

THERESA H. SANDOK

KONTEMPLACYJNA WIZJA THOMASA MERTONA*

*We wszystkich widzialnych rzeczach
niewidzialna zawarta jest plodność,
zakryte światło,
lagodność niewyraźna, ukryta pełnia**.*

Tak rozpoczyna się jeden z najpiękniejszych i najbardziej mistycznych wierszy Mertona, wiersz, który przedstawia sedno jego kontemplacyjnej wizji. Intuicyjne przeświadczenie o istnieniu „ukrytej całości”, która wszystko łączy i na której wszystko się opiera, stanowi najgłębsze duchowe olśnienie Mertona, źródło jego wielu różnorodnych dzieł duchowych i religijnych, poetyckich i politycznych. Jest to również obiektyw, przez który doświadczał on ludzi i wydarzenia wokół, czasami pozwalający mu dostrzegać prawdę z zaskakującą jasnością.

Chciałabym tutaj zgłębić kontemplacyjną wizję Mertona – co, jak i dlaczego – w nadziei, że to dochodzenie rzuci nieco światła na duchową podróż zarówno Mertona, jak i naszą własną. Jego spostrzeżenia w tym względzie wypływały z życia – odzwierciedlają one ten sam dynamiczny rozwój, jaki widzimy w jego osobie.

* Tłum. Anna Muranty.

** Thomas Merton, *Hagia Sofia*, tłum. M. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 15 [przyp. tłum.].

Robert Giroux, przyjaciel Mertona i wydawca *Siedmiopiętrowej góry* (1948), zauważył kiedyś: „znam wielu utalentowanych pisarzy, ale żadnego, który rozwinąłby się tak szybko i głęboko, jak Merton”¹. Sam Merton również widział ten rozwój. W liście z 1966 roku do Roberta Menchena napisał: „w trakcie mojego życia monastycznego zaszło we mnie bardzo wiele zmian. Powiedziałbym, że wraz z upływem czasu moje zainteresowania poszerzają się i pogłębiają. Coraz bardziej interesują mnie wszystkie inne formy doświadczeń religijnych i monastycznych... Zainteresowałem się również głębiej podstawowymi zagadnieniami sytuacji światowej”². W tym samym liście, odpowiadając na pytanie o to, jakiej rady udzieliłby osobie zastanawiającej się nad zmianą kariery, Merton pisał:

Powiedziałbym, że jest jedna podstawowa kwestia, o której powinno się pamiętać przy każdej zmianie, jakiej dokonujemy w życiu, dotyczącej kariery, czy też cokolwiek innego. Powinniśmy podejmować decyzję nie w oparciu o lepszą pensję, wyższe stanowisko, „awans”, lecz zważając na stanie się prawdziwszymi, autentyczniejsze wchodzenie w bezpośredni kontakt z życiem, życie jako wolniejsza i bardziej dojrzała ludzka jednostka, skłonna dawać siebie bardziej innym, potrafiąca zrozumieć siebie i świat lepiej³.

Każdy, kto chce zgłębić poszczególne aspekty myśli Mertona, staje w obliczu wyzwania, jakim jest uporanie się z Mertonem, którego poglądy ciągle ewoluują, nigdy nie osiągając finalnego i ostatecznego sformułowania. Jego poglądy dotyczące kontemplacji nie są w tym względzie wyjątkiem. Jednocześnie w jego podejściu do kontemplacji można znaleźć pewne stałe – motywy przewijające się przez jego pisma, i ponownie pojawiające się w coraz to nowych sformułowaniach, w zgodzie z jego pogłębiającym się zrozumieniem. Niniejszy odczyt skupi się na kilku z centralnych aspektów charakteryzujących kontemplacyjną wizję Mertona⁴.

¹ R. Giroux, „Seven Storey Mountain” Still Going After Fifty Years, „Merton Seasonal”, 23.1, 1998, s. 6.

² Th. Merton, *To Robert Menchin, 15 Jan. 1966*, [w:] *Witness to Freedom: Letters in Times of Crisis*, red. W. H. Shannon, New York 1995, s. 255.

³ *Ibidem*.

⁴ Na temat innego potraktowania tego tematu zob. *Wstęp* brata P. Harta do *The Message of Thomas Merton*, red. P. Hart, Kalamazoo 1981, ss. 1–13.

Ontologiczne przebudzenie Mertona

Poglądy Mertona na temat fundamentalnej istoty rzeczywistości precyzowały się stopniowo w trakcie całego jego życia, począwszy od 1938 roku, od przypadkowego zetknięcia się z *Duchem filozofii średniowiecznej* Etienne’a Gilsona. W tym czasie Merton był na studiach magisterskich na Columbia University. W *Siedmiopiętrowej górze* opisuje swoje zetknięcie z tą książką i rewolucyjny wpływ, jaki wywarła na jego życie⁵.

Tekst Gilsona wprowadził Mertona w katolicką koncepcję bytu Bożego jako *aseitas*. „W tym jednym słowie, które może być zastosowane jedynie do Boga i wyraża jego najbardziej charakterystyczny przymiot, odkryłem zupełnie nową dla mnie koncepcję Boga (...). Spotkałem tutaj pojęcie Boga, które było jednocześnie głębokie, precyzyjne, proste i właściwe, a co więcej, prowadziło do innych wniosków i prawd, które już mogłem zacząć niejasno doceniać”⁶.

Ojciec George Kilcourse, komentując to kulminacyjne doświadczenie w życiu Mertona, pisze:

Implikacje odkrycia faktu, że istota natury Boga to po prostu „być”, miały doprowadzić Mertona ku nowym horyzontom świadomości Bożej miłości do stworzenia, a szczególnie zdolności ludzkiej natury do nieprzymuszanej odpowiedzi Bogu miłością. Odtąd Merton miał być nieuleczalnym ontologiem, spragnionym dzielenia życia z tym Bogiem, którego istotą jest istnienie, stwarzanie, oraz nawoływanie ludzkości do miłości. Na rok przed chrztem, Merton był już przesiąknięty ontologią do szpiku jego katolickich kości⁷.

Ontologiczne przebudzenie Mertona odegrało kluczową rolę w jego duchowym rozwoju. Odtąd całe jego życie przesiąknięte było świadomością Boga jako czystego Bytu. Świadomość ta dała jego życiu i myśli punkt zaczepienia w rzeczywistości i przepoiła jego pisma głębią, której tak często brak współczesnym dziełom dotyczącym duchowości. Pomogła mu również uniknąć mówienia głupstw o Bogu i życiu duchowym, ponieważ zrozumiał, że żadne skończone słowo czy koncept nie są w stanie uchwycić nieskończonej tajemnicy Boga ani naszego spotkania z ową głęboką rzeczywistością.

⁵ Th. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Poznań 1998, s. 202–206.

⁶ *Ibidem*, s. 203.

⁷ G. Kilcourse, *The Ace of Freedoms: Thomas Merton's Christ*, Notre Dame 1993, s. 50.

Wybitny filozof, ojciec Mieczysław Krapiec OP, którego nazwisko znane jest wielu z obecnych tu w auli KUL-u, zrobił bardzo ciekawą uwagę na temat wartości filozofii dla teologii i religii, kiedy dochodzi do rozmowy o Bogu – kwestię tę w podobny sposób pojmował także Merton. Krapiec mówi, że filozofia, poprzez metafizyczną analogię, może ukazać nam konieczność istnienia Boga jako czystego Bytu, lecz nie może dać nam dojścia do wewnętrznego życia Boga⁸.

Jesteśmy jednak w stanie konkretnie mówić o Bogu, posługując się metaforyczną analogią, przede wszystkim w takim języku sformułowane są objawienia. Kiedy na przykład mówimy, że Bóg jest „Dobrym Pasterzem”, przenosimy na Boga normalne, ziemskie znaczenie tego terminu, lecz wyzbyte jakichkolwiek niedoskonałości, jako odpowiednik czystego Bytu. Podstawowa wartość takich religijnych metafor, mówi Krapiec, zasadza się nie na ich treści kognitywnej, lecz na ich zdolności do budzenia w nas odpowiednich postaw i czynów w stosunku do Boga⁹.

Ponieważ filozofia odkrywa granice naszej wiedzy o Bogu i ukazuje nam metaforyczną naturę naszych stanowczych twierdzeń o nim, powstrzymuje nas od popadania w rażący antropomorfizm. Filozofia pomaga nam także unikać przyjmowania pojęć Boga niezgodnych z Bytem Bożym, którego istotą jest istnienie¹⁰.

Merton był świadomy tych różnic i przestrzegał ich w swoich pismach i rozumowaniu. Co więcej, uciekał się do nich, tłumacząc chrześcijańskie rozumienie Boga ludziom innych tradycji religijnych. Na przykład, pewnego razu Merton poradził Daisetz Suzukiemu – swojemu przyjacielowi budzący – aby odnosząc się do chrześcijańskiej koncepcji Boga, używał terminu „analogiczny” zamiast „mityczny”. Dla wielu czytelników, jak twierdził Merton, „mityczny” może przywołać na myśl „rodzaj świadomej i celowej koncepcji”, podczas gdy analogią posługujemy się, „aby opisać coś, czego nie znamy i nie możemy znać bezpośrednio, poprzez odniesienie do czegoś nam znanego”¹¹.

⁸ M. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 505 [*Metaphysics*, trans. T. Sandok, New York 1991, s. 477].

⁹ *Ibidem*, s. 512, [s. 484].

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 506, 511–15 [s. 478, 483–485].

¹¹ Th. Merton, *To Daisetz T. Suzuki, 24 Oct. 1959*, [w:] *The Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concerns*, red. William H. Shannon, New York 1993, s. 568.

Następnie Merton wyłożył Suzukiemu zastosowanie analogii w odniesieniu do Boga: „używane w stosunku do Boga terminy «byt», «siła», «miłość», «mądrość» etc. są a n a l o g i a m i. Wiemy, jaki byt, siła itd. istnieją w świecie doświadczalnym, lecz to wszystko, co znamy w ten sposób, jest tak nieskończenie dalekie od «bytowności» Boga, że twierdzenie, iż Bóg jest «nie-bytem» jest równie prawdziwe, jak to, iż jest On «bytem»”¹². Kończąc tę krótką lekcję analogii, Merton zażartował: „z całego serca polecam użycie terminów «analogia» i «analogiczny», jako łatwych do zaakceptowania dla teologów chrześcijańskich, podczas gdy «mityczny» przyprowadzi ich o atak apopleksji”¹³.

Zainteresowanie Mertona ontologią stymulowane było kwestiami na wskroś praktycznymi, związanymi z tym, jak żyć jako autentyczna istota ludzka, jak wejść w dialog i wspólnotę z innymi oraz jak nawiązać kontakt z najwyższą podstawą naszego Bytu. Anne Carr zwraca uwagę na to, że wszystkie „liczne książki Mertona, eseje i wiersze są zapisem natychmiastowości i konkretności osobistego zaangażowania”¹⁴; to samo można powiedzieć o jego podejściu do myśli metafizycznej.

Merton cenił ontologię jako sposób wyjaśnienia tego, co nazywał „doświadczeniem metafizycznym”. Nie był, jak twierdził, zainteresowany „abstrakcyjnymi systemami metafizycznymi”¹⁵. Opisywany tu przez Mertona rodzaj doświadczenia metafizycznego uchwycony został we fragmencie z *Zapisków współwinnego widza*: „Ten, kto ogarnął doświadczeniem zawilą, pokorną i wyzwalającą przejrzystość tego natychmiastowego wyczućcia, co oznacza b y ć, ten doświadczył zarazem coś niecoś z obecności Boga. Bóg bowiem jest obecny we mnie, w akcie mojego własnego bycia, w akcie, który płynie bezpośrednio z Jego woli i jest Jego darem. Mój akt istnienia to bezpośredni udział w Byciu Boga”¹⁶.

Wśród wielu korzyści, jakie Merton dostrzegał w przyjęciu ontologicznej perspektywy, trzeba wymienić jej ogromne znaczenie w ułatwianiu dia-

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 568.

¹⁴ A.E. Carr, przedmowa do: *Thomas Merton: Spiritual Master*, red. L.S. Cunningham, New York 1992, s. 6.

¹⁵ Th. Merton, *To Maseo [sic] Abe, 12 May 1967*, [w:] *Witness to Freedom*, op. cit., s. 332.

¹⁶ Th. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz, Warszawa 1972, s. 313.

logu między religiami, bowiem właśnie ontologiczne podstawy są nam wszystkim wspólne. W liście do Masao Abe, uczonego Zen, Merton szczególnie zalecał włączenie perspektywy ontologicznej do dialogu między chrześcijaństwem a buddyzmem:

Sądzę, że należy rozważyć również poziom ontologii (choć niektórzy twierdzą, że czegoś takiego w ogóle nie ma). Sądzę, że dialog (...) będzie najbardziej owocny nie na płaszczyźnie abstrakcyjnych systemów metafizycznych, lecz na płaszczyźnie tego, co nazwałbym doświadczeniem metafizycznym – to jest podstawowej intuicji istnienia, bezpośredniego pojmowania podstaw rzeczywistości, które jest niezbędne w prawdziwej i przeżywanej metafizyce¹⁷.

Merton wyraził następnie przekonanie, że „podstawowa metafizyczna intuicja jest bliska takiej intuicji religijnej, która otwiera się na mistycyzm. Myślę, że na tym poziomie zbliżamy się bardzo do tego, co mówi buddyzm... W metafizyczno-mistycznym doświadczeniu chrześcijańskim jest coś bardzo bliskiego Zen”¹⁸.

Kontemplacji nie można nauczyć

Istnieją setki sposobów klękania i całowania ziemi.
Rumi

Merton udziela nam cennej lekcji o kontemplacji – nie można jej nauczyć. Nie istnieje samouczek, który pokazałby nam jak sprowokować kontemplacyjne doświadczenie Boga. Merton mówi, że nauczanie kogoś, jak zostać kontemplatykiem, jest tak samo niemożliwe, jak nauczanie go, jak zostać aniołem¹⁹.

Dlaczego kontemplacji nie można nauczyć? Ponieważ dzieje się ona w sferze znajdującej się definitywnie poza naszą kontrolą, w sferze tajemnicy.

Doświadczenie kontemplacyjne, jako przeżywane doświadczenie samoobjawienia nam Boga, jest darem. Nie możemy sprawić, aby się wydarzyło. „Musimy zdać sobie sprawę, w największych głębiach naszego jestestwa” –

¹⁷ Th. Merton, *To Masao Abe, loc. cit.*, s. 332.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Th. Merton, *Nowy posiew kontemplacji*, tłum. L. Zielińska, Bydgoszcz 1999, s. 10.

pisze Merton – „że jest to czysty dar Boga, na który żadnym pragnieniem, żadnym wysiłkiem czy heroizmem z naszej strony nie możemy sobie w żaden sposób zasłużyć bądź go uzyskać. Nic bezpośrednio nie możemy zrobić, aby go osiąść, zachować, bądź wzmocnić (...). W najlepszym razie możemy przygotować się na przyjęcie tego wielkiego daru”²⁰.

Pod tym względem doświadczenie Boga ma coś wspólnego z doświadczeniem miłości między ludźmi. Ludzka miłość także pojawia się w sferze tajemnicy; nie jesteśmy w stanie kontrolować jej powstania. Miłość między ludźmi jest procesem wzajemnego odkrywania siebie, obustronnego dawania i brania daru siebie. Jak zauważa filozof Bernard Boelen, nie kochamy z wyboru – my poddajemy się miłości. „Autentyczna miłość zawsze zaskakuje obie strony” i uderza nas „nagłym poczuciem zdumienia nad nieoczekiwanym i nieodpartym darem Siebie”²¹.

„Prawdziwa kontemplacja” – mówi Merton – „to nie umiejętność psychologiczna, lecz teologiczna łaska, która może do nas przyjść jedynie jako dar, a nie jako wynik naszego własnego, zręcznego posługiwania się duchowymi technikami”²². „W życiu duchowym nie ma trików ani skrótów”²³. Jeżeli doświadczenie Boga jest darem, a „nie czymś, co można włączyć jak światło”²⁴, to powinniśmy być podejrzliwi co do wszystkich technik, które uzurpują sobie zdolność do wzbudzenia w nas tego doświadczenia. Merton radzi nam, by nie szukać metody czy systemu, lecz „udoskonalać swoje nastawienie, postawę podczas modlitwy: wiarę, szczerość, uwagę, cześć, oczekiwanie, błaganie, ufność, radość”²⁵.

Tak jak nie jesteśmy w stanie kontrolować ani przewidywać daru Bożego samoobjawienia, nie możemy również narzucać zawartości owego daru. Merton mówi, że musimy zaakceptować Boga tak, jak On do nas przychodzi, w Jego nieokreśloności i milczeniu²⁶. Musimy, jak twierdzi Eckhart, „pozwoić Bogu być Bogiem”. Kiedy jesteśmy w obecności niewyczerpalnej

²⁰ *Ibidem*, ss. 223–224.

²¹ B. J. Boelen, *Personal Maturity: The Existential Dimension*, New York 1978, s. 164.

²² Th. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski, Poznań 1986, s. 85.

²³ *Ibidem*, s. 31.

²⁴ Th. Merton, *To Mr. Omloo, 12 Oct. 1965*, [w:] *Witness to Freedom, op. cit.*, s. 323.

²⁵ Th. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna, op. cit.*, s. 29.

²⁶ Th. Merton, *Nowy posiew kontemplacji, op. cit.*, s. 230.

tajemnicy Istnienia, znajdujemy się „poza zasięgiem naszej wiedzy, poza naszym światłem, poza systemami, poza wyjaśnieniami, poza dyskursem, poza dialogiem, poza naszym «ja»”²⁷. Tam właśnie, poza wszystkimi istotami i rzeczami, spotykamy podstawę naszego istnienia, która jest sama w sobie nie-rzeczą!

Jeden z najciemniejszych opisów Mertona tego spotkania z nie-rzeczowością Bytu pojawia się w *Cables to the Ace*, gdzie pisze on:

Gelassenheit: Pustynia i pustka. Niestworzone jest odłogiem i pustkowiem dla stworzenia. Nawet nie piaskiem. Nawet nie kamieniem. Nawet nie ciemnością i nocą. Pałaca pustynia byłaby przynajmniej „czymś”. Pali i jest pusta. Lecz Niestworzone nie jest czymś. Odłóg. Pustkowie. Całkowite ubóstwo Stwórcy: a jednak z owego ubóstwa wszystko bierze początek. Odłóg jest niewyczerpalny. Nieskończone zero. Wszystko pochodzi z tego pustynnego Niczego. Wszystko chce doń powrócić i nie może. Bo kto może powrócić „donikąd”? Lecz dla każdego z nas istnieje pośród ruchu punkt donikadości, punkt nierzeczowości pośród istnienia: jeden niezrównany punkt, nie do odkrycia przez olśnienie. Nie znajdziesz go, jeśli będziesz szukał. Jeśli przestaniesz szukać, będzie. Lecz nie wolno ci do niego się zwrócić. Zagubisz się, kiedy tylko staniesz się świadom samego siebie jako szukającego. Lecz jeśli zadowolisz się zagubieniem, zostaniesz odnaleziony, nawet o tym nie wiedząc, dokładnie dlatego, że jesteś zagubiony, bo wreszcie jesteś nigdzie”²⁸.

Sądzę że znaczące jest, iż Merton poprzedza ten fragment niemieckim słowem *Gelassenheit*, słowem przywodzącym na myśl filozofię Martina Heideggera, z którą Merton był obeznany. Dla Heideggera *Gelassenheit* czy wyswobodzenie jest stanem, dzięki któremu możemy przyjmować dar Bytu. Rozwijając ten wątek, Bernard Boelen mówi, że *Gelassenheit* jest cechą charakterystyczną dojrzałej osobowości. Wszystko, co posiadamy i czego dokonujemy w życiu, pozostanie bez znaczenia, jeśli nie wykrócymy poza to wszystko „z odważnym postanowieniem otwarcia się na Byt w twórczym akcie poddania siebie jako «wyswobodzenia się» do Bytu”²⁹. Ten twórczy akt poddania siebie jest odpowiedzią na wołanie pochodzące

z najgłębszych pokładów naszego jestestwa, gdzie otwieramy się na znaczenie i Byt poza nami samymi. „Tutaj” – pisze Boelen – „człowiek zyskuje autentyczną samo-tożsamość poprzez swoje odważne postanowienie, aby otworzyć się na całość Bytu i pozwolić wieść się Jego kosmicznej świetlistości, w której zaczyna uczestniczyć”³⁰.

W *The Way of Chuang Tzu* Merton odwołuje się do prostego obrazu okna, aby opisać porzucenie wszystkiego, niezbędne do nastawienia się na przyjęcie daru Bytu. Okno „jest niczym więcej niż dziurą w murze, lecz dzięki niemu cały pokój napęłnia się światłem”³¹. W taki właśnie sposób nastawiamy się na przyjęcie daru, który przychodzi do nas w doświadczeniu kontemplacyjnym. Merton częstokroć powraca do tematu konieczności porzucenia wszystkiego, zagubienia się, aby znaleźć Boga i odnaleźć w Nim nas samych i wszystkie rzeczy.

Dotąd badaliśmy, dlaczego kontemplacji nie można nauczyć, patrząc od strony natury doświadczenia kontemplacyjnego jako daru, którego nie jesteśmy w stanie w sposób kontrolowany wywołać. Istnieje jednak inny znaczący powód, dla którego kontemplacji nie można nauczyć, powód związany z naturą osoby, która otrzymuje ten niesłychany dar. Można tu z powodzeniem zastosować stare porzekadło św. Tomasza: wszystko jest otrzymywane na modłę otrzymującego (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). Każdy z nas jest jedyny w swoim rodzaju jako osoba, „nieredukowalny”, aby posłużyć się ulubionym terminem filozofii osoby Karola Wojtyły³². Kontemplacja, jak mówi Merton, to „intuicyjne przebudzenie, w czasie którego nasza wolna i osobowa rzeczywistość zdaje sobie całkowicie sprawę ze swoich egzystencjalnych głębi, które otwierają się na tajemnicę Boga”³³. Tak jak nie ma dwóch takich samych osób, podobnie niemożliwe jest, aby dwie osoby zaczęły żyć w pełni i stały się całkowicie sobą w dokładnie taki sam sposób.

Dzieła Mertona odzwierciedlają głębokie uznanie dla wolności i unikalności jednostek ludzkich w ich poszukiwaniach sensu i spełnienia. Widzimy tę postawę między innymi w jego przedmowie do japońskiego wydania

³⁰ *Ibidem*, s. 132.

³¹ Th. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York 1969, s. 53.

³² Zob. np. artykuł Karola Wojtyły, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku* [*Subjectivity and the Irreducible in the Human Being*], „Ethos” nr 1.2–3 (1988), ss. 21–28.

³³ Th. Merton, *Nowy posiew kontemplacji*, op. cit., s. 25.

²⁷ *Ibidem*, s. 18.

²⁸ Th. Merton, *Cables to the Ace*, New York 1968, s. 58.

²⁹ B. J. Boelen, op. cit. s. 125.

Myśli w samotności, gdzie pisze: „niniejsze stronicie (...) z pewnością nie mają myśleć za czytelnika. Wręcz przeciwnie, zachęcają go, aby sam wsłuchiwał się w siebie”³⁴. Przedstawiał światu swe myśli podobnie jak Heraklit, o którym Merton pisał: „jego słowa nie były ani przedstawieniem doktryny, ani wyjaśnieniem tajemnicy, lecz po prostu wskazówkami, skierowanymi w stronę jądra rzeczywistości”³⁵. To, co Merton powiedział w książce *W natarciu na niewypowiadalne* o poetach, stosuje się także do tych, którzy idą drogą życia kontemplacyjnego:

Gdy poeta zanurza swą stopę w tej wiecznie poruszającej się [Heraklitowej] rzece, z migotliwej wody rodzi się od razu poezja. W tej niepowtarzalnej chwili prawda objawia się wszystkim, którzy są w stanie ją przyjąć.

Nikt nie może przybyć nad rzekę inaczej jak pieszo. Nie może tam przybyć, wieziony jakimkolwiek pojazdem.

Nikt nie może wejść do rzeki ubrany w strój powszechnych i zbiorowych idei. Musi poczuć wodę na swej skórze. Musi wiedzieć, że taka bezpośredniość doznań przeznaczona jest wyłącznie dla nagich umysłów i dla ludzi niewinnych.

Chodźcie, derwisze: oto woda życia. Zatańczcie w niej!³⁶

Kontemplacja jest dla wszystkich

Każdy człowiek wie, jak pożytecznie jest być użytecznym.

Zdaje się, że nikt nie wie

Jak pożytecznie być nieużytecznym.

Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu*

Søren Kierkegaard zauważył kiedyś, że bycie prawdziwym człowiekiem jest rzadko spotykanym rodzajem wielkości – nie dlatego, że tak niewielu jest

³⁴ Th. Merton, *Przedmowa do japońskiego wydania „Myśli w samotności”*, [w:] *Honorable Reader: Reflections on My Work*, s. 111. Uwaga ta streszcza poglądy Mertona na cel edukacji w ogóle, temat, który rozwinął pełniej w *Learning to Live* (w: *Love and Living*, red. N. Burton Stone i P. Hart, New York 1979, ss. 3–14).

³⁵ Th. Merton, *Herakleitos the Obscure*, [w:] *A Thomas Merton Reader*, red. Th. P. McDonnell, New York 1974, s. 265.

³⁶ Th. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne [Raids on the Unspeakable]*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1997, s. 154.

do tego powołanych, lecz ponieważ tak niewielu to osiąga. Merton podzielał ten pogląd Kierkegaarda. Pisał: „wszyscy jesteśmy powołani do osiągnięcia pełni rzeczywistości (...) poprzez osiąganie rzeczywistości poza ograniczeniami samolubstwa, w Duchu”³⁷. Osiągamy ową rzeczywistość poprzez kontemplację jako przeżywanie doświadczenie podstaw naszego Jestestwa. Kontemplacja jest wobec tego dla wszystkich... a jednak większości z nas umyka”.

Nie wiadomo, jak w Kościele katolickim powstała koncepcja, że kontemplacja jest przeznaczona dla niewielu wybrańców i stanowi szczególne powołanie mnichów i mistyków. Pozostali, jak nam oznajmiano, mieli służyć Bogu prowadząc „aktywne” życie „w świecie”. Zaslugą Mertona jest, że nigdy nie hołdował temu pogładowi, przeciwnie, robił wszystko, co w jego mocy, aby rozwiać przekonanie, że kontemplacja i działanie są w jakiś sposób niekompatybilne. Już w *Siedmiopiętrowej górze* pisał:

Jest tylko jedno powołanie. Czy nauczasz, czy żyjesz w klasztorze, czy pielęgnujesz chorych, czy jesteś zakonnikiem, czy nie, czy żyjesz samotny, czy w małżeństwie – bez względu na to, kim jesteś, zawsze jesteś powołany do szczytów doskonałości. Jesteś powołany do głębokiego życia wewnętrznego, może nawet modlitwy mistycznej i do przekazywania innym owoców swej kontemplacji. A jeśli nie możesz przekazywać ich słowem, czyni to przykładem³⁸.

Powracając do tego samego tematu kilka lat później, pisał: „Kontemplacja nie istnieje jedynie w murach klasztoru. Każdy człowiek, aby prowadzić życie pełne znaczenia, jest powołany do poznawania znaczącego wnętrza życia oraz do znalezienia ostatecznego sensu w jego prawdziwym nieodgadnionym istnieniu, wbrew sobie, wbrew światu i pozorom, w Żywym Bogu”³⁹. I tak, będąc dalekim od uważania życia kontemplacyjnego za prerogatywę nielicznych wybrańców, Merton postrzegał je jako normę dla wszystkich ludzi – bez względu na różnice doktrynalne bądź kulturowe.

Pewnej korespondującej z nim metodystce napisał: „Sądzę, że głębokie doświadczenie Boga powinno być dla chrześcijan rzeczą powszednią”⁴⁰.

³⁷ Th. Merton, *Przedmowa do japońskiego wydania „Myśli w samotności”*, *op. cit.*, s. 136.

³⁸ Th. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, *op. cit.*, s. 493.

³⁹ Th. Merton, *Przedmowa do argentyńskiego wydania „Myśli w samotności”*, [w:] *Honorable Reader*, *op. cit.*, s. 39–40.

⁴⁰ Th. Merton, *To Mrs. Numm, 10 Jan. 1964*, [w:] *Witness to Freedom*, *op. cit.*, s. 311.

Swemu przyjacielowi Abdulowi Azizowi powiedział, że choć ważną rzeczą jest próbować zrozumieć wierzenia innych religii, to jednak o wiele ważniejsze jest podzielenie „doświadczenia boskiego światła, a przede wszystkim światła, którym Bóg nas równomiernie obdarza jako Stwórca i Władca Wszechświata”⁴¹. Przepięknie wyraża Merton owo uniwersalne powołanie, które powstaje z głębi naszego Bytu w liście do indyjskiej poetki i filozofki Amiyi Chakaravarty, której zadedykował *Zen i ptaki żądzę*:

Naprawdę mam wrażenie (...), że widziałeś coś, co uważam za najcenniejsze – jak również najłatwiej dostępne. Rzeczywistość, która obecna jest dla nas i w nas: nazwij ją Bytem, Atmanem, Pneumą... lub Ciszą. A prosty fakt, że poprzez wyłączenie uwagi, nauczenie się słuchania (czy też odzyskanie tej naturalnej zdolności, której nie można się nauczyć, tak jak nie można nauczyć się oddychania), może ogarnąć nas tak wielkie poczucie szczęścia, że nie da się go wytłumaczyć – szczęścia wynikającego z bycia jednym ze wszystkim na tym utajonym fundamencie miłości, dla której nie może być wytłumaczenia⁴².

Jeżeli wszyscy powołani jesteśmy, aby doświadczyć tego dynamicznego przebudzenia w Duchu, przebudzenia, dzięki któremu stajemy się „w pełni realni”, to dlaczego tak niewielu ludzi naprawdę je osiąga? Odpowiedź Mertona odzwierciedla poglądy Kierkegaarda i innych egzystencjalnych myślicieli⁴³. Jak twierdzi Merton, osiągnięte jest to tak rzadko, gdyż większość z nas ma tendencję do alienacji od nas samych. Szukamy spełnienia nie tam, gdzie trzeba. W rezultacie „żywemy jak maszyny, napędzane impulsami i sugestiami innych”⁴⁴. Kiedy żyjemy w ten sposób, „zaangażowani jedynie w naszą powierzchowną egzystencję, w rzeczy zewnętrzne oraz w trywialne obawy naszego *ego*, jesteśmy niewierni [Bogu] i sobie”⁴⁵.

⁴¹ Th. Merton, *To Abdul Aziz*, May 2 1963, [w:] *Hidden Ground of Love*, op. cit., s. 54.

⁴² Th. Merton, *To Amiya Chakaravarty*, April 13 1967, [w:] *Hidden Ground of Love*, op. cit., s. 115.

⁴³ Merton często nazywał sam siebie chrześcijańskim egzystencjalistą. Zob. np. *Learning to Live*, s. 4.

⁴⁴ Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*, [w:] *Thomas Merton: Spiritual Master*, red. L. S. Cunningham, Mahwah, N.Y. 1992, s. 372.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 372.

Merton nie proponuje, abyśmy porzucili zwyczajny świat pracy i działania. Wręcz przeciwnie. Działanie jest dla niego naturalnym owocem kontemplacji. Działanie jest znakiem, że nasza kontemplacja jest zatopieniem w Bogu – a nie tylko w samym sobie (zapatrzaniem się we własny pępek). Kiedy działanie i kontemplacja stanowią tandem, jak mówi Merton, „stają się dwoma aspektami jednej i tej samej rzeczy. Działanie jest miłością wychodzącą na zewnątrz do innych ludzi, kontemplacja jest tą samą miłością wracającą do wewnątrz, do swego boskiego źródła. Działanie jest strumieniem, a kontemplacja jego źródłem”⁴⁶. „Kiedy życie czynne i kontemplacja współistnieją tak zgodnie ze sobą, wypełniając całe nasze życie, w którym wszystko jest kierowane Duchem Bożym – wtedy dopiero stajemy się duchowo dojrzałymi”⁴⁷. Właśnie to jest rzadko spotykanym rodzajem wielkości, do którego jesteśmy powołani.

Odnalezienie wspólnoty w samotności

„Miłość nie polega na wpatrywaniu się w siebie nawzajem, lecz na wspólnym patrzeniu w tym samym kierunku”.

Antoine de Saint Exupéry

Kontemplacja wymaga samotności. Kiedy słyszymy słowo „samotność”, zazwyczaj myślimy o byciu samym, z dala od innych. Istotnie, kontemplacja wymaga od czasu do czasu takiej zewnętrznej samotności, lecz nie jest to najgłębsze znaczenie tego słowa. Dla Mertona samotność stanowiąca sedno kontemplacji to samotność wewnętrzna, która w pewnym sensie jest kontemplacją.

Taka właśnie samotność, w przeciwieństwie do izolowania nas od świata, wprowadza nas w bliski kontakt ze światem. „Pierwsze miejsce, gdzie powinniśmy się udać w poszukiwaniu świata” – mówi Merton – „jest w nas samych, nie na zewnątrz nas. My jesteśmy światem. W najgłębszych pokładach naszego jestestwa pozostajemy w metafizycznym kontakcie z całością stworzenia, w której jesteśmy zaledwie niewielkimi cząstkami”⁴⁸. Podchodząc do tego samego tematu z innej strony, Merton pisze: „[Ja] nie

⁴⁶ Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą* [*No Man Is an Island*], tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1989, ss. 211–212.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 212.

⁴⁸ Th. Merton, *Seven Words*, [w:] *Love and Living*, op. cit., s. 120.

jest dla siebie ośrodkiem i nie obraca się wokół własnej osi; skupia się na Bogu, ośrodku wszystkiego, na tym centrum, które znajduje się «wszędzie i nigdzie», w którym wszystko się spotyka i skąd wszystko pochodzi. Dlatego też od samego początku świadomość ta skłania się ku spotkaniu z «drugim», z którym i tak jest już zjednoczona «w Bogu»⁴⁹.

W przedmowie do japońskiego wydania *Myśli w samotności* Merton nazywa samotność „odpowiednią atmosferą” do słuchania, słyszenia samego siebie. „Czy może raczej” – jak mówi – „to Słyszenie, które jest Nie-Słyszeniem, jest samo w sobie samotnością”⁵⁰. Tak więc samotność jest nie tyle stanem, co działaniem, chociaż jębo bardzo tajemniczym rodzajem, gdyż jest to Słyszenie, które jest Nie-Słyszeniem. Posługując się tą enigmatyczną frazą, Merton próbuje wyrazić poczucie jedności z całością Bytu, która zachodzi tylko w autentycznej samotności. Jest to samotność, która jednoczy raczej niż dzieli, samotność przełamująca wszystkie podziały.

Tutaj napotykamy jedną z najbardziej dojrzałych i głębokich refleksji Mertona na temat samotności. „Dlaczego mówię o Słyszeniu, które jest Nie-Słyszeniem?” – pyta, a następnie odpowiada:

Ponieważ jeśli ktoś wyobraża sobie samotnika jako „jedną” osobę, która się numerycznie odizolowała od „wielu innych”, która po prostu wyszła z tłumu, aby oddalić się na pustynię i umieścić na jednej ze skał swój indywidualny numer, pod który otrzymywać ma przesłania innym niedostępne, to ma fałszywy i zdemonizowany obraz samotności. To jest solipsyzm, nie zaś samotność. Jest to fałszywa jedność odrębności, w której jednostka zaznacza się swoim własnym numerem i afirmuje siebie, mówiąc: „Nie liczcie na mnie”.

W prawdziwej jedności samotnego życia nie może być żadnych podziałów. Prawdziwy samotnik nie szuka siebie, lecz siebie traci. Zapomina, że jest jakiś numer, aby stać się wszystkimi. Dlatego też jest on Nie (jednostkowym) Słyszającym.

⁴⁹ Th. Merton, *Nowa świadomość*, [w:] *Zen i ptaki żądz* [*Zen and the birds of Appetite*], Warszawa 1988, s. 31.

⁵⁰ Th. Merton, *Przedmowa do japońskiego wydania „Myśli w samotności”*, *op. cit.*, s. 111.

Jest dostrojony do wszelkiego słyszenia na świecie, gdyż żyje w ciszy. Nie słucha podstaw bytu, lecz identyfikuje się z tymi podstawami, na których wszystek byt słyszy i zna siebie⁵¹.

W takiej samotności odkrywamy, że już stanowimy jedno z innymi i światem. „Komunia” – mówi Merton – „jest świadomością partycypacji w ontologicznej bądź religijnej rzeczywistości: w tajemnicy istnienia, ludzkiej miłości, tajemnicy odkupienia, kontemplacyjnej prawdy”⁵².

Według Mertona symbole odgrywają centralną rolę w budzeniu w nas takiej świadomości. Funkcją symbolu, pisze Merton, „jest dobitne ukazanie unii, która już istnieje, lecz w pełni jej sobie nie uświadamiamy. Symbol budzi świadomość, bądź ją przywraca”⁵³. Takie potraktowanie symboli jest bardzo zbliżone do poglądu Heideggera o odkrywczym mocy języka: „Sam tylko język” – twierdzi Heidegger – „po raz pierwszy ujawnia to, co jest, jako to, że jest”⁵⁴. Komunikacja możliwa jest tylko dlatego, że tworzymy wspólnotę.

Bardzo prostym sposobem zobrazowania tej prawdy jest powrót do chwili do wersów z pięknego poematu prozą – *Hagia Sophia*, którym rozpoczęliśmy niniejszą prezentację.

We wszystkich widzialnych rzeczach
niewidzialna zawarta jest płodność,
zakryte światło,
łagodność niewyraźna, ukryta pełnia.
Owa tajemnicza Jedność i Pełnia
to mądrość, Matka wszystkiego,
Natura naturans.

We wszystkich rzeczach zawarta jest
odwieczna słodycz i czystość
oraz milczenie
będące źródłem czynów i radości.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Th. Merton, *Symbolism: Communication or Communion?*, [w:] *Love and Living*, *op. cit.*, s. 68.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (1971), s. 73, cyt. za: B. J. Bolten, *op. cit.*, s. 181.

A wschodzi ona w ciszy bezsłownej
i ku mnie wyrasta
z niewidzialnych korzeni wszystkiego,
co stworzone, pozdrawiając łagodnie
i witając z nieopisaną wprost pokorą.
Jest to zarazem
i moje własne istnienie i moja natura,
Dar Myśli i Twórczości mojego Stwórcy.
Przemawia ona we mnie niczym *Hagia Sofia*,
przemawia jak Siostra – Mądrość⁵⁵.

Ktoś może zapytać, dlaczego te słowa znajdują w nas tak silny oddźwięk? Dlaczego uderza nas i tak wielu innych, że odsłoniły jakąś wzniosłą prawdę? Czy też, mówiąc inaczej, skoro to, o czym Merton tu mówi, jest „niewidzialne”, „niewyraźalne”, „ukryte”, „tajemnicze” etc., to jak jesteśmy w stanie go zrozumieć – jeżeli nie byłibyśmy uczestnikami tej samej rzeczywistości, którą on stara się wyrazić? W słowach Mertona słyszymy prawdę właśnie dlatego, że wydobywają na światło dzienne coś, co już znamy, jakkolwiek niejasno, z przed-refleksyjnej bezpośredniości naszego życiowego doświadczenia.

Jednym z tematów, zgłębianych przez Mertona w miesiącach poprzedzających jego śmierć, było twierdzenie mówiące, że u podstaw komunikacji leży komunია. Jak pisał w notatkach do referatu wygłoszonego w Kalkucie w 1968 roku: „Prawdziwa komunikacja na najgłębszej płaszczyźnie porozumienia jest czymś więcej niż tylko prostą wymianą myśli, wiedzy pojęciowej ubranej w formuły języka prawdy. Ten rodzaj komunikacji, jaki jest niezbędny na tej najgłębszej płaszczyźnie, musi także być «komunią» zachodzącą poza płaszczyznę słów, komunią w autentycznym doświadczeniu, wspólnotą na płaszczyźnie nie tylko «prewerbalnej», ale i «postwerbalnej»”⁵⁶.

W samym referacie Merton wyraził to spostrzeżenie w następujący sposób:

Ta najgłębsza płaszczyzna komunikacji to już nie komunikacja, lecz komunია. Nie używa słów. Dokonuje się poza słowami i poza językiem, i poza pojęciem. Nie chodzi o to, że

odkrywamy w ten sposób jakąś nową jedność. Odkrywamy jedność starszą. Moi drodzy bracia, my jesteśmy jednym. Tylko sobie wyobrażamy, że tak nie jest. A zatem tym, co musimy odzyskać, jest nasza pierwotna jedność. Musimy być tym, czym jesteśmy⁵⁷.

Michael Mott, biograf Mertona, pisze we wnikliwym komentarzu do powyższego fragmentu: „Tutaj kontemplacja (doświadczenie Boga) jedno-czy się z komunikacją jako komunią (doświadczeniem innych)”⁵⁸.

Wreszcie, dla Mertona najbardziej trafną charakterystyką „tej podstawy, tej jedności”, w której wszystko istnienie słyszy i zna siebie, jest Miłość. „Paradoksem samotności” – pisze Merton – „jest niepodzielna jedność miłości której nie da się przeszerzeregować”⁵⁹. Znaczący fakt, że jego kontemplacyjna wizja nieodwołalnie obraca się wokół Miłości. Dla niego Byt ma osobiste oblicze⁶⁰. Trwała wiara chrześcijańska Mertona i jego osobiste doświadczenie kontemplacyjne przyczyniły się do jego przekonania, że „w głębiach naszego jestestwa bije niewyczerpalne źródło miłosierdzia i miłości”⁶¹.

⁵⁷ Th. Merton, *Dziennik azjatycki*, op. cit., s. 237, cyt. za: M. Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, New York 1993, s. 545.

⁵⁸ M. Mott, s. op. cit., 545.

⁵⁹ Th. Merton, *Przedmowa do japońskiego wydania „Myśli w samotności”*, op. cit., s. 112.

⁶⁰ „Moja «eschatologia» – pisze Merton – mówi, że u źródeł całego [życia i historii], w największych głębiach, jakie jesteśmy w stanie dojrzeć, leży ostateczna podstawa, w której wszystkie sprzeczności są niwelowane i wychodzą «na dobre». Dla chrześcijanina ta ostateczna podstawa jest osobista – to znaczy, jest ona podstawą wolności i miłości, a nie prostym mechanizmem czy procesem. Lecz skoro wszyscy jesteśmy w potencjalnie świadomym kontakcie z tą głęboką podstawą (która rzecz jasna wymyka się jakiemukolwiek świadomemu ujęciu), musimy próbować „słuchać” tego, co z niej pochodzi, i odpowiadać na imperatyw wolności. Czyniąc tak (...) będziemy w harmonii z dynamiką życia i historii, choć możemy sobie z tego nie zdawać sprawy. Tak więc najważniejszą rzeczą jest przywrócenie tego wymiaru egzystencji”. Za: Th. Merton, *To Water A. Weisskopf, Roosevelt University, April 4 1969*, [w:] *Witness to Freedom*, op. cit., s. 336.

⁶¹ Th. Merton, *The Good Samaritan*, [w:] *Thomas Merton Reader*, op. cit., ss. 348–356.

⁵⁵ Th. Merton, *Hagia Sofia*, op. cit., ss. 15–16.

⁵⁶ Th. Merton, *Notatki do referatu, który miał być wygłoszony w Kalkucie 23 października 1968*, [w:] *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1993, s. 245, cyt. za wstępem Williama H. Shannona do *Hidden Ground of Love*.