

Aleksander Gomola: Miłosz – Merton. Układ podwójny

Astronomowie znają termin „układ podwójny” opisujący dwie gwiazdy, które wpadły nawzajem w sidła swoich grawitacji, zaczynają krążyć wokół wspólnego środka masy. Miłosz i Merton stanowili właśnie taki układ, krążąc w listach wokół ciężących im pytań i wątpliwości, przyciągając się nawzajem, a zarazem zachowując bezpieczną od siebie odległość i własny osąd rzeczywistości – pisze Aleksander Gomola w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Miłosz. Świadek wieku”.

W amerykańskim etapie życia Czesława Miłosza szczególne miejsce zajmuje znajomość z Thomasem Mertonem, mnichem, pisarzem, poetą, przewodnikiem duchowym wielu chrześcijan, zaangażowanym w ruch praw obywatelskich i działania przeciw wojnie w Wietnamie – jedną z najbardziej interesujących postaci amerykańskiego Kościoła katolickiego lat sześćdziesiątych XX wieku.

Znajomość ta sprowadzała się, praktycznie rzecz biorąc, do trwającej bez mała dziesięć lat (1959-1968) korespondencji, opublikowanej po polsku i po angielsku (Merton, Miłosz 1991; Merton, Miłosz 1996). Dzisiaj widzimy ich relację przede wszystkim oczyma Miłosza, któremu dane było z perspektywy starości opowiedzieć o ludziach spotkanych na swojej drodze, w tym o Mertonie, wspomnianym w dwóch osobnych tekstach (Miłosz 1986: 184-187, Miłosz 2004: 154-157).

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.

Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Korespondencja Miłosza z Mertonem była już przedmiotem zainteresowania badaczy, przyglądających się jej z różnych perspektyw i uwypuklających jedne, a odsuwających w cień inne treści. I tak ksiądz Jerzy Szymik, autor monografii poświęconej religijnemu wymiarowi dzieła polskiego noblisty, widzi w Mertonie przede wszystkim „przewodnika w sutannie”, dodając, że amerykański trapista utwierdził zainteresowanie Miłosza kulturą Wschodu, ucząc omijać mielizny i płytkie fascynacje jego mądrością sprzeczną z chrześcijaństwem (Szymik 1996: 73). Inaczej twierdzi sam Miłosz, mówiąc, że nie miał serca ani do zen, ani do buddyzmu, których nie rozumie (Miłosz 1994a: 83). Szymik następnie pisze: „Merton podsuwa (czy też może potwierdza) chrystologiczny klucz do rozwiązania dręczącej Miłosza «od zawsze» zagadki zła i cierpienia”, i cytuje innego duchownego, Jana Sochonia, twierdzącego, że autor *Traktatu teologicznego* „jakby włączał się w modlitwę Kościoła, choć z jakimś trudem (jeżeli wolno zasugerować) przyjmował znaki jedności modlitewnej płynące ze strony kapłana” (Sochoń 1992: 139, za: Szymik 1996: 73).

Wydaje się, że powyższe twierdzenia obu duchownych zawężają bogactwo tej korespondencji do aspektu konfesyjnego, równocześnie ją zafałszowując i czyniąc z Miłosza nieomal potulną owieczkę, którą prowadzi duszpasterz Merton.

Inaczej spojrzal na korespondencję Miłosza z Mertonem Paul J. Contino, dostrzegając w listach Mertona przede wszystkim ziarna, które zaowocowały w późnych wierszach Miłosza z tomu *Druga przestrzeń* (Contino 2011).

Poniższy szkic podąża w innym kierunku, przedstawiając nie tyle trudno uchwytnie i nie zawsze tak oczywiste, jak się zdaje, skutki duchowego dialogu z Mertonem w twórczości Miłosza, ile wybrane wątki tej korespondencji dotyczące kwestii społecznych i politycznych na tle burzliwych lat sześćdziesiątych, amerykańskiej dekady, która dla przybysza z zewnątrz wydawała się wariacka (Miłosz 1986: 186). Ta historyczna glosa przedstawia także niektóre fakty z ówczesnego życia i działalności Mertona, co pozwoli lepiej zrozumieć wszystkim czytelnikom Miłosza klimat i charakter jego korespondencji z amerykańskim trapistą.

Miłosz – Merton: podobni niepodobni

Na pierwszy rzut oka trudno o bardziej różniących się korespondentów. Z jednej strony Thomas Merton, słynny trapista, którego pisarstwo religijne spowodowało w latach sześćdziesiątych raptowny napływ do amerykańskich klasztorów o surowej regule ogromnej liczby młodych mężczyzn (którzy najczęściej po krótkim czasie równie szybko stamtąd uciekali). Z drugiej Ciemno-Wielmożny Profesor Miłosz, który pisywał wiersze w bliżej nieznanym języku, zmuszony początkowo wykładać literaturę rosyjską, ponieważ o polskiej nikt w Berkeley nie słyszał. Celibatariusz nie opuszczający przez dziesiątki lat murów klasztoru w Kentucky i poeta chłonący zmysłami świat, amator mrożonej wódki i

śledzi w oliwie, dla którego dylematy związane z szóstym przykazaniem dekalogu bynajmniej nie były abstraktem. Mimo tak różnych osobowości i sposobu życia obu korespondentów dostrzec można podobieństwo niektórych wątków ich biografii.

Łączy ich najpierw doświadczenie Europy. Miłosz pisze, co prawda: Merton był bardzo amerykański (Miłosz 2004: 155), lecz trudno się z tym zgodzić, zważywszy, że przyszły trapista urodził się we Francji i znaczną część dzieciństwa i okresu dorastania spędził w tym kraju, by następnie jako nastolatek wyjechać do Anglii, gdzie studiował przez rok w Cambridge. Z pewnością zatem nie spoglądał na Europę jak typowy Amerykanin, z drugiej jednak strony nie czuł się także Europejczykiem i jak zauważał w autobiografii, Europa zawiera w sobie jakąś subtelną truciznę, coś co mnie demoralizuje; sama jej woń, sama myśl o niej odstręcza mnie i przyprawia o mdłości (Merton 1972: 154). Kiedy wyjeżdżał z Europy w 1934 roku, gdy w Niemczech władzę sprawował już Hitler, pisał, że była smutnym, niespokojnym i pełnym złych przeczuć kontynentem (Merton 1972: 156). Podobnie myślał wówczas młody student prawa w Wilnie, piszący katastroficzne wiersze. Merton także tworzy swój katastroficzny poemat *Figures for an Apocalypse*, lecz dopiero po wojnie i jest to - jak zauważa Miłosz - katastrofizm inny niż wileński (Miłosz 1986: 186).

Co ciekawe, obaj także opisali swoje pierwsze zetknięcie się z nazizmem. U Miłosza miało to miejsce w Paryżu:

Gunther, młody Nazi, recytował swoje wiersze, które brzmiały jak szcęk miecza o miecz. Sławił w nich wiek rycerski, ofiarę i krew. (...)

Z meczu piłki nożnej Francja–Niemcy – odbył się akurat po przyłączeniu Saary – wracałem pewny. Jedną trzecią trybun wypełniali niemieccy turyści przywiezieni autokarami. Sport czy zamaskowana wojna? Karne okrzyki, podnoszenie chorągiewek z Hakenkreuzem – wiele trzeba by było, żeby oprzeć się oczywistości samej aury (Miłosz 1990a: 189-190; zob. także Miłosz 1994a: 293).

Merton spotkał się z nazizmem, przebywając w Niemczech:

Któregoś niedzielnego poranka wiosną 1932 roku wędrowałem doliną Renu w okolicach Koblencki. Szedłem z plecakiem cichą, wiejską drogą wśród kwitnących jabłoni. Nagle na drodze pojawił się pędzący z ogromną szybkością samochód. W środku tłoczyli się jacyś ludzie. Zanim w pełni zdałem sobie sprawę z jego obecności, zobaczyłem, że sunie wprost na mnie i instynktownie uskokczyłem do przydrożnego rowu. Samochód przejechał, rozsypując za sobą deszcz ulotek, a ja, stojąc w rowie, zdążyłem jeszcze zauważyć pasażerów: sześciu lub siedmiu młodych mężczyzn wydzierających się na całe gardło i potrząsających pięściami. Byli to naziści, a tamta niedziela była dniem wyborów. Zostałem zaproszony do głosowania na Hitlera, który wtedy nie był jeszcze u władzy, a ci ludzie mieli stać się w przyszłości oficerami SS. Szybko zniknęli mi z oczu. Na drodze zapanowały na powrót idealny spokój i cisza. Lecz nie było to już ta sama droga. Była to droga, na której siedmiu mężczyzn wyraziło swoją gotowość do tego, by mnie zniszczyć (Merton 1995: 7).

Rok wcześniej być może po tych samych okolicach z przyjaciółmi z Akademickiego Klubu Włóczągów wędrował Miłosz (Miłosz 1990b: 173-174).

W obu biografjach, w drugiej dekadzie życia Mertona i Miłosza, natrafiamy na decydujący moment przełomu, zerwania, rezygnacji z podążania drogą, którą nakazywałby rozsądek. U Mertona ma to miejsce po pierwszym roku studiów w Cambridge. Był to dla niego czas, w którym korzystał z uroków życia, nie stroniąc od alkoholu i kobiet. Jak później pisał, im bardziej się pogrążał, tym większe odczuwał obrzydzenie wobec siebie (Merton 1972: 148). Będąc na wakacjach w Nowym Jorku, zrezygnował z dotychczasowych planów pracy w dyplomacji, postanowił rzucić studia i zostać w Ameryce.

U Miłosza takim momentem przełomu jest oczywiście zerwanie związku z Jadwigą Waszkiewicz, a tym samym zejście z – jak wówczas można było sądzić – najbardziej oczywistej i rozsądnej ścieżki, która otwierała się przed nim w życiu (Franaszek 2011: 179-187).

Należy także wspomnieć, że w obu biografjach – przy czym u Mertona z większą dozą prawdopodobieństwa – pojawia się przypuszczenie, że być może zostali w niezamierzony sposób ojcami. Niezależnie od tego, jak przedstawiały się fakty, te młodsze związki zaciążyły na świadomości i sumieniu obu korespondentów na całe życie. Miłosz pisze w liście do Jadwigi Tomaszewicz:

Wiem, że absolutnie szalona miłość do Jadwigi W. była moją zasadniczą klęską, żywiącą wszelkie wewnętrzne udręki (...). I myślę, że brak przyjęcia losu, brak miłości chrześcijańskiej, do W., jeżeli chcesz, jest największym grudem [grzechem?] mego życia (Franaszek 2011: 184).

Merton w przededniu swoich pięćdziesiątych urodzin wraca z goryczą myślą do swojej burzliwej młodości w Cambridge, wyrzucając sobie egoizm i niedojrzałe podejście do seksu (Mott 1993: 83-84).

Obaj skłaniają się w młodości ku poglądom lewicowym, a Merton nawet zapisuje się do partii komunistycznej, lecz jego entuzjazm do komunizmu wyparowuje już po pierwszym partyjnym zebraniu (Merton 1972: 178-179).

Różni ich natomiast biografia duchowa. Merton to w młodości ateusz i nieomal libertyn, Miłosz natomiast wyznaje po latach, że miał temperament kontemplacyjny i był naturą religijną (1990a: 90, 93). Merton to konwertyta odkrywający katolicyzm dopiero jako człowiek dorosły. Miłosz przebywa w katolicyzmie i jego rytuałach – nawet jeśli się przeciw nim buntuje – od dziecka. Te różnice znajdą swoje odzwierciedlenie w ich korespondencji.

Miłosz w oczach Mertona

Jak siebie postrzegali i czego oczekiwali od siebie nawzajem?

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ponieważ ich wzajemny stosunek oraz tematyka listów zmieniały się w czasie ich znajomości, odzwierciedlając w dużej mierze burzliwe przemiany dokonujące się wówczas w Stanach Zjednoczonych i na świecie.

Korespondencję zainicjował Merton, pisząc do Miłosza po lekturze *Zniewolonego umysłu*. W liście komplementuje książkę za to, że wobec równych w swej zajadłości komunizmu i antykomunizmu pokazuje inną drogę, głosząc postawę prawości (Merton, Miłosz 1991: 9-10). Ale czy jedna książka wystarczy, by podtrzymać dziesięcioletnią korespondencję? Muszą być jeszcze inne podstawy, a dla Mertona jedną z nich było z pewnością to, że Miłosz był dla niego człowiekiem z innego świata. Nie Amerykaninem, ale także nie zachodnim Europejczykiem. Wpisuje się to zresztą w gusta Mertona, którego jako poetę i pisarza interesowali przede wszystkim ludzie reprezentujący inną niż amerykańska kulturę i ogląd świata. W czasie, kiedy korespondował z Miłoszem, Merton prowadził intensywną wymianę listów z wieloma innymi osobami, w tym z praktycznie zapomnianymi dzisiaj pisarzami latynoamerykańskimi, takimi jak Pablo Antonio Cuadra, Napoleon Chow, Jose Coronel Urtecho i inni (Merton 2011: 177-199). To dowodzi, że Miłosz był dla niego jeszcze jedną osobą, na którą nie działał czar wyspy Kalipso, gdzie nikt nie odczuwa żadnej pokusy, by myśleć, i gdzie człowiek po prostu je, żyje i popiera supermarket, i dom towarowy, i General Motors, i telewizję (Merton, Miłosz 1991: 84). Równocześnie Merton pisze: Jestem wystarczająco samotny, aby wysoko sobie cenić każdy prawdziwy kontakt, a zapewniam Pana, że nie mam ich dużo (Merton, Miłosz 1991: 70). To

wskazywałoby – jeśli brać te słowa za dobrą monetę – że mimo swej obfitej korespondencji i rozlicznych znajomości Merton nie z każdym się bratał i nie przed każdym otwierał tak jak przed Miłoszem.

Na początku jednak najważniejsze dla amerykańskiego mnicha jest to, że Miłosz zbiegł z komunistycznej Polski, a więc jeśli nie z samego jądra ciemności, to na pewno z jego okolic. Jako „człowiek stamtąd”, staje się zatem źródłem informacji dotyczących realiów życia intelektualistów w krajach znajdujących się pod sowiecką dominacją. Miłosz jest dla Mertona, przynajmniej na początku, furką do zrozumienia Rosji i mechanizmów systemu komunistycznego, o czym świadczą pierwsze listy. Źródło, furka, a więc nie cel sam w sobie. Bardziej intelektualista niż poeta. Pisząc na przykład o Pasternaku – nobliście, który nie odebrał przyznanej mu nagrody – do przyszłego noblisty, Merton zauważa mimochodem: szkoda, że pisze Pan poezje, których nie da się przetłumaczyć... (Merton, Miłosz 1991: 54).

Z czasem inicjujące ich znajomość kwestie polityczne schodzą na dalszy plan. Podczas gdy w korespondencji z intelektualistami latynoamerykańskimi Merton wypowiada się głównie na temat literatury czy problematyki społeczno-politycznej, w korespondencji z Miłoszem dochodzą do głosu sprawy egzystencjalne, takie jak problem zła, cierpienia i grzechu. Są też w niej wynurzenia Miłosza bliskie spowiedzi, nigdy jednak Merton nie traktuje go jak penitenta, a i sam Miłosz zawsze pozostaje dla niego wymagającym partnerem dialogu, którego pytań i argumentów nie da się zbyć gładkimi odpowiedziami. Co więcej, nękanymi pytaniami polskiego poety Merton – w tamtym czasie najbardziej poczytny mnich i przewodnik duchowy wielu

katolików – wyznaje z niesłychaną szczerością: „Nie uporałem się z podstawowymi problemami teologicznymi (...). Sprawiałem wrażenie, że posiadałem odpowiedzi” (Merton, Miłosz, 1991: 107).

Merton w oczach Miłosza

Zniewolony umysł, który tak zafascynował Mertona, przyniósł Miłoszowi sławę, ale nie taką, o jaką zabiegał. Zachodni czytelnicy książki widzieli w autorze nie tylko krytyka systemu, ale bardzo często – wbrew jego oczywistym intencjom – także członka radykalnego obozu antykomunistycznego i człowieka prawicy. Ba, byli i tacy – a przynajmniej jeden ksiądz – którzy widzieli w tej książce tekst wywrotowy i kryptokomunistyczny (Miłosz, Gorczyńska 2002 : 93). Wszystkie te czarno-białe schematy budziły w Miłoszu frustrację i gorycz. Mieszkał wówczas we Francji, w środowisku intelektualnie mu wrogim, mając jedynie oparcie w kręgu „Kultury”. Chociaż ukazały się tłumaczenia *Zdobycia władzy i Doliny Issy*, wiele wskazywało na to, że opuściwszy kraj, skazał się na śmierć za życia jako poeta, co przyczyniało się do jego rozpacz.

List Mertona poświęcony Zniewolonemu umysłowi przychodzi do niego niczym koło ratunkowe. List niezbyt obszerny, zajmujący w druku niewiele ponad dwie strony, i chociaż Merton porusza w nim istotne problemy, czyni to zdawkowo. Odpowiedź Miłosza to sześć bitych stron, widać więc wyraźnie, jak bardzo zależy Miłoszowi na adresacie. Dostrzega w amerykańskim trapiście jedną z niewielu osób, które go rozumieją, i dlatego już w pierwszym zdaniu mówi o jego liście, że wytworzył więź między nami (Merton, Miłosz 1991: 12).

Kiedy przenosi się do Kalifornii, ta więź nabiera dodatkowego znaczenia. Jak mówił wiele lat później w rozmowach z Aleksandrem Fiutem:

Ameryka jest krajem wielkiej samotności. Trzeba być bardzo mocnym, żeby przeżyć tak dużą samotność jak w Ameryce (...). Tam jest się zupełnie samotnym i wszystkie związki z ludźmi są bardzo powierzchowne (Miłosz 1994a: 123).

Szczerść, z jaką Miłosz przedstawia siebie i swoje wewnętrzne rozterki w wieloletniej duchowej rozmowie z Mertonem, dowodzi, że korespondencja pozwalała mu przetrwać tę samotność. Podejrzliwy wobec amerykańskich intelektualistów, krytycznie odnosił się do ich opinii. Mertonowi natomiast ufał i nawet jeśli nie zawsze się z nim zgadzał, to nie odrzucał *en bloc* tego, co ów chciał mu powiedzieć. Odczuwając na własnej skórze, co to znaczy mieszkać w Ameryce, Miłosz ma okazję konfrontować to doświadczenie z kimś, komu także nie jest ono obce. Merton, mimo że odgradzony od świata klauzurą, jest lepszym rozmówcą niż Giedroyc czy Vincenz. Z drugiej strony Merton, mimo że Miłosz uważa go za bardzo amerykańskiego, jest przecież outsiderem - po pierwsze przez swój status mnicha, po drugie przez europejskie dzieciństwo i młodość. W związku z tym okazuje się także lepszym rozmówcą niż koledzy z uniwersytetu, ponieważ wie, co to znaczy „nie być Amerykaninem”. Interesującą wskazówką, że tak właśnie polski poeta postrzega Mertona, są liczne francuskie wtręty w jego listach do amerykańskiego trapisty. Z jednej strony wynikają one z tego, że Miłosz nie czuje się pewnie w angielszczyźnie i nie potrafi precyzyjnie

wysławić w tym języku swych myśli[1]. Z drugiej strony jednak mogą wskazywać na świadomą lub podświadomą chęć zaznaczenia powi-nowactwa kulturowego z adresatem[2].

Kolosalne znaczenie ma także to, że Merton jako duchowny reprezentuje w sposób szczególny katolicyzm, będący ciągle dla Miłosza punktem odniesienia w jego drodze duchowej. Wiemy, że tacy duchowni jak ksiądz Chomski i ojciec Kolbe zapisali się w jego życiorysie bardzo negatywnie (choć wobec obu Miłosz zdobył się pod koniec życia na przebaczenie). Przeciwwagą dla nich będą z pewnością Józef Sadzik czy właśnie Merton. Robert Faggen, redaktor amerykańskiego wydania listów twierdzi wprost, że u Miłosza dostrzec można potrzebę ojca duchowego, który wyprowadzi go z jego egotyzmu i przekonania, że świat pozostaje we władzy złego demiurga (Merton, Miłosz 1996: vii). Częściowo odmiennego zdania jest Joanna Gromek, autorka wstępu do polskiego wydania korespondencji, która twierdzi, że chociaż Miłosz chce widzieć w Mertonie mistrza i nauczyciela duchowego, ów schemat zostaje w ich relacji szybko przełamany, ponieważ uczeń jest niepokorny, a mistrz w wielu wypadkach zwraca się do niego po naukę (Merton, Miłosz 1991: 8).

Dodajmy jednak, że Miłosz zachowuje dość wstrzemięźliwy stosunek do kontemplacyjnego pisarstwa Mertona – a przecież w takiej roli: specjalisty od życia duchowego, był amerykański trapista przyjmowany z zachwytem w Polsce w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Kiedy Merton, kierowany być może pisarską próżnością nieobcą przecież i mnichom, prosi Miłosza o opinię na temat jego duchowego bestsellera, jakim był *Znak Jonasza*, ten odpowiada, że to książka dla tych, którzy już wierzą, a nie tych, którzy poszukują odpowiedzi (Merton, Miłosz 1991: 57-59). Na tę krytyczną rolę Miłosza zwracają

uwagę także badacze twórczości Mertona (Shannon, Bochen 2002: 90). Po latach polski poeta zauważy, że styl Mertona cechował się brakiem zwartości i nieostrością myśli. Nie znaczy to, że jego pisma, szczególnie te o życiu kontemplacyjnym, nie mogą dać wiele czytelnikowi – zastrzegając, po czym konstatował: „ponieważ tłumaczyłem na polski diamentowo ostrą Simone Weil, Merton miał dla mnie często smak nieco wegetariański” (Miłosz 1986: 186). Później złagodzi swój sąd, widząc w Mertonie jedną z nielicznych jasnych postaci XX wieku, których myśl twórcza przechyla szalę zwycięstwa dobra nad złem (Miłosz 2004: 156).

Stosunek do Rosji

Zniewolony umysł prowokuje intensywną rozmowę obu korespondentów na temat komunistycznej Rosji. Stanowiska Miłosza w tej kwestii przedstawiać nie trzeba. Jeśli idzie o Mertona, to patrzy on z przerażeniem i wstrętem na amerykański antykomunizm, manifestowany przez rząd i większość społeczeństwa, widząc w nim rodzaj obłądzenia, i daje temu wyraz, pisząc zaangażowane teksty na rzecz pokoju, o czym mowa niżej. Nie jest na tyle ślepy, by nie widzieć grozy systemu trzymającego w swoich kleszczach pół świata, bywa jednak naiwny, czego dowodzi list napisany w październiku 1958 roku, dwa miesiące przed pierwszym listem do Miłosza, do Aleksieja Surkowa, przewodniczącego Związku Pisarzy Radzieckich. Merton chce nakłonić Surkowa do zmiany stanowiska w sprawie zakazu odbioru Nagrody Nobla przez Borysa Pasternaka, pisząc między innymi:

Piszę dzisiaj do Pana ten list jako szczerzy przyjaciel literatury, skądkolwiek ona pochodzi, nie wyłączając Rosji. Piszę do Pana, zakładając, że jest Pan, podobnie jak ja, zainteresowany przyszłością człowieka. Zakładam, że obaj przywiążemy najwyższą wagę do podstawowych wartości ludzkich mimo różnicy dotyczącej środków, za pomocą których chcemy ich chronić (Merton 2011: 178)[3].

Kiedy Merton w swoich listach ujawnia fascynację Pasternakiem, a przez Pasternaka także Rosją, reakcja Miłosza jest zdecydowana:

Wie Pan, że jestem sceptyczny co do Rosji – pomimo Borysa Pasternaka. Czym jest Rosja, żaden człowiek z Zachodu nie wie – wiedzą to tylko niektórzy Rosjanie i niektórzy Polacy (Merton, Miłosz 1991: 74).

Te słowa musiały podziałać na prostolinijnego mnicha jak kubeł zimnej wody.

Histeria zimnej wojny i ruch praw obywatelskich

Obaj korespondenci są świadomi tego, że żyją w czasie śmiertelnej konfrontacji dwóch mocarstw, które podsycają w swoich społeczeństwach negatywny i wypaczony obraz wroga. Obaj dostrzegają groźbę i szaleństwo zimnowojennej histerii, dochodząc do wniosku, że powinna istnieć trzecia postawa, postawa prawości, która – jak mówi Merton, przypisując ją Miłoszowi – odrzuca poddawanie się naciskom ze strony

obydwu zwartych bloków stojących w świecie przeciwko sobie (Merton, Miłosz 1991: 10). Merton zauważa także: Całym sercem odżegnuję się wraz z Panem od stereotypowej, powierzchownej postawy, jaką na płaszczyźnie publicznej i politycznej, i społecznej przybiera Zachód względem Rosji etc. W rzeczy samej - od hipokryzji po obu stronach (Merton, Miłosz 1991: 19). Miłosz z kolei jeszcze we Francji stwierdza cierpko, że niektórzy pisarze jedzą tylko wtedy, gdy robią w antykomunizmie, biedni niewolnicy własnego strachu, wcale nie bardziej wolni niż ich bracia w krajach komunistycznych (Merton, Miłosz 1991: 25).

Chociaż łączą ich te i podobne deklaracje, różnią działania. Miłosz, który zawsze widział siebie jako poetę medytującego, a nie poetę akcji, uwikłanego w historię (Miłosz 1994a: 344), sceptycznie przyjmuje publiczne zabieranie głosu przez Mertona w obronie pokoju:

Twoje rozprawy na temat obowiązków chrześcijanina oraz wojny są dla mnie kompletną zagadką. Może ja się mylę. Moja reakcja jest emocjonalna: nie (...). Moja nieufność wobec samych ruchów pokojowych, nieufność, którą prawdopodobnie dzielę ze wszystkimi Polakami, ponieważ myśmy doświadczyli, jakiemu celowi służą rozmaite ruchy pokojowe (slogan „mourir pour Danzig” w r. 1939, ruch pokojowy Stalina, który został zapoczątkowany w r. 1948 kongresem w Polsce) (Merton, Miłosz 1991: 123).

O jakich rozprawach mowa? W polskim wydaniu korespondencji brak informacji, że Merton w tym czasie bardzo często wypowiadał się w różnych tekstach idących pod prąd powszechnej opinii Kościoła kato-

lickiego w Stanach Zjednoczonych i wielu katolików. Na przykład, kiedy w czasopiśmie „America” w październiku 1961 roku jezuita L.C. McHugh dopuszcza na gruncie etyki katolickiej możliwość zastrzelenia sąsiada, który chciałby się schronić w wybudowanym przez nas schronie przeciw- atomowym, Merton w odpowiedzi publikuje płomienny esej Etyka schronu (Merton 2004: 37-48), jeden z bardzo wielu tekstów poświęconych groźbie wojny nuklearnej. Wspiera także swoim autorytetem organizację Catholic Peace Fellowship, której członkowie po wybuchu wojny w Wietnamie włamali się do jednej z komisji poborowych, ukradli stamtąd karty poborowe i spalili je uroczyście w czasie ceremonii modlitewnej (Merton 2011: 200). Wszystko to nie budzi zachwytu jego przełożonych zakonnych, którzy w pewnym momencie zakazują mu publikować jakiegokolwiek teksty poświęcone problematyce pokojowej.

Nie dziwi zatem to, że także słowa Miłosza nie przekonują oddanego sprawie trapisty, który odpowiada polskiemu poecie, że swoją postawę jest winien własnemu sumieniu (Merton, Miłosz 1991: 130). Więcej nawet, list do Miłosza, w którym padają te i inne argumenty, dołączy Merton do ponad setki listów pisanych w tym samym czasie do różnych osób. Zbiór zatytułuje *Cold War Letters*, wydrukuje na powielaczu i będzie rozprawdzał wśród przyjaciół i znajomych, omijając dzięki temu zakonnemu samizdatowi wspomniany nakaz milczenia.

W swojej korespondencji wymieniają także uwagi na temat walki czarnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych o prawa obywatelskie (Merton, Miłosz 1991: 146-147, 149-150) i zgodni są co do tego, że w napiętej sytuacji społecznej manifestowana przez wielu białych akceptacja równości społecznej i obywatelskiej wynika często z hipokryzji, stanowiąc przykrywkę dla pogardy i niechęci. Obaj zresztą

poświęcają temu osobne teksty: Miłosz dość przygnębiający szkic *Czarni* (Miłosz 2000: 135-141) Merton oskarżycielskie *Listy do białego liberała* (Merton 2004: 253-311).

Stosunek do przemian w Kościele katolickim

Lata sześćdziesiąte to także czas Soboru Watykańskiego II i największych od kilkuset lat zmian w Kościele katolickim, które zupełnie inaczej odbierają obaj korespondenci. Miłosz widzi w nich przede wszystkim rodzaj bezrozumnej protestantyzacji Kościoła, która zaowocuje wzrostem liczby bezdomnych umysłów religijnych (Merton, Miłosz 1991: 155). Zastrzegając, że nie jest po stronie katolickich konserwatystów, dodaje:

Jedyne, co wiem, to że Kościelny gmach jest teraz w Ameryce wreszcie tym, czym od dawna chciał być: miejscem prawdziwie amerykańskiej, skautowskiej wesołości, nie skażonej obrzydliwym wspomnieniem śpiewów łacińskich i średniowiecznych *danses macabres* (Merton, Miłosz 1991: 156).

Merton świadom tego, że może czasem z działań niektórych ludzi Kościoła przebija harcerska atmosfera i chłopięcy optymizm towarzyszące pragnieniu akceptacji przez „świat”, obdarza tych, którzy dążą do zmian, kredytem zaufania, widząc w nich szczerłość i uczciwość. Wiąże się z tym być może i to, że właśnie konserwatywni katolicy palą książki trapisty, ponieważ jest przeciwny wojnie w Wietnamie (Merton, Miłosz 1991: 155). Niewykluczone, że ta różnica opinii bierze się z przedstawionych wcześniej ich odmiennych biografii. Merton to

konwertyta nie związany tak mocno z katolicyzmem formy i rytuałów, które poznał dopiero jako człowiek dorosły i które może łatwo zrzucić jak obcą skórę. Miłoszowi rytuały te weszły w krew. Jeszcze w późnej starości tak pisze o sobie:

Jestem dzieckiem, które przystępuje do pierwszej komunii w Wilnie i później pije kakao roznoszone przez gorliwe katolickie panie. Jestem stary człowiek, który tamten ranek czerwcowy pamięta: upojenie bezgrzesznych, białe obrusy i słońce na wazach z bukietami piwonii (Miłosz 1994b: 12).

Pierwszokomunijne dziecko, pobożny chłopczyk, wyrzekając się tradycyjnego przedsoborowego katolicyzmu i jego rytuałów, musiałby się wyrzec samego siebie. Dlatego bez mała dziesięć lat później napisze z goryczą, a zarazem zjadliwością w *Ziemi Ulro*:

Nigdy jednak rzeczy nie zaszły tak daleko jak w latach po drugiej wojnie, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych, kiedy teologowie, tym razem również katolicy, wystąpili w roli klaunów, głupich Augustów z mąki, radośnie obwieszczając, że chrześcijaństwo, które dotychczas sprzeciwiało się światu, teraz będzie ze światem i w świecie, co jak widzowie tego bardziej ponurego niż śmiesznego widowiska dobrze rozumieli, znaczyło, że chrześcijanie chcą być jak „inni”, czyli przestać być chrześcijanami (Miłosz 1994c: 250).

Nie wiemy, a bardzo chcielibyśmy wiedzieć, jak na te słowa zareagowałby Thomas Merton.

Układ podwójny

Spotkali się osobiście tylko dwa razy. Miłosz odwiedził Mertona w Kentucky na początku lat sześćdziesiątych, Merton przybył do San Francisco w 1968 roku, krótko przed swą podróżą na Daleki Wschód, z której miał już nie wrócić, zginąwszy na skutek porażenia prądem w hotelu w Bangkoku. Jedną z ostatnich kartek wysłanych przez niego z tej podróży była kartka do Miłosza... (Merton, Miłosz 1991: 160; Merton 1993: 159)

Astronomowie znają termin „układ podwójny” opisujący dwie gwiazdy, które wpadły nawzajem w sidła swoich grawitacji, zaczynają krążyć wokół wspólnego środka masy. Jeśli jedna z nich góruje nad drugą, może pochłonąć towarzyszkę, ale jeśli dorównują sobie, krążą w zespoleniu, nawzajem na siebie oddziałując. Miłosz i Merton stanowili właśnie taki układ podwójny, krążąc w listach wokół ciężących im pytań i wątpliwości, przyciągając się nawzajem, a zarazem zachowując bezpieczną od siebie odległość i własny osąd rzeczywistości. Merton – któremu wyjątkowo ciasno było w klasztorze, gdy tyle działo się poza murami – uczył się od Miłosza szerszego spojrzenia na rozmaite kwestie polityczne oraz dystansu, paradoksalnie, nie zawsze dla niego osiągalnego w klauzurze. Nie bez znaczenia był dla niego także krytyczny stosunek Miłosza do jego tekstów kontemplacyjnych. Z kolei Miłosz, zjadacz manichejskich trucizn, znajdował w słowach Mertona odtrutkę na swoje *delectatio morosa* i doświadczenie grozy świata. Krążące między Kentucky a Kalifornią listy łagodziły niespokojne trajektorie dwóch gorących gwiazd.

To dobrze, że dzisiaj nadal dla nas świecą.

Aleksander Gomola

Artykuł ukazał się w czasopiśmie „Przekładaniec”, nr 25/2011

[1] W pewnym miejscu Miłosz używa (błędnie zapisanego) francuskiego słowa *précarité*, dodając, że czyni to, ponieważ *może nie ma takiego słowa w języku angielskim* (Merton, Miłosz 1991: 117), co dowodzi, że nie zna angielskiego wyrazu *precariousness*.

[2] Na przykład w korespondencji z Iwaszkiewiczem Miłosz używa wtrętów rosyjskich lub ukraińskich: *jej Bohu, wasiliok, z żyru biesitsia* itp. (Miłosz, Iwaszkiewicz 2011).

[3] Jak wielka była wówczas zimnowojenna histeria, świadczyć może to, że listy Mertona zarówno do Pasternaka, jak i Surkowa przechwyciły FBI i CIA, gdyż amerykański trapista znajdował się w kręgu podejrzanych o kryptokomunizm.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego