

Włodzimierz Kowalik
(Radzyń Podlaski)

Odyseja świadomości, czyli o „Traktacie teologicznym” Czesława Miłosza

I.

Czesław Miłosz powiedział kiedyś, że wartość literatury mierzy się jej zdolnością do opisanego świata¹. Nietrudno w takiej ocenie dopatrzeć się wpływu klasycznej koncepcji pojmującej sztukę jako działalność polegającą na naśladowaniu natury². Sam poeta w swojej twórczości wykorzystywał to nawiązanie, aby przeciwstawić się skrajnie subiektywistycznym teoriom literackim, upatrującym w sztuce cel sam w sobie³. Patrząc z tej perspektywy na „Traktat teologiczny”, można zatem zapytać, co jest jego przedmiotem. O jakiej rzeczywistości traktuje?

Trudno jest się mierzyć z doświadczeniem autora, mimo to chciałbym wykazać, że ten bodaj najważniejszy utwór ze zbioru pt. „Druga przestrzeń” jest jedynie opisaniem doświadczenia wewnętrznego autora, owej wspomnianej w tytule niniejszego tekstu odysei świadomości. Jest on bowiem wyrazem niemożliwej do zrealizowania próby zrozumienia rzeczywistości za pomocą jawiących się w świadomości zespołów „sensów” oraz przeżyć emocjonalnych⁴. Nie jest bowiem moż-

¹ Zob.: np. *Traktat poetycki* tego autora.

² Klasyczna formuła brzmi: „Sztuka naśladowuje naturę w sposobie swego działania”, przy czym przez „naturę” należy rozumieć formę rzeczy, która we właściwy sobie sposób działa i tworzy, por. M. Kiereś, *Spór o sztukę*, zwłaszcza rozdział: *Klasyczna definicja sztuki* – str. 96, *Prywatna teoria sztuki* – s. 119, *Sztuka a rzeczywistość* – s. 126

³ Zob. J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, Warszawa 2001, s. 37-48

⁴ Sam Czesław Miłosz tak wyjaśniał genezę utworu: „Napisałem ten poemat szukając języka, którym można byłoby mówić o religii. Język przyjęty, dewocyjny, stanowi tu często przeszkodę, język teologii wydaje mi się zbyt wielosłowny [...] Jest to [...] poemat o poszukiwaniu mojej tożsamości kulturalnej. Jej istotnymi składnikami są rzymski katolicyzm oraz moje wileńskie wychowanie [...]”, cyt. za Kontrapunktem do „Tygodnika Powszechnego” Nr 11/12 z 25 listopada 2001 roku. Przytoczona wypowiedź uwidacznia szczególną osobistą i subiektywizującą perspektywę przyjętą przez autora w omawianym utworze.

liwe wytłumaczenie rzeczywistości apriorycznie za pomocą treści wewnętrznych⁵. Tymczasem w „Traktacie” uporczywie manifestuje się niemożność, czy niechęć, wyjścia poza psychiczne „ja”, którego przeżycia stają się miarą rzeczy i przed którym świat musi się wytłumaczyć. Skutkiem tego poemat jest przede wszystkim skargą udręczonej duszy. Udręczonej, bo nie znajdującej sensu dla swojego cierpienia. Nie umniejsza to zresztą czysto artystycznej wartości utworu i nie stanowi jego oceny jako dzieła literackiego (notabene wybitnego)⁶. Chodzi jedynie o zrozumienie przedstawionych w poemacie treści a co za tym idzie również, będącej ich źródłem, typu religijności autora⁷. Również problematyka utworu (a i sam tytuł) skłania do konfrontacji „Traktatu” z realistyczną teologią⁸.

II.

Człowiek z natury pragnie poznawać⁹. U starożytnych poznanie było wejściem duszy w świat. Poznający intencjonalnie stawał się tym co poznawał¹⁰. Z tej perspektywy brak kontaktu z rzeczywistością musi owocować cierpieniem natury (niepoznającej). W realistycznym nurcie filozofii, poznanie wyjaśniające (rozumujące) bazuje na poznaniu spontanicznym, przednaukowym, niezreflektowanym, jakim obdarzony jest każdy człowiek. Przedmiotem dociekań jest „dana” rzeczywistość realnie (pozapodmiotowo) istniejąca. Bazę językową stanowi język naturalny, będący wynikiem tak pojętego pierwotnego poznania, oparty na dojrzanych już w samym byciu treściach (zasadach): tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, na którym powstaje dopiero przedmiotowy i analogiczny („dorzecny”) język metafizyki (teologii naturalnej). Wiadomo również, że współczesność opowiedziała się przeciw koncepcji klasycznej, wybierając inne rozwiązania, już to szukając sensu w treściach (sensach) żywionych w samym umyśle, już badając akty władz poznawczych, język, czy wreszcie w doświadczeniach irracjonalnych (np. gnoza)¹¹. Genezy

⁵ Na temat ludzkiego poznania zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, zwłaszcza część III pt. *Metafizyka ludzkiego poznania*.

⁶ O ile kryterium obowiązującym w naukach, również w filozofii czy teologii jest prawda, o tyle w poznaniu twórczym zależy ono od samego twórcy i może nim być harmonia, tragizm, komizm, czy paradoksalność przedstawianych treści, co jest aspektem wtórnym w stosunku do „momentu zgodności naszego układu treści z rzeczywistością”, zob.: M. A. Krapiec, dz. cyt. s. 415 i n.; w omawianym utworze zastosowane jest kryterium autobiograficzne.

⁷ Skądinąd jest to religijność ciekawa, skoro należy do poety tak ceniącego równowagę ducha.

⁸ Większość przedstawionych rozważań mieści się, co do przyjętej metody i perspektywy, w tzw. teologii naturalnej (arystotelesowska „filozofia pierwsza”).

⁹ „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania. Znakiem tego jest przyjemność płynąca z wrażeń zmysłowych. Niezależnie bowiem od korzyści jakie z nich wynikają, pragnie się ich dla nich samych”, Arystoteles, *Metafizyka*, A1, 980 a 22, Lublin 2000.

¹⁰ Teoria bytu intencjonalnego zob. M. A. Krapiec, dz. cyt., Rozdział: *Thumaczenie struktury bytu intencjonalnego*, s. 394 i n.

¹¹ Należy uświadomić sobie, że te możliwości istnieją na skutek wieloznaczności samego punktu wyścia filozofowania, determinującego przedmiot wyjaśniania. Można tu rozróżnić: a) pierwotnie ujęty przedmiot, czyli „to, co wyjaśniamy”, np. byt jako taki, sama świadomość jako taka, język; b) akt poznawczy, czyli „tego przez co” ujmujemy przedmiot pierwotnie dany, np. spontaniczny (zmysłowy) ogłęd rzeczy konkretnej, ogłęd umysłowy jakoś dostrzeżonej istoty, poznanie fronetyczne (czyli tzw. wczucie się) związane z czysto indywidualnymi dyspozycjami (mechanizm nie jest tu wyjaśniony), zabiegi pozapoznawcze np. szaleństwo; c) sposób ujęcia, czyli „jak” w pierwotnym akcie poznawczym ujmujemy przedmiot, np. konkretnie, zmysłowo i

tego rozejścia się porządków poznawczego i realnego należy szukać w późnośredniowiecznym nominalizmie i filozofiach esencjalizujących¹².

W tym sensie „Traktat teologiczny” jest bardzo nowoczesny. Podobnie jak w wielu wcześniejszych utworach Czesława Miłosza widoczne jest w nim pragnienie opisanie (i tym samym ocalenia) doświadczenia jednostki ludzkiej, czy w ogóle konkretności, jako czegoś unikatowego i cennego samo w sobie. Ocalenie staje się tu możliwe ponieważ poezja jest traktowana jako „sposób uobecniania się istnienia”¹³. Poeta, próbując wyrazić poznawczy kontakt z konkretem, wielokrotnie i z wyraźną sympatią nawiązywał do Jana Dunsza Szkota koncepcji natury jednostkowej (*haecceitas*), zgodnie z którą rzecz jednostkowa jest indywidualizacją natury ogólnej jako przyczyny swego istnienia. Jako taka jest ona (rzecz) niepoznawalna dla intelektu „czytającego” abstrakcyjne, niesprzeczne i konieczne treści tzw. natur trzecich (konkret nie jest ani abstrakcyjny, ani konieczny), lecz staje się osiągalna dla intuicji (u Miłosza poetyckiej)¹⁴. Jednocześnie założenie, że o samym istnieniu rzeczywistości decyduje pierwiastek pojęciowo-treściowy (natura), tłumaczy rangę nadawaną poezji, gdyż ta staje się wtedy swoistym lustrem, które odbija samą esencję świata¹⁵.

W „Traktacie Teologicznym” opisane dążenie to widać w podporządkowaniu prawdy religijnej nawarstwiającym się w życiu poety doświadczeniom osobistym, historycznym, intelektualnym¹⁶. Poeta próbuje znaleźć wytłumaczenie dla miejsca swojego pochodzenia, wyniesionej z domu „litewskiej” religijności, młodzieńczych upodobań, poglądów autorów przeczytanych lektur, teorii naukowych, doświadczeń itd. Elementy te zestawia je tak, aby otrzymać wierne świadectwo swego życia. Klucz autobiograficzny jest tak widoczny w utworze, że nie warto przytaczać przykładów a przejmujący wyraz poematu jest jego (zamierzonym) skutkiem.

Jednocześnie przyjęta przez podmiot liryczny perspektywa poznawcza uniemożliwia adekwatne do rzeczywistości wytłumaczenie pojawiających się problemów i sprzeczności. Perspektywa ta jest określona w całości ułomną kondycją człowieka, jako istoty poszukującej. Kondycją naznaczoną przygodnością świata. Nie wiem przy tym, czy człowieka z „Traktatu teologicznego” można nazwać piel-

bezpośrednio, bądź abstrakcyjnie na drodze refleksji (platonizm, fenomenologia, do pewnego stopnia matematyka), czy też w metodycznym sprawdzaniu eksperymentalnym (w naukach szczegółowych). Przytaczam za M. A. Krapiec, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, s. 51 i n.

¹² Zob. M. A. Krapiec, dz. cyt. s. 167 i n.

¹³ Zob. K. Dybczak, *Poezja pełni istnienia*, w tomie: *Poznanwanie Miłosza*, Kraków-Wrocław, 1985, s. 189 oraz J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, tamże.

¹⁴ Koncepcja ta wymusza irracjonalizm w poznaniu świata zmysłowego. Zapoznaje przy tym fakt, że w intuicji zmysłowej stwierdzamy istnienie rzeczy, a nie jej naturę, zob. przyp. 12.

¹⁵ Gdyż odtwarza te same treści, które decydują o rzeczywistości świata. Koncepcja taka nie jest może groźna dla samej poezji, jako takiej, lecz nie zapominajmy, że poeta podejmuje tu próbę zbudowania nowego języka teologicznego.

¹⁶ Jak już wiemy, jednostkowość u Miłosza nie jest poznawalna racjonalnie, lecz jedynie intuicyjnie, „wsobnie”.

grzymem (homo viator), ze względu na brak jasno określonego kierunku, w którym podąża¹⁷.

III.

Mając na uwadze to, co zostało powiedziane wyżej, jako podstawowe cechy określające religijny wymiar „Traktatu teologicznego” wymienilibym dwie.

Podmiot liryczny przyjmuje subiektywną, dowolną wizję rzeczywistości¹⁸. Skutkiem tego rzeczywistością przedstawioną w utworze jest (jak przypuszczam) świadomość poety. Poszukiwany „absolutny punkt odniesienia” (stąd teologia w nazwie utworu) zdaje się zapewniać sens i doskonałość samego dzieła, ale wątpliwa jest jego realność pozapsychiczna. Swoiste zakłęcie z pierwszej części utworu: „Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość/To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia” ujawnia idealistyczne (w sensie epistemologicznym) utożsamienie sensowności z realnością¹⁹. Jawiące się w umyśle sensory jako przedmiot dążenia i swoistego oderwania się od świata to bardzo gnostyczny element poematu.

Podmiot liryczny „Traktatu teologicznego” jest pozbawiony miłości do Boga. Widać to szczególnie, jeżeli porównamy utwór do dzieł z zakresu literatury mistycznej²⁰.

Obie tezy warunkują się wzajemnie: brak poznania rzeczywistości uniemożliwia miłość do niej. Przyjrzyjmy się jak to uwarunkowanie wygląda w samym tekście.

Czytamy w „Traktacie ...”: „Dlaczego nie przyznać, że nie postąpiłem w mojej religijności poza Księgę Hioba”. W doświadczeniu Hioba kluczowym jest ów moment, kiedy przerywa on swoją skargę słysząc: „Któż tu zaciemnić chce zamiar słowami nierozumnymi? Przepasz no biodra jak mocarz! Będę cię pytał - pouczysz Mnie. Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię” (Hi. 38,1-4). Dalsza wypowiedź jest opisem Dzieła Bożego²¹. Po jej wysłuchaniu Hiob odpowiada: „Ja nie rozumiem[...] Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele” (Hi 42,3-6). Bohater uznając swój faktyczny status ontyczny (owe „proch i popiół”), poprzez własną nędzę i poniekąd

¹⁷ Jakub Maritain w swojej późnej pracy *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa* zaprezentował frapujące ujęcie relacji w jakich pozostawały względem siebie ludzka (pielgrzymująca) i boska część duszy (odpowiednio „świadomość pielgrzyma” i „świadomość niebianina” Jezusa Chrystusa w czasie jego ziemskiego życia. Przesłona, która zdaniem autora oddzielała od siebie obie „części”, została zerwana w momencie śmierci na krzyżu, zob. *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa*, Warszawa 2001.

¹⁸ Wiele wątków utworu o charakterze realnie różnym, np. fakt urodzenia się na Litwie (byt realny), obrzędowość religijna (złożony zespół bytów realnych, substancjalnych, przypadłościowych, intencjonalnych), poglądy Mickiewicza (byt intencjonalny), czy interpretacja teorii ewolucji (byt intencjonalny) traktowanych jest jednakowo.

¹⁹ Rzecz jest realna ponieważ istnieje, a nie dlatego, że jest jakość określona poprzez treści pomyślane, czy też dające się pomyśleć (niesprzeczne). Istnienie wymaga stwierdzenia, bądź w sądach bezpośrednich, bądź pośrednio w wyniku procesu uzasadnienia bytów uprzednio stwierdzonych, zob. M. A. Kłapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, część I pt. *Pierwsze etapy krytycznego myślenia*.

²⁰ Mam tu na myśli głównie znane mi dzieła św. Jana od Krzyża, *Dzieje duszy* św. Teresy od Dzieciątka Jezus, *Dzienniczek* św. Faustyny, czy wiele innych.

²¹ Można by powiedzieć: mową rzeczywistości.

dzięki niej poznaje, że rzeczywistość przekracza jego zdolności pojmowania oraz cel własnego życia, który dotychczas był mu znany „ze słyszenia”. W zakończeniu księgi zostaje na powrót obdarowany tym, co utracił, w myśl dobrze znanej maksymy św. Franciszka z Asyżu Bóg mój i wszystko moje, ponieważ „Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych: wszyscy bowiem dla Niego żyją” (Łk 20,38). Ważne jest tutaj to, że właśnie kruchość (przygodność) istnienia daje doświadczenie istnienia przyczyny i celu: Boga. Ale właśnie kosztem rezygnacji z czysto ludzkich pragnień, poprzez przyjęcie rzeczywistości taką, jaka ona jest²². To zarazem wyrzeczenie i odnalezienie jest treścią maryjnego Niech mi się stanie i naszego Amen.

Historię Hioba lakonicznie streszcza Ewangelia: „Kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26). Rozwijając rzecz już językiem mistycznym: „Jak kochać i nienawidzić samego siebie? Nie kochaj tego, co się kończy, co nie dotrwa do twoich zaślubin z Bogiem[...], czego nie możesz zatrzymać i co cię zdradza i zaprzecza sobie. Umiluj śmierć. Jakże nie ma bać się śmierci ten, kto żyje tym co śmiertelne”²³

Tymczasem Bóg z „Traktatu teologicznego” Czesława Miłosza jest postawiony w stan podejrzenia pytaniem unde malum? W zasadzie jest obecny jedynie w osobie Jezusa Chrystusa jako współcierpiącego. Osoba Boga Ojca – Stwórcy „ukrywa się” za problematyką zła. Czytamy:

„Chrześcijaństwo niech nie udaje, że jest przyjazne światu, skoro widzi w nim grzech pożądania czyli uniwersalnej Woli, jak to nazwał wielki filozof pesymizmu, Schopenhauer, który w chrześcijaństwie i buddyzmie znajdował rys wspólny, współczucie dla mieszkańców ziemi, padołu łez. Kto pokłada ufność w Jezusie Chrystusie oczekuje Jego przyjścia i końca świata, kiedy pierwsze niebo i Pierwsza ziemia przeminą i śmierci już nie będzie”.

Owszem, chrześcijanin oczekuje przyjścia Królestwa Niebieskiego, ale chyba jako celu i dopełnienia, do którego zmierza świat istniejący (takie oczekiwanie to nic innego jak miłość opisana w „Pieśni nad Pieśniami”). Nie ma mowy o końcu jako zaprzeczeniu obecnego (złego) świata i swoistym nowym dziele stworzenia (Bóg się nie myli i nie musi się poprawiać). W takiej koncepcji zerwana zostaje wszelka tożsamość między tym co „teraz”, a tym co „potem”. Czas i to, co „w czasie”, staje się wtedy bezsensowne i nieistotne. Stąd również miłość „w czasie” jest niemożliwa. Ponadto nieodgadniona staje się wola Boga: nie wiadomo już, czy chce On „tego oto” świata (a zatem i mnie w nim) czy nie. Niepewność: „czy Bóg mnie kocha?” jest wystarczająca do wpędzenia normalnego człowieka w szaleństwo (vide: w utworze: „Nieszczęście było według mnie karą za moje istnienie”). Obec-

²² Jak będzie później wykazane rzeczywistość przygodnie istniejąca (świat) jest w sposób konieczny związana z Bogiem realnymi relacjami (transcendentalnymi). Księga Hioba przedstawia psychiczny proces przyswajania tej prawdy.

²³ M. Zawada OCD, *Szkice do tajemnicy człowieka*, Kraków 2000, s. 153.

ność tej wątpliwości w „Traktacie...” robi wielkie wrażenie (podnosi diapazon wypowiedzi, w myśl słów z Księgi Hioba: „Przeprasza no biodra jak mocarz! Będę cię pytał – pouczysz Mnie”), ale jest to wrażenie niezdrowe. Przecież mówić, „że ten świat nic nie jest wart, że życie nic nie warto i dowodzić tego istnieniem zła, to absurd; bo jeżeli to wszystko nic nie jest warto, to czegoż takiego zło może nas pozbawić[...] Cóż bowiem cierpienie odbiera człowiekowi, który nie ma w sobie radości?”²⁴ Natura pożądania (i miłości) ujawnia charakter zła: boli pożądanie niezaspokojone, czyli brak w przedmiocie pożądania, którym jest zawsze jakiś byt – dobro. Żeby zaistniało zło, musi być jakieś dobro do zniszczenia. Stąd zło jest „brakiem w bycie”, a nie jakąkolwiek naturą pozytywną (w znaczeniu posiadającą samodzielne istnienie, treść, formę itd.). Pojmowanie zła jako bytu każe go odnosić do będącego bytem per se Absolutu, uniemożliwiając tym samym miłość do niego.

Co więcej, jeżeli samo pożądanie (będące „czymś”), nazywane w utworze manifestacją własnego „ja” (patrz: część Czytaliśmy w katechizmie), jest złem (bo wyodrębnia z Bóstwa-Jedni²⁵), to w jaki sposób możemy pragnąć Boga? Jak zło ma pragnąć dobra? Jak Czesław Miłosz może pragnąć napisania „Traktatu teologicznego”, nie pragnąc „złe”? Otóż nie może. Zresztą być może sam się do tego przyznaje pisząc: „Czuję w sobie tyle nie wyjawionego zła, że nie/wykluczam mego pójścia do Piekła/Byłoby to zapewne Piekło artystów/To znaczy ludzi, którzy doskonałość dzieła/Stawiali wyżej niż swoje obowiązki...”.

A może jednak pragnienie osiągnięcia celu (spełnienia siebie), nie jest złem? Wydaje mi się, że proponowana w części dziesiątej „Traktatu...” interpretacja dogmatu o grzechu pierwotnym, idzie za daleko zakładając, iż przed grzechem człowiek, jako współlistotny Bogu, dzielił z Nim tę samą naturę (patrz: „Był kosmicznym człowiekiem w łonie Bóstwa”) i nie musiał do niczego dążyć. W takim ujęciu grzech pierwotny jest już (przynajmniej dla mnie) zupełnie niezrozumiały. Jak bowiem Boża Natura może dopuścić się grzechu²⁶?

W klasycznej prywatywnej teorii zła, zło jako bytowy brak nie ma żadnego uzasadnienia w Absolutcie, ponieważ w grę mogą wchodzić jedynie odniesienia bytowe (miedzy „czymś” a „niczym” nie ma powiązań). Można je [zło] tłumaczyć tylko podmiotem, w którym ono występuje. „Byt, który nie jest zdolny posiadać braków (Absolut), nie jest też zdolny działać źle. Sprawa zaś dopuszczania złego działania jest tajemnicą bez podstawy wyjaśniania, gdyż zło nie jest bytem”²⁷.

Wiara prostaczków, do której mamy odwołanie w zakończeniu omawianego utworu, polega właśnie na tym, że nie przypisuje Bogu żadnych złych zamiarów.

²⁴ Wykorzystany tu cytat z Simone Weil odwołuje się do argumentacji psychologicznej w tłumaczeniu zła. Argument pełnego znaczenia nabiera kiedy jest użyty egzystencjalnie: byt – dobro jest aktem podczas, gdy zło aktem nie jest, por. M. A. Krapiec, *Dlaczego zło*, Lublin 1995, s. 33 i n.

²⁵ Neoplatońsko-manichejsko-gnostyckie tłumaczenie zła wywodzi je z różnorodności bytu, który jest zły bo różny od pierwotnej, niezłożonej, prostej i nieruchomej Jedni. Zakłada to koncepcję jedności jako elementu konstytuującego rzeczywistość. Świat jest tu nierealny bo istniejący!

²⁶ Bóg jako Pierwotna Jednia, grzeszyłby stwarzając świat (różnicując). Stąd stworzenie świata musi być dziełem Demonów. Jak widać jesteśmy na antypodach chrześcijaństwa.

²⁷ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 168.

Konsekwencją przyjętej koncepcji Bóstwa jest uznanie, że świat z jego matematyczną koniecznością cierpień i zła został stworzony przez Złego Ducha. Jednakże z konieczności istnieje jedynie Bóg, jako Byt Pierwszy i Pierwsza Przyczyna (co jest niewątpliwym dobrem) a możliwość zła jest właśnie wynikiem braku konieczności. Powodem zła jest bowiem przygodność świata. W całym utworze obserwujemy tę właśnie tendencję do tłumaczenia rzeczywistości za pomocą cech właściwych psychice ludzkiej. Jednak z tego, że jesteśmy cierpieliwi (nie możemy uniknąć cierpień) nie wynika, że świat istnieje po to, aby nas męczyć²⁸.

Zapytamy zatem jakiego rodzaju cierpieniami skutkują braki bytowe w rzeczywistości? Przytaczam za cytowanym już ojcem Mieczysławem Albertem Krapiec: „przeżywanie obecności zła wiąże się:

- z przeznaczoną każdemu człowiekowi śmiercią, której zapowiedzią są choroby i cierpienia psychiczne i fizyczne;
- z psychiczną niepewnością losu pośmiertnego[...];
- z lękiem w stosunku do Absolutu, z którym nic, co skażone nie da się połączyć;
- ze skażeniem bytów ludzkich możliwością wyboru dobra, które stoi w sprzeczności z dobrem danej jednostki;
- z niszczyielskim dla wielu jednostek biegiem praw przyrody.

Wyżej wymienione warunki doli ludzkiej sprowadzają się ostatecznie do przygodnego charakteru ludzkiej bytowości²⁹.

Dlaczego zatem świat jest przygodny (czyli niekonieczny)? Odpowiedź dla człowieka wierzącego jest oczywista: bo został w sposób wolny stworzony przez Boga (skutek jest proporcjonalny do przyczyny)³⁰. Bóg nie musiał świata stwarzać i dlatego świat istnieje w sposób niekonieczny. Przygodność bytowa utożsamia się w zasadzie z pluralizmem (wielością) bytów złożonych, nietożsamych i jako takich tłumaczących ruch i zmianę oraz oczywiście umożliwiających zło, ale uwaga: chodzi właśnie o możliwość (niesprzeczność) zła a nie możliwość (w sensie arystotelesowskim, jako zdolność, potencję, inklinację do...). Przy założeniach przeciwnych, monistycznych (byt to jedno, niezłożone, tożsame, stałe) charakterystycznych dla systemów neoplatonickich, np. dla gnostyków (patrz: „Traktat teologiczny”) Stwórcą zostałby zredukowany do roli demiurga, gdyż „poczęcie” świata musiałyby z konieczności nastąpić. Bez wolności nie byłoby Miłości ani Doskonałości Bożej i tak okrojony „Bóg” nie nadawałby się do kochania. Żadne poznanie (chyba, że fałszywe) nie mogłoby wzbudzić do Niego miłości.

²⁸ Czym innym jest stwierdzenie obecności zła i jej uniesprzecznienie, a czym innym stwierdzenie celowości zła w naturze. Idealistyczna koncepcja poznania leżąca u podstaw utworu uniemożliwia to rozróżnienie.

²⁹ M. A. Krapiec, dz. cyt. s. 159

³⁰ Bardzo pouczająca może być medytacja nad problemem, czy Bóg mógłby stworzyć świat doskonały i jednocześnie różny od niego samego. Nie mogę w tym miejscu oprócz narzucającej się myśli, że chodzi tu w gruncie rzeczy o powtórzenie szatańskiej obietnicy: Będziecie jako Bogowie. Jeśli bowiem zgadzam się na swoją naturę (stworzenia), nie mogę rościć sobie pretensji do doskonałości.

Dlaczego jednak przygodność świata jest taka a nie inna? Autor Księgi Koheleeta stwierdza: „Tak jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawuje wszystko”³¹.

IV.

Cały „Traktat teologiczny” przepojony jest bólem istnienia i swoistą odmową zgody na cierpienie, które utożsamiane jest (bez podstaw) ze złem ostatecznym i zarazem z jakąś „uniwersalną Wolą”, która zawsze chce źle i tworzy w ten sposób świat. Wola chcąc „złego bytu” powoduje, że byt jest złem. Dobro w takim wypadku może być jedynie czymś poza bytem, czymś irracjonalnym³².

Niestety (czytaj: na szczęście) formuła „La monde est irrationnel. Dieu est un miracle”, cytowana przez Czesława Miłosza w wierszu „Zdziechowski”³³, nie wydaje się trafna. Jej słabość wynika z tego, że eliminuje pojęcie Opatrzności, a Bóg i świat przez nią zakładany „nie daje” się kochać. Ostatecznie jest to sprzeczne z faktami: zdarza nam się kochać. Pozostające zamiast miłości współczucie nie ma żadnego celu ani spełnienia. Pozbawione zaś celu, staje się nieokreślone w swej treści („Ja też jednego dnia wierzę, drugiego nie wierzę”). Z racjonalnego punktu widzenia jest bezsensowne (osobiście nie wiem, czym ono różni się od rozpaczki?).

Dobro może bowiem wypływać tylko z wolnej miłości Absolutu. Jest ono [Dobro] relacją bytu do pożądania Absolutu³⁴. „Jeśli bowiem dlatego byt istnieje, że jest pożądany, czyli chciany, aby istniał i miarą jego bytowości jest miłość Absolutu, to w samym bycie pojawia się konieczne związanie z ową miłością. W wyniku owego przyporządkowania bytu do miłości Absolutu sam byt może wzbudzić miłość ku sobie u innych bytów przygodnych. Byt bowiem przygodny jest jakby zmateralizowaną miłością Absolutu, który ruch miłości przekazuje innym”³⁵.

Zatem jedynie „konieczne” dla człowieka, który pragnie poznać prawdę i dostąpić zbawienia jest umiłowanie Boga ponad wszystko „Będiesz miłował Pana Boga swego, z całego serca, ze wszystkich sił swoich...”. Lecz to musi dokonać się w wolności, która dla człowieka „zanurzonego w świecie” jest możliwa właśnie dzięki przygodności istnienia, będącej jednocześnie źródłem (możliwością) zła.

Przyjęcie innej natury stworzenia (np. konieczności, determinizmu) rodzi trudności, z którymi nie sposób sobie poradzić. „Traktat teologiczny” jest znakomitą tego ilustracją. Bo to nie tyle „świat jest irracjonalny, a Bóg jest cudem”, lecz raczej: nie wszystko co istnieje, jest Bogiem, a On oczywiście jest cudem dla nas niepojętym. „Dla naszego rozumu oczywiste jest to, co jest do niego proporcjonalne, czasem jest to jakaś prawda o Bogu, np. o Jego istnieniu, ale nie życie we-

³¹ Koh 11,5.

³² To jest zresztą powodem istnienia gnozy bazującej na poznaniu irracjonalnym.

³³ Wiersz ze zbioru „To”, Kraków 2000, s. 62.

³⁴ Pożądanie „żywione” przez Absolut powołuje do istnienia przedmiot tego pożądania (Wszeczmoc Boża)!

³⁵ M. A. Krapiec, dz. cyt. s. 158.

wewnętrzne Boga...” pisze Reginald Garrigou-Lagrande OP³⁶. Uczestnictwo w tym cudzie mamy dzięki wierze. „Wiara jest cnotą umysłu, przez którą zaczyna się w nas życie wieczne, gdyż pozwala nam ona przyjąć tajemnicę życia wewnętrznego Boga, którego będziemy oglądać w wieczności”³⁷.

Chyba lepiej żywić miłość i nadzieję, znosząc cierpienie, niż żyć bez cierpienia, ale i bez miłości. „Nadprzyrodzone działanie łaski sprawia, że dusza przez unicestwienie samej siebie dochodzi do miejsca, gdzie zdobywa się jedyny rodzaj uwagi, który pozwala na to, aby stanąć z nią czujnie wobec prawdy i nieszczęścia. [...] Jest to [...] uwaga intensywna, czysta, nieruchoma, bezinteresowna i szlachetna. Ta uwaga to miłość.”³⁸.

Niech ostatnie słowa posłużą za zakończenie i usprawiedliwienie tego głosu nad „Traktatem teologicznym” Czesława Miłosza.

РЕЗЮМЕ

Одиссея сознания, то есть о „Теологическом трактате” Чэслава Милоша

Статья полемизирует с „Теологическим трактатом” Чэслава Милоша. Не затрагивая тему художественной ценности произведения, автор статьи хотел показать, что трактат Милоша это попытка понять действительность при помощи эмоциональных переживаний. Принятая лирическим героем перспектива познания делает невозможным адекватное по отношению к действительности объяснение проблем. Автор полемизирует с содержащимся в произведении Милоша образом Бога, смыслом человеческого страдания и смыслом существования человеческого света.

SUMMARY

The odyssey of consciousness – notes on “Theological Treatise” by Czesław Miłosz.

The article makes a polemic with “The Theological Treatise” by Czesław Miłosz. The author does not discuss the artistic values of Miłosz’s work but tries to prove that “The Treatise” expresses an impossible effort to understand reality in emotional way. The cognitive perspective taken by the lyrical hero makes the adequate explanation of problems and contradictions impossible. The author’s polemic concentrates on such elements of Miłosz’s work as the image of God, the sense of human suffering, the sense of existence of human work.



³⁶ *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 314.

³⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, II-a II-ae, kw. 4 art. 1.

³⁸ S. Weil, *Mysli*, Warszawa 1985, s. 185.