

Maciej Szmyd

Dramat wiary, dramat niewiary : rzecz o "Traktacie teologicznym" Czesława Miłosza

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,
kultura, zdrowie, edukacja] 2, 335-339

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Mgr Maciej Szmyd, który reprezentuje Akademię Pedagogiczną (FP) w Krakowie, napisał interesujący, literacko-filozoficzny esej, inspirowany nowym dziełem Cz. Miłosza. Pracę bardzo wysoko ocenił prof. dr hab. Antoni Kamendera (FIS, AP w Krakowie) który stwierdził w recenzji, że autor opracowania „imponuje erudycją. Zasadnie kojarzy wiodące idee literackie i filozoficzne, szczególnie filozofii człowieka.” Tekst może stanowić dla współczesnego człowieka inspirację do refleksji w zakresie egzystencjalnych i metafizycznych dylematów.

MACIEJ SZMYD

Instytut Filologii Polskiej AP w Krakowie

Dramat wiary, dramat niewiary – rzecz o „Traktacie teologicznym” Czesława Miłosza

Ukazał się przenikliwie głęboki i swoiście testamentowy, zarazem ezoteryczny i proroczy utwór poety: „Traktat teologiczny”¹. Ze względu na swój walor intelektualny i silnie zarysowaną swoistość podjętej w nim problematyki, a może przede wszystkim z uwagi na „obnażenie” się Autora ze swych chyba najgłębszych dylematów religijno-metafizycznych, stał się on – i zapewne takim długo jeszcze pozostanie – przedmiotem licznych omówień, komentarzy, analiz i ocen.

Tu jednak nie podejmujemy szczegółowego rozbioru analitycznego, ani profesjonalnej, filozoficznej i teologicznej egzegezy lub krytyczno-literackiej interpretacji tego niezwykłego i doniosłego dzieła. W tym zadaniu wyręczają nas inni. Chcemy natomiast podzielić się z Czytelnikiem niektórymi wrażeniami i myślami z jego lektury.

Pierwsza myśl po lekturze – kogo to wszystko obchodzi? Do kogo przemówi poeta, przybysz jakby z innej przestrzeni i innego czasu? Kto usłyszy, zrozumie i do głębi przeżyje „wołanie do puszcy” proroka w dzisiejszym, dość skutecznie wypranym z metafizycznego tragizmu, lekkomyślnie beźmyślnym świecie, którego właściwości i „duchową nędzę” opisał poeta już 60 lat wcześniej w „Oeconomii divina”. Słowa poety brzmią już jak ciemne, archaiczne zaklęcia – „Zło”, „Książę ciemności”, „Upadek”. Słowa te zdają się nie potrącać żadnej duchowej struny w duszy współczesnego czytelnika. Widać to chociażby w rytualnych „Laudacjach” na cześć nowego dzieła Cz. Miłosza. Dominująca w nich jakaś powierzchowność analiz, bierze się chyba z głębokiej bezradności, z jaką staje człowiek współczesny wobec dramatu idei i wartości, który w coraz większym stopniu przestaje być dla niego czytelny. Nasze czasy, to czasy wielkiego zapominania, historycznego zapominania, któremu pomaga współczesna sztuka, filozofia i upowszechniony styl życia; zapominania o rozdarciu wewnętrznym, ranie, o której jakby niestosownie przypomina Cz. Miłosz. W tym „rozdarciu” chodzi o podstawowy dla ludzkiej egzystencji konflikt między porządkiem natury a światem ludzkich wartości, pragnień, aspiracji; o konflikt radykalny i nieuchylalny. Jak mało który z twórców naszej epoki, potrafił Cz. Miłosz sugestywnie uchwycić tragiczną naturę ludzkiej egzystencji oscylującą wiecznie pomiędzy metafizyczną nadzieją, tchnieniem sensu, pragnieniem ugruntowania swego przemijającego i efemerycznego istnienia w jakiejś absolutnej rzeczywistości transcendentnej, a ograniczającą i właściwie poniżającą wszystkie jego duchowe aspiracje Naturą. Twórca „Ziemi Ulvo” odślaniał pracowicie w swojej twórczości eisteistycznej postępujące procesy kulturowe, leżące u źródeł „nędzy duchowej” i zagubienia w nieprzewidywalnych antynomiiach współczesnej cywilizacji. Jednym z kluczowych momentów w tych procesach były narodziny nowoczesnej nauki, która w znacznej mierze dokonała destrukcji religijnego obrazu wszechświata. Zwycięstwo newtonowskiej mechaniki przyniosło z czasem desakralizację Kosmosu, erozję symbolicznych aspektów naszego rozumienia czasu i przestrzeni, z którego „wyparowały” wszelkie nawarstwienia religijne. Śmierć antropocentrycznego Wszechświata, biblijnych i średniowiecznych wizji rzeczywistości rzuciło człowieka w nieskończoną przestrzeń martwego Kosmosu, w którym skonfrontowany z niewyobrażalnymi parametrami Uniwersum musiał uświadomić sobie swą małość, efemeryczność, nicość. Kolejną rewolucją

¹ Czesław Miłosz, *Druga przestrzeń*, „Znak”, Kraków 2002.

humanistycznego wymiaru świata było włączenie przez K. Darwina człowieka w sposób bezapelacyjny w porządek natury, w rządzony wyłącznie prawem przetrwania świat biologii. Paralelnie też zachodziły niepokojące zmiany w świecie literatury. Po ostatecznej porażce, jaką poniósł Romantyzm w swym buncie przeciwko newtonowskiemu obrazowi Wszechświata, literatura straciła w dużej mierze zainteresowanie rzeczywistością obiektywną i zanurzyła się w solipsystycznej przestrzeni subiektywnych emocji, prywatnych mitologii, niezobowiązujących impresji. Stąd jej takie współczesne cechy jak hermetyzm, estetyzm, egocentryzm, itp. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest marginalizacja znaczenia literatury, niezadowolonej już do odgrywania roli nośnika ważkich metafizycznych i etycznych treści, którą spełniała w naszej kulturze przez stulecia.

Wyrazem niezgody Czesława Miłosza, jego wyraźnej opozycji wobec ducha swoich czasów, epoki postępującej deskralizacji świata, uwiadu religijnej wyobraźni, były jego fascynacje niejako alternatywną tradycją myślicieli i pisarzy, którzy nigdy nie pogodzili się z duchowym obliczem Nowożytności.

B. Pascal i W. Blake, F. Dostojewski i L. Szestow, E. Swedenborg i A. Mickiewicz, O. Miłosz i S. Weil tworzą dla poety panteon proroków niezgody na postępującą, duchową erozję naszej kultury; panteon buntowników odrzucających fatalizm Natury w imię metafizycznych aspiracji człowieka.

„Traktat teologiczny” wydaje się być podsumowaniem i syntezą podstawowych wątków poezji i refleksji intelektualnej polskiego noblisty. Jest w tym poemacie niejako „wszystko co najważniejsze” w świecie duchowym autora z najważniejszym chyba problemem na czele, z pytaniem o zło.

Można powiedzieć, że przeżycie zła jest jednym ze źródeł religii, ale zarazem i największym wyzwaniem dla niej. Rzeczywistość, której doświadczamy, w której „silni triumfują, słabi giną, a życie kończy się śmiercią” obraża i upokarza to, co w człowieku najgłębsze i najcenniejsze moralnie: pragnienie sprawiedliwości, głód dobra, potrzeba sensu istnienia. Nie może być zatem, chyba że za cenę rezygnacji z naszej wrażliwości etycznej, żadnego przymierza pomiędzy człowiekiem i jego duchowymi aspiracjami a światem, który w „złu leży”. Człowiek musi niejako szukać „drugiej przestrzeni”, w której może go spotkać zadośćuczynienie za jego poniżenie jako istoty skazanej na śmierć, przeznaczonej na nieuchronną porażkę. Dlatego tworzy on muzykę i poezję, buduje katedry. Dlatego w wysublimowanych systemach filozoficznych poszukuje tego, co nieuwarunkowane, konieczne, absolutne, pyta o arche, trwałe substancje i esencje. Dlatego w końcu od wieków, ale na nowo i w różnych postaciach odnajduje swą „prawdę”, żywą prawdę w religii. Tam odnajduje sens w bezsensie życia, ład w chaosie, obietnice poniżenia silnych i niesprawiedliwych, ukojenie i nadzieję. To według Z. Freuda religia egzorcyzmuje nasze lęki związane z okrucieństwem natury i opresyjnością społeczeństwa. To dlatego H. Heine, B. Bauer i Marks określali ją mianem duchowego opium, a św. Augustyn zwracał się do Boga pisząc „Niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”. Mimo diametralnie różnego stosunku tych autorów do fenomenu religijności, wszyscy oni podkreślają kojącą rolę wiary religijnej w życiu człowieka, znajdującego w niej swoistą kompensatę za niepokoje i cierpienia, które przynosi nam życie. Dlatego wnosimy „świątynie niewyobrażalnego miłosierdzia”, gdyż w świecie nie możemy znaleźć oczekiwanego zadośćuczynienia.

Z drugiej jednak strony doświadczane przez człowieka zło zdolne jest podciąć jego zdolność do zaufania. Także w „dobrej nowinie” religii, w istnieniu kochającego Ojca, w obietnicie wielkiego zniszczenia nadziei. Trudność sprawia jednak wyjaśnienie, jak jest możliwe uzgodnienie wszechmocy i dobroci Boga z oczywistą niedoskonałością stworzonego przez Niego świata.

Wątpliwości co do możliwości teodycei zgłaszali już epikurejczycy, co przypomina sam Cz. Miłosz, przywołując sławny dylemat – zło tego świata dowodzi, że Bóg jest albo zły, albo beznadziejny. Niemożność z kolei przyjęcia takiej alternatywy przez tych, którzy pragną ocalić

chrześcijański obraz Boga jest oczywista. Tym niemniej poeta wytrwale stara się dążyć problem zła i to zaiste „... nie z frywolności (...) ale z bólu serdecznego”. Nie zadowala go subtelność wielkich teologów, którzy jak św. Augustyn, utożsamili zło z brakiem i negacją, odejmując tym samym tu ontologiczny fundament, czy nieludzka „boskość” spojrzenia tych myślicieli, którzy spoglądając na sprawy człowieka z wiecznej i kosmicznej perspektywy, zapewniali go o lokalności i prowincjonalności jego cierpień składających się na wielką i niepojętą harmonię Wszeczhreczy. Abstrakcyjność i czysto pojęciowy charakter tych rozwiązań rozmią się z dojmującą konkretnością doświadczeń, które powodują pytanie: „skąd zło”? Nie chce, bądź nie potrafi zadowolić się poeta błogością „spokoju wiary”, która ukorzyła się przed tym, co niepojęte. Nie chce także dołączyć do rodaków, którzy „lubili słowa kościelnego obrzędu, ale nie lubili teologii”. Zdaje się widzieć w tym zjawisku rodzaj dobrowolnego oddania się iluzji, którą przynosi zapomnienie o bezwzględności świata, immoralizmie natury i historii.

Emocjonalne ciśnienie, które niesie ze sobą isticie manichejskie w swej intensywności przeżycie grozy świata, uniemożliwia Cz. Miłoszowi poprzestanie na racjonalistycznej abstrakcji uczonej teologii, bądź na bezmyślnej poczciwości polskiej religijności. Dlatego staje się „spadkobiercą łóż mistycznych” J. Böhme i Saint-Martina wytrwałym czytelnikiem pism „kabalistów, alchemików, rycerzy Różanego Krzyża”, gdyż u nich właśnie odnajduje odwagę życiodajnej wyobraźni, zaangażowanie serca, błyski intuicji. Właśnie na „oberżach herezji” znajduje autor „Traktatu teologicznego” najbliższe sobie „duchy wielkich kontestatorów”, którzy nie przyjęli do wiadomości katastrofy, jaką była śmierć antropocentrycznego i animistycznego Kosmosu pradawnych, religijnych systemów; którzy nie godzili się na „diabelski wodewil”, jakim musi jawić się świat oglądany przez pryzmat naukowego światopoglądu. Tych herezjarchów nie zwiódł urok eleganckich sylogizmów uczonej metafizyki, nie przyjęli oni także do wiadomości kapitulacji nowożytnej teologii wobec ducha nowoczesności i naukowości lub jej przepotwarzenia w prometejsko-publicystyczne formy zaangażowania społecznego. Zamiast tego, jak twierdzi Miłosz myśląc o bohaterach swojej książki „Ziemia Ulvo”: „za cenę wariactwa szukali wyjścia z sytuacji”. Ożywiali dawne kosmogonie, szukali odprysków „Wielkiej Prawdy” w tradycji hermetyzmu i alchemii. Przypominali zapomnianych jej świadków, mistyków, kabalistów, podróżników w inne wymiary. W ich interpretacji wielkie, wyblakłe dziś narracje, obrazy i symbole: „Stworzenie”, „Bunt aniołów”, „Upadek”, „Grzech pierworodny” nabierają nowego blasku i spowiadane na nowo w żywy sposób potrafią mówić o pradawnych metafizycznych katastrofach.

Cz. Miłosz opowiada w „Traktacie teologicznym” za Jakubem Böhme i Mickiewiczem historie upadku Lucyfera, kuszenia Adama, wygnanie z Raju, szukając w tych archetypicznych przypowieściach przebłytku prawdy o przedwiecznych korzeniach ludzkiej „nędzy” i powszechnego zła. Rozum odnajdzie tu tylko wariacje na temat naiwnego mitu, lecz nasza wrażliwość wbrew jego zastrzeżeniom zostaje silnie poruszona tą dramatyczną epopeją buntu, grzechu i upadku.

Poetyckie obrazy ukazują nam wyraziście, że fundamentem zła są pycha i pragnienie władzy, wciągające nas w wieczny chaos walki, która wypełnia świat pożadaniami wtapiającymi nas w okrucieństwo i bezwzględność porządku Natury. „Monotonne koło narodzin i śmierci” stało się szyderczą puentą dla prometejskiego buntu Adama, lecz choć Cz. Miłosz zdaje się być po manichejsku skłonny odjąć wiele z wszechmocy Boga, by dać z niej wiele Księżciu Tego Świata, to jednoznacznie podtrzymuje wiarę w to, że może wyzwolić człowieka od jego władzy ofiara Nowego Adama – Jezusa Chrystusa. Przynosi ona nadzieję na to, że nasza klęska, nasz upadek, nasza niemoc nie są ostateczne, że uwięzienie w boleśnie obojętnym wobec naszych duchowych aspiracji świecie Natury nie jest bezapelacyjne. Jest wiarą w tę nadzieję, wyrazem irracjonalnego zaufania w to, że jakiś sens jednak prześwietała i usprawiedliwia chaos świata. Trudno zaiste bowiem odnaleźć – (zdaniem Miłosza) –

ślady Boga w rzeczywistości, w której „wszystko co biega, pelża, lata i umiera jest / argumentem przeciwko boskości człowieka”.

Przesłanie, jakie niesie nam ufundowany na rozpoznaniach nauki obraz świata jest radykalne: czeka nas śmierć, nicłość, a w naszym efemerycznym epizodzie nie znajdziemy żadnego sensu czy znaczenia, poza kłamliwymi iluzjami, którymi się karmimy. Wydaje się to nieuniknioną konkluzją z postępującego procesu deiluzji, będącego pochodną kilku rewolucji naukowych. Od przełomu, jakim była w XVII wieku opisywana przez m. in. Aleksandra Koyre destrukcja „koncepcji świata będącego skończoną i dobrze uporządkowaną całością, w której struktura przestrzenna ucieleśniała hierarchie doskonałości i całości”, przez darwinowską degradację człowieka z uprzywilejowanej pozycji w królestwie stworzeń, po zapewnieniu genetyków i socjobiologów o pełnym jego zdeterminowaniu, nawet w pozornie najbardziej wolnych, twórczych i spontanicznych przejawach, nauka odziera nas ze złudzeń, co do naszego statusu i ważności. Oczywiście, człowiek współczesny nie chce przyjąć do wiadomości tych konsekwencji i robi wszystko, by „wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni” nie przerażała go, tak jak przerażała Pascala.

By nie dostrzec naszej ludzkiej kondycji w całym jej nagim bezsensie fabrykujemy świeckie i religijne mitologie – wierzymy w postęp, w soteryczny sens psychoterapii, w klonowanie jako lekarstwo na śmierć, w marksistowskie utopie społecznej doskonałości lub w kapitalistyczne bajki o wiecznej szczęśliwości bez troskłej konsumpcji, która zapanuje po zniesieniu ograniczeń w liberalizacji handlu. Szukamy środka na nasz głód mitu w różnych religijnych namiastkach, które gwarantują nam maksimum zadowolenia z miłego poczucia bliskości tajemnicy i posiadania prawdy, za minimum zobowiązań i wyrzeczeń. Stąd kariera buddyzmu, synkretycznych kultów o przyjemnie egzotycznej wschodniej proveniencji, komercyjnego okultyzmu, rewaloryzowanych wierzeń pogańskich etc.

Nawet filozofia dostraja się do ogólnie terapeutycznego ducha czasów i zapewnia, że należy machnąć ręką na odwieczne problemy, przyjąć za pewnik relatywizm i prywatność wszelkiej prawdy i pozwolić wszystkim na cieszenie się wolnością, niefrasobliwością, którą niesie ze sobą nowa sofistyka postmodernizmu.

I w tej sytuacji pojawia się na scenie 90-letni poeta, który z niemodną powagą i nietaktownym brakiem wrażliwości na współczesny konwenans zdaje się przemawiać słowami św. Jana: „Ty bowiem mówisz „Jestem bogaty” i „wzbogaciłem się” i „niczego mi nie potrzeba” a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny i ślepy i nagi”. Jednakże zdaje się podzielać poglądy, że nie ma żadnej logicznej konieczności, by stwierdzenie nędzy ludzkiej kondycji musiało otwierać nas na nadzieję jej uświęcenia czy wyzwolenia. Czym jest wiara Cz. Miłosza, skoro świat, jego analiza nie naprowadzają nas na ślady wyższego sensu? Desperackim skokiem w ciemność, psychologiczną potrzebą ludzkiej osoby nie mogącej trwać w nihilistycznej pustce, aktem zaufania wyphywającym z głębokiej, mistycznej intuicji? Czyż sceptyk nie może widzieć w niej tylko „pobożnego kłamstwa”, jak nazywał Nietzsche religię, która jest wyrazem nierozumianej niezgody na akceptację swego istnienia, takim, jakie ono jest naprawdę: skończone, przypadkowe, absurdalne. Poeta zdaje sobie sprawę z trudności jaką napotykałyśmy zawsze, gdy chcemy naszym intuicjom religijnym i metafizycznym nadać moc logicznego dowodu. Stara się nie podierać powagą kościelnego urzędu, ani nie przybierać pozy gnostyckiego mędrca, który uzyskał wyższą wiedzę z ezoterycznych, tajemniczych źródeł. Wyznaje bezradnie „Tak naprawdę nic nie rozumiem (jest tylko ekstazy nasz taniec) drobin wielkiej całości”. Później zaś dramatycznie przyznaje: „Ja też jednego dnia wierzę, drugiego nie wierzę” i zalicza siebie w kręgi „ludzi słabej wiary”. Z drugiej jednak strony, choć autor „Traktatu teologicznego” wie, że nic nie będzie do końca wiadomym, to uważa za zbawienny fakt samego zaangażowania ludzkiego ducha w bunt przeciwko tyranii „kamiennego porządku świata”, nasze otwarcie na głębszy wymiar, nasza walka, nasze zmaganie w walce o dotarcie do sensu i znaczenia, uwalniają nas od niewoli, którą przynosi rozpaczalna rezygnacja, bądź beztroška niefrasobliwość, nihilizm albo po prostu beżmyślność.

Nasza kapitulacja wobec rzeczywistości bezwzględnych praw natury, cierpienia i pozbawionej nadziei śmierci, wyjaławia nas duchowo, niszczy i paczy. Zaś sprzeciw wobec metafizycznego sieroctwa, przygodności i obcości świata jest źródłem życiodajnej energii naszego ducha i żywotności naszej kultury, które - jak pisała Simone Weil - „wznoszą hierarchie wartości”, które są „nie z tego świata”, a które są zaprzeczeniem praw rządzących społeczeństwem i Kosmosem.

Rebelia w imię suwerenności ducha przeciw wszechmocy ślepych konieczności, która sprowadza nas do poziomu natury, jest świadectwem naszego zwycięstwa jako istot o metafizycznych aspiracjach.

Poemat się kończy dość nieoczekiwaną deklaracją poety powrotu do „modlącego się tłumu”. Czym jest ta rehabilitacja, dotąd traktowanej ze sceptycyzmem religii rytuału? Być może próbą przełamania solipsystycznej izolacji, stwierdzeniem fałszywości idei samowystarczalności jednostki, złudności jej nadziei na samozbawienie? Może prostą psychologiczną potrzebą wspólnotowości, solidarności z ludźmi takimi samymi jak „efemerycznymi przechodniami świata”? A może jest w tym geście zawarta intencja ukorzenia własnej pychy, grzechu głównego artystów, przewijającego się jak leitmotiv w całym poemacie? Od początkowej deklaracji, że utwór ten ma być odkupieniem grzechu „samolubnej pychy”, przez powodowane przez nią upadki Lucyfera i Adama, po kłopoty nieumiejącego sobie z nią poradzić Mickiewicza, pojawia się ciągle w utworze fatalna hybris, złowrogi występek przeciwko boskiemu ładowi i mierze rzeczy. A przecież, by znów przywołać tłumaczoną i komentowaną przez Miłosza Simone Weil - „Święte w człowieku jest wszystko to i tylko to, co jest bezosobowe (...) Prawda i piękno są czymś bezosobowym”. I właśnie piękno podkreśla szczególnie mocno poeta, pisząc o Matce Boskiej z Lourdes. Nie szuka on epifanii w Częstochowie, wiedząc, że znajdzie tam obraz, jak pisze nieco bluźnierczo, „pogańskiej bogini” plemiennych, narodowych mitów, ucieka on bowiem od tego co zbyt partykularne i uspołecznione.

Lecz znowóż powstaje pytanie, jak rozumieć puentujący poemat akt ukorzenia się przed tajemnicą objawień w Lourdes i Fatimie? Czy jest to gest ostatecznego ujarzmienia pychy, tym razem pychy rozumu, ukorzenia się buntującego „ja”, o którym Pascal pisał, że jest wstrętne. A może takie zakończenie „Traktatu teologicznego” ma paradoksalnie wykazać problematyczność i mizериę wszelkiej teologii, wiedzy niepewnej, bezbronnej wobec ciosów sceptyków, a bladej i rachitycznej wobec siły prawdziwej, prostej wiary ludzi nieuczonych, dzieci i pastuszków? A może, przywołując te tajemnicze epifanie Cz. Miłosz odsuwa od siebie gnostyczką pokusę bezwzględnego potępienia tego świata jako dzieła Złego Demiurga? Pisze przecież: „(...) piękno jest jednym z komponentów świata”. Także nasza, upadła rzeczywistość może być nośnikiem znaków wyższego sensu, prześwitem Transcendencji, także ją może przeświecić Sacrum. Może zatem, przy pewnym nastawieniu ducha, możliwe jest dostrzeżenie w krótkim olśnieniu odblasku Wyższej Rzeczywistości, boskiego ładu, który uświęca chaos, okrucieństwo i bezwzględność naszego świata. Może zatem nie są tylko iluzją nasze nadzieje na wielkie spełnienie, może naszym wołaniom o sens odpowiada nie tylko echo martwego Kosmosu, może nasze duchowe i metafizyczne aspiracje nie są szyderczą omyłką. Może ...