

УДК 821.162.1

Ireneusz KANIA  
Uniwersytet Jagielloński

## CZESŁAW MIŁOSZ A BUDDYZM

*Między refleksją Cz. Miłosza i refleksją buddyjską zachodzi relacja kongenialności: w obu jednakowo traktuje się zło jako esencja bytu, kwestia uniwersalnego współczucia, przeważa obiektywne postrzeganie świata i odbywa się utożsamienie «ja» z przedmiotem.*

**Słowa kluczowe:** Czesław Miłosz, buddyzm, soteriologia.

*Між рефлексією Ч. Мілоша і рефлексією буддизму існує відношення конгеніальності: обидві однаково трактують зло як сутність буття, питання універсального співчуття, переважає об'єктивне сприйняття світу і відбувається ототожнення «я» з об'єктом.*

**Ключові слова:** Чеслав Мілош, буддизм, сотеіологія.

*The reflection of Milosz and reflection of Buddhism exists between congeniality relations: both interpret evil as the sense of being, the question of universal compassion, objective perception of the world prevails and identification «I» with the object takes place.*

**Key words:** Czeslaw Milosz, Buddhism, Soteriology.

Czym był buddyzm dla Czesława Miłosza? Odpowiedź na to pytanie w znacznym stopniu będzie opierać się na moich osobistych rozmowach z Poetą. Tak, w rozmowie z sierpnia 1994 roku Miłosz stwierdził: «...Cała moja poezja, myślenie, zawiera bardzo silne pierwiastki buddyjskie, a to z powodu wrażliwości na ból świata i ciągłej refleksji nad czasem» [4, s. 491]. Twórca zapoznał się z tą religią w latach uniwersyteckiej młodości poprzez wykłady i pisma M. Zdziechowskiego i wrywkowe lektury A. Schopenhauera; podczas wojny nawiązał kontakt z inspirowaną buddyzmem zen i taoizmem poezją Dalekiego Wschodu za pośrednictwem wtórnych przekładów L. Staffa; w sposób twórczy odnowił ten kontakt w okresie «amerykańskim». Dharmą Gautamy Buddy żywo interesował się do końca: moja ostatnia z nim dłuższa rozmowa – z czerwca 2004 roku – miała m.in. za przedmiot Tybet i jego kulturę...

Jednakże to zainteresowanie Cz. Miłosza – może nawet fascynacja – miało charakter niesystematyczny i wybiórczy. Jego buddyjskie lektury dotyczyły w zasadzie rozmaitych popularnych na Zachodzie (głównie w USA) nurtów buddyzmu mahajanistycznego, jak zen i tantryzm tybetański; z moich rozmów z poetą wynika, że o najstarszym i znanym nam najpełniej odłamie buddyzmu, *therawadzie* (korpusem jego ksiąg świętych jest Kanon Palijski), wiedział niewiele. Jedno z fundamentalnych dzieł o tym buddyzmie, książkę H. Oldenberga «Budda. Życie, nauczanie i wspólnota» (1881), poznał dopiero w r. 1994. Niezbyt też był świadom kwestii bardziej szczegółowych, jak np. ewolucja zakresu znaczeniowego pojęć *dharma*, *nirwana*,

*karman* czyli «powstawanie w zależności», a więc centralnych dla buddyjskiej doktryny. Genezę innych, jak *sati* «uważność», błędnie wywodził z buddyzmu zen, podczas gdy już w Kanonie Palijskim poświęca się im wiele miejsca.

Czego zatem Miłosz szukał w buddyzmie? Zapewne alternatyw, przynajmniej intelektualnych, dla niektórych nie całkiem go zadowalających propozycji katechizmowych w kwestii zła, duszy nieśmiertelnej, zbawienia osoby i odkupienia świata. Już choćby tylko ta konstatacja może być podstawą do przeświadczenia, że buddyzm był dla Miłosza czymś ważnym, z czterech co najmniej powodów. Pierwszy: rozpoznanie zła = bólu istnienia nie jako przygodności bytu, lecz jako jego rdzenia, esencji. Tak jak to ujął M. Zdziechowski: «... Zło nie jest (...) czymś drobnym i przypadkowym, nikłym cieniem jakimś na ogromie dzieła Bożego, uwydatniającym jego piękno, ale jest, raczej stało się, naturą rzeczy» [9, s. 143]. Drugi: dążenie – jak trafnie stwierdził ks. J. Sadzik [8, s. 17] – do nakreślenia obiektywnej sytuacji ontologicznej człowieka i w ogóle bytu (*jathabhuta dassanam* – «widzenie rzeczywistości taką, jaka ona jest»). U Miłosza artykułuje się ono jako dążenie do «poezji obiektywnej», przełamującej solipsyzm – plagę poezji nowoczesnej. Trzeci, związany ściśle z drugim: namysł nad problemem «ja», z jednej strony, jako podmiotu lirycznego, z drugiej, jako kategorii epistemologicznej (ja poznające), ale i ontologicznej. Czwarty: współczucie. Wszystkie te cztery problemy stoją w samym centrum buddyzmu, i to od samego początku.

Sądzę, że między refleksją Czesława Miłosza i refleksją buddyjską zachodzi relacja kongenialno-

ści (w etymologicznym sensie tego słowa), tzn. obie one wypływają z podobnego doświadczenia świata u naszego Poety i u Mędrca z klanu Sakjów<sup>1</sup>. Dlatego zamiast o wpływach, wolę mówić o podobieństwach. Zacznę jednak od ważnej różnicy, dotyczy ona soteriologii – części teologii, zajmującej się problemem zbawienia.

**1. «...Wolę polegać na Łasce – albo na braku Łaski».** Pierwotny buddyzm był religią ateistyczną, tzn. obywatel się bez Boga monoteizmu (jedynego Stwórcy wszechrzeczy i dobrego Ojca stworzenia). Istnienie bogów przyjmował jako coś oczywistego, lecz odmawiał im istotniejszego wpływu na świat i ludzi, zwłaszcza w aspekcie zbawienia. Rozumiane po buddyjsku «zbawienie» – tzn. wyzwolenie, zniweczenie wszelkich przesłanek do kontynuowania bytu uwarunkowanego – może być dziełem jedynie kogoś, kto do takiego celu świadomie dąży; bogowie, jako istoty same podległe prawom *samsary*, nie mogą mu w tym pomóc. Nauczyciel, nawet największy, jak sam Przebudzony, jedynie wskazuje drogę.

Buddyjska autosoteriologia była dla Miłosa nie do przyjęcia. «Ponieważ buddyjskie samozbawienie jest dla mojej pesymistycznej strony zbyt optymistyczne, ja wolę polegać na Łasce – albo na braku Łaski. Ufać Łasce. Tutaj jestem większym pesymistą» – powiedział Miłosz pod koniec naszej rozmowy. Przypomnijmy, że poetę nękały zawsze wątpliwości co do niepojętych decyzji Opatrzności, często wyglądających na kapryśne, wybiórcze. Dlaczego ja ocalałem, a wielu innych, może lepszych ode mnie – nie? To pytanie – nie zawsze wypowiedziane wprost – przecież wcale nierzadko napotykamy u poety. A czy działanie Opatrzności nie jest jedną z form przejawiania się Łaski *tout court*, bez technicznych specyfikacji?

W buddyźmie potencjał zbawcy wpisany jest w każdą istotę żywą – jako pierwiastek Buddy (potencjał przebudzenia). To kwestia wiary, fundamentalnej ufności (sansk. *śraddha*) w jakiś sensowny porządek kosmosu, obejmujący skalę bytów ustosunkowanych tak, by był możliwy postęp, ewolucja duchowa doprowadzająca ostatecznie, choćby po eonach, do najwyższego celu – stanu Buddy (innymi słowy: do aktualizacji owego potencjału zbawczego, «doskonałości» wpisanej w każdą istotę). Taka perspektywa (zbliżająca wyraźnie buddyizm do doktryn gnostyckich i kabalistycznych z ich iskrami boskości, rozproszonymi i upadłymi w materię, skąd gnostyk ma je wydobyć, dzięki czemu

<sup>1</sup> Mamy tu analogię z A. Schopenhauerem, który, nie wiedząc jeszcze wiele o buddyźmie (fascynowały go, jak wiadomo, «Upanisady»), samodzielnie i niezależnie doszedł do naczelných buddyjskich intuicji i diagnoz.

zreintegruje się ze swym boskim źródłem) jest niebywale optymistyczna, tym bardziej, że nie ma tu odpowiednika Upadku.

Dla Czesława Miłosa, przekonanego o bardzo głębokim upadku nie tylko człowieka, ale i całego bytu, była ona nie do zaakceptowania. Człowiek nie jest w stanie o własnych siłach z niczego się podnieść, zwłaszcza że nawet jego «wolna wola» to bodaj tylko złudzenie (por. wiersz «Alkoholik...» z tomu «To»); rządzą nami Geny, Przeznaczenie itp. nieznanne siły. Jedyną nadzieją pozostanie więc Łaska... albo brak Łaski!

Ale co by taka nadzieja, oparta na braku Łaski, miała znaczyć? Sens tej dość dla mnie zagadkowej wypowiedzi odczuwam jako szukanie pewności jednoznacznej – jakiegokolwiek – prawdy o naszych widokach na zbawienie. Gdybym wiedział, że Łaski nie ma, już wiedziałbym bardzo dużo... Zbawienie podług Miłosa musi mieć, jako scenerię, świat znany mu z dzieciństwa – może dolinę Niewiaży z jej ludźmi, zwierzętami i roślinami, barwami i zapachami, ale przemieniony, nowy, już po *apokatastasis pantōn pragmatōn*. Świat, w którym istoty ludzkie zachowują pełnię swego osobowego uposażenia – na zawsze niezniszczalnego.

Otóż jednym z etapów drogi do nirwany jest przezwyciężenie wiary w nieśmiertelną, substancjalną duszę («ja»), i ta bodaj okoliczność najskuteczniej w oczach Czesława Miłosa dyskredytowała po buddyjsku rozumiane zbawienie.

Samą nirwanę stary buddyizm opisuje najczęściej w sposób negatywny – jako «niezrodzone, nieuczynione, niezłożone» [6, frag. 133]; «zniszczenie pożądań, zniszczenie nienawiści, zniszczenie zaślepienia» [6, frag. 134]; wygaszenie [6, frag. 138]. Gdy porzuca się język negatywny, nirwana jest «wyspą dla tych, którzy znaleźli się pośrodku toni, w potężnym nurcie, dla tych, których porywa prąd starości i śmierci». Nirwana jest «zniszczeniem starości i śmierci» [6, frag. 139]. Czym to «zbawienie» mogłoby pociągać kogoś takiego jak Miłosz? Niczym specjalnym – choćby dlatego, że nawet gdyby człowiek mógł własnym wysiłkiem je osiągnąć, przecież i tak nie wyrwałby świata z paszczyki starości, śmierci, zła. Ono nadal będzie trwać, «gdy krew rozszarpanego przez wilki jelenia / nie będzie przez nikogo widziana», a «jastrzęb będzie spadać na zająca bez świadków» («Unde malum»). Sam kiedyś powiedział, że nie chce duszy nieśmiertelnej (a więc i zbawienia), jeśli miałaby ona być odjęta innym istotom. Zbawienie – tak, ale razem z całym światem obecnym, przeszłym i przyszłym. Nie wiem, czy poeta wiedział, że wyrzekając się własnego zbawienia w

imię solidarności z innymi cierpiącymi istotami, podpisywał się pod tzw. ślubowaniem *bodhisattwy*, soteriologicznego ideału mahajany...

**2. «Nie było Ja. Było zapatrzenie».** Kwestia «ja» zajmowała Miłosza na dwu płaszczyznach: ontologicznej («ja» jako substancjonalna dusza nieśmiertelna) i epistemologicznej («ja» jako podmiot poznający). Wiare Miłosza w obiektywne istnienie substancjalnego «ja» trzeba bodaj widzieć jako funkcję jego, z jednej strony, przekonania o «mocnym», niepodważalnym istnieniu świata, który trwa niezależnie od podmiotu i jego wyobrażeń (tzn. świat nie jest więc psychologicznym korelatem podmiotu). To stanowisko w naszej rozmowie Miłosz sam nazwał «naiwnym realizmem Tomasza z Akwinu» (vide «Świat. Poema naiwne»). Z drugiej strony, kilkakrotnie napotykamy u Miłosza refleksję o «ja» wywiedzioną z kontemplacji dzieł sztuki. Właściwa każdemu wybitnemu dziełu indywidualna «sygnatura» jest według poety dowodem na niepowtarzalność duszy jednostkowej, a ta niepowtarzalność z kolei wskazuje na jej nieśmiertelność (!). Jest to pomysł niezwykle interesujący. W jaki sposób Miłosz ustanawia *iunctim* między «niepowtarzalnością» i «nieśmiertelnością»? «Niepowtarzalność», jeśli ją rozumieć jako niemożliwość tożsamości dwóch rzeczy, jest czymś oczywistym; Wisława Szymborska mówi, że różnią się nawet dwie takie same krople czystej wody (jako że racją dostateczną dla uchylenia postulatu identyczności jest samo już *principium individuationis*). Wizja Miłoszowa, wyrażająca sprzeciw wobec «czystego płynięcia» (jak u Heraklita, czy też jak potok *dharm* w ontologii buddyjskiej), zdaje się tu bliska koncepcji monad; każda z nich, różna od drugiej, niepowtarzalna, jest jednocześnie wieczna. Ale monady nie są substancjami w klasycznym rozumieniu, ani materialnymi, ani duchowymi; to tzw. punkty metafizyczne będące raczej lokalnymi zgęszczeniami siły, lub energii (jak w fizyce einsteinowskiej). Otóż u G.W. Leibniza relacja między wzajemną nietożsamością monad (niepowtarzalnością) a ich wiecznością ma charakter «konkomitancji» (współwystępowania), a nie zależności ontologicznej bądź przyczynowej. Wygląda więc na to, że w kwestii ontologicznego statusu «ja» Miłosz był najbliższy Leibnizowi (czego, jak mi się zdaje, sobie nie uświadamiał).

Od buddyjskich wyobrażeń w tej materii był natomiast daleki. Przypomnijmy, że w najstarszym buddyzmie pojęcie «ja» jest oczywiście używane – na poziomie uzusu językowego, empirycznym i operacyjnym, jak wszędzie indziej. Wszelako «ja»

empiryczne filozofia buddyjska pojmuje jako byt złożony, podlegający zatem rozpadowi i przemianowi, a więc niesubstancjalny, ontycznie «pusty» (pali: *suñña*) i generujący ból. Buddyjskie «ja» jest konstruktem, wiązką funkcji kształtującą się w toku ontogenezy w ramach kompleksu *nama-rupa* («nazwa i forma») i ulegającą rozpadowi w chwili śmierci osoby<sup>2</sup>. Uważna analiza językowo-logiczna pojęcia «ja» [6, frag. 43]) ujawnia tę jego «pustość» (sansk. *śunjatā*), niesubstancjonalność jako zespołu elementów funkcjonalnych (*dharm*). Buddyści uważają, że «ja», konwencjonalne pojęcie operacyjne, indukowane w istocie przez struktury języka, uległo nieuprawnionej ontologizacji<sup>3</sup>. Dlatego «ja» zostaje w buddyzmie przewyżczone (nie «zniszczone», wbrew potocznemu mniemaniu!) nie tylko na płaszczyźnie dyskursywnej; ważniejsze, iż jest to również cel licznych praktyk i ćwiczeń duchowych (medytacji itp.). Zanegowanie pojęcia trwałego, substancjalnego «ja» (duszy, atmana) było jednym z pierwszych i najważniejszych starć nowej religii z hinduizmem upaniszadowym.

Objawienie poniekąd iluzorycznego charakteru «ja» ma również ważne implikacje etyczne. Oto znikła ontologiczna podstawa ludzkiego egoizmu: my, ludzie, nie jesteśmy już wzajem dla siebie odrębnymi, wsobnymi bytami; każde «ja» to jednocześnie istotowo «ty» i «on / ona». Pozorność «ja» jest w ten sposób drugą, obok wspólnoty w cierpieniu, podstawą wszechlitości i zakazu wyrządzania krzywdy innym istotom. Jest to zatem również podstawa prawa moralnego, karmicznej odpłaty [6, frag. 55].

Stosunek Miłosza do «ja» był niejednoznaczny, owszem, naznaczony dramatycznym rozdarciem, niepewnością. Z jednej strony, bez silnego «ja» nie ma prawdziwego artysty; ego Miłosza było potężne, żarłocze, «niesyte świata». Jak niebezpieczne jest takie «ja», jak bliskie idolatrii świata, nie trzeba tłumaczyć ani szukać daleko jego surowej oceny; dość otworzyć Tomasza a Kempis. Cały świat płonie ogniem ego – żądz, namiętności, pragnień, głodu doznań bez kresu. Przywiązanie do takiego «ja» to więc najskuteczniej spajająca człowieka z samsarą i blokująca drogę ku *summum bonum*. Albowiem takie «ja» kurczowo czepia się bytu, tymczasem zaś wygaszenie woli bytu jest naczelnym celem adepta buddyjskiej *Dharmy*. Miłosz był doskonale świadom niebezpieczeństwa, toteż rozdęte, także «urażliwe» (por. wiersz «Metamorfozy») ego niejednokrotnie mu ciążyło. Próbował zatem okiełznać je, pomniejszyć, nawet podważyć

<sup>2</sup> Interesujące, że bardzo podobną koncepcję napotykamy u D. Hume'a, w jego «Traktacie o naturze ludzkiej».

<sup>3</sup> Bardzo podobnie o «ja» myślał F. Nietzsche [7, s. 41–42].

jego status bytowy. Miewał wszak chwile, w których nieśmiertelność indywidualnej duszy wydawała mu się wątpliwa – wówczas, gdy cały świat ukazywał się jako ciągły przepływ bezmiennej energii, tworzącej sobie bez przerwy nowe formy, aby wnet je porzucić, «opuszczając po chwili ich powłokę i zostawiając zamiast żywych istot zbiorowisko połamanych lalek» («Metafizyczna pauza»; por., «Ależ» w «Piesku przydrożnym»).

Z drugiej strony, «ja», tak drogie artyście – dostarczyciel surowca do tworzenia dzieła – stanowiło też, jako zapośredniczenie, zawadę w uchwytowaniu świata. Albowiem Miłosz-artysta był również kontemplatykiem z «odchyleniem» mistycznym: chciał chłonąć rzeczy wprost, bez zapośredniczeń, a zwłaszcza unieważniając rozdzielenie świata na podmiot i przedmiot, rozdzielenie ustanawiane wszak przez «ja». Tym sposobem pragnął bodaj dotrzeć do «istoty» rzeczywistości (po buddyjsku: *tathatā*, «takość»), ujrzeć ją w jej nagiej faktyczności. Otóż nie o co innego chodzi w buddyjskiej filozofii i praktyce medytacyjnej. Na gruncie buddyzmu ulega zniesieniu rozszczepienie rzeczywistości na podmiot i przedmiot, które okazują się pozorem dopuszczalnym jedynie na płaszczyźnie empirycznej, operacyjnej (*samwryttisatja*, czyli «prawda względna», «przysłonięta»). W tym sensie uchylenie czy też «zanikanie podmiotu patrzącego» (o którym mówi w rozmowie, a także w rozmowach z K. i S. Chwinami) [4, s. 284] i z J. Brodzkim [5, s. 385] bardzo interesowało Miłosza, który chciał być «samym czystym patrzeniem bez nazwy ..., na granicy, gdzie kończy się ja i nie ja» («To jedno»). To «bez nazwy» jest tu chyba skrótem na wyeliminowanie z sytuacji kontemplowania świata świadomych i podświadomych zapośredniczeń językowych, dyskursywnych, logicznych, asocjacyjnych; od czasu badań B. Whorfa wiadomo, jak wielką rolę w naszym odbiorze rzeczywistości dookolnej odgrywa siatka struktur językowych, jaką bezwiednie nakładamy na przedmiot widzenia. (To jakby trzecia, po czasie i przestrzeni, Kantowska forma naczności, bodaj nie mniej aprioryczna niż tamte.) A owa «granica, gdzie kończy się ja i nie-ja», to, jak sądzić można, moment, w którym pęknięcie podmiot-przedmiot zanika. Ten moment jest «zbawieniem» artysty, kontemplacją czystą, zawieszeniem «ja» i utożsamieniem się go z przedmiotem, który właśnie «przedmiotem» być przestaje. Tak odkupicielską rolę sztuki pojmował A. Schopenhauer pisząc, że wówczas «zatrzymuje się koło Iksjona» (ekwiwalent buddyjskiej samsary). Nie bez kozery Miłosz Schopenhauerowską filozofię sztuki cenił bardzo wysoko [5, s. 449].

Buddyjska nieufność wobec «ja», podniesiona do rangi dyrektywy filozoficznej i religijnej, w sposób naturalny przysłała w sukurs poetyckiej strategii Miłosza. We współczesnej poezji – a tyczy się to jej przygniatającej części – bardzo go irytowało pchanie się autorskiego «ja» na plan pierwszy, co często prowadzi do «bebechowatości», a nie raz i do solipsystycznego zamknięcia się w ciasnym świecie subiektywnych przeżyć i doznań, niekoniecznie interesujących dla czytelnika. Miłosz, jak wiadomo, uznawał to zjawisko za jedną z głównych chorób poezji współczesnej (jednym z jego skutków jest zanik w niej opisu). Sam dążył do tworzenia poezji bardziej «obiektywnej», w której «ja» autora, jego wizja «subiektywna», dyskretnie usuwałoby się na dalszy plan. W 1990 r. mówił w redakcji «Res Publici»: «Oczekuję kontynuacji sztuki obiektywnej, obiektywnego pisanie (...). Jeżeli weźmiemy pod uwagę filozofię i poezję buddyzmu zen, będziemy mieli przed sobą przykład myśli i poezji bardzo obiektywnej» [5, s. 150]. Ta strategia ma swój antecedens w «naiwnym realizmie» Miłosza, jeszcze w czasach wojny (por. «Świat. Poema naiwne»).

Bliską bodaj ideału realizację trzech wzmiankowanych dyrektyw: więcej opisu, jak najmniej ego autora, zatarcie granicy między ja i nie-ja – odnalazł, jak można sądzić, w poezji japońskiej (haiku) i starochińskiej. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że to, co tak urzekło Miłosza w tej poezji, w niemałej mierze wynika z faktu, że niektóre języki orientalne, jak właśnie chiński i japoński (a ponadto tybetański, częściowo sanskryt i pali), w znacznie większej mierze niż europejskie wykorzystują bezosobowe konstrukcje zdaniowe, w których podmiot czynności schodzi na dalszy plan, traci wyrazistość aż do zaniku; skutkiem tego traci też ostrość opozycja podmiot-przedmiot. To, co w naszych językach jest czynnością, akcją przechodnią, tam staje się procesem albo sytuacją «patrzenia» itp. Poniekąd autonomiczną, angażującą po równi «podmiot», «czynność» i «przedmiot» («absorbującą» je). Akcent z podmiotu (wyrażanego formą nominalną) przenosi się na czynność/proces (wyrażany formą werbalną) [por. 2, s. 51, 53; 5, s. 308–309].

«**Ciągle jestem nienasycony...**». «Światem nie można się nasycić. Ciągle jestem nienasycony» mówił Miłosz w wywiadzie udzielonym w 2001 r. K. Janowskiej [5, s. 333]. Patrząc pożądlawie np. na kobiety pragnął, jak sam mówił, nie tej jednej, ani nawet nie wszystkich kobiet naraz, lecz w ogóle wszystkiego. Sądzę, że to ważny trop; interesujące światło rzuca nań myśl indyjska. Sięgnijmy do Maryli Falk: «W pierwszym rzędzie uderza nas to, że aktowi poznania przypisywali [Hindusi. – I.K.]

większą konkretność: wczucie się w jakąś formę rzeczywistości nie oznacza dla nich stanięcia przed nią, aby odbić ją w sobie, pozostając w oddziale- niu od niej, lecz wchłonięcie w siebie przedmiotu, zawładnięcie jego istotą; oznacza (...) «stanie się» samą ową rzeczą. Akt poznania jest aktem utożsa- mienia się. (...) Poznanie jest czymś niebywale po- tężnym. Wydaje się, jak gdyby rzecz traciła własne jestestwo i ulegała wchłonięciu przez nasze. I jak gdyby substancjalność przedmiotu rozpuszczała się w funkcji poznawczej. A podobnie jak zanika granica między podmiotem i przedmiotem, tak też zamazują się granice między rzeczami» [3, s. 7].

W tym świetle Miłoszowa nienasycona za- chłanność na świat okazuje swoje drugie, oprócz czysto hedonistycznego, oblicze, czy może funkcję: poznawczą. Jej konotacje, związane z pożądaniem zmysłowym, erotycznym, to coś dobrze znanego. Wiadomo, że w niejednej starej tradycji akt po- znawczy bywał utożsamiany z aktem seksualnym i *vice versa*: wystarczy przywołać biblijną hebrajsz- czyznę, w której czasownik o rdzeniu *jod-dalet- -'ajin* oba te akty oznacza; stąd mamy w starszych przekładach Biblii zwroty w rodzaju «Adam poznał swoją żonę Howę», jak u J. Wujka.

Staje przed nami pytanie: co dominowało w Miłoszowej zachłanności na świat – namiętna roz- kosh wchłaniania go, smakowania, czy też wyzby- te namiętności i żądzy (pamiętajmy o «chłodnym sercu poety»!), jasne «widzenie go w zachwyce- niu»? I drugie: czy tego nienasyconia nie odczu- wał jako ciężaru, skoro tęsknił do spojrzenia na świat znowu – jak w Raju albo jak w dzieciństwie – okiem «wyjętym» z Ja? Wszak napisał pod ko- niec życia: «Nie było Ja. Było zapatrzenie. / Ziemia dopiero co wydobyta z odmętu. / Trawa jaskra- wozielona. Brzeg rzeki, tajemniczy» («Ja» z tomu «Druga przestrzeń»).

**3. «To jest tam ciągle, we dnie i w nocy».** Pyta- nie o zło jest zwykle próbą refleksji problematyzu- jącej nasze doświadczenie cierpienia – doznawanego i zadawanego. Na gruncie religii monoteistycz- nych cierpienie uzyskuje wymiar metafizyczny i staje się jednym z przejawów jakiegoś tajemniczego zła o nieznanym źródle (siłą rzeczy musi ono być sytuowane gdzieś poza Bogiem – Stwórcą i dobrym Ojcem). Postulat metafizyczności zła byłby w takim ujęciu próbą sprokurowania alibi Bogu. Mit biblijny zdejmuje poniekąd z Boga odpowiedzialność za zło w świecie, skoro weszło ono weń dopiero poprzez Upadek pierwszych ludzi, ostrzeżonych wszak lo- jalnie przez Boga. W Pierwszym Stworzeniu zła ani cierpienia nie było. Ale jak? Czy w samej swojej istocie, do rdzenia, czy też tylko przejściowo? Mit

biblijny i późniejsza myśl teologiczna sugerują, że raczej to drugie, skoro *in illo tempore* świat wyszedł z dłoni Stwórcy nieskażony i skoro kiedyś znowu taki się stanie. Baranek będzie znowu legał koło lwa, Raj będzie przywrócony.

Taka eschatologia obca jest innym wielkim tradycjom. W Chinach nieskażonego stworzenia nigdy nie było; owszem, większość chińskich mi- tów kosmogonicznych mówi o jakiejś istotnej dys- funkcji pierwszego stworzenia – na przykład o zbyt wielkiej liczbie słońc, które Heros kulturowy musi zestrzeliwać z łuku, aby na świecie dało się żyć. W tradycji indyjskiej każdy byt przejawiony jest z de- finicji zniszczalny i bolesny. Obowiązuje tu równa- nie: świat = samsara = przemijalność = bolesność = (zło). *Dukkha* jest samym rdzeniem, nie zaś przy- padłością czy skazą albo wykrzywieniem bytu. W buddyzmie *dukkha* to po prostu ukonkretnienie zła – cierpienie doznawane i zadawane. Jest ono treścią pierwszej spośród Czterech Szlachetnych Prawd, będących doktrynalnym fundamentem tej religii [6, frag. 103].

W religiach monoteistycznych pojęcie zła jest czymś znacznie szerszym i bardziej abstrakcyjnym, powiązано je bowiem z pojęciem grzechu, występ- ku przeciw Prawu Bożemu. W rozmowie z P. Lisic- kim Cz. Miłosz mówił: «Kiedy wykładałem na uni- wersytecie w Berkeley, kiedy mówiłem, że jest dobro i zło, (...) moi studenci się śmiali. (...) Dla nich poję- cie zła i pojęcie grzechu jest jakąś abstrakcją. Kiedy jednak mówię o cierpieniu, to oni są bardzo otwar- ci. Czyli kategoria cierpienia, która jest bardzo silna w buddyzmie, trafia do umysłowości dzisiejszych ludzi» [4, s. 414–415].

Tu bodaj dotykamy sedna problemu, jaki Mi- łosz miał zawsze ze złem i cierpieniem w świecie. W chrześcijaństwie są to przypadłości bytu wyni- kające z grzechu, kategorii wobec nich pierwot- nej i nadrzędnej; jako korelaty Prawa moralnego stosują się one tylko do ludzi i ich świata. A co z cierpieniem zwierząt? I całej natury będącej jed- ną wielką rzeźnią istot wzajem się mordujących i pożerających? Natury, która wytwarzając ból = zło zarazem pozostaje niewinna, bo nieświadoma? *Sine lege crimen nullum*. Wygląda na to, że właśnie zło = cierpienie jest kategorią prawdziwie uniwersalną, obejmującą wszystkie istoty czujące. Tak widzi się ten problem w buddyzmie. Z tym wiąże się kwestia uniwersalnego współczucia. W monoteizmach metafizyczną podstawą solidarno- ści istot żywych (czyli ludzi) jest wspólne im syno- stwo w Bogu, z czego w sposób naturalny wynika nakaz miłowania przez nich Boga – ale i siebie nawzajem. W buddyzmie podstawą solidarności

istot jest wspólnota w niewygodzie istnienia (*dukkha*) i «obcości pośród galaktyk» (wiersz «Religię bierzemy» z tomu «Druka przestrzeń») – na które odpowiedzią najskromniejszą jest litość. Ten właśnie rys kondycji człowieka, i nie tylko kosmiczne osamotnienie i rozmaite jego pochodne, jak lęk, grozę itd., prowadzi poetę ku naczelnej, jak można sądzić, dyrektywie etycznej jego życia – ku «nie-wyobrażalnemu miłosierdziu». Jest ona centralną również w buddyźmie, gdzie nosi miano *karunā* («miłosierdzie, litość, współczucie») i *mettā* (sansk. *majtri*, «przyjazna życzliwość» [6, frag. 154<sup>4</sup>]).

Wszystkie zarysowane wyżej wątki znajdujemy w jednym z najbardziej dla mnie przejmujących, i już z ostatniego okresu życia Cz. Miłosza, wierszy; chodzi oczywiście o «To». Ten utwór, dramatyczne przyznanie się Poety do klęski całościowej «ochronnej strategii zacierania śladów» i zagłuszania w sobie rozpaczy, ma jako swoje ideowe centrum następujący dystych: «To jest jak kiedy syn króla wybiera się na miasto i widzi świat / prawdziwy: nędzę, chorobę, starzenie się i śmierć». Ponieważ dla niejednego czytelnika jest on zapewne niejasny (Coż to za król? Jakie miasto?) przypomnijmy, o co w nim chodzi.

Stara buddyjska legenda, opracowana w formie literackiej przez genialnego indyjskiego poetę, muzyka, teologa, dramaturga itd. imieniem Aśwaghosza (ok. I–II w.) a zatytułowana *Buddhacarita* (Życie Buddy) [1, pieśń III], opowiada o tym, jak młody książę Siddhartha Gautama, trzymany przez ojca właściwie w luksusowym «areszcie domowym» (aby nie mógł, obcując z normalnym życiem, poznać jego mrocznych stron i wybrać żywota bezdomnego ascety, co – jako jedną z dwu możliwości – przepowiedzieli mędrcy przy jego narodzinach), pewnego dnia, zmyliwszy strażę, wyjeżdża jednak do Kapilawastu, stolicy. Tam w ciągu kilku dni spotyka kolejno niedołęznego starca, człowieka ciężko chorego, wreszcie trupa niesionego na marach. Książę, po każdym takim spotkaniu coraz bardziej przybity i niespokojny, doznaje prawdziwego wstrząsu w zetknięciu się ze śmiercią. Zobaczył wreszcie rzeczywistość *jathabhutam*, «taką, jaką jest naprawdę». Porzuca życie światowe, wyrusza w bezdomność, aby jako asceta szukać Wyzwolenia.

4 Oto ten fragment: «Wszystkie istoty żywe, jakiegokolwiek by były – słabe bądź silne, smukłe, duże, średnie, krótkie, małe bądź wielkie; widzialne bądź niewidzialne, żyjące daleko bądź blisko, urodzone albo dążące do narodzin – niechaj będą szczęśliwe. Niech nikt nie oszukuje drugiego, niech nikt nikim nie gardzi, niech nikt z gniewu lub złości nie życzy drugiemu złego. / Jak matka z narażeniem własnego życia czuwa nad dzieckiem, tak też niechaj każdy pielęgnuje bezgraniczną życzliwość wobec wszystkich istot». Ten tekst – jeden z najsłynniejszych tekstów buddyźmu w ogóle – znajduje się w jednym z najstarszych zbiorów wchodzących w skład Kanonu Palijskiego (*Suttanipata*).

Ma 29 lat; 51 lat później będzie umierał jako Budda, Przebudzony, w otoczeniu rzesz uczniów, jako założyciel nowej uniwersalnej religii, Jako ten, który wskazał Drogę.

(Starzec, człowiek chory i trup to trzej *dewadūtāh*, «wysłańcy bogów», poniekąd «aniołowie», mający pchnąć młodego księcia na Ścieżkę Oświecenia, *Bodhimarga*, aby dać światu nowego nauczyciela ponadczasowej *Dharmy*.)

Mroczną treść «TEGO» egzemplifikuje, na jednym krańcu, piękna buddyjska przypowieść sprzed ponad dwóch tysięcy lat, na drugim – dobrze nam znane obrazy grozy o wymiarze historycznym i powszednim. W pozornie beznamiętnych, surowych dwuwierszach Cz. Miłosz pokazuje ponadczasowy, ahistoryczny wymiar grozy istnienia, która – zawsze i wszędzie taka sama – stanowi prawdziwe «mroczne podłoże rzeczywistości», to, co zawsze jest «pod spodem».

W ambiwalentnym i niecałkiem wewnętrznie spójnym stosunku Miłosza do buddyźmu odbija się jego ogólna postawa wobec rzeczywistości, nacechowana wahaniem i rozdarciem, niepewnością i pokorą («pobożnością») w obliczu jej tajemnicy, rozpięta między zachwytem i grozą. Nie była to, moim zdaniem, postawa bezwarunkowej akceptacji świata; wszak powiedział kiedyś, że nigdy się nie pogodzi z cierpieniem w naturze – «niewinnej morderczynie». Wierzył co prawda w niepodważalną rzeczywistość świata, ale i mówił, że nie całkiem jest tego pewien: «ten świat jest *fleeting*, umykający, (...) wątpliwy» (potok *dharm* w ontologii buddyjskiej). Ważny buddyjski koncept względnej iluzoryczności «ja» i możliwości jego uchylecia w pewnych sytuacjach miał dlań duży urok; jednocześnie poeta był mocno przywiązany do chrześcijańskiego pojmowania duszy, której owo «ja» jest niezbywalnym osobowym centrum. Nirwana jako *summum bonum* nie pociągała go wcale (zdaje się, że – za Zdziechowskim – uważał ją za «ucieczkę od świata»). Oświecenie (palijskie *bodhi*, japońskie *satori*) jako rozbłysk widzenia «istoty rzeczy», jej «takości», widzenia niosącego głęboki spokój i odczucie harmonii ze światem – owszem; świadczy o tym piękny wiersz «Dar»<sup>5</sup>, również bardzo «buddyjski» (zenistyczny z ducha i estetyki; por. również «Ranek» w «Piesku przydrożnym»). Swoją nieposkromioną żądzą wszel-

5 Za zwrócenie mi na niego specjalnej uwagi dziękuję prof. Wojciechowi Kudybie, który łaskawie mi przesłał tekst swojego eseju pt. «Zostaw ten złudny umysł». Echa medytacji zen w poezji Czesława Miłosza // Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gtunek dyskursu. – Warszawa, 2010. Autor poddaje w nim wnikliwej analizie literackiej wątki zenistyczne w niektórych utworach Cz. Miłosza.

kich możliwych wrażeń bardzo sobie cenil – bez niej nie byłby artystą – ale jednocześnie był świadom zagrożeń z jej strony idących. Nie podejmując z niej totalnej wojny, przyjął wobec niej postawę po stoicku i buddyjsku zdystansowaną i cierpliwą: «Diabelskie karły pożądań koziołkowały we mnie, byłem ich świadomy i wzruszałem ramionami: razem z życiem to minie («Do Allena Ginsberga», tom «Na brzegu rzeki»)».

Ale najbardziej, powtórzę, «buddyjskim» utworem Miłosza jest wiersz «To». Odczytuję go jako lapidarny komunikat Poety o dotarciu do celu, którym było poszukiwanie przez całe życie prawdy o «losach człowieka na ziemi». A ta prawda jest «inna niż ta, której nas uczono. Wzdramy się przed jej nazwaniem» – pisze w «Szukaniu» («Piesek przydrożny»). W tym wierszu «to» zostało wreszcie nazwane. Nieprzypadkowo, bynajmniej nie gwoli literackiej ozdobności, Miłosz przywołał w nim ów słynny, rozstrzygający epi-

zod w życiu przyszłego Buddy. Odsyła on wszak do doświadczenia «paradygmatycznego», jakie raz na zawsze odmienia życie niektórych ludzi: jest nim zetknięcie się ze śmiercią, cierpieniem. Książę Siddhartha; Wagnerowski der reine Tor stający się Parsifalem po mimowolnym zabiciu łabędzia; Tomasz z «Doliny Issy» doznający wstrząsu po bezmyślnym uśmierceniu wiewiórki... W «To» mamy bodaj kryptoautobiograficzny zapis duchowej przemiany samego autora, która zapewne współwyznaczyła tory, jakimi odtąd miała biec etyczna i filozoficzna jego refleksja. Paralela z poszukiwaniami indyjskiego księcia jest tu wyraźna; wypowiedzenie przez Buddę Pierwszej Szlachetnej Prawdy również zamyka czas dążenia do prawdy – tyle tylko, że jednocześnie otwiera okres nowy – nauczycielski.

Sądzę, że w długiej i trudnej drodze do tego celu buddyjskie fascynacje i intuicje nie tylko Poecie towarzyszyły, lecz również pomagały.

#### LITERATURA:

1. *Aśwagosza*. Żywot Buddy oraz Poemat o pięknym Nandzie. Wybrane pieśni epiczne / Przeł. z sanskrytu A. Gawroński, uzup. E. Słuszkiewicz. – Ossolineum, 1966. – 145 s.

2. *Barthes R.* Imperium znaków / R. Barthes / Przeł. A. Dziadek. – Warszawa : Wyd. KR, 1999. – 185 s.

3. *Falk M.* Mit psychologiczny w starożytnych Indiach / M. Falk / Przeł. I. Kania. – Kraków : Universitas, 2011. – 428 s.

4. *Miłosz Cz.* Rozmowy polskie 1979–1998 / Cz. Miłosz. – Kraków : WL, 2006. – 1054 s.

5. *Miłosz Cz.* Rozmowy polskie 1999–2004 / Cz. Miłosz. – Kraków : WL, 2010. – 1053 s.

6. *Muttāvali*. Księga wypisów starobuddyjskich. II wyd. / Przeł. I. Kania. – Warszawa: Aletheia, 2007. – 396 s.

7. *Nietzsche F.* Poza dobrem i złem / F. Nietzsche / Przeł. G. Sowiński. – Kraków : Wyd. A, 2001. – 136 s.

8. *Sadzik J.* Inne niebo, inna ziemia / J. Sadzik // *Miłosz Cz.* Ziemia Ulro. – Warszawa: PIW, 1982. – S. 105–146.

9. *Zdziechowski M.* Wybór pism / M. Zdziechowski. – Kraków : Znak, 1993. – 546 s.