

Jerzy S z y m i k, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996 ss.463.

Są uczeni niespokojni, poszukujący coraz to innych terenów dla swoich badań, ale są też uczeni bardzo ustabilizowani w swoich zainteresowaniach badawczych, nieraz przez całe życie trzymający się tylko jednego rodzaju tematów. Ks. Jerzy S z y m i k jest zdecydowanie badaczem drugiego typu. Prawie cała jego dotychczasowa praca badawcza przebiega na styku teologii i literaturoznawstwa.

Owoce takiej wierności swoim zainteresowaniom badawczym są widoczne już teraz, kiedy Jerzy S z y m i k znajduje się na początku swojej samodzielnej drogi naukowej. Już teraz jest on ponad wszelką wątpliwość najwybitniejszym polskim teologiem uprawiającym teologię literatury, który w tej dziedzinie rzeczywiście ma do powiedzenia wiele rzeczy zarówno odkrywczych, jak porządkujących.

Momentem przełomowym w rozwoju naukowym S z y m i k a była – jak sędzę – jego decyzja zrezygnowania z pierwotnie zamierzonego tematu rozprawy doktorskiej (bo już swoją tezę doktorską chciał poświęcić teologii Czesława Miłosza) i poświęcenia jej podstawowym problemom metodologicznym poszukiwań teologicznych w dziele literackim. Jak szczęśliwa to była decyzja, niech świadczy fakt, że zaowocowała ona nie tylko nowatorską dla topiki teologicznej książką (*W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994), ale ponadto aż szesnastu artykułami, podejmującymi pytania o relacje między literaturą i wiarą, literaturą i teologią, pytania o obecność *sacrum* w literaturze oraz metody jej badania, itp. Wprawdzie niektóre z tych artykułów zostały wyjęte z rozprawy doktorskiej, niekiedy tylko niewiele przepracowane, jednak fakt, że począwszy od roku 1990 teksty S z y m i k a na temat religijnych i teologicznych wymiarów dzieła literackiego tak obficie pojawiły się w poważnych periodykach teologicznych świadczy zarówno o ich wewnętrznej wartości, jak o tym, że wypełniają one dotkliwą lukę w polskim piśmiennictwie teologicznym.

Przewrotny był zresztą S z y m i k w tym wypełnianiu wspomnianej luki. Wiele pisał o konieczności zwrócenia uwagi na teologię literacką, na jej inność w stosunku do teologii dyskursywnej i konceptualnej, wskazywał na jej znaczenie zarówno dla teologa jak dla nauczyciela wiary, przestrzegał przed pułapkami hermeneutycznymi, jakie grożą badaczowi nie doceniającemu znaczenia porządnej metodologii – a nawet nie próbował zająć się jakąś konkretną teologią literacką, zawartą w określonym dziele lub u określonego autora. Odnosiło się wrażenie, jakby chciał uświadomić polskim teologom oraz literaturoznawcom nasze ubóstwo w tym względzie, ale osobiście nie miał zamiaru przyczynić się do jego zmniejszenia.

Ta książka stanowi dowód, jak głęboko niesłuszne było to wrażenie. Po prostu S z y m i k wyszedł z oczywistego skądinąd założenia, że aby robić buty, trzeba sobie

najpierw zorganizować szewski warsztat. Okazuje się, że dlatego nie zajmował się dotychczas żadną konkretną teologią literacką, bo chciał takie badania prowadzić od razu dobrze, chciał jak najlepiej przygotować się teoretycznie i metodologicznie do kompetentnych badań nad konkretnym materiałem literackim. Krótko mówiąc (tu muszę uderzyć się we własne piersi), nie doceniłem tego, że S z y m i k jest Ślązakiem i swoje badania nad teologią poszczególnych pisarzy i poetów pragnie prowadzić – jak to się na Śląsku mówi – *gründlich*.

A bardzo były potrzebne porządne badania nad teologią Czesława M i ł o s z a. Od kilku lat da się zaobserwować w polskich środowiskach katolickich narastającą nieufność wobec osoby i dzieła naszego Noblisty. Istnieją co najmniej dwa powody tego zjawiska.

Po pierwsze, współczesna ekspansja ideologii New Age'u wzmocniła u wielu katolików podejrzliwość wobec wszelkiego rodzaju myśli gnostycyckiej. M i ł o s z nigdy nie ukrywał swoich fascynacji dziełami Emanuela S w e d e n b o r g a, Williama B l a k e ' a czy doktrynami manichejczyków. W tej sytuacji pojawienie się podejrzeń, czy twórczość M i ł o s z a nie promieniuje konkurencyjnymi wobec wiary katolickiej ideami gnostycyckimi, wydaje się czymś zrozumiałym. Te lęki wobec dzieła M i ł o s z a najwyraźniej chyba wyartykułował Jacek B a r t y z e l, w tekście pt. *Literatura gnozą przeświełona*.

Drugim powodem narastającej w środowiskach katolickich wstrzeźliwości wobec M i ł o s z a są jego urazy antyklerykalne, typowe skądinąd dla – też nigdy przez niego nie ukrywanych – sympatii lewicowych. Wydaje się, że kroplą, która przelała nagromadzoną z tego powodu czarę goryczy, był opublikowany przez M i ł o s z a w „Gazecie Wyborczej” w roku 1991 – niewiarygodnie zresztą nieprzemysłany i niesprawiedliwy, powtarzający stereotypowe urazy i opinie środowisk liberalnych i lewicowych – tekst pt. *Państwo wyznaniowe?*

Zatem niezależnie nawet od tego, że religijny i teologiczny wymiar dzieła M i ł o s z a sam w sobie zasługuje na dogłębne zbadanie, istnieją ważne powody społeczne, dla których praca ta powinna być podjęta. Zanim rozprawę ks. S z y m i k a wzięłam do ręki, wiedziałem, że od niej w dużym stopniu będzie zależał stosunek do M i ł o s z a w różnych polskich środowiskach, zwłaszcza w środowiskach katolickich, poziom otwarcia na to dzieło i wprowadzania go do krwioobiegu naszej narodowej kultury. Krótko mówiąc, zanim jeszcze przystąpiłem do tej recenzji, z góry wiedziałem, że postawię sobie pytanie nie tylko o merytoryczną wartość tej rozprawy, ale również o jej ewentualne znaczenie dla recepcji dzieła Miłosza w Polsce, zwłaszcza w środowiskach katolickich: czy rozprawa ta przyczyni się do zahamowania tendencji – w sumie przecież obskuranckich – do pomniejszania znaczenia dzieła M i ł o s z a dla polskiej kultury.

Rzecz jasna, istotna będzie merytoryczna ocena tej rozprawy i od niej zaczniemy. Rozprawa składa się z trzech części o narastającym poziomie ważności. Część pierwsza napisana została w perspektywie założenia, że *jednym z istotnych źródeł inspirujących teologiczną substancję tego literackiego dzieła jest biografia Twórcy*. S z y m i k z całą świadomością odrzuca antybiograficzne fobie kierunków modnych w literaturoznaw-

stwie drugiej połowy XX wieku, takich jak strukturalizm, hermeneutyka czy dekonstrukcjonizm, nakazujących podczas badania tekstu zapominać o jego autorze – i właśnie w biografii twórcy widzi jakby pre-tekst, umożliwiający tworzenie takich właśnie, a nie innych tekstów.

Obfite materiały do rekonstrukcji biografii duchowej naszego Noblisty znajdują się w jego własnych pismach, Miłosz należy bowiem do tych pisarzy, którzy chętnie zastanawiają się na oczach publiczności nad własnym życiem i rozwojem. Jestem pełen podziwu dla skrupulatności, z jaką ks. Szymik przekopał się przez bezmiar autobiograficznych wynurzeń Czesława Miłosza. Podział tej części rozprawy na trzy zespoły zagadnień wydaje mi się nad wyraz trafny, pracowitość i sumiennosc Autora bije w oczy, duchowa droga Miłosza jest zrekonstruowana być może (powtórzmy: być może) trafnie. Pragnę jednak zgłosić dwa zastrzeżenia do tej części rozprawy.

Po pierwsze, praktycznie wyłącznym źródłem do naszkicowania duchowej drogi Miłosza są w tej rozprawie wyznania samego Miłosza. Co więcej, Autor jakby z góry zakłada obiektywność ich świadectwa, jakby zapomina o filtrujących i subiektywizujących funkcjach ludzkiej pamięci – chociaż, na szczęście, potrafi zwrócić uwagę, a nieraz czyni to wręcz przenikliwie, na odmienne akcenty zawarte w różnych Miłoszowych wyznaniach na ten sam temat.

Być może zarzut, jaki przed chwilą sformułowałem, nie jest tak poważny, jak by to wynikało z brzmienia zdań, w jakich został wyrażony. Być może dotarcie do poza-Miłoszowych źródeł duchowej biografii Miłosza wymagałoby tak wielkiego wysiłku badawczego, że można temu podołać dopiero w odrębnej rozprawie. Być może sprawdzenie obiektywności wspomnianych wyznań Miłosza jest w ogóle niemożliwe, albo wymagałoby jeszcze następnej poważnej rozprawy naukowej (która w każdym razie nie będzie pisana przez teologa). Krótko mówiąc, nie wykluczam, że sformułowanego przeze mnie zarzutu dałoby się uniknąć przez zastosowanie paru ogólnych uwag, wskazujących na to, że Autor z tych słabości dostępnych sobie źródeł, zdaje sobie sprawę.

Zastrzeżenie drugie jest jeszcze mniejsze. Treść dwóch pierwszych części pierwszego rozdziału wskazuje na to, że część pierwsza dotyczy inspiracji chrześcijańskich oraz ku chrześcijaństwu ciągnących, część druga – inspiracji niechrześcijańskich lub przynajmniej wobec chrześcijaństwa heterodoksyjnych. To, że ten pierwszy rodzaj inspiracji był nieraz związany z konkretnymi osobami, wynika jedynie z tego, że Miłosz urodził się i wychował w środowisku chrześcijańskim oraz że – po prostu – stara się iść przez życie jako wierzący (nawet jeśli nie zawsze do końca jednoznaczny) chrześcijanin. Krótko mówiąc, podział na *ludzi i książki* oraz *prądy religijno-filozoficzne* wprowadza – tak mi się wydaje – niejasność tam, gdzie sam Autor przecież widzi rzecz bardzo jasno.

Cały ten pierwszy rozdział jest co prawda najmniej ważny, a przecież jednak jest ogromnie ważny dla zrozumienia teologii zawartej w twórczości Czesława Miłosza. W świetle swoich własnych wyznań, Miłosz jawi się jako jednoznaczny, choć niekiedy buntujący się i pogrążony w ciemnościach, chrześcijanin, któremu gruntow-

nie obcy jest wszelki religijny synkretyzm, toteż *nigdy jego odniesienia do gnostycyzmu nie miały i nie mają charakteru doktrynalnej deklaracji, jakkolwiek poglądy gnostyczne (w wersji manichejskiej zwłaszcza) są istotnym głosem w wewnętrznym dialogu, jaki Miłosz prowadzi sam dla siebie oraz dla swoich czytelników.*

Szczególnie cenna w tym pierwszym rozdziale wydaje się próba odcyfrowania hieroglifu biografii, w przypadku Miłosza naznaczonej wieloraką bezdomnością kondycji wygnanica – najboleśniejszej zapewne w tym wymiarze, że ten piszący po polsku poeta praktycznie pozbawiony był dostępu do czytających po polsku czytelników. Ks. Szymik zapewne ma rację, kiedy twierdzi, że sytuacja ta istotnie wyjaśnia tak ważny dla literackiego światopoglądu Miłosza topos wygnania z Raju oraz tęsknoty za Domem, a także tak charakterystyczny dla Miłosza pesymizm, przewycięzalny dopiero w wymiarze eschatologicznym.

Najtrudniejszą (moim zdaniem) problematykę podejmuje Autor w rozdziale drugim. Cały ten rozdział odbieram jako próbę odpowiedzi na pytanie, jaki jest dla Miłosza cel (w sensie „finis qui”, nie „finis cui”) twórczości literackiej. Otóż celem prawdziwej literatury (a zwłaszcza poezji) jest, zdaniem Miłosza – że wypowiem własnymi słowami tę, rzetelnie opartą na tekstach samego Poety oraz na spostrzeżeniach licznych „miłoszologów” tezę ks. Szymika – dawanie świadectwa o Rzeczywistości, tak wielorako sponiewieranej przez królującą od wieku chyba już XIV mentalność nominalistyczną.

Ten rozdział zrobił na mnie największe wrażenie. Nawiasem mówiąc, zrozumiałem wreszcie, dlaczego tak był zdegustowany spotkaniem z Czesławem Miłoszem jeden z największych teologów katolickich XX wieku, M.D. Chenu, kiedy ten odwiedził go w Paryżu w sierpniu 1971 lub 72 roku. Rozmawiałem z ojcem Chenu tego samego dnia i na własne uszy słyszałem, że Miłosz z zrobił na nim wrażenie zdecydowanego przeciwnika soboru i skrajnego konserwatysty, a ponadto – o zgrozo! – nie miał należytego respektu dla Teilharda de Chardin. A Czesław Miłosz po prostu lepiej niż ten wielki skądinąd teolog zdawał sobie sprawę z tego, iż Rzeczywistość jest wielopiętrowa, zaś zwłaszcza od czasów Oświecenia zadufany w sobie rozum, odcinając się od jej niewidzialnych wymiarów, zamyka nas w świecie pozorów i iluzji.

Właśnie w tym głębokim realizmie Miłosza należy szukać źródeł jego respektu dla religii jako warunku dobrej literatury. Dlatego też Czesław Miłosz tak organicznie nie znosi literatury zamkniętej w samych tylko wyrazach, polegającej na zabawie słowami albo na imitowaniu głębi za pomocą bełkotu. Czy słusznie ks. Szymik z realizmem Miłosza wiąże jego szacunek dla Biblii jako archetypu prawdziwej literatury? Zapewne słusznie, ale wydaje mi się, że powinienby kiedyś jeszcze raz podjąć ten problem i z jeszcze większą wnikliwością mu się przypatrzeć.

Rozdział drugi jest szczególnie ważny i jego problematyka z pewnością zasługuje na dalsze badania, ale koroną rozprawy jest rozdział trzeci. Decyzja Autora, żeby teologię literacką Czesława Miłosza uporządkować poprzez odwołanie się do klasycznego podziału teologii dogmatycznej na traktaty, pobudza mnie do jednego pytania i jednego sprzeciwu.

Prosty rzut oka na strukturę tego trzeciego rozdziału prowadzi do spostrzeżenia, że w teologicznym świadectwie Miłosza – tak specyficznie chrześcijańskim (przynajmniej w zakresie podejmowanych tematów) – brakuje odrębnego świadectwa o Bogu, a ono przecież zawsze stanowi samo centrum teologii. Owszem, odniesienia do Boga rozsiane są po całym rozdziale. Ale mam następujące pytanie: Czy w twórczości Miłosza prawda o Bogu – nie tylko o Jego Opatrzności, również o Nim samym, w tym również o Jego trynitarności – ujawnia się tak ubogo, że wystarczy ją przedstawić we wstępie do problematyki protologicznej (ss.264–268)? Osobiście bardzo namawiałbym ks. Szymika do podjęcia kiedyś tego problemu. Wydaje mi się, że gdyby poezję Miłosza spróbować ogarnąć mniej więcej w taki sposób, jak on sam potrafił kiedyś spojrzeć na „Pana Tadeusza”, odsłoniłaby ona jeszcze przed nami warstwy niewiarygodnie głębokie – i najściślej teologiczne.

Natomiast zdecydowanie nie zgadzam się z decyzją Autora, żeby z teologii literackiej Miłosza usunąć całą teologię moralną. Szymik wie znacznie lepiej ode mnie, że Miłosza, wypowiadający się tak często na tematy moralne, nie ma w sobie nic z moralizatora, jest przede wszystkim – a niekiedy deklaruje to w sposób wręcz łopatologiczny – głosicielem ostatecznej prawdy o człowieku, a ta jest przecież teologiczna (i tak ją pojmuje sam Poeta).

Pora teraz na wyrażenie podziwu dla tego, co udało się Autorowi pokazać w tym trzecim rozdziale. Po trzykroć błogosławiony był to pomysł, żeby schemat porządkujący teologię literacką Miłosza zaczerpnąć z teologii akademickiej. Dzięki temu ks. Szymik nie szukał u Miłosza religijnych tematów, ale starał się zrekonstruować jego duchowe *universum*. A to jeszcze należy odnotować mu na chwałę, że bardzo mu zależało na tym, aby na tekstach Poety nie dokonywać nadinterpretacji.

W werdykcie uzasadniającym przyznanie Miłoszu w nagrody Nobla nazwano jego twórczość *medytacją nad wygnaną z Raju ludzkością*. Świadczy to o tym, że członkowie jury głęboko wczytali się w tę poezję. Słuszność tej oceny potwierdzają również badania ks. Szymika, zwrócił on jednak uwagę na inne, może jeszcze ważniejsze warstwy w teologicznym *universum* Poety.

Sądzę, że ks. Szymik przejdzie do „miłoszologii” przede wszystkim jako odkrywca chrystologii naszego Noblisty. Na ten temat wręcz trudno mi pisać spokojnie, wręcz muszę się zdobyć na subiektywne wyznanie. Jestem teologiem zawodowym, od ponad ćwierć wieku doktorem teologii, mogłoby się wydawać, że żadną głębią teologiczną nie można już mnie zaskoczyć. Udało się to Szymikowi, choć w gruncie rzeczy – Miłoszowi, którego chrystologię Szymik tylko kompetentnie odsłonił.

Przeczuwałem jakąś wielką niespodziankę już w momencie, kiedy Autor rozprawy – skrupulatnie opierając się na tekstach, a dodatkowo zarzekając się, że ze wszystkich sił będzie unikał nadinterpretacji – pokazywał, jak stanowczo Miłosza, jednoznaczny przecież liberał, odrzuca chrystologię ariańską czy gnostrycką. Wkrótce potem Autor odsłania głęboką logikę tak jednoznacznej świadomości chrystologicznej u naszego Noblisty: Miłosza nie chce zamknąć Chrystusa w sferze *sacrum*, bo widzi Go jako ostateczny fundament i rzeczywiste centrum ludzkich dziejów. To są dwie nie tylko

różne, ale sobie przeciwstawne cywilizacje i religie, jakie zawarły się z sobą we współczesnym świecie: religia Boga, który stał się człowiekiem, i przerażająca Miłosz a religia Człowieka, który ogłasza siebie bogiem. Krótko mówiąc, Chrystusa, Chrystusa żywego i prawdziwego, rozpoznaje Miłosz jako fundament autentycznego przeobstwienia człowieka i jako ostateczne źródło sensu ludzkich dziejów. Księdzu S z y m i k o w i należy się wielka wdzięczność za to, że potrafił się dostatecznie skrupulatnie pochylić nad tekstami Miłosza i wydobyć z nich tę chrystologię.

Ale S z y m i k pokazuje, że chrystologia M i ł o s z a idzie jeszcze głębiej. Zdumienie ogarnia, że Czesław Miłosz – wydawałoby się, publiczny grzesznik, w swojej zadziorności i niepomamowanych osądach przypominający świętego Hieronima – potrafi zobaczyć prawdy dostępne wyłącznie dla mistyków. *Chrystus jest dlatego* – że przypomnę jedną z tych niesamowitych prawd, świetnie wydobytych przez S z y m i k a – *że w każdym jest dolna granica bólu, opuszczenia i że ja w moim egoizmie nie potrafię wejść w tego bliźniego. Okazuje się, że prawda ta głęboko draży naszego Noblistę, o czym świadczy chociażby ta jeszcze wypowiedź: Całkowicie wczuć się w bliźniego i doznawać jego nieszczęścia jakby było nasze własne, potrafi chyba tylko święty. Czy też i świętość nie wystarcza. Bóg musi wcielić się w człowieka. W jednego, a tym samym we wszystkich.* Chwała naszemu Autorowi za to, że umiał tak przekonująco pokazać Miłosza jako głębszego niekiedy teologa niż wybitni teologowie zawodowi.

Nie ma na szczęście wobec niego postawy adoracyjnej i potrafi również pokazywać płyty i jednostronności w teologii literackiej M i ł o s z a. Tak widzi ks. S z y m i k – i chyba słusznie – jego eklezjologię, raczej typową dla tzw. przeciętnego współczesnego człowieka, sprzyjającą tendencjom ku religijności prywatnej i selektywności w otwarciu się na naukę Kościoła.

Krótko mówiąc, po przeczytaniu tej rozprawy stałem się spokojniejszy o los twórczości Czesława M i ł o s z a w świadomości i kulturze polskiego katolicyzmu.

Jacek Salij

Jacek S a l i j OP – prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej I na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie, kurator specjalności dogmatyka.