

KONRAD MAŁYS

THOMAS MERTON CZYTA BERNARDA

Wstęp

Jeśli postawilibyśmy pytanie o parę istotnych rysów postaci Tomasza Mertona – mnicha, myśliciela i pisarza, można byłoby odpowiedzieć na nie następująco.

Po pierwsze – był człowiekiem głęboko przekonanym o najściślejszej więzi prawdy i życia. Wierzył, że człowiek, szukając prawdy, dąży jednocześnie do pełni i piękna swego człowieczeństwa. Spragniony jest swojej tożsamości, której niepełność, a często nawet szczególny dramat, przeżywa na różnych poziomach swego doświadczenia, i szuka drogi, na której tę tożsamość mógłby w sobie kształtować.

Po drugie – Merton posiadał wyjątkową umiejętność refleksji nad własnym doświadczeniem. Będąc człowiekiem poszukującym, był jednocześnie – by tak rzec – bardzo „umiejętnie krytyczny” w ocenie tego, co udawało mu się odkryć i wśród wielu światel wewnętrznych i zewnętrznych potrafił wyszukiwać te najistotniejsze, którymi nie zawsze były te, które wydawały się początkowo świecić najsilniej. Pod tym względem cechowała go zarówno odwaga w formułowaniu sądów, jak i szczególna wolność wobec nich, gdy stwierdzał, że są niewystarczające lub błędne.

Po trzecie – czytelnika, który śledzi jego książki w porządku chronologicznym, tak jak powstawały, uderzy również wyraźne, stałe pogłębianie się jego refleksji. Wysiłek zmagania o właściwe światło, często dramatyczny, wyraźnie wciąż idzie w głąb, rozszerzając się zarazem na coraz to nowe rzeczywistości Kościoła i człowieka.

Po czwarte wreszcie – Thomas Merton jest pisarzem, który zdołał nawiązać bardzo oryginalny, żywy dialog z odbiorcą, w wewnętrznym przekonaniu, że jest on konieczny, by sam mógł utrzymać się w prawdzie swych poszukiwań. Jego twórczość w dużym stopniu ma charakter osobistego wyznania, dzielenia się doświadczeniem, ale takiego, które zarazem głęboko wsłuchuje się w jego odbiór, by przez to weryfikować się i posuwać dalej.

Cechy jego osobowości, sposobu myślenia wraz z etosem życia, składają się z pewnością na obraz człowieka wyjątkowego, nie mieszczącego się w ramach sztywno rozumianych reguł postępowania czy powierzchownej pobożności. Z drugiej strony, niepodobna również uważać Mertona jedynie za indywidualistę, programowo łamiącego kanony tylko po to, by być oryginalnym.

Thomas Merton jest trapiistą i reprezentuje pewną ciekawą szkołę duchowości, tkwiącą korzeniami w tradycji cysterskiej sięgającej XII stulecia, która – jeśli się dobrze przyjrzeć – w znacznym stopniu pomogła mu ukształtować w sobie człowieka o tych cechach, o których wyżej wspomnieliśmy. Przeglądając pisma Mertona zawierające komentarze do źródłowych tekstów duchowości cysterskiej, w szczególności św. Bernarda, możemy zobaczyć, że to, do czego doszedł i kim był, było – wśród wielu innych okoliczności życia – również owocem przejścia się do głębi ideałami zakonu, którego został członkiem. W ramach skromnego referatu niepodobna wyczerpująco tego omówić, zwróćmy jednak przynajmniej uwagę na kilka zasadniczych kwestii. Za podstawę posłuży nam kilka artykułów o św. Bernardzie, które Merton opublikował w latach 1948–54, a więc w dość wczesnym okresie swej twórczości, a które zebrano później w tomie serii „Cistercian Studies”¹.

Tożsamość człowieka w myśli św. Bernarda

Gdy Merton przygląda się źródłowym tekstom duchowości cysterskiej, dla której pisma św. Bernarda są szczególnie reprezentatywne, stwierdza, że

¹ Thomas Merton on Saint Bernard, „Cistercian Studies Series”, no. 9, Kalamazoo, Mich. 1980.

w jej centrum stoi właśnie szczególne zainteresowanie tożsamością człowieka, pragnienie kształtowania w nim pełni człowieczeństwa. Droga, na której kształtuje się owa tożsamość, ma charakter powrotu do źródła, jakim jest stwórca miłość Boga.

„Zasadniczym zamiarem cysterskiego życia – pisze Merton – co do którego Ojcowie zakonu są jednomyślni, jest odciąć ludzi od świata, aby ich dusze mogły zostać oczyszczone i poprowadzone krok po kroku ku doskonałej jedności z Bogiem przez odzyskanie naszego utraconego podobieństwa do Niego” (107).

Czym jednak jest owo podobieństwo? Otóż jeśli chodzi o ludzką tożsamość, teologia cysterska bazuje na bardzo ważnym rozróżnieniu między obrazem a podobieństwem Bożym w człowieku. To rozróżnienie ma swoją podstawę biblijną w znanym tekście z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Ojcowie cysterscy, czyniąc z tego sformułowania jeden z głównych filarów swej teologii życia wewnętrznego, stwierdzają, że czym innym jest w człowieku obraz Boży, a czym innym podobieństwo do Niego. Obraz Boży jest mianowicie tym, co w człowieku nigdy, nawet po upadku w grzech, nie może zostać zniszczone; podobieństwo zaś tym, co człowiek przez grzech utracił.

Na obraz Boży, którym człowiek wciąż pozostaje, składają się trzy zasadnicze elementy:

- 1) naturalna prostota człowieka,
- 2) naturalna nieśmiertelność,
- 3) wrodzona wolność woli.

Naturalna prostota oznacza, że dla duszy ludzkiej bycie i życie, *esse* i *vivere*, są jednym i tym samym. Dusza istniejąc zawsze jednocześnie „żyć”, jednak owo „życie” nie musi zarazem oznaczać „bycia szczęśliwą”. O szczęściu człowieka decyduje bowiem nie obraz, lecz właśnie podobieństwo. Czym ono jest? Jest miłością człowieka ku swemu Stwórcy. Jest wolną odpowiedzią na dar bycia obrazem Boga. Duchowość cysterska stwierdza, że wielkość człowieka polega na jego godności, ale ani godność, ani wielkość nie czynią człowieka szczęśliwym. Szczęśliwym może uczynić go jedynie życie na miarę godności, a życiem na miarę godności jest miłość. Być obrazem Boga oznacza więc dla człowieka być nieśmiertelnym i wolnym, natomiast być podobnym do Boga – znaczy być miłującym. I dopiero to drugie, w ścisłym sensie, oznacza dla człowieka posiadać życie i być szczęśliwym,

na podobieństwo Boga, w którym nie tylko istnienie i życie są jednym, ale jednym i tym samym jest również życie i bycie szczęśliwym.

Po grzechu człowiek nie utracił w sobie obrazu – swej wielkości i godności – ale utracił swe podobieństwo, miłość ku swemu Stwórcy i swemu bliźniemu. Obecnie, gdy uświadomi sobie jednak swoją godność, może odkryć zarazem, iż wciąż pozostaje zdolny do tego, by odzyskać swe podobieństwo i szczęście. Nie może tego jednak dokonać inaczej niż w drodze łaski, ponieważ miłować nie potrafi sam z siebie, lecz jedynie przez uczestnictwo w wewnętrznym życiu Trójcy.

Merton stwierdza:

„Wciąż pozostajemy tym, czym Bóg uczynił nas w naszej istocie, ale tragedią jest, że dobre, boskie dzieło, pokryte jest złym dziełem naszej woli własnej” (109).

Świadomość jednak, że wciąż pozostajemy obrazem Boga, kształtuje w nas żywą nadzieję, że staniemy się do Niego podobni:

„Obecnie prawdziwa wielkość człowieka – pisze Merton nieco wcześniej – polega nie tylko na jego istotowej prostocie, ale na jego zdolności do wzniesienia się do uczestnictwa w nieskończonej doskonałej prostocie Słowa. My także możemy mieć udział przez łaskę w jedności *esse* i *beatum esse*, która jest Jego własnością z natury” (108).

Merton stwierdza następnie, że Bernard dowiódł w ten sposób dobra ludzkiej natury bardziej niż jakikolwiek filozof czy teolog przed nim. W człowieku pojawiło się jedynie pewne tragiczne rozdwojenie: wciąż pozostaje obrazem, lecz nie posiada podobieństwa. Jest wielki, ale nie jest szczęśliwy. Ma swoją godność, ale nie potrafi miłować na jej miarę.

„Jesteśmy zarazem wielkością i nicością” – pisze trapiста za Bernardem. – „Wielkością jest w nas dzieło Boże; złem, nikczemnością jest dzieło, którego dokonaliśmy naszą własną wolą, w bezpośrednim przeciwstawieniu się naszej własnej naturze, takiej, jaką została stworzona przez Boga” (113).

Jeśli jednak natura człowieka jest dobra, to świadomość tego daje mu głębokie oparcie i umacnia w pragnieniu odzyskania pełni swej tożsamości:

Jeśli pierwszym krokiem w cysterskim wstępowaniu ku Bogu jest dla mnicha znać siebie, możemy słusznie po-

wiedzieć, że w pewnym sensie całe życie tegoż będzie polegało na byciu sobą lub raczej dążeniu do powrotu do pierwotnej prostoty, nieśmiertelności i wolności, które tworzą jego prawdziwą tożsamość w obrazie Boga” (118).

W tej właśnie odnalezionej prostocie – stwierdza Merton – wyraża się cały ideał cysterski:

„Tymczasem na ziemi naszym głównym, faktycznie naszym jedynym zadaniem jest pozbyć się „podwójnego” ubioru, owej okrywającej nas warstwy rozdwojenia, które nie jest nasze. Stąd cysterski nacisk na prostotę. Stąd fakt, że cała ascetyka cysterska może być podsumowana w tym jednym słowie «prostota»” (119).

Patrząc na Mertoną jako na człowieka pielgrzymującego ku swej tożsamości, rozumiemy więc jego dobre zakorzenienie się w tradycji cysterskiej. Jedną z jej cech charakterystycznych jest bowiem właśnie głęboka, teologiczna wizja tożsamości człowieka. Ujęcie to posiada jednocześnie swoistą atrakcyjność, która polega na jego zasadniczej prostocie. Ojcowie cysterscy bowiem, mówiąc o tożsamości, jednocześnie bardzo jasno określają, co nią konkretnie jest: człowiek mianowicie jest sobą o tyle i tylko o tyle, o ile jest człowiekiem miłującym.

Określając miłość jako wewnętrzną miarę tożsamości człowieka, duchowość cysterska mówi jednak zarazem bardzo wyraźnie, że własnymi siłami człowiek tego ideału nie osiągnie. Miłość bowiem „jest z Boga” – jak mówi św. Jan, do którego Bernard chętnie się odwołuje – albowiem to „Bóg jest miłością”. Człowiek swą tożsamość odzyskać może tylko przez otwarcie się na bezinteresowny dar Boga z samego siebie i istnieje tylko jedna droga, na której to jest możliwe. Tą drogą jest pokora, czyli – jak mówią Ojcowie Cysterscy – spotkanie z prawdą i przyjęcie jej.

To, że drogą jest pokora, wynika po pierwsze z samej istoty grzechu, którym w pierwszym rzędzie jest pycha. Ulegając diabelskiej pokusie, by chcieć „być jak Bóg”, człowiek pozbawił się miłości do swego Stwórcy, uznając się za niezależną od Niego istotę:

„Szatan zmusił Ewę – pisze Merton – by pożądała tego, do czego człowiek nie był stworzony, aby tego pragnął: boskości nie przez uczestnictwo, lecz niezależnie od wolnego, boskiego daru, na zasadzie naszego własnego prawa, naszej własnej natury” (109).

Pycha ta stała się w człowieku pewną stałą tendencją do „...czynienia siebie równym Bogu, stawiania siebie w miejsce Boga, to jest do czynienia ze swego własnego ja centrum wszechświata” (113).

Z tej istoty grzechu wynika, że droga powrotu do pełni człowieczeństwa musi mieć charakter pokory. Merton – podążając dalej za myślą Bernarda – analizuje z kolei ten drugi ważny filar duchowości cysterskiej.

Pokora jako droga prawdy

Duchowość cysterska na cnotę pokory patrzy o wiele głębiej niż to później czyniły różne scholastyczne traktaty moralne, zaliczające ją do tzw. „cnót pasywnych”. Do dziś, niestety, jesteśmy w dużym stopniu spadkobiercami tych uproszczonych pojęć. Idąc za *Regulą* św. Benedykta i teologią Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna, Bernard i inni Ojcowie Cysterscy widzą w pokorze zasadniczą drogę jednoczącą człowieka z Bogiem. Ponieważ grzech człowieka polega zasadniczo na pysze, powrót człowieka do Boga polega w pierwszym rzędzie na pokorze. Nie jest ona tylko i wyłącznie bolesnym dla człowieka poznaniem własnej marność, ale przede wszystkim drogą samego Chrystusa, który pod tym względem dał samego siebie jako przykład do naśladowania, mówiąc: „Uczcie się ode mnie, że jestem cichy i pokorny sercem”. Pokorę widzą więc Ojcowie Cysterscy przede wszystkim jako drogę wcielonej miłości Boga. Jeśli Bóg jest miłością, a pokora jest drogą Boga, oznaczać może to tylko jedno, że człowiek stając się pokorny, staje się jednocześnie miłujący! Na cnotę pokory patrzą więc Ojcowie Cysterscy w ten sposób, że widzą w niej przedziwną jedność drogi i celu, do którego człowiek zmierza. Gdy serce człowieka staje się pokorne, zaczyna naśladować Tego, który jest miłością, a więc zaczyna miłować. W ten sposób na drodze pokory człowiek odbudowuje w sobie stopniowo podobieństwo do Boga. Jeśli miłość staje przed człowiekiem jako szczyt dla niego zbyt wzniosły, człowiek, widząc swą marność, schodzi w dolinę pokory, a tam odkrywa fakt przedziwny! – że właśnie, schodząc w dół, posiada miłość, która jest szczytem. Pokora bowiem jest miłością jako droga i w ten właśnie sposób Bernard i Ojcowie Cysterscy wykładają słowa Chrystusa, który mówił o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Zwracają uwagę, że ta wypowiedź łączy w jedną całość pokorę i miłość, prawdę i życie. Człowiek, stając się pokorny, nie tylko zatem „poznaje prawdę”, ale też posiada ją w ten sposób, który czyni go szczęśliwym, ponieważ poznając, nie tylko „rozumie”, ale miłuje, czyli napenia się Duchem Prawdy, który jest

wielkim konkretem życia, a ściśle – samym tym boskim życiem, które jest pełnią i pięknem naszego człowieczeństwa.

Cóż jednak konkretnie znaczy być pokornym? Merton, śledząc myśl Bernarda, określa pokorę znów mianem „prostoty”, wyróżniając jej dwa zasadnicze rodzaje: prostotę intelektualną i prostotę woli.

Prostota intelektualna

Prostota intelektualna polega w pierwszym rzędzie na uświadomieniu sobie, że własnymi siłami człowiek nie jest w stanie dojść do pełni swego człowieczeństwa. Sam z siebie jest tylko gliną, prochem, który został podniesiony przez Boga do najwyższej godności. Uznanie tego faktu jest podstawowym stopniem pokory. Drugim stopniem jednak – równie ważnym – jest zgoda na to, by uznać swoją godność i wielkość. Człowiek uznając swoją marność, nie może bowiem zaprzeczać swej godności, której *de facto* nigdy nie utracił. Powinien natomiast uznać, że nie żyje na jej miarę i że sam z siebie tego nie potrafi. Stąd pokora oznacza zarówno poznanie siebie, które rodzi bojaźń Bożą i jest „początkiem mądrości”, jak również i poznanie Boga, które jest dopełnieniem mądrości i jej doskonałością.

Kolejnym istotnym elementem na tej drodze jest znów charakterystyczny nacisk Ojców Cysterskich, aby wybierać tylko tę wiedzę, która służy rozwojowi życia duchowego. Merton analizuje Bernardowe słowo *curiositas*, oznaczające wiedzę fałszywą:

„*Curiositas* jest ową czczą i iluzoryczną wiedzą, która naprawdę jest ignorancją, ponieważ jest ćwiczeniem naszego intelektu nie w szukaniu prawdy, ale raczej w schlebieniu naszemu własnemu samozadowoleniu i pysze” (133).

W ten sposób – komentuje Merton – człowiek nie może poznać prawdy. Owa *curiositas* jest bowiem pierwszym stopniem pychy i podstawową przyczyną upadku człowieka w raju.

„Bóg dał już Adamowi i Ewie całą wiedzę, która warta jest posiadania, wszystko, co prawdziwie czyniło ich dusze doskonałymi, wszystko, co naprawdę było prawdziwe. Stąd jedynym dodatkiem, który diabeł mógł dodać, była znajomość zła, fałszu” (133).

Duchowość cysterska w szczególny sposób zachęca więc do szukania prawdy, widząc w niej życie i szczęście oraz z drugiej strony, do odrzucania fałszu, co wiąże się z niemałym wysiłkiem.

„Czym jest mądrość odpowiednia, byśmy ją posiadali? Znajomość i miłość prawdy. Czym jest wiedza, której nie powinniśmy szukać? Znajomość i miłość kłamstwa” (134).

Merton zauważa, że Bernard nie głosi w ten sposób jakiegoś antyintelektualizmu. Główny akcent spoczywa w jego ujęciu nie na tym, by człowiek wiedzy nie posiadał, ale na tym, by posiadał ją umiejętnie, to znaczy tak, by służyła jego duchowemu rozwojowi. Poznanie powinno owocować wzrostem i pogłębianiem się życia wewnętrznego. Umysł człowieka nie jest magazynem do przechowywania różnych przedmiotów, lecz władzą poznawczą. Celem poznania zaś jest życie i tożsamość człowieka w miłości. Jeśli człowiek nauczy się kierować swym poznaniem tak, by przez to wzrastać w życiu duchowym, wówczas jego zdolności poznawcze jeszcze się zwielokrotnią. Mylili się więc ci, którzy zarzucali Bernardowi programowy antyintelektualizm. Nieporozumienie wynikało stąd, że dla Bernarda poznanie nie jest jedynie prostym rezultatem samego procesu rozumowania. Jest ono również pewnym darem, domeną kontemplacji, ku której umysł człowieka wznosi się dzięki łasce. Kontemplacja ta zarazem – co bardzo istotne – nie jest czymś zastrzeżonym jedynie dla mistyków, lecz darem, którego każdy człowiek szukający może dostąpić, a nawet rzecz można – na który wręcz powinien umieć się otworzyć.

Ku tej kontemplacji prowadzi właśnie to, co Merton, w ślad za Bernardem, nazywa prostotą intelektualną. Polega ona nie na tym, że człowiek ogranicza swoją wiedzę, ale na tym, że strzeże się przed błędem tzw. „własnego sądu” (*proprium concilium*) o rzeczywistości. Jest to ten błąd, który spowodował upadek człowieka: pragnienie wiedzy bez miłości do jej Źródła. Celem poznania nie jest bowiem tylko wiedza, lecz uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga. Merton podkreśla przekonanie Bernarda, że człowiek nigdy nie może zadowolić się Bogiem na sposób wiedzy racjonalnej czy wyobraźni, a nawet mistycznej wizji:

„...dusza będzie zadowolona tylko wtedy, gdy otrzyma Boga z ukrytą miłością, tak jak zstępuje On w duszę z nieba. Ponieważ będzie wtedy posiadać Jedynego, którego pragnie, nie w figurze, ale aktualnie wlanego, nie tak, jakby się w jakiś sposób ukazał, ale przez bezpośredni kontakt miłości” (136).

I człowiek tego daru może dostąpić...

„...jeśli tylko (...) nie będzie przywiązywać się do swych własnych światła, do swego własnego zdania, do swego własnego sposobu wykonywania dzieł...” (137).

Na podstawie tej analizy możemy również łatwo zobaczyć, że Merton w swej postawie myśliciela i pisarza wierny jest szkole cysterskiej, a nawet – można powiedzieć – szeroko rozumianej tradycji monastycznej i przed, i po Bernardzie. Nietrudno tu znaleźć związek choćby i z późniejszą tradycją karmelitańską, co Merton czyni w obszernym artykule, w którym porównuje Bernarda i Jana od Krzyża.

Prostota woli

Miłość jest jednością woli człowieka i woli Boga. Podobnie jak „własny sąd”, tak i „wola własna” jest przyczyną ludzkich nieszczęść. Na umartwienie woli własnej kładzie nacisk wszelkie posłuszeństwo zakonne. Posłuszeństwo to, jak wyjaśnia Merton za Bernardem, jest umartwieniem woli własnej w trzech wymiarach: *nihil plus, nihil minus, nihil aliud*. Chodzi o to, by nie robić ani czegoś więcej, ani czegoś mniej, ani czegoś inaczej niż to zostało ustalone.

„Zasadniczą cechą charakterystyczną dla *voluntas propria* – pisze – jest (...) duch odłączenia, samouwielbienia w prywatnym niebie, które należy wyłącznie do nas samych, na podstawie naszego własnego prawa” (139).

Merton podkreśla fakt, że wola własna jest korupcją naszej naturalnej wolności, naturalnej prostoty. Towarzyszy jej zawsze intencja podobania się sobie, skierowana na zaspokojenie naszych własnych pragnień. Nie chodzi wszakże o to – dopowiada Merton – że wszelka wola człowieka jest zła, ale tylko ta, która sprzeciwia się Bogu. Umartwienie woli własnej ma też jeszcze inny wymiar: otwiera na tajemnicę posłuszeństwa Chrystusa, który również szukając we wszystkim woli Ojca, wyrzekł się własnej woli, choć była ona wszak czymś najlepszym i świętym.

Tak z grubsza sprawa się przedstawia, jeśli chodzi o umartwienie woli własnej; pytanie jednak – co jest wolą Boga? Na to pytanie duchowość cysterska daje kapitalną odpowiedź. Otóż wola Boża – jak stwierdzają ojcowie zakonu – jest przede wszystkim „wspólną wolą” danej wspólnoty. Jest to owa słynna, cysterska *voluntas communis*, która znalazła swój wyraz

w dokumencie o nazwie *Charta caritatis*, będącym swoistą konstytucją cystersów:

„Wola innych, wola wspólnoty, zakonu itd., jest wolą Bożą i poddać się naszym przełożonym i naszym braciom znaczy podporządkować się Bogu i być z Nim zjednoczonym” (139).

Nie chodzi tu o to, by jedynie biernie wykonywać to, czego inni sobie życzą, ale by w swym posłuszeństwie myśleć zawsze o całości wspólnoty, której jest się członkiem. Główne znaczenie dla zniszczenia woli własnej ma nie tylko posłuszeństwo. Chodzi o posłuszeństwo kierujące się miłością i zespolone z życiem wspólnoty.

Ta „wola wspólna” jest czymś bardzo konkretnym, jest duchem ożywiającym daną wspólnotę, który bardzo konkretnie pozwala uchwycić, czego należy się trzymać, a co odrzucić. Ojcowie Cysterscy napiszą otwarcie: to sam Duch Święty, który daną wspólnotę tworzy i prowadzi!

„Wspólna wola jest udziałem w życiu Boga ponieważ jest miłością. To jest Boża wola, Boża miłość, owo *vinculum pacis*, więź pokoju jednocząca ludzi z sobą i z samym Bogiem” (143).

Najpierw więc człowiek jest ożywiony dążeniem, aby odpowiednio swoją wolę umartwiać, ale następnie jako owoc otrzymuje ten szczególny zmysł woli wspólnej, który prowadzi go wśród różnych zawiłości wewnętrznych i zewnętrznych i ostatecznie wydoskonala. Ponieważ jest to szczególnie piękny, cysterski ideał, oddajmy głos szerzej samemu Mertonowi:

„Bez względu na to, pod jakim kątem podchodzić będziemy do cysterskiej prostoty – podsumowuje Merton swoje studium – ośrodkiem i istotą jej zawsze jest być jedną rzeczą: miłością. Wola dla św. Bernarda, jak i dla wszystkich augustynistów, jest najwyższą zdolnością człowieka. Stąd najwyższą i najdoskonalszą prostotą możliwą do osiągnięcia przez istoty obdarzone rozumem jest jedność woli. Wszechogarniająca jedność miłości, którą sprawia sam Duch Święty, jednoczy człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem w Bogu w najdoskonalszej i prostej jedności jednej miłującej woli, która jest własną wolą Boga, ową *voluntas communis*. Ta jedność jest tym, co Chrystus nabył dla nas swoją śmiercią. Jest dziełem Jego Ducha w nas, i realizować ją doskonale znaczy być w niebie: zaprawdę całe dzieło doko-

niania tej ostatecznie wspaniałej i powszechnej prostoty wszystkich ludzi, uczynionych jednym w Chrystusie, będzie w końcu Jego triumfem w dniu ostatecznym”.

Oto widzimy, że prawdziwą istotą cysterskiej prostoty jest praktykowanie miłości oraz miłość posłuszeństwa i wzajemnej cierpliwości i wyrozumiałości w życiu wspólnym, która powinna być, na ziemi, obrazem prostoty w niebie. Zaczynamy dostrzegać teraz coś z głębi tego cudownego, cysterskiego ideału!

Z drugiej strony diabeł wciąż pracuje, by rozbić tę prostotę, by rozbić zakon na oddzielne grupy, grupy na skłócone domy, domy na kliki, kliki na zwalczające się indywidualności. *Karta Miłości* św. Stefana jest wyraźnie zwrócona przeciwko temu dziełu otchłani.

„Główną bronią, którą diabeł posługuje się w tym konflikcie, jest nasza własna skrzywiona wola własna, nasz własny sąd; wspólnie są nazywane pychą, która czyni nas bałwochwalcami, sługami samych siebie i w konsekwencji *unitati divisores*, rozbijającymi jedność, niszczącymi prostotę (...)

Szczytem cysterskiej prostoty są mistyczne zaślubiny duszy z Bogiem, które nie są niczym innym, jak doskonałą jednością naszej woli z wolą Boga, która staje się możliwa przez całkowite oczyszczenie wszelkiego rozdwojenia błędu i grzechu. To oczyszczenie jest dziełem miłości, a szczególnie miłości Boga we współbracie. Stąd jest ono nieodłączne od owej społecznej prostoty, która polega na wprowadzaniu w życie *voluntas communis* przez konkretną praktykę. To jest powód cysterskiego nacisku na życie wspólne: cysters nie jest prawie nigdy fizycznie sam. Ma okazje, by oddawać swą wolę innym przez dwadzieścia cztery godziny na dobę. Jest to dokładnie to, co – według zdania św. Bernarda, św. Elreda i innych naszych Ojców – powinno przygotować go najszybciej do mistycznych zaślubin (143 n.).

Stąd konsekwentnie Merton przechodzi do tematu mistycznych zaślubin, które polegają na jedności naszej woli z wolą Boga, czyli na miłości. Nie może się to jednak dokonać inaczej, jak tylko w tym Duchu, który nieustannie uświęca i jednoczy Kościół:

„...działanie *voluntas communis* (woli wspólnej) i działanie Ducha Świętego są jednym i tym samym, i człowiek,

który pragnie być zjednoczony z Duchem Świętym, ma tylko wejść w udział w tej jedności miłości przez pokorne porzucenie wszystkiego, co nieuporządkowane w jego własnej woli, na rzecz woli Kościoła, zakonu, swych przełożonych, swych indywidualnych braci, a przez to wszystko – Boga. Uświęcony przez ten udział w woli wspólnej, która jest samym Bogiem działającym w człowieku i w Kościele, indywidualny mnich staje się przygotowany na łaskę kontemplacji wlanej” (152).

Podsumowując nasze rozważania, możemy stwierdzić, jak istotny wpływ wywarła na Thomasa Mertona teologia Ojców cysterskich, zwłaszcza św. Bernarda. Odnalazł w niej najpierw swe własne zainteresowanie tożsamością człowieka a następnie twardą, ale przejrzyste ukierunkowaną szkołę ascezy poznania i woli, która ku tej tożsamości prowadziła. Szkoła ta ukształtowała w nim z jednej strony zdolność krytycznej autorefleksji, z drugiej – umiejętność odnajdywania drogi w różnych zawiłych rzeczywistościach współczesnego świata. Jako jedną z największych wartości ukształtowała w nim również ów charakterystyczny zmysł wielkiej, ludzkiej wspólnoty, której odrębności stoją jakby nieustannie na straży tego, by jedność możliwa była naprawdę jedynie na poziomie Ducha, który daje życie. Sam był człowiekiem na wskroś oryginalnym, ale w jego oryginalności wiele było z tej „cysterskiej” przekory, która niegdyś, dokonując rewolucji w Kościele, głosiła hasło: „nie szukaj nowych dróg, wystarczy, że przejdziesz tą, którą przed tobą przeszli inni”.