

# Pochwała ograniczeń, czyli Miłosza próba antyutopii

**Czesław Miłosz**

**Góry Parnasu**

Wydawnictwo Krytyki Politycznej,  
Warszawa 2013

Karina Jarzyńska

**G**óry *Parnasu* to książka, której Czesław Miłosz zdecydował się nie publikować. Ale brał to pod uwagę, o czym świadczy fakt, że przepisał część rękopisu, a maszynopis wysłał do redaktora „Kultury”, czyli potencjalnego wydawcy. Powieść jednak „zupełnie się nie podobała” Jerzemu Giedroycowi (jak stwierdza w liście wysłanym w odpowiedzi na przesyłkę z 1972 roku) – tymczasem po 40 latach zaintrygowała Sławomira Sierakowskiego: po uzyskaniu zgody spadkobiercy, kierowane przez niego Wydawnictwo Krytyki Politycznej wydało w lutym bieżącego roku niedużą książkę (tylko 55 ze 140 stron zajmuje anonsowana tytułem powieść; resztę wypełniają wstępy, dodatki, posłowania, faksymile i aneksy).

Sierakowski nie tylko zainicjował wydanie tej „powieści science fiction” i zrealizował plan we własnym wydawnictwie; otoczył także tekst Miłosza silnie zaznaczoną interpretacyjną ramą, umieszczając swoje eseje na początku i na końcu książki. W pierwszym z nich nakreśla jej

kontekst kulturowy, odnosząc się zwłaszcza do europejskiej tradycji powieściowej i stosunku Miłosza do tej tradycji. Na koniec zapowiada, że „ciąg dalszy nastąpi”. W drugim eseju odpowie na pytanie o rezultat Miłoszowych poszukiwań fundamentów człowieczeństwa i społeczeństwa w odczarowanym świecie, tym bowiem są według Sierakowskiego *Góry Parnasu*. Odpowiedź z drugiego eseju jest jednak enigmatyczna. Lider Krytyki Politycznej stwierdza, że powieść Miłosza zawiera projekt ratowania człowieka przez skonfrontowanie go z własną śmiertelnością oraz propagowanie wiary w możliwość tworzenia „czegoś, czego nie ma, ale stać się może”. Największy nacisk kładzie jednak na przesłanie aforystycznie ujęte w ostatnim zdaniu książki: „[...] jeżeli cały nasz ludzki rodzaj miał do wyboru albo przegrać, albo wygrać, jak wygrał, wygrać nie było warto” (s. 82). Sierakowski parafrazuje to zdanie następująco: należy trzymać z przegranymi; zwycięzcy bowiem są sługami „reprodukcji władzy i porządku”, a wspólne przegrywanie jest twórcze, ludzkie, napędzane heroiczną wiarą i dokonywane z wnętrza kondycji śmiertelnych (s. 141). Miłoszowa wizja przyszłości okazuje się więc podstawą do wysunięcia postulatów politycznych.

To ciekawy i bynajmniej niesprzeczny z zainteresowaniami Miłosza tryb interpretacji. Warto go jednak zestawić z innymi możliwościami, by wydobyć z *Gór Parnasu* nieco więcej niż chce pokazać Sierakowski. Wygrana i przegrana, o których mowa w przywołanym cytacie, to nie tylko wynik walki o władzę. To także pytanie o konsekwencje nowoczesnej ambicji całkowitego zrozumienia determinujących

praw, a następnie wytworzenia technik ich przewycięzania. Miłosz przeciwstawia się tej ambicji, wskazując na szereg ograniczeń, którym z różnych względów warto jednak podlegać.

### „Powieść” „science-fiction”

Etykieta „science fiction”, którą Miłosz umieścił pod tytułem swojej książki (czy raczej: swego maszynopisu), sygnalizuje wkroczenie na terytorium kultury popularnej. Nietrudno dostrzec w tym znaczny potencjał marketingowy („Miłosz romansuje z popkulturą!”); jednak wydawca nie zdecydował się na tak proste i bardzo upraszczające rozwiązanie, na czwartej stronie okładki umieszczając ostrożny nagłówek: „Miłosz i powieść science fiction?”. Znak zapytania jest tu zdecydowanie na miejscu.

Wątpliwości budzi już uznanie tego tekstu za powieść, przede wszystkim dlatego, że brakuje w nim fabuły. Z pięciu opublikowanych rozdziałów/fragmentów/opowiadań pierwszy jest „pocztówkowym opisem” tytułowych gór, pośród których ktoś kiedyś miał powiedzieć „hm”; trzy są opowieściami o losach trzech różnych bohaterów: urzędnika (?) Karela, kardynała Petro Vallerga i astronauty Lino Martinez; do tego jest jeszcze eseistyczny fragment *O sposobach rządzenia* wspominający o czwartym z bohaterów, Efraimie, łączącym cechy dysydenta politycznego i proroka. I tyle. Jedyne momenty wspólne między wymienionymi postaciami to zdanie: „Karel słyszał, że Efraim wrócił z siedmioletniego zesłania”, otwierające ostatni ze wspomnianych fragmentów – przypadek dobrze ilustrujący skalę porażki tego tekstu jako prozy narracyjnej,

skoro już dwa zdania dalej możemy zapomnieć o bohaterach, bo zamiast ich historii otrzymujemy opis stosunków społecznych i politycznych świata przyszłości.

W *Uwagach wstępnych*, którymi opatrzył maszynopis, Miłosz proponuje interpretację swojej porażki jako osiągniętego z premedytacją sukcesu. Stwierdza, że zrezygnował ze spójnej fabuły, ponieważ – po pierwsze – nie jesteśmy już w XIX wieku i nie można pisać jak Jules Verne; po drugie zaś – całość musiałaby bardzo rozbudować, chcąc zasadzić w wizji przyszłości choć ziarno nadziei – a publikowanie tekstów nie zawierających takiego ziarna jest w jego opinii niemoralne. Miłosz argumentuje także, że nie lubi „formy rozlazłej” i uważa, że na półkach księgarń leży już i tak za dużo makulatury. W bardziej subtelny sposób pojawia się sugestia, że fragmentaryczność tekstu to nie tylko wynik rezygnacji, ale także, jeśli nie przede wszystkim, wybór pozytywny. Dzięki takiej formie książki „wyobraźnia czytelnika dostaje sporo drobnych podniet, a także duży obszar, w którym wolno jej swobodnie szybować” (s. 24). Być może mamy zatem do czynienia raczej z dziełem w ruchu (jeśli posłużyć się terminologią Umberto Eco) niż dziełem niedokończonym.

Sam autor jednak torpeduje w znacznej mierze zasugerowaną przez siebie możliwość współtworzenia powieści przez czytelnika, umieszczając we wstępie jej streszczenie: „Grupka ludzi zakłada w Górach Parnasu coś w rodzaju gminy, jednoty czy klasztoru, i wkrótce ze zdumieniem dowiaduje się, że podobne gminy powstały równocześnie w wielu miejscach. Ale rządzący Związek rozporządza władzą

absolutną” (s. 23). Nie znajdziemy tej historii w opublikowanej wersji książki. Sprovokowani przez Miłosza możemy jednak szukać jej śladów w niepublikowanych partiach rękopisu, czy też w szkicu *Liturgia Efraima*, ogłoszonym przez Miłosza w „Kulturze” w 1968 roku i dołączonym do niniejszego wydania powieści. Mowa w nich istotnie o niewielkiej wspólnocie – ośmiu mężczyzn i trzech kobiet, która własnymi siłami wybudowała dom w miejscowości Onwego, by tam oddawać się doświadczeniu górskiej przestrzeni, uprawie ziemi i obrzędowi. Scenariusz jednego z takich obrzędów, autorstwa lidera grupy – Efraima – możemy przeczytać we wspomnianym dodatku. Z kolei z rękopisu możemy się dowiedzieć więcej o bodźcach, które doprowadziły Efraima do podjęcia próby przeciwstawienia się porządkowi panującemu u końca „cyklu, w którym ludzkość straciła i nadzieję, i poczucie ciągłości historycznej” (s. 23). Tak bowiem Miłosz opisuje moment w przyszłości, którego dotyczy jego „fikcja naukowa”.

I to określenie zasługuje zresztą na potężny znak zapytania. Ze wstępu dowiadujemy się, że *science fiction* pozwala zbliżyć się do naiwnego, staroświeckiego stylu przedstawiania najbardziej ze wszystkich rodzajów powieści, „ponieważ w niej ogromny wysiłek musi być włożony w zbudowanie takiej czy innej przyszłej cywilizacji od fundamentów, zakłada wiarę w jakąś rzeczywistość obiektywną” (s. 22). Konwencja ta służy Miłoszowi właśnie jako nawias, dzięki któremu może sobie pozwolić na efekt realistyczny, podczas gdy jego opowieść dotyczy w znacznej mierze czasów współczesnych, nie zaś

przyszłości. Ta nawiasowość ma dwojaki charakter – jest przebraniem pozwalającym wyostrzyć procesy dostrzegane we współczesności (zabieg w istocie konstytutywny dla całego gatunku), ale także narracyjną ramą fragmentów o kompozycji szkatułkowej, takich jak te, w których Efraim znajduje dokumenty z przeszłości (o czym piszę szerzej poniżej).

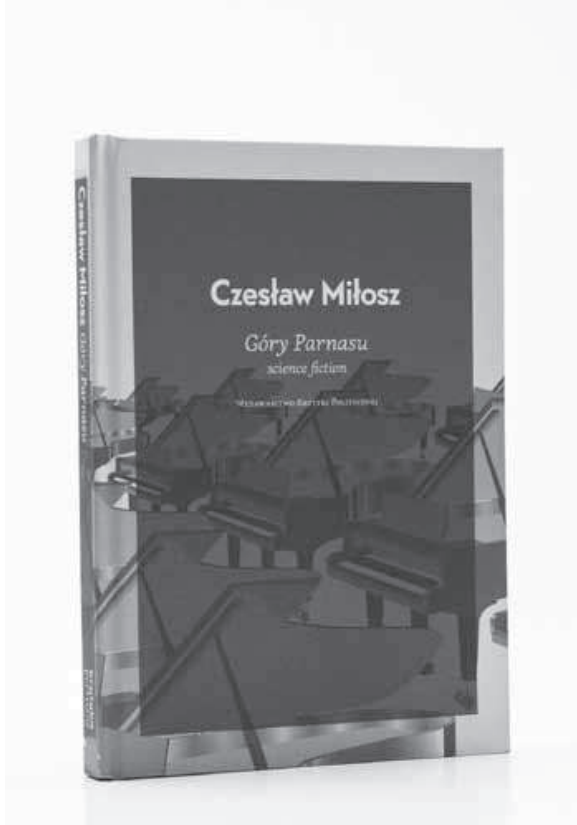
Projekt Miłosza jest zatem raczej zestawem wglądów w kulturę zachodnią drugiej połowy XX wieku włożonych w usta, bądź wsuniętych do rąk, wykreowanych przez autora *porte-paroles* usytuowanych pod koniec wieku następnego. Jest zapisem prób „przemyslenia do końca” szeregu tendencji kulturowych, politycznych i społecznych, które Miłosz miał okazję obserwować, przebywając w Kalifornii pod koniec lat 60. Pisane równoległe z *Górami Parnasu Widzenia nad Zatoką San Francisco* dowodzą, że postrzegał ten obszar jako miejsce radykalizacji procesów zachodzących w Europie, skoro oświeceniowy projekt miał okazję się tam rozwinąć nieograniczony kontekstem historycznym, z którego się wyłonił.

### O prawo do wczoraj, dziś i jutra

Miłoszowe „myślenie do końca” obejmuje zwłaszcza nowoczesną ambicję całkowitego poznania mechanizmów rządzących człowiekiem. A co, gdyby się udało? Gdyby pojawił się ktoś taki jak profesor Motohiro Nakao, stworzony przez poetę autor teorii rozbijającej indywidualność na „składniki pierwsze, poddające się matematycznym działaniom”, dzięki której można przewidzieć zachowania każdego człowieka na podstawie danych genetycznych i środowiskowych? Miłosz

nie jedyny wpadł na ten pomysł, za to wnioski, jakie z niego wyprowadza, wiodą szczególnie daleko. Taka teoria to, po pierwsze, doskonałe narzędzie kontroli, pozwalające zidentyfikować jednostki niebezpieczne i zapobiec rozprzestrzenianiu się idei „przynoszących szkodę planetarnemu gospodarstwu”. Wystarczy pomajstrować przy mechanizmach percepcji rozumiejących je obywatele, by nie mogli przekazywać ich pozostałym. Władza dysponująca taką wiedzą stałaby się globalna i niezastępowalna. Po drugie, ludzie dysponujący pełnym samozrozumieniem straciliby potrzebę komunikacji – zarówno ze swoimi współczesnymi, jak i z mieszkańcami przeszłości. Skoro każdy jest określany przez inne determinanty, nie mamy z sobą niczego wspólnego, nie możemy się także niczego nauczyć od naszych przodków, funkcjonujących w całkiem innej kulturowej konfiguracji. Po trzecie, tak pożądana przez ludzi wiedza prowadziłaby do zwątpienia w możliwość zmiany (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym), do przekreślenia nadziei na zbawienie czy rewolucję. Czas stanąłby w miejscu, a historia dobiegłaby końca.

Dwaj bohaterowie *Gór Parnasu* mają dojmującą świadomość tej sytuacji: Karel, porażony brakiem wpływu na bieg własnego życia, próbuje „zabić czas, zabijając siebie” (bez powodzenia); oraz Efraim, prześladowany z kolei przez brak poczucia wspólnoty z innymi ludźmi, co prowadzi go na karne zesłanie na Wyspę Foczą, a tam do biblioteki i studiów nad przeszłością<sup>1</sup>. W rękopisie Miłosz zanotował rozmowę między mężczyznami, w której Efraim przekonuje Karela, że



historia powinna go obchodzić, podczas gdy standardową praktyką ich czasów jest ignorowanie jej, po uprzednim sprowadzeniu każdego dawnego życia czy epoki do matematycznej formuły i zapomnieniu o pojedynczości, która się za nią kryła. Co ciekawe, obrona historii przeprowadzona przez Efraima opiera się na dowodzeniu istnienia podobieństw pomiędzy ludźmi różnych epok: „[...] to nieprawda, że ja jestem cały zależny od języka, że siebie całego obcując z innymi dostałem. Krew, bicie serca, te żyły na rękach – jak dotąd ludzkie plemię nie przeszło żadnej mutacji. Cofając się dwa, trzy tysiące lat, to samo. Chcesz wiedzieć, co nas powinno obchodzić. Ziarno z którego bierze się język. Gdyby ono nie było w nas czymś stałym, nie moglibyśmy nic z dawnych ludzi zrozumieć” (BL, Box 96, Folder 1441, s. 28).

Skoro istnieje płaszczyzna porównania, przeszłość może nas czegoś nauczyć o sobie samych i otworzyć perspektywy na przyszłość. Dialektyczna relacja między podobieństwem a różnicą warunkuje

możliwość zmiany – gdyby nie różnicujące ludzi determinanty genetyczno-kulturowe, rozmowa o zbawieniu i rewolucji również nie byłaby możliwa. Świadomość historyczna okazuje się w tej perspektywie punktem oparcia dla buntu politycznego. Czas znów rusza z miejsca, komunikacja między obywatelami wymyka się kontroli władzy a totalność tej ostatniej ustępuje miejsca lokalności dobrowolnych, negocjujących między sobą uznawane idee wspólnot.

### O granice wspólnoty

Konfrontacja modelu społeczeństwa globalnego i lokalnych komun jest jednym z tematów zaledwie zaznaczonych w maszynopisie *Gór Parnasu*, szerzej natomiast rozwiniętych w rękopisie, gdzie Miłosz m.in. zredagował tekst ulotki zawierającej argumentację na rzecz (post)totalitarnej władzy<sup>2</sup>. Czytamy tam: „[...] nie powrót do pierwotnych wspólnot stoi przed ludzkością jako zadanie, ale pełna kontrola zbiorowości nad jednostką, z gruntu odmienna od poprzedniej” (BL, dz. cyt., s. 54), przy czym jest to eksperyment myślowy, na który pozwala sobie Miłosz, każąc swojemu bohaterowi odnieść się do niego z nieco pobłażliwym uśmiechem. Od pomysłów Efraima dystansuje się z kolei najsilniejsza postać kobieca zarysowana w rękopisie, Tesa, odpowiadająca portretowi Janiny Cękałskiej, który w wypowiedziach autobiograficznych naszkicował Miłosz.

Ciekawym tropem pozwalającym identyfikować Tesę z pierwszą żoną Miłosza jest wzmianka o protestanckiej sekcje założonej w XVI wieku w Tyrolu przez Jakoba Huttera. Opowiada o niej Efraim,

próbując wyartykułować własną wizję wspólnotowego życia; Miłosz z kolei rozważał przyłączenie się do należącej do tego odłamu komuny Primavera w Paragwaju pod koniec lat 40. i – jak później wspominał – powstrzymała go od tego głównie Janka<sup>3</sup>. U szczytu zimnej wojny hutteryci mieli dla poety głównie tę zaletę, że funkcjonowali poza kapitalizmem i socjalizmem. Efraim podkreśla, że grupa wyłoniła się z chłopskiego buntu przeciw feudalnym i kościelnym rozgrywkom, znosiła własność prywatną i postulowała powrót do wzorca pierwotnych gmin chrześcijańskich. Cechowała ich, i cechuje do dziś, endogamia, nacisk na samowystarczalność poprzez uprawę roli i hodowlę zwierząt, silny podział ról płciowych i wysoka dzietność oraz pacyfizm. Ciekawy jest sposób, w jaki Efraim uzasadnia wartość tej specyficznej polityki „izolacjonizmu”, zakreślania sobie przez wspólnotę sztywnych granic – przy jednoczesnym staraniu, by unikać konfliktów ze światem zewnętrznym. Cytuję dłuższy fragment z rękopisu: „Efraim: [...] czuli niejasno, że człowiek jest stworzeniem obrzędowym, i że obrzęd wymaga zamknięcia, opasania przestrzeni. [...]”

Tesa: Zakładasz klasztor.

Efraim: Niech będzie klasztor. [...] Bez przywileju, jaki mieli mnisi, co dzień celując w zaświaty i umartwiając postami ciało. Tylko pod przymusem tej wiedzy, że poza obrzędem człowiek niczego nie utrzyma. Kiedy raz stwierdzono, że ludzie rozsnuwają między sobą gęstą sieć i że przez nią są stwarzani, nie ma od tego odwrotu.

Tesa: Tamci zaczęli od góry, nie od dołu, od człowieka.

Efraim: Nie byłoby można tak zaczynać, gdyby sieć rozsnuwana przez ludzi nie była też boska. Nie potrafimy inaczej zaczynać, ale kto wie, czy to nie lepiej. Bo człowiek jest stworzeniem obrzędowym, ale i anty-obrzędowym. Jeżeli zanadto śrubuje się w górę, w duchowość, przez posty, noszenie włosiennicy, modlitewne składanie rąk, coś go korci, żeby siebie wyśmiewać, pokazywać sobie język. Mnisi sądzili, że to diabeł, więc wysilali się jeszcze bardziej, ale im bardziej wysilali się, tym bardziej im diabeł ogromniał. Więc potrzebna jest jakaś dobrowolność czy prostota. Zresztą nie o plany chodzi, bo zmusiła mnie wdzięczność.

Tesa: Wdzięczność?

Efraim: Albo, czy ja wiem, umowa między tymi, co kiedyś żyli, od których dużo dostałem, i mną” (BL, dz. cyt., s. 83–84).

„Zamknięta, opasana przestrzeń”, odświętny czas i ograniczona liczba uczestników to elementy decydujące dla skuteczności rytuału – antropolog religii zgodziliby się w tej kwestii z Miłoszem. Stwierdzenie, że „poza obrzędem człowiek niczego nie utrzyma”, zaskakuje radykalizmem; interpretowałabym je jako wyraz „ekstacyjnego pesymizmu”, oparte go na silnych emocjach przeświadczenia kogoś, kto doświadczył rozpadu świata, wspólnoty i własnej podmiotowości na poziomie w znacznej mierze fizycznym, a w bardziej dojmujący sposób konceptualnym. Budując na nowo obszar do zamieszkania, zaczyna „od dołu”, od „gęstej sieci, poprzez którą ludzie są stwarzani”, nie ma jednak ambicji ogarnięcia nią całej ludzkości ani sięgnięcia nieba. Motywacją odprawiania takiego budującego, choć słabego – podminowanego

świadomością własnej umowności, niewystarczalności, śmieszności – rytuału jest natomiast wdzięczność wobec przodków, a zarazem potrzeba umocnienia teraźniejszości i samego siebie oraz poczucie zobowiązania wobec potomnych.

Refleksja na temat pożądanego organizacji politycznej świata, który odebrał lekcję totalitaryzmów, w Kalifornii końca lat 60. zyskiwała szczególną pożywkę. Nastąpił tam bowiem wysyp rozmaitych alternatywnych wspólnot oraz tworzonych przez nie *bricolage*owych, nowych form religijności. W *Widzeniach nad Zatoką San Francisco* Miłosz pisze o hippisach jako umasowionej bohemie, „prawowitych dzieciach maszyny”, które pozostają ślepe na własną zależność od tego, z czym walczą. Dostrzega też głębszy charakter tej zależności: to rozwój techniczny doprowadził do tego, że spora liczba ludności nie znajduje już zatrudnienia, choć jest potrzebna gospodarce jako konsumenci jej wytworów. Stąd idea pensji gwarantowanej, którą znajdujemy zarówno w *Widzeniach...* (por. wyd. Kraków 1989, s. 110), jak i w *Górach Parnasu* (s. 86). W rządzie podobnych zjawisk należałoby postawić wykreowany w drugiej z tych książek Związek Podpalaczy, rzekomo wymierzony przeciw władzy Związku Astronautów, a w istocie przez niego zainicjowany i kontrolowany, by skanalizować (auto)destrukcyjną energię obywateli nudzących się na śmierć w racjonalnym świecie porządku i dobrobytu. Istnienie podobnych organizacji przewidywał Dostojewski, podejrzewa się także, że faktycznie istniały one w USA w latach 60. W tym kontekście dodatkowe znaczenia zyskuje słynny okrzyk

Miłosza z okresu zamieszek na Uniwersytecie Berkeley: „Spoiled children of the bourgouasie”<sup>4</sup>. Innymi słowy, poszukiwanie alternatywnych form organizacji politycznej – tak, ale pod warunkiem głębokiego rozpoznania zależności, w obrębie których się funkcjonuje. W parze z rozwijaniem tej świadomości idzie wyznaczanie sobie i swojej wspólnocie granic.

### O pracę rytuału

Nieufność Miłosza wobec pomysłów amerykańskiej kultury alternatywnej obejmowała także sferę religijną. Jego wypowiedzi na temat tzw. New Age, Miłosz konsekwentnie używał tego określenia, są z reguły skonstruowane według schematu: „nie, ale”. Najpierw zastrzega w tonie oczywistości, że jest to zjawisko parodystyczne, „zwyrodniałe” czy „zdegenerowane”, by zaraz zwrócić uwagę na istotny bodziec, który stoi u jego początku. Można je zatem przetłumaczyć na: „tak, ale bez przesady”. Poszukiwania kalifornijskich buntowników interesowały go na tyle, że czytał o ich inspiracjach, nowych interpretacjach chrześcijaństwa i pomysłach na liturgię m.in. w „Berkeley Barb” oraz uczestniczył w pewnych obrzędach. Uznawszy świadomość, z której wyrsały młodzieżowe bunty, za pokrewną świadomości, którą zdobył jako Europejczyk i uczestnik II wojny światowej, uznał także paralelność poszukiwań Ginsberga i spółki do swoich własnych. Poeta również zastanawiał się nad formą obrzędową odpowiadającą współczesnym potrzebom duchowym, częściowo pod wrażeniem ustaleń Soboru Watykańskiego II. Paralelizm nie oznacza jednak tożsamości, a drogi wyjścia z kryzysu cywiliza-

cji zachodniej, którymi podążali młodzi Amerykanie i Miłosz, szybko się rozeszły. W zakończeniu *Widzeń nad Zatoką San Francisco* czytamy: „[...] staram się tylko odpowiedzieć sobie na pytanie, czego w Ameryce się nauczyłem i co w tym jest dla mnie szczególnie cenne. Streszczę to w trzech za i przeciw: za tzw. przeciętnym człowiekiem, przeciw arogancji intelektualistów; za tradycją biblijną, przeciw poszukiwaniom jednostkowej albo kolektywnej Nirwany; za nauką i techniką, przeciw marzeniom o pierwotnej niewinności” (wyd. cyt., s. 200).

Wybór tradycji biblijnej przeciwko „poszukiwaniom nirwany” stanowi o kształcie „Mszy katechumenów”, będącej częścią wspomnianego szkicu. Scenariusz rytualny wzorowany jest na nabożeństwie katolickim, przede wszystkim na liturgii słowa<sup>5</sup>. Liturgii eucharystycznej brak, a obrzęd celebrytuje diakon, nie zaś kapłan. Oprócz lekcji (czytanie ze Starego Testamentu), ewangelii i kazania w scenariuszu można znaleźć odpowiedniki obrzędów wstępnych i końcowych, w tym pozdrowienia ołtarza i aktu pokuty. Miłosz wielokrotnie w swojej twórczości, w prowadzonych rozmowach i korespondencji zastanawia się nad performatywną mocą rytuału. Świadomość mechanizmów, które z jednostek nie(do)wierzących czynią wspólnotę wiernych, może prowadzić do odczarowania całej praktyki i odmowy uczestnictwa w imię rozumu i wolności. Zamiast tego autor *Pieska przydrożnego* decyduje się na „wtórną naiwność”, czy raczej przeniesienie całej sytuacji na inny poziom, zmianę kontekstu. W jego liturgii wierni nie tylko modlą się o wiarę, ale też wysłuchują kazania, w którym

cały rytuał zostaje sproblematyzowany: diakon określa spotkanie jako „przedwienne” i wyraża podzielaną – jak przypuszcza – przez zgromadzonych wątpliwość, czy możliwe jest jakiegokolwiek „my”. Tytułowi „katechumeni” to ludzie przebywający na progu wiary – już deklarujący chęć jej przyjęcia, ale jeszcze nie utwierdzeni przez wcielający w grono potencjalnych zbawionych chrzest.

Ostatecznym argumentem jest Ewangelia i opisana w niej osoba Jezusa, którego zemsta na drzewie figowym za to, że nie nasyciło jego głodu, zostaje zinterpretowana jako symboliczne zwycięstwo nad naturą. Jest to jedna z bardziej kontrowersyjnych scen ewangelicznych: Jezus przypomina tu rozkapryszone dziecko, karząc śmiercią roślinę za to, że nie zaspokoili jego pragnienia. Miłosz zdaje się mówić: tak, tacy właśnie jesteśmy, wymagamy, żeby świat działał zgodnie z porządkiem, który chcemy w nim widzieć, żeby wszystkie jego elementy znały, układały się w konfiguracje, których bylibyśmy kluczowym, a przynajmniej liczącym się elementem. Chcemy sensu. Jest to dziecięcy kaprys, niemożliwa do spełnienia fantazja, logika cudu. Naiwność. Albo raczej: „naiwna potęga” – jak czytamy w kazaniu – skoro to właśnie ona pozwala przenosić góry i mieć nadzieję na „potwierdzenie każdego bytu poszczególnego” – bo takimi słowami końcówka kazania określa ostateczny horyzont ludzkich dążeń.

### O wiarę w Antychrysta

Reforma liturgiczna zaprowadzona przez Sobór Watykański II odbija się echem w jeszcze jednym fragmencie *Gór Par-*



*nasu*, najciekawszym literacko i zasługującym na osobne omówienie *Testamencie kardynała*. Tekst ten wypada postawić obok *Krótkiej opowieści o Antychryście* Władimira Sołowjowa – oba stanowią odpowiedzi na *Legendę o Wielkim Inkwizytorze* Fiodora Dostojewskiego; są także wyrazem fascynacji freskiem Luci Signorelliego *Kłamstwa Antychrysta* (ok. 1499). Ten trop lektury podpowiada esej Miłosza *Science fiction i przyjsie Antychrysta* („Kultura” 1970, nr 12). Warto mieć także w pamięci fascynację Miłosza sporem Naphty i Settembriniego z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna; jego bohater wyraźnie reprezentuje postawę pierwszego z dwójki dyskutantów, łączą go z nim także niektóre okoliczności biograficzne.

Kardynał Petro Vallerga w testamencie podsumowuje swoje życie funkcjonariusza Kościoła i odnosi je do historii tej instytucji. Poddaje krytyce zapoczątkowany przez Jana XXIII ruch *aggiornamento*, częściowo relacjonując, a częściowo przewidując jego skutki. Zwraca uwagę, że ten model modernizacji Kościoła pociągnął za sobą sojusz z nowoczesną władzą świecką, ufną w swoją moc zaprowadzenia społecznej sprawiedliwości i powszechnego szczęścia. Taka ambicja czyni z niej swobodną „religię człowieka”, źle znoszącą konkurencję innych systemów soteriologicznych, a zwłaszcza chrześcijański dogmat o grzechu pierworodnym, stanowiącym przeciwieństwo „reakcyjną” poprawkę wobec marzeń o raju na ziemi. Vallerga z politowaniem opowiada o teologach, którzy w tej sytuacji zaczęli przedstawiać Jezusa jako „pacyfistę, społecznika i przywódcę uciśnionych” (s. 59), ignorując wymiar jego funkcji zbawczej odnoszący się do zła

pojmowanego metafizycznie i ucieleśnionego w postaci Diabła<sup>6</sup>. Rozumowanie Vallergi sugeruje, że głównym zadaniem religii jest w istocie odpowiedź na doświadczenie zła i rezygnacja z uznania jego realności czyni Kościół bezużytecznym, a ludzi bezbronnymi. Stąd mnogość *daimonizomenoi*, ludzi opętanych winą, z której nie można się oczyścić, bo nie istnieje nawet słownik pozwalający na jej nazwanie, odkąd usunięto z niego pojęcie grzechu.

Kościół uznający moc Diabła i odpowiadający na nią propozycją zbawienia przez Boga nie stoi jednak w sprzeczności z sojuszem z władzą, o ile jest to władza przednowoczesna, opierająca swą suwerenność na prerogatywach boskich. Vallerga przypomina o narzędziach, którymi posługiwało się chrześcijaństwo, by pełnić swoją funkcję: przemoc fizyczna („stosy i miecz posłusznych monarchów”), dyskursywna (obietnica nagrody w zaświatach dla cierpiących ucisk w życiu doczesnym) i estetyczna (np. salwy armat wzmacniające dźwięk dzwonek mszalnych podczas podniesienia). Przyznaje, że była to „gra z Księciem Tego Świata”. I w tym miejscu spotyka się z rozumowaniem Iwana Karamazowa. Jego Kościół jest tą samą instytucją, którą reprezentuje Inkwizytor – proponującą ludziom autorytet władzy i cuda zamiast niepewności i konieczności wyboru. Instytucją wadliwą, postępującą wbrew przykazaniom tego, kogo ma reprezentować, lecz nie posiadającą silnej konkurencji. Jak to ujmuje Vallerga: „[...] gdyby nie Kościół, dokąd pełzaliby na swoich kikutach, dokąd by kuśtykali o laskach i kulach, gdzie zaznawaliby łez wyzwalających z niemej udręki” (s. 55). Pada jeszcze jeden argument

na jego obronę: „żadna instytucja czysto ludzka równie znieprawiona nie zdołała by się ostać” (tamże). Pytanie tylko, czy to, co w Kościele „nadludzkie”, płynie z inspiracji Chrystusa czy Antychrysta.

W *Testamencie kardynała* chrześcijaństwo zostaje zakwestionowane we wszystkich trzech sferach składających się na klasyczną definicję religii: instytucjonalnej, dogmatycznej i kultowej. Krytyka tej ostatniej powołuje się na soborową reformę liturgiczną, kiedy to „ogłoszono, że niezmiennie i święte było właściwie umowne i historyczne i że z siebie samych [wierni] muszą wywieść nową, umowną sakralność” (s. 56). Ale i wcześniejsza forma kultu pozostawiała wiele do życzenia: „Słusznie parodiowane papie modły, pieńia, kropidła, procesje tych tłustych kapłanów w powłóczystych babich szatach, bo ksiądz parodiuje siebie jak aktor zbyt długo grający tą samą sztukę” (tamże). Problem tkwi także w samej naturze rytuału, nieuchronnie ludzkiego i podatnego na profanację.

Powraca pytanie, kogo w gruncie rzeczy reprezentuje Kościół, czyich podszep-tów słuchają wykonawcy rzekomo boskiej woli? Kto odbiera cześć od niechlujnie wykonujących przepisane gesty i poły-kających końcówki formuł niedowiar-ków? Literatura pozwala skierować to pytanie do samego Chrystusa: Iwan Karamazow skonfrontował z nim funkcyj-nariusza Kościoła z XIII wieku poprzez zainscenizowanie „drugiego przyjścia incognito”; Vallerga wykorzystuje metodę ćwiczeń duchowych Ignacego Loyoli, by przenieść się w wyobraźni na drogi Galilei początku naszej ery. Skutkuje to jednak raczej rozpoznaniem granic wiary niż

jej stabilnością. Kardynał nie upewnia się o mocy chrześcijańskiego zbawiciele jako gwaranta sensu, lecz o słuszności sprzeciwu wobec bezsensownych praw kosmosu. Jego testament jest świadectwem rozpoznania i afirmacji ambiwalentnego charakteru zarówno zmieniającej się w historii instytucji Kościoła, jak i jego członków. Cechuje ich potencjalność, realizująca się w przemocy bądź miłości, uległości bądź wolnej woli, co znajduje odbicie w relacji Chrystusa z Antychrystem, nierozłącznych, wzajemnie wyznaczających sobie granice.

*Testament kardynała* ma swojego egzekutora: Efraima, człowieka z przyszłości. Ze zmarłym kapłanem łączy go zamiłowanie do studiów historycznych oraz wiara w to, że ich owocem jest wiedza o szansach i niebezpieczeństwach płynących z cywilizacyjnych wynalazków. Podobnie jak Vallerga uznaje nieuchronność inkwizycji, tak Efraim wyciąga wnioski z losów *aggiornamento*. Jego własna „reforma liturgiczna” jest zarazem bardziej i mniej radykalna: zakłada dalsze osłabienie pozycji kapłana, bezpośrednią problematyzację skuteczności obrzędu oraz twórcze przekształcanie tradycyjnych tekstów. Opracowany przez niego tekst „Mszy katechumenów” ma zastosowanie jedynie lokalne, „w obrębie swojej gminy czy zboru” (s. 91). Efraim działa w czasach, gdy Kościół wyrzekł się „administracyjnej kontroli”; przestano dążyć do powszechności oraz zrezygnowano z podziału na wierzących i niewierzących. Historie obu tych „pracowników ducha” wzajemnie się oświetlają, sygnalizując główne problemy, które Miłosz dostrzegał w nowoczesnej historii religii.

\*

*Góry Parnasu* bronią się w lekturze polifonicznej, rezygnującej z utożsamiania poglądów autora z postawą którejkolwiek z zarysowanych postaci, uwzględniającej natomiast wielość doświadczeń i kontekstów istotnych dla niego w momencie powstawania książki. Same z kolei stanowią istotny kontekst dla *Widzeń nad Zatoką San Francisco* – pewne intuicje zostają tu wypowiedziane mocniej, w sposób mniej zniuansowany i dopracowany literacko, paradoksalnie dzięki temu rozjaśniając ten wciąż niedoczytany tom esejów. *Liturgia Efraima* każe uznać powagę, z jaką Miłosz podchodził do eksperymentów religijnych obserwowanych w Kalifornii lat 60., natomiast *Testament kardynała* uwydatnia zainteresowanie Miłosza relacją między ruchami kontrkulturowymi a przemianami zachodzącymi w obrębie chrześcijaństwa. Zarówno buntująca się młodzież, jak i ruch *aggiornamento* otrzymują solidną porcję krytyki, jednak praca twórcza Miłosza nie służy wyłącznie ich dyskredytacji.

Jako „powieść science fiction” *Góry Parnasu* są częściowo wtórne (Huxley! Witkacy!), częściowo kuriozalne (to nie jest powieść sf; trudno tu o jednoznaczną kwalifikację), a częściowo – jednak – niedokończone, niedopracowane jako projekt artystyczny. Znajdziemy w nich wszystko, za co łatwo nie lubić Miłosza – nieustępliwą powagę, do znudzenia zadawane wciąż te same, podstawowe pytania, protekcjonalność, reprodukcja stereotypów genderowych, podkreślanie granic między ciałem a resztą człowieka, czy też między tym, co zwierzęce, a tym,

co ludzkie i negatywne waloryzowanie tych pierwszych: Agata Bielik-Robson w swojej recenzji<sup>7</sup> uzupełnia tę listę o niechęć Miłosza do zmian zachodzących w nowoczesnym społeczeństwie – rzekomo widoczną w książce. To prawda, że obserwowane przez niego tendencje zostały tu karykaturalnie wyjaskrawione, celem ukazania czających się za nimi zagrożeń, co zresztą jest charakterystycznym rysem każdej antyutopii. Zawarta w książce wizja zakłada ich przesilenie i zmianę kierunku cywilizacyjnych przemian, co jednak nie oznacza zmiany wektora na przeciwny, czego pragnąłby zapewne autor reakcyjny. Największa słabość książki leży raczej w tym, że Miłosz wypruwa pojedyncze wątki z nowoczesnego splotu, zapominając o przędzy autokrytyki spajającej cały obraz. W efekcie uzyskuje niepiękny

Wang QINGSONG, (...)



wzór, który nie jest zjawą z przyszłości, lecz zaledwie – a może aż? – jedną z nakładających się na siebie palimpsestowo warstw terażniejszości. Podjęcie wysiłku jej krytycznej rekonstrukcji czyni Miłozsa pisarzem arcynowoczesnym, choć niekoniecznie dobrym prozaikiem.

**Karina Jarzyńska**

#### PRZYPISY

- 1 Zob.: „Przeszłość ukazywała się Efraimowi jako olbrzymi słup splecionych ze sobą w miłości i nienawiści (?) mężczyzn, kobiet i dzieci, spadających w przepaść z krzykiem, ale krzyk żadnego z nich nie przemijał a cały słup miał kształt jednego człowieka wielkiego jak wszechświat” (Beinecke Library, GEN MSS 661, Box 96, Folder 1441, s. 41).
- 2 Por. *Wyższe argumenty na rzecz dyscypliny zaczerpnięte z przemówienia na radzie powszechnego państwa w roku 2068* (Czesław Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 590).
- 3 Zob. np. *Znaki nadchodzących czasów. Z Czesławem Miłoszem rozmawia Paweł Lisicki*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/milosz\\_prorok.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/milosz_prorok.html). Por. także hasło „Primavera”, w: Czesław Miłosz, *Abecadło*, Kraków 2010, s. 208.
- 4 Por.: *Wstawać rano, pisać, a potem na jagody...* Z Czesławem Miłoszem rozmawia Adam Michnik, „Gazeta Wyborcza” 1991, nr 132 (z dn. 8-9 czerwca).
- 5 Nie udało mi się ustalić, z którego przekładu Biblii Miłosz korzystał, podając czytania z Księgi Eklezjasty i Ewangelii według św. Mateusza. Najbliżej im do Biblii Gdańskiej, jednak byłaby to wersja uproszczona i uwspółcześiona przez poetę, a może wręcz pierwsze podejście do przekładów biblijnych, nad którymi będzie pracował w latach 1975-1989.
- 6 Można podejrzewać, że inspiracją tych rozważań była dla Miłozsa teologia wyzwolenia.
- 7 ABR., *Mała gnostycka pielgrzymka*, „Dziennik Opinii” z d. 19 marca 2013, [www.krytyka-polityczna.pl/felietony/20130319/mala-gnostycka-pielgrzymka](http://www.krytyka-polityczna.pl/felietony/20130319/mala-gnostycka-pielgrzymka).

druk cyfrowy, 180 × 300 cm. 55. Biennale Sztuki w Wenecji, Pawilon Chińskiej Republiki Ludowej

