

CZESŁAW MIŁOSZ – W STULECIE URODZIN

MIŁOSZ I ANDRZEJEWSKI — TRUDNY DIALOG

Bartosz KRAWCZYK (Kraków)

WSTĘP

Andrzejewski zaczyna swój pierwszy list¹ słowami:

Kochany Czesławie, tyle różnych spraw poruszyłeś, jedne szerzej rozpatrując i dokładnie, o inne zaledwie zatrącając, że doprawdy, gdy przychodzi mi odpowiedzieć, w kłopotcie jestem, co z tego gąszczu refleksji, uogólnień, odczuć i wątpliwości podjąć, a co pominąć milczeniem (L. A., II, s. 173)².

Podobnie w kłopotcie znajduje się autor niniejszej pracy. Jednakowoż nie powinien się dziwić — wszak dialog Miłosa i Andrzejewskiego należy do trudnych między innymi właśnie ze względu na różnorodność tematów³.

¹ Cz. Miłosz, *Legendy nowoczesności*, Kraków 1999.

² Oznaczenia listów i stron przyjęto za: Z. Kopeć, *Jerzy Andrzejewski*, Poznań 1999 (dalej L.). Dodano numer listu i inicjał „A.” jeżeli autorem listu jest Andrzejewski.

³ O listach Miłosa i Andrzejewskiego wspomina Anna Synoradzka w książce *Andrzejewski* (Kraków 1997). Badaczka kreśli szkic warunków historycznych, w jakich powstawała korespondencja oraz zauważa podobieństwo problematyki listów Andrzejewskiego do jego esejów *O nadziei* i *O realizmie*. Synoradzka zauważa przełom światopoglądowy, w wyniku którego Andrzejewski miał odrzucić Conradowski dogmat samotności i zwrócić się ku działalności społecznej. Autorka przypuszcza, że wpływ na taką zmianę światopoglądu miała praca konspiracyjna w okupowanej Warszawie. Inna zmiana postawy Andrzejewskiego miała dotyczyć jego stosunku do katolicyzmu, któremu on, autor *Ładu serca*, miałby zagrażać swoimi laickimi próbami zrozu-

Poniższy artykuł ma na celu przedstawienie procesu ewolucji światopoglądu Andrzejewskiego z punktu widzenia korespondencji Andrzejewskiego z Miłoszem. Kontekstem i podstawą dalszej części artykułu będzie rozdział *Alfa — czyli moralista*, z książki *Zniewolony umysł*, Czesława Miłosza. Pierwsza część pracy zawiera prezentację stosunku obu intelektualistów wobec zagadnienia swoiście rozumianej instancji moralnej, według której jednostka powinna kontrolować swoją postawę życiową. Najważniejsza w tym miejscu jest analiza zjawiska relatywizacji tego rodzaju instancji, którą w swojej korespondencji przeprowadzili Andrzejewski i Miłosz.

Druga część pracy ma dotyczyć przede wszystkim obserwacji zmian postawy Andrzejewskiego. Zestawienie obserwacji dokonanych przez Miłosza w *Zniewolonym umyśle* i Witolda Gombrowicza we fragmentach *Dziennika 1953–1956* jest próbą obiektywizacji spojrzenia na zagadnienie. Za głos Andrzejewskiego zostaną przyjęte wypowiedzi jednej z postaci *Popiołu i diamentu*. Ważnym faktem jest również krytyka komunizmu, jaką w końcu przeprowadzi Andrzejewski. Swój sceptycyzm wobec abstrakcyjnych ideologii autor *Ciemności kryją ziemię* wyraził chyba najdobitniej w opowiadaniu *Bramy rajy*.

Mimo licznych zmian światopoglądu, Andrzejewski w każdym wcieleniu zdaje się z czasem odnajdywać swoją rolę. Jakby deklaracje przynależności do takich czy innych stronnictw były tylko powierzchowne, a autor *Idzie skacząc po górach* pielęgnował w sobie jakiś trwały zrąb swoich przekonań. Jak pisze Tomasz Burek, Andrzejewski

był dobrowolnym więźniem ukrytych struktur swego własnego świata, swego mitu personalnego, kilku wyobrażeń, które go nie opuszczały, kilku myśli czy metafor, co go prześladowały przez całe życie⁴.

Przedwojenne poglądy Andrzejewskiego najlepiej chyba przedstawia korespondencja z Miłoszem z roku 1943, kiedy to Andrzejewski przeprowadza się z mieszkania przy placu Krasińskich do domu na Bielanach. Odległość oraz okupacyjne realia nie pozwalają przyjaciółom często się widywać. Stąd — według Synoradzkiej — ucieczka do epistolografii ponieważ

korespondencja była okazją do wymiany przemyśleń na temat toczącej się wojny: jej źródeł, przewidywanych konsekwencji, a także najbardziej osobistych doświadczeń związanych z przeżywaniem czasu zdeptania ludzkiej godności i wszelkich uświęconych niegdyś wartości⁵.

Miłosz uważał listy za próbę zapisu analizy sytuacji w jakiej obaj się znaleźli. W *Rodzinnej Europie* wspomina:

mienia religii. Synoradzka dostrzega też niebezpieczeństwo w postulatcie Andrzejewskiego, według którego należy wyzbyć się wrażliwości na zło epoki po to, by „dojść do wspólnoty z ludźmi w ogóle”. Należy jednak zwrócić uwagę, że słowa te zostały wypowiedziane w kontekście twórczości artystycznej: „tworzyć człowieka w dziele sztuki i żyć z człowiekiem jak z człowiekiem, to niestety coś bardzo różnego”; A. Synoradzka, *Andrzejewski*, s. 177. Problem nieprzystawalności sztuki do rzeczywistości został poruszony w dalszej części pracy. Na temat listów wypowiada się również w swojej książce Zbigniew Kopeć. Listy zostały potraktowane przez badacza jako swego rodzaju „teoria postawy” i problematyki moralnej, którą Andrzejewski prezentował w utworach: *Ład serca*, *Natchnienie świata*, *Ścięcie Winkelrida*, *Apel*, *Przed sądem* i *Wielki Tydzień*. Obie publikacje zawierają bogatą bibliografię prac poświęconych Andrzejewskiemu.

⁴ T. Burek, *Pisarz, demony, publiczność. Jerzy Andrzejewski*, [w:] *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej*, red. A. Brodzka, M. Gumkowski, A. Pliszkiewicz, Warszawa 1994, s. 182.

⁵ A. Synoradzka, *Andrzejewski*, s. 62.

Przynajmniej dla siebie chcieliśmy aktualność jako tako opanować i wybraliśmy formę listów. Mieszkaliśmy na dwóch przeciwległych przedmieściach, oddzieleni przez całe miasto, i wymienialiśmy te swoje filozoficzne epistoła za każdym spotkaniem. Tak zebrał się cały tom, dokument bezpośredniego reagowania na historyczną rzeczywistość⁶.

KORESPONDENCJA WOJENNA — KRYZYS I POSZUKIWANIE PEWNOŚCI

Miłosz i Andrzejewski wiedzieli, że II wojna światowa przez swoją specyfikę spowoduje przemiany, jakimi nie zaowocował żaden z dotychczasowych konfliktów. Obaj zdawali sobie sprawę, że rozpadną się dawne systemy aksjologiczne (L. M., I, s. 164) i zaistnieje potrzeba stworzenia nowego paradygmatu, odpowiedniego dla powojennej rzeczywistości.

Miłosz nie ma wątpliwości, co spowodowało obrócenie się Europy w ruiny i w swoich listach wyraźnie wskazuje przyczyny upadku kultury europejskiej. Miałby to być między innymi jakiś rodzaj ślepoty na kierunki rozwoju wypadków politycznych (rewolucja październikowa i jej konsekwencje) oraz tendencji filozoficznych (jako szkodliwych myślicieli wymienia Rousseau, Nietzschego, Gide'a, Bergsona i Freuda — L. M., I, s.169). Miłosz zwraca przy tym uwagę na rolę swego rodzaju „przełomu renesansowego”, który odrzucił teocentryczny model świata:

Odrodzenie i Reformacja wystąpiły z aktem wiary w autonomiczną moralność, w ziarno prawdy tkwiące w każdym człowieku, wystąpiły z pochwałą naturalnego rozumu. [...] Oto załątek wiary w człowieka, jako sędziego swoich czynów, oto człowiek urasta do kolosalnych rozmiarów — pan swoich przeznaczeń zdający z nich sprawę tylko i wyłącznie Bogu (L. M., III, s. 198).

Stwierdza więc istnienie w kulturze europejskiej długotrwałego procesu, który w efekcie doprowadził do przyjęcia abstrakcyjnych systemów filozoficznych za zespół wskazań, według których należy kształtować rzeczywistość⁷.

Natomiast Andrzejewski zwraca uwagę na pewną prawidłowość, według której reformatorzy niejako podświadomie dążą do destrukcji (L. A., II, s. 178). Według Miłosza, w sytuacji, w jakiej znalazła się kultura europejska na przełomie XIX i XX w., daleko nie było do nietzscheańskiej pochwały „zwierzęcia w człowieku”, która znalazła finał w wypaczonej przez hitlerizm koncepcji *Übermensch* (L. M., III, s. 199). Było to również powodem powstania relatywnej definicji pojęcia „człowiek”. Pozwoliło to na nazywanie ludźmi tylko Aryjczyków lub proletariuszy (L. M., III, s. 200–201). Na takie rozumienie jednostki ludzkiej żaden z epistolografów nie mógł się zgodzić.

Dlatego tak ważna jest dla Miłosza postawa krytyczna, dzięki której można pozostać tylko to, co najbardziej wartościowe. Krytycyzm przejawia się w nieufności do wszelkich totalitaryzmów — na zwolennika takiej ideologii Miłosz „patrzy jak na wariata” (L. M., I, s. 166). Przecież — jak napisze później — „zwątpienie tylko dlatego jest otoczone blaskiem i powagą przez tradycję, że służy za broń poszukiwaczom prawdy” (L. M., III,

⁶ Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Paryż 1980, s. 198.

⁷ Negatywna ocena prymitywnej interpretacji filozofii niemieckich idealistów i marksizmu dokonana przez nazistów i komunistów znajduje swoje miejsce także w późniejszych pismach Miłosza: „[...] nauka dziewiętnastego wieku, wytwarzając w umysłach, które czerpały ją z popularnych broszur, pogardę dla czynników bardziej złożonych niż mechanicznie pojmowana materia [...] dawała zupełnie naiwny obraz historii. Utożsamiała historię z naturą i kazała zapominać o granicy, na jaką natrafia ślepa siła”; Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, s. 192.

s. 187). W obliczu rozpadu dawnych systemów autor *Głosów biednych ludzi* nie ma zamiaru „podpisywać się pod żadnym z istniejących” (L. M., I, s. 167). Co każe Miłoszowi stać na stanowisku tak nieprzejednanym? Jak sam twierdzi — chęć bycia człowiekiem, co ma znaczyć więcej niż „być komunistą czy rasistą, czy liberalnym demokratą” (L. M., I, s. 167). Przy tym z satysfakcją zauważa, że nie jest to dążenie partykularne:

Ta instancja — ziarno mądrości i etycznego sensu — nie jest na pewno tylko moim udziałem. Odnajduję ją w starej kobiecie, która lituje się nad dzieckiem żydowskim, odnajduję ją w oprawcy, który zawaha się chwilę przed morderstwem. Nie, tego nie da się nazwać złudzeniem (L. M., I, s. 167).

Miłosz stwierdza przy tym, że owa instancja jest co najmniej tak stara jak cywilizacja,

a przynajmniej — pisze Miłosz — tak stara jak kultura wywodząca się z Grecji. Ten pierwiastek nosił w dziejach najrozmaitsze nazwy. Nazywano go rozumem, dajmonionem⁸, *common sense*, kategorycznym imperatywem, instynktem moralnym — zależnie od epoki, od rozwoju umysłowości i języka (L. M., III, s. 188).

Autor *Ziemi Ulro* żywi wiarę w jakieś głęboko zakorzenione w każdym, a zarazem ponadjednostkowe, normy etyczno-moralne, które zawsze mogą przypomnieć o swoim istnieniu, a które nie giną nawet w starciu z wojenną rzeczywistością.

Andrzejewski postrzega zagadnienie wspólnoty nieco inaczej. Deklaruje odrzucenie koncepcji człowieka conradowskiego — samotnika — i uważa, że

wbrew temu, co naszym oczom ukazują nienawiść, pogarda, okrucieństwo, wbrew złu i zniszczeniom, łączy przecież ludzi głębsza, niż by się zdawało, solidarność, głębsze braterstwo, o wiele głębsze, od trzech tryumfalnych haseł Wielkiej Rewolucji. Myślę że należy u ludzi szukać pomocy i że ją można u nich znaleźć (L. M., I, s. 174).

Różnica polegałaby na tym, że Miłosz nadaje swojemu przekonaniu charakter bardziej uniwersalny, wciągając do duchowej wspólnoty humanizmu również mordercę. Wiara w obiektywny system wartości pozwala Miłoszowi prowadzić rozważania nad relatywnym rozumieniem pojęć takich jak „honor” czy „człowiek” (L. M., III, s. 196).

Autor *Bram raj* zdaje się zawężać zarysowany przez przyjaciela krąg zaufania, redukując go do jednostki — siebie samego: „ja—człowiek, człowiek okreśmy ściślej, świadomy że w sobie posiada moralną normę”. Tenże człowiek — *de facto* conradowski samotnik — miałby się przeciwstawiać „opancerzonym zastępom praw moralnych” (L. A., II, s. 185), które zostały przyjęte na służbę zarówno przez faszyzm, komunizm, jak i katolicyzm (co później w swoim liście skomentuje Miłosz⁹). Andrzejewski zauważa, że szeroko rozumiane przez Miłosza moralne prawo

to jeszcze zbyt mało, aby „synów ziemi”, twego [Miłosza] używając określenia, zjednoczyć jakąś istotną, stałą więzią. Mamy oto nowe rozszczępienie i znów to, o co chcielibyśmy się oprzeć, rozwiera pomiędzy ludźmi przepaście, każe im siebie wzajemnie deptać i niszczyć (L. A., II, s. 185).

⁸ Warto zwrócić uwagę, że temat dajmoniona, jest jedną z głównych osi wokół, której obraca się poetycki świat Miłosza. Wystarczy wspomnieć o wierszach: *Hymn* w zbiorze *Trzy zimy* (Warszawa–Wilno 1936), *Sekretarze* z tomu *Hymn o perle* (Paryż 1982), czy *Do Daimoniona* zawarty w tomiku *Na brzegu rzeki* (Kraków 1994). Wspomniane teksty prezentują również związek, jaki według Miłosza występuje między koncepcją źródeł poezji a pochodzeniem systemu aksjomatów moralnych.

⁹ „To znaczy, że w tych różnych armiach, które niosą swastyki, młoty, sierpy, feretrony, sztandary, istnieje jeden i ten sam schemat styczny, i tylko wypełnianie go różną treścią daje różne wyniki. Można to porównać do wzoru z algebry”; L. M., III, s. 195.

Jednocześnie Andrzejewski jest ostrożny, nie chce przesądzać o całkowitym rozpadzie dawnych paradygmatów ponieważ nie jest pewien, czy, cytując Miłosza, „wysycha na miazgę katolicyzm” oraz czy wiara jest „pokostowana lakierowana od wierzchu”. Jednak — według Synoradzkiej — pod wpływem doświadczeń wojennych Andrzejewski poddał swoją wiarę głębokiej rewizji: „zawsze doceniał moralny i społeczny sens praktyk religijnych, lecz nie umiał zaakceptować katolickiej dogmatyki ani sprawić, by wiara autentycznie wpływała na jego życie”¹⁰. W końcu (mimo odrzucenia katolicyzmu) Andrzejewski uczyni wyznanie wiary w nadrzędny sens sytuacji w jakiej się znaleźli — mimo roli świadka zagłady starego świata nie popada w zwątpienie:

Jeśli wyniosłem z lat ostatnich jakieś trwałe doświadczenie, to przede wszystkim głębokie przekonanie, wiarę i wiedzę jednocześnie, że wszystko, co się dzieje, wszystko bez wyjątku, posiada swój sens [...]. Nie rozumiem do dna sensu świata, lecz rozumiem, że ten sens istnieje. I tylko to przeświadczenie, wyniesione na przekór czasom przeczącym rozsądkowi, użycza wyższej sankcji mojemu istnieniu (L. M., VI, s. 240).

Zbigniew Kopeć zauważa, że Andrzejewski „zakłada istnienie «pozaziemskiej normy etycznej», u której podstaw leży szacunek dla drugiego człowieka [...]”¹¹. Tym, co miałyby wyrażać tę pewność był dla Andrzejewskiego klasycyzm, rozumiany jako postawa równowagi i wyraźnie zarysowanych hierarchii wartości (L. M., VI, s. 235). Czy jest to jednak aksjomat, którego szukali z Miłoszem? Wydaje się, że nie. W ostatnim liście cyklu Miłosz przypomina o jednym z podstawowych praw historii, które dotyczy zarówno jednostek, jak i całych zbiorowości — o płynności i ciągłym stawaniu się mód, postaw i przekonań. Owa płynność uniemożliwia dokonanie ich dokładnego opisu, dlatego Miłosz zwraca tylko uwagę na istnienie ducha zbiorowego:

twierdzą jednak, że człowiek współczesny, może niejasno, odczuwa zależność swoich przekonań od przyływów i odpływów ducha zbiorowego, że nie przypisuje im mocy bezwzględnej, a tylko względnej — mierzy je bardziej ich stosunkiem do przekonań otoczenia, niż do tzw. prawdy wiecznej i absolutnej (L. M., I, s. 267).

Byłby to punkt wyjścia dla konieczności wyboru munduru, w jakim chce występować intelektualista, jeżeli chce być przydatny społeczeństwu (w taką służbę Miłosz jednak zdaje się wątpić: L. M., IX, s. 272). Miłosz zaznacza potrzebę zaistnienia wspólnoty, która miałaby wyrosnąć z tego ducha zbiorowego:

Jeżeli pracujemy w jednym duchu, w pewnej atmosferze, to odpowiedzi nawet od siebie odległe będą miały wspólność głęboką, wiążącą je w jedno. I o tę wspólność właśnie chodzi, od jej poczęcia się zależy przyszłość (L. M., IX, s. 274).

Przyszłość opisał Miłosz w *Zniewolonym umyśle*.

ZARAZ PO WOJNIE

1. Zniewolenie umysłu

Miłosz streszcza zakończenie *Nienasyceń* Stanisława I. Witkiewicza w następujący sposób:

Armia wschodnia zajęła kraj i rozpoczęło się nowe życie realizowanego murti-bingizmu. Bohaterowie powieści, dręczeni poprzednio „nienasyceń” filozoficz-

¹⁰ A. Synoradzka, *Jerzy Andrzejewski*, s. 64.

¹¹ Z. Kopeć, *Jerzy Andrzejewski*, s. 34.

nym, poszli na służbę nowego ustroju, pisząc zamiast dysonansowej dawnej muzyki marsze i ody, malując zamiast dawnych abstrakcji obrazy społecznie użyteczne. Ponieważ jednak nie mogli się całkowicie pozbyć dawnej swojej osobowości, stali się znakomitymi okazami schizofreników¹².

Po czym dodaje: „wizja Witkiewicza spełniła się dzisiaj w najdrobniejszych szczegółach na wielkich obszarach europejskiego kontynentu”¹³. W kolejnych rozdziałach *Zniewolonego umysłu* Miłosz udowadnia, że w rzeczywistości powojennej „europejskiego kontynentu” wizja spełniła się nie tylko przez przesunięcia granic, ale też w umysłach „bohaterów”. Jednym z artystów, którzy przeszli na stronę wschodniego imperium, był przecież opisywany przez Miłosza Alfa-Andrzejewski, który przed wojną był jak najdalej od postawy wierności wobec jakiegokolwiek władzy totalitarnej. Jak konwersję intelektualistów tłumaczy Miłosz?

Poza zwyczajnym strachem, poza chęcią uchronienia się przed nędzą i fizycznym zniszczeniem działa pragnienie wewnętrznej harmonii i szczęścia [...]. Żeby zrozumieć sytuację pisarza w krajach demokracji ludowej, trzeba mówić o racjach jego działania i utrzymywanej przez niego z wielkim trudem równowadze¹⁴.

Miłosz zwraca uwagę na rolę jednolitego dla całego społeczeństwa systemu światopoglądowego, który pozwalał artystom na zniesienie poczucia oderwania od społeczeństwa, jakie powstało po upadku autorytetu religii. System ten był o tyle atrakcyjny dla kręgów artystycznych, że uzasadniał ich twórczość w sposób arbitralny — dopóki była ona pomocna jako narzędzie propagandy. Twórca nareszcie mógł poczuć się „użytecznym” niezależnie od opinii odbiorców¹⁵. Stawał się użytecznym dla władzy o tyle, o ile potrafił wejść w rolę krzewiciela „Nowej Wiary”. Społeczeństwu natomiast powinien ukazać się w roli autorytetu, który wskaże program myślenia i postępowania. Wchodząc w rolę, artysta musiał przyjąć zespół norm, według których — jak pisze Miłosz — „trzeba” tworzyć, co było motywowane przez chęć publikacji dzieła. „Oto kleszcze dialektyki”¹⁶.

Najprościej o powodach przyjęcia „Nowej Wiary” pisze sam Andrzejewski w *Popiele i diamentcie*. Mową pozornie zależną, przyjmując stanowisko sędziego Kosseckiego, autor pisze o konieczności zmiany kryteriów. Jakby wypowiadał własne usprawiedliwienie, pisze:

A więc wojna się skończyła! Świat wracał do normalnych obowiązków i zasad. Ludzie odzyskiwali prawo do unormowanego życia. Przeszłość? Należało ją zostawić od dzisiaj jej własnemu losowi. Ze wszystkim. Z cierpieniami ludzkimi i błędami ludzkimi. Pierwszy dzień pokoju przekreślał automatycznie wszystkie tamte dni minione. Nie to jest ważne, kim był wtedy człowiek, lecz jedynie, kim jest obecnie. Wojna narzuca jedne kryteria, pokój — drugie¹⁷.

Później, podczas przesłuchiwania, Kossecki doda: „Ten jest prawdziwy, który w danej chwili, w danych warunkach jest społecznie użyteczny. To wszystko”¹⁸. Jan Błoński zauważa, że *Popiół i diament*:

¹² Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1989, s. 21.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Tamże, s. 23–25.

¹⁶ Tamże, s. 28.

¹⁷ J. Andrzejewski, *Popiół i diament*, Warszawa 1982, s. 417.

¹⁸ Tamże, s. 424.

nie skupia się już na zdobyciu przykryj może, ale oczyszczającej prawdzie o bohaterze, prawdy, której pisarz jest niejako akuszerem. Zmierza raczej do ugruntowania społecznie użytecznej opinii, poprzez którą pisarz mógłby — choćby pośrednio — wywierać wpływ na losy społeczeństwa. Tym samym z moralisty przedzierga się w pedagoga i działacza¹⁹.

Mimo nowej sytuacji politycznej, Andrzejewski chciał być nadal społecznie użyteczny. Mimo dawnych poglądów, chciał kontynuować to, co było dla niego jedną z niewielu niezmiennych rzeczy — pracę pisarską.

2. Andrzejewski — droga na drugą stronę i trudność oceny

Początkowo postawa Andrzejewskiego nie zapowiadała lojalizmu wobec władzy ludowej. Był przeciwnikiem wszelkiego totalitaryzmu, ponieważ żaden nie oferował uniwersalnego systemu moralnego, który mógłby się obyć bez szowinizmu. Andrzejewski dostrzegał postępujący proces zakłamywania rzeczywistości przez komunistów i — według Synoradzkiej — był oburzony faktem,

że w walce z przeciwnikami politycznymi władza posługuje się brutalną propagandą opartą na oszczerstwach i krzywdzących uproszczeniach. Bulwersowały go rozlepione w miastach plakaty nazywające żołnierzy AK faszystowskimi pachołkami. Takie poczynania nazwał publicznie zbrodnią²⁰.

Polemikę ideologiczną stoczył Andrzejewski z Janem Kottem na łamach „Odrodzenia”, spierając się na temat koncepcji dialektyzmu materialistycznego oraz broniąc swojego opowiadania *Przed sądem*²¹. Znamienne, że Kott usiłował pozyskać Andrzejewskiego dla PPR już w 1941, między innymi podczas spotkania, podczas którego dyskutowano problematykę zdrady zawartą we wspomnianym opowiadaniu. Według działaczy socjalistycznych Andrzejewski mógł być szczególnie podatny na przyjęcie ideologii marksistowskiej ze względu na krytyczny, jak rozumieci z jego wypowiedzi, stosunek do środowisk konserwatywnych i narodowych²². O nastawieniu przyjaciela do środowisk zorientowanych narodowo wspomina Miłosz w *Zniewolonym umyśle*, kiedy przywołuje obraz ich wspólnego spaceru wśród gruzów Warszawy²³. Andrzejewski przeżył głęboki kryzys, widząc do czego doprowadziła idea etyki lojalności. Musiał sobie również zdawać sprawę, że powstanie warszawskie wybuchło między innymi z powodu postawy, jaką lansowano wtedy wśród młodzieży. Postawy, której sam chciał być przykładem, a która — według Miłosza — miałaby wynikać z fascynacji, jaką żywił Alfa do Joseph’a Conrada. Prawdopodobnie również stąd wynikała maniera Alfya-Andrzejewskiego do kreowania siebie jako pisarza moralisty o poziomie godności podobnej kardynalskiej²⁴. Podczas okupacji hitlerowskiej Alfa pełnił rolę mentora dla młodszych literatów i sędziego wysokiej instancji orzekającego o wartości człowieka według jego postawy moralnej²⁵. Miłosz nie ma złudzeń co do tej roli:

¹⁹ J. Błoński, *Portret artysty w latach wielkiej zmiany*, [w:] *Odmarsz*, Kraków 1978, s. 245.

²⁰ A. Synoradzka, *Jerzy Andrzejewski*, s. 82.

²¹ Tamże, s. 83–84.

²² Tamże, s. 85.

²³ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 109.

²⁴ Tamże, s. 96–97.

²⁵ Tamże, s. 101–102.

Zaiste, on był jednym z odpowiedzialnych za to, co się stało. Czyż nie widział wpatrzonych w siebie oczu młodzieży, kiedy czytał swoje opowiadania na potajemnych wieczorach autorskich?²⁶

Oskarżenia jednak, jak pisze Burek „nie były w stanie wyczerpać przeświadczeń i wyobrażeń Andrzejewskiego o własnym powołaniu pisarskim i o zadaniach literatury w ogóle”²⁷.

Widząc nieprzystawalność idei do rzeczy Andrzejewski popada w pesymizm, który jest — według Tomasza Burka — powodem skrajnych wahań światopoglądowych²⁸. Słowem,

Alfa spostrzegł że zabrnął w fałsz, bo przebywał wśród idei o ludziach, a nie wśród żywych ludzi. To, co wiedział o człowieku, było oparte na jego własnych wewnętrznych przeżyciach w czterech ścianach jego pokoju. Katolicyzm jego nie był niczym więcej niż maską, którą się posłużył²⁹.

Tę chwiejność i oderwanie od rzeczywistości ostro ocenia Gombrowicz, nazywając czterech opisywanych przez Miłosza literatów (w tym Andrzejewskiego) „trupami”:

Te trupy odznaczały się za życia następującą właściwością: iż łatwo przychodziło im fabrykować swoje oblicze moralne i ideologiczne, zyskując w ten sposób pochwałę krytyki i poważniejszego odłamu czytelników. Ani przez pięć minut nie wierzyłem w katolicyzm Jerzego Andrzejewskiego [...] ³⁰.

Świadomość sztuczności własnej postawy była powodem, dla którego Alfa-Andrzejewski przeżył przełom światopoglądowy, w wyniku którego zrewidował swoje dotychczasowe założenia etyki lojalności.

Miłosz w pesymizmie i odczuwanym przez przyjaciela dysonansie widział przyczyny, dla których Andrzejewski zwrócił się w kierunku Nowej Wiary. Miłosz zwraca przy tym uwagę na istnienie prawie niedostrzegalnej granicy, za którą twórca wpada już w jarzmo poetyki twórczości „jedynie słusznej”. Andrzejewski, ze względu na wewnętrzny kryzys miał być szczególnie niewrażliwy na obecność tej granicy:

Kto powie A musi powiedzieć B. Natomiast A przetyka się dość łatwo. Jest to pierwsza niedostrzegalna pigułka Murti-Binga, podawana w najrozmaitszych potrawach stanowiących menu współczesnego intelektualisty. Żeby ją spostrzec, trzeba wyjątkowo wytrenowanego umysłu, a co więcej: trzeba wewnętrznego porządku, a nie pustki³¹.

Andrzejewski miał dojść w końcu do wniosku, według którego, jak pisze Kopeć:

chrześcijaństwo, czy też raczej związane z nim wartości, przestało już mieć moc porządkującą świat. Szansę widział [Andrzejewski] w marksizmie, akcentując równocześnie, że jest to system niewystarczalny wtedy, gdy trzeba mówić o przeżyciach i dylematach moralnych pojedynczego człowieka³².

Bazując jednak na tych przesłankach, Kott zaczął wywierać na Andrzejewskiego coraz większą presję, co — jak zauważa Synoradzka — było powodem zmiany wymowy

²⁶ Tamże, s. 109.

²⁷ T. Burek, *Pisarz, demony, publiczność*, s.170.

²⁸ Tamże, s.173.

²⁹ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 99–100.

³⁰ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1988, s. 21.

³¹ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 109.

³² Z. Kopeć, *Jerzy Andrzejewski*, s. 52.

opowiadania *Wielki Tydzień*³³. Ostatecznie o akceptacji komunizmu zadecydowała reakcja na wydanie *Popiołu i diamentu*. Zwolennicy rządu londyńskiego skrytykowali powieść za zawarte w niej przekłamania historyczne, a Miłosz w listach ostrzegał autora przed manipulacją ze strony komunistów³⁴. Ci ostatni natomiast przyjęli powieść jako dzieło pisarza odbywającego swego rodzaju nowicjat do służby władzy ludowej. Prawie dwadzieścia lat później o *Popiole i diamencie* pisał Błoński w *Portrecie artysty w latach wielkiej zmiany*:

Czy „interwencje” Andrzejewskiego były naganne? Przeciwnie. Pisarz prosił o litość dla zwyciężonych i wyrozumiałość dla zwycięzców. [...] *Popiół i diament* zaczyna i kończy się zabójstwem przez pomyłkę. Więcej spokoju — zdaje się prosić Andrzejewski — rozważi, mądrości, cierpliwości³⁵.

Podobnie, z większego dystansu, pisze Kopeć:

Pisarz uznaje celowość i konieczność procesu historii i racje budowniczych nowego świata, równocześnie jednak patrzy z miłością i litością na tych bohaterów, którzy nowego porządku nie chcą lub nie mogą zaakceptować³⁶.

Andrzejewski przeżywał w tym czasie kolejny kryzys światopoglądowy. Świadomość dysonansu między dawnymi przekonaniem a dyrektywą obecnej władzy, których nie można było pogodzić, spowodowała okres twórczej niemocy:

Pisarz odczuwał potrzebę dokonania wyboru. Decydującą rolę odegrał tu prawdopodobnie sposób, w jaki *Popiół i diament* przyjęli marksiści. Ich krytyka była miażdżąca, ale dokonana z pozycji ideowych sprzymierzeńców. Andrzejewski potrzebował świadomości bycia akceptowanym, użytecznym i docenianym, Marksisci te pragnienia realizowali³⁷.

Autor *Popiołu i diamentu* został członkiem Związku Literatów Polskich w roku 1949, a w następnym, przez znajomość z Woroszyłskim, wstąpił do partii. Dwa lata później Andrzejewski publikuje książkę *Partia i twórczość pisarza*, którą Błoński podsumuje jako znak namiętności z jaką pisarz chce wystąpić w nowej roli, dlatego

pragnie „uczyć i pomagać”. Nie odwołuje się do ponadludzkiego prawa, zagadkowego sumienia i nieokreślonego „jutra” oceny moralnej. Musi radzić sobie tutaj i teraz — wśród ludzi takich, jakimi są obecnie i naprawdę. Słowem, wybiera nową rolę pisarską³⁸.

Rewizję i krytykę swojej dotychczasowej postawy Andrzejewski przeprowadza w książce *Notatki. Wyznania i rozmyślenia pisarza*, w której — według Synoradzkiej — podkreślał że zerwał już dylematami i wątpliwościami właściwymi „mieszkańskiej inteligencji” oraz potępiał błędy swojej wcześniejszej twórczości — miały one wynikać z nieznamościami — jak pisze Miłosz — „Metody”³⁹. Zapewniał, że wszystko osiągnął wyłącznie dzięki wstąpieniu do partii⁴⁰. O całkowitym oddaniu i odrzuceniu dawnego systemu wartości świadczy również książka *O człowieku radzieckim* — apoteoza totalitaryzmu sowieckiego i dowód na to, jak dramatycznemu przeformułowaniu uległ sys-

³³ A. Synoradzka, *Jerzy Andrzejewski*, s. 86.

³⁴ Tamże, s. 92.

³⁵ J. Błoński, *Portret artysty*, s. 242.

³⁶ Z. Kopeć, *Jerzy Andrzejewski*, s. 53.

³⁷ A. Synoradzka, *Jerzy Andrzejewski*, s. 93.

³⁸ J. Błoński, *Portret artysty*, s. 244.

³⁹ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 119.

⁴⁰ A. Synoradzka, *Jerzy Andrzejewski*, s. 101.

tem wartości pisarza. Dowodem jest fragment wypowiedzi Andrzejewskiego przytoczony przez Synoradzką: „Rzecz więc oczywista, że w ustroju socjalistycznym wolność dla wrogów wolności socjalistycznej ani istnieje, ani istnieć może”⁴¹. Ton autorytetu, jaki przyjmował Andrzejewski-neofita komunizmu w swoich publikacjach, będzie jednym z powtarzających się błędów, na jakie autorowi *Notatki* zwróci uwagę Czesław Miłosz⁴².

Jak sprawę konwersji Andrzejewskiego widzi Miłosz? Otóż posługuje się między innymi jego przykładem dla zobrazowania procesu, jaki według niego dokonywał się w środowisku inteligencji polskiej w ostatnich miesiącach wojny i pierwszych latach pokoju. Jednocześnie autor *Rodzinnej Europy* zaznacza, że procesy historyczne tamtych lat wymykają się próbom jakiegokolwiek teoretyzowania⁴³. Stąd też próba przeniesienia obrazowania przemian mentalności z mas na jednostkę — pisarza,

ponieważ te zawile ścieżki losu milionów są najlepiej widoczne u tych, którzy z zawodu odnotowują zmiany zachodzące w sobie i w innych, to jest u pisarzy, ich dziejów użyję jako przykładu⁴⁴.

Ocena, jaką Miłosz wystawia postawie Andrzejewskiego, jest jednak złagodzona tym, co jest ponad podziałami ideologicznymi — przyjaźnią. Zaznacza przy tym: „osądzać Alfę surowo jest mi trudno. Sam byłem na tej drodze, która ma wszelkie cechy nieuniknioności”⁴⁵ — wspomina w *Zniewolonym umyśle* Miłosz. Natomiast Gombrowicz, choć nie ukrywał, że mógłby się zachować podobnie, nie miał wątpliwości jak odnieść się do tego zjawiska, kiedy pisał o narodzie, który

bardzo zdziwił się, widząc, jak jego „czołowi pisarze”, przyparci do muru przez moment dziejowy, poczuli zmieniać skórę, przyswoili sobie gładko nową wiarę i w ogóle zaczęli tańczyć, jak im zagrano⁴⁶.

Andrzejewski tłumaczył swój wybór (kolejny) koncepcją swoiście pojętej misji: „Moralista tej epoki powinien zwracać uwagę na cele społeczne i społeczne skutki”⁴⁷. Stąd niedaleko już było do przyjęcia kolejnej roli autorytetu, ponieważ

zważywszy na wysoką rangę pisarzy w demokracjach ludowych mógł [Andrzejewski] czuć się jeżeli nie kardynałem, to przynajmniej dostojnym kanonikiem⁴⁸.

Podobną postawę odczytuje z pism Andrzejewskiego Błoński, według którego autor *Wojny skutecznej, czyli Opisu bitew i potyczek z Zadufkami*

pragnął [...] działać na dusze. Bezpośrednio — w ogniu walki i cielesnym niemal kontakcie — kształtować ludzi! Już nie przez zrozumienie, wysłuchanie, współodczuwanie. Ani nawet przez roztropną poradę. Raczej przez wspólny czyn, który da pisarzowi nową młodość, stawiając go we wspólnym szeregu z tysiącami zetempowców⁴⁹.

Andrzejewski znalazłby więc po raz kolejny publiczność, od której mógłby otrzymać dowody nadania mu roli autorytetu. Zwraca na to uwagę Burek, pisząc:

⁴¹ Tamże, s. 106.

⁴² Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 120.

⁴³ Tamże, s. 95.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 120.

⁴⁶ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, s. 22.

⁴⁷ A. Synoradzka, *Jerzy Andrzejewski*, s. 110.

⁴⁸ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 117.

⁴⁹ J. Błoński, *Portret artysty*, s. 246.

pisarz ma taką publiczność, na jaką sobie zasłużył. Ale też każda publiczność przeformowuje pisarza na swoje podobieństwo⁵⁰.

3. Powrót z ciemności i *Bramy raj*

W drugiej połowie lat 50. Andrzejewski pisze dwa znamienne opowiadania, dzięki którym nie jawi się już jako autor wierny jedynie słusznej poetyce i idei. *Ciemności kryją ziemię* to analiza procesu przyjmowania wrogiej ideologii za własną. I nie można tu raczej mówić o postawie „Ketmana”⁵¹. W zakończeniu opowiadania Diego nie jest „podwójnym agentem”, ale fanatykiem systemu stworzonego przez Inkwizycję. Opowiadając historię inkwizytora Diego

autor skupia się — jak twierdzi Włodzimierz Maciąg — na tym właśnie, co zdaje się zapowiadać doświadczenia naszego czasu, [...] na ukazaniu systemu władzy posługującej się strachem, wielorakich i wciąż udoskonalanych mechanizmów siania terroru, wpędzania ludzi w swoistą przestrzeń zagrożenia ich własną nieprawomyślnością⁵².

Z kolei *Bramy raj* z jednej strony są traktatem o potrzebie idei tak silnej, że człowiek, który jej pragnie, uwierzy w każdą utopię, żeby tylko móc wysublimować swoje niskie popędy i nadać im rangę wielkości.

Idea — pisze Maciąg — jest ułudą zbiorową, fikcją niezbędną dla skupienia i przemiany zwykłych ludzi w rycerzy krzyżowych, dla zbiorowego uwznioślenia i uświęcenia. [...] Strzeżenie iluzji okazuje się ceną uwznioślenia ludzkiej duszy. [...] Ale też nie o obrachunek z jakąś historyczną ideą tu chodzi, ale o samą ludzką potrzebę produkowania idei: jak ona powstaje i jak podporządkowuje sobie dusze⁵³.

Pisarz, który jest autorem książek *O człowieku radzieckim* i *Wojny skutecznej*, przechodzi kolejną metamorfozę i w metafizycznej wizji ludzkości pogrążonej w ciemnościach jawi się jako egzystencjalista⁵⁴, który wyraźnie wskazuje mechanizmy zła w PRL. Ponadto, w roku 1966 zajmuje stanowisko satyryka i dokonuje obrachunków polityczno-moralnych przez publikację w „*Twórczości*” fragmentów antypowieści *Miazga*. Komentuje to Tomasz Burek:

Nic zatem dziwnego, że na dobre ustalił się pogląd o Andrzejewskim — pisarzu eklektycznym i proteuszowym. U autora „skaczącego” po rozmaitych gatunkach mowy i światopoglądach krytycy nie odnajdywali nic stabilnego, żadnej trwałej podstawy rzeczy. Trudno przeczyć oczywiście wrażeniu, iż język pojęć zmieniał się u Andrzejewskiego niemal z utworu na utwór⁵⁵.

ZAKOŃCZENIE

Dialog Andrzejewskiego i Miłosza jest rozmową bardzo różnych i jednocześnie bardzo zbliżonych postaci. Obaj przed wojną i w czasie trwania konfliktu prezentowali podobną postawę światopoglądową. Mimo wojny obaj deklarowali wiarę w głębokie,

⁵⁰ T. Burek, *Pisarz, demony, publiczność*, s. 182.

⁵¹ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 71.

⁵² W. Maciąg, *Wstęp* [do:] J. Andrzejewski, *Trzy opowieści*, Wrocław 1998, s. XXXVII.

⁵³ Tamże, s. LVI–LVII.

⁵⁴ T. Burek, *Pisarz, demony, publiczność*, s. 176.

⁵⁵ Tamże, s. 177.

niezbywalne zasady moralne, które stanowią o człowieczeństwie. Obaj również opowiadali się przeciwko wszelkim formom dławienia indywidualności i przejawów pogardy dla życia w imię „idei”, czego dopuszczały się systemy totalitarne. Niechęć pisarzy dotyczyła także ograniczeń wolności jednostki przyjmowanych dobrowolnie przez młodzież walczącą w szeregach Armii Krajowej. Obaj w końcu przeszli epizod lojalności wobec władzy narzuconej przez ZSRR. O ile jednak Miłosz wybrał niezależność i skorzystał z możliwości pozostania na Zachodzie (pracował jako *attaché* kulturalny w Ambasadzie PRL w Paryżu), to Andrzejewski nie chciał i nie mógł zostać sam jako twórca, bez odbiorców i bez środowiska literackiego, a z takim problemem początkowo borykał się Miłosz (do czasu opublikowania *Zniewolonego umysłu*). Znaleźli się po dwóch stronach żelaznej kurtyny — geograficznie i ideologicznie. Ale ponieważ

idea (chrześcijaństwo, stoicyzm, marksizm) — jak pisze Błoński — była u Andrzejewskiego dziwnie oderwana od ziemskich uwarunkowań, jak gdyby naddana, konieczna i absolutna z jednej strony, niezależna od ludzi i wydarzeń od drugiej⁵⁶.

Andrzejewski „skorzystał” z poczucia oderwania idei od rzeczywistości, szybko wykonał kolejną woltę i został opozycjonistą władzy ludowej.

MIŁOSZ I ANDRZEJEWSKI—DIFFICULT DIALOGUE

The article brings an attempt at a reconstruction of a dialogue of both writers on the basis of correspondence and literary works. In spite of the author's introductory remarks, correspondence documents were used to a minimal degree, whereas more attention was paid to the image of Andrzejewski in *The Captive Mind*, ideological evolution of the *Ashes and diamonds* author's as well as his biography.

KEY WORDS: J. Andrzejewski; Cz. Miłosz; correspondence; biography.

(m.sz.)

⁵⁶ J. Błoński, *Portret artysty*, s. 256.