

JERZY SZYMIK

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0002-1065-5647>

Apokatastaza według Miłosza. Teologia sensu i nadziei

Around *apokatastasis* of Miłosz. Theology of Sense and of Hope

Abstract

The dispute over the “hope of salvation for all” was (is?) one of the most intriguing debates in the theology at the turn of the 20th and 21st centuries. Popularly, though slightly simplified, it is perceived as the dispute over *apokatastasis* (Greek: revival). In his literary work, Czesław Miłosz uses the notion of *apokatastasis*, however, clearly not as much as the “hope for an empty hell”, but rather hope for an ultimate accomplishment of omni-reality. For him, it is nothing else but a biblical code of sense – “no loss of details” (as he writes) in God, and salvation of man and world alike.

Keywords: theology, literature, *apokatastasis*, hope, salvation, sense, ultimate accomplishment.

Abstrakt

Spór o „nadzieję zbawienia dla wszystkich” był (jest?) jedną z najciekawszych debat teologii przełomu XX i XXI w. Popularnie – choć z uproszczeniem – funkcjonuje on jako spór o apokatastazę (gr.: odnowienie). Czesław Miłosz w swoim dziele literackim stosuje pojęcie *apokatastasis*, jednak wyraźnie w znaczeniu nie tyle „nadziei na puste piekło”, ile nadziei na ostateczne spełnienie wszechrzeczywistości. Jest to dla niego nic innego jak biblijny szyfr sensu – „nieprzepadania szczegółów” (jak pisze) w Bogu i ocalenie tak człowieka, jak świata.

Słowa kluczowe: teologia, literatura, apokatastaza, nadzieja, zbawienie, sens, ostateczne spełnienie.

W 2005 r., czyli w rok po śmierci Czesława Miłosza, opublikowałem w „Studia Oecumenica” (nr 5) artykuł pt. *Quaestio resurrectionis. Miłosz, ekumenizm, literatura*, w którym w perspektywie ekumenicznej przedstawiłem eschatologiczny wymiar teologii „literackiej” w dziele literackim Laureata Nagrody Nobla z 1980 r. Dzisiaj, w 16 lat po śmierci Miłosza i 15 lat po tamtym tekście, w zmie-

nionym kontekście eklezjalno-społeczno-politycznym (gdzie pojęcia „nadzieja”, „sens”, „przeszłość” mają znaczenie szczególne) oraz w świetle najnowszego dorobku badań nad twórczością Noblisty, warto podjąć jeden z ważnych wątków jego ściśle teologicznego myślenia, wątku stale obecnego w jego poezji i prozie (a nieobecnego w moim opracowaniu z 2005 r.), dotyczącego tzw. teologii sensu, a związanego z pojęciem *apokatastasis*.

1.

Zdaniem komentatorów najnowszej historii polskiej teologii była to najciekawsza debata przełomu XX i XXI w. „Była”, bo zdaje się, że się skończyła, a na pewno dogasa. Mowa o trwającej co najmniej ćwierć wieku dyskusji na temat pojęcia i treści *apokatastasis*. Które to biblijne słowo (Dz 3,21 – *apokatastaseos panton*, „ponownego ustanowienia [inaczej: odnowienia] wszystkich [rzeczy]”); to fragment tzw. drugiej mowy św. Piotra w Jerozolimie) oznacza, w ogromnym skrócie, finalną i ostateczną odnowę całego stworzenia poprzez przywrócenie mu pierwotnej bezgrzeszności i doskonałości przewyższającej „eschatycznie” stan pierwotny. Potocznie apokatastaza jest rozumiana jako synonim idei pustego piekła (nawet ze zbawieniem szatana włącznie), a w skrajnych przypadkach jako automatyczne, niejako przymusowe, zbawienie dokonujące się „ponad” wolną ludzką wolą.

Wacław Hryniewicz, Hans Urs von Balthasar, a przed nimi linia teologów idąca aż do Orygenesesa, a za nimi cała właściwie „strona liberalna” współczesnej europejskiej i polskiej teologii, lansując myślenie apokatastatyczne w eschatologii, stała (stoi) na stanowisku, że rzecz dotyczy nadziei, a nie doktryny, i raczej medytacji nad jej (nadziei) głębią i egzystencjalnym znaczeniem, a nie gotowych i bezdyskusyjnych tez dogmatycznych. Nawiasem mówiąc: sprawa w tym punkcie przypomina najnowsze napięcia i dyskusje w Kościele – że chodzi o nawrócenie duszpasterskie, a nie o zmiany doktrynalne, że zmiana paradygmatu nie oznacza odejścia od prawdy itp. Oczywiście konia z rzędem temu, kto potrafi kwestie nadziei i duszpasterstwa oddzielić bezszkodowo od doktryny (czyli *de facto* od prawdy), bezszkodowo dla obu stron... Stąd spór.

To, co wydawało się zawsze w „nadziei zbawienia dla wszystkich” bezdyskusyjnie pociągające, to pewien rodzaj szerokości myślenia i serca, pragnienia dobra dla wszystkich, uniwersalizm, a także – choć już z zastrzeżeniami – teo- i chrystocentryzm. Natomiast istniało tu też stale niemałe niebezpieczeństwo (widoczne zwłaszcza w publicystyce towarzyszącej popularyzacji „nadziei na puste piekło”), którego ostrze ilustruje pytanie: Być może jest możliwe bez nawrócenia otrzymać to, co do tej pory zdawało się bez nawrócenia nieosiągalne? Czyli zbawienie wieczne. Zresztą współczesne debaty na temat miłosierdzia Bo-

zega zdają się prawie w tym samym punkcie newralgiczne. Głównie dlatego, że obie kwestie są wycinkami tej samej większej całości, której horyzont sięga daleko, dużo dalej niż sięgają możliwości ludzkiego rozumu, a mianowicie relacji pomiędzy wolnością Boga a wolnością człowieka, realności ich obu, realności niemożliwej do zanegowania bez wcześniejszego zanegowania istoty chrześcijańskiego obrazu Boga i człowieka.

2.

Na tym tle przyjrzyjmy się rozumieniu apokatastazy w pismach Czesława Miłosza. Jest to przypadek ze wszech miar ciekawy, a zarazem też – paradoksalnie pozornie tylko – dość typowy dla współczesnych. A na pewno interesujący poznawczo, literacko, teologicznie. Już wyjaśniam.

Żeby właściwie zrozumieć Miłosza, ważne jest dokładne namierzenie punktu wyjścia jego poszukiwań w tej kwestii. Otóż Miłoszowi, mówiąc najprościej, chodzi o sens. Miłosz szuka argumentów i uzasadnień dla sensu – życia i bytu jako takiego, wszelkiej rzeczywistości, każdego człowieka; pojedynczego ludzkiego życia i losu – głównie i w szczególności. Pytanie o sens jest zawsze pytaniem o Boga (niezależnie od odpowiedzi). Dla Miłosza jest ono więc naturalnie „wychylone” w przestrzeń teo-logiczną, czyli tym samym eschatologiczną. Mówiąc Miłoszem: co jest pod „podszewką świata”, „po drugiej stronie gobelinu”¹? Jaka odpowiedź na pytanie o ostateczny sens wszechrzeczy? I tu dochodzimy do *apokatastasis*: problematyka sensu i eschatologicznego spełnienia jest w dziele autora *Powrotu* ściśle związana z pojęciem apokatastazy. Oto charakterystyczny fragment ostatniej części (*Dzwony w zimie*) poematu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*:

„Należę jednak do tych, którzy wierzą w *apokatastasis*.
Słowo to przyobiecuje ruch odwrotny,
Nie ten, co zastygł w *katastasis*,
I pojawia się w Aktach Apostolskich, 3, 21.
Znaczy: przywrócenie. Tak wierzyli święty Grzegorz z Nyssy,
Johannes Scotus Erigena, Ruysbroeck i William Blake.
Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie.
I w czasie i kiedy czasu już nie będzie”².

¹ Czesław Miłosz. 1984. *Nieobjęta ziemia*. Paryż: Instytut Literacki, 73. Por. *O aniołach*. W Czesław Miłosz. 1985. *Wiersze*. T. 2. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 214.

² Miłosz. 1985. *Wiersze*. T. 2, 269. W szóstym wersie powinno być „Eriugena” – błąd ten jest przedrukowywany we wszystkich powszechnie dostępnych wydaniach poematu.

Istotne: to poetyckie „wyznanie wiary” w apokatastyczny „ruch odwrotny” i „przywrócenie”, mimo wyrażonego *explicite* pokrewieństwa z teologicznymi i teozoficznymi protoplastami tej metafizyczno-kosmologicznej (ostatecznie) koncepcji, nie uprawnia do stawiania znaku równości między treściami, jakie wiąże z apokatastazą Miłosz, a debatą teologiczną nad problematyką „nadziei na puste piekło i na zbawienie dla wszystkich”. Już choćby wymowa dwóch ostatnich wersów obrazuje oryginalność (a także swoistą wybiórczość) Miłoszowego myślenia w tej dziedzinie i nakazuje daleko posuniętą ostrożność interpretacyjną. Najpełniejsza eksplikacja sensu, jaki Miłosz nadaje apokatastazie, pochodzi z jego rozmów z Renatą Górczyńską i warto ją przedstawić w oryginalnej formie obszernego cytatu:

„*Apokatastasis* jest pojęciem, które po raz pierwszy pojawiło się w *Listach Apostolskich*³. Szczególnie silnie rozbudował je Orygenes, który nie jest uważany za całkowicie autorytatywnego Ojca Kościoła, ponieważ był bardzo heretyckich poglądów (...). W każdym razie był bardzo za *apokatastasis*⁴. Znaczy to po grecku mniej więcej tyle co «odczynienie». To jest przywrócenie stanu sprzed Grzechu Pierworodnego, powtórzenie się jakiejś historii w oczyszczonej formie⁵. Ryzykowne to pojęcie, bardzo heretyckie. Ja nie twierdzę znowu, że tak wierzę w *apokatastasis*, bo można nadać temu rozmaite znaczenia. W każdym razie *apokatastasis* w tym poemacie (*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* – przyp. J. S.) spełnia swoją rolę o tyle, że oznacza nieprzepadanie szczegółów. Żadna chwila nie może przepaść. Ona jest gdzieś zmagazynowana i możliwe jest puszczenie tego kłębka czy filmu na nowo, odtworzenie jakiejś rzeczywistości, w której te wszystkie elementy będą przywrócone. (...) za rzeką Lete jest jakaś pamięć, ale oczyszczona. Przechodzi się przez rzekę Lete, zapomina się wszystko, co było cierpieniem, sama pamięć zostaje oczyszczona. To mniej więcej łączy się z *apokatastasis*, to jest rolą tego przywrócenia. «Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie. I w czasie i kiedy czasu

³ Błąd Miłosza lub Górczyńskiej: chodzi oczywiście o Dzieje Apostolskie (3,21), a nie o Listy Apostolskie.

⁴ „Orygenes uważał, że przy końcu świata nawet diabeł będzie zbawiony”. Ewa Czarnačka [pseudonim Renaty Górczyńskiej]. 1983. *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*. New York: Bicentennial Publishing Corporation, 204. „M. (...) u Orygenesusa ma charakter dość heretycki. Orygenes, jak wiadomo, jest bardzo podejrzanym Ojcem Kościoła. Przede wszystkim *apokatastasis* oznacza jakiś wielki powrót, łącznie ze zbawieniem szatana. F. *I wszystkich rzeczy tej ziemi. To jest bardzo platońskie w gruncie rzeczy*. M. Tak, tak”. Aleksander Fiut. 1981. *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 73.

⁵ F. *Skąd się wzięła pana zainteresowania apokatastasis? Bo jeżeli dobrze czytam pańską wczesną poezję, już w niej można znaleźć ślady tego typu myślenia*. M. Może. Ja nie wiem. W każdym razie, wie pan, to się łączy tak samo z dwiema naturami, dlatego, że natura pierwsza jest naturą sprzed upadku, i to jest natura prawdziwa. No, to sięga bardzo daleko. Jest silne u Oskara Miłosza, ale cała myśl w ogóle przez parę tysięcy lat nad tym pracowała, co ciągle się powtarza. Były te koncepcje u chrześcijan, w Kabale tak samo”. Fiut. 1981. *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, 75. Również wpływy Simone Weil są tu ewidentne. Por. Czarnačka. 1983. *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, 204.

już nie będzie». Albo ponieważ nie można sobie wyobrazić braku czasu, kiedy będzie *aevum* – czas odkupiony, czas zupełnie inny. Czyli *apokatastasis* nie oznacza dla mnie jakiegś formalnej wiary, bo to są rozmaite heretyckie pomysły. Raczej ma to znaczenie przywrócenia wszystkich momentów w ich formie oczyszczonej. Trudno tutaj przyszpilić sens, ale nie chciałbym być zanadto dokładny⁶.

A jednak ta wypowiedź, także „komentarze” do niej, umieszczone w glossach zamieszczonych tu przypisów, sens Miłoszowego rozumienia apokatastazy nieco „przyszpilają”, a przynajmniej uwalniają interpretację tego terminu od potencjalnych nieporozumień. Autor *Dzwonów w zimie* wyraźnie odcina się od – jak to ujmuje – „rozmaitych heretyckich pomysłów”, a na własny użytek definiuje pojęcie jako „przywrócenie” (wszystkich momentów „tego czasu” w oczyszczonej ich formie), rewindykację „wieczności momentów”, „odnowienie” czy też „odtworzenie” rzeczywistości, „nieprzepadanie szczegółów” – z ziemskiej strony postrzeganych jako ewidentnie przemijające i śmiertelne.

3.

W tej perspektywie apokatastaza wydaje się dla Miłosza po prostu *s z y f r e m s e n s u*, słowem-kluczem do skarbcza Tajemnicy Wieczności Momentów, pozornie więc tylko „przepadających”, a w gruncie rzeczy „apokatastacyjnie” (właśnie) wiecznych, czymś, co pozwala nazwać (jeszcze raz mówiąc Miłoszem) ostateczne odsłonięcie podszewki gobelinu rzeczywistości, podszewki, na której widnieją „prawdomówne ściegi” i pod którą kryje się finalny sens... Wątki kreujące tak rozumianą koncepcję *apokatastasis* – „przywrócenie wszechstworzeniu jego idealnej postaci, wyrwanej przemijaniu i śmierci”⁷ – pojawiają się we wszystkich fazach jego twórczości. Od wierszy przedwojennych, okupacyjnych, poprzez *Dolinę Issy* i tomy poezji czterech dekad okólnobłowskich (1960–2000) aż po początek XXI w. I to coraz intensywniej. Do tego zmierzała z biegiem lat jego twórczość, coraz wyraźniej ujawniał „mystyczną wiarę w «przywrócenie»”⁸, jak określił ten proces jeden z jego amerykańskich badaczy, Jonathan Galassi.

Oczywiście, pomimo zastrzeżeń samego Miłosza formułowanych *expressis verbis* (patrz: rozmowa z Gorczyńską), istnieją (w całym ogromie, w całej długości i szerokości jego literackiego dzieła) niewątpliwe powiązania jego kon-

⁶ Czarnańska. 1983. *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, 182–183.

⁷ Aleksander Fiut. 1987. *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*. Paryż: Libella, 110.

⁸ Jonathan Galassi. 1981. „Dzwony w zimie”. *Ameryka* 218: 88.

cepcji *apokatastasis* z tym, co gnostyckie, monistyczne, platońskie. Pisali o tym wnikliwie Aleksander Fiut i Tadeusz Witkowski, Jan Błoński i Jacek Dąbała, Marian Stala i Krzysztof Dybciak, wielu innych. Ale przed neoplatońską skrajnością zdaje się chronić Noblistę „arystotelesowska” strona jego filozoficzno-teologicznego światopoglądu. I ostatecznie teoria apokatastazy, uwolniona od skrajności (*à la* Orygenes, powiedzmy) i uzupełniona komponentem arystotelesowskim (realistyczna, zmysłowa postrzegalność stworzonego bytu, zachwyt pięknem i zmysłowością stworzenia, troska o jego niezniszczalność itp.), jest dla Miłosza nie środkiem, powtórzmy za nim, „lansowania przebrzmiałych herezji”, ale językiem (prawda, że – jak każdy – niedoskonałym) usiłującym wyrazić eschatologiczną pełnię i wiarę w sięgający Boga sens istnienia. „Tylko Bóg, pomny obietnicy, może «formy pojedynczego ziarna» wprowadzić do Królestwa (...) dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa”⁹ – brzmi zasadnicze twierdzenie teologiczne wyrażone w „apokatastatycznej” mowie poezji Miłosza. Mamy więc tu do czynienia – na samym dnie bądź u kresu tych zmaganiań, jak kto woli – z afirmacją chrześcijańskiego, eschatologicznego kształtu nadziei. Bóg „przywróci wszystkie rzeczy”, bo wszystko, co stworzył, „było dobre” i zostało stworzone ku pięknu i trwaniu. Śmierci nie stworzył.

To tu w dziele Miłosza – jak i na kilku innych poziomach jego poezji i prozy – zaciera się granica między tym, co literackie, a metaliterackie¹⁰. Misterium Ocalenia i Spełnienia jest wprawdzie, rzecz jasna, ponadliterackie, ale literatura stworzona w szeroko rozumianym paradygmacie kultury euroamerykańskiej może – i powinna, twierdzą – trwać „na usługach” chrześcijańskiego kształtu wiary i nadziei (choćby się z nim spierając czy o niego zmagając). Z najprostszej przyczyny: ponieważ sens rzeczywistości albo jest Teo-Logiczny, albo nie ma go wcale. Wobec bezwzględności śmierci i przemijania *tertium non datur*, teologicznie i egzystencjalnie nie ma tu żadnej wątpliwości.

4.

Sięgając po *apokatastasis*, Czesław Miłosz sięgnął więc po pojęcie, które pomogło mu – na bazie jego lektur, tradycji literackiej i ideowej – wyrazić wiarę w pozaziemski sens ludzi i rzeczy. Jego koncepcja apokatastazy lokuje się zasadniczo (intencjonalnie na pewno) poza sporem teologicznym, od szkicu którego rozpocząłem ten esej. Dlatego poszukując języka, wybrał właśnie *apokatasta-*

⁹ Jan Błoński. 1985. Epifanie Miłosza. W *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*. Red. Jerzy Kwiatkowski, 228. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

¹⁰ Tadeusz Witkowski. 1983. O religijnych inspiracjach wierszy Miłosza. W *Inspiracje religijne w literaturze*. Red. Alina Merdas, 50. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

sis? Moim zdaniem zadecydowała względna popularność pojęcia (zasługa sporu teologicznego), jego pojemność znaczeniowa, tradycje, z którymi się Miłosz utożsamia (o których wyżej oraz w przypisach 4 i 5), i estetyka (bo to piękne słowo dla polskiego ucha, a Miłosz miał poetycki słuch absolutny). Można więc i tak, jak Miłosz: zachwycić się słowem, odjąć mu heretycki balast i szukać (w) nim sensu.

A wracając do początku tego tekstu i wychodząc poza dzieło Miłosza. Otóż dzisiaj, na przełomie drugiej i trzeciej dekady XXI w., żeby głosić nadzieję i miłosierdzie Boże, żeby wierzyć w sens człowieka, życia i świata, w to, że Bóg ocali nasz śmiertelnie kruchy byt i los, nie trzeba odgrzewać herezji ani balansować na jej krawędzi. W ortodoksyjnym nauczaniu Kościoła, choćby w geniuszu tzw. podwójnej trójcy encyklik dwóch ostatnich papieży – Jan Paweł II: *Redemptor hominis, Dives in misericordia, Dominum et Vivificantem*; Benedykt XVI: *Deus caritas est, Spe salvi, Lumen fidei* (podpisana przez Franciszka, ale w 99% autorstwa Benedykta XVI) – jest wystarczająco dużo paliwa idei i fenomenalnych tez (filozoficznych i teologicznych), by wysławić nadzieję, ufać bezgranicznie i odrzucić bezsens.

5.

Ale dokonajmy w tej refleksji jeszcze jednego powrotu – do samego sedna eschatologicznych wątków i motywów obecnych w dziele literackim Czesława Miłosza.

Jego poetycka eschatologia stanowi całość niedomkniętą (celowo?), niedokończoną „wewnętrznie”, pełną dramatycznych pytań i zakrętów, otwartą niejako „bezbronnie” tak na pokusę wątpienia, jak i na moc płynącą z ufności. To, co wiemy o niej na pewno, dałoby się sprowadzić do dwóch tez. Po pierwsze, jej wczesne rysy katastroficzne nie stanowią ostatecznie (z perspektywy dzieła domkniętego) nurtu przewodniego; refleksja Miłosza na temat „rzeczy ostatnich” nie jest – jak np. u Witkacego – literackim wieszczaniem zagłady „ostatecznej i nieodwołalnej”. Po drugie, jej wymiar teologiczny był w dużej mierze kształtowany przez świadomy bunt (i będącą jego konsekwencją, równie świadomą, zażartą polemikę) wobec XX-wiecznych eschatologii politycznych, „ziemskich i świeckich” tylko, zamkniętych linią doczesnego wyłącznie horyzontu, a w konsekwencji (tak, tak: w konsekwencji) zbrodniczych i rodzących rozpacz. Dodajmy na marginesie: komunizm zawsze był (i jest, niestety) parodią chrześcijaństwa – w sferze eschatologii widać to bodaj najjaskrawiej. Eschatologia chrześcijańska jawi się w świetle eschatologii politycznych, w ich upiornym świetle (a także na ich gruzach), jako jedyna szansa sensu i nadziei wobec kate-

gorii przyszłości, czyli wobec tego, co teologia chrześcijańska od wieków określa jako *adventum* i *futurum*¹¹.

Na przedłużeniu tego napięcia, tych wątków i motywów, pojawia się w eschatologicznym pasmie teologii „literackiej” Miłosza kategoria nadziei spełnienia. Mówiąc inaczej: apokatastatyczny kontrapunkt apokalipsy (oba pojęcia potraktujmy tu jako figury tak biblijne, jak literackie) sprawia, iż wczesny katastrofizm młodego Miłosza („przedwojennego” i „wojennego”) niejako łagodnieje w teologicznie ugruntowanej sferze nadziei – czyli, w zarysie, eschatologii wprawdzie *sui generis*, oryginalnie Miłoszowej, autorskiej, ale o wyraźnie chrześcijańskich konturach. W tym też znaczeniu całe dzieło literackie Miłosza sytuuje się – powiedzmy to korzystając z metodologiczno-terminologicznych rozróżnień Stefana Sawickiego – w przestrzeni pogranicza, wyznaczonej przez pojęcia „literatury trudnej nadziei” i „literatury eschatologicznej nadziei”¹².

Tędy też wiedzie Miłoszowa poetycka „droga do milczenia”. A dokładniej: droga do spełnionego milczenia... Ostatnie słowo należy bowiem nie do śmierci, ale do życiodajnego, żyjącego Słowa. Dlatego

Niech triumfuje (...)
 (...) z martwych powstawanie
 Ku Niemu, który jest i był i będzie”¹³.

Tu więc w Bogu, tkwią źródła metafizycznego ładu, sensu i nadziei. Tu znajduje swoją gwarancję i ocalenie kruche piękno istnienia:

I odkryta będzie na nowo każda radość poranka,
 Każdy smak jabłka zerwanego w wysokim sadzie.
 Więc mogę być spokojny o to, co kochałem”¹⁴.

I właśnie o ten metafizyczny spokój w kwestii miłości toczy się główna batalia w poezji i eseistyce Czesława Miłosza. I takie też jest najgłębszy sens związany z obecnym w jego dziele literackim pojęciem *apokatastasis*.

¹¹ Por. Alfons Nossol. 1978. *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 116–123.

¹² Stefan Sawicki. 1992. „Sacrum i kultura” (rozm. Tomasz Soldenhoff). *Ethos* 4: 173.

¹³ Czesław Miłosz. 1983. Do Józefa Szadzika. W *Hymn o perle*. 107. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

¹⁴ Czesław Miłosz. 1985. Te korytarze. W *Wiersze*. T. 120. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

References

- Błoński Jan. 1985. Epifanie Miłosza. W *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*. Red. Jerzy Kwiatkowski, 205–228. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Czarnecka Ewa. 1983. *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*. New York: Bicentennial Publishing Corporation.
- Fiut Aleksander. 1987. *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*. Paryż: Libella.
- Fiut Aleksander. 1981. *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Galassi Jonathan. 1981. „Dzwony w zimie”, *Ameryka* 218: 88.
- Miłosz Czesław. 1983. *Hymn o perle*. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie
- Miłosz Czesław. 1984. *Nieobjęta ziemia*. Paryż: Instytut Literacki.
- Miłosz Czesław. 1985. *Wiersze*. T. 2. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Nossol Alfons. 1978. *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Sawicki Stefan. 1992. „Sacrum i kultura” (rozm. Tomasz Soldenhoff). *Ethos* 4: 172–175.
- Witkowski Tadeusz. 1983. O religijnych inspiracjach wierszy Miłosza. W *Inspiracje religijne w literaturze*. Red. Alina Merdas, 41–53. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.