

## Karol Samsel: Miłosz – Böhme. Ćwiczenia i dywagacje

Wybór heterodoksji jest u Miłosza, jak nigdzie indziej bardziej, wyborem etycznym – wynika z poszukiwania prawdy, ale w zupełnie dramatyczny sposób: otóż, jest nieuchronną, nieuchylalną konsekwencją odysei prawdy – pisze Karol Samsel w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Böhme. Bezdeń, Absolut i dialektyka”.

Myślę o interdyscyplinarnym i metadyscyplinarnym badaniu Czesława Miłosza. W związku z tą właśnie zadawaną mi refleksją, tak jak ją rozumiem, refleksją eseistyczną: chciałbym powiedzieć może jeszcze na sam początek, że mój interdyscyplinarny Miłosz rozpięty został pomiędzy dwoma dyscyplinami, które uważam za żywotne dla niego: i nie będzie to filozofia. Rozpięty został trochę jak Max Jacob (również „heretyk”) z wiersza Zbigniewa Herberta, pod tytułem *Epizod z Saint-Benoît*, między diabłem a aniołem – homoseksualista, katolik, narkoman, poeta:

szatan trzyma mocno  
oderwaną rękę Jacoba  
pozwalając reszcie

wykrwawić się między  
czterema niewidocznymi skrzydłami[1].

Czasami nasza interdyscyplinarność prowadzi do podobnych rozwiązań, rodem ze średniowiecznych psychomachii i jej rezultatów – bezkrwawych, lub też jak u Herberta – krwawych... To przypadek Miłosza – gdy mówię, że jest jak Max Jacob, mam na myśli w przeważającej mierze dwie dyscypliny, które zawsze o autora *Ziemi Ulro*, jeśli nie będą walczyły, walczyć powinny, myślę, że należałoby nawet powiedzieć, w dobrze pojętym, własnym interesie – mam tutaj na myśli teologię oraz filozofię religii. Niestety – nieśmiałe kroki tej pierwszej na drodze ku rozpoznaniu heterodoksyjności tego dzieła (heterodoksji, mówiąc najdelikatniej) powinny od lat nabierać na pewności – tak się, mimo wszystko, nie dzieje: powstają ważne pozycje, lecz wciąż osadzone w orbicie refleksji katechizmalnej i doktrynalnej, księdza Jerzego Szymika, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, w ostatnich latach – księdza Wiesława Białczaka, *Motywy biblijne w twórczości Czesława Miłosza*. Czy sugeruję w ten sposób, że to nieduchowni winni zacząć prowadzić – możliwie najwszechstronniejszą – teologiczno-literacką refleksję o Miłoszu? Bynajmniej nie... Ale powinni z pewnością połączyć swoje siły z filozofami religii w tak skutecznych, jak i sprawnych próbach opracowania oraz przejrzystego opisu synkretyzmu religijno-poetyckiego Miłosza, zawsze, właściwie, wypełnianego niezatartymi sympatiami gnostyckimi. Marzy mi się interdyscyplinarna konferencja w całości poświęcona jedynie *Traktatowi teologicznemu*, w którym uczestniczą filozofowie religii, filozofowie literatury, teolodzy, psychologowie religii, literaturoznawcy, teologowie. Albo miast tego: błyskotliwy, przykładowo międzydziedzinowy doktorat o podobnym zakresie, którego promotorami co najmniej uczynić by dwójkę (trójkę?) opiekunów: literaturoznawcę, filozofa religii, a także teologa...

Tym teologicznym próbom czytania Miłosza – na razie nieodnoszącym znaczących sukcesów – przeciwstawić należałoby filozoficzno-religijne – najlepiej całościowe – próby odczytywania dorobku poety, w których za wzór wypadaloby postawić słynną monografię Łukasza Tischnera, pt. *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła* z 2001 roku. Otóż Tischner właśnie ma w sobie specjalną umiejętność i predylekcję, intelektualną lekkość, w opisywaniu problemów metafizycznych wyprowadzanych ze świata Miłosza, zwłaszcza już problematyki, uwikłań, sporności wręcz samego pojęcia czystości metafizycznej – a więc czystego zła, przykładowo, które tak fascynowało Böhme. Tischner pisze w duchu i w retoryce *Boskiej komedii*: „poeta wyrusza własną ścieżką »po obrzeżach herezji«”, a „jego przewodnikami są Adam Mickiewicz i Jakub Böhme”[2]. Wyśmienicie, należy jednakże pamiętać, że wybór do roli wergiliańskiej, czy „pseudowergiliańskiej”, Mickiewicza ma charakter wyłącznie ironiczny. Tak utrzymuje Tischner – „niewielką ma do zaoferowania pomoc teologiczną”[3]. Z Böhmem sprawa jest poważniejsza – ale i on nie utrzyma w sobie powagi wergiliańskiego autorytetu... Nie zostanie, oczywiście, ośmieszony, za ważny jest Böhme dla Miłosza, by ten dał go ośmieszyć, mimo wszystko – zasadą antywergilianizmu *Traktatu teologicznego*, jego niewypowiedzianą wykładnią, stanie się to, że – Wergiliusza zastąpi ostatecznie... Pascal. Tak, Miłosz ostatecznie będzie kroczyć... w ciemnościach – niezależnie od, koniec końców, mało pocieszającej, Pascalowskiej obecności:

Poeta wyrusza [...] własną ścieżką „po obrzeżach herezji” i tam próbuje znaleźć odpowiedzi na dręczące go od lat pytania: o praprzyczynę zła, rację niewinnego cierpienia, Bożą Opatrzność w świecie poddanym Księżciu tego Świata... Jego przewodnikami są Adam Mickiewicz i Jakub Böhme. Ten pierwszy przywołany

zostaje bodaj bardziej z przekory i przez wzgląd na czytelnika-rodaka, który niekoniecznie nosi fioletową togę. Inaczej Jakub Böhme nauczający, między innymi, o tym, że świat powstał jako „akt miłosierdzia Boga, który chciał zapobiec rozprzestrzenianiu się czystego zła”. Ale także teologiczna mitologia Böhme, chociaż mieści się pomiędzy „abstrakcją i zdziecinnieniem”, musi ulec pod naporem nieustępliwego rozumu. W tym miejscu (14. część) właściwie kończy się traktat i zaczyna „autobiografia egzystencjalna”. Poeta schodzi z katedry – przyznaje się do własnej słabości i rozpaczy rozumu („religię bierzemy z naszego litowania się nad ludźmi”, „być może tylko udaję gesty i słowa, i czyny”)[4].

Teolog będzie miał z tą gorącą formą, egzystencjalną puentą *Traktatu teologicznego* problem zasadniczy. Nawiązania do Lourdes oraz Fatimy w finale poematu – oczywiście – pokrzepiają interpretatorów-teologów literatury, niemniej jednakże nie powinniśmy ich wyłączać z dość dramatycznego kontekstu, w którym zostały pierwotnie osadzone; „*Traktat teologiczny* to zapis podróży niespokojnego serca”, ładnie ujmuje to wszystko w pewnym momencie Tischner. Ale zaraz potem dodaje: „Nie ma chyba w twórczości Miłosa dzieła o równie wysokiej temperaturze”[5]. No właśnie skoro wysoka temperatura, nie dziwny się, proszę, również chęci poety do mylenia tropów, po których podąża: na trudnej drodze – do siebie samego... W 8. części *Traktatu teologicznego* przeczytamy wyraziste stwierdzenie – jednakże nie będzie ono deklaracją tożamości lub identyfikacji w rodzaju „Jakub Böhme to ja”... Ale, przyznajmy, na takie wygląda:

Żeby czytać w największej bibliotece na Litwie księgi ozdobione wizerunkiem człowieka kosmicznego.

Jeżeli pisząc o mnie, pomyślą stulecia,  
sam potwierdzę, że byłem tam w 1820 roku, pochylony  
nad „L'aurore naissante” Jakuba Böhme, francuskie wydanie,  
1802[6].

Doprecyzujmy dla porządku – podmiot Miłosza nie chce być samym Böhmem, ale nieomalże jego rówieśnikiem, a przede wszystkim współczesnym mu czytelnikiem. Może moglibyśmy doprecyzować rzecz jeszcze bardziej? Otóż moglibyśmy! Podmiot Czesława Miłosza chce być Mickiewiczem. „Największa biblioteka na Litwie” to jest, oczywiście, biblioteka Mickiewiczowskiego Alma Mater Vilniensis. Wróćmy tutaj może do zupełnie klasycznych hipotez mickiewiczologii – Henryk Szucki w tekście o Mickiewiczzu oraz o Böhmem z 1929 roku sugeruje, że autor *Zimy miejskiej* mógł zapoznawać się z tą teozofią, nawet, w młodości, za pośrednictwem pism Schellinga, który systematy Böhme'go znał: w korespondencji do Franciszka Malewskiego z 1820 roku poeta wspominał o odczytywaniu *Rozprawy o istocie ludzkiej wolności* – jest to bardzo istotny trop dla tropicieli „głębokich źródeł” polskiej filozofii czynu – Schelling w *Rozprawie...* wielokrotnie na Böhme'go się powoływał... Ale Szucki na tym nie poprzestaje: sugeruje następnie, że w niewiele czasu później, bowiem w 1822 roku, autor *Ballad i romansów* musiał mieć w ręku francuskie tłumaczenia Böhme'go, Saint-Martina, których tłumacz poczynił wiele starań na rzecz rozjaśnienia zawikłanych i ciemnych aspektów teofilozofii szewca ze Zgorzelca – nie jest wykluczone, że to nakierowujące, interpretujące myśl ekstatyka tłumaczenie wpływało na autora *Zdań i uwag* pierwsze. „Francuskie wydanie, 1802”, o którym mowa w *Traktacie teologicznym*, jest dokładnie tym samym, które w swoich rękach mógł trzymać Mickiewicz dwadzieścia lat później, krótko mówiąc. Czy oznacza to, że

jest to wypowiedź utrzymana w tonie *sive* Mickiewicz, niczym Böhme, lub *sive* Mickiewicz z Böhmem w ręku, czytany pierwszy raz w życiu?  
[7]

Może podnieśmy jeszcze jedno zaniedbanie. Jakże rzadko skupiamy się, mówiąc o heterodoksyjności Miłosza na Böhme – częściej wybierając Swedenborga oraz Blake’a – tymczasem może warto pamiętać, że Böhme pozostawał mistrzem i patronem duchowej wrażliwości Oskara Miłosza: trzeba umieć o Böhme pisać tak, jak pisze się o Weil czy o Dostojewskim: tożsamość neognostycka, czy postgnostycka, autora *Ziemi Ulro* – jest skomplikowana, tak jak skomplikowane są tajniki wiedzy, które ostatecznie składają się na Tischnerowskie – u Miłosza – „sekrety manichejskich trucizn”, Miłosza zatruwające, ale i czyniące Miłosza człowiekiem takim, jakim chciał się stać. Powracamy w ten sposób do zobowiązań teologii literatury wobec miłoszologii: są ważne, nazwę je ważącymi, bo, tak myślę, mają swoją wagę. Nie chcę przez to ująć sprawy mocniej, że przyszłość miłoszologii zależy od zrozumienia jej teologiczno-literackich oraz filozoficzno-religijnych uwikłań – prawda jest jednak taka, że zmierzam zapewne, mniej lub bardziej świadomie, w kierunku podobnych sformułowań... Wybór heterodoksji jest u Miłosza, jak nigdzie indziej bardziej, wyborem etycznym – wynika z poszukiwania prawdy, ale w zupełnie dramatyczny sposób: otóż, jest nieuchronną, nieuchylalną konsekwencją odysei prawdy – można ją nazwać... pozawyznaniową, oczywiście, nawet tak ujęta, będzie jednak źródłem samopoznania dla chrześcijaństwa, a być może nawet – wtajemniczenia? Miłosz – pozawyznaniowe źródła chrześcijańskiego wtajemniczenia w rzeczywistość? Tak chyba można by sprawę ująć: poeta pisze o skrajnej niewystarczalności ortodoksyjnej teologii w *Ziemi Ulro*. Najgłębiej może rozczarowuje go (tak chyba konieczne jest rzecz ująć) „nieładność” tej najdoskonalszej chrześcijańskiej oferty – tomizmu.

Akwinizmu. Można do pewnego stopnia powiedzieć, że właśnie kosztem ofert dogmatycznych takich, jak święty Tomasz z Akwinu, Miłosz bardzo uważnie i ostrożnie odbiera własny gnostycyzm / manicheizm. Alternatywą dla tomizmu i neotomizmu ma tu być w największym stopniu właśnie nie Swedenborg czy Blake, lecz – Böhme, Böhme i Pascal to para, której Miłosz byłby skłonny zawierzyć. Być może nawet powierzyć... swoją duszę:

W Kalifornii, z jej orientalnymi i satanicznymi kultami, można dzisiaj sprawdzić, co się dzieje, kiedy teologia chrześcijańska „nie udziela odpowiedzi”. Skoro nieraz medytowałem nad tomizmem, najbardziej zwartym i przekonującym teologicznym systemem, muszę stwierdzić doświadczalnie, że opór, jaki stawia umysłowi, jest za duży, tj. brak nam tego przekładu pojęć na obrazy, bez którego żadna skuteczna lektura nie może się obejść[8].

Akapit wyżej mówiłem nawet o powierzaniu duszy, być może należałoby jednak wycofać się z pochopnie sformułowanego zawierzenia, tym bardziej że przecież nie o swej własnej duszy tutaj spekulowałem, a o duszy Miłosza. Böhme nie przyjmuje, oczywiście, autor *Campo di Fiori* bezkrytycznie, na co, w interesujący sposób, zwrócił naszą uwagę – między innymi – Stanisław Balbus. Chodzi o *Mysterium Magnum* z 1623 roku, „gdzie aspekt komunikatywny języka (czyli mowa »nie do ludzi, lecz do Boga«) przytłumiony pozostaje przez autoekspresywny, a poezja staje się w istocie nieprzekazywalnym aktem komunikacji”[9]. W podobnej sytuacji chrześcijanin Miłosza staje w dramatycznym rozdarciu między ortodoksją a heterodoksją: tomizm „nie udziela [mu] odpowiedzi”, zaś böhmizm, oddając się ekstazie mowy wewnętrznej, upada w hermetyzm: tak święty Paweł

pojmuje mówienie językami (*lalein glóossais*) – oraz odróżnia go od prorokowania mającego siłę budować chrześcijańskie komuny oraz gminy. Glosolalia, *lalein glóossais* – to böhmizm, jednakże böhmizm w złym tego słowa znaczeniu... By stał się interesujący dla Miłosza, musiałby wpieryw przezwyciężyć ograniczenia własnej natury, tej dyskursywno-językowej, przecież nie metafizycznej, której wydzźwięk Miłosz wydaje się, całkowicie, przyjmować – czego świadectwem *Ziemia Ulro*. Balbus stwierdza stanowczo:

Dar języków – glosolalia – odcina ową społeczną, komunikatywną stronę działalności językowej: [...] „Bo ten, który językami mówi, nie mówi do ludzi, lecz do Boga: nikt go nie rozumie; w duchu mówi rzeczy tajemne. A ten, co prorokuje, mówi do ludzi: buduje ich, upomina, pociesza. Kto języka mówi, buduje samego siebie, a ten, co prorokuje, gminę Bożą buduje. Chciałbym abyście wszyscy mówili językami, lecz dużo więcej, abyście potrafili prorokować. Bo ten, co prorokuje, wyżej stoi od tego, który mówi językami”.

[...] I walka Miłosza z wierszem oznacza głównie walkę z tym aspektem języka poetyckiego: jego „inwektywy” pod adresem „obrzydliwości rytmicznej mowy, która sama siebie obrządza”, wypływają z identycznych źródeł, jak przestrogi świętego Pawła skierowane do szaleńców Bożych w Koryncie. Lecz zarazem Miłosz nie odrzuca irracjonalnego „śpiewu wiersza” [...] [10].

To ważny moment niniejszej refleksji, co należałoby oprawić w jakąś złotą myśl „spinającą” rozważania – böhmizm Miłosza to nie böhmizm za wszelką cenę, nie jest też böhmizmem bez względu na wszystko.

Manicheizm, owszem, to ważne rozwiązanie każdej etyki literackiej – ale nie może być to – manicheizm hermetyczny. To samo z gnozą – nie powinno cechować jej zapatrzenie w siebie. Miłosz zdecydowanie należy do pisarzy typu Pawłowego, chcących budować gminy, nie zaś tylko – rosnać samemu. Dlatego też więc, glosolalia, szal uwewnętrznionego przepowiadania, powinny współpracować z prorocstwem, wszelako, w przeciwnym razie – zasłużą na ten sam surowy osąd, co ten, który spotkał... teologię chrześcijańską w *Ziemi Ulro*... Okaże się, że böhmizm również... „nie udziela odpowiedzi”, a przynajmniej: zdarza mu się „odpowiedzi nie udzielać”, zaś jasność ujęcia Boga, najogólniej pojęta czytelność, jest jego kaprysem, zależeć może od jego humoru, od fortuny....

Myszę o interdyscyplinarnym i metadyscyplinarnym badaniu Czesława Miłosza – zastanawiam się nad tym, jak najskuteczniej i najowocniej uczynić Miłosza osobliwym, bowiem takim będzie zapewne, przedmiotem namysłu międzydziedzinowego. Wciąż – jak myślę – mam prawo uważać, że to właśnie teologia oraz filozofia religii mogłyby na nowo otworzyć namysł nad tą twórczością, dla której rozwiązaniem etyki literackiej nie jest, nie będzie, ani chrystianizm, ani gnostycyzm, ani tomizm, ani hermetyzm... Nie łudźmy się tu zresztą – nawet böhmizm nie udziela odpowiedzi wystarczającej Miłoszowi, który chce budować gminy – wprzód niż rozumieć siebie... To filozof religii powinien odpowiedzieć, czym jest böhmizm Miłosza... Teolog, z kolei – powinien wytłumaczyć, czym böhmizm Miłosza nie jest. Być może Miłosz, poeta gnozy-apokatastazy, domaga się jeszcze innej refleksji, transdyscyplinarnej? O czym tak naprawdę mówi *Traktat teologiczny* i jaki ma to związek z böhmizmem? Czy böhmizm domaga się refleksji transdyscyplinarnej? Może to – nade wszystko – dwie wiary? U Böhme wiara poetycka? U Miłosza wiara literacka? U pierwszego z wymienionych – wiara w planie metafory? U drugiego – wiara prozą lub

też poematem traktatowym? Czy Böhme jest, reasumując, częścią Miłoszowskiego poglądu na świat czy częścią Miłoszowskiej wiary, Miłoszowskiej *fides quaerens intellectum*?

*Karol Samsel*

*Fot. Marek Skorupski / Forum*

### **Przypisy:**

[1] Z. Herbert, *Epizod z Saint-Benoît*, [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, opracowanie edytorskie R. Krynicki, Kraków 2008, s. 335.

[2] Ł. Tischner, *Kroniki (lektur). Podróże niespokojnego serca*, [w:] tegoż, *Miłosz w krainie odczarowanej*, Gdańsk 2011, s. 82.

[3] Tamże.

[4] Tamże.

[5] Tamże, s. 83-84.

[6] Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, wydanie trzecie uzupełnione, Kraków 2018, s. 1287.

[7] Zob. więcej w związku z tym: H. Szucki, *Mickiewicz i Boehme. Przyczynki do mistyki polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1929 nr 1, s. 316, 318.

[8] Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 192.

[9] S. Balbus, „*Pierwszy ruch jest śpiewanie*” (*O wierszu Miłosza – rozpoznanie wstępne*), [w:] *Poznawanie Miłosza. Studa i szkice o twórczości poety*, pod red. naukową J. Kwiatkowskiego, Kraków – Wrocław 1985, s. 469 (treść przypisu 22.).

[10] Tamże, s. 468.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury  
i Dziedzictwa Narodowego

---