

R U C H L I T E R A C K I

DWUMIESIĘCZNIK

Rok LII

Kraków, maj–czerwiec 2011

Zeszyt 3 (306)

Polska Akademia Nauk – Oddział w Krakowie

PL ISSN 0035-9602

PROROK POSTCHRZEŚCIJAŃSTWA?

ALEKSANDER FIUT*

W swoim klasycznym już dziele *A Secular Age*¹ Charles Taylor z aprobatą cytuje ten fragment *Ziemi Ulro*, w którym Miłosz pisze o romantycznym kryzysie kultury europejskiej, wywołanym odczuciem zasadniczej sprzeczności pomiędzy światem prawd naukowych a wewnętrznym światem każdego człowieka. Taylor opatruje tekst następującym komentarzem: „Być może nie jest to najlepsze ujęcie tego rodzaju wrażliwości, ale Miłosz uchwycił samą istotę zagrożenia sensu życia, a zarazem odmowę ograniczenia owego sensu do utraconej przeszłości oraz determinację, by odnaleźć dlań nowe formy wyrazu i waloryzacji”². Dodaje jednocześnie, że na tę sprzeczność wskazywali wcześniej – przywołani przez autora *Ziemi Ulro* – Blake, Goethe i Dostojewski. Do tego uwagi Taylora na temat refleksji Miłosza się ograniczają.

Trudno zapewne zarzucać kanadyjskiemu filozofowi, że nie przeczytał dokładnie wierszy polskiego poety! I trochę tego szkoda. Bo w pisarstwie Miłosza można przecież odnaleźć cały szereg tropów, które nie tylko potwierdzają, ale także w sposób oryginalny zapowiadają i modyfikują późniejsze rozpoznania Taylora. Już w cytowanej *Ziemi Ulro* pada znamienne wyznanie: „Jako młody człowiek zostałem porażony odgadnięciem wymiaru, w jakim odbywają się wydarzenia mojego stulecia, że jest to co najmniej jak koniec świata antyczne-

* Aleksander Fiut – prof. dr hab., Wydział Polonistyki UJ.

¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Balknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007.

² Tamże, s. 593.

go, a zapewne więcej” (ZU 29)³. Jeszcze dobitniej brzmią słowa z *Nieobjętej ziemi*:

„Jest tylko jeden wielki temat. A jest nim koniec ery trwającej dwa tysiąclecia bez mała, kiedy religia zajmowała miejsce nadrzędne wobec filozofii, nauki i sztuki, co znaczy zapewne po prostu, że wierzono w Niebo i w Piekło. Te zniknęły z wyobraźni i żaden poeta ani malarz nie potrafi na nowo Nieba i Piekła zaludnić (choć wzory Piekła są tu, na ziemi)” (W 4, 74).

Zapowiadałby Miłosz debatę o „wieku sekularnym” i o postchrześcijaństwie? Jak powiada Taylor, głównymi przejawami ponowoczesnego procesu sekularyzacji są „odczarowanie” świata, w sensie Weberowskim, oraz stopniowe znikanie religii z życia społecznego. We współczesnym świecie pozostają wprawdzie ślady dawnego świata „zaczarowanego”, przenikniętego obecnością tajemnych, pozaludzkich mocy, ale jego relikty nie stanowią już obecnie żadnego spójnego systemu. Przeciwnie, łączą się swobodnie z wyobrażeniami pochodzącymi z rozmaitych religii, krzyżują niepostrzeżenie z ideami laickiego humanizmu, czego skutkiem staje się wielorakość form wiary i niewiary. Zjawisko to w kręgu stosunków międzyludzkich stanowi „podważenie i rozproszenie dawnych form społecznych, w których obecność Boga pozostawała utrwalona”⁴.

Jak przekonują wiersze Miłosza, tego rodzaju „podważenie i rozproszenie” przejawia się nie tylko w samych formach społecznych, ale także w domenie ich symbolicznego wyrazu, a nawet wprost – w sferze ich ikonograficznej reprezentacji. Za wymowną ilustrację tych spostrzeżeń uznać można fragment, napisanego w 1968 roku, wiersza pt. *Jak było* (W 3, 65). Daje się w nim odnaleźć celny zapis całego szeregu wymownych symptomów przejścia od ery chrześcijaństwa do ery postchrześcijaństwa, mieszanie się ze sobą i przenikanie pozostałości świata jeszcze „zaczarowanego” z atrybutami świata już całkowicie „odczarowanego”. Co więcej – Miłosz dostrzega postępujące zjawisko desakralizacji w kręgu najściślej sakralnym:

Widziałem nie obecność; mocarstwo przeciw-spełnienia; karę utraconej na zawsze obietnicy.
[...]

Opiekuńcze duchy skryły się za podziemne łoża bulgoczącej rudy i targały niekiedy powierzchni, aż pękała materia autostrad.

Bóg Ojciec nie przechadzał się, doglądając latorośli cedru, nie słyszano już nigdy jego wielkiego oddechu.

³ Cytaty z utworów Cz. Miłosza, tutaj cytowane, lokalizowane są następująco: *Wiersze t. 2*, Kraków 2002 – W 2; *Wiersze t. 3*, Kraków 2003 – W 3; *Wiersze t. 4*, Kraków 2004 – W 4; *Wiersze t. 5*, Kraków 2005 – W 5; *Ziemia Ulro*, Kraków 2000 – ZU; *O Larkinie* [w:] tegoż, *Życie na wyspach*, Kraków 1997 – OL.

⁴ Ch. Taylor, dz. cyt., s. 530.

Syn jego nie znał synostwa i odwracał oczy mijając krzyż neonowy płaski jak ekran strip-tease.

Tym razem to był naprawdę koniec Starego i Nowego Testamentu.

[...]

A którzy tęsknili do Królestwa, jak ja dziczeli w górach, potomkowie zhańbionego mitu.

Stopniowemu znikaniu czy zacieraniu się w świadomości współczesnego człowieka śladów archaicznych mniemań – zgodnie z którymi trzęsienie ziemi przypisywane być mogło działaniu tajemnych sił, „opiekuńczych”, ale nierzadko kapryśnych duchów – towarzyszy zatem powstawanie przestrzeni symbolicznej, nie tyle, czy nie tylko odwróconej od tego, co dawniej było uważane za święte, ale także dotkliwie sprofanowanej i zbezczeszczonej przez nowoczesną cywilizację. Bowiem „krzyż neonowy, płaski jak ekran strip-tease” staje się wymowną oznaką deprecjonującego kojarzenia sfery religijnej z sferą seksu; tego, co wzniosłe – z tym, co najbardziej trywialne; cielesności uświęconej – z cielesnością brutalnie i cynicznie urzeczowioną.

Ale czy przejawem nadchodzenia ery postchrześcijańskiej nie jest także, zdaje się pytać Miłosz, stopniowe zamienianie obiektów kultu religijnego w zażytkowe artefakty? Tym samym sztuka zamienia się w swego rodzaju surogat religii, wrażliwość estetyczna zastępuje wiarę, zaś masowe wycieczki do miejsc otaczanych od wieków czcią wiernych stają się swego rodzaju laicką imitacją tradycyjnych pielgrzymek. Jak we fragmencie poematu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, gdzie mowa o wędrowce do Roc Amadour, podczas której miast nabożnych, rozmodlonych czcicieli, w miejscu od stuleci słynącym cudami, czternastowieczną „drewnianą Madonnę z Dzieciątkiem w koronie/Ogląda tłum ospałych amatorów sztuki” (W 3, 135).

Powstaje zasadnicze pytanie: kim jest przemawiający w tych wierszach? Najwyraźniej należy do dwóch epok – odchodzącej i przychodzącej. Przechowuje wszak w pamięci uświęcony tradycją obraz Boga Ojca, jako troskliwego ogrodnika, oraz Syna Bożego, stąpającego po ziemi, jednakże ze świadomością, że ich antropomorficzne wyobrażenie pozostaje w jaskrawej sprzeczności z pragmatyczną i racjonalną cywilizacją naukowo-techniczną oraz ich wytworami w postaci autostrad i neonowych krzyży. Należy, jak powiada, do tych, co „tęsknili do Królestwa”. Jednakże jego wyznanie w cudotwórczą moc Madonny z Roc Amadour brzmi dosyć rozpaczliwie: „Pasja ta sama, choć wołanie znikąd./ I tylko w zaprzeczeniu dom swój miała świętość” (W 3, 135).

W zaprzeczeniu – domyślić się można – wobec desakralizujących tendencji, które coraz mocniej dochodzą do głosu we współczesnej cywilizacji. Ale także – wobec własnych wątpliwości i rodzących się zastrzeżeń. A nade wszystko – wobec dotkliwej świadomości, że przechowując w pamięci resztki dawnych wierzeń, należy jednak nieodwołalnie do epoki ponowoczesnej. Bo przecież to on zdolny jest skojarzyć krzyż z ekranem strip-tease, a chrześcijaństwo nazwie wprawdzie „zhańbionym”, ale już, jedynie, „mitem”. W *Portrecie z połowy XX*

wieku Miłosz skreślił wizerunek człowieka rozdartego pomiędzy starą a nową wiarą, czytającego Biblię i nową „biblię” – *Kapitał* Marksa. Teraz portretuje kogoś, kto jakby poszedł krok dalej: rozpaczliwie broni relikwów chrześcijaństwa w obliczu procesu sekularyzacji. Nie jest przecież niewinny – został już naznaczony piętnem chłodnego sceptycyzmu i zubożenia na to, co dawniej uważano za święte.

Z kolei w poemacie *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* (W 3, 166–167) odnotowuje Miłosz – obserwując, jak wolno się domyślić, coroczny pochód gejów i lesbijek w San Francisco – że w miejsce wielkich religii rodzą się nowe kultury, które, zapewne nieświadomie, stanowią groteskową imitację archaicznych rytuałów:

A było święto w Megalopolis
Ruch na ulicy zamknięty i procesja.
Powoli przesuwiał się posąg boga:
Phallus wysokości czterech pięt
Otoczony tłumem miotających się w tańcu kapłanek i kapłanów.

Jakże to żałosna wersja kultów fallicznych, skoro nawet z symbolu pierwotnej siły życiowej jakby wyparowała sakralność i został on zamieniony jedynie w atrybut nieskrępowanej tradycyjnymi normami społecznymi swobody seksualnej, wyjątkowo kiczowaty wyraz ideałów hedonistycznych!

Jednakże atrofia sakralności, poddanej naciskowi cywilizacji, składającej hołdy ideom upowszechnionego na masową skalę hedonizmu, dotyka także, zdaniem poety, samego Kościoła, który coraz bardziej ulega presji liberalnym wzorom społecznych relacji oraz prymatowi Rozumu. Bowiem, jak pisze poeta z nieukrywaną ironią:

Także w kościołach odprawiało się nabożeństwo,
Którego liturgia polegała na dyskusji
Pod przewodnictwem księdza w wielkanocnej szacie
O tym, czy da się wierzyć w życie po śmierci,
Co rozstrzygano przez głosowanie.

Przerysowany, groteskowy obraz Kościoła, który adaptując wzorce liberalnej demokracji, zdradza własne posłannictwo, ma tutaj wymowę podwójną. Z jednej strony dowodzi, że dogmat o życiu pozagrobowym nie jest już przyjmowany, nawet przez ludzi wierzących, jako niekwestionowana prawda, poparta autorytetem kościelnej hierarchii. Z drugiej jest świadectwem, jak dalece życie duchowe katolików, ograniczone do rytualnych zgromadzeń, staje się wyłącznie jedną z wielu form życia społecznego. Nie oznacza to przecież, by Miłosz był konserwatywnym obrońcą dawnego obyczaju! Owszem, przywiązany do tradycyjnego Kościoła, z łacińską liturgią, krytycznie odnosi się do reform Soboru Watykań-

skiego II, twierdząc, że są to za daleko idące ustępstwa wobec nacisku dwudziestowiecznych wzorów cywilizacyjnych. Ale zarazem nie szczędzi ironicznych uwag pod adresem języka tradycyjnej teologii – uznaje go za suchy, zbyt abstrakcyjny, niezdolny sprostać zarówno intymnemu doświadczeniu religijnemu, jak też istocie dogmatów.

Zdaniem Taylora, inwazja sekularyzacji ma także pozytywne strony – skłania do innego umiejscowienia religii w życiu społecznym oraz zrewidowania samych form wiary. Na naszych oczach powstaje zatem inna wspólnota ludzi wierzących czy szukających wiary poza instytucjonalnymi strukturami Kościołów. Istotą nowej religijności nie jest wierność wobec głoszonych przez Kościół prawd, lecz prywatne – zdane na pomyłki, błędy i porażki – odnajdywanie transcendencji. Jak zauważa filozof, żarliwa i tragiczna, oparta na „zakładzie” religijność Pascala była w jego epoce zjawiskiem wyjątkowym, tymczasem w dwudziestym wieku stała się chlebem powszednim wielu ludzi.

Ta myśl byłaby z pewnością bliska Miłoszowi. Nieraz przecież z aprobatą cytował słowa jansenisty, że „Przeczyć, wierzyć i całkowicie wątpić jest tym dla człowieka, czym bieg dla konia” (W 4, 75). Wedle tych słów dałoby się z łatwością ułożyć antologię wierszy Miłosza. Ich nurtem podskórnym jest bowiem nieustanne przechodzenie od wiary do niewiary, od pewności do zwątpienia, od rozpacz do ufności. Ale także od religii chrześcijańskiej do gnozy oraz – co dościszej zaskakujące – duchowości dalekiego Wschodu.

Odpowiedzią Miłosza na świat „odczarowany” jest obrona wiary ostentacyjnie dziecinnej i naiwnej, przechowującej skwapliwie ślady dawnych pogańskich wierzeń. Odpowiedzią na znikanie religii z życia społecznego i sfery symbolicznej jest postrzeganie wiernych jako wspólnoty połączonej w rytuale, który nobilituje to, co ludzkie, poprzez wyniesienie człowieka ponad ułomności jego biologicznej natury. Odpowiedzią na ograniczenia języka teologii jest mowa wiązana, według poety lepiej oddająca istotę fundamentalnych dylematów.

Miłosz wyraża przekonanie, że poezja może zastąpić modlitwę. Prowadzi bowiem

na brzeg Odwrócenia,
Gdzie wszystko jest na opak i słowo „jest”
Odślania sens przeczuwany ledwo
[O modlitwie, W 4, 75]

Wyraża głębokie przeświadczenie, że „Każdy obrzęd”, to „zdumiewające urządzenie ludzkie”, ponieważ trwa, niezależnie od paroksyzmów historii, ponad wiekami. To „Gesty zastygłe w powietrzu, do wypełnienia przez później urodzonych./ Słowa, które wymawiali nieobecni, a ciągle wymawiane”. Tylko dlatego ludzie pozostają

wierni obrzędowi, że jest tak różny od nich
 I unosi się nad nimi, nad ich ciepłem śluzowej błony,
 Na niepojętej granicy umysłu i ciała

[*Świadomość*, W 4, 71]

Przydatne i pouczające, jak sędzę, może okazać się przybliżenie całego problemu z innej strony. Za poetę reprezentującego postchrześcijaństwo Miłosz uznał, jak wiadomo, Philipa Larkina. Poświęcił mu szereg, nieraz ostrych w tonie, wypowiedzi oraz wiersz *Przeciwko poezji Filipa Larkina*. Dlaczego ten właśnie autor budził aż taką pasję w Nobliście? Zdaniem Jerzego Jarniewicza, który cały ten problem gruntownie opisał i skomentował, negatywna ocena wierszy angielskiego poety opiera się na ich wybiórczym i błędnym odczytaniu. Badacz wręcz twierdzi, że „Larkin Miłosza niewiele ma wspólnego z Larkinem poetą”⁵. Dlaczego? Bo, po pierwsze, Miłosz nazywa Larkina poetą „pochrześcijańskim”, gdy tymczasem dla uchwycenia jego postawy badacze anglosascy ukuli termin „poeta post-post-chrześcijański”. Jak wyjaśnia dalej Jarniewicz, „Pochrześcijańską postawę, o jakiej wspomina Miłosz, zajął nie Larkin, lecz pokolenie jego rodziców, sam poeta zaś stanął przed pytaniem o to, co czeka nas po epoce pochrześcijańskiej”⁶. W swoich deklaracjach światopoglądowych Larkin był niejednoznaczny, „nie uważał się za chrześcijanina”, wyśmiewał Biblię i określał mianem „anglikańskiego agnostyka”, co według Jarniewicza, było wyrazem jego oportunisty. Odcinając się od religii, pozostawał jednocześnie otwarty na tradycję chrześcijańską, „żywił on przekonanie, że religijność cementuje więzy społeczne, wynika z potrzeby nadania światu i życiu na tym świecie sensu”. Larkin „religię jako prawdę objawioną z hukiem odrzucał, lecz jako konserwatysta z nostalgią patrzył na stare formy życia społecznego, które były możliwe dzięki istnieniu więzi religijnej – choćby to miała być tylko więź instytucjonalna”. Innymi słowy, „Jego rozum teoretyczny religię negował, rozum praktyczny dostrzegał jej niezbędność”. Drugim błędem Miłosza, według Jarniewicza, jest nazywanie Larkina poetą „ponowoczesnym”, zważywszy na to, pojęcia ponowoczesności i postmodernizmu obejmują mało wyraźnie, czyli niejednoznacznie określony i zamazany obszar znaczeniowy. Trzecim – oskarżanie go o „odcięcie się od swoich korzeni, o brak świadomości historycznej”⁷. Przeczą takiej ocenie, według badacza, konserwatyzm poety, postulowanie przez niego „powrotu do rodzimej, angielskiej tradycji, brutalnie przerywanej przez modernizm”, odwoływanie się do poezji Thomasa Hardy’ego „tradycjonalisty i regionalisty” oraz szereg wierszy, w których obecność historii staje się czymś niezbędnym. Jak powiada Jarniewicz, „Larkin nie ma wątpliwości, że choroby, które toczą współczesny świat, zrodzi-

⁵ J. Jarniewicz, *Dlaczego Miłosz nie lubi Larkina?* [w:] tegoż, *W brzuchu wieloryba. Szkice o dwudziestowiecznej poezji brytyjskiej i irlandzkiej*, Rebis 2001.

⁶ Tamże, s. 53.

⁷ Tamże, s. 54.

ły się z dramatycznego zerwania ciągłości historycznej. Dlatego podpisały się pod alarmistyczną diagnozą Miłosza. Albowiem Larkin jest tradycjonalistą. Albowiem Larkin jest poetą historii”⁸.

Portret Larkina, który kreśli Miłosz, jest, według Jarniewicza, nie tylko „fałszywy, ale i jednostronny”. Badacz przyznaje lojalnie, że na fałszywość ujęcia mógł mieć wpływ, komentowany przez Miłosza, wybór wierszy Larkina, dokonany przez Stanisława Barańczaka – wybór pozbawiony utworów, które nawiązują dialog z tradycją literacką czy ze sztuką dawnych wieków. Jednostronność zaś wyraża się tym, że „Larkin jawi się Miłoszowi jako poeta doraźnej rzeczywistości, a może: naskórkowości. Jako reporter sterylnego świata supermarketów i telewizji”⁹. Tymczasem, dowodzi Jarniewicz, nie brak u tego poety „chwil wizjonerskich”, „momentów metafizycznych”, „wybiegania poza krajobraz współczesnej, industrialnej Anglii ku temu, co niedosięgte, a co jest istnieniem bezgranicznym, otwartym”¹⁰. Trudno też, za Miłoszem, nazwać Larkina nihilistą, skoro sam akt pisania wierszy przeczy postawie nihilistycznej. Konkluzja wyводу Jarniewicza sprowadza się do kilku retorycznych pytań. „Dlaczego Miłosz nie lubi Larkina”? Być może dlatego, że „w gruncie rzeczy Larkin należy do tego samego obozu, twórców zatroskanych tym, co w ich oczach zdaje się powolną degrengoladą sytuacji duchowej Zachodu (albo świata)”? Że „przy podobnym rozpoznaniu, poeta ten jednak nie rozdziera szat, nie wzywa duchów Horacego, św. Augustyna czy słów Jana Pawła II, lecz staje wobec swej rozpacz (czy, jak kto woli, swej hysterii) sam na sam? Że nie chce ustawić się na olimpijskim piedestale obok tych, co to ponoć widzą więcej, rozumieją więcej, czują więcej?”¹¹.

Nie czuję się wystarczająco kompetentny, by polemizować z takim znawcą poezji anglosaskiej, jak Jerzy Jarniewicz. Być może, Miłosz mylił się w całościowej ocenie poezji Larkina, postrzegał ją nazbyt wybiórczo i dosyć jednostronnie. Bez wystarczającej odpowiedzi pozostaje jednak pytanie, dlaczego właśnie ona wzbudzała w nim taką niechęć. Czy istotnie, jak twierdzi Jarniewicz, powodem było to, że obydwa poeci należeli wprawdzie do „tego samego obozu”, ale podczas gdy Miłosz chronił się w cień wielkich postaci, Larkin samotnie stawał „wobec swojej rozpacz”? Nie bardzo mnie to przekonuje. Już sam zestaw nazwisk budzi wątpliwości. Strofa Horacjańska jest w *Traktacie poetyckim* echem zapomnianej tradycji, cytaty ze św. Augustyna pojawiają się w *Nieobjętej ziemi* w konstelacji wypowiedzi nie tylko podważających takie rozumienie wiary, ale jawnie deklarujących niewiarę. Wreszcie *Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II*, wyrażając szacunek i podziw dla postaci papieża, zawiera zarazem krytyczną ocenę jego wizji historii. Miłosz wobec wszelkich autorytetów zachowywał dystans, nigdy nie umieszczał się na „olimpijskim piedestale obok tych,

⁸ Tamże, s. 55.

⁹ Tamże, s. 56.

¹⁰ Tamże, s. 56–57.

¹¹ Tamże, s. 59.

co ponoć wiedzą więcej”, podważał gotowe formuły, igrał przeciwieństwami. I podobnie jak Larkin, samotnie zmagał się ze swoją rozpaczą.

Może zatem Miłosz „nie lubił Larkina” dlatego, że aprobując jego diagnozę stanu współczesnej cywilizacji, nie podzielał zarazem jego postawy przyjętej wobec tej diagnozy? Że postawę tę uznawał za szczególnie wyrazisty przykład poglądów charakteryzujących epokę postchrześcijańską, której nadejście już dawno temu zapowiadał? Nie ma potrzeby spierać się tutaj o to, czy Larkin był poetą „pochrześcijańskim” czy „post-post-chrześcijańskim”. Mniejsza o terminy. Ważniejsze, iż w eseju *O Larkinie*, który stanowi portret angielskiego poety, Miłosz ze szczególną siłą podkreślał, że wiersze tego twórcy przedstawiają życie ludzkie wyzute z głębszego sensu, zbiorowość jako żałosny teatr pojedynczego człowieka pozbawionego wolności wyboru. Jak powiada, „Wrogiem Larkina jest oczywiście czas. W chrześcijaństwie nie jest równomiernym płynięciem z nic w nic. Zawiera momenty spiętrzenia, przełomu” (OL 255), otwiera bowiem wymiar wieczny, lecz z poczucia bezwartościowości i przygodności ludzkiej egzystencji. Skąd pytanie: „Czym można wypełnić czas doskonale równomierny, prowadzący ku cmentarnej bramie?” (OL 255). Jedną z takich prób były, przypomina Miłosz, utopie społeczne w rodzaju marksizmu, które okazały się szczególnie zabójcze w swoich skutkach, inny, dosyć żałosny sposób zapełniania dotkliwej pustki ofiarowują wytwory konsumpcyjnej cywilizacji. Miłoszowi nie wystarcza religia pojęta jako gwarantka sensu i „więź instytucjonalna”, choć niejednokrotnie podkreślał także i takie jej, społecznie ważne, funkcje.

Nie znaczy to przecież, jak już pisałem, że Miłosz jest zatwardziałym tradycjonalistą i staje w dwudziestowiecznych Okopach Świętej Trójcy, by bronić wiary przed inwazją ateizmu i zepsucia! Sprzeciwia się jedynie redukcjonizmowi Larkina, który zamienia ludzi w „przypadkowe zlepkę refleksów i mody” (OL 258). Swoją ocenę Miłosz zamyka wymownie: „Być może więc, że przywiązując zbyt dużą wagę do poezji Larkina niepotrzebnie wyolbrzymiam zjawisko dzisiejszej anomii, które to słowo oznacza życie bez *nomos*, czyli prawa, porządkującej zasady. Ostatecznie temuż Larkinowi brak wiary w cokolwiek oraz wstręt do społecznego przymusu (zarabiam albo giń) nie przeszkodził jeździć całymi latami do biura, a właśnie pracą takich jak on stoi ludzka zbiorowość” (OL 259). Powraca przeświadczenie, że obecna sytuacja duchowa Zachodu „przypomina sytuację w późnym Rzymie pogańskim, kiedy bogowie zachowali byt jedynie umowny, pozwalający na religię obrzędową, ale znikli z pism filozofów i poetów”, choć obok i równoległe z rozkładem w Rzymie na prowincjach ludzie żyli jeszcze wedle dawnych zasad i istniały „wyspy starego obyczaju” (OL 259).

A zatem spierał się z Larkinem o sprawy fundamentalne: o sens ludzkiego życia, podmiotowe pojmowanie człowieka oraz znaczenie religii. Nie „odrzucał z hukiem prawdy objawionej”, nie wystarczała mu religijność jako sposób „cementowania więzi społecznych”. Przy wszystkich zastrzeżeniach, załamaniach, wątpliwościach pozostawał poetą głęboko religijnym. Ale zarazem – szczególnie,

rzec można alergicznie uwrażliwionym na toksyny, których obecność dostrzegł w poezji Larkina. Dlatego znacznie głębszy niż – jak sugeruje Jarniewicz – „satyryczny”¹² sens ma jego filipika wymierzona w angielskiego poetę w wierszu *Przeciwko poezji Filipa Larkina* (W 5, 136):

Życ nauczyłem się z moją rozpaczą.
A tu przychodzi ktoś, kto, nieproszony,
Wierszem wylicza powody rozpacz.
Czy mam dziękować? Nie bardzo jest za co.
Skoro świadomość różne ma poziomy,
Na niższy spycha mnie, kto śmiercią straszy.

Ja też pamiętam, żałobny Larkinie,
Że śmierć nikogo z żywych nie ominie,
Nie jest to jednak temat odpowiedni
Ani dla ody, ani dla elegii.

Warto w tym miejscu na nowo powrócić do cytowanego wyżej eseju *O Larkinie*, którego fragmenty brzmią niemal jak komentarz do powyższego wiersza. Skąd zatem zarzut, że „Na niższy poziom spycha mnie, kto śmiercią straszy”? Miłosz nie przemawia tutaj, wbrew pozorom, jak człowiek wierzący, który ateście przeciwstawia wiarę w istnienie życia pozagrobowego. Przeciwnie – jednemu projektowi antropologicznemu przeciwstawia inny, bliższy jego wrażliwości i przekonaniom. Jego zdaniem, przeciwko redukcjonizmowi Larkina wystarczająco przemawia fakt, iż – w przeciwieństwie do zwierząt – ludzie mają świadomość własnej śmierci. Czyli „może niezbyt uprawniona jest operacja Larkina polegająca na ich urzeczowieniu” (OL 258). Jak dowodzi Miłosz, postawa angielskiego poety obrazuje „anomię w postaci skrajnej”, może być wręcz traktowana jako „ekstrakt” zjawiska stanowiącego „składnik rozpowszechnionego światopoglądu”. Radykalny sprzeciw Miłosza wobec takiej postawy stąd pochodzi, że, jego zdaniem, „tego rodzaju spojrzenie na życie ludzkie nie zgadza się z potrzebami natury ludzkiej”. Dlaczego? Jak powiada poeta: „Zaryzykuję tezę, że ludzie nie mają ochoty żyć w piekle i dlatego ciągle odradza się w nich tak czy inaczej pojmowana religia” (OL 260). Inaczej mówiąc, Miłosz powtarza za wieloma myślicielami, że potrzeby religijne człowieka są wrodzone, wyrastają z wciąż ponawianego, niegasnącego pragnienia, by nadać ludzkiemu życiu, wiodącemu „ku cmentarnej bramie” wyższy, pozamaterialny sens – przeciwstawić się anomii, szukać obrony przed miazdzącą potęgą kamiennego porządku świata. Uderza przy tym stwierdzenie, że chodzi o „tak czy inaczej pojmowaną religię” – nie zaś o jedną religię, prawdziwą, czyli chrześcijaństwo, albo wręcz – katolicyzm! Co można uznać za jeszcze jeden symptom kryzysu wiary Miłosza w wyjątkową pozycję własnego wyznania oraz za przejaw postchrześcijaństwa,

¹² Tamże.

potrzebę przedefiniowania pozycji chrześcijaństwa w konstelacji innych religii i ponowoczesnej cywilizacji.

Co jednak naprawdę znaczą słowa, że unicestwiająca potęga śmierci to nie jest „jednak temat odpowiedni, /Ani dla ody, ani dla elegii”? Że w spotkaniu ze śmiercią sztuka traci rację bytu? Że wobec wiedzy o przygodności ludzkiego życia słowo poety brzmi jakby niestosownie? Że nie na miarę perspektywy ostatecznego unicestwienia są kunsztowne artystyczne kreacje? Stawiając ten zarzut Larkinowi, Miłosz musiał dobrze wiedzieć, że w równym stopniu może go postawić także sobie. Przecież takie „ody i elegie” sam pisał! Więcej – szczególnie od czasów okupacji, dramatycznie się zmagał z nierozwiązywalną antynomią etyki i estetyki. Odkrył na własny rachunek, że warunkiem prawdziwej sztuki jest chłodny dystans, nawet wobec tych, którzy są najbardziej godni współczucia, ale to właśnie pod znakiem zapytania stawia jej status etyczny. Zatem ceną tego dystansu musi stać się dręcząca moralna rozterka i niedające się stłumić poczucie winy. Może zatem tłem wspomnianego zarzutu była niezgoda zarówno na pominięcie czy przemilczenie przez Larkina wspomnianej antynomii, jak również niezgoda na choćby próbę empatycznej identyfikacji z pojedynczym człowiekiem, który staje sam, bez żadnego oparcia, w obliczu zatrważającej perspektywy nieuchronnego końca własnego życia?

Na status sztuki można przecież spojrzeć jeszcze z innej strony. Czy nie tkwi w tym zasadniczy paradoks, że wiersze Miłosza, odnotowując szereg ważnych zjawisk w przemianach ponowoczesnej cywilizacji, a zatem – symptomy deprecjonowania religijnej symboliki, kryzys języka teologii oraz proces ustanawiania nowego usytuowania się ludzi wierzących już poza instytucjami Kościoła – stają się pośrednio dowodem na wszechobecność procesu sekularyzacji? Bo przecież poezja nie może zastąpić wiary! Miłosz pokpiwał sobie w *Traktacie poetyckim* z modernistycznej poezji, uznając ją za „ersatz modlitwy” (W 2, 179), a w istocie powtarza dylemat modernistów. Jednakże – co ważne – już bez ich wiary w potęgę sztuki. Niejeden raz przecież podważał status poezji, uznając ją za zajęcie niepoważne, wstydlive, dziecinne. Zatem to, co sakralne, nie może być zastąpione przez to, co estetyczne, ani też to, co estetyczne, nie może stać się – nawet ułomnym – substytutem sakralnego. Jak cień towarzyszy poecie świadomość kapryśności dajmoniona, zatrutych pychą źródłach procesu tworzenia, nietrwałości dzieł artystycznych oraz ulotnej nietrwałości i ograniczoności mowy związanej. Mnożenie zastrzeżeń, pokusa niewiary walcząca z nagłą, rozpaczliwą potrzebą wiary – choćby dziecinnej, naiwnej, naznaczonej przesądami i relikami pogaństwa, wiary, która nade wszystko jest gwałtownym sprzeciwem wobec nieludzkiego, okrutnego porządku świata – pozostają, jak wiadomo, stałymi rysami tych wierszy.

Co w takim razie z *Traktatem teologicznym*? Podważenie statusu języka poetyckiego unieważniałoby przecież przekonanie, że obecnie tylko poezja jest zdolna do uniesienia zagadnień wiary! Osłabiłoby wymowę ironicznych uwag

czy filipik wymierzonych w teologów! Zatem z pewnego punktu widzenia nawet *Traktat* wolno uznać tyleż za zwycięstwo języka poezji nad językiem teologii, co za jeszcze jeden symptom postchrześcijaństwa. Za zwycięstwo, w istocie, pyrusowe. Czego Miłosz był w pełni świadom. Wyznał przecież, że posługiwał się „językiem niewiary”, aby „pokazać tylko trochę (swego) wierzącego temperamentu” (W 4, 39). No właśnie, musiał posługiwać się „językiem niewiary”! Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w niektórych, ważnych dla siebie przypadkach Miłosz jak gdyby zawiesza ponawiane zastrzeżenia wobec niezbywalnych ograniczeń mowy wiązanej.

Był zatem „prorokiem” postchrześcijaństwa? Bezpośrednio i pośrednio zapowiadał i przedstawiał nadejście „wieku sekularnego”? W jednym z wierszy z ironią oponuje: „Jakiż [...] ze mnie prorok? Skąd by duch/ Miał nawiedzać takiego? (*Wyznanie* W 4, 154). A przecież „duch” zdaje się go czasami nawiedzać, dyktuje mu wymowne obrazy, daje dar widzenia „mocarstwa przeciw-spełnienia; kary utraconej na zawsze obietnicy”! Dlatego pewnie poeta, podobnie jak Sęp-Szarzyński, „wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie”, naszkicował taki autoportret: „W fazie pośredniej, po końcu jednej ery i przed początkiem nowej. Taki, jaki jestem, z przyzwyczajeniami i wierzeniami nabytymi w dzieciństwie, z niemożnością ich utrzymania, wierny im i niewierny, w sobie sprzeczny, wędrowiec po krainach snów, legend i mitów, nie chciałbym się podawać za kogoś, kto rozumuje jasno” (W 4, 72).

Aleksander Fiut

A PROPHET OF POSTCHRISTIANITY?

Summary

Charles Taylor's *A Secular Age* prompts the question if, and if so, to what extent, Miłosz's work foreshadows the subsequent debate about Postchristianity. His books seem to document several symptoms of a transition from an era of Christendom to an Postchristian Age, among others the effects of desacralization on the sphere of the sacred, the repositioning of religion in social life and the emergence new forms of religious sensitivity, manifesting itself in an individual quest for transcendence rather than sticking to dogmas. Miłosz's response to the tide of 'disenchantment' was a retreat to a faith unabashedly childlike and naïve. The demise of religion in social life and in the symbolic sphere made him focus with respect on those who still carried on as a community of the faithful, united in ritual worship elevating them above human failings. To remedy the inadequacies of the language of theology Miłosz developed a special discourse mingling poetry and prose. In his opinion this mode of speech was suited best to come to grips with the core religious dilemmas. Miłosz articulates his position on these matters in his discussions with Philip Larkin. He found Larkin's views representative of the tendencies he believed need to be resisted (not only in others, but also in himself).