

Jacek Breczko

## Przyływy i odpływy katolicyzmu Miłosza (wymiar społeczny)

### **The ebbs and flows of the Catholicism of Czesław Miłosz in social dimension**

**Abstract:** In this article I deal with Czesław Miłosz’s relationship to Catholicism in the social dimension. We can see in his position an ambivalence, not only in his life, but also in relation to the civilization and political role of the Church: from the strong acceptance on the historical and civilization level (“radical Catholicism”), to a strong dislike of the unions of Catholicism with the nationalism in various countries, especially in Poland; from sympathy for Catholic modernism, to a strong dislike of some post-Vatican II rulings, which was, to some extent, a legacy of modernism. Moreover, Miłosz did not want the Christian religion and the Catholic Church to be used politically (either through the left-wing politics, progressive politics, or nationalist politics), but also feared the dominance of the Church, the theocratic attempts. He did not want to subordinate the political sphere to religion or to subordinate religion to the political sphere. I treat this text as contributing to a more general theme, namely the attitude of Polish intellectuals to Catholicism in the 20th century.

**Keywords:** Czesław Miłosz, catholicism, nationalism, Vatican Council II, philosophy of politics

Chciałbym zająć się stosunkiem Miłosza do katolicyzmu w wymiarze społecznym, czyli zbadać jego poglądy na temat cywilizacyjnej, społecznej, politycznej roli Kościoła w Polsce i w świecie (z akcentem na współczesność). Nie jest to łatwe zadanie; należy bowiem uwzględnić ewolucję stanowiska Miłosza, które — w jego długim życiu —

przybierało, jak to gdzieś zanotował, postać cyklicznego zbliżania się i oddalania się od katolicyzmu.

Trzeba też przyznać, że jest to temat drażliwy; liczne, wyrwane z kontekstu, wypowiedzi Miłosza, związane z tą problematyką, stały się podstawą ostrych ataków (zarzucano mu — mówiąc najogólniej — antypolskość). Nie jest moją intencją zmieniać nastawienia owych oskarżycieli — niechęć do Miłosza bowiem w pewnych kręgach jest zbyt silna — pragnę jedynie pokazać, o co tak naprawdę Miłoszowi chodziło, a zatem o co toczyła się gra oraz jak poważna była to stawka.

\*

Zacznijmy od skali najszerszej, cywilizacyjnej. Miłosz — inaczej niż na przykład Gibbon czy Nietzsche — uważał, że chrześcijaństwo przyczyniło się do przedłużenia trwania zachodniego Rzymu, a nie do przyspieszenia jego upadku przez odciążenie uwagi od spraw doczesnych. Po upadku Rzymu Kościół był zaś jedyną instytucją podtrzymującą ciągłość cywilizacyjną; dziedzictwo antyku zostało w ten sposób przeniesione przez najbardziej mroczne wieki średnie, aby odrodzić się w ciągu kilku stuleci, począwszy od wieku XI. Miłosz podkreśla dynamizm chrześcijaństwa powiązany z pojmowaniem czasu „jako strzały”, nadającej kierunek, zadanie i sens (a nie greckiego, beznadziejnego, koła). Podkreśla też wagę odrzucenia — przez św. Pawła — wiary w reinkarnację i związanego z tym zdecydowanego odcięcia się od religii wschodnich; odrzucona została tym samym wizja „gromad duchów” wędrujących przez świat materialny, który jawił się jako ułuda. W perspektywie chrześcijańskiej człowiek żyje tylko raz; życie jest więc zadaniem i nie należy ani go lekceważyć, ani się „zleniwiać”. Co więcej, zbawienie jest indywidualne, a zatem „ja” (tożsamość, jednostka) jest również czymś realnym, a nie chwilową mutacją bezosobowej energii.

W wieku XI zaczyna się historia uniwersytetów i swoistej katolickiej nauki — scholastyki. Wyostrzyła ona umysły uczonych, które następnie, po przewrocie naukowym, zostały skierowane na podbój przyrody i tworzenie techniki. Rola scholastyki, jako umysłowej propedeutyki, była — zdaniem Miłosza — niezmiernie ważna<sup>1</sup>. Na

<sup>1</sup> „Chrześcijańskie są również lokomotywa i żarówka elektryczna, i bomba atomowa, i laser, czyli cała technika, która opanowała ziemię. Nie jest to oczywiście pewne, bo nie wiemy, co działoby się z imperium rzymskim, gdyby nie pojawiło się chrześcijaństwo, ale ponieważ znamy cywilizacje nieruchome Chin i Indii, podobną nieruchomość w Europie możemy sobie wyobrazić — gdyby nie zdumiewające sprzę-

drugiej wszakże szali położyć należy „całe wieki duchowej i cielesnej opresji, przymierzy pomiędzy ołtarzem i tronem albo ołtarzem i władzą pieniądza”<sup>2</sup>.

XVII-wieczny libertynizm, następnie radykalne nurty oświeceniowe, wreszcie rewolucja francuska i wielkie XIX-wieczne „przyspieszenie historii” — którego składnikiem była z jednej strony Wiosna Ludów, z drugiej zaś rewolucja przemysłowa, powiązana z industrializacją, a zatem wyrwaniem milionów chłopów z tradycyjnego bytowania i wrzucenia ich w tygiel wielkich miast — postawiło Kościół w trudnej sytuacji; Kościół nie zawsze trafnie rozpoznawał zagrożenia i dobierał sojusze. Wymieńmy sojusz z monarchiami przeciwko ruchom demokratycznym, który okazał się — w dłuższej perspektywie — błędem; ostatecznie bowiem i tak wygrały ruchy demokratyczne (a Kościół był po tej samej stronie, co „żandarm Europy” — Mikołaj I). Dodajmy do tego bezkompromisowe rozprawienie się przez Piusa X z katolickim modernizmem. Moderniści przyjmowali historyczność kościelnych instytucji i dogmatów; w sferze politycznej zaś akceptowali oddzielenie Kościoła od państwa, a zatem odejście od „konstantynizmu”. Uważali zresztą, że na dłuższą metę okaże się to dla Kościoła korzystne; tracił on bowiem, co prawda, „środki mocne”, ale separował się od *profanum* polityki.

Mówiąc najogólniej, modernizm można uważać — cytuję Miłosza — „za próbę wyrwania się ze sztywnego racjonalistycznego katolicyzmu, który szedł za soborem trydenckim”<sup>3</sup>. Zdecydowane potępienie modernizmu przez Piusa X — powiązane z wizją spiskową i kampanią donosów — zniechęciło do Kościoła znaczną część inteligencji europejskiej (zbliżyło natomiast pravicowych totalistów) oraz obniżyło poziom refleksji teologicznej. Poeta ujmuje to obrazowo: „Wysychał na mumię katolicyzm, pokostowany i lakierowany od wierzchu”<sup>4</sup>. Należy wreszcie odnotować coś, co Miłosza bolało szczególnie, mianowicie sympatia i poparcie, jakich udzielał kler ruchom nacjonalistycznym i autorytarnym w Europie międzywojennej, które z kolei obiecywały Kościołowi „nowe średniowiecze”. Rzecz nie byłaby tak groźna, gdy-

---

zenie pierwiastków żydowskich, greckich i rzymskich oraz wynikające stąd ćwiczenie umysłu w spekulacji teologicznej, bez czego nie byłoby następnie spekulacji filozoficznej i naukowych hipotez”. C. MIŁOSZ: *Ziemia Ulro*. Kraków 2000, s. 289.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> C. MIŁOSZ: *O podróżach w czasie*. Kraków 2004, s. 68. Potrydencki Kościół katolicki „imponował swoją olbrzymią budowlą, zwracał się do mnie, nie żądając niczego więcej niż poddania się dyscyplinie, z zawieszeniem sądu”. IDEM: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990, s. 93.

<sup>4</sup> C. MIŁOSZ: *Legandy nowoczesności*. Kraków 1996, s. 164.

by Kościół wykorzystywał patriotyczne uczucia do własnych celów, ale bywało odwrotnie — to nacjonaści wykorzystywali Kościół do własnych celów. Co gorsza, ów bliski związek z nacjonalizmem osłabił w katolicyzmie wątek uniwersalistyczny i wzmocnił tendencje odśrodkowe. Miłosz podejrzewał, że nie ma już jednego katolicyzmu, ale jest wiele odmiennych katolicyzmów narodowych (określał to jako „protestantyzację” katolicyzmu).

Przechodzimy w ten sposób na grunt polski i dotykamy sprawy najbardziej chyba bolesnej i najsilniej odpychającej Miłosza od katolicyzmu. Związek polskiego katolicyzmu z nacjonalizmem okazał się bowiem niezwykle mocny. Złożył się na to splot przyczyn historycznych, które doprowadziły do tego, że obronę polskości kojarzono z obroną katolicyzmu i *vice versa* (zważmy, że Polska zniknęła z mapy Europy za sprawą protestanckich Prus i prawosławnej Rosji). Dodać to tego należy mesjanizm Mickiewicza (i różne jego odmiany) — czyli wizję Polski jako Chrystusa narodów. Wizja ta, choć w istocie heretycka, została włączona — jako ważny składnik — w narodowe wyznanie wiary. Miłosz zauważa, że w przypadku klęsk mesjanizm — zdawałoby się, już zapomniany — nagle ożywa i staje się impulsem do różnych źle skalkulowanych działań, które prowadzą do kolejnych klęsk i zarazem potwierdzają schemat mesjanistyczny. Należy też podkreślić, że nacjonalizm romantyczny był związany z wizją braterstwa ludów, natomiast nacjonalizm nowoczesny, wyrastający z darwinizmu, był egoistyczny i wrogo nastawiony do innych narodów. Nacjonalizm nowoczesny lokował się więc na aksjologicznych antypodach chrześcijaństwa, religii opartej na miłości (nawet wobec wrogów).

W Miłosza niechęci do nacjonalizmu w ogóle, a w szczególności do polskiego nacjonalizmu oraz jego zrostów z katolicyzmem, można wyróżnić następujące składniki. Po pierwsze, indywidualistyczną i estetyczną niechęć do zachowań stadnych, do „psychologii tłumu”. Po drugie, niechęć do kultu narodu, pojętego jako nowa pogańska religia. Naród jest w niej traktowany jako Absolut, a katolicyzm traktowany jako środek, jako zewnętrzny, obrzędowy składnik tego kultu; kler zaś ową służebną rolę przyjmował, uskrzydłany wizją łatwego zwycięstwa, czyli pomocy państwa w krzewieniu prawdziwej religii, co streścić można w hasło „katolickiego państwa narodu polskiego”. Miłosz przywoływał — niezwykle ważną w tym kontekście — myśl Simone Weil, że największym wrogiem religii jest kult fałszywego bożka-społeczeństwa. Po trzecie, był on zdecydowanym filosemitą; rzec więc można, że nienawidził tych, którzy nienawidzą

Żydów; a zrost endecko-katolicki był silnie antysemicki<sup>5</sup>. W ten sposób potrójny cień pada na polski katolicyzm: zachowań stadnych, pogańskiego kultu narodu i nienawiści do Żydów.

Niezbędna jest tu pewna dygresja historyczna. Polska międzywojenna była — od przewrotu majowego — politycznie sanacyjna, ale duchowo endecka; z malejącymi wysepkami liberalnymi, lewicowymi i dość prężną (do momentu rozwiązania) agenturalną partią komunistyczną. Politycznie wygrał Piłsudski, ale duchowo — Dmowski. Po śmierci Piłsudskiego sanacja zdecydowanie „skręciła w prawo” i ideologicznie zbliżyła się do endecji. Katolicyzm polski był zaś — między innymi w efekcie „oddolnych” sympatii kleru — powiązany z endecją. W ten sposób „katolicyzm przybierał kształt — zawsze — politycznej deklaracji”. Pojawiła się zbitka Polak-katolik-endeck. „Tam [zaś — J.B.], gdzie nie da się określić, co jest obyczajem narodowym, a co religijnym, religia zmienia się w siłę społeczną, konserwatywną i konformistyczną”<sup>6</sup>. Może dlatego polska lewica, choć zawsze w mniejszości, była — zdaniem Miłosza — bardziej twórcza i żywotna intelektualnie<sup>7</sup>.

Ów ścisły związek katolicyzmu z polityką, a zwłaszcza z jedną opcją polityczną, okazał się również dla katolicyzmu duchowo szkodliwy: „Myśl narodowa skaziła katolicyzm”<sup>8</sup>. Owa polityzacja, służba doczesności, hamowała istotny i bezinteresowny namysł teologiczny oraz religijność osobistą i wertykalną (teologia tomistyczna była również używana politycznie).

To z kolei prowadzi nas do pewnej cechy polskiego katolicyzmu, która wpływała zwrótnie na taką, a nie inną postać polskiej „etyczności” i mentalności, czyli na kształt charakteru narodowego. Poniższe twierdzenia zasługują, jak sądzę, na dogłębny namysł.

„Widzę w tym... cechę polskiego katolicyzmu. Podkreśla ona silnie odpowiedzialność wobec istot zbiorowych — Kościoła i Ojczyzny, w dużym stopniu utożsamionych, ale spycha na podrzędne miejsce odpowiedzialność wobec ludzi żywych i konkretnych. Sprzyja idealizmowi różnych gatunków i absolutyzuje działanie: powinno ono zawsze mieć na widoku wielkie cele. Stąd być może pochodzi zdolność Polaków do bohaterских porywów i lekkomyślność czy niechlujstwo w związkach z innym człowiekiem, a nawet obojętność na jego cier-

<sup>5</sup> Przyznawał, że ma „niemal obsesyjną nienawiść do wyznawców idei Narodu”. C. MIŁOZ: *Rodzinną Europą...*, s. 99.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>7</sup> Por.: „W Polsce najlepsza inteligencja jest ateistyczna lub agnostyczna”. T. MERTON, C. MIŁOZ: *Listy*. Tłum. M. TARNOWSKA. Kraków 2003, s. 121.

<sup>8</sup> C. MIŁOZ: *O podróżach w czasie...*, s. 91.

pienie. Noszą gorset — rzymski gorset — który pęka po jakiejś porcji alkoholu i wtedy wyziera spod niego chaos, mniej spotykany w cywilizacji zachodnioeuropejskiej”<sup>9</sup>.

Zaiste, młodzież wychowana — w okresie międzywojennym — w duchu miłości i odpowiedzialności wobec Kościoła i Ojczyzny była zdolna do bohaterских porywów i zapłaciła wielką daninę krwi<sup>10</sup>; szczególnie w powstaniu warszawskim, które Miłosz oceniał bardzo krytycznie, jako wielki błąd. „Przez całe życie — jak zauważa Stefan Chwin — Miłosz miał skłonność do widzenia Polski jako gigantycznej endecji, po wojnie chwilowo tylko ujętej w komunistyczny kaganiec”<sup>11</sup>. Nic więc dziwnego, że kiedy komunistyczny kaganiec został (w roku 1989) zdjęty, obawiał się wkroczenia polskiego Kościoła w międzywojenne koleiny, czyli sojuszu z nacjonalistyczną prawicą w nadziei na użycie państwa w „ewangelizacji”; a zatem utworzenia „państwa katolickiego”, „państwa wyznaniowego”. Miłosz podzielił się tymi obawami — opartymi zresztą nie tylko na wyniesionym z młodości urazie, ale też na obserwacji ujawniających się nowo-starych tendencji — już w roku 1991: „Ale z chwilą kiedy znikło państwo ateistyczne i konieczność oporu przeciwko niemu, dawny układ powrócił ze zdumiewającą siłą, jakby społeczeństwa ludzkie były poddane zasadzie homeostatu: katolickie środowisko intelektualne [skupione wokół »Tygodnika Powszechnego« — J.B.] zostało uznane przez katolicki ogół za »Żydów i masonów«”<sup>12</sup>.

Miłosz, od wielu już dekad praktykujący katolik, przekonany o metafizycznej prawdzie chrześcijaństwa, obawiał się, że strategia ta może — w dłuższym czasie — doprowadzić do dechrystianizacji Polski: „Może tak się zdarzyć, że kler będzie celebrować obrzęd narodowy, kropiąc, święcąc, egzorcyzmując, ośmieszając się zarazem swoim tępieniem seksu, a tymczasem będzie postępowało wydrażanie się religii od wewnątrz i za parę dziesiątków lat Polska stanie się krajem równie mało chrześcijańskim jak Anglia czy Francja, z dodatkiem antyklerykalizmu, którego zaciekleść będzie proporcjonalna do władzy kleru i jego programu państwa wyznaniowego”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> C. MIŁOSZ: *Rodzinną Europą...*, s. 89.

<sup>10</sup> „Młodzież składająca Ślubowania Jasnogórskie miała własną krwią okupić swoją wiarę w mit katolickiego totalitarnego państwa”. C. MIŁOSZ: *O podróżach w czasie...*, s. 196.

<sup>11</sup> S. CHWIN: *Czesław Miłosz wobec powstania warszawskiego*. „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 70.

<sup>12</sup> C. MIŁOSZ: *Państwo wyznaniowe?*. W: IDEM: *Metafizyczna pauza*. Kraków 1995, s. 266—267.

<sup>13</sup> Zob. *ibidem*, s. 267.



Minęło od tego czasu ćwierć wieku. Czy obawy Miłosza były uzasadnione? Zacytujmy Stanisława Obirka: „Jego pytanie o państwo wyznaniowe [...] jest dla mnie trafną i przenikliwą diagnozą pokusy, której polski katolicyzm już uległ, a demoralizujące, nawet destrukcyjne owoce upolitycznienia religii są już dostrzegalne”<sup>14</sup>.

Można więc chyba zaryzykować tezę, że Miłosz zbliżył się do katolicyzmu i zdecydował się na konwersję w latach pięćdziesiątych, oddalił się bowiem (w przestrzeni) od nadmiernie entocentrycznego katolicyzmu polskiego.

My też oddalmy się teraz od polskiego katolicyzmu i przejdźmy do perspektywy globalnej, mianowicie do II Soboru Watykańskiego. Miłosz śledził przebieg Soboru z wielką uwagą, a jego stosunek do reform soborowych był ambiwalentny, niekiedy wręcz wrogi. Podkreślał wszakże, że nie bierze strony katolickich konserwatystów, ale że to krytyka i zaniepokojenie outsidera. Cieszyło go odejście od uznawania tomizmu za jedynie prawdziwą i katolicką filozofię oraz — szeroko rozumiana — rehabilitacja modernizmu. Krytycznie natomiast wypowiadał się o odejściu od łaciny i wprowadzeniu do liturgii języków narodowych, co mogło — jego zdaniem — uderzyć w jedność i uniwersalizm katolicyzmu oraz pogłębić „nacjonalizację religii”. Szczególnie zaś ubolewał nad losem — takich jak on — emigrantów, którzy dzięki łacińskiej liturgii mieli poczucie ciągłości i posiadania azylu w obcym świecie.

Obawiał się w związku z tym, że „gwałtownie będzie rosnać liczba bezdomnych umysłów religijnych”<sup>15</sup>. Uważał również, że „otwarcie na świat” Kościoła nastąpiło w wyjątkowo niekorzystnym momencie, kiedy to świat był w głębokim moralnym kryzysie, związanym z rewolucją obyczajową, z buntem młodzieży, z ekspansją różnych „postępowych”, rewolucyjnych odmian marksizmu. Tak jakby Kościół zdecydował się szeroko otworzyć okna właśnie w czasie zarazy. Nic dziwnego, że te szkodliwe tendencje, prądy myślowe wniknęły do wnętrza Kościoła. „Widzę — pisał w liście do Turowicza pod koniec lat sześćdziesiątych — że Kościół jest pod naporem wariatów dotkniętych ogólnym kręćkiem zachodniej cywilizacji, tj. niewierzących w grzech pierworodny [...]. Tych postępowych tchórzów poznaje się po tym, że okropnie boją się mówić o diable”<sup>16</sup>. W innym liście wyrażał się jeszcze bardziej dosadnie (zapewne pod wpływem bourbo-

<sup>14</sup> S. OBIREK: *Czesław Miłosz wobec pokusy teokracji*. „Znak” 2011, nr 12 (679), s. 57.

<sup>15</sup> T. MERTON, C. Miłosz: *Listy...*, s. 158.

<sup>16</sup> List do Jerzego Turowicza z 1969. Cyt. za: A. FRANASZEK: *Miłosz. Biografia*. Kraków 2011, s. 883.

na, który miał zwyczaj pijać w Berkeley wieczorami): „Rzygam [...] na tych bydlaków postępowców w Kościele, którzy są przekupniami w świątyni wygnanymi przez Jezusa. Ich towary to różne *social commitments*, łącznie z ekologią. Protestantyzm według Simone Weil to było przechwycenie religii przez wielkie zwierzę Platona. To właśnie odbywa się teraz w Kościele katolickim pod przykrywką postępowości czy rewolucji (jak w krajach Ameryki Łacińskiej). A w Polsce Wielkie Zwierzę to polski naród — ta różnica”<sup>17</sup>. W ten sposób od perspektywy globalnej przeszliśmy ponownie do „sprawy polskiej”. Owa krytyczna ocena II Soboru Watykańskiego doprowadziła go do podejrzenia, które wypowiedział „pół żartem, pół serio”, że Jan XXIII był Antychrystem; „[...] jasne jest, że Antychryst po tylu wiekach doświadczenia nie mógłby zjawić się w mniej sprytnym przebraniu”<sup>18</sup>.

\*

Podsumowując społeczny wymiar religijności Miłosza, podkreślić należy trzy rzeczy.

Po pierwsze, uważał on, że istnieje obiektywna, nierelatywna hierarchia wartości. Szczyt tej hierarchii — jak u św. Tomasza — jest niewątpliwy, wątpliwości mogą się budzić na niższych szczeblach. Skoro Bóg jest najważniejszy, to powiązana z nim religia i teologia powinny wieńczyć gmach ludzkiej kultury („To co pierwsze, powinno być pierwsze” — jak zauważył w *Traktacie teologicznym*). A zatem Bóg i religia to coś ważniejszego niż jakiegokolwiek kwestie społeczne i polityczne; źle się więc dzieje, kiedy religia zaczyna służyć kwestiom społecznym. Nie powinno bowiem, co wyższe, służyć temu, co niższe. Był więc przeciwnikiem traktowania Kościoła i religii jako środka, jako narzędzia, nawet w słusznych sprawach, takich jak walka z komunizmem czy z kolonializmem.

Miłosz zatem — mimo że miał ambiwalentny stosunek do filozofii św. Tomasza — w dwóch punktach wydaje się wierny jego dziedzictwu; mianowicie w „realizmie”, czyli w pochwalę bytu, „że jest”, oraz w skłonności do hierarchicznych — o piramidalnej architekturze — budowli aksjologicznych; czyli że jest tylko jedno dobro najwyższe, do którego wszystkie ścieżki ludzkiej aktywności powinny zmierzać. Niemniej jednak nie łączył tego z klasyczną doktryną „dwóch mieczy”, zgodnie z którą władza świecka powinna podlegać nadzorowi

---

<sup>17</sup> List do Marka Skwarnickiego z 1970. Cyt. za: M. SKWARNICKI: *Mój Miłosz*. Kraków 2004, s. 114.

<sup>18</sup> T. MERTON, C. MIŁOSZ: *Listy...*, s. 157.



władzy kościelnej; optował za wariantem liberalnym, a więc za separacją Kościoła od państwa. Nie chciał, aby religia i Kościół były wykorzystywane politycznie, ale też obawiał się dominacji religii i Kościoła, to znaczy zakusów teokratycznych.

Po drugie, był mocno przywiązany do uniwersalności Kościoła katolickiego; głęboko zapadła mu w pamięć przepowiednia Oskara Miłosza o ostatecznym, globalnym zwycięstwie tego Kościoła (nie ma tu jednak mowy o zwycięstwie za pomocą przymusu państwowego). I to wzmacniało jego niechęć do wykorzystywania Kościoła i religii jako środków w służbie narodu (co nie jest tylko polską specjalnością, ale polski przypadek jest szczególnie wyrazisty i — siłą rzeczy — mu bliski). Miłosz był więc zwolennikiem — i tu można dopatrywać się sprzeczności — katolicyzmu pogłębionego, wertykalnego, a zarazem uniwersalnego, powszechnego. Jakby zjadacze chleba mieli zamienić się w anioły.

Po trzecie, Miłosz był przekonany o metafizycznej prawdzie zawartej w Biblii. Metafizyczny fundament katolickiego Kościoła jest więc solidny. Błędne społeczne zastosowania prawdy metafizycznej nie dyskredytują tej prawdy. Prawda metafizyczna może, innymi słowy, łączyć się z fałszywymi poglądami społecznymi oraz ze szkodliwym zaangażowaniem społecznym. Papieże są wszak — jak głosi (stosunkowo młoda) doktryna — nieomylni, ale tylko w sprawach wiary i moralności, a nie polityki; tym bardziej biskupi i proboszczowie. Papież Pius X mylił się być może, występując zdecydowanie przeciwko ruchom liberalno-demokratycznym, ale nie mylił się, wierząc, że Jezus zmartwychwstał.

Prawda metafizyczna — tutaj Miłosz zgodziłby się z modernistami — nie musi też być bezbłędnie odwzorowana przez dogmaty doktryny. Mamy prawo nad nimi się zastanawiać, a nawet „wędrować po obrzeżach herezji”. I uprawiać „polowanie z ogarami na sens niedosiężny świata”<sup>19</sup>. A nie tylko zdawać się na bezpieczeństwo duchowe i autorytet Kościoła katolickiego.

---

<sup>19</sup> C. MIŁOSZ: *Wiersze*. T. 4. Kraków 2004, s. 35.

## Bibliografia

- CHWIN S.: *Czesław Miłosz wobec powstania warszawskiego*. „Teksty Drugie” 2011, nr 5.
- FRANASZEK A.: *Miłosz. Biografia*. Kraków 2011.
- MERTON T., MIŁOSZ C.: *Listy*. Tłum. M. TARNOWSKA. Kraków 2003.
- MIŁOSZ C.: *Legendy nowoczesności*. Kraków 1996.
- MIŁOSZ C.: *O podróżach w czasie*. Kraków 2004.
- MIŁOSZ C.: *Państwo wyznaniowe?*. W: IDEM: *Metafizyczna pauza*. Kraków 1995.
- MIŁOSZ C.: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990.
- MIŁOSZ C.: *Wiersze*. T. 4. Kraków 2004.
- MIŁOSZ C.: *Ziemia Ulro*. Kraków 2000.
- OBIREK S.: *Czesław Miłosz wobec pokusy teokracji*. „Znak” 2011, nr 12 (679).
- SKWARNICKI M.: *Mój Miłosz*. Kraków 2004.