

# Magdalena Bauchrowicz-Kłodzińska

---

## Książ Ch. w cieniu apokaliptycznych znaków : sensy i symbole poetyckiej wizji eschatologicznej Czesława Miłosza

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 105/4, 25-40

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

MAGDALENA BAUCHROWICZ-KŁODZIŃSKA Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

## KSIĄDZ CH. W CIENIU APOKALIPTYCZNYCH ZNAKÓW SENSY I SYMBOLE POETYCKIEJ WIZJI ESCHATOLOGICZNEJ CZESŁAWA MIŁOSZA

„Obrazy i symbole Apokalipsy zawsze silnie do mnie przemawiały [...]” – wyznawał Czesław Miłosz w tekście poprzedzającym jego przekład ostatniej księgi *Nowego Testamentu*<sup>1</sup>. Tę fascynację motywami apokaliptycznymi istotnie dostrzec można w całym dziele poety: od wierszy, przez eseje, aż po tłumaczenie Janowego *Objawienia*, ze wstępu do którego pochodzi cytowane zdanie<sup>2</sup>. Właśnie owa fascynacja, utrwalona w debiutanckim *Poemacie o czasie zastygłym* (1933) oraz późniejszych *Trzech zimach* (1936), a następnie pogłębiona przez lekturę hermeneutyczno-kabalistycznych komentarzy Oskara Miłosza<sup>3</sup>, na trwałe określiła wrażliwość poznawczą i wyobraźnię przyszłego noblisty<sup>4</sup>. *Apokalipsa* jako pewien paradygmat myślenia eschatologicznego, model konceptualizowania relacji między Stwórcą a stworzeniem, Bogiem a człowiekiem, stała się istotnym komponentem światopoglądu autora *Ziemi Ulro*<sup>5</sup>. Zasadnicze jest przy tym, że – z perspektywy studiów historyczno-literackich, uwzględniających całokształt twórczości poety – jego horyzont ideowy

<sup>1</sup> Cz. Miłosz, *Słowo wstępne od tłumacza*. W: *Ewangelia według Marka. Apokalipsa*. Przeł. ... Il. J. Lebenstein. Lublin 1989, s. 11. Wszystkie przytaczane cytaty biblijne pochodzą z tego wydania.

<sup>2</sup> Miłosz przetłumaczył w sumie 10 ksiąg biblijnych: z pism starotestamentowych – księgi poetycko-sapiencjalne, tj. *Eklezjaście*, która wraz z *Pieśnią nad pieśniami*, *Księgą Ruth*, *Trenami* oraz *Księgą Estery* tworzy tzw. *Księgi pięciu megilot* (Paris 1982), ponadto *Księgę Psalmów*, *Księgę Hioba* i *Księgę Mądrości*, z *Nowego Testamentu* zaś – *Ewangelie według Marka* oraz *Apokalipsę św. Jana*. Te dwie ostatnie księgi wydano po raz pierwszy w Paryżu w r. 1984. Warto wspomnieć, że 2 lata później pallotyńskie wydawnictwo Édition du Dialogue z Paryża dla uczczenia 75 rocznicy urodzin Miłosza przygotowało bibliofilską edycję *Apokalipsy św. Jana* w przekładzie poety wraz z ilustracjami J. Lebensteina. Zob. *Czesław Miłosz. Bibliografia druków zwartych*. Oprac. A. Kosińska. Współpr. J. Błach, K. Kasperek. Kraków-Warszawa 2009, s. 194, 197.

<sup>3</sup> Interesująco o wpływie francuskiego metafizyka i egzegety, O. Miłosza, na intelektualno-duchowy rozwój Cz. Miłosza, zwłaszcza w kontekście właściwego im obu zainteresowania *Apokalipsą*, pisała E. Kiślak (*Objawienie nadziei*. W zb.: *Apokalipsa: symbolika – tradycja – egzegeza*. Red. K. Korotkich, J. Ławski. T. 1. Białystok 2006). Ów moment biografii noblisty przedstawia także A. Franaszek (*Miłosz. Biografia*. Kraków 2011, s. 222–225). Zob. też B. Grodzki, *Tradycja i transgresja. Od dyskursu do autokreacji w eseistyce i „formach pojemnych” Czesława Miłosza*. Lublin 2002, s. 140–151.

<sup>4</sup> Zob. Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*. Wrocław 1990, s. 387–388.

<sup>5</sup> Taki wniosek – choć wymagający pogłębionych analiz – znajdowałby jednak potwierdzenie w artykułach Kiślak (*op. cit.*) czy M. Sikory (*Gorzkie rzeki. Wątki apokaliptyczne w poezji Czesława*

przedstawia nie tyle aksjologiczno-poznawczy *constans*, ile raczej wewnętrznie ewoluujący kompleks myślowy: poddany dynamice nieustannej proteuszowej zmienności i sceptycznej autonegacji<sup>6</sup>. Właśnie ze względu na tę specyficzną cechę umysłowości Miłosza obiecując badawczo może być postawienie pytania o ewentualne przemiany w sposobie rozumienia i waloryzowania apokaliptycznych motywów przez poeetę. Na zagadnienie to zwróciła uwagę już wcześniej Elżbieta Kiślak, dokonująca przeglądu sfunkcjonalizowania owej motywiki w twórczości lirycznej noblisty<sup>7</sup>. Wydaje się wszakże, iż w obrębie jednego nawet tomu – słynnych *Trzech zim*, stanowiących pierwszy dojrzały zbiór Miłosza i jego właściwy „debiut aksjologiczny, nie pokrywający się z bibliograficznym”<sup>8</sup> – apokaliptycznej wizyjności przysługuje semantyczna niejednoznaczność. Hipotezę taką oprzeć można na hermeneutycznej problematyczności wiersza *Do księdza Ch.*, który doczekał się krańcowo różnych, a niekiedy wręcz sprzecznych komentarzy<sup>9</sup>. Tekst ten wydaje się istotnym

Miłosza. W zb.: *Apokalipsa: symbolika – tradycja – egzegeza*), którzy wykazali ważność apokaliptycznych inspiracji w całej twórczości poety.

<sup>6</sup> Badacze od dawna zwracali uwagę na ów aspekt „wewnętrznego nieskrystalizowania” (J. Jarzębski, *Być wieszczem*. W zb.: *Poznawanie Miłosza 2. 1980–1998*. Red. A. Fiut. Cz. 2. Kraków 2001, s. 107) czy „wewnętrznej ewolucji” (A. Fiut, *Poeta w roli ucznia, świadka i pielgrzyma*. „Pismo” 1981, nr 1, s. 42) jako na znamienne rys postawy ideowej Miłosza wobec świata. S. Barańczak (*Język poetycki Czesława Miłosza. Wstępne rozpoznanie*. „Teksty” 1981, nr 4/5, s. 155–156) światopogląd Miłosza opisywał jako „system dialogujących z sobą przekonań i argumentów”, widząc w poecie „twórcę, którego dzieło wyrasta z głębi sprzeczności”.

<sup>7</sup> Kiślak, *op. cit.*

<sup>8</sup> K. Dybciak, *Pieśń*. W: Cz. Miłosz, *Trzy zimy*. – *Głosy o wierszach*. Red. R. Górczyńska, P. Kłoczowski. Londyn 1987, s. 66.

<sup>9</sup> Wiersz *Do księdza Ch.* jest omawiany kontekstowo lub tylko cytowany głównie w rozważaniach dotyczących poetyki przedwojennych tomów Miłosza. W najbardziej reprezentatywnych pracach tego typu przyjmując się optymistyczną wykładnię zakończenia owego utworu, upatrując w nim – jak T. Bilczewski („W odśrodkowym wirze”. *Katastrofizm wierszy Cz. Miłosza i W. B. Yeatsa z lat trzydziestych w kontekście „Problematyki modernizmu europejskiego” Richarda Shepparda*. „Topos” 2000, nr 5/6, s. 90) wizję apokaliptycznej katastrofy, która „wiąże się z odrodzeniem, nadającym wszystkiemu, co ułomne i kalekie, nowy, idealny wymiar”, a więc otwiera perspektywę zbawienia. Zob. A. Fiut, *Czy tylko katastrofizm? O przedwojennej poezji Czesława Miłosza*. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3, s. 99, 104. – S. Beres, *Ostatnia wileńska plejada. Szkice o poezji kręgu Żagarów*. Warszawa 1990, s. 290–291. Do tej grupy interpretacji przynależy także odczytanie J. Kryszaka (*Prefekt Czesława Miłosza*. W: *Poeta w poszukiwaniu rzeczywistości*. Toruń 2011), który zanalizował interesujący nas utwór, uwzględniając wpisany weń kontekst biograficzny. Prócz artykułu Kryszaka w całości poświęcony refleksji nad wierszem jest także krótki szkic I. Sławińskiej (*Do księdza Ch.* W: Cz. Miłosz, *Trzy zimy*. – *Głosy o wierszach*); nie formułuje ona jednak jasnej tezy na temat znaczenia apokaliptycznej zagłady w wierszu, akcentując przede wszystkim ironiczno-bez nadziejny ton wypowiedzi „ja” lirycznego. Na biegunie przeciwnym względem przedstawionych odczytań sytuują się próby analityczne, prowadzące do mniej lub bardziej dosadnie sformułowanego wniosku, że apokaliptyczne nawiązania w omawianym tu utworze projektują pesymistyczny i katastroficzny obraz zagłady – zob. J. Łukasiewicz, *Przestrzeń „świata naiwnego”. O poemacie Czesława Miłosza „Świat”*. W zb.: *Poznawanie Miłosza 2*, cz. 1 (2000), s. 151. – Kiślak, *op. cit.*, s. 171. Ten kierunek interpretacji podejmuje i rozwija Z. Kaźmierczyk (*Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*. Gdańsk 2011, s. 193–198, 277–280), z powodzeniem stosujący do analizy m.in. tego wiersza koncepcję gnostyckiego doświadczenia egzystencji, ważnego dla młodego Miłosza. Jako ostatnie wypada wymienić oryginalne, a nawet kontrowersyjne odczytanie D. Heck (*Nietzsche Miłosza*. W zb.: *Poznawanie Miłosza 3. 1999–2010*. Red. A. Fiut. Kraków 2011, s. 305), która pisząc o sto-

kluczem do rozumienia poezji Miłosa przede wszystkim jako liryczny zapis intelektualnego (filozoficznego) dojrzewania młodego twórcy, a zarazem jako jedna z pierwszych odsłon właściwej mu fascynacji manichejską wizją świata i człowieka<sup>10</sup>, którą stopniowo łagodzi i równoważy widoczna w późniejszych dziełach Miłosa zgoda na ekstazyjne przeżywanie materialnego piękna<sup>11</sup>. Ten dostrzeżony już przez badaczy literatury<sup>12</sup> kierunek ewolucji ideowej autora *Trzech zim*, pozwalającej się ująć jako ruch od pewności nieprzekraczalnego fatalizmu filozoficznego do ugruntowanej w wątpleniu postawy metafizycznej nadziei, może zarazem stanowić pewien model odczytywania i rozumienia cywilizacyjnej refleksji poety, zwłaszcza jako twórcy okupacyjnych *Legend nowoczesności*<sup>13</sup>.

Aby dać czytelnikowi wyobrażenie o wspomnianej rozbieżności hipotez interpretacyjnych dotyczących wiersza *Do księdza Ch.*, warto odwołać się przynajmniej do sądów najbardziej reprezentatywnych czy też najjaskrawiej odmiennych od siebie. Aleksander Fiut, podejmujący polemikę z motywowanym historycznie odczytaniem *Trzech zim* przez przedwojennych krytyków i udowadniający, że wizja spełnionego eschatonu otwiera perspektywę odrodzenia świata, wstrzymywał się jednak przed proponowaniem kategoriycznych wykładni obrazów zniszczenia zapisanych w tym właśnie utworze<sup>14</sup>. Wątpliwości interpretacyjne badacza, łagodzone przez niego użyciem retoryki prawdopodobieństwa oraz trybu przypuszczającego, w wypowiedzi Kiślak zostają zaprezentowane z całą ostrością i bez obawy, że rozbiją główny tok analiz. Autorka cytowanego studium, uznając poetyckie wizje całego tomu za aktualizujące sens *Objawienia św. Jana* jako figury „kosmicznej przemiany – pełnego grozy, lecz zbawienego wstrząsu o niezwyklej energii”<sup>15</sup>, zarazem odważnie stwierdza:

---

sunku Miłosa do koncepcji Nietzschego i tradycji filozoficznego nihilizmu, w tej optyce sytuuje także sensy kontekstowo potraktowanego wiersza *Do księdza Ch.* Propozycja interpretacyjna badaczki stanowi tym samym najbardziej jaskrawe zerwanie z tradycją rozumienia zakończenia interesującego nas utworu jako dającego nadzieję na szczęśliwe odrodzenie świata po apokaliptycznej zagładzie.

<sup>10</sup> Konflikt owych sprzecznych postaw wobec świata materialnego– jego ascetycznej negacji oraz afirmatywnego podziwu wobec niego – wypowiedziany był także w dwóch innych wierszach z *Trzech zim*: *Pieśni* oraz *Dialogu*, które, jak ustalono, powstały w tym samym roku co interesujący nas tekst, tj. w 1934 (zob. Dybciaak, *op. cit.*, s. 65, 68).

<sup>11</sup> Cz. Miłosz nie raz – pośrednio lub bezpośrednio – wskazywał na swój szczególny stosunek do tego właśnie utworu. W prywatnej korespondencji z K. Dedeciem (Cz. Miłosz, list z 1965 r. W: *Dedecius – Miłosz. Listy. 1958–2000*. Zebrał, przygot. do druku, przypisy, wstęp P. Chojnowski. Przeł. L. Quinkenstein. Łódź 2011, s. 21), tłumaczem przygotowującym wybór poezji autora *Trzech zim* w języku niemieckim, wymienił wiersz *Do księdza Ch.* jako jeden z najbliższych sobie młodzieńczych tekstów. Nie wprost do tego wiersza odsyła także wypowiedź Cz. Miłosa pochodząca z opublikowanego na łamach „Niedzieli” (1989, nr 9, s. 5) pośmiertnego wspomnienia ks. L. Chomskiego: „Twórczość moja w wielkim stopniu jest dialogiem z księdzem Chomskim...”

<sup>12</sup> Zob. A. Fiut, *Moment wieczny. O poezji Czesława Miłosa*. Warszawa 1993, s. 168. Zdaniem K. Dybciaaka (*Drugi, prawdziwy debiut Miłosa*. „Odra” 1989, nr 9, s. 41), w efekcie wspomnianej ewolucji w świecie poezji Miłosa możliwe staje się nawet „połączenie pochwały stworzenia z przeżyciem zjednoczenia się z Osobą stwórczą i odkupicielską”.

<sup>13</sup> Cz. Miłosz, *Legendy nowoczesności*. Wstęp J. Błoński. Kraków 2009, s. 166, 169–170.

<sup>14</sup> Fiut, *Czy tylko katastrofizm?*, s. 99, 104.

<sup>15</sup> Kiślak, *op. cit.*, s. 171.

W *Trzech zimach* jedynie ksiądz katecheta Chomski [adresat interesującego nas utworu – M. B.-K.], wieści nadejście straszliwego sądu, ogłaszając z satysfakcją dzień kary dla grzeszników: „miasta strumień wrzącej lawy zgasi i żaden Noe nie ujdzie na łodzi”<sup>16</sup>.

Nihilistyczną bez mała tonację zapowiadanej zagłady silniej jeszcze wyjaskrawia w swym odczytaniu Dorota Heck. Jej zdaniem, wiersz ów „nie dość, że przypomina Nietzscheańską koncepcję nadczłowieka, [...] [to] jeszcze sugeruje ostateczne zwycięstwo sił zła, materialistycznie pojętą zagładę zamiast zbawienia [...]”<sup>17</sup>. Nawet jeśli przyjmujemy, że na każdej interpretacji odciskają się nie tylko stylistyczne „linie papilarne” pisarza, lecz także fluidy okresu historycznego, w którym żyje dany badacz, to i tak konstatacja, że krytycy Dwudziestolecia międzywojennego pozostawali wrażliwi wyłącznie na katastroficzne tony biblijnej stylizacji *Trzech zim*, podczas gdy ich następcy odkrywali w tej poezji sensy głównie metafizyczne<sup>18</sup>, niewiele wyjaśnia. Nie uchyla problemu, który stawia przed nami wiersz *Do księdza Ch.* Namysł nad nim wypada zatem rozpocząć od pytania pozornie tylko prostego, mianowicie: jaką wizję światowej katastrofy kreuje poetyckie słowo tego utworu? Na czym zasadza się jej specyfika i funkcja?

Dominantę stylistyczną owego wczesnego wiersza, zamykającego tom *Trzy zimy*, stanowią – zaznaczone na różnych poziomach organizacji wizji poetyckiej – dualizm, dysproporcja przeciwieństw oraz ich dynamiczne ścieranie się<sup>19</sup>, które zostaje zniwelowane i przekroczone w ostatniej strofie. Wykreowany w niej kulmi-

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Heck, *op. cit.*, s. 305.

<sup>18</sup> W *Przedstawi*u do londyńskiej reedycji *Trzech zim* (*Trzy zimy*. – *Głosy o wierszach*, s. 59), przygotowanej z okazji 50-lecia pierwszego wydania tego tomiku, J. Błoński zauważał: „Czytelnicy z roku 1936 wrażliwsi byli bardziej na prorocтво zagłady niż na pragnienie odrodzenia. *Trzy zimy* interpretowali więc raczej katastroficznie niż eschatologicznie...” Zob. też recenzję tego tomu – M. Stala, „*Trzy zimy*” *jesienią '87*. Tekst na stronie: <http://www.milosz.pl/napisali-o-mojej-tworczosci/recenzje/marian-stala-trzy-zimy-recenzja> (data dostępu: 17 XII 2012). Przeciw uproszczonym odczytaniom swej przedwojennej twórczości protestował po latach sam Miłosz (*Zaczynając od moich ulic*, s. 131–132), potwierdzając przy tym zarówno złożoność symboliki *Trzech zim*, jak i rodzaj zaznaczonego w ich poetyce ideowego niesprecyzowania, unikania klarownych podziałów, które – rozpisane na przeciwstawne sobie głosy person lirycznych – niejako ulegają wyraźnemu zawieszeniu. Gwoli ścisłości wypada wspomnieć o wyjątkowej na tle ówczesnych odczytań *Trzech zim* przenikliwej recenzji autorstwa J. Czechowicza (*Uczeń marzenia. Rzecz o poezji Czesława Miłosza*. „Pion” 1937, nr 3, s. 3), który problemowy rdzeń tego zbiorku widział we właściwej Miłoszowi rozchwianej, nieustannie ewoluującej „postawie intelektualnej wobec dwóch światów: dotykającego i niewidzialnego”. Powstające w ten sposób napięcie, odciskające się w materii poszczególnych wierszy, miało – zdaniem recenzenta – podłoże religijne, ponieważ poeta był „bardziej chrześcijański, niż to sam podejrzewa (choć może po protestancku, nie po katolicku)”.

<sup>19</sup> Te dynamiczną dychotomię niejako projektuje już sam wybór formy listu poetyckiego, jako gatunku prezentującego zderzenie postaw „nadawcy” i „adresata” lirycznego. Wrażenie wewnętrznej dialogiczności czy sporu jest następnie konsekwentnie budowane przez wykorzystanie w kreacji lirycznej prefekta metaforyki aktualizującej semantykę „batalistyczną” oraz przez podkreślanie gwałtowności jego działań (epitety „mściwy” i „fanatyczny”, odnoszące się do samego tylko wzroku księdza, „burza” jako jego metaforyczny pseudonim, wreszcie wymowne obrazy poetyckie: „kark przecięty bliźną po cielesnych mieczach”, „nienawicią palileś”, „tnąc słowem z dawidowej procy”), ale także dzięki celowej dwuznaczności, zauważalnej w sposobie waloryzowania pewnych symboli – do czego jeszcze powrócę.

nacyjny moment apokaliptycznej zagłady kładzie kres agonistycznym sprzecznościom w bycie, znosi je, przypieczetowując myślowe braterstwo niedawnych wrogów – „ja” lirycznego oraz tytułowego księdza Ch., fanatycznego proroka zniszczenia. Na uwagę zasługuje tyleż wizja zapowiadanej przez niego Apokalipsy, ile szczególnie relacja łącząca go z „uczniem”, któremu zasadnie przypisać można świadomość neoficką.

Jaki zatem byłby scenariusz projektowanego w wierszu apokaliptycznego zniszczenia? Znamienne wydaje się już to, że wizję kosmicznej katastrofy aktualizuje poeta, posługując się symboliką dwóch żywiołów: wody oraz ognia. Nasuwa to, z jednej strony, skojarzenie z obrazem starotestamentowego potopu, interpretowanego przez hermeneutów *Pisma Świętego* jako prefiguracja chrztu, z drugiej zaś – obraz ów ma swe źródło w Janowym *Objawieniu*, w którym czytamy o „szklanym morzu zmieszonym z ogniem” (Ap, 15, 2). Miłoszowe wyobrażenie dwoistego żywiołu jest jednak o tyle różne od biblijnych wzorców, że niesie zniszczenie o wymiarze totalnym:

[...] miasta strumień wrzącej lawy  
zgaśi i żaden Noe nie ujdzie na łodzi. [D 101]<sup>20</sup>

Tę ostateczność zagłady, skłaniającą do widzenia w zapowiadającym kataklizmie wyłącznie karzących wyroków Boga, podkreśla jeszcze figura „wiecznej zatraty”, o którą gorliwie modlił się podmiot wiersza. Skoro jednak wizja potopu aktualizuje zarazem symbolikę związaną z działaniem ognia, a więc z mocą oczyszczającą, natomiast w finale wiersza jest mowa o, jakby zamykającym apokaliptyczne zdarzenia, „chrzcie ostatnich pogan”, wypada zapytać, ku czemu prowadzi ów przerażający akt oczyszczenia. Co podlega zniszczeniu, co zaś ma szansę ocaleć?

Chcąc odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy wnikliwie przyjrzeć się postaci prefekta, właściwość żywiołu ognia jako siły destruującej materię, spalającą ją, wyznacza bowiem symboliczną semantykę aktywności księdza. Jego nienawiść „pali”, zmienia to, co żywe i poddane pokusie, a więc grzeszne, w popiół. Prefekt przyjmuje wobec ziemskiej rzeczywistości postawę walczącą i, by tak rzec, misyjną, ponieważ – co znamienne – wykorzystana w jego rysunku biblijna stylizacja aluzyjnie wprowadza w pole symboliki tego bohatera sylwetki Dawida, świętego Jerzego czy archanioła Michała, a więc Boskich wojowników. Zasadnie wolno wnioskować, że antyświatowy fundamentalizm tej postaci nadaje jej znamiona nie tyle chrześcijańskiej ortodoksji, ile raczej manichejskiej herezji<sup>21</sup>. Prefekt jest przecież zwiastunem apokaliptycznego pożaru, w którym zatriumfuje oczyszczający ogień – właśnie antyświatowy żywioł.

<sup>20</sup> Skrótom tym odsyłam do: Cz. Miłosz, *Do księdza Ch. W: Wiersze wszystkie*. Kraków 2011. Ponadto stosuję skrót K = Cz. Miłosz, *Książ Ch., po latach*. W: jw. Liczby po skrótach wskazują stronie.

<sup>21</sup> W. Tatarskiewicz, *Historia filozofii*. T. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*. Wyd. 19. Warszawa 2002, s. 179. Z punktu widzenia tego autora to gnoza stanowi genetycznie wcześniejsze, a zarazem znaczeniowo pojemniejsze pojęcie, w którego ramach należy rozpatrywać manicheizm. Ona także, właśnie ze względu na silnie podkreślony niepodważalny dualizm ducha i materii, miałaby być swoistym prototypem wszelkiej herezji.



Warto przy tym zauważyć, że sfunkcjonalizowanie motywu ognia w całym wierszu podporządkowane zostało wieloznacznej wykładni<sup>22</sup>. Choć żywioł ów można traktować przede wszystkim jako atrybut tytułowego „księdza Ch.”, to ogień przynależy zarazem do sfery świata materialnego – przestrzeni codziennego doświadczenia „ja” lirycznego. Ogień ziemski objawia, jak się wydaje, szczególną moc, właściwą żądzy lub pokusie, wobec których słabnie siła transcendentnych wzlotów, duchowych porывów katechety – jak czytamy:

[...] wzrok twój fanatyczny jest martwym skowronkiem  
zabitym w ogniu świata, któremu zaprzeczał. [D 101]

Słowa prefekta gotują zatem zagładę grzesznego świata, ona zaś – jak projektuje tekst utworu – ma objawić oczyszczającą potęgę ognia, działającego jako „światło potępienia”, karzący majestat *sacrum*. Ów oksymoroniczny obraz „światła potępienia” niesie ładunek semantyczny ukazujący właściwy sens apokaliptycznych wydarzeń: przemiana sfery *profanum*, triumf dobra może się dokonać jedynie kosztem totalnego unicestwienia materii, naznaczonej ontologiczną skazą. Tak odczytywana wizja poetycka z wiersza *Do księdza Ch.* odzwierciedla – jak wolno domniemywać – ujętą w symbolicznych konstruktach wyobraźniowych gnostycko-manichejską ideę kosmologiczną<sup>23</sup>. Poeta wielokrotnie wspominał o ważności tej koncepcji dla wykrystalizowania się jego własnej refleksji filozoficzno-teologicznej, powołując się przy tym na gorliwie czytany w czasach szkolnych podręcznik Roma-

<sup>22</sup> O bogatej symbolice żywiołów w całym tomie *Trzy zimy* w kontekście gnostyckiej „mitologii” interesująco pisze Kaźmierczyk (*op. cit.*, s. 175–228, 233–247).

<sup>23</sup> Fundament gnostyckiej kosmologii – a zatem, uogólniając, także wyrastającej z tej koncepcji idei manichejskiej („gnostycyzm jest wielką rzeką, która prowadzi od pospolitej przagrozy do manicheizmu [...]” (G. Quispel, *Gnoza*. Przeł. B. Kita. Warszawa 1988, s. 69)) – stanowi radykalnie dualistyczna wizja bytu, w której cała materia (ciało), jako tożsama ze złem i ciemnością, przeciwstawiona została elementowi duchowemu, wcielającemu pozaświatową, Boską zasadę dobra i światła. Badacz tej problematyki, niemiecki religioznawca K. Rudolph (*Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*. Przeł. G. Sowiński. Kraków 1995, s. 294–297) za fundamentalne uznaje następujące założenia gnostyckiej nauki: 1) powstanie świata było efektem zaburzenia pierwotnego praporytku i zmieszania się światłości z ciemnością; 2) tym samym cała materia, poszczególne elementy widzialnego świata oraz ciało to siedlisko zła, podlegające władzy demiurga – upersonifikowanej formie ciemności, której ulega światłość; 3) materialny świat zawiera więc w sobie pierwiastek Boskiej światłości, który ma szansę w ten sposób ocaleć, oczekując całkowitego wyzwolenia (idea Boskiej duszy uwięzionej w materii jest zatem absolutnie konieczna); 4) dualizm naznacza nawet ludzką duszę, w której współistnieją elementy zły i dobry; 5) celem dziejowego procesu i ludzkim przeznaczeniem ma być wyzwalenie się światła z ciemności albo inaczej: pierwiastka Boskiego z materii; w tym sensie „kosmologia pełni funkcje służebną względem soteriologii”, człowiek zaś „jest zasadniczym środkiem osiągnięcia tego celu” (*ibidem*, s. 294). Uzasadnieniem istnienia świata staje się więc perspektywa sukcesywnego pochodzenia Boskości ku wyzwoleniu z materialnych więzów. Z tego wynika, co zrozumiałe, tak znamienne zwłaszcza dla manichejczyków: nienawiść do ciała i seksualności, wiedza o potędze grzechu, praktyka radykalnych wyrzeczeń oraz oczekiwanie na moment triumfu dobra i przywrócenia stanu, który panował na początku. Warto zauważyć, że – jak podkreślają znawcy tego zagadnienia – w systemie gnostycko-manichejskim szczególnie sferę ludzkiej płciowości pojmowano jako opresyjną i niebezpieczną w tym sensie, że miała ona wprowadzać człowieka w stan odretwienia i odbierać mu pamięć o uwięzionej w materii światłości, która winna ostatecznie zatriumfować.

na Archutowskiego *Historia Kościoła katolickiego w zarysie* (1919)<sup>24</sup>. W myśl streszczonych tam gnostyckich nauk materialny świat jest źródłem zła, które usunąć można jedynie na drodze zniszczenia całej materii<sup>25</sup>. Ustanowienie panowania dobra wiąże się zatem z gestem cofnięcia aktu stwórczego i powrotem do stanu pierwotnego, gdy istniał wyłącznie niematerialny pierwiastek Boski. Stąd też chrzest z finalnej strofy wiersza traktować wypada jako równoznaczny z unicestwieniem, anihilacją<sup>26</sup>. Wizja oczyszczającego chrztu i wyobrażenie ludzkości pochłanianej przez ziemię sprzęgają się w jednym obrazie, nakładają się na siebie:

Ziemia usta rozewrze, w jej dudniącej katedrze  
chrzest odbiorą ostatni poganie. [D 102]

Być może więc, rzeczywistość po apokaliptycznych wydarzeniach dałoby się porównać z tą, o której poeta w jednym ze swych późnych wierszy napisał: „Nagle umilknie warsztat demiurga. Nie do wyobrażenia cisza”<sup>27</sup>?

Apokaliptyczny scenariusz we wczesnym wierszu Miłosza ma być aktem interwencji *sacrum* w sferę skażonej materii. Groźną i niszczycielską manifestacją Boskiej siły, dotąd milczącej, pokonywanej w starciu z ziemską pokusą i materialnym złem, mającym swe przedstawicielstwo w samym człowieku. Owa interwencja, co ważne, zostaje niejako sprowokowana i wymodlona przez tych, którzy oczekują „przeanienienia” grzesznego świata, tęskniąc ku mistycznym niebom – prefekta i jego ucznia. Dla obu oczekiwanie na nadejście Apokalipsy staje się oczekiwaniem na triumf dobra.

Interpretatorowi tak projektowany triumf może jednak słusznie wydać się w pewnym sensie niepokojący i trudny do jednoznacznie pozytywnej oceny<sup>28</sup>. Rodzi

<sup>24</sup> O znaczącym formatowórczym wpływie lektury tego podręcznika w okresie gimnazjalnym na własną świadomość poeta wspomina po raz pierwszy w autobiograficznej *Rodzinnej Europie* (Warszawa 1990, s. 82; zob. też Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, s. 167), w której streszcza najbardziej interesujące go wówczas fragmenty owej książki, a więc te poświęcone jego „ulubieńcom” – gnostykom, manichejczykom i albigensom. Aluzją do tego lekturowego wtajemniczenia są także strofy z poematu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* (w: *Wiersze wszystkie*, s. 673). Dokładny tytuł podręcznika oraz nazwisko autora Cz. Miłosz wymienia w późniejszych wywiadach – zob. *Czesława Miłosza autoportret przekorny*. Rozmowy przepr. A. Fiut. Kraków 1994, s. 203; *Moje związki z Sejnami. Z Czesławem Miłoszem rozmawia młodzież sejneńska*. W zb.: *Rozmowy polskie 1999–2004*. Kraków 2004, s. 525. Wypada zauważyć, że po raz pierwszy „źródło” to w funkcji istotnego kontekstu dla analizy filozoficzno-religijnych zainteresowań poety wykorzystał Kaźmierczyk (*op. cit.*, s. 307, przypis 21; s. 347, przypis 42), przytaczający nawet odpowiednie fragmenty dzieła ks. Archutowskiego.

<sup>25</sup> Zob. Rudolph, *op. cit.*, s. 180: „Manichejczycy zakładają tego rodzaju spalenie trwające bez mała 1500 lat, które ma nie tylko strawić świat materialny, ale i wyzwolić możliwe jeszcze do ocalenia elementy boskie [...]”.

<sup>26</sup> Zdaniem Rudolpha (*ibidem*, s. 296), typowe dla manichejskich czy, szerzej, gnostyckich wyobrażeń końca dziejów jest przekonanie o mającej nastąpić „likwidacji świata materialnego w wyniku pożogi, która oczyści także ostatnie z pozostających jeszcze w świetle elementów światła”. Będzie to ostateczny etap uwalniania Boskiej zasady dobra, ukoronowany jej triumfem i powrotem do stanu pierwotnego.

<sup>27</sup> Miłosz, *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, s. 682.

<sup>28</sup> Kaźmierczyk (*op. cit.*, s. 278) pisze w tym kontekście o „mściwej wizji Apokalipsy”, wykreowanej w interesującym nas utworze.



się bowiem pytanie o status jednostki – czy w ogóle: stworzenia – w apokaliptycznej wizji księdza Ch. Osoba ludzka miałaby stanowić podmiot, a może wyłącznie przedmiot zapowiadanych wydarzeń? Pośrednio kwestię tę rozstrzyga Zbigniew Kaźmierczyk. Trafnie zauważając, że interesujący nas wiersz prezentuje „ujęcie końca świata bez perspektywy Sądu Ostatecznego”<sup>29</sup>, badacz stwierdza dalej:

nie woda, lecz ogień symbolizuje wielką przemianę w [...] proroctwie [księdza Ch.]. Nie życzy on bowiem światu odnowy po potopie. Nie oczekuje przemiany historycznej, „odnawiającej oblicze ziemi”, lecz życzy zepsutemu światu przemiany eschatologicznej (totalnej), oznaczającej kres ziemskich dziejów<sup>30</sup>.

Wypada zgodzić się z intuicjami zawartymi w tym cytacie. Odrodzenie, jakie w poetyckim *universum* niesie apokaliptyczny pożar świata, dotyczy samej ontologicznej zasady bytu i równa się zniszczeniu całej materii jako źródła zła. Wizja ta zdaje się w pełni ilustrować skrajny pesymizm kosmologicznej koncepcji gnostyków. Zdaniem Władysława Tatarkiewicza, starożytna gnoza, mająca za podstawę „przekonanie o znikomości świata materialnego w porównaniu z idealnym”, rodziła u swych wyznawców przeświadczenie, że skoro ziemską doczesność jest trwale napiętnowana złem, istnieje tylko jeden sposób, by osiągnąć dobro:

Wyzwolenie od zła pojmowali [gnostycy] jako wyzwolenie z materii, a więc jako uduchowanie świata. Materię mieli za tak radykalnie złą, że wielu z nich nie chciało dopuścić myśli, iżby Chrystus mógł rzeczywiście posiadać ciało, i przeto skłaniali się do „d o k e t y z m u”, czyli pojmowali cielesnego Chrystusa jako zjawisko, a nie realną istotę. Dla tego samego powodu, w przekonaniu, że zetknięcie z ciałem poniża duszę, odrzucali naukę o zmartwychwstaniu ciał<sup>31</sup>.

Chrześcijańskie wyobrażenie o końcu czasów także zapowiada zwycięstwo dobra, Boskiego światła, na owym wyższym, istotowym – nie zaś ograniczonym historyczną konkretnością – poziomie istnienia wszelkich bytów<sup>32</sup>. Jednak oczekiwane królestwo Baranka, „nowe niebo i nowa ziemia”<sup>33</sup> sprawiedliwości oraz wiecznego szczęścia, jakkolwiek będące przestrzenią idealną, jest zarazem – wedle słów współczesnego hermeneuty Sergia Quinzia – „doskonale ziemskie”:

Ostatnia wizja *Apokalipsy* stanowi spełnienie się wszystkich prorocत्व: horyzont, którym dotąd była niebiańska liturgia, staje się ostatecznie horyzontem ziemskim, Pan zstępuje na ziemię, by świętować swoje zaślubiny (19, 7; 21, 2; 21, 9) i zamieszkać na zawsze ze swoim ludem (21, 3–4; 22, 5).

[...] Czas nie będzie tam nieobecny, lecz będzie trwać w swoim wiecznym rytmie (22, 5; 22, 2).

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 197–198.

<sup>31</sup> Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 177–178.

<sup>32</sup> Doskonałym tego potwierdzeniem jest niezrozumienie sensu misyjnej działalności Chrystusa, głoszącego nadejście Królestwa Bożego, przez tych Żydów, którzy starotestamentowe prorocत्व mesjańskie pojmowali dosłownie – jako zapowiedź rychłego odrodzenia ziemskiej, także politycznej, potęgi Izraela, zjednoczonego ręką Boskiego pomazańca.

<sup>33</sup> Zob. Ap 21, 1–2: „I widziałem nowe niebo i nową ziemię. Albowiem pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły [...]. I widziałem święte miasto, nowe Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, przygotowane jak narzeczoną, która przystroiła się dla swego oblubieńca”. Komentujący te słowa współczesny teolog S. Quinzio (*Księga Apokalipsy*. Przeł. A. Dudzińska-Facca. „Konteksty” 2011, nr 4, s. 145–146) zwraca w swych komentarzach uwagę na – często opacznie rozumiany przez interpretatorów – ziemski charakter eschatologicznej Jerozolimy, która zstępuje z nieba, a więc od Boga, na ziemię.

Nie będzie żadnego „mistycznego” utożsamienia z Bogiem, Jerozolima jest bowiem „miarą człowieka” (21, 17). [...] Bóg będzie w doskonale sposób człowiekiem i będzie pocieszony jak człowiek [...]”<sup>34</sup>.

Wyjątkowość judeochrześcijańskiej eschatologii w porównaniu z mitem gnostyckim polegałaby zatem właśnie na traktowaniu człowieka i jego ziemskiej rzeczywistości jako podmiotu apokaliptycznych przemian, ich właściwego celu<sup>35</sup>. Niedoskonałe ziemskie formy nie są i nie mogą być uważane jedynie za „środek”, za przeznaczone do zniszczenia „narzędzie”, umożliwiające triumf abstrakcyjnego, pozaświatowego dobra<sup>36</sup>. Różnicę ową jeszcze jaskrawiej oddają słowa samego Miłosa, który po latach w jednym z esejów pisał o „gnostycznym tudzież manichejskim rozerwaniu więzi między Stworzeniem a Odkupieniem”<sup>37</sup>.

W świetle nauk prefekta akt unicestwienia, przepalenia antyświatowym ogniem okazuje się zatem jedyną szansą dla znieprawionej materii i grzesznej ludzkości. Natomiast figura pożerającej pogan ziemi jako „dudniącej katedry”, miejsca uświęcenia, przekształcenia *profanum* w *sacrum*, staje się wymownym, choć w istocie przerażającym potwierdzeniem absolutnej niezależności i samowystarczalności porządku Boskiego, transcendentnego. Demiurgiczne u swych początków, a więc zrodzone z woli Księcia Ciemności, stworzenie – ziemia z jej pięknem, ludzkość wraz ze swymi namiętnościami – zasługuje wyłącznie na gest unieważnienia, obrócenia w nicność:

I jest szum, przyływ morza dotychczas nieznanego,  
morza nicości. Pod białą pianą jego  
utonęły zwierzęta i lądy.  
Ciesz się, triumfatorze. Obu przyjęło morze.  
W jego głosie zagłady grzmia trąby.

Pogodzeni jesteśmy po długim skłóceniu,  
wiedząc, że z szczęścia ludzi kamień na kamieniu  
nie zostanie. [D 102]

<sup>34</sup> Quinzio, *op. cit.*, s. 145–146.

<sup>35</sup> Na tym tle wyraziście widać (heretycką) odmienność i radykalizm gnostyckiego wyrzeczenia się ziemskiej rzeczywistości, prowadzącego aż do negacji zbawczego sensu śmierci Chrystusa. Zwracał na to uwagę wydawca książki Quispela (*Od wydawcy polskiego*. W: Quispel, *op. cit.*, s. 8), pisząc: „Dla gnostyków zmartwychwstanie było wyzwoleniem z ciała, dla chrześcijan Kościoła zmartwychwstanie oznaczało dalsze życie całego człowieka”.

<sup>36</sup> Ów szczególnie charakter gnozy jako systemu filozoficznego opartego na silnym przeciwstawieniu sobie złej, „demiurgicznej” materii oraz dobrego, Boskiego pierwiastka duchowego, trafnie ujmuje M. J. Czarniecki (*Człowiek wobec świata. Gnoza nowożytna Erica Voegelina a gnostycyzm antyczny – próba porównania*. „Dialogi Polityczne” 2007, nr 8, s. 166; podkreśl. M. B.-K.), badacz zainteresowany filozofią polityczną, który zwraca przy tym uwagę na znamiennej ewolucję owej koncepcji. Stwierdza: „o ile gnoza starożytna jest radykalną transcendentalizacją pragnień eschatologicznych człowieka, o tyle gnostycyzm nowożytny wyznacza ruch przeciwny: gnoza jest tu radykalną immanentyzacją pragnień zbawienia. Stanowi więc – z chrześcijańskiej perspektywy – drugi skrajny objaw tej samej choroby, wyrosłej z nienawiści do świata” i chęci „ukojenia egzystencjalnych pragnień człowieka [dotyczących] wyjścia poza rzeczywistość”.

<sup>37</sup> Cz. Miłosz, *Ogród nauk*. Lublin 1991, s. 52. Dalsza część zamieszczonej tam refleksji dotyczy idei prometejskiego samozbawienia jako filozoficznie niebezpiecznej konsekwencji przyjęcia manichejskiej wizji świata. Tym samym poeta daje dowód przenikliwości, rozpoznając w inspiracji gnostyckiej źródło autorytarnych, totalistycznych i utopijnych dążeń ludzkości.

Gnostycka idea zbawienia, dokonującego się przez akt totalnej katastrofy („z szczęścia ludzi kamień na kamieniu / nie zostanie”), prowadzi – wedle antycznych koncepcji tego systemu filozoficznego – do intronizowania sił światłości, uwolnienia uwięzionego w materii dobra. Wyłącznie ono, nie zaś człowiek czy reprezentowana przez niego sfera ziemskiej doczesności, stanowi, jako pewien abstrakt, warunek konieczny i zasadniczy cel apokaliptycznych zdarzeń. Osobiste przeżycie tej prawdy, ugruntowującej manichejską pewność, że zło stanowi przyrodzoną cechę *universum*, wyznaczało podstawę duchowego porozumienia między nauczycielem, tym prorokiem skażonej materii, zasługującej na „wieczną zatrąę”, a jego uczniem.

Posłuszna rezygnacja z pogoni za ludzkim szczęściem, poddanie się dyscyplinie ascetycznego umartwienia zmysłów (waloryzowane są noc i zgon), zgoda na postrzeganie natury w kategoriach nieusuwalnych przeciwieństw to praktyczne wnioski ucznia z przemyślanej poniewczasie „katechezy” udzielonej mu przez prefekta. Wypowiedź podmiotu lirycznego widziana z tej perspektywy nabierałaby zatem cech swoistego wyznania wiary<sup>38</sup>:

Twoje usta śnię często. Ich grymas niesławny  
 długo uczył pogardy wszystkiego prócz zgonu.  
 Dziś ja, uczeń, poznałem nicość form powabnych,  
 i otośmy już obaj z jednego zakonu.  
 [ . . . . . ]  
 Wesele ciał, złączonych z wodami i ogniem,  
 [ . . . . . ]  
 nienawiścią palileś, aż szerniała głownie  
 spadły w noc, a noc była dla ciebie – kościołem. [D 101]

Tak radykalne i jednoznaczne odrzucenie zmysłowego świata naprowadza nas na kontekst, jaki podsuwa utrwalona w korespondencji z tamtego okresu wypowiedź młodego Miłosza, zwierając się w liście z 1930 roku:

Chciałbym być prawowiernym katolikiem. Tak mnie imponuje ten most zawieszony w próżni. Konstrukcja w sobie zamknięta, samowystarczalna, niekusząca się o uchwycenie prawdy świata zewnętrznego – jakby gotyk<sup>39</sup>.

Pobrzmiwa tu najprawdopodobniej nie tyle faktyczna tęsknota za jakimś bez mała wzlotem ku mistycznym niebom, ile może także ironiczno-krytyczna uwaga na temat idealistycznej utopii, w jakiej zasklepia się myślenie ortodoksyjnych chrześcijan, posługujących się czarno-białą optyką. W świadomości poety metafo-

<sup>38</sup> Jeśli – co uzasadnione – utożsamić „ja” liryczne wiersza z osobą samego poety, przytoczony cytat może stanowić ciekawy kontekst dla myślenia o postawie Miłosza z późnego okresu jego twórczości. Dowodzą tego m.in. następujące rozważania, prezentowane w jednym z utworów *Kronik* (1987) – *Bryczką o zmierzchu* (1930) (w: *Wiersze wszystkie*, s. 959–960): „kto wie, czy wolno nam wyrzekać się doraźnych, nietrwałych form w imię absolutnego pragnienia. W młodości nie spodziewałem się, że będę tak zafascynowany ludźmi, ich codziennym istnieniem w czasie, dniem, rokiem [...]. Nie, nie można patrzeć prosto w słońce”.

<sup>39</sup> Cz. Miłosz, list do J. Iwaszkiewicza, z 11 XII 1930. W: Cz. Miłosz, J. Iwaszkiewicz, *Portret podwójny. Wykonany z listów, wierszy, zapisków intymnych, wywiadów i publikacji*. Wybór, układ, red. B. Toruńczyk. Oprac., przypisy R. Papiński. Warszawa 2011, s. 12.

rycznym synonimem tak pojmowanego katolicyzmu stała się forma; swego rodzaju – jak wskazuje przytoczony cytat – architektoniczna struktura zorientowana wer-tykalnie i istniejąca niejako sama dla siebie, elitarna, obojętna, wzniosła. Czy także sztuczna i pusta? Zapewne chroniąca sferę *sacrum*, ale za cenę utraty kontaktu z ziemską rzeczywistością, jej pogardliwego odepchnięcia. Czy w takiej twierdzy abstrakcyjnego idealizmu istotnie pragnął schronić się dorastający poeta, za-wstydzony i przerażony darwinowskim determinizmem biologicznego świata?

Próba odpowiedzi na to pytanie wymaga przede wszystkim ujawnienia osoby rzeczywistego adresata i zarazem bohatera lirycznego interesującego nas wiersza. Prototypem tytułowego „księdza Ch.” był ksiądz Leopold Chomski, kanonik hono-rowy kapituły wileńskiej, wcześniej profesor tamtejszego seminarium duchowne-go oraz katecheta w I Gimnazjum Męskim im. Króla Zygmunta Augusta. Przyszły poeta kształcił się tam od 1921 roku. W pamięci autora *Trzech zim*, ale także we wspomnieniu jego rówieśników, wileński duchowny zapisał się jako mityczna pra-wie postać, reprezentująca chrześcijaństwo silnie przeniknięte manichejskim pes-yfizmem<sup>40</sup>. Postać Chomskiego, z jednej strony, odpychała Miłosza (poeta odcinał się od narodowego katolicyzmu opartego na wyuczonych gestach), z drugiej zaś – bliska mu była właściwa prefektowi ponura wizja nieuleczalnego zła natury ludzkiej oraz zagrożonego w swym trwaniu *sacrum*<sup>41</sup>. Ostatecznie więc przy całej swej nie-zgodzie na rygory katolicyzmu jako plemiennej pustej obrzędowości (porównywanej na kartach *Rodzinnej Europy* do „rzymskiego gorsetu”<sup>42</sup>) młody poeta zadzierzgnął z prefektem, jak sam to określał, „nić nieprzyjaznego braterstwa”<sup>43</sup>, któremu do końca pozostał wierny, choć więz ta poddana była także znamiennej ewolucji<sup>44</sup>.

Symboliczny kod manicheizmu stanowi – jak już sugerowałam w toku wcześ-

<sup>40</sup> Najpełniejszy literacki portret prefekta zawiera rozdział z *Rodzinnej Europy* pt. *Wychowanie kato-lickie*. O postaci tytułowego „księdza Ch.” w kontekście interesującego nas wiersza, a także szerzej – całej twórczości, zwłaszcza zaś biografii intelektualnej Miłosza, pisali J. Szymik (*Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*. Katowice 1996, s. 66–70) oraz Kry-szak (*op. cit.*). Obie prace koncentrują się na tym, jak rzeczywista biografia katechety z czasów wileńskiej młodości Miłosza nabiera w jego poetyckich i eseistycznych tekstach znamion literackiej legendy. Pewne światło na specyfikę Miłoszowskiej „mitologizacji” ks. Chomskiego rzuca rozmowa A. Fiuta z innym uczniem wileńskiego gimnazjum, nieledwie rówieśnikiem poety – S. Stommą: *O Poezji, masonach i księdzu Chomskim. Rozmowa ze Stanisławem Stomną*. W: A. Fiut, *Z Miłoszem*. Sejny 2011. Biogram ks. Chomskiego – zob. J. Obrębski, *Wspomnienie o ks. Leopoldzie Chomskim (1885–1982), prefekcie Czesława Miłosza*. „Niedziela” 1989, nr 9, s. 5.

<sup>41</sup> Zob. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, s. 167: „Co do lęku przed Grzechem, nie różniłem się bardzo od niego, więc istniała między nami wspólność, zwiększająca napięcia”. Zob. też Miłosz, *Rodzinną Europą*, s. 88–90.

<sup>42</sup> Miłosz, *Rodzinną Europą*, s. 89.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 94. Warto zauważyć, że sformułowane tam zarzuty przeciwko złe pojętemu moralnemu maksymalizmowi polskich katolików, nauczonych posłuszeństwa wobec abstrakcyjnej wspólnoty zbiorowej, ale niezdolnych do codziennej praktyki cnoty i uczynków miłosierdzia w stosunku do konkretnego bliźniego, wydać się mogą zbieżne z wierszowanymi sentencjami A. Mickiewicza *Gdzie niebo lub Kochać ludzkość* (w: *Mysli, zdania i uwagi*. Wstęp, wybór, oprac. K. Leżeńska. Warszawa 2000).

<sup>44</sup> Jej punkt dojścia w pełni prezentuje, późniejszy o 50 lat od omawianego, wiersz *Książ Ch.*, *po latach* (w: *Wiersze wszystkie*), włączony zresztą do zbioru o wymownym tytule *Nieobjęta ziemia*. Będzie o tym utworze jeszcze mowa.

niejszych analiz – właściwy horyzont jakości ideowych i artystycznych omawianego wiersza, co znajduje potwierdzenie w autokomentarzach Miłosza, powracającego pamięcią do swych młodzieńczych światopoglądowych buntów i fascynacji. Obraz kształtowania się twórczej indywidualności poety ukazany w eseistycznej *Rodzinnej Europie* (1958) dopełniają fragmenty wywiadów, w których odnajdujemy jego portret z okresu paryskiego spotkania z Oskarem Miłozem na początku lat trzydziestych XX wieku. Dla młodego twórcy był to czas ostro przeżywanych wewnętrznych konfliktów. Światopoglądowy ferment, zapoczątkowany przez gimnazjalny jeszcze bunt wobec obrzędowo-narodowego katolicyzmu, zainteresowania gnostycko-manichejską herezją oraz lewicowe sympatie polityczne, ulegał zaostrzeniu pod wpływem nowych impulsów, jakich dostarczały intelektualna atmosfera przedwojennego Paryża, osobowość stryja mistyka, mentalna klaustrofobia polskiej kultury:

byłem człowiekiem religijnym i bardzo chyba niemoralnym i ubolewającym nad swoją niemoralnością.  
 [...]
   
 [...] Pełnym wewnętrznych konfliktów olbrzymich, szamoczącym się [...].
   
 [...]
   
 [...] Te rozmaite konflikty, szamotania się i właściwie arogancja i pycha posiadacza jakiejś wiedzy, jakiejś gnozy, która niedostępna jest moim kolegom w Polsce i stawiająca mnie w pietrowe konflikty<sup>45</sup>.

Wydaje się, że właśnie ta gwałtowność wewnętrznych sporów ideowych Miłosza, ich zawikłana intelektualno-wolitywna złożoność odcisnęły się na kreacji obu bohaterów lirycznych omawianego wiersza. Postawę prefekta determinuje dialektyka pragnienia i nienawiści, które wzajemnie się potęgują. Duchowny nienawidzi fizycznego świata jako sfery oddanej we władanie złu i pragnąc całkowitego, bezwzględnego zwycięstwa dobra, wyczekuje na totalne zniszczenie ziemskiego *profanum*. Zagłada, której pożąda książd Ch., jest zatem unicestwieniem ontologicznie skażonej materii, w tym sensie stanowiąc manichejsko pojmowane zbawienie. Sytuacji „uczni” odpowiada natomiast świadomość neofity, a więc kogoś, kto doświadczył mentalnego przełomu, skłaniającego do przemiany życia. Rozbudowaną metaforę ciała-kołycki można chyba odczytywać właśnie jako zapis samouświadomienia sobie przez podmiot wiersza własnej kondycji egzystencjalnej:

Dojrzałem, moje ciało jest czułą kołycką  
 dla mocy, w których płaczu zawiera się wszystko,  
 leżą w pięknym posłaniu i miłość, i głód. [D 102]

<sup>45</sup> Cz. Miłoz, *Obecność chrześcijaństwa. Z Czesławem Miłozem rozmawia ks. Józef Sadzik*. W: *Rozmowy polskie 1999–2004*, s. 576. Na inny jeszcze kontekst związany ze światopoglądowym dojrzeniem Miłosza wskazuje T. B u j n i c k i (*Miłosz w wileńskim środowisku literackim (początek lat 30.)*). W zb.: *Literatura – punkty widzenia – światopoglądy. Prace ofiarowane Marcie Wyce*. Red. D. Kozicka, M. Urbanowski. Kraków 2008), prezentujący sylwetkę debiutującego poety na tle ówczesnych środowisk młodej inteligencji wileńskiej. W krajobrazie kulturalnym międzywojennego Wilna, wśród konserwatywnych pism oraz stowarzyszeń postulujących regionalizm i tradycjonalizm literatury, redagowane przez Miłosza i jego przyjaciół (m.in. H. Dembińskiego i S. Jędrychowskiego) „Żagary” wyróżniały się pod względem zarówno polityczno-ideowej, jak i artystycznej orientacji pisma. Stanowiły bastion młodej lewicy i szkołę awangardowej poetyki. Zob. też W. P. S z y m a n i s k i, „Żagary” i żagaryści. W: *Z dziejów czasopism literackich w dwudziestolecu międzywojennym*. Wyd. 2, rozszerz. Kraków 1970.

Zacytowane wersy, a właściwie i cała strofa, odsłaniają motywację uznania racji prefekta przez „ja” liryczne. „Uczeń” odkrywa bowiem sferę własnej cielesności jako poddaną impulsom dwóch sprzecznych sił: rozpoznaje w sobie miłość i głód, a więc tęsknotę za tym, co idealne, jak też uległość wobec najprostszych biologicznych potrzeb. Wydaje się przy tym, że przeciwstawność tych dwóch dążeń – duchowego i cielesnego – nabiera szczególnego dramatyzmu w perspektywie sensów, które aktualizuje przywołane w dalszych wersach „ciężkie jabłko, sen rajskiego drzewa” (D 102). Ten bogaty semantycznie symbol ciężkiej winy, wydziedziczającej z uczestnictwa w przestrzeni raju, znak uwikłania w grzech, a zarazem zewnętrznej atrakcyjności zła, przybierającego postać wciąż nowych pokus („jabłko [...] / toczy się, potrącane końcem lekkich stóp” <D 102>)), sprawia, że młody bohater ma świadomość własnego zdeterminowania. Jest wolny i zniewolony zarazem. Co prawda, przysługują mu młodość oraz swoboda wyboru, ale ma on przy tym także poczucie własnego naznaczenia ontologiczną skazą, pierworodną winą. W poetyckim obrazie to właśnie „ciężkie jabłko” burzy pewną, jak mogłoby się wydawać, beztronską harmonię doświadczeń podmiotu. Ono przykuwa do ziemi, stanowi swego rodzaju brzemień i nieustannie znajduje się w polu widzenia bohatera, ponieważ toczy się przed nim. Czy zatem podmiot liryczny wiersza porusza się w świecie, w którym każdy krok, wybór obarczony jest winą? A może „uczeń” z lekkością oddala od siebie wszelkie zmysłowe pokusy, bo uleganie im byłoby hańbiącym dowodem grzechyńca w kole grzeszności wprowadzonym w ruch pod rajska jabłonią? Pewne wydaje się tylko odczucie przez mówiącego własnej egzystencji jako narażonej na działanie przeciwstawnych mocy, które tkwią w nim samym i skazują go na wieczne nieustalenie, zawieszenie między doświadczanymi naprzemiennie skrajnościami nędzy i wzniosłości<sup>46</sup>. Deklaracja rozumowego unieważnienia wartościowości przemijającej urody świata, zmysłowych pragnień i głodów (tych „form powabnych” naznaczonych nicością) może zostać uznana za naśladowanie ascetycznych praktyk katechety, który pozytywnie waloryzuje noc i zgon – stany metaforycznej i dosłownej śmierci zmysłów, uwalniające od materialnych pokus.

Podmiot liryczny jako „wiedzący”, wtajemniczony w gnostycką prawdę o naturze świata, żarliwie modlący się o zniszczenie grzesznej materii, wydaje się przy tym niewolny od pamięci o swym przeszłym życiu. W postawie mówiącego widać bowiem pewną niejednoznaczność, której przejawem jest chyba jego reakcja w obliczu dokonującej się zagłady. Kierowane do prefekta słowa „Ciesz się, triumfatorze”, skonfrontowane z wcześniejszym, charakteryzującym księdza, epitetem „fanatyczny”, mogą być aktualizować sens nie wyłącznie deskryptywny, ale także oceniający, znamionują chyba brak pełnej identyfikacji z wizją zbawienia, które stanowi faktyczny kres ziemskich dziejów i wszelkich form istnienia materii. Wolno nawet

<sup>46</sup> Ów sens wydaje się implikowany zwłaszcza przez obraz kołyski, którego symboliczną semantykę buduje chyba także metafora kołysania czy też ruchu kołyszącego jako figury ruchu niezakończono, ale zarazem jakoś zamkniętego, przebiegającego bowiem wedle ustalonego schematu „od-do”. Wyraziściej wybrzmiewa to w *Pieśni Cz. Miłosa* (w: *Wiersze wszystkie*, s. 62), wierszu genetycznie i problemowo związanym z interesującym nas tekstem. Ona (Anna) z *Pieśni*, metaforyzując swe życie, określa je jako sen „w kołysce nachylanej / na przemian w mrok, na przemian w świt” i czeka, „aż zgaśnie ruch powolny”.



zaryzykować twierdzenie, że myślowemu zjednoczeniu ucznia i księdza, akceptujących wykreowaną w wierszu ideę Apokalipsy, będącą logiczną konsekwencją przyjętej przez nich gnostycko-manichejskiej wizji świata, nie towarzyszy ta sama u obu bohaterów tonacja uczuciowa, ten sam emocjonalny stosunek do doświadczenia zagłady ustanawiającej *sacrum*. Podmiot liryczny wprawdzie określa siebie jako tego, który „wie”, zrozumiał, a więc w porządku dyskursywnego poznania zaakceptował rację prefekta. Zarazem jednak „uczeń” zbywa milczeniem to, czy doświadczany moment apokaliptycznej katastrofy budzi także jego radość. Czy owo zawieszenie głosu mogłoby sugerować istnienie szczeliny w zwartym światopoglądzie młodego poety i tym samym odsyłać do sensów późniejszego o 50 lat utworu *Książ Ch., po latach?* Utworu frapującego i niezwykłego, w którym Miłosz, przywołując raz jeszcze zarówno osobę wileńskiego prefekta, jak i apokaliptyczną motywikę, pozostawił świadectwo przekroczenia ontologicznego pesymizmu manichejskiej wizji bytu. Swoista „strategia” obrony materialnego świata – owej sceny naszej doczesnej egzystencji i źródła doświadczeń zmysłowych – wyjątkowo wyraziście rysuje się w początkowym monologu podmiotu lirycznego tego późnego wiersza. Monologu, który – wypowiedany jakby w oczekiwaniu na mający nadejść Sąd Ostateczny – zdaje się przybierać kształt rachunku sumienia „dawnego ucznia”, tłumacza *Apokalipsy*:

[...] Pracowałem  
[. . . . . ]

Żeby zajaśniał Bóg ze swoją anielską rzeszą,  
Który jest wszystkowladny, ale nierychliwy.

[. . . . . ]

Nie mogłem Go jednak odróżnić od rytmu mojej krwi  
I fałsz jakiś czułem, dążąc modlitwą w zaświaty.

Nie byłem człowiek duchowy, ale wciałowzięty,  
Wezwany, żeby odprawiać dionizyjskie tańce. [K 852-853]

Tę poetycką autocharakterystykę kończy przejmująco szczere wyznanie nierozumienia własnej postawy:

Nigdy nie mogłem zrozumieć [...] [ . . . . . ]

[...] skąd wiara, że tętno niecierplivej krwi  
Spełnia zamysły milczącego Boga. [K 856]

Postawa bohatera zacytowanego wiersza wydaje się w pewnym sensie paradoksalna, w sobie sprzeczna i rozumowo nie do pojęcia. Bóg jest – lub tylko się wydaje – raz bliski, włączony w ekstatycznie doświadczany materialny świat, raz zaś daleki i milczący. „Ja” liryczne afirmuje własną skończoną cielesność, przeżywa ziemską radość, a jednak nie staje się niewolnikiem zmysłów, przed którym byłyby zamknięte wrota transcendencji. Godzi się na niemożliwą do przekroczenia niejednoznaczność własnego doczesnego bycia. Pyta i wątpi, nie wie na pewno. Dokonu-

jąca się w taki sposób kapitulacja jego ludzkiej logiki wobec sprzeczności egzystencji staje się niejako akuszerką wiary.

Sprzeczność i wiara wyznaczają, jak wolno sądzić, przedziwny, ukryty kontur psychologicznego rysunku owego „dawnego ucznia” księdza Ch. Splecione ze sobą, podobnie jak pragnienie i nienawiść w poetyckim portrecie prefekta z wczesnego wiersza Miłosza, oddziałują na siebie, trwając w nie zakończonym nigdy ruchu, zwrotnym sprzężeniu. Wiara rodzi się bowiem jako próba zapanowania nad sprzecznością, ujęcia jej w karby wyższego – nie pochodzącego od człowieka – sensu i tym samym przekroczenia dualizmu bytu. Zwątpienie i lęk, jakich doświadcza jednostka konfrontująca się wciąż ze złem oraz grzechem, podkopują i osłabiają jej wiarę. Człowiek, który usiłuje wierzyć, jest bowiem niedoskonały – słaby, nieświadomy, wyrzucający sobie własną niewiedzę i niemoc. Podmiot wiersza słyszy wszak co dzień głos kusiciela, że „nie ma prawdy i nigdy nic prócz złudzenia” (K 855), a mimo to (lub może właśnie dlatego) szuka znaków, świadectw „milczącego Boga” (K 856). Nie ustaje w swym dążeniu, „nigdy nie spełnionym”, i wytrwale buduje, udoskonala ludzki świat, pomnażając w nim piękno i dobro – „tu, nie gdzie indziej [...]” (K 854, 855).

Niepokojący, niepojęty dualizm świata, w którym obok *tremendum* wydarzającego się zła istnieje równie realne *fascinans* piękna człowieczej pracy i twórczości, czyni, paradoksalnie, wiarę konieczną i zarazem niemożliwą z punktu widzenia człowieczego rozumu. W tym sensie egzystencja w ciele, na ziemi jest dla „ja” lirycznego czasem szczególnej próby, wobec której bezwzględna logika jednoznacznych wartościowań okazuje się bezużyteczna (K 853). „Dawny uczeń” prefekta, dokonujący rozrachunku z własnym życiem, choć świadom obecności zła, daleki jest od przyjęcia wobec grzesznego świata roli despotycznego proroka ozdrowiającej katastrofy (postawa taka właściwa jest kreacji „ucznia”, a jeszcze bardziej prefekta z wiersza *Do księdza Ch.*), raczej, mimo wątpliwości i obaw, pisze „na swoją obronę” (K 854). Czy zatem nie przebija z jego słów, zrodzonych z ekstazy i trwogi, coś jakby nadzieja na sprawiedliwy sąd dla siebie – zakochanego w materialności ziemskiego życia, w jego zmysłowym, ludzkim pięknie? Pośrednio zaś: czy nie byłaby to także próba apologii samej doczesnej rzeczywistości?

Mentalna ewolucja, jaką ujawnia zestawienie owych dwóch, tak odległych w czasie, kreacji lirycznych „ucznia” księdza Ch., polega – jak się wydaje – na zmianie sposobu waloryzowania przez Miłosza dostrzeganej w bycie sprzeczności, trwale naznaczającej nasze ziemskie istnienie aksjologicznym napięciem. Współistnienie dobra i zła czy nawet ich przenikanie się, jako stała właściwość całego materialnego świata stanowi w rozumieniu młodego poety nieusuwalne piętno ontologicznej skazy, dlatego w wierszu *Do księdza Ch.* Apokalipsa występuje na prawach figury ustanawiającej rozwiązania ostateczne, bezwzględne i doskonałe. Przez sposób przedstawienia artystycznego wprowadza ona niepodważalną dwuwartościową, czarno-białą optykę oglądu (osądu?) ludzkiej egzystencji. W *universum* poetyckim tak niezmiennych, przejrzystych podziałów sama wiedza o naturze bytu wystarcza jednostce, by stała się ona samozwańczym, nienawistnym sędzią pogardzanego świata. Niepokoi jednak, że pragnienie triumfu dobra, dotknięcia *sacrum*, spełnić się może wyłącznie w sferze abstrakcyjnego ideału i niepostrzeżenie kulminuje w – noszącym znamiona niebezpiecznej herezji – geście zniszczenia materii. Dla dojrza-

łego twórcy paradoksalny dualizm doczesnej egzystencji staje się zaś przede wszystkim jakością określającą niepewny status człowieka wobec świata i Boga. Uświadczenie sobie tego nie tylko nie pozwala na bezpieczne wycofanie się ze sfery przeżyć zmysłowych, na przyjęcie postawy kogoś „wiedzącego” na pewno, ale skazuje na wieczne nieustalenie, naprzemienną ekstazę i trwogę. Skłania do akceptacji tak pojętego losu w imię niewytłumaczalnej wiary, że nasze uwikłanie w ciało, w zmysły, w materię – mimo całej swej problematyczności – stanowi najbardziej dla nas odpowiedni, najwłaściwszy sposób zbliżenia się do transcendencji. Jest jej znakiem – po ludzku niedoskonałym. I może właśnie dlatego zasługującym na zapowiadany w *Apokalipsie* sprawiedliwy sąd jako na akt odczynienia, uzdrawiającej przemiany?

---

Abstract

---

MAGDALENA BAUCHROWICZ-KŁODZIŃSKA Nicolaus Copernicus University, Torun

**FATHER CH. IN THE SHADOW OF APOCALYPTIC SIGNS SENSES AND SYMBOLS OF CZESŁAW MIŁOSZ'S POETIC ESCHATOLOGICAL VISION**

The text is an analytical study of Czesław Miłosz's early poem *Do księdza Ch. (To Father Ch.)* from the collection *Trzy zimy (Three Winters)* (1936). Assuming that *The Revelation* as an eschatological model conceptualising the relation between God and man became an important component of young Miłosz's worldview, the author of the article strives to delineate the semantics and the function of apocalyptic motifs in the poem in question. Thus guided analysis, polemically recalling the poem's to-date readings within the literary-historical discourse, shows the uniqueness of this piece against the background of the whole collection, and first and foremost discloses its significance for cristalising the ideological-imaginative horizon of the poet's thought, who at that time showed interest in Gnostic-Manichean conception of religion. Crucial interpretive contexts for the author are: Miłosz's intellectual biography (ideological dispute with Father Leopold Chomski, the real addressee of the poem; particularly young fascination with the Gnosticism), and almost 50 years older poem *Ksiądz Ch., po latach (Father Ch., Many Years Later)*. Expressed in the poem composed in the 1930s condemnation of sinful world and profession of faith in the purifying power of apocalyptic catastrophe evidence initial domination in Miłosz's thought anti-world dualism which with time loses its central position in the worldview of mature poet and becomes a part of vital contradiction to it and grounded in experience of the earthly reality as sphere not only *tremendum* but also *fascinans*.