

Krzysztof Kunisz

## Tożsamość religijna Czesława Miłosza i jego gnostyckie inspiracje

Myśli Miłosza są wyzwaniem dla tradycji polskiego katolicyzmu, dla religii zamkniętej w dogmatach, dla języka i świadomości współczesnej teologii. Rzeczą najważniejszą jest podjęcie tego wyzwania, powtórzenie pytań Miłosza we własnym imieniu, w przestrzeni własnej egzystencji. Rzeczą najważniejszą jest wmyślenie się w dawane przez poetę świadectwo, w upór, z jakim zadaje pytanie o sens własnego życia i nadzieję, przekraczającą granice tego życia.

**Krzysztof Kunisz** – absolwent filozofii na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie (praca pod tytułem *Główne idee metafizyczne w twórczości Czesława Miłosza*). Doktorant na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; przygotowuje pracę o filozofii Anny-Teresy Tymienieckiej. Główne zainteresowania naukowe: metafizyka, fenomenologia i filozofia religii.

Kiedy podejmiemy to wyzwanie, dostrzeżemy być może, iż wciąż jeszcze mało wiemy o tym, kim jest Czesław Miłosz i jakie jest jego miejsce we współczesnym widzeniu świata<sup>1</sup>

– napisał Marian Stala o Miłoszu. Słowa te doskonale charakteryzują cel i inspirację niniejszego artykułu. Jego celem jest, między innymi, „powtórzenie pytań Miłosza” i próba zidentyfikowania jego poglądów religijnych.

Kim był Czesław Miłosz? Mogłoby się wydawać, iż na ten temat powiedziano i napisano już wiele, jeśli nie wszystko. Szeroko dostępne są również dzieła samego Miłosza, w których nie raz w sposób otwarty mówi o swoim światopoglądzie. Jednak niektóre pytania o jego

<sup>1</sup> M. Stala, *To, co najważniejsze*, [w:] <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/60-61/stala.html> (21.05.2012).

poglądy wciąż pozostają otwarte. Problematiczna jest kwestia jego tożsamości religijnej. Czy Miłosz był katolikiem, czy może bliżej było mu do manicheizmu?

Kwestia wątków manichejskich w twórczości poety oraz jego poglądów religijnych została poruszona przynajmniej w kilku pracach naukowych. Należą do nich, między innymi: *Gdzie wschodzi słońce i kiedy zapada. Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza* Jolanty Dudek, *Moment wieczny. O poezji Czesława Miłosza* Aleksandra Fiuta, „*Patrzeć w promień od ziemi odbity*” Krisa van Heuckeloma, *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesław Miłosza* Zbigniewa Kaźmierczyka, *Ekstaza o wschodzie słońca* Mariana Stali, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła* Łukasza Tischnera, *Miłosz i filozofia* Krzysztofa Zajasa.

W niniejszym artykule zostaną wskazane inspiracje Miłosza, które doprowadziły go do zadawania otwartych pytań dotyczących religii. Nie jest to arbitralne nawiązanie do biografii pisarza – sam opis niektórych inspiracji pisarza pozwoli dogłębniej zrozumieć kwestię jego poglądów religijnych. Następnie przedstawiono koncepcje Boga i Szatana w twórczości Miłosza, które wyraźnie wpisują się w powyżej ukazaną problematykę. Potem wskazano, iż refleksje Miłosza nie są wyłącznie natury filozoficznej czy teologicznej, ale przede wszystkim teozoficznej. W te rozważania zostały wpisane trzy idee metafizyczne: erozja wyobraźni religijnej, konieczność oraz zmartwychwstanie bytów. Na końcu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego poglądy religijne w twórczości Miłosza nie zostały ukazane wprost.

## 1. „Religijne” inspiracje Miłosza

Najwcześniejsze inspiracje religijne Miłosz przywołuje w eseju *Wychowanie katolickie*, który wchodzi w skład zbioru *Metafizyczna pauza*.

W wieku szkolnym inspiracjami Miłosza była historia Kościoła oraz biologia i przyroda. Miłosz, z jednej strony „przyrodnik”, z drugiej strony religijny młody człowiek, stanął wtedy pierwszy raz przed dylematem

wyboru swojego światopoglądu: czy świat można przedstawić naukowo, czy może istotna jest perspektywa wiary? Powodem „napięć” światopoglądowych u młodego Miłosza musiało być zadane sobie po raz pierwszy pytanie, na które poszukiwał odpowiedzi przez całe życie – *unde malum*.

Jeżeli prawem Natury jest morderstwo, jeżeli przeżywa silny, a ginie słaby, i tak od milionów, milionów lat, gdzie jest miejsce na dobrego Boga? Czemu człowiek na malutkiej gwiazdce zawieszony w pustce, nie więcej znaczącej niż drobnoustroje pod mikroskopem, wyłącza swoje cierpienie, takie samo jak ptaka z przestrzelonym skrzydłem i zajęcy pożeranych przez lisy, dlaczego ono ma być tylko godne uwagi i Odkupienia? Skąd ta wyjątkowość i skąd, jeżeli tak, okrucieństwo choroby, śmierci, tortur zadawanych ludziom przez ludzi, dowód, że prawo Natury rozciąga się i na ten gatunek?

– pisze Miłosz w *Wychowaniu katolickim*<sup>2</sup>. Młodemu Miłoszowi trudno było odnaleźć odpowiedź na problem *unde malum* w ramach katolickiej koncepcji Boga. Od razu szukał ich wśród myślicieli pokrewnych, lecz heretyckich:

Moimi ulubieńcami byli gnostycy i Albigensi. Nie zasłaniali się przynajmniej ogólnikową wolą Boga, żeby usprawiedliwić okrucieństwo. Konieczność rządzącą wszystkim, co jest w czasie, nazywali dziełem złego demiurga, przeciwstawianego Bogu, który, w ten sposób wyłączony poza nawias, przebywał w sferze jemu tylko właściwej, wolny od odpowiedzialności, jako przedmiot pragnień. Te pragnienia oczyszczały się tym bardziej, im bardziej zwracały się przeciw ciału tj. Stworzeniu<sup>3</sup>.

Kontekst biograficzny w inspiracji Miłosza gnozą potwierdza również Kaźmierczyk: „W sukurs jego [Miłosza – K. K.] ontologicznym niepokojom wywołanym odkryciem Bólu wszechstworzenia, udrękom

<sup>2</sup> C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, Kraków 1989, s. 36.

<sup>3</sup> Tamże, s. 37.

niezależnym dzięki racjonalnej teodycei, przysła idea «złego demurga» sprawującego władzę nad światem”<sup>4</sup>.

Już w wieku szkolnym Miłosz zainteresował się różnymi przekładami Biblii, między innymi Psalterzem puławskim<sup>5</sup>. Wczesne zainteresowania biblijne zaowocowały później w pracy tłumacza. Znane są powszechnie Miłosza tłumaczenia tekstów biblijnych. Poeta przetłumaczył z oryginału, czyli z języka hebrajskiego lub greckiego, Ewangelię wg św. Marka, Księgę Eklezjasty, Księgę Psalmów, Treń Jeremiasza, Księgę Hioba, Pieśń nad Pieśniami, Księgi Pięciu Megilot, Księgę Mądrości oraz Apokalipsę.

Niezwykle istotnymi inspiracjami w kwestiach religijnych byli również dla Miłosza poglądy egzystencjalistów: Alberta Camusa, Fiodora Dostojewskiego, Sorena Kierkegarda, Lwa Szestowa. Niemniej ważni byli również bardziej „egzotyczni” (przynajmniej w czasach Miłosza) myśliciele: kuzyn samego pisarza, Oskar Władysław Miłosz, William Blake, Emanuel Swedenborg oraz Simone Weil. Wspomnieć oczywiście należy o takich inspiracjach, jak nauki albigensów, Maniego czy kabała teozoficzna.

Najbliższymi poglądami były zdecydowanie te, w których występuje „wątek manichejski”, i to do nich w swojej twórczości najczęściej nawiązuje pisarz. „Co nie znaczy, że chcę się tutaj przedstawić jako zwolennik manicheizmu w jego formach znanych nam z historii. Myślę tylko, że pewien komponent manichejski jest nam i potrzebny, i trudny do uniknięcia”<sup>6</sup> – dodaje poeta. W „komponenty manichejskie” twórczości Miłosza wpisuje się wyraźnie wątek demiurgów wyższego i niższego – Boga i Szatana.

## 2. Bóg i Szatan

Koncepcję Boga w twórczości Miłosza przedstawia utwór *Metafizyczna pauza*, który jest religijno-metafizycznym dialogiem. W tekście są dwa podmioty. Pierwszy zadaje pytania, które zapewne zadawano

<sup>4</sup> Z. Kaźmierczyk, *Dzieło demurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011, s. 7.

<sup>5</sup> M. Piela, *Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii hebrajskiej*, „Studia Judaica”, t. 8, 2005, nr 1–2 (15–16), s. 237.

<sup>6</sup> C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 264.

Miłoszowi, tudzież sam on sobie je zadawał. Drugi podmiot możemy utożsamiać z poglądami Miłosza.

Pierwsze pytanie w *Metafizycznej pauzie* dotyczy Boga. Podmiot odpowiadający nie wie, co oznacza pojęcie „Bóg”. Nie wie, kim on jest. Uważa, że gdyby wiedział, niepotrzebne byłoby zadawanie dalszych pytań. Podmiot odpowiadający nawiązuje do koncepcji jedności bytów – według niego zarówno dobro, jak i zło pochodzi od Boga. Sam Bóg natomiast, według niego, ingeruje w życie człowieka, pomimo, że funkcjonowanie konieczności, opatrności oraz przypadku jednocześnie jest dla podmiotu odpowiadającego niejasne. Zarazem traktuje Boga dosyć naiwnie i dziecinnie. Wstydzi się z tego powodu. Bóg jest dla niego kimś, kto spełnia życzenia. Jest świadomy, że wynika to z egoizmu. Twierdzi, że człowiek powinien działać tak, jakby wszystko zależało od niego. Jednocześnie powinien myśleć, że wszystko zależy od Boga.

Według podmiotu odpowiadającego zdanie się na wolę Boga jest akceptacją rzeczywistości oraz losu człowieka, a nie jakości świata. Podmiot pytający zadaje mu jednak niezwykle trafne pytanie: jak możliwe jest to, iż pomimo że Bóg stworzył świat, tenże świat przeczy elementarnym odczuciom moralnym człowieka? Odpowiedź brzmi niezwykle „manichejsko”: Bóg odpowiada za stworzenie świata, lecz „zarządcą” bezlitosnego mechanizmu świata fizycznego jest „niższy” demiurg. To on jest Koniecznością. Przymus funkcjonowania człowieka w mechanizmie konieczności jest bezpośrednim skutkiem Grzechu Pierworodnego.

Czemu Bóg pozwala na istniejące w świecie okrucieństwa? Podmiot odpowiadający odnosi się ponownie do filozofii Simone Weil – Bóg oddał wszystko pod panowanie Szatana. Jediną nadzieją dla człowieka ma być Jezus Chrystus, zakładając, że „w nim spełnia się esencja człowieczeństwa (Nowy Adam), to człowiek w swojej nieznannej sobie istocie stoi poza koniecznością naturalnych przyczyn i skutków, na mocy której jabłko spada z drzewa na ziemię, nie można chodzić po wodzie, a co żywe, umiera”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Tamże, s. 82.

Na pytanie, co się stało z samym Bogiem, odpowiada utwór *Oeconomia Divina*. Można to przetłumaczyć jako „zarządzanie boskie” lub, mniej dosłownie, jako „Opatrzność”. Słowo *oeconomia* pochodzi od greckiego słowa *oecos* i oznacza „gospodarstwo domowe”. Wyraz *divina* oznacza z greckiego „boskie”.

Bóg w *Oeconomia Divina* jest zarządcą, który opuścił swoje „gospodarstwo”. Podmiot liryczny wyraża zdziwienie tym następstwem rzeczy:

Nie myślałem, że żyć będę w tak osobliwej chwili.  
Kiedy Bóg skalnych wyżyn i gromów,  
Pan Zastępów, kyrios Sabaoth,  
Najdotkliwiej upokorzy ludzi,  
Pozwoliwszy im działać jak tylko zapragną<sup>8</sup>.

Demiurg jest identyfikowany jako Bóg judeochrześcijański, który jest zarządcą, stwórcą i sędzią świata.

Wycofanie się Boga ma poważne konsekwencje. Wszystkim tworum ludzi „nagle zabrakło zasady i rozpadły się”<sup>9</sup>. Bóg w koncepcji Miłosza nie pełni jedynie funkcji Opatrzności sprawczej. Jest przede wszystkim zasadą, dzięki której rzeczywistość jest funkcjonalna. Zniknięcie Boga spowodowało, że nieistotne stały się podstawowe kategorie rzeczywistości:

Uciekła materialność i widmo ich  
Okazywało się pustką, dymem na kliszy.  
Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń<sup>10</sup>.

Erozji uległa przestrzeń: „Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie”<sup>11</sup>. Język uległ dekonstrukcji. Ludzi dotknęła „niezrozumiała udręka”, gdyż nie miał ich kto sądzić i oceniać.

<sup>8</sup> C. Miłosz, *Oeconomia Divina*, [w:] tegoż, *Wiersze*, t. 2, Kraków 1987, s. 196.

<sup>9</sup> Tamże, s. 196.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

Ale na próżno tęsknili do grozy, litości i gniewu.  
Za mało uzasadnione  
Były praca i odpoczynek i twarz i włosy i biodra  
I jakiegokolwiek istnienie<sup>12</sup>.

Zniknięcie Boga wywołało metafizyczny kataklizm.

*Oeconomia Divina* pokazuje istotę Opatrzności, która nie polega wcale na „wspomaganiu” ludzkich losów. „Opatrzność” według Miłosza służy dawaniu „zasady” istnieniu, „podstawy” światu lub jego wizji. Zanegowanie koncepcji Boga jako „stwórcy i sędziego”, nieuchronnie prowadzi do nihilizmu, jeśli nie zostanie zastąpiona inną koncepcją. Wtedy „zasadą” istnienia staje się nicość, a ta w twórczości Miłosza jest spokrewniona ze złem.

Jeśli Bóg jest „obecny przez swą nieobecność”, to formą Jego obecności jest właśnie Opatrzność. Nieuznanie jej powoduje zupełne poddanie się władzy „niższego” demiurga. To ma jednak konsekwencje dla kondycji ludzkiej. Miłosz w *Nieobjętej ziemi* pisze o wieku XX:

„Jeżeli, jako konsekwentni ateści, zastąpimy Boga (pojętego jako świadomość i wola przewyższające ludzką świadomość i wolę) przez Społeczeństwo (Państwo) i Historię, musimy powiedzieć, że cokolwiek znajduje się poza zasięgiem społecznej i historycznej weryfikacji, zostaje na zawsze odsunięte w dziedzinę *opinii (doxa)*”. Tyle wielki propagator Hegla we Francji, Alexandre Kojève (Kozewnikow). I w tym jednym zdaniu zawiera się przepowiednia epoki, kiedy człowiek, pozbawiony pojęcia prawdy, popadnie w całkowitą zależność od Państwa<sup>13</sup>.

Należy zatem szukać przymierza z Bogiem, aby nie stać się nihilistą.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> C. Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, Wrocław 1996, s. 76.

### 3. Teozofia Miłosza

Można sądzić, że przed rozpoczęciem pisania *Ziemi Ulro*, około 1977 roku, Miłoszowi bliższy jest gnostycyzm o rodowodzie babilońskim (albigensi, manichejczycy). W twórczości Miłosza sprzed *Ziemi Ulro* wysuwa się na pierwszy plan człowiek doświadczony historycznie, niemal obsesyjnie poszukujący odpowiedzi na pytanie „skąd zło?” w historii. Być może poeta zadaje sobie pytanie, czy procesy historyczne są pokrewne porządkowi natury i czy zło jest integralną częścią tejże. Nie jest to w zasadzie kwestia poglądów czy refleksji nad samą istotą zła. Jest to raczej ekwiwalent głębokich, osobistych przeżyć. Wyraża to jego analiza własnej osoby, której dokonuje na kartach *Ziemi Ulro*:

W *Dzienniku* Gombrowicz mówi o mnie jako nagim, odartym przez historię z wiary w jakiegokolwiek wartości. Być może pociąg do makabrycznego humoru to właśnie oznacza, że zostaliśmy odarci? Jednakże odwoływanie się do historycznego młyna wydaje mi się tutaj tylko częściowo przekonujące. Mój pesymistyczny pogląd na porządek rzeczy był niemal gotów już wcześniej, kiedy miałem lat piętnaście, i jeżeli jestem tak wrażliwy na „schopenhauerowską” motywację u Gombrowicza i u Moderny, to dlatego, że sam jako pacholę wtajemniczałem się w bezwzględność i obojętność przyrody studiując książkę Nusbauuma-Hilarowicza o Darwinie i doborze gatunków. A dodam, że znaczy coś przecie moje wczesne zajęcie się herezją manichejską<sup>14</sup>.

Czy Miłosz zaczął w pewnym momencie wierzyć w nauki manichejczyków? Wydawać się może, iż nie chodzi o *causa fidei*, lecz o kwestię patrzenia na świat. Bliskie Miłoszowi, o czym pisał w *Ziemi Ulro*, jest pojęcie, które pojawia się u Blake’a – „podwójne wchłanianie świata”. Z jednej strony, możemy u Miłosza zauważyć „niechęć do natury”, czasem wręcz nienawiść do egzystencji, z drugiej strony, pojawia się w jego twórczości wręcz ekstazyjny podziw dla życia.

<sup>14</sup> Tenże, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 54.



W *Świecie*, *Poemach naiwnych*, *Dolinie Issy* i *Traktacie poetyckim* niezwykle widoczny jest motyw bezwzględności natury i historii. *Poema naiwne* i *Dolina Issy* przedstawiają naturę jako byt, w którym tkwi jakaś zasadnicza ułomność, wynikająca z samej istoty natury. Jest to koncepcja bliska Schopenhauerowskiej koncepcji *natury devorans* – „natury pożerającej”. Wszystko wszakże, co istnieje, zawiera w sobie komponent zła, co wyrażają słowa z *Poemów naiwnych*: „Co nie ma cienia, istnieć nie ma siły”<sup>15</sup>. Jest to wyjątkowo „manichejski” przekaz.

Pojawiający się w *Traktacie poetyckim* Duch Dziejów jest tak naprawdę bliskim krewnym Natury, a można nawet przypuszczać, że ich istota jest dokładnie taka sama. Łukasz Tischner interpretuje ten utwór następująco:

Hegłowski Duch Dziejów-kusiciel zwiódł swych wyznawców obietnicą absolutu, który okazał się absolutem nicości (...). Królem stuleci jest zatem nie kto inny jak przebrany w szatę postępu Duch Nicości i do niego właśnie zanoszą swe bluźniercze modlitwy neofici religii Dialektyki<sup>16</sup>.

Na kartach *Ziemi Ulro* Miłoz analizuje swoje wcześniejsze inspiracje i szuka odpowiedzi na pytanie *unde malum* gdzie indziej. W okresie pisania *Ziemi Ulro* i później bliższy Miłozowi pogładowo jest gnostycyzm żydowski niż ten o rodowodzie babilońskim. Wpływ na to miała zapewne inspiracja O. W. Miłozem, Blakiem i Swedenborgiem. Należy owe inspiracje poddać dokładniejszej analizie.

Pomimo bardzo filozoficznego charakteru twórczości Oskara Miłosza, Czesław Miłoz nigdy nie nazywa poglądów kuzyna „filozofią”. Nazywa je „medytacją kabalisty”. Miłoz pisze, jak rozumie pojęcie „kabały”:

Jest ona medytacją nad tajemnicą związku pomiędzy Bogiem i wszechświatem, czyli szuka odpowiedzi na pytanie, jak wszechświat został stworzony, tj. próbuje

<sup>15</sup> C. Miłoz, *Świat. Poema naiwne*, [w:] *Wiersze wybrane*, Warszawa 1980, s. 26.

<sup>16</sup> Ł. Tischner, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłoz wobec zła*, Kraków 2001, s. 160.

odgadnąć stadia pośrednie pomiędzy niepojętym sednem Bóstwa i światem materii. W tym sensie jest ona teozofią (*theo-sophia*) w przeciwieństwie do teologii<sup>17</sup>.

Zarówno dla Oskara Miłosza, jak i Czesława Miłosza główną inspiracją gnostyczką musiała być kabała luriańska, czyli nauki Izaaka Lurii z XVI wieku, być może również w interpretacjach z przełomu XVII i XVIII wieku z terenów Prowansji i północnej Hiszpanii. Jednakże koncepcje, które pojawiają się u Oskara Miłosza, jak również u Blake'a i Swedenborga, mają znacznie starszy rodowód. „Niezależnie od relacji między gnostycyzmem a kabałą nie ulega wątpliwości, że w XII wieku w piśmiennictwie żydowskim zaczyna się krystalizować teozoficzna koncepcja Boga”<sup>18</sup> – możemy przeczytać w *Historii filozofii żydowskiej* Franka i Leamana. Pierwszym tekstem żydowskim przedstawiającym w pełni teozoficzną koncepcję Boga jest *Sefer ha-Bahir*, który pojawił się najprawdopodobniej w XII wieku na terenie Prowansji.

*Bahir* podaje dwa sposoby obrazowego przedstawienia tych [boskich – K. K.] mocy – jako drzewo lub jako postać ludzką. Oba te obrazy wpłynęły w znaczący sposób na późniejszą myśl kabalistyczną, lecz drugi z nich jest szczególnie bliski jej sercu, dostarczając tła tak dla teozoficznego, jak i dla teurgicznego aspektu kabalistycznego światopoglądu. Stworzenie człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 26) *Bahir* interpretuje w ten sposób, że członki ciała człowieka odpowiadają członkom ciała Boskiego (...). Ten antropomorfizm jest świadectwem ciągłości między starożytną żydowską spekulacją mistyczną a teozofią wyrażaną w *Bahir*<sup>19</sup>.

Koncepcja ta wyraża pewną analogię między Stwórcą a Stworzeniem, którą przedstawia również koncepcja Człowieka Przedwiecznego, Adama Kadmona, którego opisuje m.in. Izaak Luria.

Owa analogia oraz typowy dla kabały hierarchiczny układ bytu pojawia się zarówno u O. W. Miłosza, Blake'a, jak i Swedenborga. U O. W. Miłosza

<sup>17</sup> C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 215.

<sup>18</sup> D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 493.

<sup>19</sup> Tamże, s. 493, 494.

pojawia się jego własna wersja kosmogonii, która jest niezwykle bliska myśli kabalistycznej. Czesław Miłosz opisuje ją w *Ziemi Ulro*:

- 1) Bóg jest jedynym, co istnieje i stwarza „Zewnątrz”, czyli Nic;
- 2) Bóg rzutuje światło czysto duchowe (*lumen*) na „Zewnątrz”. Ono transmutuje i zamienia się w światło fizykalne, następnie w energię elektryczną, która z kolei tworzy wszechświat. Myśl ludzka powstaje dzięki tym procesom – ruchowi światła duchowego – a zatem jest do nich analogiczna;
- 3) Bunt aniołów;
- 4) Skażenie Natury, czyli Upadek Adama<sup>20</sup>.

Inną analogię między Stwórcą a Stworzeniem przedstawia twórczość Emanuela Swedenborga. Jednakże dla niego świat jest jedynie „odbiciem” świata duchowego. To, co percypujemy w świecie fizycznym, jest korespondencją (u Swedenborga występuje termin *correspondentia*), czyli odpowiednikiem czegoś w świecie duchowym. Sam Swedenborg wszakże pisze:

Można by przysiąc, iż świat fizyczny to jedynie usymbolizowanie świata duchowego do tego stopnia, że jeśli w terminach fizycznych wyrazić (...) jakąkolwiek prawdę naturalną i następnie owe terminy przełożyć na stosowną terminologię duchową (...), otrzymamy jakąś prawdę duchową bądź dogmat teologiczny<sup>21</sup>.

Jeśli chodzi o Williama Blake’a, według Czesława Miłosza, rdzeniem jego myśli jest idea Upadku, która ściśle wiąże się z koncepcją Adama Kadmona. Miłosz pisze w *Ziemi Ulro*, skąd według Blake’a wzięło się zło: „to skutek katastrofy w Człowieku Przedwiecznym, złamania harmonii pomiędzy czterema elementami jego psychiki, w których jeden, Urizen, staje się budowniczym wszechświata i przeważnie występuje u Blake’a jako Szatan”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> K. Kunisz, *Główne idee metafizyczne w twórczości Czesława Miłosza*, praca magisterska IFiS UP, Kraków, 2011, s. 116.

<sup>21</sup> E. Swedenborg, *Królestwo zwierzęce*, cyt. za: S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg. Uczony i mistyk*, tłum. I. Kania, Kraków 2002, s. 362.

<sup>22</sup> C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 177.

Miłosz nie wykorzystuje poglądów myślicieli, którymi się inspirował, lecz wykorzystuje metodę, którą się posługuje. Chodzi o rozważania teozoficzne. Miłosz nie filozofuje, lecz odnosi się do filozofii. Nie weryfikuje doktryn teologicznych, lecz odnosi się do teologii. Polski poeta rozważa naturę świata. Rozważania te mają charakter wybitnie teozoficzny – Miłosz tworzy światopogląd, który nie jest religią, lecz systemem myślowym, który może być ewentualnie pogodzony z religią.

Powyżej opisana metoda podejścia do prawd religijnych towarzyszy mu niemal przez całe życie, aż do napisania około roku 2002 *Traktatu teologicznego*, który jest próbą przywrócenia wagi teologii, a sam Miłosz wysuwa w tym okresie teologię na pierwszy plan.

Jednakowoż, skoro Miłosz prowadził rozważania teozoficzne, musiał dojść do pewnych poglądów na temat świata. Wydaje mi się, że aby je przedstawić, należy nawiązać do pojęcia konieczności u Lwa Szestowa i Simone Weil i do problemu erozji wyobraźni religijnej, na który zwraca uwagę Czesław Miłosz.

#### 4. Erozja wyobraźni religijnej

Czesław Miłosz pisze w przedmowie do *Wyboru pism* Simone Weil:

Za najistotniejszą cechę tego stulecia uważam erozję wyobraźni religijnej, wskutek czego ogromnie wzrosła liczba tych, którzy pozostają chrześcijanami tylko z nazwy. Dotyczy to zwłaszcza „kasty wiednej”, czyli środowisk uniwersyteckich i artystycznych, przejmujących różne odmiany światopoglądu naukowego, na ogół utożsamianego przez nich z ateizmem. W wielu krajach zachodnich ta erozja postępuje stopniowo, albo prowadząc do całkowitego zaniechania praktyk religijnych, albo do ograniczenia wizyt w kościele do chrzcin i pogrzebów<sup>23</sup>.

Dlaczego wyobraźnia religijna jest tak potrzebna człowiekowi wierzącemu? Według Miłosza, człowiek może się odnaleźć jedynie

<sup>23</sup> S. Weil, *Wybór pism*, tłum. C. Miłosz, Kraków 1991, s. 6.

w kategoriach przestrzennych, a „erozja wyobraźni religijnej” implikuje poczucie „nierealności” swoich wierzeń.

Tekst *Religia i przestrzeń*, który należy do zbioru *Metafizyczna pauza*, opisuje wpływ zmian koncepcji przestrzeni na wierzenia religijne. Według Miłosza, nasza potrzeba sprowadzenia wszystkiego do stosunków przestrzennych nie zmieniła się, jednak wciąż zmieniają się nasze koncepcje przestrzeni, co rodzi problemy z odniesieniem religii do przestrzeni. Aleksander Fiut, interpretując Miłosza, pisze następująco:

Załamana się hierarchicznie uporządkowana przestrzeń; moralny i religijny sens kierunków góra – dół, lewa strona – prawa strona stracił swą oczywistość. Powie ktoś, że dawne widzenie wspierało się na anachronicznej kosmologii? Cóż z tego, odparłby pewnie poeta, jeśli pozwalało człowiekowi zadomowić się w kosmosie! Jak zaś wznieść dom w ciemnej pustce, rozciągającej się w nieskończoność i wypełnionej wirowaniem galaktyk?<sup>24</sup>

Stąd być może u Miłosza rozważania teozoficzne.

Miłosz określa zmiany dotyczące percepcji przestrzeni w XX wieku jako „rozpad hierarchicznej przestrzeni”. Koncepcja hierarchicznej budowy wszechświata, która towarzyszy zarówno chrześcijańskim, jak żydowskim doktrynom, w perspektywie kolejnych odkryć naukowych wydaje się nonsensowna. Bezsensowne wydaje się zwracanie się rozmodlonej sylwetki w stronę nieba, na co zwraca uwagę Czesław Miłosz:

Niech nikt nie mówi, że religia obywa się bez tak prymitywnych kierunków orientacji. Nie dogmaty teologów, ale ludowe wyobrażenia o kosmosie stanowiły o jej wigorze. Zstąpienie i Wniebowstąpienie są dwoma jej przestrzennymi biegunami, bez których zmienia się w czystą duchowość pozbawioną jakiegokolwiek uchwytu za wyobraźalne, co nie jest na ludzką miarę<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> A. Fiut, *Moment wieczny. O poezji Czesława Miłosza*, Warszawa 1993, s. 45.

<sup>25</sup> C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, dz. cyt., s. 61.

Problematyczne dla człowieka XX wieku wydaje się Miłoszowi nie tylko odniesienie do przestrzeni, ale również relatywizm czasu. Miłosz pisze o czasie w *Nieobjętej ziemi*:

czas jest rodzajem żywiołu, który jest niezależny od istnienia rzeczy i w którym poruszają się rzeczy poddane ruchowi. Ani, uciekając się do innej metafory, nie jest linią przedłużającą się nieskończenie wstecz i naprzód. Gdzie nie ma rzeczy, nie istnieje czas. Tak samo jak tylko tam, gdzie są rzeczy, istnieje przestrzeń. Ale o wiele później, w epoce Newtona, ludzie uwierzyli, że czas i przestrzeń są pojemnikami, wewnątrz których porusza się materia. W ten sposób unikali myślenia o Nic, w którym nie ma ani materii, ani czasu, ani przestrzeni<sup>26</sup>.

Czesław Miłosz przywołuje słowa Oskara Miłosza:

Dwa problemy, miłości i śmierci, nieustające źródło bólu, są nierozzerwalnie związane z kwestią przestrzeni. Człowiek ma tylko jedno pragnienie: żyć i kochać wiecznie. Ale w przestrzeni, takiej jak ją sobie przedstawia, każda rzecz ma swój początek i swój koniec. Stworzony wolnym, człowiek zmaterializował swoją tajemną istotę, a razem z nią Naturę, w najbardziej ogólnym sensie tego słowa. Ponieważ w swoim szaleństwie szukał, gdzie umieścić przestrzeń-pojemnik, której używał rzeczywistego bytu, ta przestrzeń w jego świętokradczej myśli rozciągnęła się w nieskończoność i utożsamiła się niejako z absolutem duchowym. A Piekło to właśnie to<sup>27</sup>.

Na znaczenie czasu w twórczości Miłosza zwraca również uwagę Krzysztof Zajas, porównując jego koncepcję czasu do koncepcji czasu w myśli Martina Heideggera:

Heideggerowskie poszukiwania różnych rodzajów lub poziomów czasu pozostają w niewątpliwym związku z tą częścią poezji Miłosza, gdzie osobowość autora poddana jest naciskowi różnych czasowych perspektyw. „Ja” terażniejsze i „ja”

<sup>26</sup> Tenże, *Nieobjęta ziemia*, dz. cyt., s. 78.

<sup>27</sup> O. V. de L. Milosz, *Les Arcanes suivis de Notes exégétiques*, Paryż 1994, cyt. za: C. Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, dz. cyt., s. 78.

minione, rzeczywistość zmysłowa i rzeczywistość zapamiętana, jednorazowość przeżyć i unieruchomienie rzeczy we wspomnieniu – wiersze Miłosza ciągle krążą wokół tych tematów. Ale i samo pojęcie czasu podlega nieustannej poetyckiej obróbce i analizie, zmienia się i koryguje w miarę nowych doświadczeń. W przedzieraniu się przez zewnętrzne formy czasu Miłosz dociera niekiedy do tych pierwotnych intuicji, które doprowadziły Heideggera do teorii trzech ekstaz i w których znalazła fundament sama czasowość. Czas historyczny i czas przyrody, przepływ i trwanie, pamięć i epifania, czas wieczny i czas wypełniony – wszystkie te zestawienia ocierają się o źródła i istotę zjawiska przemijania<sup>28</sup>.

Należy zaznaczyć, iż świat duchowy Miłosza również nie jest pozbawiony ujęcia przestrzennego. Należy przywołać koncepcję *correspondentia* Swedenborga, która jest bliska zarówno Oskarowi, jak i Czesławowi Miłoszowi, choć oznacza u obydwo poetów jedynie „przeniesienie” do świata duchowego kategorii przestrzeni.

W *Laudzie* Czesława Miłosza, podobnie jak w interpretowanych przez niego poematach metafizycznych Oskara Miłosza – i podobnie jak w całym poemacie *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* – przestrzeń jest najważniejszą kategorią zarówno zmysłowości, jak i duchowości autobohatera<sup>29</sup>.

– pisze w swojej interpretacji twórczości Miłosza Jolanta Dudek. Można znaleźć podobne analogie również w innych utworach Miłosza.

Jak zatem, według Miłosza, wygląda świat duchowy? Nie jest on pozbawiony przestrzeni:

Nie, nie powinno być tutaj przestrzeni. Ale mówię do was i wy przede mną w słońcu jakby podobnym, w nocy prawie tej samej i nawet kropla deszczu toczy się jak tam. Inna ta przestrzeń<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> K. Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997, s. 78.

<sup>29</sup> J. Dudek, *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada. Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza*, Kraków 1991, s. 105.

<sup>30</sup> C. Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, dz. cyt., s. 23.

Pozbawiona jest natomiast czasu: „I my zamknięci w bursztynie, z trąbkami, wiołami, biegniemy, śpieszymy, wychwalamy życie minione za to, że to, co było, widzimy bez bólu”<sup>31</sup>.

Koncepcja świata materialnego w twórczości Miłosza opiera się natomiast na pojęciu Konieczności – świat jest Koniecznością.

### 5. Konieczność u Szestowa, Weil i Miłosza

Według Miłosza, rzeczywistość ponadnaturalna, metafizyczna nie ma na nas konkretnego wpływu. Jesteśmy poddani porządkowi naturalnemu i historycznemu, żyjemy w społeczeństwie, a więc poddani jesteśmy, podobnie jak cały świat fizyczny, zasadzie przyczyny i skutku. Owa zasada, określony z góry przez logiczny porządek, to właśnie jest Konieczność.

Ewidentną inspiracją w tej kwestii są koncepcje Konieczności u Weil i Szestowa. Miłosz zauważa, że:

Przyszłe badania porównawcze – a nie wątpię, że takie będą – powinny zogniskować się przede wszystkim na pojęciu Konieczności u Szestowa i Simone Weil oraz na innym u każdego z nich ujęciu stosunków pomiędzy Jednością i istnieniem poszczególnym. Dla Szestowa powszechna Konieczność jest skandalem<sup>32</sup>.

Różnice pomiędzy Szestowem i Weil wynikają między innymi z podejścia do Konieczności, która rządzi się przeciw rozumowym prawom. Szestow przeciwstawia wiarę rozumowi. Nastawia się buntowniczo wobec siły, którą była Konieczność. Dla Weil natomiast Konieczność jest zasłoną Boga. U Weil dystans pomiędzy Koniecznością a dobrem jest równoważny naturalnemu dystansowi pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Dystans ten wynika z abdykacji Stwórcy. Zarówno Weil, jak i Szestow sprzeciwiają się porządkowi matematycznej konieczności. Weil nie gani jednak rozumu, być może z racji swojego filozoficznego

<sup>31</sup> Tamże.

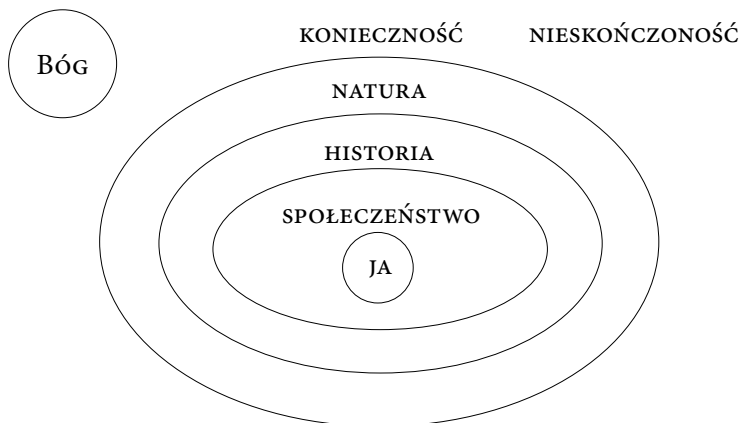
<sup>32</sup> Tamże, s. 18.



wykształcenia, którego nie posiadał Szestow. Podobnie zresztą uważa Miłosz, który pisze:

Szestow wyjawia imię swego wroga: jest nim Rozum. Powiada nawet, że owoce z zakazanego drzewa mogłyby się równie dobrze nazywać sądami syntetycznymi *a priori*<sup>33</sup>.

Trudno odnaleźć w twórczości Miłosza jednoznaczny opis jego ontologiczno-teozoficznej wizji rzeczywistości, jednak według mnie miał on pewien spójny obraz rzeczywistości. W pewnym uproszczeniu przedstawiałby się on następująco<sup>34</sup>:



Świat fizyczny, ten, w którym żyjemy, zawiera się w obrębie największej z elips. Poza nim nie ma nic. Bóg nie jest obecny w świecie fizycznym w sensie logicznym.

„Ja” u Miłosza, jako byt-w-świecie, jest poddany konieczności i stosunkom czasoprzestrzennym. Konieczność ta ma formę Natury i Historii. Jest z natury zła. „Bóg oddał wszystko we władzę matematycznej

<sup>33</sup> Tamże, s. 14.

<sup>34</sup> Por. K. Kunisz, *Główne idee metafizyczne w twórczości Czesława Miłosza*, dz. cyt., s. 121.

konieczności, a to jest domena, która należy do Księcia Tego Świata<sup>35</sup> – pisze Miłosz. „Książę Tego Świata” to Szatan, „niższy” demiurg, jak również „zarządca” świata. Bóg u Miłosza jest „obecny w świecie przez nieobecność”. Jest to koncepcja Simone Weil. Opatrzność Boga polega na tym, iż jest „zasadą” świata.

Wciąż jednak nie wyjaśnia to problemu jedności i wielości bytów ani relacji między Stwórcą i Stworzeniem. Jeśli byty powstały dzięki jednemu Stwórcy, jak tłumaczyć ich wielość i relacje między nimi? Czy można „uratować” hierarchiczną koncepcję wszechświata? A jeśli tak, to jak miałyby właściwie wyglądać Zmartwychwstanie?

## 6. Zmartwychwstanie bytów

Kris van Heucelom, belgijski polonista, który napisał pracę o motywie wizualności w twórczości Miłosza, zwraca uwagę na

tendencję skłaniania się Miłosza ku *lumen*, a także jego szczególne zainteresowanie problematyką jedności w późnej poezji. Tendencja ta wiąże się z nieustannym dążeniem twórcy do ostatecznego pogodzenia przeciwieństw, cechujących naturę ludzką: z jednej strony ma miejsce koncentrowanie się człowieka na tym, co ziemskie, z drugiej – jego zmiernie do transcendencji. Przesunięcie akcentu ze zmysłowego *lux* ku wyższemu *lumen* nie oznacza jednak, że problem ocalenia konkretnych bytów ziemskich w ich odrębności i niepowtarzalności przestaje interesować Miłosza<sup>36</sup>.

*Lux* jest to światło zmysłowe, natomiast *lumen* jest światłem duchowym, o którym pisali kabaliści, jak również Oskar Władysław Miłosz. Tendencja, o której pisze Heucelom, nawiązuje do koncepcji zmartwychwstania u Czesława Miłosza, która zasadniczo różni się od koncepcji chrześcijańskiej. Zmartwychwstanie miałyby oznaczać ocalenie wszystkich bytów. „Zmartwychwstanie bytów oznacza u Miłosza

<sup>35</sup> C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 82.

<sup>36</sup> K. van Heucelom, „*Patrzeć w promień od ziemi odbity*”, Warszawa 2004, s. 168.

wybawienie formy czy też «esencji» każdej rzeczy od nicości<sup>37</sup> – pisze belgijski polonista. „Ocalenie bytów” u Miłosza ma wymiar zamienienia ich w światło – „uchwycenia” przez podmiot. Nie może to być jednak podmiot ludzki. Potrzebna jest percepcja boska. W dziełach Miłosza pojawia się koncepcja wszechwidzącego Oka – „Oka Opatrzności”. Pojawia się ona m.in. w utworze *Dom filozofa*.

W utworach pisarza napisanych przed rokiem 2000 możemy zauważyć niezgodność pomiędzy jednością i wielością bytów. Kris van Heucelom zwraca uwagę, iż poeta wyraża obawę, że poszczególny bytów nie będzie ocalona podczas ich przemiany w światło.

Obawy tej pozbawione są jego najpóźniejsze wiersze. Chodzi m.in. o tomiki *To i Druga przestrzeń*, gdzie Miłosz zastępuje teozofię teologią.

Poeta w późnej twórczości znajduje zatem, jak się wydaje, nareszcie rozwiązanie dylematu poszczególności i jedności. (...) Z jednej strony transmutacja światła gwarantuje ocalenie wielości poszczególnych bytów, z drugiej – „czyste patrzenie” likwiduje granice między poszczególnymi bytami i umożliwia poczucie jedności<sup>38</sup>

– twierdzi Heucelom.

## 7. Ketman i „zgiełk religii”

Skomplikowana symbolika i poetyka tekstów Miłosza nie ujawnia wprost przedstawionych powyżej idei metafizycznych. Być może poeta używa swoistej „reguły hermeneutycznej”.

W wydaniu polskim *Historii filozofii politycznej* Leo Straussa i Josepha Cropseya, możemy znaleźć przedmowę Piotra Nowaka, w której przywołuje on sylwetkę Miłosza:

Czesław Miłosz, autor *Zniewolonego umysłu*, natknął się w latach 50. ubiegłego wieku na pracę na temat religijności ludów Azji Środkowej, której auto-

<sup>37</sup> Tamże, s. 169.

<sup>38</sup> Tamże, s. 194.

rem był osławiony (bądź niesławny) teoretyk nierówności ras ludzkich, Arthur hrabia Gobineau. Opisywał w niej między innymi szeroko rozpowszechnioną na tamtych terenach praktykę „ketmanu”. (...) Z grubsza rzecz biorąc, jest nim kłamstwo koncesjonowane w obrębie pewnej grupy społecznej, najczęściej wyznawanej, powstałe w wyniku pomieszania strachu z poczuciem wyższości<sup>39</sup>.

Ketman wiąże się bezpośrednio z muzułmańskim pojęciem *takijja*: „*Takijja* [arab., «ostrożność»], *taqiyya*, *kitman*, zasada teologii muzułm. przyjęta w szyizmie, zgodnie z którą można złamać zakaz rel. lub udawać wyparcie się wiary w celu uniknięcia śmierci lub prześladowań”<sup>40</sup>. Genezy owej zasady możemy *nota bene* szukać w Koranie: „Ten, kto nie wierzy w Boga, choć przedtem w Niego wierzył – z wyjątkiem tego, kto został zmuszony, lecz serce jego jest spokojne w wierze – ten, kto otworzył swą pierś na niewiarę – nad nimi wszystkimi będzie gniew Boga i spotka ich kara ogromna!”<sup>41</sup>, jak również w Sunnie: „Przekazane przez Um Kulthum bint Uqba: «Usłyszała jak wysłannik Allaha powiedział: Ten kto przyczynia się do pokoju między ludźmi poprzez wymyślanie dobrych informacji albo mówienie dobrych rzeczy, nie jest kłamcą»”<sup>42</sup>.

Piotr Nowak wysuwa tezę, iż metody „ketmanu” używa w swoich dziełach Leo Strauss jako swoistej „reguły hermeneutycznej”. Na czym miałyby ona polegać?

Zwykle czytamy książki, by dowiedzieć się czegoś o poglądach autora albo o tym, jak żyć. Czytając je w dobrej wierze, jesteśmy przekonani, że autor włożył swą myśl w sposób najbardziej czytelny i dostępny możliwie szerokiej publiczności. Nic bardziej mylnego – twierdzi Strauss. Społeczeństwo, w którym obowiązywałaby bezgraniczna swoboda wypowiedzi, po prostu nie istnieje. Należy zatem przyjąć, że „wielkie księgi” – *the Great Books* – w których zawiera

<sup>39</sup> P. Nowak, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. II–III.

<sup>40</sup> <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3984999> (23.10.2010).

<sup>41</sup> Koran, 16:106, tłum. J. Bielawski, Warszawa 2003.

<sup>42</sup> *Sahih al-Bukhari*, t. 3, 49:857, [w:] <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/049.sbt.html>, (23.10.2010).

się samowiedza gatunku ludzkiego, są odpowiednio „zapieczętowane” i rzadko komu dostępne – z tym trzeba nauczyć się żyć. Ale dlaczego nie wolno wyklądać kawy na ławę, tylko kluczyć, zakłamywać przekaz, zwodzić? Ponieważ istnieją rzeczy, o których nie jest dobrze mówić na głos, gdyż prawda o nich może okazać się niszcząca<sup>43</sup>

– pisze Piotr Nowak.

Sam Miłosz przywołuje zasadę „ketmanu” w *Zniewolonym umyśle*, opisując sylwetki tych intelektualistów, którzy oficjalnie podporządkowali się komunistycznej doktrynie, aby nieoficjalnie kultywować „stare” wartości i oddać się „pielęgnowaniu” prawdy.

Istnieją pytania dotyczące twórczości Miłosza, na które trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Jednym z nich jest właśnie kwestia poglądów religijnych. Być może Miłosz „zwodził” zupełnie jak Strauss i jego dzieła są „odpowiednio zapieczętowane”. John Gray mówi w wywiadzie dla „Polityki” w roku 2011:

Miłosz miał przenikliwą intuicję, kiedy pisał o „zgiełku religii”. Tylko wtedy to był nieco inny zgiełek niż obecnie. Tamten z lat 60., epoki kontrkultury, był mniej szkodliwy. Wtedy nie zabijano ludzi na tle religijnym. Rozdawano ludziom kwiaty<sup>44</sup>.

Ambiwalencja przedstawianych przez Miłosza poglądów religijnych może wynikać właśnie z owego „zgiełku religii”. Nie jest ona jednak widoczna w jednym z ostatnich utworów Miłosza – *Traktacie teologicznym*.

## 8. Czy Czesław Miłosz był katolikiem?

Widoczne jest we wczesnej twórczości Miłosza, że doktryny kościelne i polska obrzędowość kolidują z jego wizją Boga i świata. *Traktat*

<sup>43</sup> P. Nowak, *Przedmowa do wydania polskiego...*, dz. cyt., s. III, IV.

<sup>44</sup> <http://www.polityka.pl/swiat/rozmowy/1516064,2,rozmowa-z-filozofem-johnem-grayem-o-religii.read> (30.07.2011).

*teologiczny* jest próbą odnalezienia *consensusu* oraz przywrócenia wagi teologii. „Dlaczego teologia? Bo pierwsze ma być pierwsze”<sup>45</sup> – pisze Miłosz. W tym okresie życia Miłosza to już nie teozofia, lecz teologia miała zadanie poszukiwać prawdy: „Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość. To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia”<sup>46</sup>.

Według polskiego pisarza nauka, dla której punktem odniesienia nie jest Bóg, jest bezsensowna.

Teologia, o której mówi Miłosz, nie jest tylko intelektualną konstrukcją, nie jest także zbiorem nieobejmowalnych rozumem dogmatów. Ta teologia, jeśli dobrze pojmuję intencje poety, jest (albo: miałaby być) nieustannie obecna w życiu konkretnego człowieka, w każdej jego myśli i czynie. Jest ona, mówiąc najkrócej, projektem egzystencji bezustannie nakierowanej na prawdziwość opowieści o rajskim początku, o upadku i „nadziei przywrócenia”<sup>47</sup>

– pisze Marian Stala.

*Traktat teologiczny* krytykuje polski Kościół. Przede wszystkim pokazuje, że w polskim katolicyzmie jest wyraźny wpływ słowiańskiej kultury pogańskiej, przez co sedno chrześcijaństwa zostaje utracone. Miłosz szuka tegoż sedna w herezjach Swedenborga, Blake’a, Simone Weil i innych, bo daleki jest od tradycyjnego, naukowego sposobu uprawiania teologii przez autentycznych „wielebnych teologów”. „W sam raz dla mnie wędrowanie po obrzeżach herezji”<sup>48</sup> – nadmienia Miłosz. Pisarz uważa, że do zrozumienia prawdy jest potrzebne coś więcej niż rozum i nauka.

Katolickie dogmaty są jakby o parę centymetrów za wysoko, wspinaamy się na palce i wtedy przez mgnienie wydaje się nam, że widzimy. Ale tajemnica

<sup>45</sup> C. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 63.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> M. Stala, *To, co najważniejsze*, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/60-61/stala.html> (26.05.2011).

<sup>48</sup> C. Miłosz, *Druga przestrzeń*, dz. cyt., s. 65.

Trójcy Świętej, tajemnica Grzechu Pierworodnego i tajemnica Odkupienia są opancerzone przeciw rozumowi<sup>49</sup>.

*Traktat teologiczny* kończy się odniesieniem do Matki Jezusa, co jest nietypowe dla twórczości Miłosza. Pisarz dostrzega, iż polscy katolicy traktują ją jak pogańską boginię, on natomiast pragnie pozostać jej wierny. W związku z *Traktatem teologicznym* pojawia się pytanie niezwykle istotne: czy Miłosz się nawraca, czy zawsze był katolikiem?

Jan Błoński zadał niegdyś Miłoszowi bezpośrednie pytanie o Boga:

Przypominam sobie, jak w pewnym momencie naszej znajomości z Miłoszem zadałem mu po długiej dyskusji o jego poezji pytanie: no dobrze, ale powiedz mi tak po prostu: czy ty wierzysz w Boga? – i na to dostałem odpowiedź: tak, ja się uważam za chrześcijanina<sup>50</sup>.

Bliskie w herezji manichejskiej było Miłoszowi patrzenie na świat, jako „zarażony złem”. Gnostycyzm żydowski podał mu odpowiednią metodę, dzięki której przez wiele lat szukał prawdy na temat relacji pomiędzy Bogiem a Stworzeniem. Myśliciele, którymi się inspirował, tacy jak Oskar Miłosz, Blake, Swedenborg, Weil i Szestow, pomogli mu tej prawdy szukać.

Aby wytłumaczyć postawę Miłosza, przez lata tak niezwykle zmienną, można odnieść się do typów religijności u Kierkegaarda. Typ A oznacza człowieka, który jest zamknięty w dogmatach Kościoła, a przez to jego wiara jest nieautentyczna. Typ B oznacza człowieka, który wychodzi poza dogmaty i schematy, wierzy głęboko w istnienie Boga i poszukuje niejednokrotnie własnych dróg samodoskonalenia. Takim właśnie człowiekiem wydawał się być Czesław Miłosz.

Zatem być może zasadne jest nie pytanie „czy Czesław Miłosz był katolikiem”, lecz „jakim był katolikiem”? Starając się nie stawiać

<sup>49</sup> Tamże, s. 66.

<sup>50</sup> J. Błoński, *Duch religijny i miłość rzeczy*, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/60-61/blonski.html> (26.05.2011).

arbitralnych ocen, można stwierdzić, iż był katolikiem, który stawiał sobie jedno z najważniejszych pytań teologicznych. Cytując Mariana Stalę, można stwierdzić, że

dzieło Miłosza jest wyraźnie zróżnicowane zewnętrznie i – jeszcze wyraźniej – jednolite w swej głębokiej strukturze. Fundamentem owej jedności jest nie tyle styl, ile wpisany w wiersze, poematy, powieści, szkice, eseje i wykłady – całościowy projekt antropologiczno-metafizyczny. Wynika on z rozpoznania duchowej sytuacji współczesnego człowieka, mieszkańca Ziemi Ulro, i usiłuje się tej sytuacji przeciwstawić<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> M. Stala, *Ekstaza o wschodzie słońca*, Kraków 1999, s. 423.