

ELEMENTY CHRYSTOLOGII W TEOLOGICZNO-LITERACKIM WYMIARZE TWÓRCZOŚCI CZESŁAWA MIŁOSZA

1. Wstęp. Chrystologia w teologii, teologia w literaturze

Chrystologia stanowi bez wątpienia samo serce i — niemożliwy do jakiegokolwiek redukcji czy minimalizacji znaczenia — rdzeń chrześcijańskiej teologii. Niemożliwy — pod groźbą utraty tożsamości tego, co chrześcijańskie, czyli tego, co istotnie związane z życiem i wiarą *christiano*i, wyznawców Chrystusa (por. Dz 11, 26). Z oczywistych zresztą powodów, które przypomnijmy słowami bpa A. Nossola z opracowania poświęconego dyskusjom nad modelami współczesnych chrystologii: „O istocie chrześcijaństwa oraz wiary i teologii chrześcijańskiej decyduje bez wątpienia tajemnica Jezusa Chrystusa. W chrześcijaństwie i chrześcijańskim przepowiadaniu wiary można by ostatecznie dzisiaj zrezygnować jeszcze z wielu nawet ważnych rzeczy, nigdy natomiast nie wolno nawet abstrahować od osoby i dzieła Jezusa. (...) Właściwie pojęta teologia chrześcijańska ma dlatego prawo mówić o prymacie chrystologii w całokształcie swojej struktury, ponieważ przede wszystkim ta dyscyplina zajmuje się teologiczną analizą wszystkich głębin i odcieni historiozbowczego znaczenia imienia «Jezus Chrystus»”¹.

Jeśli chrystologia — jako ten właśnie dział teologii systematycznej (dogmatyki), który *integralnie* (w sensie nierozdzielnej, nienaruszalnej metodologicznie i merytorycznie syntezy) podejmuje refleksję nad „ontologią i ekonomią” tajemnicy osoby i dzieła Jezusa Chrystusa² — stanowi centrum teologii uprawianej językiem ściśle naukowego dyskursu, to rzecz ma się (bo musi się mieć) dokładnie tak samo w przypadku chrystologii i teologii „literackiej”. To ostatnie pojęcie warto w tym momencie wyjaśnić,

¹ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 157.

² Zwięźle i trafnie ujmuje to zagadnienie KUL-owska *Encyklopedia katolicka* (t. III, kol. 304): „Chrystologia jest częścią teologii systematycznej (dogmatyka), która z biegiem czasu wyodrębniła się w autonomiczny dział, obejmujący zagadnienia związane z unią hipostatyczną; wielu współczesnych teologów włącza do chrystologii również doktrynę o zbawieniu dokonanym przez Chrystusa (soteriologia)”.

by uniknąć metodologicznych niejasności, które mogłyby zamącić rozumienie i ocenę naszych badań.

Teologia „literacka” (lub „w literaturze”)³ to teologia — a bardziej realistycznie: jakiś jej wycinek, jakaś jej specyficzna forma — „wpisana w dzieło literackie”, integralnie związana z utworem (lub grupą utworów) i stanowiąca w ten sposób jego (ich) teologiczną „zawartość”. Proces „wpisania” dokonuje się tu oczywiście w obydwu planach konstytutywnych dla utworu literatury pięknej, wyrażania i treści.

Ów sposób obecności teologii wewnątrz literackiego tekstu sprawia, że nauka o literaturze rozpoznaje w nim bez przeszkód przedmiot swoich badań (literaturę), a jednocześnie — i równoprawnie — również teologia odkrywa samą siebie w wypowiedzi odpowiadającej kanonom literackości. Zaistniało bowiem zjawisko wzajemnego przenikania i wzbogacenia — nie rujnujące tożsamości wymienionych dziedzin. O teologii „literackiej” można więc mówić wtedy, gdy następuje nasycenie elementami teologicznymi typowo literackich składników utworu. Jest to proces swoistego „uteologicznienia” literatury, nie pozbawiający jednak literatury jej tożsamości, specyfiki, „literackości” właśnie.

„Teologia w literaturze” nie zawsze musi być świadomie zamierzona. Nie zawsze może też ona — ze względu na specyfikę literatury, z której wyrasta, którą przenika i którą jest — stanowić metodycznie i strukturalnie dopracowaną całość. Równie dobrze o jej obecności może świadczyć funkcjonowanie w utworze intuicji teologicznych, jakiegoś rodzaju refleksji typu teologicznego, jakichś strukturalno-treściowych elementów teologii, czy — jak chcą teoretycy francuscy — „substancji teologicznej”, „myśli teologicznej” (*une substance, une pensée théologique*)⁴. Decyduje w sumie i ostatecznie „wewnątrztekstowa” struktura myślenia, utematyzowana i rozbudowana teologicznie, wbudowana „organicznie” w strukturę tekstu. Jak wiadomo, teologiczna struktura myślenia

³ J. Szymik. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 160-183. Za S. Sawickim (*Sacrum w literaturze*, W: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 19-21; *Sacrum w badaniach literackich*, W: *Kultura, literatura, folklor*, red. M. Graszewicz, J. Kolbuszewski, Warszawa 1988, s. 12) określenia „teologia «literacka»” i „teologia w literaturze” są tu rozumiane jako identyczne i stosowane zamiennie.

⁴ J.P. Manigne, *L'essai*, „Concilium” 12(1976) z. 5, s. 47. Analizując eseistykę Kierkegaarda, Weil i Péguy, autor wykazuje, że twórczość ta, będąc w opozycji wobec formy i treści teologii dyskursywnej swoich czasów, zawiera sporą dawkę teologii „literackiej” ze względu na nasycenie utworów „substancją teologiczną”. Tamże, s. 46-47.

wyróżnia się głównie stosowaniem szczególnego typu argumentacji, który powstaje z oryginalnego tylko dla niej, komplementarnego łączenia pracy wiary i rozumu. Nie wolno jednak zapominać, że mamy tu do czynienia z literaturą, a więc pojęcia „argumentacji”, „struktury myślenia” itp. funkcjonują w języku, który nie jest językiem naukowego dyskursu, w którym klasyczna terminologia teologiczna będzie się pojawiała prawdopodobnie w ilościach śladowych. Teologia „literacka” stanowi tym sposobem fenomen swoisty: jest teologią autentyczną, a jednocześnie bardzo różną — formalnie zwłaszcza, ale przecież każda forma wpływa na treść, którą wyraża! — od jakiegokolwiek teologii systemowej⁵.

Jakie zatem elementy chrystologii „literackiej” (jako subdyscypliny teologiczno-literackiej w wyżej opisanym rozumieniu) są obecne „wewnątrz” dzieła literackiego (obejmującego do dziś 60 lat twórczości!!!) Czesława Miłosza?

Spektrum tematyczne chrystologii „literackiej” Noblisty obejmuje prawie wszystkie zagadnienia wchodzące w zakres tzw. chrystologii integralnej (tradycyjna chrystologia poszerzona o soteriologię i elementy pneumatologii) — aczkolwiek w kształcie specyficznym: bo i „literackim”, i oryginalnie „Miłoszowym”. Niemniej są tu reprezentowane tematy związane z klasyką dogmatyki: z traktatem *De Verbo Incarnato* (refleksja nad, by tak rzec, „Chrystusowym esse” — problem preegzystencji teologia Wcielenia), jak również z traktatem *De Christo Redemptore* (refleksja nad Chrystusowym *agere* — problematyka męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, także istoty Odkupienia i osobowej relacji z Chrystusem). Teologicznodogmatyczna chrystologia posiada tu więc nieodzowne „dodatki” niektórych elementów teologii fundamentalnej i teologii duchowości. Spróbujmy zaprezentować w skrócie poszczególne chrystologiczne *mysteria* (Wcielenia, Męki i Śmierci, Zmartwychwstania, Odkupienia, Pobożności) w kształcie, w jakim stanowią one węzłowe punkty Miłoszowej chrystologii.

2. Tajemnica Wcielenia

Punktem ciężkości chrystologicznej refleksji autora *Hymnu o Perle* nad Tajemnicą Inkarnacji jest pojęcie „Bóg—człowiek”, stosowane nieraz zamiennie z terminem „Boskie człowieczeń-

⁵ Por. A. Dunajski, *Norwid — teolog?* cz. I, Przegląd Powszechny 99 (1982) nr 5, s. 156, 158; tenże, *Norwid — teolog?* cz. II, Przegląd Powszechny 99 (1982) nr 6, s. 365-367. W ujęciu K. Martwickiego (*Raport w sprawie teologii literackiej*, Studia Płockie 23 [1995] s. 89-99) pojęcie „teologia literacka” jest rozumiane szerzej od przyjętego w naszym studium.

stwo”⁶. Idea rozumienia osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w modelu *vere Deus — vere homo*, idea jak najbardziej zgodna z doktrynalnymi sformułowaniami soborów w Nicei, Efezie, Chalcedonie i Konstantynopolu⁷ jest w pismach Miłosza wspierana licznymi odwołaniami do gruntownie przestudiowanych przezeń chrystologii Swedenborga i Dostojewskiego⁸. Intelktualno-moralne przesłanie teologii „Boskiego człowieczeństwa” nabiera u Noblisty szczególnej ostrości w perspektywie fundamentalnej i centralnej alternatywy organizującej i przenikającej na wskroś całość jego literackiego dzieła. W najprostszej wersji brzmi ona następująco: albo „Bóg—człowiek”, albo „Człowiek—bóg”.

Miłosz twierdzi, że sens, kształt i kategoryczność powyższego sformułowania zawdzięcza uważnej lekturze twórczości Fiodora Dostojewskiego, a dokładniej interpretacji chrystologii autora „Braci Karamazow”, interpretacji, do której klucza dostarczają intuicje Swedenborga⁹ i Blake’a¹⁰. W *Ziemi Ulro* czytamy: „Dostojewski będzie miał rację sprowadzając cały dylemat swego stulecia oraz następnego (*Wszystko w budującym stoletu*) do wyboru

⁶ Chrystologiczna terminologia Miłosza jest nieostra; prawdopodobnie jest to spadek po lekturze Swedenborga i Oskara Miłosza. Oczywiście nie na precyzji znaczeniowej słownictwa polega jej (chrystologii) główny walor: to przecież chrystologia „literacka”, a nie jej akademicki wykład, w którym obowiązuje język dyskursywny, konceptualny i pojęciowa ostrość... Między następującymi pojęciami występującymi w chrystologii „literackiej” Miłosza można (nieco tylko upraszczając) postawić znak równości: Wciele nie = Boskie Człowieczeństwo = Bóg—człowiek = Chrystus. Różnie bywa z wielkością liter (na przykład raz „Boskie”, innym razm „boskie” itp., itd.) — nie wydaje się, żeby Miłosz stosował tu jakąś regułę. Por. na przykład Cz. Miłosz, *Gdyby to można było powiedzieć...*, Res Publica 5 (1991) nr 11-12, s. 8; W. Duszka, *Piekło oświeconych i nowoczesnych. Rzecz o „Ziemi Ulro”*, Tygodnik Powszechny 37 (1983) nr 29, s. 4.

⁷ Bo z wyraźnym, charakterystycznie „chalcedońskim” brakiem ostatecznej symetrii chrystologicznej formuły wiary: osoba Boska jest podmiotem obu natur, Boskiej i ludzkiej (por. BF VI 8; KKK 468).

⁸ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982 (wyd. 1 krajowe) (dalej skrót: ZU), s. 68-69; 159-163; tenże, *Zaczynając od moich ulic*, Paryż 1985 (dalej skrót: ZMU), s. 281, 285, 290 (tytuł eseju: *Swedenborg i Dostojewski*, ZMU, s. 278-292); tenże, *Nad Wigrami*, Kultura 36 (1984) nr 10, s. 102 (chrystologiczna interpretacja *Legendy o Wielkim Inkwizytorze z Braci Karamazow*). Por. A. Dell’Asta, *Słowo graniczące z milczeniem. Chrystus w teologii Dostojewskiego*, tłum. G. Ostrowski, Communio 12 (1992) nr 5, s. 105-121; D. Jastrząb, *Cristo, Dio-Uomo come soluzione della tragica autonomia del bene e del male nell’ uomo di Dostoevskij*, Romae 1994; J. Szymik, *Chrystus szansą Moskwy, St. Petersburga... Ewangelia w powieściach Dostojewskiego*, w: *Z tej ziemi*. Śląski kalendarz katolicki na rok 1994, red. E. Babuchowska, J. Drob, Katowice 1993, s. 228-233.

⁹ ZU, s. 159, 163.

¹⁰ Tamże, s. 272.

„pomiędzy Bogiem—Człowiekiem i Człowiekiem—bogiem”¹¹. Jest to, zdaniem Miłosza, węzłowy punkt dylematu ostatnich dwustu lat, czyli współczesności; dylematu, którego istotą jest zgłębiona przez autora *Idioty* bezwzględna walka o rząd dusz pomiędzy wiarą (autentyczną potrzebą człowieczego serca i wyobraźni) a rozumem („prawdą” nauk ścisłych i przyrodniczych)¹². Jedynym gwarantem „ładu istnienia” jest Bóg—człowiek, jedynym ocaleniem „człowieczość Boga jako podstawa religii”, Boskie Człowieczeństwo — Chrystus¹³. „Boskie Człowieczeństwo” — co wyjaśnia Miłosz polemizując z T. J. Altizerem — mimo gnostyckich konotacji (fonetycznych przynajmniej — Swedenborg, Blake) nie oznacza „nieskończonej potencji Człowieka”¹⁴. Wręcz przeciwnie: tak charakterystyczny dla chrześcijaństwa antropocentryzm znajduje swoje uzasadnienie w Bogo-człowieczym Chrystusie — nie inaczej. Co oznacza, że nie istnieje autentyczna antropologia bez chrystologii. A jest to teza, która językiem Vaticanum II została wyrażona w formie znanego adagium: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”¹⁵. Zaś językiem Jana Pawła II następująco: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”¹⁶. Ani ocalić — dodałby Miłosz.

¹¹ Tamże, s. 163. Konsekwencje owego dylematu są zwłaszcza natury społeczno-politycznej (Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Paryż 1980² [dalej skrót: WNZ], s. 160): „Terror polityczny ma zaszczytną genealogię; w nim ogniskują się wszelkie najzawilsze dociekania i Dostojewski miał chyba rację, kiedy postawił dylemat: albo Bóg—człowiek, albo Człowiek—bóg. Toteż ukoronowaniem europejskich duchowych dążeń stał się ulepszonej, pełniej teoretycznie uzasadnionej, terror-zbawienie cnotliwych jakobinów; ulepszonej przez Marksa i jego uczniów”. W tym też sensie Dostojewski „przewidział” październikową rewolucję bolszewicką i „odsłonił” jej „doktrynalny” wymiar (Cz. Miłosz, *Źródła leżą w Zachodniej Europie* (rozmowa, Z. Podgórzec), *Literatura na świecie* 13 (1983) nr 3, s. 6): „Chodzi (...) o rewolucję jako zjawisko raczej religijne niż społeczne, dokonanie wyboru pomiędzy Bogiem—człowiekiem i Człowiekiem—bogiem, na rzecz tego ostatniego, z zaciekleścią do Boga nieznaną w zachodnich ruchach rewolucyjnych”. Por. Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, Warszawa 1982 (wyd. 1 krajowe) (dalej skrót: CWS), s. 163.

¹² ZU, s. 73.

¹³ K. A. Jeleński, *Szkice*, wyb. W. Karpiński, Kraków 1990, s. 101; E. Czarnecka, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, New York 1983 (dalej skrót: PS I), s. 347; B. Chrzastowska, *Poezje Czesława Miłosza*, Warszawa 1993, s. 35; Duszka, *Piekło...*, s. 4.

¹⁴ Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, Paryż 1981² (dalej skrót: ON), s. 50. Por. tamże, s. 49-51.

¹⁵ KDK 22.

¹⁶ „A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa

Szczegółnej przejrzystości i wymowy nabiera w pismach Noblisty refleksja nad rangą dogmatu o Wcieleniu Syna Bożego i jego konsekwencjami (akceptacja tej prawdy lub jej odrzucenie), kiedy dramatyczna alternatywa „dwóch wiar” (albo w „Boga—człowieka”, albo w „Człowieka—boga”) zostaje wyrażona przy pomocy opozycji „Galilejczyk-Dionizos” Tragiczne przesilenie w zmaganiach pomiędzy chrześcijaństwem (religia Boga—człowieka, Wcielenia Boga) a naepogaństwem (religia Człowieka—boga, Ubóstwienia Ciała) miało miejsce — zdaniem Miłosza — w pierwszej połowie drugiej dekady XX wieku, u kresu *La Belle Epoque*, tuż przed wybuchem I wojny światowej, u progu krwawych szaleństw totalitaryzmów współczesności¹⁷. „Pogańscy bogowie, wzywani przez estetów, błogosławili wtedy, po stuleciu obłudy, rozkoszom cielesnym, «ziemskim pokarmom», słyszano ekstatyczny krzyk Dionizosa w sycylijskich ruinach, na jego cześć wykonywano w 1913 *Święto wiosny* Strawińskiego, i on to, Dionizos, pogromca Galilejczyka, przygotowywał dla swoich wiernych to, czego tak pragnęli: zapamiętanie się w szaleństwie, orgię kłutego, rozcinanego, rozdzieranego pociskami ciała¹⁸. „Przepowiednie Fryderyka Nietzsche zaczynały się spełniać i niejedyn student owładnięty wolą mocy miał zabrać w tornistrze pisma proroka na pola bitew” — czytamy we *Wstępie* do cyklu *Dla Heraklita* (1984—1985)¹⁹. Zwycięstwo Dionizosa nad Galilejczykiem (w umysłach i sercach ludzkich) okaże się w każdym przypadku oraz w niezliczonych wersjach i formach klęską ludzkości

godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”. Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa, Warszawa — 2 czerwca 1979 r., w: Jan Paweł II, *Przemówienie. Homilie*, Polska — 2 VI 1979—10 VI 1979 r., Kraków 1979, s. 30.

¹⁷ Por. A. Fiut, *Moment wieczny. O pozycji Czesława Miłosza*, Warszawa 1993 (wyd. 1 krajowe poszerzone) (dalej skrót: MW II), s. 258.

¹⁸ Poetycką wersją tych konstatacji jest wiersz pt. *Pierwsze wykonanie* (1913) (Cz. Miłosz, *Kroniki*, Paryż 1987 [dalej skrót: Kr], s. 46):

„Orkiestra stroiła instrumenty żeby wykonywać Święto Wiosny.
Słyszycie te pochody piszczałek, łoskoty bębnow i blach?

Dionizos nadchodzi, wraca długo wygnany Dionizos,

Skończyło się panowanie Galilejczyka.

Coraz to bledszy, bezcielesny, księżycowy

Rozwiewa się zostawiając nam ciemne katedry

Z barwną wodą witrażu i dzwonkiem na Podniesienie.

Szlachetny rabbi, który oznajmiał, że będzie żył wiecznie

I ocali swoich przyjaciół, wzbudzając ich z prochu.

Dionizos nadchodzi, błyska oliwno-złoty między ruinami nieba.

Krzyk jego, ziemskiej rozkoszy, echo niesie na chwałę śmierci”.

¹⁹ Kr, s. 34.

— przestrzega Miłosz. Ubóstwienie człowieka poza Wcieleniem (czy też wręcz *wbrew* Inkarnacji) przyniesie „chwałę śmierci”²⁰: dionizyjska religia Człowieka—boga była na przykład światopoglądem Feliksa Dzierżyńskiego — przypomina Poeta²¹...

Wybór między Galilejczykiem i Dionizosem, między teologią Wcielenia Boga i antyteologią Ubóstwienia Ciała, między Boskim człowieczeństwem i Człowieczym bóstwem, między kulturą życia i kulturą śmierci — jest podstawowym wyborem człowieka wszystkich czasów, a naszej epoki być może szczególnie, twierdzi Miłosz. Efekty „porażki Galilejczyka” i kultu Dionizosa, czyli odrzucenia Wcielenia są ewidentne i dotkliwie doświadczane w XX wieku: odrzucenie prawdy o skażeniu ludzkiej natury (Grzechu Pierworodnego), propagowanie rewolucji i taniej, lewicowej filantropii²², laicyzacja wszystkich sfer życia²³,

²⁰ Tamże, s. 46.

²¹ Kr, s. 35. Poetyckim echem tej tezy (rewolucja bolszewicka jako „detronizacja” Boga-człowieka i ubóstwienie Człowieka jednocześnie) jest wiersz pt. *Jasny umysł* (1913) (Kr, s. 54):

„...ale skarżyli się na brak zajęcia, na beczynne życie, jakie musieli prowadzić. Nie mieli nic do roboty, mogli tylko czytać. Nie było dla nich tutaj żadnej pracy. Mogliby znaleźć jakąś rozrywkę przynajmniej w polowaniu, ale było to wykluczone, bo zesłańcom nie wolno posiadać broni. Pozostawało trochę łowienia ryb, jeżeli nadarzała się okazja, poza tym jednak musieli jakoś przepychać lata i zimy, aż nadejdzie koniec ich wyroku i będą mogli wrócić do życia świata».

Fridtjof Nansen, *Through Siberia*.

Wodzowie ludzkości, szlachetni rewolucjoniści
Rzucają kamienie do wody, patrzą w nurt Jenisieju,
Grają na gitarach, uczą się języków,
Czytają *Kapitał*, ziewają, czekają.
Pewni zwycięstwa. Człowiek-bóg nadchodzi.
Umysł jego jasny jak dwa i dwa cztery
Zostawia co nieważne i zmierza do celu,
Którym jest władza. Nie królów, cesarów.
Wszystkie lądy i morza. Jego panowanie
Nad śmiertelną istotą na ziemi i w niebie.
Mściciel i wychowawca. Tam, w swoich stolicach
Zwierzęta otepiałe niech śpią, nie wiedzące,
Co jest przygotowane. Nie jego rzecz litość”.

²² Cz. Miłosz, *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931—1983*, oprac. K. Piwnicki, Warszawa 1985 (dalej skrót: Posz), s. 152 (powstały w roku 1970 esej nosi znamieny tytuł *Science fiction i przyjście Anty-chrysta*, Posz, s. 145-153).

²³ „(...) pierwszym ogniwem procesu laicyzacji było w Europie odrodzenie się herezji ariańskiej w XVI wieku, stamtąd wiedzie linia do wszelkich też jawnie czy niejawnie głoszących, że Jezus był szlachetnym marzycielem, reformatorem, ideałem etycznym, ale nie Bogiem”. ZMU, s. 287.

ateizm²⁴, niszczenie wszelkich form religijności²⁵, desakralizacja sztuki²⁶.

I odwrotnie: „wierząca” akceptacja prawdy o Wcieleniu Boga stwarza szansę akceptacji prawdy o własnym życiu i o kształcie własnego losu. Rozwiązania manichejskie, panteistyczne, buddyjskie (*et consortes...*) okazują się wówczas miałkie i fragmentaryczne²⁷, a powtórzona w *Ziemi Ulro* za Wiliamem Blake’em biblijna i patrystyczna — występująca m. in. w pismach Ireneusza i Atanazego — zasada: „Bóg staje się, jakim jesteśmy, abyśmy mogli być, jakim On jest”²⁸, stwarza *inkarnacyjny fundament autentycznego przebóstwienia człowieka*. Przede wszystkim jednak — co nader charakterystyczne dla Miłoszowej optyki — inkarnacyjna „człowieczość Boga” jest lekiem (Boską odpowiedzią) na cierpienie świata²⁹, odpowiedzią wyrażoną w Tajemnicy Krzyża. Bowiem tylko „przez Chrystusa (...) i w Chrystusie rozjaśnia się

²⁴ „(...) zahamować postępy ateizmu utożsamiającego Boga z Naturą (panteizmu? — przyp. J. Sz.) można tylko podkreślając ideę Boga-Człowieka”. Tamże, s. 288. Tę tezę Swedenborga Miłosz przedstawia z aprobatą, „popiera” Dostojewskim, który — jak czytamy w *Ziemi Ulro* (s. 68) — zmagał się z atakami na religię, przybierającymi głównie formę „odrzućcia Inkarnacji”.

²⁵ ZU, s. 68.

²⁶ Miłosz nieraz (na przykład ZU, s. 69) ukazuje i analizuje mechanizm sprzężenia zwrotnego, jaki istnieje pomiędzy *Mysterium Incarnationis* a językiem „symbolów i mitów”. Obie tajemnice (Wcielenia, języka) wspierają się wzajemnie w rzeczywistości ludzkiej komunikacji, religijności, hermeneutyki. Por. A. Kijowski, *Tematy Miłosza*, w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków-Wrocław 1985 (dalej skrót: PM), s. 163.

²⁷ Cz. Miłosz, *Przeciw poezji niezrozumiałej*, Teksty Drugie, 1 (1990) nr 5-6, s. 161-162.

²⁸ ZU, s. 184. „Słowo stało się ciałem, by uczynić nas «uczestnikami Boskiej natury» (2 P 1, 4). «Taka jest racja, dla której Słowo stało się człowiekiem, Syn Boży Synem Człowieczym: aby człowiek, jednocząc się ze Słowem i przyjmując w ten sposób synostwo Boże, stał się synem Bożym» (Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 19, 1). «Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem» (Św. Atanazy, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192 B). *Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo* — «Jednorodzony Syn Boży, chcąc uczynić nas uczestnikami swego Bóstwa, przyjął naszą naturę, aby stawszy się człowiekiem, uczynić ludzi bogami» (Św. Tomasz z Akwinu, *Opusculum 57 in festo Corporis Christi, 1*)”. KKK 460.

²⁹ „Nieludzkość świata czyli jego obojętność na potrzeby naszego serca może być złagodzona jeżeli Bóg otrzyma rysy ludzkie. Wtedy możemy porozumiewać się z nim niejako ponad głową świata. Chrystus czyli Słowo, Logos, występuje więc jako najwyższy sędzia i władca, Pantokrator”. ZU, s. 223.

zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią”³⁰.

3. Tajemnica Krzyża

Gdzie tkwią najgłębsze źródła siły i mądrości chrześcijaństwa? Tryskają one ze „słabości” Wcielonego Boga, z „głupstwa krzyża” (1 Kor 1, 18-25). To fundament i rdzeń wewnętrznej logiki Tajemnicy Męki Boga—Człowieka: słabość, która jest siłą, klęską, która okazuje się triumfem. Stąd też bierze się charakterystyczny — w porównaniu z innymi tzw. „wielkimi religiami” naszego świata — antropocentryzm chrześcijaństwa. Bóg religii Jezusa Chrystusa „nie jest jednym z nas w chwilach naszej pychy i chwały, ale jednym z nas w nieszczęściu, w niewolnictwie, w strachu przed śmiercią”³¹, a „godzina, kiedy zgodził się przyjąć torturę, pokonuje czas, wieki przemian, mijające cywilizacje są drobne, krótkotrwałe i jakiegokolwiek jałowizny z cementu, szkła i metalu nie uczynią człowieka różnym od tego, do jakiego kierował wezwanie w Galilei”³². Dlatego też „On ma prawo nadal głosić: «jestem miłością»”³³. Dlatego również — jak w wierszu „Im więcej” (Berkeley, 1962 rok)³⁴, lapidarnym, pełnym surowego piękna i prostoty, ale i „gwałtowności opowiedzenia się”³⁵ — „znieważony” jest, „zaiste, Alfą i Omegą”³⁶, kamieniem węgielnym „tej hierarchii wartości, której wszystko i jako Polska i jako Zachód Łatyński zawdzięczamy”³⁷:

³⁰ KDK 22. Por. J. Szymik, *Zaproszenie do Lourdes*, w: A. Wojterzanka, *Gdzie miłość wzajemna. Wybór reportaży radiowych*, Katowice 1995, s. 7-11; tenże, *Pytanie o sens cierpienia*, Gość Niedzielny 68 (1991) nr 9, s. 1, 3.

³¹ WNZ, s. 64.

³² Tamże, s. 64-65.

³³ Tamże, s. 65.

³⁴ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. II, Kraków-Wrocław 1985 (dalej skrót: W II), s. 171.

³⁵ „(...) za pewną postawą, za pewną wartością, która nie została w ogóle w wierszu nazwana wprost. A przecież jej obecność w króciutkim, lapidarnym tekście rysuje się tak wyraźnie. (...) wiersz ujawnia postawę odnoszącą się przede wszystkim do Boga, ale zarazem typową w poezji Miłosza”. E. Miodońska-Brookes, *Bóg i człowiek we współczesnej poezji polskiej. Cz. Miłosz i Z. Herbert*, w: *Wpływ Biblii na literaturę polską*, red. K. Bukowski, Kraków 1985, s. 130.

³⁶ W II, s. 171.

³⁷ Posz, s. 21. Kontekst tej myśli (pochodzącej z napisanego w roku 1939 eseju pt. *Dystans spojrzenia*, Posz, s. 20-21) jest następujący: „W znanym, nikczemnym zdaniu Goebbelsa: «Jak umarł Planetta? Krzycząc: heil Hitler i niech żyją Niemcy! Jak umarł Chrystus? Łzawiąc się na krzyżu» zamyka się światopogląd nie tylko dzisiejszych Niemiec, ale być może symbol etyki

„Im więcej razy na dzień jesteś znieważony,
 Im śmieszniejsze na ciebie wkładają korony
 I krzyczą urągając: pokaż swoją siłę,
 Albo liczą cię między pamiątki niebyłe,
 Im więcej żalu, drwiny, gniewu, oskarżenia,
 Bo słowo twoje z miejsca nie ruszy kamienia,
 Tym bardziej pewnym mogę być tego jednego:
 Że ty jesteś, zaiste, Alfą i Omega”³⁸.

Synteza teologii Wcielenia z teologią Krzyża nie jest jednak w twórczości Miłosza — zwłaszcza w jej wczesnych fazach — ani tak prosta, ani tak oczywista³⁹. Jest raczej kierunkiem wewnętrznego dojrzewania, „błyszczącym punktem” na horyzoncie myślenia i życia. Przypomnijmy jedną z głównych tez *Ziemi Ulro*: „Nieludzkość świata (...) może być złagodzona, jeżeli Bóg otrzyma rysy ludzkie”⁴⁰ — jako współcierpiący. A więc jedynie wtedy —

wielu społeczeństw, podstawiających wartości urojone na miejsce tej hierarchii wartości” — o której mowa w cytacie wplecionym w tekst główny, a którą uobecnia Ukrzyżowany Chrystus.

³⁸ W II, s. 171. „(...) każde zaprzeczenie, każda obraza, krzywda i oskarżenie, każdy gniew zwrócony przeciw ładowi i prawdzie, przeciw zasadności istnienia, a więc przeciw Bogu nie tylko potwierdza byt boski, ale zaświadcza obecność Boga i Jego kontakt z człowiekiem. Wyrażana tak postawa, gwałtowne opowiedzenie się «za», jest dla mnie porównywalne z postawami, jakie w pewnych okresach swego życia manifestował Mickiewicz, a których ślady znajdujemy w licznych notatkach i korespondencjach kolegów i przyjaciół Polaka-Litwina. Tak jak Mickiewicz kiedyś, tak i Miłosz dzisiaj jest świadomy, że gwałtowna manifestacja wiary wbrew wszystkiemu może być przez ludzi potraktowana jako szaleństwo, zgorzenie dla innych, jako postawa człowieka nie umiejącego właściwie ocenić sytuacji, więc ratującego się od rozpaczliwą wiarą stawianą jak bicz nad samym sobą. Oczywiście dla Miłosza nie jest to żaden bicz, jest to najbardziej sprawdzalna i najpowszechniej obecna w dziejach kultury ludzkiej potrzeba człowieka. Równie powszechna i mocna jak pokusa wolności od wiary, jak pokusa niezafalszowanego, świadomego i konsekwentnego ateizmu”. Miłowska-Brookes, art. cyt., s. 131.

³⁹ Trudno na przykład nie zgodzić się z przenikliwą opinią K. Dybciaka (*Pieśń*, w: *Trzy zimy. Głosy o wierszach*, red. R. Górczyńska, P. Kłoczowski, Londyn 1987 [dalej skrót: TZGW], s. 68): „jakże inaczej przebiegałaby światopoglądowa ewolucja Miłosza (zapewne oszczędzając mu wielu cierpień duchowych), gdyby w młodości harmonijnie połączył on dwa główne nurty autentycznie chrześcijańskiej myśli: teologię Krzyża z teologią Wcielenia ukazującą sakralny wymiar ludzkiej historii, cielesności i pozaludzkiej natury. Dopiero znacznie później uda się autorowi *Świata* i *Hymnu o Perle* połączyć pochwałę stworzenia z przeżyciem zjednoczenia się z Osobą stwórczą i odkupicielską. Na tym zresztą, moim zdaniem, polega wyjątkowa pozycja Miłosza we współczesnej poezji światowej, że potrafi on być wyrazi-cielem wspaniałości i boskości bytu mimo wewnętrznych konfliktów i wielości wymiarów”.

⁴⁰ ZU, s. 223.

streszcza Miłoszową soteriologicznie nachyloną chrystologię cierpienia M. Zaleski — „gdy mieści się w planie zbawienia, cierpienie znajduje swoje usprawiedliwienie, a świat na powrót napęlnia się sensem”⁴¹.

Pod jednym wszakże warunkiem. Że Tajemnica Męki jest istotowo związana z Tajemnicą Zmartwychwstania.

4. Tajemnica Zmartwychwstania

Główny kierunek szlaku, po którym porusza się — rosnąc — Miłoszowa myśl chrystologiczna jest taki właśnie: od *unde malum?* poprzez *Incarnatio*, *Passio* do centralnego problemu chrześcijańskiej teologii i człowieka wszystkich epok i miejsc, czyli do pytania o prawdę i implikacje *Resurrectio*. Charakterystyczna dla tego wymiaru refleksji Poety jest tu jej metoda (zastosowana na przykład w *Ziemi Ulro*), niejako powtórzona za cytowanym przezeń Ignacym Loyolą: przemierzać „w odwrotnym kierunku całą nieograniczoną wielość ludzkich żywotów, która składa się na to, co nazywamy historią. Jesteśmy tutaj u samego sedna chrześcijańskiego stosunku do historii jako całości odniesionej do jednego wydarzenia w miejscu i czasie, i rozwijającej się od tego wydarzenia”⁴². Oczywiście, tym centralnym wydarzeniem — jak „kłębkim dla nitki” — jest ziemskie życie wcielonego Chrystusa, Jego osoba i dzieło. Zaś samym „centrum centrum” jest problem zmartwychwstania. Dlatego też fundamentalne pytanie (fundamentalne tak dla całej ludzkości, jak i każdego człowieka) brzmi następująco: czy Jezus Chrystus „zmartwychwstał, czy nie zmartwychwstał? Innymi słowy, czy istnieje tylko porządek wszechświata (matematyczna konieczność u Simone Weil) czy też *raz* została ona przełamana?”⁴³ Rozstrzygającej odpowiedzi na to pytanie nie da się (i nie wolno) w ludzkim życiu uniknąć⁴⁴, trzeba

⁴¹ M. Zaleski, *Principia poetica Czesława Miłosza czyli o „Ziemi Ulro”*, *Twórczość* 39 (1983) nr 12, s. 64. W tej perspektywie chrystologia „literacka” Miłosza zdradza wiele pokrewieństw z chrystologią sensu J. Ratzingera i chrystologią znaczenia J. Noltego. Por. Nossol, *Teologia na usługach...*, s. 166-169.

⁴² ZU, s. 271. Por. PŚ I, s. 345.

⁴³ ZU, s. 272.

⁴⁴ „Bo pytanie to stanowi o istocie naszego stosunku do świata. Dlatego (...) krytycy *Ulro* uważali za moralny imperatyw odpowiedzieć na nie” — zauważa R. Gorczyńska (PŚ I, s. 345). Faktycznie przykład to wielce znamienity: centralne pytanie *Ziemi Ulro* — pytanie o Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa — prowokuje do osobistej odpowiedzi i „prywatnych wyznań” wielu recenzentów tej książki! R. Gorczyńska odwołuje się (tamże, s. 344) do takich właśnie „wyznań, czyli esejów St. Barańczaka, K. Jeleńskiego, K. Dorosza.

z nim (pytaniem) i nią (odповідzią) nieustannie „zderzać” i konfrontować wszystkie egzystencjalne fakty i problemy ⁴⁵.

Radykalizm tak sformułowanej alternatywy („zmartwychwstał czy nie zmartwychwstał?” ⁴⁶) zawdzięcza Miłosz — wielokrotnie to podkreśla — lekturze wielkich powieści i dzienników Fiodora Dostojewskiego ⁴⁷. Odpowiedź przesądza o naszym stosunku do świata, o rozumieniu rzeczywistości, decyduje o finalnym ładzie lub chaosie ⁴⁸ wszechświata; stanowi też o *specificum* chrześcijaństwa, to znaczy rozstrzyga „o różnicy pomiędzy chrześcijaninem i niechrześcijaninem” — pisze autor *Ziemi Ulro* pośród zdań poświęconych autorowi *Biesów* i problematyce teologicznej jego powieści ⁴⁹. Decydującej alternatywie związanej istotnie z *Mysterium Resurrectionis* i równie istotnie organizującej życie jednostek i całej ludzkości poświęcił Miłosz dwa wiersze z lat osiemdziesiątych — *Wykład V* ⁵⁰ oraz *Albo — Albo* ⁵¹. Tak pod względem artystycznym, jak i teologicznym należą one niewątpliwie

⁴⁵ Co Miłosz czyni na przykład — zdaniem M. Stali (*Oślepty ogród*, „NaGłos” [dalej skrót: NG], 3 [1992] nr 6, s. 177) — w wierszach z *Dalszych okolic*.

⁴⁶ ZU, s. 272.

⁴⁷ Tamże, s. 271-272. Na pytanie: „Jaka myśl Dostojewskiego jest najważniejsza dla naszych czasów?”, Miłosz odpowiada na początku lat osiemdziesiątych (Cz. Miłosz, *Dostojewski dzisiaj* [ankieta, Z. Podgórzec], Znak 33 (1981) nr 1-2, s. 16): „Przekonanie, że albo należy ugiąć się przed powszechną Koniecznością (Naturą), której znamieniem jest śmierć, albo wierzyć w cud Zmartwychwstania. Przekonanie, że nie ma Historii czysto świeckiej, bo jej ukryty sens jest metafizyczny”.

⁴⁸ Por. M. Stala, *Oślepty ogród*, s. 177.

⁴⁹ ZU, s. 272. W tym sensie niechrześcijański jest oryginalny skądinąd element chrystologii Wata, rekonstruowanej z wierszy i interpretowanej przez Miłosza (*Poeta Aleksander Wat*, Tygodnik Powszechny 46 (1992) nr 34, s. 8): „(...) odrzucenie zmartwychwstania. Można to uważać za błuźniercze, ale Chrystus u niego nie chce zmartwychwstać ze współczucia dla cierpień ludzkich. Mówi: «Nie wstanę dopóty / dopóki i człowiek nie będzie wyzwolon / od śmierci i bólu». To tak jak w buddyzmie, w którym jedynie Budda osiągnął wyzwolenie z koła narodzin i śmierci, natomiast każdy Bodisatwa, czyli wzór świętości, wyrzeka się, ze współczucia, wstąpienia w nirwanę i wybiera dalszy udział, po śmierci, w odnawiającym się i ginącym łańcuchu istot żywych, aż do chwili, kiedy wszystkie mogą być wyzwolone. Nie znaczy to, że Wat miał coś wspólnego z religiami Wschodu, bo przebywał pomiędzy Ewangelią i Starym Testamentem”. Teza ta niewątpliwie zasługuje na namysł i szacunek (choćby ze względu na straszną chorobę i wielkie cierpienie jej autora), ale bez wątpienia przesądza o niechrześcijańskości chrystologii Wata, o jej zawieszeniu (właśnie) pomiędzy Starym Testamentem i Ewangelią.

⁵⁰ Kr, s. 71-72. *Wykład V* jest jednym z „Sześciu wykładów wierszem” (Kr, s. 67-72), ostatniej części cyklu *Dla Heraklita* (1984-1985) (Kr, s. 29-72).

⁵¹ Cz. Miłosz, *Dalsze okolice*, Kraków 1991 (dalej skrót: DO), s. 37-38. Por. MW II, s. 258.

do szczytowych osiągnięć Noblisty — warto je zacytować obszerniej, prezentując w ten sposób „literacką teologię Zmartwychwstania” Miłosza w całym bogactwie jej poetyckiego kształtu i kontekstu.

Autor *Albo — Albo* kreśli najpierw panoramę konsekwencji wiary w fakt Zmartwychwstania i w Zmartwychwstałego, a ściślej rzecz biorąc konsekwencji „wierzącej akceptacji” podstawowych prawd chrystologii (*Incarnatio, Passio et Mors, Resurrectio*):

„Jeżeli Bóg wcielił się w człowieka, umarł i zmartwychwstał,
Wszelkie ludzkie zajęcia są godne uwagi
Tylko w tym stopniu w jakim od tego zależą,
To znaczy zyskują sens przez to wydarzenie.

Powinno się myśleć o tym w dzień i w nocy,
Co dzień, latami, coraz mocniej i głębiej,
A już najbardziej o tym, że historia ludzkości jest święta
I każdy nasz uczynek jest jej częścią,
Zapisany na wieki, i nic nie przepada.

Ponieważ ród nasz został aż tak wywyższony,
Naszym powołaniem powinno być kapłaństwo
Nawet jeżeli nie nosimy liturgicznych szat.
A więc publiczne świadczenie na boską chwałę
Słowami, muzyką, tańcem i wszelkim znakiem”⁵².

Również od warunkowego „jeżeli” rozpoczyna się opis mrocznej sytuacji odrzucenia wielkanocnej chrystologii sensu:

„Jeżeli to, co głosi chrześcijaństwo, jest fikcją
A prawdą jest, jak uczą w szkołach,
W gazetach i w telewizji,
Że ewolucja życia na ziemi jest przypadkiem
I przypadkiem istnienie człowieka,
I że jego dzieje zmierzają nikąd donikąd,
Naszym zadaniem jest wyciągnąć wnioski
Z myśli o niezliczonych pokoleniach,
Które żyły i umierały ludząc siebie,
Gotowe bez żadnych racji wyrzekać się naturalnych pragnień,
Czekać na wyrok pośmiertny, co dzień w strachu,
Że za wylizanie słoja konfitur spadnie kara wieczna.
Skoro biedne zwyrodniałe zwierzę
Zdobywać się umiało na takie fantazje
Zaludniając powietrze promiennymi istotami

⁵² *Albo — Albo*, DO, s. 37.

A skaliste przepaście tłumem diabłów,
Konsekwencje tego muszą, zaiste, być poważne.

Należy chodzić i głosić, i nie ustawać.
Przypominać na każdym kroku, kim jesteśmy:
Że nasza zdolność do aberracji nie ma granic
I że każdy, kto wierzy w cokolwiek, ten się myli.

Jedynie godna szacunku jest skarga na naszą nietrwałość,
Na jeden dla wszystkich koniec przywiązań i nadziei
Tak jakbyśmy, grożąc obojętnemu niebu,
Spełniali to, co najbardziej wyróżnia nasz gatunek”⁵³.

Tymczasem obserwacja najprostszyc faktów historyczno-egzystencjalnych zdaje się odsłaniać naszą chwiejną, „Tomaszową”⁵⁴ słabość wiary w Zmartwychwstanie przy jednoczesnej tęsknocie (naturalnemu ciężeniu?) do Paschalnej Prawdy Pustego Grobu i Inkarnacyjnej Prawdy Betlejemskiej Groty:

„Jezus Chrystus zmartwychwstał. Ktokolwiek w to wierzy
Nie powinien zachowywać się tak jak my,
Którzy straciliśmy górę i dół, prawo i lewo, niebiosa, otchłanie,
A próbujemy jakoś przebrnąć, w autach, w łóżach,
Mężczyźni chwytając się kobiet, kobiety mężczyzn,
Zapadając się, podnosząc, stawiając kawę,
Smarując chleb, bo znów jeden dzień.

I jeden rok. Powraca czas prezentów.
Choinki rozjarzone, girlandy, muzyczność,
Dla nas, prezbiterian, katolików, luteranów.
Słodko w ławce kościelnej śpiewać z innymi,
Dziękować za to, że dalej razem jesteśmy,
Za dar wtórzenia Słowu, teraz, od wieków”⁵⁵.

Być może to właśnie twarde „realia życia” sprawiają, że radykalizm „decydującej alternatywy” jest pozorny, wcale niekoniecz-

⁵³ Tamże, s. 37-38.

⁵⁴ Ów „Tomaszowy” dylemat wielkanocnej wiary następująco wyraża J. Augustyn (Rabbi, gdzie mieszkasz? Propozycja medytacji i kontemplacji ewangelicznych opartych na *Cwiczeniach duchowych* św. Ignacego Loyoli, Kraków 1993, s. 206): „(...) Tomaszowi Dobra Nowina wydawała się niemożliwa. To prawda, że Jezus czynił cuda, czynili je i wielcy prorocy, ale nigdy nikt sam nie wrócił z grobu, w którym go pochowano. Zresztą wiara w zmartwychwstanie Jezusa nie była tylko kwestią wiary w «cuda», to był życiowy problem. Tomasz dobrze rozumiał, że jego życie nabrałoby innego sensu, gdyby Jezus żył dalej. Reakcja Tomasa zawiera w sobie coś z uporu (...)”.

⁵⁵ Wykład V, Kr, s. 71.

ny — da się go uniknąć, osuwając się w mało wymagający agnostycyzm (może tak, może nie...), w tak drogą człowiekowi banalność, w „miły humanitaryzm” „pozwalający jakoś żyć” wbrew rozstrzygającym (jakoby) wyborom:

„Ależ gdzież tam! Jakie albo-albo?
Od wieków żyją razem ludzie i bogowie.
Prośby są zanoszone, o zdrowie, o pomyślną podróż.

Nie żeby stale rozmyślać nad tym, kim był Jezus.
Gdzież nam, zwyczajnym ludziom, do Tajemnicy.
Dosyć, że naśladując pobożnych sąsiadów
Oddajemy jej część każdej niedzieli.

Lepiej, że nie każdemu sądzone kapłaństwo.
Jedni do modłów, drudzy do swoich grzechów.
Szkoda, że ich kazania są zawsze tak nudne,
Jakby sami przestali cokolwiek rozumieć.

O początku życia niech sobie piszą uczeni.
Może i prawda, ale czy dla ludzi?
Dzień następuje po nocy, drzewa na wiosnę kwitną:

Te odkrycia na pewno przynoszą mniej szkody.
Obyśmy nie troszczyli się o nasz los po śmierci,
Ale tutaj na ziemi szukali zbawienia,
Starając się o dobro wedle naszej miary,
Wybacząc śmiertelnym niedoskonałość. Amen”⁵⁶.

Więc

„Milczą teologowie. A filozofowie
Nie odważą się nawet spytać: «Cóż jest prawda?»”⁵⁷

I ludzkości udaje się „bezpiecznie” przejść obok radykalizmu pytania o Prawdę Wielkanocnego Poranka:

„I tak, po wielkich wojnach, w niezdecydowaniu,
Prawie że dobrej woli ale niezupełnie,

⁵⁶ *Albo — Albo*, DO, s. 38.

⁵⁷ Wykład V, Kr, s. 72. M. Stala stosunkowo „łagodnie” tłumaczy „milczącą niepewność” teologów i filozofów (*Chwile pewności. 20 szkiców o poezji i krytyce*, Kraków 1991, s. 124): „Intensywność i bezpośredniość doznania, jak i poczucie bliskości „drugiej strony” bytu nie zmieniają faktu jej zasadniczej niewyobrażalności i niemożności pełnego zrozumienia. Faktu wobec którego

Milczą teologowie. A filozofowie
Nie odważą się nawet spytać: «Cóż jest prawda?»”.

Pracujemy z nadzieją. A teraz niech każdy
Wyzna sobie. «Zmartwychwstał?» «Nie wiem czy zmartwych-
wstał»⁵⁸.

Myliłby się jednak czytelnik powyższych strof, sądząc, że ich przesłanie skłania do akceptacji agnostycyzmu. Stanowisko wpisanej w oba wiersze chrystologii Miłosza jest jednoznaczne, mimo pozornych komplikacji interpretacyjnych prowadzących (również pozornie) do „wielowykładalności sensu”. Przesłanie to brzmi następująco: neutralność w sferze chrystologicznego „albo-albo” jest niemożliwa, a odrzucenie prawdy o Zmartwychwstaniu kończy się oddaniem pokłonu nicości według reguł ateistycznej liturgii, kończy się władzą nihilizmu nad ludzkimi sercami i światem, z którego wygnany został Bóg, światem, który sam siebie pozbawia korzeni i celu. Negacja Zmartwychwstania kończy się grozą wiejąca z wersetów *Oeconomia divina* (Berkeley, 1973 rok)⁵⁹.

Skąd ta pewność interpretatora? Kontekst Miłoszowego dzieła literackiego dostarcza argumentów wystarczająco licznych i mocnych. Oto kilka z nich:

⁵⁸ Wykład V, Kr, s. 72.

⁵⁹ „Nie myślałem, że żyć będę w tak osobiwej chwili.
Kiedy Bóg skalnych wyżyn i gromów,
Najdobitniej upokorzy ludzi,
Pan Zastępów, kyrios Sabaoth,
Pozwoliwszy im działać jak tylko zapragną,
Im zostawiając wnioski i nie mówiąc nic.
Było to widowisko niepodobne, zaiste,
Do wiekowego cyklu królewskich tragedii.
Drogom na betonowych słupach, miastom ze szkła i żeliwa,
Lotniskom rozleglejszym niż plemienne państwa
Nagle zabrakło zasady i rozpadły się.
Nie we śnie, ale na jawie, bo sobie odjęte
Trwały jak trwa to tylko, co trwać nie powinno.
Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole
Uciekła materialność i widmo ich
Okazywało się pustką, dymem na kliszy.
Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń.
Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie.
Litery ksiąg srebrniały, chwiałały się i nikły.
Ręka nie mogła nakreślić znaku palmy, znaku rzeki, ni znaku ibisa.
Wrzawą wielu języków ogłoszono śmiertelność mowy.
Zabroniona była skarga, bo skarżyła się samej sobie.
Zrzucali suknie na placach żeby sądu wzywała ich nagość.
Ludzie, dotknięci niezrozumiałą udreką,
Ale na próżno tęsknili do grozy, litości i gniewu.
Za mało uzasadnione
Były praca i odpoczynek
I twarz i włosy i biodra
I jakiegokolwiek istnienie”.

Nie zmartwychwstał? Jest to odrzucenie Nowego Testamentu i wówczas „prawa naszej planety są kłamstwem i diabelskim wodewilem”⁶⁰. Biada wówczas ludzkości i w s z y s t k i e m u, co żyje (a życie jest wtedy tylko „na niby”⁶¹)... Na tym zresztą polega istota pokusy ducha kłamstwa, nicości i „pustki”⁶²:

„Odstąp ode mnie, w imię Jezu Krysta,
Dość mnie nadręczyłeś (...)” —

— brzmi znamieny egzorcyzm z wiersza „Pokusa”⁶³ (1975 rok).

Zmartwychwstał? Na tym właśnie „polega wiara w Nowy Testament”, jej jądro i istota — czytamy w *Metafizycznej pauzie*⁶⁴. Życie rozgrywa się wówczas w blaskach SENSU; nie jest „diabelskim wodewilem”⁶⁵ podporządkowanym bez reszty prawom Natury, „mądrości ciała” — którą jest, jak naucza św. Paweł — „śmierć”⁶⁶. Ma rację Wanda Duszka, kiedy w ten sposób ujmuje istotę dociekań *Ziemi Ulro*: „Poprzez zawile wywody mistyków, gwałtowne obrazy wizjonerów Miłosz doprowadza nas do ostatecznego wniosku: Tylko myśl, że porządek wszechświata, matematyczna konieczność została raz przełamana Zmartwychwstaniem Boga — Człowieka, pozwala żyć”⁶⁷. „Wierzę (...) w (...) Zmartwychwstanie, aczkolwiek nie bez wielu trudności” — pisze Poeta

⁶⁰ Cz. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, wyb., oprac i wstęp J. Gromek, Kraków 1989¹ (dalej skrót: MP I), s. 83. Radykalną wersję skutków (ariańskiej!) negacji Zmartwychwstania kreśli — według Miłosza (ZMU, s. 288) — Fiodor Dostojewski: „jeżeli Jezus umarł i nie zmartwychwstał, tj. jeżeli był tylko człowiekiem, to Ziemia jest «diabelskim wodewilem» i wtedy należy zostać Wielkim Inkwizytorem w imię litości nad ludźmi — żeby nieszczęsnych «zbuntowanych niewolników» zamienić w niewolników szczęśliwych”.

⁶¹ Por. jeszcze raz tekst *Oeconomia divina* (przedostatni przypis).

⁶² *Pokusa, Hymn o Perle*, Kraków-Wrocław 1983 (wyd. 1 krajowe) (dalej skrót: HP), s. 20.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ MP I, s. 83.

⁶⁵ Tamże; ZMU, s. 288.

⁶⁶ „Przez wiele wieków Chrystus był kimś zupełnie innym niż filantropowie czy rewolucyoniści: bogoczłowiekiem, przeciwstawionym porządkowi Natury i łamiących ten porządek przez swoje zmartwychwstanie — «bo mądrością ciała jest śmierć» (chodzi najprawdopodobniej o Rz 8, 6 — przyp. J. Sz.), jak powiada apostoł Paweł”. Posz, s. 152. „(...) zmartwychwstając Jezus łamał jedno ogniwo nieskończonego łańcucha, dając do poznania, że wybrani będą wydarci z mocy przyczyn i skutków utożsamianych z mocą piekiel”. WNZ, s. 71.

⁶⁷ *Piekło...*, s. 4. Jeżeli w nim (Jezusie Chrystusie — przyp. J. Sz.) spełniła się esencja człowieczeństwa (Nowy Adam), to człowiek w swojej nieznannej sobie istocie stoi poza koniecznością naturalnych przyczyn i skutków, na mocy której jabłko spada z drzewa na ziemię, nie można chodzić po wodzie, a co żywe, umiera”. MP I, s. 82.

do Mertona 30 maja 1961 roku⁶⁸. Najprawdopodobniej tutaj, w kręgu teologicznej problematyki związanej z *Mysterium Resurrectionis* — pasja i częstotliwość nawrotów Noblisty do różnych aspektów tego tematu są tej hipotezy jednym z dowodów⁶⁹ — mamy do czynienia z samym rdzeniem, punktem ciężkości Miłoszowej literatury i teologii. Zmartwychwstanie Jezusa (i konsekwentnie nasze), cała przestrzeń teologiczna, chrystologiczna i antropologiczna tej Tajemnicy jest pierwszym, jedynym i autentycznym „MOMENTEM WIECZNYM” podjętym z samego serca „ruchu”⁷⁰.

5. Chrystocentryczność Nadziei

Bezpośrednie implikacje Miłoszowej teologii Zmartwychwstania (źródłowo i merytorycznie stanowiącej przede wszystkim fragment chrystologii „literackiej” w dziele autora *Dalszych okolic*) dotyczą eschatologii i antropologii. Jest to jak najbardziej zgodne z wiarą i doktryną chrześcijańską w tej materii, która to konwergencja już w *Corpus Paulinum* została w pełni wyznana i wyrażona. Jezus Chrystus bowiem, „Pierworodny spośród umarłych» (Kol 1, 18), jest zasadą naszego zmartwychwstania: już teraz przez usprawiedliwienie naszej duszy (por. Rz 6, 4), a później przez ożywienie naszego ciała (por. Rz 8, 11)” — tak przedstawia oba wektory implikacji Zmartwychwstania Boga—człowieka Katechizm Kościoła Katolickiego⁷¹.

⁶⁸ Cz. Miłosz, T. Merton, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991 (dalej skrót: L), s. 105.

⁶⁹ Na przykład: ZU, s. 126 (antyreinkarnacyjna wymowa paulińskiej teologii zmartwychwstania); PS I, s. 235 (problematyka zmartwychwstania w Księdze Hioba); Rozmowy na Wielkanoc 1620 roku, W II, s. 67-70 (rozmyślanie „nad życiem pozagrobowym i zmartwychwstaniem” w kontekście polskiej teologii protestanckiej i kontrreformacyjnej XVI i XVII wieku; por. PS I, s. 136).

⁷⁰ Por. *Notatnik: Bon nad Lemanem*, W I, s. 292; M. Maciejewski, „ażby ciało powróciło w słowo”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 114-115. Niewątpliwy wpływ na doniosłość i rangę prawdy o Zmartwychwstaniu w hierarchii problematyki poruszanej przez Miłosza ma — genetycznie — „konflikt” pisarza „z Naturą”. Refleksja nad Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa jest tych zmagani punktem kulminacyjnym, „zasadniczym zwrotem”. W duchu słów J. Augustyna (dz. cyt., s. 182): „«Wszystko, co dotyczy zmartwychwstania Jezusa (...) jest bez analogii — brakuje jakiegokolwiek odpowiednika w naszych dziejach dla tej Prawdy wiary» (C. Martini SJ). W tajemnicy paschalnej dotykamy nieprzewidywalnego działania Bożego, absolutnej NOWOŚCI Boga, który nieustannie «wszystko czyni nowym» (Ap 21, 5)”.

⁷¹ KKK 658.

W poezji Miłosza wektor pierwszy to na przykład fragment ostatniej strofy wiersza pt. *Do Józefa Szadzika* (wrzesień 1980 rok):

„Niech triumfuje (...)
 (...) co dzień wspólne z martwych powstawanie
 Ku Niemu, który jest i był i będzie”⁷².

Zaś implikacji wektor drugi to wcześniejsze linie tego samego utworu:

„(...) Bo twoja obecność
 Tak dla mnie mocna, że zawsze prawdziwa.
 I chociaż nie wiem, co jest czas, co wieczność,
 Ufam, że słyszysz ten głos, który wzywa”⁷³,

a także cztery wersety kończące wiersz *Na pożegnanie mojej żony Janiny* (1986 rok):

„Czy wierzę w ciało zmartwychwstanie? Nie tego popiołu.
 Wzywam, zaklinam: rozwiążcie się, elementy!
 Ulatujcie w inne, niech przyjdzie, królestwo!
 Za ogniem ziemskim złożcie się na nowo!”⁷⁴

Podstawową tezę poetyckiej teologii Miłosza jest wiara w to, iż „dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa (...) całe piękno stworzonego profanum zostanie przemienione w doskonałość sacrum”⁷⁵ (podkr. J. Sz.). Jest to jednak twierdzenie, które przenosi naszą refleksję (skądinąd płynnie i naturalnie, zgodnie z wewnętrzną logiką kolejnych traktatów składających się na całość teologiczno-dogmatycznego ujęcia doktryny) w sferę eschatologii. Podkreślmy więc w tym miejscu rzecz niewątpliwie godną wyeksponowania. Oto chrystologiczna refleksja Miłosza nad *Mysterium Resurrectionis* jest owocem i punktem dojścia długiej i żmudnej drogi, tak egzystencjalnej, jak i artystycznej. Miłosz bowiem przechodząc przez wiele zaprawionych goryczą i skalanych krwią „dolegliwości” XX wieku, przez „zapętlenia” moralne i losowe własnej biografii, przez skazy (choroby?) serca i umysłu — skutkiem „połykanych trucizn” — dochodzi przecież do istoty chrześcijaństwa:

⁷² HP, s. 107.

⁷³ Tamże, s. 106.

⁷⁴ Kr, s. 20. „Zmartwychwstanie. Wszystkie rzeczy dotykane, materialne, jak się to mówi, zmieniają się w światło i tam ich kształt zostaje przechowany. Po końcu naszego czasu, w metaczasie, wracają jak światło stężone, choć nie stężone do stanu poprzedniej materii. Niepojętą mocą są to wtedy same esencje. I esencja każdej ludzkiej istoty bez tego co na niej narosło, bez wieku, choroby, szminki, przebrań, udawań”. Cz. Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, Paryż 1984 (dalej skrót: NZ), s. 109.

⁷⁵ J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, w: PM, s. 228.

do pytania o Zmartwychwstanie Chrystusa. I choć, tak” stale przeplata się tu z „nie”, choć nie sposób odmówić racji przenikliwej interpretacyjnej diagnozie Jana Pawła II („Robi pan zawsze krok naprzód i krok w tył”) ⁷⁶, to jednak właśnie dzięki problematyce, by tak rzec, „wielkanocnej” teologia „literacka” Miłosza nabiera kształtu prawdziwie chrześcijańskiej, chrystocentrycznej *teologii* trudnej — bo dalekiej od naiwnego, taniego optymizmu — *nadziei* ⁷⁷.

Szałeństwo i krwawa groza apokaliptycznych „wypadków naszego wieku” mają swoje podstawowe źródło — a jest to niewątpliwie jedna z najważniejszych i najciekawszych (nie tylko z teologicznego punktu widzenia) diagnoz Miłosza — w *zaprzeczeniu* klasycznego *paradygmatu chrystologii*. Zaprzeczenie owo („błąd” czy nawet „herezja” byłyby tu terminami zbyt neutralnymi, łagodnymi) polega bądź na „czynieniu człowieka bogiem” ⁷⁸, czyli na zastąpieniu modelu Bóg—człowiek modelem Człowiek—bóg (co kończy się neopogańską dionizyjskością i totalitaryzmem), bądź na negacji (zapomnieniu?) faktu, iż „Jezus Chrystus zmartwychwstał” (co kończy się rozpaczą i nihilizmem) ⁷⁹. Tymczasem i tym bardziej człowiek potrzebuje odkupienia, a może je otrzymać jedynie ze strony (w, poprzez) tradycyjnie rozumianych *gesta Christi*, wydarzeń chrystologicznych: „człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, upadł i w pewnym momencie swoich dziejów został odkupiony przez wcielenie się Syna Bożego” — tak formu-

⁷⁶ „(...) moja poezja jest religijna. A również (może to samo) jest za Bytem przeciw Nicości. Choć, jeżeli chodzi o chrześcijaństwo, jest stale na tak i nie. Zauważyła to J. W. i w rozmowie prywatnej o *Sześciu wykładach wierszem* powiedział Jan Paweł II: «Robi pan zawsze krok naprzód i krok w tył», na co ja: «A czy *dzisiaj* można inaczej pisać poezję religijną?»” Cz. Miłosz, *Rok myśliwego* (dalej skrót: RM), Kraków 1991, s. 29.

⁷⁷ Pisze M. Stala na temat *Kronik* (1987 rok) w eseju pod znamienym tytułem *Rzeka w ciemności* (*Chwile...*, s. 124): „(...) «druga strona» nie jest domeną pewności, lecz nadziei. Stąd jeśli znaleźć można w *Kronikach* jakąś teologię, to nie jest to teologia religii czy wiary, lecz (daleka od optymizmu) teologia nadziei”.

⁷⁸ Jeśli przyznać rację opisowi „soteriologii” gnostyckiej pióra M. Klecela (*Inny Miłosz*, *Spotkania*, 2 (1992) nr 4, s. 195) — „Poznanie gnostyckie, podszyte egzystencjalnym lękiem, zdradza świadomość rzucenia w pusty, obcy świat i pragnienie mistycznego zbawienia odbywającego się przez ubóstwienie wszystkiego, by ubóstwić i siebie, lub — paradoksalnie — przez zaprzeczenie i potępienie wszystkiego” — analizowany wymiar soteriologicznych też Miłosza jest dokładną odwrotnością i przewyższeniem gnostycyzmu.

⁷⁹ M. Stala, *Chwile...*, s. 128. Stala ogranicza swoje uwagi do utworów składających się na „*Kroniki* (1987 rok), ale tom ten jest na pewno reprezentatywną ilustracją „punktu dojścia” Miłoszowej refleksji teologicznej w latach osiemdziesiątych, czyli w „dekadzie po Noblu”.

kuje Miłosz klasyczny chrześcijański kerygmat⁸⁰. Nadzieję odkupienia wiąże głównie z tzw. „ruchem chrystologicznym” ludzkości, które to pojęcie zawiera treści wybitnie soteriologiczne.

Chrystocentryczny charakter teologii chrześcijańskiej ma swoje źródło, co oczywiste, w samej naturze *scientiae fidei*⁸¹. Już św. Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej* określa chrystologię jako *verbum abbreviatum* całej teologii. Istotnie, chrystologia jest „słowem zgęszczonym” teologii, kondensacją jej podstawowych treści, czy też — przenosząc tu i przejmując określenie liturgii według *Konstytucji o liturgii świętej* — jej „źródłem i szczytem”⁸² w sferze doktrynalnej. Tak też jest w przypadku chrystologii „literackiej” Miłosza: stanowi ona *verbum abbreviatum* teologii obecnej w jego dziele literackim. Od strony teoretyczno-literackiej można ten fenomen zilustrować przy pomocy metafory palimpsestu: polisemia Miłoszowej twórczości (semantycznie wielowarstwowej również w sferze problematyki teologicznej) pokrywa swoim wielokształtnym zapisem „wcześniejszy” tekst chrystologiczny⁸³. Chrystologia (pytania i problemy chrystologiczne) owo dzieło literackie generuje, streszcza, interpretuje. Inaczej: Miłoszowa „literacka” refleksja teologiczna jest refleksją typu chrystocentrycznego i dlatego całą twórczość Noblisty da się odczytać jako polimpsest chrystologiczny.

Poezja i proza autora *Nieobjętej ziemi* nie jest zresztą pod tym względem ani ewenementem, ani precedensem wśród twórców atlantyckiej kultury. Hermeneutyka różnych orientacji zwraca uwagę na fakt, że zdecydowana ich większość była i jest konstruowana na fundamencie chrystologicznego paradygmatu⁸⁴. Dzieło

⁸⁰ Czyli według schematu „stworzenie → upadek → wcielenie → odkupienie”. Przeciw poezji..., s. 152-153.

⁸¹ Nossol, *Teologia na usługach...*, s. 24-40 („Chrystocentryczny charakter teologii”); s. 78-87 („Chrystologiczna koncentracja dogmatyki”); s. 109-115 („Chrystologiczna konkretyzacja pojęcia Boga”).

⁸² KL 10.

⁸³ *Słownik terminów literackich*, oprac. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa i in., red. J. Sławiński, Wrocław 1988² (dalej skrót: STL), s. 337-338, 364, 376; MW I, s. 219-253.

⁸⁴ „W religijnej sferze życia jednostkowego i gatunkowego kontaktuje się człowiek z rzeczywistością absolutną — coś transcendentnego wkracza w ludzki świat, to, co radykalnie inne, musi ucieleśniać się w tym, co znane i zrozumiałe. Wedle teologii chrześcijańskiej akt wcielenia polega na tym, że niewidzialny Bóg objawia się w widzialnym i znaczącym. W akcie wiary zakładamy (a jeżeli jesteśmy ludźmi religijnymi, powiemy lepiej, że uzyskujemy jakiś rodzaj pewności), iż sam Bóg mówi do nas. Jest to szczególny rodzaj pewności, nie dotyczy on bowiem tylko wiedzy o Nadawcy, ale samego faktu słuchania. Człowiek słyszy ten głos i uświa-

literackie Miłosza wpisuje się więc w tę dwutysiącletnią tradycję, choć — podkreślmy — czyni to w sposób tyleż oryginalny, co jednocześnie charakterystyczny dla pewnej formacji kultury euro-amerykańskiej XX wieku.

Chrystologia jawi się tu bowiem nie tylko jako punkt wyjścia (zespół pytań, których nie da się nie postawić), ani też nie tylko jako punkt dojścia (spójny zespół odpowiedzi), ale — jak wynika z przeprowadzonych tu badań — jako *jedyne możliwe lekarstwo* na nowe „wcielenia” starych jak świat chorób umysłu i ducha. Śmiercionośne infekcje atakujące cywilizacje bywają zawsze takie same, zmieniają się tylko akcenty i kierunki uderzeń, powstają nowe mutacje „wirusa”. Z pewnym uproszczeniem filozoficznych zawilości można je sprowadzić do koniecznej — jakoby (a w sumie fałszywej) — alternatywy: albo monizm (materializm, komunizm, Natura jest totalnie dobra itp. itd.), albo dualizm (spirytualizm, manicheizm, Natura jest totalnie zła, diabelska itp. itd.). Optyka *inkarnacyjna* — a w nią wpisuje się dzieło Miłosza — pomaga wyjść z tego niszczącego myślnego i duchowego labiryntu. Chrystocentryzm poprzez umieszczenie w centrum Tajemnicy Chrystusa, to znaczy Misterium Jego Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania staje się *soteriologią* ludzkiej kultury i sztuki, uwalniając człowieka z zakłętego kręgu błędnych alternatyw („albo monizm, albo dualizm”, „albo materializm, albo spirytualizm” itp. itd.). Dzieło Miłosza dojrzewając do chrystocentryzmu „otrzymuje” w ten sposób instrument organizujący całość tysięcy „pracowitych stronic”, klucz do bramy sensu rzeczywistości⁸⁵.

„W wysiłku samotnej nawigacji przez dzieje człowiek zwany Czesławem Miłozem podtrzymywany jest tą wizją Boga Wcielnego, która jest w każdym ratowanym z niewoli człowieka. Takim widzę Laureata Nagrody Nobla (...)” — pisał Stefan Kardynał Wyszyński 3 maja 1981 roku⁸⁶. Po przebadaniu głównych wątków

damia to sobie. Głos boski jest więc zawsze głosem *usłyszonym* przez człowieka pojedynczego czy zbiorowego; od tego, w jakiej sytuacji, w jaki sposób i z jakim nastawieniem słuchamy, zależy bardzo wiele. Uświadczenie sobie tego zjawiska decyduje o znaczeniu, jakie przywiązujemy do dociekań nad świadectwami percepcji absolutnego przekazu. Dzieje teologii, religioznawstwa i nauk o kulturze można w tej perspektywie traktować jako dzieje systematycznego i metodologicznie pogłębiętego namysłu nad niezliczonymi sytuacjami odbioru transcendentnego Głosu”. K. Dybciak, *Literatura a religia*, Polonistyka 45 (1992) nr 7-8, s. 395.

⁸⁵ Por. Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: O. Miłosz, *Storge*, tłum. i wstęp Cz. Miłosz. Kraków 1993, s. 15-16.

⁸⁶ S. Wyszyński, *Do świadków promocji doktorskiej Laureata Nagrody Nobla Czesława Miłosza*, Tygodnik Powszechny 35 (1981) nr 25, s. 1. „Życzę

Miłoszowej chrystologii trudno się z tą przenikliwą konstatacją nie zgodzić... Jakiegokolwiek pytania i problemy dotyczące „porządku rzeczy” (zawikłanego, okrutnego, niepojętego...) przepuszczone przez „filtr chrystologii”, to znaczy zobaczone, przemyślane i przeżyte przez pryzmat osoby i dzieła Jezusa Chrystusa okazują się zawierać zarodki Sensu i Nadziei⁸⁷.

Bowiem „istnieje błyszczący punkt na przecięciu wszystkich linii”⁸⁸.

„«Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego» (Jan 6, 69). I na tym bunt się kończy”⁸⁹.

* * *

mu, aby (...) swobodnie żeglował (...) do wybranego celu: ratowania godności i wolności Osoby, Człowieka, każdego człowieka, by «powstało nowych ludzi plemię, jakich jeszcze nie widziano» (E. Małaczewski). Może świat uwierzy, na nowo, że «profunditas est homo», że «dla nas ludzi i dla naszego zbawienia» zstąpił na ziemię Bóg Wcielony, aby ratować człowieczeństwo...”. Tamże.

⁸⁷ „(...) wcześniej niż zarysowało się moje literackie powołanie, natrafiłem na mój główny czy jedynie obchodzący mnie problem: zło świata, ból, męczarnia istot żywych jako argument przeciwko Bogu. A jeżeli dzisiaj, kiedy życie mam za sobą, inaczej się do tajemnicy zła odnoszę, to wcale nie dlatego, że przeczytałem mnóstwo książek i wykladałem o różnych ludziach biorących te sprawy do serca, nie wyłączając manichejczyków średniowiecza. Zmiana, jaka we mnie nastąpiła, może być porównana do stopniowego napełniania się konturu wyraźnymi kształtami i kolorem. Najpierw, we wczesnej młodości, było tylko intelektualne równanie, następnie cierpienie, moje własne albo przyjęte jako własne, dosięgło mnie, zadomowiło się we mnie i musiałem uczyć się, jak z tym sobie radzić. A umysłowo niewiele się zmieniło, bo to samo pytanie: «Skąd zło?» nadal domaga się odpowiedzi, z tą tylko różnicą, że dzisiaj jej nie szukam, bo wiem, że przedmiot ten nie nadaje się do czysto intelektualnych roztrząsań”. Cz. Miłosz, *Słowo wstępne tłumacza*, w: *Księga Hioba*, tłum. z hebrajskiego i wstęp Cz. Miłosz, Paryż 1980, s. 43 (słowa te zostały napisane we wrześniu 1980 roku). Nieprawdziwa więc w swej jednoznacznej skrajności jest opinia Fiuta (A. Fiut, *W cieniu Miłosza*, w: „*Metafizyczne*” w literaturze współczesnej, red. A. Koss, Lublin 1992, s. 103) „że na taką zgodę” (z „porządkiem rzeczy” poprzez akt ufnej wiary w odkupiającą wszystkie wymiary istnienia Ofiarę Chrystusa — przyp. J. Sz.) „Miłosz, uwrażliwiony na ból wszystkich stworzeń, wedle własnych słów «neomanichejczyk», przystać nie potrafi”.

Zgoda i odpowiedź znajdują się poza „neomanichejską”, *wyłącznie intelektualną* przestrzenią.. Bunt cichnie wobec mocy słów „żywota wiecznego” (RM, s. 290).

⁸⁸ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Paryż 1986³, s. 75. Por. B. Chrzastowska, *Poezje Czesława Miłosza*, Warszawa 1982, s. 34.

⁸⁹ RM, s. 290.

6. Zakończenie. Słowo poetyckie jako echo Logosu

Wśród szyfrów transcendencji⁹⁰, wpisanych w teksty współczesnej literatury pięknej, chrystologia „literacka” Czesława Miłosza zajmuje miejsce szczególne. W stopniu wysokim realizuje ona funkcję — opisaną genialnie już przez św. Justyna — żyznej gleby, na którą padły *semina verbi*⁹¹. Stąd tak wielka tu teologiczna owocność tekstu sztuki słowa — właściwa nielicznym tylko poetyckim arcydziełom.

Wczytując się z podziwem i teologicznym „wyczuleniem” w chrystologiczne stronicę Miłoszowego dzieła, a jednocześnie krytycznie dostrzegając nie tylko blaski, ale i cienie⁹² tych wersów, nie sposób nie przyznać racji konkluzji, która przed kilkoma laty wyszła spod pióra ks. Jana Sochonia, konkluzji wykraczającej poza samą twórczość Miłosza, będącej refleksją nad fenomenem sakralnych wymiarów sztuki poetyckiej. „Poezja sugeruje: świat nie wyczerpuje się w gestach widzialnych, w sferze twórczych możliwości człowieka. Życie pozbawione ducha zamiera, umniejsza swą twórczą siłę w wartościach materialnych. Zgoda na istnienie tajemnicy, na status ciągłego poszukiwania wartości duchowych tworzy najmocniejszą stronę sztuki poetyckiej. Tak więc nie ma odwrotu od samego siebie. Kto w sztuce poezji odnalazł drogę ku Bogu, ten przedtem odkrył swą ludzką sytuację osoby nigdy do końca nie nasyconej dobrem; zrozumiał, że będąc człowiekiem trudno nie poszukiwać miłości, która nie przemienie, jak nie przemija SŁOWO, źródło wszystkich naszych słów”⁹³.

Bowiem poezja stanowi tylko i aż — powtórzmy za Josifem Brodskim — „echo twórczego Słowa Logosu”⁹⁴.

⁹⁰ Pojęcie zaczerpnięte z tytułu „szkiców o sacrum chrześcijańskim” we współczesnej literaturze polskiej pióra W. Gutowskiego (*Wśród szyfrów transcendencji*, Toruń 1994).

⁹¹ J. Szymik, *W poszukiwaniu...*, s. 132-133; G. O' Collins, *Fundamental Theology*, New York 1981, s. 125-127. Por. K. Zanussi, *Ziemia prawdy* (rozmowa, J. Wróblewski), *Życie* Warszawy, 29-30 VI 1996.

⁹² J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, Katowice 1996 (por. s. 96-130; 349-355).

⁹³ *Tajemnica i niepokój* (O religijności sztuki poetyckiej), *Więź* 35 (1992) nr 7 (405), s. 98. Por. M. Skwarnicki, *Poezja wiary*, *Gość Niedzielny* 72 (1995) nr 27, s. 18.

⁹⁴ G. Górny, *Leksykon laureatów literackiej Nagrody Nobla*, Kraków 1993, s. 218. Por. *Teologia — kultura — współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995 (Materiały z sympozjum w instytucie Teologicznym w Tarnowie, 9 IV 1994); zwłaszcza por. uwagi M. Hellera nt. „teologii kultury”.