Romanoslavica vol. XLVI, nr. 2

DOTYK SACRUM. PRÓBA UPORZĄDKOWANIA MOTYWÓW RELIGIJNYCH W POWOJENNEJ TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ CZESŁAWA MIŁOSZA

Izabella ZAJĄCZKOWSKA

Czesław Miłosz always defended himself from calling him a religous poet, but his works clearly show that the importance of religous problems in his his poetic works played a bigger and bigger role in his creativity. Everything began from a praise to the world, good and beautiful nature. Later nature became was seen in sacred categories and the vision of the beyond and human clearly had a biblical character. In addition, the theory of apokatastasis and the deliberation about manichaeism and gnosticism, which shouldn't be treated as creed declarations were added to that. An interesting vision of God present, but invisible to the world appeared in Miłosz's poems.

As time passed, the poems of the Noblist became more and more religous and got closer to catholicism. In the same time, antinomies and contradiction, which always characterized the creativity of the poet are present.

Key-words: God, nature, religious, apokatastasis

Czesław Miłosz bronił się przed nazywaniem go poetą religijnym. Lektura wierszy Noblisty pozwala jednak stwierdzić, że sfera sacrum zawsze była obecna w Jego twórczości, choć dopiero pod koniec życia pojawiły się wyraźne deklaracje wyznaniowe i zbliżenie do katolicyzmu. Wcześniej „dotykał" na różne sposoby tej problematyki. Raz odwoływał się do religijności tradycyjnej, wyniesionej ze szkoły, innym razem powoływał się na lektury gnostyckie, manichejskie i ezoteryczne. Należy rownież pamiętać, że był tłumaczem wielu ksiąg biblijnych, w tym genialnego przekładu *Księgi Pslmów* i, że często nawiązywał do Biblii zarówno w sferze tematów jak i stylistyki.

Przez wiele lat Miłosz nie chciał ujawniać swoich poglądów religijnych, a nawet specjalnie wodził czytelnika na manowce. Wprowadzał do poezji wiele sprzecznych sądów i opinii, stosował metodę przemilczeń. Mówił wieloma głosami, zakładał różne maski, przekręcał, przeinaczał, nie zgadzał się sam ze sobą, ale... ciągle

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

ewoluował. Miłosz późny jest prawie wyznawczym katolikiem. Z czego to wynikało? Zapewne z silnego poczucia winy i grzechu, z nieczystego sumienia. Może też z poczucia osamotnienia, opuszczenia przez przyjaciół, wyobcowania emigranta?

Odwołując się częściowo do artykułu J. Dąbali, *Sacrum w poezji Cz. Miłosza,* proponujemy podział twórczości Noblisty na 5 okresów. Pierwszy to lata 1930-39. W tym czasie pojawiają się w poezji nawiązania religijne ale nie możemy chyba jeszcze mówić o „dotyku sacrum", raczej mamy do czynienia z otwarciem się na problematykę egzystencjalną. Drugi okres to czas wojny, lata 1939-45. Poeta pisze o wierze, pokorze, przeczuciu istnienia Boga, ale brak jakichkolwiek konfesyjnych wyznań. I nagle pojawia się poemat *Swiat* – pierwszy „dotyk sacrum", w którym dobra i piękna natura prowadzi do Boga, ale tylko w sferze marzeń o świecie, jaki być powinien, nie jaki jest.

Trzeci okres obejmuje lata 1945-62 i może śmiało być nazwany czasem zbliżania się do Absolutu i to na wielu płaszczyznach. Poeta próbuje przeniknąć tajemnicę istnienia, zaczyna poszukiwać śladów Boga w naturze, nawiązuje do religijnego systemu wartości i posługuje się quasi – modlitwami.

Czwarty okres trwający od 1962 do 1980 r. obfituje w motywy sakralne. Bóg jest wciąż nieokreślony ale pojawiają się refleksje eschatologiczne, motyw apokatastasis, coraz częściej poeta wyraża wdzięczność Bogu, tęskni do Niego, chwali dzieło stworzenia, układa poetyckie modlitwy i pragnie doskonalić się wewnętrznie,.

W ostatnim, piątym okresie trwającym do końca życia możemy zaobserwować wszystkie wspomniane wcześniej motywy i wiele nowych, np. liczne określenia osobowego Boga, rozważania na temat wiary, religii, teologii, żarliwe modlitwy, bezpośrednie wyznania miłości do Jedynego i wierności katolicyzmowi.

Każdy z tych okresów jest, jak wspomnieliśmy, pełen sprzeczności i napięć wewnętrznych. Niech więc nie dziwi nas, że wiara sąsiaduje ze zwątpieniem, pochwała dzieła stworzenia z użalaniem się nad okropnościami tego świata, Bóg Objawiony z Absolutem wymyślonym przez ludzi.

O religijnych aspektach poezji Cz. Miłosza pisano niezbyt często. W roku 1937 J. Czechowicz na łamach czasopisma „Pion" zamieścił artykuł omawiający drugi przedwojenny tomik wierszy – *Trzy zimy*, w którym dostrzegł szereg elementów chrześcijańskich kształtujących wyobraźnię młodego twórcy[1]. Opinia ta była raczej hipotezą wstępną, propozycją badawczą, niż kategorycznym stwierdzeniem faktu. Krytyk napisał o Nim: „poeta bardziej chrześcijański niż to sam podejrzewa (choć może po protestancku nie po katolicku)[2].

Po wojnie długo nikt nie próbował ustosunkować się do tej opinii (twórczość Miłosza była znana wąskiemu kręgowi odbiorców, a klimat polityczny nie sprzyjał pisaniu na ten temat). Właściwie dopiero w latach osiemdziesiątych pojawiły się artykuły sytuujące twórczość poety w kontekście przeżyć religijnych.

1 J. Czechowicz, *Uczeń marzenia,* „Pion", 1937, nr 3 s. 3.
2 Jw. s. 3.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

N ależą do nich: szkic I. Sławińskiej, *Odniesienia religijne w twórczości Miłosza*[1], T. Witkowskiego, *Poezja i mistyka* (o *religijnych inspiracjach wierszy Cz. Miłosza)*[2], T. Życińskiego, *W poszukiwaniu Absolutu,* J. Błońskiego, *Epifanie Miłosza* i artykuły K. Dybciaka[3]. Później ukazały się opracowania : ks. J. Frankowskiego, *Biblijne przekłady Miłosza*[4], J. Dąbali, *Sacrum w poezji Miłosza*[5], ks. J. Boleckiego, *Sztuka u Boga*[6], J. Błońskiego, *Jeszcze o poezji i świętości* [7] i książki – Ks. J. Szymika, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*[8] i Ł. Tischnera, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*[9].

Prof. Sławińska próbując znaleźć przyczyny słabego zainteresowania krytyki tym tematem pisze, że brak w twórczości Noblisty „wyznaniowych i apologetycznych wierszy" Zjawisko to tłumaczy takimi cechami jego poezji, jak: „respekt dla tajemnicy i wrodzona dyskrecja, powściągliwość i niechęć do poezji konfesyjnej i dekoratywnej"[10].

I. Księga Natury – wdzięczność, pochwała świata, pięknej i dobrej przyrody.

> Każda rzecz odsyła do innych ale jest wyraźna i na swoim miejscu.
> Każda godzina światła i mroku jest dla mnie cudem.
>
> W. Whitman, *Cudy*, tłum. Cz. Miłosz, NZ 45

Obecność w świecie cudów, a więc zjawisk, które wykraczają poza możliwości ludzkiego działania i rozumienia, potwierdza otwarcie podmiotu lirycznego na sferę zagadnień duchowych. „Każda rzecz odsyła do innych" – istnieje więc najpierw rzecz, jakiś element natury (człowiek, kwiaty, drzewo), który ważny i znaczący sam w sobie

1 I. Sławińska, *Odniesienia religijne w twórczości Miłosza,* „Spotkania", 1981, nr 15.
2 Jw. s. 6.
3 K. Dybciak, *Odyseusz naszego czasu*, „Tygodnik Powszechny", 1980, nr 45; tenże, *Poezje-pokolenia-światopoglądy*. Miłosz i Herbert, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983.
4 Ks. J. Frankowski, *Biblijne przekłady Miłosza,* „Więź", 1984, nr 1.
5 J. Dąbala, *Sacrum w poezji Cz. Miłosza*, Więź", 1992, nr 7.
6 Ks. J. Bolecki, *Sztuka u Boga,* „Tygodnik Powszechny", 1998, nr 8.
7 J. Błoński, J*eszcze o poezji i świętości* w: Poznawanie Młosza 2, cz. 1, pod red. A. Fiuta, WL 2000.
8 Ks. J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice, 1996.
9 Ł. Tischner, *Sekrety manichejskich trucizn*. Miłosz wobec zła, Kraków, 2001.
10 I. Sławińska, jw., s. 16.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

oznacza również „coś innego". Tak pisze Whitman a Miłosz-prozaik, obserwując zabawy lwów morskich, mówi: „Wbrew sobie nie mogę się zadowolić stwierdzeniem, że to po prostu jest, zapytuję: co to znaczy?"[1]

M. Scheler i K. Jaspers twierdzili, że Boga nie można doświadczyć w Nim samym, lecz tylko w jakimś bycie skończonym[2]. Bohater wierszy Cz. Miłosza doświadcza i odczytuje Jego znaki w naturze, stąd propozycja, by wątki religijne interpretować poprzez topos Księgi, co pozwala jednocześnie umieścić poezję autora *„To"* w szerszym kręgu hermeneutycznym, sięgającym aż do czasów św. Augustyna, św. Bonawentury i św. Franciszka z Asyżu[3].

Tak jak odczytanie Biblii, Księgi-wzorca, wymaga pewnych umiejętności, znajomości kodu, tak tychże samych umiejętności żąda się od tego, kto próbuje odczytać Księgę natury, bowiem ta „jeżeli świat – jak Biblia – jest wyrazem woli Boskiej, posiada trzy zasadnicze cechy: konieczność, jasność, dostateczność"[4], to znaczy panuje w niej hieratyczny ład, wszystko, co stworzone jest konieczne, nie ma bytów przypadkowych. Jest poza tym piękna, bo przecież jasność i dostateczność są w teorii sztuki średniowiecznej wyznacznikami piękna[5]. Odszukanie tych cech w przyrodzie prowadzi do odkrycia w niej znaków Bożych – poprzez ład i piękno następuje objawienie Absolutu. Trudno jednoznacznie orzec, czy wiersze z powojennego zbioru – *Światło dzienne* – możemy interpretować w kategoriach Księgi natury. Sam tytuł znaczący tyle co „jasnośc dnia"[6] sugeruje taką możliwość, bowiem odczytywaniu znaków Boga w przyrodzie zawsze towarzyszył proces iluminacji[7]. Narrator i jednocześnie bohater mówi ekstatycznym głosem w zakończeniu *Trzech chórów...*: „O światło, o dzień,/ O słońce, dzień. Dzień wiosny" (P 127). W monologu nad grobem matki wspomina „czysty poranek nad wodą", w wierszu *Mittelbergheim* swoje przyszłe losy tak odczytuje: „Mam iść górami w miękkim blasku dnia/ Nad wody, miasta, drogi, obyczaje" (P 202). Pomimo tej aury świetlistości nie możemy być pewni czy kreowany podmiot. liryczny ujawnia przeżycia religijne, czy tylko zachwyca się światem.

Według św. Tomasza blask formy (claritas) był najważniejszym obok harmonii i doskonałości warunkiem piękna. Objawiał się on w malarstwie błyszczącą barwą i jasnymi kolorami. Gdy pod tym kątem spojrzymy na naturę przedstawioną przez Cz. Miłosza, okazuje się, że prawie cała wydaje z siebie blask, cała jest więc piękna. Jej

1 Cz. Miłosz, *Widzenia nad zatoką San Francisco*, s.17.
2 Pisze o tym I. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, tłum. B. Białecki, Warszawa, 1986.
3 O powstaniu toposu Księgi pisze D.C. Meleszyński, *Jedyna księga. Z dziejów toposu w literaturze dawnej,* „Pamiętnik Literacki", 1982, z. 3, s. 3-29.
4 Jw. s. 14.
5 Zob. S. Świeżawski, W*ytwórczość a piękno*, „Znak", 1951, nr 29, s.198.
6 E. Czarnecka, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, [b.m] 1984, s. 215.
7 Teorię iluminacji rozwija św. Augustyn. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* Warszawa, 1983, t.1, s. 196.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

poszczególne istnienia błyszczą: krajobrazy są koloru dojrzałego z b o ż a, zatoka o świcie ma barwę roztopionej c y n y, wyspa wyłania się z morza w barwach płynnej m i e d z i. Dobro od wieków było utożsamiane z pięknem. Natura jest więc nie tylko piękna, ale i dobra. Istnieje jednak jeden warunek, bez spełnienia którego nie można tych pojęć stosować wymiennie: „Tak – pisze poeta – dobro jest spokrewnione z bytem, a lustrem zła jest niebyt"(*Poznanie dobra i zła*). Natura może być nazwana dobrą dlatego, że jest bytem i samo jej istnienie implikuje dobro, co jest powodem wystarczającym, by człowiek afirmował całą rzeczywistość, by zgadzał się na tak, a nie inaczej urządzony świat: „Jedna pochmurna wyspa ze szczekaniem fok/ Albo sprażona pustynia i tego mam dosyć/ Żeby powiedzieć *yes, tak, si* (Czarodziejska góra, HP 14).

Drugi i trzeci warunek piękna – harmonia i doskonałość – objawiają się w *Odzie do ptaka*. Autor dostrzega „złożoność, która jest doskonała i piękna, bowiem nie ma w niej braku ani nadmiaru poszczególnych elementów"[1]. Wszystko w jego ciele jest harmonijnie ze sobą złączone, podporządkowane jednemu celowi – wzlotowi w górę. Doskonałość kształtów objawia się patrzącemu w momencie przygotowywania się ptaka do lotu: „Kiedy stopa zwalnia uchwyt, wyciąga się ramię,/ Chwieje się miejsce, gdzie byłeś, ty w linie kryształu/ Unosisz swoje ciepłe i bijące serce" (*Oda do ptaka* P 248).

Warto ten opis zestawić z opisem walki kogutów zamieszczonym przez św. Augustyna w dialogu *De ordine*: „Otóż i w tych dwóch kogutach, z nastroszonymi piórami, w ich gwałtownych skokach, zręcznych nad podziw manewrach i w każdym ruchu tych stworzeń pozbawionych rozumu nie mogliśmy dostrzec nic takiego, co nie było piękne, inny bowiem rozum rządził z góry całą tą walką"[2].

Mistyk z V w. przekonuje nas, że świat jest urządzony rozumnie, że wszystko w nim świadczy o istnieniu porządku, który utożsamiał z pięknem a przyroda jako zbiór elementów uporządkowanych miała być wzorem piękna, a tym samym śladem Boga. Prawdę tę odkrył św. Augustyn nie od razu. Poprzedziły ją lata poszukiwań, pozostawania pod wpływem sekt manichejskich, pogardy dla materii. W poezji Cz. Miłosza jest podobnie – być może pierwszym sygnałem łączącym refleksję nad przyrodą z ideą Boga jest życzenie zawarte w poemacie *Po ziemi nasze*j: „Żal i wielkie pragnienie, żeby raz wyrazić/ jedno życie na inną, nie na własną, chwałę" (P 283). W innym fragmencie wspomnianego poematu pisze: „Wdzięczny za wschody i zachody słońca,/ gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy" (P 283).

Wdzięczny – ale chciałoby się zapytać komu? Motyw wdzięczności i akceptacji świata narasta stopniowo w świadomości podmiotu lirycznego. W *Guciu zaczarowanym* zostaje wyrażony jedym zdaniem: „Od dzieciństwa do starości ekstaza o wschodzie słońca". W *Dytyrambie*, który już tytułem sugeruje nastrój pieśni pochwalnej, skierowanej do Boga, podmiot liryczny wypowiada się w imieniu całego stworzenia:

1 Panuje więc jedność w różnorodności, która była zasadą piękna od najdawniejszych czasów, jak pisze S. Świeżawski, Wytwórczość a piękno..., s. 197.
2 Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa, 1953, t. 1, s. 166.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

„Tak wiele widzieliśmy na ziemi a malachitowe góry o zachodzie słońca spotykane są jak zawsze/ pieśnią i pokłonem” (P 320).

Poemat *Na trąbach i na cytrze* może być również traktowany jako wyraz podzięki za cały tajemniczy świat natury. Już pierwsze zdanie cyklu ujawnia postawę wdzięczności za dar życia: „Dar był nienazawany: żyliśmy i stało w górze gorące światło stworzone” (P 320).

Na nastrój dziękczynny i pochwalny wskazuje ponadto zawarta w tytule aluzja do psalmów Dawidowych. Odnajdujemy w nich motyw wyrażenia chwały Bogu poprzez grę na instrumentach muzycznych: „Chwalcie Go za potężne Jego czyny!/ Chwalcie Go za wielką jego potęgę!/ Chwalcie go dźwiękami rogu,/ chwalcie go na harfie i cytrze” (PŚ, Psalm 150).

Tytuł następnego tomu wierszy jest również znaczący. Wszak *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* jest częścią wersetu psalmu pochwalnego kończącego się słowami: „[...] niechaj świat Bogu chwałę opowiada”. Pochwała ładu i porządku występującego w przyrodzie, czego wyrazem ma być odwieczny cykl przemienności dni i nocy, zostaje złączona z wyrażeniem podzięki Bogu.

W kontekście tytułu zbiorku wszystkie przejawy oczarowania przyrodą sytuują się w obrębie relacji natura-Bóg. Relacja ta staje się od tej pory coraz wyraźniejsza. Przybywa utworów, w których przyroda występuje jako znak innej, boskiej rzeczywistości: „Jarzące słońce na liściach, gorliwe buczenie trzmieli,/ Gdzieś z daleka, zza rzeki, senne gaworzenie/ [...] Zanim otwarto pięć zmysłów, i wcześniej niżeli początek/ Czekały gotowe, na wszystkich, którzy siebie nazwą: śmiertelni” (Godzina, P 347).

Każdy fenomen przyrody jest więc darem ofiarowanym ludziom przez Boga, bowiem tylko Bóg mógł być „wcześniej niżeli początek”. Św Augustyn twierdzi, że cała natura jest pełna cudów, dobra i jedynie przyzwyczajenie stępiło w nas zdolność ich dostrzegania. Miłosz pisze, że zadziwiające i cudowne są: „Zapach czombru, kolor jodły, szron, tańce żurawi”, za które parafrazą języka biblijnego wyraża dziękczynienie: „Oko nie widziało, ucho nie słyszało, a to było./ Struny nie wygrają, język nie wypowie, a to będzie” (*Podziw*, HP 36).

Uczucie wdzięczności najsilniej zespala się z myślą o Bogu w *Zdaniach*: „Czuł wdzięczność, więc nie mógłby w Boga nie wierzyć” (*Do ut des*, HP 36), gdzie pada ostateczna odpowiedź na postawione wcześniej pytanie o to, kim jest adresat opisywanego uczucia. *Do ut des* – Daję [ci] abyś i ty dał [mnie] – znaczy więc, że Bóg celowo odsłania przed ludźmi uroki świata, by ci odczuwając wdzęczność mogli nie tylko go chwalić, ale i weń wierzyć. Dlatego zachwyt nad naturą nie może ograniczać się tylko do czystej kontemplacji, ale ma być nicią łączącą człowieka ze Stwórcą, drogą do prawdy i wiary, bowiem: „Kiedy ludzie przestaną wierzyć, że jest zło i dobro,/ Tylko piękno przywoła ich do siebie i ocali” (*Poznanie dobra i zła*), a tym pięknem jest właśnie: „Ten wrzask ptaków za oknem, kiedy witają ranek,/ I na podłodze jarzą się pręgi, tęczujące światła” (jw. 37).

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

Motyw wdzięczności pojawia się w *Nieobjętej ziemi* i w następnych zbiorkach wielokrotnie. Narrator jednego z epigrafów prowadzi wewnętrzny dyskurs: „Czy kocham Boga? Czy ją? Czy siebie? Nie umiem rozróżnić i jestem z tego powodu zawstydzony, bo nie tylko trudno się do tego przyznać ale nawet pomyśleć. Moja pobożność jest być może wdzięcznością pogodnego ciała, za oddech, za rytm krwi, za wszystko" (NZ, 90).

Postawa wdzięczności nie jest czymś łatwym do osiągnięcia: „trzeba dać się oczarować pięknem świata, żeby poczuć wdzięczność w sobie dla Boga za wszelkie Stworzenie" tak, jak zrobił św. Franciszek[1]. Bohatera wierszy Cz. Miłosza łączy z Biedaczyną z Asyżu zdolność dostrzegania piękna i świętości w każdym bycie przyrody, w człowieku, w zwierzęciu, w porze dnia, i ujmowania wszystkiego w kategoriach daru.

DAR

Dzień taki szczęśliwy,
Mgła opadła wcześnie, pracowałem w ogrodzie.
Kolibry przystawały nad kwiatem kapryfolium.
Nie było na ziemi rzeczy, którą chciałbym mieć.
Nie znałem nikogo, komu warto byłoby zazdrościć.
Co przydarzyło się złego, zapomniałem.
Nie wstydziłem się myśleć, że byłem kim jestem.
Nie czułem w ciele żadnego bólu.
Prostując się widziałem niebieskie morze i żagle. (P 362)

Poranna praca w ogrodzie wywołuje w podmiocie lirycznym nastrój szczególnego wyciszenia i zadumy nad sobą. Zadumy tej nie możemy określić inaczej, jak tylko mianem religijnego przeżywania świata, bowiem jedynie w kontakcie z Bogiem człowiek uzyskuje stan pokory taki, że nie czuje chęci zawładnięcia innymi stworzeniami, dominacji nad światem i zdolny jest powiedzieć: „Nie było na świecie rzeczy, którą chciałbym mieć". Religijne przeżycia podmiotu lirycznego ujawniają jeszcze jego zgodę na samego siebie, na bliźnich, na cały tak a nie inaczej urządzony świat . Zwyczajna praca w ogrodzie, mgła, ptaki, kwiaty i morze – cała przyroda – nabiera też nowego znaczenia jako dany do odczytania znak Bożej obecności, jako dar, bądź, jak to określiłaby duchowa przyjaciółka poety Simone Weil, jako symbol: „Tego zespołu cudowności dopełnia fakt, że pośród owych koniecznych związków tworzących ład świata, obecne są i boskie prawdy wyrażone symbolicznie"[2].

Wdzięczność, pochwała świata, pięknej i dobrej natury to pierwsze motywy religijne w poezji Noblisty. Występują szczególnie często w latach 1960-80, później

1 Zob. A.Żynek, *Przeżycie Boga przez św. Franciszka z Asyżu*, w: *W kierunku chrześcijąńskiej kultury*, Warszawa, 1978, s. 245.
2 S. Weil, *Myśli,* tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa, 1986, s. 101.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

pojawiają się rzadziej i od czasu do czasu poddawane są weryfikacji. Autor zastanawia się, czy pochwały stworzenia były szczere, czy raczej wynikały z faktu, że nie chciał się skarżyć i, że niczym czeladnik „wyuczył" się wdzięczności, pomimo że jego życie było naznaczone wieloma cierpieniami i nieszczęściami (Czeladnik).

II. Widzenie przyrody w kategoriach sakralnych

Wraz z rosnącym poczuciem wdzięczności i zachwytem światem kształtuje się w podmiocie lirycznym widzenie natury w kategoriach sakralnych. Skoro przyroda jest znakiem Boga, jest tym samym uświęcona. Swierdzenie tego faktu zostało zawarte w entuzjastycznej apostrofie w wierszu *Rok*: „O słońce, o gwiazdy, mówiłem, święty, święty, swięty byt nasz podniebny i dzień i wieczne obcowanie" (P 309).

Sakralnie jest traktowane przez podmiot liryczny następstwo dni i nocy, a pory roku, choć tylko we wspomnieniach z dzieciństwa, są silnie sprzężone z liturgią Kościoła katolickiego: „A tu i słoneczko znów/ przemarzłą ziemię ogrzewa,/ Przez ruń zieloną/ z palmami/ król wjeżdża do Jeruzalem" (*Nad miastami*, P 395).

Motywy akwatyczne nabrzmiewają znaczeniami analogicznymi do tych, jakie występują w Biblii. Morze to żywioł „nieszczęsny i kłamliwy/ O potrzebie zakreślania granic/, jego oddech jest głuchy" (*Grób matki*), zaś ocean zostaje określony mianem „śmierciorodnym" (*Na brzegu*). Olbrzymie masy wód są niebezpieczne niczym fale potopu lub wzburzonego morza.

Symbolika rzek znajduje się jakby na przeciwległym biegunie. Ich sakralizacja jest zjawiskiem bardziej powszechnym, wynikającym z faktu, że płynięcie wód oznacza powszechną możliwość i przemijanie czasu. Śmierć, włączenie się w materię kosmosu, utrata własnej indywidualności jest przedstawiona jako zanurzenie się w wodzie, jako regres do tego, co przedkształtne[1]: „Zamykają się nad nami wody, chwilę trwa imię" (*Zima* NZ 38). Symbolika rzek implikuje oprócz śmierci – narodziny, regenerację całego organizmu, dlatego poeta w wierszu *Dużo śpię*... mówi: „Kiedy boli powracamy nad jakieś rzeki" (P 304).

Odnowienie odbywa się poprzez akt wejścia w wodę, która ma zdolności lecznicze, a od czasu przyjścia Chrystusa na ziemię także oczyszczające – odpuszczania win. Podmiot liryczny świadom owego sakralnego znaczenia wód sławi je i im się powierza: „Powoli krok za krokiem, wstępowałem w wasze wody/ I nurt mnie podejmował milcząco za kolana,/ Aż powierzyłem się i uniósł mnie i płynąłem" (*Rzeki*, HP 104).

Według Cz. Miłosza drzewa też współtworzą sakralny wymiar przyrody i to w dwojaki sposób: poprzez znaczenie, jakie nadała im biblijna historia stworzenia świata i dzieje upadku i narodzin pierwszych ludzi. Rajska jabłoń – drzewo poznania –

1 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa, 1970, s. 142.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

symbolizuje zerwane przymierze ludzi z Bogiem i jego przyczyny, które tak zostały opisane w wierszu *W głąb drzewa:* „ale drzewo wiedzy oznacza człowieka, ktory mniema, że żyje z siebie a nie z Boga; wtedy miłość i mądrość, czyli miłość bliźniego i wiara, czyli dobro i prawda są w człowieku z niego samego a nie od Boga; a mniema tak, ponieważ na pozór myśli i pragnie, mówi i działa jak gdyby z samego siebie" (*W głąb drzewa*, NZ 34).

Porównanie człowieka do drzewa zasadza się też na odkryciu zewnętrznego podobieństwa. Gałęzie drzew przypominają splatające się ręce ludzkie, łono kobiety „to jak dla drzewa ciemne łono ziemi" (*W głąb drzewa*). Drzewo jest symbolem odradzającego się bez końca kosmosu, procesów narodzin i śmierci, stąd zapewne skojarzenie miejsca na ziemi, skąd bierze swój początek z łonem kobiety, włączającej się poprzez fakt przekazywania życia w kosmiczny cykl narodzin i śmierci, a przez to jakby bliższej naturze. Porównanie człowieka do drzewa przypomina również o ludzkiej ułomności. Pomimo że człowiek przewyższa przyrodę świadomością, jest jak drzewo, które tylko trwa i niczego nie postrzega, jest półślepcem skazanym na wieczne błądzenie: „A dziecko otwiera oczy i widzi pierwszy raz drzewo,/ I jak chodzące drzewa są dla nas ludzie" (jw.35).

Widok drzewa ma nam ciągle przypominać o nowym kalectwie, o tym, że nie wystarczy dobry wzrok, by widzieć wszystko jasno i wyraźnie, potrzebna jest szczególna łaska, jakiej udziela tylko Jezus. Uzdrowiony ślepiec z Ewangelii św. Marka mówi: „Widzę ludzi, bo dostrzegam ich niby drzewa" i dopiero gdy Chrystus po raz drugi nakłada na jego oczy swe ręce, zaczyna widzieć wszystko wyraźnie. Znaczenie drzew w budowaniu sakralnej wizji przyrody najmocniej zostało podkreślone w dwu wesetach: „Słusznie tedy co najbardziej upragnione zawiera się w jedym drzewie/ I mądrość szuka dotknięcia do jego szorstkiej kory" (jw.33).

Idee zawarte w tym swierdzeniu rozwinięte zostały w późnej poezji i w esejach. Miłosz-prozaik odnajduje w drzewach właściwość, która poświadcza podział świata na trzy strefy: Piekło, Ziemię, Raj. Obserwując ich cykl wzrostu odczytuje mądrości nie mniej ważne od tych, które można znaleźć w wielkich dziełach:

> Jeżeli składam cześc drzewom, nie jestem wyjątkiem, ludzie robili to od niepamiętnych czasów, a pęd pnia, od podziemia, gdzie przebywają korzenie, poprzez nasz średni wymiar, do nieba, gdzie kołyszą się liście, mówił zawsze jasno, że słuszny jest podział istnienia na trzy strefy. Drzewo zawsze pisało „Boską komedię" o wspinaniu się od piekieł do wysokich niebieskich kręgów, na długo przedtem nim Dante napisał swój poemat[1].

1 Miłosz, *Widzenia*..., s. 15.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

III. Wizja zaświatów i wizja człowieka

Symbolizowany przez drzewo podział świata na trzy strefy jest podstawowym wyznacznikiem sakralnej wizji przestrzeni. Koncepcja czasu i przestrzeni wiąże się ściśle w w twórczości Miłosza-poety, autora *Widzeń nad Zatoką San Francisko* i *Ziemi Ulro* ze świadomością religijną.

Hierarchiczna budowa wszechświata podzielonego na Piekło, Ziemię, Raj od wieków wspierała uczucia religijne. Bóg miał swoją siedzibę w niebiosach, ku górze więc wznoszono ręce, zwracając się do Niego. Ziemia zaś jako strefa środkowa była stadium przejściowym, kóre decydowało o tym, czy przed człowiekiem otworzą się bramy Raju, czy piekielne otchłanie. Takie wyobrażenia świata ugruntowywały wiarę w Boga, dawały poczucie bezpieczeństwa i zadomowienia w kosmosie. „Niech nikt nie mówi – pisze Cz. Miłosz – że religia obywa się bez tak prymitywnych kierunków orientacji. Nie dogmaty teologów, ale ludowe wyobrażenia o kosmosie stanowiły o jej wigorze”[1].

Nauka skutecznie jednak obaliła hierarchiczne uporządkowanie przestrzeni (kolejne etapy sekularyzacji przestrzeni to odkrycia Galileusza, Kopernika, Newtona). Kosmos przestał być traktowany jako całość ograniczona „ścianami”, rozchwiał się i rozszerzył w nieskończoność. Poeta tak opisuje w nim swoją egzystencję: „Niebo było nade mną za duże, odbierające mi moją osobność miriadami gwiazd. I rozciągnięta nieskończenie wstecz i w przód linia czasu nicestwiła chwilę mego życia” (*Ksiądz Ch., po latach,* NZ 93).

Idea nieograniczonej przestrzeni i czasu przeczyła pojęciu Boga, kótry został jak gdyby pozbawiony swojej siedziby, nadawała całemu kosmosowi znamiona jednej z trzech dawniej wyobrażonych warstw, znamiona Piekła: „Stworzony wolnym, człowiek zmaterializował swoją tajemną istotę, a razem z nią Naturę, w najbardziej ogólnym sensie tego słowa. Ponieważ w swoim szaleństwie szukał, gdzie umieścić przestrzeń-pojemnik, któej użyczał rzeczywistego bytu, ta przestrzeń w jego świętokradczej myśli rozciągnęła się w nieskończoność i utożsamiła się niejako z absolutem duchowym. A Piekło to właśnie to” (*Epigrafy*, NZ 85).

Jak owej zdesakralizowanej, piekielnej przestrzeni nadać od nowa atrybut świętości? Cz. Miłosz próbuje udzielić odpowiedzi na to pytanie odwołując się do dwóch źródeł: do nauki i do biblijnej wizji kosmosu. Z drugim rozwiązaniem mamy do czynienia w *Ogrodzie ziemskich rozkoszy*.

W odczytaniu symboliki natury pomaga zestawienie cyklu poetyckiego z tryptykiem namalowanym przez H. Boscha. Tytuł utworu Noblisty jest nawiązaniem do środkowego obrazu trzyczęściowej kompozycji, któremu na planie poetyckim odpowiada wiersz *Ziemia*. Dwa boczne malowidła „Raj” i „Piekło” są opisane w utworach tak samo zatytułowanych.

1 Jw. s. 26.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

Poetycka (i malarska) wizja przyrody w raju (*Raj)* jest zaskakująca, bowiem nie panuje tu zupełna harmonia: lew rozdziera jelenia, kot niesie w pysku mysz, smołówki z lepem czyhają na przelatujące ptactwo. Zamiast upadku i jako konsekwencji tego czynu wygnania pierwszych rodziców przez Boga obserwujemy liryczną scenę zaślubin Chrystusa – drugiego Adama – z Ewą. Oznacza to możliwość zmazania grzechu pierworodnego, odkupienia i zbawienia całej ludzkości przez Syna Bożego. Pierwsza kobieta zostaje nazwana w związku z ulegnięciem podszeptom szatana – uwodzicielką, ale także matką i Ecclesią. Określenie jej mianem Kościoła nasuwa refleksję o twierdzeniu zawartym w doktrynie chrześcijańskiej, że „Raj pierwotny tworzył jedność z tzw. Rajem Kościoła, w którym zbawiona i błogosławiona ludzkość prowadzi ten sam szczęśliwy żywot, który prowadzili Adam i Ewa przed upadkiem i wygnaniem z Raju Pierwotnego" (107).

Raj Kościoła ma miejsce na ziemi (*Ziemia)*. Przyroda tego raju jest doskonała, nie ma tu żadnej ułomności, lecz szczęśliwe bytowanie wszystkich stworzeń przedstawione w konwencji ogrodu zapełnionego przez kochające się pary ludzkie. Formy materii niedoskonałe, nacechowane złem na skutek zerwania owocu z zakazanego drzewa, powróciły teraz do pierwotnej doskonałości. Jak to jednak możliwe, że owa pełnia miłości, doskonałości przyrody – raj zbawionych – ma miejsce na ziemi, na tej konkretnej, na której żyjemy ?

Odpowiedzi udziela poeta w jednym z wierszy zamykających tomik *Nieobjęta ziemia:* „W każdej rzeczy na ziemi światłość wiekuista/ Jak teraz tak i w dzień po mojej śmierci" (*Dziękczynny*, NZ 137).

Światłość wiekuista przenośnie znaczy tyle, co życie wieczne, zbawienie. Oczywiste staje się więc, że Cz. Miłosz rozpatruje losy całej natury w kategoriach eschatologicznych. Zbawienie dokonuje się już na Ziemi, stąd dostrzeganie w każej rzeczy odblasku Bożej chwały (wyrażające się między innymi poprzez wcześniej opisaną estetykę światła i budowanie wizji przyrody doskonałej, budzącej wdzięczność). W wierszu *Do Józefa Sadzika* potwierdza jeszcze raz wiarę w zbawienie rodzaju ludzkiego: „Niech triumfuje Świętych Obcowanie/ Oczyszczający Ogień, tu i wszędzie,/ I co dzień wspólne z martwych powstanie/ Ku Niemu, który jest i był i będzie", a tym samym w nieśmiertelną duszę i w śmiertelne co prawda ciało, ale obdarzone mocą zmartwychwstania w chwili ponownego przyjścia na świat Chrystusa. Ciało ludzkie, oddane materii kosmosu przemienia się w ziarno, które choć musi na pewien czas obumrzeć – to jednak da początek nowemu życiu: „I forma pojedynczego ziarna wróci w chwale" (*Gdzie słońce wschodzi*..., P 413).

Wiara w zmartwychwstanie pozwala ze spokojem traktować śmierć i powrót do „łona ziemi". Wracamy do tej, która nas zrodziła, mając jednak nadzieję, że ciało nasze nie zostanie jej oddane na zawsze. Ta nadzieja jest obca podmiotowi lirycznemu z wiersza Z. Herberta *Testament*, dla którego śmierć stanowi kres ludzkiej egzystencji, dlatego zanim nastąpi woli zapisać: „ziemi, którą kochałem za bardzo/ ciało moje

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

jałowe ziarno" (Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, Warszawa, 1982, s.54).

Dla autora *Ziemi Ulro* ciało człowieka nie jest jałowym ziarnem, ale zgodnie z doktryną chrześcijańską tym, które kiedyś „wróci w chwale" i wraz z nieśmiertelną duszą, będzie trwać w wieczności.

IV. Apokatastasis

„Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie./ I w czasie i kiedy czasu już nie będzie..." (P, 410). Stan opisany słowami „kiedy czasu już nie będzie" możemy traktować jako wieczność.[1] Cały kosmos więc, nie tylko człowiek, ma być zbawiony i trwać in perpetuum: „Należę jednak do tych , którzy wierzą w apokatastasis./ Słowo to przyobiecuje ruch odwrotny,/ Nie ten co zastygł w katastasis./ I pojawia się w Aktach Apostolskich, 3, 21" (*Gdzie wschodzi...*P 410).

Tak sądzili też św. Grzegorz, Szkot Eriugena, W. Blake – myśliciele, u których Cz. Miłosz szuka duchowego powinowactwa. Oni właśnie (szczególnie dwóch pierwszych) tworząc emanującą koncepcję powstania świata głosili, że wszystko wywodzi się od Boga i do Boga powróci[2], w ten sposób dowartościowując i uświęcając cały byt. Autor *Ziemi Ulro* nawiązuje do nich szczególnie poprzez torię apokatastasis, czyli wiarę w przywrócenie stanu sprzed grzechu pierworodnego. Wiary tej, jak sam Cz. Miłosz sugeruje, nie należy utożsamiać z jego deklaracją wyznaniową[3].

Przekonanie o zbaweniu całego kosmosu znajdujemy jednak i w pismach „prawowiernych". Św. Paweł ściślę wiąże odkupienie ludzi z odkupieniem natury, uważa że wszechświat pośredniczy w zbawieniu człowieka: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synób Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone. [...] Wiemy bowiem, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (*List do Rzymian*, P 19, 22).

Idea zbawienia kosmosu nie od początku była wyraźnie obecna w poezji Cz. Miłosza. Nawet w cytowanym już poemacie *Gdzie wschodzi...*, gdzie zawarte zostało przekonanie o możliwości odkupienia natury, padają równocześnie słowa poddające je w wątpliwość: „Lecieliśmy nad pasmem skalnośnieżnych gór/ I o dusze kondora rzucaliśmy kości./ – Czy ułaskawimy kondora?/ – Nie ułaskawimy kondora./ Ginie, bo nigdy nie jadł z drzewa wiadomości" (*Gdzie wschodzi...*, P 366).

Bunt przeciwko niemożności odkupienie przyrody wyrażony zostanie kilka lat później przez kobietę, bohaterkę wiersza zamieszczonego w *Osobnym zeszycie*.

1 Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków, 1980.

2 Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, s. 217-218.

3 „Czyli apokatastasis nie oznacza dla mnie jakiejś formalnej wiary, bo to są rozmaite heretyckie pomysły. Raczej ma to znaczenie przywrócenia wszystkich momentów w ich formie oczyszczonej" (Czarnecka, *Podróżny...*, s. 183).

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

Powołana już do przebywania w królestwie umarłych, silnie identyfikujaca sie z całą naturą, ubolewa nad tym, że tylko człowiek może żyć po śmierci, podczas gdy reszta stworzenia ginie bez możliwości ocalenia. Jest to według niej przejaw niesprawiedliwości i dlatego przeciwstawia się takiemu porządkowi rzeczy: „zatrzymana teraz jestem w wielkiej ciszy ale słowa nie każdemu są potrzebne./ Ptaki, które zabiłeś, ryby na dnie twojej łódki/ W jakich słowach odpoczną i w jakim niebie?"

V. Manicheizm i gnostycyzm

Współczesne odczytanie Księgi natury przynosi nowe, nie mieszczące się w granicach starego toposu, doświadczenia. Obserwacja przyrody odsyła nie tylko do Boga-Stwórcy, ale również pozwala dostrzec działanie złych mocy w świecie. Z biegiem lat będzie wzrastało w poecie przekonanie, że zło istnieje realnie, że jest atrybutem materii: „przemoc zgadza się ze wszystkim tym, co wiemy o losach wszelkiej materii żywej [...]– powie w *Nieobjętej ziemi*, choć jednocześnie natura będzie stawała się dla niego coraz wyrazistszym znakiem Bożej obecności".

Jak pogodzić te wcale nie pozornie, lecz realnie istniejące sprzeczności? Przede wszystkim musimy pamiętać o tym, że poeta nie jest filozofem, nie jest zobowiązany do tworzenia spójnego systemu myślowego. Spróbujmy opisać owe sprzeczności, zaczynając od uświadomienia sobie, czym są omawiane już niejednokrotnie przez krytyków manichejskie i gnostyczne skłonności Cz. Miłosza. Poeta mówi o sobie: „Zaiste wcześnie byłes gnostyk, marcjonita./ Sekretny zjadacz trucizn manichejskich/ Z jasnej naszej ojczyzny strąceni na ziemię,/ Jeńcy na zgubę cielesną wydani/ Archontowi Ciemności. Jego dom i prawo. I gołąb tu nad Bouffałową Górą./ Jest jego i ty sam" (*Oskarżyciel*, P 405).

W wyznaniu tym połączone zostały najważniejsze cechy doktryny gnostycyzmu i religii manichejskiej, które najkrócej można scharakteryzować jako przyjmowanie postawy dualistycznej wobec świata, uznawanie działania w nim dwu równorzędnych sił: dobra i zła; bogów światła i ciemności, mniemanie, że, jeśli nawet dobry Bóg stworzył świat, to obecnie znajduje się on we władzy Szatana, zaś źródłem wszelkiego zła jest materia, dlatego nie może być zależna od Boga[1]. Manicheizm jako herezja narodził się z dążenia do czystości: „Złemu Bogu manichejczycy przeciwstawiali jasnego Boga , który miał dla nich twarz Chrystusa" – mówi Cz. Miłosz[2].

Wydaje się że obecności przeciwstawnych poglądów w twórczości autora *Ziemi Ulro* nie należy traktować jako oświadczeń wyznaniowych, lecz jako jedno ze stanowisk w wielołgosowej twórczości i próbę włączenia się w odwieczny spór skoncentrowany wokół pytania: Unde malum?

1 Zob. W. Tatarkiewicz, dz. Cyt., s. 117.
2 E. Czarnecka, dz. Cyt., s. 58.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

Konsekwentna postawa manichejska wymagałaby poza tym negatywnego stosunku do całej materii, a tym samym do małżeństwa, lekceważenie szeroko rozumianej doczesności, czego nie ma w poezji Miłosza.

Nie można lekceważyć „trucizn manichejskich", ale też nie należy ich przeceniać, bo nie tworzą jakiegoś skończonego obrazu przekonań[1], choć pojawiają się w poezji do końca życia. Jeszcze w *Traktacie Teologicznym* i *Czeladniku* z 2002 r. przyznaje się poeta do manichejskiej skazy. Zagadki tych „trucizn" jednak do końca rozwiązać się nie da. Ciągle będziemy zaskakiwani przejawami niespójności poetyckiego obrazu świata, ciągle będziemy dziwić się sąsiedztwu wyznań nie do pogodzenia, jak zaprzeczenie doskonałości stworzenia: „nie to nie przejdzie szlachetni teologowie" (*Teodycea*), totalne zanegowanie interwencji boskiej w stworzenie i dzieje świata – „Przyzwoity człowiek nie może wierzyć, że dobry Bóg chciał takiego świata" (*Przyzwoity...*) z pokorną modlitwą dziękczynną: „Obdarowałeś mnie Boże-czarodzieju,/ Wdzięczny Tobie jestem za dobre i złe" (*Dziękczynny*, NZ 137).

VI. Wizja Boga / zasada istnienia, porządek/

Sięgając myślą w przeszłość zauważamy, że pogląd o Bogu objawiającym się w przyrodzie był już obecny w judaistycznej myśli przedchrześcijańskiej, w biblijnym opisie stworzenia, kiedy to „Duch Boży" unosił się nad wodami. W średniowieczu myśliciele chrześcijańscy: św. Augustyn, Bonawentura, Bernard z Clairvaux dawali wyraz przekonaniom o Bożej obecności przenikającej przyrodę. Współcześnie A.N. Witehead, wielki filozof Boga, od zdumienia nad faktem, że wszechświat jest uporządkowanym zbiorem procesów, dochodzi do wniosku, iż „ w przyrodzie przejawia się subtelny, niewidoczny Bóg"[2]. „Niewidoczny Bóg" – trudno znaleźć bardziej adekwatne określenie dla nazwania statusu ontologicznego Absolutu w poezji Cz. Miłosza. Bóg, który stworzył świat j e s t, ale jakby chwilowo niewidoczny dla ludzi i, jak sądzą, nieobecny. Poprzez rozpoznanie stanu zaprzeczenia Absolutu dochodzimy do określenia jego cech, prawda o Bogu wyłania się na drodze negacji: „Widziałem n i e o b e c n o ś ć; mocarstwo p r z e c i w s p e ł n i e n i a; karę u t r a c o n e j na zawsze obietnicy./ Żaden orzeł – stwórca n i e s z y b o w a ł w powietrzu z którego wytrącono piorun jego chwały" (*Jak było*, P 328, podkr. I.Z.).

Bóg wycofał się z uczestnictwa w dziejach ziemi, orzeł-stwórca (chodzi tu prawdopodobnie o Ducha św.) nie przenika już nadziemskich przestworzy, cała natura została pozostawiona sama sobie. Opiekuńcze duchy skryły się do podziemi, Bóg-ogrodnik nie dogląda latorośli cedru. Stan, jaki wytworzył się na skutek nieobecności Boga, można porównać tylko z chaosem i grozą Sądu Ostatecznego – „Tym razem był

1 Zob. Witkowski, *Poezja*..., s. 123.
2 Życiński, *W poszukiwaniu Absolutu,* „Przegląd Powszechny", 1986, nr 11, s. 54.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

to naprawdę koniec Starego i Nowego Testamentu" (*Jak było*). Bezzasadne stało się ludzkie istnienie, wszyscy chcieli jak najprędzej umrzeć, choć śmierć bez nadziei odkupienia – „Ale żaden z nich nie oznajmił narodzin dzieciątka-odkupiciela" – też straciła swój sens, włączają człowieka jak resztę materii w „koło Wiecznego Powrotu" natury. Dopiero po „wycofaniu" się Boga ze świata, okazało się, że on stanowił uzasadnienie wszelkiego istnienia.Jeszcze bardziej tragiczne skutki wywołało świadome osunięcie się Stwórcy od swego stworzenia przedstawione w wierszu „Oeconomia divina". Nagle całemu światu zabrakło podstawy bytu, natura uległa rozpadowi: „Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole/ Uciekła materialność i widmo ich/ Okazywało się pustką, dymem na kliszy" (P 349-350), pogrążyła się w zupełny chaos, wszystko zniknęło, dotychczasowy porządek zachwiał się do tego stopnia, że nie można było powiedzieć: gdzie? i kim się jest? – „Wszędzie było nigdzie i nigdzie wszędzie".

Wizja rozpadającego się świata bez Boga nie jest pomysłem Cz. Miłosza. Wiele wieków wcześniej św. Augustyn doszedł do wniosku, że „Gdyby Bóg rzeczom stworzonym swą twórczą moc odjął, przepadłyby"[1]. Poeta zaś pisze, że po odsunięciu się Boga od świata „za mało uzasadnione stały się „I twarz i włosy i biodra/ I jakiekolwiek istnienie" (jw.) Tak też odczytała przesłanie utworu I. Sławińska. Bóg jest dla Noblisty tym, który przenika wszystko i udziela rzeczywistego istnienia światu. Istnienia i motywacji[2].

Sposób istnienia Boga u Miłosza bliski jest stanowisku panenteistycznemu, które przyjmuje Jego obecność w przyrodzie a jednocześnie głosi transcendencję wobec niej[3]. Pogląd ten określany również metaforycznie zwrotem „Bóg wszechobecny incognito" z jednej strony odżegnuje się od utożsamienia Stwórcy ze swiatem i pozwala wielbić naturę jako jego dzieło (nie jest więc panteizmem); z drugiej strony uznając transcendencję Absolutu zakłada możliwość Jego „wycofania się" z rządów nad kosmosem. Panenteizm (traktowany tu oczywiście jako propozycja filozoficznej interpretacji) pozwalałby ponadto wyjaśnić sens cierpienia w naturze, bowiem Bóg przenikający przyrodę współcierpi z całym stworzeniem[4]. Koncepcja panenteistyczna jest poza tym bliska odczuwaniu Boga opisanym w Biblii. Autorzy psalmów Dawidowych wychwalają Go poprzez dzieło stworzenia, podobnie, choć bardziej dyskretnie czyni to Cz. Miłosz: „Zachwyt porażał mnie i tylko zachwyt pamiętam/ Wschody słońca w nieobjęty listowiu,/ Kwiaty otwarte po nocy, trawy bezbrzeżne,/ Niebieski zarys gór dla krzyku hosanna" (*Przez galerie luster*, HP 70).

Autor *Pieska przydrożnego* wyznaje wiarę w Boga wbrew współczesnemu zwątpieniu, drwinie i oskarżeniom religii. Nie żąda od Boga żadnego znaku ni cudu - „Bo słowo Twoje z miejsca nie ruszy kamienia". Ukryty sposób istnienia Absolutu

1 Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*,s. 197.
2 Sławińska, *Odniesienia...*, s.13.
3 Zob. Życiński, *W poszukiwaniu...*, s.55.
4 Podobną koncepcję Boga odczytujemy w listach św. Pawła: „On jest przede wszystkim i wszystko w Nim ma swoje istnienie" (*List do Kolosan* 1, 17).

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

wzmacnia jeszcze przekonanie poety o wszechobecności Boga. Bóg nie musi dawać specjalnych znaków, by ludzie weń wierzyli, bowiem przenika cały świat. Jezus teologicznych pojęć jest zbyt odległy dla współczesnego człowieka. Poszukuje go więc w tym, co dane jest bezpośrednio, w przejawach materialnego świata. W centrum materii tkwi Bóg wszechobecny, choć niewidoczny. Gdy więc poeta sięga myślą wstecz, do czasów kiedy żył Chrystus, trudno jest mu wyobrazić się jedym z Jego uczniów ze względu na przywiązanie do cielesności i doczesności: „A ja na targach między amforami wina,/ W podcieniach, gdzie skwierczą na rożnach połacie smakowite" (*Ksiądz Ch., po latach*, NZ 84), tak ten sam zmysłowy kontakt z materią, każe mu wierzyć, że: „tętno niecierpliwej krwi/ Spełnia zamysły m i l c z ą c e g o B o g a" (jw.).

Od lat 90-tych mnożą się określenia Boga. Wciąż jest „nieobecnym", „Ukrytym Bogiem", „niepoznawalną Istotą", „Najwyższym", ale pojawiają się również nowe epitety osobowego Boga: „Pan Zastępów", „Mocarz", „Król", „Jedyny", „Niepojęty", „Wiecznie Żywy" czy typowo starotestamentowy „Bóg surowy Sędzia". W *Traktacie Teologicznym* przestawiony jest Chrystus jako ten, który przybrawszy ciało ludzkie umarł, by nas oswobodzić od pychy czyli grzechu pierworodnego. W tomiku *Druga przestrzeń* Miłosz odrzuca wiarę w Objawienie i pisze o Bogu stworzonym przez ludzi, a także powątpiewa w istnienie Boskiego porządku: „Niemożliwe, żeby ludzie tak cierpieli,/ kiedy Bóg jest na niebie / i koło mnie" (*Wysokie tarasy*, 191 W. t. 5).

Coraz częściej jednak wznosi poeta w pierwszej osobie, nie nakładając żadnych masek, żarliwe modlitwy do Boga. Raz składa Mu sprawozdanie ze swego życia (*Sprawozdanie)*, innym razem prosi o uchronienie od oschłości i niemocy (*Wysłuchaj*) lub oświadcza wprost: „Kochałem Pana Boga" (*Notatnik*). Wreszcie staje przed Bogiem z pokorą, ze świadomością grzechu i niedorzeczności żywota, jak w *Metamorfozach:*

> Ale przed Tobą, Panie
> Na nic moje staranie
> O imię sprawiedliwego
>
> Natura moja czarna,
> Świadomość piekła warta,
> i uraźliwe ego (W t.5, s.267)

Podsumowanie

Reasumując rozważania, należy zwrócić uwagę na kilka zagadnień. Przy próbie odczytania Księgi natury jako znaku obecności Boga nieczęsto pojawiało się w trakcie interpretacji słowo „Bóg", raczej pisano o wdzięczności, zachwycie, podziwie i

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)

harmonii panującej w przyrodzie. W cyklu *Ogrod ziemskich* rozkoszy została przypomniana średniowieczna koncepcja kosmosu. Właśnie w czasach jej panowania zrodziła się myśl, że Bóg dał człowiekowi do odczytania dwie wzajemnie się uzupełniające księgi: natury i Pisma św. Przekonanie to utwierdziło pogląd o jedności naukowego i religijnego obrazu świata. Zarówno badanie przyrody jak i odczytywanie Biblii miały prowadzić do Boga.

Stosowanie kategorii księgi może się wydawać współcześnie czymś anachronicznym, bo przecież wiadomo, że już dawno drogi nauki i teologii rozeszły się.[1] Na tym większą uwagę zasługuje postawa Cz. Miłosza w tej kwestii. Widzenie Boga w naturze, która nie jest tak doskonala i skończona, jak sobie niegdyś wyobrażano, chwalenie Go za cykle wschodów i zachodów słońca, za ptaki, drzewa, świadczy albo o ignorancji osiągnięć współczesnej nauki albo... o jej doskonałej znajomości i odmiennym pojmowaniu Boga. Nowy obraz Absolutu to Bóg ukazany jako zasada wszelkiego istnienia i porządku / Oeconomie divina /, to Bóg panenteistów.

W pierwszych trzech powojennych zbiorkach Cz. Miłosza w ogóle nie padają określenia związane z pojęciem Absolutu, w następnych Bóg coraz częściej przejawia się w naturze lub osobowo, powstają nawet wiersze, które moglibyśmy nazwać wyznaniowymi (*Do Józefa Sadzika*) i pojawiają się bezpośrednie zwroty do Boga (*Sprawozdanie, Wysłuchaj mnie, Panie*) a nawet rozważania teologiczne (*Traktat teologiczny*).

Czesław Miłosz od zawsze pytał „Dlaczego?", „Unde Malum?", zawsze miał poczucie, że istnieje „druga przestrzeń", najbardziej ujawnione w tomiku o tym samym tytule. Pod koniec życia przekonywał czytelników, że powinni zachować wierę w transcendencję, w sacrum. Sam był jednak człowiekiem wierzącym i wątpiącym zarazem, nie do końca pewnym, czy jest ten drugi świat, choć hymny na cześć Boga układał do ostatnich chwil.

1 Odkrycia Galileusza, Kopernika, Kepplera, Newtona obalały stopniowo wizję Ziemi zawieszonej nieruchomo pomiędzy Piekłem a Niebem z wędrującym dookoła Słońcem.

BDD-A24187 © 2010 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:55:33 UTC)