

Zofia Zarębianka
Uniwersytet Jagielloński

Dyskurs(y) religijne Czesława Miłosza

Zagadnienia natury *stricte* religijnej, dotyczące sfery odniesień pojedynczego „ja” do Boga, ogólne pytania metafizyczne, formułowane w perspektywie uniwersalnej, poszukiwania teologiczne odnoszone do bardzo różnych kwestii¹, w tym tak zasadniczych, jak: pośmiertny los człowieka, przeznaczenie, status zła, prawdy wiary czy powszechne zbawienie, w końcu istotne rozpoznania duchowe podejmujące kwestie drogi człowieka do Boga, wyznaczają zasadnicze kręgi problemów metafizycznych i religijnych, konstytutywnych dla twórczości Miłosza i składających się, przynajmniej w pewnym trybie czytania, na jej znaczeniową dominantę². Upatrywałabym jej więc w odniesieniu do całej twórczości pisarza w wymiarze sensów, które najogólniej i w pewnym uproszczeniu nazwać by można sferą „religijnego”, uznając, że stanowi ona znaczeniowy rdzeń tego dzieła, również w tym sensie, iż jest, w proponowanej przeze mnie strategii lekturowej, elementem jednoczącym wszystkie inne poruszane w nim zagadnienia: w tym także kwestie historiozoficzne, polityczne i autotematyczne, z których dwie pierwsze bywają uznawane niekiedy za główną oś zainteresowań poety³. Na prymat zagadnień religijnych w swej twórczości wskazywał też niejednokrotnie sam pisarz⁴. Pośrednio, gdy charakteryzując

¹ Por. Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] *idem*, *Druka przestrzeń*, Znak, Kraków 2002, s. 63-91. Tekst najbardziej chyba pod tym względem reprezentatywny, również w tym sensie, iż miał być w zamysłu samego autora summą jego przemyśleń religijno-metafizycznych.

² Por. J. Błoński, *Miłosz jak świat*, Znak, Kraków 1998; A. Fiut, *Moment wieczny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011; Z. Zarębianka, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duch(owość). Wyobraźnia*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.

³ Por. M. Zaleski, *Zamiast*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

⁴ Oprócz publikacji wymienionych w szkicu należy tu przywołać także dyskursywne wypowiedzi Miłosza zawarte w jego korespondencji z Thomasem Mertonem. Por. *Czesław Miłosz – Thomas Merton. Listy*, przeł. [z ang.] M. Tarnowska, Znak, Kraków 1991 oraz liczne zapisy w *Piesku przydrożnym*.

twórczość swego krewnego Oskara Miłosza, zapytywał: „czy możliwa jest poezja nie-eschatologiczna? Byłaby to poezja obojętna na oś przeszłość – przyszłość i na rzeczy ostatnie, a więc na zbawienie i potępienie, na Sąd, na Królestwo Boże, na cel Historii, czyli na to wszystko, co łączy czas wyznaczony jednemu życiu z czasem ludzkości”⁵, czy gdy chowając się za opinią Jeana Valentine’a, wyrażał następujący sąd: „W poezji zdaje się tkwić coś zasadniczo nieświeckiego, [...] ludzie polegają na poezji chcąc przekazać prawdy o sprawach życia i śmierci w inny sposób niedosiężalne. W dzisiejszej Ameryce poezja dostarcza wielu ludziom, z poetami włącznie, pociechy, której już nie znajdują w religii tradycyjnej”⁶ oraz w trybie bardziej dyskursywnym, gdy w *Widzeniach nad Zatoką San Francisco* przyznawał: „to, co społeczne i polityczne jest w nas wymuszone, ponieważ poza nimi nie mamy obrony przeciwko czasowi i zniszczeniu”⁷, by w końcu w *Traktacie teologicznym* wprost napisać: „Bo pierwsze ma być pierwsze”⁸, wskazując w ten sposób tak na jedno z historycznych źródeł myśli europejskiej, jak i na hierarchię rzeczy i spraw oraz na aksjologię jako niezbywalne wyposażenie intelektualne i etyczne pisarza oraz dzieła. I w innym miejscu⁹: „Zamiast zostawić teologom ich kłopoty, ciągle rozmyślałem o religii. Dlaczego? Dlatego po prostu, że ktoś musi to robić”. Przytoczona wyżej krótka wypowiedź z *Pieska* staje się niesłychanie istotna, gdyż odsłania powody, dla których Miłosz wciąż powracał do problemów religijnych. Wskazuje więc na towarzyszące pisarzowi swego rodzaju poczucie misji oraz świadomość odpowiedzialności, związanej z przekonaniem o potrzebie ocalania kulturowych fundamentów ludzkości, kwestionującej w coraz większym stopniu – poprzez dokonywane zwroty ideowe oraz poprzez panujące mody i praktyczne wybory – przedustawny porządek rzeczy, w którego istnienie pisarz, mimo wszelkich zastrzeżeń, zdaje się, nigdy nie zwątpił. Sekularyzacyjnym oraz relatywistycznym tendencjom narastającym w kulturze XX w. poeta próbuje przeciwstawiać wizję świata opartą na teorii kosmosu uporządkowanego, celowego i rządzonego przez jakąś Siłę Wyższą, nie godząc się na wywodzone z oświecenia koncepcje całkowitej autonomii i emancypacji rzeczywistości spod władzy Nadprzyrodzonego.

Po dwóch tysiącach lat budowania wielkiego gmachu wyobrażeń i dogmatów, od Orygenesusa i św. Augustyna po Tomasza z Akwinu i kardynała Newmana, kiedy każde dzieło ludzkiego umysłu i rąk powstawało w pewnym systemie odniesienia, wschodził wiek bezdomności. Jak mogłem o tym wszystkim nie myśleć?¹⁰

Uznając poruszanie zagadnień religijnych za swoistą powinność literatury, Miłosz eksponuje równocześnie zauważoną przez siebie niewydolność trady-

⁵ Cz. Miłosz, *Poeci i rodzina ludzka*, [w:] *idem*, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku*, Instytut Literacki, Paryż 1983, s. 35.

⁶ Cz. Miłosz, *Cytata*, [w:] *idem*, *Piesek przydrożny*, Znak, Kraków 1997, s. 33.

⁷ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Instytut Literacki, Paryż 1969, s. 138.

⁸ Por. Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] *idem*, *Druga przestrzeń*, s. 63.

⁹ Cz. Miłosz, *Zamiast zostawić*, [w:] *idem*, *Piesek przydrożny*, s. 161.

¹⁰ *Ibidem*, s. 161.

cyjnego dyskursu teologicznego, który utracił według niego zdolność przekazu mistagogicznego, wikłając się w abstrakcyjne formuły pojęciowe. „Opatrzność postanowiła, że stępi się ostrze kazań i filozoficznych traktatów, a pozostanie tylko poezja jako instrument świadomości człowieka rozmyślającego o rzeczach ostatecznych”¹¹. Takie podejście oznaczałoby z jednej strony przekonanie, iż dyskurs poetycki miałby zastąpić dyskurs teologiczny w tropieniu prawdy o sferze nadprzyrodzonego. Z drugiej zaś strony, słowo poetyckie, poetycka wyobraźnia i świeżość językowa miałyby stanowić dla teologii model przepowiadania, dostarczając impulsu dla przekształcenia i odnowienia naukowego dyskursu teologicznego. „Poezja dwudziestego wieku, w tym, co w niej najbardziej istotne, jest zbieraniem danych o rzeczach ostatecznych w kondycji ludzkiej, i wypracowuje po temu swój język, który teologia może wykorzystać, albo nie”¹². Wszystkie przytoczone wypowiedzi akcentują dwie sprawy. Po pierwsze, przynoszą dyskursywne potwierdzenie słuszności tezy o prymarnym charakterze zagadnień metafizycznych w twórczości noblisty. Po drugie, uwypuklają od strony świadomości pisarza istotność więzi problematyki religijnej i teologicznej z kwestiami języka oraz paradygmatu kulturowego¹³.

Intensywna obecność wskazanej problematyki religijnej w całym, rozwijanym przez kilka dziesięcioleci dziele pisarskim Czesława Miłosza uzasadnia prawomocność pytania o charakter, status, funkcję oraz miejsce dyskursu religijnego w tej twórczości. Istotny wydaje się tu także namysł nad przemianami tegoż dyskursu, czy tych dyskursów w czasie, a więc zagadnienie ewolucji sposobów wypowiedzania kwestii religijnych, metafizycznych i teologicznych w przestrzeni długiego trwania twórczej aktywności pisarza, debiutującego w roku 1933, a ostatnie zapiski czyniącego w roku 2004.

Przede wszystkim więc należałoby w tym kontekście spytać, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z jednym tylko, homogenicznym dyskursem religijnym, czy też właściwsze byłoby wskazanie na wielość różnoimiennych dyskursów religijnych, wyrażających nie tylko różnorodność tego typu zainteresowań autora *Ziemi Ulro*, ale też będących istotnym elementem ambiwalencji, sprzeczności i kontrastów znamionujących Miłoszowe rozważanie tego, co ponadmaterialne i pozadoczesne: „nieskończone bogactwo, złożoność, wielopostaciowość rzeczy ziemskich pochodzą z zawartej w nich sprzeczności”¹⁴. Takie rozstrzygnięcie, na rzecz mnogości dyskursów, od razu zarazem podkreślałoby bogactwo, różnorodność i wieloaspektowość refleksji religijnej i metafizycznej w całokształcie znaczeń ewokowanych w utworach noblisty. Istnieje cały szereg istotnych argumentów na rzecz powyżej wskazanej opcji. Jej wybór rodziłby wszakże również pewien kłopot, związany

¹¹ *Ibidem*, s. 32.

¹² *Ibidem*, s. 35.

¹³ Styk ten daje się zauważyć również w tekstach poetyckich. Dobrym przykładem jest tu wiersz *Oeconomia Divina*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 18.

z dysonansem pomiędzy wyrażanym nie tylko przeze mnie przekonaniem o integralnym charakterze całokształtu dzieła Miłosza a niespójnością zawartego w nim projektu religijnego oraz w konsekwencji milczące przyjęcie założenia o fragmentaryczności i rozproszeniu w dziedzinie rozważań religijnych. Słowem – przyjęcie tezy o braku jedności w myśli religijnej przenikającej twórczość Czesława Miłosza wprowadzałoby więc znaczący rozdzwitek w całościującą wizję rzeczowej twórczości i jakoś kłóciłoby się z wyartykułowanym na wstępie przeświadczeniem o charakterystycznej dlań integralności, rozpoznawalnej w przestrzeni całości Miłoszowego pisarstwa i traktowanej jako jeden z podstawowych wyznaczników jego światoodczucia. Uznanie wielości dyskursów religijnych organizujących tkanę „religijnego” w dziele poety kwestionowałoby przeto opinię o jego fundamentalnej jednorodności, obserwowanej w przestrzeni wszystkich utworów, niezależnie od ich formy¹⁵.

Jednocześnie zaś przecież pozostaje faktem, iż refleksja religijna Miłosza nie stanowi żadnego zwartego systemu, że składają się nań wątki względem siebie przeciwstawne i wzajemnie się znoszące, że wreszcie jawi się w postaci swego rodzaju intelektualnych migawek oraz duchowych rozbłysków, tworząc mozaikę złożoną z elementów różnoimiennych i, przynajmniej pozornie, wobec siebie niekompatybilnych. Koegzystują zatem obok siebie manichejskie z ducha stwierdzenia na temat dychotomicznego pęknięcia znamionującego ludzką naturę oraz rzeczywistość naznaczoną przez zło, pęknięcia ujawniające się w braku harmonii między stworzeniami, ludźmi i narodami, z ujęciami sławiącymi dobroć i jedność świata. Przykłady ujęć antynomicznych, podszytych dualistycznymi koncepcjami inspirowanymi manicheizmem, dostarcza wiele wierszy z *Trzech zim*, m.in. *Pieśń*¹⁶. Przekroczenie dualizmu zarysowuje się zaś w pochodzącym z tego samego tomu wierszu *Obloki*¹⁷, pełniej natomiast ilustruje je choćby bardzo wymowny, powojenny już, *Dar*¹⁸, nie mówiąc o epifanicznych i iluminacyjnych utworach z ostatniego okresu twórczości¹⁹. Wyznaniem głębokiej wiary łączonej w wielu tekstach z religijnym pojmowaniem misji poety i rozumienia sztuki poetyckiej w perspektywie służby przed Majestatem²⁰, towarzyszą wypowiedzi stanowiące wyraz skrajnego sceptycyzmu i zwątpienia.

Jak zatem – i czy w ogóle jest to możliwe – pogodzić te przeciwstawne stanowiska? I czy faktycznie poprzestanie na prostym stwierdzeniu obecności w

¹⁵ Por. Z. Zarębianka, *Religijne aspekty poezji Czesława Miłosza*, [w:] *eadem*, *Wtajemniczenia (w) Miłosza...*, s. 177-186; *Emblematy nieskończoności w poezji Czesława Miłosza*, [w:] *ibidem*, s. 338-351; *Struktura wyobraźni religijnej w twórczości poetyckiej Czesława Miłosza*, [w:] *ibidem*, s. 351-365.

¹⁶ Por. Cz. Miłosz, *Pieśń*, [w:] *idem*, *Trzy zimy*, Wydawnictwo Władysława Mortkowicza, Wilno 1936, s. 9.

¹⁷ *Ibidem*, s. 40.

¹⁸ Cz. Miłosz, *Dar*, [w:] *idem*, *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, Znak, Kraków 1980, s. 89.

¹⁹ Por. np. Cz. Miłosz, *Jasności promieniste*, [w:] *idem*, *To*, Znak, Kraków 2000, s. 99; *Ląka*, [w:] *idem*, *Na brzegu rzeki*, Znak, Kraków 1994, s. 20; *O zbawieniu*, [w:] *idem*, *Wiersze ostatnie*, Znak, Kraków 2006, s. 80; *Obecność*, [w:] *idem*, *Druga przestrzeń*, s. 54.

²⁰ Por. Z. Zarębianka, *Religijna sankcja misji poety*, [w:] *eadem*, *Wtajemniczenia (w) Miłosza...*, s. 322-337.

tekstach Miłosza wielu dyskursów religijnych zamyka problem i oddaje prawdę o skomplikowanym charakterze rzeczywistości religijnej kreowanej i poddawanej oglądowi w jego twórczości?

Na rzecz tezy o mnogości i równoległości wielu dyskursów religijnych przemawiają liczne racje, pośród których argument o wielogłosowości Miłoszowego dzieła wysunąć by można na plan pierwszy. Idąc tym tropem, należałoby stwierdzić, iż fakt polifoniczności pisarstwa Miłosza, wyrażającej się poprzez wielość bohaterów, różnorodność form wypowiedzi, w tym zróżnicowanie genologiczne jego pisarstwa, oraz wielość opinii, sądów i stanowisk światopoglądowych w kwestiach religijnych prezentowanych przez występujące w nich postaci determinuje słuszność mniemania o współistniejących w tej twórczości dyskursach religijnych, dyskwalifikując jako niedorzeczny i fałszywy pogląd o jednym, całościowym dyskursie. Istotnym argumentem potwierdzającym tezę o wielości tychże dyskursów w miejsce dyskursu pojedynczego jest też wielopoziomowość refleksji religijnej podejmowanej przez Miłosza. W pierwszej kolejności składa się na ową wielopoziomowość i różnorodność poruszanych w tej twórczości tematów, mieszczących się w polu znaczeniowym religijnego, należących jednak do całkowicie odmiennych domen dyskursu. Z jednej więc strony stawia się w tej twórczości fundamentalne pytania z zakresu teodycei. Do nich należy refleksja o złu i próba rozwiązania dręczącej Miłoszowego bohatera kwestii *Unde malum*²¹. A z drugiej strony, niejako na przeciwnym biegunie, penetruje Miłosz kwestie można powiedzieć bardziej zewnętrzne, należące do zakresu socjologii i psychologii religii oraz eklezjologii. Rozmyśla w tym względzie m.in. nad rolą religii i Kościoła w polskim społeczeństwie, nad kulturową specyfiką polskiej pobożności, nad stykiem religii i polityki²². Poddaje krytyce funkcjonujące w polskiej tradycji ścisłe powiązanie kwestii narodowych i religijnych, prowadzące do swoistej religijnej ksenofobii poprzez zawłaszczenie uniwersalnego przesłania katolicyzmu i podporządkowanie go ideologicznym interesom takich czy innych ośrodków czy środowisk. W odniesieniu do tego typu zagadnień zaznacza się zresztą w tekstach Miłosza, zwłaszcza rozpatrywanych w porządku chronologicznym, pewna ambiwalencja postaw wyrażona w emocjonalno-intelektualnej oscylacji przebiegającej od negacji do akceptacji, od niechęci i pogardy do podziwu i współuczestnictwa²³. Silnie uwidacznia się w jego utworach rozważanie problemu istnienia i sposobu istnienia Boga oraz jego cech, a więc kwestii

²¹ Na temat zła w twórczości Miłosza por.: Ł. Tischner, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Znak, Kraków 2001. Por też wiersz Miłosza, *Wysokie tarasy*, z dyskursywną frazą „całe życie próbowałem odpowiedzieć na pytanie: skąd zło?”, [w:] *idem*, *Druka przestrzeń*, s. 31.

²² Por m.in. *Czesław Miłosz – Thomas Merton. Listy*; Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż 1977; warto zwrócić uwagę na podobieństwo dylematów i rozstrzygnięć tego rodzaju kwestii między Czesławem Miłoszem a Karolem Ludwikiem Konińskim.

²³ Por. Z. Zarębianka, *W krainie sprzeczności pogodzonych. O ambiwalencjach w konstrukcji bohatera lirycznego międzywojennej poezji Czesława Miłosza*, oraz *eadem*, *Między wiarą a zwątpieniem. Bohater późnych wierszy Czesława Miłosza wobec dylematów wiary*, [w:] *eadem*, *Wtajemniczenia (w) Miłosza...*, s. 186-269.

przynależnych do filozofii religii, ściślej do filozofii Boga, a jednocześnie rozważanych w ramach teologii dogmatycznej, czy problem możliwości poznania go przez ludzki umysł, podejmowane przez antropologię i psychologię religii oraz przez teologię duchowości czy wspomniane już i – bardzo mocno wyeksponowane klasyczne pytanie metafizyki – pytanie o zło i możliwość pogodzenia idei dobrego Boga z jednoczesną obecnością zła – w rozmaitych jego przejawach – w świecie, zadawane w ramach teodycei, dziedziny teologii fundamentalnej. Każdy z wyliczonych wątków sytuuje się w odmiennej perspektywie badawczej, uruchamia inne instrumentarium pojęciowe i ustanawia odmienne konteksty. Dodać do tej listy można by jeszcze problemy umieszczane w polu historii doktryn religijnych i historii Kościoła, które to zagadnienia w szczególny sposób absorbować będą Miłosza eseiste, czego egzemplifikacji dostarcza choćby *Ziemia Ulro*. Wymienione przykłady poruszanych w utworach Miłosza zagadnień religijnych ukazują ich wzajemną nieprzystawalność oraz przynależność każdego z nich do odmiennego obszaru problemowego i odmiennego porządku. Także i ten fakt wielopłaszczyznowości Miłoszowej refleksji religijnej każe rozpatrywać ją w perspektywie wielu dyskursów, z których każdy wskazuje na inne pole obserwacji i inny przedmiot – oraz, co szczególnie istotne – inny tryb, inny sposób samej narracji. Wreszcie niebagatelne znaczenie dla kształtu religijnego dyskursu/religijnych dyskursów wpisanych w tkanę tekstów autora *Pieska przydrożnego* mają jeszcze dwa elementy. Po pierwsze, uwzględnić należy wspomniane wyżej genologiczne zróżnicowanie w obrębie jego twórczości, obejmującej rozmaite formy wypowiedzi, rozmaite konwencje oraz różne rodzaje i gatunki literackie. Z natury rzeczy, czym innym wydaje się więc reflektowanie nad kwestiami religijnymi w przywołanej przed chwilą eseistycznej *Ziemi Ulro*, czy w *Ogrodzie nauk*, czym innym zapis liryczny, jeszcze czym innym dyskurs podjęty w epizujących poematach, typu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*. Ten genologiczny argument – podporządkowany jak sądzę – rozpoznaniu o wielogłosowości tej twórczości i pozostający jakimś tej wielogłosowości aspektem, wydaje się nie do pominięcia w rozstrzyganiu kontrowersji dotyczącej charakteru dyskursu religijnego znamionującego rzeczne pisarstwo. Nie chodzi tylko o sprawę konwencji gatunkowych, generujących w naturalny sposób odmienną stylów i form wypowiedzi, ale może bardziej o wynikający z powyższego fakt przyjmowania przez mówiące ja różnych ról: uczonego teologa, filozofa i myśliciela, diagnosty i obserwatora, polemisty i adwersarza, mentora i poszukującego, buntownika i wyznawcy. Nie wydaje się też, by można było w prosty sposób przyporządkować każdą z wymienionych person do jednego tylko typu wypowiedzi. Po drugie, niemniej istotną kwestię stanowi wielość wpisanych w teksty Miłosza inspiracji i dopływów myśli, pochodzących zazwyczaj z odmiennych i odległych od siebie kręgów kulturowych i tradycji religijnych. Wystarczy wspomnieć Miłoszowe fascynacje nurtami gnostyckimi, szczególnie wyraźne we wcześniejszych etapach twórczości, tu zwłaszcza zwraca uwagę obecność wątków manichejskich; nawiązania sufickie, pojawiające się

w *Nieobjętej ziemi* czy *Hymnie o perle*, różnej natury inspiracje buddyjskie, dające się wykryć już w wierszach wojennych, i przybierające na sile w tomach późnych, obfitujących w wiersze o charakterze iluminacyjnym, obecność elementów kaba-listycznych, zauważalnych zwłaszcza w wątkach związanych z postacią Oskara Miłosza, czego ilustrację stanowić może poemat *Czeladnik*²⁴, pradawne wierzenia pogańskiej Litwy, przywoływane choćby w *Dolinie Issy*, ale też w utworach poetyckich, wreszcie istniejące cały czas, od początku drogi twórczej wpływy różnych nurtów chrześcijaństwa od prawosławnej koncepcji apokatastazy wywiedzionej od Orygenesesa, po kalwińską teorię predestynacji, nie pomijając najsilniejszego i najbardziej obszernego pola odwołań z kręgu rzymskiego katolicyzmu oraz nasycenia wyobraźni symboliką biblijną²⁵, by uświadomić sobie rozległość, meandryczność i niezwykłość ewokowanego przez tę twórczość horyzontu religijnego. Ten aspekt współlistnienia w jednym dziele wielu, niekiedy znoszących się wzajemnie, religijnych inspiracji, jak sądzę, pozostaje również (podobnie jak zróżnicowanie genologiczne i różnorodność prezentowanych stanowisk wobec podejmowanych zagadnień) składnikiem polifoniczności, będącej jednym z najistotniejszych wyznaczników dykcji poetyckiej charakterystycznej dla interesującej nas tu twórczości²⁶. Omawiając charakter dyskursu/dyskursów religijnych konstytuujących najważniejszy nurt pisarstwa Czesława Miłosza, trzeba też uwzględnić oddziaływanie różnych szkół duchowości, czy też, mówiąc ostrożniej, możliwość opisywania duchowego doświadczenia bohaterów tej twórczości poprzez kategorie znamienne dla formacji duchowych charakterystycznych dla rozmaitych duchowych, a także filozoficznych nurtów. Mam na myśli z jednej strony rozpoznawalność analogii (bo nie wiem, czy zawsze świadomych nawiązań) do drogi duchowej św. Ignacego Loyoli²⁷, do myślenia św. Franciszka z Asyżu²⁸, do nauki o wewnętrznych demonach i acedii głoszonej przez ojców pustyni²⁹. Rozpoznawalność tego typu zbieżności pozwala na interpretację konkretnych utworów z zastosowaniem instrumentarium pojęciowego wywiedzonego z danego nurtu duchowości, dającego się odkryć w konkretnym wierszu. Równocześnie, wydaje się, iż poeta nie posługuje się żadnymi terminami czy sformułowaniami,

²⁴ Por. Cz. Miłosz, *Czeladnik*, [w:] *idem*, *Druka przestrzeń*, s. 91-115.

²⁵ Por. Z. Zarębianka, *Biblijne ślady w wierszach Czesława Miłosza. Rekonesans*, „Konteksty Kultury”, 2015, nr 12A, s. 33-47.

²⁶ Na polifoniczność dzieła Miłosza zwracają uwagę wszyscy badacze i krytycy, od wczesnych wypowiedzi K. Wyki i J. Kwiatkowskiego po niedawno wydane prace M. Bernackiego, M. Dzienia czy J. Zach.

²⁷ W kluczu ignacjańskim dają się czytać m.in. pochodzące z *Trzech zim – Obloki*, czy późniejszy wiersz *Miłość* z cyklu *Świat. Poema naiwne* oraz *Dar* z poematu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*.

²⁸ Franciszkańskie nawiązania w poezji Miłosza nie są oczywiste i podlegają daleko idącym przetworzeniom. Można by je dostrzec we wszystkich tych tekstach, które dają wyraz głębokiej afirmacji istnienia i podziwu dla piękna przyrody. Równocześnie jednak nie można zapominać, iż przyroda najczęściej jest postrzegana u Miłosza jako obszar walki, a takie ujęcie z kolei wyklucza związek z franciszkanizmem. Mamy więc tu do czynienia z kolejną – ostrą – ambiwalencją.

²⁹ Por m.in. następujące wiersze: *Daemones*, *Żywotnik*, *Człowiek wielopiętrowy*, *Notatnik*, „Ja”, *Wysłuchaj* – pochodzące z ostatnich lat twórczości.

które w sposób jednoznaczny osadzałyby tekst w konkretnym nurcie duchowym, wskazanym jako inspiracja dla generowanych przez niego znaczeń. By nie być gołosłownym: przywołany już na tym miejscu *Dar* daje się odczytywać poprzez siatkę pojęciową duchowości ignacjańskiej, zwłaszcza poprzez kategorię tzw. świętej obojętności. Tego rodzaju możliwość nie wyklucza wszakże dostrzeżenia w tymże samym tekście wpływów duchowości zenistycznej i rozpatrywania wpisanego weń duchowego doświadczenia poprzez terminy wypracowane w kręgu buddyzmu zen. Wspomniane zjawisko wskazuje na istotną cechę stosowanego przez poetę w wierszach dyskursu religijnego, charakteryzującego się – w odniesieniu do poziomu znaczeń duchowych – swego rodzaju nieoznaczonością, wyrażającą się w uniwersalizmie i otwartości, polegających na możliwości odczytywania tego samego utworu poprzez pojęcia charakterystyczne dla różnych, niekiedy pochodzących z odległych od siebie obszarów konfesyjnych³⁰. Nie przeczy to rozpoznaniu o silnym nacechowaniu religijnego myślenia Miłosza odniesieniami z kręgu chrześcijaństwa, które – jak się wydaje – pozostaje zasadniczym punktem odniesienia w religijnych wyprawach Miłoszowego bohatera w przestrzeń Nadprzyrodzonego. Podobnie rzecz się ma z możliwością czytania Miłoszowych rozważań religijnych w pryzmacie rozmaitych tradycji filozoficznych, z tomizmem i personalizmem na czele.

Dyskurs religijny – dyskursy religijne Miłosza jawią się zatem, co unaocznia dokonany pobieżny i skrótowy przegląd, jako labirynt pełen sprzeczności i paradoksów, a ustanawiany przez ów dyskurs/owe dyskursy horyzont religijny prezentuje się jako poszarpany i nierówny brzeg, o linii dalekiej od regularności. Wydaje się wszakże, iż zarysowany na wstępie dylemat: dyskursy czy dyskurs, może znaleźć odpowiedź, w której powyższa dychotomia zostanie przekroczona. Jeśli mianowicie przyjąć, iż mimo wielogłosowości tej twórczości, ponad tą polifonią racji, melodii, twarzy daje się słyszeć jeden głos należący do mówiącego podmiotu/narratora, który niejako wciela się w różne postaci, przyjmuje na siebie różne role i różne maski, pozostaje jednak identyczny ze sobą samym i mimo tej mylącej mnogości wcieleń, można w nim rozpoznać sygnaturę autora, jeżeli więc przyjąć taką opcję, to analogicznie dałoby się rozstrzygnąć kwestię dyskursów religijnych. W tej perspektywie uznać by trzeba, iż wielość dyskursów składa się tu na jeden dyskurs. Wielopoziomowość, różnorodność i rozgałęzienia rozważań religijnych stanowiłaby celową strategię budowania przez Miłosza jednego dyskursu, który w ten sposób uzyskuje strukturę niejako patchworkową. Prawdą byłoby w tym układzie zarówno stwierdzenie o wielu dyskursach, jak i o jednym nadrzędnym dyskursie wytworzonym z owych pojedynczych, niezwykle zróżnicowanych narracji, podejmowanych przez mówiące ja w nadziei pochwylenia Niepoznawalnego i starającego się zbliżyć do tajemnicy różnymi szlakami. Chyba

³⁰ Por. Z. Zarebianka, *Dialog Wschodu z Zachodem. W poszukiwaniu nowej formuły duchowości*, [w:] *eadem*, *Wtajemniczenia (w) Miłosza...*, s. 270-286.

też właśnie tę przyświecającą ja mówiacemu nadzieję znalezienia Prawdy można potraktować jako czynnik scalający, dzięki któremu poszarpany i nieregularny horyzont religijnych rozważań Miłosza domyka się kodą współczucia oraz zgody na to, że zrozumienie i ogarnięcie zagadki bytu nie jest możliwe: „Ostatnim słowem stało się »Dlaczego« / Zanim świadomość i pamięć utraci”³¹.

Zofia Zarębianka

Religious Discourse Undertaken by Czesław Miłosz

Abstract

The essay attempts to reflect on the kind of religious discourse undertaken by Miłosz in his poems over a long period of his creativity. It is therefore first of all about capturing the evolution of this discourse in time and tracing its dominant content-organizing as well as carrying out a possible typology in this regard. At first glance it might appear that Miłosz's creativity was characterized by the multiplicity of religious discourses, to which corresponds polyphony of this poetry. A diversification concerns the dimension of the formal as well as the issues in question and various confessional strata. Nevertheless – and here I see the originality factor – all of these discourses put up the coherent ideological whole, whose token is the primacy of the spiritual and metaphysical space of meanings built by the poetry.

Keywords: poetry, religion, theology, the Bible, Zen, mysticism.

³¹ Cz. Miłosz, *Żywotnik*, [w:] *idem*, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011, s. 1316.

