradygmatu kulturowego i cywilizacyjnego, jak i wobec własnego literackiego środo-

¹⁰ Nad tym aspektem Boskiej natury w powiązaniu ze zbawczym posłannictwem Jezusa z Nazaretu zastanawiał się Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in Misericordia*. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Dives in Misericordia*, [w:] tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 79–139.

¹¹ Prawosławny teolog zauważa: „Upadły człowiek powinien umrzeć, nie może on bowiem nie umrzeć, jednak powinien on także zmartwychwstać w Chrystusie – *ten sam i nie ten sam*, inny od samego siebie, jednak świadomy swojej tożsamości z poprzednim, stary i nowy. W tej antynomii łączą się oba warunki zbawienia: zarówno konieczność zachowania raz powołanego do istnienia człowieka, jak i niemożliwość zbawienia go takim, jakim jest. Dzięki ofercie na Golgocie stary człowiek zostaje stworzony na nowo, pozostając samym sobą także po zmartwychwstaniu: ostateczne rozdzielenie w nim śmierci i życia, bytu i niebytu dokonuje się na Sądzie Ostatecznym, który może być także w pewnym sensie rozpatrywany jako ostatni, zamykający akt w łańcuchu wydarzeń, które jako całość składają się na stworzenie człowieka. I rozcięty ostatnim cięciem człowiek pozostaje tym samym człowiekiem i, wbrew wszystkiemu, zachowuje jedność” (zob. S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacji i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 477–478).

wiska, które zwłaszcza po doświadczeniach traumy związanej z ludobójstwem II wojny światowej, w większości odrzuciło model kultury oparty na judeochrześcijańskim Objawieniu¹². Dla ludzi żyjących w połowie XX wieku Bóg jako gwarant uniwersalnego ładu opartego na stałych i niewzruszonych zasadach moralnych przestał być Kimś, z którego nauką mogliby się utożsamić. Liberalizm pociągnął ich w stronę poszukiwania mniej trwałych, ale za to opartych na wolnym od wszelkich uniwersalnych powinności wyborze, zasadach.

Z drugiej jednak strony dla Miłosza wybór drogi „niewiary” jest wyrazem „prostodusznego uporu”; jest postawą, jak można domniemywać, mało wyrefinowaną intelektualnie; jest aktem w istocie swojej bardziej podyktowanym względami pragmatycznymi niż konsekwencją poważnego namysłu teoretycznego. I jeśli Czesław Miłosz „podziwia niewierzących”, to jest to raczej „podziw” wybrania łatwiejszej drogi, ucieczki przed zmaganiem się z najważniejszymi pytaniami natury egzystencjalnej i eschatologicznej. Moglibyśmy powiedzieć też tak: oto Mędrzec kontemplujący ciemne meandry ludzkiego losu wystawia bezlitosny rachunek wszystkim, którzy wybrali drogę „niewiary” i poprzez ten fakt czują się usprawiedliwieni, dokonując życiowych wyborów bez ich ostatecznego, eschatologicznego uzasadnienia. I chociażby z tego punktu widzenia wypowiedź poety posiada trudne do przecenienia znaczenie w dzisiejszej zdominowanej przez postmodernizm kulturze. Świadczy bowiem o istnieniu w literaturze, szczególnie zaś w poezji, takiego nurtu, dla którego eschatologiczny wektor wciąż posiada istotne znaczenie¹³.

Kolejnym ważnym tekstem, w którym dochodzi do deklaracji wiary jest wiersz *Wbrew naturze* (DP 187/W 5). Czesław Miłosz stwierdza: „[...] Wiele nieszczęść wynikło z mojej wiary w Boga [...] / A ja powtarzam: „Wierzę w Boga” i wiem, / że nie ma na to żadnych usprawiedliwień”.

Wiara w Boga nie jest czymś oczywistym, jednoznacznym, to raczej przestrzeń tajemnicy; przestrzeń, gdzie rozum traci swoje prerogatywy,

¹² Jest to pokłosie m.in. szerokiej dyskusji, jaka miała miejsce w kręgu intelektualistów po doświadczeniu Szoaah i dramatycznym pytaniu postawionym przez Teodora Adorno o możliwość życia po Oświęcimiu. Filozof pisze: „Absolutna negatywność stała się możliwa do ogarnięcia, nikogo już nie zaskakuje. [...] Wciąż trwające cierpienie ma tyleż prawo do ekspresji, jak maltretowany do krzyku; dlatego raczej mylny byłby sąd, że po Oświęcimiu nie można już napisać żadnego wiersza. Nie ma jednak błędu w mniej kulturalnym pytaniu, czy po Oświęcimiu można jeszcze żyć, a zwłaszcza czy ma do tego prawo ten, kto przypadkowo Oświęcimia uniknął, a w zasadzie powinien być stracony” (zob. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, S. Krzemienia-Ojaka, Warszawa 1986, s. 508–509).

¹³ W tym miejscu warto podkreślić fakt rozumowych zdolności człowieka, do których odwołuje się Miłosz. W ten sposób „akt wiary” ma swoje zakorzenienie w czytaniu rzeczywistości, w którym to akcie zaangażowane są wszystkie władze człowieka.

i gdzie człowiek dokonuje osobistych aktów przekraczających jego porządek. Wiara nie przeciwstawia się rozumowi, stanowi raczej jedno ze skrzydeł, na których wznosi się ludzki duch, jak uczył św. Jak Paweł II w ogłoszonej w 1998 roku encyklice *Fides et ratio*.

Wydaje się, że w podobny sposób myśli Czesław Miłosz. Wiary nie należy „usprawiedliwiać”, nie należy się z niej tłumaczyć. Jest ona rzeczywistością suwerenną, wobec której zamilknąć winny wszelkie dyskursy. Ostatecznie bowiem pozostać musi ona w kręgu tajemnicy; w cieniu Tego, którego istnienie zakłada. „Nieszczęścia”, jakie niesie ze sobą wiara w Boga najkrócej rzecz ujmując, to świadomość przeznaczenia, eschatologiczny zmysł widzący w sekwencji wydarzeń przedustawny porządek i celowość, której kresem jest intymny, wieczny związek z boskim Oblubieńcem. Tak więc owe „nieszczęścia”, to cena, jaką przychodzi poecie płacić za przekonanie nie tylko o horyzontalnym, lecz również wertykalnym wymiarze ludzkiego życia; to świadomość, iż tym, co determinuje nasze działanie, nie jest czysta biologia, lecz duch otwierający przed człowiekiem przestrzenie, o których nie śniło się filozofom. Deklaracja Miłosza nie niesie ze sobą żadnego „ale”. Jest konkretna i definitywna, nie pozostawiająca cienia na spekulacje i domysły. Na potwierdzenie takiego stanowiska teoriopoznawczego przytoczyć można zapisek poczyniony w „kajecie numer 67” z okresu „16. III 2000 – VIII 2000”, gdzie Czesław Miłosz zanotował: „Jedynym usprawiedliwieniem mego życia jest moje pisanie na chwałę Boga”¹⁴. Zwróćmy uwagę na niezwykle kategoryczny sens tego stwierdzenia. Indywidualne istnienie poety znajduje swoje egzystencjalne uzasadnienie w akcie twórczym oddającym „chwałę Bogu”. A jeśli tak, to cała twórczość, podobnie jak życie posiada charakter sakralny; można wręcz rzec teocentryczny¹⁵.

¹⁴ Zapisek ten uległ pewnej modyfikacji. Agnieszka Kosińska zauważa: „Po latach, kiedy numeruję ołówkiem strony w kajecie numer 67 datowanym ręką CM „16.III.2000 – VIII.2000”, natrafiam na stronie 135 na wpis piórem „Jedynym usprawiedliwieniem mego życia jest moje pisanie na chwałę Boga. 12.X.2000”. Czerwonym cienkim pisakiem przekreślił „jest” i napisał „było”. Przekreślił „na chwałę”. Napisał „w służbie”. Poprawił „a” w „Boga”, na „u” – Bogu. I całość obwiodł czerwoną linią. W tym kajecie są rękopisy i wersje wierszy, które potem wejdą do tomu *Druga przestrzeń* (wydany w lutym 2002 roku): m.in. *Książd Seweryn, Notatnik*, wiersz tytułowy tomu (na stronach 121–126, prawie gotowy) i *Werk*” (zob. A. Kosińska, *Miłosz w Krakowie*, Kraków 2015. s. 155–156). A to ciekawe, bo można dopowiedzieć, że ile o nie żyje się na „chwałę Boga”, to pracuje się w Jego „służbie” – jest się narzędziem wpływu, Boskiego wpływu na otaczający nas świat. W ten sposób twórczość poety – bardzo świadomie zresztą – jest działaniem „w imieniu Boga”, z nakazu Stwórcy.

¹⁵ Być może owa deklaracja powinna skłonić wielu komentatorów do ponownego głębszego zastanowienia się nad kluczowymi motywami twórczości Autora *Ocalenia*. Wymiar sakralny nie byłby zatem jednym z wielu możliwych do odczytania sensów tej twórczości, lecz stanowiłby jej rdzeń, centralny punkt.

W utworze *Czego nauczyłem się od Jeanne Hersch?* (T 129/W 5), czytamy: „[...] Że niezależnie od losu wyznań religijnych¹⁶ powinniśmy / Zachować „wiarę filozoficzną”, czyli wiarę w transcendencję, / Jako istotną cechę naszego człowieczeństwa”. Miłosz pisząc o „wierze filozoficznej” sytuuje ją w kręgu filozofii klasycznej¹⁷, w której zagadnienia metafizyczne odgrywały niezwykle istotną rolę. Tak rozumiana „wiara filozoficzna” nie stroni od tematów wykraczających poza empiryzm i materializm, stąd też nieobce są jej zagadnienia, które począwszy od Platona i Arystotelesa intrygowały przez wieki filozofów. Wymienić tutaj można choćby kwestie istnienia Boga, problem istnienia i natury duszy ludzkiej, jak również celowości świata i natury dziejów¹⁸. Św. Tomasz z Akwinu uważa, że kto zna Boga, już teraz ma udział w Jego wieczności¹⁹. Znajomość Boga osiągnie swoją pełnię w życiu przyszłym, a wtedy będziemy Go oglądali takim, jakim jest²⁰. Akwinata dodaje: „Świat kusi urokiem doczesnej pomyślności albo też odstrasza przeciwnościami. Dzięki wierze możemy się wznieść ponad ten urok i lęk, oczekując innego życia, lepszego niż to na ziemi”²¹.

„Wiara w transcendencję” wpisana jest bowiem w ludzką naturę. Człowiek pytając o samego siebie nie zadowalał się odpowiedziami sprowadzającymi człowieczeństwo jedynie do wymiaru fizykalnego, lecz uporczywie poszukiwał szerszej perspektywy poznawczej i ontologicznej, dzięki której mogłyby zostać zaspokojone jego eschatologiczne roszczenia i tęsknoty. „Wiara w transcendencję” posiada jeszcze tę szczególną zaletę, że dzięki niej na dzieje świata i człowieka można spojrzeć przez pryzmat ekonomii

¹⁶ Te bowiem, jak się wydaje, mogą w ciągu dziejów ulegać modyfikacjom, historycznym przemianom, wpływowi kulturowym i społecznym, wskutek których pierwotny przekaz duchowy może ulec daleko posuniętej zmianie lub też reinterpretacji. Dobitnie świadczą o tym choćby historyczne podziały chrześcijaństwa, które miały miejsce na przestrzeni dwóch tysięcy lat jego istnienia. W tym kontekście „wiara filozoficzna” staje się jakąś formą przeciwwagi. Jej względna stałość oparta jest bowiem w większej części na rozumie i dociekaniach poszukujących obiektywizmu, a nie podlegających subiektywnym wpływom zmieniającego się sposobu interpretacji np. tekstów uznanych za objawione. Czesław Miłosz, znając historyczny podtekst podziałów w łonie religijnych denominacji, pragnie uchronić poszukiwanie duchowe, w którym ważką rolę odegra rozum człowieka, od pułapki doktryny.

¹⁷ Choć w tym miejscu moglibyśmy się również pokusić o konotacje z niektórymi odłamami masonerii, dla których wiara w Wielkiego Architekta lub Wielkiego Budownika posiada fundamentalne znaczenie (zob. A. Zwoliński, *Religia masońska*, Kraków 2014, s. 381–391).

¹⁸ W kręgu szeroko pojętej filozofii klasycznej zagadnieniom tym poświęcono ostatnio wiele wnikliwych rozpraw. Na szczególną uwagę zasługują chociażby: S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010; M. Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, Poznań 2010; J. Wojtyśiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012; I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań–Kraków 2013.

¹⁹ Zob. K. Tarnowski, *Problem wiary u św. Tomasza*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 179.

²⁰ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga”*, tłum. K. Suszyło, [w:] tenże, *Wykład pacierza*, Poznań 2005, s. 11.

²¹ Tamże, s. 12–13.

Zbawienia, a wtedy uzasadnienie i wytłumaczenie odnaleźć może wszelka „przypadkowość”. Także rola poety zyskuje nowy rys. Staje się on wyrazicielem eschatologicznych tęsknot opisując meandry świata poddanego swoiście rozumianej „grze” sił nadprzyrodzonych. Zadaniem poety byłoby w takim wypadku nie tylko rejestrowanie wrażeń i odczuć; nie tylko kronikarski zapis wydarzeń, lecz nadanie im transcendentnego znaczenia, otwarcia okna na eschatologiczne rozwiązania, jednym słowem praca u wrót Tajemnicy. Ale uwaga: we wszystkich tych poczynaniach niezwykle donośna rola przypada rozumowi. Miłosz nie jest poetą wrażenia, lecz intelektu. To jest ten rodzaj poezji, który sycąc się ekstazy, doznań dostarczanych przez zmysły wykracza poza nie, no właśnie – transcenduje wrażeniowość w kierunku konceptu domagającego się ostatecznego, eschatologicznego wytłumaczenia²².

Tym niemniej stanowisko Miłosza w tej sprawie zdaje się być bardziej skomplikowanym i mającym swoje zakorzenie w lekturze dzieł Simone Weil i Oskara Władysława Miłosza. Wydaje się, że w tym miejscu religijna myśl Miłosza stanowi intrygującą wypadkową katolicyzmu i gnozy sycającej się stanami mistycznych uniesień. Poeta pisał: „Nie opowiadam się, i nigdy [nie²³] się nie opowiadałem, za spirytualizmem przeciwko materializmowi, bo jałowe to przeciwstawienie”²⁴. Dlatego rację mają ci interpretatorzy poezji Autora „*Trzech zim*”, którzy zwracają uwagę na „rajski punkt widzenia” stojący u podstaw jego światoodczucia²⁵.

²² Nie bez znaczenia w tym kontekście są zainteresowania autora myślą gnostyczną i hermetyczną spod znaku Emanuela Swedenborga, Williama Blake’a, Simone Weil, a także mistycyzmem Thomasa Mertona i krewnego poety Oskara W. Miłosza. Zwłaszcza ten ostatni, jak się wydaje, odcisnął niezatarte piętno na młodym umyśle Miłosza podczas jego pobytu w Paryżu w latach trzydziestych. Ciekawe, iż napisaną w Berkeley w 1993 roku *Przedmowę* do pism swojego krewnego, Czesław Miłosz zaczyna w ten sposób: „Zacząłem zajmować się tym poetą mając lat dziewiętnaście. A teraz piszę tę przedmowę do jego utworów w starości, po upływie prawie całego dwudziestego wieku. Ze szczególnych przyczyn [...], jako młody człowiek szukałem w nim instynktownie czegoś, czego nie mogłem znaleźć gdzie indziej, mimo że jego poetyka była mi obca” (zob. O. Miłosz, *Storge*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1993, s. 5).

²³ Słowo „nie” stanowi tutaj ewidentny błąd edytorski (tamże, s. 15).

²⁴ Poeta pisze o tym w tejże *Przedmowie*, s. 15. A dalej tak charakteryzuje twórczość swojego krewnego: „Ale nawet poeta, którego tu przedstawiam, zdawałoby się „spirytualistyczny”, w każdym razie według naszych przyzwyczajeń, wcale taki być nie chciał i swoją usilną pracą nowoczesnego alchemika doszedł do rewindykacji materii, śpiewając jej chwałę jako miejsca Wcielenia, a także wyciągając wnioski praktyczne w swoim pojmowaniu służby” (tamże, s. 15).

²⁵ Pisze o tym dobitnie w tejże samej *Przedmowie*: „Broniąc zranionych, kruchych, ośmieszanych, wyrażamy naszą niezgodę na porządek tego świata i utwierdzamy naszą tęsknotę do Królestwa. A zarazem, być może, jesteśmy bliżej wielowarstwowej budowy tej rzeczywistości, której trzeźwi, silni i zwycięzcy widzą jedynie kształt zewnętrzny” (tamże, s. 16).

Od przypuszczenia do przekonania

W omawianych przez nas późnych tomach Czesława Miłosza mamy do czynienia z wieloma elementami składającymi się na obraz rzeczywistości eschatologicznej. Należą do nich choćby: 1. istnienie Boga; 2. istnienie zaświatów – Niebo, Piekło; 3. istnienie ostatecznych czynności z ich atrybutami: Sąd Ostateczny, Kara, Nagroda, Przebaczenie, Miłosierdzie. Bardzo często w poezji naszego Autora są one *de facto* aktami przekonania, niemal pewności, dla której nie szuka się dowodu. Wszędzie tam, gdzie poeta widzi samego siebie w przestrzeni eschatologicznej, dochodzi do głosu pewnego rodzaju apodyktyczność wygłaszanych stwierdzeń. Jako przykłady takiego zachowania wymienić możemy następujące utwory:

Dalsze okolice (DO 244/W 4) – „Lepiej czy gorzej spełniło się życie / I wszystkich zebrał ogród **przebaczenia**”.

W Szetęjniach (NBR 78?W 5) – „Wiadomo tylko, że jest grzech i jest **kara**, cokolwiek mówią filozofowie”.

Uczciwe opisanie samego siebie... (T 97/W 5) – „Jeżeli po śmierci dostanę się do / **Nieba**, musi tam być jak tutaj” [...].

Obrzęd (T 152/W 5) – „Myślę teraz o Jerzym, Atanazym, Kasi / o których nikt nie opowie aż do **sądnego dnia**”.

Nieprzystosowanie (DP 192/W 5) – „Nie nadawałem się do życia gdzie indziej niż w **Raju**”.

Żywotnik (WO 291/W 5) – „Inaczej mówiąc, wierzył, że są wagi / Albo i miary **ostatniego sądu** / Kiedy ukaże się nareszcie nagi, / bez udawania i światopoglądu”.

Niebiańskie (WO 305/W 5) – „Ja też chciałbym wierzyć, że trafię do **tej krainy** / i będę mógł tam dalej robić to, co zacząłem na ziemi” [wszystkie podkr. M.D.].

Każdy z tych fragmentów zakłada przedmiotowe istnienie rzeczywistości eschatologicznej. Mało tego, wyraźnie mamy tutaj do czynienia z przesładczeniami opartymi na wierzeniach judeochrześcijańskich, w których mowa jest o Raju, Sądzie Ostatecznym, Karze i Przebaczeniu.

Wahania i niewiara

W ostatnich tomach poety możemy odnaleźć całkiem sporą ilość wierszy, w których mamy do czynienia bądź z postawą ambiwalentną, powiedzmy to inaczej: postawą pełną wahania, co do wiary w istnienie Boga i wszelkiej formy transcendencji, lub też jawnym przekonaniem o bezprzedmiotowym charakterze wiary religijnej. Interesujące, że nego-

wanie wiary w zaświaty wiąże Miłosz w dużej mierze z faktem zwątpienia w postępy filozofii, która jak się zdaje nie potrafi w sposób rzetelny opisać rzeczywistość w jej wielowymiarowej złożoności. W utworze *1 grudnia* (DO 282/W 4) z tomu *Dalsze okolice* pisze: „[...] zwątpiłem o filozofii / I świat widzialny to wszystko, co po niej zostało”. Poeta opisuje krajobraz oraz czynności charakterystyczne dla wypoczywających na urlopie (sauna, basen, w którym się pływa), by w konstatacji zarzucić filozofii, jak się zdaje, brak eschatologicznego zmysłu; nieumiejętność wypracowania zespołu pojęć i idei, dzięki którym można byłoby przebić się przez widzialność świata, a co za tym idzie jego materialność w stronę rzeczywistości transcendentnej, z perspektywy której świat doświadczany zmysłami uzyskałby inne, nowe, pełniejsze znaczenie. Miłosza „zwątpienie” nie jest odrzuceniem transcencji, ale uznaniem filozofii za dziedzinę ludzkiego poznania, która nie potrafi wznieść się ponad czysto empiryczne ograniczenia.

O ambiwalentnym stosunku poety do zagadnień ocierających się o wiarę świadczą dwa inne utwory z tego samego tomu: *Powrót* (DO 278/W 4) oraz *Dante* (DO 283/W 4). W pierwszym z nich zauważa: „[...] dalej myślę, że dusza / ludzka należy do anty-świata, // który jest prawdziwy, tak jak ten tutaj jest prawdziwy i straszny, i śmieszny, i bezsensowny [...]”; a w drugim wyznaje: „[...] nie wiedząc nic o duszy nieśmiertelnej, / zapatrzyony w bezładne ekrany [...]”.

Jaki jest ontyczny status duszy ludzkiej? Otóż poeta zdaje się myśleć po platońsku: dusza „należąc do anty-świata”, jest tym elementem w człowieku, którego proveniencja nie pochodzi z fizykalnego porządku. Zaświatowe („anty-światowe”) środowisko niczym szczególnym nie różni się od naszego świata. Jest tak samo „prawdziwym”, „strasznym”, „śmiesznym” i „bezsensownym”. A zatem daleko mu do ładu i harmonii; daleko do ontycznych i aksjologicznych rozstrzygnięć. Tym nie mniej istotne są dla nas tutaj dwie konstatacje: 1. Przekonanie o realnym istnieniu duszy ludzkiej; oraz 2. umiejscowienie jej w rzeczywistości eschatologicznej – „anty-świecie” posiadającej jednakże paralelne cechy do naszego świata. Warto w tym miejscu podkreślić jeszcze jeden – bardzo charakterystyczny dla Miłosza – fakt. Dla poety liczy się wiedza na temat duszy ludzkiej i jej przymiotów, a nie wiara w jej istnienie. To charakterystyczny rys gnostycki, w którym rozumowe dochodzenie do tego, „co zakryte” ma decydujące znaczenie. Pamiętajmy, że dla wszystkich gnostyków najważniejsza jest antropologia. To człowiek jest w centrum zainteresowania i ostatecznym celem²⁶. Wszelkie gnostyckie usiłowania mają doprowadzić nas do zakrytej prawdy o samych

²⁶ Por. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1986, s. 86.

sobie, mają objaśnić nam „drogę” powrotu do pełni człowieczeństwa. Gnostyk nie potrzebuje tradycyjnego Objawienia, lecz Wiedzę, często będącą także formą jakiegoś objawienia o charakterze heterodoksyjnym. Dlatego, jak słusznie twierdzi Gilles Quispel: „Gnoza minus chrześcijaństwo równa się gnoza”²⁷. Gnostyk musi przebić się przez „zasłonę”, wkroczyć w Tajemnicę; okiełznać żywioł symboli, by w końcu zdobyć całą prawdę o człowieku. Aby tego dokonać, gnostyk powinien zostać wyposażony we właściwy instrument. Jest nim *nous* – poznanie intuicyjne, oglądowe jako przeciwstawne poznaniu dyskursywnemu. Taką zdolność będącą darem posiadają tylko nieliczni, wybrani. Owa ekskluzywność jest cechą charakterystyczną wszelkiej gnozy²⁸. Wydaje się, że podmiot liryczny poezji Miłosa chciałby pogodzić ze sobą dwie tradycje, które nie są do pogodzenia: chrześcijaństwo, jako religię Objawioną, z gnozą, jako drogą dla wybrańców, oświeconych²⁹. Uchwycenie „momentu wiecznego” byłoby niczym innym jak próbą posłużenia się intuicją – używając języka fenomenologicznego – ejdetyczną; byłoby uchwyceniem rdzenia rzeczywistości; dotarciem do jego rudymenarnego znaczenia – byłoby wreszcie znalezieniem odpowiedzi na najbardziej palące pytania dotyczące świata i człowieka. Uchwycenie „momentu wiecznego” jest zastosowaniem poznania gnostycznego; jest przyznaniem się przez poetę, iż dana jest mu „łaska” wybraństwa³⁰.

W drugim z utworów, *Dante* (DO 283/W 4), następuje konfrontacja podmiotu lirycznego z wszechświatem, który okazuje się „ładem niedorzecznym”, co w końcu doprowadza do zwątpienia poety w istnienie duszy nieśmiertelnej. Doświadczenie rzeczywistości okazuje się tutaj pełnym traumy. Kosmos zarówno się podziwia, jak i w nim ginie. To rzeczywistość niejednoznaczna, ambiwalentna. W podobnym niejednoznacznym tonie utrzymany jest inny utwór autora *Doliny Issy – Sens* (DO 285/W 4). Poeta pisze w nim między innymi: „Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata. / Drugą stronę, za ptakiem, górą i zachodem słońca. / Wzywające odczytania

²⁷ Tamże, s. 85.

²⁸ Termin *nous* określa się jako nadświadomość, wyższą świadomość, jasnowidzenie, czy też intuicję potrafiącą ująć istotę rzeczy (zob. tamże, s. 88–89).

²⁹ Chrześcijaństwo bowiem jest religią egalitarną, a nie elitarną jak gnoza. Poprzez Chrysta Świętego każdy wierzący bez względu na status materialny, pozycję społeczną, czy też zdolności intelektualne w Chrystusie dostępuje łaski dziecięstwa Bożego, daru usynowienia.

³⁰ G. Quispel pisze: „Co się zaś tyczy samej gnozy, do odbioru której służy *Nous*, najlepiej chyba można ją opisać jako intuicyjne poznanie tego, co jest wewnętrznym spoiwem świata lub, gdy szukamy głębiej, bezpośrednio doświadczeniem objawienia. Gnoza jest wiedzą tajemną o ukrytych związkach *universum*, o ezoterycznej tradycji pramądrości objawianej człowiekowi przez bogów, to znaczy jest odsłonięciem najgłębszej istoty człowieka, ukazaniem sensu jego bycia w świecie i oglądem obrazów. Jednak w przypadkach zupełnie szczególnych horyzont się rozszerza i dosięga tego, co nieskończone [...]” (tamże, s. 95).

prawdziwe znaczenie. / Co nie zgadzało się, będzie się zgadzało. / Co było niepojęte, będzie pojęte. [...]”. Nie ma pewności istnienia rzeczywistości eschatologicznej, w której każda z rzeczy świata tego uzyskałaby „prawdziwe znaczenie”. Możliwy jest również scenariusz pesymistyczny – wszystko, co jest na tym świecie podlega prawu narodzin i śmierci, powstawania i zniszczenia. I na próżno jest poszukiwać ostatecznego sensu świata poza nim samym. Na próżno jest żyć jakiegokolwiek eschatologiczne nadzieje³¹.

Jednym z ważnych utworów ukazujących napięcie na linii „wiara – niewiara” w poetyckim światoodczuciu Czesława Miłosza jest wiersz *Niebo* (WO 321/W 5). To tutaj, już na samym początku pada deklaracja będąca swoistego rodzaju życiowym *credo*: „Jak daleko sięgam pamięcią, zawsze chciałem być w niebie. // Żyłem tutaj, wiedząc, że jestem tu tylko tymczasem. // Że kiedyś będzie mi dane wrócić do mojej niebiańskiej ojczyzny. [...]”. I mimo „głosu Nicości” podważającego możliwość zaświatowej egzystencji, poeta staje po stronie własnego „ciała i krwi”, które poprzez relacje z innymi ludźmi „wyrażały nasze podobieństwo / Do Niewypowiedzianego, naszego Ojca w niebie” (WO 321/W 5).

Niewidzialne(y) – Sąd Ostateczny – miłosierny Bóg

Podmiot liryczny wierszy Miłosza żyje w obecności Niewidzialnego, jako integralnego składnika świata. „Niewidzialne” nie jest obcym pierwiastkiem, jakimś dodatkiem do świata, lecz nieodłącznym jego składnikiem. „Niewidzialne rośnie” obok widzialnego. Poeta o tym wie; poeta to „widzi” przez pryzmat całego swojego życiowego doświadczenia: „[...] Tymczasem urastało. Już jest, niewidzialne. / Ani zgadnąć jak, tutaj, wszędzie. [...]” – *Dobranoc* (DO 281/W 4)³².

W późnej poezji Miłosza odnaleźć można silne przekonanie o grzechu, sądzie i przebaczeniu. Elementy te pojawiają się w kilku utworach, począwszy od tomu *Dalsze okolice*. W tytułowym wierszu tego tomu czytamy: „[...] Lepiej czy gorzej, spełniło się życie / i wszystkich zebrał ogród przebaczenia [...]”. – *Dalsze okolice* (DOP 244/W 4). Miłosierdzie Boga dotyka „wszystkich” – oto mocna teza Miłoszowej wiary w eschatologiczny porządek, ale w poezji tej również tkwi przekonanie o „grzechu i karze”. Poeta

³¹ Jednak „krzyk” słowa dopomina się również dopowiedzenia. Trudno nie przywołać w tym miejscu prologu *Ewangelii według św. Jana*, gdzie mowa jest o Boskim Słowie (Logosie). Słowo poetyckie mimo, iż nie posiada boskich atrybutów, to jednak stanowi narzędzie niepodległej myśli protestującej wobec skończonego świata.

³² Rzeczywistość zatem nie wyczerpuje się w swoim materialnym, widzialnym wyglądzie. Jest o wiele bogatsza. Jej nieodzownym składnikiem jest „niewidzialne”, czytaj niematerialne, inne, duchowe. I to właśnie „rośnie”, ogromnie, jakby narzuca się samo przez się... Miłosz, przestrzegając przed redukcjonizmem, nie godzi się na jednowymiarowy świat.

zauważa z całą doniosłością bez nuty „wątpliwości”: „[...] Wiadomo tylko, że jest grzech i jest kara, cokolwiek mówią filozofowie” (*W Szetejniach* NBR 78/W 5). Po raz kolejny daje tutaj o sobie znać odrzucenie wszelkich redukcjonistycznych koncepcji filozoficznych, które utraciły z pola widzenia wymiar eschatologiczny.

Pośmiertne bytowanie człowieka wydaje się być pewnym, stąd nie warto poświęcać mu nadmiernej uwagi. Miłosz pisze: „Obyśmy nie troszczyli się o nasz los po śmierci, / Ale tutaj na ziemi szukali zbawienia, / Starając się o dobro wedle naszej miary, / Wybacząc śmiertelnym niedoskonałość. Amen” (*Albo-Albo* DO 257/W 4).

W gruncie rzeczy to bardzo chrześcijańska postawa zakładająca etyczne życie ukierunkowane na dobro wedle ewangelicznych wskazań Jezusa z Nazaretu ogłoszonych na jednym z pagórków niedaleko jeziora Genzaret w Galilei. Życie wieczne, a zwłaszcza jego jakość w jakiejś mierze będzie konsekwencją wyborów, jakich dokonaliśmy podczas naszej ziemskiej egzystencji. Jedną z jego istotnych cech będzie permanentna zdolność do „wybaczenia” bliźnim, jak wzywał Mistrz w *Modlitwie Pańskiej*. Zdolność do wybaczenia zdaje się być jednym z najbardziej eschatologicznych rysów człowieczeństwa, gdyż w tej postawie w namacalny, bardzo bezpośredni sposób doświadczyć możemy aktu transcendencji względem wszelkich resentymentów. Kto „szuka zbawienia” zrozumiał wiele, lecz dopiero ten, który „wybacza” może zyskać miano przyjaciela Boga. Chrześcijaństwo bowiem nie jest religią moralnej doskonałości, ale otwarciem się na łaskę Boga, przyjęciem daru Ducha Świętego, który Sam dokona w nas rzeczy wielkich.

W *Wierszach ostatnich* (2006) wątek Boga miłosiernego, gotowego do przebaczenia występuje z całą mocą. Poeta woła: „[...] Potrzebuję Boga, żeby mi przebaczył / potrzebuję Boga miłosiernego” (*Jak mogłem* WO 320/W 5). A dzieje się tak dlatego, iż u Miłosza występuje mocna wiara w Sąd Ostateczny, który oceni w sposób rzeczywisty ludzkie życie: „[...] Inaczej mówiąc, wierzył, że są wagi / Albo i miary ostatecznego sądu, / Kiedy ukaże się nareszcie nagi³³ / Bez udawania i światopoglądu” (*Żywnik* WO 291/W 5). Owa „nagość”, o której pisze poeta, zdaje się posiadać

³³ Ową „nagość” rozumieć możemy jako prawdziwość ludzkiej natury, która oczyszczona zostaje z wszelkiego fałszu „udawania” i „światopoglądu”. Innymi słowy, Sąd Ostateczny pozbawi człowieka pozoru – odda mu jego właściwy wygląd. Poeta wierzy tutaj w obiektywną moc Sądu Ostatecznego, w jego – no właśnie! – definitywnie prawdziwy osąd. A jeśli tak, to eschatologiczne nadzieje na antropologiczny ład okazują się niczym innym jak przekonaniem o możliwości powrotu do wielkiego, jeszcze nie zakończonego projektu antropologicznego. Oczekiwanie Sądu jest wobec tego formą tęsknoty za Nowym, Prawdziwym Człowiekiem, takim, który został wygnany z archetypicznej, rajskiej rzeczywistości.

swoją dalszą historię w innym wymiarze. Miłosz z rozbrajającą szczerością wyznaje w *Traktacie teologicznym*: „Czuję w sobie tyle niewyjawionego zła, / że nie wykluczam mego pójścia do Piekła”.

Przytoczony wyżej fragment posiada ogromne znaczenie dla właściwego odczytania całej twórczości autora *Ziemi Ulro*. Okazuje się ona bowiem na wskroś eschatologiczną i właśnie z takiej perspektywy winna być odczytywana. Zaświaty Miłosza nie są abstrakcyjnym konstruktem ekscentrycznego artysty, lecz stałym, fundamentalnym elementem jego życiopisania.

W co najmniej dwóch utworach niebo jawi się poecie w sposób podobny (analogiczny) do ziemskiej przestrzeni. Dla sensualisty odurzonego wyglądami świata niepojętym mogłoby być pozbawienie go w zaświatach tego wszystkiego, co napędzało jego poetycką wyobraźnię.

W tomie *To* (2000) znajdujemy utwór *Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis* (T 97/W 5): „[...] 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 wdziałnych rzeczy” (T 97/W 5).

A w *Wierszach ostatnich* (2006) czytamy: „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”. (*Niebiańskie* WO 305/W 5). Stan niebiański jest w rozumieniu Miłosza stanem dynamicznym, wciąż trwającą „pracą” poznawczą, nieustannym dążeniem do odkrywania wciąż nowych sensów, owej „migotliwej tkaniny”, jaką są wszelkie byty.

Poeta posiada wyraźną świadomość, iż śmierć jest wyjściem poza doczesny świat; że jest przekroczeniem empirycznego porządku; jest podróżą w nieznaną, aczkolwiek konkretną rzeczywistość³⁴. Pisze o tym dobitnie w wierszu „Co mnie” (WO 309/W 5): „[...] wchodzimy w Inne, poza czas i przestrzeń” (WO 309/W 5)³⁵. Dla poety egzystencja pośmiertna nie jest problematyczną, a jeśli tak, to i sam egzystencjalny fakt śmierci nie pociąga za sobą grozy.

³⁴ Wyczerpująco na temat filozoficznych aspektów śmierci pisze I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010.

³⁵ Neutralizacja nihilistycznego wymiaru ludzkiej śmiertelności zdaje się być niezwykle istotnym elementem Miłoszowego światoodczucia. Żyjemy nadal, mimo śmierci – oto niezwykle optymistyczny komunikat, jakim dzieli się z czytelnikiem poeta.

Akt wiary w poetyckie słowo

W tomie *Na brzegu rzeki* (1994), odnaleźć możemy utwór *Sprawozdanie* (NBR 7/W 5), w którym czytamy o akcie twórczym poety: „[...] Pod przymusem miłosnego dążenia do esencji dębu / i górskiego szczytu, i osy, i kwiatu nasturcji. / Żeby, trwając, potwierdzały naszą hymniczność przeciw śmierci [...]” (NBR 7/W 5).

Zarazem poeta mając świadomość własnych wyborów w dość radykalny sposób przeciwstawia rytuał religijny pracy intelektualisty. „Karkołomna wyprawa do krain intelektu” zdaje się przeczyć sakralnemu obrzędowi, jak gdyby w mniemaniu Miłosza ten ostatni przynależał do porządku prowincjonalnej, wiejskiej pobożności. Tutaj z całą ostrością dostrzec możemy gnostyckiej proveniencji przeświadczenie o Tajemnicy możliwej do zgłębienia jedynie przez wybranych, dla których intelekt posiada trudne do przecenienia znaczenie. Autor *Ziemi Ulro* wyznaje: „[...] Przebaczenie mnie, paniczowi z dobrej rodziny, / Że jeszcze w szkole zdradziłem was / Wybierając się na karkołomną wyprawę do krain intelektu, / W którym nie posuwa się nad tłumem wiernych baldachim na Boże Ciało / I girlandy z liści nie ozdabiają wnętrza parafialnego Kościoła. [...]” (*Wj, pokonani* T 117/W 5).

Z drugiej jednak strony w utworze *Po odcierpieniu* (NBR 75/W 5), chronologicznie wcześniejszym, w którym poeta przywołuje teorię apokatastazy, czyli odnowienia ostatecznego wszystkich rzeczy, neutralizuje moc wcześniejszych intelektualnych dywagacji stając w kręgu wiejskich parafian, którzy w prostocie serca wyznają swoją wiarę w „żywot wieczny”: „[...] Nie co innego wierni w wiejskim kościele / Chóralnie powtarzają, prosząc o żywot wieczny. / I ja z nimi. Nie rozumiejący / Kim będę, kiedy zbudzę się po odcierpieniu” (*Po odcierpieniu* NBR 75/W 5).

Zamiast podsumowania

Intelektualny ruch Miłosza w stronę „wiary filozoficznej” jest uznaniem rzeczywistości za o wiele bogatszą od tej, jaka jawi się poprzez materialny kostium. Rzeczywistość nie wyczerpuje się w świecie danym nam poprzez zmysłową percepcję. Uznanie transcendencji to nie tylko poetycki gest intelektualisty, jednego z wnikliwych świadków wydarzeń nieomal całego XX wieku, doświadczonego pamięcią o kataklizmie światowych wojen, przewrotów politycznych i społecznych, rewolucji światopoglądowej, oraz zmiany kulturowego paradygmatu – lecz nade wszystko, w moim przekonaniu, to cenna wskazówka kierunku poszukiwań odpowiedzi na najbardziej

frapujące egzystencjalne pytania. Czesław Miłosz myśli w sposób eschatologiczny³⁶, stąd jego poetycka praca – jak sam wielokrotnie o tym wspominał – jest ruchem z perspektywy wieczności, z ontycznego porządku, w którym nie nastąpiło jeszcze zróżnicowanie; ze świata sprzed archetypicznego upadku Pierwszego Człowieka. Jako obywatel utraconego Raju, nie przestaje ów Raj przywoływać, odwzorowywać, zarazem boleśnie doświadczając wszystkich konsekwencji dramatu Upadku.

„Wiara w transcendencję” okazuje się wobec tego jednym z najważniejszych wektorów światoodczucia Miłosza. Dzięki niej jego poezja może być nie tylko bardziej pojemna co do formy, lecz nade wszystko poszerza się jej pole na zagadnienia eschatologiczne, dzięki czemu osiąga rozmach trudny do przecenienia. W tym względzie twórczość autora *Trzech zim* stanowi fenomen na skalę światową. To właśnie w eschatologicznej perspektywie zmieścić się może maksymalizm poezji Miłosza, skoro świat jest bez-kresny, to i jego rozumiejący opis pozbawiony jest granic, otwiera się i poszerza na coraz to nowe możliwości interpretacyjne. Zamiłowanie poety do szczegółów, poszczególnych, indywidualnych biografii wydaje się konsekwencją maksymalistycznej postawy twórczej. Dla Miłosza nie ma rzeczy ani wydarzeń pozbawionych sensu. Rzeczywistość widziana z eschatologicznej perspektywy jest bardzo pojemna i nigdy nie pozbawiona sensu. Oryginalności propozycji Miłosza nie powinniśmy szukać w podejmowanych zagadnieniach, tematach, poetyckich wątkach, lecz w sposobie ich rozwiązywania – w uporczywym domaganiu się obecności rozumu wszędzie tam, gdzie w naturalny sposób mógłby on zostać odrzucony. I wiary tam, gdzie, jak się wydaje, jej obecność jest nie tylko nieuprawnioną, ale wręcz zbędną. Rozpięty między wiarą a rozumem, poeta poprzez poetycki dyskurs łączy dwie rzeczywistości, które w punkcie wyjścia wydają się być nie do pogodzenia. Przerzuca poetycką kładkę nad żywiołami rozumu i wiary, jak gdyby tylko w ich przedziwnym, sprzecznym w sobie splocie mógł wyłonić się jakiś ład, rudymenarny porządek, tak potrzebny we współczesnym świecie opanowanym przez demona chaosu.

³⁶ Temu zagadnieniu poświęciłem sporo miejsca w mojej książce: *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w twórczości Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza. Studium analityczno-interpretacyjne*, t. I-II, Wydawnictwo ATH, Bielsko-Biała 2010.

Mirosław Dzień

Acts of faith and unbelief in subsequent poetry of Czesław Miłosz

This work refers to acts of faith and unbelief in subsequent poetry of Czesław Miłosz. The poet stands on the ground of theory-cognitive realism, in which the sphere of sacrum constitutes an integral component of reality. The work discusses several poet's poems, in which we deal with some tension between faith and unbelief; between fear to the Last Judgement and expecting God's Mercy; finally between discord on immortality and the hope for the beyond paradise happiness. Miłosz, being aware of deterioration of religious imagination typical for contemporary man of western culture, resulting in the loss of faith in eschatological reality (the God, the Last Judgement, the Hell, the Heaven), makes an effort to reconstitute the underworld through the acts of poetic faith, expressed directly or implicitly.

Keywords: Czesław Miłosz, eschatology, the God, faith, unbelief

Słowa kluczowe: Czesław Miłosz, eschatologia, Bóg, wiara, niewiara