

Krzysztof Koehler

Antynomie religii mitologicznej : Kilka uwag na marginesie "Traktatu teologicznego" Czesława Miłosza

Colloquia Litteraria 2/11, 15-30

2011

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF KOEHLER

**ANTYNOMIE RELIGII MITOLOGICZNEJ.
KILKA UWAG NA MARGINESIE TRAKTATU TEOLOGICZNEGO
CZESŁAWA MIŁOSZA**

Napisałem ten poemat szukając języka, w którym można byłoby mówić o religii. Język przyjęty, dewocyjny, stanowi tu często przeszkodę, język teologii wydaje mi się zbyt wielosłowny. Jest to zarazem poemat o poszukiwaniu mojej tożsamości kulturalnej. Jej istotnymi składnikami są rzymski katolicyzm oraz moje wileńskie wychowanie, czyli niechęć do łączenia religii ze świadomością etnocentryczną. Pomocą jest w tym dla mnie Mickiewicz, częściowo wolny jeszcze od porozbiorowych deformacji i w swoich młodzieńczych lekturach (Jakub Böhme, Claude de St. Martin) przynależny do wieku Oświecenia, a zwłaszcza do jego niejako nieoficjalnego, hermetycznego, nurtu. Nieraz zresztą wspominałem, że Mickiewicza *Zdania i uwagi* czytam, jakbym wracał do domu, i że znajduję w nich ścieg ukryty *Pana Tadeusza*. Mój poemat próbuje ratować Mickiewicza przed banalizacją, która na nim, wieszczu, narosła, i przywrócić mu jego tajemniczość.

Mimo tego dosyć ważkiego autokomentarza poety do swego dzieła, uważam dalej, że zasadniczą trudnością w lekturze *Traktatu teologicznego* Czesława Miłosza są niejasne intencje nadawcy tekstu. Istnieją bowiem przynajmniej dwie możliwości odczytania tego komunikatu.

Pierwsza sugeruje, że Miłosz, budując swój traktat, posługuje się liryczną pierwszoosobowością, aby wyrazić swoje stanowisko wobec prawd wiary, ale jednak poprzez właśnie ową pierwszoosobowość czyni z prezentacji swego stanowiska spowiedź, którą dosyć trudno

potraktować jako tekst dyskursywny, co powoduje, że *Traktat...*, mimo tytułatury, nie poddaje się dyskusji, tylko ocenie. Innymi słowy, kto z *Traktatu...* tezami dyskutuje, czyni „gwałt na komunikacie”, przekształcając go z wypowiedzi niedyskursywnej w wypowiedź, która domaga się przenoszenia poglądów postaci mówiącej na jej autora. Taktyka taka dowodzi niezrozumienia konwencji, w jakiej napisany jest *Traktat...* i w istocie przynosi więcej szkody niż pożytku.

Druga możliwość jest taka, że tekst Miłosza ma wymiar (mimo pozorów lirycznej pierwszoosobowości) dekonstrukcji pewnej postawy religijnej, która uzyskuje swój status niezależnie od autora i co więcej, do której stosunek autora jest na pewno niejednoznaczny. Kiedy przyjmujemy taką możliwość odczytania tekstu, uzyskamy możliwość – korzystając z wypowiedzi Miłosza – opisu tej postawy. Możemy wtedy podjąć z nią dialog, ale przede wszystkim potraktować wypowiedź naszego noblisty jako, być może nieobiektywną wcale, niemniej jednak charakterystykę pewnej postawy (która zresztą wcale nie jest tak jednoznaczna, jak chcieliby to widzieć krytycy Miłosza)¹.

W niniejszym tekście będę się trzymał tej drugiej strategii lekturowej, ona bowiem umożliwi dyskusję nad tym, co Miłosz ma do powiedzenia o religii i jej miejscu w życiu współczesnego człowieka. Strategia inna (notabene zachęca może do niej sam autor w swoim komentarzu, do którego kluczem jest egzystencjalne rzutowanie religijnych problemów na biografię – por. np. antologia *Metafizyczna pauza* z tekstami takimi jak *Wychowanie katolickie*, *Niedziela w Brunnen*, *O katolicyzmie* czy tytułowa *Metafizyczna pauza*) ogranicza się do relacjonowania poglądów poety, i realizuje albo w badaniu ich ewolucji na przestrzeni ogromnego dzieła autora *Zniewolonego umysłu*, albo na swoistym ustalaniu miejsc (*loci*) w piśmiennictwie artysty, bez zbytnej ochoty zagłębiania się w jakąś z owymi poglądami polemikę. Miłosz powiedział, Miłosz twierdził, Miłosz sugerował, Miłosz sprzeciwiał się... Swego rodzaju kuriozalnymi przykładami tekstów tego

¹ Warto prawem kronikarza nadmienić, że *Traktat teologiczny* został po raz pierwszy opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” [„Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego”, nr 11–12 (60/61), 25 listopada 2001]. Obchodzimy zatem prawie 10 rocznicę publicznego ukazania się tekstu. Sam tekst wzbogacony był w eseje wprowadzające pióra: Ireneusza Kani, Aleksandra Fiuta, Mariana Stali, Jana Błońskiego, ks. Adama Bonieckiego.

typu są przeróżne enuncjacje o Miłoszu Adama Michnika, w tym rozpoczynający Rok Miłosza tekst redaktora *Rozpacz Miłosza*, który redakcja wyleadowała następująco:

Ocalał polską duchowość przed zakłamaniem i zdradą, przed zaślepieniem umysłu i banalnością frazesu, przed fanatyzmem i cynizmem, przed okrucieństwem i przed kapitulacją wobec okrucieństwa.

Wydaje się więc jasne, że bardziej warto (choćby z przyczyn poznawczych) wybrać drugą możliwość odczytania *Traktatu...* Z takiej perspektywy można postawić kilka tez. Na przykład takie:

Traktat to w moim przekonaniu najodważniejsza w naszej poezji ostatnich dekad krytyka religii mitologicznej, przedstawiona w formie historii pewnego człowieka (lirycznego „ja”), który przechodzi drogę od świata mitów, do świata rzeczywistego.

Traktat „budzi szacunek”, szczególnie tymi fragmentami, które upominają się odważnie o poezję i jej znaczenie dla życia ludzkiego:

Dlaczego teologia? Bo pierwsze musi być pierwsze.

A tym jest pojęcie prawdy. I właśnie poezja
swoim zachowaniem przerażonego ptaka
tłukącego się o przezroczystą szybę, poświadcza,
że nie umiemy żyć w fantasmagorii.

Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość.
To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu
odniesienia.

Fragment ten to jedno z ważniejszych wezwań (ale i wezwań) ostatnich lat; wezwań tym ważniejszych, że dokonywanych przez Starego Poetę, którego miejsce w literaturze polskiej jest wyjątkowe i niezwykle uprzywilejowane.

Kimże jednak jest ów Stary Poeta, portretowany przez Miłosza w *Traktacie...*, kim jest On, który wzywa do powrotu rzeczywistości w sztuce, który dopomina się o „absolutny punkt odniesienia”?

Jest tym, który wypowiada opinię, która z pewnością wzbudzić może entuzjazm w salonach tradycjonalistów:

Wykrzywione w szyderczym grymasie gęby
małpoludów rozprawiających o moich zabobonach
pobożnego dziecka.

Które nie chce przyjąć jedynej dostępnej nam
wiedzy, o wzajemnym stwarzaniu się ludzi
i wspólnym stwarzaniu tego, co nazywają prawdą.

Niemniej jednak, owe „pobożne dziecko” nie stoi zarazem w szeregu „biało ubranych dziewczynek przystępujących do pierwszej komunii”. Owo „pobożne dziecko” jest „poszukiwaczem tajemnicy”, którego „wyśmiewali za Swedenborga i inne ambaje”. Owo „pobożne dziecko” jest uczniem Mickiewicza i gorliwym czytelnikiem Jakuba Böhme, „spadkobiercą łóż mistycznych”, tym, który wyznaje:

Nie z frywolności, dostojni teologowie,
zajmowałem się wiedzą tajemną wielu stuleci – ale z
bólą serdecznego, patrząc na okropność świata.

Dążeniem narratora *Traktatu...* jest określenie swojego miejsca w dyskursie teologicznym. Owo miejsce zresztą, zdaje się, determinuje styl teologicznych wynurzeń poety; jest to – jednak – miejsce poety, a nie teologa:

Miotam się i przewracam w łożu mojego stylu,
szukając, kiedy będzie mi wygodnie, ani za
świętobliwie, ani zanadto świecko.

Musi być miejsce środkowe, między abstrakcją
i zdziecinnieniem, żeby można było rozmawiać
poważnie o rzeczach naprawdę poważnych.

Ale: owo poszukiwanie miejsca środkowego, mam wrażenie, doprowadza Miłosza do skonstruowania „dyskursu wstydu” i „dyskursu

przyzwolenia”; ten pierwszy zobrazowany jest w tzw. polskim katolicyzmie, a szerzej w „obrzędowości katolickiej”; ten drugi, akceptowalny, to właśnie język „wiedzy tajemnej”. I jakkolwiek akcentowany wyżej gest odsunięcia się mówiącego od „szyderczych” masek kultury współczesnej też należy brać pod uwagę, lektura *Traktatu...* nakazuje zapytać raczej o to, dlaczego bohater tego tekstu wybiera „wiedzę tajemną”? Oraz o to, jaki właściwie jest do końca stosunek mówiącego do wspólnoty? Wydaje mi się, że są to kluczowe pytania do zrozumienia nie tyle postawy religijnej, która analizowana jest przez Czesława Miłosza w jego tekście, ile być może do zrozumienia postawy religijnej współczesnego człowieka, który jednak nie daje się zepchnąć w objęcia ateizmu i obojętności, ale zarazem ma opory wobec przyłgnięcia do historycznych (czy jak w innym tekście poeta powie, horyzontalnych), a jeszcze dokładniej wspólnotowych aspektów chrześcijaństwa.

1. „Katolickie dogmaty są jakby o parę centymetrów za / wysoko”

To jedna z zasadniczych odpowiedzi poety, kiedy drażyć będziemy przyczyny zamilowania bohatera wiersza do wiedzy tajemnej. Dogmatyka jest „opancerzona przeciw rozumowi” i o ile można tak zrozumieć wywód poety, owo „opancerzenie dogmatów” odpowiada za sytuację, w której albo mówi się o „niewystarczalności ludzkiego języka” – to jest postawa „siwych teologów”, albo popada się w „szczebiot o słodkim dzieciątku Jezus na sianku” – to zaś jest postawa, w skrócie mówiąc, „polskich katolików”.

Zarysowawszy taki dylemat poeta poniekąd nie ma wyboru. Na pierwsze bowiem nie może przystać (skoro jest poetą, czyli tym, który uprawia „ludzki język”), drugie natomiast jest mu obce, bo wiedzie do infantylizacji (albo takiej jej formy, która jest dlań niedopuszczalna, bo – jak widzieliśmy wyżej – pewna forma infantylizacji jest dlań do zaakceptowania). Owa infantylizacja wyznacza wstydlivy dla bohatera wierszy „cień” doktryny katolickiej, cień niezrozumiałych dogmatów. Poświęca temu cieniowi Miłosz sporo miejsca, wskazując na

to, że być może właśnie lęk przed, czy też niechęć do „szczebiotu” jest przyczyną zainteresowania „wiedzą tajemną”.

2. „Moi polscy współwyznawcy lubili słowa / kościelnego obrzędu ale nie lubili teologii”

Dylemat, który stworzony jest przez poetę, przeciwstawia mocno teologię obrzędowi. Współwyznawcy poety to „polscy katolicy”. Poświęca im pisarz sporo cierpkich uwag, starając się uważnie określić własną wobec nich pozycję.

Pozycję tę wyznacza „obowią[ek] poety, który nie powinien / schlebiać ludowym wyobrażeniem”. Związek ze wspólnotą (a raczej jego brak) określa poeta prostą i czytelną metaforą:

Może byłem jak mnich w śródleśnym
klasztorze, który patrząc przez okno na rozlewiska
rzeki pisał swój traktat po łacinie, w języku
niezrozumiałym dla wieśniaków w baranich
kożuchach.

Jest to więc sytuacja odosobnienia, a przede wszystkim wyobcowania; są tu ślady zarówno dosyć tradycyjnego toposu „poety poza społecznością” (na przykład *Muza* Jana Kochanowskiego); pojawia się też jednak możliwości odczytania tekstu jako pewnej tradycyjnej formuły, formuły „klerka”; intelektualisty wobec społeczności. A i jeszcze pewnej ugruntowanej w miłoszowskiej wizji świata niechęci do wspólnoty znad Wisły (jej krajobrazu, klęski itp., co szczególnie jest widoczne w wierszach poety pisanych po wojnie, jak na przykład *Faust Warszawski*, gdzie w wywodzie o niejasno rozłożonych racjach², wskazuje się na „świadomość” jako na zasadniczy aspekt alienacji). No i zapewne jakiś jednak aspekt modernistycznego dandyzmu, rozumienia przez Miłosza zadań pisarza...

² Mówię: „niejasno”, bo przecież w tekście toczy się spór, a i postawa mówiącego wobec społeczności jest dosyć ambiwalentna. Owa zresztą „świadomość” jest też o niejasnej proveniencji: może być wartością indywidualizującą (prometejską, zepsutą, więcej wiedzącą), ale może też być nawiązaniem do marksowskich kategorii „świadomości fałszywej”.

Wyniesienie (usunięcie) autora traktatu poza „uraz poniżenia / i kompensacyjne mity plemienne” ustanawia jego miejsce wobec wspólnoty. Jest to pozycja samotna, indywidualna, niezależna:

Przyzwyczajony zwracać się o pomoc
do Matki Boskiej, z trudem tylko ją rozpoznawałem
w Bóstwie wyniesionym na
złoto ołtarzy.

I gdzie indziej:

I katolicyzm, czyż nie lepiej zostawić go w spokoju?

Żeby zachowany był rytuał kropienia święconą wodą
i obchodzenia świąt i odprowadzania umarłych na
szanowane cmentarze.

Bohater wierszy, odsunięty od zbiorowości, jednakowoż traktuje to swoje odsunięcie nie w kategoriach dumy i uprzedzenia; mówi raczej o niemoralności takiej sytuacji:

Przeciwstawienie ja–oni było niemoralne.

Bo dowodziło, że sam uważa się za coś lepszego od nich.

Co więcej, bohater Miłosza wcale nie zachwala tej sytuacji; wprost przeciwnie, mimo klinczu ze zbiorowością, odczuwa swoją sytuację jako stratę, i zarazem wskazuje wyraźnie na to, że to właśnie sytuacja wyobcowania przyczyniła się do powstania samego *Traktatu...*; jak-by owa niechęć do teologii współwyznawców, i zarazem niechęć bohatera do owych współwyznawców (związana z grzechem pychy, jak wprost powie poeta), była przyczyną sprawczą *Traktatu...* Czy jednak przeciwstawienie „zbiorowość – samotność” to alternatywa, która jest (już niekoniecznie z punktu widzenia biografistyki bohatera wierszy, ale z perspektywy poznawczej, bardziej ogólnej) sensowną propozycją „teologiczną”?

Rozumowanie autora *Traktatu...* buduje – nieco uproszczony – dylemat: albo rytualna religijność, albo namysł teologa. Co przekłada się na pozorny (moim zdaniem) problem: albo rutyna wiary, rytuał, obrzęd, albo teologia, czyli uprawianie myślenia o Bogu, złu i człowieku.

Na marginesie: próbowałem dociec, na jakiej podstawie w myśli Miłosza to przeciwstawienie się rodzi. Lektura kilkunastu jego pism z różnego okresu dowodzi, niestety, że podstaw intelektualnych do budowania takiego przeciwstawienia za bardzo nie ma, raczej są albo wyznania w rodzaju westchnień niedojrzałego młodzieńca: „Byłem więźniem dylematu: albo pogrążenie się w ruchu, albo inercja, co się wykląda prościej jako moja odraza do firanek, lodówki, telewizji i czytania św. Tomasza od niedzieli”³, albo bardziej rozbudowana refleksja nad katolicyzmem (szczególnie w polskiej jego odmianie), która przy głębszym wnikięciu okazuje się quasi-intelektualnym rozwinięciem buntu młodzieńca.

Warto zastanowić się nad wartością refleksji Miłosza w tej kwestii wychodząc nieco poza wersy interesującego nas *Traktatu...*

O katolicyzmie w tekstach (pomijam wywiady) Miłosz wypowiadał się wiele razy. W eseju *Wychowanie katolickie* poeta pisze:

Reprezentował [to o księdzu Chomskim, katechecie] więc w sposób skrajny starą tezę Kościoła katolickiego, że nie możemy zbliżyć się do Boga inaczej niż za pośrednictwem zmysłów, że wiara i cnota jednostki są funkcją zachowania się pewnej zbiorowości. Chodząc na mszę, przystępując do sakramentów, nawet mimo woli nasiąkamy stylem [...]. Ponieważ ludzie są słabi, szaleństwem byłoby puścić ich samopas i liczyć, że odnajdą sami, wbrew stylowi otoczenia, łączność z Bogiem. Należy raczej tę łączność choćby nielicznym ułatwić, wytwarzając w masie odruchy warunkowe⁴.

Sam ten proces jednak nie jest do końca powodem, który rzuca na katolicyzm podejrzenie (jest poeta zbyt wnikliwym na to znawcą sła-

³ *Niedziela w Brunnen* [1953], w: *Metafizyczna pauza*, wybór, oprac. i wstęp Joanna Gromek, Kraków 1995, s. 27.

⁴ *Wychowanie katolickie*, w: *Metafizyczna pauza*, dz. cyt., s. 39.

bości ludzkich, by nie przyznać racji temu edukacyjnemu zabezpieczeniu, jakie podsuwa człowiekowi Kościół), chociaż nie byłby sobą gdyby natychmiast nie dodał: „Na pełne wykonywanie własnej woli [znowu o katechecie] pozwalało mu stanowisko. Nie różniło się ono bardzo od tego, jakie zyskał później w szkołach środkowej i wschodniej Europy wykładowca marksizmu-leninizmu”⁵. Problem analogii jest starym problemem rozważań nad retoryką, niemniej jednak nie sposób nie zauważyć perswazyjnego charakteru tego porównania, które wszak w ostateczności prowadzi do retorycznego zrównania (zestawienia *in plus*): marksizmu-leninizmu i katolicyzmu.

Z innej perspektywy patrząc poeta napisze w eseju *O katolicyzmie*:

[...] trudność jaką musi pokonać wyobraźnia, żeby ogrzać i ożywić symbole religijne, może być niepoślednim powodem triumfów wyznania, które nie faworyzuje prywatnych rozmyślań i żąda, czy żądało dotychczas, przede wszystkim posłuszeństwa. W katolicyzmie jest bezpieczniej, decyzja właściwie nie dotyczy wiary, ale uległości albo buntu wobec autorytetu: odpowiedzialność jest przesunięta i wierny spełnia: klęka, wstaje, znów klęka, śpiewa, przystępuje do Komunii, odświętny, wydzielony z samego siebie⁶.

Rytualność katolicyzmu (w tekstach pojawia się takie odwołanie wiele razy) pisarz odrzuca z innej też, bardziej już polskiej perspektywy. Znowu jakimś kluczem do tego odrzucenia mogą być biograficzne rozważania poety, ale też następujący ciąg rozumowania:

Katolicyzm (niestety!?) w polskich dziejach wyraża się jako katolicyzm polski: „Religia rzadko jest dla nich [dla Polaków] doświadczeniem wewnętrznym, najczęściej zbiorem nakazów ugruntowanych na przyzwyczajeniach i przesądach plemiennych, przez co są stale w niewoli Społecznego Zwierzęcia Platona”⁸. W tymże eseju autor wyjaśnia historię owego spolszczenia katolicyzmu polskiego, wska-

⁵ Tamże, s. 40.

⁶ *O katolicyzmie*, w: *Metafizyczna pauza*, dz. cyt., s. 78.

⁷ Owo „niestety” wypowiada Miłosz w *Metafizycznej pauzie czyli pytaniach i odpowiedziach*: „Niestety, słowo *religio* jest spokrewnione z *religo*, związywać. Czyli: więź. Przrykne, ale nie ma np. jednego katolicyzmu [...]”, w: *Metafizyczna pauza*, dz. cyt., s. 89.

⁸ *Wychowanie katolickie*, dz. cyt., s. 51.

zując na historię XIX-wieczną (choć w wielu innych miejscach wędruje aż do czasów sarmacji). Sytuacja polska prowadzi do sytuacji kiedy: „tam, gdzie nie da się określić, co jest obyczajem narodowym a co religijnym, religia zmienia się w siłę społeczną, konserwatywną i konformistyczną”⁹.

Gdzie rządzi rytuał, przeważa zbiorowość (opisana jako płytką). Obie te tendencje czytania katolicyzmu (i jako przewagi rytuału nad myśleniem, masy nad jednostką, marazmu nad aktywnością, i jako groźnego zrostu polskości z Kościołem) schodzą się w kończącej esej *Wychowanie katolickie* eksklamacji zbuntowanego poety: „Przyrzekłem sobie, że nie zawrę nigdy przymierza z polskim katolicyzmem – niekoniecznie używając tego terminu – czyli, że nie poddam się małpom”¹⁰.

Cytat ten, podawany przez poetę jako ostateczne uzasadnienie, wskazuje jak mocno na jego postawę i jego poglądy oddziaływało doświadczenie osobiste, zdarza się ubierane w formułę intelektualnych rozważań, niestety na wysokim poziomie uogólniania i deklaratywności, a nie intelektualnych rozstrzygnięć najwyższego lotu.

Wracając do traktatu: zdaje się, że w tym założonym dylemacie tkwi pewne niebezpieczeństwo logiczne: bowiem jeśli zgodzimy się uprawiać myślenie Miłosza, jeśli zgodzimy się pozostać wewnątrz tego dylematu, który wcale nie musi być prawdziwy i na który wcale nie musimy się zgodzić (a poeta nie ma najmniejszego zamiaru nas do tego przekonać, wybierając raczej strategię *confessio* niż *dissertatio*), zatem jeśli zgodzimy się być wewnątrz tego dylematu, to czy nie jest tak, że wtedy musimy siłą rzeczy dotrzeć do Mickiewicza, Jakuba Böhme i „wiedzy tajemnej”, bo będąc wewnątrz owego dylematu po prostu nie mamy innej możliwości?

3. „Jakub Böhme wierzył, że świat widzialny powstał”

Kiedy pozostaje się wewnątrz miłoszowskiego dylematu pozostaje „wiedza tajemna”; zdawanie niekończących się relacji z tego, co

⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 55. O owe „małpy” nie ma się co obrażać. „Małpy” to dla poety uczestnicy mszy św. w kościele św. Jerzego w Wilnie, tzw. wyższe klasy.

powiedział taki czy inny mistyk, szarlatan, czy człowiek obdarzony wglądem w „prawdę”. Pozostaje mit czyli teologia poetycka, do której przypisuje się (a może, którą stara się współtworzyć też) Miłosz. Jeśli bowiem „katolickie dogmaty są o parę centymetrów za / wysoko” i nie radzi sobie z nimi teologia, a czyha złośliwie „szczebiot” dziecka, to skazani jesteśmy na bajki takich czy innych wizjonerów. Czynimy to nie „z frywolności”, jak powie poeta, „ale z bólu serdecznego”. Czego poszukujemy? Wyjaśnienia intrygującego i starego jak świat dylematu: „Jeżeli Bóg jest wszechmocny, może na to / pozwalać, tylko jeśli założymy, że dobry nie jest”, i aby to wyjaśnienie osiągnąć.

Teologia poetycka jest teologią mitologiczną. Stąd tak ważne stają się niedyskursywne traktaty różnych „wtajemniczonych”. Dla teologa, który przywykł rozumieć swoją profesję jako pracę intelektualną, jakież bowiem znaczenie może mieć następująca informacja:

Według Mickiewicza i Jakuba Böhme Adam był jak Adam Kadmon z Kabały, kosmicznym człowiekiem w łonie Bóstwa.

Albo też wyznanie:

Jakub Böhme wierzył, że świat wdzialny powstał wskutek katasfrody [...]

albo gdzie indziej, gdzie Grzech Pierworodny (mit jednej kultury) tłumaczy się przez mitologię kultury innej:

Wygląda na to, że Grzech Pierworodny to prometejskie marzenie o człowieku [...]

Bohater *Traktatu...* nie wkłada żadnego wysiłku w to, aby przedstawić nam powody, dla których mamy uwierzyć w bajki jakiegoś Jakuba Böhme, Swedenborga, czy jakiegoś Mickiewicza. Co więcej, dla bohatera *Traktatu...* uzasadnienie znaczenia wymysłów „hermetyków, kabalistów, alchemików, rycerzy Różanego Krzyża” jest absolutnie

poza obszarem zainteresowania; nie wiemy, czemu akurat oni, po prostu oni i to wszystko, ale nie do końca.

Oto bowiem być może jest tak, i poeta wysłał ku nam sygnał, który pozwoli nam zrozumieć czemu akurat „oni”, kiedy wspomina Mickiewicza, którego mistycznego belkotu uprawdopodobnieniem staje się to, że jest on trywializowany przez miłośników „rekwizytów patriotycznych”. To cień wyjaśnienia, ale jakże skromny i ułomny. Niemniej jednak dla bohatera *Traktatu...* z jakiegoś powodu ważne jest też to, że Mickiewicz jeździł do dworu w Szczorsach i zdobywał tam wtajemniczenie w jakieś obrzędy czytając jakiegoś tam Böhme. Czemu niby akurat to ma być ważne?

Pytanie to, jakkolwiek z pewnością nie na miejscu (bo w końcu to jest ten Jakub Böhme, i ten Mickiewicz), jednakowoż czytelnikowi *Traktatu...* nie daje spokoju. Zastanawia bowiem wciąż pytanie o uzasadnienie, pytanie, czemu mamy przyjąć akurat taką wizję wyjaśnienia zasłoniętego? Czemu nie przyjąć wyjaśnienia innego?

Miłosz zastanawia się w swoim tekście nad rzeczami zasłoniętymi, stąd też sięga do wyobraźni poetyckiej, wyobraźni poetów i wizjonerów (używa nawet sformułowań jungowskich, mówiąc o böhrowskim „świecie archetypów”) i poniekąd w apokryficznym ich (i swoim) dążeniu, stara się te puste miejsca zapełnić „teoriami” o Adamie Kadmonie, micie Grzechu Pierworodnego, ściągnięciu Adama do poziomu natury itd.

Czemu akurat taka wiedza? Wiemy już, że rodzi się ona z bólu świata, ze współczucia, także z obserwowania praw natury i z buntu przeciw tymże prawom. Nie zmienia to jednak faktu pytania o zasadniczą przyczynę właśnie takiego źródła wyjaśnienia niepokojów.

Kreśląc w kolejnych odsłonach kolejne ujęcia swego bohatera, przedstawia go nam na kształt gorliwego czytelnika Frazerowskich wynurzeń, absolutnego, spełnionego historyka religii, który świetnie porusza się na poziomie mitu, i jednocześnie doskonale odsunięty jest od rzeczywistości. Co jest, pytamy więc Miłosza, przyczyną owego pozostawania bohatera *Traktatu...* po stronie poetyckich bajek?

4. „Nie jestem i nie chcę być posiadaczem prawdy”

Wyznanie to, otwierające trzecią część *Traktatu...*, pozwala pojąć jeden z ważnych powodów decyzji epistemologicznych bohatera. Wiemy już, że w pewnym sensie napędza ją idiosynkrazja wobec zbiorowości; także pravidła stylu, także – jak orzekło się wyżej – fałszywy i fałszujący dylemat „teologia albo szczebiot”, wreszcie tak samo i upadła natura człowieka, ściągniętego z wyżyn bytowych do poziomu natury (boć i mitem przedstawionym przez poetę można tłumaczyć postawę bohatera). Na poziomie dyskursywnym jest jednak podane nam tylko wyznanie, które zacytowano wyżej: to określenie woli bohatera wskazuje na jeden z wymiarów odpowiedzi. Czemu jednak bohater nie chce być posiadaczem prawdy? Czemu akurat dla niego „wędrowanie po obrzeżach herezji”?

Odpowiedź jest... zaskakująca w swojej naiwności i – powiedziałbym – mocno „dekonstruująca” postawę „miłośnika wiedzy tajemnej”:

Żeby uniknąć tego, co nazywają spokojem wiary,
a co jest po prostu samozadowoleniem.

Odpowiedź ta zaskakuje, ale jest prawdziwa; wszak to – być może od czasów modernizmu – najczęściej wysłuchiwany komunał ze strony współczesnych „wtajemniczonych”. Ale drażmy dalej, słuchając Miłosza. Skąd bierze się lęk przed owym „spokojem wiary”? Ano z prostego pomylenia pojęć, na które wskazywałem wyżej: z przeciwstawienia wiary głębokiej „kościelnym obrzędom”, ze zbudowania między nimi sprzeczności, jakoby obrządek, rytuał, przekreślał właśnie ową wiarę głęboką. Takie przeciwstawienie wiedzie więc do odrzucenia wiary obrzędowej i w imię poszukiwania „religijnego niepokoju” każe wędrować „obrzeżami herezji”.

W innym fragmencie Miłosz dowodzi, że doskonale panuje nad materią, o jakiej mówi, kiedy skazuje swego bohatera na „piekło artystów” i kiedy tylekroć wspomina o „pysze”. Jednakowoż to nie „pycha” ani nawet nie odwołania do „Luciferosa” warunkują owo odrzucenie „spokoju wiary”: to są także swego rodzaju mity, piękne

i tragiczne prześcieradła, w które ubiera swego bohatera poeta. Kiedy jednak cierpliwie odsunie się na bok buńczuczne mitologie i sięgnie do samego rdzenia tej postawy, ujrzy się tam zwyczajny błąd myślowy i banalne nieporozumienie, dziecięcą pomyłkę logiczną, której przypisuje się całą wielką rozbudowaną mitologię. Mitologia ta, oczywiście, jest heretycka, manichejska, usiłuje wzbudzić w nas przekonanie o swej intelektualnej wadze, ale nawet jeśli jest to odpowiedź intelektualnie sprawna, to zasadzona jest na banalnym błędzie, więc trudno ją uznać za drogę przekonywającą.

Ale czy rzeczywiście jest intelektualnie sprawna? Skoro nie ma żadnego uzasadnienia, poza artystowską wolą bohatera?

5. „[...] pisał szyfrem i że taka jest zasada / poezji [...]”

To zdanie to wyjaśnienie przez autora powodów fascynacji Mickiewiczem, czyli fascynacji drogą, ścieżką mitologiczną. Religia mitologiczna, jak się zdaje, aby być atrakcyjna, musi być tajemnicza i pociągająca. Więc jej ważnym elementem musi być... wtajemniczenie. Czemu ono?

[...] dystans między tym, co się wie
i tym, co się wyjawia.

Czyli treść jest ważna, niby ziarno w łupinie, a jak
będą bawić się łupinami, nie ma większego znaczenia.

Wiedza tajemna... Jaka przyczyna tkwi w dążeniu do przynależności do elitarnego klubu „lepiej, głębiej wiedzących”?

Mnie wyśmiewali za Swedenborga i inne
ambaje, ponieważ wykraczałem poza przepisy
literackiej mody.

Dokonywane jest w tych słowach odważne odsłonięcie i sięgnięcie wprost do banału wyborów mitologicznych, wyborów „wiedzy tajemnej”. Gdzieś tam u podstaw jawi się pogarda dla „nich” (odbiorców), i poczucie wyższości, niezależności od li tylko „literackich mód”; tak

to bowiem pod piórem Miłosza poszukiwania wiedzy tajemnej kończą się wynurzeniami literackiego kombatanta.

Traktat... tak odczytywany staje się więc zdecydowaną dekonstrukcją taktyki mitologicznej, obnaża słabość i często trywialność marszu ku rzeczom pozornie głębokim, które w istocie zasadzają się albo na nieporozumieniu, albo na literackiej ambicji. Jedyłą bowiem wartością mitologicznego (przepraszam za słowo) bełkotu jakichś tam Böh-mów albo Mickiewiczów okazuje się ich „szyfrowość”, niejasność, ciemność, która staje się szansą na „wyciągnięcie” zainteresowanych z rytualnego, obrzędowego uprawiania myślenia religijnego.

Papierowy świat mitologii poetyckiej jest jednak przez poetę w *Traktacie...* poddawany testowi rzeczywistości; znakiem owej rzeczywistości staje się u Miłosza „*Homo ritualis*”, a przede wszystkim mocno powracająca w tekście perspektywa ostateczna – śmierć. Ona – jako poniekąd wysłannik rzeczywistości – rozprasza papierowy świat poetyckich wizji, tłumaczących niewytłumaczalne; ona przywraca nawet poczucie wspólnoty, doprowadzając do – czasowego może – niemniej jednak rzeczywistego zniesienia „...przeciwieństw[a] / pomiędzy prywatną religią i religią obrzędu”.

Nie bez kozery bowiem bohater kończy swoją drogę, nie na „sweborgowskich ambajach”, ale w tłumie śpiewających „przed posążkiem Matki Boskiej / tak uformowanej, jak ukazała się dziecku z Lourdes”. Dzięki temu miłoszowski *Traktat teologiczny* kończy się perspektywą wyjścia, otwarcia, poniekąd pewnie ucieczki ze świata religii mitologicznej w świat rzeczywisty. Bowiem tam, gdzie kończy się *Traktat...*, zaczyna się rzeczywistość.

Abstract

The Noble Prize winner, Czesław Miłosz in the last years of his life wrote a religious poem „The theological treatise”. In my paper I try to understand a religious dimension of a person who is the narrator of the poem. This is the voice of an experienced person who tries to find his way between two oppositions: the so called Polish catholicism (which is stereotyped as „mass” catholicism, unreflective, su-

perfidious etc) and a religion of a modern intellectual (with his religious hesitations, opposition to the catholic „mob” etc).I try to throw some light on a narrator’s perspective going back to some Milosz’s texts from the past. I hope the paper will be interesting to the scholars and others who are trying to solve the fascinating problem of the religious dimension of Czeslaw Milosz’s poetry.