

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI

KRYZYS CYWILIZACJI NAUKOWO-TECHNICZNEJ A ŚWIAT WARTOŚCI DUCHOWYCH W REFLEKSJI THOMASA MERTONA

Głębokie różnice nastrojów znamienych dla początku XX i XXI wieku wymownie świadczą, iż schyłek drugiego tysiąclecia stanowił okres szczególnie wielkich rozczarowań, które ukazały utopijny charakter nadziei wyrażanych na progu XX stulecia. Nadzieje te łączono zarówno z rozwojem nauki i techniki, jak i z oczekiwaniem na przyszłą rewolucję społeczną. Dla zwolenników pozytywizmu Comte'a czy scjentyzmu Pearsona wiek dwudziesty, dzięki nieuchronnym sukcesom fizyki, miał przynieść zarówno jeden uniwersalnie uznawany obraz świata, jak i realizację odwiecznych marzeń o idealnym społeczeństwie, opartym na przesłankach naukowych. Dla współczesnego nam postmodernizmu, dramat 11 września 2001 roku pozostaje symbolem cywilizacji zagrożonej przez rozpacz, która w mozaice pluralistycznych wpływów pojawia się jako wyzwanie dla humanizmu. Jeśli szukać jakiegoś elementu względnie trwałego dla tych dwóch epok, można by wskazać Nietzscheańską deklarację o śmierci Boga. Na progu XX wieku odnajdywano w niej dumną zapowiedź emancypacji człowieka. W sto lat

później dominuje w niej przede wszystkim filozofia rezygnacji, pesymizmu i rozczarowań, podważających wielkie idee oświecenia z wiarą w człowieka, postęp i racjonalną refleksję.

Między euforią a rozpaczą

Zmarły w 1881 roku Thomas Carlyle deklarował odrzucenie Boga, znamienne dla jego epoki, w zdaniach przepisanych z tekstów młodego Engelsa: „Nie ma już dla nas żadnego Boga... Prawa Boskie zastąpione są zasadą najwyższego szczęścia albo skuteczności parlamentarnej... Nie ma już żadnej religii, ani żadnego Boga. Człowiek zatracił swą duszę i na próżno poszukuje antyseptycznej soli”¹. W tym samym duchu młody A. C. Swinburne (1837–1909) formułował prowokacyjne tezy o wyższości Johna Stewarta Milla nad Biblią i proponował, aby *Te Deum laudamus* zastąpić szybko przez *Te hominem laudamus*². Oświeceniowe fascynacje człowiekiem i jego dorobkiem intelektualnym przekształciły się szybko w negację rozumu, postępu, humanizmu. We współczesnej krytyce złudzeń oświecenia, idee te uznaje się za wielką iluzję, która spłonęła w krematoriach Oświeceniem lub została pogrzebana razem z więźniami Kołomy. *Homo postmodernus* jawi się w tej perspektywie jako istota tragiczna, skazana na bezsensowne błędzenie w świecie duchowej pustki.

Niemiecki badacz postmoderny Odo Marquard twierdzi, że na intelektualny kryzys naszej epoki wpłynęły przede wszystkim deklaracje o śmierci Boga. Tak jak cywilizację grecką na pewnym etapie zafascynował sceptycyzm, zaś myśl średniowiecza odkryła uroki nominalizmu, fascynacją naszej epoki okazuje się „myśl słaba”, w której programowo pomija się wielkie tezy mówiące o Bogu, prawdzie, sensie historii, godności człowieka³. Idee te traktowane są jako mity, które wyczerpały swe funkcje kulturotwórcze. Na ich miejscu zjawiają się małe narracje myśli słabej. Obejmują one tylko niewielki wycinek egzystencji człowieka. Kategorycznie wykluczają możliwość, aby pojawiał się w nich chrześcijański Bóg sensu i historii.

¹ Cyt. za: A. N. Wilson, *God's Funeral. A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization*, New York 1999, s. 69.

² *The Swinburne Letters*, red. C.Y. Lang, New York 1972, t. 2, s. 312.

³ O. Marquard, *Lob des Polyteismus. Über Monomythie und Polyomythie*, Frankfurt am M. 1979.

W wyniku podobnych przemian intelektualnych, głębokiej rewizji poddano pojęcie sensu, prawdy, osoby ludzkiej. Podczas gdy współcześni Woltera wierzyli w możliwość wypracowania jednego systemu wiedzy prawdziwej, kierując się zasadą „jedna jest etyka i jedna geometria”, współcześnie przyjmuje się nieskończenie wiele systemów geometrii nieeuklidesowych oraz uważa się za pełnoprawną różnorodność systemów etyki. Podstawowej rewizji poddano także pojęcia faktu, prawdy czy stanu rzeczy, uznając, że „każde z nich jest pojęciem pustym, oznaczającym coś całkowicie nieokreślonego i niemożliwego do określenia”⁴. Stworzyło to ideowe podstawy do zakwestionowania zarówno pojęcia osoby ludzkiej, jak i godności człowieka. Broniąc nieskrępowanego niczym prawa do eksperymentów z dziedziny inżynierii genetycznej i prób klonowania człowieka, Joseph Fletcher⁵ i Gregory E. Pence⁶ opowiadają się za czysto behawioralnym pojmowaniem osoby ludzkiej. Twierdzą, że o osobie można mówić dopiero w odniesieniu do osobnika, który posługuje się refleksją, przejawia samoświadomość, nawiązuje pragmatyczny kontakt ze swym środowiskiem. Definicje te pozwalają zakwestionować osobowy charakter zarówno płodu ludzkiego, jak i osób niepełnosprawnych. Niosą one niebezpieczeństwo antropologicznych precedensów, w których uznanie godności osoby ludzkiej uzależnione będzie od konwenansów terminologicznych i wprowadzanych arbitralnie definicji projektujących.

Trzeba przyznać, że antropologia stanowiła najmniej rozwiniętą dziedzinę refleksji naukowej na progu XX wieku. Przełom związany z Darwinowską teorią doboru naturalnego koncentrował uwagę na wielu kontrowersyjnych kwestiach; nie przynosił jednak wyczerpujących opracowań dotyczących duchowości człowieka, przewyżczenia monizmu materialistycznego, specyfiki dążenia w stronę życiowych postaw, które nie przynosiły pragmatycznych korzyści przydatnych w walce o byt. W kontekście naukowych odkryć początków XX wieku, kosmologia zdecydowanie dominowała nad antropologią. Świat fizyczny, uważany wcześniej za ojczyznę człowieka, stał się jednak stopniowo coraz bardziej obcym środowiskiem, w którym ekspandujące przestrzenie niszczyły poczucie kosmicznej „przytulności” i teologicznego uporządkowania, znamienne dla kosmologii średniowiecza.

⁴ R. Rorty, *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna?*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 84.

⁵ *The Cognitive Criterion of Humanhood*, „Hastings Center Report” 1975, nr 4 (Dec), ss. 4–7.

⁶ G. E. Pence, *Who's afraid of human cloning?*, Oxford 1998, s. 88.

Jeszcze współcześni Darwina usiłowali bronić opinii, iż wiek wszechświata nie przekracza 6 tysięcy lat. Sam Darwin nie rozróżniał między zawartością Starego Testamentu a naiwnymi obliczeniami abpa Jamesa Usshera zawartymi w *Annales Veteris et Novi Testamenti*. Z tych ostatnich miało wynikać, że świat został stworzony w październiku 4004 roku przed Chrystusem. Paleontolodzy epoki Darwina wiedzieli wprawdzie, iż oszacowania abpa Usshera są niepoważne, sądzili jednak, że wystarczy ich wynik pomnożyć przez czynnik nie większy od 100. Dziś wiemy, że wiek obecnej formy wszechświata wynosi ok. 15 mld lat. W ciągu stulecia, jakie upłynęło od śmierci Darwina, trzeba było pomnożyć wiek kosmosu przez czynnik rzędu 3 mln. Wszystko to prowadziło do poczucia kosmicznego wyobcowania i radykalnego odejścia od hierarchii wartości przyjmowanej przed rewolucją naukowo-techniczną.

W zmienionej perspektywie poznawczej zarzucono oświeceniowy optymizm. Jego miejsce zajęły deklaracje śmierci, które stały się niemniej popularne od oświeceniowej retoryki postępu. Wynika z nich jednoznacznie, że Bóg umarł, człowiek umiera, sens znika, teodycea, metafizyka i historia doszły do swego ostatecznego kresu. Pozostaje nam jeszcze powrót do małej mitologii, w której „słaba myśl” kieruje uwagę w stronę sezonowych bożków⁷. Podczas gdy Nietzsche z entuzjazmem deklarował śmierć Boga jako wielkie osiągnięcie, jego współcześni kontynuatorzy potrafią jedynie wybierać między sceptycyzmem, absurdem a rozpaczą. W zmienionym kontekście kulturowym człowiek jawi się jako tragiczny nomada, który egzystuje w pejzażu, gdzie teren po rajskim drzewie poznania zarastają obecnie kłacza perzu, stanowiące symbol zagmatwania naszych życiowych wyborów i ocen. Jako odwieczny tułacz nie traktuje on żadnego terytorium jako swego, wszędzie czuje się wędrowcem, którego podróż pozbawiona jest celów. Włączony w proces stałego przemieszczania, wypełnia otwartą przestrzeń swej wędrówki, nie zostawiając po sobie żadnych śladów. Ta przestrzeń to właśnie kłacze – pokomplikowane, pozbawione linearnej struktury, złożone jak los istot skazanych na wieczne niedopełnienie wędrówki.

O tych, którzy w symbolice kłacza odnajdują metaforyczne przedstawienie swej egzystencji, nie można nawet powiedzieć, że są wykorzenienni z tradycji i kultury⁸. Ich doświadczenie kryzysów prowadzi natomiast do

⁷ Por. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano 1981.

⁸ Kondycję człowieka w antropologii postmodernizmu omawiam szeroko w pracy *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, ss. 49–66.

skierowania uwagi w stronę wartości duchowych, których nie doceniano w materialistycznej antropologii. Podczas gdy w scjentyzmie rozwijano naiwną wizję nauki odległej od rzeczywistej praktyki badawczej przyrodników, współcześnie próbuje się rozwijać naiwną wizję duchowości w wersji New Age, proponując substytuty duchowości obce wielkiej tradycji mistycznej. Propozycje te pozostają równie bezpodstawne, co przejście od apoteozy nauki do jej radykalnej krytyki, od oświeceniowej poetyki postępu i racjonalności do łatwej filozofii rozpacz i beznadziei. Unikając podobnych skrajności, należy poszukiwać rozwiązań, w których dowartościowanie racjonalnych składników naszej kultury idzie w parze z uwzględnieniem transcendencji człowieka w stosunku do rzeczywistości fizycznej i jego otwarcia na świat wartości duchowych.

Przykład życia Thomasa Mertona dostarcza interesujących ilustracji, które przedstawiają wielką przygodę wiary, ukazując otwarcie ludzkiego nomady na nadprzyrodzoną rzeczywistość osobowego Boga. W perspektywie tej potomkowie praojca Jakuba, „Aramejczyka błądzącego” (Pwt 26, 5), wędrując szlakiem chrześcijańskich nomadów, poszukują nowych niebios i nowej ziemi (Ap 21, 1). To poszukiwanie stanowi kulturową konieczność dla naszego pokolenia. W swym eseju *Mysticism in the Nuclear Age*, Merton twierdzi, iż żadna inna generacja nie doświadczała tak wielkich kryzysów i rozczarowań jak nasza. Nie należy się jednak ludzić, by prowadziło to automatycznie do afirmacji wartości duchowych. Świat tych wartości stwarza natomiast realną szansę uniknięcia irracjonalnego błędzenia między bezkrytycznym entuzjazmem a łatwą rozpaczą⁹. Wśród aksjologicznych pustyń trzeciego tysiąclecia, szczególnej wagi nabiera świadectwo sensu odkrytego w przestrzeniach duchowego dialogu z osobowym Bogiem.

Wielowymiarowa egzystencja człowieka w ujęciu Thomasa Mertona

W biografii Thomasa Mertona odnajdujemy konsekwentne odkrywanie tych wartości, które mają decydujący wpływ na pojmowanie sensu ludzkiego życia, mimo iż były programowo ignorowane w naukowo-technicznej wizji świata. Urodzony we Francji w rodzinie dwojga artystów, re-

⁹ Th. Merton, *Mysticism in the Nuclear Age*, [w:] *A Thomas Merton Reader*, New York 1974. Antologię tę w dalszych przypisach oznaczam skrótem TMR.

prezentujących środowiska tak odległe, jak Ohio i Nowa Zelandia, Thomas Merton stanął przed trudną decyzją, czy jego powołaniem jest życie artysty, profesora, kapłana czy pisarza¹⁰. Jego praca magisterska – *Natura i sztuka u Williama Blake'a* – pozostaje świadectwem młodzieńczych zainteresowań, które w późniejszym okresie znajdą dopełnienie w otwarciu na niewidzialną rzeczywistość łaski. W roku swych święceń kapłańskich, 34-letni Merton podkreśla wagę tej rzeczywistości, pisząc: „Istnieją wody Siloe, które płyną w ciszy”. Aby nie przechodzić bezmyślnie nad ich wpływem, trzeba umieć patrzeć, pytać, przeżywać zadziwienie. Do istoty naszej kultury należy odkrywanie w naszej świadomości „milczącego ja”, którego istoty nie sposób wyrazić przy pomocy racjonalnych środków artykulacji. Wymaga to wyjścia ponad poziom słów i głosów, potrzebuje milczącego „zasłuchania” w rzeczywistość istotną, choć tak często ignorowaną w praktyce życia, zdominowanej przez konsumpcję i pośpiech¹¹.

We wcześniejszym okresie życia obcowanie Mertona z rzeczywistością wykraczającą poza świat fizyczny dokonywało się głównie dzięki sztuce, poezji i literaturze. Jego korespondencja z Borysem Pasternakiem czy Czesławem Miłoszem świadczy, jak bardzo bliski był mu świat poezji otwartej na podstawowe wartości: sens, godność, człowieczeństwo. Jego eseje na temat twórczości Joyce’a czy Faulknera wskazują, jak głęboko przeżywał problemy ludzkiego losu przekazywane w literaturze. Po wstąpieniu do trapiistów Merton dopełnia artystyczne przesłanie T. S. Eliota, Audena, Rilkego, Pasternaka, Dylana Thomasa czy Garcii Lorki przez treści mistycznych tekstów Jana od Krzyża, Teresy z Avili, Jana Ruysbroecka, Bonawentury, Bernarda z Clairvaux¹². Interesujące okazuje się także odkrycie nowego świata bohaterów Biblii, których dramaty i wybory życiowe stają się w życiu zakonnym podstawowym składnikiem codziennej rzeczywistości. O tym wejściu w nową perspektywę sensu pisze Merton na kartach *Znaku Jonasza*: „Izajasz, Mojżesz, Dawid, Mateusz, Łukasz i Jan są częścią mojego życia. Są zawsze koło mnie. Zaglądają mi przez ramię, poważni ludzie z fasady średniowiecznej katedry. Czuję, że ich bardzo obchodzę i że chcą, abym zrozumiał, co Bóg kazał im zapisać. (...) Bardziej są oni częścią mojego świata niż

większość ludzi w tej chwili żyjących w świecie. (...) Znam dobrze spalone twarze proroków i ewangelistów (...). I czytałem ich książki z radością i świętym strachem, *cum tremore divino*, a ich słowa stały się częścią mnie... (...) Ich wizja królestwa Bożego coraz bardziej bierze mnie w posiadanie i dziwię się próżności szukania na ziemi czego innego, jak prawdy objawionej przez nich”¹³.

Tej fascynacji nowym światem nie można osiągnąć przez proste zamknięcie na bodźce zmysłowe, które docierają do naszej psychiki. Pewien typ zamknięcia jest jednak konieczny, gdyż nasze zmysły doświadczają nieuchronnie tak wielu wrażeń, iż gdybyśmy nie wypracowali pewnego typu chroniącej niewrażliwości, szaleństwo stanowiłoby najbardziej prawdopodobną reakcję organizmu¹⁴. Samo wyrzeczenie nie poprowadzi nas jednak na szlak wielkiej mistyki. Konieczne jest odkrycie nowego poziomu rzeczywistości, który absorbuje, fascynuje, urzeka. Podobne zjawisko zachodzi w doświadczeniu estetycznym, kiedy zaskakujące piękno wychodzi poza fizyczną strukturę płótna pokrytego farbą, zaś wykonanie kwartetu skrzypcowego nie daje się sprowadzić do fizycznego opisu tarcia smyczków o struny. Zrozumienie istoty, zarówno przeżycia fascynacji pięknem, jak i uniesień mistycznych, wymaga wyjścia poza świat fizycznych determinant i odkrycia autonomii niewidzialnego świata, który okazuje się niemniej rzeczywisty niż codzienny świat przedmiotów fizycznych. Dla Mertona ów „mistyczny realizm” zakorzeniony jest znowu w rozważaniu Biblii. Jej treści ukazują wielkie osobowości, które przed nami doświadczały naszych dylematów i od których możemy uczyć się prawdy o życiu. Odkrywając tę prawdę, Merton wyznaje: „Mam też wielki szacunek i miłość dla patriarchów Starego Testamentu: Abrahama, Izaaka, Jakuba i dla proroków: Samuela, Eliasza, Elizeusza. Kiedy chodzę po cmentarzu chłodnym wieczorem o zachodzie słońca, prawie nie ma już słonecznego światła, w przerwie po kolacji – myślę o Izaaku dumającym wieczorem wśród pól i o Rebecce, gdy przyjeżdża poślubić go, z dalekiego kraju, na bogatym wielbłądzie, płynąc przez pustynię jak królowa na wielkim okręcie”¹⁵.

W perspektywie tej kontemplacja jawi się jako odnajdywanie niewidzialnego, transcendentnego wymiaru codzienności i, radykalną przemianę

¹⁰ Por. V. A. Kramer, *Thomas Merton. Monk and Artist*, Kalamazoo 1987, s. 7.

¹¹ Th. Merton, *Love and Living*, New York 1979, s. 40.

¹² Th. Merton, *Art and Spirituality*, [w:] TMR, s. 406.

¹³ Th. Merton, *Znak Jonasza*, tłum. K. Poborska, Kraków 1962, s. 207.

¹⁴ Th. Merton, *Art and Spirituality*, dz. cyt., s. 386.

¹⁵ Th. Merton, *Znak Jonasza*, dz. cyt., s. 207.

całego sensu życia. Tak jak przeżycie miłości ukazuje w nowym świetle te same osoby i zdarzenia, podobnie umiejętność kontemplacji wprowadza w nieznaną uprzednio świat sensu i piękna. Ignorowanie tego wymiaru w zasadniczy sposób czyni uboższą naszą egzystencję. Świat bez kontemplacji jest zubożony w podobny sposób, jak świat bez muzyki, poezji czy miłości. Kontemplacja, ukierunkowana ostatecznie ku Bogu, zespala wszystkie te czynniki, wnosząc w ludzkie życie wielką harmonię, w której odnajdujemy nasze spełnienie, troszcząc się o należyta „ekologię umysłu”¹⁶. Troska ta nie sprowadza się do zachowawczego ratowania *status quo*, lecz zawiera wyraźny rys prometejski, kierując naszą egzystencję w stronę nowych wyzwań i odważnych przedsięwzięć.

Prometeusz mistyków

Kontemplacyjna wizja świata ma w sobie, zdaniem Mertona, rys głęboko prometejski, gdyż niesie zmęczonej ludzkości, niczym nowy ogień, percepcję świata niesłusznie bagatelizowanego w naszej obecnej kulturze. Prometejska wizja człowieka fascynowała zarówno młodego Marksa, jak i sympatyków nauk przyrodniczych, którzy w nowych odkryciach poszukiwali wyłącznie dobrodziejstw płynących z wykradania naturze jej tajemnic. Ostatecznie prometejski ogień także i w naszym pokoleniu nie był w stanie spełnić wiązanych z nim nadziei. Na Kołymie nie stopił śniegów, wśród których ginęli więźniowie sumienia. W Oświęcimiu posłużył do budowy krematoriów, których sprawne funkcjonowanie miało istotny wpływ na zasięg eksterminacji niewinnych istot ludzkich. Fakty te nie upoważniają jednak do potępiania Prometeusza, ani do budzenia w nim poczucia winy z powodu braku sukcesów w działaniach.

Sukcesów nie miał przecież również w Wielki Piątek Jezus Chrystus, gdy ukrzyżowanie zdawało się zamykać Jego ziemską misję. Merton pozostaje pod urokiem analogii między Prometeuszem przykutym do skał Kaukazu a Chrystusem przybitym do krzyża¹⁷. Istotne różnice przejawiają się w tym, że Jezus przynosi ogień, który ma płonąć w ludzkich sercach. Nie wykrada go zazdrośnym bogom, lecz chce ukazać zapoznaną miłość Boga ku człowiekowi. Przyjmuje dobrowolnie śmierć, aby ukazać człowiekowi nowy

wymiar życia, w którym mrok poszukiwań i rozterek zostaje rozświetlony światłem Bożego ognia miłości. Problem w tym, że w stylu starożytnych Greków zwykliśmy podejrzewać Boga o zazdrość i poszukiwać ludzkiej autonomii, wyzwolonej z Bożego światła. Tymczasem Bóg Ewangelii nie jest Bogiem alienacji, który zazdrośnie strzeże Swych darów. Jest Bogiem miłości, bez której nasze życie staje się ciemne i puste, jak życie istot, do których nie dotarł ogień Prometeusza.

W perspektywie tej kontemplacyjna więź z Bogiem staje się prometejskim przedsięwzięciem, w którym dążymy w stronę duchowej pełni. Nawiązując do słów św. Tomasza z Akwinu, który traktował kontemplację jako *quaedam inchoatio beatitudinis* – zapoczątkowanie niebieskiego szczęścia, Merton zwraca uwagę, że sekularyzacja zainteresowań nie jest bynajmniej cechą wyróżniającą nasze pokolenie żyjące w kulturowym klimacie *post mortem Dei*. Przywołuje przy tym refleksje św. Bonawentury, zdominowane przez ból, iż do jemu współczesnych można odnieść słowa Mt 12, 42, mówiące o tym, iż Królowa z Południa potrafiła odbyć daleką podróż, aby usłyszeć mądrość Salomona, natomiast współczesne pokolenie ignoruje Bożą mądrość, koncentrując uwagę na jej namiastkach, przekazywanych w formie czysto ludzkiej, krzykliwej mądrości¹⁸.

Prometejska odwaga ze swej istoty ma charakter samotniczy. Wielkie odkrycia nauki w przeszłości były również najczęściej wynikiem samotniczego poszukiwania prawdy. Odkryciom takim towarzyszył jednak społeczny entuzjazm i optymizm, upatrujący początków nowej epoki w zastosowaniach najnowszych osiągnięć ludzkiego intelektu. Kontemplacyjne poszukiwanie ukrytego wymiaru świata z reguły jest wolne od interpretacyjnego zgiełku i utopijnych deklaracji. Kształtuje ono jednak istoty, które okazują swą wolność przez dążenie do świętości. Służy formowaniu „Bożych artystów”, w których osobista świętość, niczym w przypadku św. Jana od Krzyża, zespala podejście mistyka i poety. Asceza chrześcijańska nie jest jednak ani intelektualizmem Plotyna, ani wyrzeczeniem stoików. Jest w niej pełnia fascynacji Bogiem, która ukazuje ukryte piękno zdarzeń, odnosząc je do wzorców ukazanych przez Chrystusa w Kazaniu na Górze¹⁹.

Metaforyczny opis postawy osoby żyjącej duchem kontemplacji jako „strażnika poranka” przedstawia Merton na kartach *Znaku Jonasza*, opisu-

¹⁶ Th. Merton, *Day As A Stranger*, [w:] TMR, s. 432.

¹⁷ Th. Merton, *Prometheus: A Meditation*, [w:] *The Behavior of Titans*, TMR, s. 343.

¹⁸ Th. Merton, *Art and Spirituality*, dz. cyt., s. 404 n.

¹⁹ *Ibidem*, s. 413 n.

jąc swój przeciwpożarowy dyżur nocny w klasztorze 4 lipca 1952 roku. Dodatkowej wagi nadaje zapiskom fakt, iż data czuwania zbiega się ze świętem narodowym USA. Ta zbieżność niesie przypomnienie, że amerykańskich realiów nie można sprowadzać jedynie do sukcesu gospodarczego czy sprawnie funkcjonujących instytucji demokratycznych. Jest w nich również modlitewne otwarcie na Boga, samotna refleksja wśród nocy, słowa psalmów, wnikliwe upatrywanie światła pośród mroków, poetycka zaduma nad kroplami rosy lśniącymi na trawie oświetlonej przez promienie wschodzącego słońca. Wszystkie te czynniki decydują o bogactwie ludzkiego bytu i integralnym rozwoju kultury, którego nie można było osiągnąć przez realizację utopijnych marzeń o nadzwyczajnych osiągnięciach rewolucji naukowo-technicznej.

Paradoksy duchowego wzrostu

Krytyczna ocena kulturowych osiągnięć cywilizacji naukowo-technicznej prowadzi często, prawem kontrastu, do apoteozy wartości duchowych jako takich. Symbolem tych ostatnich może stać się New Age ze swymi propozycjami duchowości w wersji pop. Fascynację tym typem duchowości usiłuje się nierzadko usprawiedliwiać, twierdząc, iż duchowość – choćby skrajnie zubożona – jest jednak lepsza niż programowe ignorowanie wartości duchowych we wcześniejszej fascynacji techniką. Przy ocenie podobnych propozycji warto uwzględnić analogie ze sztuką. W obszernym spektrum różnorodnych dzieł sztuki, skrajne pozycje wyznaczają arcydzieło i kicz; pierwsze wprowadza w wielki świat klasyków piękna, drugi przynosi namiastkę sztuki, która może subiektywnie satysfakcjonować umysły niewyszukane, lecz w istocie stanowi infantylny substytut sztuki. Podobnym substytutem w nauce pozostaje teoria UFO lub patologiczne próby konstrukcji *perpetuum mobile*. New Age łączy w sobie kicz i patologię. Podejmowanie debaty na temat wyższości duchowego kiczu nad monizmem materialistycznym pozostaje merytorycznie bezzasadne, skoro dorobek klasyków duchowości niesie szansę nawiązania do wielkiej tradycji mistycznej, która w istotny sposób kształtowała kulturowe osiągnięcia naszego gatunku. Nie oznacza to bynajmniej, iż w życiu duchowym obowiązuje jeden paradygmat duchowości, lub że należy dążyć do zunifikowania kontemplacji.

Pisma Mertona dostarczają ważnych świadectw jego duchowej ewolucji, gdzie wśród zmieniających się form odnajdujemy tę samą istotę treści

odkrywanych na różnym poziomie głębi. Nie ma w niej jednak dążenia do uniformizmu, ani przekonania, że można odkryć jedyną, najlepszą drogę do doskonałości duchowej. Merton świadomy jest wielości tradycji w mistyce chrześcijańskiej. Widzi w niej zarówno tych, którzy wzorem Augustyna, Bernarda czy Tomasza z Akwinu rozwijali metaforykę światła, jak i tych, którzy w stylu Grzegorza z Nyssy czy Jana od Krzyża mówili o Bogu przychodzącym w naszym doświadczeniu ciemności życia. Widzi wreszcie próby łączenia obydwu przeciwstawnych stanowisk, podejmowane np. przez Jana Ruysbroeckę, najdalszy jest jednak od tego, by traktować je jako nieuniknioną konieczność²⁰. Ta odmiennność prawomocnych podejść sprawia, że Victor Kramer pisze, iż dwa zupełnie różne oblicza Mertona ukazują się przy lekturze jego *Znaku Jonasza* i *Wód Siloe*²¹.

Jest zrozumiałe, iż bezpośrednio po przyjęciu chrztu św. w zapiskach Mertona uderza pozytywne poszukiwanie wewnętrznej logiki duchowego świata. Dominuje wtedy poczucie wolności i wyzwolenia, płynącego z otwarcia na miłującego Boga. W *Siedmiopiętrowej górze* motyw ten pojawia się razem z poczuciem wewnętrznej radości i pokoju w opisie definitywnego nawrócenia: „Należałem do Boga, nie do siebie. Należać do Niego znaczy być wolnym. Wolnym od wszystkich niepokojów i zmartwień... Liczył się jedynie fakt poświęcenia, istotnego zawierzenia... Reszta była nieistotna”. Podobny program pojawia się na kartach *Znaku Jonasza*: „nic we mnie nie należy do nikogo innego jak tylko do Boga. Absolutna samotność wyobraźni, pamięci, woli. Moja miłość do każdego jest równa, neutralna i czysta. Żadnych wyjątków. Prosta i wolna jak firmament niebios, ponieważ kocham wszystkich, a nie należę do nikogo...”.

Przeżywaną w podobnych kategoriach więzi z Bogiem nie wolno redukować jedynie do subiektywnych doznań. Istotne jest bowiem dla niej wyzwolenie z iluzji, ukazujące prawdę niedostrzeganą uprzednio. Istotne jest również odkrycie rozległej dziedziny Bożego sensu, który w istotny sposób wpływa na całościową wizję rzeczywistości. Ten świat Bożego sensu, integrowany przez łaskę Bożą, łączył w jedną całość „książki i idee, wiersze i opowiadania, obrazy i muzykę, budynki, miasta, miejsca, filozofie”. Wielka duchowa integracja ukazywała nową hierarchię wartości i nowe źródła życiowego optymizmu, niedostrzegane w czasach przed nawróceniem. W okre-

²⁰ Por. Th. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, [w:] *Szukanie Boga*, tłum. P. Parley, Kraków 1988, s. 40, cytowane też [w:] TMR, s. 383.

²¹ V.A. Kramer, dz. cyt., s. 58.

sie tym dokonana autoidentyfikacja z katolicyzmem sprawia, że w zapiskach Mertona można znaleźć krytyczne uwagi na temat teologii protestanckiej. Postawa ta zanika w późniejszych tekstach. Tłumaczenie tej przemiany ekumenicznym podejściem II Soboru Watykańskiego jest o tyle dowolne, że Merton zmarł zaledwie trzy lata po zakończeniu Soboru. Bardziej uzasadniona wydaje się więc sugestia, że soborowe zmiany wynikały z głębokiej modlitwy i ducha kontemplacji, w której ważne idee teologiczne dojrzewały jeszcze przed Vaticanum II.

Wyrazów otwarcia na pozytywne dziedzictwo duchowości obecne w tradycji Wschodu dostarczają zapiski Mertona z jego wyprawy do Azji. Nie ma w nich naiwnych fascynacji ezoteryką, znamiennych dla środowisk ceniących polityczną poprawność. Dużo uwagi poświęca natomiast Merton roli modlitwy w życiu mieszkańców Tybetu, środkom formacji monastycznej, medytacji, dyscyplinie modlitewnej, podobieństwom między duchowością Wschodu i Zachodu. Jako znamienne dla tybetańskiego mistycyzmu uważa on „całkowite poświęcenie, konsekwentny wysiłek, doświadczone kierownictwo, rzeczywistą dyscyplinę, połączenie mądrości i metody”²². Tak pojmowana duchowość Wschodu stanowi wzbogacenie i rozwinięcie mistycznej tradycji Zachodu. Nie ma natomiast nic wspólnego ani z jej odrzuceniem, ani z ucieczką w powierzchowną, rytualną ezoterykę.

Równoległe z rozwojem duchowym zachodzi u Mertona odejście od przypisywanych Bogu logicznych działań, odpowiadających naszym zdroworozsądkowym odczuciom. Na ich miejscu pojawia się bogactwo Bożych paradoksów. Mistyczne *todo y nada* tworzą układ sprzężony, wszystko ukryte jest w niczym, dając – otrzymujemy. Bóg mistyków fascynuje także tym, iż jest odmienny od naszych oczekiwań i wyobrażeń. „Nie jest Bogiem bóg dopasowany do naszego porządku świata... Takiego świata nie można brać na serio, takiego boga nie można brać na serio... Magicy uparcie naginają krzyż do własnych celów”²³. Dlatego też w mistycznej przygodzie wiary doświadczamy sytuacji, które wymagają ustawicznego odchodzenia od wcześniejszych uproszczonych schematów. Nie oznacza to zarzucenia wcześniejszych duchowych wzorców, lecz tylko akceptację nieuchronnego procesu wzrostu, w którym wyraża się dojrzewanie do pełniejszej więzi z Bogiem. Chroni to przed absolutyzowaniem środków, które mają jedynie względną wartość.

²² Th. Merton, *Two Asian Letters*, [w:] TMR, s. 449 n.

²³ Th. Merton, *Eseje literackie I*, tłum. A. Barszcz, Bydgoszcz 1998, s. 182 n.

Dystans, płynący z dostrzegania świata we właściwych proporcjach, owocuje zarówno pokojem ducha, jak i specyficznym poczuciem humoru. Płynie on z wolności serca, któremu obce pozostają zarówno fanatyzm ideologów, jak i proste recepty na kolejną rewolucję kulturalną. Przykładów tego stylu dostarczają eseje opublikowane po śmierci Mertona w zbiorze *Day of Stranger*. Czytamy tam: „Mówi się wiele o małżeństwach księży. Ciekawe. Jak dotąd niewiele jeszcze powiedziano o żonatych pustelnikach. Cóż, na tym miejscu mam pełno ikon Najświętszej Dziewicy. Ktoś mógłby powiedzieć, że zdecydowałem się poślubić ciszę lasu... Może mam obowiązek zachować ten spokój, ciszę, ubóstwo i dziewiczy stan czystej nicości, która znajduje się w centrum każdej innej miłości. W środku nocy próbuję uprawiać tę roślinę bez komentarzy. Podlewam ją w milczeniu psalmami i tekstami proroków. Staje się ona najrzadszym ze wszystkich drzew w tym ogrodzie, będąc zarazem pierwotnym drzewem rajskim, osią świata, *axis mundi*, oraz krzyżem”²⁴.

Lekturze podobnych tekstów towarzyszy doświadczenie polifonii bytu. Koncepcja Hansa Ursa von Balthasara dotycząca symfoniczności prawdy uzyskuje konkretne ilustracje w tekstach rodzonych w milczeniu przepojonym modlitwą i logiką Bożych paradoksów.

Polifonia ducha

Współczesne rozzarowanie dziedzictwem moderny ma swe intelektualne korzenie w uproszczonej wizji jednowymiarowego świata, w którym wszystkie problemy usiłowano rozwiązywać przez uwzględnienie niewielkiego zbioru prostych mechanizmów. Merytoryczne załamanie się tej uproszczonej wizji nastąpiło wraz z upadkiem mechanicyzmu. Jej kulturowe odreagowywanie trwa jeszcze obecnie w radykalnych propozycjach postmodernizmu. Te ostatnie wyrażają się w łatwej negacji tez, uważanych za znamienne dla dziedzictwa oświecenia; niewielką wagę przykładają natomiast do antropologii, uwzględniającej bogactwo kontemplacyjno-mistycznych doznań człowieka. W tym kontekście refleksja Thomasa Mertona dostarcza opracowań, które mogą pełnić rolę *experimentum crucis* w antropologii. Nurty, które ignorują ten typ przemysłu, trzeba uznać za nieadekwatne z tych samych powodów, przez które jako nieadekwatne jawią się

²⁴ Th. Merton, *Day of a Stranger*, [w:] TMR, s. 434.

opracowania historii ludzkiego gatunku, ignorujące ewolucję kosmiczną trwającą przez miliardy lat.

Złudzeniem mentalności naukowo-technicznej było przekonanie, iż doskonałe, tzn. ostateczne i zupełne rozwiązania leżą w zasięgu ręki. Ich przejawem miała być zarówno zunifikowana fizyka, jak i bezklasowe doskonałe społeczeństwo. Gdy czas przyniósł falsyfikację podobnych wyobrażeń o doskonałości, pokusę najłatwiejszej reakcji niesie nihilizm. Głosi on, że obiektywna doskonałość nie istnieje, zaś subiektywnie można za doskonałość uznać cokolwiek. Podobna relatywizacja wartości, usprawiedliwiana stylem tolerancji i pluralizmu, może przynieść kulturowe następstwa jeszcze bardziej bolesne niż te, których symbolem pozostaje Auschwitz i Kołyma. Duchowy szlak Thomasa Mertona niesie konkretną propozycję, która nabiera szczególnej wagi w pluralistycznym społeczeństwie postmoderny. Akcentuje ona osobisty wysiłek wkładany w dążenie do doskonałości. Tym samym przesuwa uwagę w stronę personalizmu, tam gdzie wcześniejsze generacje wiązały nadzieję z koniecznymi prawami fizyki, społeczeństwa czy historii.

W filogenetycznym rozwoju ludzkości były okresy, w których człowiek nie wiedział nic o energii ukrytej we wnętrzu atomu, o polu elektromagnetycznym, witaminach czy genach. Horyzont jego zainteresowania ograniczał się do prostych obiektów potrzebnych w biologicznej walce o byt – kamieni, maczug, owoców. Dziś informacje o niewidzialnym świecie, nieznanym pierwotnemu człowiekowi, stanowią podstawę naszej wiedzy. Na margines zainteresowań spychana bywa natomiast kontemplacja przestrzeni ducha, umożliwiających odkrywanie życiowej harmonii, piękna, sensu. Przygodna rzeczywistość świata, pozbawiona ostatecznego odniesienia do Bożego Absolutu, jawi się jako kulturowa pustynia, w której dwie główne propozycje stanowią konsumpcja i rozpacz. W eschatologicznej perspektywie ostatecznego spotkania człowieka z Bogiem, Merton wyrażał swe odczucia pełne poezji i ufności: „Nie ma już mroku. Boże Słowo, niczym pierwsze promienie porannego słońca, przeniknęło czyste głębie duszy przemienionej w Jego świetle... Jest tutaj Bóg. On jest naszą Ziemią Obiecaną. W Nim nic nie ulega zatraceniu... On jest Słowem. On jest Umiłowanym”²⁵.

Słowo – Logos – dla współczesnych św. Jana Ewangelisty stanowiło zarówno czynną zasadę działania, jak i kryterium sensu. W chrześcijańskiej

²⁵ Th. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, [w:] *Szukanie Boga*, dz.cyt., s. 209, przytoczone też z niewielkimi zmianami [w:] TMR, s. 453.

wizji świata uznajemy, iż ostateczne źródło sensu naszych działań znajduje się poza światem. Odkrywamy jego obecność dzięki otwarciu na rzeczywistość transcendentnego Boga. Wielkie utopie minionego stulecia oferowały dziedzinę łatwej pociechy, przedstawiając interpretacje, w których człowiek sam konstytuował sens i rozwijał czysto ludzką soteriologię, niosącą powszechne szczęście. Odejście od podobnych złudzeń prowadzi nieraz do duchową pustynię, naznaczoną przez absurd i nonsens. W tradycji judeochrześcijańskiej pustynia stanowi jednak szczególne miejsce spotkania z Bogiem. W odkrywaniu jej duchowego bogactwa konkretną pomoc niesie wielka duchowa tradycja sięgająca od Mojżesza po Mertona.