

Jacek Breczko

Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

Biedny chrześcijanin patrzy na byt (główne napięcia i sprzeczności w poglądach teologicznych Miłosza)

Sceptycznie usposabia mnie... tęsknota do systemu, tak żeby wszystko się zgadzało i do siebie przylegało. A może wcale nie przylega? Może sprzeczność i jakaś podstawowa niezborność tudzież ruch należą do samej istoty bytu?

Czesław Miłosz

O sprzecznościach

Zacznijmy od uwagi metodologicznej. W pracy będę próbował wniknąć w światopogląd Czesława Miłosza, a nie tylko wyodrębnić i opisać – niejako „same w sobie” – jego poglądy teologiczne. Podejście takie wydaje się bardziej uprawnione w przypadku kogoś, kto nie był ani zawodowym (akademickim) filozofem, ani zawodowym teologiem, ale poetą i myślicielem. W jego twórczości refleksja teologiczna łączyła się z szeroko rozumianą historią idei, z uwagami metafizycznymi, historiozoficznymi, antropologicznymi, etycznymi, estetycznymi, wreszcie egzystencjalnymi i biograficznymi. Badanie światopoglądu umożliwia – w większym stopniu – uwzględnienie owego złożonego i rozległego tła; zwłaszcza egzystencjalnego i biograficznego. Aby uczynić niniejsze dociekania jeszcze bardziej elastycznymi (co w przypadku światopoglądu tak złożonego i – rzecz można – „kameleonowego” wydaje się przydatne) będę stosował coś, co Leszek Kołakowski określił mianem historiografii ekspresjonistycznej¹. Twierdził, że nadmierna drobiazgowość, dążenie historyka do niepominania żadnych faktów, utrudnia zrozumienie historycznego zjawiska; aby bowiem zjawisko zrozumieć, zmuszeni jesteśmy do deformacji, co wiąże się z przyjętym systemem selekcji materiału badawczego (przypomina to celny, udany portret postaci, który nie może być tylko i wyłącznie

¹ Kołakowski pisał o tym w tekście pt. „Nieempiryczność historii”, będącym fragmentem jego książki: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN Warszawa 1965, s. 250-254. Rozwinięciem tych rozważań był artykuł pt. „Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego”, zamieszczony w książce *Kultura i fetysze*. Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 203-217.

dokładnym zdjęciem zrobionym w dowolnej chwili, ale zdjęciem utrwalającym jakiś moment charakterystyczny).

Stosując podobne „ekspresjonistyczne” podejście, ujmowałem dotychczas poglądy teologiczne Miłosza w tzw. trybie zgodności, tj. dążąc do obrazu możliwie spójnego, koherentnego; wygładzając oraz pomniejszając rolę napięć i sprzeczności (ponad tezę i antytezę, doszukując się syntezy). Pragnąłbym tym razem pójść w przeciwnym kierunku i napisać artykuł „w trybie niezgodności”, czyli owe napięcia i sprzeczności podkreślić. Analogicznie: można malować portret, wygładzając zmarszczki albo podkreślając zmarszczki.

Muszę przyznać, że czynię to z pewnymi obawami. Po pierwsze, czy podołam, czy wypływając na ten miłoszowski ocean (cały regał książek i kilka regałów komentarzy) nie utonę; tym bardziej że będę szukał w tym oceanie wirów-sprzeczności. Po drugie, czy zostanę dobrze zrozumiany. Chciałbym z góry zastrzec, że nie piszę tej rozprawki z intencją nieprzychylną. Nie zamierzam Miłosza przeświecić, wykazać sprzeczności i przez to „sfalsyfikować”. Nie zamierzam go zatem – w stylu „filozofii podejrzeń” – „zdekonstruować” i obalić. Przeciwnie, kieruje mną podziw dla ogromu i komplikacji jego wizji świata oraz chęć jej głębszego zrozumienia. Nie uważam bowiem, że wykazanie sprzeczności czyni dany obraz świata poznawczo bezwartościowym. Gdyby bowiem przyjąć tak surowe kryterium, to zapewne nie tylko wszystkie maksymalistyczne doktryny filozoficzne byłyby bezwartościowe, ale również ich sceptyczne, pozytywistyczne i scjentystyczne negacje.

Kilka zatem uwag o odmianach „miłoszowskich sprzeczności”. Niejednokrotnie zarzucano mu sprzeczność w poglądach (np. łączenie pesymistycznej antropologii z lewicowością); Miłosz również dostrzegał – i w swoich zapatrywaniach, i w sobie – liczne sprzeczności. Pierwszy sposób obrony był podobny jak u Gombrowicza; twierdził, że jest twórcą, poetą, pisarzem, a nie naukowcem, a zatem rygor spójności go nie obowiązuje. Przypomnijmy błyskotliwą formułę Gombrowicza, że sprzeczność jest śmiercią filozofii i życiem sztuki. Zaiste, ze sprzeczności, wedle znanej logicznej formuły, wynika cokolwiek, a zatem sprzeczność jest – rzecz można – płodna; co więcej, sprzeczność intryguje, jest wyzwaniem, czyli tym bardziej sprzyja pomysłowości, twórczości. Można dorzucić jeszcze jeden usprawiedliwiający argument z dziedziny sztuki, taki mianowicie, że Miłosz był (bywał) poetą „mediumicznym”, był niezwykle czuły na różne głosy, które brały go we władanie i nim mówiły; głosy te – z różnych źródeł dobiegające – siłą rzeczy nie musiały uzgadniać swoich poglądów, czyli wypowiadać się niesprzecznie. Gdyby wszakże na tym poprzestać, byłoby to niedopuszczalne uproszczenie. Miłosz bowiem był nie tylko twórcą, artystą, ale też myślicielem; sztuka zaś nie była dla niego wartością autoteliczną, nie uprawiał kultu sztuki i sztuki dla sztuki,

ale traktował ją jako *mimesis*, jako środek docierania do rzeczywistości (którą miał zwyczaj pisać z dużej litery). Byt (*esse*) był dla niego ważniejszy niż fragment ludzkiej kultury zwany „sztuką”; doznanie, dotknięcie rzeczywistości (tradycyjnie pojęta prawda) ważniejsza niż „artyzm” i doznania estetyczne. W takim przypadku „usprawiedliwienie ze sztuki” traci na mocy, przestaje być przekonujące.

Sprzeczności w sferze teoretycznej, poznawczej – tam, gdzie występuje on jako myśliciel próbujący dotrzeć do rzeczywistości – mają, jak sędzę, trzy główne przyczyny. Miłosz – niczym harcownik – daje się niekiedy ponieść intelektualnej wyobraźni i sprawdza jakąś wizję, pomysł, hipotezę (ciąg myślowy); czy to w sferze dociekań filozoficznych (zwykle historiozoficznych), czy też teologicznych. Czyni to, nie dbając zbytnio o ich zgodność z innymi swoimi poglądami (dużo częściej zdarza się to w wierszach niż w esejach). Ma jednak również inny, bardziej gruntowny „tryb pracy”; buduje ostrożnie wielopoziomową i rozległą światopoglądową budowlę, dodając do niej pieczołowicie nowe lektury, nowe rozgałęzienia, schematy, zrozumienia i pojęcia. Ta budowla jednak, ze względu na złożoność i rozmiary, zawiera w sobie luki, pęknięcia, a nawet sprzeczności. Co nie jest, powtórzmy, czymś osobliwym. Sprzeczności tkwią bowiem – rzecz można, immanentnie – w większości, jeśli nie we wszystkich, złożonych i maksymalistycznych wizjach świata (z platonizmem, kantyzmem i heglizmem na czele)². Najważniejszy wszakże rodzaj sprzeczności – i najbardziej nas w tej pracy interesujący – to sprzeczność na poziomie teologii. Miłosz – notując, czego się nauczył od Jeanne Hersch, przyjaciółki i wybitnej filozof – pisze:

[...] że istnieje prawda obiektywna, czyli z dwóch różnych sprzecznych twierdzeń jedno jest prawdziwe, drugie fałszywe, z wyjątkiem określonych wypadków, kiedy utrzymanie sprzeczności jest uprawnione.³

Nie wyjaśnia, o jakie wypadki chodzi, wolno wszakże domniemywać, że chodzi o zdarzające się w neoplatonizmie, w mistyce i teologii apofatycznej, próby poznania Boga poprzez stosowanie sprzecznych określeń. Ten typ poszukiwań – wprowadzony do teologii chrześcijańskiej przez Pseudo Dionizego – nie jest Miłoszowi obcy. Można też wyruszyć innym tropem i nawiązać do poglądów innej kobiety, która wywarła wielki wpływ na wizję świata Miłosza, mianowicie Simone Weil, na której myśl, że „sprzeczność jest dźwignią transcendencji” niejednokrotnie się powoływał. Kiedy bowiem ściśle posługiwanie się rozumem prowadzi nas do sprzeczności, czyli niejako dochodzimy do ściany, nie należy tego ciągu myślowego pochopnie odrzucać, a sprzeczności lekceważyć, albowiem być może mamy do czynienia z tajemnicą, która – niczym dźwignia – przenosi nas nad ścianą, na drugą

² Marzenie o zbudowaniu pewnego i niesprzecznego gmachu wiedzy zostało osłabione – choć nie uśmiercone – u samego logicznego korzenia; wspomnijmy dwa twierdzenia Kurta Gödla, które, co prawda, dotyczą systemów formalnych, ale cień padł również na złożone systemy nieformalne; w przypadku bowiem prostych „budowli” nieformalnych zupełność i niesprzeczność można podobno zachować.

³ Cz. Miłosz, *O podróżach w czasie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 159.

stronę, poza panowanie rozumu, gdzieś wyżej. Podobnie zresztą to ujęła Jeanne Hersch, pisząc, że sprzeczność jest podpisem Pana Boga.

Obok owych sprzeczności poznawczych, teoretycznych, występują również u Miłosza sprzeczności związane z jego skomplikowaną osobowością, z cechami psychiki trudnymi do pogodzenia, sprzecznymi pragnieniami i głębokimi – jak to ujmował – „splotami uczuciowymi”. Owo wewnętrzne „rozpęknięcie” było na tyle silne, że uzasadnia skojarzenie z hybrydą złożoną z dwóch – niepasujących do siebie – połówek.

Wymieńmy teraz, hasłowo, główne duchowe sprzeczności. Po pierwsze, sprzeczność między naturą hedonistyczną i rubaszną (Miłosz kochał kobiety, mrozoną wódkę i stół suto zastawiony) a naturę ascetyczną, poszukującą absolutu, czystości, jedności i świętości. Po drugie, sprzeczność między sceptycznym, zimnym, nieufnym umysłem i gorącą potrzebą wiary, zawierzenia, ufności⁴. Po trzecie, sprzeczność między dumą, przechodzącą niekiedy w arogancję („urażliwe ego”), a poszukiwaniem postaci wyższych, które można czcić bez zastrzeżeń („kolanopokłonność”)⁵. Po czwarte (i powiązane z pierwszym), sprzeczność między potrzebą bycia po stronie dobra, poprzez – np. – tworzenie dzieł budujących i poczuciem, że się jest wewnątrz mrocznym, zasługującym na umieszczenie w kotle piekielnym⁶. Jego życie duchowe było zatem naznaczone rozdarciem, z którego zdawał sobie sprawę, ale nie bardzo potrafił sobie z nim poradzić. W jednym z ostatnich wierszy zanotował: „I tak się niedorzeczny / Żywot i w sobie sprzeczny / Zamyka”⁷.

⁴ Owe dwie sprzeczności Miłosz połączył w następującym fragmencie: „Wiele nieszczęść wynikło z mojej wiary w Boga, / Która była częścią moich wyobrażeń o wspaniałości człowieka... A ja? Czy miałem być gorszy?... Niestety, znajdowałem w sobie tylko apetyty / dominującego samca, energicznego plemnika. / Tak naprawdę to chciałem siły i sławy, i kobiet... W każdym razie w sam raz dla mnie byłaby filozofia sceptyczna. / Nie przypisująca żadnych wyższych zalet człowiekowi / Ani stworzonemu przez ludzkość Bogu. / Wtedy byłbym w zgodzie z moją naturą. / A ja powtarzam: „Wierzę w Boga” i wiem, / że nie ma na to żadnych usprawiedliwień” (Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 187, wiersz pt. *Wbrew naturze*).

⁵ „Umiałem tylko rozpoznawać i adorować lepszych ode mnie, bo tylko oni byli jedyną nadzieją zwycięstwa nad śmiercią”. Por. A. Kosińska, *Miłosz w Krakowie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, s. 494.

⁶ „Wędrowałem niewinny, / Czuli i dobroczynny/... Ale przed Tobą, Panie, / Na nic moje staranie/ O imię sprawiedliwego. / Natura moja czarna, Świadomość piekła warta...” (Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 267, wiersz pt. *Metamorfozy*). Albo rozterka Miłosza, kiedy czuje się zmuszony do rozmowy z piszącym jego autobiografię Andrzejem Franaszkiem: „Jak daleko mogę mu powiedzieć o moim czarowidztwie i negacji. O związkach z kobietami. Bo ja mam wstręt do siebie” (A. Kosińska, *op. cit.*, s. 518). Odnotujmy, że jego ostatnim odręcznym zapiskiem w notatniku-kajecie, wedle świadectwa Agnieszki Kosińskiej, było następujące zdanie: „Siedzieliśmy po uszy w palącej się smole, wywieszając ozory spragnione choć kropli wody” (*ibidem*, s. 495).

⁷ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 267, wiersz pt. *Metamorfozy*. Należy zastrzec, że takie „psychologizujące rozważania” obarczone są – zwłaszcza w przypadku literatów, mających „naturalną skłonność” do różnych autokreacji i nakładania masek – dużym ryzykiem błędu. W przypadku Miłosza wszakże to ryzyko wydaje się nieco mniejsze. Miłosz bowiem, mimo wewnętrznej złożoności („pokrętny łopuch”), był w istocie człowiekiem prostolinijnym, zachował w sobie coś ze spontanicznego dziecka; porównywał siebie do „Głupiego Jasia” czy Forresta Gumpa, którego „boska ręka” wyprowadzała z historycznych czy osobistych tarapatów, w jakie spontanicznie wpadał (co również można potraktować jako cnotę chrześcijańską; zachował bowiem „dziecko w sercu”, przy zarazem niedzielnym – skomplikowanym i pełnym wiedzy – umyśle).

Po owych wstępnych rozważaniach i naszkicowaniu tła, możemy przejść do teologicznych poglądów Miłosza. Zaczniemy od sprawy podstawowej.

Czy Bóg istnieje?

Miłoszowi niewątpliwie bliższy był – z kilku „dyskursywnych” powodów – pogląd, że Bóg istnieje, niż że nie istnieje. Kiedy myślał o Bogu, nie miał wszakże na myśli jakiejś immanentnej, bezosobowej energii przenikającej kosmos; jego wyobraźnia i wiara była nakierowana na Boga transcendentnego (a to większe wyzwanie). Przekonanie o istnieniu takiego Boga, czy też wiara w istnienie takiego Boga⁸, przeważała zatem nad niewiarą, nie była wszakże pogodna i pozbawiona wątpliwości; trudno w jego przypadku mówić o pewności i „spokoju wiary”. Owych wątpliwości było na tyle dużo, że można chyba mówić o stałym „niepokoju wiary”. Łączyło się to z różnymi okresami w jego życiu, a szczególnie z falowaniem okresów przygnębienia, depresji i okresów euforii⁹. W okresach depresji wiara jego słabła, zanikała, w okresach euforii, a szczególnie w chwilach zachwyty i ekstazy, rosła w siłę. Przypadek Miłosza był modelową wręcz egzemplifikacją myśli Pascala, że „przeczyć, wierzyć i całkowicie wątpić jest tym dla człowieka, czym bieg dla konia”¹⁰. Podobne sformułowania – i wyznania – pojawiają się wielokrotnie w jego twórczości: „jednego dnia wierzę, drugiego nie wierzę”; „modłę się do Ciebie, ponieważ nie modlić się nie umiem”¹¹. Cytuje z aprobatą następujący wers z Różewicza: „życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe”¹². Szczególnie wszakże przejmujące są sprawozdania z momentów wątpienia, zanikania wiary; owe – rzecz można – akty niewiary¹³. Obrazy świata pustego, wydrążonego, wizje świata bez Boga, wizje kosmicznej pustyni, milczących galaktyk, z jedną małą oazą, „okruszyną Ziemi”; wizje samotnej, łudzającej się ludzkości, na próżno budującej świątynie i kierującej modlitwy do pustego nieba. Są one tak wyraziste i autentyczne, że wydają się (przynajmniej dla mnie) bardziej przekonujące niż – mniej lub bardziej strzeliste – akty wiary. Oto zatem

⁸ Miłosz odróżniał bowiem, za księdzem Sadzikiem, wiarę w Boga (przekonanie, że Bóg istnieje) i wierzenie Bogu (zaufanie do Boga). Choć można też mówić, nawiązując do hebrajskiego sensu tego terminu, o wierności Bogu.

⁹ Nie zamierzam używać tu prostego wyjaśnienia psychologicznego, doszukując się np. u niego tzw. choroby afektywnej dwubiegunowej. Miłosz był bowiem człowiekiem niezwykle wrażliwym, ale też zarazem, jak sam powiedział (kolejna sprzeczność), posiadającym „grubą skórę”; przytomnym, psychicznie zrównoważonym, „trzymającym siebie krótko”.

¹⁰ Ten słynny urywek z *Myśli* Pascala Miłosz umieścił w swoim tomie *Nieobjęta ziemia*. Por. Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 4, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 75, oraz w eseju *O erozji* zamieszczonym w zbiorze *O podróży w czasie*. Por. Cz. Miłosz, *O podróżach w czasie*, s. 28.

¹¹ Por. Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 243, wiersz *Mieście zrozumienie (Traktat teologiczny)* oraz *ibidem*, s. 151, wiersz *Alkoholik wstępuje w bramę niebios*.

¹² Por. Cz. Miłosz, *Rozmowy polskie 1979–1998*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 413.

¹³ Jakby prowokował milczącego Boga: „Odezwij się!”, „Daj znak!”.

potężna sprzeczność w jego światopoglądzie: wiara i niewiara, Bóg *versus* natura, metafizyczny dualizm kontra metafizyczny naturalizm. Sprzeczność tę wzmacniają sygnalizowane już napięcie w obrębie samej osobowości Miłosza (podobne zresztą u Pascala): między chłodnym, trzeźwym, przenikliwym, sceptycznym rozumem a namiętą uczuciową potrzebą wiary i ufności (*pistis*). Sprzeczność tę wyostroża również świadomość mrocznych i nihilistycznych konsekwencji opcji „na nie”. Miłosz jest jak najdalszy od pogodnego oświeceniowego i pozytywistycznego ateizmu, który głosi, że jeśli Boga nie ma, to nic się nie stało; to nawet lepiej, bo ludzka wolność nie jest ograniczana jego wolą (opatrnością czy fatalnością), oraz nie grozi nam piekło; co więcej, ludzki oświecony rozum (w sojuszu z nauką), nieograniczony religijnym zabobonem, doprowadzi do postępu, który nie zna kresu. Przeciwnie, jeśli Boga nie ma, na arenę wkracza – w sposób uprawniony – wielokształtny nihilizm: moralny (brak obiektywnego sensu i prawa moralnego), epistemologiczny (brak prawdy obiektywnej) oraz ontologiczny (ziemia, ludzkość i wszystkie jej dzieła w proch się zamieniają).

Na jakich więc „dyskursywnych” argumentach opiera Miłosz swoje – chwiejne – przekonanie, że Bóg jednak jest. Decydujący wydaje się argument bliski rozpaczcy (i zarazem bliski założeniowi Pascala): powinniśmy postawić na Boga, bo nie mamy nic do stracenia; mamy bowiem do wyboru albo „wszystko”, albo „nic”. Skoro zaś „nic” nie jest pewne i oczywiste, należy obstawić „wszystko”. W ostateczności zaś, jeśli by nawet „nic” miało okazać się pewne, nie powinniśmy tej strasznej, destrukcyjnej wiadomości rozpowszechniać: „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”¹⁴. A jeśli nawet Boga nie ma, jeśli trafny jest metafizyczny naturalizm, to Miłosz nie akceptuje antropologicznego naturalizmu; to ostatnie jego szańce obronne. Powiada, że w takim razie ludzie są bogami. Ludzkość bowiem jest takim „wybrykiem natury”, ewolucyjnym dziwolągiem, skokiem ewolucyjnym, że pojawia się nowa (wyższa) jakość.

Występują u Miłosza również inne, „pomniejsze”, argumenty (niegdyś zwane dowodami) na istnienie Boga. Mówiąc ogólnie, nie szukał on Boga w sobie, „wewnątrz”, jako faktu ukrytego w fundamencie tożsamości (w duchu Augustiańskim), ani subiektywistycznie, jako stanu ducha, nastroju, emocji (w duchu – powiedzmy – modernistycznym); szukał na zewnątrz, obiektywistycznie, jako bytu realnego; w duchu tomizmu. Odnotujmy, że jego ogólna orientacja poznawcza, epistemologiczna była zdecydowanie realistyczna, jak najdalsza od kantyizmu czy solipsyzmu. Można wręcz mówić o jego fascynacji rzeczywistością, która – w sferze religijnej – prowadziła do poszukiwania Boga zarazem transcendentnego i rzeczywistego („niezarażonego” kruchością rzeczy „tego świata”).

¹⁴ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 171, wiersz *Jeżeli nie ma*.

Posłużmy się „pięcioma drogami św. Tomasza” jako pewnym schematem porządkującym. Miłosz pomija raczej dwie pierwsze drogi, z ruchu i z przyczyn, pozostawiając te sprawy bardziej kompetentnym filozofującym astrofizykom i kosmologom (zdając sobie wszakże sprawę, że koncepcja „wielkiego wybuchu” radykalnie zerwała z panującą wcześniej wśród naukowców koncepcją stałego wszechświata), przydaje natomiast nowego blasku trzem pozostałym drogom. Wypełnia bowiem abstrakcyjny schemat zmysłową treścią, nowymi skojarzeniami, uwzględniając współczesne odkrycia naukowe.

Zacznijmy od drogi trzeciej (*ex possibili et necessario*). Wszystko w znanym nam świecie istnieje w sposób przygodny (nie ma istnienia w swojej istocie), nie musi zatem być. Było tak, że tego nie było i będzie tak, że tego nie będzie; jest zatem ulotne, kruche. Co wskazuje na byt konieczny, który posiada istnienie w swojej istocie. Świadomość przemijania i kruchości wszystkich rzeczy to jeden z głównych wątków w jego twórczości. Stąd sympatia – datująca się od wczesnej młodości – do Heraklita. Miłosz pokazuje to przemijanie i kruchość na wielu planach i w różnych skalach; poczynawszy od miliardów lat ewolucji biosfery, krótkich dziejów naszego gatunku, przemijania cywilizacji, a skończywszy na mikroskali ludzkich żywotów i ludzkich dzieł. Wszystko to – unaoczniając przygodność rzeczy tego świata – ułatwia i pogłębia pojmowanie „trzeciej drogi”. Miłosz notuje:

To, co najgłębsze i najgłębiej we własnym życiu doświadczone, przemijalność ludzi, choroba, śmierć, marność opinii i poglądów, nie może być wyrażone w języku teologii, która od wielu stuleci zaokrągla odpowiedzi w gładkie kule, łatwe do toczenia, ale jakby nie przenikalne. Poezja dwudziestego wieku, w tym co w niej najbardziej istotne, jest zbieraniem danych o rzeczach ostatecznych w kondycji ludzkiej, i wypracowuje po temu swój język, który teologia może wykorzystać albo nie¹⁵.

Tłumacząc *Księgę Eklezjasty*, waha się, czy użyć wiernego oryginałowi określenia „dym”, czy też, utrwalonego w polszczyźnie (od Wujka), „marność”. Bliższa jest mu wersja „wszystko dym” (choć ostatecznie decyduje się na „marność”). Ten „dym” jednak istnieje w jego odczuwaniu i pojmowaniu; zostaje – rzecz można – utrwalony w jego poezji. Rzeczy tego świata wydają się z dymu, czy też z mgły, utkane; trwają chwilę i zaraz się rozwiewają.

Otóż „trzecia droga” św. Tomasza może otrzymać bardziej zmysłową i poetycką formułę (odmienną od gładkiej, nieprzenikalnej kuli „posiadania lub nieposiadania istnienia w swojej istocie”): skoro na tym świecie – postawmy za Miłosza kropkę nad „i” – „wszystko dym, dym i tylko dym”, a nie ma dymu bez ognia, to musi być coś więcej, musi być coś fundamentalnego; musi być jakiś boski, niegasnący ogień.

Czwarta droga (*ex gradibus perfectionis*) uzyskuje u Miłosza również piękne, zmysłowe, poetyckie wzmocnienie. Miłosz zestawia psa i jego pana. Otóż kiedy pan je, pies mniej więcej – w swojej wątlej psychice – pojmuje, o co chodzi. Kiedy jednak pan czyta książkę, staje się to dla psa kompletnie niepojęte. Proste czynności naturalne dzielimy ze zwierzętami, kiedy jednak zajmujemy się działaniami kultu-

¹⁵ Cz. Miłosz, *Piesek przydrożny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 35.

rowymi – piszemy, malujemy, komponujemy, modlimy się – wkraczamy w krainę dla zwierząt niepojętą, następuje jakościowy skok w doskonałości. Wyobraźmy, że między człowiekiem a istotami boskimi (np. aniołami) występuje podobny skok; patrzylibyśmy na działania tych istot, jak pies na pana czytającego książkę¹⁶.

Wreszcie droga piąta (*ex gubernatione rerum*) łączy się z jego wrażliwością na wielość, wyrazistość i piękno form przyrody. Poszczególne gatunki wydają się być niczym domknięte, skończone, doskonałe dzieła sztuki (odnotujemy szczególną wrażliwość Miłosza na piękno i „domkniętość” gatunków ptasich). Stąd niezgoda Miłosza na teorię ewolucji pojętą jako proces ślepy, oparty – tylko i wyłącznie – na przypadkowych mutacjach. Ewolucja nie kroczy na ślepo, jest jakoś ukierunkowana, celuje niejako w utworzenie (odtworzenie) archetypicznych modeli. Za ewolucją musi zatem kryć się jakiś zamysł (*logos*) i świat archetypów¹⁷.

Jeśli istnieje, to jaki?

Bóg Miłosza, jak już wspomniałem, nie przypomina modnego obecnie – w kręgach tzw. Nowej Duchowości – Boga immanentnego, jakiejś boskiej energii przenikającej wszechświat (która jest jaźnią, ale nieosobową; niczym *logos* Heraklita, *pneuma* Stoików, „wola życia” Schopenhauera, czy różne boskie energie w panteistycznych religiach Wschodu). To Bóg teistów, działający na świat i zarazem transcendentny i osobowy. W tekstach Miłosza pojawiają się wszakże dwa odmienne – a nawet sprzeczne – obrazy takiego Boga. Pierwszy obraz, zbliżony do obrazu tomistycznego, to niezmienny, wieczny, czyli pozaczasowy Absolut, w którego świadomości przeszłość, teraźniejszość i przyszłość świata występują równocześnie”. Drugi obraz to „ludzki Bóg”, „który jest nam pokrewny i ciepłem, i ruchem”, do którego – jak oznajmił – „jesteśmy podobni”; którego „ciepły oddech” Miłosz poczuł na swoim karku i plecach, który ma swoje „miłości i gniewy”. Bóg przeto aktywny i posiadający swoją historię, swoją nadczasowość, natrafiający na opór i uprawiający – w niebiańskim centrum kreacji, dowodzenia i pamięci, „w drugiej przestrzeni” – swoistą boską, niepojętą dla nas, działalność. Miłosz posuwa się nawet do podejrzenia (nawiązując do Swedenborga), że Bóg ma ludzką twarz.

Powyższa sprzeczność; między ponadczasowym Absolutem (mającym pierwotny wzór w platońskiej idei dobra) a Bogiem posiadającym swoją historię i działającym (pierwotny wzór w platońskiej koncepcji „demiurga”), to ujęcie bardzo ogólne. Kiedy

¹⁶ A oto jeszcze jeden przykład ożywiania czwartej drogi: „jeżeli inteligencja ludzka, choć przyćmiona, / Odkryła dwa razy dwa i inne matematyczne prawa, / To gdyby ją rozjaśnić odkryłaby więcej, / Aż po całą budowę wszechświata. / Tak więc pomysł inteligencji bezcielesnych czyli aniołów, ma uzasadnienie” (Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 316, wiersz *Głos*).

¹⁷ Spośród wielu przykładów, gdzie Miłosz zachwyca się formą sroki, jaskółki, a nawet żaby, wybieram zółwia: „Co za pomysł demiurga! Między dwie tarcze / Wtłoczyć kształt jaszczurczy, żeby chronić życie / Przed atakami większych dinozaurów!” (*ibidem*, s. 298, wiersz *Zółw*).

jednak przyjrzeć się uważnie mapie Miłoszowych wyobrażeń Boga, użyć niejako badawczej lupy, wyłania się obraz bardziej złożony.

Należy zacząć od tego, że Miłoszowy portret Boga musi wytrzymać konfrontację z ogromem zła w świecie; musi dawać jakąś – choćby w minimalnym stopniu zadowalającą – teodyceę. Problem teodycei, pytanie *Unde malum?*, jest jednym z węzłowych w światopoglądzie Miłosza. Jego gorąca, namiętna potrzeba wiary w dobrego Boga łączy się ze świadomością ogromu zła w świecie. Wydaje się, że stwierdzenie: „Nie nadawałem się do życia gdzie indziej niż w Raju. / Po prostu takie było moje genetyczne nieprzystosowanie”¹⁸ – nie było tylko poetyckim przebraniem, ale wyznaniem samego Miłosza (nie chodziło wszakże o to, że powinien dostać się do nieba; raj bowiem bywa mylony z niebem). Sądzę, że wrażliwość, czy też nawet – jeśli można tak powiedzieć – nadwrażliwość Miłosza na zło w świecie zbliżała go do granicy wytrzymałości (u jego syna Piotra granicę tę przekroczyła i wyłączyła z „normalnego życia”). Nie jest to zarzut, ale przeciwnie, wielka pochwała (najjaśniejsza może strona jego osobowości). Wierzę zatem również w te jego wyznania, że raniło go każde ukłucie kolcem róży i odczuwał smutek, kiedy słońce chowało się za chmury. Świat jest zbyt kamienny, nieczuły, ostry, powinien być inny, łagodniejszy, bardziej miękki, opiekuńczy. Co go szczególnie raniło? Śmierć! Od miliardów lat, niezliczone pokolenia zwierząt umierające w bolesnych agoniach, od dwustu tysięcy lat dziesiątki miliardów ludzi żyjących ze świadomością śmierci i również umierających w bolesnych – tym straszniejszych, że często świadomych – agoniach. Co więcej, wszechobecne cierpienie, ale też walka, agresja, drapieżność przyrody, okrutny mechanizm walki o byt („dzień i noc czynna rzeźnia dymiąca od krwi”) oraz niemniej okrutny mechanizm ludzkich walk o dominację (stąd właśnie, wojny, tortury; cała ta potworność historii)¹⁹. Jak ten ocean cierpienia – krwi, potu i łez – pogodzić z wizją dobrego Boga?

Można dostrzec w twórczości Miłosza całe spektrum próbnych rozwiązań. Po pierwsze wizja Boga wszechwiedzącego (ponadczasowego, który zna całą przeszłość i przyszłość) oraz wszechmocnego, a w ramach tej wszechmocy, kierującego wszystkimi przebiegami w świecie. Miłosz zdecydowanie odrzuca tę wizję, bo owa wszechopatrzność, zważywszy na monstrualne zło świata, przybiera rysy demoniczne, zamienia się w kamienną wszechfatalność. Dlatego też nie lubi stoicyzmu, a szczególnie stoickiej teodycei, w czym znajduje wsparcie u Simone Weil i Lwa Szestowa. Ów obraz kompleksowej fatalności, połączonej ze ścisłym determinizmem, pojawia – jako szczególnie mroczna możliwość – w wierszach z tomu *To*.

Tuż obok umieścić należy najbardziej chyba ortodoksyjną wizję i teodyceę katolicką: Bóg jest wszechwiedzący, ponadczasowy; zna przeszłość i przyszłość oraz wszechmocny, w ramach tej wszechmocy stosuje wszakże „ekonomię zbawienia”,

¹⁸ *Ibidem*, s. 192, wiersz *Nieprzystosowanie*.

¹⁹ „Wszelki możliwy nonsens, / Wszelkie zło / Bierze się z naszej wojny o górowanie nad bliźnim” (*ibidem*, s. 316, wiersz *Głos*). Oto nietzscheanizm à rebours (bo to, co dla Nietzschego było oznaczone znakiem „plus”, dla Miłosza, i zgodnie z pryzmatem chrześcijańskim, znakiem „minus”).

czyli odpowiedzialnie kieruje światem, dopuszczając „ciągi autonomiczne”, związane np. z wolną wolą człowieka. Miłosz odrzuca tę wizję jako zbyt zimną i gładką (przypomnijmy „teologiczne kule”), niewystarczającą w zderzeniu z ogromem zła.

Bliższa sercu – a zwłaszcza dziecięcej wyobraźni – Miłosza jest kolejna wizja. Bóg wszechwiedzący-ponadczasowy, znający całą przeszłość i przyszłość, traktuje świat niczym laboratorium; pole do różnych eksperymentów, również na ludzkich historiach, losach²⁰. Zacytujmy:

Jaki będę, Ty wiedziałeś od początku.
I od początku każdego żywego stworzenia.
To musi być okropne, mieć taką świadomość,
w której są równoczesne
jest, będzie i było.
Nic a nic nie wiedząc, że Ty z Księgi Genów
wybierasz mnie na nowy eksperyment,
jakbyś nie dosyć miał na to dowodów,
że tak zwana wolna wola
nic nie poradzi wbrew przeznaczeniu. Pod twoim ubawionym spoj-
rzeniem cierpiałem
jak liszka żywcem wbita na kolec tarniny.²¹

Jest to – poetycko – wizja wyrazista i nośna; logicznie jednak słaba, albowiem wewnętrznie sprzeczna. Na czym polega sprzeczność? Otóż skoro Bóg zna od początku przebieg życia każdego stworzenia, albowiem ma taką świadomość, w której występuje równocześnie terażniejszość, przyszłość i przeszłość wszechświata, to nie ma sensu robienie eksperymentów. Nie robi się – krótko mówiąc – eksperymentu, znając z góry, z absolutną pewnością, jego wynik. Dotyczy to – zaryzykujemy – w jeszcze większym Boga, niż bardziej lub mniej rozgarniętych naukowców. Powtórzmy: kiedy znamy z góry, z pewnością, wynik jakiegoś działania, nie to jest eksperyment (jest to, jak puszczanie w kółko tego samego filmu). Tak czy inaczej, cierpienie i zło w świecie byłoby w tym przypadku ubocznym skutkiem badawczych pasji Boga. Miłosz testuje zresztą (pisząc „testuje”, pomijam problem, czy podmiot liryczny jest poetą, czy też relacjonuje poglądy kogoś innego), wizje Boga jeszcze bardziej – w ramach „teologii poetyckich” – nośną (choć „ubawione spojrzenie” i w poprzednim wierszu wskazuje na ten trop). Bóg mianowicie bawi się światem i losami ludzi. Przypomina to pewną interpretację *Księgi Hioba* (bliską np. Leszkowi Kołakowskiemu), jak również myśl Heraklita, że „życie jest dzieckiem rzucającym kości, a zatem królestwo jest w ręku dziecka”²². W tym przypadku słaba strona tej wizji może być dwojaka. Jeśli taki Bóg jest

²⁰ Na eksperymenty takie nie zgodziłaby się żadna współczesna komisja bioetyczna, ale On jest ponad wszelkimi komisjami.

²¹ *Ibidem*, s. 151, wiersz *Alkoholik wstępuje w bramę niebios*.

²² Por. Heraklit (D 52).

posiadaczem wiedzy o całej przeszłości i przyszłości, zabawa nie ma sensu (sprzeczność wewnętrzna, jak wyżej). Po drugie, taki zabawiający się zwierzętami i ludźmi Bóg nie może być uznany za Boga dobrego. Cel teodycei zostaje chybiony.

Zauważmy na boku, że Miłosz, przywiązany do tomistycznego wyobrażenia Boga – który trwa nieporuszony w wiecznej boskiej terażniejszości i zarazem, powtórzmy, „ma taką świadomość, w której są równoczesne jest, będzie i było”²³ – daje mu Platónską interpretację, sprowadzając rzecz całą (raczej bezwiednie, bo „półzartem”) do absurdu. Oto wspaniały wiersz *Stwarzanie świata*; wszystkie gatunki roślinne i zwierzęce, wszystkie byty matematyczne, ale również ludzkie – tak zwane – wynalazki mają swoje prototypy (archetypy) wykonane w niebiańskim „Biuurze Projektów” (co zgadza się, mniej więcej, z intuicją Platóna). Miłosz idzie jednak dalej: Mozart nie komponuje swoich utworów, one również zostały skomponowane w przaczasie; on je tylko w natchnieniu odtwarza. To logiczne, skoro Bóg zna od razu całą historię naszego świata, to wszystkie dzieła sztuki, utwory muzyczne, wiersze, powieści, filmy oraz dzieła naukowców i filozofów (co do przecinka) były znane Bogu u zarania dziejów, zanim się w świecie pojawiły; musiały mieć jakąś preegzystencję, musiały więc zostać napisane, zanim zostały napisane. A może jednak nie wszystkie? Spróbujmy przyjąć, że Bóg o wszystkich rzeczach przyszłych wiedział, ale nie do wszystkich się przyczynił. Może zatem tylko dzieła wybitne (jak Mozarta) zostały stworzone przez Niebian, zaś dzieła pomniejsze były autentyczną ludzką kreacją (nie były pisane w natchnieniu). Ale – w takim razie – czyżby „nasz świat” powstał tylko po, aby zaistniało zło, brzydota, kicz, nieudolność. A może – jak sugeruje Miłosz we wspomnianym wierszu – również rzeczy złe miały prototypy w boskim Biuurze Projektów („pas cnoty”, „nisko sklepiony hełm”). A skoro zatem wszystko, co ważne, modelowe – i dobre, i złe – zostało przed światem stworzone, to tym bardziej nasuwa się pytanie: po co świat oraz jego bolesna historia? A czy wybitne dzieła historyków – Herodota, Plutarcha, Flawiusza, Gibbona, Kucharzewskiego – również zostały wymyślone w boskim Biuurze Projektów? Ale w takim razie wszystkie międzyludzkie dialogi, wszystkie bitwy, wszystkie dźgnięcia dzidą, ciosy mieczem i szablą oraz wystrzały z muszkietów, armat i karabinów maszynowych również zostały dokładnie zaplanowane, bez nich bowiem, wolno przypuszczać, dzieła te nie powstałyby (dzieła o historii nie powstałyby bez historii). Dochodzimy w ten sposób – jak sądzę – do absurdu.

Innymi słowy, Bóg – w swojej wszechwiedzy – znał dzieje wszystkich światów, zanim je stworzył („co do milimetra”, co do ruchu skrzydłem konkretnego motyla). Skoro zatem miały one, „co do milimetra”, solidny byt w jego jestestwie, to po co je tworzył? Skoro miał w sobie boskie oryginały, to po co tworzył ich dokładne kopie? Na przykład nasz świat.

²³ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 151, wiersz *Alkoholik wstępuje w bramę niebios*.

A oto kolejna wizja Boga; również oparta na tomistycznym założeniu o Jego wszechwiedzy i ponadczasowości (że całe dzieje zna od razu), ale tym razem – odstępstwo od katolickiej ortodoksji – okazuje się nie być wszechmocny, niepanujący nad wszystkim (ukłon w stronę filozofii epikurejskiej, gdzie została naszkicowana alternatywa: albo dobroć i niewszechmoc, albo wszechmoc i nie-dobroć). Bóg w tej wizji to nie eksperymentator-naukowiec ani ktoś bawiący się światem, ale Bóg cierpiący. Tworząc świat, znał od razu całą jego historię, czyli wiedział, że to nie będzie dziecko udane, zdrowe – albowiem wyłoniła się jakaś wielka przeszkoda (meta-opór) – i widział od razu konieczność własnego ucłowieczenia i ukrzyżowania (aby przełamać ten opór); a zatem tworząc świat, wiedział, że tworzy go, aby zostać ukrzyżowanym. Niczym matka decydująca się na poród ze świadomością choroby płodu i własnych wielkich cierpień. Stąd formuła: „Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie”. To – nawiasem mówiąc – koncepcja Oskara Miłosza, którą poeta przyswoił, zaadaptował i umieścił w wierszu *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*. Koncepcja ta również, odnotujmy, zawiera w sobie słaby punkt (szczególnie w kontekście Nowego Testamentu). Bóg, zdając sobie sprawę z koniecznego cierpienia, musiał również zdawać sobie sprawę z koniecznego triumfu, odkupienia i zmartwychwstania, a wszak – nawet być może w boskiej logice – „koniec wieńczy dzieło”. Należałoby zatem raczej stwierdzić – „Wszechświat dla Niego jak Zmartwychwstanie”.

*

Ten wiersz jednak – jeden z najważniejszych jego teologicznych tekstów – wykracza poza wizję jego krewnego i naprowadza na najbardziej być może oryginalną teodyceową koncepcję Miłosza. Wszechświat dla Boga to nie pole zabawnych eksperymentów, ale zaiste „ukrzyżowanie”. Owo „ukrzyżowanie” otrzymuje jednak inną – niż u Oskara Miłosza – interpretację; nie chodzi tylko o Jego ukrzyżowanie, o Jego cierpienie, ale o ogrom bólu w świecie, którego Bóg jest świadom i na który reaguje dogłębnym litościwym współodczuwaniem. Zdaje sobie bowiem sprawę z cierpienia nie w ogóle, ale współcierpi ze wszystkimi cierpiącymi istotami w dziejach; ludźmi i zwierzętami. Mamy w tym obrazie Boga maksimum dobroci (litości, współczucia, miłosierdzia); wielką wiedzę (ale nie wszechwiedzę; Bóg zna wszystko, co się stało, ale tylko niejasno – jak u Bergsona – co będzie) i moc ograniczoną. Stworzenie świata było związane – podobnie jak w obrazie powyższym – z jakąś przed-kosmiczną katastrofą, ze „zwycięstwem inercji” silniejszej niż boska wola²⁴. W wyniku tej katastrofy Bóg został zmuszony do wydzierzawienia świata Szatanowi; i od tego momentu, to On jest „Księciem Tego Świata”²⁵. Oto silny rys manichejski w jego światopoglądzie

²⁴ Por. Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 210, wiersz *Jak mogłeś (Książd Seweryn)*.

²⁵ Zaufanie do Boga, zawierzenie Bogu (deklaracja ufności i wierności), ale tylko za cenę jego „degradacji”, odsunięcia od władania tym światem. Oto klarowny schemat, który wskazuje na – szlachetny rys w jego światopoglądzie i w jego „osobistej aksjologii” – prymat dobra i słuszności nad władzą i potęgą. Miłosz nie kłania się możliwym tego świata. Cytuje – podziwiając – następujący wers koledy Franciszka Karpińskiego: „Bóg się rodzi,

(wątek ten zostanie rozwinięty). Co więcej, Bóg w swojej litości, podjął akcję ratowniczą (mamy tu zatem autentyczne historyczne, meta-historyczne czy metafizyczne zmagania): zamienił się w człowieka, został zabity i w ten sposób wygrał, albowiem powstał z martwych i zanegował żelazne prawo śmierci i wszechwładzę Szatana-dzierżawcy. Od tej pory władza jego wielka, ale niezupełna. Intuicję Miłosza można ująć następująco: to nie diabeł tkwi w szczegółach, ale Bóg tkwi w szczegółach; diabeł zaś w ogółach, w prawach tego świata. Bóg może działać tylko przez ludzkie serca albo przez niewiarygodne zbiegi okoliczności (niełamiące „praw tego świata”, ale będące w istocie cudami).

Zachwyty i przerażenie, mistyczny „krój umysłu”, apokatastaza i manicheizm

Miłosz dostrzegł w sobie jeszcze jedną sprzeczność: zarazem zachwyty i przerażenie światem; dlatego nazwał siebie – trafiając chyba w sedno – „ekstатыcznym pesymistą”²⁶.

Co go zachwyca? Po pierwsze, sam fakt istnienia świata: że jest coś, nie nic. To, rzecz można, „cud”; albowiem nicość wydaje się łatwiejsza niż byt. Napędem tego zachwyty jest niezwykle krystaliczne i silne – użyjmy terminu Witkacego – „metafizyczne poczucie dziwności istnienia”. Miłosz nie tylko jest zadziwiony bytem, ale wręcz nim oszołomiony („krzyczcie, dmijcie w trąby, utwórzcie tysięczne pochody, skaczcicie, rozdzierajcie sobie ubrania, powtarzając to jedno: j e s t !”²⁷). Po drugie, zachwyca go piękno przyrody, ogrom i migotliwość form świata widzialnego. Wrażliwość na tę odmianę piękna posiadał już jako dziecko i nie zatracił jej do późnej starości (myślenie o pięknej i nieskalanej przyrodzie było w dzieciństwie rodzajem eskapizmu, ucieczki od – jak wspominał – brutalności podwórka). Co go natomiast przerażało i skłaniało do głębokiego – jeśli nie integralnego – pesymizmu? Świadomość, powtórzmy, niezliczonych cierpień i nieuchronnej śmierci wszystkich żywych stworzeń na Ziemi; a nade wszystko zrozumienie – jako skutek uczniowskiej pasji przyrodniczej, która popchnęła go do studiowania darwinizmu – że piękna powierzchnia przyrody skrywa okrutny mechanizm „doboru naturalnego” i „walki o byt”. Miłosz nie przyjmuje tego mechanizmu jako czegoś, co jest i już (naturalistycznie), ale – poszukując źródła – przypisuje mu demoniczność. Zza darwinizmu wyłania się „teologia diabelska”; albowiem chyba tylko zły demiurg mógł wymyślić mechanizm przypominający

moc truchleje”. Truchleje – kiedy rodzi się, wzgardzone, w poniżeniu, ludzkie dziecko dobrego Boga – moc ziemskich tyranów oraz moc głównego tyрана, „Księcia Tęgo Świata”.

²⁶ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 186.

²⁷ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 255, wiersz *Esse*.

rzymski cyrk, w którym, na ziemskiej arenie, walczą ze sobą, od miliardów lat, o przetrwanie jednostki i gatunki.

Niezwykle ważne – jeśli idzie o zrozumienie jego światopoglądu – jest to, że mamy tu do czynienia nie z obok siebie istniejącymi pryzmatami: ekstazy i pesymistycznym (niczym w teorii dwóch prawd; albo tak, że w dni świąteczne inaczej, a w powszednie inaczej), ale z ich stałą obecnością, z „walką przeciwieństw”; z dynamiczną sprzecznością. Jest to zatem ciągle przeskakiwanie od zachwytu do przerażenia, oscylacja, co prowadzi do stałego niepokoju twórczego i filozoficznego. Warto bowiem zdać sobie sprawę, że gdyby w wizji świata Miłosza wygrał jeden ze skrajów, ustaliby się zapewne pewien typowy i statyczny model (nie mielibyśmy wtedy do czynienia z tym intrygującym poetyckim i filozoficznym zjawiskiem). Gdyby wygrał pryzmat zachwytu, Miłosz trafiłby zapewne do kręgu panteistów i postępowych ekologów, którzy uważają, że zwierzęta nie tylko są niewinne, ale też zasadniczo dobre (szczerze), a jeśli są agresywne i drapieżne, to tylko w stopniu minimalnym i koniecznym (zabijają, aby przeżyć, a nie mordują dla przyjemności); przyroda zawiera w sobie zatem konieczne minimum drapieżności i zabijania. Zabijanie zaś służy ostatecznie stabilności i zdrowiu ekosystemów; przypomina zatem strzyżenie trawnika. Zwierzęta mają również instynkty społeczne, pomagają sobie, ludzka moralność jest więc tylko harmonijnym rozwinięciem owych instynktów (taki pogląd głosił ostatecznie sam Darwin). Naturalizm antropologiczny posiada – odnotujmy na marginesie – dwa odgałęzienia: pesymistyczne (człowiek jest istotą naturalną, a zatem z natury drapieżną, egoistyczną, złą; Hobbesowskie *homo homini lupus est*) oraz optymistyczne (człowiek jest istotą naturalną, a zatem z natury dobrą, łagodną, wspólnotową; dziedziczącą i rozwijającą spontanicznie zwierzęce instynkty społeczne). Ta druga, optymistyczna, odmiana naturalizmu antropologicznego jest charakterystyczna dla panteistycznie nastawionych ekologów i postępowych świeckich intelektualistów. Miłosz nie tylko – z racji owej stałej pulsacji między zachwytem i przerażeniem – nie należy do tego grona, ale odnosi się do niego z dużą niechęcią (jedną być może z głównych jego idiosynkrazji). Jest to wizja – jego zdaniem – nie tylko sielankowa i naiwna, prowadząca do niebezpiecznych projektów społecznych (w duchu Rousseau), ale i fałszywa, nieuwzględniająca dramatu, dostojeństwa i grozy bytu oraz ludzkiej egzystencji. Dużo bliższy był mu skraj metafizycznych, historiozoficznych i antropologicznych pesymistów; w myśli chrześcijańskiej reprezentowany – m.in. – przez św. Augustyna i Pascala oraz, szczególnie mu bliskiego (bo z Wilna), Mariana Zdziechowskiego.

Skraj pesymistyczny i manichejski był mu bliższy, ale w nim nie zastygł. Wybijał go z niego zachwyty. Używając nieco zużytej metafory: daimonion wzywał go, aby chwalił byt (że jest) oraz wielość i piękno form tego świata. Nie może zatem Miłosz swojego miejsca znaleźć, zmuszany – przez jakąś siłę wewnętrzną – do

pulsowania między przerażeniem i zachwytem, wybijany ze stabilnego pryzmatu. Do czego ta oscylacja prowadzi? Otóż do marzenia o przebicciu się za kurtynę i – nareszcie – zrozumieniu tego wszystkiego oraz zatrzymaniu tej „duchowej huśtawki”. W ten sposób – jak to ujął Leszek Kołakowski – znajdujemy się „w gronie mistyków”²⁸. Miłosza „późnego”, poświęcającego coraz więcej czasu kwestiom teologicznym, pasjonowało – wedle relacji, najbliższej mu w ostatnich latach życia, Agnieszki Kosińskiej – oczekiwanie na jakiś niewątpliwy znak, pewne, olśniewające doznanie mistyczne (aby wreszcie, pod koniec tak pracowitego i pogmatwanego życia, pojąć – w дарowanym błysku zrozumienia – sens bytu)²⁹. O ile wiadomo, taka mistyczna iluminacja nie nastąpiła.

Miłosz nie poprzestał jednak na oczekiwaniu znaku (mistycznego olśnienia), ale – w trybie systematycznej intelektualnej pracy³⁰ – próbował ową sprzeczność między zachwytem i przerażeniem zwerbalizować, zamienić w teorię; czyli zbudować jakąś – choćby prowizoryczną – budowlę teologiczną (wspominałem o tym, pisząc o najbliższym mu portrecie Boga).

Budowla ta – mówiąc najogólniej – wygląda następująco: zachwyty bytem konkretyzuje się w swoistej koncepcji apokatastazy; przerażenie zaś w umiarkowanym manicheizmie. Zważmy, że Miłosz porusza się po dwóch przeciwnych skrajach myśli chrześcijańskiej; spaceruje zatem, jak pisze w *Traktacie Teologicznym*, po „obrzeżach herezji”, ale – wyczyn nie lada! – równocześnie po skrajnych obrzeżach. Z jednej strony to wizja apokatastazy, mająca w tle neoplatoński monistyczny emanacjonizm; z drugiej strony manichejski radykalny dualizm.

Zacznijmy od pierwszego skraju. Koncepcja apokatastazy była ważna we wczesnym chrześcijaństwie wśród ojców Kościoła, m.in. u Grzegorza z Nyssy i Orygenesusa. Miała ona dwa aspekty: etyczny i ontologiczny. W aspekcie etycznym argumentowano, że Bóg chrześcijański, Bóg miłości, dobry i miłosierny, nie może się godzić na piekło pojęte jako niekończące się tortury Tartaru. Pojawia się zatem wizja piekła czasowego; po odcierpieniu nawet najwięksi złoczyńcy – nawet diabły – trafią do nieba. W aspekcie ontologicznym – opartym na bliskiej panteizmowi neoplatońskiej wizji emanacyjnej – pojawia się schemat taki, że świat wypłynął z czystego boskiego źródła i po okresie zanieczyszczenia,

²⁸ Por: „Rozszczepienie 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, Augustiańsko-jansenistyczny wizerunek świata wyda nam się nieodparcie trafny [...], jeśli natomiast będziemy oscylować między dwoma ekstremami, znajdziemy się w towarzystwie mistyków” (L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 89).

²⁹ Kosińska wspomina o tym w kilku miejscach: „Poeta, który czekał na wyraźne doznanie mistyczne jako znak. Który być może doświadczał znaków, ale ich nie zauważał. Albo był nienasycony. Chciał innych znaków i więcej” (A. Kosińska, *op. cit.*, s. 653). „Niemalże wszyscy filozofowie, których studiował, doznali w swym życiu objawienia, chwil prześwitu czy oświecenia... CM skarżył się, że on niegodny i że pominięty...” (*ibidem*, s. 708).

³⁰ Powiadał, że musi tak pracować, bo jest jak rowerzysta; jeśli przestanie pedałowac, to się wywróci.

a następnie oczyszczania, do owego boskiego źródła powróci. Miłosza niewątpliwie pociąga w apokatastazie owa niestaticzna – jak w tomizmie – ale dynamiczna, emanacyjna wizja bytu. Odnosi się on z sympatią – nawiązując również do Oskara Miłosza – do tzw. metafizyki światła, czy też „teologii światła” (rozwijanej przez średniowiecznych teologów ze szkoły w Chartres i w Oksfordzie). Świat – w tym ujęciu – jest eksplozją i ekspansją boskiego światła, które, poprzez „transmutację”, zamieniło się w światło fizyczne; a skoro tak, to można sobie wyobrazić również proces odwrotny, czyli przemienienie się – niczym na górze Tabor – światła fizycznego w boskie (czyli ontologicznie pojęta apokatastaza). Jeden z przedstawicieli teologii światła z Oksfordu, Robert Grosseteste, 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 [średniowieczni teologowie światła] potwierdzenie swoich przeczuc 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.³¹

Na czym jednak polega swoistość Miłosza pojmowania apokatastazy? Dystansuje się zarówno od wykładni etycznej, jak i ontologicznej; „bo to są – powiada – rozmaite heretyckie pomysły”³². Stara się trzymać sensu etymologicznego tego słowa; *apokatástasis* oznacza po grecku „odczynienie”, czas przemieniony, czas odnowiony³³. Apokatastasis oznacza więc dla niego „nieprzepadanie szczegółów”, „przywrócenie wszystkich momentów w ich formie oczyszczonej”. Wyjaśnia:

Żadna chwila nie może przepaść. Ona jest gdzieś zmagazynowana i możliwe jest puszczenie tego kłębka czy filmu na nowo, odtworzenie jakiejś rzeczywistości, w której te wszystkie elementy będą przywrócone.³⁴

Każde zdarzenie ma więc podwójne trwanie, w teraźniejszości tego świata i – oczyszczone, odczynione – w nad-świecie, w nad-czasie. Bóg jawi się jako „nieśmiertelny świadek”, posiadacz „nadkomputera wszechświata”, w którym rejestrowane są wszystkie zdarzenia tego świata. Ten film będzie można nie tylko puścić na nowo, ale też być może cofnąć³⁵. Warto zwrócić uwagę na – występujące

³¹ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 228, wiersz *Nie z frywolności (Traktat teologiczny)*.

³² Por. R. Gorczyńska, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 172.

³³ Pojawia się ono w Biblii tylko raz, w „Dziejach apostołskich”. Św. Piotr nawołuje do pokuty, aby Bóg „posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (*apokatástaseos pánton*)” (3,20–21). Być może dopuszczalne jest również „odczynienie” pojęte tak, jak w sformułowaniu „odczynić urok”. Na świat tuż po stworzeniu padł „urok” (grzech pierworodny). I teraz chodzi o to, żeby ten urok odczynić, aby oczyścić świat z tej skazy i aby świat stał się odnowiony; powrócił do stanu sprzed Upadku.

³⁴ R. Gorczyńska, *op. cit.*, s. 172.

³⁵ Por.: „Okazuje się, że to było nieporozumienie. / Dosłownie wzięto, co było tylko próbą. / Rzeki zaraz wrócą do swoich początków, / Wiatr ustanie w krążeniu swoim. / Drzewa zamiast pączkować będą / dążyć do swoich korzeni. / Starcy pobiegną za piłką, / Spojrzą w lustro i znowu są dziećmi. / Umarli przebudzą się, nie

w tej koncepcji Miłosza – trzy napięcia, trudności. Otóż i w tym przypadku nie można pogodzić obrazu Boga powiązanego z apokatastazą i absolutnie ponad-czasowego Boga św. Tomasza (do którego to obrazu, przypomnijmy, Miłosz w różnych miejscach wraca). Odczynienie – utrwalanie wszystkich momentów, „nieprzepadanie szczegółów” – zakłada jakąś boską aktywność, działalność, a nie, jak u św. Tomasza, posiadanie „od razu” pełnej wiedzy o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości świata³⁶. Po drugie, stwierdzenie, że wszystkie (a nie tylko ważne lub dobre) momenty zostaną uratowane prowadzi chyba do akceptacji tradycyjnej – i zarazem heretyckiej – apokatastazy ontologicznej. Miłosz tej sprawy nie draży i nie rozstrzyga; nie chce być bowiem tutaj, jak powiada, „zanadto dokładny”³⁷. No i trzecia trudność; skoro konieczność odczyniania, jest skutkiem jakiejś pierwotnej katastrofy (czyli Bóg nie jest wszechmocny, coś mu się w stworzeniu nie udało), to jaka gwarancja, że całkowicie uda mu się to odczynienie, czyli uratowanie wszystkich (a nie tylko niektórych) momentów?

Przejdźmy teraz do Miłoszowego umiarkowanego manicheizmu (który, powtórzmy, jest tu potraktowany jako teologiczna konkretyzacja jego przerażenia światem). Rola diabła, szatana różnie była postrzegana. W ortodoksyjnym judaizmie była niewielka, był on raczej sługą, partnerem Jahwe niż przeciwnikiem (jak w *Księdze Hioba*), w kabale wszakże jego zło-sprawcza rola rośnie. Po przeciwnej stronie sytuuje się „czysty manicheizm”³⁸, w którym występują dwie siły metafizyczne: siła jasności i siła ciemności. Diabeł zatem zamienia się w odwiecznego i równo-silnego brata dobrego Boga, z którym toczy niekończące się zmagania. Chrześcijaństwo zajmuje pozycję pośrednią, rola diabła zdecydowanie rośnie w porównaniu z judaizmem; Lucyfer – przywódca buntu aniołów – przyczynia się do Upadku (podkreślanie wagi grzechu pierworodnego jest czymś w chrześcijaństwie fundamentalnym, bo wyjaśnia sens mesjańskiej misji Jezusa). Wyobraźnia i teologia chrześcijańska poruszała się wszakże w pewnym spektrum, poczynszy od piekło-centrycznej wyobraźni średniowiecznej, aż do negacji diabła i piekła w różnych współczesnych teologiach postępowych. Miłosz idzie pod prąd tej modnej obecnie tendencji i zbliża się do granicy z manicheizmem. Przypomnijmy: czyni – co prawda – Szatana „Władcą Tego Świata”, ale nie twórcą, a dzierżawcą (oraz bytem stworzonym, a nie samoistnym). Władza jego nad tym światem jest wielka; cały mechanizm deterministyczny (siła ciężenia ku

pojmujący. / Aż wszystko, co się stało, wreszcie się odstanie. / Jaka ulga! Odetchnijcie, którzyście dużo cierpieli” (Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 58, wiersz *Ten świat*).

³⁶ Spróbujmy to sprecyzować, używając terminów „ściśle” teologicznych. Otóż w twórczości Miłosza występują – i nie są *explicito* rozróżniane – dwie koncepcje Boga: Boga wiecznego i Boga wiekiustego. Wiekiustości (*aevum*) różni się od wieczności, i od czasowości (gdzie występuje następstwo zdarzeń). W istotach wiekiustych nie ma następstwa zdarzeń (nie zmieniają się i nie starzeją), ale mają kontakt z czasem.

³⁷ R. Gorczyńska, *op. cit.*, s. 172.

³⁸ Wywodzący się z wierzeń perskich i przeniesiony na grunt rzymski w III w. n.e. przez „proroka” Maniego (Manesa).

śmierci) oraz mechanizm ewolucyjny to jego dzierzawa. Należy też podkreślić, że Miłosz nie traktuje tego abstrakcyjnie, jako pewnych energii, sił metafizycznych, ale konkretnie i osobowo. Szatan jest bytem osobowym i Miłosz silnie odczuwa jego obecność; jak również obecność zła w różnych ideach i ludziach. Ma więc skłonność do tego, aby postrzegać idee, zdarzenia w historii oraz ludzi dualistycznie: albo są po stronie zła, albo dobra.

Odnotujmy jeszcze – wracając do „wątku psychologizującego”, tropiącego sprzeczności w osobowości Miłosza – napięcie podobne jak u św. Augustyna: połączenie silnego popędu płciowego z dążeniem do boskości, czystej duchowości, absolutu. Stąd ambiwalentny, podejrzliwy, a nawet niechętny stosunek do seksu; stąd zatem skłonności manichejskie i w tej sferze (pożądanie sztuczka szatana, odciągająca duszę od poszukiwania Boga i kierującą uwagę w dół, „w błoto zmysłowości”). Miłosz – jako dowód na wydzierżawienie świata diabłu, jako obraz szczególnie odrażający – wskazuje na „kopulujące monstra” (zapewne dinozaury)³⁹. Przyznaje się też – wypowiadając się „zza gardy” podmiotu lirycznego: „Dlatego w niebezpieczeństwie narzucał sobie długie okresy wstrzemięźliwości”, albowiem „uważał, że akt seksualny oznacza przyjęcie / warunku: »Chcesz żyć, no to umrzesz«”⁴⁰.

Czy przebywanie zarazem na obrzeżach dwóch przeciwstawnych herezji, po stronie monistycznej i jasnej apokatastazy oraz mrocznego i dualistycznego manicheizmu jest przykładem kolejnej istotnej sprzeczności w światopoglądzie Miłosza? Sądzę, że nie. Dwa te skraje spina – podobnie zresztą jak w różnych odmianach gnozy – „eschatologiczny katastrofizm”. Przed-kosmiczna katastrofa związana z wybuchem boskiego świata (wola Boga zderzyła się, powtórzmy, z jakimś fundamentalnym, „meta-oporem”), zmusiła Boga – w imię miłosierdzia, bo inaczej świat w ogóle by nie powstał – do wydzierżawienia go „Księżciu Ciemności, Księżciu Kłamstwa i Śmierci”. Stąd powtarzająca się puenta teologicznej budowli Miłosza: lepszy jest zły byt niż nicność; lepszy jest zły świat niż niebyt. To pogląd odwrotny niż u – wielbionego przez niego – Schopenhauera (a bodaj również u Heideggera oraz buddystów Zen). Mamy tutaj akceptację istnienia „mimo wszystko”. Czyli prymat zachwyty, że byt jest, nad przerażeniem, że bywa tak straszny; czego chyba pierwszym wyraźnym – i niezwykle pięknym – przejawem był poetycki cykl, pisany w czasie okupacji: *Świat (poema naiwne)*. Zauważmy też, że jest to swoista odmiana – rzecz można fabularna, a nie matematyczno-logiczna – teodycei Leibniza. Bóg nie obliczył na zimno, kalkulując ograniczenia logiczne i matematyczne, jaki świat jest najlepszy z możliwych. Ale Bóg – „na gorąco”, w zderzeniu z niespodziewanym oporem – wybrał istnienie świata ze skazą, a nie jego śmierć. Świat ma zatem w sobie prawdziwe zmagania, prawdziwą akcję, historię, dramat (czyli też sprzeczne siły, sprzeczność w istocie); nie pasują zatem do niego ujęcia

³⁹ Por. Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 210, wiersz *Jak mogłeś (Książd Seweryn)*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 326, wiersz *Antegor*.

statyczne, systemowe („żeby – przynajmniej motto – wszystko się zgadzało i do siebie przylegało”⁴¹). Zważmy też, że stąpanie po obrzeżach herezji prowadzi do stworzenia oryginalnej odmiany teodycei Leibniza, co z kolei zbliża Miłosza do ortodoksji i głęboko pojętego katolicyzmu.

Kilka uwag podsumowujących

Najważniejszą być może sprzecznością w poglądach teologicznych Miłosza była akceptacja poglądów św. Tomasza (szczególnie realizmu, hierarchiczności i pochwały istnienia; przekonania, że byt jest dobry) oraz sympatia do teologii z ducha neoplatońskich, które zawierały w sobie ruch, historię, dramat, napięcie. Określał je jako teologie poetyckie lub baśniowe. Z wiekiem jednak coraz bardziej oddalał się od tomizmu i z coraz większą pasją zajmował się owymi teologiami baśniowymi⁴². Kropkę nad „i” postawił w *Traktacie poetyckim*, który można potraktować jako – wykonane z respektem wobec „dostojnych i wielebnych teologów” – zdystansowanie się od tomizmu. W ten sposób sprzeczność ta została zniesiona.

Warto zauważyć, że wizja teologiczna, która wydaje się być mu najbliższa – czyli „eschatologiczny katastrofizm” połączony z wizją wydzierzawienia świata Szatanowi oraz procesem „odczynienia” (apokatastazy) – zaiste zawiera w sobie elementy doskonale skonstruowanej literackiej opowieści czy baśni. Na początku katastrofa, podział świata na triumfujące zło i broniące się dobro, moment przełomowy w zmaganiach (zmartwychwstanie) i odtąd już bardziej wyrównane zmagania, choć szala przechyla się raz w jedną, raz w drugą stronę; a siły zła niejednokrotnie wydają się przeważać (jak w XX w., kiedy to mało totalitarny smok-ludojad – najpierw nazistowski, a następnie komunistyczny – nie zawładnął ziemią) i wreszcie, na zakończenie, wizja przyszłości jako ostatecznego triumfu dobra i wyleczenia wszystkich ran; wiecznych intelektualnych łowów w czasie odnowionym⁴³. Nie powinna – w tym kontekście – dziwić wielokrotnie deklarowana przez Miłosza sympatia do trylogii Tolkiena.

Miłosz miał dwie główne – jak się zdaje – troski związane ze swoją twórczością. Po pierwsze, czy jest dostatecznie budująca, czy jest po stronie dobra. Czy

⁴¹ Cz. Miłosz, *O podróżach w czasie*, s. 66.

⁴² Momentem przełomowym było – jak sądzę – opublikowanie, w połowie lat 70. XX w. *Ziemi Ulro*.

⁴³ Jest to wizja bytu pasjonująca również w głębszym sensie. Otóż ciekawe są te dni, których jeszcze nie znamy; Bóg pozbawiony wszechwiedzy dotyczącej przyszłości (czyli otwarta przyszłość) ową ciekawość zachowuje. Ciekawe są też te dni, które minęły i które pokryły się patyną czasu, zapomnienia i przemijania. Apokatastaza i „czas odczyniony” i ten rodzaj ciekawości podtrzymuje (Miłosz posługiwał się w tym kontekście myślą Simone Weil: „dystans jest duszą piękną”). Używając analogii sportowej, można powiedzieć, że interesujący jest ten mecz, który się aktualnie toczy, a jego wynik nie jest znany, oraz interesujące są dawne mecze, których już nie pamiętamy i które mają w sobie niepowtarzane cechy minionych czasów.

mianowicie proces destylacji – tzn. oddzielania tego, co w nim było mroczne, od jego dzieła – się powiódł. Potem jednak, pod koniec życia, pojawił się pewien – głęboko zresztą ludzki – żal, że jego wiersze tak mało o nim mówią⁴⁴.

Po drugie, czy jego twórczość była zgodna z katolicką ortodoksją. Wiązało się to z procesem ogólniejszym – z czymś, co określał jako przyptywy i odpływy swego katolicyzmu (a co zasługuje na odrębną rozprawę). Problem ortodoksyjności twórczości pojawiał się, rzecz jasna, na etapie przyptywów, a nie odpływów. Okresem silnego przyptywu był okres późnej starości. Choć i w tym przypadku, jak to zwykle u Miłosza, sprawa nie była pozbawiona pewnych komplikacji (czyli ruchów w sprzecznych kierunkach). *Traktat teologiczny* zawiera np. w tym względzie pewną ambiwalencję; Miłosz śmiało w nim wyznaje, że w sam raz dla niego jest „wędrowanie po obrzeżach herezji” i że czuje się „spadkobiercą łóż mistycznych” (dodajmy masońskich); z drugiej strony traktat kończy się hołdem złożonym Pięknej Pani – „o niewysłowionej śliczności” – z Lourdes i Fatimy, co wydaje się arcykatolickie (nie zapominajmy, że Miłosz krytycznie odnosił się do polskiego kultu maryjnego, uważał bowiem, że traktuje się Matkę Boską jak jakieś pogańskie bóstwo mające bronić narodu). Po *Traktacie teologicznym* i jego katolickim zwieńczeniu Miłosz pisze jeszcze kilka (doskonałych zresztą) wierszy – jak żartuje z Agnieszką Kosińską – z „serii nieortodoksyjnej”⁴⁵. To, oczywiście, żart, ale są żarty, w których jest odrobina prawdy, i to jest ten przypadek. Problem ortodoksyjności twórczości stał się szczególnie palący w ostatnich miesiącach życia Miłosza, który – zachowując trzeźwy umysł – miał pełną świadomość rozciągniętego w czasie procesu umierania. Podyktował wtedy list do Papieża, gdzie stwierdził, że w ciągu ostatnich lat pisał wiersze z myślą o nieodbieganiu od katolickiej ortodoksji (co może jednak budzić pewne wątpliwości), z prośbą o rozstrzygnięcie („nie wiem, jak w rezultacie to wychodziło... proszę więc o słowa potwierdzające moje dążenie do wspólnego nam celu”) oraz z prośbą o błogosławieństwo⁴⁶. Papież, po kilku tygodniach (Miłosz niecierpliwie wypatrywał odpowiedzi), odpowiedział pozytywnie; odwołując się wszakże nie to treści jego utworów, ale do intencji twórcy („takie nastawienie poety jest decydujące”⁴⁷). Niektórzy traktują ten list jako wyraz słabości i nadmierną „czołobitność” wobec Papieża, czyli rezygnację z wolności i autonomii sztuki wobec religijnego autorytetu. Sądzę, że jeśli był to wyraz słabości, to usprawiedliwiony (życzę krytykom, aby z większą odwagą kroczyli w objęcia śmierci). Moja intuicja jest taka, że Miłosz – człowiek praktyczny i zarazem do końca zachowujący dziecięcą wrażliwość i tzw. zabobonność – chciał po prostu uzyskać „glejt żelazny” na okoliczność bliskiego spotkania z Charonem.

⁴⁴ Por. „Patrzę w lustro i niemiła jest mi moja twarz, / Pamięć otwiera się, a tam straszno. / Zmacony i nie-szczęśliwy ja człowiek. / Zupełnie inny zostanę w moich wierszach” (Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 5, s. 290, wiersz *Bez dajmoniona*).

⁴⁵ Por. A. Kosińska, *op. cit.*, s. 414.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 546.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 558.

Tak czy inaczej, po długim życiu, długiej podróży – pełnej dziejowych sztormów i osobistych tragedii, okresu wielkiej samotności, a następnie wielkiej sławy, jak również przyływów i odpływów katolicyzmu – wpłynął na koniec do katolickiego portu. Co nie jest przypadkiem odosobnionym, a raczej typowym, w dziejach polskiej kultury i literatury. Potwierdzałoby się też protestanckie przysłowie – cytowane przez Miłosza na wcześniejszym etapie i powtórzone w *Traktacie teologicznym* – że „raz katolik, na zawsze katolik”. Kto bowiem – zaryzykujemy uogólnienie – w dzieciństwie zakocha się w katolickiej, łacińskiej liturgii, ten na starość szuka w niej ochrony w obliczu śmierci.

Jacek Breczko

A Christian Miserable Regards Being (Main Tensions and Contradictions in Miłosz's Theological Views)

Abstract

In this article, I try to present the theological views of Miłosz (the late phase of his work), emphasizing various tensions and contradictions thereof. I begin with a general reflection on the contradictions in Miłosz's views and personality. Then I present the main arguments – set out in his poems and essays – for God's existence (as well as doubts on this issue). I summarize some vision of God that appears in his works, occasionally as radically different as the Thomistic and neo-Platonic ones. I emphasize that the characteristic feature of Miłosz's theological reflection is his oscillation between the delightful and horrific view of the world. On the side of delight, it leads to the concept of “apokatastasis;” likewise, on the side of terror, it points the way to some version of Manichaeism (nature is then left to the “Emperor of the Earth,” as evidenced by the cruel laws of the “struggle for survival”). Miłosz attempts to reconcile these two concepts (both bordering upon theological heresies), basing on “eschatological catastrophism,” which he combines with the original conception of theodicy. So with the vision of God, who sympathizes with the suffering of all animals and humans in history (“then the universe for him is like a Crucifixion”).

Keywords: Czesław Miłosz, theology, God, Thomism, Manichaeism, apocatastasis, eschatological catastrophism.

