

ELŻBIETA KISŁAK

MERTON I MIŁOSZ W OBLICZU TOTALITARYZMÓW

Wydawcy, zarówno polscy, jak amerykańscy, przyznają korespondencji Mertona z Miłoszem rangę wyjątkową. Taką opinię wyraża na przykład edytorka pokaźnego bloku epistolograficznego, którego spis zawiera jedynie nazwiska literatów, piszących do Mertona¹; co bardziej istotne, ogromną wagę zdawali się przywiązywać do tej rozmowy na odległość sami adresaci. Już w swym trzecim liście Miłosz oświadczył: „Jest pan dla mnie ważny, czuję w panu przyjaciela, z którym mogę być zupełnie szczery” (MM 44)². Być może dzięki autorytetowi kapłaństwa, który stał za znanym już wówczas autorem książek o duchowości, od początku korespondencyjny dialog toczył się w intymnych rejestrach – poeta nie wahał się przyznać do rozpacz, dawnych i niedawnych błędów, religijnych rozterek, domowych kłopotów. Jeżeli dodać do tego wymiar intelektualny poruszanych w listach

¹ *The Courage For Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers*, selected and edited by Ch. M. Bochen, New York 1993.

² Rozwiązanie skrótów użytych w tekście znajduje się na końcu artykułu (s.186).

problemów, nie ulega wątpliwości, że korespondencja z Mertonem stanowi jeden z ważniejszych autokomentarzy poety i, rzecz jasna, bogate źródło dla interpretatorów jego twórczości, obok korespondencji z Iwaszkiewiczem, Andrzejewskim, Wańkowiczem i Watem. O temperaturze prowadzonych z Mertonem dyskusji świadczą listy niewysłane przez Miłosza, które również znalazły się w zbiorze, a także dublujące te wysłane natychmiastowe koniektury i dopowiedzenia po obydwu stronach.

Merton z jeszcze większą rewerencją komplementował listy Miłosza, napisał mu wprost, że uważa je za najlepsze, a musiało to znaczyć niemało, zważywszy różnorodność, rozległość i obfitość jego kontaktów. Dodał przy tym, że „dlatego najtrudniej na nie odpowiadać” (MM 120), niejako tłumacząc kolejną zwłokę w odpowiedzi. Znaczenie tych listów nie wiąże się bowiem ani z ich częstotliwością, ani regularnością, zdarzały się między nimi długie przerwy, czasem kilkumiesięczne, a nawet kilkuletnie. Stosunkowo regularnie pisywali do siebie w pierwszych dwóch latach, zanim Miłosz osiadł w Kalifornii, kiedy to kilka razy – ściśle biorąc pięć – wymienili długie listy, czekając zwykle miesiąc lub niemal dwa na pocztę z drugiego brzegu Atlantyku. W następnych latach pisują do siebie bardziej oszczędnie, a przerwy się wydłużają. *Nota bene*, listownych kontaktów nie zastąpiły osobiste, bo Miłoszowi tylko raz udało się odwiedzić klasztor Gethsemani, 9 września 1964 roku. W ostatnim okresie materia korespondencji częściej dotyczy konkretnych problemów wydawniczych, listy z 1968 roku, roku śmierci Mertona, który z własnej inicjatywy wznowił korespondencję po trzech latach wzajemnego milczenia, czasami wyraźnie dyktuje pośpieszna rzeczowość. Zrównoważyły ją dwa spotkania w październiku 1968 w San Francisco, najpierw obiad w chińskiej restauracji, którego uczestnicy nie zdawali sobie sprawę, że jest, jak określił go Miłosz „tak gruntownie pożegnany” (ŻW 211), a potem bardziej kameralna, celebrująca przyjaźń, rozmowa w kawiarni na 10 dni przed odlotem Mertona na Daleki Wschód. Korespondencję zamknęła pocztówka wysłana na adres Miłosza 21 listopada z Dardżiling, na niespełna trzy tygodnie przed tragicznym wypadkiem.

Mimo sporadycznych w gruncie rzeczy kontaktów uważali się za przyjaciół. „Polubiłem go natychmiast” (ŻW 211) – podsumuje Miłosz swoją wizytę w klasztorze, co zdradza zarazem poprzednią rezerwę i wybredność poety. Mieli wiele wspólnego – łączyło ich przede wszystkim to samo pokolenie, niewielka różnica wieku, zaledwie trzy i pół roku. Dzielili fascynację swojej generacji, przeżywali te same francuskie lektury, na obydwu wywarła

wrażenie *Sztuka i scholastyka*; w listach Miłosza do Mertona obecny jest wątek jego właściwie już wygasłej wówczas dyskusji z tomizmem, a pewnie podczas spotkania w klasztorze Gethsemani Merton wspominał mu o swym innym gościu i korespondencie, Jacques' u Maritainie, jak wynika ze wzmianki Miłosza w jego *Abecadzie*, w której zaznaczył, że nie wie, ile nieżyjący przyjaciel wzięt z tomizmu, podkreślając raczej przywiązanie Mertona „do innego średniowiecznego filozofa, Duns Szkota” (AM 171). Obydwaj odznaczali się też ukształtowaną w naznaczonych globalnym kryzysem ekonomicznym latach trzydziestych wrażliwością na niesprawiedliwość społeczną³ i cenili nawet to samo lewicowe pismo, amerykański „Dissent”.

Obydwaj byli świadkami szaleństw XX wieku i deklarowali swoistą niechęć do nacjonalizmów i do rubryki „narodowość” w paszporcie. Co prawda, Miłosz uznałby pewnie za radykalne twierdzenie bohatera powieści młodego Mertona, skądinąd jego ulubionej, *Mojego sporu z gestapo*: „Mieszkałem w zbyt wielu krajach, by posiadać narodowość. Lubię wolność”⁴, choćby dlatego, że decydującą wagę nadaje on tradycji zawartej w języku, o przywiązaniu do utraconej małej ojczyzny nie wspominając. Obaj byli indywidualistami, ale obaj poszukiwali wzajemnej przyjaźni, cierpiąc z powodu wyobcowania, czy raczej dotkliwie odczuwając własną odrębność, inność artysty. Osamotnienie Miłosza pogłębiła emigracja, on sam obwinił o to niefortunny moment ostatecznej decyzji zerwania z peerelowską służbą dyplomatyczną. Parokrotnie wracał w listach do życiowego błędu, jaki popełnił – do wyjazdu ze Stanów Zjednoczonych i honorowego powrotu do kraju, co sprawiło, że trafił do Francji, gdzie nie mógł się odnaleźć w intelektualnych środowiskach, dotknięty ostracyzmem jako autor antykomunistycznego *Zniewolonego umysłu i persona non grata* w wielu opiniotwórczych kręgach, ponieważ na paryskim „lewym brzegu” osądzano na podstawie stosunku do komunizmu właśnie. Miłosz nie ukrywał przed Mertonem swojego odosobnienia; nie wiadomo jednak, czy zdawał sobie sprawę z samotności Mertona we wspólnocie klasztornej, o której on sam wspominał mu w jednym z listów jako

³ Poglądy polskiego poety mogłaby, moim zdaniem, oddać w ogólnych zarysach autocharakterystyka Daniela Bella, amerykańskiego socjologa, którego Miłosz tłumaczył: „liberalizm w kwestii rozwiązań społecznych, konserwatyzm w estetyce, socjalizm w ekonomii”; natomiast światopogląd Mertona sprowadzony jest w portrecie z *Ogrodu nauk* do „amerykańskiego liberalizmu” (ON 190).

⁴ Th. Merton, *Mój spór z gestapo. Dziennik makaroniczny*, przeł. A. Gomola, Poznań 1995, s. 19.

o „ciemnościach zewnętrznych”, kiedy to „czuje się odrzucony” (MM 108). Szkicując sylwetkę autora *Dziennika azjatyckiego* w *Życiu na wyspach*, wspomni tylko, generalizując i bagatelizując jego zakonne rozterki, że „nie dokuczałby mu sam wspólnotowy styl klasztoru, gdyby nie wszystko, co rozpętał swoimi książkami” (ŻW 211), słowem – ciemna strona popularności.

Last but not least, obydwaj byli poetami. Bohater *Mojego sporu z gestapo*, którego można uznać za *porte-parole* autora, lubi określać siebie jako poetę właśnie. Jeszcze przed nawiązaniem kontaktów Miłosz znał nazwisko Mertona, bo zwrócił uwagę na jego wiersz o św. Malachiaszu i przetłumaczył go dla poświęconego Amerykanom numeru „Kultury”. Co prawda ich poetyki i gusta poetyckie różniły się znacznie. Miłosz przedkładał nad nieokiełznaną swobodę obrazowania poetów latynoskich, którymi Merton się zachwycił, intelektualną dyscyplinę poezji anglosaskiej, nie miał upodobania do barokowości i surrealizmu. Uważał też, że stylowi Mertona brak było ostrości: „już-już wylaniał się wyraźny kontur – i zaraz rozplywał się” (ON 190), toteż potem przełożył jeszcze tylko jeden wiersz, *Elegia dla Hemingwaya*. Z kolei dla Mertona, zafascynowanego *Zniewolonym umysłem*, tożsamość Miłosza-poety mogła wydawać się drugorzędna, przesłonięta przez jego eseistyczne osiągnięcia, zwłaszcza że długo musiała być kwestią wiary, którą potwierdzały nieliczne dowody – ułamki najpierw we francuskim, potem dopiero w angielskim tłumaczeniu. Z większą uwagą traktował poezję Herberta, parokrotnie wspominał o jego utworach, wątpliwe też, czy Miłosz mógł w pełni usatysfakcjonować komplement przyjaciela: „a Twoje własne wiersze – wcale nie należą do najmniej interesujących w książce” (MM 142) – antologii polskiej poezji powojennej. Sam ubolewał wielokrotnie, że na Zachodzie jest znany właśnie w przypadkowym, a co gorsza fałszywym, wcieleniu pisarza politycznego i znajomość z Mertonem zaczęła się od tego nieporozumienia, które jednak okazało się szczęśliwe, bo zainicjowało przyjaźń.

Łączyło więc ich немало, ale równie wiele różniło. Mimo przynależności do tej samej generacji mieli inny bagaż historycznych doświadczeń, co poniekąd stało się przyczyną fascynacji Mertona *Zniewolonym umysłem* (*nota bene* nieco opóźnionej, bo wydanie amerykańskie ukazało się kilka lat wcześniej, w 1953 roku); przeciwnik każdej wojny, zimnej także, przekonany, że „i tam są ludzie, i tam mają duszę”, chciał pojąć los żyjących za żelazną kurtyną. Lektura książki wywarła na nim na tyle silne wrażenie, że skłoniła go do podzielenia się swym entuzjazmem z nieznanym autorem.

Sama spontaniczna akceptacja *Zniewolonego umysłu* przez czytelnika, który zarazem reprezentował Kościół, musiała znaczyć dla Miłosza więcej niż zwykle pochwały. Zarzut, który pod adresem książki wysunął rok wcześniej wpływowy krytyk, Lionel Trilling⁵, dotyczył pominięcia roli Kościoła katolickiego w krajach Nowej Wiary, przez co błyskotliwy eseistyczny wywód miał się rozmiąć z faktami. Miłosz, polecając Mertonowi książkę, w której tekst Trillinga ukazał się jako wstęp, a mianowicie opublikowaną w Nowym Jorku po angielsku antologię nowej polskiej prozy, *The Broken Mirror*, od razu zaznaczył, że nie zgadza się z jego zarzutami, ale nieco dalej przyznał niezbyt konsekwentnie, że „Wielką *lacune* [luka] w *Zniewolonym umyśle* jest, jak mi się zdaje, brak rozdziału o Kościele” (MM 15).

Merton nie podjął tego wątku, dla niego była to książka szczególnie interesująca właśnie przez swoje zawężone, ograniczone ujęcie, jako jedna z nielicznych bowiem ukazywała sugestywnie sytuację pisarza, intelektualisty i artysty w państwie komunistycznym przez pryzmat indywidualnych losów. Dwa przypadki, Alfya i Bety (tj. Andrzejewskiego i Borowskiego), wywołały jego empatyczne współczucie. Zresztą mógł całą rzecz odczytać nawet jako swoiste dopełnienie wspomnianej powieści, *Mojego sporu z gestapo* – w istocie fantazmatycznej autobiografii przedstawiającej perypetie bohatera w ogarniętej wojną Anglii i okupowanej Francji. W *Zniewolonym umyśle* trafił na opis doświadczenia totalitaryzmu z innej strefy, realnego socjalizmu, które musiało być znacznie trudniejsze do wyobrażenia. Po latach Miłosz napisze w sylwetce przyjaciela: „jego perspektywa

⁵ We wstępie do wydanej po angielsku antologii młodej polskiej prozy, *The Broken Mirror*, New York 1958, ss. 4–5, Trilling napisał o *Zniewolonym umyśle*: „this is a work to be admired on several scores, but more than one trustworthy observer has said that it goes beyond the facts in representing the Polish intellectuals as having wholly and happily capitulated to the Communist *mystique*. There was, of course, quite a considerable adherence to Communism on the basis of genuine conviction. But opportunism would seem to explain the adherence of some people, as no doubt prudence explains the consent of many more. The Catholic Church was indeed hard pressed by the government and quite effectually limited and controlled. But with the population almost entirely Catholic and inclined to be devout, the Church could not be liquidated and it served as a countervailing force”. Trilling pisze dalej o orientacji Polski na Zachód, co musiało skazać na niepowodzenie wysiłki zmierzające do sowietyzacji kultury i wskazuje na możliwości przetrwania niezależnej myśli, antycypując utwór Herberta *Kwestia smaku*: „it was a situation that at least licensed the awareness of boredom and disgust, from which springs much of the energy of the intellectual and artistic life”.

była obca doświadczeniom środkowoeuropejskim, choć był dostatecznie otwarty, by czytać o nich i słuchać" (ŻW 209–210).

Jednakże tylko z takiej obcej perspektywy można było ujrzeć w ketmanie postawę uczciwości, w dodatku godną podziwu („that is certainly one form of honesty, and perhaps an admirable one”, STB 54), a nie środek przystosowania i fałszywą świadomość. Mertonowi, choć wiedział o zasięgu nacisków aparatu totalitarnego państwa (przeczytał *Zdobycie władzy*) i nie żywił złudzeń co do komunistycznej ideologii, najwyraźniej trudno było jednak odtworzyć rzeczywistość w krajach Nowej Wiary wraz ze społecznymi konsekwencjami ketmanu. Przyznał zresztą po lekturze *The Broken Mirror*, że sprawy, w jakie są zaangażowani polscy pisarze są mu „tak zupełnie obce” (MM 37).

Ironia wydawała się w jego oczach dostatecznie skuteczną formą oporu przeciw totalitarnej przemocy, tak jak skutecznie chroniła niezależność bohatera *Mojego sporu z gestapo*, broniącego swej autentycznej egzystencji przed uwięzieniem w stereotypie narzuconej mu przez społeczeństwo roli. W ketmanie Merton ujrzał prawdopodobnie odmianę takiej wyrafinowanej gry, postawę z gruntu indywidualistyczną, paradoksalnie lekceważąc ironię, z jaką ten żałosny w gruncie rzeczy społeczny fenomen przystosowania, realizację siebie wbrew sobie, opisywał Miłosz, przeciwstawiając go w zakończeniu rozdziału o ketmanie heroicznej postawie, porzucającej maski, skazanej na przegraną. Merton, chociaż wiedział, że najgorsze wyjście to przystosowanie się do warunków, jakie dyktuje totalitarne państwo, zdawał się tu na chwilę zapominać o tytule książki, interpretować tę grę z władzą jako dialektyczną grę z fałszywą tożsamością – niby podwójne potwierdzenie, które jest zaprzeczeniem, gdy tymczasem ketman prowadził do zwycięstwa konformizmu, był mechanizmem obronnym, zapewniającym przetrwanie. Niezależność i wewnętrzna wolność nie stanowiły jego stawki, ale wliczone były w koszty.

Dołączony do korespondencji w jej drugiej, by tak rzec, turze, *List do niewinnego świadka*, wkrótce przetłumaczony przez Miłosza dla „Kultury”, kolejny głos w tej rozmowie na odległość, a zarazem głos wewnętrznego dialogu, może rzucić światło na odczytanie przez Mertona *Zniewolonego umysłu*; wprawdzie sytuacja tam opisana odnosi się do drugiej strony żelaznej kurtyny, ale, z założenia pozbawiona realiów, sugeruje swój wydźwięk uniwersalny. Zajmuje się bowiem postawą wobec wszechwładnej tyranii, której jedynie inna forma została opisana przez Miłosza. Znamienne jednak, że wrogowie, owi oni, nie mają w tym eseju oblicza – wiadomo tylko,

że zmieniają się ich maski, przebrania, etykiety. Nie muszą też rozporządzać policją, wystarczy, że wywierają jakikolwiek przymus, podporządkowując sobie jednostkę, a właściwie narzucając jej egzystencji obcy, własny element. Równie nieokreślona jak to zagrożenie jest sama egzystencja osaczonego intelektualisty – znajdującego się w stanie mglistego rozdrażnienia, rozproszenia, które Merton skądinąd tu usprawiedliwia. Od niejasnego poczucia winy z powodu własnej niewinności, braku zaangażowania, reakcji, uwalnia bowiem tragiczny los, jak konstatuje Merton, „czy działamy, czy nie, jesteśmy zniszczeni”⁶, dając prowizoryczne rozwiązanie dręczącego go nieustannie dylematu kontemplacji i zaangażowania w aktualne problemy. Można nawet podejrzewać, że przez swe istnienie owi niedookreśleni wrogowie pomagają skonsolidować to płynne, w stanie zawieszenia, rozpraszające się w neurotycznej mgłę jestestwo. Pustka konformistycznego społeczeństwa zdaje się tu ogarniać wszystko. Intelektualiście, hamletyzującemu w milczeniu nad odpowiedzią tyranowi, przystoi wszakże niezależność, w jego rozpacz kielkuje ziarno ocalenia, jeżeli porzuci teorie, podda się strumieniowi życia i przestanie ujmować je w narzucone formy. (Nawiasem mówiąc, Miłoszowi, rozzarowanemu teorią w czystej formie, czyli heglizmem, trudno było jednak zapewne przyjąć tę pożyteczną skądinąd naukę ze względu na niejasność i nieokreśloność stylu).

Zniewolony umysł mógł więc ilustrować przeświadczenie Mertona o tym, że niezależna indywidualność zawsze i wszędzie cierpi w nieuchronnej pułapce, między młyńskimi kamieniami różnych tyranii, o tych samych zbrodniczych wobec niej zamiarach. Każda postawa intelektualisty w obrobie własnej autentycznej niezależności wydaje się w tej sytuacji usprawiedliwiona. Znamienne, że Merton często wymieniał jednym tchem totalitaryzm oraz konformizm, jako dwa aspekty represyjnych nacisków zbiorowości na jednostkę, pozbawiające ją autentycznej egzystencji, której ideał stanowi centrum jego antropologii. Intelektualista z *Listu niewinnego świadka* zmierzyć się musi z „kolektywną arogancją i rozpaczą swego własnego stada”⁷, determinującymi jego sytuację po rzekomo lepszej stronie żelaznej kurtyny. Terror konformizmu, w sojuszu z władztwem rzeczy, odczłowiecza społeczeństwo. Merton nie zetknął się z Witkacym, ale przeżywał najwyraźniej lęki podobnego rodzaju, obawiając się przemiany indywidualności w cyfrę i rysując Miłoszowi apokaliptyczną wizję rządów bezwzględnych

⁶ „Kultura” 1959, nr 5, s. 9.

⁷ *Ibidem*, s. 5.

menedżerów. Tropił totalitarne mechanizmy w społeczeństwie demokratycznym, uważając, że „nie wystarczy być antykomunistą, by zachować wolność w Ameryce” („it is not enough to be anti-communist to preserve freedom in America” – *Christianity and Totalitarianism*⁸), czy formułując to jeszcze ostrzej w liście: „Nigdy nie było drugiego takiego miejsca, gdzie wolność byłaby aż takim złudzeniem” (MM 69). Radykalizm ten zbliżył go w końcu, jak wiadomo, do uczestników młodzieżowej rewolty lat sześćdziesiątych i prowokował w dobie wojny wietnamskiej antyamerykańskie wypowiedzi, także i w listach do Miłosza.

Jednak zarazem to szerokie, zbyt szerokie, rozumienie totalitaryzmu sprawiło, że jego lektura *Zniewolonego umysłu* była oryginalna i bardzo głęboka; odsłaniała duchowy, by nie rzec metafizyczny, wymiar historycznej sytuacji, uniwersalne wyziedziczenie umysłów; właściwie antycypowała autorską interpretację z *Roku myśliwego*, która wiąże książkę z początku lat pięćdziesiątych z napisaną ćwierć wieku później *Ziemią Ulro*: „Dla mnie stanowiła dalszy ciąg *Zniewolonego umysłu*, czyli pogłębienie poruszonych w nim kwestii” (RM 93). Merton sądził, że kiedy granice totalitaryzmu nie pokrywają się z granicami nazizmu i komunizmu, sięgają daleko poza Blok Wschodni i żelazną kurtynę, „wszyscy powinniśmy się czuć bliscy rozpacz” (MM 50). Podobnie zdiagnozował współczesną cywilizację sam Miłosz jeszcze w okupacyjnych esejach *Legendy nowoczesności* i w listach do Andrzejewskiego, w których pisał o Europie zrujnowanej bardziej w sensie duchowym niż fizycznym. Katastrofa wojenna stanowić miała skutek, nie przyczynę, nie nazwaną jeszcze po imieniu duchowej choroby. Dopiero w *Ziemi Ulro* choroba ta zostanie wyraźniej określona, ale to właśnie w listach do Mertona bodaj po raz pierwszy pojawia się problematyka kryzysu wyobraźni religijnej, rozpadu zorientowanego wertykalnie obrazu świata, zwróconego ku transcendencji, w którym ziemia miała swoje miejsce pomiędzy niebem a piekłem. Miłosza rozczarował *Znak Jonasza*: „Oczekiwałem jakichś odpowiedzi na szereg teologicznych pytań, ale nie odpowiedzi abstrakcyjnych, jak w traktatach teologicznych, tylko akurat na tej granicy między intelektem a naszą wyobraźnią, granicy tak rzadko penetrowanej dziś w myśleniu religijnym: brak nam obrazu świata porządkowanego przez religię, a średniowiecze miało taki obraz (...); czytelnik (mogę to ocenić tylko przez introspekcję) gorąco pragnie dowiedzieć się (stopniowo), jaki jest obraz świata Tomasza Mertona. W czasach, gdy przyjmowany przez

większość obraz jest jasny: niebo puste, nie ma litości, kamienna pustynia, życie kończące się śmiercią” (MM 58–59). W liście pojawia się postulat nowej religijnej literatury, przekraczającej ramy dewocyjnej pobożności, która przyniosłaby wizję świata odkupionego przez Chrystusa, wizję głoszącą akceptację stworzenia – słowem, kształtuje się nowy program poetycki Miłosza, realizowany w następnych latach, i zmierzający w końcu do *Drugiej przestrzeni*, którą zapowiada perspektywa trzeciej drogi, trudnej ścieżki pomiędzy „literaturą zbyt subiektywną, traktatem teologicznym zbyt abstrakcyjnym” (MM 57). Miłosz nie wysłał zresztą tego listu, być może z przesadnej obawy, że jego uwagi pod adresem klasztorowego diariusza urażą dumę autora, a może odczuwał pewien niedosyt własnych sformułowań lub wątpił, że jego rozterki znajdą zrozumienie u trapisty, który dziennik na każdej stronie przynosił dowody głębokiej wiary. Pod koniec wspomniał jeszcze, że czyta Swedenborga, co potwierdza tezę, że ten i kilka innych passusów korespondencji tworzą swoiste prolegomena *Ziemi Ulro* – ukazują w zależku jej problematykę, choć jeszcze bez podkreślania zasadniczej antynomii nauk przyrodniczych i wyobraźni religijnej. Niewykluczone, że gdyby ten list został wysłany, skierowałby korespondencyjną dyskusję na inne tory, zwłaszcza że Merton, rozczuty przeciw w Blake’u, pierwszoplanowym, obok Swedenborga i Oskara Miłosza, bohaterze *Ziemi Ulro*, mógłby z zapałem podjąć wątek mistyki. Jednakże trzeba docenić znaczenie listów niewysyłanych, które wywrzeć musiały wpływ na samego autora, bo stawiały nowe pytania, otwierały dla jego refleksji nowe tory.

Natomiast w liście, który wysłał, Miłosz wysunął pod adresem Mertona zarzut również zasadniczy, odwołujący się do obsesyjnie dręczących go pytań o fenomen zła: „Nie bardzo pan zwraca uwagę na tortury i cierpienia w przyrodzie” (MM 60). Natura, to dla polskiego poety zawsze fascynujący, ale też przerażający teatr grozy. Stąd totalitaryzm jest w jego ujęciu projekcją dziewiętnastowiecznego scjentyzmu na dwudziestowieczną historię, zastosowaniem bezwzględnych praw biologicznej konieczności w historycznych działaniach człowieka. Ten pogląd wyłożył już jasno w wierszu napisanym w roku 1944, po powstaniu warszawskim, *Przyrodzie – pogrożka*: „Naturow! Politycznie jesteś podejrzana. Dachau koników polnych! Mrówek Oświęcimie! Próżno zbrodnie maskujesz zieloną peruką” (I 221).

Nic dziwnego, że podważał sielankowość opisów przyrody w *Znaku Jonasza*, podejrzewając autora o eskapistyczne skłonności, poszukiwanie azylu przed społeczeństwem na łonie idealizowanej natury, a pomijanie jej

⁸ Th. Merton, *Disputed Questions*, San Diego 1985, s. 148.

morderczej strony. Tymczasem Merton nie przeczył, że „jest w pełnej i głębokiej zmowie z przyrodą, czy też wyobraża sobie, że jest; natura i ja jesteśmy bardzo dobrymi przyjaciółmi i pocieszamy się nawzajem z powodu głupoty i nikczemności rodzaju ludzkiego i jego cywilizacji” (MM 65). Ten liryczny w gruncie rzeczy stosunek do przyrody, pomijający jej twarde prawa, zbliżył go w latach sześćdziesiątych do pokolenia młodych buntowników, hippisów, idealizujących życie na łonie natury, z dala od cywilizacji, w utopijnych komunach.

Mimo że szukali punktów wspólnych, już w pierwszym roku zarysowuje się więc protokół rozbieżności, nigdy zresztą w pełni nie wyartykułowany przez żadną ze stron. Obok stosunku do przyrody, dopisać trzeba ich odmienne poglądy na naturę ludzką; Merton, tak chętnie posługujący się metaforą głębi, przekonany był o ukrytym w człowieku jądrze dobra. Miłosz natomiast wyklądał mu swoje przekonanie o tkwiącym w nim ziarnie zła. Kontakty z Mertonem przypadły na okres, kiedy poeta, który jak Mickiewicz przeżywa nieustanne przełomy, starał się uwolnić swoją wizję historii spod heglowskich nieodwołalnych praw rozwoju. Właściwie dopiero lektury Simone Weil pozwoliły rozciąć ten węzeł konieczności, w który spłotły mu się natura i ludzkie dzieje, przy pomocy manichejskiej odpowiedzi. Miłosza frapowała dualistyczna wizja świata, gdy tymczasem Mertona – tajemnicza jedność i pełnia stworzenia.

Również stosunek do Rosji zaliczyć trzeba raczej do różnic fundamentalnych. Miłosz nie podzielał rosyjskich fascynacji Mertona, wyjawszы pewnie Dostojewskiego, na przykład entuzjazmu dla Bierdiajewa, którego on sam skarykaturował złośliwie w wierszu z wojennego cyklu *Głosy biednych ludzi*, pt. *Na pewną książkę*: „małpa Bierdiajew, przebrana za archimandrytę” (I 191), a w drugim liście do Mertona, podejmując temat Rosji i rosyjskości, wspominał o swym braku zaufania do tego filozofa i jego ucieczce w pseudomistyczne mgły. Merton nie rozwijał tego wątku. Kiedy jednak Miłosz zdradził się ze swoją nieufnością do Borysa Pasternaka, odpowiedział, wysyłając mu swój esej o autorze *Doktora Żywago*. O książeczce zawierającej *Sprawę Pasternaka* Miłosz napisze, że jest „przekonywująca” (MM 62). Ile było rezerwy w tym powściągliwym komplemente, odsłoni dopiero angielska rozprawka *Trzeźwe spojrzenie na Pasternaka*, opublikowana w 1963 roku, której tytuł stanowi właściwie odpowiedź na apologetyczny ton Mertona. W słynnej powieści Merton widział przede wszystkim obronę indywidualizmu, natomiast Miłosz demaskował słabości tej wizji

rosyjskiej rewolucji, obnażał niekonsekwencje i paradoksy oraz oskarżał o sprzymierzanie się z naturą przeciwko ludzkiemu uniwersum historii.

Ograniczenia tego dialogu były jednak obustronne. Miłosz sam przyznał się, że zbyt wąsko interpretuje medytację Mertona o Prometeuszu, jego głęboką, oryginalną na miarę Simone Weil lekturę mitu, nadającą mu egzystencjalną głębię. Niechęć do psychoanalizy i do psychologizowania, do roztrząsania problemów *ego*, sprawiła, że bliższe wydawało mu się tradycyjne odczytanie, z jakim Merton polemizuje w *A Note: Two Faces of Prometheus*, wykładnia „postępowa”, która z postaci tytana czyni symbol technologicznego geniuszu i kosmicznych aspiracji człowieka, może dodatkowo skomplikowaną przez prometejskie rysy Mickiewiczowskiego Konrada, unoszonego pychą poety *Wielkiej Improwizacji*. Próbował jednak zasymilować Mertonowską medytację przez manicheizm: „I być może Prometeusz nie był przodkiem współczesnych rewolucjonistów, być może zbuntował się on przeciwko ponuremu, fałszywemu bogowi, a nie przeciw Bogu Ojcu?” (MM 49). [„And perhaps Prometheus was not an ancestor of modern revolutionaries, perhaps he was in revolt against a heavy, false god, but not against God the Father?” (STB 51)]. Natomiast połączyła ich inna postać z *The Behavior of Titans*, Heraklit. Warto jednak przypomnieć „zdumienie” Miłosza, autora *Noty o Heraklicie z Kontynentów*, kiedy odkrył esej Mertona, po części – jak *Nota* – zbudowany z cytatów (MM 89).

Drogi przyjaciół zaczęły się rozchodzić w latach sześćdziesiątych. Gdy Miłosz znajdował w Stanach stabilizację, Mertona dręczyło stałe poczucie niepewności – „kulturalnej, intelektualnej i politycznej” (MM 41). Nie znajdował zrozumienia u przyjaciela dla swego politycznego zaangażowania przeciwko broni atomowej, wojnie w Wietnamie, na rzecz ruchu obrony praw człowieka i sił rewolucyjnych w Południowej Afryce, przejęcia problemami rasowymi i społecznymi, które żądały oczywistych wyborów etycznych. Miłosz widział je w perspektywie globalnej polityki, *cui bono*, i dlatego w *Ogrodzie nauk* zarzucił tej gorączkowej aktywności niedostatek wyobraźni historycznej i naiwność polityczną.

W istocie to Merton częściej podkreślał łączącą ich więź: „Nasze problemy są bardzo podobne, w każdym razie na płaszczyźnie zawodowej i intelektualnej” (MM 88) [„our problems are very alike, in the professional and intellectual field at any rate” (STB)], „widzę, że pod wieloma względami jesteśmy do siebie podobni” (MM 96), „Z Tobą mogę rozmawiać i zacząć mówić o tym, o czym pragnę mówić” (MM 113). Tę wspólnotę odsłoniła

w pełni dopiero późniejsza twórczość Miłosza – takie książki, jak *Ziemia Ulro*, *Hymn o perle* i wreszcie *Druga przestrzeń*.

Skróty użyte w tekście:

AM – Czesław Miłosz, *Abecadło Miłosza*, Kraków 1997.

MM – Thomas Merton, Czesław Miłosz, *Listy*, Kraków 1991.

I – Czesław Miłosz, *Ocalenie*, Warszawa 1945 [cytowane wg wydania: Czesław Miłosz, *Dzieła zebrane*, tom I, *Wiersze*, Kraków 2001].

ON – Czesław Miłosz, *Ogród nauk*, Paryż 1979.

RM – Czesław Miłosz, *Rok myśliwego*, Paryż 1990 [Kraków 2001].

STB – Thomas Merton, Czesław Miłosz, *Striving towards being, The letters of Thomas Merton and Czesław Miłosz*, New York 1997.

ŻW – Czesław Miłosz, *Życie na wyspach*, Kraków 1997.