

## Miłoszowy „argument z pragnienia”

Czesław Miłosz, *Traktat teologiczny*, „Tygodnik Powszechny” 11/12 (2001), ss. 11–14.

*Nie jestem i nie chcę być posiadaczem prawdy.  
W sam raz dla mnie wędrowanie po obrzeżach herezji*<sup>1</sup>

Opublikowany w roku 2001 na łamach „Tygodnika Powszechnego” *Traktat teologiczny* niejednego chyba poruszył siłą wyrazu, problematyką, formą. Czy w tym utworze poeta daje wyraz swej wiary czy raczej niewiary? A może samego tylko poszukiwania, które stanowi swoiste *praeambulum fidei*?

W pierwszej części recenzji odniesiemy się do formy i treści Miłoszowego *Traktatu teologicznego*. Pomogą nam w tym niektóre teksty, jakie ukazały się w „Tygodniku Powszechnym” po ogłoszeniu tego utworu. Druga część niniejszego szkicu będzie poświęcona problematyce relacji wiara – rozum w *Traktacie teologicznym*, przy czym refleksja nasza wykroczy poza omawiany utwór i dotknie również innych, paralelnych tekstów poety.

### 1. Traktat „teologiczny” czy życiowe wyznanie?

W pewnym sensie tytuł *Traktat teologiczny* nie jest zbyt adekwatny do zawartości utworu. Zdaniem Kołakowskiego Miłoszowy *Traktat* to nie tyle teologia, co „wyznanie wiary albo niewiary i opis różnych z tym związanych kłopotów”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, 3.

<sup>2</sup>L. Kołakowski, *Mała glosa do epepei ducha*, „Tygodnik Powszechny” 50 (2001), s. 9.

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

Ale tajemnica Trójcy Świętej, tajemnica Grzechu Pierwotnego i tajemnica Odkupienia są opancerzone przeciw rozumowi.

Który na próżno próbuje dowiedzieć się o dziejach Boga przed stworzeniem świata, i o tym, kiedy w Jego Królestwie dokonał się rozłam na dobro i zło.

I co z tego mogą zrozumieć biało ubrane dziewczynki przystępujące do pierwszej komunii?

Choć i dla siwych teologów to trochę za dużo, więc zamykają księgę powołując się na niewystarczalność ludzkiego języka.

Nie jest to jednak dostateczny powód, żeby szczebiotać o słodkim dzieciątku Jezus na sianku. [TT 4]

Kołąkowski dostrzega dwa źródła Miłosza udręk z wiarą. Pierwszym miałyby być „tak zwany naukowy obraz świata i przyczepiona do niego (choć logicznie zeń niewywidliwa) ideologia racjonalistyczna. [...] Drugi węzeł niemożliwy to sprawa zła, o którą Miłosz nieustannie się potyka, czy też z którą usiłuje się zmierzyć, jak tyłu przed nim, przez tyle wieków”<sup>3</sup>. Nie trzeba dodawać, że oba te zagadnienia prędzej czy później prowokują do pytań ostatecznych każdego myślącego człowieka; nic dziwnego, że w historii filozofii nieraz je podejmowano. Po Newtonie naukowy obraz świata stał się tematem, wobec którego nie pozostali obojętni nawet romantycy. W tym obszarze pojawiają się pytania o relację między tym, co o stworzeniu świata mówi Biblia – z jednej strony, z drugiej zaś – nauki przyrodnicze. Także problem zła jest jednym z odwiecznych zagadnień teologiczno-filozoficznych. Już Epikurejczycy mówili, że „skoro świat jest pełen zła, to Bóg jest bądź zły, bądź bezsilny, bądź zły i bezsilny zarazem”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, N. Panafiuk, Wyd. Znak, Kraków 1988, s. 14.

Miłosz nie kryje swojego rozdarcia, ale zdradza zarazem intencję, jaka nim dyktuje. Zdaje się stawać po stronie wiary/niewiary świadomej siebie, szczerzej aż do bólu, będącej skutkiem życiowych zmagani.

Nie jestem i nie chcę być posiadaczem prawdy.

W sam raz dla mnie wędrowanie po obrzeżach herezji.

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

[TT 3]

Skąd jednak u Miłosza aż tyle buntu w stosunku do ortodoksyjnej teologii, religii konfesyjnej, katolickich dogmatów? „Miłosz nie znosi religijności zewnętrznej i powierzchownej – twierdzi Marian Stala – oraz takiej teologii, która stara się taką właśnie religijność usprawiedliwić i uprawomocnić. Nie lubi wreszcie hermetyczności klasycznej teologii”<sup>5</sup>. Jan Błoński<sup>6</sup> zaś powie, że Miłosz dzieli się swym rozdarciem z potencjalnym czytelnikiem, natomiast w głębi serca czuje się chrześcijaninem, czego potwierdzeniem mogłyby być słowa:

Miejcie zrozumienie dla ludzi słabej wiary.

Ja też jednego dnia wierzę, drugiego nie wierzę.

Ale jest mi dobrze w modlącym się tłumie. Ponieważ oni wierzą, pomagają mi wierzyć w ich własne istnienie, istot niepojętych. [TT 22]

O ile Stala w przytoczonym wyżej zdaniu zwraca uwagę na krytykę samego fenomenu religijności, a więc skłania się ku „traktatowemu” aspektowi poematu Miłosza<sup>7</sup>, Błoński akcentuje prywatne

---

<sup>5</sup> M. Stala, *To, co najważniejsze*, „Tygodnik Powszechny” 11/12 (2001), s. 10.

<sup>6</sup> J. Błoński, *Duch religijny i miłość rzeczy*, „Tygodnik Powszechny” 11/12 (2001), s. 10.

<sup>7</sup> Warto jednak nadmienić, że w tym samym tekście Marian Stala nazywa *Traktat teologiczny* „spowiedzią odbywaną blisko ostatecznej granicy i odslaniającą to, co się poza tą granicą znajduje”.

zmagania poety, który „jednego dnia wierzy, drugiego nie wierzy”. Nazywa je Jan Błoński „argumentem z pragnienia”<sup>8</sup> i zdaje się być to diagnoza słuszna. Wszak sam Miłosz mówi na samym początku *Traktatu*:

Dlaczego teologia? Bo pierwsze ma być pierwsze.

A tym jest pojęcie prawdy. [TT 1]

Inny miłoszolog, Aleksander Fiut, odczytując *Traktat teologiczny* w kontekście innych utworów poety, dostrzega w nich pewną ewolucję. „*Traktat teologiczny* powstał po *Traktacie moralnym* i *Traktacie poetyckim* [...]. [P]odczas gdy pierwszy z traktatów podejmował problem dobra, a drugi skupiał się na pięknie – trzeci roztrząsa zagadnienie prawdy”<sup>9</sup>. Również Waclaw Hryniewicz zauważa owo poszukiwanie prawdy, zmaganie się poety z *opancerzonymi przeciw rozumowi dogmatami*: „Płycizna jest wrogiem wiary dojrzałej i przemyślanej”<sup>10</sup>. Nie podziela jednak Hryniewicz Miłoszowej skłonności do „ciemnej tonacji», «do szczególnej, niemal manichejskiej odmiany chrześcijaństwa». [...] Nie tęsknię za czasem, kiedy straszono piekłem i strachem trzymano ludzi przy wierze. Ten czas przeminął” – dodaje teolog.

Miłoszowe rozdarcie pomiędzy ortodoksją a manicheizmem było dogłębnie analizowane przez teoretyków literatury. Jerzy Szymik w swojej pracy na temat teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza szczegółowo omawia ezoteryczne inspiracje autora *Hymnu o Perle*. Czytamy:

Jest prawdą, że Miłosz pisze zawsze z odrazą o światopoglądzie synkretycznym będącym sumą „pseudoreligii i pseudomistyki”, że nigdy jego odniesienia do gnostycyzmu nie miały i nie mają charakteru doktrynalnej deklaracji. Ale jest również prawdą, że poglądy gnostyckie (w wersji manichejskiej

---

<sup>8</sup> J. Błoński, dz. cyt., s. 10.

<sup>9</sup> A. Fiut, *Pragnienie wiary*, „Tygodnik Powszechny” 11/12 (2001), s. 15.

<sup>10</sup> W. Hryniewicz, *Samotność poety w wierze*, „Tygodnik Powszechny” 49 (2001), s. 9.

zwłaszcza) są istotnym głosem w wewnętrznym dialogu toczącym się na stronicach Miłoszowych tekstów i w świadomości ich podmiotu<sup>11</sup>.

Ów wewnętrzny dialog jest chyba dość celnym tropem do rozumienia Miłoszowego traktowania wiary i rozumu (czy raczej wiary i niewiary), dodajmy: własnej wiary i niewiary. Miłosz po prostu zмага się z jedną i drugą, i nie jest to dla niego problem teoretyczny, ale *stricte* egzystencjalny.

## 2. Między wiarą i niewiarą

Oscylując między wiarą i niewiarą, poeta dokonał swoistej parafrazy słynnej maksymy Dostojewskiego:

Jeżeli Boga nie ma,  
to nie wszystko człowiekowi wolno.  
Jest stróżem brata swego  
i nie wolno mu brata swego zasmucać,  
opowiadając, że Boga nie ma<sup>12</sup>.

W tym tekście uderza – poza zmianą formuły Dostojewskiego<sup>13</sup>, którą trudno byłoby przeoczyć – również nawiązanie do Kainowego stwierdzenia. Na pytanie Boga: „Gdzie jest brat twój, Abel?”, Kain odpowiedział: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9)<sup>14</sup>. Miłoszowe stwierdzenie: „Jest stróżem brata

---

<sup>11</sup> J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 1996, s. 97.

<sup>12</sup> Cz. Miłosz, *Jeżeli nie ma*, [w]: tenże, *Druga przestrzeń*, Wyd. Znak, Kraków 2002. Podobne słowa wypowiada autor w jednym z ostatnich telewizyjnych wywiadów: „Nawet jeżeli Boga nie ma, to nie wszystko człowiekowi wolno. Jest stróżem brata swego i nie wolno mu brata swego zasmucać, opowiadając, że Boga nie ma”; „Nie wolno mi brata swego zasmucać”. Zob. „Tygodnik Powszechny” 34 (2004), s. 13.

<sup>13</sup> Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno.

<sup>14</sup> Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2000.

swego” rozwiewa i obnaża Kainową wymówkę, demaskuje pokretne tłumaczenie i sięga do głębi, do prawdy. Gdy Bóg zadaje pytanie: „Gdzie jest brat twój, Abel?”, Kain ma już na sumieniu zabójstwo brata. Musi kłamać. A kłamca, aby móc kłamać, musi mieć przed oczyma prawdę, jest zmuszony do swoistej gry na podwójnej scenie<sup>15</sup>. Miłosz odsłania prawdę zakrywaną przez Kaina. I zarazem wskazuje na źródło, z którego płynie etyczne zobowiązanie. Zdaje się zarazem potwierdzać, że ponad prawdę stawia dobro bliźniego. Wydaje się nawet, że dobro bliźniego jest dla poety cenniejsze niż kwestia istnienia (czy nieistnienia) Boga.

Z podobnym ujęciem spotykamy się u autora książki pod takim samym, co incipit wiersza Miłosza, tytułem. Leszek Kołakowski w cytowanej już pracy (*Jeśli Boga nie ma*), rozważając możliwość uchylecia przez Boga obowiązujących praw logiki i etyki, dochodzi do następującej konkluzji: fakt, że to Bóg podjął takie, a nie inne decyzje odnośnie praw logiki, etyki czy fizyki, na co dzień przez nas odkrywanych, jest dla nas zupełnie nieistotny. Dla nas są ważne same prawa, zaś istnienie bądź nieistnienie prawodawcy jest już kwestią drugoplanową: „istnienie Boga staje się bez znaczenia dla naszego życia moralnego i intelektualnego. [...] Skoro już wiemy, jakie są [Boże decyzje – P.M.] i możemy poznać je jako naturalne fakty, ich ostateczne źródło nie ma żadnego praktycznego znaczenia”<sup>16</sup>. Z tego wynika, że w tej sytuacji pytaniem ważniejszym dla nas jest „jak żyć?” niż „czy istnieje Bóg?”. W podobny sposób myślał chyba i Tischner, gdy rozprawiał o relacji pomiędzy Dobrem i Bytem. Autor *Filozofii dramatu* odsuwał na dalszy plan zagadnienie sposobu (czy w ogóle faktu) istnienia Dobra; ważniejsze było dla niego, co owo Dobro implikuje. Czytamy:

Dobro nie wymaga ode mnie, abym akceptował jego istnienie. Dobro wymaga ode mnie, abym dał chleb głodnemu. Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu – a zatem istnienie

<sup>15</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wyd. Znak, Kraków 2001, ss. 147n.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, dz. cyt., ss. 17–18.

czy nieistnienie takiego bytu jak Dobro nie wpływa w żaden sposób na moje zachowanie wobec drugiego człowieka<sup>17</sup>.

Problem istnienia Dobra (Boga) i u Tischnera, i u Miłosza jest rozpatrywany nie na gruncie ontologii czy epistemologii, ale na gruncie etyki. Wydaje się, że jeden i drugi myśliciel dostrzega zobowiązanie etyczne, jakie przejawia się w relacji wobec drugiego człowieka. Zobowiązanie to odsuwa na dalszy plan ów teoretyczny dylemat, przekształcając go w nakaz praktyczny. Zobowiązanie to bowiem – powiedziałyby Lévinas – żywi się Pragnieniem Niewidzialnego. W pracy *Całość i nieskończoność* czytamy:

Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest powrotem z krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy<sup>18</sup>.

Powyższe stwierdzenie stawia Miłoszowy „argument z pragnienia” w zupełnie nowym świetle. Przywołajmy ponownie wypowiedź Błońskiego:

Szczególne to wyznanie wiary. . . i może trochę ułomne czy wstydlive, ale na pewno prawdziwe. Można by je nazwać argumentem z tradycji z ludzkiego pragnienia: nie chcemy i nie umiemy żyć w opuszczeniu i samotności. Co gorzej, marniejemy pozbawieni nadziei i tej piękności, która promieniuje z boską obecnością. . . Ale czy świat nie przestaje dostarczać nam dowodów Twojej nieobecności? . . . Miłosz tak rozkłada argumenty za i przeciw obecności i działalności Bożej, aby ostateczną decyzję pozostawić czytelnikom, choć trudno nie spostrzec, że istnienie zdaje mu się cenniejsze od nicości<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra* w: A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtyśiak (red.), *Rozmowy o filozofii*, RW KUL, Lublin 1996, s. 261.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 19.

<sup>19</sup> J. Błoński, dz. cyt.

„Argument z pragnienia”, którym Miłosz zdaje się kierować, byłby więc źródłem zobowiązania etycznego, jakie pojawia się w relacji do drugiego człowieka. Stąd też wynikałoby owo słynne zdanie: „[człowiek] jest stróżem brata swego / i nie wolno mu brata swego zasmucać, / opowiadając, że Boga nie ma”. Ten sam argument każe Tischnerowi powiedzieć: „Dobro nie wymaga ode mnie, abym akceptował jego istnienie. Dobro wymaga ode mnie, abym dał chleb głodnemu”. Przyznać trzeba, argument to sugestywny, jednak szalenie niekonkretny. Skazany na przeczucia, intuicje i związane z nimi nieścisłości. Niemniej, nie odbiera to „argumentowi z pragnienia” mocy wiążącej – wszak doświadczenie potoczne daje nam dowody, że są sytuacje, w których wiemy, jak postąpić „tak po prostu”, instynktownie, bez szukania racji „za” i „przeciw”.

### **3. W trosce o prawdę poezji**

Nie można na koniec nie wspomnieć o dość wymownym epizodzie Miłoszowych poszukiwań. W trosce o prawdę swej poezji poeta zwrócił się do Ojca Świętego. Dopiero po śmierci Miłosza stało się to faktem powszechnie znanym, dzięki telegramowi Jana Pawła II<sup>20</sup> z okazji pogrzebu poety. Papież przytacza fragment listu Miłosza:

Wiek zmienia perspektywę i kiedy byłem młody zwracanie się przez poetę o błogosławieństwo papieskie uchodziło za niestosowność. A to właśnie jest przedmiotem mojej troski, bo w ciągu ostatnich lat pisałem wiersze z myślą o nieodbieganiu od katolickiej ortodoksji i nie wiem, jak w rezultacie to wychodziło. Proszę więc o słowa potwierdzające moje dążenie do wspólnego nam celu. Oby spełniła się obietnica Chrystusowa w dzień Zmartwychwstania Pańskiego.

Dalej Jan Paweł II przywołuje fragment swojej do Miłosza odpowiedzi:

---

<sup>20</sup> Telegram z dn. 25 VIII 2004 r., Castel Gandolfo.



Pisze Pan, że przedmiotem Jego troski było „nieodbieganie od katolickiej ortodoksji” w Pańskiej twórczości. Jestem przekonany, że takie nastawienie Poety jest decydujące. W tym sensie cieszę się, że mogę potwierdzić Pańskie słowa o „dążeniu do wspólnego nam celu”.

W kontekście faktu, iż obie strony tego swoistego dialogu przekroczyły już próg życia, wymowa papieskiego telegramu nad trumną Miłosza nabiera szczególnego wydźwięku.

\*\*\*

Dziewięćdziesięcioletni poeta, który zmagał się z katolickimi dogmatami, dotykał w swojej twórczości manicheizmu i tłumaczył Natchnione Księgi, poszukiwał w poezji *formy bardziej pojemnej*, jednocześnie szukał formy optymalnej dla swej wiary i niewiary razem. Wydaje się, że autor *Traktatu teologicznego* przeszedł swą drogę od wiary do niewiary i na odwrót. Przemierzał ją przez całe życie, czego wyrazem są pozostawione pisma. *Traktat teologiczny*, mimo, iż został napisany u schyłku życia, zdaje się być tylko jednym z kroków na tej drodze. Czy ważnym? Czy epizodycznym? Na pewno dającym do myślenia.

Istnieje głupota wiary i głupota niewiary. Istnieje mądrość wiary i mądrość niewiary. [...] [K]iedy Miłosz powiada: „Ja też jednego dnia wierzę, drugiego nie wierzę”, to nie jest tak, by jednego dnia był mądry, a drugiego głupi; nie, on żyje w mądrości wiary i mądrości niewiary na przemian<sup>21</sup>.

Piotr Michalczyk

---

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Mała glosa do epepei ducha*, dz. cyt.