

Karina Jarzyńska
Uniwersytet Jagielloński
karina.jarzynska@gmail.com

Między tropieniem *sacrum* a postsekularyzmem. O badaniu religijnych aspektów dzieła Czesława Miłosza

Dostrzeżenie, opis i interpretacja sposobu, w jaki religijne znaczenia są obecne w twórczości Czesława Miłosza, to zadanie pociągające za sobą szereg komplikacji, wynikających z wielu wzajemnie zależnych przyczyn. Zmieniają one swą postać i natężenie zależnie od etapu twórczości autora *Rodzinnej Europy* i momentu, w którym dokonuje się jej lektura. W niniejszym artykule proponuję dwa zbliżenia odnoszące się do tego problemu: najpierw na „dyskursy Miłosza”, czyli jego wypowiedzi odnoszące się do kwestii „na jakich warunkach współczesna literatura może być religijna?”, następnie zaś na „dyskursy o Miłoszu”, konfrontujące się ze sposobem, w jaki poeta na ten problem odpowiedział swoją twórczością. Zarazem chciałabym wyartykułować pytanie o związek zmieniających się perspektyw badania problematyki religijnej w literaturze z lokalnymi przemianami kulturowo-politycznymi i wskazać na obszary namysłu otwierające się dzięki owym przemianom i wzrastającemu znaczeniu studiów kulturowych w polskiej humanistyce.

Przyczyny i sposoby maskowania religijnych znaczeń

Zapytany o sposób, w jaki dzieło Mickiewicza inspiruje go w poszukiwaniach adekwatnego języka dla wyrażenia swoich intuicji religijnych, Miłosz zwraca uwagę na przyjętą przez romantycznego poetę strategię maskowania tego typu treści. Jako przyczyny takiego postępowania wymienia

współczucie oraz ograniczenia formy¹. Z innych źródeł wiemy, że zaledwie otwierają one długą listę problemów, jakie poeta dostrzegał w tej materii. Znajduje się na niej także kwestia natury historycznej, czyli rozdzźwięk między tendencjami nowoczesnej kultury a tradycyjną formą relacji między religią a literaturą. Wypowiedzi poety na ten temat świadczą o nieustannym odnoszeniu się przez niego do warunków kulturowych i społecznych, w jakich przyszło mu i jego twórczości funkcjonować. Miłosz pisze przede wszystkim wobec czasu oraz czytelnika, a dopiero później (czy wręcz dopiero pod tym warunkiem) wobec wieczności.

Wyraźną deklarację traktowania relacji między religią a twórczością jako problemu, który powinien być rozwiązywany w odniesieniu do konkretnych realiów historyczno-kulturowych, Miłosz sformułował w liście do Thomasa Mertona, amerykańskiego mnicha i publicysty, datowanym na 28 marca 1959:

Drogi Panie, chciałbym przyczynić się do tego dzieła, któremu Pan zawsze służy. [...] Człowiek jednak musi być *ruse* [z fr. „przebiegły” – K.J.], bo wielkie są ludzkie ograniczenia, i to, co nasi czytelnicy odrzuciliby, gdyby zostało powiedziane wprost, przełkną ukryte w pigułce, która nie narusza ich snobizmu. [...] W każdym razie niewielu ludzi podejrzewa moje zasadniczo religijne zainteresowania i nigdy nie zaliczano mnie w poczet «pisarzy katolickich». Co, strategicznie, jest być może lepsze. Jesteśmy obowiązani dawać świadectwo? Ale czemu? Że modlimy się, by mieć wiarę? Ten problem: ile winniśmy mówić otwarcie – jest zawsze obecny w moich myślach².

Na czym polega snobizm, który według zacytowanych słów miałby stanowić barierę przed przyjęciem literatury *stricto* konfesyjnej przez współczesnych czytelników, Miłosz dopowiada w innych miejscach. W *Ziemi Ulro* czytamy, że w Polsce „ogłosić się pisarzem katolickim, [...] oznaczało zaszeregowanie do literatury «gorszej», takiej jak literatura myśliwska czy literatura dla młodzieży, a w dodatku politycznie związanej z prawicą”³. Chodziłoby zatem o obawę przed postawą lekceważącą w stosunku do twórczości religijnej, przyjmowaną przez XX-wieczną publiczność literacką. Podobne słowa wypowiada Miłosz wiele lat później w *Piesku przydrożnym*:

Ten poeta, wychowany w religii rzymskokatolickiej, powinien był każdym swoim słowem potwierdzać prawdę wiary Kościoła. Jednakże gdyby nawet chciał, nie mógłby tego zrobić, ponieważ poezja jest też strategią. Literatura

¹ *Sprzecznosc jest dźwignią transcendencji*, z Czesławem Miłoszem rozmawiają Andrzej Franaszek i Tomasz Fijałkowski, „Apokryf” nr 16, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 26.

² Cz. Miłosz, T. Merton, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991, s. 31.

³ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, wstęp: J. Sadzik, Kraków 1994, s. 142.

jego czasów była agnostyczna, niekiedy ateistyczna, i pisząc wiersze dewocyjne nikogo by nie nawrócił, jedynie zyskałby miano poety drugorzędne⁴.

Kwestie utraty prestiżu i – w konsekwencji – swoistej „nieskuteczności” pisarzy wyznaniowych to nie wszystko. Stawką przyjęcia strategii kryptoreligijnejw XX wieku jest także jakość tworzonej literatury. Miłosz uznaje, że „w dwudziestym wieku najlepszą poezję próbującą dotknąć Innego Wymiaru, jakkolwiek ten wymiar nazwiemy, piszą poeci niezbyt wyznaniowi czy pozawyznaniowi, jakby samo słownictwo pełne wielkich liter paraliżowało autorów wiernych katechizmowi”⁵. Przed uprawianiem „sztuki sakralnej” powstrzymują współczesnych artystów właściwe czasom, w której przyszło im tworzyć, głęboko zsekularyzowane poglądy na naturę świata, człowieka i charakter wysiłków tego ostatniego. Wspominając Denise Levertov, poetkę, która przeszła drogę od komunizmu i agnostycyzmu do chrześcijaństwa, Miłosz zauważa, że rezygnacja z wpisywania tożsamości religijnej w swoją twórczość przez współczesnych poetów może wynikać z doświadczenia codziennego pogwałcenia *sacrum*, odbywającego się wokół niego w publicznych modłach i litaniach, czyli poprzez język chrześcijaństwa wydrążony z treści. Jeżeli tak jest, wstydlivość i powściągliwość polskiej poezji oznacza obronę religijności prawdziwej przed jej ugrzęźnięciem w społecznym obyczaju. [...] Chwilami wydaje mi się, że wydawanie poezji katolickiej w Polsce jest zajęciem nie tylko zbędnym, ale i szkodliwym⁶.

Owa szkodliwość zdaje się dwukierunkowa – i wobec intencji „dania świadectwa” religijnemu doświadczeniu, i wobec wartości literatury, która bezpośrednio wskazując na treści sakralne nieuchronnie rozbrzmiewa fałszem.

Ostatnią z wypowiedzi poety, którą chciałabym zacytować, jest fragment wystąpienia wygłoszonego przezeń podczas swego pierwszego od trzydziestu lat pobytu w Polsce, gdy wręczano mu doktorat *honoris causa* KUL:

⁴ Cz. Miłosz, *Powinien był?*, [w:] tegoż, *Piesek przydrożny*, Kraków 1997, s. 29.

⁵ Cz. Miłosz, *Jakiegóż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Kraków 1996, s. 28. Por. uwaga na koniec rozważań o myśli Mariana Zdzichowskiego: „Aby odnaleźć żywy «nurt metafizyczny», trzeba zwrócić się do autorów stojących albo poza obrębem katolicyzmu, albo w ogóle poza obrębem wszelkiej religii. Zdzichowski, który przyszedł w dwudziestolecie ze swoją wiarą przeżywaną na własny rachunek, należy do wyjątków i pozostanie jako przykład tej ostrości wewnętrznej, jaką mieli namiętni ateści albo zrozpaczeni wyznawcy” (zob. Cz. Miłosz, *Religijność Zdzichowskiego*, [w:] tegoż, *Legends nowocześnieści*, s. 117).

⁶ Cz. Miłosz, *List do Denise*, [w:] tegoż, *O podróży w czasie*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 2004, s. 152–153. Por. z uwagą z 1938 r.: „Z wielką radością powitać rozwój spirytualizmu, jaki dokonał się ostatnio w sztuce. [...] Coraz więcej pisarzy ma odwagę przyznawać, że są katolikami, a przeżycia religijne obierać za podstawę swoich książek. Niestety, dla jakże niewielu z nich katolicyzm jest czymś więcej niż obroną ładu, ładu moralnego i państwowego! Jakże niewielu z nich ma jeszcze niespokojne poszukiwanie sprawiedliwości!”, Cz. Miłosz, *O milczeniu*, [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, oprac. A. Stawiarska, Kraków 2003, s. 205.

czuję się w obowiązku stwierdzić, że nie jestem poetą katolickim. [...] Byłbym szczęśliwy, gdyby moje książki służyły ludziom w szerokim sensie tego słowa nabożnym. I jeżeli zajmowałem się pisarzami religijnymi, jak Simone Weil i Lew Szestow, jeżeli tłumaczyłem i tłumaczę Biblię, to nie bez ukrytej intencji: chciałem może pokazać, że nie są to czynności zastrzeżone dla, jeżeli tak rzec wolno, katolików zawodowych⁷.

Strategia przyjęta przez Miłosza miała zabezpieczyć jego twórczość przed dewaluacją i marginalizacją, by mógł dotrzeć do grona czytelników, na których zależało mu najbardziej. Miała pozwolić temu pisarstwu wpisać się w główny nurt sztuki współczesnej, czyli niejako złożyć na ołtarzu nowoczesności należną jej daninę silnej tożsamości religijnej; i w końcu – zapobiec wpadnięciu tej poezji w koleiny religijności typu narodowego, „plemiennego”, które to niebezpieczeństwo zdaje się według Miłosza czyhać szczególnie niecierpliwie na twórców piszących w języku polskim. Wskazane zagrożenia nie skutkowały jednak porzuceniem przez Noblistę poszukiwań religijnych ani prób ich artykulacji w swojej twórczości. Raczej tym więcej wkładał w nie wysiłku, przymierzając w tym celu w koleje maski i ćwicząc się w artystycznym rzemiośle.

Uwagi Miłosza, jakoby autoidentyfikacja twórcy jako pisarza katolickiego czy – szerzej – religijnego skazywała go na marginalizację ze strony krytyki literackiej i przez to nikły odbiór czytelniczy, są niepozabawione racji. Na ten problem wskazuje Joan Ward w książce *Christian Poetry in the Post-Christian Day*⁸. Zastosowany przez nią termin „doba post-chrześcijańska” nawiązuje do tytułu książki Gabriela Vahaniana⁹, w której został opisany „klimat kulturowy, w którym wspólnota wierzeń i wiedzy została podważona”, przy założeniu, że wcześniej taką wspólnotę tworzyło chrześcijaństwo. Konsekwencją zaniku takiej kolektywnej ramy odniesienia są problemy natury komunikacyjnej między twórcami sztuki a ich audytorium, w tym – poetami o zapleczu chrześcijańskim. Wyrosłe na tym gruncie uprzedzenia mogą cechować „zwykłych” odbiorców współczesnej poezji, ale szczególnie problematyczną barierę stanowią dla czytelników „profesjonalnych”. Wynika to co najmniej z dwóch przyczyn – ich silnego uwikłania w obowiązujący w danej chwili dyskurs historycznokulturowy oraz z faktu, że pogranicze literatury i religii jest obszarem trudnym do uchwycenia za pomocą metajęzyka, między innymi ze względu na emocje, jakie potrafi bu-

⁷ Cz. Miłosz, *Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u dnia 11 czerwca 1981 po otrzymaniu doktoratu honoris causa*, „W drodze” 1981, nr 10, s. 66.

⁸ J. Ward, *Christian Poetry in the Post-Christian Day*: Geoffrey Hill, R.S. Thomas, Elizabeth Jennings, Berlin-Wien 2009.

⁹ G. Vahanian, *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961.

dzie w odbiorcy¹⁰. Pora przejść na stronę interpretatorów Miłosza i przyjąć się, jak wskazana problematyka jest rozgrywana w ich tekstach.

Problemy recepcji

„Gdzie szukać zatem ukrytej jedności twórczości Miłosza?
Chyba nie może być dziś wątpliwości, że w strefie,
powiedzmy, metafizycznej, albo w szeroki znaczeniu – religijnej.”

Jan Błoński, *Duch religijny i miłość rzeczy*

Recepcja twórczości Czesława Miłosza nie uchroniła się od wspomnianych zagrożeń, jednak jej rozpiętość w czasie oraz wielość i format krytyków literackich i myślicieli mających wpływ na jej kierunek pozwala wskazać na szereg tekstów trafnie rozpoznających to, co poeta starał się „zaszyfrować”. Już w roku 1937 Alfred Łaszowski zanotował: „Czytając *Trzy zimy* myślimy o renesansie liryki metafizycznej”¹¹. Przypomniał o tym Zdzisław Łapiński w roku 1980, stwierdzając zarazem, że za istotne „podglebie” twórczości Miłosza można uznać tematykę religijną dopiero na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat (wcześniejszego Miłosza Łapiński postrzega jako poetę politycznego)¹².

Przełomowym momentem dla recepcji tej twórczości był rok 1981, po otrzymaniu przez autora Literackiej Nagrody Nobla, jego przyjeździe do Polski oraz zniesieniu zakazu publikacji tekstów sygnowanych jego nazwiskiem i o nim traktujących. Podczas ówczesnej wizyty w kraju Miłosz odebrał, jak już wspomniałam, doktorat *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; przy tej okazji Irena Sławińska wygłosiła laudację zatytułowaną *Religijny horyzont w twórczości Miłosza*¹³. Wykształcona w przedwojennym Wilnie badaczka wymieniła wówczas kilka formuł, jakie brała pod uwagę, zastanawiając się nad nazwaniem tego, o czym chciała opowiedzieć: „Miłosz i religia” lub „poezja Miłosza i *sacrum*”. Uznała je

¹⁰ Zob. np. K. Dybiak, *Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005.

¹¹ A. Łaszowski, *Miłosz Czesław: „Trzy zimy”*, „Nowa Książka” 1937, z. 10 (za: Z. Łapiński, dz. cyt., s. 27).

¹² Zob. Z. Łapiński, *Między polityką a metafizyką. O poezji Czesława Miłosza*, [w:] *Poznanie Miłosza 2, cz. I: 1980–1998*, pod red. A. Fiuta, Kraków 2000, s. 26. Dalej: „Stąd już w samych formach wypowiedzi poetyckiej nawiązanie do różnych utrwalonych wzorów religijności, do pieśni nabożnej, litanii, parabol, medytacji, pouczenia, parafrazy biblijnej czy spowiedzi”, s. 27. Oraz – dążenie do wysokiego stylu języka. Przy czym Łapiński zastanawia się nad przydatnością/aktualnością obrzędowych inspiracji takiego języka w poezji, wskazując na alternatywę – język mistyki, wyrastający z doświadczenia indywidualnego, a nie społecznego (por. „sprzeczność między religią prywatną a religią obrzędu”).

¹³ I. Sławińska, *Religijny horyzont w twórczości Miłosza*, „W drodze” 1981, nr 10.

jednak za zbyt szerokie. Jak zauważyła: „Poezja Miłosza wymyka się [...] ustalonym kategoriom: jej wymiar czy odniesienie religijne urasta poza przyjętymi rubrykami”¹⁴. Rozwinęła tę myśl następująco:

Wiele prac o utworach religijnych poety porządkuje materiał wokół form czy gatunków literackich (hymn, oda, psalm, modlitwa) albo też wokół postaci (Chrystus, Maryja Panna, Hiob, św. Paweł) – lub też interesuje się problemami i motywami tych utworów (wyróżniając utwory pasyjne, rezyrekcyjne, biblijne...). Ale *casus* Miłosza jest taki, że niełatwo byłoby wyróżnić wiersze religijne w jego poezji, a wymienione przed chwilą kategorie okazałyby się zawodne: nie powtarzają się w jego poezji ani motywy, ani postaci; oka tak skonstruowanej siatki są dla poezji Miłosza za duże, łatwo by się przez nie prześlizgnął. Poezja ta po prostu nabrzmiewa z biegiem lat czyjąś obecnością, czymś obrazem na horyzoncie, „straszne obłoki” z czasów młodości prześwieśla w końcu dobre światło, a wiersze opiewają tak niezwykle dary Boga, jak pogodny poranek nad zatoką¹⁵.

Zaproponowana przez badaczkę typologia i ilustrujące ją przykłady pozwalają dostrzec, że „religijne” jest przez nią utożsamiane z „chrześcijańskim”, czy wręcz „katolickim”. To częste w polskojęzycznym dyskursie (nie tylko literaturoznawczym) nadużycie semantyczne, znacznie utrudniające uchwycenie sakralnych znaczeń w tekstach tego obszaru kulturowego. Poczucie niewystarczalności własnego aparatu badawczego prowadzi Sławińską do wniosku, że „horyzont religijny twórczości Miłosza – to jednak przede wszystkim afirmacja bytu, zgoda na urządzenie świata, z jego bólem, w którym brodzimy po kolana”¹⁶. Dochodzi zatem do przejścia między konkretem chrześcijańskiej dogmatyki i tradycji a filozoficzną abstrakcją.

Właśnie stosunek twórczości Miłosza do „bytu”, czyli jej ontologia bądź metafizyka stanowiły przedmiot szczególnego zainteresowania wielu krytyków literackich, między innymi Aleksandra Fiuta, Jana Błońskiego i Mariana Stali. Niewątpliwie wynika to z relatywnej wolności słownika opierającego się na tym pojęciu od obciążeń konfesyjnych i z łatwości powiązania go ze słownikiem *stricto* literaturoznawczym. Dobrym przykładem takiej decyzji jest wybór tekstów Miłosza dokonany przez Joannę Gromek opatrzony tytułem *Metafizyczna pauza*. We wstępie redaktorka zauważa:

W największych bowiem dokonaniach [...] Miłosza, wyczuwalny jest ton religijny – w bardzo szerokim sensie. Mieści się w nim sposób widzenia świata, rozumienia ludzkiego losu, odpowiadania na stawiane przez życie

¹⁴ Tamże, s. 69.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 76.

trudności, a także to, co wydaje się być najistotniejsze w tej twórczości – skoncentrowanie na istocie bytu, na tym, co absolutne, na przeżywaniu świata jako daru. Sam autor mówi o podobnych zainteresowaniach jako o poszukiwaniu substancjalności człowieka, ukrytego ładu istnienia, jako o walce przeciwko naciskowi nicości¹⁷.

Gromek proponuje to wszystko nazwać „warstwą metafizyczną tego piarstwa”¹⁸. Ten tryb interpretacji utrudnia jednak uwzględnienie historycznego, instytucjonalnego i wspólnotowego aspektu religijności, który przecież dla dzieła Miłosza ma ogromne znaczenie. Z podobnym problemem mierzy się grupa badaczy wybierających posługiwanie się zaczerpniętym z fenomenologii religii terminem *sacrum*, do których należą Jacek Dąbala i Zofia Zarębianka. Właściwy tej dyscyplinie ahistoryczny styl badania pociąga za sobą ryzyko abstrahowania od kulturowych uwarunkowań religijnych znaczeń analizowanych tekstów oraz zacierania różnic pomiędzy poszczególnymi tradycjami¹⁹.

Pojęcie religijności może stanowić antidotum na te problemy, o ile towarzyszy mu pytanie „jaka tradycja i instytucja religijna funduje dany spłot semantyczny”. Taka perspektywa wymaga jednak konfrontacji z możliwością zatarcia granicy między interpretacją utworów a pytaniem o tożsamość religijną ich autora. Zdecydował się na to między innymi ksiądz Jerzy Szymik w książce *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza* (Katowice 1996), konsekwentnie pytając o stosunek treści utworów poety do dogmatyki katolickiej²⁰. Również myśliciele związani z innymi niż katolicka denominacjami mogą dokonywać podobnie redukcjonistycznych

¹⁷ J. Gromek, *Wstęp*, [w:] Cz. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, oprac. J. Gromek, Kraków 1995, s. 8.

¹⁸ Terminem „metafizyka” posługuje się także A. van Nieukerken w książce *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1997; można tu również przypomnieć słynne sformułowanie Michała Pawła Markowskiego o „kiczu metafizycznym”, którego przykładem miałyby być późna twórczość Miłosza (tegoż, *Bezpłodne przepędzanie czasu*, „Tygodnik Powszechny” listopad 2005).

¹⁹ Por. J. Dąbala, *Sacrum w poezji Czesława Miłosza*, „Więź” 1992, nr 7 i tegoż, *Sarkazm i trawestacja sacrum w poezji Czesława Miłosza*, „W drodze” 1984, nr 11; Z. Zarębianka, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku: od zagadnień motywicznych do perspektywy hermeneutycznych*, Bydgoszcz 2001 oraz tejże, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć – duch (owość) – wtajemniczenia*, Tyniec 2014.

²⁰ Sam Miłosz skomentował tę pozycję: „Ta książka jest dla mnie tak wygodna, że gdybym miał stanąć przed trybunałem inkwizycji, odsyłałbym do poszczególnych stron czy akapitów w swojej obronie. Ale książka ks. Szymika porusza także problem manicheizmu występujący w mojej twórczości. Bardzo silnie wypływający w mojej twórczości. To jest problem, z którym nie może sobie poradzić wielu ludzi w XX wieku: nie mogą pogodzić idei osobowego Boga ze straszliwymi okrucieństwami tego stulecia. Bo jak pogodzić ideę dobrego z anihilacją, z wytipieniem milionów Żydów. Ten problem jest niemożliwy teologicznie do rozwiązania”, Świadek wieku. Z Cz. Miłoszem rozmawia A. Koss, *Rozmowy polskie*, t. 2, s. 127.

zabiegów²¹. Nie przekreśla to jednak możliwości posługiwania się kategorią religijności w interpretacji literatury przy znacznie większym otwarciu na to, co może znaczyć zinstytucjonalizowana tradycja, w której dany utwór znajduje oparcie. Marek Zaleski jest jednym z badaczy otwierających taką możliwość, choćby zadając retoryczne pytanie: „Czyż nie zdarza się, że poeta staje się pośrednikiem wieczności, i czy jego praca nie nabiera niekiedy znaczenia religijnego?”²².

Pewną wrażliwość na historyczno-kulturowy aspekt religijnych znaczeń tej twórczości wykazują Zbigniew Kaźmierczyk i Agata Stankowska w swoich niedawno opublikowanych książkach²³. Gdański badacz skupia się jednak na indywidualnej biografii Miłosza, pisząc o „gnostyckim doświadczeniu egzystencji” wyrażonym w przedwojennej twórczości poety, w niewielkim stopniu interesując się natomiast innymi autorami czy zjawiskami tego okresu. Stankowska relacjonuje z kolei szereg dyskusji, w które uwikłana była ta twórczość przez okres niemal stu lat, próbując określić stanowisko Miłosza, interpretuje jednak jego religijne poszukiwania w paradygmacie sekularyzacyjnym. W efekcie sytuuje *Ziemię Ulro* jako próbę cofnięcia się do przednowoczesnej wizji kosmosu i człowieka, czyniąc tę książkę anachroniczną, w znaczeniu: przynależną do czasu, który bezpowrotnie minął.

Rozprawa Stankowskiej pozwala dostrzec jeszcze jeden z nurtujących miłoszologię problemów: jej parafrastyczność, czyli silną zależność od autokomentarzy autora, prowadzącą do interpretowania tej twórczości w proponowanych przez Miłosza kategoriach. Najmocniejszą i niezaprzeczalnie poręczną ramą, na której niejednokrotnie opierał swoje wywody, jest formuła „sprzeczności jako dźwigni transcendencji” (autorstwa Simone Weil). Stwierdzenie, że religijny wymiar twórczości Miłosza rozgrywa się pomiędzy przeciwstawnymi biegunami, stało się przez to truizmem; czas postawić pytanie: dlaczego tak jest? Warunkiem możliwości zewnętrznego, zdystansowanego i potencjalnie krytycznego spojrzenia na język opisu twórczości proponowany przez Miłosza jest wypracowanie alternatywnego języka, który jednak nie wymagałby lekceważenia propozycji autora. Jego

²¹ Na przykład Ireneusz Kania tropi buddyjskie inspiracje twórczości Miłosza; za kluczowy impuls kierujący autorem w sięganiu do tej tradycji badacz uznaje pragnienie wyzwolenia się od pychy „ja”; w konsekwencji interpretuje *Traktat teologiczny* jako tryumf mędrca nad własną pychą, zob. I. Kania, *Największy triumf mędrca*, „Kontrapunkt” 11/12. Dodatek do „Tygodnika Powszechnego” 2001, nr 47, s. 16.

²² Tegoż, *Zamiast, O twórczości Czesława Miłosza*, Kraków 2005, s. 155; podobne sugestie można znaleźć u Ewy Bienkowskiej w książce *W ogrodzie ziemskim. Książka o Miłoszu*, Warszawa 2004.

²³ Zob. Z. Kaźmierczyk, *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011; A. Stankowska, „żeby nie widzieć oczu zapatrzonych w nie”. O twórczości Czesława Miłosza, Poznań 2013.

brak skazuje badaczy na rekonstruowanie opowieści Miłosza, zamiast ją interpretować, wpisywać w szersze, mniej oczywiste konteksty.

Rozmach dzieła Miłosza, jego obszerność, złożoność formalna i problemowa, szerokie tło filozoficzno-teologiczne oraz historyczno-egzystencjalne, czy wreszcie (być może przede wszystkim) sławetna antynomiczność jako ulubiony zabieg dyskursywny sprawiają, że przykładanie jakiegokolwiek gotowego słownika do jej interpretacji skutkuje u czytelnika – a prawdopodobnie także badacza – wrażeniem redukcjonizmu. Już Aleksander Fiut, autor pierwszej monografii twórczości poetyckiej Miłosza, zauważył w zakończeniu swojej pracy: „wzajemna relacja między językiem literatury i językiem filozofii, albo, dokładniej: specyfika takiej mowy, która łączy w jedno właściwości obydwu, nie została dotychczas, jak się zdaje, wyczerpująco opisana. Główną przeszkodą jest chyba brak języka, którym taką specyfikę można by oddać”²⁴.

Obiecującymi miejscami dyskursu krytycznego są w tym przypadku momenty, w których dokonuje się jego przekształcenie poprzez analizowaną materię poetycką w stronę nowej jakości. Dotychczasowej miłoszologii udawało się dokonać takiego przesunięcia znaczeń dzięki poważnemu traktowaniu słownika o konotacjach religijnych zaczerpniętego z samego Miłosza (czyli takich słów jak *apokatastasis* czy *daimonion*). Praktyka ta wymaga jednak szczególnej wrażliwości na rozmaite, zmienne historycznie konotacje danego pojęcia w ramach dyskursu religijnego, w dziele samego Miłosza oraz w kontekście dyskursu literaturoznawczego.

Innym chętnie obieranym przez poetę sposobem wpisywania religijnej tożsamości w swoją twórczość jest metoda, którą zarysował już w młodzińskim szkicu *Radość i poezja*. Wskazuje tam na praktyki wyrastające z duchowości chrześcijańskiej jako źródło szczególnej jakości. Poezja miałaby ją zyskiwać „nie przez tematykę, nie przez propagandę haseł, ale wyłącznie przez tę dyscyplinę, jaka poetów świadomych swojej tradycji chrześcijańskiej do siebie zbliża, podczas gdy wielu poetów cieszących się sławą poetów religijnych jej nie zna i znajduje się przez to poza linią ciągłości europejskiej sztuki”²⁵. Wobec dewaluacji doktrynalnych znaczeń ostoją wartościowych twórczo zasobów okazują się proponowane przez religię praktyki, które w późniejszej twórczości Miłosza przyjmują postać

²⁴ A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Paryż 1987, s. 250.

²⁵ Cz. Miłosz, *Radość i poezja*, [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, Kraków 2003, s. 279.

inspirowaną zarówno chrześcijańskimi ćwiczeniami duchowymi, jak i dalekowschodnią medytacją²⁶.

Silnie rozwinięta i wyraźnie artykułowana przez Miłosza świadomość wagi uwarunkowań historycznych i kulturowych dla twórczości tak własnej, jak i całej „gildii poetów”, do której przynależność deklarował, sprawia, że zrozumienie jego tekstów wymaga uwzględnienia okoliczności, w których powstawały. Czynniki te są słabo obecne w dotychczasowych interpretacjach interesujących mnie aspektów dzieła poety. Zwiększający się dystans czasowy od momentu zamknięcia omawianej twórczości, a także przemiany kulturowo-polityczne zachodzące w Polsce skutkują zmianą tej sytuacji, która dokonuje się w miłoszologii już od pewnego czasu. Możliwość wpisania religijnych aspektów dzieła Miłosza w szerszy kontekst otwiera, jak sądzę, zwrot postsekularny w badaniach kulturowych oraz myśli filozoficznej i społecznej, jako perspektywa eksplorująca złożoność relacji między religią a nowoczesnością.

Karina Jarzyńska

From tracking the sacrum to post-secular studies.

On exploring religious aspects of Czesław Miłosz's work

The article explores relations between Czesław Miłosz's views on possibility of articulating religious experience in modern literature and the critical reception of his work. It distinguishes several approaches to this subject by the critics, some of them labeling Miłosz's poetry as 'religious' (I. Sławińska), some checking its theological correctness (J. Szymik), others applying ontological categories to its interpretation (i.e. A. Fiut) or taking inspiration from phenomenology of religion (Z. Zarębianka). The article signalize the lack of historical sensitivity of those perspectives and points out post-secular turn as a chance of more accurate and interesting interpretation of Miłosz's literary work.

Key words: Czesław Miłosz, post-secular turn, cultural history of literature, literature and religion, modernity

Słowa kluczowe: Czesław Miłosz, postsekularyzm, kulturowa historia literatury, literatura a religia, nowoczesność

²⁶ Obszarów, na których Miłosz eksplorował możliwość nowych, adekwatnych do aktualnych warunków kulturowo-historycznych form artykulacji religijnych doświadczeń i przeświadczeń, jest znacznie więcej; sporządzenie ich rozbudowanej listy przekracza jednak ramy niniejszego artykułu.