

Mgr lic. Tomasz Błachuciński

**DOŚWIADCZANIE BOGA
W FILOZOFICZNO-RELIGIJNYCH
POSZUKIWANIACH
O. THOMASA MERTONA**

Praca doktorska
napisana na seminarium z teologii duchowości
pod kierunkiem
O. prof. ndzw. dra hab. Kazimierza Lubowickiego OMI

Wrocław 2011

„W nas jest to, czego szukamy,
Nie trzeba za tym gonić.
Jest przez cały czas ...
I czas wystarczy temu dać...
a samo nam się objawi...”

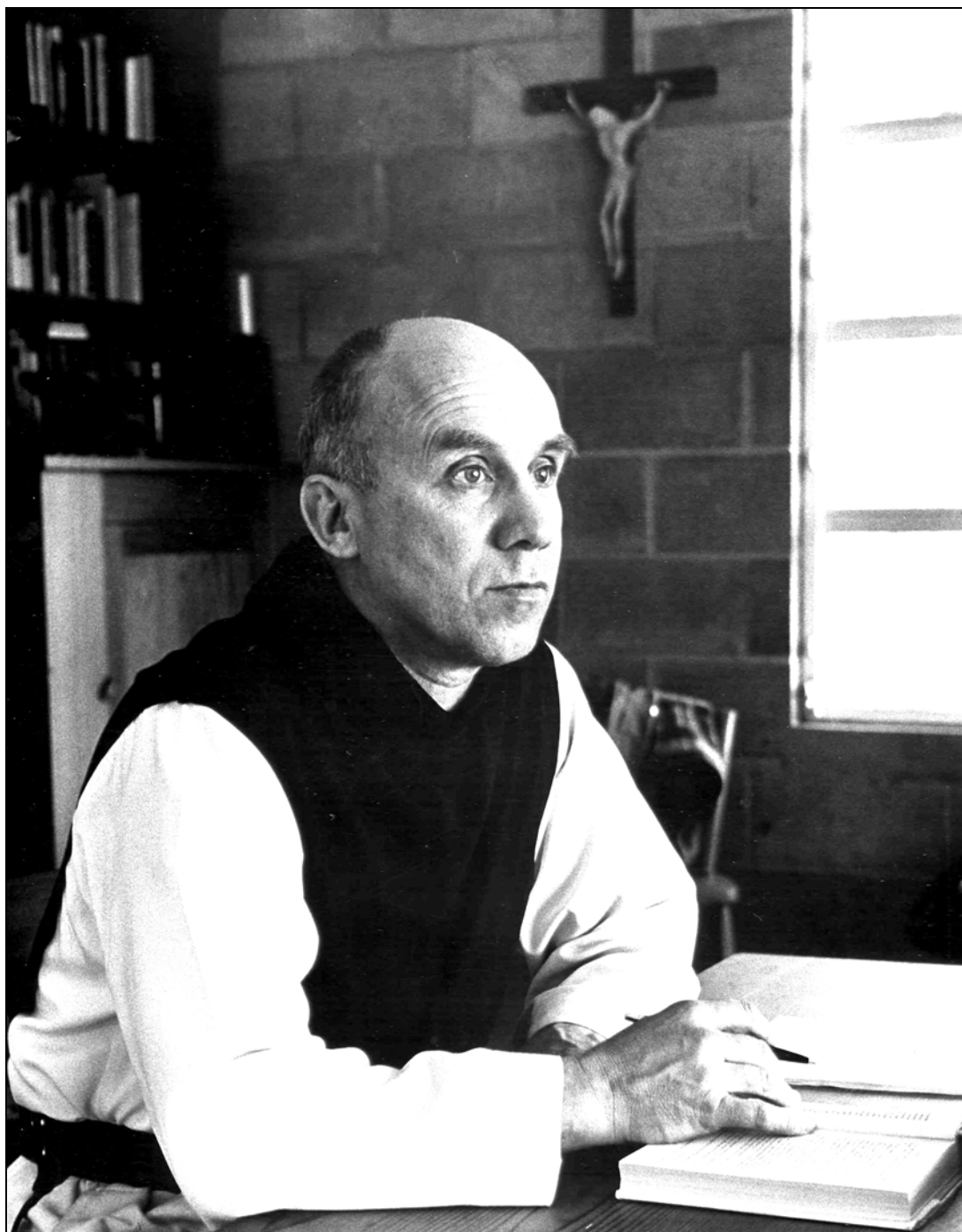
(O. Thomas Merton)

**Pracę Doktorską dedykuję
moim Ukochanym Rodzicom:
Ś.P. mgr Marii Błachucińskiej i Leszkowi Błachucińskiemu**

Syn Tomasz

SPIS TREŚĆ

Ilustracja Thomasa Mertona.....	4
Wykaz skrótów.....	5
Wstęp.....	9
Rozdział 1 Sylwetka Mertona	17
1.1 Biogram Thomasa Mertona	19
1.2 Życie intelektualne.....	24
1.3 Życie duchowe Mertona.....	61
Rozdział 2 Źródła teologii Thomasa Mertona	98
2.1 Literatura mistyczna i jej wpływ na życie Mertona.....	100
2.2 Biblia w ujęciu Mertona.....	113
2.3 Ideał życia zakonnego według Mertona	172
Rozdział 3 Poszukiwania mistyczne Thomasa Mertona	256
3.1 Cisza i kontemplacja	259
3.2 Kontemplacja jako modlitwa serca.....	322
3.3 Samotność mistyczna.....	341
3.4 Kontemplacja Eucharystyczna.....	356
3.5 Wizja doskonałej świętości.....	373
3.6 Doświadczenie Boga w mistycznym zjednoczeniu.....	411
Zakończenie	467
Bibliografia.....	471



O. Thomas Merton
podczas pracy pisarskiej w pustelni przy Opactwie Gethsemani, w stanie Kentucky (USA)¹.

¹ Ilustracja za: www.merton.org/Poetry/index.asp/file:///C:/Users/Desktop/imgres%20Thomas%20Merton.htm(2011).

WYKAZ SKRÓTÓW

- DGK** - Droga na Górę Karmel (Św. Jan od Krzyża)
L - Listy
NC - Noc Ciemna
P - Przestrogi
PD - Pieść Duchowa
S - Sentencje
ŻPM - Żywy płomień miłości
- Ż** - Księga Życia (Św. Teresa od Jezusa - „Wielka” z Avila)
D - Droga doskonałości
TW - Twierdza wewnętrzna
F - Księga fundacji
- OS** - Ognista Strzała (Mikołaj z Narbonne „Francuz”)
TV - Historia Św. Teresy od Jezusa – Wielka z Avila
(Bruno de Jèzus – Marie)
- JKP** - Pisma Jana Kasjana
SC - Kazania na temat Pieśni nad Pieśniami (Św. Bernard z Clairvaux)
Div - Mowy na różne okazje (Św. Bernard z Clairvaux)
Epi - O objawieniu Pańskim (Św. Bernard z Clairvaux)
Miss - Pochwały Dziewicy Matki (Św. Bernard z Clairvaux)
Dil - O miłowaniu Boga (Św. Bernard z Clairvaux)
PM - Pisma Św. Makarego
FL - Filokalia (Pisma greckich i bizantyjskich Ojców Kościoła)
IN - Pisma Izaaka z Niniwy
RDB - Reguła Św. Ojca Bazylego
PA - Poemat Św. Kolumbana
BW - Pisma Bedy Wielkiego
SBN - Reguła Św. Benedykta Opata
AMP - Pisma Ammona Pustelnika
HKE - Życie kontemplacyjne (Św. Grzegorz Wielki)
PDA - Pisma (Pseudo - Dionizy Areopagita)
SAE - Listy (Św. Aelred z Rievaulx)
SOT - Teksty Soboru Trydenckiego
MChs - Doktryny Św. Atanazego

SUT	Summa Teologii (Św. Tomasza z Akwinu)
TMŻ	Thomasa Mertona życie z mądrością - Forest J.
BS	Być sobą to być świętym - Martin J.
SM	Spotkania z Mertonem - Nouwen H.
CJŚ	Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Thomasa Mertona - Ogórek P.
TMBM	Thomas Merton – brat, mnich - Pennington M.
ML	Milcząca Lampa - Shannon W.
TM	Z Tradycji Mniszej - Sumiński S.
SMTM	Studia Mertoniana – Thomas Merton - Katarzyna Bruzda
TMS	Thomas Merton: the Spiritual and Social Philosophy of Union - Baker J.
MVM	Merton Vade Mecum - Burton P.
TMB	Thomas Merton: A Bibliography - Dell'Isola F.
FE	Follow the Ecstasy - Griffin J.
CAP	Critical Appreciation of the Poetry of Thomas Merton - Kelly M.
SMT	Seven Mountains of Thomas Merton - Mott M.

WYKAZ SKRÓTÓW DZIEŁ MERTONA

AOD	Aby odnaleźć Boga
BKG	Bieg Ku Górze
ChŻ	Chleb żywy
CPM	Człowiek w podzielonym morzu
DW	Doświadczenie wewnętrzne – zapiski o kontemplacji
DO	Dzień obcego
EL	Eseje Literackie
GOB	Gdy otwieram Biblię
KDM	Kierownictwo duchowe i medytacja
MMZ	Mistycy i Mistrzowie Zen
MP	Modlić się Psalmami
MK	Modlitwa kontemplacyjna
MSG	Mój spór z gestapo
MS	Myśli w samotności

NSW	Nikt nie jest samotną wyspą
NCI	Nowy człowiek
NPK	Nowy posiew kontemplacji
OZZ	O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym
OŚB	O Świętym Bernardzie
PP	Pasja pokoju
PIK	Pierwotny ideał Karmelu
PCP	Przetrwanie czy proroctwo?
SG	Siedmiopiętrowa Góra
SB	Szukanie Boga
ŚK	Ślub konwersacji
WNN	W natarciu na niewypowiadalne
WZU	Wokół zniewolonego umysłu
WKP	Wspinaczka ku prawdzie
ZWW	Zapiski współwinnego widza
ZJ	Znak Jonasza
BLP	A Balanced Life of Player
MDS	A Man in the Divided Sea
SSPM	A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life
BPMS	Basic Principles of Monastic Spirituality
CMP	Climate of Monastic Prayer
CL	Cistercian Life
CWA	Contemplation in World of Action
DWL	Dancing in the Water of Life
DS	Day of a Stranger
DQ	Disputed Question
FAV	Faith and Violence . Christian Teaching and Christian Practice
GCL	Guide to Cistercian Life
HR	Honourable Reader
LAH	Life and Holiness
LAG	Loretto and Gethsemani
MP	Monastic Pace
SD	Seeds of Destruction
SH	Silence in Heaven
SLGC	Solitary Life: Guigo the Carthusian

SBCS	St. Bernard of Clairvaux Seen through His Selected Letters
TCRE	The Case for a Renewal of Eremitism in the Monastic State
CR	The Challenge of Responsibility
CF	The Cloud and the Fire
LF	The Last of the Fathers
HGL	The Hidden Ground of Love
MD	The Monk in the Diaspora
MGA	The Monks of the Golden Age
MTECh	The Mystical Theology of the Eastern Church
TCh	The School of Charity
SJTM	The Secular Journal of Thomas Merton
SS	The Sheltering Sky
SL	The Silent Life
RJ	The Road to Joy
WCh	The Whole Christ
WD	The Wisdom of the Desert
TMA	Thomas Merton in Alaska
TL	Trappist Life
WS	Waters of Siloe

WSTĘP

Niniejsza praca doktorska „Doświadczenie Boga w filozoficzno-religijnych poszukiwaniach o. Thomasa Mertona”, która ma charakter monograficzny, odnosi się do życia oraz działalności jednego człowieka, opisuje jego 53-letnie życie jako duchowe peregrynacje. Głównym celem pracy jest ukazanie drogi duchowej mnicha trapisty, który na bazie różnorodnych doświadczeń próbował odpowiedzieć na pytanie o hierarchię zadań, zbliżających do Boga, rozstrzygnięcie, czy na szczycie piramidy powinności osoby duchownej jest medytacja i kontemplacja, czy też wręcz przeciwnie – aktywność na rzecz głoszenia prawd wiary w praktyce i naśladownictwo dzieła Chrystusa. Praca, dzięki drobiazgowej analizie dorobku Mertona, odpowiada na to pytanie jednoznacznie: początkiem i środkiem najdoskonalszego poznania, bazującym na oglądzie intuicyjnym są medytacja i kontemplacja, które dają początek aktywności, opartej jednak na pełnym zrozumieniu swojej roli i posłannictwa. Staram się, idąc śladami drogi duchowej Mertona i odwołując się do jego dzieł, zebrać dowody na ową wyższość medytacji i kontemplacji jako pozostające poza zasięgiem ludzkiej wiedzy, wszelkich systemów i wyjaśnień, poza wszelkim „Ja”, stawiającym na pierwszym miejscu człowieka jako podmiot relacji z Bogiem. Żadna aktywność, wymagająca zaangażowania kontrolowanych procesów myślowych, nie pozwala ani na doświadczenie transcendentnego i niewyrażalnego Boga, ani na uruchomienie świadomości Bytu u źródeł istnienia, poczucie *dotknięcia* przez Stwórcę.

Kontemplacja, o której mówi Merton, nie jest pojęciem filozoficznym, a religijnym postrzeganiem Boga przez życie w Bogu i przez *synostwo*, gdyż zgodnie z Nowym Testamentem „...*Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są*

synami Bożymi... Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi". Podążając na dyskursem Thomasa Mertona, podkreślam, że kontemplacja nie jest nawet duchową wizją, która może wyrazić treści za pomocą symboli i obrazów, a darem Boga, ujawniającym się w intuicyjnym, pozazmysłowym oświeceniu, dzięki któremu można zdobyć pewność jego twórczej i dynamicznej interwencji, poczuć obecność Słowa i podążać za nim *dokądkolwiek by Ono szło*.

Praca składa się ze wstępu, trzech rozdziałów: „Sylwetka Mertona”, „Źródła teologii Mertona”, „Poszukiwania mistyczne Thomsa Mertona”, poprzedzonych krótkimi wprowadzeniami, rozwijającymi później treści w podrozdziałach oraz podsumowującego zakończenia. Układ taki uznałem za logiczny, pozwolił bowiem na uporządkowanie treści pracy, która w zamierzeniu ma pokazać Mertona jako człowieka o bogatej duchowości, poszukującego przez całe życie odpowiedzi na fundamentalne pytania, doznającego obecności Boga w mistycznym zjednoczeniu. Na bibliografię, do której jako autor niniejszej pracy się odwołuję, składają się przede wszystkim teksty podmiotu pracy i oczywiście inne teksty, poświęcone Mertonowi jako człowiekowi, duchownemu, mistykowi, znawcy wielu kierunków teologicznych, wreszcie twórcy, mającemu potrzebę wypowiedania się językiem literatury oraz sztuki wizualnej – malarstwa i fotografii. Wynika to z przyjętego przeze mnie metodologicznego założenia, że pozostawiony po Mertonie dorobek najlepiej odzwierciedli drogę jego duchowego rozwoju. Temat pracy wyniknął z fascynacji myślami Mertona, które zdecydowanie wyprzedziły dyskurs teologiczny, jaki pojawił się w świecie chrześcijańskim po II wojnie światowej. Jego wielokierunkowe rozważania o powszechności zbawczego dzieła, objawionego w Jezusie Chrystusie i o mnogości dróg, prowadzących do Boga, stanowią jakby wezwanie do ciągłej pielgrzymki, kontynuowania poszukiwań o charakterze racjonalnym i duchowym, zgodnie z zakończeniem *Siedmiopiętrowej Góry*: „*Niech to będzie koniec książki, ale nie koniec szukania*”. Kolejne analizowane teksty źródłowe odzwierciedlają właśnie owe poszukiwania. Zainteresowanie Thomasem Mertonem jest tym bardziej zrozumiałe, że choć

w Polsce znany i cytowany wyłącznie przez ludzi o zainteresowaniach filozoficzno – teologiczno - religijnych, to w historii XX wieku zapisany jako jeden z największych myślicieli i pisarzy. Nie bez powodu nadaje mu się określenia typu: „symbol duchowych możliwości naszego świata”, „reformator Kościoła”, „prorok naszych czasów”, „samotny poszukiwacz prawdy”, „współczesny mistyk i mędrzec”. Ceni się go przede wszystkim za odważne formułowanie sądów, demaskowanie fałszywych wartości, zaangażowanie w budowanie ruchu ekumenicznego na świecie, dystans wobec świata, zabarwiony często ironią i humorem. Koncepcja pracy, polegająca na przytaczaniu treści z tekstów podmiotu zainteresowania, jest świadoma, służy temu, żeby Merton przez własne słowa dał świadectwo swojego duchowego rozwoju, a nie słowa innych, które – siłą rzeczy – poddają się zabiegowi interpretacji czy wręcz reinterpretacji. To analiza jego słów pozwala spojrzeć na niego jako człowieka, który zdecydowanie wyprzedził swoje czasy w zakresie rozumienia ekumenizmu i ewangelizacji. Ekumenizm nie jest dla niego nurtem łączącym poszczególne odłamy chrześcijaństwa, a spojrzeniem na duchową rodzinę ludzką, próbującą odnaleźć sens i ostateczny cel życia. Merton, poszukując różnych sposobów przeżywania religijnego, nie korzystał wyłącznie z narzędzi czysto akademickich, a oddawał się medytacjom i kontemplacji na skalę znacznie większą niż nakazywałyby zakonne praktyki. Analiza dzieł Mertona pokazuje go również jako samotnika, który – paradoksalnie – jako duchowny z charyzmą przyciągał tłumy. Jego rozumienia samotności nie należy bowiem w żaden sposób kojarzyć z alienacją, z odwróceniem się od drugiego człowieka, zamknięciem na problemy związane z przyziemną egzystencją. Samotność w jego rozumieniu ma charakter mistyczny, wiąże się z modlitwą serca, takim skoncentrowaniem wewnętrznym, które umożliwia zespolenie z Bogiem. Dowodził, że odnalezienie siebie w ludziach oddalonych o setki kilometrów, wyznających inną religię, funkcjonujących w innej tradycji filozoficznej, jest pielgrzymką spełnioną, bo wartością najistotniejszą jest znalezienie Chrystusa właśnie w *obcym*. Wyrazicielem takiego rozumienia szukania Jezusa był papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in Terris*.

Rozdział I ma charakter rozszerzonego biogramu. Zgodnie z tytułem przedstawia sylwetkę Thomasa Mertona, eksponuje najważniejsze fakty z jego biografii, z rozłożonymi akcentami na te jej elementy, które decydowały o dokonywanych wyborach, wpływały na filozoficzno - religijne poszukiwania odpowiedzi na pytania o możliwość zbliżenia do Boga. Podrozdziały: „Życie intelektualne” i „Życie duchowe Mertona” są już poświęcone aktywności poznawczej Mertona, jego fascynacjom czytelnicy, związkom z ludźmi, którzy w większym lub mniejszym stopniu mieli wpływ na jego duchowe ukształtowanie.

Uznałem, że przytoczenie szczegółowej biografii jest celowe ze względu na potrzebę ukazania drogi człowieka, wychowanego w duchu indyferentyzmu religijnego, który samodzielnie wyznaczał sobie kierunki duchowego rozwoju. W niniejszej pracy eksponuję moment, kiedy Merton zaczyna czuć potrzebę przynależności do kościoła rzymskokatolickiego, który wcześniej wydawał mu się najbardziej skostniały i obcy. Sporo miejsca poświęcam na odtworzenie myśli Mertona po przeczytaniu rozprawy Gilsona, współtwórcy i głównego przedstawiciela egzystencjalnego tomizmu w XX wieku, broniącego odrębności metafizyki zarówno od arystotelizmu, jak i nurtów nowoczesnego idealizmu, przestrzegającego przed zdominowaniem filozofii bytu przez epistemologię. To właśnie za pośrednictwem francuskiego filozofa i teologa Merton odkrył nową koncepcję Boga i odkrył głębię wiary katolickiej. Lektura oryginalnych dzieł św. Tomasza i innych Ojców Kościoła miała miejsce później. Zaliczam je, naturalnie obok Biblii, do tych tekstów, które wpłynęły zarówno na życie intelektualne i duchowe Mertona, jak i stały się źródłem jego teologii. Późniejsza bowiem droga do zakonnego życia i wybór najsurowszej reguły trapistów jest już konsekwencją głębokich przemyśleń filozoficzno-religijnych. Jego działalność pisarska zmieniła też radykalnie swój charakter. W pismach pojawił się nieobecny wcześniej pierwiastek duchowości o ogromnej sile. Nie tracąc intelektualnej wartości, życie i działalność Mertona zaczęły mieć wymiar duchowy. Już jako ojciec Ludwik łączy to, co - zdawałoby się - połączyć się nie da: potrzebę kontemplacji, więzi z Bogiem, odczuwanej w samotności,

a z drugiej strony – duże poczucie wewnętrznej wolności, chęć podzielenia się z innymi swoim przeżywaniem obecności Boga i oglądem świata, wreszcie ekspresywnie wyrażane przekonanie o konieczności przebudowy rzeczywistości, w której zbyt dużo pierwiastka materialnego, a za mało duchowego.

Rozdział II pt. „Źródła teologii Mertona” składa się z trzech podrozdziałów: „Literatura mistyczna i jej wpływ na życie Mertona”, „Biblia w ujęciu Mertona”, „Doskonały wizerunek życia zakonnego według Mertona”. Rozdział ten podkreśla, że cechą charakterystyczną dla działalności pisarskiej mnicha było tłumaczenie i rozwijanie myśli, spisanych wcześniej przez mistyków Kościoła. Niezwykle cenił prace pisarskie św. Augustyna, św. Bonawentury, Dunska Scota oraz reprezentantów *devotio moderna* - Ruysbroecka i Taulera. Często, co wydaje się zrozumiałe, sięgał do zawartości dzieł pisarzy, mieszczących się w tradycji ściśle wewnątrz zakonnej: Dionizego Kartuza, św. Benedykta, trapistów: Doma Chapmana i Dom Casela oraz Bouyera. Bliski duchowo pozostawał mu zawsze św. Franciszek, którego podziwiał za całkowite oddanie się Bogu, ideę miłości wobec całego stworzenia, ideę cnoty i prostoty. Niewątpliwie największym objawieniem były dla Mertona dwie postaci: św. Jan od Krzyża, założyciel (wraz z Teresą z Avili) zakonu karmelitów bosych oraz św. Teresa z Lisieux. O ile przesłaniem hiszpańskiego odnowiciela i doktora Kościoła było najściślejsze zjednoczenie duszy z Bogiem, dokonane przez wiarę, nadzieję i miłość, o tyle Święta Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza pozwalała zrozumieć, czym jest czysta miłość. Merton od początku do końca miał temperament polemiczny i miał potrzebę interpretowania idei myślicieli. Najwyższym autorytetem była dla niego zawsze Biblia, to przez pryzmat jej zawartości wchodził w dyskurs z tekstami różnych autorów. Odwoływał się do bogatej tradycji monastycyzmu chrześcijańskiego (w odmianie katolickiej, prawosławnej i protestanckiej), podczas licznych podróży do krajów Azji zapoznał się z orientalną myślą filozoficzno – religijną, co w rzeczywistości przedsoborowej było zwiastunem nowych doświadczeń teologicznych. Merton pozostawił po sobie około pięćdziesięciu książek o bardzo różnorodnym charakterze, z których część doczekała się publikacji już po

przedwczesnej śmierci autora. Były wśród nich dzieła religijne, eksponujące historię i rodzaj duchowości trapistów, dzieła kontemplacyjne, z zakresu mistyki chrześcijańskiej, żywoty świętych, ale były też teksty świeckie, które świadczyły, że mnich chciał być i w istocie był twórczym uczestnikiem amerykańskiego życia intelektualnego. Warto wspomnieć, że dzięki niemu odnowieniu uległa amerykańska poezja religijna. Ukazanie szerokiego wachlarza zainteresowań Mertona dogmatyką teologii mistycznej, jego działalności pisarskiej oraz uczestnictwa w życiu społecznym uświadamia – w moim mniemaniu – rolę trapisty w kształtowaniu XX-wiecznej myśli religijnej, dziele odnowy Kościoła w erze soborowej, przełamywaniu kryzysu życia monastycznego.

Rozdział III pracy pt. „Poszukiwania mistyczne Thomasa Mertona” to najobszerniejsza część pracy, składa się z sześciu podrozdziałów: „Cisza i kontemplacja”, „Szczyty kontemplacji – modlitwa serca”, „Samotność mistyczna”, „Kontemplacja Eucharystyczna”, „Wizja doskonałej Świętości”, „Doświadczenie Boga w mistycznym zjednoczeniu”. Jak świadczą same tytuły – skoncentrowałem się w nich już nie na prezentowaniu sposobów dochodzenia do wiary, a realizacji więzi umysłu i woli z Bogiem, bowiem dla każdego chrześcijanina ważne jest osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem na drodze świętości, która jest zwieńczeniem życia duchowego. Żeby osiągnąć owe zjednoczenie należy przejść przez etap doświadczenia siebie samego oraz etap doświadczenia Boga. Według Thomasa Mertona Bóg dla każdego chrześcijanina powinien kojarzyć się z bytem realnym, wymagającym od człowieka przejścia drogi rozwoju od samoświadomości do pełnego zjednoczenia z Bogiem, opartego na zasadzie wolności woli, zgodnej z ludzką naturą, której istotną częścią jest zdolność do bezinteresownej miłości. Właśnie miłość była dla Mertona czymś, co nadawało rzeczywistości prawdziwego sensu. Pisał: *„Jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, a Bóg jest miłością – stąd zjednoczenie z Bogiem, którego nieustannie szukamy, musi być w ostatecznym rozrachunku kwestią miłości”*. Zastanawiając się nad praktyką odczuwania i utrzymywania stałej obecności Jezusa, eksponował rolę modlitwy, medytacji i kontemplacji w życiu trapistów, którzy na wezwanie Boże wycofali się

z aktywnego życia doczesnego w przestrzeń ciszy, nieustannego kontrolowania myśli i pokonywania pokus. Mistyczne milczenie mnichów przedstawiał jako prowadzony w samotności dialog z Bogiem. Wychodził z założenia, że słowa nie są w stanie odtworzyć skomplikowanej natury myśli człowieka, a tym bardziej jego związków ze Stwórcą. Dość drobiazgowo przedstawiam, jak Merton w kontemplacji, rozumianej jako religijny i transcendentny dar Boga, jednocześnie najwyższy przejaw intelektualnego i duchowego życia człowieka, pozostający poza zasięgiem wiedzy i ludzkiego „ja”, doświadcza obecności Boga. Rozważania na temat kontemplacji stanowią zresztą duży fragment tej części pracy, przy czym więcej miejsca zajmują stwierdzenia, czym kontemplacja nie jest, niż czym w swojej istocie pozostaje. Ostateczna konkluzja pojawia się stosunkowo wcześnie. Zawarta jest w przeciwstawieniu kartezjuszowskiej zasadzie: „*Cogito, ergo sum*”. Dla kontemplatyków – jak napisze Thomas Merton – *nie ma „cogito”, ani „ergo”, a jedynie „sum”, – czyli „jestem” i to „jestem”, jako uświadomienie sobie siebie jako istoty, w której mieszka Bóg*”.

W mniejszym zakresie starałem się w pracy zasygnalizować spór, jaki rozgorzał wokół modlitwy naturalnej i tzw. wlanej, a który był próbą znalezienia fenomenologicznych granic mistycznej modlitwy.

Kolejnym pojęciem fundamentalnym dla moich rozważań o drodze duchowej Mertona, eksponowanym na łamach dysertacji, jest pojęcie medytacji rozumianej jako *modlitwy serca*, poszukiwania podstaw tożsamości w Bogu.

Trzeci rozdział w największym stopniu umożliwił mi wprowadzenie myśli Mertona na temat wolności wewnętrznej człowieka. Za wartość tekstu uznaję podkreślenie, że mnich związany z zakonem o surowej regule, skupiony na modlitwie, kontemplacji i medytacji, żył jednak w poczuciu wspólnoty i solidarności z ludźmi, odczuwającymi wszelkie niedostatki doczesnego życia: biedę, głód, prześladowania, wyzysk. Cenna jest zatem jego świadomość, że mimo monastycznego, ściśle kontemplacyjnego powołania, ma zobowiązania wobec rodziny ludzkiej.

Zakończenie pracy doktorskiej to podsumowanie wcześniejszych rozważań, uogólnienie, komentujące życie i bogaty dorobek Thomasa Mertona oraz jego wpływ na współczesną myśl filozoficzno – religijną, stawiającą pytania o drogę zbliżającą do Boga, o rolę medytacji i kontemplacji oraz pragmatyzmu w duchowym rozwoju człowieka. Znajduje się tutaj również wzmocnione potwierdzenie tezy, że modlitwa, kontemplacja i medytacja są najwłaściwszymi drogami pozwalającymi na doświadczanie obecności Boga. Dowodzenie tej tezy jest zresztą głównym zadaniem mojej pracy i dokonuje się przez ogląd duchowego rozwoju Thomasa Mertona, który w sposób niezwykle świadomy zadawał sobie najpierw pytania o sens i celowość doświadczania Boga, a później tego doświadczenia doznał dzięki wzniesieniu się na szczyty kontemplacji - modlitwy serca, samotności, eucharystii. Aktywność, wyrażająca się w głoszeniu prawd wiary i wypełnianiu obowiązków katolika we wszelkich jego aspektach ma - jak wykazuję, podążając za tokiem myślenia Mertona - charakter wtórny, jest dopełnieniem drogi do Boga. Ta nieproporcjonalna ambiwalencja ma zresztą związek z przekonaniem Mertona, które - mam nadzieję - również dokumentuję, że Kościół i świat zachodzą na siebie. Życie zakonne, kontemplacyjne ma głęboki sens wtedy, gdy obok wypełniona jest przestrzeń codziennej egzystencji ludzi.

W moim mniemaniu praca doktorska pt. „Doświadczanie Boga w filozoficzno-religijnych poszukiwaniach o. Thomasa Mertona” wzbogaca wiedzę na temat duchowości człowieka, który przeszedł drogę od agnostycyzmu, fascynacji materialistycznymi koncepcjami filozoficznymi, przez ostrożną akceptację katolicyzmu, do poznania, zaakceptowania i wzbogacenia chrześcijańskiej ascetyki oraz mistyki, wreszcie - dzięki życiu zgodnemu z surową regułą trapistów - kontemplacyjnemu zjednoczeniu z Bogiem. Przyczynia się też do rozpropagowania osobowości człowieka, który niezaprzeczalnie wpłynął na kształtowanie myśli teologicznej XX wieku, czyniąc ją mniej skostniałą wobec zmieniającej się rzeczywistości. Jego *Wspinaczka ku prawdzie* to nie tylko dojrzałe studium dotyczące podstaw dogmatycznych teologii mistycznej, przesiąkniętych myślą biblijną, ale prawdziwe wznoszenie się *ku prawdzie* chrześcijańskiego monastycznego świata.

Rozdział pierwszy

SYLWETKA THOMASA MERTONA

Wszyscy, którzy mieli kontakt z Thomasem Mertonem, mnichem z opactwa Gethsemani, potwierdzali, że był to człowiek *wielkiej modlitwy i kontemplacji*. Dopiero na drugim miejscu podkreślali jego działalność pisarską, pedagogiczną i z innych obszarów aktywności. Jego biografowie zawsze akcentowali, że jest człowiekiem, któremu udało się na rzadko spotykaną miarę osiągnąć poczucie wewnętrznej wolności i wewnętrznego zadowolenia². Liczne dowody na to znaleźli w pracach naukowych Mertona, jego dziennikach i samej postawie, wypełnionej – zwłaszcza w późniejszym okresie życia – medytacją i kontemplacją. Książki Mertona zmieniały stereotypowe poglądy ludzi na temat życia duchowego i pokazywały nowe możliwości obcowania z Bogiem. Jego prace sprawiły wewnętrzne przebudzenie licznej rzeszy czytelników, nauczyły doświadczania obecności Boga we własnym życiu. Ojciec Ludwik z Gethsemani miał dar poruszania serc i umysłów, kierował ludzi na ścieżki duchowego rozwoju, którego celem było uzyskanie owocu Ducha Świętego, życia z innymi i życia w Kościele Chrystusa³. Mnich z zakonu trapistów, znanego z surowych reguł, starał się osiągnąć stan mistycznej doskonałości, by w kontemplacji doznać bezpośredniej obecności Boga, stanąć z Nim niemal *twarzą w twarz*⁴.

Studując wszystkie prace Mertona można stwierdzić, że droga, którą pokonał w swoim życiu, od domu, w którym panował duch ateizmu i wolności idei, przez podróże do Francji, USA, Wielkiej Brytanii, studia w Columbia

² Por. M. Mott, *Seven Mountains of Thomas Merton*, Texas 1983, s. 14.

³ Por. T. Merton, *The Secular Journal of Thomas Merton*, New York 1958, s. 37.

⁴ Por. M. Pennington, *Thomas Merton brat-mnich*, Bydgoszcz 1999, s. 22.

University, aż do życia zakonnego była długa, ale jej efektem stało się zjednoczenie z Bogiem. Mnich często wyrażał przekonanie, że u kresu jego poszukiwań czeka go wieczne szczęście. Namiastka tego szczęścia na ziemi kojarzyła się jemu ze słowami św. Jakuba Apostoła: „Przystąpcie bliżej Boga, to i On zbliży się do was” (Jk. 4,8)⁵ i „wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie” (Jk. 1,22)⁶.

Thomas Merton często odwoływał się do zawartości Biblii, ona była głównym źródłem jego dociekań, ale zawsze było to czytanie z dużą uważnością, zaangażowaniem intelektualnym i emocjonalnym. To zresztą wyróżnia Mertona spośród wielu duchownych myślicieli. Rozdział pierwszy pracy doktorskiej, konstruując biogram Mertona oraz przedstawiając jego życie intelektualne i duchowe, rozpoczyna wnikliwe badanie działalności człowieka, który wcześniej błędził, by później intensywnie zgłębiać nauki Kościoła i głosić potrzebę doświadczania Boga. Było to możliwe na drodze pogłębionej kontemplacji, koniecznej - według mnicha - do podjęcia przyszłej aktywności. Bogata twórczość Mertona odzwierciedla głębie jego przemyśleń intelektualnych i duchowych. Wszystkie najważniejsze jego dzieła są - można powiedzieć - bestsellerami z gatunku literatury *teologii duchowości*. Na uwagę zasługuje również bogata korespondencja, którą *prowadził ze światem* (z młodymi ludźmi na egzystencjalnym rozdrożu, politykami, pisarzami o światowym rozgłosie). Charakterystyczne dla niego jest pisanie prostym językiem, brak taniego moralizowania, wymuszanie na czytelniku aktywności intelektualnej, prowadzącej do zrozumienia Bożego dzieła⁷.

⁵ Por. J. Martin, *Być sobą to być świętym*, Kraków 2007, s. 9.

⁶ Por. T. Merton, *Ślub konwersacji*, Poznań 1997, s. 175.

⁷ Por. M. Pennington, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 23.

1.1 Biogram Thomasa Mertona

Thomas Merton urodził się w 1915 roku w małym francuskim miasteczku Prades. Jego matka, Ruth, była amerykańską malarką i tancerką, a ojciec, Owen Merton, australijskim malarzem, cieszącym się sporym uznaniem. „*Mój ojciec malował w stylu Cezanne'a*” - z wyraźną dumą pisał o nim Thomas. Po przyjeździe na świat drugiego syna, Johna Paula, rodzina Mertonów przeniosła się do Nowego Jorku, aby zamieszkać u rodziców Ruth. Gdy Thomas miał sześć lat, jego matka zmarła na raka żołądka. Obaj bracia pozostali pod opieką dziadków w Nowym Jorku. Ich niespokojny ojciec podróżował i malował, by po roku powrócić i zabrać starszego chłopca, który odtąd towarzyszył mu początkowo na Bermudach, a następnie we Francji. W tym okresie Tom często mieszkał u rozmaitych znajomych, przyjaciół i krewnych Owena⁸.

Przez pewien czas młody Merton przebywał w domu państwa Privat, gorliwych katolików, których prosta pobożność wywarła na chłopcu duże wrażenie. Ojciec Toma nie należał do ludzi szczególnie religijnych. W jednym z najbardziej poruszających fragmentów swojej autobiografii pt. *Siedmiopiętrowa góra*, Merton zastanawiał się, jak wiele ze swego późniejszego życia zawdzięcza ich przykładowi. Píše: „*Kiedys się tego dowiem i dobrze jest ufać, że się z nimi znów zobaczę i będę mógł im podziękować!*” (BS s.17)⁹.

Tom kształcił się najpierw we Francji, w miejscowym *lycée*, potem w angielskiej szkole z internatem w Oakham, następnie zaś w Kolegium św. Klary na Uniwersytecie w Cambridge. Gdy miał szesnaście lat i był jeszcze uczniem w Oakham, jego ojciec zmarł na raka. Za sprawą wczesnego zgonu obojga rodziców, częstych przeprowadzek, zmiany krajów, w których mieszkał oraz ogólnego wykorzenienia, dzieciństwo Mertona było ze wszech miar smutne. Wstąpił na Cambridge jako młodzieniec bystry, obeznany w świecie, lecz bardzo samotny. Jeszcze jako student Cambridge, Tom został ojcem nieślubnego dziecka. Ten wstydlivy incydent zatajono później w kilku pobożnych

⁸ Por. W. Shannon, *Milcząca lampa*, Bydgoszcz - Lublin 2002, s. 49.

⁹ Por. J. Martin, *Być sobą ...*, dz. cyt. s. 16 - 17.

biografiach Mertona. Według jednego ze źródeł, cenzorzy w zakonie trapistów usunęli wzmiankę o tym fakcie z pierwotnej wersji jego słynnej autobiografii. Niektórzy biografowie twierdzą, że dziecko wraz z matką zginęło podczas jednego z niemieckich ataków lotniczych na Anglię w czasie II wojny światowej. Późniejsze próby odnalezienia ich spełzły na niczym¹⁰.

Dr Tom Bennett, ojciec chrzestny Mertona i jego prawny opiekun po śmierci Owena, zasugerował młodzieńcowi, aby kontynuował studia na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Tom zgodził się ochoczo, bowiem nie darzył Cambridge sympatią. Poza tym z powodu złych ocen, pijaństwa i hulaszczego trybu życia stracił stypendium¹¹.

W 1935 roku młody Merton rozpoczął naukę na Columbii. Zetknął się tam z grupą młodych ludzi, którzy pozostali jego przyjaciółmi przez resztę życia. Udzielał się jako autor i ilustrator w uniwersyteckim piśmie satyrycznym *The Jest*, w końcu uzyskał stopień licencjata. W tym czasie stopniowo wzrastało jego zainteresowanie religią. Wychowany jako *chrześcijanin z przypadku*, odkrył u siebie fascynację katolicyzmem. Jej źródła były wielorakie: inspirował go zarówno własny intelekt i życie emocjonalne, sztuka, jak i przykład kilku poznanych katolików. Pewnego dnia, siedząc w pokoju i czytając o jezuickim poecie Gerardzie Manleyu Hopkinsie, postanowił przyjąć chrzest w Kościele katolickim. „*Na co czekasz?*” - zdawał się mówić głos w jego wnętrzu¹².

W listopadzie 1938 roku, ku zaskoczeniu swoich przyjaciół, znających go głównie jako hulakę, Merton ochrzcił się w nowojorskim kościele pod wezwaniem Bożego Ciała. Biała marmurowa chrzcielnica, w której dokonano obrządku, wciąż jeszcze znajduje się w tej świątyni, nieopodal wejścia. Po nawróceniu na katolicyzm życie Toma uległo gwałtownej zmianie. Ukończył studia magisterskie z literatury angielskiej na Columbii i niemal natychmiast zaczął rozważać pomysł zostania księdzem. Z zapalem konwertyty zwrócił się do franciszkanów o przyjęcie do zakonu, lecz jego prośba została odrzucona, najprawdopodobniej dlatego, że był ojcem nieślubnego dziecka. Inne źródła sugerują, że franciszkanie

¹⁰ Por. F. Dell' Isola, *Thomas Merton : A Bibliography*, Ohio 1975, s. 141 - 142.

¹¹ Por. T. Merton, *Day of a Stranger*, New York 1966, s. 98.

¹² Por. J. Griffin, *Follow the Ecstasy*, Texas 1983, s. 201.

uznali Mertona za typ samotnika, nie zaś człowieka zorientowanego na życie we wspólnocie, co stanowiło przeciwskazanie do wstąpienia do zakonu. Zdruzgotany odmową Tom przyjął posadę nauczyciela we franciszkańskiej szkole św. Bonawentury w Allegany w stanie Nowy Jork. Pracując tam, zaczął wieść życie niemal zakonne, choć nadal pozostawał człowiekiem świeckim. Mieszkał w małym pokoju na terenie kolegium, często się modlił, rzucił palenie i odkrył, że jego dusza stopniowo osiąga wewnętrzną harmonię¹³.

Mniej więcej w tym czasie jeden z wykładowców z Uniwersytetu Columbia zasugerował Tomowi odbycie rekolekcji u trapistów w Opactwie Najświętszej Marii Panny w Gethsemani w stanie Kentucky. Wizyta w klasztorze wiosną 1941 roku wstrząsnęła Mertonem. „*Gethsemani stanowi ośrodek całej żywotności Ameryki*” - pisał, „*tu jest racja i przyczyna utrzymania się w jedności tego narodu*” (CWA s.143). Kilka miesięcy później zjawił się tam ponownie, aby zostać zakonnikiem i spędzić w tej wspólnocie resztę życia, przestrzegając ślubów posłuszeństwa, stabilności i *conversio morum* - „*zmiany trybu życia*”, przyjmując monastyczne zobowiązanie zachowania ubóstwa i czystości¹⁴.

Znając siebie jako egocentryka, Merton oczekiwał, że w klasztorze w Kentucky zatraci się w anonimowości. Jednak gdy po wstąpieniu do zakonu stał się bratem M. Loilem Mertonem OCSO, opat klasztoru nakłonił go do spisania wspomnień. *Siedmiopiętrowa góra* ukazała się w 1948 roku i niemal natychmiast stała się bestsellerem¹⁵.

Życie Thomasa zmieniło się ponownie. Stał się, jak to sam ironicznie ujął, tym sławnym Thomasem Mertonem. Kilka kolejnych lat swego życia Merton przedstawił szczegółowo w *Znaku Jonasza*, zbiorze zapisków z dziennika, który relacjonuje jego wzrastanie w monastycznym powołaniu. Pod wieloma względami życie, jakie wiódł w klasztorze, nie różniło się od życia innych trapistów w Gethsemani. Zakończył nowicjat i w 1948 roku został diakonem, a rok później otrzymał święcenia kapłańskie. W 1954 roku został nauczycielem scholastyków (młodych mnichów w trakcie formacji), a od następnego roku

¹³ Por. J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008, s. 32.

¹⁴ Por. T. Merton, *Contemplation in Word of Action*, New York 1965, s. 143.

¹⁵ Por. J. Martin, *Być sobą ...*, dz. cyt. s. 42.

pełnił ważną funkcję mistrza nowicjatu. Lecz wraz z publikacją każdej kolejnej książki rosła jego sława, a do opactwa napływały ciągłym strumieniem listy i przybywali goście¹⁶.

W dziennikach i listach z tego okresu Merton często pisał o napięciu cechującym jego życie w Gethsemani. Z jednej strony kwestionował, zaś z drugiej akceptował swe powołanie monastyczne. Pragnął samotności, a zarazem domagał się uwagi i uznania ze strony współbraci. Z całej siły poszukiwał bliskości z innymi, a równocześnie cenił swoją czystość. Walczył z zakonnymi przełożonymi, a mimo to starał się zachowywać ślub posłuszeństwa. A nade wszystko z całej duszy łaknął sławy i wpływu, lecz rozumiał, że fundamentem życia monastycznego jest pokora. We wszystkich tych sferach Merton poszukiwał większej duchowej wolności. Jak to ujął inny trapista, zmarły niedawno M. Basil Pennington, w książce pt. *Thomas Merton - brat, mnich*: Całe jego życie było poszukiwaniem wolności - wolności otwarcia się na cudowną rzeczywistość, którą Bóg stworzył, na samego Boga, na to, co jest! W ten sposób Merton podążał drogą prowadzącą do stania się tym, co on sam nazwałby swoim *prawdziwym ja*¹⁷.

Pozostałe dwadzieścia siedem lat życia Merton przeżył jako trapista w Opactwie NMP w Gethsemani. Napisał w tym czasie wiele książek i esejów, poświęconych różnorodnej tematyce, m.in. życiu kontemplacyjnemu, teologii wczesnochrześcijańskiej, buddyzmowi zen, etyce niestosowania przemocy, poezji, zimnej wojnie i życiu Kościoła. Prowadził obfitą korespondencję z pisarzami i intelektualistami z całego świata. W okresie zimnej wojny i wojny wietnamskiej stał się światłem przewodnim dla wielu ludzi¹⁸.

W 1965 roku uzyskał zgodę na zamieszkanie w pustelni na terenie należącym do klasztoru. Jego nowa siedziba, prosty ceglany budynek z działającym kominkiem, lecz bez łazienki, zdawała się zapewniać mu większy spokój, ale też wprowadziła w jego życie więcej niepokoju, gdyż zmagał się sam ze sobą. Duża wspólnota klasztorna zawsze trochę poskramiała jego naturalną

¹⁶ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 1998, s. 78.

¹⁷ Por. J. Baker, *Thomas Merton: The Spiritual and Social Philosophy of Union*, Florida 1968, s. 112.

¹⁸ Por. T. Merton, *Bieg Ku Górze*, Poznań 1995, s. 137.

impulsywność. Miał mnóstwo czasu do pracy, kiedy chciał mógł pisać i spędzać czas z innymi mnichami, łatwiej było mu przyjmować gości. W 1966 roku w życiu Mertona miał miejsce ważny, choć pomijany w niektórych wczesnych biografiiach epizod. Thomas, który przez większość życia cierpiał z powodu słabego zdrowia, trafił do szpitala i zakochał się w zatrudnionej tam pielęgniarence. Po burzliwych zmaganiach wewnętrznych, utrzymał jednak swoje śluby zakonne¹⁹.

Pod koniec życia Merton, mnich, który złożył ślub stałości miejsca, odczuwał silne pragnienie opuszczenia Gethsemani. Opat klasztoru wielokrotnie odrzucał jego prośby o zgodę na wyjazd. Jednak w 1968 roku Thomas uzyskał w końcu od nowego opata pozwolenie na podróż do Azji. Religie i duchowość Wschodu ciekawiły go od czasów studiów, a w Gethsemani w szczególny sposób zainteresował się buddyzmem zen. Jego podróż objęła Kalifornię, Alaskę, Indie i Cejlon, gdzie przed ogromnym posągiem Buddy przeżył głębokie doświadczenie modlitewne i mistyczne. Podczas konferencji przełożonych wspólnot zakonnych, odbywającej się w Bangkoku, stolicy Tajlandii, Merton wygłosił krótki wykład, a potem opuścił grupę. Zjadł lunch i wziął kąpiel. Po pewnym czasie z jego pokoju dobiegł krzyk. Znalaziono go w sypialni, leżącego na podłodze²⁰.

Najprawdopodobniej, wychodząc z wanny, poślizgnął się na kafelkach i chcąc uniknąć upadku, pochwycił stojący wentylator eklektyczny. Wadliwie działające urządzenie poraziło go prądem. Zmarł na miejscu. Miał pięćdziesiąt trzy lata. Jego ciało sprowadzono do klasztoru na pokładzie amerykańskiego samolotu wojskowego, który, jak na ironię, przewoził również ciała żołnierzy poległych w Wietnamie. Grób Thomasa Mertona w Gethsemani jest skromny i jak mogiły wszystkich innych trapistów, oznaczony prostym białym krzyżem. Widnieje na nim napis: „o. Louis Merton, zm. 10 grudnia 1968”. Tom spoczywa pod zieloną trawą wraz ze swymi współbraćmi, nieopodal kościoła należącego do opactwa²¹.

¹⁹ Por. M. Penington, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 56.

²⁰ Por. J. Martin, *Być sobą ...*, dz. cyt. s. 15 - 16.

²¹ Por. T. Merton, *Honourable Reader*, New York 1989, s. 114.

1.2 Życie intelektualne.

Pisząc o życiu intelektualnym Mertona trzeba zacząć od jego pobytu w Anglii. Był młodym chłopcem, kiedy zaczął naukę w Ripley Court w Surrey. To tam po raz pierwszy zetknął się z wspólnotowym życiem religijnym, którego uczono młodych chłopców. Był rok 1928. Tom poznawał po raz pierwszy w życiu łacinę. Wspominał, że właśnie tu „była możliwość wznoszenia duszy ku Bogu”. Rok później przebywał już w innej szkole publicznej w Oakham. Tom czytywał *Opowieści Kanterberyjskie* Chaucera i wkuwał greckie czasowniki. Powoli zaczął rozczytywać się w charakterystycznej poezji i książkach, o których później wspominał przez całe życie. Zainteresował się pisarzem D.H. Lawrence'em i jego propozycjami, jak człowiek żyć powinien²².

Wtedy też miało miejsce kolejne tragiczne wydarzenie w życiu Toma. Kiedy zaczął zagłębiać się w literaturze, którą kochał i chłonał, jego ojciec był już poważnie chory na raka mózgu i przed szesnastym rokiem życia syna zmarł. Tom został sierotą. Opiekę nad nim przejęli dziadkowie od strony matki oraz rodzina i opiekun, znajomy ojca – pan Tom Bennet, z zawodu lekarz. Od roku 1931 Tom rozczytuje się w wierszach Willama Blake'a, które w przyszłości staną się tematem jego pracy magisterskiej. Talent literacki Toma został dostrzeżony już w pierwszym roku pobytu w Oakham. Został tam redaktorem i ilustratorem *The Oakhamian*. Tu właśnie po raz pierwszy napisał swój pierwszy artykuł o Nowym Jorku. Kolejnym etapem w podróży intelektualnej był dla Mertona pobyt w Cambridge. Okres ten przypadł na jesień 1933 roku i - jak opisuje go Merton - to jeden z najbardziej ponurych lat jego życia. Zaczął wtedy poznawać Freuda i Adlera²³.

Pomimo wszystkich nieszczęść, spędzony rok w Cambridge nie był dla Mertona całkiem stracony. Jasnym momentem były na pewno ćwiczenia z profesorem Bulloghem, poświęcone analizie *Boskiej Komedii* Dantego.

²² Por. W. Shannon, *Milcząca ...*, dz. cyt. s. 183 - 184.

²³ Por. T. Merton, *The Hidden Ground of Love*, Letters, wybór i red. W. H. Shannon, New York 1985, s. 177.

Pieśń po pieśni Merton przedzierał się do lodowatego dna piekła, by w końcu, przez czyściec, wznieść się ku ciepłu nieba. Początkowa irytacja poety teologią, stopniowo ustępowała miejsca przyjemności. W miarę powolnego i majestatycznego rozwijania mitów i symboli, z których Dante wywodził całą swoją poetycką syntezę scholastycznej filozofii i teologii, Merton dochodził do wniosku, że lektura Dantego była największą łaską pozytywną, jaką wyniósł z Cambridge. To właśnie z *Purgatorio* myśliciel wziął później tytuł dla swej autobiografii *Siedmiopiętrowa Góra*, pełnej cierpienia wspinaczki ku niebu²⁴.

W wieku 19 lat, 29 listopada 1934 roku, Thomas Merton opuszcza Europę. Osiedla się z Nowym Jorku i wstępuje na Uniwersytet Columbia. Jak pisze w *Siedmiopiętrowej Górze* ten uniwersytet jest dla niego pełnym światła i świeżego powietrza, przeciwstawia go spętanemu tradycją uniwersytet w Cambridge. Pod wieloma względami tryb życia, jaki prowadził w Columbii, nie różnił się tak całkiem od poprzedniego. Nadal z dużym entuzjazmem grywał na przeróżnych imprezach na pianinie, śpiewał hałaśliwe piosenki, po swojemu pił, a w tym, że w Anglii spłodził nieślubne dziecko, znalazł chyba nawet powód do dumy²⁵.

Różnice jednak były, i to poważne. Przede wszystkim nie mieszkał już sam i nie odpowiadał jedynie przed sobą, lecz stanowił część rodziny Jenkinsów. Na Manhattan dojeżdżał z Long Island. Poza tym Mertona cieszyła bezceremonialność, cechująca w Ameryce relacje między studentem a wykładowcą. Pisał: „Zewnętrznie - przynajmniej tak sądziłem - osiągnąłem wielkie powodzenie. Na Uniwersytecie Columbia wszyscy wiedzieli, kim jestem. Ci, którzy mnie nie znali, dowiedzieli się o mnie, gdy ukazały się pełne moich podobizn „Roczniki”. One same wystarczyły, aby powiedzieć o mnie więcej niż zamierzałem. Nie potrzeba było wielkiego sprytu, ażeby przeniknąć głupi, zadowolony z siebie wyraz tych wszystkich moich portretów” (CAP s.136)²⁶.

Wykładowcą, który najbardziej pomógł Mertonowi odkryć to, co było w nim autentyczne, był Mark Van Doren, poeta, na którego zajęcia z literatury

²⁴ Por. P. Burton, *Merton Vade Mecum*, A Harvest Book – Harcourt, Louisville 2001, s. 39.

²⁵ Por. M. Mott, *Seven ...*, dz. cyt. s. 248 - 249.

²⁶ Por. M. Kelly, *Critical Appreciation of the Poetry of Thomas Merton*, Boston 1950, s. 136.

angielskiej Merton zapisał się w pierwszym semestrze zaraz po swych dwudziestych urodzinach. Posiadał mianowicie dar stawiania odpowiednich pytań. Jak wspomina wielokrotnie trapista; *„Były one doskonale dobrane i jeśli starałeś się na nie odpowiadać inteligentnie, uświadamiałeś sobie, że wiesz dużo rzeczy, z których znajomości nie zdawałeś sobie dotąd sprawy, i których rzeczywiście przedtem nie wiedziałeś”* (CAP s.141) ²⁷ .

Mark Van Doren zdołał w młodym człowieku rozbudzić ciekawość poznawczą, która spowodowała umiejętność nie tylko poszukiwania odpowiedzi na postawione pytania, ale i formułowanie własnych idei. Van Doren nie dążył do tego, żeby studentów przekształcić w kopie wykładowcy. Chciał natomiast pomóc im, żeby w sobie samych odnaleźli potencjał intelektualny i duchowy. Nie poddawał się też kaprysom aktualnej mody i nie przykrawał Szekspira do marksistowskiego bądź freudowskiego schematu. W miarę jak mijały pierwsze miesiące, na Mertonie coraz większe wrażenie robiło to, że na jednym z wydziałów tego *pokrytego sadzą zespołu warsztatów nauki*, fabryki, jaką był Uniwersytet Columbia, znalazł się człowiek, który był w stanie nauczyć studentów, jak dotrzeć do istoty książki i w jaki sposób książkę dobrą odróżnić od złej ²⁸ .

„Kim jest ten człowiek, który nie potrzebuje nic udawać ani przesłaniać przepaści wielkiego nieuctwa całą masą opinii. Przypuszczeń i niepotrzebnych faktów należących do innego przedmiotu? Kim jest ten, który naprawdę kocha to, czego ma uczyć, a nie nienawidzi skrycie całej literatury ani nie żywi wstrętu do poezji udając jednocześnie, że jest profesorem tych przedmiotów? Jego wykłady były naprawdę „edukacją”, wyprowadzały z ciebie różne rzeczy, sprawiały, że twój umysł zdobywał się na wyraźne sformułowanie swoich własnych idei” (SG s.171) ²⁹ - tak brzmi fragment wypowiedzi Mertona o nauczycielu, którego cenił i szanował, któremu w dużej mierze zawdzięczał samodzielność w myśleniu i niezależność intelektualną.

²⁷ Por. M. Kelly , *Critical ...*, dz. cyt. s. 141.

²⁸ Por. J. Baker , *Thomas ...*, dz. cyt. s. 154 - 155.

²⁹ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 170 - 171.

Właśnie dzięki takim ludziom jak Van Doren entuzjazm Mertona dla komunizmu ostygł, aczkolwiek nie od razu. Komunistami było wielu studentów Columbii. Kontrolowali studencką gazetę i wszędzie w kampusie było ich widać. Merton wziął udział w kilku pikietach i nosił transparenty z napisami w stylu: „*chcemy książek, a nie okrętów wojennych*”. W trakcie studenckiego strajku o pokój wygłosił przemówienie na temat komunizmu w Anglii, o którym - co prawda - praktycznie nic nie wiedział, ale przynajmniej nadal zachował w wymowie ślad angielskiego akcentu. Sprzedawał jakieś broszury i czasopisma. Pewnego razu poszedł na spotkanie do mieszkającej przy Park Avenue studentki, której rodzice wyjechali na weekend. „*Wspaniałe miejsce na gniazdo karabinów maszynowych*” - powiedział jeden z kandydatów na rewolucjonistę. Tegoż wieczoru Merton zapisał się do Ligi Młodych Komunistów. Przypadło to na moment, kiedy członkom Ligi nadawano *partyjne pseudonimy*, ażeby ukryć ich prawdziwą tożsamość ³⁰ .

Merton został Frankiem Swiftem. Ale było to jedyne spotkanie komórki organizacyjnej, w którym uczestniczył. Odbyła się na nim długa dyskusja na temat nieobecności towarzysza x na zebraniach, a konkluzją było przypisanie winy ojcu. Merton wyszedł, zanurzył się w orzeźwiające nocne powietrze, podszedł do pobliskiego baru i tam pozwolił Frankowi Swiftowi utopić się w szklaneczce piwa. Był to kolejny akt radosnego zerwania z przytłaczającą rzeczywistością, napisze później: „*słodka chwila ciszy i odprężenia*” (TMB s.213) ³¹ .

Problem z komunistami polegał, według Mertona, częściowo na tym, że tylko sporadycznie przyjmowali postawę antywojenną. Partia Komunistyczna miała nastawienie antywojenne w roku 1935, w tym właśnie krótkim okresie, gdy Merton był poważniej zaangażowany. Postawę prowojenną przyjęła w roku 1936, podczas wojny domowej w Hiszpanii, by ponownie zająć stanowisko antywojenne, gdy Stalin podpisywał z Hitlerem pakt o nieagresji, a potem wykonać kolejną wolte, gdy armie Hitlera zaatakowały Związek Radziecki.

³⁰ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 106 - 107.

³¹ Por. F. Dell' Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 212 - 213.

Merton, którego jedyna radykalna akcja w Cambridge polegała na podpisaniu pacyfistycznego ślubowania, nie tylko poszukiwał czegoś, co miałoby pewniejsze podstawy, ale oczekiwał jednoznacznego moralnie stanowiska wobec rozlewu krwi. W końcu zrozumiał, że Partia Komunistyczna „*robi tylko to, co w danym momencie uznaje za korzystne*”, co było regułą działania „*wszystkich współczesny partii politycznych*” (JR s.88) ³² .

Jesienią 1935 roku Merton rozpoczął rok akademicki z ogromnym zapasem energii i zapisał się na wiele rozmaitych wykładów, w tym na języki hiszpański i niemiecki, geologię, prawo konstytucyjne i zajęcia na temat współczesnej cywilizacji. Zapisał się również do korporacji studentów pn. Alpha Delta Phi. Jeden z członków korporacji popełnił w tym semestrze samobójstwo – jego ciało znaleziono w kanale dwa miesiące później. Do tego w ramach zajęć ze współczesnej cywilizacji Tom zwiedził miejską kostnicę, gdzie zobaczył „*szeregi i szeregi wielkich lodówek, zawierających sine, opuchłe zwłoki topielców*”, ludzi znalezionych na ulicy, zamordowanych, przejechanych, bądź takich, którzy sami odebrali sobie życie. Merton odniósł wrażenie, że wszystko to są ofiary dwudziestowiecznej cywilizacji ³³ .

Mimo tego rodzaju doświadczeń, widzianych obrazów rozpacz i śmierci, Mertonowi wszystko szło jak z płatka. Sam wyrażał zdziwienie słowami: „*jakbym posiadał tajemniczy chwyt, pozwalający mi uprawiać jednocześnie sto różnych zainteresowań*” (SMT s.228). Było to coś w rodzaju *sztuczki kuglarskiej*. Thomas spędzał wtedy dużo czasu w najhałaśliwszej i najniespokojniejszej części całego obszaru uniwersyteckiego, na czwartym piętrze John Jay Hall. Tutaj znajdowały się biura kilku redakcji: *The Columbia Review*, *The Spektator* oraz *The Jester*. Merton, gdy tylko nie miał innych zajęć, tam właśnie przesiadywał, pisząc opowiadania i redagując rubryki humorystyczne. Właśnie w tych zabałaganionych pokojach zrodziło się kilka trwających całe życie przyjaźni. Robert Giroux, który później wydawał *Siedmiopiętrową Górę*, był redaktorem *The Review*, zaś Ed Rice, później ojciec

³² Por. T. Merton, *The Road to Joy*, New York 1963, s. 88.

³³ Por. M. Kelly, *Critical ...*, dz. cyt. s. 228.

chrzestny Mertona, był w zespole *The Jester*. Obaj przyjaciele byli katolikami

34

W *The Jester* pracował także między innymi Bob Lax, wychudzony subtelny prorok, który sprawiał wrażenie, jakby medytował nad jakimś nieodgadnionym nieszczęściem. Ten urodzony myśliciel - jak wspomina Merton - „oplatał nieraz stółek swoimi długimi nogami, na siedem różnych sposobów próbując znaleźć na początek jakieś słowo. Posiadał „pewną naturalną, instynktowną duchowość raczej wrodzonego, stałego zwracania się ku żywemu Bogu” (SMT s.238). Lax uważał, że Amerykanie to ludzie, którzy pragną czynić dobro, tylko nie wiedzą, jak to robić, którzy oczekują dnia, gdy w radiu ktoś powie im naprawdę to, co powinni usłyszeć i czego trzeba im się dowiedzieć. Znajdą wreszcie kogoś, kto potrafi mówić im o miłości Boga językiem, który nie wyda im się wyświechtany ani szalony. W 1936 roku, pod koniec roku szkolnego, Laxa wybrano redaktorem naczelnym, a Mertona redaktorem artystycznym *The Jester*³⁵.

Praca w zespole *The Jester* była nie tylko przyjemnością, ale i pozwalała Mertonowi opłacić większą część czesnego. Kieszonkowe pochodziło z dorywczych zajęć, między innymi z pracy w charakterze przewodnika i tłumacza na dachu budynku RCA w Rockefeller Center za 27,5 dolara na tydzień - niezły zarobek w 1936 roku. Sprzedawał producentowi papierowych kubków swoje szkice po 6 dolarów za sztukę, od czasu do czasu udzielał korepetycji z łaciny po 2,5 dolara za godzinę³⁶.

Iskry religijności wzniecone w Rzymie w roku 1933 ponownie rozbłysły płomieniem w październiku roku 1936, gdy umarł Sam Jenkins. „Wymknął się nam we śnie, bez przygotowania, bez chwili namysłu”. Merton, sam na sam z ciałem w Douglaston, czuł, że musi się pomodlić, ale nie tylko w myślach, lecz na klęczkach. Jednak zerwał się pośpiesznie na nogi, gdy tylko usłyszał odgłos zbliżających się kroków babki, bo wciąż odczuwał duże skrupowanie w wyrażaniu uczuć wobec Boga i spraw ostatecznych. W sierpniu następnego roku

³⁴ Por. M. Mott, *Seven ...*, dz. cyt. s. 237.

³⁵ Por. Tamże, s. 238.

³⁶ Por. Tamże, s. 239.

zmarła Martha Jenkins. Tom wcześniej czuwał przy niej i w milczeniu modlił się, słuchając, jak z trudem łapie oddech. Wkrótce po jej pogrzebie Merton sam otarł się o śmierć. Gdy pewnej nocy wracał do Douglaston, nagle odniósł wrażenie, że traci równowagę. Czując, że robi mu się słabo, niefortunnie wszedł na platformę między wagonami i omal nie spadł na tory. Trzymał się kurczowo poręczy, póki nie dojechał do Pensylwania Stadion, dotarł do hotelu po drugiej stronie ulicy i wynajął pokój. Miejscowy lekarz podał mu jakieś lekarstwo i nalegał, żeby się trochę przespał. Thomas, mimo niebezpiecznych dla zdrowia objawów, nieco wbrew zdrowemu rozsądkowi wyszedł rano z hotelu. Zastanawiał się nad przyczynami swojego stanu zdrowia, bo też mogło być ich wiele: przeżycia związane ze śmiercią kolejnych bliskich osób, wyczerpanie z powodu przeciążenia pracą w Columbii, początek choroby wrzodowej, o ryzyku wystąpienia, której uprzedzał rodzinny lekarz. Merton miał świadomość, że cudem przeżył i że z rodziny, w której znajdował oparcie, nie pozostał już nikt, prócz niego samego i Johna Paula ³⁷.

Po nawróceniu się Toma na katolicyzm i przyjęciu przez niego Chrztu Świętego w nowojorskim kościele pod wezwaniem Bożego Ciała w listopadzie 1938 roku, jego życie wewnętrzne ulegało cudownej transformacji. Jego pisma i notatki nabierały mocy duchowej o niespotykanym dotąd potencjale ³⁸.

Jednak trzeba tu przytoczyć sytuację, która wydarzyła się rok przed jego chrztem, a która sama za siebie mówi o tym, że Merton staje się powoli osobą, którą Bóg namaszcza w sposób szczególny Swoim Świętym Duchem. Oto krótka opowieść tego wydarzenia, zapisana przez Mertona w *Siedmiopietrowej Górce*: „Pewnego dnia, w lutym 1937 roku, zdarzyło mi się mieć pięć czy dziesięć dolarów do wydania. Z jakiegoś powodu znalazłem się na Fifth Avenue i zwróciłem uwagę na wystawę księgarni Scribnera, pełną nowych, pięknie oprawionych książek. Tego roku zapisałem się na wykłady z średniowiecznej literatury francuskiej. Mój umysł jak gdyby powracał teraz do rzeczy, które pamiętam z dawnych lat z Saint-Antonin. Głęboka, naiwna, bogata prostota

³⁷ Por. W. Shannon, *Milcząca ...*, dz. cyt. s. 257 - 258.

³⁸ Por. J. Forest, *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 243.

trzynastego wieku zaczynała znów do mnie przemawiać. Napisałem artykuł, porównujący legendę o Kuglarzu Matki Boskiej z historią wyjętą z pism Ojców Pustyni, którą znalazłem w Patrologii łacińskiej Migne'a. Przyciągała mnie ponownie atmosfera katolicyzmu i odczuwałem, jak jej zdrowy powiew zaczynał już na mnie działać nawet w porządku czysto naturalnym. Teraz w oknie wystawowym Scribnera zobaczyłem książkę zatytułowaną *Duch filozofii średniowiecznej*. Wszedłem do księgarni, wziąłem ją z półki i spojrzałem na spis rzeczy oraz na kartę tytułową, która zresztą mylnie informowała kupujących, że dzieło jest zbiorem odczytów wygłoszonych na uniwersytecie w Aberdeen. Nie była to dobra rekomendacja, szczególnie w moim mniemaniu. Ale zmyliło mnie również nazwisko Etienna Gilsona, autora książki” (SG s.112)³⁹ .

„Kupiłem ją jednocześnie z innym dziełem, którego już zupełnie nie pamiętam, i po drodze do domu, w pociągu jadącym na Long Island, zacząłem czytać. Dopiero wtedy zobaczyłem na pierwszej stronie napis drobnym drukiem: *Nihil obstat... Imprimatur*. Uczucie obrzydzenia i zawodu przeniknęło mnie jak nóż wbity w sam środek serca. Miałem wrażenie, że zostałem oszukany. Powinni mnie byli ostrzec, że to jest katolicka książka! Nie kupiłbym jej wtedy na pewno. Teraz kusilo mnie, aby wyrzucić ją przez okno na domy w Woodside, pozbyć się jej czym prędzej jak czegoś nieczystego i niebezpiecznego. Takie to przerażenie może wywołać w umysłach współczesnych kilka niewinnych słów łacińskich i podpis jakiegoś księdza” (SG s.113)⁴⁰ .

„Niepodobna uprzytomnić katolikowi, jaką liczbę i różnorodność zastraszających asocjacji może obudzić takie króciutkie zdanie. Po pierwsze - jest ono po łacinie, zatem w trudnym i niezrozumiałym języku. Już to samo zdaje się sugerować wszelkiego rodzaju ponure tajemnice, w których księża są rzekomo rozmilowani, ukrywając je przed zwyczajnymi ludźmi. Potem świadomość, że czują się uprawnieni do upowszechniania takich treści książki i do pozwalania ludziom na ich czytanie, jest przyjmowana z odrazą. Przywołuje natychmiast na myśl wszystkie rzeczywiste, jak i wyimaginowane nadużycia inkwizycji. Ja

³⁹ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 112.

⁴⁰ Por. Tamże , s. 113.

również odczuwałem coś podobnego, otwierając książkę Gilsona, bo musicie zrozumieć, że chociaż podziwiałem kulturę katolicką, zawsze obawiałem się katolickiego Kościoła. Jest to raczej często spotykana postawa w dzisiejszym świecie. Imprimatur pokazało mi, że to, co czytam, jest najzupełniej zgodne z przerażającymi mnie do tej pory dogmatami katolickimi. I ten fakt spadł na mnie jak cios, na który cała moja natura zareagowała wstrętem i obawą” (SG s.115) ⁴¹ .

Merton uznał za prawdziwy akt łaski to, że przeczytał książkę, która początkowo wydała mu się nieinteresująca, wręcz zbędna z punktu widzenia człowieka, który poszukuje odpowiedzi na wiele pytań natury filozoficznej, teologicznej i etycznej. Początkowo był przekonany, że książka Gilsona, podobnie jak wiele innych, zgromadzonych na półkach w pokoju w Douglaston, zasili zasoby książek nigdy nieprzeczytanych ⁴² .

Okazało się jednak, że pozycja ta stała się ważna dla rozwoju duchowego Thomasa Mertona. Z jej kart przyswoił sobie wielką ideę, która miała zrewolucjonizować całe jego dotychczasowe życie. Idea ta zawarta była w słowie *aseitas*, które wcześniej traktował jako jedno z suchych, obcych, technicznych i syntetycznych określeń, ulubionych w gronie scholastyków. W tym jednym słowie odkrył zupełnie obcą do tej pory dla niego koncepcję Boga oraz odkrył głębię wiary katolickiej, którą wcześniej traktował jako coś bliżej nieokreślonego, kojarzącego się z zabobonami odległych wieków, lekceważących podstawy nauki ⁴³ .

Jak sam wielokrotnie będzie powtarzał, zetknął się tutaj po raz pierwszy z pojęciem Boga, które było jednocześnie głębokie, precyzyjne, proste i właściwe, a co najważniejsze, dawało możliwość wysnuwania dalszych wniosków i dochodzenia do prawd, które dla młodego Mertona, świadomego braków solidnego wykształcenia filozoficznego, stawały się ważne. *Aseitas* - samoistność - oznacza po prostu zdolność jakiegoś bytu do istnienia własną mocą i jedynie z siebie samego, nie jako bytu spowodowanego przez

⁴¹ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 115.

⁴² Por. T. Merton , *Honourable ...*, dz. cyt. s. 198 - 199.

⁴³ Por. T. Merton , *Ślub ...*, dz. cyt. s. 177.

siebie, ale jako niewymagającego żadnej przyczyny sprawczej, żadnego usprawiedliwienia swojej egzystencji poza tym, że samą jego istotą jest istnienie. Taki Byt może być tylko jeden: jest to Bóg. Mówiąc, że Bóg istnieje *a se* - z siebie, sam przez się i własnej natury, ma się na myśli, że Bóg „używa zupełnej niezależności nie tylko w stosunku do wszystkiego, co istnieje poza Nim, ale i do wszystkiego w obrębie własnej Istoty” (ŚK s.178). Ta koncepcja zrobiła na Mertonie wielkie wrażenie, stała się swoistego rodzaju objawieniem, a w konsekwencji początkiem drogi doświadczenia Boga.⁴⁴

Początkujący myśliciel zakreślił w dziele Gilsona wiele ustępów, które wydały mu się niezwykle istotne. Obok stwierdzenia o samoistności Boga, nie mniejsze wrażenie zrobiły słowa: „*Kiedy Bóg mówi, że jest Bytem (tak brzmi pierwsze zakreślone zdanie), to słowa te, jeśli mają jakikolwiek racjonalny sens, mogą oznaczać tylko jedno - że Bóg jest czystym aktem istnienia*” (CWA s.178). Czysty akt z kolei – w przekonaniu Mertona - wyklucza wszelką niedoskonałość w porządku istnienia, w konsekwencji jakąkolwiek zmianę, wszelkie stawanie się, wszelki początek i koniec, wszelkie ograniczenie. Pełnia istnienia warunkuje zaś pełnię doskonałości⁴⁵.

Uderzające i ważne było też rozróżnienie pojęcia *ens in genere*, ogólnego abstrakcyjnego pojęcia bytu, od *ens infinitum*, konkretnego, rzeczywistego i nieskończonego Bytu, który sam przewyższa wszystkie pojęcia. Warto przytoczyć akapit, który pewnie przyczynił się w znaczącym stopniu do uczynienia przez Mertona pierwszego kroku w kierunku św. Jana od Krzyża: „*Bóg stawia Siebie poza zasięgiem wszelkich wyobrażeń zmysłowych i określeń pojęciowych jako absolutny akt bytu w jego czystej aktualności. Pojęcie, jakie sobie o Nim wytwarzamy, będące słabą tylko analogią rzeczywistości przekraczającej we wszystkich kierunkach jego zakres, sformułować można jedynie w sądzie: Byt jest bytem, jest to bezwzględne stwierdzenie czegoś, co znajdując się poza zasięgiem jakiegokolwiek podmiotu, mieści w sobie dostateczną rację wszystkich podmiotów. Można więc słusznie powiedzieć,*

⁴⁴ Por. T. Merton, *Ślub ...*, dz. cyt. s. 178.

⁴⁵ Por. T. Merton, *Contemplation ...*, dz. cyt. s. 177 - 178.

że sam nadmiar pozytywności, skrywający przed naszymi oczami boski byt, stanowi właśnie to światło, które wszystkie one oświetla: ipsa caligo summa Est mentis illuminatio (Sama ciemność jest najwyższym oświeceniem umysłu)” (SG s.256) ⁴⁶ .

Końcowy cytat łaciński pochodzi z *Itinerarium* św. Bonawentury. Trzeci fragment z Gilsona, zakreślony przez Mertona, zestawia autorytet św. Hieronima i Kartezjusza, przy czym po raz pierwszy, Merton wątpi w logikę tego ostatniego. Odzwierciedlają to słowa: „Kiedy św. Hieronim mówi, że Bóg jest swoim własnym źródłem i przyczyną swojej własnej substancji, nie chce przez to powiedzieć - jak to uczyni Kartezjusz - że Bóg przez swą wszechmoc działającą przyczynowo niejako umieszcza siebie w bycie, lecz że poza Bogiem próżno by szukać przyczyny istnienia Boga” (SG s.206) ⁴⁷ .

Merton, pogrążony w lekturze, wie, że powód, dla którego te i podobne twierdzenia wywarły na nim tak głębokie wrażenie, mieści się w głębi jego duszy. Uświadomił sobie, że nigdy nie miał dokładnego pojęcia o tym, co chrześcijanie mają na myśli, mówiąc o Bogu. Uważał za oczywiste, że Bóg, w którego wierzą ludzie religijni i któremu przypisują stworzenie wszystkich rzeczy i rządy nad całym światem, jest dla nich dramatyczną i pełną namiętności osobowością, jakąś nieokreśloną, zazdrosną, ukrytą Istotą, w sumie obiektywizacją ich własnych pragnień, dążeń i subiektywnych wyobrażeń. W rzeczywistości dotychczasowe rozumienie Boga, o które oskarżał chrześcijan, „było koncepcją Istoty niemającej po prostu żadnej możliwości istnienia” (SG s.207) ⁴⁸ .

Thomas Merton, który zastanawiał się wcześniej, jak możliwa jest koncepcja Boga jednocześnie doskonałego i niedoskonałego, nieskończonego, a jednak skończonego, wiecznego, a przecież zmiennego - podlegającego wszystkim przeobrażeniom uczuć: miłości, zmartwienia, zemsty i nienawiści, którym ulegają ludzie, teraz zrozumiał, że brał martwą literę Pisma w jej najbardziej martwym znaczeniu. Przekonał się, ile prawdy tkwi

⁴⁶ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 204 -205.

⁴⁷ Por. Tamże, s. 206.

⁴⁸ Por. Tamże, s. 206 -207.

w sentencjonalnych słowach św. Pawła: *Litera zabija, a duch ożywia*. Po przeczytaniu książki Gilsona w umyśle Mertona doszło do czegoś na podobieństwo rehabilitacji Boga. Do tej pory postrzegana jako iluzoryczna, chwiejna w uczuciach Istota, niemająca początku ani końca, za funkcjonowała teraz w roli Stworzyciela wszechrzeczy. Merton poczuł satysfakcję, że odnalazł prawdziwą koncepcję Boga, bo zawsze wyrażał przekonanie, że „urodziliśmy się z pragnieniem poznania i widzenia Go” (TMS s.251) ⁴⁹ .

Mając psychologiczne wyczucie, wiedział, że dużo ludzi jest, a przynajmniej nazywa się ateistami, bo obleczone w fałszywe i metaforyczne zwroty określenia Boga powodują odrzucenie niezrozumiałej koncepcji. Dzieje się tak nie z powodu pogardy wobec Boga, ale dlatego, że człowiek oczekuje doskonalszych pojęć o Nim niż te, z którymi się powszechnie spotyka. Pospolite określenia Boga nie są w stanie ich zadowolić, więc - myśląc, że innych nie ma - odrzucają filozofię, sądząc, że jest ona jedynie popisem *mędrków* nic nieznaczącymi słowami dla usprawiedliwienia „zawsze tych samych starych fałszów” (TMS s.252) ⁵⁰ .

Merton z ulgą odkrył, że nie tylko żadna idea, a tym bardziej żaden obraz nie mogą adekwatnie przestawić Boga, ale także, że człowiek, zwłaszcza wierzący, nie powinien zadawać się ograniczoną wiedzą o Nim. W rezultacie pod wpływem *niechcianej* lektury, młody, nieukształtowany jeszcze duchowo człowiek powziął ogromny szacunek dla filozofii i religii katolickiej. To ostatnie było najważniejsze, bo doprowadziło do zrozumienia, że wiara jest czymś, co ma bardzo duże znaczenie i jest nieodzowną potrzebą człowieka ⁵¹ .

W tym momencie było to wszystko, na co mógł się zdobyć poszukujący swojego miejsca na świecie i prawdziwej idei student. Uznał, że wiara w Boga, wyrażona doktryną katolicką, jest właściwa, a ludzie ją wyznający wybrali właściwą drogę. Na razie nie był jednak w stanie zrobić kroku dalej. Zdawał sobie sprawę, że jemu podobnych osób jest bardzo dużo. Myślał szczególnie o młodych ludziach, którzy stoją między półkami bibliotek i przeglądają *Summę*

⁴⁹ Por. J. Baker , *Thomas ...*, dz. cyt. s. 250 - 251.

⁵⁰ Por. Tamże , s. 252.

⁵¹ Por. T. Merton , *Day ...*, dz. cyt. s. 178.

św. Tomasza, rozprawiają na seminariach o Tomaszu, Dunsie Szkocie, o Augustynie i Bonawenturze, znają Maritaina i Gilsona, czytali wszystkie wiersze Hopkinsa, wiedzą dużo więcej o tym, co jest najbardziej wartościowe w literackiej i filozoficznej tradycji katolickiej niż większość katolików na ziemi, ale ich wiara ma charakter zbyt intelektualny. Ludzie ci chodzą na mszę, podziwiają umiar prastarej liturgii, są pod wrażeniem organizacji Kościoła, w którym księża uczą choćby fragmentarycznie głębokiej i jednolitej doktryny, czasem udzielają skutecznej pomocy tym, którzy przychodzą do nich ze swoimi troskami oraz potrzebami, a jednak nigdy nie dochodzą w pełni do Kościoła⁵².

Wiedział, że ludzie ci, których można uznać za agnostyków, w pewnym sensie lepiej oceniają Kościół i katolicyzm niż wielu innych gorliwych katolików, ale ich ocena ma charakter rozumowy i zobiektywizowany. Pewnie dlatego często nie jest ich udziałem uczta, na którą są zaproszeni, a stoją i umierają z głodu na jej progu, „*podczas gdy ubożsi, głupszy, mniej utalentowani, mniej wykształceni, a niekiedy i mniej cnotliwi od nich wchodzą i zostają nasyceni darami z tych wspianiałych stołów*” (SJTM s.196)⁵³.

Thomas Merton po książce Gilsena zapragnął chodzić do kościoła. Gwałtownie wzrosła w nim potrzeba modlitwy⁵⁴. Wnikając w rozważania Thomasa Mertona można stwierdzić, że *mistrz życia duchowego*, za jakiego został uznany później, rodził się w obecności Ducha Świętego. Jego zapiski zdradzają wielką głębię przeżyć wewnętrznych oraz łaskę Bożej Mądrości, która naznaczała go na Swego sługę⁵⁵.

Jak już zostało zasygnalizowane wcześniej, na Uniwersytecie w Columbii profesor literatury angielskiej, Mark Von Doren, zrobił na Mertonie największe wrażenie, a jego wykłady i mądrość były później wspomniane przez całe życie. Można by rzec, że pod wpływem Marka Von Dorena życie intelektualne Mertona rozkwitło na dobre pod każdym względem⁵⁶.

⁵² Por. T. Merton, *The Secular ...*, dz. cyt. s. 196.

⁵³ Por. Tamże, s. 197.

⁵⁴ Por. Tamże, s. 198.

⁵⁵ Por. J. Griffin, *Follow ...*, dz. cyt. s. 183.

⁵⁶ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 264.

Gdy przybył do Columbii, przepelniony był jeszcze materialistycznymi ideami i politycznym entuzjazmem. Zgodnie z kierunkiem studiów i zainteresowaniami zapisał się na wykłady z obszarów socjologii, ekonomii i historii. Był to zdecydowanie okres, w którym - pewnie pod wpływem wspomnianego, niezupełnie świadomego pół nawrócenia, które towarzyszyło mu po odejściu z Cambridge - stał się bardziej podejrzliwy wobec literatury i poezji, to znaczy dziedzin pociągających dotychczas najmocniej jego naturę, ale mogących prowadzić w jego mniemaniu do płytkiego estetyzmu i do filozofii *eskapizmu*. Nie doszedł wprawdzie do pejoratywnej oceny takich ludzi jak Mark, ale odkrył, że ważniejsze są dla niego wykłady z historii ⁵⁷ .

Merton wspomina często, jak pewnego dnia pospiesznie wspinał się przez zatłoczone schody Hamilton Hall, by wysłuchać interesującego wykładu z historii. Ku swojemu zaskoczeniu zorientował się nagle, że trafił na wykład Marka van Dorena o Szekspirze. Początkowo chciał wyjść, ale podjęta tematyka i sposób prowadzenia dyskursu ze studentami spowodowały, że pozostał na sali do końca. Następnego dnia zmienił zapisy w swoim indeksie i słuchał wykładów van Dorena już do końca roku ⁵⁸ .

Wspomina: *„Były to najlepsze wykłady, jakie kiedykolwiek słyszałem na uniwersytecie. Najwięcej też z nich skorzystałem i to pod różnymi względami. Było to jedyne miejsce, z którego słyszałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych, jak życie, śmierć, czas, miłość, nieszczęście, strach, mądrość, cierpienie i wieczność. Wykład z literatury nie powinien nigdy wkraczać w dziedziny ekonomii czy też filozofii, socjologii lub psychologii. Jak już pisałem, jedną z wielkich cnót Marka było, że tego nie robił. Ale mimo wszystko materiałem literatury, a szczególnie dramatu, są czyny ludzkie, to znaczy czyny wolne, zatem natury moralnej. W gruncie rzeczy proza, dramat i poezja są pewnym świadectwem tych czynów, świadectwem, którego na innej drodze nie można by uzyskać. I właśnie dlatego nie zdołasz uchwycić najgłębszego znaczenia dzieł Szekspira, Dantego i im podobnych, jeżeli*

⁵⁷ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 265.

⁵⁸ Por. T. Merton, *The Secular ...*, dz. cyt. s. 263 - 264.

przełożysz ich twórcze i żywe świadectwo o ludziach i życiu na suchy, racjonalistyczny język historii, etyki czy też innej nauki. Należą one do innego porządku rzeczy” (RJ s.184) ⁵⁹ .

Thomas Merton dzięki van Dorenowi zawsze będzie uważał, że potęgą takich utworów, jak *Hamlet*, *Koriolan* Szekspira, *Czyśćciec* Dantego albo *Sakralne sonety* Donne’a polega właśnie na tym, że stają się one rodzajem komentarza, stosującego język etyki, psychologii, nawet metafizyki i teologii. A czasem bywa wręcz przeciwnie: te nauki mogą służyć za komentarz do innych rzeczywistości, które powstały na kartach poematów i sztuk teatralnych ⁶⁰ .

Merton doceniał to, że van Doren stworzył możliwość prowadzenia rozmów o najgłębszych źródłach ludzkich pragnień, nadziei i lęków. Zrównoważony nauczyciel, wrażliwy na otaczający świat i widzący problemy młodych ludzi, potrafił w sposób prosty i subtelny, głęboko scholastyczny, chociaż niekoniecznie i wyraźnie chrześcijański, przedstawić wszelkie sprawy w takim świetle, że działał kojąco na odczuwającego objawy depresji Thomasa, potrafił nakłonić go do pójścia na pociąg i pojechania do Columbii. Wiele lat później Merton przyzna, że owe wykłady były dla niego jedynym pocieszeniem, dopóki nie napotkał i nie przeczytał książki Gilsona. Przeczytawszy *Ducha filozofii średniowiecznej* i doszedłszy do przekonania, że katolicka koncepcja Boga jest nie do obalenia, Merton nie wyszedł ani na krok poza to stwierdzenie. Raz tylko wybrał się na poszukiwanie w bibliotece uniwersyteckiej dzieła św. Bernarda: *De Diligendo Deo*, gdyż była to jedna z tych książek, o których Gilson często wspominał ⁶¹ .

Thomas Merton zaczął rozczytywać się w dziełach bardziej i mniej znanych autorów z dziedziny literatury, filozofii, religii, ekonomii, socjologii i poezji. Wśród czytanych książek to właśnie te o zabarwieniu chrześcijańskim, mistycznym sprawiały, że jego serce było jeszcze bardziej uwrażliwione na wszystko, co prowadzi do zjednoczenia duszy z Bogiem. Mogła to być poezja, modlitwa kontemplacyjna lub dobra książka na ten temat. Merton połykał

⁵⁹ Por. T. Merton, *The Road ...*, dz. cyt. s. 184.

⁶⁰ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 212 - 213.

⁶¹ Por. Tamże, s. 216.

wszystko jednym tchem. Jednak przy czytaniu był ostrożny i badawczy, potrafił krytycznie korzystać z proponowanej mu przez te książki drogi duchowej⁶².

W roku 1938 Merton otrzymał dyplom niższego stopnia, następnie zapisał się na kurs magisterski i pisał pracę na temat poezji Williama Blake'a. Jak sam mówił, właśnie dzięki poezji Blake'a przybliżył się do Boga w sposób mistyczny, bardzo wewnętrzny i duchowy. Oto krótka refleksja Mertona na temat tego doświadczenia duchowego i intelektualnego⁶³.

„W księgarni Columubii kupiłem sobie na kredyt to samo wydanie Blake'a (zapłaciłem za nie dwa lata później). Miało niebieską okładkę i przypuszczam, że spoczywa gdzieś w naszej bibliotece klasztornej - w tej części, do której nikt nie ma dostępu. I to dobrze. Myślę, że przeciętny trapista byłby niebezpiecznie oszołomiony jego „Księgami proroczymi”, a ci, którzy mogliby wyciągnąć korzyści z Blake'a, mają do czytania mnóstwo jeszcze lepszych książek. Co do mnie, już go nie potrzebuję. Spełnił wobec mnie swoje zadanie i spełnił je w całej pełni. Mam nadzieję ujrzenia go w niebie. Ale jakąż radością było obcowanie z geniuszem i świętością Williama Blake'a podczas pisania tej pracy! Już w Anglii zacząłem doceniać jego wielkość, wyrastającą ponad innych ludzi i jego epokę, ale dopiero z tej odległości, ze wzgórze, na którym stoję obecnie, mogę, patrząc wstecz, ocenić należycie jego wyższość” (SG s.224)⁶⁴.

Merton, niezwykle krytyczny wobec twórców z końca XVIII i początku XIX wieku, akcentował geniusz Williama Blake'a. Uważał, że absurdem byłoby porównywanie go do romantyków, którzy byli dla niego wyłącznie „zakłamanymi, gadatliwymi, zatechłymi i małostkowymi typami”. Nawet Samuel Coleridge, mimo poezji, w której symbolika miała wyraźnie podłoże mistyczne, był dla niego jedynie twórcą fikcji, a nie poetą wieszczem, tym bardziej prorokiem. Wielcy romantycy - wg Mertona - potrafili może umiejętniej łączyć słowa niż Blake, jednak to on, ze wszystkimi swoimi błędami pisowni, okazał się

⁶² Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 217.

⁶³ Por. M. Pennington, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 228.

⁶⁴ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 224.

z czasem większym od nich poetą, bo jego głos wewnętrzny był głębszy i autentyczniejszy⁶⁵.

Merton dostrzegł, że problemem Blake'a była nieumiejętność przystosowania się do społeczeństwa, które go nie rozumiało, a szczególnie nie pojmowało jego rodzaju wiary i miłości. W *Siedmiopiętrowej Górze* myśliciel daje wyraz swojej niechęci wobec tych, którzy krytykowali Blake'a, uznawali swoje prawo do kierowania nim, określali, co w jego poezji i wierze może być żywotne i rzeczywiste. Przypomina całe lata małoszkolnych prześladowań poety, dopóki Blake, pożegnawszy się z nadzieją sprzymierzenia ze światem, uważającym go za szaleńca, nie poszedł własną drogą⁶⁶.

W miarę jak Blake zmieniał sposób myślenia Mertona, ten nabierał coraz mocniejszego przekonania o konieczności zerwania z samolubnym racjonalizmem, który od kilku lat wydawał się zamrażać jego umysł i wolę. Merton z całą mocą uświadomił sobie ostatecznie, że jedynym możliwym sposobem życia jest życie w świecie przesyconym obecnością i rzeczywistością Boga⁶⁷.

Na początku było to jednak co najwyżej intelektualne przeświadczenie, które czekało na przeniknięcie do woli, uniezależnionej od wiedzy i świadomości, przez którą człowiek dopiero łączy się z ostatecznym celem wszystkich swoich dążeń, czyli jednoczy się z Bogiem⁶⁸.

Kiedy już w 1948 roku Merton został diakonem i zakończył nowicjat, jego talent pisarki tętnił Bożą mocą, a on sam rozpisywał się na temat głębokich przeżyć duchowych, drogi do Boga i różnych dziedzin życia duchowego. Rok później otrzymał święcenia kapłańskie i złożył śluby wieczyste, a kilka lat później był już nauczycielem scholastyków i mistrzem nowicjatu. Trzeba nadmienić, że we wszystkich sferach życia świeckiego, a potem zakonnego Merton poszukiwał większej duchowej wolności⁶⁹.

⁶⁵ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 225.

⁶⁶ Por. Tamże, s. 226 - 227.

⁶⁷ Por. Tamże, s. 229 - 230.

⁶⁸ Por. Tamże, s. 231.

⁶⁹ Por. J. Martin, *Być sobą ...*, dz. cyt. s. 111.

Te poszukiwania zrodziły się już wtedy, kiedy był świeckim wykładowcą w Kolegium Św. Bonawentury, a potem pogłębiły się, kiedy został mnichem. Oto, co Merton pisał na temat wolności: „*Prawdziwa wolność polega na całkowitym otwarciu się, na absolutnym „tak”, powiedzianym Bogu i wszelkim przejawom Jego miłości, Jego życia i Jego piękna. Obecność w naszym życiu innych osób, wielu przyjaciół i tych, których kochamy, istnienie dóbr materialnych oraz rozlicznych dóbr tego świata nigdy nie jest samo w sobie przeszkodą do prawdziwej wolności, do życia kontemplacyjnego, do całkowitego bycia dla Boga*” (TMBM s.176)⁷⁰ .

Będąc mistrzem nowicjatu, Merton podjął się przetłumaczenia niewielkiego dziełka Tomasza z Akwinu, *De divinis moribus*. Myśliciel nigdy nie stracił swego uznania dla filozofii i teologii scholastycznej, dla ich przejrzystości i porządku, zawsze ponadto cenił sobie pomoc udzielaną tym, którzy wkraczają na drogę pełniejszego zrozumienia i przyjęcia różnorodności stworzenia i objawienia. Swój przekład zatytułował *The Ways of God (Drogi Boże)*. Jest to w zasadzie studium dotyczące Bożych atrybutów wraz z rozważaniami, w jaki sposób my, którzy stworzeni jesteśmy na obraz Boży, możemy stać się do Niego podobni, naśladowując w swoim życiu Jego atrybuty. W trakcie tłumaczenia książki, ojciec Ludwik wygłosił trzy wykłady dla nowicjuszy o tej pracy. Wiodącym tematem, podkreślanym przez niego, było przyrodzone każdej osobie i rzeczy dobro, piękno i bycie godnym miłości, ponieważ każdy i wszystko objawia Boga. Każda osoba i każda rzecz w pewien sposób współuczestniczy w Bożym istnieniu i w Jego pięknie. Merton bardzo ubolewał nad tym, że ludzie są skłonni bardziej widzieć błędy, brak dobra oraz piękna, wywołane grzechem i upadkiem⁷¹ .

Akcentował, że trzeba odwagi, by zobaczyć dobro w innych, ponieważ stawia ono wymagania wobec nas samych, a także wywołuje w nas miłość i troskę o drugich. Abyśmy byli zdolni do miłości, trzeba umieć patrzeć głęboko i widzieć Boże piękno, choćby zniekształcone nie wiadomo jakim złem. Nie ma

⁷⁰ Por. M. Pennington, *Thomas...*, dz. cyt. s. 175 - 176.

⁷¹ Por. F. Dell' Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 257.

takiej osoby, w której dobro zdecydowanie nie przeważałoby nad złem. Nie może być zła bez dobra, stanowiącego podstawę, którą zło zniekształca. Bóg nigdy nie przestaje kochać ludzi z powodu szerzonego przez nich zła. Nie przestaje obdarzać każdego człowieka darem życia, istnienia oraz wszystkim, czego potrzebuje on do osiągnięcia pełni życia, prowadzącej do życia wiecznego. Św. Tomasz wzywa do miłowania i podziwiania dobra „*zawsze, wszędzie i w każdym stworzeniu*”. To jest rzeczywiście kontemplacyjna postawa wobec życia, otwartość, która jest całkowicie wolna, jednym słowem: doskonała świętość. W czasie jednego z tych wykładów, ze swoim niespotykanym poczuciem humoru i nie bez odrobiny uszczypliwości, mistrz nowicjatu opowiedział historię o pewnym nowicjuszu, który pełen entuzjazmu wsiadł na olbrzymi spychacz i dał się ponieść maszynie, bezmyślnie powalając nieostrożną jazdą drzewa i robiąc dużą dziurę w ziemi. Nie tego rodzaju wolności (pseudo wolności beztroskiej jazdy na spychaczu) orędownikiem był Merton ⁷².

Mówiąc bardziej poważnie, przed postawieniem ostatecznej konkluzji w swoim wywodzie, Thomas zwrócił uwagę na to, że głęboka miłość i podziw wobec wszystkich rzeczy stworzonych oraz radość z nich musi istnieć ze względu na Boga. Ciesząc się nimi ze względu na samych siebie, ludzie szybko przywiązują się do ich posiadania i tracą wolność. To jest moment krytyczny, punkt, w którym związki z osobami i rzeczami mogą stać się przeszkodą dla poczucia wolności. Gdy przestajemy być otwarci na ich istnienie ze względu na to, kim lub czym są same w sobie i w Bogu, a zaczynamy widzieć je i cenić w zależności od tego, w jakim stopniu są dla nas dobroczynne, wtedy odchodzimy od postawy kontemplacyjnej i zaczynamy tracić swoją wolność. Celibat dla Królestwa nie jest powołaniem do tego, aby być pozbawionym miłości i związków z innymi osobami. Jest to raczej wezwanie do tego, aby być szeroko otwartym w miłości, podziwie, uznaniu i szacunku wobec każdego, bez względu na to, kim jest wobec Boga. Jest to powołanie do powszechnej miłości ⁷³.

⁷² Por. M. Kelly, *Critical ...*, dz. cyt. s. 204 - 205.

⁷³ Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 176.

Ewangeliczne ubóstwo nie jest wezwaniem do biedy i skrajnej nędzy. Jest to wezwanie do uwolnienia się od potrzeby posiadania rzeczy, byśmy mogli je prawdziwie szanować i cieszyć się nimi, i używać ich w sposób najbardziej życiodajny. W tym sensie, jak pisze Merton w *Myślach w samotności*: „*Ubóstwo to drzwi do wolności*”. Jak zanotował w *Contemplation in a Word of Action (Kontemplacji w świecie czynu)*, „*Bóg powołuje nas do istnienia i wolności oraz miłości, która jest realizacją tej wolności*” (MS s.46) ⁷⁴.

Jedna z zachowanych książek Thomasa Mertona pisanych prozą, *Mój spór z gestapo*, została napisana latem 1941r. Było to już po zaakceptowaniu przez niego tej podstawy wolności, jaka została mu dana wraz z przyjęciem wiary katolickiej. Ale wciąż jeszcze szukał szerszej idei wolności, różniącej się od zniewolenia tym, czego tak chętnie doświadczał w świeckim świecie. Trudno przecenić znaczenie tej - w dużym stopniu autobiograficznej - powieści, ze względu na przenikliwy wgląd w osobę samego autora. Książka ta, nie będąc ograniczona do informacji czysto faktograficznej, pozwoliła swobodniej posługiwać się obrazami literackimi oraz wyimaginowanymi scenami i postaciami, by lepiej przekazać uczucia, które poruszały jego poszukującą duszę. W trakcie jednego z wielu przewijających się przez całą książkę przesłuchań, mających na celu określenie *tożsamości Thomasa Mertona*, centralnej postaci utworu, sam Merton odpowiada: „*jeśli chce mnie pan określić, niech pan nie pyta, gdzie mieszkam, co lubię jeść lub jak się czuję, ale niech pan mnie zapyta konkretnie, po co żyję, a także o to, co - moim zdaniem - powstrzymuje mnie od tego, by żyć w zgodzie z samym sobą. Dzięki odpowiedziom na te dwa pytania może pan określić tożsamość każdego, kogo tylko pan zechce. Im lepszą ktoś da odpowiedź, tym bardziej jest sobą*” (MSG s.167) ⁷⁵.

Thomas Merton był prawdziwym egzystencjalistą, więc istotną kwestię stanowiło pytanie, kim jest podmiot w danej chwili? Jest on raczej niepełną wolnością, która go powstrzymuje, nie pozwalając na to, aby był całkowicie tym, kim chce być. Pierwszym krokiem w kierunku prawdziwej wolności, ku temu,

⁷⁴ Por. T. Merton, *Myśli w samotności*, Kraków 1975, s. 46.

⁷⁵ Por. T. Merton, *Mój spór z gestapo*, Poznań 1995, s. 167.

aby być całkowicie tym, kim chce się być, w kierunku całkowitego utożsamienia się ze swoim transcendentalnym *ja*, jest uświadomienie sobie, kim jesteśmy „*tu i teraz*”, pokorne uświadomienie sobie, kim jesteśmy, z dostrzeżeniem wszystkich przeszkód stojących na drodze do pełnej wolności. Jak pisze Merton w *Inner Experience Doświadczeniu wewnętrznym*: „*Pierwszym krokiem w kierunku wyzwolenia duchowego jest nie tyle wyzwolenie tego, co znajduje się na końcu drogi - doświadczenie Boga - ile wyraźne zobaczenie wielkich przeszkód, niedopuszczających do wyzwolenia duchowego już na początku drogi, zauważenie w sobie tych tendencji, zwyczajów i postaw, które obracają nas przeciw Bogu i czynią z nas prawdziwych nieszczęśników. Zaczynamy próbować uwolnić się od nich*”, „*w członkach zaś moich jest prawo inne, które mnie ustawia przeciwko Bogu. Nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wyzwoli?*” (MVM s.182) ⁷⁶ .

Merton wciąż mówił i pisał o tych przeszkodach, zwykle używając pierwszej osoby liczby pojedynczej, ale czasami świadomie posługiwał się zaimkiem osobowym „*my*”. Bardzo dobrze znał te przeszkody. Wiedział również, że jesteśmy przez nieskrępowani tylko na tyle, na ile pozwolimy. Jeśli się od nich uwolnimy przez uznanie ich istnienia, wówczas możemy się przez nie przedrzeć i podążyć dalej ku miłości. „*Aby służyć Bogu Miłości, trzeba być wolnym, trzeba stanąć przed koniecznością podjęcia decyzji, by kochać pomimo wszelkiej niegodności, czy to w sobie, czy w swoim bliźnim*”. „*Walka, by osiągnąć wolność, jest długa, trwa przez całe życie, jest przełamywaniem przeszkód, uwalnianiem się z pęt rozlicznych niewoli*” (NPK s.83) ⁷⁷ .

Nie jest to tylko kwestia wolności fizycznej, tego, by móc pójść tam, gdzie ma się ochotę, spotkać ludzi, których bliskość nas cieszy, korzystać z dóbr kultury, czytać ulubione książki, itp. W swej powieści Thomas Merton pisze: „*Nic nie jest warta wolność w tym mieście, gdyż swoboda poruszania się to nie to, czego szukałem. Nie przeczę, wielu osobom wystarczyłaby taka wolność i straszną rzeczą dla nich byłoby ją stracić*” (TMS s.247). Dalej Merton

⁷⁶ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 181 - 182.

⁷⁷ Por. T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji*, Bydgoszcz 1999, s. 83.

stwierdza, że swoboda poruszania się po świecie zwykle nabywana jest za pewną cenę. W powieści Niemcy dali mu tę wolność, ponieważ uważali, że to, co napisał, było nieprzyzwoite, że zrobił ukłon wobec wartości tego świata. Thomas dobrowolnie zrezygnował z tego rodzaju wolności, stając się mnichem. Chociaż cenił sobie relacje z ludźmi, miał ogromną potrzebę dostępu do informacji, książek i muzyki, kontaktu z kulturą i ogólnie tym, co się działo na świecie, zawsze akceptował fakt, iż zrezygnował z tego wszystkiego, a jego dostęp do świata świeckiego był kontrolowany przez władze zakonne ⁷⁸.

Inaczej niż w przypadku mnicha, który rezygnuje z wolności dobrowolnie, niektórym ludziom wolność zostaje odebrana. Mimo to niektórzy ludzie potrafią być wolni. Merton, który napisał z taką siłą, głębokim zrozumieniem i współczuciem o obozach śmierci nazistowskich Niemiec, zauważa, że w obozach tych wielu znalazło głęboką wolność. Gdy odebrano im wszystko, zostali zmuszeni do odkrycia, że ich prawdziwa własna wartość i godność, ich prawdziwa wolność, pochodzi z wiary i miłości Boga. Zobaczyli, że Bóg nie porzucił ich, że jest blisko, w ich wnętrzu, ochraniając ich, nie pozwalając na ostateczne zniszczenie. Nie był to już jakiś potężny Bóg, znajdujący się na zewnątrz, który przychodzi z daleka, by wyzwalać, ale Bóg, który zamieszkuje we wnętrzu człowieka, a oni mogli dotrzeć do swego centrum i być z Nim w najpełniejszej wolności ⁷⁹.

Jak wyglądało naprawdę życie intelektualne Thomasa Mertona? Kim naprawdę był i jak się rozwijał? Wchodząc głęboko w jego biografię można stwierdzić, że Merton był artystą. Określenie *Merton - artysta* wydaje się lepiej przybliżać, kim był Merton, niż określenia *artysta plastyk, poeta* czy *pisarz*. Oczywiście, można mówić również o tych szczegółowych aspektach jego twórczości i tożsamości. Jednak Merton posiadał przede wszystkim duszę artysty. Trudno powiedzieć, czy Merton jako grafik, rysownik czy fotografik mógłby się stać kimś znanym, kogo prace artystyczne moglibyśmy docenić, tak jak doceniamy jego pisarstwo. Z pewnością jednak tylko przez jego szczególną

⁷⁸ Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 273 - 274.

⁷⁹ Por. J. Griffin, *Follow ...*, dz. cyt. s. 156 - 157.

osobowość, świadomość poszukiwań duchowych, prób prowadzenia życia mnicha, ciągle będącego w drodze i wciąż otwartego, możemy znaleźć dostęp i klucz do głębokiej percepcji jego prac artystycznych. Można nawet stwierdzić, że pisarstwo przeciera nam drogę do jego osoby, a spotkanie z nim samym pozwala zobaczyć wszystkie aspekty twórczości ⁸⁰.

Thomas Merton - syn artystów, wynoszący z domu łatwość malarskiego widzenia świata, a przede wszystkim klimat artystycznej wolności i niekonwencjonalnej egzystencji, pozostaje całe życie wrażliwy na sztukę, rozumianą jako wyraz wolności i sposób wyrażenia duchowych stanów, a wreszcie jako kontakt z rzeczywistością, w postaci, w jakiej się nam jawi ⁸¹.

Merton borykał się z problemem pozornego konfliktu między tożsamością artysty a powołaniem mnicha. Pisał o narastaniu tego napięcia w swoim wnętrzu. Już będąc w Gethsemani wiedział, że czucie sztuki, rozumienie artystów ma niejako we krwi, że nie potrafi tego wyrzucić czy wewnętrznie przekreślić. Droga mnicha początkowo wydawała się jednak drogą na przekór takiej wrażliwości, a już na pewno robiła wrażenie sprzecznej z potrzebą wypowiedzi artystycznej w pisarstwie, czy rysunku. Początkowo podejmował próby wewnętrznego odizolowania się od pragnień opowiadania sztuką o sprawach ważnych, ale, jak słusznie pisał André Malraux we wspomnieniach o Picassie: *„Artystami nazywamy tych, dla których sztuka jest potrzebą, bez względu na to, czy są to twórcy, czy odbiorcy. Jeśli kochamy jakąś istotę, to nie znaczy, że uważamy ją za siódmy cud świata, to znaczy, że jest nam ona nieodzownie potrzebna”* (SMTM s.190). Człowiek duchowo związany ze sztuką, jakim był Merton, nie może oszukiwać samego siebie, nie może zdradzać swojego człowieczeństwa, wyrażającego się w sztuce, nie może zabić w sobie artysty, nawet gdy jest mnichem. To właśnie dusza artysty otworzyła Mertona na głębię powołania mnicha. Warto zaryzykować takie stwierdzenie: istota powołania mniszego i wierność temu, co najważniejsze w drodze egzystencjalnych poszukiwań, wynikała u Thomasa Mertona z ogromnej wrażliwości artystycznej,

⁸⁰ Por. Studia Mertoniana, Katarzyna Bruzda, *Thomas Merton – Artysta*, Kraków 2003, s. 187.

⁸¹ Por. Tamże, s. 187 - 188.

która zwykle wiąże się, o ile jest uczciwa, z coraz głębszym otwieraniem się na wolność i prawdę. A Merton szukał prawdy i wolności. Dzięki temu mógł pozostać autentyczny w swojej twórczości, a zarazem jego artystyczna tożsamość nie pozwoliła mu zatrzymać się w świecie zamkniętych duchowych ideałów i instytucjonalnych schematów, lecz popychała go do penetrowania wciąż nowych przestrzeni i głębokości⁸².

Nie jest łatwo prześledzić jego artystyczny rozwój, który zachodził równoległe do odkryć egzystencjalnych i duchowych, i odnaleźć zarówno źródła, z jakich czerpał Merton, jak i rejony, do których dotarł. Trzeba przy tym zaznaczyć, że będzie to jedynie wstępny rekonesans w obszar twórczości artystycznej Mertona. Problem domaga się wnikliwych badań, a ilość prac, które wykonał Merton (m.in. zbiór 800. rysunków, znajdujący się na Bellarmine University w Louisville, zbiór licznych fotografii), wskazuje, że wyczerpujące studium tego zagadnienia byłoby o wiele bardziej złożone, niż to może wydawać się na pierwszy rzut oka. Nie wszystkie prace, zwłaszcza z pierwszego okresu, odpowiadają pod względem czasu powstania omawianym wydarzeniom z życia Mertona. Nie analizuję także teoretycznego stosunku Mertona do sztuki. Zabierał on głos w tych kwestiach wiele razy, na przykład niejednokrotnie dając wyraz swej dezaprobaty wobec złej sztuki sakralnej. Uwzględniam jedynie te wątki, które miały bezpośredni wpływ na jego własną artystyczną ekspresję⁸³.

Twórczość plastyczną Mertona można podzielić chronologicznie na trzy okresy, albo formalnie – na cztery grupy prac zróżnicowanych pod względem środków wypowiedzi plastycznej. Do wczesnych prac zaliczyć trzeba rysunki piórkiem i tuszem, karykatury i dowcipne szkice, które powstały przed 1940 rokiem, oraz zmienione tematycznie, choć podobne w formie prace tworzone po wstąpieniu do Gethsemani, malowane i rysowane tuszem (w ok. 1950 roku). W drugim okresie uwagę zwraca niezwykle cykl portretów kobiecych, datowany na lata przed rokiem 1960. W okresie ostatnim, po roku 1960, jako środek wypowiedzi dominuje fotografia, a także wykonane tuszem i pędzlem liczne

⁸² Por. Studia Mertoniana, Katarzyna Bruzda, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 189 - 190.

⁸³ Por. F. Dell' Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 171 - 172.

kaligrafie. Po pełnym smutnych i ważnych przeżyć dzieciństwie Merton podejmuje naukę w szkole Oakham Public School w Rutland w Anglii. W ten sposób wchodzi w burzliwy i pełen kontrastowych wydarzeń okres swojej młodości. W roku 1931 zostaje redaktorem „The Oakhamian” oraz staje się odpowiedzialny za dział graficzny⁸⁴.

W tym okresie rozwija talent pisarski. Rysunek jest niejako uzupełnieniem ekspresji literackiej. Rysuje niewielkie ilustracje do czasopisma. Merton wchodzi burzliwie w okres dojrzewania. Często zakochuje się i cierpi oraz ulega erotycznym fascynacjom. Na jego rysunkach widać wesołe akty śmiejących się kobiet, akty młodych dziewcząt, zaczepne, pełne energii. Świetne w sposobie ujęcia ruchu, witalności młodych ciał. Trudno je jednak nazwać w jakimkolwiek sensie poważnymi pracami. Są to po prostu szkice. Sześć lat po próbach graficznych dla „The Oakhamian”, jako student Columbia University otrzymuje funkcję redaktora naczelnego „Columbia University Yearbook” oraz zostaje redaktorem artystycznym „The Jester”. Znow pełni funkcję grafika i przemawia językiem kreski. Prace rysunkowe Mertona z całego wczesnego okresu można formalnie zaliczyć do ilustracyjnych szkiców. Ujawnia się w nich także jego poczucie humoru. Widać zmysł krytyczny, a zarazem radość i siłę życia, przebijające spod mrocznego i cynicznego samopoczucia młodego Thomasa. Da się zaobserwować w tych pracach dużą łatwość posługiwania się kreską i naturalny zmysł obserwacyjny, ujawniający się w ruchu przedstawianych postaci (trzeba tu przypomnieć, że poza wychowaniem artystycznym w rodzinie, Merton nie otrzymał żadnego formalnego wykształcenia w tym kierunku). Jego prace nie są symboliczne i alegoryczne, ale opierają się na syntezie formy w ramach realizmu. Wyraźnie widać zainteresowanie sztuką jemu współczesną. W pierwszym okresie pobytu w Gethsemani, pisząc dzienniki, odnosi się do znanych artystów. Wspomina Picassa. W rysunkach z tego czasu z łatwością można wyczuć znajomość prac artystycznych malarzy jego epoki⁸⁵.

⁸⁴ Por. *Studia Mertoniana*, Katarzyna Bruzda, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 191.

⁸⁵ Por. *Tamże*, s. 192.

Ojciec Thomasa, Owen Merton, w niektórych obrazach zainspirowany malarstwem Cezanne'a, ale też kubizmem syntetycznym, upraszczał i geometryzował formę. Prace rysunkowe Thomasa zdradzają inspirację mocną i zdecydowaną kreską kubistów, a także tendencją do formalnych uproszczeń i niechęcią do wnikania w detale. W późniejszym okresie uwidoczni się to jeszcze bardziej. Jednak w tym czasie zdecydowanie dominuje podejście ilustracyjne do przedstawień plastycznych. Po wstąpieniu do zakonu w Gethsemani Merton przejawia życzliwość dla rysunku, nadal *ilustrując* swoje zainteresowanie ważnymi dla niego tematami. Pojawiają się przedstawienia postaci świętych, sceny biblijne oraz warte uwagi, coraz bardziej syntetyczne ujęcia portretowe ⁸⁶.

Widzimy też twarz Chrystusa. Późniejsze prace Mertona, mające w dalszym ciągu za przedmiot jakiś temat, są jednak bardziej dojrzałe malarsko i graficznie. Merton pracuje szerokim pędzlem i tuszem. Plama jest odważna, zdecydowana. Obserwacja jeszcze bardziej trafna, prosta. W plamie widać ekspresję, witalność. Niektóre prace nawiązują do ekspresjonizmu. Gdzieś w tle pobrzmiwa echo *Krzyku* Muncha. W jego pracach jest dramatyzm i siła uczuć. Ale także niezmiennie poczucie humoru i zdrowy dystans. Można zauważyć także coraz większe uproszczenie formy i stopniowe odejście od ilustracyjności. Dla porządku chciałbym zaznaczyć, że istnieją prace rysunkowe, odbiegające od dominującego tematu postaci lub portretu, skupione na studium natury, oraz z szerokimi śladami węgla lub pędzla. Tematy te podejmowane były przez Mertona w różnych okresach, generalnie jednak należą raczej do okresu pierwszego. Na osobne omówienie zasługuje cykl prac, powstały przed 1960 rokiem, który należy omówić w kontekście niezwykle ważnego dla Mertona czasu odkrywania na nowo swej tożsamości ⁸⁷.

Klucz do galerii portretów kobiet odnajdujemy w zapiskach, listach i poezji Mertona. Portrety tworzą paralelę do opisywanych przez Mertona snów, które zapamiętuje szczegółowo. Wrażenia, które pozostawiają, próbuje utrwalić

⁸⁶ Por. M. Kelly, *Critical ...*, dz. cyt. s. 163 - 164.

⁸⁷ Por. J. Forest, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 159 - 160.

w postaci rysunków. Duchowe pogłębienie, które wówczas przeżywa Thomas, wiąże się z pełniejszym, intuicyjnym zrozumieniem wagi pierwiastka kobiecego, zarówno w jego życiu i męskiej tożsamości, jak i w aspekcie kosmicznym, we wszystkim, co go otacza, wreszcie w samym Bogu ⁸⁸ .

Motyw spotkania z aspektem żeńskim, uwidoczniony z wielkim uczuciem w portretach, miał swe źródła literackie w tekstach Pasternaka oraz w korespondencji prowadzonej z pisarzem, w dziełach prawosławnego teologa Ewdokomowa, jak też w pisarstwie i osobistym spotkaniu z Karlem Sternem, Żydem z pochodzenia, katolikiem z wiary, z zawodu psychiatrą. Wątek żeński związany jest dla Mertona z przestrzenią kontemplacji Hagia Sofia, Mądrości Bożej ⁸⁹ .

W tym czasie doznaje olśnienia w Louisville, przeżywa tam głębokie doświadczenie jedności wszystkich ludzi, braku obcości i jaśnienia pięknem, właściwego każdej osobie, doznanie to odbiera jako dar Mądrości, jako łaskę spotkania z Hagia Sofia. *„Nigdy nie zapomnę naszego wczorajszego spotkania”* - pisze. *„Dotknięcie Twojej dłoni sprawia, że staję się innym człowiekiem. Przebywanie z Tobą jest wytchnieniem i Prawdą. Tylko przy Tobie, drogie dziecko przysłane przez Boga, wszystko odnajduje swoje miejsce”* (BKG s.148). W jego snach pojawiły się kobiety. Zwierza się ze swojego snu Pasternakowi: *śniła mu się żydowska dziewczyna, czysta i piękna, która w namiętny, lecz dziewiczy sposób uścisnęła go. Merton skojarzył tę postać ze świętą Anną. Ale miał przeświadczenie, że było to spotkanie z Hagia Sofia. W pewnym sensie każdy sen interpretuje archetypicznie. W kolejnym śnie widzi nauczycielkę łaciny, elegancką i zagubioną w męskim świecie, której Merton próbuje pomóc, śni mu się też chińska księżniczka. „Ostatniej nocy mój sen o chińskiej księżniczce prześladował mnie cały dzień – znów bliska i realna osoba, która przychodzi w moich snach na różne tajemnicze sposoby”* (BKG s.149) ⁹⁰ .

W późniejszym okresie śni mu się czarna matka, niania czy raczej mamka, która tuli go do serca. *„Miałem poruszający sen o czarnej matce. Oto stała*

⁸⁸ Por. W. Shannon , *Milcząca ...*, dz. cyt. s. 148.

⁸⁹ Por. J. Martin , *Być sobą ...*, dz. cyt. s. 76.

⁹⁰ Por. T. Merton , *Bieg ...*, dz. cyt. s. 148 - 149.

przede mną, twarz była brzydka i surowa, jednak wielkie ciepło wychodziło od niej ku mnie i obejmowaliśmy się z wielką miłością, a ja obejmowałem ją z wdzięcznością. To, co rozpoznawalne, to nie jej twarz, lecz ciepło objęcia jej serca. Trochę tańczyliśmy razem. Ja i moja czarna matka” (BKG s.150). Jest w tym jakaś reminiscencja dzieciństwa⁹¹.

Śni mu się, że budzi się ze snu dotknięty delikatną dłonią pielęgniarki. W tym czasie pisze poemat *Hagia Sofia*, który przesycony jest aluzjami łączącymi niejako wszystkie te postaci w jedną. Jest to więc Ewa, przed którą trochę uciekał i której pragnął (gdyż nie chciał, by mu przeszkadzała), lecz która wraca do niego jako najbardziej intymna, wewnętrzna prawda. Jest to zarazem Najświętsza Dziewica, która udziela mu schronienia, ale też Mądrość Boża, która, jak czuje, budzi go do nowego życia⁹².

Dziewczyne, kobietę, która pojawiła się w jego snach i którą rozpoznaje mniej lub bardziej w poszczególnych obrazach nazywa „Przysłowiem”. „Przysłowie” albo „Przypowieść” przywodzi na myśl Księgę Przysłów, gdzie istnieje cudowny opis Mądrości – arcydzieła Boga, która igra przed Nim i jest rozkoszą. Jonathan Montaldo w analizie portretów kobiecych Mertona sugeruje jednak ciekawą i dziwną myśl, że „Przysłowiem” może być dla Mertona, oprócz wszelkich topicznych skojarzeń ze spotkanymi ze wyśnionymi kobietami, także on sam. To on, odkrywając w sobie pierwiastek kobiecy, utożsamia się z Hagia Sofia, z wcielonym słowem Bożym, przyjmuje je w siebie na najgłębszym poziomie swego istnienia⁹³.

Ciekawa to myśl także wobec późniejszego epizodu miłości do pielęgniarki znanej jako M. z roku 1966. Wydaje się, że w tej spotkanej realnie osobie, z którą doświadcza niezwykłego uczucia zakochania, fascynacji i jedności, odnalazł wcielenie, urealnienie swych intuicji teologicznych, a zarazem najgłębszą więź z własnym jestestwem. Przecież właśnie dzięki odwzajemnionej miłości do niej odkrył głębszy sens powołania do pełni jedności, doświadczył, że chodzi o oddanie takie, „gdy oddajemy się samą swoją istotą,

⁹¹ Por. T. Merton, *Bieg ...*, dz. cyt. s. 150.

⁹² Por. Tamże, s. 151 - 152.

⁹³ Por. M Pennington, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 136 - 137.

oddajemy się nagiej miłości i jedności, i nie ma między nami żadnej zasłony iluzji” (HGL s.129). Merton, rysując portrety, wypowiada całego siebie, swoją modlitwę, swoje pragnienie jedności i gorące uczucia, skierowane do Boga⁹⁴.

W późniejszym okresie pisze o „Przysłowiu” i o M.: *„Śniło mi się, że na kilka nowych sposobów starałem się skontaktować z M. Tylko to pamiętam, że posłałem dziecko do szpitala, aby powiedziało jej, że ją kocham. Niemal nigdy nie śni mi się M. taką, jaka jest, ale śni mi się ktoś, kto reprezentuje ją, o czym wiem instynktownie. Kiedy się budzę, archetypiczna M. i rzeczywistość stapiają się w całość*” (HGL s.130). W świadomości Mertona istniało więc wewnętrzne powiązanie między M. i Mądrością oraz Marią, Ewą i Przysłowiem, a także nim samym w jego najgłębszym wnętrzu⁹⁵.

Znamy też niezwykle ciekawą parę rysunków. Pierwszy z nich przedstawia postać Chrystusa zdejmującego zasłonę, welon, chustę z głowy młodej dziewczyny. Drugi rysunek to twarz Chrystusa odcisnięta na chuście, „Veron Eikon” znane z ikonografii chrześcijańskiej. Wnikliwa analiza okoliczności powstania tych prac pozwala na teologiczne interpretowanie postaci kobiecej jako typu Starego Testamentu - Mądrości Bożej, tańczącej wobec Najwyższego, który zdejmuje z niej welon. „Odstłania” ją Wcielone Słowo, Chrystus, Wcielona Mądrość⁹⁶.

W 1959 roku Merton spotkał się z wizerunkiem Marii, wykonanym przez Victora Hammera. Wkłada ona koronę na głowę Chrystusa. *„Żeńska zasada we wszechświecie jest niewyczerpanym źródłem twórczego rozumienia chwały Boga*” (FE s.128) - pisze pod wrażeniem obrazu do jego autora. Merton w swej pracy ukazał jednak inną interpretację tego motywu. Kierując się intuicją, przedstawił obraz Boga jako łączącego w sobie pierwiastki męski i żeński. Merton zidentyfikował postać w obrazie Hammera jako Mądrość. Także w swej pracy Merton ukazuje Chrystusa uosabiającego Mądrość. Chrystus i młoda Kobieta personifikują *Hagia Sophia*, widać w nich paradoks radości pełnej zakłopotania czy bólu. Jest tu widoczna aluzja do smutnych Madonn

⁹⁴ Por. T. Merton, *The Hidden ...*, dz. cyt. s. 128 - 129.

⁹⁵ Por. Tamże, s. 130.

⁹⁶ Por. T. Merton, *The Road ...*, dz. cyt. s. 154 - 155.

przedstawianych na ikonach. Chrystus zdejmuje welon jak Oblubieniec pokazujący światło piękna swej Ukochanej. Ale Ona sama jest obrazem Słowa, Nowym Obliczem Boga. Ciekawe jest także w tym kontekście odkrycie podobieństwa wizualnego owej Kobiety Mądrości, młodej, radosnej i wzruszonej do pielęgniarce o imieniu Margie, którą pokochał Merton. Michael Mott sugeruje, że zarówno sny, jak rysunki, a także opis żydowskiej dziewczyny z listu do Pasternaka są odbiciem, reminiscencją jego ukochanej M. ⁹⁷ .

Strona formalna prac tego cyklu jest bez wątpienia interesująca. Mamy do czynienia z wciąż niesłabnącą wrażliwością artystyczną, co więcej, Merton, pomimo że nie jest to główna dziedzina jego twórczości, pracuje z coraz większym rozmachem, a zarazem skupieniem. Osiąga w swym malarstwie prostotę i pełną głębi treść ⁹⁸ .

Równocześnie silnie daje się odczuć jego fascynację i zachwyt dla kobiet. Ukazuje ich piękno w sposób zróżnicowany, twarze reprezentują różne typy urody, a jednak posiadają chyba wspólny rys. Z jednej strony na kształt plastyczny tych prac wpłynęło teologiczne zgłębianie tematu Mądrości, z drugiej wrażliwość Mertona na piękno istot ludzkich, otaczających go w rzeczywistości lub w sennych marzeniach. Przez wizerunki z sennych spotkań próbuje, jak się wydaje, dotrzeć do jądra rzeczywistości. Odnaleźć sens i harmonię. Sen i rzeczywistość nie tyle mieszają się ze sobą, co pozwalają mu głębiej dotrzeć do własnej istoty i do esencji świata, kosmosu, rzeczywistości. Sztuka splata się u Mertona nierozdzielnie z medytacją i kontemplacją. Jest pozawerbalnym, (więc może budzącym większe zaufanie?) sposobem opowiedzenia mistycznego doświadczenia spotkania z Hagia Sofia ⁹⁹ .

W pracach tych, podobnie jak w twórczości poprzedniego okresu, uwidacznia swój temperament, siłę osobowości, spostrzegawczość, a także skłonność do idealizmu. W tym samym czasie powstały też portrety oraz przedstawienia postaci, które należą do innych grup tematycznych. Jim Forest w biografii o Mertonie zauważa, że „romans” Mertona z fotografią rozpoczął się jesienią 1964

⁹⁷ Por. J. Griffin , *Follow ...*, dz. cyt. s. 127 - 128.

⁹⁸ Por. T. Merton , *Honourable ...*, dz. cyt. s. 177.

⁹⁹ Por. J. Forest , *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 267 - 268.

roku. Mniej więcej w tym samym czasie Merton, kontynuując swoje malarskie doświadczenia, zaczyna malować na papierze znaki, tworzone czarnym tuszem, w oderwaniu od przedmiotu. Doświadczenie fotografowania i kaligrafii jest w zasadzie ekspresją dopełniających się poszukiwań duchowych i podróży w głąb siebie. Zaskakujące jednak jest podejście Mertona do fotografii. Była dla niego rodzajem *przeniesienia* lub raczej włączenia do wewnętrznego, intuicyjnego poznania istoty rzeczy świata wizualnego, ponieważ w nim ten świat jest ukryty. Początkowo, we wcześniejszym okresie, Merton nie miał zaufania do fotografii, uważał bowiem, że pełniąc funkcję reklamową podporządkowana jest społecznym mechanizmom, które zakłamują człowieka. Uważał, że reklama uwodzi nas, sprawiając, że chcemy posiadać przedstawiany przedmiot ¹⁰⁰ .

Przez zetknięcie się i coraz poważniejsze studiowanie myśli filozoficznej Dalekiego Wschodu, szczególnie zaś intuicji filozofii Zen, odkrył niezwykle możliwości wypowiedzi, notowania „*ślada rzeczy*” przy pomocy aparatu fotograficznego, papieru pokrytego emulsją światłoczułą oraz wreszcie samego światła. Zauważył, że to po prostu samo światło „*pracuje*”, zapisując, notując swe odbicie od przedmiotów ¹⁰¹ .

Sposób „*oświelenia*” przedmiotu, spojrzenie na przedmiot i utrwalenie tego spojrzenia, sprawiały, że fotografia zaczęła być świadkiem doświadczeń Mertona. Fotografia nagle zaczęła mówić coś innego niż zdjęcia reklamowe, z którymi stykał się i które krytykował Merton. Pozwalała w sposób kontemplacyjny spojrzeć na przedmiot, nie wzbudzając pragnienia posiadania go. Tak jakby samo spojrzenie właśnie było aktem wnikięcia w przedmiot. Sposobem spotkania go i zjednoczenia, bez naruszania jego integralności i dziewiczości ¹⁰² .

To w tym samym czasie powstały cudowne, wzruszające fragmenty eseju *Deszcz i nosorożec* o bezinteresowności istnienia, doświadczonej i opisanej dzięki umiejętności zachwyty dla spadającego deszczu, który niczego nie chce, po prostu jest i pada. Właśnie „*bezinteresowność*” daje się wyraźnie odczuć w fotografii Mertona. W zgłębianiu tajników fotografii pomogła Mertonowi

¹⁰⁰ Por. T. Merton , *Contemplation ...*, dz. cyt. s. 213 - 114.

¹⁰¹ Por. T. Merton , *Day of...*, dz. cyt. s. 169 - 170.

¹⁰² Por. T. Merton , *Thomas Merton in Alaska* , New York 1989 , s. 151 - 152.

znajomość i artystyczna przyjaźń z innymi fotografującymi artystami. Jednym z nich był Ralph Eugene Meatyard. W znakomitym artykule Christopher Meatyard analizuje wspólną fotograficzną drogę obu artystów. Mieli wiele wspólnych pasji, ale pasja fotograficzna, podobne podejście do postrzeganego świata i zainteresowanie Zen, powodowały, że posiadali wspólny język na głębszej płaszczyźnie. Spojrzenie Meatyarda na fotografię, jego eksperymentalne osiągnięcia, wprowadziły do fotograficznych prób Mertona więcej profesjonalizmu. Zdjęcia Meatyarda są malarskie, pełne ekscentrycznej tajemniczości i humoru, a nawet wizjonerskie. Lecz istotą jego sztuki była odpowiedź na agresję fotograficznej reklamy. Meatyard używał techniki Zen, iluzji antologicznej w budowaniu obrazu, aby wyeksponować mechanizm obsesyjnej atrakcji i doprowadzić ostatecznie - przez reakcje odrzucenia - do oderwania patrzącej osoby od przedmiotu. Natomiast zdjęcia Mertona są pełne prostoty, szacunku dla zwyczajnego, bardzo ważnego i zarazem nieważnego przedmiotu, a wreszcie skupione z respektem na każdym drobiazgu. Merton w fotografii okazał się artystą najbardziej spełnionym, dając wyraz znakomitemu wyczuciu kompozycji, wrażliwości na przestrzeń, klimat miejsc i rzeczy. Ulegamy silnemu pragnieniu spotkania z przedmiotami pokazanymi przez Mertona. I podobnie jak Merton niegdyś, znaleźliśmy się w oglądanych miejscach. Chłonimy przez zdjęcia jakąś siłę tych przedmiotów. Pragniemy spotkania z nimi jak z osobami niemalże, a przecież takie spotkanie następuje właśnie przez zatrzymane w kadrze ujęcie. Ale też następuje odesłanie do przedmiotu, już nie takiego, jak zwykle, lecz bliskiego nam, na który nie potrafimy zazwyczaj popatrzeć w sposób wolny, bez zaborczości, uważnie, nie pożądamy i nie podlegając niczyjej perswazji ¹⁰³.

Mertonowi udaje się uzyskać efekt abstrakcji, która ma głębszą wymowę. Jeden z biografów Mertona, John Howard Griffin, zauważył, że Merton nie interesował się zwyczajną fotografią, ale używał jej, jako *ogniska kontemplacji*. Merton nazwał aparat używany przez siebie „*aparatem - Zen*”. To, co fotograficznie notował, było sposobem medytowania nad przedmiotami, a akt

¹⁰³ Por. M. Mott, *Seven ...*, dz. cyt. s. 173 - 174.

kontemplacji - obrazową metaforą, rodzajem aluzji. Mertonowi chodziło o uważną rewizję, wgląd w widzialny świat. Zgłębianie Zen pomagało w takim wglądzie. Wiedział, że Zen nie jest ani teologią, ani zasadą estetyczną, lecz że sam zawiera się w religii lub ekspresji artystycznej. Zarówno Meatyard, jak i Merton, idąc nieco inną ścieżką plastyczną, dochodzili do podobnych efektów. Obaj chcieli powiedzieć, że nie trzeba posiadać wszystkiego, co widzimy, nie trzeba wszystkiego do końca wyjaśniać. Można doświadczyć spotkania z Rzeczywistością, można w niej uczestniczyć na sposób uważny i kontemplacyjny, i zdobywać coraz głębszą wolność¹⁰⁴.

Wstępując do klasztoru, Merton szczerze wyrzekł się wszystkiego. Odtąd liczyły się tylko milczenie, modlitwa i kontemplacja w służbie tej wielkiej Myśli, tej mądrej Prawdy i niepojętej Miłości, która wywiodła go z żelbetonowych czeluści nowojorskiego lewiatana. Tymczasem w tym ustroniu czekała nań największa i tajemnicza niespodzianka jego życia. To, czego się wyrzekł, zostało mu zwrócone. Ufając bezgranicznie w miłosierdzie Boże, zdał się na łaskę Opatrzności i oto posadzono go rychło przy warsztacie pracy, której się wyrzekł, opuszczając świat. Rzecz dziwna, Merton, autor nigdy niewydanych romansideł i opowiadań dla ilustrowanych magazynów, nie był w stanie wydusić z siebie ani pół wiersza. Poezja, do której podświadomie tęsknił, była jak ogród zaczarowany, do którego Merton nie miał prawa wstępu. Teraz, w klasztorze, otworzyło się w nim jakieś głęboko ukryte źródło i świeżo upieczony mnich zaczyna pisać wiersze. Tom wierszy będzie stanowił jego pierwszą publikację. Stało się to dlań źródłem frasunku i zakłopotania. Nie po to przecież przyoblekł się w duchowe szaty trapistów, aby zaczerniać kartki papieru lirykami, i jego spowiednik karciał go w tym duchu. Jego przyjaciele spoza klasztoru zachęcali go, aby pisał dalej. Ale Merton w głębi serca wiedział, że nie byłoby to zgodne z wolą Bożą. I tak się złożyło, że kiedy w święto nawrócenia św. Pawła udał się po instrukcję do

¹⁰⁴ Por. J. Griffin, *Flow ...*, dz. cyt. s. 197.

opata, nie myśląc nawet o tych sprawach, ten ostatni powiedział mu: „*Chcę, żebyś dalej pisał wiersze*” (MVM s.224) ¹⁰⁵ .

Nie skończyło się, rzecz jasna, na pisaniu wierszy. Od chwili wstąpienia do klasztoru aż do przedwczesnej śmierci w Bangkoku w 1968 roku, Merton napisał i wydał wiele książek o tematyce religijnej, filozoficznej, liturgicznej, o życiu zakonnym i kryzysie współczesnej cywilizacji, o poezji Psalmów, bombie atomowej i mistyce Wschodu. Cechą charakterystyczną i zastanawiającą pisarstwa Mertona jest przeplatanie się wątków monastyczno-religijnych i świeckich. Merton, autor *Posiewu kontemplacji* i *Znaku Jonasza* (książek tłumaczonych i znanych u nas), interpretator poezji biblijnej (*Bread in The Wilderness*), cierpliwy pielgrzym idący śladami św. Jana od Krzyża (*Ascent to The Truth*), jest również autorem *Listu do białego liberała* (problem murzyński w Ameryce) oraz *Listu do Pablo Antonio Caudra* (analiza sił tworzących złowrogie kleszcze, w jakich znalazł się świat współczesny) i lakonicznej, a wstrząsającej relacji wypadków wiodących do podjęcia decyzji o użyciu bomby atomowej (*The Original Child Bomb*) ¹⁰⁶ .

Nieortodoksyjne myślenie, bezkompromisowa odwaga w formułowaniu sądów, gniew sprawiedliwy, sarkazm, ironia i poczucie humoru, umiejętność demaskowania pseudo cnoty i wszelkich pseudo wartości, wszystko to składa się na wielkie i bogate dzieło, które Mertonowi wyznacza wysoką rangę w literaturze zaangażowanej. Z oddalenia klasztornego Merton widział wyraźniej i odczuwał boleśniej kryzys współczesnego świata, jego bolączki i jego kalectwo duchowe, wszystkie objawy smutne i zawstydzające w społeczeństwie, które mieni się być społeczeństwem chrześcijańskim, a w gruncie rzeczy uprawia zbiorową hipokryzję i ciągle jeszcze daje beznadziejne dowody niezrozumienia tego przykazania, które jako najważniejsze w Zakonie mówi o miłości bliźniego ¹⁰⁷ .

Koncepcja publiczności, masy, w której giną indywidualne cechy jednostki ludzkiej, a wszyscy zostają zaliczeni do osób trzecich, osób postron-

¹⁰⁵ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 223 - 224.

¹⁰⁶ Por. Tamże, s. 225.

¹⁰⁷ Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 167.

nych, niebiorących udziału, niepoczuwających się do odpowiedzialności za to, co się dzieje, a więc rzekomo niewinnych, dała *asumpt* Mertonowi do opatrzenia tomu zapisków, refleksji i obserwacji tytułem, który przywraca równowagę. Merton przyznaje się, że jest współwinnym widzem, człowiekiem, a nie *osobą trzecią*, nie biernym obserwatorem, który gapi się i co najwyżej wini tych innych, ale człowiekiem, czyli istotą moralną, która ma wolność wyboru i ponosi odpowiedzialność. Merton, rzecz jasna, mówi za siebie, ale nie ulega wątpliwości, że mówiąc za siebie do nas, mówi także i za nas. To my jesteśmy winni, kiedy dzieje się zbrodnia, krzywda i niesprawiedliwość. To my jesteśmy winni, kiedy ziemia jest „*jak gwiazda w ogniu cała i okrucieństwa lunach*”. To my jesteśmy winni za nieludzkość człowieka wobec człowieka, za nieludzkość i egoizm białej rasy w stosunku do kolorowych, za wyzysk, za marnotrawstwo, za hańbę krwiożerczych wojen. Winni podwójnie, jako ludzie i jako chrześcijanie ¹⁰⁸.

Prezentując wybór jego zapisków, świadczących o żarliwym zatroskaniu człowiekiem i problemami współczesnego świata, nie sposób powstrzymać się od zwrócenia uwagi na tę głęboką więź duchową, łączącą ludzi odważnie myślących i uczciwych, bez względu na ich zaplecze społeczne czy wyznaniowe. Dotkliwe odczucie i zrozumienie zła, które toczy świat od środka, tej szczególnej formy trądu, jaki poraził naszą cywilizację, kazało wielu ludziom odejść na bok, aby z oddalenia lepiej mogli widzieć i rozumieć, aby lepiej widząc i głębiej rozumiejąc, umieli wskazać na środki i kierunek naprawy. Odejść od świata to nie znaczy przekląć świat i potępić rodzaj ludzki. Dla trapiisty Mertona odejść od świata znaczyło lepiej go poznać, zrozumieć i pokochać. W ostatniej dekadzie swojego życia – potwierdzają jego bracia duchowi w zakonie (w tomie *In Memoriam*) - otwarcie wyrażał on rosnące zaniepokojenie duchowym bankructwem współczesnego człowieka, który objawiał się jego oczom, jako niewolnik bękarciej społeczności, zrodzonej ze związku pozbawionej wszelkich skrupułów polityki i technologii zabijania człowieka, który z kolei sam wydał owoce w postaci wojny

¹⁰⁸ Por. T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, Poznań 1994, s. 13 - 14.

atomowej i nienawiści rasowej. W niepokojący sposób wylapywał on i niestrudzenie denuncjował wszelkie objawy hipokryzji i demagogii tak w świeckim, jak w religijnym życiu. A jednak jego niestrudzony realizm nigdy nie pozwolił mu popaść w rozgoryczenie i dane mu było zachować podstawowy optymizm wobec zdolności człowieka, by się nawrócić i godnie żyć ¹⁰⁹.

Do ostatniej chwili swojego życia Merton pozostał dogłębnie zaangażowany w ludzkie sprawy w imię tej samej miłości, która kazała mu pozornie opuścić świat. Merton instynktownie wiedział, jak trafić do człowieka zmaltretowanego nadmiarem jałowej papki, jaką mu wpychają do gardła wszystkie środki masowego przekazu. Będąc żywym człowiekiem, zachował nawet w klasztorze niezależną indywidualność myślenia. Ten brak upokarzającego dla intelektualisty konformizmu sprawia, że rozważania Mertona znajdują żywy oddźwięk wśród tych wszystkich, którzy są oburzeni zorganizowanym absurdem, marnotrawstwem i obłudą współczesnej cywilizacji ¹¹⁰.

Merton jest raczej przykładem chrześcijańskiego guru, czyli nauczyciela, który w przepelnionej małpim wrzaskiem dżungli naszych czasów służy za przewodnika po zawitych labiryntach zbiorowego i indywidualnego sumienia. Jego bezkompromisowa odwaga i spokojna mądrość stanowią cenną i atrakcyjną wartość dla tych wszystkich, którzy nie ulegli deprawacji moralnej i znieczuleniu, a ciągle szukają dla siebie i dla innych tej trudnej odpowiedzi na bardzo stare pytanie: jak mamy żyć, aby ocalić siebie i świat od błędu, krzywdy, zbrodni, absurdu i katastrofy. Merton nie daje łatwej odpowiedzi. Jest na to zbyt mądry i zbyt skromny. Jego zadaniem jest być drogowskazem, który zaprowadzi w głąb ludzkich sumień, być nękającym znakiem zapytania nad całym naszym życiem indywidualnym i zbiorowym po to, aby ludzie nie popadli w nieuzasadnione samozadowolenie. *„Dlatego chwyta on od czasu do czasu człowieka za kark jak szczeniaka i nosem wtyka go w jego własne łajno moralne. Nie po to, aby go upokorzyć czy znęcać się nad*

¹⁰⁹ Por. T. Merton, *Pasja pokoju*, Kraków 2004, s. 75 - 76.

¹¹⁰ Por. T. Merton, *Zapiski ...*, dz. cyt. s. 16 - 17.

nim, ale po to, aby go obudzić w tej niebezpiecznej dla całej ludzkości godzinie i przypomnieć, że w jego własnych rękach znajduje się klucz do szczęścia i klucz do samozagłady” (FE s.134) ¹¹¹ .

Czas najwyższy dokonać wyboru, zaprowadzić ład i uczciwość w indywidualnym i zbiorowym życiu, harmonię między tym, co się głosi i wyznaje ustami, a tym, co jest codziennym dziełem naszych rąk. Byłoby śmieszne wyrażać jakieś błogie nadzieje na ten temat. Uważna lektura Mertona pozwala na poważny rachunek społecznego i politycznego sumienia ludzkiej zbiorowości ¹¹² .

¹¹¹ Por. J. Griffin , *Flow ...*, dz. cyt. s. 133 - 134.

¹¹² Por. M. Mott , *Seven ...*, dz. cyt. s. 115.

1.3 Życie duchowe Thomasa Mertona

Można powiedzieć, że życie duchowe Thomasa Mertona rozkwitło na dobre w momencie, kiedy zaczął pracę w Kolegium Św. Bonawentury w Oleanie. Merton pracował tam, jako nauczyciel angielskiego oraz miał przerobić ze studentami literaturę angielską od Beowulfa po romantyzm. To tu zaczęły powstawać jego poważniejsze rękopisy i dzienniki. Po tym jak przeżył wewnętrzne załamania, kiedy odmówiono mu przyjęcia do zakonu franciszkanów, Merton u św. Bonawentury zaczął odżywać wewnętrznie i spełniać wszystkie potrzeby serca, które odtąd kierowały się w stronę Boga. Będąc u Św. Bonawentury, przyłączył się do trzeciego zakonu, franciszkańskiego ruchu świeckich. Jego członkowie nosili pod ubraniem szkaplerz: sznurek z dwoma skrawkami brązowego materiału, podobnego do tkaniny stosowanej we franciszkańskich szatach. Dla Mertona był to symbol, że w jakimś sensie jest mnichem, mimo iż formalnie do wspólnoty zakonnej nie należy. Starał się doskonalić swoje życie religijne nie tylko w modlitwie, ale także przy stole. Ograniczył spożycie mięsa, ale miał poczucie winy, że nie potrafi zrezygnować z niego całkowicie. Walczył ze swoją przewlekłą kinomanią, postępując podobnie jak z jedzeniem mięsa ¹¹³.

Nie wszystkie jego wady były takie błahe. Usiłował żyć w celibacie, ale mu się nie udawało. W autobiografii zaledwie o tym napomyka. *„Jeżeli kiedykolwiek sądziłem, że jestem uodporniony na namiętności i że nie potrzebuję już walczyć o wyzwolenie się od nich, to teraz nie miałem już podstaw do takich iluzji”* (MVM s.243). Merton bardzo cenił sobie epokę Świętego Franciszka. Być może wpływ wywarł na niego św. Franciszek, który kiedyś wyjaśniał swemu biskupowi, dlaczego członkowie jego zakonu nie mogą posiadać majątku: *„Jeżeli posiadamy majątek, to siła zbrojna okazuje się czymś niezbędnym do jego obrony. Albowiem majątek jest przyczyną procesów i wojen, które na różne sposoby niszczą całą*

¹¹³ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 243 - 244.

miłość Bożą i miłość naszych współbliźnich. Dlatego to członkowie naszego zakonu nie będą posiadali majątku” (MVM s.244) ¹¹⁴ .

Poglądy Mertona na temat wojny znalazły swój wyraz przede wszystkim w powieści napisanej w okresie, gdy nauczał u Św. Bonawentury, *Dziennik mojej ucieczki od nazistów* (opublikowana w roku 1969 jako *Mój spór z Gestapo*). Jest to historia poety, który z Ameryki powraca do spustoszonego przez wojnę Londynu. Narrator, aczkolwiek przybywa z Ameryki, jest osobą bez przynależności państwowej: wypisz, wymaluj Merton. „*Mieszkałem w zbyt wielu krajach - wyjaśnia - by posiadać narodowość*” (MSG s.161) ¹¹⁵ .

U św. Bonawentury Merton wiele czasu spędza na modlitwie. Praktykuje różaniec, z którym się już nie rozstaje. Jego rozmiłowanie w modlitwie różańcowej będzie towarzyszyło mu do końca życia. Modli się brewiarzem i rozczytuje w Biblii. Czyta wiele książek o tematyce teologicznej oraz dzieła wielu świętych. Jego głód duchowy wzrasta z dnia na dzień i Merton zaczyna intensywnie poszukiwać drogi duchowej, która pozwoli mu doświadczać Boga ¹¹⁶ .

Był Wielki Tydzień roku 1941. Ogromne połacie Londynu były zdewastowane. Coventry zburzone. Kraj, w którym Merton spędził niemałą część swego życia, zasnuły dymy, a ziemia spłynęła krwią. Wydarzenia, które przekonywały innych, żeby pójść na wojnę, popchnęły Mertona w inną stronę. Uważał, że hitleryzmu nie da się zwalczyć metodami, do których odwoływali się naziści: zastraszaniem, przemocą, morderstwem. Był przekonany, że adekwatną odpowiedzią na zło może być tylko świętość. „*Istnieje tylko jedna obrona: Ewangelię pojmować dosłownie i być świętym*” (DS s.69) ¹¹⁷ .

Tuż po podjęciu decyzji o nieuczestniczeniu w rozlewie krwi, Merton przybył do opactwa w Gethsemani, by wziąć udział w klasztornych rekolekcjach ukrzyżowania Chrystusa i uczestniczyć w Chrystusowym zmartwychwstaniu. Merton rozpakował swoją walizkę w klasztornej zajezdni dla gości. Zawładnęło

¹¹⁴ Por. T. Merton , *The Secular ...*, dz. cyt. s. 101 - 102.

¹¹⁵ Por. T. Merton , *Mój spór ...*, dz. cyt. s 161.

¹¹⁶ Por. T. Merton , *Mysli ...*, dz. cyt. s. 32.

¹¹⁷ Por. T. Merton , *Day ...*, dz. cyt. s. 69.

nim poczucie, że oto wreszcie odnalazł środek, którego szukał. „*Powinienem powyrywać wszystkie kartki z tej książki, wszystkie stronicie, jakie do tej pory zapisałem, i rozpocząć tutaj*” - pisał w swoim dzienniku. „*Oto środek Ameryki. Zastanawiałem się, co spaja ten kraj, co sprawia, że świat nie rozpada się na kawałki. To właśnie takie miejsca jak ten klasztor i nie tylko ten, muszą być inne*”. Pięć dni później, w Wielką Sobotę, zwierzał się: „*Tylko jednego pragnę: kochać Boga. Ci, którzy Go kochają, przestrzegają Jego przykazań. Jedno tylko pragnę robić: spełniać Jego wolę. Modłę się, żebym przynajmniej dowiedział się, co to może oznaczać. Czyżby miało to oznaczać, że pewnego dnia zostanę mnichem w tym klasztorze? Panie mój i Królu, Boże mój!*” (ŚK s.75) ¹¹⁸ .

Była jednak oczywista wątpliwość: skoro dla franciszkanów jego przeszłość była nie do przyjęcia, to czy trapiści nie będą mieli podobnych obiekcji? W trakcie pięciu dni spędzonych w początkach września w klasztorze trapistów pod wezwaniem Matki Boskiej z Doliny, nieopodal Providence, na Rhode Island, Merton zmagął się z wyborem, przed jakim stanął, i usiłował zrozumieć motywy swego postępowania. Pisząc o swoim dylemacie do Baronowej, stwierdził, że zapętlił się jak precel. „*Półowiczność mnie zabija*”- powiedział Markowi Van Dorenowi, przywołując opowieść o młodzieńcu, którego Jezus wezwał, by rozdał wszystko. Nocą 27 listopada, siedząc w swoim pokoju u Św. Bonawentury, tak napisał w swoim dzienniku: „*Mam iść do Harlemu czy do trapistów? Dlaczego myśl o trapistach mnie nie odstępuje? Może boję się właśnie tego, że napiszę i zostanę odrzucony. Może i uczepiłem się swojej niezależności, szansy na pisanie, tego, żeby iść tam, gdzie mi się podoba. Pomysł zamieszkania w Harlemie to dobra i godziwa metoda naśladowania Chrystusa. Jednak pomysł pójścia do trapistów jest fascynujący, napędza mnie i lękiem, i pragnieniem. Ale wciąż powraca myśl: „Rozdaj wszystko, rozdaj wszystko”!* (RJ s.48) ¹¹⁹ .

Z ojcem Filoteuszem, jednym z braci, rozmawiał o swoim pragnieniu zostania trapistą i zadał mu palące pytanie: czy to, że się splodziło dziecko, jest

¹¹⁸ Por. T. Merton, *Ślub ...*, dz. cyt. s. 75.

¹¹⁹ Por. T. Merton, *The Road ...*, dz. cyt. s. 47 - 48.

nieprzewidywalną przeszkodą w drodze do kapłaństwa? Ojciec Filoteusz odpowiedział, że takiej przeszkody nie ma, i zaproponował, by Merton w czasie ferii bożonarodzeniowych udał się do Gethsemani celem przedyskutowania sprawy z opatem. „Wybiegłem z pokoju ojca Filoteusza - pisał Merton do Baronowej 6 grudnia 1941 - mówiąc wszystko, co pamiętałem z „Te Deum”. Poszedłem do kaplicy, tam padłem twarzą przed ołtarzem i zacząłem się modlić, prosić i błagać Wszechmocnego Boga, by sprawił, żeby mnie przyjęto do *trapistów*” (TMŻ s.197). Wychodząc z kaplicy, gotów był w ostateczności zaryzykować jeszcze jedną odmowę. Tego wieczoru napisał do opata Gethsemani. Po paru dniach opat przesłał w odpowiedzi pozwolenie na przyjazd ¹²⁰ .

Wraz z pismem od opata nadszedł list z komisji poborowej, wzywający Mertona do stawienia się celem powtórnego badania. Przepis dotyczący zębów uległ zmianie i Merton prawdopodobnie otrzymałby kategorię 1-A, osoby nadającej się do natychmiastowego wcielenia. Merton przekonany, że komisja zechce odroczyć badanie z tego względu, że jest w klasztorze, napisał do opata z prośbą, czy nie mógłby przyjechać szybciej niż planował, i zaczął już rozdawać swój dobytek: rękopisy Markowi Van Dorenowi, dziennik Catherine de Hueck Doherty, ubrania Domowi Przyjaźni, książki bibliotece uniwersyteckiej. Dla siebie zatrzymał tylko Biblię, brewiarz, egzemplarz *O naśladowaniu Chrystusa*, tom św. Jana od Krzyża, zbiór wierszy Gerarda Manleya Hopkinsa, antologię poezji Williama Blake'a, ubrania niezbędne na jednodniową podróż i różaniec ¹²¹ .

Nadszedł czas, gdy powiedział Bobowi Laksowi, że „*trzeba wyjść z podziemnej kolejki i wejść do czystego lasu*”. Nazajutrz, 9 grudnia, po tym, jak Kongres ogłosił wojnę z Japonią, Merton zlikwidował swoje konto w banku. Dnia 10 grudnia pojechał pociągiem do Court of the Queen of Heaven w Kentucky. Później wspominał, że nigdy nie było w całym jego życiu chwili, w której odczuwałby taki szczególny i nagły niepokój. Powtarzał: „*Proszę, dopomóż*

¹²⁰ Por. J. Forest , *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 197.

¹²¹ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 186 - 187.

mi. Co mam robić? Nie mogę trwać tak nadal. - Nagle, gdy tylko wypowiedziałem te słowa, uświadomiłem sobie wszystko, co mnie otaczało: ten las, te drzewa, te ciemne wzgórza, ten wilgotny wiatr nocny, a potem, wyraźniej niż cała ta dotykalna rzeczywistość usłyszałem w mojej wyobraźni wielki dzwon z Gethsemani, dzwoniący w nocy. Dzwon zdawał się mówić mi, gdzie jest moje miejsce, jak gdyby wzywał mnie do rodzinnego domu” (ML s.229) ¹²² .

Z pewnością przełomowym momentem w życiu Thomasa Mertona było założenie białych szat nowicjusza. Stało się to dnia 21 lutego 1942 roku w kaplicy opactwa Gethsemani. Ten ważny moment w życiu stał się dla niego najwyższym duchowym zaszczytem. Po ogoleniu głowy i założeniu białych szat nadano mu nowe imię: Frater Maria Ludovicus czyli Brat Maria Ludwik ¹²³ .

Opat, chorujący wówczas na zapalenie płuc, udzielił świeżo obleczonym nowicjuszom gorącej przestrogi, żeby raczej nie oczekiwali niczego prócz choroby, smutków, upokorzeń, postów i tego wszystkiego, przed czym ludzka natura się wzdraga: krzyża. W wyniku zmian, jakie nastąpiły w ostatnich latach, złagodzone, jak zauważył Merton, wiele ostrych rygorów w życiu trapistów. Teraz mnich w Gethsemani ma swój własny pokoik, wolno mu prowadzić korespondencję i śledzić wiadomości ze świata, a w zimie ma ciepło. Ale w roku 1941 żyło się tam w znacznie surowszych warunkach. Mnisi spali w swoich szatach na przykrytych słomą deskach, w lodowatych zimą i dusznych latem dormitoriach. Łóżka były pooddzielane wysokimi na szerokość barku przepierzeniami. Posty trwały w sumie pół roku. Typowy posiłek składał się z chleba, ziemniaków, jabłka i kawy zbożowej. Mięsa, ryby i jajek nie podawano w ogóle, nawet w takie świąteczne dni jak Wielkanoc czy Boże Narodzenie. Przez długie godziny odprawiano, i nadal się odprawia, wspólne modły: około ośmiu godzin dziennie. W tamtych czasach ogień rozpalano dopiero wtedy, gdy mróz pokrywał lodem szyby kościelnych okien ¹²⁴ .

Trapiści nosili bieliznę, której wzory zaprojektowano jeszcze w piętnastym wieku. Gorąca woda była dostępna dwa razy w tygodniu. A do tego,

¹²² Por. W. Shannon , *Milcząca ...*, dz. cyt. 229.

¹²³ Por. T. Merton , *Bieg ...*, dz. cyt. s. 231 - 232.

¹²⁴ Por. M. Pennington , *Thomas ...*, dz. cyt. s. 154 - 155.

by jeszcze bardziej smagać ciało, służyła *dyscyplina*, mały bicz, którym każdy z mnichów chłostał w piątki swoje nagie plecy, siedząc na łożku i odmawiając *Ojciec Nasz*. Naruszenia reguły potępiano publicznie na kapitule przewinień. Niewielki dobytek osobisty nowicjusza trzymano w małej skrzynce w *scriptorium*. Ciężką fizyczną pracę wykonywano narzędziami, które od czasów średniowiecza niewiele się zmieniły. Wiadomości ze świata rzadko docierały do mnichów. Porozumiewali się głównie za pomocą umownego języka znaków, mając do dyspozycji czterysta gestów rąk, odnoszących się głównie do modlitwy, pracy i jedzenia ¹²⁵ .

Pocztę do zewnętrznego świata, wyjąwszy specjalne pozwolenia, wysyłano cztery razy do roku: na Wielkanoc, w święto Wniebowzięcia, we Wszystkich Świętych i na Boże Narodzenie, i to tylko listy na pół strony, z których wszystkie przed wysłaniem były czytane przez przełożonego. Pocztę roznoszono, ograniczając się zazwyczaj do tychże czterech świąt. Nowicjusze z chóru cztery lub pięć razy w tygodniu uczęszczali na zajęcia: głównymi przedmiotami były studia z Reguły Benedyktyńskiej, życia duchowego i liturgii oraz śpiew. Nowicjusz od czasu do czasu odbywał prywatną konferencję z mistrzem nowicjatu oraz nie za częste spotkania z opatem. Codziennie, po parę godzin pracowali na roli, przy sprzątanii lub cięciu drewna. O ile słowo *samotność* dość często stosuje się w opisach życia trapistów, o tyle słowo *odosobnienie* praktycznie się u nich nie pojawia ¹²⁶ .

Mertonowi nie było łatwo. Silny nie był, cenił prywatność i nie lubił zapachu słomy. Niemniej jednak z radością przyjmował sposób życia i tradycję trapistów, bynajmniej nie mając poczucia, że jest uwięziony, czuł się wolny. Klasztor był jedynym miejscem na świecie, pisał Merton w rocznicę swych pierwszych odwiedzin, gdzie wszystko ma sens. „*Mogłem teraz przez cały czas, bez jakichkolwiek przeszkód, zająć się tym, czym zawsze najbardziej chciałem się zajmować. Jak tylko wszedłem do środka, wiedziałem, że jestem w domu, domu, którego albo nigdy nie miałem, albo byłem w nim obcy*” (HR s.98) ¹²⁷ .

¹²⁵ Por. T. Merton , *The Hidden ...*, dz. cyt. s. 138.

¹²⁶ Por. T. Merton , *The Road ...*, dz. cyt. s. 263 - 264.

¹²⁷ Por. T. Merton , *Honourable ...*, dz. cyt. s. 97 - 98.

Mimo iż przeżywał okresy trudności i niepewności, chwile frustracji z powodu wymagań i ingerencji ze strony zakonu, jego pisma z tych pierwszych kilku lat mówią głównie o rozwoju, o życiu w pewności i w poczuciu obecności Boga. „*Co za życie - pisał do Marka Van Dorena w kwietniu 1942 roku - Niesamowite. Nie z powodu jakichś czynności, które wykonujemy, pokuty, jakiś poszczególnych cech liturgii czy pieśni, nie dlatego, że śpimy na deskach i słomianych materacach, że pościmy, pracujemy, że leje się z nas pot, że śpiewamy i zachowujemy milczenie. To wszystko to zupełnie proste czynności, które nie mają znaczenia, bez względu na to, co w nich jest. Niesamowita jest natomiast cała jedność życia. Życie jest prawdziwą jednością. Fundamentem tej jedności jest jedność Boga, Jego prostota jest naszym życiem. Żyjemy Jego jednością: żyjemy jednością Jego skupienia. Nic dziwnego, że jest to cudowne. Życie jest Bogiem. Chrystus jest zasadą i celem absolutnie wszystkiego, co robi trapista, włącznie z oddychaniem*” (CWA s.144) ¹²⁸ .

Życie w klasztorze wpłynęło na całą osobowość Thomasa Mertona. Pokochał taki sposób życia całą duszą i dzielił się tą radością z innymi: „*Co mnie zaskakuje - pisał do Laksa w listopadzie 1942 roku - to nie to, że tutaj jestem szczęśliwy, ale że kiedyś próbowałem się oszukiwać, że gdziekolwiek indziej byłem szczęśliwy*”. Mszę opisywał jako „*uroczysty i skomplikowany dramat aniołów*”, słowami mszy głoszący „*nieskończoną dobroć Boga*”. Opowiadał Laksowi o swoich zakonnych przyjaciółach, w których odnajdywał to samo człowieczeństwo, co w twarzach, które gdzie indziej budzą lęk. „*Ludzie, którzy tu przybywają, są pierwotnie tacy sami jak ci z kolejki podziemnej. Różnica w tym, że tutaj zapominają, że są cwaniakami. Wielu z moich braci to naprawdę święci. A tym, co ma sens największy, jest bycie w obecności Boga i zgodne z Jego wolą życie, takie, jakie my tu prowadzimy, żyjąc powietrzem i chlebem*” (DS s.201) ¹²⁹ .

Wiersze i zapiski dziennikowe pochodzące z tych pierwszych lat spędzonych w klasztorze często zaskakują nas nieokleślaną radością, że

¹²⁸ Por. T. Merton , *Contemplation ...*, dz. cyt. s. 143 - 144.

¹²⁹ Por. T. Merton , *Day ...*, dz. cyt. s. 200 - 201.

przebywa wśród wygnańców: mnichów, którzy uciekli ze świata wojny i opresji, ambicji i rywalizacji. Klasztor to coś na kształt zgrzebnego raj. Ale poczucie łączności z tymi, którzy nie uciekli ze świata podziemnej kolejki, nie zaginęło. W liście pisanym w pierwszym roku pobytu w zakonie pisze do przyjaciół: „Całą noc modlimy się we łzach za ludzi, którzy są bici, kopani i zabijani, a którzy nic na to nie mogą poradzić” (ŚK s.88) ¹³⁰ .

Jednym z tych zabitych był brat Mertona, John Paul, który wstąpił do kanadyjskiego RAF-u. Bracia, których życie tak często rzucało w przeciwne strony, zbliżyli się do siebie, kiedy Tom powrócił z Anglii i rozpoczął studia w Columbii, aczkolwiek ta bliskość bardziej polegała na chodzeniu do kina niż na wspólnym religijnym przeobrażeniu. Dopiero, gdy John Paul założył mundur, zaczął chodzić z bratem do kościoła. Odkąd został sierżantem, szkolonym do funkcji obserwatora w załodze bombowca, jego starszy brat niepokoił się o niego w najwyższym stopniu. Łączące ich więzi wzmocniły się ¹³¹ .

W czerwcu 1942 roku, pod koniec szkolenia wojskowego, a tuż przed wyjazdem do Anglii, gdzie miał dołączyć do eskadry bombowców, John Paul przyjechał do Gethsemani, żeby odwiedzić swojego starszego brata, a skończyło się na tym, że został ochrzczony. Przez cztery dni, w trakcie przygotowania do chrztu, Tom zapoznawał Johna Paula z podstawami katolickiego chrześcijaństwa ¹³² .

Kłęska, jaka spotkała Mertona w Cambridge, czegoś go nauczyła. Aby realizować jakiś ważniejszy cel, do którego dążył, choć można by dyskutować, na ile rzeczywiście chciał ukończyć Cambridge i wstąpić do służby dyplomatycznej, musiał poświęcić niektóre ze swych pragnień i zachować pewną dyscyplinę. Gdy studiował w Columbii, przygody z alkoholem i kobietami nie skończyły się, ale był już zdolny do samokontroli na tyle, by nie przeszkadzało mu to w nauce i robieniu kariery literackiej, której pragnął. Do pewnego stopnia zintegrował swoje doświadczenie z pracą. Niektórzy z wielbicieli ojca Ludwika byli zszokowani, gdy jego przyjaciel Ed Rice opublikował później niektóre

¹³⁰ Por. T. Merton , *Ślub ...*, dz. cyt. s. 87 - 88.

¹³¹ Por. M. Mott , *Seven ...*, dz. cyt. s. 115 - 116.

¹³² Por. Tamże , s. 117.

z nieprzyzwoitych karykatur narysowanych przez Toma w czasie studiów w Columbii. Sam Tom czuł do nich odrazę, zarówno z powodu ich moralnej zawartości, jak i dlatego, że były kiepskie pod względem artystycznym: po prostu niewolnicze naśladowanie tego, co robili inni. A, jak powiedział, nawet władze uczelniane zdawały się „*uważać za całkiem naturalne i zdrowe, że student jest plugawy*”. Dopiero w jakiś czas później zrozumiał, że nadal uganiając się za przyjemnościami podważał swoje prawdziwe szczęście. „*Nic tak nie oślepi człowieka, zarówno pod względem moralnym, jak i duchowym, jak niewola apetytów jego własnego ciała. Trzeba było pięciu lub sześciu lat, bym odkrył, w jaką przerażającą niewolę sam siebie wpędziłem*” (SG s.190)¹³³.

Michael Mott w autoryzowanej biografii powraca wielokrotnie do tematu samobójstwa w dziennikach Mertona z owych trudnych lat. Myślę, że nieco go wyolbrzymia. Aczkolwiek istnieje fragment w rękopisie *Siedmiopiętrowej góry*, w którym padają słowa, że gdy ustępujemy żądzy, „*wchodzimy na drogę do nieszczęścia i nędzy, które w końcu powodują, że pragniemy uwolnienia od horroru tego, co uczyniliśmy, poprzez samobójstwo*” (SG s.192). Nie sądzę, by Thomas Merton kiedykolwiek naprawdę rozważał taką drogę do pseudo wyzwolenia, z pewnością nic w jego pismach nie wskazuje na obecność tego rodzaju myśli¹³⁴.

Gdy Tom doszedł do siebie po głęboko go dotykającym doświadczeniu w Cambridge, nadal jeszcze to, co najbardziej zgubne, było nieodkryte, schowane pod powierzchnią. Zobaczył to przez moment w Rzymie. Był to moment szczególnego nawiedzenia, gdy zdawało mu się, że przyszedł do niego ojciec. W świetle tamtej chwili ujrział swoją nędzę i pychę, a jego „*dusza zapragnęła ucieczki, wyzwolenia się z tego wszystkiego i wolności, i to z taką intensywnością i siłą, jakich nigdy przedtem nie zaznałem*” (FE s.134). Modlił się modlitwą wydobywającą się z samego dna swojego życia i swojej istoty, modlitwą do Boga, aby pomógł mu w wyzwoleniu się z tysiąca tych straszliwych rzeczy, które trzymają w więzach jego wolę. Ale Rzym wkrótce zniknął mu

¹³³ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 189 - 190.

¹³⁴ Por. Tamże, s. 192.

z oczu, a on sam, właściwie mimo woli, dał się wciągnąć w orbitę systemu wartości swego ojca chrzestnego. Kilka lat później w swym dzienniku zidentyfikował to, co w największym stopniu pozbawiało go wolności: „*Cieźkim jarzmem, które na siebie nakładamy, jest jarzmo naszej pychy i samolubstwa, uluda fałszywego „ja”, któremu służymy, kosztem wolności i szczęścia. Podążając dalej drogą swego życia, w stronę wolności wiary*” (FE s.135). Merton miał dojść powoli do odkrycia tej trzymającej w swych kleszczach iluzji, a uwalniając się od niej, skierował się ku prawdziwej wolności ¹³⁵ .

Kiedyś w Gethsemani Merton powiedział do nowicjuszy, by dziękowali Bogu nawet za minione błędy, ponieważ należą one do przeszłości i są dla cudownej Boskiej Opatrzności okazją do tego, by doskonalić się długiej wędrówce życia. Dodał, że nie chce czynić spowiedzi generalnej, ale gdyby nie pewne grzechy z czasów jego młodości, to byłby pewnie drugorzędny dyplomata gdzieś w jakimś kącie Imperium Brytyjskiego, a nie mnichem w Gethsemani ¹³⁶ .

W ten sposób jeszcze jeden z poddanych króla miał znaleźć wolność po drugiej stronie Atlantyku. Tom szybko poczuł coś ze swej nowej wolności i otrząsnąwszy się z początkowego rozczarowania, z charakterystyczną pogodą ducha, potrafił rozpocząć życie studenta uniwersytetu Columbia z entuzjazmem. To była nowa scena, szansa, by zacząć jeszcze raz. Pragnienie, które tak nieśmiało wyznał ciotce Maude tyle lat wcześniej na górnym pomoście piętrowego autobusu w Londynie - by zostać dziennikarzem - stało się teraz realną możliwością, do której zachęcał go kochający i wspierający Pop. I, co ważne, młody człowiek zdawał sobie teraz sprawę, że musi nałożyć pewne hamulce na swoje zwierzęce pasje, jeśli ma dysponować wolnością do prowadzenia takiego życia, jakie chciał. Posiadał już niejasne pojęcie o tym, że samodyscyplina jest jednym z elementów prawdziwej wolności człowieka. Oczywiście można by odpowiedzieć, że szukał szczęścia. Ale co to jest szczęście, gdzie można je znaleźć? Szczęścia nigdy się nie znajduje szukając go

¹³⁵ Por. J. Griffin , *Follow ...*, dz. cyt. s. 134 - 135.

¹³⁶ Por. T. Merton , *The Secular ...*, dz. cyt. s. 63.

dla niego samego. Szczęście jest zawsze odnajdywane w czymś innym. Myślę, że można to określić tak: szczęście polega na wiedzy, czego się chce, a następnie świadomości, że się to posiada lub jest się na dobrej drodze, by to odnaleźć. Tom bardzo dobrze wiedział, że *chce*, ale nie wiedział zbyt jasno, *czego*. Aczkolwiek z pewnym wyjątkiem. Jedno wyłaniało się całkiem wyraźnie: chciał zostać pisarzem. Część ostatecznej odpowiedzi brzmiałaby więc: pisarstwo, jakiegokolwiek by było. Ale było coś jeszcze. Coś, co pochodziło z samej jego natury i z jego chrztu, chociaż w tamtym momencie życia raczej by o tym nie pomyślał jak również od wielu osób i wydarzeń, które wystąpiły w jego życiu do tamtego czasu¹³⁷.

To, czego chcemy - nie jest tak do końca dowolnym wyborem. Jako istoty ludzkie, z umysłami i sercami ukształtowanymi na obraz Tego, który stale nas stwarza, dzieląc się z nami tym, że jest wiedzą i miłością, mamy nieskończone pragnienie poznawania i miłowania. Możemy poznać szczęście tylko wtedy, gdy odkryjemy sposób na ugaszenie tego nienasyconego pragnienia. Musimy odkryć nieskończone źródło i zdroj wiedzy i miłości, lub przynajmniej jakąś drogę do nich wiodącą, w przeciwnym wypadku bowiem będziemy nieustannie doświadczać pustyni tego pragnienia, które niszczy i wypala ludzkiego ducha, i uciekać od niej. Przemiana wewnętrzna Thomasa Mertona widoczna jest we wszystkich jego rękopisach, dziennikach oraz książkach, które tworzył na początku z tak wielkim trudem¹³⁸.

Marzył o pisarstwie, o świętym pisarstwie i życiu w gronie świętych mnichów. Oto zapisana przez Mertona modlitwa o wstawiennictwo i pomoc do Świętego Franciszka z Asyżu. Modlitwa, która wzrusza swoją głębią i zdradza pierwsze pragnienia zjednoczenia jego duszy z Bogiem. Została napisana 6 września 1941 roku, czyli na sześć miesięcy przed staniem się nowicjuszem w opactwie Gethsemani¹³⁹.

¹³⁷ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 148 - 149.

¹³⁸ Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 177 - 178.

¹³⁹ Por. F. Dell' Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 245 - 246.

„Święty Ojczy Franciszku, Wierzę, że w twojej ogromnej i niewysławionej miłości do Jezusa Chrystusa, naszego Pana, możesz wejrzeć w moją niemą, powykręcaną duszę i zobaczyć, co w niej jest, zanim wypowiem w tanich, wulgarnych, głupich słowach, co myślę o kapaniu z mojego kosztownego, wiecznego pióra. I przez ogrom twej żarliwej i nieskalanej oraz pokornej miłości do Jezusa, mego Boga, wiem, że będziesz się za mnie modlił do Niego, bym otrzymał to, o co się modlę, co przybliży mnie do Niego w miłości i pokorze. Zatem modlę się do ciebie, Święty Ojczy Franciszku, najpierw, żebym był nieustannie przepelniony łzami i miłością Boga nie dla przyjemnych doznań. I żeby zawsze napełniała mnie jedynie pociecha, by nie rozpierała mnie duma, lecz bym miał siłę i pragnienie całkowitego opuszczenia tego świata, choć się z nim nie rozstanę. A jeśli nie napełnię się mocą pocieszenia, tym bardziej będę potrzebował twoich modlitw, Święty Ojczy, bo postanowienia, które uczyniłem, będąc pełnym miłości, są takie, jakby miały się rozbić na skałach mojej pychy i cielesnego samolubstwa. Kiedy modlę się o cierpienie - a potem się przeziębiam, co jest najbardziej niepoważną chorobą na świecie, kicham w kościele, mam katar, pocę się, nie czuję pobożności, wyglądam bardzo nie malowniczo - jaki tego skutek? Jestem wściekły i niecierpliwy, i zły na siebie za niecierpliwość. Ale jeżeli jestem zły na siebie za niecierpliwość, podrywa się na równe nogi moja duma, nic poza tym (TMB s.249) ¹⁴⁰ .

Wracam więc do łóżka na długą drzemkę poobiednią, opuszczając nonę, i to mnie złości. To, czy pójdę czy nie do łóżka nie stanowi różnicy, jeśli chodzi o miłość Boga. Ale już duma stanowi różnicę, a jestem wściekły na samego siebie z powodu dumy. Byłoby dobrze, gdybym nie kładł się do łóżka. Mógłbym nadal chorować, a tak już wyzdrowiałem. Nie ma to znaczenia. Ogarnęła mnie jednak złość i niecierpliwość, a to przejaw wielkiej niedoskonałości, która jest niczym więcej jak pychą. Święty Ojczy, oddal ode mnie, przez swe modlitwy, tę pychę, gdyby nie pycha, miałbym do napisania tutaj coś mniej absurdalnego. Jestem jednak świadomy tego, że owa absurdalność to jedynie znak większej pychy. Bez pychy zaś nie byłbym tak świadomy języka, którym wyrażam swoje uczucia, ale to tylko jedna strona. Chciałbym lepiej wyrazić uczucia z szacunku do Boga, który

¹⁴⁰ Por. F. Dell' Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 248 - 249.

obdarzył mnie drobnymi, bardzo zwyczajnymi i znanymi, i niezaskakującymi oraz hojnymi łaskami. Ale myślę również, że lepiej byłoby o tym pisać odpowiednimi, nie tanimi słowami, by czytelnik mógł, (jeśli ktokolwiek to przeczyła) szanować mnie, moje doświadczenie (w przeciwieństwie do ogólnego doświadczenia, choć tak naprawdę nie jest ono moje, a jeśli ja żądam dla niego szacunku, tracę wszelkie dobro, które mi ono przyniosło, miłość i poświęcenie memu Panu) (TMB s.252) ¹⁴¹ .

Święty Ojczy, módl się, bym umiał pisać prosto wszystko, co kiedykolwiek będę miał do napisania, aby z tych bzdur, które piszę o Bogu, nie wynikał jakiegokolwiek brak szacunku dla Niego. Lecz skoro jestem pokorny, przez sam fakt pokory pragnę lepiej pisać. Będąc pokornym, chcę pisać prawdę jak najprościej i owa prostota nigdy nie będzie bzdurą i skandalem, chyba, że dla ludzi szczególnie zaplątanych w pychę. Święty Ojczy Franciszku, módl się za mnie, bo nigdy nie odmówisz wysłuchania próśb, które pomogą mi zbliżyć się do naszego Pana. Więc módl się, abym mógł dawać ubogim jak najwięcej. I abym wkrótce umiał być głodnym, żeby ktoś inny mógł jeść. I abym szybko nauczył się cierpieć, by ktoś inny nie cierpiał. I abym mógł się śmiać i śpiewać, kiedy będę pogardzany z miłości do Boga, i abym potrafił tańczyć i bawić się, kiedy będę lżony dla Bożej miłości i nazywany szaleńcem, głupcem i oszustem (TMB s.253) ¹⁴² .

Módl się, żebym był ubogi, łagodny, bym łaknął i pragnął sprawiedliwości, i był miłosierny, abym czynił pokój, miał czyste serce, cierpiał prześladowanie z Jego powodu. Módl się za mnie, Święty Franciszku, aby to wszystko się stało, choć nigdy nie byłem głodny, chyba że z niemądrych powodów (nie udało mi się otworzyć lodówki) i nigdy nie cierpiałem, chyba że z głupich powodów (kac, siniaki po całonocnym spacerze po Targach Świątowych). Módl się za mnie, Święty Ojczy Franciszku, abym zawsze śpiewał Bogu w sposób pokorny, dziecięcy i słodki i abym nie doprowadzał samego siebie do wściekłości,

¹⁴¹ Por. F. Dell' Isola , *Thomas ...*, dz. cyt. s. 251 - 252.

¹⁴² Por. Tamże , s. 253.

kiedy zamiast heroicznych pokus nachodzą mnie tylko głupie, bzdurne i obraźliwe: kim według siebie jestem? Inne przyjdą wkrótce! (TMB s.254)¹⁴³ .

Tylko módl się, mój Ojczy, Święty Franciszku, abym zrezygnował ze wszystkiego dla mego Pana, bym zawsze mógł otrzymywać łaskę modlitwy łagodnej i cierplivej, i radosnej, a nie modlił się w zamęcie pychy i skrupułów, które pycha kładzie mi do głowy, i lęków, którymi nas paraliżuje. Módl się o dość pokory dla mnie, żebym zawsze modlił się o pokorę, ubóstwo i łzy. Za miłosiernym wstawiennictwem Chrystusa, naszego Pana, który króluje z Ojcem i Duchem Świętym po wszystkie wieki, jeden Bóg, życie i radość oraz szczęście, i jedyny godzien miłości! Amen” (TMB s.255)¹⁴⁴ .

Tom był szczęśliwy w swojej wierze. Od chwili, gdy otrzymał dar wiary, nigdy nie miał żadnych trudności w pogodzeniu go z tym drugim darem, w który został tak wyjątkowo szczerze wyposażony, darem szczególnego intelektu, talentem do myślenia. W książce *Nowy człowiek* napisał: *„Jeśli Bóg uczynił nas rozumnymi i wolnymi, to po to, byśmy mogli rozwijać naszą wolność, poszerzać naszą władzę i zdolność pragnienia i kochania do niewiarygodnych rozmiarów oraz wnieść nasze umysły ku niewyobrażalnemu widzeniu prawdy. Paradoksalnie, dzięki łasce Bożej ostatecznie osiągamy naszą pełną duchową wolność”* (NC s.192). W *Zapiskach współwinnego widza* Tom powiedział, że jego nawrócenie na katolicyzm zaczęło się od uświadomienia sobie obecności Boga tu i teraz, w świecie i w nim samym. Zobaczył, że jego najważniejszym zadaniem, jako chrześcijanina jest żyć w pełnej i żywej świadomości tej podstawy istnienia. Uważał, że jest człowiekiem postępowym, obdarzającym głębokim szacunkiem i miłością tradycję, człowiekiem postępowym, który chce zachować ciągłość z przeszłością. Kochał średniowiecze, kochał grekę i Ojców Łacińskich. Chciał być otwartym wobec wartości współczesnego świata, zachowując tradycyjną postawę katolicką. Pod tym względem odczuwał później dużą zbieżność z przekonaniem papieża Jana XXIII. Ale nie patrzył wstecz: *„Chrześcijanin jest, względnie powinien być tym, który zdecydował się na rzecz paruzji, na rzecz*

¹⁴³ Por. F. Dell’ Isola , *Thomas ...*, dz. cyt. s. 254.

¹⁴⁴ Por. Tamże , s. 255.

decydującego nastania Królestwa” (NC s.193). Całe jego życie było do tej decyzji dostosowane. Modlił się słowami: „*Przyjdź Królestwo Twoje!*” Nawrócenie się Thomasa na katolicyzm oznaczało koniec długich zmagania, było przełomem prowadzącym do nowej wolności. Ten koniec był tak naprawdę początkiem, rozpoczęciem pewnego procesu, otwarciem się wobec całego życia kolejnych etapów nawrócenia. Prawie trzydzieści lat później napisał: „*myślę, że będę musiał stać się chrześcijaninem*”. A wtedy, w roku 1938, następnym jego krokiem było rozpoczęcie poszukiwania drogi, na której mógłby być prawdziwie wolny, by żyć czerpiąc z procesu nawracania się. Przywiodło go to do drogi życia naznaczonej przez nawrócenie, prowadzącej do złożenia wieczystych ślubów nawrócenia ¹⁴⁵ .

Thomas Merton często porównywał swoje życie duchowe do etapów, które przeżywał naród żydowski podczas wędrówki przez Morze Czerwone, przez pustynię oraz przez liczne doświadczenia wiary przeżywane w swej historii. Jak piękne i jak groźne są słowa Boga, gdy przemawia do dusz, powołując je do siebie i do ziemi obiecanej, będącej uczestnictwem w Jego własnym życiu do tej pięknej, urodzajnej krainy, która jest życiem łaski i chwały, życiem wewnętrznym, życiem mistycznym. Są to słowa miłe dla tych, którzy je słyszą i są im posłuszni, ale czym są dla tych, którzy ich słuchają, nie rozumiejąc i nie odpowiadając na to wezwanie? „*Ziemia bowiem, do której wchodzisz posiąść ją, nie jest jak ziemia egipska, z której wyszedłeś, gdzie posiawszy nasienie jak do ogrodów wodę się sprowadza na oblewanie, ale jest to ziemia gór i dolin, z nieba dżdżu czekająca. Ziemia, którą Pan Bóg Twój zawsze nawiedza, a oczy Jego na niej są od początku roku, aż do końca jego*”. „*Jeśli tedy będziecie posłuszni przykazaniom moim, które ja wam dziś daję, abyście miłowali Pana, Boga waszego i służyli Mu ze wszystkiego serca waszego i ze wszystkiej duszy waszej. Da deszcz ziemi waszej wczesny i późny, abyście zebrali zboże i wino, i oliwę, i siano z pól na paszę dla dobytku i abyście sami jedli i nasycili się. Strzeżcie się, by się snadź nie dało uwieść serce wasze, i byście nie odstępili od Pana i służyli cudzym bogom, i kłaniali się im, bo Pan rozgniewany zamknie niebo*

¹⁴⁵ Por. T. Merton , *Nowy człowiek* , Kraków 1969 , s. 192 - 193.

i deszcze nie spadną, ani ziemia nie da urodzaju swego, sami też wyginiecie prędko z ziemi wybornej, którą wam Pan dać ma” (Pwt 11,10-17) ¹⁴⁶.

„Przeszedłem, tak jak Żydzi, przez Morze Czerwone chrztu. Wchodziłem w pustynię, niezmiernie łatwą i wygodną pustynię, gdzie wszystkie próby były dostosowane do mojej słabości. Miałem tam sposobność oddania wielkiej chwały Bogu przez proste zaufanie Mu i posłuszeństwo i pójście Jego drogą niezależną od mojej własnej natury i mojego własnego sądu. Miała mnie ona doprowadzić do krainy, której nie mogłem sobie nawet wyobrazić ani zrozumieć. Była to kraina zupełnie inna niż kraj Egiptu, z którego się wydostałem: kraj ludzkiej natury oślepionej i zniewolonej przez zepsucie i grzech. Miała to być kraina, gdzie praca rąk ludzkich i ludzkiej przemyślności znaczy bardzo mało albo i nic, ale gdzie Bóg wszystkim kieruje, a ja powinienem działać tak wyłącznie i tak ściśle pod Jego przewodnictwem, jakby On sam myślał poprzez mój umysł i wykonywał swoją wolę poprzez moją wolę. Do tego zostałem powołany. Dla tego celu zostałem stworzony. To dlatego Chrystus umarł na krzyżu, dlatego zostałem ochrzczony i dlatego też żywy Chrystus zamieszkał we mnie, roztapiając mnie w siebie płomieniami swojej miłości” (ZWW s.171) ¹⁴⁷.

Tak brzmiało wezwanie, które Merton otrzymałem wraz z chrztem, połączone ono było ze straszliwą odpowiedzialnością, jeśli by na nie odpowiedzieć. *„A jednak, w pewnym znaczeniu, było dla mnie prawie niemożliwością dosłyszeć je i odpowiedzieć na nie. Może wymagało to jakiegoś cudu, łaski, bym mógł natychmiast, spontanicznie i z zupełną wiernością odpowiedzieć na to wezwanie. Ale jak wielką byłoby to rzeczą, gdybym tak uczynił!” (ZWW s.172) ¹⁴⁸.*

Z pewnością tego dnia otworzyła się przed Mertonem brama na nieogarnione przestrzenie. I choć niejasno i podświadomie, nie mógł sobie z tego nie zdawać sprawy. Ta świadomość była jednak tak jeszcze daleka i negatywna, że zjawiała się u niego tylko przez kontrast z trywialnością i banalnością zwykłych ludzkich doznań: z rozmowami ze swoimi przyjaciółmi, z widokiem miasta i z faktem, że każdy krok zrobiony na Broadwayu prowadził go coraz dalej i dalej

¹⁴⁶ Por. T. Merton, *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 87.

¹⁴⁷ Por. T. Merton, *Zapiski ...*, dz. cyt. s. 171.

¹⁴⁸ Por. Tamże, s. 172.

w przepaść i oddalał od tego szczytu. „Ksiądz Moore złapał nas w chwili, gdyśmy wychodzili z bramy, i zaprosił nas usilnie, abyśmy przyszli na śniadanie na probostwo. Dobrze, że się tak stało. Miało to coś z charakteru Kościoła jako dobrej Matki cieszącej się odnalezieniem zgubionej drachmy. Zasiadliśmy wszyscy wokół stołu i nie było nic niewłaściwego w radości, jaką mi sprawiała cała ta weselość, gdyż miłość bliźniego nie może być nigdy niestosowna i rażąca aż pewnością wszyscy cieszyli się naprawdę z tego, co się stało, w pierwszym rzędzie ja i ksiądz Moore, a potem w różnym stopniu Lax, Gerdy, Seymour i Rice” (ZWW s.173) ¹⁴⁹ .

„Ale później wyszliśmy i spostrzeżliśmy, że nie mamy gdzie pójść to wtargnięcie elementu nadprzyrodzonego przewróciło nam cały porządek normalnego, powszedniego dnia. Było już po jedenastej i prawie pora na lunch, a dopiero co zjedliśmy śniadanie. Jak mogliśmy teraz znów jeść? A jeśli w południe nie pójdziemy na lunch, to co będziemy robić? I wtedy ten głos, który był we mnie, odezwał się znowu i ponownie wyjrzałem przez te drzwi, których przeznaczenia nie mogłem zrozumieć, w krainę niepojętą dla mnie, bo pełną znaczeń, których nie mogłem rozszyfrować: Ziemia bowiem, do której wchodzisz posiąść ją, nie jest jak ziemia egipska, z której wyszedłeś. Bo myśli moje nie są waszymi myślami. Szukaj Pana, dopóki może być znalezion; idź do Niego, dopóki jest blisko. Czemu dajesz pieniądze za to, co nie jest chlebem i twoją pracą za to, co nie przynosi ci zadowolenia?” (SG s.269) ¹⁵⁰ .

Merton słyszałem to wszystko, a jednak byłem jakby niezdolny do uchwycenia i do zrozumienia tych słów. Może w pewnym sensie istniał rodzaj moralnej niemożliwości, żebym zrobił to, co trzeba było wtedy uczynić, ponieważ nie miał jeszcze pojęcia, co to znaczy modlić się, ponosić ofiary, wyrzec się świata i prowadzić to, co nazywa się życiem wewnętrznym. Co powinien był jednak zrobić z tych rzeczy, które wówczas nawet nie przychodziły mu myśl? „W pierwszym rzędzie, trzeba mi było przystępować codziennie do komunii. Nie przyszło mi to do głowy, ale z początku zdawało mi się, że nie ma tego zwyczaju. Oprócz

¹⁴⁹ Por. T. Merton , *Zapiski ...*, dz. cyt. s. 173.

¹⁵⁰ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 268 - 269.

tego sądziłem, że trzeba iść do spowiedzi za każdym razem, gdy się chce przystąpić do komunii, Oczywiście najprostszym wyjściem byłoby dalsze uczęszczanie do księdza Moore'a i oświecenie się w takich sprawach” (SG s.272) ¹⁵¹ .

Następną rzeczą, którą Thomas Merton chciał zrobić, to poddać się ciągłemu i całkowitemu kierownictwu duchowemu. Sześć tygodni nauki religii to nie było dużo i z pewnością zyskał zaledwie pierwociny pojęć o rzeczywistym prowadzeniu życia katolickiego. *„Gdybym nie był popadł w tak absolutnie tragiczne w skutkach przeświadczenie, że teraz już okres mego religijnego kształcenia się zakończył, nie byłbym zrobił takiego bigosu z tego pierwszego roku po moim chrzcie. Najgorsze było, że cofałem się przed zadawaniem niektórych nasuwających mi się pytań i wstydząc się swojej słabości, nie odważyłem się prosić księdza Moore'a o radę w rzeczywistych i zasadniczych potrzebach mojej duszy” (SG s.273) ¹⁵² .*

Kierownictwo duchowe było wtedy dla niego jak najbardziej potrzebne, a równocześnie o pozyskanie go najmniej się troszczyłem, zdobył się jedynie na zapytanie księdza Moore'a - co to jest szkaplerz, jaka jest różnica między brewiarzem a mszałem i gdzie mógłbym nabyć mszał? Na razie odsuwał od siebie myśl zostania księdzem. Mimo to, kiedy przestawał myśleć wyraźnie o sobie jako o możliwym kandydacie do wysokiego, trudnego i specjalnego powołania w Kościele, dochodził automatycznie do rozluźnienia woli, odprężenia czujności i do kierowania się w swoim postępowaniu jedynie normami zwyczajnego życia ¹⁵³ .

Merton wyraźnie potrzebował wysokiego ideału i trudnego celu, to mogło mu dać kapłaństwo. Odgrywało też w tym rolę wiele konkretnych czynników. Jeżeli kiedyś miał wstąpić do seminarium albo do zakonu, powinien był zacząć naśladować tryb życia zakonników lub seminarzystów: żyć spokojniej, wyrzec się tak wielu rozrywek i takiej światowości i troszczyć się bardzo o unikanie wszelkich okazji, które mogłyby grozić pobudzeniem namiętności do stanu dawniejszego rozhulania. Bez tego ideału groziło mu rzeczywiste

¹⁵¹ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 271 - 272.

¹⁵² Por. Tamże, s. 273.

¹⁵³ Por. Tamże, s. 274.

i bezustanne niebezpieczeństwo zaniedbania i obojętności toteż prawdą jest, że po otrzymaniu niezmierniej łaski chrztu, po wszystkich walkach przekonywania się i nawrócenia, po całej długiej drodze, jaką odbył przez tak wielkie przestrzenie krainy niczyjej leżącej u granic piekła, zamiast stać się mocnym, żarliwym i wielkodusznym katolikiem, ześliznąłem się po prostu w szeregi tych milionów letnich, nudnych, ospałych i obojętnych chrześcijan żyjących życiem jeszcze na wpół zwierzęcym i zdobywających się z biedą na wysiłek utrzymania istnienia łaski w swoich duszach ¹⁵⁴ .

Thomas czuł, że powinien był zacząć się modlić, tak naprawdę się modlić. Czytał całe książki o mistycyzmie. *„W chwili chrztu gdybym tylko zdał sobie z tego sprawę, prawdziwe życie mistyczne, życie łaski uświęcającej, teologicznych cnót wlnych i darów Ducha Świętego otwarło się przede mną w całej swojej pełni: trzeba mi było tylko wyjść i wziąć je, a byłbym wkrótce uczynił postępy w modlitwie. Nie zrobiłem jednak tego. Nie wiedziałem w ogóle, czym jest zwykła modlitwa myślna, a byłem przecież zdolny do uprawiania jej od samego początku. Co gorsza, upłynęło cztery lub pięć miesięcy, zanim nauczyłem się porządnie odmawiać różaniec, chociaż go posiadałem i mówiłem czasem na jego paciorkach Ojcze nasz i Zdrowaś Maryjo, nie wiedząc, że to chodzi jeszcze o coś innego”* (SG s.279) ¹⁵⁵ .

„Tego pierwszego roku jednym z wielkich błędów mojego życia wewnętrznego był brak nabożeństwa do Matki Bożej. Wierzyłem w prawdy, które Kościół o Niej głosi, mówiłem Zdrowaś Maryjo przy pacierzu, ale to nie dosyć. Ludzie nie zdają sobie sprawy z olbrzymiej mocy Najświętszej Panny. Nie wiedzą, kim Ona jest ani że wszystkie łaski przechodzą przez Jej rękę, ponieważ Bóg chciał, żeby w ten sposób uczestniczyła w Jego dziele zbawienia ludzi” (SG s.289) ¹⁵⁶ .

W owym czasie Merton, mimo że w nią wierzył, Matka Boża była w jego życiu jedynie rodzajem pięknego mitu, bo w praktyce poświęcał Jej niewiele więcej uwagi niż jakiemuś symbolowi i poetycznej postaci. Była dla niego tą Dziewicą, stojącą nad odrzwiami średniowiecznych katedr. Była tą, którą

¹⁵⁴ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 278 - 279.

¹⁵⁵ Por. Tamże , s. 280.

¹⁵⁶ Por. Tamże , s. 281.

widział w rzeźbach Muzeum Cluny i której obrazy ozdabiały ściany jego pracowni w Oakham. Ale to nie jest miejsce należne Maryi w życiu ludzkim. „*Maryja jest Matką Chrystusa, Jego Matką w naszych duszach. Jest Matką życia nadprzyrodzonego w nas. Świętość spływa na nas za Jej wstawiennictwem. Bóg tak chciał, że nie ma innej drogi. Ale ja nie miałem poczucia tej zależności ani Jej potęgi. Nie zdawałem sobie sprawy, jak bardzo potrzeba mi Jej zaufać. Dopiero doświadczenie miało mnie tego nauczyć*” (BKG s.299) ¹⁵⁷ .

Co więc mógł zdziałać bez miłości do Matki Bożej, bez jasnego i wzniosłego duchowego celu, bez kierownictwa duchowego, bez codziennej Komunii Świętej, bez życia modlitwy? Czego najbardziej potrzebował? Potrzebował zmysłu życia nadprzyrodzonego i systematycznego umartwiania swoich namiętności i szalonej natury. Uważał, że popełnił straszliwy błąd, rozpoczynając życie chrześcijańskie jak gdyby ono było życiem przyrodzonym, uzupełnionym tylko pewnego rodzaju nadprzyrodzonym porządkiem przez łaskę. Sądził, że wszystko, co powinien zrobić, to żyć nadal tak, jak żył uprzednio, myśląc i postępując jak dotychczas, z jednym wyjątkiem, unikania grzechów śmiertelnych ¹⁵⁸ .

Nie przyszło mu do głowy, że jeśli będzie nadal żył tak jak dawniej, to oczywiście nie będzie mógł uniknąć grzechu śmiertelnego. Bo przed chrztem żył wyłącznie dla siebie. Żył dla zadowolenia własnych pragnień i ambicji, dla własnej przyjemności i wygody, dla powodzenia i sławy. Chrzest przyniósł z sobą obowiązek ograniczenia wszystkich naturalnych apetytów na rzecz posłuszeństwa woli Bożej: „*Mądrość ciała bowiem jest wroga Bogu, ponieważ nie jest i nawet być nie może poddana prawu Bożemu. A ci, którzy są w ciele, Bogu podobać się nie mogą. Jeśli bowiem według ciała żyć będziecie, pomrzecie, ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie. Którykolwiek bowiem ożywia duch Boży, ci są synami Bożymi*”. *Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis* (Chodźcie w duchu, a nie będziecie ulegali pożądaniom ciała) (RJ s.196) ¹⁵⁹ .

Święty Tomasz bardzo jasno i prosto tłumaczy te słowa listu do Rzymian. Mądrość ciała to przekonanie, że zwykle cele naszych naturalnych pożądań są

¹⁵⁷ Por. T. Merton , *Bieg ...*, dz. cyt. s. 298 - 299.

¹⁵⁸ Por. T. Merton , *The Hidden ...*, dz. cyt. s. 217 - 218.

¹⁵⁹ Por. T. Merton , *The Road ...*, dz. cyt. s. 196.

dobrem, któremu podporządkowane powinno być całe życie człowieka. Nieuchronnie musi to więc skłaniać wolę do łamania prawa Bożego. W takiej mierze, w jakiej ludzie są gotowi przełożyć swoją własną wolę ponad wolę Boga, można też o nich powiedzieć, że nienawidzą Boga. Oczywiście nie mogą nienawidzić Boga jako Jego Samego, ale nienawidzą Go w Jego przykazaniach, które gwałcą. Bo Bóg jest naszym życiem, woła Boga jest naszym pokarmem, posiłkiem, chlebem naszego życia. A nienawidzić życie, to wejść w śmierć, i tak roztropność ciała jest śmiercią. Chodźcie w duchu, a nie będziecie ulegali pożądaniom ciała ¹⁶⁰ .

Już w późniejszym etapie życia duchowego różaniec stał się dla Mertona swoistym sacrum. I mimo innych praktyk duchowych, z różańcem Merton nigdy się już nie rozstawał. Jak o tym pisał: „*Wstawiałem zawsze w nocy i odmawiałem różaniec jako rodzaj nocnego oficjum. Prosiłem teraz Boga, by mnie zbudził w Galionie, w stanie Ohio, ażebym i dzisiaj mógł to zrobić. I obudziłem się w nocy właśnie w chwili, gdy wyjeżdżaliśmy z Galionu. Zaczęłem odmawiać różaniec tam, gdzie nasze tory krzyżowały się z linią z Erie, którą przybyłem, jadąc po raz pierwszy na wiosnę do Gethsemani. Potem zasnąłem znowu kołysany radosną muzyką kół. Merton w sposób wyjątkowy pisał o swoim życiu duchowym będąc już mnichem w Gethsemani. Klasztor kontemplacyjny stał się dla niego prawdziwym domem modlitwy i spełnieniem jego duchowych marzeń i planów. Każdy dzień życia mnicha był dla niego rajem!*” (ML s.239) ¹⁶¹ .

Klasztor jest szkołą, w której uczymy się od Boga, jak być szczęśliwym. Nasze szczęście polega na uczestniczeniu w szczęściu Boga, w doskonałości Jego nieograniczonej swobody, w doskonałości Jego miłości. To, co ma być w nas uzdrowione, to nasza prawdziwa natura, utworzona na podobieństwo Boże. Tym, czego mamy się nauczyć, jest miłość. Uzdrawienie i nauka są tutaj tym samym, bo w samym rdzeniu naszej istoty jesteśmy ukształtowani na podobieństwo Boga przez naszą wolność, a robienie użytku z tej wolności nie jest niczym innym jak tylko spełnieniem bezinteresownej miłości, miłości Boga dla Niego samego,

¹⁶⁰ Por. T. Merton, *Day ...*, dz. cyt. s. 83.

¹⁶¹ Por. W. Shannon, *Milcząca ...*, dz. cyt. s. 238 - 239.

ponieważ On jest Bogiem. Początkiem miłości jest prawda i zanim Bóg obdarzy nas swoją miłością, musi oczyścić nasze dusze z kłamstw, które je zamieszkują. A najskuteczniejszym sposobem oderwania nas od samych siebie jest wzbudzenie w nas odrazy do istot, jakie sami stworzyliśmy w sobie przez grzech. Wtedy dopiero możemy pokochać Boga odzwierciedlonego w naszych duszach, takich, jakie On odtworzył Swoją miłością. W tym leży sens życia kontemplacyjnego i znaczenie tych wszystkich pozornie niedorzecznych reguł, przepisów, postów, posłuszeństwa, pokut, upokorzeń i trudów, które w sumieniu tworzą rutynę życia mnichów w kontemplacyjnym klasztorze. *„Wszystko to służy do przypominania nam, czym my jesteśmy, a czym jest Bóg, ażebyśmy mogli nabrać wstępu do widoku nas samych i zwrócili się ku Niemu. I tak wreszcie odnajdujemy Go w sobie, w naszych oczyszczonych naturach, które stały się zwierciadłem Jego niezmiernie dobrej i Jego nieskończonej miłości”* (FE s.132) ¹⁶².

„Jeżeli miałem ukryte pragnienie tego, co pobożne podręczniki nazywają szczytami życia wewnętrznego, powinienem być ostrożny w sposobie ich przejawiania. W innych okolicznościach byłoby mnie to może zaniepokoiło, ale w tej chwili nie troszczyłem się o to wcale. Ostatecznie był to problem w dużej mierze teoretyczny. Wszystko, do czego miałem obecnie dążyć, to wypełnienie woli Bożej, wstąpienie do zakonu, jeżeli mi tylko na to zezwolą, branie tam rzeczy takimi, jakie są, a jeśli Bóg zechce mi raczyć udzielić tych łask, to niech wyjdzie mi naprzeciw i raczy to uczynić. Wszystkie inne szczegóły same się ułożą” (MS s.142) ¹⁶³.

Dusza mnicha jest jak gdyby Betlejem, gdzie rodzi się Chrystus w tym znaczeniu, że Chrystus rodzi się tam, gdzie Jego podobieństwo jest przywrócone przez łaskę i gdzie Jego Bóstwo mieszka w szczególny sposób, razem z Ojcem i Duchem Świętym, przez miłość w tym nowym Jego wcieleniu, w tym „drugim Chrystusie”. *„Liturgia adwentu przygotowuje do Betlejem śpiewami i hymnami gorącego pragnienia. I pragnienie to jest tym potężniejsze w porządku duchowym, że świat dookoła nas stał się martwy. Życie wycofało się na swoje dno. Drzewa są*

¹⁶² Por. J. Griffin, *Follow ...*, dz. cyt. s. 131 - 132.

¹⁶³ Por. T. Merton, *Myśli ...*, dz. cyt. s. 141 142.

ogolocone. Ptaki zapomniały śpiewać. Trawa jest pożółkła i szara. Wychodzisz w pola z motyką wykopywać korzenie białego wrzosu. Słońce zsyła swoje promienie jak gdyby w przerywanych, słabych eksplozjach, są to więc raczej „pociski” niż promienie, zgodnie z koncepcją Johna Donne'a w jego „Nokturnie” na dzień św. Łucji” (BKG s.410) ¹⁶⁴ .

Dla Mertona zimne kamienie kościoła opactwa rozbrzmiewały śpiewem palącym się żywym płomieniem czystej i głębokiej tęsknoty. Ciepłym śpiewu gregoriańskiego, które było jednak pełne surowej powagi. Ukrywające głębię pod powierzchnią zwykłego wzruszenia i dlatego nigdy nienujące. „Zamiast wyciągać cię na otwarte pole uczuć, na którym twoi wrogowie, to jest szatan, własna imaginacja i wrodzona wulgarność twojej zepsutej natury mogą cię dosięgnąć swoim ostrzem i pociąć cię na kawałki, ta muzyka wciąga cię w głąb, gdzie kołysze cię w skupieniu i pokoju i gdzie odnajdujesz Boga. Spoczywasz w Nim i On uzdrawia cię swoją ukrytą mądrością” (BKG s.411) ¹⁶⁵ .

Pierwszego wieczoru na chórze Merton próbował zaśpiewać swoje pierwsze kilka nut gregoriańskiego śpiewu z największym katarem, jaki kiedykolwiek miał w życiu – był to wynik eksperymentu przygotowywania się do niskiej temperatury klasztoru, zanim jeszcze dostał się do jego wnętrza. Były to drugie nieszpory na dzień św. Łucji i mnisi śpiewali psalmy *Commune virginum, capitulum*, kantor zaintonował piękny hymn adwentowy: *Conditor alme siderum* (Błogosławiony Stwórco gwiazd) ¹⁶⁶ .

„Jakiż umiar, jaka równowaga i siła kryje się w prostocie tego hymnu! Jego struktura ma w sobie potęgę tej doskonałości, która gardzi efektami nawet najbardziej wymownej muzyki świeckiej i przemawia do nas silniej niż Bach, nie wyczerpując nawet całej skali jednej oktawy. Tego wieczoru Merton pojął, jak ta poważna melodia, podejmując starodawne słowa św. Ambrożego, wlewa w nie dodatkowo jeszcze więcej siły, subtelności, przekonania i znaczenia i każe im rozkwitać ogniem i pięknnością przed Bogiem, rozwijać się wzdłuż kamiennych ścian i zanikać w mroku sklepienia. A zamierające jej echo pozostawiło nasze

¹⁶⁴ Por. T. Merton , *Bieg ...*, dz. cyt. s. 409 - 410.

¹⁶⁵ Por. Tamże , s. 411.

¹⁶⁶ Por. P. Burton , *Merton ...*, dz. cyt. s. 307 - 308.

dusze w pełni pokoju i łaski. Kiedy zaczęliśmy śpiewać Magnificat, o mało się nie rozplakałem, ale to dlatego, że byłem jeszcze nowym przybyszem w klasztorze. W samej rzeczy to właśnie było przyczyną, że mogłem ze słuszną płakać ze szczęścia i dziękczynienia, wykrztuszając słowa hymnu z mojego suchego, zachrypniętego gardła dziękczynienia za moje powołanie i wdzięczności za to, że wreszcie znalazłem się tu naprawdę, że jestem rzeczywiście w klasztorze, wielbiąc Boga liturgicznym śpiewem razem z Jego mnichami” (TCh s.69) ¹⁶⁷ .

Od tego dnia oficjum rozbrzmiewało codziennie głębokim, „namiętnym krzykiem dawnych proroków wołających do Boga o zesłanie Odkupiciela. *Veni Domine, noli tardare: relaxa facinora plebis tuae (Przyjdź Panie, nie zwlekaj, ulżij doli ludu Twojego). A mnisi podejmowali to wołanie tymi samymi mocnymi głosami i uzbrojeni w ufność łaski i poczucie obecności Boga w swych duszach spierali się z Nim i rzucali Mu wyzwanie, jak to kiedyś czynili Jego dawni prorocy. Co się z Tobą dzieje, Domine? Gdzie jest nasz Odkupiciel? Gdzie jest Chrystus, którego nam obiecałeś. Czy śpisz? Czy zapomniałeś o nas, że jesteśmy jeszcze dotąd pogrzebani w naszej nędzy i w ciemności wojny i cierpienia?” (TCh s.70) ¹⁶⁸ .*

A jednak poza tym poruszeniem uczuć pierwszego wieczoru przy śpiewaniu w chórze, Merton miał mało w tych dniach sposobności do zaznania tego, co nazywa się pospolicie *pocieczami wewnętrznymi*. „*Te pociechy nie znajdują dla siebie korzystnego podłoża, jeżeli jesteś na wpół otumaniony takim rodzajem kataru, jaki mnie wówczas dręczył. Poza tym pozostawał cały trud przyzwyczajania się do tysiąca materialnych szczegółów zakonnego życia. Poznałem teraz klasztor od wewnątrz, można powiedzieć od posadzki kościoła, a nie od galerii dla gości” (TCh s.70)*. Teraz Merton poznał klasztor od skrzydła nowicjuszy, a nie od strony lśniącego i dobrze ogrzanego Domu Gości. Znalazł się teraz twarzą w twarz nie z mnichami z jakiegoś marzenia lub średniowiecznej powieści, ale należącymi do zimnej i nieuchronnej rzeczywistości. Zgromadzenie, które oglądał poprzednio, funkcjonujące jako jedność w całej mocy tej formalnej,

¹⁶⁷ Por. T. Merton, *The School of Charity*, New York 1990, s. 68 - 69.

¹⁶⁸ Por. Tamże, s. 70.

robiącej wielkie wrażenie anonimowości liturgicznej, wtapiającej skrycie grono ludzi w osobowość samego Chrystusa, teraz ukazywało mu się w rozbiciu na swoje składowe części i teraz mógł z bliska obserwować wszystkie jego rysy, tak dobre jak i złe, miłe jak i niemiłe ¹⁶⁹ .

W tym okresie Bóg udzielił mi na tyle zdrowego rozsądku, że chociaż niejasno, ale jednak mogłem już sobie uświadomić, co stanowi jeden z najważniejszych rysów każdego prawdziwego zakonnego powołania. Pierwszym i zasadniczym sprawdzianem powołania do życia zakonnego bądź to jako jezuita, bądź jako franciszkanin, cysters lub kartuz jest dobra wola do przyjęcia życia we wspólnocie, w której każdy z członków jest mniej lub więcej niedoskonały. Te niedoskonałości są o wiele mniejsze i mniej trywialne niż wady i nałogi ludzi w świecie zewnętrznym, a jednak jesteś skłonny bardziej je dostrzegać i odczuwać, bo wyolbrzymiają je ideały i odpowiedzialności stanu zakonnego, przez które mimo woli na nie patrzysz. Ludzie nieraz nawet wyrzekają się swojego powołania, przekonując się, że człowiek może spędzić nawet czterdzieści, pięćdziesiąt lub sześćdziesiąt lat w klasztorze i jeszcze wpadać w zły humor. W każdym razie teraz, kiedy stałem się częścią Gethsemani, rozglądałem się wokoło, żeby się przekonać, jak to jest w rzeczywistości ¹⁷⁰ .

Mieszkałem w budynku o ogromnych, grubych ścianach, z których jedne były pomalowane na zielono, inne na biało, a na większości z nich widniały budujące symbole i wyrazy pobożnych uczuć. „*A jeśli kto mniema, że jest pobożny, nie powściągając języka swego, tego pobożność próżna jest*”. I tak dalej. Osobiście nigdy nie odkryłem wartości takich napisów, bo raz je przeczytawszy, w ogóle już ich nie dostrzegałem. Mam je przez cały czas przed oczami, ale po prostu nie przenikają do mojego umysłu. Może jednak niektórzy ludzie rozważają je nawet po latach spędzonych w klasztorze. W każdym razie te napisy są w zwyczaju u trapistów. Znajdziesz je we wszystkich domach tego zakonu. Co było ważne, to nie te grube, nieogrzane ściany, ale to, co się w nich działo ¹⁷¹ .

¹⁶⁹ Por. T. Merton , *St. Bernard of Clairvaux Seen through His Selected Letters* , Chicago 1953 , s. 123.

¹⁷⁰ Por. Tamże , s. 129.

¹⁷¹ Por. T. Merton , *Pasja ...* , dz. cyt. s. 29 - 30.

Dom był pełen ludzi, mężczyzn ukrytych w białych kapturach i brązowych płaszczach. Niektórzy z nich, bracia konwersi, mieli brody, inni byli ogoleni, ale nosili zakonne tonsury. Byli wśród nich ludzie młodzi i starzy, ale starsi byli tu w mniejszości. Mówiąc z grubsza, z wszystkimi nowicjuszami, jakich teraz mamy w tym domu, nie sędzę, aby przeciętny wiek zakonników mógł wynosić wiele ponad trzydziestkę. Mogłem też zauważyć, że istniała pewna różnica pomiędzy właściwymi zakonnikami a nowicjuszami. Mnisi i bracia już po złożonych ślubach byli bardziej zaabsorbowani sprawami, których nowicjusze jeszcze nie przeniknęli. A jednak patrząc na całość, zdawałoby się, że ci ostatni byli zewnętrznie nawet pobożniejsi od tamtych lecz czuło się, że jest to u nich bardziej powierzchowne ¹⁷² .

Jako ogólną regułę można przyjąć, że najświętszymi mnichami nie są zwykle ci, których pobożność najbardziej bije w oczy, kiedy klęczą na modlitwie. Najświętsi ludzie w klasztorze prawie nigdy nie wyróżniają się w chórze w dniu świąteczne jakimś wniebowziętym wyrazem twarzy. Ludzie wpatrujący się załzawionym wzrokiem w figurę Matki Bożej mają często najgorszy charakter. Ale u nowicjuszy ich uczuciowa pobożność była bezpośrednia i niewinna, zupełnie odpowiednia do ich stanu. Polubiłem nowicjaty od razu. Przenikał go entuzjazm, żywotność i dobry humor ¹⁷³ .

Podobał mi się sposób, w jaki nabierali się wzajemnie językiem znaków, wobec reguły stałego milczenia trapiści porozumiewają się umówionymi znakami przy pracy, podobały mi się spokojne burze wesołości, które wybuchały nagle z niczego i od czasu do czasu wstrząsały całym *scriptorium*. W gruncie rzeczy wszyscy nowicjusze wydawali się oświeceni i pełni dobrej woli wypełniania swych obowiązków w życiu zakonnym, szybko zastosowywali się do przepisów reguły i zachowywali je ze spontaniczną swobodą raczej niż z drobiazgową dokładnością. A niewinny dobry humor szerzący się wśród nich od czasu do czasu sprawiał, że twarze ich jaśniały jak twarze dzieci nawet, chociaż niektórzy z nich nie byli wcale młodzi ¹⁷⁴ .

¹⁷² Por. T. Merton , *The School ...*, dz. cyt. s. 78.

¹⁷³ Por. T. Merton , *Loretto and Gethsemani* , London 1962 , s. 49 - 50.

¹⁷⁴ Por. Tamże , s. 53 - 54.

Czuło się, że najlepsi z nich to są ci najbardziej bezpretensjonalni, którzy wchodzili w ogólny szereg, nie robiąc żadnego zamieszania i nie zajmując drugich sobą. Nie zwracali na siebie żadnej uwagi, po prostu robili to, co im kazano. Ale byli zawsze najszcześliwsi i najbardziej pełni pokoju. Stali w środku pomiędzy dwoma skrajnościami. Z jednej strony było kilku wśród nas, którzy przesadzali we wszystkim, co robili, i próbowali zachować przepisy reguły ze skrupulatnością, będącą już jej zniekształceniem. Starali się widocznie zostać świętymi jedynie własnym wysiłkiem i koncentracją, jak gdyby cała ta praca zależała od nich samych i nawet Bóg nie mógł im w niej pomóc ¹⁷⁵.

Ale byli i tacy, którzy nie robili nic albo też bardzo mało, żeby się uświęcić, jak gdyby nic z tej pracy nie było zależne od nich samych - jak gdyby pewnego dnia Bóg miał się pojawić i włożyć aureolę na ich głowy, za jednym zamachem kończąc wszystko. Naśladowali więc innych i w pewien sposób zachowywali regułę, ale gdy tylko byli chorzy, zaczęli prosić o te wszystkie jej złagodzenia, jakich im dotychczas jeszcze nie udzielono. A przez resztę czasu przechodzili od hałaśliwej i niepokój szerzącej wesołości do markotnej desperacji, ciężającej jak mokry koc na całym nowicjacie. Zwykle nowicjusze należący do jednej z tych dwóch skrajności opuszczali klasztor i wracali do świata. Ci, którzy tu mieli zostać, byli na ogół zwyczajnymi, pogodnymi, cierpliwymi i posłusznymi nowicjuszami, nie robili nic nadzwyczajnego i tylko trzymali się wspólnej reguły ¹⁷⁶.

W poniedziałek rano przystąpiłem do spowiedzi. Był to tydzień suchych dni zimowych i wszyscy nowicjusze spowiadali się u wyznaczonego spowiednika nowicjatu, którym tego roku był ojciec Odo. Ukląkłem u niewielkiego, otwartego konfesjonału i wyznałem z głęboką skruchą, że kiedy w Domu Gości pewnego dnia ojciec Joachim kazał mi iść zawołać tłustego chłopca z Buffalo i sprowadzić go do kościoła na kanoniczne oficjum Nony, nie uczyniłem tego. Uwolniwszy duszę z tej winy i kilku jej podobnych przestępstw, zaplątałem się tak w niezwykajnym jeszcze dla mnie rytuale cysterskim, że byłem gotów wstać i uciec od konfesjonału, gdy tylko

¹⁷⁵ Por. T. Merton, *Loretto ...*, dz. cyt. s. 56.

¹⁷⁶ Por. T. Merton, *The Secular ...*, dz. cyt. s. 88.

ojciec Odo skończył pierwszą modlitwę, a zanim jeszcze udzielił mi rozgrzeszenia. Właściwie wstałem już i miałem odejść, gdy jednak zaczął do mnie przemawiać, uświadomiłem sobie, że powinienem jeszcze zostać. Wysłuchałem tego, co miał mi do powiedzenia. Mówił z dobrocią i prostotą. A oto treść jego słów: *„Kto wie, ile dusz zależy od Twojego wytrwania w tym klasztorze? Może Bóg zrzędził, że w świecie istnieje wielu ludzi, którzy mogą zostać zbawieni tylko przez twoją wierność temu powołaniu. Musisz pamiętać o nich, kiedy przyjdzie na ciebie pokusa opuszczenia zakonu. A prawdopodobnie przyjdzie taka pokusa odejścia. Wspomnij na wszystkie te dusze przebywające w świecie. Niektóre z nich znasz. Innych może nigdy nie poznasz, dopóki nie zobaczysz ich w niebie, ale w każdym razie nie przyszedłeś tutaj sam ...”* (DWL s.65)¹⁷⁷ .

Przez cały czas mojego pobytu w nowicjacie nie miałem żadnych pokus opuszczenia klasztoru. W istocie, odkąd wstąpiłem do zakonu, nie miałem nigdy nawet najmniejszej ochoty powrócenia do świata. Ale w okresie mojego nowicjatu nie niepokoiła mnie nawet myśl o odejściu z Gethsemani do innego klasztoru. Mówię, że nie niepokoiła mnie taka myśl, miałem ją, ale nie zamącała mojego pokoju, gdyż była jedynie jakąś akademicką spekulacją. Przypominam sobie, że magister nowicjuszy poruszył ze mną raz tę sprawę. Przyznałem się: zawsze miałem pociąg do kartuzów. W samej rzeczy, gdybym miał sposobność wyboru, byłbym raczej wstąpił do kartuzów, niż przyszedł tutaj. Ale uniemożliwiła to wojna... - Nie znalazłbyś tam takiej pokuty jak u nas - odrzekł, a potem zaczęliśmy zaraz mówić o czym innym¹⁷⁸ .

Stało się to dla mnie problemem dopiero po mojej profesji zakonnej. Następnego rana, po ukończeniu pracy, magister nowicjuszy zawołał mnie, wręczył mi całą masę białej wełnianej odzieży i kazał mi ją na siebie włożyć. Postulanci otrzymywali zazwyczaj habity oblatów już w kilka dni po przyjęciu, był to jeden z tych niedorzecznych zwyczajów, które powstają w odosobnionych domach zakonnych. Przeżył on w Gethsemani aż do ostatnich wizytacji. Tak więc w trzy dni po moim przyjęciu do nowicjatu odrzuciłem świeckie ubranie

¹⁷⁷ Por. T. Merton , *Dancing in the Water of Life* , New York 1997 , s. 64 - 65.

¹⁷⁸ Por. T. Merton , *Seeds of Destruction* , New York 1964 , s. 87 - 88.

i rad byłem pozbyć się go na zawsze. Rozeznanie się w skomplikowanych piętnastowiecznych sztukach bielizny, jakie trapiści noszą pod swoimi habitami, zajęło mi dobre kilka minut, ale wkrótce wyszedłem z celi ubrany w biały habit ze szkaplerzem i przewiązany w pasie białym sukiennym pasem, w białym bezkształtnym płaszczu oblatów na ramionach. I tak przed stawilem się magistrowi nowicjuszy, aby dowiedzieć się, jakie będzie moje imię¹⁷⁹.

Myśląc o wstąpieniu do franciszkanów, zastanawiałem się całymi godzinami, jakie wybiorę sobie imię zakonne. Teraz jednak wziąłem po prostu to, które dostałem. W samej rzeczy byłem zanadto zajęty, żeby interesować się tak błahymi sprawami. Pokazało się, że mam się nazywać brat Ludwik. Tłusty chłopak z Buffalo dostał imię brat Sylwester. Byłem rad, że jestem Ludwikiem, a nie Sylwestrem, chociaż prawdopodobnie nie przyszłoby mi do głowy wybrać którekolwiek z tych dwóch imion. A jednak zdawać się mogło, że Bóg dlatego kazał mi przez całe życie pamiętać dzień dwudziestego piątego sierpnia jako datę mojego pierwszego odpłynięcia do Francji, abym później mógł sobie uświadomić, że stało się to w święto mojego patrona w zakonie. Bo ta podróż była wielką łaską. Może ostatecznie moje powołanie wywodzi się z tych czasów pobytu we Francji, jeżeli można je wywieść z czegokolwiek w porządku przyrodzonym¹⁸⁰.

Poza tym przypomniałem sobie, że często modliłem się przed ołtarzem św. Ludwika i św. Michała Archanioła w absydzie katedry św. Patryka w New Yorku. Uwikławszy się w jakieś trudności w tych pierwszych czasach po moim nawróceniu, zapalałem ku ich czci świece przed tym ołtarzem. Poszedłem zaraz do *scriptorium*, wziąłem kawałek papieru i nadrukowawszy na nim Frater Maria Ludovicus, nalepiłem go na pokrywie pudła, które zawierało wszystko, co mi pozostało z prywatnego życia niewielkiego pudełka, gdzie przechowywałem dwa zeszyty moich wierszy i notatek, tom pism św. Jana od Krzyża, Teologię mistyczną św. Bernarda Gilsona i listy, jakie dostawałem od Johna Paula z obozu RAF-u w Ontario, od Marka van Dorena i Boba Laxa. Spojrzałem przez okna na

¹⁷⁹ Por. T. Merton, *Dancing ...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

¹⁸⁰ Por. T. Merton, *The Challenge of Responsibility*, New York 1965, s. 105 - 106.

wąską, skalistą dolinę ciągnącą się za ścianą skrzydła nowicjatu, na rosnące za nią drzewa cedrowe i w dali na огоłocone lasy pokrywające łańcuch poszarpanych wzgórz: *Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam!* (To jest pokój mój na wieki wieków, tu będę mieszkał, ponieważ go wybrałem) (CR s.118) ¹⁸¹ .

W okresie złożenia tych ślubów Merton doszedł do przekonania, że już nie wie, co to jest życie kontemplacyjne i jakie jest powołanie do niego, jakie w ogóle jest jego powołanie, a także powołanie całego zakonu cystersów. „*W istocie nie mogłem być pewny, czy w ogóle coś wiem i rozumiem prócz tego, że wierzę, iż z jedynie Tobie znanych powodów Ty sam chcesz, abym złożył właśnie takie śluby i to tego dnia i właśnie w tym klasztorze. A potem wszystko, co miałem do zrobienia, to iść razem z innymi i czynić to, co mi każą, a te sprawy powoli same się wyjaśnią. Tego ranka, kiedy leżałem z twarzą na posadzce na środku kościoła, a ojciec opat modlił się nade mną, roześmiałem się z ustami w prochu, bo sam nie wiedząc, jak i czemu, zrobiłem właśnie to, co trzeba było zrobić, a co było zadziwiającą rzeczą. Ale to, co było zadziwiające, nie było moim dziełem, ale Twoim dziełem dokonany we mnie*” (CR s.221) ¹⁸² .

„*Miesiące minęły, a Ty nie przygasiłeś żadnego z tych dawnych pragnień, ale dałeś mi pokój, i zaczynam dostrzegać, o co właściwie chodzi. Zaczynam już coś rozumieć. Bo powołałeś mnie tutaj nie po to, abym nosił pewną etykietę, według której mógłbym się rozpoznać i zaliczyć do jakiejś kategorii. Nie chcesz, abym rozważał, kim jestem, ale jedynie kim Ty jesteś. Albo raczej nie chcesz, abym w ogóle wiele rozmyślał, bo pragniesz mnie podnieść ponad poziom myślenia. A jak może dopełnić się we mnie to dzieło, jeżeli będę się ciągle zastanawiał nad tym, czym jestem i gdzie jestem, i dlaczego jestem?*” (CR s.222) ¹⁸³ .

„*Nie robię dramatu z tej sprawy. Nie mówię: Żądałeś ode mnie wszystkiego i wszystkiego się wyrzekłem. Bo już nie pragnę zobaczyć niczego, co zakładałoby jakąś odległość dzielącą mnie od Ciebie. A jeśli odstąpię i popatrzę na siebie*

¹⁸¹ Por. T. Merton, *The Challenge ...*, dz. cyt. s. 117 - 118.

¹⁸² Por. Tamże, s. 221.

¹⁸³ Por. Tamże, s. 222.

i na Ciebie, jak gdyby coś mogło przejść między nami, ode mnie do Ciebie, dostrzegę nieuchronnie rozwierającą się między nami przepaść i przypomnę sobie dzielącą nas odległość. Mój Boże, ta przepaść i ta odległość zabijają mnie” (CR s.223) ¹⁸⁴ .

„To jest jedyna przyczyna, dla której pragnę samotności dla zniknięcia rzeczy stworzonych, dla obumarcia dla nich i wiedzy o nich, bo one przypominają mi moje oddalenie od Ciebie. Mówią mi coś o Tobie mówią, że jesteś od nich daleki, chociaż jesteś także i w nich. Stworzyłeś je i Twoja obecność podtrzymuje ich istnienie, ale zasłaniają mi Ciebie. Chciałbym żyć samotny i poza nimi. O beata solitudo! Wiedziałem bowiem, że tylko opuszczając je, będę mógł dojść do Ciebie dlatego czułem się tak nieszczęśliwy, kiedy zdawałeś się skazywać mnie na pozostanie wśród nich. Teraz przestałem się o to troszczyć i radość zaczyna się we mnie budzić, ta radość, która trwa w najgłębszych cierpieniach. Zaczynam już coś rozumieć. Oświeciłeś mnie i pocieszyłeś mnie, i znów zacząłem uczyć się i mieć nadzieję” (DWL s.283) ¹⁸⁵ .

„Słyszę Cię Boże mówiącego do mnie: Dam ci wszystko, czego pragniesz. Poprowadzę cię w samotność, poprowadzę cię drogą, której nie potrafisz absolutnie zrozumieć, bo chcę, żeby to była droga najkrótsza. Wszystkie rzeczy wokół ciebie uzbroją się przeciwko tobie, aby się wyrzec ciebie, aby cię ranić, aby ci sprawić ból, a przez to doprowadzić cię do osamotnienia. Ich wrogość sprawi, że pozostaniesz wkrótce zupełnie sam. Wyrzucą cię precz, opuszczą cię, odrzekną się ciebie i będziesz samotny. Wszystko, co cię dotknie, będzie cię palić i z bólu będziesz cofał swoją rękę, aż oddalisz się od wszystkich rzeczy stworzonych. Wtedy znajdziesz się zupełnie sam. Wszystko, czego można zapragnąć, będzie cię parzyć i piętnować jak rozpalonym żelazem i uciekniesz w mece od wszystkiego, aby zostać sam. Każda radość płynąca ze świata stworzeń stanie się dla ciebie cierpieniem i umrzesz dla wszelkiej radości, i wszystko opuści cię, by pozostawić cię samego. Wszystkie dobra, które inni ludzie kochają, których szukają i pragną,

¹⁸⁴ Por. T. Merton , *The Challenge ...*, dz. cyt. s. 223.

¹⁸⁵ Por. T. Merton , *Dancing ...*, dz. cyt. s. 283.

przyjdą do ciebie, ale tylko jako mordercy, aby odciąć cię od świata i jego zajęć” (SG s.497) ¹⁸⁶ .

„Ludzie będą cię chwalić, ale ich pochwały staną się dla ciebie płonącym stosem, pokochają cię, lecz to tylko uśmierci twoje serce i zawiedzie cię na pustynię. Otrzymasz wiele darów i złamiesz się pod ich ciężarem. Doznasz wielu słodyczy w modlitwie, ale i one zbrzydną ci i uciekniesz od nich. A gdy zażyjesz już trochę sławy i trochę miłości, odbiorę ci wszystkie twoje dary i pochwały, i przywiązania i będziesz całkowicie opuszczony i zapomniany, aż staniesz się niczym, rzeczą martwą, odrzuconą. I wówczas dopiero przyjdiesz do posiadania tej samotności, której tak długo pragnąłeś. A twoja samotność wyda wielkie plony w duszach ludzi, których nigdy nie zobaczysz tu na ziemi. Nie pytaj, kiedy ani gdzie, ani jak się to stanie. Czy na jakiejś górze, czy w więzieniu, czy na pustyni, czy w obozie koncentracyjnym, czy w szpitalu, czy też w Gethsemani. To nie ma znaczenia. Nie pytaj mnie, więc, bo ci i tak nie odpowiem. Nie będziesz wiedział, dopóki się tam nie znajdziesz” (SG s.498) ¹⁸⁷ .

„Zakosztujesz prawdziwej samotności mojej męki i mojego ubóstwa i poprowadzę cię na wyżyny mojej radości, umrzesz we Mnie i odnajdziesz wszystkie rzeczy w głębi Mojego Miłosierdzia, które stworzyło cię w tym celu i prowadziło cię z Prades na Bermudy, do St. Antonin, do Oakham, do Londynu, do Cambridge, do Rzymu, do New Yorku, do Columbii, do parafii Corpus Christi, do św. Bonawentury i do cysterskiego opactwa ubogich mnichów pracujących w Gethsemani: abys mógł stać się bratem Boga i nauczyć się poznawać Chrystusa ludzi wypalonych płomieniem” (SG s.499) ¹⁸⁸ .

W dzień świętego Józefa, 19 marca 1947 roku, Merton złożył wieczyste zobowiązanie ubóstwa, czystości, posłuszeństwa, nieustannego nawracania się, stałości, a wszystkie zobowiązania dotyczyły Gethsemani. Śluby płynęły z głębi serca i były przemyślane, ale i tak nie usunęły wątpliwości. Parę miesięcy po ślubach wieczystych mocno się spieszył, gdy brat zakonnik przyłapał go w bibliotece *in flagrante delicto*, oczarowanego widokami klasztorów kartuskich,

¹⁸⁶ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 497.

¹⁸⁷ Por. Tamże , s. 498.

¹⁸⁸ Por. Tamże , s. 499.

jakie istniały jeszcze w końcu ubiegłego wieku. Gdy Merton dowiedział się, że znany zakonnik benedyktyński został kartuzem, ogarnęła go zazdrość, ale czuł, że jego zauroczenie pustelniami nie wypływało z sumienia ¹⁸⁹ .

Dom Frederic, dowiedziawszy się, że Merton nie może w dormitorium zasnąć, pozwolił mu zająć mały pokój nad schodami, ofiarowując mu tym samym namiastkę samotności, której domagał się coraz natarczywiej. Doskwierało mu zdrowie, ale okazało się, że choroba ma swoje dobre strony: wolny czas na kontemplację za sprawą pobytu w infirmerii. *„Jak tylko znajdę się sam w celi, jestem inną osobą!”* - pisał w swym dzienniku. *„Modlitwa staje się tym, czym powinna być. Nie mieć nic innego do roboty, jak zatracić się w Bogu. Mnóstwo czasu. Bez manuskryptów, bez maszyny do pisania, bez biegania tam i z powrotem do kościoła, bez scriptorium, bez gonitwy na złamanie karku, żeby coś skończyć, zanim następne nadejdzie”* (TMŻ s.160) ¹⁹⁰ .

W styczniu nowicjusze pracowali w lesie w pobliżu jeziora. W lasach była cisza i uderzenia siekier rozlegały się echem wokoło. W czasie pracy nie wolno ci przestawać, aby się pomodlić. Amerykańskie pojęcia o kontemplacji, nie sięgają aż tak daleko. W tym pierwszym styczniu było to dla mnie na tyle nowe, że nie usiłowałem jeszcze uprawiać tego skomplikowanego i absurdalnego systemu rozmyślenia, który starałem się wypracować w sobie później. I przy sposobności patrzyłem poprzez drzewa na widoczną w oddali wieżę kościoła opactwa wznoszącą się spoza żółtego kopca obrzeżonego cedrami na tle długiej, błękitnej linii wzgórz. Ten widok dawał mi pokój i zadowolenie, myślałem o wersecie jednego z psalmów graduau: *Góry wokół Niego i Pan w otoczeniu ludu swojego* ¹⁹¹ .

Śmierć pozbawiła Mertona rodziców. Po siedmiu latach w Gethsemani zabrała mu jego duchowego ojca. Dom Frederic zmarł 4 sierpnia 1948 roku, aczkolwiek zdążył jeszcze przed śmiercią wręczyć Mertonowi pierwszy egzemplarz Siedmiopiętrowej Góry. Udzielił jeszcze Mertonowi ostatniej rady. Powiedział mu, żeby nadal pisał, *aby ludzie polubili życie duchowe*. Merton nie

¹⁸⁹ Por. J. Forest , *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 158 - 159.

¹⁹⁰ Por. Tamże , s. 160.

¹⁹¹ Por. T. Merton , *Siedmiopiętrowa ...*, dz. cyt. s. 465.

pamiętał, żeby ktokolwiek kiedykolwiek był dla niego życzliwszy. Cierpliwość ojca opata zdumiewała go. Problemy, na jakie Merton uskarżał się Dom Fredericowi za jego życia, po jego śmierci zniknęły, zupełnie jakby stary mnich zabrał je ze sobą do nieba. W sierpniu roku 1948 Merton pisał o poczuciu radości i głębokiego zadomowienia w klasztorze: „*Miłość unosi mnie po domu. Dwa kroki stąпам po ziemi, cztery kroki w powietrzu. To jest miłość. To jest pociecha. Miłość gna mnie po klasztorze, miłość uderza we mnie jak w gong, mówię wam, miłość jest jedyną rzeczą, która sprawia, że jeszcze serce mi bije*” (TMŻ s.162)¹⁹².

I znowu 19 marca 1949 roku w dzień św. Józefa, Merton został wyświęcony na diakona. Następnego dnia, służąc przy błogosławieństwie, czuł się niepewnie, ale był szczęśliwy. „*Mogłem myśleć tylko o podjęciu Hostii (chleb, który stał się Ciałem Chrystusa). Bałem się, że cały kościół może runąć mi na głowę, z powodu tego, czym byłem przedtem*”. Z dnia na dzień pogłębiał się w nim lęk, że już niedługo będzie przewodniczył liturgii. „*Wydaje mi się niemożliwością, bym miał przeżyć następne dwa i pół tygodnia, bym się nie przewrócił i nie umarł na atak serca*” (TMŻ s.163), zanotował 8 maja. Przemiana z brata Ludwika w ojca Ludwika miała miejsce 26 maja, w dzień święta Wniebowstąpienia. Gdy Merton leżał tak na kamiennej podłodze kościoła w opactwie, nie łez, ale śmiechu nie mógł powstrzymać, zupełnie jakby chciał powiedzieć: Nie brak Bogu poczucia humoru, skoro do czegoś takiego wybiera kogoś takiego jak ja!¹⁹³.

„*Do tego obrazu moje dawne grzechy nawet pasują. Podkreśla to bezmiar miłosierdzia Bożego*” - pisał w liście do siostry Therese Lentfoehr. Kapłaństwo - powiedział Merton Markowi Van Dorenowi - ofiaruje mu funkcję całkowicie społeczną, której zawsze starał się unikać. „*Właściwie, wchodząc w ten krąg od tej strony, stałem się tym, kim miałem być*” (TMŻ s.164)¹⁹⁴.

Zapytany potem, czy podczas święceń denerwował się, Merton odpowiedział w języku znaków trapistów, robiąc koło z kciuka i palca wska-

¹⁹² Por. J. Forest, *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 161 - 162.

¹⁹³ Por. Tamże, s. 163.

¹⁹⁴ Por. Tamże, s. 164.

zującego, a potem palcem wskazującym lewej ręki zaznaczając środek i w ten sposób bez słów stwierdzając, że w końcu znalazł się w punkcie, w którym wszystko się zbiega, a którego tak długo szukał. Święcenia przerodziły się w trzydniowe rodzinne święto. Niewidziani od lat przyjaciele zebrali się w klasztorze, by wziąć udział w uroczystości: Bob Lax, Ed Rice, Dan Walsh, Bob Giroux, Jay Laughlin i Sy Freedgood. *„W końcu miałem wrażenie, że wszyscy, którzy przyjechali do mnie, rozpięzchli się na cztery strony świata, śpiewając hymny, przepowiadając i prorokując, mówiąc wszystkimi językami, gotowi wskrzeszać umarłych. Moje święcenia kapłańskie były, jak czułem, jedną wielką tajemnicą, do której się urodziłem. Na dziesięć lat przed święczeniami, gdy byłem w świecie i byłem chyba jednym z ludzi na świecie najbardziej nienadających się na księdza, uświadomiłem sobie nagle, że dla mnie święcenia kapłańskie są sprawą życia i śmierci”* (SMT s.334) ¹⁹⁵ .

Wśród tych, którzy wstali z martwych, był on sam. Wreszcie wyświęcony, mógł pogodzić ojca Ludwika, mnicha, z Thomasem Mertonem, pisarzem. *„Moje lamenty na temat pracy pisarskiej były idiotyczne”* - zanotował w lipcu w swoim dzienniku – *„W tej chwili pisanie jest jedyną rzeczą umożliwiającą mi trochę prawdziwego milczenia i samotności. Uważam też, że mi pomaga w modlitwie, bo przerywając pracę, odkrywam, że lustro wewnątrz mnie jest zdumiewająco czyste, głębokie i jasne, i Bóg w nim świeci, i znajduję Go natychmiast bez poszukiwań, jakby podszedł do mnie blisko, kiedy pisałem, a ja nie zauważyłem Jego przyjścia”*. *„Moja praca (pisanie) - zanotował sześć miesięcy później - będzie moją pustelnią, ponieważ właśnie pisanie najbardziej mi pomaga w odosobnieniu się i kontemplacji, tutaj w Gethsemani”* (DS s.288) ¹⁹⁶ .

W prologu do wydanego w 1953 roku *Znaku Jonasza* Merton pisał: *„Znakiem obiecanym przez Jezusa pokoleniu, które Go nie rozumiało, był „znak Jonasza proroka”, to jest znak Jego Zmartwychwstania. Życie każdego mnicha, każdego księdza, każdego chrześcijanina jest naznaczone znakiem Jonasza, ponieważ wszyscy żyjemy mocą Chrystusowego Zmartwychwstania. Ale czuję, że*

¹⁹⁵ Por. M. Mott , *Seven ...*, dz. cyt. s. 333 - 334.

¹⁹⁶ Por. T. Merton , *Day ...*, dz. cyt. s. 288.

moje życie szczególnie przypieczętował ten wielki znak, który poprzez chrzest, śluby zakonne i święcenia kapłańskie został wypalony aż do korzeni mojej istoty, bo tak jak Jonasz spostrzegłem, że płynę ku memu przeznaczeniu we wnętrzościach paradoksu” (TMŻ s.357) ¹⁹⁷ .

Całe życie duchowe Mertona w klasztorze Gethsemani było nieustannym dążeniem do życia pustelniczego. Marzył o pustelni i nieraz naciskał na swych przełożonych, aby ci umożliwiali mu taką właśnie formę życia zakonnego. Zazwyczaj w mniejszym lub większym stopniu umożliwiano mu to, lecz w pierwszych latach pobytu w klasztorze nie na tyle, na ile Merton mógłby sobie tego życzyć! Jednak prawdziwa pustelnia znalazła swe miejsce w życiu Mertona zaledwie na kilka lat przed jego śmiercią. Był to mały domek z kominkiem niedaleko opactwa Gethsemani w lasach otaczających opactwo. Tam Merton mógł w pełni realizować swoje duchowe życie pustelnicze i prowadzić swoją mistrzowską pracę pisarską ¹⁹⁸ .

Z początkiem roku 1966 życie w pustelni jakoś się ułożyło i biegło swoim rytmem, mimo że Merton jeszcze przeżywał chwile zamętu i roztargnienia. Swój dzień powszedni opisał w liście do Abdula Aziza, uczonego sufi, z którym korespondował od roku 1961. Wstawał o 2.30 Rano, by odprawić oficja, obejmujące głównie psalmy. Potem mniej więcej godzinna medytacja, po której następowało czytanie Biblii. Następnie przyrządzał sobie lekkie śniadanie: herbata albo kawa, do tego może owoce lub miód. Podczas jedzenia czytał i aż do świtu studiował. O wschodzie słońca ponownie się modlił, a potem zajmował się pracą fizyczną: zamiętaniem, porządkami, rębaniem drewna aż do dziewiątej, gdy robił przerwę na kolejne odmawianie psalmów. Następnie, przed pójściem do klasztoru celem odprawienia mszy, pisał listy. Po mszy przychodziła pora na jedyny w klasztorze, gotowany posiłek. Po powrocie do pustelni czytał, potem, o pierwszej, przed kolejną godziną medytacji, ponownie modlił się. Dopiero wtedy dawał sobie czas na pisanie, zazwyczaj nie dłuższy niż półtorej godziny. Mniej więcej o czwartej ponownie odmawiał psalmy, a potem robił lekką

¹⁹⁷ Por. J. Forest , *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 179.

¹⁹⁸ Por. P. Burton , *Merton ...*, dz. cyt. s. 356 - 357.

kolację, zazwyczaj herbatę albo zupę i kanapkę. Po kolacji, przed pójściem spać około 7.30, kolejną godzinę medytował¹⁹⁹.

W tymże liście Merton opowiada o swojej metodzie medytacji: *„Właściwie modłę się w bardzo prosty sposób. Uwagę skupiam całkowicie na obecności Boga, Jego woli i Jego miłości. Koncentruje się ona, by tak rzec, na wierze, dzięki której, tylko i wyłącznie, możemy poznać obecność Boga. Rzecz by można, iż to nadaje mojej medytacji charakter opisywany przez Proroków, jako „bycie przed Bogiem, jakby się Go widziało”. Nie oznacza to jednak, że sobie cokolwiek przedstawiam w wyobraźni albo że przedstawiam sobie jakiś określony wizerunek Boga, bo według mnie byłoby to swego rodzaju bałwochwalstwo. Przeciwnie, chodzi o czczenie Go, jako Niewidzialnego, nieskończenie dla nas niepojętego, o uświadomienie Go sobie jako wszystkiego. W sercu noszę to wielkie pragnienie całkowitego poznania nicości tego wszystkiego, co nie jest Bogiem. Moja modlitwa jest więc czymś w rodzaju wznoszenia się ze środka Nicości i Milczenia. Jeżeli „ja sam” nadal jestem obecny, uznaję to za przeszkodę. Jeżeli On zechce, może przemienić Nicość w całkowitą Jasność. Jeżeli nie, wówczas właśnie Nicość wydaje się sobie celem i pozostaje przeszkodą. W taki sposób zazwyczaj modłę się lub medytuję. Nie jest to „myślenie o czymś”, lecz bezpośrednie poszukiwanie Twarzy Niewidzialnego. A nie da się jej odnaleźć, o ile nie zatracimy się w Nim, który jest Niewidzialny” (TMŻ s.269)²⁰⁰.*

¹⁹⁹ Por. J. Forest, *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 266.

²⁰⁰ Por. Tamże, s. 267.

Rozdział drugi

ŹRÓDŁA TEOLOGII THOMASA MERTONA

Rozdział drugi pracy odwołuje się do źródeł teologii Thomasa Mertona, które miały największy wpływ na kształtowanie się jego duchowości. To w oczywisty sposób przeczytane dzieła największych autorytetów Kościoła, od średniowiecza do współczesności, ale również postawa osób, które umożliwiły mu wolność wypowiedzenia myśli i sądów, trudnych często do zaaprobowania przez kościelną cenzurę. Takimi ludźmi byli m.in. Dom Fryderyk Dunne i Dom James Fox, kolejni opaci zakonu w Gethsemani oraz Dom Gabriel Sortais, wikariusz generalny trapistów. Merton, mimo wyraźnego, – co zrozumiałe wpływu tradycji zakonu trapistów, sięgał po najcenniejsze dla niego formuły z zakonu dominikanów, franciszkanów, karmelitów, benedyktynów i cystersów, co po raz kolejny świadczy o jego otwartości na idee i zdolność do ich syntetyzowania. Najważniejszym jednak źródłem duchowości pozostał wzór osobowy Chrystusa, w którym widział heroizm moralny, ciche poświęcenie, pierwiastek Boski, przemieszany z ludzkim. Lektura książek myśliciela dowodzi, jak starannie wybierał lekturę mistyczną, by wykorzystać tajemnicę, jak cytuje Świętego Jana od Krzyża, *najgłębszej istności* i wprowadzić swoich czytelników w misterium *ciszy Bożej*. Zawsze potwierdzał, że pisał pod wpływem natchnienia, wynikającego z lektury Biblii i brewiarza – monastycznej liturgii godzin ²⁰¹ .

Cechą charakterystyczną książek Thomasa Mertona jest przede wszystkim rozwijanie i tłumaczenie myśli spisanych wcześniej przez mistyków

²⁰¹ Por. J. Baker , *Thomas Merton ...*, dz. cyt. s. 144.

chrześcijańskich. Ta swojego rodzaju *interpretacja* służyła przełożeniu na język bardziej zrozumiały dla współczesnego czytelnika przesłania i prawd zawartych w dziełach Ojców Kościoła. Istotne jest bardzo to, że mnich z Gethsemani nie stronił nigdy od indywidualnych przemyśleń i sądów, ale zawsze je konfrontował z mocą słów zawartych w Piśmie Świętym. To ono było najwyższym, rozstrzygającym autorytetem w sprawach życia i wiary. Nie ukrywał, że Boże Słowa wprowadzały go w stan kontemplacji z siłą, o której czytał w księgach Św. Jana od Krzyża. Wszystkie wspomniane źródła teologii Thomasa Mertona stały się przyczyną popularności jego dzieł, chociażby takich jak: *Siedmiopiętrowa Góra*, *Nikt nie jest samotną wyspą*, *Chleb żywy*, *Szukanie Boga*, *Modlitwa kontemplacyjna*, *Doświadczenie wewnętrzne* czy *Nowy posiew kontemplacji*, bo potrafiły przemówić do czytelników, którzy szukali drogowskazu dla własnej wiary i życia. Rodzaj wiedzy, którą przekazywał Merton innym, był bowiem trafną odpowiedzią na ich potrzeby i oczekiwania. Kojarzył się z swoistą reformą skostniałego życia duchowego kapłanów i osób świeckich. Lektury dzieł myśliciela pomogły podnieść się z duchowej apatii tym chrześcijanom, którzy przeżyli moment zwątpienia w moc Słowa Bożego i niepewność w możliwość doświadczenia obecności Najwyższego²⁰².

²⁰² Por. M. Kelly, *Critical ...*, dz. cyt. s. 217.

2.1 Literatura mistyczna i jej wpływ na życie Thomasa Mertona

Żeby dokładnie poznać źródła teologii Thomasa Mertona, trzeba zacząć od *Moraliów Św. Grzegorza Wielkiego*, *Komentarza Św. Augustyna do Psalmów*, *Komentarza Św. Ambrożego do niektórych Psalmów* oraz *Komentarza Wilhelma de St. Thiery do Pieśni nad Pieśniami*. Dzieła te w pierwszych sześciu latach życia zakonnego Thomasa Mertona w Gethsemani stanowiły *lekturę stałą*. Oczywiście - jak już zostało wspomniane - nie sposób nie wspomnieć, iż Merton w tych latach czytywał też teksty niektórych Ojców Kościoła, a przede wszystkim rozczytywał się w *Piśmie Świętym*²⁰³.

Na początku życia zakonnego Merton nie wykazywał szczególnego zainteresowania pismami św. Bernarda i dawnych pisarzy cysterskich, dopiero w późniejszym czasie zaczął odkrywać ich głębię. To właśnie w oparciu o studium i rozważanie nad osiemnastym *Listem Św. Bernarda* doszedł Merton do odkrycia fundamentu doktryny Doktora z Clairvaux, a mianowicie, że Bóg jest Prawdą, Chrystus jest Prawdą wcieloną, świętość zaś oznacza bycie prawdziwym wobec siebie i Boga. Z jego zbiorów kazań *In Cantica*, skierowanych do zakonników, dowiaduje się Merton, że jeżeli w życiu duchowym, w odczuwaniu pobożności zaczyna się dostrzegać coś w rodzaju kryzysu, nie można się zniechęcać i zaprzestawać dążenia do duchowej doskonałości. Dzieło to przyniosło Mertonowi sporą wiedzę na temat kontemplacji mistycznej²⁰⁴.

Podobnie pisma Św. Augustyna były przedmiotem żywego zainteresowania Mertona i to nie tylko w okresie jego nawrócenia, ale i później, w życiu zakonnym. Podobnie jak nie sposób zrozumieć pisma św. Bernarda bez zrozumienia podstawowego dla nich pojęcia prawdy, tak samo nie sposób zrozumieć Św. Augustyna bez gruntownego zrozumienia jego nauki o miłości. Lektura Św. Augustyna okazała się bardzo cenna dla duchowego życia Mertona. W jego przekonaniu nauki Św. Augustyna stanowią najspokojniejsze

²⁰³ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 93.

²⁰⁴ Por. M. Pennington, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 69.

i najczystsze światło w drodze duszy do Boga. Ostatecznie celem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem w miłości. Miłość stanowi też drogę dążenia do Boga²⁰⁵.

Do czołowych postaci, będących żywą inspiracją dla Thomasa Mertona, należy zaliczyć przede wszystkim Dom Fryderyka Dunne, opata Gethsemani do 1948 roku. Wywarł on zasadniczy wpływ na kształtowanie się duchowości Thomasa, a tym samym na jego późniejsze prace pisarskie. Spośród innych trapistów należy także wymienić Dom Gabriela Sortais - wikariusza generalnego zakonu trapistów, Dom Kolumbana Teres - opata z Anchel oraz Dom Jamesa Foxa, który objął urząd opata w Gethsemani po śmierci Dunne'a. Duchowym mistrzem Thomasa Mertona był niezaprzeczalnie Dunne. Przyjmował go jako opat do postulatu, dał mu habit nowicjusza i przyjął jego śluby zwykłe i uroczyste. To on ukształtował klasztorny los młodego zakonnika. Razem z magistrem nowicjatu, Dom Robertem, zdecydował też, że Merton powinien pisać książki. Łagodnie, ale i stanowczo nakazywał mu kontynuować pracę pisarską²⁰⁶.

Thomas Merton bardzo wcześnie dostrzegł w swoim życiu zakonnym potrzebę istnienia konkretnego i określonego ideału, o którym mówi i do którego prowadzi reguła wybranego przez siebie zakonu. Pragnął konkretnego, a nie abstrakcyjnych idei, a więc nie ideału stanowiącego przedmiot bezpłodnego marzenia, myślenia czy pisania, a stanie się na wzór Chrystusa człowiekiem cichym, łagodnym, skromnym i nienarzucającym się, najuboższym, wycutym ze wszystkiego²⁰⁷.

Thomas Merton w życiu duchowym poddał się wpływom tradycji własnego zakonu. Poczł się trapistą. Nie zamykał się jednak wyłącznie w ramach tej tradycji, był otwarty na wartości innych szkół duchowości. Należy stwierdzić, iż już podczas studiów teologicznych duży wpływ miał na niego i jego późniejsze prace pisarskie zakon dominikański. Jako młody trapeista odczuwał konieczność przyswojenia sobie charakterystycznych cech

²⁰⁵ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Thomasa Mertona*, Kraków 1982, s. 47-48.

²⁰⁶ Por. Tamże, s. 50.

²⁰⁷ Por. J. Griffin, *Flow ...*, dz. cyt. s. 81.

dominikańskiego ducha studiów, zwłaszcza ich ostrość, wyrazistość i precyzję. Dominikańska wspólnota życia zakonnego kładzie duży nacisk na studium²⁰⁸.

Dlatego nie w sposób nie wspomnieć tu o św. Tomasz z Akwinu, który dzięki swoim dziełom stał się ważny w życiu Thomasa Mertona. Jego studium nad *Summą Teologiczną* Św. Tomasza, zwłaszcza nad kwestią o dyscyplinie studiów, prowadzi go do bliższego poznania tego, co przeszkadza w dojściu do prawdy. Eksponuje trzy przeszkody: zbyt dużą ilość niepotrzebnych pytań, argumentów i artykułów; brak porządku w przedstawianiu doktryn; powtórzenia, które wynikają z pomieszania treści. Studia nad Świętym Tomaszem z Akwinu doprowadziły Mertona do wniosku, że dominikanie i cystersi są bliscy sobie w tym, że starają się pozbyć tego wszystkiego, co w życiu duchowym nieistotne²⁰⁹.

Merton znał dobrze duchowość szkoły Św. Ignacego Loyoli. Jeszcze przed wstąpieniem do trapistów poznał jego *Ćwiczenia duchowe*. Dostrzegł praktyczność tych ćwiczeń oraz ich główny cel, którym jest - w jego przekonaniu - doprowadzenie do oderwania umysłu od zajęć, które go zbyt rozpraszają. Najgłębszą zaś wartość tych ćwiczeń dostrzegł w chwili, kiedy doszedł do rozmyślań kontemplujących tajemnice życia Chrystusa. To wszystko było dla niego tak nowe i interesujące, a trud uczenia się rozmyślania według wskazań *Ćwiczeń duchowych* tak absorbujący, że Merton chętnie rezygnował nawet z rozrywki. Najżywotniejszym elementem każdej medytacji było opanowanie zmysłów i zatrzymanie umysłu nad danym przedmiotem rozważań. Było to szczególnie potrzebne Mertonowi, kiedy stawiał pierwsze kroki w życiu duchowym po przyjęciu Chrztu w Kościele Katolickim²¹⁰.

Z kolei duchowość franciszkańska była dla Mertona szczególnym przedmiotem zainteresowania w momencie poszukiwania osobistej drogi życiowego powołania. Merton był zachwycony osobą i czynami Św. Franciszka z Asyżu, jego prostym i całkowitym oddaniem się Bogu. Wierność duchowi reguły Św. Franciszka mógł realizować w atmosferze franciszkańskiego

²⁰⁸ Por. J. Griffin, *Follow ...*, dz. cyt. s. 82.

²⁰⁹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 56 - 57.

²¹⁰ Por. Tamże, s. 61.

kolegium Św. Bonawentury w Nowym Yorku. Był to dom wypełniony spokojem i radością, wolny od duchowego przymusu, od systemów i rutyny. Franciszkanów cechuje swoista mądrość, właściwa tym, którzy zawierzyli łasce i zdobywają się na *szaleństwo* odrzucenia wszystkiego, co należy do świata, podejmują bezkompromisową decyzję pójścia przez życie z prostym i ufnyim zawierzeniem Bogu. Thomas Merton dopatrywał się u franciszkanów realizacji w dużym stopniu ideału Św. Franciszka, polegającego na wyrzeczeniu się dóbr tego świata do ostatecznych granic. Św. Franciszek potrafił swą ideę nasycić prostym trzynastowiecznym liryzmem, który - zdaniem Merona - nadał surowym wymaganiom Franciszka poetyckiego uroku ²¹¹ .

Dużą rolę w kształtowaniu duchowości Mertona, jeżeli nie największą, odegrał Święty Jan od Krzyża, należący do największych mistrzów życia duchowego na przestrzeni wieków. Thomas dawał wielokrotnie świadectwo, szczególnie w swojej autobiografii, jak wiele zawdzięcza temu Doktorowi Kościoła. Już w czasie przygotowywania się do złożenia profesji zakonnej rozważał i brał za przedmiot modlitwy *Przestrogi i rady* autora *Drogi na Górę Karmel*. Kształtuje w sobie pragnienie trzymania się tych rad w ciągu całego swojego życia zakonnego. Zdaje sobie jednocześnie sprawę, że te proste przestrogi wcale nie są łatwe do realizacji. Potrzeba całego życia, aby osiągnąć pewien stopień ich realizacji. Uznaje w nich najbardziej szczegółowy i konkretny zbiór reguł dojścia do doskonałości zakonnej. Widzi w nich najprostszą drogę do doskonałości w życiu zakonnym ²¹² .

Oprócz Św. Jana od Krzyża, duch karmelitański oddziaływał na duchowość i prace pisarskie Mertona przez postać Świętej Teresy z Lisieux. Wielkość tej „małej Świętej” odkrył jeszcze przed wstąpieniem do trapistów. Już wtedy dostrzegł, że Św. Teresa z Lisieux to nie jakaś niema, pobożna dusza, wpisana w sentymentalne poglądy, lecz prawdziwa święta, a nawet jedna z najważniejszych świętych w Kościele. Odkrył, że jest ona nie tylko jedną z największych świętych trzech ostatnich stuleci, ale w pewnym aspekcie nawet większą niż

²¹¹ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 137.

²¹² Por. Tamże, s. 139.

dwoje reformatorów jej zakonu: Św. Jana od Krzyża i Św. Teresy z Awila. W przekonaniu Thomasa Mertona całe życie kontemplacyjne w Kościele odczuło w pewnym stopniu wpływ działania gorącej miłości tej świętej, miłości, która stopniowo zaczęła usuwać ciasną, surową sztywność życia zakonnego. Wywarła ona zresztą szerszy wpływ na ludzi spoza klasztorów. O ile bowiem innych świętych podziwia się przy lekturze ich pism lub życiorysów, to Świętą Teresę przede wszystkim się naśladuje ²¹³ .

Wpływ ten może nawet budzić zdziwienie. Cała bowiem egzystencja tej świętej sprowadza się do dziewięciu lat pobytu w klasztorze i śmierci w dwudziestym czwartym roku życia. Pozornie nie dokonała niczego nadzwyczajnego, a ograniczyła się do stałej wierności Bogu w codziennym życiu. Ta młoda francuska dziewczyna z prowincji, wychowana w rodzinie mieszczańskiej, poddana ciasnym konwencjom, właściwym środowisku, była jednak tak otwarta na świat, że potrafiła przemówić do współczesnych jej ludzi różnych krajów, klas czy środowisk. Uczyla ich po prostu, czym jest miłość ²¹⁴ .

W osobie Św. Teresy z Lisieux Merton dostrzegł bohaterkę ukazującą heroizm świętości możliwy do naśladowania, a miłość do Chrystusa jako coś porywającego, ukazanego bez sztuczności i zbędnego patosu. Jej opatrnościowa misja, potwierdzona autorytetem Kościoła, wynoszącym ją na ołtarze, polegała na tym, że wszystkim udostępniała heroizm, nie odmawiając nikomu jego najgłębszej treści. Słusznie zauważono, że jest ona „*cudowna w swej bez cudowności*” (MVM s.148) ²¹⁵ .

Przykład Św. Teresy z Lisieux prowadził Mertona do głębokiego zrozumienia, do czego powinien dążyć w swej drodze do świętości zakonnej. Odkrycie nowego świętego stanowi zwykle przeżycie wielkiej miary. Nie ma bowiem dwóch świętych podobnych do siebie. Wszyscy upodabniają się do Boga, lecz na różny i sobie tylko właściwy sposób ²¹⁶ .

²¹³ Por. P. Burton, *Merton ...*, dz. cyt. s. 141 - 142.

²¹⁴ Por. Tamże, s. 144 - 145.

²¹⁵ Por. Tamże, s. 147 - 148.

²¹⁶ Por. Tamże, s. 150 - 151.

Świętość i doświadczenie Boga można znaleźć, stwierdza Merton, pośród nędzy, nieszczęść i cierpień Harlemu, w koloniach trędowatych, takich jak Molokai ojca Damiana, w barakach Turynu Jana Bosko, na drogach Umbrii w czasach Św. Franciszka, w ukrytych opactwach cystersów z dwunastego wieku albo w Grande Chartreus Kartuzów. To wszystko było dla Mertona już wcześniej zrozumiałe. Ci różni święci stanowili żywą i potężną siłę świętości w czasach i okolicznościach, domagających się objawionego heroizmu²¹⁷.

W przypadku Św. Teresy z Lisieux pojawił się nowy fenomen, który wywołał zdumienie, ale i fascynację Mertona. Było dla niego zaskoczeniem pojawienie się tej świętej w klimacie mieszczańskiej przeciętności. Wprawdzie Teresa była karmelitanką, ale wstępując do klasztoru, miała naturę ukształtowaną w środowisku i mentalności francuskiej klasy małomieszczańskiej z końca dziewiętnastego wieku. Merton uważał, że w najlepszym razie ludzie tego rodzaju mogą stać się nieszkodliwymi nudziarzami, ale nigdy wielkimi świętymi. Dlatego odkrycie Teresy z Lisieux jako wielkiej świętej uznał Merton za jedno z największych i najbardziej zbawiennych odkryć swojego życia. Było to jednocześnie odkryciem własnego błędu, polegającego nie tylko na niedocenianiu potęgi łaski, ale także krzywdzącej ocenie całej klasy ludzi w oparciu o powierzchowne i uogólniające stwierdzenia²¹⁸.

Mając na uwadze odkrycie przez Mertona wielkiej świętości Teresy z Lisieux oraz jego inspiracje różnymi tradycjami duchowości, nie trudno dostrzec ich wpływ na ukształtowanie się jego koncepcji doświadczenia Boga. Widzimy z powyższego, że źródła teologii, które miały wpływ na jego życie zakonne i pisarskie nie pochodzą wyłącznie z tradycji wewnątrz zakonnej trapistów. Istnieje wyraźne świadectwo samego Mertona o nurcie wielokierunkowej inspiracji. Oprócz tradycji zakonu trapistów dają się potwierdzić inne tradycje duchowości. Należy ponadto dodać, że poza omówionymi już mistrzami duchowości, Thomas Merton miał jeszcze innych ulubionych autorów, których prace pisarskie cenił sobie w sposób szczególny.

²¹⁷ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 64 - 65.

²¹⁸ Por. Tamże, s. 73 - 74.

Należeli do nich: Św. Augustyn, Św. Bonawentura, Duns Scot, Ruynsbroeck, Tauler. Dwaj ostatni reprezentują tak zwaną *devotio moderna*. Do pisarzy tradycji ściśle wewnątrz zakonnej, z którymi Merton zaznajamiał się od początków życia w zakonie trapistów, należą ponadto: Dionizy Kartuz ze swym dziełem *De contemplatione*, a przede wszystkim Św. Benedykt, który przez swą regułę stanowi żywą inspirację dla wszystkich zakonów należących do rodziny benedyktyńskiej, a w szczególności dla cystersów i trapistów²¹⁹.

Pisma *Ojców cysterskich* z XII wieku, *Medytacje Kartuzów* oraz wspomniany już traktat *De contemplatione* Dionizego Kartuzy stanowi nurt inspiracji specyficznej dla zakonu trapistów. Do tej grupy należy zaliczyć także dzieło Marten'a i Durand'a *Voyage Litteraire des Deux Benedictins*, zawierające sprawozdanie z życia klasztorów w osiemnastym wieku. Obrazuje ono żywotność życia zakonnego trapistów w pozornie martwym okresie dla zakonów. W rzeczywistości trudne warunki, przez które przeszły ówczesne klasztory, przyniosły wzbogacenie ducha zakonnego i ugruntowanie autentycznej miłości Boga. Świadectwem żywotności zakonu jest także dzieło *Architektura cystersów* Marcla Auberta, w którym daje on świadectwo świętości życia zakonników tegoż zakonu w dwunastym stuleciu²²⁰.

Do najnowszych autorów, którzy fascynowali Mertona i którzy mieli wpływ na jego twórczość pisarską byli następujący trapiści: Dom Chapman, autor *Listów duchowych*, Dom Casel i Bouyer, oraz Hugyehy, autor *Wstępu teologicznego do przekładu Taulera*²²¹.

Listy duchowe Dom Chapmana stanowiły zbiór praktycznych wskazówek w stylu: „Bierz siebie takim, jakim w tej chwili jesteś, zaczynaj od tego, Módl się jak możesz, i nie staraj się modlić, jak nie możesz”. Natomiast w dziele Hugyego znajduje Merton wiele cennych pouczeń dotyczących natury kontemplacji, zwłaszcza w zakresie czynników psychologicznych w kontemplacji naturalnej. Merton stwierdza, że dotychczas nie znalazł nic równie jasnego i zrozumiałego na ten temat. Dowiadyuje się tutaj, że istotą kontemplacji jest

²¹⁹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 77 - 78.

²²⁰ Por. M. Kelly, *Critical ...*, dz. cyt. s. 347 - 348.

²²¹ Por. Tamże, s. 349.

całkowite, globalne przyswojenie prawdy, nie w szczegółach, ale w jej ogólności, nie w wyniku abstrakcyjnych dedukcji, ale wszystkiego, co działa na władze afektywne tak, że się to ocenia, zdobywa i doświadcza równocześnie²²².

Od chwili wstąpienia do klasztoru całe życie Thomasa Mertona, poza obowiązkami wynikającymi z reguły zakonnej, jest wypełnione bardzo intensywną i płodną pracą pisarską. Wprawdzie już w czasie studiów, przebywając w środowiskach intelektualnych i artystycznych, Merton pisze i redaguje pisma studenckie, a jako krytyk literacki współpracuje z różnymi czasopismami. Jednakże dopiero w klasztorze staje się pisarzem w pełnym tego słowa znaczeniu. Jego debiutem pisarskim, który wpłynął także na decyzję przełożonych, aby kontynuował pracę pisarską, była jego autobiografia²²³.

Całą swoją drogę życiową, zawiłą i burzliwą, od wczesnego dzieciństwa aż do wstąpienia do trapistów, opisuje Merton w autobiografii ogłoszonej w 1948 roku pt. *The seven storey mountain*, czyli *Siedmiopiętrowa góra* (tak Dante w *Boskiej Komedii* nazywa czyściec). Angielskie wydanie tej książki nosi tytuł *Elected Silence (Wybrane Milczenie)*, zaś jej francuski przekład *La nuit privée d'etoiles (Noc pozbawiona gwiazd)*. Znakomicie napisana, stała się szybko bestsellerem. Same tylko wydania w języku angielskim rozeszły się w nakładzie miliona egzemplarzy²²⁴.

Merton był pisarzem, krytykiem literackim i poetą. Życie zakonne nie tłumilo, ale rozwijało jego osobowość. Jego przełożeni nie zakazywali, ale polecali, a nawet nakazywali mu, aby pisał. W przeciągu niespełna 25 lat wydał około 35 książek, setki artykułów i recenzji, rozproszonych po czasopismach, pisanych na różne tematy. Na różne wydarzenia żywo reagował listami do wielu redakcji, które chętnie drukowały jego artykuły. Wydawnictwa ubiegały się o możliwość druku jego książek. Tematyka pisarska Mertona jest bardzo rozległa. Tworzył dzieła religijne, związane z duchowością i historią trapistów, szeroko pojętą kontemplację mistyczno-chrześcijańską oraz żywoty świętych. Jego

²²² Por. M. Kelly, *Critical ...*, dz. cyt. s. 350 - 351.

²²³ Por. M. Pennington, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 291 - 292.

²²⁴ Por. J. Forest, *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 300 - 301.

twórczość obejmuje poezję, dramat i krytykę literacką, a także książki z zakresu duchowości. Nie stronił od tematów społecznych i politycznych²²⁵.

Działalność pisarska Thomasa Mertona wywołała bardzo silne echo w Ameryce i poza nią. Zakonnik stał się czynnym uczestnikiem amerykańskiego życia intelektualnego. Za zezwoleniem przełożonych przyjmował liczne odwiedziny gości, przyjaciół, wydawców, intelektualistów, artystów - ludzi wierzących i niewierzących. Dzięki zaś swojemu życiu w klasztornej ciszy, w samotności i milczeniu stał się bardzo wnikliwym krytykiem amerykańskiego społeczeństwa. Świadczą o tym jego publikacje zwłaszcza z ostatnich lat. Wywarły one duży wpływ na wiele amerykańskich ośrodków ruchu odnowy życia duchowego²²⁶.

Wśród bogatej spuścizny pisarskiej Thomasa Mertona wysuwają się na czoło książki tematycznie związane z jego powołaniem zakonnym, z odkrytą przez niego i pogłębioną we własnym życiu duchowością trapistów. Niektóre jego książki powstały niejako na marginesie wykładów głoszonych do licznie napływających do zakonu nowicjuszy, gdy przez pewien czas pełnił funkcję magistra nowicjatu w Opactwie Gethsemani. Do nich należy ogłoszona w 1949 roku książka *Seeds of contemplations (Posiew kontemplacji)* i rok później *Waters of Siloe (Sadzawka Siloe)*, przedstawiająca dzieje zakonu cystersów, zwłaszcza trapistów oraz opis życia monastycznego²²⁷.

W roku 1951 publikuje Merton *The ascent to truth (Wspinaczka ku prawdzie)*. Jest to obszerne studium dotyczące podstaw dogmatycznych teologii mistycznej, przeniknięte myślą biblijną i sięgającą szeroko do tradycji. Teologia mistyczna nie jest tutaj katalogiem doświadczeń, z których wiele przekracza porządek zwykle rozdzielanych darów Ducha Świętego. Jest książką mówiącą o kontemplacji, czerpiącej ze źródeł Zbawiciela i wykorzystującą cały mistycyzm zawarty w Objawieniu i liturgii. Reprezentuje mistycyzm *obiektywny*, zrośnięty z powszechnym, intelektualnym dziedzictwem Kościoła jako całości. Uzupełnia go jednak czynnikiem subiektywnym. Nawiązuje szeroko do

²²⁵ Por. J. Forest, *Thomasa ...*, dz. cyt. s. 303.

²²⁶ Por. W. Shannon, *Micząca ...*, dz. cyt. s. 406 - 407.

²²⁷ Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 388 - 389.

doświadczenia mistycznego, włącza konkretnego i indywidualnego człowieka kontemplacji. Mówi o kontemplacji Mistycznego Ciała we wszystkich Jego członkach. Zawiera także studium mistyki karmelitańskiej, zwłaszcza doktryny św. Jana od Krzyża²²⁸.

Z kolei ogłoszona w 1953 roku niewielka książeczka *Bread in the wilderness (Cheb na pustyni)* stanowi teologiczny i równocześnie poetycki komentarz do *Psalmów Dawida*. Książka *The sign of Jonas (Znak Jonasza)* ukazuje się w 1954 roku. Tłumaczona na wiele języków świata stanowi dziennik prowadzony przez Mertona w klasztorze w latach 1946 -1952, a więc stanowi dalszy ciąg jego autobiografii. W następnym roku wychodzi w druku książka *No man is an Island (Nikt nie jest samotną wyspą)* i jest poświęcona problemom życia wewnętrznego. Stanowi dalszy ciąg wcześniej wydanej, w 1949 roku, książki: *Posiew kontemplacji*. Opublikowana w ostatnich latach życia Mertona książka *Misticks and Zen Masters (Mistycy i mistrzowie Zen)* jest świadectwem zainteresowań Mertona mistyką i monarchizmem Dalekiego Wschodu. Należy tu także wspomnieć o takich pozycjach książkowych Mertona na temat Zen i mistycyzmu Wschodu jak: *Zen i ptaki żądzę, Droga Chuang Tzu, Dziennik Azjatycki, Myśli o Wschodzie*. Można powiedzieć, że książki powyższe stały się swoistego rodzaju arcydziełem Mertona na temat samej *medytacji zen, Buddyzmu Zen* - jako najwyższego mistycznego odłamu buddyzmu, ukierunkowanego na życie medytacyjne i klasztorne oraz całego systemu filozofii wschodnich, zwłaszcza buddyzmu i hinduizmu. Uwieńczeniem tych prac stał się *Dziennik Azjatycki*, czyli ostatnia książka napisana przez Thomasa Mertona. Merton w tych książkach pełnił rolę interpretatora starożytnych mistrzów medytacji zen i ich systemów filozofii. Trzeba dodać, że książki te są dowodem na to, że Merton przez długie lata był zafascynowany *duchowością wschodnią*. Jako pierwszy dążył do ekumenizmu z buddyzmem i hinduizmem. Szukał różnych dróg, które miałyby to ułatwić, jego książki na temat zen i filozofii wschodnich są na to dowodem. Widział sens w tym, aby nie pozostawić tych religii samym sobie. Był pierwszym, który starał się robić wszystko, aby doszło

²²⁸ Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 393 - 394.

do porozumienia między tak wielkimi religiami jak buddyzm i hinduizm. Jeszcze na krótko przed swoją śmiercią miał możliwość kilka razy rozmawiać o tym osobiście z młodym wówczas Dalajlamą w 1968 roku w Indiach. Były to rozmowy na temat wzajemnego zbliżenia się tak odmiennych w doktrynie religii. Młody przywódca buddyzmu tybetańskiego był zachwycony postawą Mertona, jego otwartością na dialog międzyreligijny. Książki Mertona na temat buddyzmu i hinduizmu nie tylko przybliżyły czytelnikom jego książek te religie, lecz stały się pomostem w drodze do ekumenizmu oraz ukazały szlachetne cele i drogi tych religii oraz ich praktykę duchową²²⁹.

W klasztorze Merton nie zaniedbuje także twórczości poetyckiej. To właśnie dwie pierwsze, najwcześniej wydane książki zawierają wiersze. W 1944 roku zostały ogłoszone *Thirty poems (Trzydzieści wierszy)*, a w 1947 r. *Figures for an Apocalypse (Postacie do Apokalipsy)*. Późniejsze zbiory poetyckie są zawarte w *Tears of blind lions (Łzy ślepych lwów)*, *The strange Island (Dziwne wyspy)*, *Selected poems (Wybrane Poezje)* – te ostatnie stanowią najbardziej znany zbiór poezji Mertona. *The tower of Babel (Wieża Babel)* jest przykładem alegorycznej sztuki teatralnej pisanej wierszem. Nie wchodząc w głębszą ocenę Mertona jako poety, można stwierdzić, że jest to poezja trudna, intelektualna, ściśle powiązana ze współczesnymi nurtami poetyckimi, a została wysoko oceniona przez amerykańską krytykę²³⁰.

Trzeci dział twórczości pisarskiej Thomasa Mertona stanowi pisarstwo o tematyce *świeckiej*, choć to określenie nie jest dokładne. To, co świeckie jest bowiem u Mertona zawsze umieszczone w perspektywie religijnego widzenia świata. Do tego działu twórczości należy ogłoszony w latach pięćdziesiątych *Secular journal (Dziennik świecki)* oraz wydany w 1961 roku: Zbiór esejów o różnej tematyce *Disputed questions*. Są to szkice o duchowości Góry Athos, o Św. Janie od Krzyża i Św. Bernardzie z Clairvaux, o związku między sztuką sakralną a życiem duchowym, o filozofii samotności i o stosunku chrześcijaństwa do totalistycznych systemów politycznych. Do wyrażnie

²²⁹ Por. F. Dell'Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 296 - 297.

²³⁰ Por. M. Mott, *Seven ...*, dz. cyt. s. 313 - 314.

społeczno-politycznej tematyki należy ogłoszona w roku 1962 książka *The Black revolution (Czarna rewolucja)*, dotycząca walk Murzynów amerykańskich o prawa obywatelskie oraz *Seeds of Destruction (Posiew zniszczenia)* o groźbie wojny nuklearnej²³¹.

Ostatnia z wydanych książek za życia Mertona, z 1968 roku, nosi tytuł *Conjectures of a guilty bystander (Domysły współwinnego widza)* – później *Zapiski współwinnego widza*. Jest to zbiór fragmentów z osobistego dziennika Mertona, prowadzonego w latach sześćdziesiątych. Merton jest świadomy, że w ludziach tkwi zło moralne, ale i doświadczają oni niezawinionych krzywd. Świadomość sytuacji, w jakiej znajduje się ludzkość, prowadzi go do przekonania, że jego zobowiązań wobec rodziny ludzkiej, nawet w warunkach powołania monastycznego, ściśle kontemplacyjnego, któremu pragnie do końca pozostać wierny, nie wyczerpuje sama modlitwa i umartwienie, wyczerpanie i pokuta²³².

Jako pisarz, w poczuciu wspólnoty i solidarności z ludźmi biednymi, głodnymi, bezdomnymi, pokrzywdzonymi, prześladowanymi i wyzyskiwanymi, Merton angażuje swoje pióro w walkę o ich prawa. Posiada przy tym poczucie pewnej winy, że nie może on na innej drodze bardziej czynnie angażować się w sprawę, o które walczy piórem. Jednak walka, którą podjął piórem w obronie uciśnionych i prześladowanych, przyniosła w przyszłości błogosławione owoce. Bowiem ludzie, którym Merton starał się pomóc, odkryli w jego pismach nie tylko pomocną dłoń i współczucie, ale także wskazówki, jak walczyć o swoje prawa, nie naruszając przy tym ewangelicznych przykazań²³³.

Poza tym wszystkim Merton był człowiekiem żyjącym w erze soborowej odnowy Kościoła. Na życie zakonne spoglądał w świetle wskazań soboru i potrzeby odnowy. Był trzeźwym świadkiem kryzysu monastycznego. Sam się przyczynił poprzez swoje pisma i przykład do rozwoju życia monastycznego w Ameryce, ale potem był świadkiem kryzysu, na który żywo zareagował. W *Notatkach na temat przyszłości monarchizmu*, napisanych w połowie 1968

²³¹ Por. M. Mott, *Seven ...*, dz. cyt. s. 315 - 316.

²³² Por. J. Baker, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 391 - 392.

²³³ Por. F. Dell'Isola, *Thomas ...*, dz. cyt. s. 299.

roku, zwrócił uwagę na żywą aktualność wartości życia monastycznego, ale równocześnie wskazywał na konieczność otwarcia się na społeczną rzeczywistość dwudziestego wieku. We wcześniej już napisanej książce *Domysły współwinnego widza*, obserwując zwrócenie się Kościoła do współczesnego świata, do innych Kościołów oraz religii niechrześcijańskich, w sposób - jak chyba nigdy dotychczas - postulował, aby przynajmniej kilku kontemplacyjnych monastycznych teologów wniosło własny wkład do ogólnej dyskusji w zakresie teologicznej odnowy ²³⁴ .

Uważał to zresztą za jedno z zadań, które sam pragnął wykonywać, i wykonywał do końca swego życia. Wierny swojemu powołaniu kontemplacyjnemu, pogłębiał systematycznie to powołanie w sobie i ukazywał jego znaczenie dla Kościoła. Zawsze uważał, że dwa pojęcia: Kościół i świat w pewnym sensie zachodzą na siebie, że są to dwa aspekty życia tej samej rodziny ludzkiej. Przez swe pisma i opisaną przez siebie monastyczną drogę życiową jest żywym świadkiem tego, że życie zakonne, nawet kontemplacyjne, często niezrozumiałe dla wielu ludzi, nie jest i nie może być ucieczką od świata i jego problemów. Udowodnił, że wręcz przeciwnie, jest ono zakorzenione w najgłębszym nurcie rzeczywistości, bez odniesienia do którego właśnie świat i cała ludzka egzystencja traci sens i wartość ²³⁵ .

²³⁴ Por. M. Kelly , *Critical ...*, dz. cyt. s. 354 - 356.

²³⁵ Por. Tamże , s. 358 - 359.

2.2 Biblia w ujęciu Thomasa Mertona

Kiedy przegląda się różne publikacje Thomasa Mertona na temat Biblii, można jasno zobaczyć, że proponuje on nam lekturę Pisma Świętego w świetle wielkich dzieł współczesnej literatury i sztuki, starając się odnaleźć na nowo żywe serce Biblii, ukryte często pod skorupą przyzwyczajzeń i drobiazgowych teologicznych spekulacji. Dlatego wg Mertona, czytelnik, który otwiera Biblię, musi być przygotowany na dezorientację, zakłopotanie, niezrozumienie, a niekiedy zapewne również obrazę. Dzieje się tak, ponieważ – jak twierdzi Merton - lektura Biblii niewątpliwie należy do najbardziej frustrujących, przynajmniej do czasu, gdy czytelnik pogodzi się z tą księgą w bardzo szczególny sposób ²³⁶ .

„Zapewne znacznie łatwiej jest, gdy ktoś udaje, że kwestia jest ustalona z góry: słyszy od innych, że ma do czynienia ze Świętą Księgą, akceptuje ich zdanie i postanawia się nie angażować. Niech czytają ją w kościołach: szanujemy ich za to i szanujemy ich księgę. Lecz ponad wszystko niech to będzie ich księga! Pozwolimy im ją czytać, może czasem z szacunkiem posłuchamy, jak ją czytają. Możemy nawet posunąć się do tego, że sami przeczytamy z niej trochę w sposób, w jaki oni czytają. A więc od początku skłaniamy się ku temu, aby zająć osobliwie oderwane stanowisko wobec Biblii - nawet, gdy jesteśmy wierzący. Podchodzimy do Biblii ostrożnie, biorąc pod uwagę stwierdzenia, jakie poczynili na jej temat inni. Twierdzeń tych nie należy ignorować. Jednak są to twierdzenia innych, którzy mówią nam, czego nam potrzeba, zanim my sami mamy szansę określić własne potrzeby i sformułować własne pytania. Mówią nam też, czego Biblia wymaga od nas, zanim ona sama ma szansę ukazać nam, czego żąda” (GOB s.52) ²³⁷ .

Nie powinniśmy jednak sądzić, że jesteśmy zobligowani do bezkrytycznego przyjęcia wszystkich oficjalnych lub sekciarskich twierdzeń. W istocie powinniśmy śmiało rozróżnić twierdzenia, jakie wierzący czynią na

²³⁶ Por. M. Kelly , *Critical ...*, dz. cyt. s. 378.

²³⁷ Por. T. Merton , *Gdy otwieramy Biblię* , Kraków 2008 , s. 51 - 52.

temat Biblii, od - zapewne nawet bardziej ważkich - twierdzeń, jakie czynią na temat siebie samych w związku z Biblią. *Należy wszakże uwzględnić ich istnienie i przyznać, że wierzący mają skłonność do formułowania wobec Biblii jeszcze większych problemów od tych, jakich nastęcza ona sama*” (GOB s.55)²³⁸.

„Zatem już na samym początku należy wyjaśnić znaczenie podstawowego twierdzenia Biblii, że jest ona Słowem Bożym. Nie znaczy ono jakoby Biblia była całkowicie pozaświatową księgą, przesłaniem z wieczności, wzgardliwym obwieszczeniem o zlekceważeniu świata, wydanym gdzieś indziej poza ograniczeniami czasu i przestrzeni. Biblia nie jest zaprzeczeniem świata, odrzuceniem człowieka, negacją czasu i historii, ani potępieniem wszystkiego, czego człowiek dokonał w swoim świecie i w swoich dziejach. Biblia nie jest też czymś, co ma być narzucane światu, człowiekowi i historii z zewnątrz, nie ma być dodanym objawieniem ukrytego sensu, czymś całkowicie oderwanym od codziennych trosk człowieka i jego zwykłej egzystencji, czymś, co należy przyjąć, nawet, jeśli jest zbyt cenne i preferować ponad zwykłą znajomość rzeczywistości, która zdaje się nam bardziej istotna” (GOB s.64)²³⁹.

Powyższe stwierdzenia Mertona na temat Biblii, stawiają „JA” na piedestale jako Księgę wyjątkową w swoim charakterze. Można by rzec, że Merton wprowadza nas powoli w *mystykę Pisma Świętego* jako *Żywego Słowa Bożego*, którym powinniśmy na co dzień się karmić. Trzeba tu wspomnieć o dwóch największych i najpoczytniejszych dziełach Thomasa Mertona na temat Biblii: najpierw książkę *Gdy otwieramy Biblię*, a następnie *Modlić się Psalmami*²⁴⁰.

Gdy otwieramy Biblię opublikowano, podobnie jak *Dziennik Azjatycki*, już po śmierci Mertona w 1970 roku. Propozycję napisania tego eseju na temat Biblii złożył Mertonowi w grudniu 1966 roku wybitny rabin i biblista Abraham Heschel. Tekst ten miał początkowo stanowić wprowadzenie do edycji *Pisma Świętego*, planowanej przez koncern Time Life Books. Trapista Merton, pomimo

²³⁸ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 54 - 55.

²³⁹ Por. Tamże, s.64.

²⁴⁰ Por. T. Merton, *The Hidden Ground ...*, dz. cyt. s. 435.

wyrażanego w korespondencji z Heschelem sceptycyzmu wobec *wielkich i wymyślnych projektów* organizowanym przez masmedia, przystąpił do pracy nad esejem i nie zaniechał jej, nawet gdy ów pomysł wydawniczy upadł ²⁴¹ .

Choć sam Merton podważał swe kompetencje jako bibliisty, pisząc w odpowiedzi na propozycję rabina: „*Szczerze wątpię w moją zdolność do napisania czegoś wartościowego o Biblii. Nie jestem zawodowcem*” (SSPM s.187), rezultatem jego pracy był esej, stanowiący znakomity przykład dojrzałej refleksji teologicznej autora. Trapista z Gethsemani w ostatnich latach swojego życia zaangażował się w dialog z intelektualistami z różnych krajów, z których wielu hołdowało w swych światopoglądach przynajmniej jednemu z trzech *mistrzów podejrzeń*: Marksowi, Freudowi bądź Nietzsche. Erudycja i otwartość Mertona sprawiły, że nie wahał się twierdzić, iż „*Biblia jest księgą przeznaczoną dla każdego i niewierzący może okazać się równie zdolny jak każdy inny do odnalezienia jej nowych aspektów, a wierzący powinni potraktować jego odkrycia poważnie*” (SSPM s.188), na dowód omawiając przykłady nieortodoksyjnego odczytania Pisma Świętego przez psychoanalityka Ericha Fromma, pisarza Williama Faulknera i skandalizującego reżysera Piera Paolo Pasoliniego, którego film *Ewangelia według Mateusza* uznawał za arcydzieło ²⁴² .

Merton pisał: „*Gdy otwieramy Biblię w poczuciu kairos, zniszczenia tego, co stare, inwazji tego, co nowe i nieprzewidziane*” (SSPM s.188). Jego esej, podobnie jak cała późna twórczość wybitnego trapisty, wyraża przekonanie, że - jak pisał 23 czerwca 1968 r. w liście do Jeana Leclercq - w takim przełomowym czasie powołaniem mnicha jest postawa prorocka ²⁴³ .

Natomiast *Modlić się Psalmami* napisał Merton około roku 1958. Były to pierwsze próby Mertona pisania na temat Biblii, a szczególnie Psalmów. Merton odkrył Psalmę, będąc jeszcze człowiekiem świeckim. Jako wykładowca języka angielskiego w nowojorskim kolegium św. Bonawentury często modlił się ich słowami, przechadzając się wśród drzew. Opis tego intymnego doświadczenia

²⁴¹ Por. T. Merton , *The Hidden ...*, dz. cyt. s. 436.

²⁴² Por. T. Merton , *A. Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life. The Journals of Thomas Merton* , t. 3: 1952 – 1968 , San Francisco 1997 , s. 187 - 188.

²⁴³ Por. Tamże , s. 189.

zawarł w swojej autobiografii: „*Nikt tam nie zachodził i nie przeszkadzał mi w tej ciszy pod drzewami, tworzącymi pomiędzy mną a niebem milczący, pierwotny Kościół*” (TM s.21). Odkąd wstąpił do zakonu trapistów, rytm jego dnia określała liturgia godzin, zatem modlitwa tego rodzaju towarzyszyła mu nieustannie. Merton codziennie wstawał o 2.30 rano, by odprawiać oficjum, obejmujące głównie Psalmi. To wieloletnie obcowanie z nimi nie nużyło go, a wręcz przeciwnie - pozwalało mu po wielokroć na nowo odkrywać ich znaczenie. „*Jak dużo czasu zajmuje nam zrozumienie niektórych Psalmów*” - wyznaje w swych dziennikach. „*Będę musiał wracać częściej do tego rodzaju meditatio, to coś absolutnie podstawowego, a całkowite zaniechanie tej praktyki jest jednym z naszych największych błędów*” (TM s.22) – czytamy dalej ²⁴⁴ .

Pierwszą książką Mertona, w całości poświęconą Psalmom, był *Chleb na Pustyni (Bread in the Wilderness)*, który ukazał się w 1953 roku nakładem Liturgical Press. W pracy tej amerykański trapista spogląda na Księgę Psalmów przede wszystkim jak na dzieło poetyckie. Cztery lata później to samo wydawnictwo opublikowało esej *Modlić się Psalmami (Praying the Psalms)*, w którym Merton omawia Psalterz głównie w kontekście liturgii godzin i stara się ukazać go osobom świeckim jako możliwą podstawę modlitwy indywidualnej i rodzinnej. Wprawdzie we fragmentach, w których autor kładzie nacisk na posłuszeństwo i odnosi się do patriarchalnego modelu rodziny, słyszymy tony przedsoborowe, jednak odwołania do emocjonalnego aspektu Psalmów i do emocjonalności osoby, która stosuje je jako modlitwę, nadal mogą przemawiać do współczesnego czytelnika ²⁴⁵ .

Według Mertona podstawowego twierdzenia Biblii nie należy interpretować w takich kategoriach: „*Owszem, istnieje zwykły świat, w którym żyjesz swoim zwyczajnym życiem wraz z innymi ludźmi. Lecz ten świat jest nikczemny, a ty sam - nieistotny. Wiodąc to życie i przestrzegając jego reguł, musisz skrupulatnie nauczyć się całkiem nowego zestawu prawd, które będą ci się zdawać bezsensowne i niepojęte. Musisz dodać tę super strukturę dziwnych*

²⁴⁴ Por. S. Sumiński, *Z Tradycji Mniszej*, Kraków 1996, s. 21 - 22.

²⁴⁵ Por. Tamże, s. 23 - 24.

idei do tego, co widzisz i wiesz dzięki swojemu naturalnemu rozumowi. Musisz odtąd żyć w dwóch światach jednocześnie: widzialnym i niewidzialnym, zrozumiałym i niezrozumiałym. Jednym znajomym, a drugim przerażającym i dziwnym. Jednym, gdzie możesz być sobą, i drugim, gdzie musisz dążyć do bycia nienaturalnie „dobrym”. Jednym, który instynktownie bierzesz za rzeczywisty, lecz którego musisz się wyrzec dla drugiego, który jest prawdziwy, chociaż tobie wydaje się całkowicie zbyteczny” (TMS s.282) ²⁴⁶ .

Ten stwarzający podziały i destrukcyjny wzorzec życia i myśli zdecydowanie nie stanowi przesłania Biblii. Jest ono dokładnie przeciwne. To przesłanie jedności i pojednania, wszechobejmującego i pozytywnego objawienia, z którego nic, co rzeczywiste, nie jest wykluczone i w którym wszystkiemu oddana jest pełna sprawiedliwość i wszystko nabiera ostatecznego znaczenia. *„Jednostronne zniekształcenia Biblii sprawiły, że zdaje się ona tendencyjna, i ograniczyły ją do wąskich, elitarnych obszarów tego, co „święte” i „pobożne”, jak gdyby człowiek, chcąc zrozumieć przesłanie Boga, musiał zamknąć się na stworzony przez Niego świat, ludzkość, historię i czas. Jak gdyby wiara oznaczała formalne przyjęcie tego, co irracjonalne i absurdalne. Jak gdyby trzeba było żyć zgodnie z rozumem i rozsądkiem, a zarazem odrzucać je i drwić z nich” (TMS s.283) ²⁴⁷ .*

„Postrzegana w ten sposób Biblia staje się ziarnem piasku w oku świata, które blokuje wszelkie normalne widzenie i zastępuje radość dnia bólem, ciemnością i łzami. Mówiąc, że powinniśmy oczekiwać, że Biblia nas zbulwersuje, nie próbuję utrzymywać, że musimy pozwolić jej, aby urągała naszej inteligencji. Lektura Biblii może być trudna i budzić konsternację, jednak ma prowokować naszą inteligencję, nie zaś uwłaczać jej. Dzieje się tak, gdy zniekształca ją fanatyzm i głupie religianctwo. Nie wolno nam jednak przypisywać Biblii winy za zniekształcenia, których dopuszczają się na niej inni” (TMS s.284) ²⁴⁸ .

Niemniej jednak, abstrahując od kwestii teologicznej wiary, (która sama w sobie stanowi szczególny problem), współczesny człowiek może popaść

²⁴⁶ Por. J. Baker, *Thomas Merton ...*, dz. cyt. s. 281 - 282.

²⁴⁷ Por. Tamże, s. 283.

²⁴⁸ Por. Tamże, s. 284.

w szczerą wątpliwość, czy Biblia w ogóle da się czytać. Tak wiele w niej archaicznych elementów. „*Tak bardzo zdaje się egzotyczna i całkowicie obca życiu, jakie dziś znamy. To prawda, że w naszej cywilizacji nadal obecne są wątki kultury judeochrześcijańskiej, a zatem Biblii. To prawda, że badając Pismo możemy odnaleźć, jeśli nie Chrystusa jako żywą rzeczywistość, to przynajmniej pewne echa znajomych idei. Czy jednak powinniśmy czytać Biblię wyłącznie dla pociechy, jaką niesie odkrycie źródła kilku religijnych klisz?*” (OZZ s.177) ²⁴⁹ .

Zapewne wielu współczesnych czytelników Biblii nigdy nie dojdzie do klasycznych pytań i wyzwania wiary do jakich doszedł Thomas Merton. Zanim człowiek zdoła poważnie zapytać o teologiczną wiarę, może musieć zmagać się z bardziej ludzkimi pytaniami: „*Czy muszę wierzyć, że to dobra książka? Czy muszę wierzyć, że to jest wielka literatura? Czy muszę utrzymywać, że budzi we mnie większe zainteresowanie niż moje ulubione czasopismo? Czy mogę uczciwie stwierdzić, że wciąga mnie bardziej niż w reklamy telewizyjne? Tu również utrudnieniem może być przesąd, że Biblia nie ma nic wspólnego ze zwykłym życiem, że spoczywa w szczególnej świętej sferze, że poprzez jej lekturę człowiek przenosi się niejako poza czas i przestrzeń, do wieczności*” (NC s.221) ²⁵⁰ .

Aby czytać Biblię uczciwie, musimy unikać przywiązywania się do oficjalnych postaw wobec Biblii, czy to religijnych, czy kulturalnych, i to zarówno za, jak i przeciwko niej. „*Biblię otacza mnóstwo mitów i zabobonów, religijnych i antyreligijnych, teistycznych i ateistycznych, naukowych i antynaukowych. Współczesny czytelnik, zanim jeszcze otworzy księgę, już pogrążony jest w obszarze świadomych i nieświadomych napięć. To również należy wziąć pod uwagę i starać się z tym żyć*” (NSW s.34). Nie jest to zresztą nic nowego i ten problem nie dotyczy wyłącznie naszych czasów. Znano go nawet w tak zwanych wiekach wiary, gdy Biblię przeciwstawiano nie Marksowi, Freudowi i Nietzsche, lecz Homerowi, Wergilemu i Sofoklesowi ²⁵¹ .

Hieronim, mnich z IV wieku i autor Wulgaty, łacińskiego przekładu Biblii, konfrontował się z tym problemem w swój własny, szczególnie

²⁴⁹ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym* , Kraków 2009 , s. 177.

²⁵⁰ Por. T. Merton , *Nowy człowiek* , dz. cyt. s. 221.

²⁵¹ Por. T. Merton , *Nikt nie jest samotną wyspą* , Poznań 1997 , s. 33 - 34.

ambiwalentny sposób. Wiedział, że klasyka grecka i łacińska są lepsze niż Biblia wyłącznie, jako literatura i że istnieją zdecydowanie inne powody czytania Biblii. Niemniej jednak literacka jakość Biblii jest czymś szczególnym, ponieważ literackie doświadczenie autorów – a zatem również czytelnika - obejmuje jednocześnie inne sfery. Jest religijne, czasem wręcz profetyczne, mistyczne lub eschatologiczne. Lecz profetyczne i eschatologiczne cechy tego doświadczenia są osadzone w historii i zwykłym życiu. *„Żeby docenić literacką wartość Biblii, trzeba pogodzić się z faktem, że daje ona literacki wyraz doświadczeniu, które wykracza poza doznania estetyczne. Sięga nie tylko poza literaturę, lecz również, w pewnym sensie, poza religię - poza pobożną i oczyszczającą trwogę inicjacji w rytuał i tajemnicę, poza uzdrawiający i transformujący sens moralnej samo transcencji”* (GOB s.65)²⁵².

Biblia nie tylko utrzymuje, że zawiera przesłanie, które nas kształci, informuje o odległej przeszłości, naucza pewnych zasad etycznych i stawia zadowalającą hipotezę, która może wyjaśnić nasze miejsce we wszechświecie i nadać naszemu życiu sens. Biblia mówi o wiele więcej: *„twierdzi mianowicie, że jest Słowem Bożym. Lecz czym jest owo Słowo Boże? Czy jest to po prostu słowo najwyższego i niekwestionowanego autorytetu? Czy narzuca człowiekowi skandaliczną doktrynę, która nie ma realnego znaczenia dla jego życia, lecz którą trzeba przyjąć pod karą skazania na potępienie? Raz jeszcze - jest to całkowite zniekształcenie Biblii, będące rezultatem fragmentacji, podziału i tendencyjności. Sami prorocy protestowali w imieniu Boga! Przeciwno wypaczaniu słowa Bożego w interesach sekciarstwa, nacjonalizmu, władzy, polityki (zob. Jr 23, 23-40). Ustanawiać pewien ograniczony ludzki interes jako absolut, w który ma się ślepo wierzyć, naśladować i przestrzegać nawet do śmierci, to tyle, co ustanawiać martwe słowo - słowo niszczycielskie i bałwochwalcze - na miejsce żywego słowa Bożego. Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do*

²⁵² Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 65.

rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12)²⁵³.

Merton bardzo mocno podkreśla, że Biblia nie utrzymuje, że słowo Boże należy ślepo przyjmować ze względu na autorytet Boga. Twierdzi natomiast, że rozpoznaje się je przez jego transformującą i wyzwalającą moc. *Słowo Boże* rozpoznaje się w faktycznym doświadczeniu, ponieważ zmienia ono każdą osobę, która naprawdę je *słysz*y. Przekształca ono całe jej istnienie. Zatem Św. Paweł pisze do Tesaloniczan: *„Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie, jako słowo ludzkie, ale - jak jest naprawdę - jako słowo Boga, który działa w was wierzących”* (1 Tes 2, 13). To *działanie* Słowa Bożego, przenikającego naszą najgłębszą istotę, uważa trapiści za coś więcej niż przesłanie świata, wręcz za nowe narodziny, początek nowego bytu: *„Był wśród faryzeuszów pewien człowiek, imieniem Nikodem, dostojnik żydowski. Ten przyszedł do Niego nocą i powiedział Mu: „Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim”. W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć Królestwa Bożego”. Nikodem powiedział do Niego: „Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?”. Jezus odpowiedział: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem. Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić. Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha”. W odpowiedzi rzekł do Niego Nikodem: „Jakżeż to się może stać?”. Odpowiadając na to rzekł mu Jezus: „Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?”* (J 3,1-10)²⁵⁴.

²⁵³ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 35.

²⁵⁴ Por. Tamże, s. 42 - 43.

Merton zwraca uwagę na widoczny kontrast pomiędzy akademickim i oficjalnym *uczeniem się o religii* i *żywą mocą Słowa*. Przywołuje przy tym autorytet św. Pawła, który również kontrastował znieczulającą naukę *litery* z *żywą mocą ducha*, stanowiącą prawdziwą łączność, poprzez którą Bóg przejawia się - nie w informacji, lecz w życiodajnej mocy. Pisząc do Koryntian, Paweł pragnie, aby zrozumieli, że to, co im przekazuje od Boga, to nie słowa zapisane atramentem na papierze, lecz nowe życie, które z nich wyrasta: „*Wy jesteście naszym listem, pisany w sercach naszych, listem, który znają i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc. A dzięki Chrystusowi taką ufność w Bogu pokładamy. Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz wiemy, że ta możliwość nasza jest z Boga. On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha. Litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia*” (2 Kor. 3, 2-6)²⁵⁵.

Thomas Merton rozumie, że gdy Paweł mówi o *duchu*, to jest to coś więcej niż niewyraźna i sentymentalna aluzja. Trzeba zrozumieć te słowa w świetle znacznie konkretniejszych teologicznych stwierdzeń o mocy Ducha i Miłości, Ducha Prawdy, przez którego świat został stworzony, przez którego Chrystus zmartwychwstał, przez którego i w którym wszystko ma się dopełnić. Duch wolności jest ostatecznie Duchem miłości, który sprawia, że żyjemy nie dla siebie, lecz dla innych: *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności, jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego* (Gal 5, 13-14)²⁵⁶.

Zakonnik trapista doskonale już wie, że kto odradza się w Duchu i żyje miłością, zostaje uwolniony od wszelkich roszczeń sekciarskiego uprzedzenia,

²⁵⁵ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną ...*, dz. cyt. s. 37 - 38.

²⁵⁶ Por. T. Merton, *O odnowie życia ...*, dz. cyt. s. 124 - 125.

nacjonalizmu, legalizmu i od wszelkich podziałów, które wznecają konflikty. Sygnalizuje, że ci, którzy dadzą prowadzić się duchowi, nie znajdą się w niewoli Prawa. Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Merton z surowością stwierdza: *„ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą”* (Gal 5, 18-21), ale jednocześnie przywołuje przesłanie Biblii, że w chaosie ludzkiego świata, z jego podziałami i nienawiścią, pojawiło się przesłanie transformującej mocy, a ci, którzy w nie uwierzą, doświadczą w sobie miłości, która prowadzi do pojednania i pokoju na ziemi. *„Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać. Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich. A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca. To wam powiedziałem, przebywając wśród was. A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem. Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daję świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się lęka!”* (J 14, 23-27) ²⁵⁷ .

Jeśli wspomniana moc zdaje się zawodzić lub nie ukazuje swojej pełnej skuteczności – według Mertona - to wierzący zaniedbali Biblię, a nie Biblia wierzących. Zresztą sama Biblia bierze pod uwagę możliwość takiej porażki. To również stanowi część jej treści: *„Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności. A jeżeli ktoś posłyszcy słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale aby świat zbawić. Kto gardzi Mną i nie przyjmuje słów moich, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym. Nie mówiłem bowiem sam od siebie, ale Ten, który Mnie posłał, Ojciec, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić. A wiem, że*

²⁵⁷ Por. T. Merton, *O odnowie życia ...*, dz. cyt. s. 128.

*przykazanie Jego jest życiem wiecznym. To, co mówię, mówię tak, jak Mi Ojciec powiedział” (J 12,46-50)*²⁵⁸ .

Merton, zagłębiając się w literaturze teologicznej, często podkreśla, że idea mocy *słowa Bożego* jest obecna w większości ksiąg biblijnych, gdy zatem czyta się Biblię, bez względu na to, w co się wierzy, czyta się księgę, której autorzy byli przekonani, że przemawia przez nią bardziej Bóg niż człowiek. Oczywiście, ta teza dotyczy niektórych ksiąg, bardziej niż innych, jednak w każdym razie wielu autorów nie tylko wierzyło, że są posłańcami Bożymi, lecz wręcz stawiało opór powołaniu i próbowało uchylić się od tego niebezpiecznego zadania, zanim ostatecznie się go podjęli: *„Powiedziałem: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!” Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów, trzymając w ręce węgiel, który kleszczami wziął z ołtarza. Dotknął nim ust moich i rzekł: „Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zgladzony twój grzech”. I usłyszałem głos Pana mówiącego: „Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?” Odpowiedziałem: „Oto ja, poślij mnie!”. I rzekł mi: „Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony”. Wtedy zapytałem: „Jak długo, Panie?”. On odrzekł: „Aż runą miasta wyludnione i domy bez ludzi, a pola pozostaną pustkowiem” (Iz 6,5- 11)*²⁵⁹ .

Niezależnie od technicznego problemu interpretacji tych fragmentów, jest oczywiste, że zawierają one twierdzenie, że ostateczne słowo wkroczyło w sferę ludzką i że Biblia opowiada właśnie o tym przełomie zapisanym w wydarzeniach, które są decydujące nie tylko dla Żydów czy dla uczniów Chrystusa, lecz dla całej ludzkości. *„Biblia utrzymuje więc, że opisuje te przełomowe wydarzenia, te inwazje w prywatne życie człowieka i złożony świat, dokonane przez ostateczną Wolność, która jest zarazem podstawą i źródłem bytu*

²⁵⁸ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, Kraków 2008, s. 24 - 25.

²⁵⁹ Por. T. Merton, *Nowy posiew...*, dz. cyt. s. 123 - 124.

człowieka, centrum jego historii i przewodnikiem jego przeznaczeń. Tajemnicze miano, jakim określa się tę wolność, to nie-Słowo - wiemy bowiem, że w późnych czasach Starego Testamentu imię Boga pozostawało niewypowiedziane, niezapisane, i ostatecznie, niemal całkowicie nieznane. Żydzi pamiętali, że Bóg ma imię i że ujawnił je, lecz nikt nie wiedział dokładnie, co zostało ujawnione. Litery JHWH były po prostu substytutem prawdziwego Imienia, które pozostawało niewypowiedziane i najświętsze. Inne terminy: Elohim, Adonai, Pan, Bóg - wszystkie stanowią podobne substytuty imienia, którego nie posiadamy” (NPK s.130)²⁶⁰ .

„Słowo Bóg jest więc w rzeczywistości nie-Słowem. Lecz poza nim jest Obecność, która wypełnia całą Biblię niczym dym napelniający świątynię Salomona. Obecność wznosząca się jak słup ognia i chmura nad Namiotem Spotkania. Kto to jest? Biblia nigdy jasno tego nie tłumaczy. Ty sam masz to wiedzieć. Jak? To już inny problem. Twierdzenia Biblii są w niejawnym sposobie oparte częściowo na kwestiach, które uznaje się za pewnik. Na przykład, fundamentalna intuicja dotycząca własnej tożsamości - intuicja, która jest nierozłącznie związana z niejasną świadomością ostatecznej tożsamości. Od chwili, gdy w ogóle jest jakieś Kto - ktokolwiek, kto słyszy to wszystko - istnieje sugestia tożsamości świadomej samej siebie. Co jest podłożem tej świadomości? Lub kto to jest?” (NPK s.133)²⁶¹ .

Zatem jeśli pytamy Biblię, co ostatecznie musimy uczynić, gdy wchodzimy z nią w poważny dialog: „Kim jest ów «Ojciec»? Co to właściwie znaczy: «Ojciec»? Pokaż nam go, ona pyta nas z kolei: Kim jesteś ty, który chcesz poznać «Ojca»? Jak myślisz, czego szukasz? I powiada nam: Odnajdź siebie w miłości do swojego brata, jak gdyby był on Chrystusem (bowiem, zaiste on jest Chrystusem), a poznasz Ojca (zob. J 14, 8-17). To znaczy: jeśli żyjesz dla innych uzyskasz intymne, osobiste poznanie miłości, która wzrasta w tobie z podłoża, które znajduje się poza twoją wolnością i twoimi chęciami, a jednak jest w tobie obecne, jak gdyby stanowiło sam rdzeń twojej wolnej i osobistej

²⁶⁰ Por. T. Merton, *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 129 - 130.

²⁶¹ Por. Tamże, s. 132 - 133.

tożsamości. Zgłębiając to wewnętrzne podłoże miłości, ostatecznie odnajdujesz swoje prawdziwe ja” (NPK s.134) ²⁶² .

Nie miejsce tu, aby rozwijać podstawowe tematy teologii Nowego Testamentu, jednak przykłady są konieczne właśnie dlatego, że twierdzenia Biblii mają charakter teologiczny. Kwestię tożsamości i sensu podnosi się nie tylko w kategoriach psychologicznych i etycznych, nie tylko w dogmatycznych i objawionych tajemnicach, lecz również w kategoriach teologicznego samo poświęcenia - to jest wiary, która wykracza poza samo przyjęcie dogmatycznej propozycji i staje się osobistym spotkaniem z nieznanym, na określenie, którego mamy nie-Słowo *Bóg*, jak również bardziej konkretne, po ludzku ukierunkowane miano: *Ojciec*. (Pamiętajmy, że Chrystus niejako bezpośrednio wykreśla słowo *Ojciec* dzięki słowu *Syn* - bowiem Ojciec i Syn są tożsami, a późniejsza teologia rozumiała szczególne znaczenie tej tożsamości, jest ona ostateczną postawą wszelkiej ludzkiej wolności) ²⁶³ .

Merton podkreśla słuszność stwierdzenia Karla Bartha: „Pytanie, jakie stawiamy, staje się pytaniem o nas samych, w obliczu, którego jesteśmy rzucony w niezwykle krępujące położenie pomiędzy «tak» i «nie»” (SB s.78). Barth wyjaśnia również, że ten rodzaj konfrontacji nie jest nieunikniony. Istnieje przecież wiele mniej radykalnych sposobów odczytania Biblii. Co ciekawe, ludzie podchodzący do swojej religijności najbardziej poważnie albo najbardziej zaangażowani w temat uczeni, słowem ci, dla których nieustanna lektura Biblii stanowi zawodowy lub pobożny obowiązek, mogą często unikać zaangażowania w radykalny dialog z księgą, którą zgłębiają. Wiemy aż nazbyt dobrze, że jest możliwe badanie poszczególnych słów i innych szczegółów z taką intensywnością, że traci się całe zainteresowanie ich sensem ²⁶⁴ .

Thomas Merton uświadamiał sobie na co dzień, że człowiek XX wieku żyje w okresie teologicznego fermentu i biblijnej odnowy. Każdy - badacz, zwykły wierny lub tylko zainteresowany czytelnik - ma duży dług wobec specjalistów, którzy uczynili wiele, by otworzyć człowiekowi Biblię. Niemniej trzeba jednak

²⁶² Por. T. Merton , *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 134.

²⁶³ Por. Tamże , s. 134 - 135.

²⁶⁴ Por. T. Merton, *Szukanie Boga* , Kraków 1988, s. 78.

przyznać, a każdy znający ten temat musi się z tym zgodzić, że tysiące stron prac biblistycznych, wydrukowanych w ostatnim stuleciu, to w dużym stopniu „jałowa, wyczerpująca pustynia daremnego szczegółu, który nuży umysł, odciągając go od znaczenia Biblii i wiodąc bez celu poprzez techniczne pustkowia, gdzie wszelkie zainteresowanie więdnie i obumiera” (GOB s.74)²⁶⁵ .

Dobra biblistyka – jak sygnalizuje Merton - jest bardzo istotna dla poważnego zrozumienia Biblii, lecz nadmiernie naukowy pociąg do jałowych poszukiwań, zabija ludzką wrażliwość na egzystencjalną rzeczywistość biblijnego doświadczenia. Niewątpliwie to właśnie ma na myśli Barth, gdy mówi: „*Biblia daje każdemu człowiekowi i każdej epoce takie odpowiedzi na ich pytania, na jakie sobie zasłużyli. Zawsze znajdziemy w niej tyle, ile poszukujemy - i nie więcej, a jeśli niczego w niej nie szukamy, niczego w niej nie znajdziemy*” (GOB s.76). To jest oczywiście bardzo prawdziwe, a jednak trzeba uściślić to przez doświadczenie, bowiem związek pomiędzy czytelnikiem a słowem jest dynamiczny - żywy i skuteczny - i w tym związku dzieje się znacznie więcej niż oczekujemy, i można w nim odkryć o wiele więcej niż początkowo spodziewamy się odnaleźć. A więc, kontynuuje Barth: „*Musimy zaufać sobie, aby sięgać ochoczo po odpowiedź, która tak naprawdę jest dla nas zbyt wielka, na którą tak naprawdę nie jesteśmy gotowi i której, jak sądzimy, nie jesteśmy godni, bowiem jest ona owocem, którego nie zasadziła nasza własna tęsknota, dążenie i praca wewnętrzna*” (GOB s.77)²⁶⁶ .

Jako zaskakujące uznaje Merton fakt, że umiejętność sięgania daleko poza siebie i znajdowania tego, czego nigdy się nie spodziewaliśmy w Biblii, nie jest wyłącznie przywilejem znawców księgi ani nawet pobożnych wiernych. Wręcz przeciwnie, ci, dla których Biblia stała się przyzwyczajeniem, mogą pozbawiać się możliwości głębszego jej rozumienia, z góry decydując, czego od niej chcą i czego ona chce od nich. Korzystają z niej, aby zaspokoić swoje własne potrzeby i oczywiście, nie jest to błędem. Jednak Biblia nie służy jedynie zaspokajaniu potrzeb, ani dawaniu tego, czego człowiek oczekuje w danej chwili. Biblijne

²⁶⁵ Por. T. Merton , *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 73 - 74.

²⁶⁶ Por. Tamże , s. 76 - 77.

przesłanie może zdawać się na pierwszy rzut oka czymś, co nie odpowiada czytelnikom w żaden sposób: kulturowo, etycznie, duchowo, teologicznie. Może być ono postrzegane jako niepokojące, dwuznaczne, a nawet przerażające²⁶⁷.

Słowem, co zauważa mnich, w Biblii nie ma nic *wygodnego* – „*dopóki nie zdołamy przyzwyczaić się do niej na tyle, że czynimy ją wygodną dla nas samych*” (OZZ s.251). Jednak nie może być to powodem do przekonania, że jest się znawcą Biblii. Należy sobie zadać szereg pytań: czy zwracamy na nią uwagę w wystarczającym zakresie, czy zadajemy jej pytania i słyszymy pytania, jakie ona nam stawia? Jeśli na podobne pytania pada odpowiedź twierdząca, z pewnością lektura Biblii przestała być poważna. Dla większości ludzi zrozumienie Biblii jest i powinno pozostać zmaganiem: nie tylko po to, aby odkryć w niej sensy, które można odnaleźć w opracowaniach, lecz aby osobiście zmierzyć się z jej znaczeniami. Wyjaśnienie sprzeczności jest mniej ważne od wykorzystania ich jako sposobu wejścia w dziwny i paradoksalny świat znaczeń i doświadczeń, które są poza człowiekiem, a jednak często okazują się skrajnie i tajemniczo dla niego istotne²⁶⁸.

Wszyscy ci, którzy nie wierzą i sądzą, że są niepodatni na tę rzekomą irracjonalność wiary, są – według Mertona - czasami w lepszej pozycji, aby wejść w dialog i zmaganie z Biblią, niż wierzący. Po pierwsze, gdy rozwiną w sobie zainteresowanie księgą na tyle, aby potraktować ją poważnie, nie mają oporów, aby się z nią wadzić. Nie powstrzymuje ich najmniejsze poczucie winy. Nie wahają się przyznać, że święta księga wydaje się im dwuznaczna. Wątpliwość, czy faktycznie mają do czynienia ze *Słowem Bożym* nie stanowi dla nich problemu. Czytając Biblię, jako *słowo człowiecze* i tylko jako takie, mogą postępować swobodniej i mądrzej niż wierzący, którzy są tak zaabsorbowani swoim szacunkiem dla Świętej Księgi, że - zapewne nieświadomie - zamykają się na Biblię przez samo swoje oddanie²⁶⁹.

„Wynika z tego, że wierzący nie powinni w błogim samozadowoleniu trzymać się zbyt kurczowo swego statusu i pozornego przywileju, jak gdyby

²⁶⁷ Por. T. Merton, *O odnowie życia ...*, dz. cyt. s. 146 - 148.

²⁶⁸ Por. Tamże, s. 250 - 251.

²⁶⁹ Por. Tamże, s. 253 - 254.

Biblia stanowiła wyłącznie ich księgę i jak gdyby wiedzieli o niej wszystko. Wręcz przeciwnie, ekumeniczna perspektywa naszego czasu nauczyła nas żałować szaleństwa naszych przodków, którzy mieli skłonność, aby walczyć ze sobą o szczegółowe kwestie biblijnej interpretacji, a każdy z nich był przekonany, że tylko on i jego społeczność mają słuszość i należą do wybranych” (ZJ s.47) ²⁷⁰ .

Merton uświadamia nam, że Biblia jest księgą przeznaczoną dla każdego i niewierzący może okazać się równie zdolny jak każdy inny do odnalezienia jej nowych aspektów, a wierzący powinni potraktować jego odkrycia poważnie. Thomas rozważa tę kwestię na przykładzie włoskiego poety i reżysera Piera Paolo Pasoliniego i jego filmu *Vangelo secondo Matteo* (Ewangelia wg św. Mateusza), niezwyklej reakcji na Ewangelię według świętego Mateusza. Historia powstania tego dzieła jest dość dobrze znana. *„Pewnego razu Jan XXIII odwiedził Asyż, co stanowiło zupełną sensację. Podówczas po papieżu wszyscy spodziewali się raczej pozostawania tam, gdzie jego miejsce, w Watykanie. Lecz papież Jan wyszedł na wolność, a jego wizyta w Asyżu doprowadziła do całkowitego sparaliżowania miasta. Tłum gapiów był tak ogromny, że przez wiele godzin nie dało się wręcz wyjść na ulice. Tak więc, gdy więzień Watykanu zakłócił świeckie życie Asyżu, marksista Pasolini pozostawał więźniem w swoim pokoju hotelowym. Przypadkiem natknął się w nim na Biblię i dla zabicia czasu zaczął ją wertować. Rezultatem tej lektury był zrealizowany w 1964 roku film, dedykowany pamięci Jana XXIII” (ZJ s.50) ²⁷¹ .*

Innymi słowy, wszelka poważna lektura Biblii powinna oznacza osobiste zaangażowanie w nią, nie zaś jedynie intelektualną zgodę z abstrakcyjnymi tezami. To zaangażowanie jest niebezpieczne, ponieważ może nas narazić na dojście do nieprzewidzianych konkluzji. To dlatego wolimy, jeśli to możliwe, nie angażować się. *„W 2. Księdze Samuela 12, 1-10 czytamy, jak Dawid, człowiek reagujący szybko i porywczo, słucha opowieści Natana i angażuje się w nią emocjonalnie, płonąc słusznym oburzeniem, a potem odkrywa, że złoczyńcą, który tak go zbulwersował jest on sam! Instynktownie wszyscy wiemy, że*

²⁷⁰ Por. T. Merton , *Znak Jonasza* , Kraków 1967 , s. 47.

²⁷¹ Por. Tamże , s. 49 - 50.

zaangażowanie w Biblię jest niebezpieczne. Ta księga nas osądza lub zdaje się nas osądzać, na warunkach, na które z początku nie możemy się w żadnym razie zgodzić” (ZJ s.63) ²⁷² .

Sama Biblia, w Księdze Hioba, daje nam wzorzec zdrowej niezgody. Nie tylko tam, lecz w całym Starym Testamencie znajdujemy ludzi, którzy - jak Abraham - spierają się z Bogiem i są za to wyraźnie chwaleni. Chodzi o to, że angażowanie się w Biblię nie oznacza po prostu zgody na wszystko, co ona mówi, bez najmniejszego pomruku przy napotykananiu trudności. Oznacza to zarazem chęć spierania się i bronięcia się, pod warunkiem, że jeśli się myliliśmy, ostatecznie to przyznamy. Biblia woli uczciwą niezgodę niż nieuczciwą podległość. Jedną z podstawowych prawd przedstawianych w całej Biblii jest nie tyle to, że Bóg ma zawsze rację, a człowiek zawsze jest w błędzie, lecz że „*Bóg i człowiek mogą stanąć ze sobą twarzą w twarz w autentycznym dialogu - dialogu, który implikuje prawdziwą wzajemność pomiędzy osobami, z których obie w pełni szanują prawo drugiej i jej wolność*” (PCP s.79) ²⁷³ .

Bez wątpienia w całej Biblii odnajdujemy coś, co można by nazwać fundamentem teologii wyzwolenia i oporu, nawet w historycznej sytuacji Żydów i pierwszych chrześcijan. Lud Boży, do którego skierowane jest przesłanie wolności, to faktycznie mały naród lub mniejszość na uchodźstwie, nieustannie wzywany do oporu przeciwko ogromnej mocy najeźdźców i ciemiężców. Ma to być jednak opór dość szczególny, który nie polega na pokładaniu ufności w sojuszach z wielkimi potęgami politycznymi, lecz w ukrytych, pozornie ryzykownych, lecz naprawdę pewnych obietnicach Boga. „*To właśnie w glebie prześladowań i w wezwaniu do duchowego oporu, Bóg sieje nasiona owego biblijnego humanizmu, który dr Fromm, nie myląc się, nazywa radykalnym. Profetyczna wizja zjednoczonej, pokojowej ludzkości, sprawiedliwości dla ubogich i bezradnych zrodziła się w zasadniczo ciemnej i tragicznej sytuacji, gdy Żydzi stracili swe domy, a nawet swą Świątynię*” (SM s.55) ²⁷⁴ .

²⁷² Por. T. Merton , *Znak Jonasza...*, dz. cyt. s. 63.

²⁷³ Por. T. Merton i J. Leclercg , *Przetrwanie czy prorocstwo?*, Kraków 2000 , s. 78 - 79.

²⁷⁴ Por. H. Nouwen , *Spotkania z Mertonem* , Kraków 2005 , s. 54 - 55.

Nigdy nie wolno nam przeoczyć faktu, że przesłanie Biblii głoszone jest ubogim, utrudzonym, prześladowanym, nieuprzywilejowanym. Nie ma potrzeby przypominać czytelnikowi, jakie wnioski wyciągnął z tego Marks. Zakładał on, że Biblia była zasadniczo rozmyślnym szalbierstwem klasy rządzącej, aby oszukać ubogich i sprawić, by zaakceptowali swój los poprzez tę mistyfikację. Nie miejsce tu na przytaczanie apologetycznych argumentów przeciwko Marksowskiemu twierdzeniu, że religia jest opium ludu, gdy faktycznie uświadomimy sobie, że da się wykazać, iż nawet rewolucyjna eschatologia samego Marksa w dużej mierze opiera się na wzorcach biblijnych! Bowiem jedno z głównych przesłań Biblii głosi właśnie, że ostatecznym sensem istnienia człowieka na ziemi jest ruch ku ostatecznemu rozliczeniu, w którym sama historia ujrzy, że niesprawiedliwość ciemnych zostanie ukarana, a ci, którzy cierpieli prześladowania, otrzymają swoją sprawiedliwą nagrodę²⁷⁵.

Biblia twierdzi również, że człowiek ma działać jako współpracownik Boga w ustanawianiu ostatecznego królestwa sprawiedliwości i pokoju (zob. 1 Kor 3,9; Kol 1, 39; Flp 4,13; Ef 1,15-23). Bez wątpienia istnieje ogromna różnica pomiędzy odkupionymi, aby osiągnąć historyczne przeznaczenie zjednoczenia całej ludzkości w pokoju i pojednaniu (zob. Ef 1, 9-13) i Marksowską dialektyką walki klas i zniesienia państwa. Jednak marksizm stanowi produkt długiej tradycji myśli pozostającej pod głębokim wpływem Biblii i mesjanizmu judeochrześcijańskiego. Eschatologiczna mistyka marksizmu, ze swą świadomością ukrytego planu w historii i ostatecznego celu, który człowiek, w swojej wolności, może pomóc zrealizować, byłaby niemal niemożliwa bez biblijnego tła europejskiej cywilizacji²⁷⁶.

Zajmijmy się teraz innym jeszcze przykładem współczesnego dzieła sztuki, które opisuje doświadczenie słyszenia słowa. Tym razem będzie to powieść Williama Faulknera *Wściekłość i wrzask*. Jesteśmy już świadomi, że dzieło literackie może być głęboko biblijne, nawet jeśli jego autor nie uczęszcza na nabożeństwa ani nie jest osobą wierzącą w konwencjonalnym sensie. Zdajemy

²⁷⁵ Por. T. Merton, *Znak ...*, dz. cyt. s. 74 - 75.

²⁷⁶ Por. Tamże, s. 77 - 78.

też sobie sprawę z faktu, że w naszych czasach często to właśnie wyizolowany i samotny artysta, konfrontujący się z problemami życia bez rutynowej pociechy konwencjonalnej religii, doświadcza głęboko egzystencjalnych wymiarów tych problemów²⁷⁷.

Faulkner był z pewnością jednym z takich artystów. Wiadomo też, że przez kilka lat pracował nad jawnie religijną i chrześcijańską alegorią. *Przypowieść*, bo o niej tu mowa, nie okazała się dziełem udanym. Jednak w innych powieściach, w których autor był zapewne mniej samoświadomy swoich starań i działał w mniej zamierzony sposób, udało mu się przeniknąć serce biblijnego przesłania, chociaż zapewne w niejasny i wysoce paradoksalny sposób. Tragiczna ironia powieści *Światłość w sierpniu* urasta do takiej skrajności, że większość ludzi nie tylko wahałaby się ujrzeć w niej rodzaj przewrotnej chrystologii, lecz byłaby wręcz zbulwersowana taką sugestią. Jednak tak właśnie jest, jak mam zamiar wykazać w innym miejscu²⁷⁸.

W ostatniej części powieści *Wściekłość i wrzask*, przedstawiając nabożeństwo wielkanocne w małym murzyńskim kościółku, Faulkner ukazuje nam jeden z najbardziej autentycznych i najbardziej poruszających opisów głębokiego doświadczenia biblijnego. Doświadczenie to jest właśnie autentycznym słyszeniem przesłania Boga, przesłania Biblii, głoszonego i otrzymywanego z wiarą w zgromadzeniu prostych i szczerých wiernych. Rzadko kiedy amerykański pisarz - lub w ogóle jakikolwiek pisarz - daje nam tak silnie przekonujący wgląd w to, co znaczy słyszeć słowo, które ludzkość otrzymuje w Biblii. W tym miejscu, nawet choćby tylko mimochodem, trzeba wspomnieć, że Biblia (o której myślimy jako o księdze do czytania) była pierwotnie zbiorem ustnych tradycji przeznaczonych do recytowania i słuchania w grupie szczególnie nastawionej do jej przesłania. Biblia nie jest pisanym lub drukowanym tekstem, który ma być analizowany prywatnie, w gabinecie uczonego lub celi kontemplatyka. Jest to zbiór ustnych przekazów, oświadczeń, prorocत्व, ogłoszeń, wyliczeń, historii, pieśni pochwalnych, lamentacji itp.,

²⁷⁷ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 93.

²⁷⁸ Por. Tamże, s. 94 - 95.

przeznaczonych do tego, aby wypowiadać lub przynajmniej czytać na głos, skandować, śpiewać lub recytować we wspólnocie zwołanej w celu żywej celebracji. Takim zgromadzeniem jest synagoga lub kościół (pierwotnie słowo ekklesia oznaczało społeczność wezwanych do słuchania i odpowiadania)²⁷⁹.

Zatem powinniśmy być świadomi, że przesłanie biblijne jest czymś, co ustanawia i utwierdza wspólnotę czy zgromadzenie w jej tożsamości. Wspólne przejawy wiary, odzew, akceptacja, afirmacja, wychwalanie i dziękczynienie, przez które słowo nie jest po prostu rozumiane, lecz celebrowane, mają zasadnicze znaczenie dla pełnego zrozumienia Biblii. Faktycznie, żydowskie i chrześcijańskie rozumienie Biblii nigdy nie było wyłącznie dziełem uczonych i specjalistów, lecz stanowiło owoc zbiorowej i wspólnotowej celebracji i przekaz wspólnego doświadczenia otrzymania słowa Bożego z pokolenia na pokolenie. Oczywiście jest to złożone, wielostronne zjawisko i w takim stopniu, w jakim jest to ludzki, kulturowy fenomen, możemy odnajdywać w nim dwuznaczne, a wręcz destrukcyjne elementy. W swoim opisie nabożeństwa wielkanocnego we *Wściekłości i wrzasku*, Faulkner poczynił klasyczne spostrzeżenie nie tylko na temat amerykańskiego Południa, nie tylko na temat Murzynów, nie tylko na temat Kościoła w swojej najbardziej autentycznej rzeczywistości, lecz również na temat całego sensu ludzkiego istnienia. I poczynił to spostrzeżenie w kategoriach fundamentalnie biblijnych²⁸⁰.

Możemy porównać prostotę murzyńskiej kucharki Disley ze złożonością pewnych postaci w innych dziełach Faulknera, w których autor stara się zastosować ten sam rodzaj rozwiązania artystycznego. Disley wyróżnia się spośród nich wszystkich przejrzystą jasnością, która wynika całkowicie z faktu, że jest chrześcijanką. Jest to jedyna w pełni i niedwuznacznie chrześcijańska postać u Faulknera (Nancy Mannigoe w *Requiem dla zakonniczki* nie jest niedwuznaczna!). Tytuł książki odnosi się do domostwa Jasona Compsona, gdzie Disley pracuje jako kucharka i gospodyni. To miejsce pełne zgiełku, wściekłości, szaleństwa, pasji, nienawiści, konfliktu i okrucieństwa - znamy to z wielu dzieł

²⁷⁹ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 96 - 97.

²⁸⁰ Por. Tamże, s. 97 - 98.

Faulknera! Kiedy jednak nadchodzi czas, aby Disley poszła do kościoła ze swoimi krewnymi i (białym) idiotą, Benjym Compsonem, autor ukazuje nam uroczystą procesję, która opuszcza ten gwałtowny świat, kierując się ku światu prostoty, ubóstwa, uczciwości i biblijnej prawdy²⁸¹.

Uroczysta i prosta procesyjna postawa, z jaką Disley prowadzi swoich przyjaciół i krewnych na miejsce kultu, ma głębokie biblijne echa. W samym centrum Biblii pojawia się temat paschy i wyjścia odkupionych z przeklętej społeczności na pustynię, w drodze do obiecanego królestwa. Staje się ona pascha Christi, wyjściem Chrystusa z tego świata do Ojca poprzez śmierć i zmartwychwstanie. Rzecz jasna, taki właśnie jest prawdziwy sens Wielkanocy. Chrześcijanin jest wezwany, aby odbyć tę podróż z Chrystusem i ludem Bożym z Egiptu do ziemi obiecanej. Domostwo Compsonów to zaiste rodzaj Egiptu, miejsce pełne jałowej gwałtowności, a Jason jak faraon napina każdy nerw, aby uczynić innych niewolnikami swojej arbitralnej woli. Kościół murzyński, opisany jako rodzaj dużej, niezwyklej zabawki umieszczonej niepewnie na samym krańcu świata, stanowi eschatologiczny symbol odkupionej społeczności. Ci, którzy słyszą tajemne zaproszenie, zbierają się tam razem spontanicznie, aby tworzyć ekklesia, rozumieć i celebrować słowo wyzwolenia. Są uwolnieni nie tylko od strachu i piekła, lecz także od absurdu, nienawiści, zamętu, królestwa Belzebuba, symbolizowanego przez obsesje Jasona Compsona²⁸².

Także przemiana, jaka dokonuje się w duszy Disley, jest całkowicie biblijna. To owoc wewnętrznego dojrzewania, które wyczuwamy w niej od początku. To jest jej kairos, jej czas iluminacji i zrzucenia ciężaru, jej spotkania ze stwórczą i odkupieńczą mocą Ducha, która ukazuje jej cały świat, całą historię i całą Biblię zebraną razem w jednym błysku, początek i koniec. Widzieć - znaczy oglądać Chrystusa Apokalipsy, Alfę i Omegę, w którym wszystko jest już wypełnione i w którego zwycięstwo nie sposób wątpić. To, że Disley uzyskuje doświadczenie kairos wynika stąd, że jej poczucie czasu jest od początku biblijne. Klucz do zrozumienia Wściekłości i wrzasku stanowi kontrapunktowa

²⁸¹ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt s. 99 - 100.

²⁸² Por. Tamże, s. 101.

różnica pomiędzy sposobami odczuwania czasu przez różne postacie powieści. Benjy, idiota, żyje w rajskiej beczasowości czystej natury. Tutaj przeszłość, terażniejszość i przyszłość łączą się ze sobą w symbiotycznym doświadczeniu czysto instynktownej terażniejszości. Benjy jest w swoim poczuciu czasu przedreligijny, a także przedcywilizowany. Quentin Compson, ze swoją obsesją tykających zegarów, ostatecznie popełni samobójstwo, gdyż czas jedynie go prześladowuje. Jason z kolei to przedsiębiorca, czytelnik rozkładów jazdy i nadawca telegramów. Obaj reprezentują typ człowieka cywilizowanego i racjonalistycznego, schwytanego w pułapkę czysto abstrakcyjnego czasu²⁸³.

Poczucie czasu Disley jest całkowicie biblijne. Nie mierzy go, używając zegara (gdy zegar w jej kuchni uderza pięć razy, kucharka powiada: „Hm, ósma”), lecz przez żyjące pełnią organicznego wzrostu. Jej czas to czas samego życia, dojrzewający w swój własny, niespieszny sposób. To czas miłości, która akceptuje stopniowe tempo tego dojrzewania, bez próby przyspieszania biegu rzeczy, i która raduje się, gdy owoc w końcu dojrzeje. (Jason, oczywiście, pogania wszystko, włącznie z czasem). Dlatego właśnie Disley jest gotowa na kairós. Jej poczucie czasu jest tym samym, które przenika samą Biblię. Tylko Disley zna czas jako w pełni i ostatecznie odkupiony. To jest, oczywiście, samo sedno Biblii. Ta dynamika słyszenia, reakcji, objawienia, zrzucenia ciężaru w kontekście wydarzenia, konkretnego przypadku, jest charakterystyczna dla Biblii, szczególnie w sposobie, w jaki rewolucjonizuje nasze doświadczenie czasu, czyniąc je raczej konkretnym niż abstrakcyjnym²⁸⁴.

Biblia ma szczególny charakter, który mocno odróżnia ją od wszystkich innych tradycji. Oczywiście ważna jest świadomość, co jest jej cechą szczególną, wyróżniającą spośród innych dzieł objawionych. Należy zachować dużą ostrożność, mówiąc, że Biblia stara się ukazać nam sens istnienia, bo przecież istnieją inne metafizyczne, mistyczne lub etyczne teksty religijne, które opisują lub wyjaśniają podstawową naturę samej rzeczywistości i które budują na tym opisie formułę właściwego życia, w tym może również pełnej samotranscendencji.

²⁸³ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 102.

²⁸⁴ Por. Tamże, s. 103 - 104.

Badacze dawno zwrócili uwagę na bliski związek pomiędzy Biblią i innymi orientalnymi tekstami religijnymi. Wiemy na przykład, że opis stworzenia w Księdze Rodzaju jest wyrażony w języku mitów krążących na całym Bliskim Wschodzie. Pod tym względem Biblia niewątpliwie ma wiele wspólnego z tymi starożytnymi księgami, które starały się wyrazić religijną prawdę w kategoriach mitycznych i które (jak to ukazali uczeni tacy jak Mircea Eliade) potrafiły „wzbudzić głęboki oddźwięk w zbiorowej i osobistej nieświadomości, ze swoimi archetypowymi symbolicznymi wzorcami, swoją dynamiką powrotu do źródła, swoim ruchem do środka, wzorami podobnymi do mandali, swoją potrzebą rytualnego odgrywania w celu intensyfikacji religijnej świadomości” (MD s.97) ²⁸⁵.

Nie można zaprzeczyć, że pradawne teksty, jak indyjskie *Wedy*, które wyrażają najgłębszą tęsknotę za nieśmiertelnością i wiecznym życiem na długo, zanim starożytni Żydzi rozwinęli koncepcje dotyczące życia po śmierci. *Upaniszady* stanowią zapewne najgłębszy zbiór tekstów kontemplacyjnych, jakie kiedykolwiek napisano, zajmujących się metafizyczną jednością z Bytem i jogiczną świadomością tej jedności w koncentracji i w mądrości przekraczającej jaźń (*samadhi*). Taoistyczne teksty chińskich klasyków, *Tao te ching* i księgi przypisywane Chuangtsy (Zhuangzi) przyjmują prostsze, mniej spekulatywne spojrzenie na metafizykę i poszukują bezpośredniego rozumienia nie w mistycznej abstrakcji, lecz w pełnej świadomości transcendentnych wymiarów codziennego życia w samej jego zwyczajności. Ta chińska praktyczność połączyła się z naukami Buddy, (które same w sobie były prostsze i konkretniejsze niż hinduskie spekulacje, chociaż wkrótce nadano im w Indiach abstrakcyjną filozoficzną formę), a rezultatem był *Zen*, całkowicie niespekulatywna i niesystematyczna droga bezpośredniego wglądu w podstawę bytu ²⁸⁶.

Na wiele sposobów *Zen*, który kategorycznie odrzuca wszelki autorytet pism, jest krańcowo różny od Biblii. Jednak w swoim szczególnie żywołowym uznaniu konkretnego zdarzenia i konkretnego, żywego czasu, *Zen* zbliża się do egzystencjalności i spontaniczności personalnego aktu biblijnej wiary, chociaż

²⁸⁵ Por. T. Merton, *The Monk in the Diaspora*, New York 1962, s. 56 - 57.

²⁸⁶ Por. T. Merton, *Mistycy i Mistrzowie Zen*, Poznań 2003, s. 72 - 73.

musimy tu zachować ostrożne rozróżnienie pomiędzy wiarą rozumianą jako dogmatyczne twierdzenia na temat Boga i wiarą jako osobistym tajemniczym wydarzeniem i spotkaniem, które rewolucjonizuje cały sens bycia i tożsamości osoby, która go doświadcza. Konfucjańskie teksty chińskich klasyków - które stanowiły podstawę cywilizacji Dalekiego Wschodu przez niemal trzy tysiąclecia - kładły wielki nacisk na kultywowanie moralnej i osobistej doskonałości. Formacja *lepszego człowieka* nie dokonuje się po prostu przez indywidualną dyscyplinę, lecz przede wszystkim przez poczucie pokrewieństwa i wzajemnych zobowiązań we wspólnocie społecznej. Biblia ma podobne podejście do tej kwestii, a pomiędzy etyką konfucjańską i mądrościowymi księgami biblijnymi istnieje wiele cech wspólnych. Nie jest to zaskakujące, bowiem faktycznie ta etyczna mądrość oparta na potrzebach i zdolnościach człowieka w jego podstawowym człowieczeństwie i w przyrodzonych mu zasobach, rozwinęła się niemal powszechnie we wszystkich cywilizacjach około piątego wieku przed Chrystusem - w okresie, który Karl Jaspers nazwał *osiowym* - kiedy to człowiek stał się świadomy *osobowości*, odpowiedzialności i wolności. Żadna inna starożytna księga nie daje tak głębokiego i wnikliwego obrazu tego rozwoju, jak Biblia²⁸⁷.

Biblia nie prezentuje nam po prostu różnych wariacji etycznej lub metafizycznej mądrości. Nie daje nam szczególnie fortunnej hipotezy, która ma odpowiedzieć na pytania dotyczące człowieka i wszechświata i skierować go ku sensownej egzystencji. Biblia nie tylko stara się *wyjaśnić* Boga lub powiedzieć nam coś o Jego naturze, Jego egzystencji, Jego przymiotach czy Jego życiu wewnętrznym. Biblia nie stara się udowodnić abstrakcyjnych twierdzeń na temat Boga, chociaż z pewnością jest zainteresowana potwierdzeniem Jego realności w najbardziej kategoriyczny i absolutny sposób, sprzeciwiając się fałszywości bożków. Lecz to potwierdzenie absolutnego bytu Boga jest samo w sobie tajemnicze, paradoksalne i zdaje się pozostawać celowo niepełne²⁸⁸.

²⁸⁷ Por. T. Merton, *Mistycy ...*, dz. cyt. s. 74 - 75.

²⁸⁸ Por. T. Merton, *The Monk in the...*, dz. cyt. s. 107.

Skoro Biblia nie rości sobie pretensji, by w zadowalającym stopniu opisywać Boga lub wyjaśniać, kim On jest, musimy również uznać, że nie stara się ona także przedstawić naukowego opisu fizycznego wszechświata opartego na koncepcji Boga jako pierwszej przyczyny. To prawda, że Biblia niekiedy *objaśnia* świat, lecz tylko mimochodem, w terminach mitycznych i poetyckich, które oczywiście nie dają się przełożyć na pewien domniemany naukowy ekwiwalent (jak na przykład przez potraktowanie sześciu dni stworzenia jako etapów rozwoju ewolucyjnego). To prawda, że grecko-rzymska, a następnie europejska kultura zasymilowała Biblię i biblijna myśl zintegrowała się z nauką i filozofią Grecji i Rzymu. Jednak nie wolno nam mieszać Biblii z europejską cywilizacją, która przyswoiła sobie tę księgę. Czyniąc tak, popadamy w kłopoty, ponieważ odkrywamy, że ów konkretny światopogląd pozostaje w konflikcie z nowoczesnym światopoglądem naukowym i zakładamy, że *Bóg* jest faktycznie osadzony w przestarzałym przed naukowym sposobie wyjaśniania świata. Nie mamy zatem innego zadania niż zmierzenie się z tym, czego nauka nie rozumie. Im więcej pojmuje nauka, tym bardziej *Bóg* jest spychany na zaplecze odległych lub intymnych i osobistych problemów²⁸⁹.

Jak zauważył niegdyś Bonhoeffer, *Bóg* nie jest po prostu tymczasowym wypełnieniem dla luk w naszej wiedzy o świecie, ani wyłącznie źródłem ostatecznych odpowiedzi na osobiste i ludzkie problemy. Innymi słowy, *Bóg* nie jest po prostu tym, do którego docieramy, gdy sięgamy naszych własnych ograniczeń. Wręcz przeciwnie, On jest podłożem i centrum naszej egzystencji i chociaż możemy sobie wyobrazić, że *zmiierzamy* i docieramy do Niego poza sferą naszej codziennej egzystencji. Tak naprawdę jednak zaczynamy od Niego i pozostajemy w Nim, jako samym podłożu naszej egzystencji i rzeczywistości. *Bóg* nie jest tylko *gdzieś tam* w mętnej dali. Jest nie tylko ukryty w cieniach tego, co nieznanne, odsuwany coraz dalej, w miarę jak poszerza się zakres naszego poznania. Jest samym podłożem tego, co wiemy, a nasza wiedza to Jego przejaw. Nie chodzi o to, że jest przyczyną wszystkiego, co jest rzeczywiste, lecz że sama rzeczywistość jest Jego epifanią. Słowa Bonhoeffera są

²⁸⁹ Por. T. Merton, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, s. 141 - 142.

głęboko biblijne w radykalnym odrzuceniu *pozaświatowej* wiary, która skupia się niemal wyłącznie na osobistym kryzysie i na poszukiwaniu wewnętrznego schronienia od światowego konfliktu. To nie od Biblii nauczyliśmy się uciekać *do wieczności*. To nie Biblia uczyła nas szukać pokoju w *duchowości* i defensywnym wspomnianiu. To elementy innego kulturowego i duchowego dziedzictwa. Jak mówi Bonhoeffer: „*Powinniśmy znaleźć Boga w tym, co znamy, a nie w tym, czego nie znamy. Nie w niezalutowanych problemach, lecz tych, które już rozwiązaliśmy. Nie wolno nam czekać, aż będziemy u granic naszej wytrzymałości. Musimy znaleźć go w centrum życia, a nie tylko w śmierci. W zdrowiu i wigorze, a nie tylko w cierpieniu. W aktywności, a nie tylko w grzechu*” (MTECh s.151) ²⁹⁰ .

Biblia jest *światową* księgą w tym sensie, że widzi Boga w samym centrum życia człowieka, w jego pracy, jego związkach z bliźnimi, w jego miłości do żony i dzieci, jego zabawie i radości. Z kolei cechą bożków jest, że są ukonkretnione i umiejscowione na peryferiach życia. To bożki panują z zewnątrz nad konkretnymi obszarami życia, ponieważ faktycznie są one projekcjami rozczłonkowanych pragnień i aspiracji człowieka. To właśnie bożki spotyka człowiek, gdy osiąga swój limit. To je wzywa, by uzupełniły jego siłę i jego pomysłowość, gdy te są na wyczerpaniu. Biblia nigdy nie ukazuje Boga jedynie jako uzupełnienie człowieczej mocy i inteligencji, lecz jako samo jej podłoże i rzeczywistość. Bóg jest w Biblii realną obecnością i mocą. Tam, gdzie to konieczne, tę realną obecność przedstawiono przez użycie antropomorficznego języka. Można też zauważyć wyraźny rozwój - od archaicznych pojęć do bardziej wyrafinowanego rozumienia ²⁹¹ .

Biblia jest w dużo mniejszym stopniu niż filozofowie, tacy jak Platon, zainteresowana wielkimi problemami metafizycznymi jak dobro i zło. Straszliwy *problem cierpienia* Biblia rozpatruje nie tyle jako *problem do wyjaśnienia* lub jako *tajemnicę do kontemplowania*, lecz jako nieodgadniony egzystencjalny fakt. Księga Hioba, która spośród ksiąg biblijnych najdobitniej zajmuje się

²⁹⁰ Por. T. Merton , *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 149 - 151.

²⁹¹ Por. T. Merton , *The Whole Christ* , London 1952 , s.63.

cierpieniem jako *problemem*, ironicznie szydzi z odpowiedzi mędrców, którzy przychodzą, aby pocieszyć Hioba, gdy ten faktycznie cierpi. W końcu przemawia sam Bóg i zamiast rozwiązać problem i odpowiedzieć na pytanie - po prostu stwierdza z mocą, że tak naprawdę nie ma odpowiedzi na cierpienie traktowane jako problem. Mówi zarazem, że sam człowiek jest problemem, a Bóg w pewnym sensie stanowi przyczynę faktu, że człowiek jest swoim własnym problemem. Jednak nic więcej nie zostało wyjaśnione, a już na pewno nie przez *szczęśliwe zakończenie Księgi Hioba*²⁹².

Jeżeli chodzi o etykę Biblii, zapewne w tej kwestii klasyka konfucjańska jest konsekwentnie klarowniejsza i bardziej pomocna niż Biblia, bowiem przedstawia nam spójny i zrozumiały system etyczny. Z drugiej strony, w Biblii nieustannie napotyka się na coś, co uważamy za *złożone problemy moralne* tylko dlatego, że trudno harmonijnie pogodzić ze sobą tak wiele tekstów, pochodzących z tak różnych okresów rozwoju ludzkości. Abraham, określany przez świętego Pawła jako model naszej wiary i posłuszeństwa wobec Boga, był na granicy złożenia ofiary ze swojego pierworodnego syna - a wszak trudno posądzać na przykład starotestamentowych proroków, aby ta praktyka spotykała się z ich aprobatą. Wielu z tych, których Stary Testament chwali jako postępujących *według mego* [tj. Bożego] *serca* (Jer 3, 15) robiło rzeczy, które nie zgadzałyby się z naszymi standardami etycznymi. Nie możemy być zaskoczeni lub wstrząśnięci, że w co starszych tekstach pośród *walorów* biblijnych bohaterów wymienia się niekiedy brutalność, przebiegłość i zwyczajny oportunizm. Nie musimy uciekać się do kazuistycznej gimnastyki, przez którą Augustyn stara się usprawiedliwić kłamstwa patriarchy Jakuba i udowodnić, że w rzeczywistości mówił prawdę, choć na jakimś innym, bardzo niejasnym poziomie. Jakub okłamał swojego ojca i swojego brata i jest to część archaicznej opowieści, której sensem nie było przekonywanie kogokolwiek o prawdomówności patriarchy, lecz fakt, że Jakub przekazał swojemu potomstwu błogosławieństwo i dziedzictwo swego ojca, Izaaka. Nie chodzi tu o kwestię *poprawnego zachowania*, lecz prawowitej tożsamości - tożsamości ludu

²⁹² Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego* ..., dz. cyt. s. 163 - 164.

wybranego, dziedziców błogosławieństwa i obietnicy Abrahama - zgodnie z bardzo pierwotną i archaiczną koncepcją prawowitości ²⁹³ .

Zatem musimy mieć pełną jasność, czego należy oczekiwać od Biblii. Nie poszukujemy w niej metafizycznych wejrzeń na gruncie realności, moralnych wejrzeń w etykę wszelkiego możliwego ludzkiego działania, ani tym bardziej metody kontemplacyjnej dyscypliny lub samo transcendencji poprzez stany transowe i mistyczne iluminacje. Nie szukamy w niej również teologicznych i filozoficznych systemów ani precyzyjnych wyjaśnień, jak funkcjonuje wszechświat. Ci, którzy w przeszłości uznawali biblijną kosmogonię za substytut naukowej wiedzy, wpadli w niezmierne kłopoty, a popełnione przez nich błędy były tak ogromne, że do dziś budzą wstyd ich duchowych spadkobierców ²⁹⁴ .

Na dłuższą metę każde usiłowanie, aby znaleźć w Biblii to, czego z pewnością tam nie ma, prowadzi do jednostronnego odczytania świętych ksiąg i ostatecznie do uzyskania zniekształconego lub błędnego obrazu. To właśnie spowodowało, że dziś tak wielu współczesnych podchodzi podejrzliwie do Biblii, a nawet wierzący czasami boją się w nią angażować. Powinno być z tym jednak mniej problemów, gdybyśmy po prostu czytali to, co tam jest, nawet z jej wielostronnym, zapewne zagmatwanym obrazem rzeczy. Zaakceptować Biblię w jej całości nie jest łatwo. Znacznie częściej skłaniamy się ku zawężeniu jej do jednotorowej interpretacji, która faktycznie obejmuje jedynie bardzo ograniczony zakres Biblii. Uszlachetniamy tę jednotorową wizję, nazywając ją *wiarą*. Tymczasem jest to tak naprawdę przeciwieństwo wiary - oznacza bowiem ucieczkę od dojrzałej odpowiedzialności wiary, która zanurza się w wielowymiarowe, paradoksalne, sprzeczne elementy Biblii, jak również te z samego życia, i odkrywa jedność nie poprzez wykluczanie wszystkiego, czego nie rozumie, lecz przez obejmowanie i przyjmowanie rzeczy w ich często niepokojącej rzeczywistości ²⁹⁵ .

Nie wolno nam zatem otwierać Biblii z ustalonym postanowieniem, aby zredukować ją do ograniczeń wzorca przyjętego przez nas samych z góry. A podczas

²⁹³ Por. T. Merton , *The Whole ...*, dz. cyt. s. 81.

²⁹⁴ Por. Tamże , s. 82.

²⁹⁵ Por. T. Merton , *Aby odnaleźć Boga* , Poznań 2004 , s. 111 - 112.

jej lektury nie możemy ulegać pokusie skrótów i półprawd. Wszelkie usiłowania, aby zawęzić Biblię do tego, co pasuje do tez przygotowanych dla nas przez nasze uprzedzenia, doprowadzi do naszego niezrozumienia Biblii, a nawet do fałszowania jej prawdy. Będzie się tak niestety działo nawet, jeśli nasze uprzedzenia mają charakter religijny. Historia biblijnej interpretacji pokazuje, jak łatwo można zastosować redukcjonistyczną taktykę do religijnego rozumienia Biblii: biorąc niezmiernie zróżnicowaną zawartość ksiąg i ją kształtując w sztywne, uproszczone formy, którymi znacznie łatwiej jest manipulować, bowiem ignorują one prawdziwe trudności, jakie można napotkać. Za każdym razem, gdy pojawia się poważny problem, można go uniknąć poprzez zręczne kuglarstwo, w dosłownym sensie magicznie zmieniając go w coś całkiem innego ²⁹⁶ .

Było to zapewne wybaczone w wiekach, gdy badający Biblię nie dysponowali narzędziami, które pomagają nam radzić sobie z technicznymi problemami, jakie następuje jej lektura. Zaiste, alegorie średniowiecznej lub patrystycznej interpretacji mają swoją własną twórczą wartość i często określonymi drogami prowadzą do zdumiewających refleksji. Jednak alegoryzm jest nie tylko sposobem redukcjonowania Biblii do prostych wzorców, które mówią nam to, co chcemy usłyszeć. Równie łatwo można to zrobić w imię naukowego krytycyzmu, koncentrując się na zewnętrznych szczegółach i ignorując wewnętrzny sens tekstów. Nawet tak wyrafinowanego uczonego jak Bultmann można oskarżyć o *redukcjonizm*, jeśli, jak sądzą niektórzy, twierdzi on, że „*poprzez usunięcie mitu można dojść do podstawy i czystej istoty chrześcijaństwa w Biblii. - Nie jestem jednak pewny, czy to właśnie ma na myśli Bultmann!*” (DO s.58) ²⁹⁷ .

Czytając Biblię, musimy być dość obiektywni i realistyczni w poszukiwaniu faktycznego znaczenia zamierzonego przez autorów każdego tekstu. Oznacza to również wzięcie pod uwagę możliwości wykorzystania przez nich mitów, które należy uwzględniać, a nie usuwać. Zarazem nie możemy lekceważyć faktu, że Biblia stała się całością i od czasu ustanowienia kanonu czytano ją właśnie jako całość. Musimy jednocześnie szanować szeroką

²⁹⁶ Por. T. Merton, *Dzień Obcego*, Kraków 2005, s. 54 - 55.

²⁹⁷ Por. Tamże, s. 57 - 58.

różnorodność literackich form i historycznego tła - nie zapominając przy tym, że Biblia jako całość może i powinna być widziana jako przekaz jednolitego lub dającego się ujednoczyć przesłania teologicznego. Gdy to czynimy, zapewne nieuchronnie dodajemy do Biblii coś z zewnątrz, a mianowicie Tradycję. Jednak niezależnie od tego, co ktoś może o tym myśleć, pozostaje faktem, że księga ta jest dziełem nie tylko wielu autorów, lecz również wielu redaktorów, których intencje również trzeba wziąć pod uwagę. Bowiem redagowanie jest również interpretowaniem²⁹⁸.

Niezależnie od tego, czy czytelnik jest zdolny do teologicznej wiary w Biblię jako *słowo Boże* oraz czy w ogóle potrafi znaleźć jakiś sens w pojęciu wiary, nie może on zacząć rozumieć Biblii, o ile nie zgodzi się przyjąć czegoś, co było oczywiste zarówno dla jej autorów, jak i redaktorów - wiary, że tekst księgi zawiera wewnętrzną treść, która stanowi wyzwanie dla czytelnika i wymaga od niego osobistego zaangażowania, decyzji i poświęcenia swojej wolności i sądu w odniesieniu do ostatecznej kwestii. To, jak pokazuje Bultmann, wymaga dwóch poziomów rozumienia. Pierwszy, wstępny, ujawnia znaczenie samych tekstów, *Voreverständnis*, który jest głównie kwestią wiedzy osiąganą przez naukę. Drugi, głębszy poziom, to żywe wejrzenie, *Lebensverhältnis*, które wyrasta z osobistego zaangażowania i poczucia pokrewieństwa z tekstem – i tylko w tym miejscu tak naprawdę można zrozumieć Biblię. To na tym głębszym poziomie (niekoniecznie *mistycznym* lub niejasnym, lecz z pewnością osobistym) przemawiali autorzy i redaktorzy biblijnego kanonu²⁹⁹.

Niestety, metoda historyczno-krytyczna, konieczna dla osiągnięcia pierwszego poziomu *wstępnej wiedzy*, nie może oferować całego rozumienia, należącego do drugiego poziomu, do którego jest ona niczym więcej niż przygotowaniem. Zbyt często ta przygotowawcza praca jest uznawana za ostateczny sens, a przejście do osobistego pokrewieństwa i wglądu nigdy się nie dokonuje. W rezultacie Biblia może wydawać się zaiste kiepską literaturą i niewiele można z niej polecić, może z wyjątkiem kilku barwnych,

²⁹⁸ Por. T. Merton, *Dzień ...*, dz. cyt. s. 59.

²⁹⁹ Por. T. Merton, *Aby odnaleźć ...*, dz. cyt. s. 127 - 128.

dziwaczych, żywych i świeżych, niekiedy nawet poruszających fragmentów. Lecz pozostanie ona dla nas czymś dziwaczym i obcym, jeśli nie nawiążemy z nią kontaktu przez żywy związek z prowokującym słowem, które jest do nas skierowane - słowem, które, by użyć wyrażenia z Listu do Jakuba „*jest w nas zaszczerpione jak żywe ziarno*” (Jk 1, 21) ³⁰⁰ .

Pozostaje nam teraz rozważyć dynamizm kiełkowania i wzrostu, który ma miejsce, gdy otrzymuje się i rozumie to *żywe ziarno*. Czyniąc to, unikniemy technicznej teologii i po prostu skupimy się na sposobie, w jaki każda poważna lektura Biblii - nawet jeśli traktuje się ją tylko jako dzieło literackie - oddziałuje na tego, kto ją czyta. To, o czym tu mowa, powinno być prawdziwe nie tylko wówczas, gdy ktoś *ma wiarę* (teologiczną) w Biblię, lecz również gdy po prostu angażuje się w lekturę Biblii z *gotowością do zawieszenia swego niedowierzania*, co jest zwykle konieczne, jeśli czytający ma cieszyć się twórczą pracą. Innymi słowy, nawet gdy ktoś *nie wierzy* w Biblię jako słowo Boże, to - jeśli traktuje tę księgę całkiem poważnie - odkryje, że prowadzi nas ona do bezpośredniej konfrontacji z podstawowymi problemami życia. Oczywiście, niektórzy apologeti przesadzili z tym podejściem do Biblii. Wykorzystali jej prowokację jako oskarżenie w celu sprawienia, aby człowiek poczuł się winny i przerażony, aby zwiększyć jego niezadowolenie z siebie, aby zdestabilizować go i sprawić, by zastanowił się, czy nie musi pójść do kościoła ³⁰¹ .

Bonhoeffer krytykował to podejście dość zjadliwie. *Świeckie chrześcijaństwo* miało tendencję, aby wyszydzać ów osobisty i egzystencjalny niepokój, który od świętego Pawła po świętego Augustyna, Pascala i Kierkegaarda uważano za niemal zasadniczy dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii. Zgodnie z tym znajomym poglądem, poważne odczytanie Biblii zdaje się implikować prawdziwy kryzys udreki, konwersję i odnowę. Lecz to jest zbyt ogólne i zbyt dramatyczne. Nadmierny nacisk na ten dramatyczny aspekt w połączeniu z twierdzeniem, że moc słowa Bożego jest tak naprawdę odczuwana tylko w tragicznym osobistym wstrząsie, może faktycznie prowadzić do subtelnych

³⁰⁰ Por. T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, Kraków 2005, s. 49 - 50.

³⁰¹ Por. Tamże, s. 53 - 54.

form intelektualnej i duchowej nieuczciwości. Podczas gdy pewni ludzie nie byłiby szczerzy wobec siebie i swojego życia, gdyby nie reagowali na Biblię integralnie, całkowicie, pozwalając, aby ona ich przytłoczyła - inni nie są skłonni do zbytnej pobudliwości. Nie muszą przejść przez doświadczenie nawrócenia, z wyjątkiem może konwersji w bardzo powolnej, spokojnej, refleksyjnej, niemal nieświadomej formie. Nie powinno się im sugerować, że jeśli nie drżą ze strachu przed gniewem Bożym, to nie zrozumieli sensu Biblii. Niech rozważają raczej księgi mądrościowe niż proroków, raczej spokojniejsze przypowieści Nowego Testamentu niż Apokalipsę. W każdym razie, niezależnie od tego, czy ktoś znajduje się w stanie nieuleczalnego kryzysu, czy też po prostu rozważa, że Biblia ma coś sensownego do powiedzenia o życiu, autentyczna reakcja ma ten sam podstawowy charakter. Spróbujmy zobaczyć, co obejmuje doświadczenie biblijne. Po pierwsze, stajemy się świadomi, że Biblia dotyczy raczej wydarzeń niż teorii lub idei. Niewątpliwie na Biblii można oprzeć całe systemy religijne. Lecz przesłanie biblijne komunikowane jest poprzez wydarzenia i da się zrozumieć w bardziej lub mniej niedwuznacznym sensie tych wydarzeń, dla ludzkości, dla Ludu Bożego lub dla nas osobiście ³⁰².

Po drugie, wszystkie te wydarzenia przybierają charakter nieoczekiwanych i swobodnych interwencji lub przełomów. Często są one wybuchowe, zdumiewające, dramatyczne. Wynikają z kolizji woli. Mówiąc w bardziej znajomym języku: w Biblii człowiek i Bóg są ze sobą w konflikcie. W bardziej wyrafinowanych i ogólnych terminach: człowiek, jako jednostka lub część w swojej zbiorowej i społecznej egzystencji, jest zdecydowany, aby osiągnąć pewien cel, który pozostaje w konflikcie z jego własną wewnętrzną prawdą, jego własnym przeznaczeniem. Człowiek nie zgadza się spontanicznie z tymi głębszymi i autentyczniejszymi możliwościami, choć samo życie wzywa go, aby je osiągał. Jeśli odmawia zwracania uwagi na ostrzeżenia, które pokazują, że zmierza do katastrofy, kończy w kryzysowej sytuacji, w której może zostać

³⁰² Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 107 - 108.

całkowicie zniszczony. Może jednak być nieoczekiwanie wyzwolony z tego dzięki niezasłużonemu ratunkowi, poprzez który Bóg daje mu jeszcze jedną szansę³⁰³.

Po trzecie, jeśli człowiek podąża za swoim własnymi skłonnościami i własnymi ideami nawet, gdy wydają się dobre, nie jest w pełni chroniony przed błędem i nieuczciwością. Potrzebuje umiejętności słuchania innych, bardziej tajemniczych i bardziej bezpośrednich poleceń wydawanych w samym centrum jego osobistej egzystencji i sięgających do głębi jego własnej tożsamości i wolności w taki sposób, że *wie*, iż są skierowane do niego osobiście przez ostatecznego Pana życia i śmierci, Jahwe, Bezimiennego, lecz czuwającego i obecnego, który jest, jak to ujął Augustyn, bliższy nam niż my sami sobie³⁰⁴.

Lojalność wobec naszej wewnętrznej prawdy i rzeczywistości naszego życia obejmuje, zatem i wymaga lojalności wobec tej najgłębszej prawdy, która jest w pewnym sensie całkowicie poza nami. Z tego najgłębszego centrum pochodzą nakazy, których nie antycypujemy naturalnie. Z tego centrum Bóg udziela nam pomocy, która jest absolutnie konieczna, a jednak której nie możemy żądać jako czegoś, co nam się bezwzględnie należy. Biblia dodaje, że mamy wrodzoną skłonność, by wątpić w ten najgłębszy i najintymniejszy imperatyw i okazywać mu nieposłuszeństwo. Jest w nas naturalna i trwała rywalizacja pomiędzy naszym najgłębszym podłożem i płytszą tożsamością, która zdaje się nam bardziej znajoma, którą jesteśmy bardziej gotowi przyjąć jako *nas* i którą wolimy bardziej od tego wewnętrznego i transcendentnego podłoża wolności³⁰⁵.

Lecz Biblia, ilustrując to w jednym wydarzeniu po drugim, czy to w historii jednostek, czy Ludu Bożego) uczy nas, że przedkładanie naszej płytszej jaźni nad transcendentną wolę, która jest w nas, a jednak poza nami, ma katastrofalne skutki. Chociaż z pewnych punktów widzenia nie ma ostatecznej przyczyny, dla której musi dojść do kataklizmu, jednak następuje on, nie tylko z powodu logiki, lecz z powodu szczególnego związku pomiędzy tymi dwiema wolami, tymi dwiema wolnościami: wolą człowieka i *wolą Bożą*. Nie możemy

³⁰³ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 109 - 110.

³⁰⁴ Por. Tamże, s. 111.

³⁰⁵ Por. T. Merton, *Znak ...*, dz. cyt. s. 139 - 140.

mieć prawdziwego pokoju i szczęścia innego niż to, które osiągamy w jedności, pojednaniu, pełni. Rozdarcie w człowieku jest blisko związane z cierpieniem, nie tyle dlatego, że cierpienie jest karą, ile z tego powodu, że stanowi ono zbawienny bodziec do zmiany. Gdybyśmy nie czuli, że źle się dzieje, nie zrobilibyśmy nic, aby zmienić nasz stan. Cierpienie jest symptomem nieporządku i jeśli możemy zrozumieć jego przesłanie, możemy nauczyć się, jak raz jeszcze stać się zjednoczonym i pogodzonym z sobą samym i z Bogiem. Problem cierpienia spoczywa w naszej mylnej determinacji, aby pozbyć się wszelkiego cierpienia, jednocześnie zdecydowanie utrzymując podział i chroniąc rozpęknięte *ego*, które jest ogniskiem cierpienia ³⁰⁶.

Po czwarte, konfrontacja tych dwóch stojących w konflikcie wolności i ich wzajemne oddziaływanie w historii na dwóch różnych poziomach nie jest statyczne i arbitralne. To trwały związek o charakterze stopniowym i formatywnym, który implikuje historyczny rozwój ludzkiej wolności, jej edukację i jej dojrzewanie przez zaangażowaną interakcję i pogodzenie się z ostateczną (boską) wolnością. Tutaj pojawia się pojęcie przymierza, pojęcie, które jest bardzo ważne w Biblii. Temat przymierza nie jest wyłącznie *kontraktowy*, legalny, w tym znaczeniu, że określa on ściśle zobowiązania i zapewnia sankcje, które muszą być zaakceptowane z góry w przypadku, gdy jedna ze stron złamie umowę. Zasadniczo idea przymierza jest ideą umowy, partnerstwa, wzajemnego zobowiązania pomiędzy ograniczoną i uwarunkowaną wolnością człowieka i ostateczną, nieograniczoną wolnością Boga. Gdy Biblia mówi, że Noe, Abraham, Mojżesz zawierają przymierze z Bogiem, to mówi, że człowiek jest prawdziwym synem Boga, wezwany, aby współdziałać w pracy pielęgnowania i używania świata stworzonego przez Boga, uczestnictwa w dziele realizowanym w historii. Mówi, że człowiek nie jest niewolnikiem, skazanym na służalcze i ślepe poddanie tajemniczej i wszechpotężnej mocy, lecz że jest wolny i zdolny do skorzystania z prawa do reagowania lub nie na wolność samego Boga. Zawierając przymierze z Bogiem, człowiek nie alienuje swojej wolności, lecz

³⁰⁶ Por. T. Merton, *W natarciu na ...*, dz. cyt. s. 56 - 60.

afirmuje ją. W swoim zaangażowaniu w wolność, która prowadzi do wydarzeń, człowiek rozwija i doskonali swoją własną wolność³⁰⁷.

Po piąte, w tym miejscu staje się jasny związek łączący Stary i Nowy Testament. To coś więcej niż kwestia dwóch poręcznych nazw. Czytać całą Biblię - mam na myśli Biblię w rozumieniu chrześcijańskim - oznacza dojść do zrozumienia obu Testamentów w ich wzajemnym związku: zobaczyć twierdzenie Nowego Testamentu, że wypełnia on Abrahamowe i Mojżeszowe przymierze i czyni z niego zupełnie nowy rodzaj wolności, który wymaga emancypacji nawet od Prawa, będący raczej doskonałością wolności, która nie jest już dłużej zobligowana do przestrzegania szczegółów Prawa, ponieważ staje się faktycznie celem, dla którego Prawo zostało ustanowione³⁰⁸.

Po szóste, to w tym punkcie chrześcijańskie wydarzenie staje się kwestią wielkiego znaczenia, która całkowicie dzieli Żydów i chrześcijan. Nowy Testament twierdzi, że pełna manifestacja Boga jest faktycznie samoogłoceniem (kenosis), w którym Bóg staje się człowiekiem, a nawet poddaje się śmierci z rąk ludzi (Flp 2, 5-11). Słowo Boże jest teraz nie tylko wydarzeniem, lecz także osobą, a całe znaczenie i treść Biblii mają być znalezione, jak mówią Apostołowie, nie w przesłaniu o Chrystusie, lecz w spotkaniu z Chrystusem, który jest zarazem osobą i Słowem Bożym, i który żyje jako Zmartwychwstały Pan. Pełnia Biblii to zatem (dla chrześcijan) osobiste spotkanie z Chrystusem Jezusem, w którym rozpoznaje się Go jako *posłańca* (Mesjasza lub pomazańca Pańskiego, *Kyrios Christos*). Zawiera On w sobie wszelkie pytania i wszelkie odpowiedzi, wszelkie nadzieje i wszelkie sensory, wszelkie problemy i wszelkie rozwiązania. Stać się absolutnie oddanym tej osobie i dzielić z nią wydarzenie, jakim jest Jego przyjście, Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie, to znaleźć sens istnienia: nie przez zrozumienie go, lecz przez przeżycie go tak, jak On to czynił³⁰⁹.

Wielkie pytanie Nowego Testamentu, pytanie, które zawiera wszystkie inne, brzmi: kim jest Chrystus i co to znaczy spotkać Go? Po nim idą dalsze: jak można dzielić to wydarzenie i wejść w życie Chrystusa, jak uczestniczyć się

³⁰⁷ Por. T. Merton, *Mój spór ...*, dz. cyt. s. 112 - 113.

³⁰⁸ Por. T. Merton, *Climate of Monastic Prayer*, New York 1969, s. 198 - 199.

³⁰⁹ Por. Tamże, s. 201 - 202.

w doświadczeniu Syna Człowieczego? Nie miejsce tu, aby potraktować to pytanie szczegółowo. Wystarczy powiedzieć, że odpowiedź Nowego Testamentu jest w *słowie Krzyża*, przez które płytka jaźń, Ignąca do względnie powierzchownej i ograniczonej wolności skupionej na swojej własnej satysfakcji, poddaje się ostatecznej jaźni Chrystusa, Nowemu Człowiekowi stworzonemu w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4, 24), w której nasza wolność jest poruszona nie przez fantazje *ego*, lecz przez Ducha Chrystusa, mówiącego z najgłębszej podstawy naszego bytu w spotkaniu z naszym bratem. W tym posłuszeństwie Duchowi Bożemu, który teraz utożsamił się przez łaskę z naszym własnym duchem, osiągamy szczyt wolności i istniejemy całkowicie dla innych, nie będąc dłużej powstrzymywani przez nasze własne drobne ograniczenia. Ustanowienie królestwa Bożego przejawia się zatem przez pokój i jedność tych, którzy miłują się nawzajem w Duchu. Niestety, nawet wierzący zawodzi w tej miłości, w tej bezinteresowności. Nie możemy wejść w tę dynamiczną wolność i zrozumienie, jeśli podczas lektury Biblii nie staniemy się świadomi, że jesteśmy problemem dla samych siebie. Biblia to przesłanie pojednania i jedności, lecz w celu obudzenia w nas potrzeby jedności uwypukła ona istniejącą w nas sprzeczność; czyni nas świadomymi naszego fundamentalnego podzielenia ³¹⁰.

Poprzez to bolesne poczucie wewnętrznego podziału rodzimy się w twardych realiach historii, odcięci od nieświadomego, niezróżnicowanego zanurzenia w łonie nieodpowiedzialności i instynktu. Być w historii to mieć zadanie i przeznaczenie, trudne zobowiązanie wobec siebie i innych. Bóg wezwał człowieka do wolności, w której człowiek może zbudować dla siebie świat miłości - lub odrzucić to i pozostać uwikłany w chciwość, nienawiść, żądzę, mord. Fromm ujmuje to dobrze, gdy mówi: *„Człowiek jest otoczony przez egzystencjalną dychotomię bycia w naturze, a jednak transcendując ją, poprzez fakt posiadania samoświadomości i wyboru, może rozwiązać tę dychotomię tylko idąc naprzód. Człowiek ma doświadczenie siebie, jako obcego w świecie, wyobcowanego z siebie i z natury, aby stać się znów jednym ze sobą, ze swoim bliźnimi i z naturą na wyższym poziomie. Musi doświadczyć rozdarcia pomiędzy*

³¹⁰ Por. T. Merton, *Climate ...*, dz. cyt. s. 206.

sobą jako podmiotem i światem jako przedmiotem jako warunek dla pokonania tego właśnie rozdarcia” (CMP s.207) ³¹¹ .

W egzystencji oddzielonej od najgłębszej prawdy, którą jest Bóg lub Chrystus żyjący w nas, jesteśmy faktycznie odseparowani od tego, co jest najprawdziwsze i najautentyczniejsze w nas samych. To, co teologiczna formułka nazywa *grzechem pierworodnym*, oznacza nie tylko pozornie niesprawiedliwą moralną niemożność, nałożoną na nas przez jakiegoś pierwotnego rodzica w balsamicznym gaju - jest to spontaniczna skłonność, aby rozwiązać to rozdarcie w nas samych przez zaprzeczanie, że ono istnieje i przez zamykanie się w powierzchownej i zewnętrznej jedności empirycznego *ego*. Innymi słowy, afirmujemy jedność na płytkim i tymczasowym poziomie przez zamykanie najgłębszego obszaru wewnętrznej wolności, gdzie *ego* nie sprawuje już pełnej i świadomej kontroli. Zatem tanio kupujemy względne bezpieczeństwo, obmyślamy dla siebie tożsamość, o której sądzimy, że łatwiej nią zarządzać i żyć zgodnie z nią ³¹² .

Lecz jest to fałszywa tożsamość, ponieważ pozostaje jedynie częściowa i nawet nie reprezentuje tego, co w nas autentycznie osobiste. Zatem odcięci od naszej prawdziwej wewnętrznej jaźni, pozostajemy wyobcowanymi istotami, pół fikcjami, maskami. Nasze największe siły wytracają się w odgrywaniu różnych arbitralnych ról. Nie udaje nam się używać naszych mocy w byciu szczerym wobec tego, co jest najbardziej ukryte, najbardziej unikalne i najbardziej wymagające w podłożu naszej własnej wolności. Społeczeństwo wspiera nas w pozostawaniu w tym złudzeniu i to z entuzjazmem. Jest łatwiej dla wszystkich zainteresowanych, jeśli zastępujemy wewnętrzne nakazy naszej własnej wolności jako synów Bożych kilkoma przyswojonymi nieświadomie społecznymi normami, lub, w bardziej nowoczesnych terminach, jeśli wolimy dominację naszego *superego* niż wolność Ducha Świętego (Ef4;Rz8; 1Kor3) ³¹³ .

Innymi słowy, stajemy przed wyborem: z jednej strony możemy decydować się na istnienie i funkcjonowanie wewnątrz ograniczeń częściowej,

³¹¹ Por. T. Merton , *Climate ...*, dz. cyt. s. 207.

³¹² Por. T. Merton , *Nowy ...*, dz. cyt. s. 117.

³¹³ Por. Tamże , s. 201.

podzielonej, odciętej jaźni, chroniąc nasze egoistyczne zainteresowania i dostosowując je do zbiorowej społecznej struktury, w której własna korzyść podlega systematyzacji. Z drugiej strony, możemy też odpowiedzieć na *słowo*, które przebija się przez ten wygodny mały system i rozbija wszelkie jego niepewne egoistyczne wartości, prowokując nas, abyśmy zaryzykowali wyższą i bardziej fundamentalną wolność. Jeśli odpowiadamy na to wezwanie, doświadczamy wyzwolenia od ograniczeń *ego*, które stara się zbudować swoje bezpieczeństwo jedynie wokół siebie. Doświadczamy siebie, jako wezwanych do uczestnictwa w rewolucyjnym wyzwoleniu świata poprzez Krzyż. Urzeczywistniamy siebie jako powołanych przez dynamiczną i odkupieńczą moc Pana historii. Jesteśmy świadomi przynależności do Niego i do Jego prawdy i doświadczamy Jego miłości jako mocy napędowej naszego osobistego życia i ludzkiej historii ³¹⁴.

Centralna treść Biblii, to, *o co w niej tak naprawdę chodzi*, to, co otwiera się na zdumione zrozumienie tego, kto naprawdę pojmuje jej przekaz - to unikalne stwierdzenie, że wewnętrzna prawda człowieka i ludzkiej egzystencji ujawnia się w pewnym rodzaju wydarzeniu. To wydarzenie ma naturę *kairos*, kryzysu lub sądu. Człowiek, sprowokowany bezpośrednią historyczną interwencją Boga, (która może być wątpliwa i niejasna, niemniej jednak jest decydująca), może odpowiedzieć z zaangażowaniem swojej najgłębszej wolności lub może uchylić się od spotkania, stosując różne bałamutne wymówki. Jeśli człowiek uniknie spotkania, jego wolność nie jest utwierdzona, lecz zagrożona i zafałszowana. (Jednak do spotkania może dojść w innych okolicznościach. Można dostać następną szansę!). Gdy spotkanie jest prawdziwe i kompletne, zostaje ustanowiony nowy rodzaj związku pomiędzy naszą wolnością i tą ostateczną Wolnością i Duchem: Bogiem, który jest miłością i który jest również *Panem historii*. Zarazem powstaje nowy związek z innymi ludźmi: zamiast żyć dla siebie, żyjemy dla nich. W idealnym ujęciu: gdybyśmy wszyscy żyli z tego rodzaju altruistyczną troską i zaangażowaniem, ludzka historia zakończyłaby

³¹⁴ Por. T. Merton, *Eseje literackie*, Bydgoszcz 1998, s. 139 - 141.

się epifanią Boga w człowieku. Ludzkość w sposób widoczny byłaby Chrystusem³¹⁵.

Okaże się, że Biblia interesuje się czymś daleko głębszym niż ustanowienie systemu religijnego. Faktycznie, Biblia jest w pewnym sensie księgą o wiele więcej niż *religijną*. Karl Barth dawno temu wykazał podstawowe napięcie pomiędzy wiarą i *religią* w Biblii. Co rozumie się tu przez *religię*? Obowiązkowy kult Najwyższej Istoty, Najwyższego Dobra, które jest uznawane w stosownie nabożnym kulcie, czczone przez religijne ofiary, łagodzone zastrzeżonymi gestami lub aktami pokutnymi i błagany w pokornej modlitwie. Luter określał tak rozumiany *akt religijny* jako taki, w którym wyznawca uspokaja siebie samego, mówiąc: „*Jeśli postąpię w ten sposób, Bóg będzie dla mnie łaskaw*” (FAV s.162). Kontrastował on w swoich dziełach ową ludzką formę wyrazu *religii* z wiarą, która budzi się w nas bezpośrednio na skutek konfrontacji z Bogiem w nagości i zamięcie grzechu³¹⁶.

Bultmann definiuje religię w kategoriach *mitu odkupieńczego* i poszukiwania schronienia w wieczności. Jest to „*człowiecza tęsknota za czymś poza tym światem, odkrycie sfery ponad światem, w której tylko dusza żyć może, oddzieliwszy się od spraw światowych. W religii człowiek jest sam z Bogiem. Religia objawia się nie w kształtowaniu życia świata, lecz w bezcelowych czynnościach rytualnych*” (FAV s.163)³¹⁷.

Najwyraźniej jest to pogląd obcy Biblii, bliższy raczej hellenizmowi, chociaż również Biblię interpretowano w ten sposób. Lecz oczywiście Biblia skupia się na czymś więcej niż tylko na zajmowaniu się *duszą* i zalecaniem niezawodnych metod służących jednostkowemu ocaleniu ze świata. Biblia jest bardzo zainteresowana światem i wszystkimi, którzy w nim są, a większość z jej ksiąg zdecydowanie nie skupia się *na wielkiej dali*, lecz na Bogu obecnym w swoim świecie. Jak mówi Bonhoeffer: *Dal nie jest nieskończenie odległa, lecz jest w zasięgu ręki*. Biblia nie uznaje żadnego ostatecznego i trwałego rozziwu

³¹⁵ Por. T. Merton, *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, New York 1968, s.158.

³¹⁶ Por. Tamże, s. 162.

³¹⁷ Por. Tamże, s. 163.

między człowiekiem i Bogiem, ani nie stara się zasypywać tej przepaści przez same tylko religijne akty. Wręcz przeciwnie, pojednanie człowieka z Bogiem postrzegane jest w bardziej głębokich tajemniczych i egzystencjalnych kategoriach, jako duchowa identyfikacja w odpuszczeniu grzechów, synostwie, łasce, wolności, miłości i wspólnocie. I tutaj religijne akty zazwyczaj tracą swoje znaczenie jako sygnały przez nieskończoną otchłań lub jako skuteczne środki dla prześlągania niezmiernie odległej Mocy i zyskania jej wsparcia w naszych światowych politycznych przedsięwzięciach. Powiedzieć, że Biblia wykracza poza *religię*, to powiedzieć, że naucza ona o kenosis lub samo ogołoceniu Boga i Jego identyfikacji z człowiekiem jako osobą i jako wspólnotą w Chrystusie³¹⁸.

Chociaż zatem w Biblii obecnych jest wiele tendencji, które odzwierciedlają wysoki stopień rytualizmu i religianctwa, odkrywamy również, że księga ta niejednokrotnie krytykuje systematycznie zorganizowaną *religię* - szczególnie ustami proroków i autorów Nowego Testamentu. Spór Chrystusa z żydowskimi instytucjami religijnymi na temat przestrzegania szabatu był właśnie walką z praktykami tak rozumianej *religii*. Faryzeusze, jako szczerze *religijni* ludzie, poniekąd słusznie obawiali się Jego rewolucyjnych nauk i byli nimi zbulwersowani. Wszak Chrystus zapewniał, że celem będzie całkowicie nowe rozumienie religii (Mt 6, 1-18; 15, 10). Zarazem byłoby całkowitym błędem i kompletnym nieporozumieniem interpretować Biblię w płytki sposób, jak czyni to niekiedy liberalne chrześcijaństwo, twierdząc, że ostatecznym owocem Nowego Testamentu jest jedynie pewnego rodzaju uprzejmy sceptycyzm i mdła religijna obojętność, która toleruje wszelkie zachowania, pod warunkiem, że towarzyszy im *dobra wola* i *nieszkodzenie innym*. Widzieliśmy, że: „*radykalne poglądy Pasoliniego pomogły uwydatnić absolutyzm i nieprzejednanie Ewangelii Jezusa, który bynajmniej nie był łagodny i tolerancyjny, lecz skrajnie wymagający*” (TCRE s.119)³¹⁹.

W pewien sposób żądania Chrystusa są znacznie bardziej bezlitosne niż wymagania Tory. Jezus nie jest w żadnym sensie antyreligijny. Nie przyszedł, aby

³¹⁸ Por. T. Merton, *Faith and Violence ...*, dz. cyt. s. 160 - 161.

³¹⁹ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal of Eremitism in the Monastic State*, New York 1965, s. 119.

zniszczyć religijne prawo, lecz aby wyjść poza nie i wypełnić je (Mt 5, 17-19). Postępuje tak, ponieważ Jego pogląd jest całkowicie eschatologiczny: przewiduje rychły koniec społeczeństwa, w którym istotne znaczenie ma archaiczna praktyka religijna. Innymi słowy, Jezus przewiduje koniec świata, który jest podzielony i w którym każdy element zachowuje tożsamość przez szczególne rytuały ku czci szczególnego bóstwa. Bóg, którego *religijny* człowiek określa mianem: *Mój Bóg* dotychczas był Bogiem jego plemienia, jego narodu, jego króla. Zatem *Mój Bóg* plemiennej lub narodowej religii jest z definicji nie *ich Bogiem* - on jest dla nas i przeciwko wszystkim innym. Jeśli *religia* istnieje wyłącznie w celu podkreślenia czyjejś zbiorowej tożsamości, wówczas zostaje zaiste odesłana do lamusa przez uniwersalizm proroków i apostołów³²⁰.

Religia w takim sensie jest stopniowo ujawniana w Biblii jako ta, którą się osądza. Kwestionuje ją nie tyle człowiek, co sam Bóg. Jedno z najbardziej drastycznych stwierdzeń Nowego Testamentu przewiduje czas, w którym religia ulega zagładzie! Mowa oczywiście o spaleniu Świątyni Jerozolimskiej. Jezus został ukrzyżowany między innymi pod zarzutem organizowania spisku mającego na celu zniszczenie Świątyni. Szczepan był ukamienowany za to, że głosił, iż Świątynia należy już do przeszłości (Dz 7, 48-53). Eschatologia Nowego Testamentu, podobnie jak eschatologia proroków i głosicieli apokalipsy, jest skrajnie surowa w odniesieniu do wszelkiego rodzaju *religii*, która - pod pretekstem pośredniczenia pomiędzy człowiekiem a Bogiem - wywyższa samą siebie jako substytut Boga i staje się barierą pomiędzy ludźmi, jak to widzimy wyraźnie na przykład w Księdze Izajasza: „*Słuchajcie słowa Pańskiego, wodzowie sodomscy, daj posłuch prawu naszego Boga, ludu Gomory! „Co mi po mnóstwie waszych ofiar?” - mówi Pan. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła. Gdy przychodzicie, by stanąć przede Mną, kto tego żądał od was, żebyście wydeptywali me dziedzince? Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe Mi jest wznoszenie dymu, święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań. Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości. Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu*

³²⁰ Por. H. Nouwen, *Spotkania z Mertonem ...*, dz. cyt. s. 92 - 93.

i obchodów. Stały Mi się ciężarem, sprzykrzyło Mi się je znosić! Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi” (Iz 1,10-15)³²¹.

Prawdziwe zrozumienie Biblii wymaga nieustannej czujnej otwartości na wszystkie różne dynamicznie współdziałające elementy, wszelkie rozmaite tendencje, materiały, formy literackie, punkty widzenia, zawarte zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Z jednej strony są elementy religijne, rytualistyczne, kapłańskie, z drugiej - tendencje profetyczne, obrazoburcze i antyinstytucjonalne. Jest wątek rojalistyczny, miejski, nacjonalistyczny. Są skrybowie, mędrcy ze swoim roztropnym i praktycznym nauczaniem. Są apokaliptyczni pisarze ze swą wizją sądu ostatecznego. Dalej są apostołowie, widzący w Chrystusie wypełnienie wszystkich ujawnionych obietnic, ostateczny punkt pojednania pomiędzy człowiekiem i Bogiem, gromadzący w sobie wszelkie połączone przesłania i nauki prawa i proroków. W miarę postępu w lekturze Biblii narasta w nas: poczucie pilności i znaczenia czasu, ludzkiej historii. Uzyskujemy poczucie *kairos*, *ostatecznego czasu*, przewidzianego i przepowiedzianego przez Boga, chwili przełomu, ku któremu dojrzewa stopniowo sama historia, ze wszystkim, co dobre i złe w człowieku³²².

W tym *ostatnim wieku* wszelkie ludzkie zmagania i problemy osiąają punkt krytyczny, a człowiek konfrontuje się z niezwykleymi decyzjami, od których zależy nie tylko los jednostek, lecz osąd narodów i samej ludzkości. W tym czasie wielkiego kryzysu wszystko w człowieku - włączając to, co uznaje on za najświętsze - musi zostać poddane analizie i osądowi. Wszystkie jego instytucje, jego aspiracje, nadzieje i pragnienia są wazone i oceniane w kategoriach miłości. Jeśli dosięga ich *gniew Boży*, to dlatego, że są złe, bowiem stały się niejasne i zwodnicze, nie spełniają zadań, które obiecywały wypełnić, powodując wśród ludzi podziały, nienawiść i wyzysk, zamiast jednoczyć ich w miłości i pokoju³²³.

³²¹ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy ...*, dz. cyt. s. 125.

³²² Por. T. Merton, *The Sheltering Sky*, New York 1969, s. 68 - 69.

³²³ Por. Tamże, s. 72 - 73.

Gdy żyjący związek z Bogiem zastyga w sztywny i *instytucjonalny* system, który twierdzi, że daje człowiekowi pełną kontrolę nad wszystkimi odpowiedziami i zachęca go do *użycia* nawet Boga do swoich własnych celów, wówczas natura i kultura, prawo i religia, a nawet proroctwo stają się dwuznaczne, zwodnicze i zabójcze - nie tylko dla człowieka, lecz dla ludzkiej zdolności zrozumienia prawdy Bożej. W takiej sytuacji najświętsze i najbardziej fundamentalne koncepcje okazują się bezsensowne i mówi się, że *Bóg jest martwy*, bowiem człowiek stracił zdolność do odnalezienia wszelkiego prawdziwego sensu lub nadziei w tym, co powinno stanowić przesłanie ostatecznej radości i urzeczywistnienia. To właśnie wówczas na kulturę, państwo, a nawet instytucje religijne spada *gniew Boży*. Tym bardziej dzieje się tak, gdy staje się niemożliwe nawet pojęcie, co właściwie mogłyby oznaczać terminy takie jak *Bóg* i *gniew Boży*. W takich czasach umiejętność otwarcia, zdolność do słuchania słowa Bożego i usłyszenia go, staje się darem cennym i paradoksalnym: bowiem słowo czyni się możliwym do usłyszenia w najbardziej nieoczekiwanych miejscach. I może się zdarzyć, że będą je rozumieć ludzie, których najmniej skłonni byłibyśmy określać mianem *religijnych*. Kairos, szczególnie, krytyczny czas, to nie tylko czas przełomu, punkt zbieżności, moment zniszczenia tego, co stare, inwazji tego, co nowe i nieprzewidziane - to ponad wszystko czas stanowczej reakcji ³²⁴ .

Mogłoby się wydawać, że żyjemy właśnie w takim czasie. Nasza reakcja będzie zależeć nie od sprawnego uczenia się i stosowania najnowszych odpowiedzi, najoryginalniejszych wyjaśnień, lecz od naszej umiejętności zaakceptowania siebie i swego czasu, jako wysoce problematycznych - od naszej otwartości na to, co przyszłe, nieprzewidziane, niepokojące. Stoimy na progu nowego wieku. Biblia niekoniecznie mówi nam, czego możemy się spodziewać, gdy go przekroczymy, lecz ujawnia nam podstawową dynamikę ludzkiego istnienia w obliczu Boga, dynamikę świadomości i reakcji, w której leży zbawienie. Reszta jest kwestią *uwierz, a zrozumiesz* ³²⁵ .

³²⁴ Por. T. Merton, *The Silent Life*, New York 1957, s. 54 - 55.

³²⁵ Por. Tamże, s. 57.

Dlaczego Kościół zawsze uważał Psalmi za swój najdoskonalszy modlitewnik? Dlaczego Psalmi stanowią większą część oficjum odmawianego przez księży i zakonników? Dlaczego również świeccy chrześcijanie powinni zwrócić się ku Psalmom i używać ich w swojej modlitwie do Boga? Czy Kościół ceni Psalmi tylko dlatego, że widzi w nich czcigodną, starożytną poezję religijną? Czy korzysta z nich jedynie z powodu swej zachowawczości i niechęci do zmian? A może używa ich, ponieważ tak nakazał Bóg? Czy Psalmi śpiewa się wyłącznie z tej przyczyny, że są objawionym słowem Bożym? Zaiste, Kościół ceni sobie to, co dawne, jednak bynajmniej nie dlatego, że jest *stare* lecz raczej dlatego, że jest *młode*. W Psalmach pijemy boską chwałę z jej czystego i nieskalanego źródła, w jej najpierwotniejszej szczerości i doskonałości. Wracamy do młodzieńczej siły i bezpośredniości, z którą starożytni psalmiści głosili swoje uwielbienie dla Boga Izraela. Ich uwielbienie było wzmocnione przez niewypowiedziane akcenty nowego odkrycia. Psalmi to pieśni ludzi, którzy wiedzieli, kim jest Bóg. Jeżeli mamy modlić się dobrze, my również musimy odkryć Pana, do którego się zwracamy, a jeśli w naszej modlitwie będziemy używać Psalmów, zyskamy większą szansę na udział w odkrywaniu utajonym w ich słowach, które jest przeznaczone dla wszystkich pokoleń. Albowiem i Bóg postanowił ujawnić się nam w tajemnicy Psalmów³²⁶.

Psalmi to nie tylko objawione słowo Boże, to nie tylko słowa, które sam Bóg wskazał jako te, które chce od nas słyszeć. Kościół ceni Psalterz nie tylko z tego powodu, że został mu on narzucony z zewnątrz boskim nakazem. Psalterz leży blisko samych źródeł życia Kościoła. Psalmi to nie tylko pieśni natchnionych przez Boga proroków, lecz także pieśni całego Kościoła i wyraz jego najgłębszego życia wewnętrznego. Słowa i myśli Psalmów pochodzą nie tylko z niezbadanych głębi Boga, lecz również z najskrytszego centrum Kościoła. Nie ma innych pieśni, które lepiej wyrażałyby jego duszę, jego pragnienia, jego tęsknoty, jego troski i radości. Uwielbienie Psalmów przez Kościół nie wynika zatem wyłącznie z tego, że zostały mu one posłane przez Boga z Jego odległych niebios, lecz również z tego, że Bóg dał w nich

³²⁶ Por. T. Merton, *Modlić się Psalmami*, Kraków 2008, s. 11 - 12.

Kościółowi samego siebie - tak jak poprzez sakrament. Kościół nadal śpiewa pieśni dawnych psalmistów, ponieważ wyśpiewuje w nich swoje poznanie Boga i swoje zjednoczenie z Nim³²⁷.

Bóg dał nam siebie w Chrystusie. Psalmi pełne są Wcielonego Słowa. Nie tylko Dawid jest *typem* Chrystusa. Kościół, poprzez swoją liturgię, zawsze uznawał cały Psalterz za streszczenie i kompendium wszystkiego, co ujawnił Bóg. Innymi słowy, Psalmi zawierają w sobie cały Stary i Nowy Testament, całą Tajemnicę Chrystusa. Śpiewając codziennie Psalmi, Kościół śpiewa zatem pieśń weselną swojego zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie. Mówiąc prosto: Kościół wielbi Psalmi, ponieważ wyśpiewuje w nich swoje doświadczenie Boga, swoje zjednoczenie z Wcielonym Słowem i swoją kontemplację Boga w Tajemnicy Chrystusa. Kościół zaleca Psalmi swoim kapłanom, mnichom, mniszkom, a nawet świeckim po to, aby mieli *umysł Chrystusa* - w celu rozwijania życia wewnętrznego, które jest prawdziwie życiem ich Matki, Kościoła. To poprzez śpiewanie Psalmów, poprzez medytowanie nad nimi, wielbienie ich i korzystanie z nich we wszystkich przypadkach naszego życia duchowego uzyskujemy możliwość pogłębienia czynnego uczestnictwa w liturgii, które jest kluczem do głębszego i prawdziwszego życia wewnętrznego. Jeśli naprawdę poznamy i pokochamy Psalmi, wkroczymy w doświadczenie rzeczy boskich, które przeżywa sam Kościół. Zaczniemy poznawać Boga tak, jak powinniśmy. To właśnie dlatego Kościół wierzy, że Psalmi stanowią najlepszy możliwy sposób chwaleń Boga³²⁸.

Całkiem możliwe, że nasz brak zainteresowania Psalmami maskuje sekretny brak zainteresowania Bogiem. Jeśli nie ma w nas prawdziwego zainteresowania tym, by Go chwalić, oznacza to, że nigdy tak naprawdę nie uświadomiliśmy sobie, kim On jest. Bowiemy gdy uświadamiemy sobie, kim rzeczywiście jest Bóg, gdy uświadamiemy sobie, że Ten, który jest Wszechmogący i nieskończenie Święty, *postąpił z nami wielkodusznie* (Ps.126,3), jedyną możliwą reakcją jest okrzyk na wpół wyrażonego uniesienia,

³²⁷ Por. T. Merton, *Modlić się ...*, dz. cyt. s. 13 - 14.

³²⁸ Por. Tamże, s. 16 - 17.

które wybucha z głębi naszej istoty w zdumieniu nad niezmierną, niewytłumaczalną dobrocią, jaką Bóg okazuje ludziom. Wszystkie Psalmy składają się z takich okrzyków - okrzyków zdumienia, uniesienia, udręki lub radości. Sama konkretność ich pasji sprawia, że niektóre wydają się z pozoru chaotyczne lub bezsensowne. Spontaniczność czyni z nich pieśni bez planu, ponieważ ekstazy zaplanować się nie da ³²⁹.

Jednak zarazem odnajdujemy w Psalmach rzeczowość i opanowanie. Ich emocje są kontrolowane, co samo w sobie wzmaga ich intensywność. Gdy dodamy do tego powagę, z jaką sam Kościół używa Psalterza, odkryjemy, że ogromny wpływ Psalmów znajduje się na bardzo głębokim duchowym poziomie i że nasze modlitwy muszą osiągnąć ten poziom, abyśmy w ogóle to poczuli. Mówiąc, że Psalmy są głębokie, nie chcę powiedzieć, że są ezoteryczne. Abyśmy cenili jakiegoś człowieka, nie musi on być kimś niezwykłym. Trzeba mieć w sobie prostotę i mnóstwo wiary, a także uwolnić się od upodobań i uprzedzeń naszych czasów, aby móc docenić symbolikę innej rasy i epoki. Aby zrozumieć Psalmy, musimy do pewnego stopnia stać się *ludźmi Wschodu* ³³⁰.

Gdy chwalimy Boga, mówi święty Augustyn, w naszej pochwalie musi być porządek. Powinna ona być mądra i duchowa. Nie wolno nam dać się ponieść emocjom. Zarazem nie powinniśmy być aż tak bardzo *obiektywni*, aby w naszej modlitwie do Boga nie było nic osobistego. Abyśmy mogli pozostać na prostej drodze, nie zwracając się ani zbyt na prawo, ani na lewo, *sposobu chwalenia Pana najlepiej poszukiwać w Piśmie Świętym (Melius iter laudis in Scriptura Dei quaerimus)*. Święty Augustyn dodaje, że Bóg uczy nas, aby chwalić Go w Psalmach nie dlatego, że On sam miałby coś z tego uzyskać, lecz po to, abyśmy to my mogli stać się dzięki temu lepsi. Chwaląc Boga słowami Psalmów, możemy poznać Go lepiej. Znając Go lepiej, miłujemy Go doskonalej, a miłując Go doskonalej, odnajdujemy w Nim nasze szczęście. „*Ponieważ Pan wiedział, że będzie to dla naszego dobra, uczynił siebie miłszym dla nas poprzez chwalenie Go*” (ZJ s.108). Te słowa, pochodzące z komentarza świętego

³²⁹ Por. T. Merton, *The Silent ...*, dz. cyt. s. 88 - 89.

³³⁰ Por. Tamże, s. 91.

Augustyna do Psalmu Sto Czterdziestego Piątego, uzupełniają inne, zawarte w jego dziele pt. *O nauce chrześcijańskiej*, gdzie mówi: „*Bóg pragnie, by Go miłować, nie dlatego że może coś z tego uzyskać, lecz po to, aby ci, którzy Go miłują, mogli otrzymać wieczną nagrodę. A tą nagrodą jest sam Bóg, którego oni miłują*” (*De Doctrina Christiana* I, 29)³³¹.

Kontemplacja, jakiej uczymy się z Psalterza, nie jest jedynie *spekulacją*. Psalmi to nie abstrakcyjne traktaty o boskiej naturze. Uczymy się dzięki nim poznawać Boga nie poprzez analizę różnych koncepcji na temat Jego boskości, lecz poprzez chwalenie i miłowanie Go. Psalmi, będąc hymnami pochwalnymi, ujawniają swój pełny sens jedynie tym, którzy używają ich po to, aby chwalić Boga. Aby zrozumieć Psalmi, musimy w naszych sercach doświadczyć uczuć, jakie one wyrażają. Musimy śpiewać je Bogu i przyswoić sobie wszelki sens, jaki zawierają. Zatem, konkluduje święty Augustyn, nasze wieczne życie dla chwały musi zacząć się już tutaj, na ziemi. Wszystkie nasze myśli, nasza *medytacja* w tym życiu powinny być skupione na chwaleniu Boga, „*ponieważ wieczne uniesienie naszego przyszłego życia będzie chwaleniem Boga, a nie może się nadawać do tego przyszłego życia nikt, kto nie ćwiczył się w chwaleniu Boga w obecnym życiu*” (Komentarz do Psalmu 149). „*Nie pozwól, aby przeminął dzień, w którym nie błogosławiłem Ciebie*” - dodaje święty Augustyn. Musimy chwalić Go tak samo w smutku, jak i w radości, ponieważ „*jeśli nie przestajemy chwalić Go w dniu smutku, chociaż może nam się zdawać, że źle nam się powodzi, wszystko będzie dobrze dla nas potem w naszym Bogu*” (Komentarz do Psalmu 145)³³².

Psalmi nie tylko formują nasze umysły zgodnie z umysłem Kościoła, nie tylko kierują nasze myśli i uczucia ku Bogu, lecz również umacniają nas w Bogu, jednoczą nas z Nim w Chrystusie. Jednak czynią to tylko wtedy, gdy nasze serca podążają za ich myślami i słowami z powrotem do natchnionego i ożywczego źródła, z którego one przybyły do nas. Zatem uczucia Psalmisty - które są myślami i uczuciami samego Boga w swoim Kościele - muszą

³³¹ Por. T. Merton, *Znak ...*, dz. cyt. s. 108.

³³² Por. Tamże, s. 110-111.

prowadzić nas do ukrytego sanktuarium Pana. Tam, gdzie jest nasz skarb, tam będą również nasze serca. Funkcją Psalmów jest ujawniać nam Boga jako *skarb*, który miłujemy, ponieważ On pierwszy nas pokochał - i ukryć nas, nasze serce i naszą duszę w głębiach Jego nieskończonego Światła. Psalmy prowadzą nas zatem do kontemplacji ³³³.

Nie ma wątpliwości co do tego, że Kościół uważa Psalmy za idealną modlitwę dla swoich duchownych i zakonników. Tworzą one największą część Liturgii Godzin. Jednak głównym celem tego krótkiego eseju jest przypomnienie czytelnikowi, że Psalterz stanowi również doskonałą formę modlitwy dla osoby świeckiej. Byłoby całkowitym błędem wyobrazić sobie, że życie modlitwne Kościoła jest podzielone na dwie odrębne części, oddzielone od siebie rzadko przekraczaną przepaścią, jak gdyby Psalterz i Mszał były zarezerwowane dla duchownych, a różaniec i inne pozaliturgiczne modlitwy dla laikatu. Sam fakt, że różaniec był pierwotnie określany mianem *psalterza dla świeckich* przypomina nam, że przed nadejściem wieków średnich osoby świeckie uczestniczyły w liturgii z kapłanami i śpiewały Psalmy wraz z nimi. Inne praktyki dewocyjne pojawiły się dopiero wówczas, gdy świeccy przestali rozumieć Psalmy ³³⁴.

Oczywiście jasne jest, że różaniec stanowi najłatwiejszą i najbardziej dostępną formę rodzinnej modlitwy. Jego Świątobliwość Papież Pius XII powiedział całemu Kościołowi, że różaniec to jedno z najskuteczniejszych remediów na zło naszych czasów, a jego encyklika *Ingruentiun malorum* wyrażała pragnienie, aby recytacja tego rodzinnego różańca upowszechniała się coraz bardziej. Nie ma jednak powodu, dla którego w rodzinach, które głębiej rozumieją liturgię, Psalmy nie miałyby również stanowić części rodzinnej modlitwy. W przemówieniu wygłoszonym do duchownych w Rzymie w 1949 roku Jego Świątobliwość pouczał, że rodzinne modlitwy powinien prowadzić, jeśli to możliwe, ojciec jako głowa rodziny. *„Pouczeni i przyzwyczajeni, aby czcić i miłować Świętą Ofiarę Mszy, katolicycy mężowie łatwo staną się ludźmi modlitwy i uczynią swoje rodziny sanktuariami modlitwy. I jest to absolutna*

³³³ Por. T. Merton, *Modlić się ...*, dz. cyt. s. 26.

³³⁴ Por. T. Merton, *Eseje Literackie*, Bydgoszcz 1998, s. 131 - 132.

*konieczność. Mężczyźni, którzy poważnie przykładają się do zgłębiania sensu i znaczenia Sakramentu Mszy, nie mogą nie ożywić w sobie ducha samopanowania, umartwiania, poddania spraw ziemskich sprawom niebieskim i absolutnego posłuszeństwa woli Bożej i prawu Bożemu” (29 III 1949 r.)*³³⁵ .

Ten sam Ojciec Święty w encyklice *Mediator Dei* ukazał, jak Psalmy i Liturgia godzin umożliwiają chrześcijanom osiągnięcie ścisłego zjednoczenia z Bogiem, co stanowi *najwyższą formę i sposób życia chrześcijańskiego*. Życie modlitewne Kościoła kontynuuje na ziemi życie modlitewne Wcielonego Słowa. „*Słowo Boże, przyjmując naturę ludzką, przyniosło na to ziemskie wygnanie ów hymn, który się śpiewa przez wieczność całą w nadziemskiej stolicy. Gromadzi koło siebie całą ludzką społeczność i jednoczy ją z sobą w śpiewaniu tej boskiej pieśni chwały*” (FAV s.144). Gdy śpiewamy Psalmy lub recytujemy je prywatnie, wówczas „*Chrystus także, przez Ducha swego w nas, błaga Ojca*”. Lecz subiektywny rezultat tej boskiej i uniwersalnej modlitwy, modlitwy Chrystusa w Jego Kościele, zależy od tego, w jakim stopniu uczucia Psalmów są naszymi własnymi uczuciami. Podczas gdy głos modlącego się powtarza owe pieśni, napisane z natchnieniem Ducha Świętego, „*trzeba także, ażeby temu głosowi towarzyszył wewnętrzny odruch naszego ducha tak, abyśmy przyswoili sobie te uczucia, które mają nas do nieba wznosić*” (FAV s.145)³³⁶ .

Modląc się Psalmami, sprawiamy, że obejmują one, przesycają świętością i zdobią cały bieg dnia. Jednocząc się z Chrystusem w Jego modlącym się Kościele, poświęcamy siebie i wszystkie nasze działania Bogu w Nim i poprzez Niego. Dlatego nie jest konieczne, aby brać udział w publicznych i oficjalnych modlitwach Kościoła. Psalmy stosowane jako prywatne modlitwy jednoczą nas z modlitwą Kościoła, choć w mniej formalny i oficjalny sposób, ponieważ zawsze są one modlitwą Kościoła. Razem z modlitwą Ojcze Nasz, którą dał nam sam Jezus, Psalmy są w najdoskonalszym sensie *modlitwą Chrystusową*. Nie tylko zawierają starożytne obietnice, które sam Chrystus przybył wypełnić, lecz głoszą wszędzie chwałę Jezusa, Jego najwyższą i wieczną moc jako Króla

³³⁵ Por. T. Merton , *Faith and Violence* ..., dz. cyt. s. 144 - 145.

³³⁶ Por. Tamże s. 147 - 149.

i Kapłana. Przede wszystkim ukazują Go nam triumfującego nad śmiercią i nad swoimi nieprzyjaciółmi, (którzy są również naszym nieprzyjaciółmi) i obiecują nam, że powróci w chwale. Gdy recytujemy Psalmi, Jego tajemnice poprzez łaskę urzeczywistniają się w naszych sercach i uczestniczymy w nich wraz z całym Kościołem. Zatem nawet w naszej prywatnej modlitwie Chrystus i Kościół modlą się w nas, gdy modlimy się wraz z Duchem Świętym. Nigdy zaś nie możemy być bardziej pewni, że modlimy się wraz z Duchem Świętym, niż wówczas, gdy modlimy się Psalmami ³³⁷ .

Zauważmy również, że Chrystus modli się w nas, gdy medytujemy nad Psalmami, a zapewne nawet doskonalej niż wówczas, gdy recytujemy je na głos. Bowiem im bardziej zagłębialiśmy się w znaczenie Psalmów, tym lepiej łaska może obejmować nasz umysł i naszą wolę i jednoczyć je z duszą Boskiego Zbawiciela. A zatem wszystko to, co Papież Pius XII powiedział w cytowanym powyżej fragmencie o ojcu rodziny, przenoszącym ducha porannej Mszy do swoich rodzinnych modlitw, będzie najdoskonalej zrealizowane, jeśli będzie on zdolny do skorzystania z Psalmów. Katolicki rodzic powinien znać i cenić Psalmi na tyle, aby móc wybrać spośród nich jeden lub dwa, które będą najdoskonalej pasować do potrzeb rodziny w danej sytuacji - czy będzie to radość, czy smutek, nadzieja czy nieszczęście, sukces czy porażka. W nich wszystkich rodzina jako grupa powinna być zdolna do wyartykułowania swoich uczuć i potrzeb w natchnionym dziele Pisma Świętego, mówiąc do Ojca w osobie Jego boskiego Syna, poruszona, zjednoczona i wzmocniona przez ogień Ducha Świętego ³³⁸ .

Można by pokusić się o podział *ludzi modlitwy* na trzy grupy, w zależności od ich postawy wobec Psalmów. Przedstawiciele pierwszej grupy zgadzają się (w teorii), że Psalmi są doskonałą formą modlitwy (w innym razie Kościół by ich nie używał), lecz nie potrafią wykorzystywać ich we własnych modlitwach i nigdy faktycznie tego nie robią. Jeśli są zobowiązani do odmawiania oficjum, nie zadają sobie przy tym trudu zrozumienia lub docenienia

³³⁷ Por. T. Merton , *Modlić się ...*, dz. cyt. s. 33.

³³⁸ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 337 - 338.

Psalmów. O członkach drugiej grupy można by powiedzieć, że mają silne przekonanie o wartości Psalmów, które stanowi sprawczą siłę w ich życiu. Mimo to wciąż coś nie pozwala im wejść w Psalmy. Dzieje się tak w przypadku niektórych mnichów i księży, którzy są przekonani, że publiczna głośna modlitwa ma charakter nadrzędny w stosunku do wszystkich innych form modlitwy. Gdy odmawiają brewiarz lub idą do chóru, uważają, że to, co robią, jest ważne i oddają się tym praktykom z wielkim szacunkiem i dbałością proporcjonalną do ich przekonania. Jednak ich zapał pozostaje przeważnie materialny i zewnętrzny. Tacy ludzie modlitwy nie znają znaczenia Psalmów i nie starają się naprawdę go pojąć. Wystarcza im, że Kościół wie, co znaczą Psalmy. Ich sprawą jest recytować je z drobiazgową starannością. Trzecia grupa, *de facto* skromna mniejszość, składa się z tych, którzy wiedzą poprzez doświadczenie, że Psalmy są doskonałą modlitwą, modlitwą, w której Chrystus modli się w chrześcijańskiej duszy, jednocząc w sobie tę duszę z Ojcem. Przedstawiciele tej grupy weszli w Psalmy z wiarą. W pewnym sensie *przeżyli* znaczenie niektórych Psalmów w swoim własnym życiu. Posmakowali słodyczy Pana, lub - przeciwnie - dany im był zaszczyt dzielenia z Nim kielicha Jego męki. Jedyne prawdziwie praktyczne pytanie, na jakie trzeba odpowiedzieć w kontekście tego eseju, brzmi: Jak dojść do takiego zrozumienia Psalmów? ³³⁹ .

Niewykluczone, że człowiek świecki, który nie recytuje oficjum z obowiązku, może mieć przewagę nad kapłanem *in sacris*, zobowiązanym do odmawiania brewiarza. Fakt, że Psalmy stały się czyimś przyzwyczajeniem, ma z pewnością niewielką wartość, jeśli stały się złym przyzwyczajeniem. A z pewnością trudno uznać za dobry nawyk pospieszne przebieganie przez nie, bez namysłu nad ich znaczeniem, po prostu w celu wypełnienia obowiązku, tak szybko, jak to możliwe. Oczywiście, należy być świadomym, że w praktyce pospieszne odmawianie brewiarza jest czasem nieuniknione, trudno, aby było inaczej przy ogromnej ilości obowiązków kapłańskich. Niemniej jednak, pospieszna recytacja Psalmów nie jest dobrym nawykiem. Wręcz przeciwnie, sumienny kapłan może dojść do punktu, w którym ma tak mało możliwości

³³⁹ Por. T. Merton, *Life and Holiness*, New York 1963, s. 197 - 198.

odmawiania swojego oficjum, że zaczyna doświadczać napięcia, poczucia winy i frustracji, które bynajmniej nie pomagają mu jednoczyć się z Bogiem. Nie pora jednak na zajmowanie się tym szczególnym problemem³⁴⁰.

Jednym z najlepszych sposobów, aby nauczyć się cenić Psalmi, jest wyrobienie w sobie nawyku recytowania ich powoli i starannie. A w tym bezspornie pomaga ograniczenie swojej recytacji jedynie do kilku Psalmów lub wręcz do jednego. Niespieszna, medytacyjna recytacja oficjum stanowi luksus rzadko dostępny dla zajętego księdza. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby osoba świecka wybrała jeden Psalm dziennie, na przykład jako swoją wieczorną modlitwę, i recytowała go z namysłem, robiąc przerwy, aby medytować nad wersami, które mają dla niej najgłębsze znaczenie. Kapłan może osiągnąć ten sam efekt, rozważając ulubiony Psalm podczas porannej medytacji. Wielu ludzi, którzy bez większego problemu mogliby w ten sposób delectować się Psalmami, powstrzymuje przesadna obawa, że mogą one być zbyt trudne do zrozumienia. Ludzie ci są przekonani, że nie można zacząć medytować nad Psalmami, o ile najpierw nie przestudiowało się ich dogłębnie wraz z komentarzem. A komentarze wchodzą w zdumiewające szczegóły. Jednak ten lęk jest bezpodstawny³⁴¹.

W naszym prywatnym, osobistym użyciu Psalmów, wystarczy nam tylko dobry, nowoczesny przekład Psalterza, opatrzonej okazjonalnym komentarzem dla rozwiązania naszych głównych dylematów. Jeśli ktoś chciałby wiedzieć, co rozumiem przez *poważne użycie Psalmów*, niechaj przeczyta francuską wersję Psalmów autorstwa Paula Claudela. Książka nosi tytuł *Paul Claudel respond les Psaumes*. Jest to w istocie tom wierszy Claudela, w którym poeta wykorzystuje tematy Psalmów, wyrażając je swoimi słowami. Dzieła tego nie sposób nazwać zaledwie parafrazą. Psalmi weszły w całe życie i byt poety. Tak bardzo złączyły się z nim, że Claudel stał się jak gdyby dwudziestowiecznym psalmistą, powtarzającym to, co Dawid i inni powiedzieli tysiące lat temu. Zdumiewające, że wiersze te wychodzą z serca poety całkiem nowe, nie tracąc przy tym nic ze

³⁴⁰ Por. T. Merton, *Life and ...*, dz. cyt. s. 201 - 202.

³⁴¹ Por. T. Merton, *Wokół zniewolonego umysłu*, Kraków 1991, s. 28 - 29. Korespondencje Thomasa Mertona do Czesława Miłosza zatytułowane: *Striving Towards Being*.

swojego charakteru, ze swojej tożsamości. Psalm 49. (*Deus deorum Dominus locutus est*) nadal zdecydowanie pozostaje Psalmem 49, wyrażonym we francuszczyźnie Claudela. Zarazem jednak jest to poruszający nowy wiersz, teofania, w której narody zbierają się wokół tronu Boga. W wierszu tym nie ma nic archaicznego. Jego aktualność, aktualność boskiego Majestatu, jest zniewalająco realna, nawet jeśli posługuje się językiem, w którym mówi się o *królach* i *tronach*, choć na tej ziemi nie ma już zbyt wielu królów i tronów (a przynajmniej niewielu jest królów o realnej władzy). Dusza Claudela odpowiedziała Duchowi Świętemu mówiącemu w starożytnym Psalmie. Chociaż nie jest stosowne porównanie poetyckiej inspiracji z natchnieniem Pisma Świętego, można pokusić się o stwierdzenie, że Duch Święty odpowiedział w sercu tego wielkiego poety religijnego i zawtórował mu ³⁴².

Teraz, dla zachowania jasności, odejźmy zupełnie od kwestii mistycznej kontemplacji. Czy możemy przeżywać Psalmi w ten szczególny sposób bez żadnego wyjątkowego daru od Boga? Czy możemy docenić i doświadczyć wewnętrznego sensu Psalmów bez oddalenia się od zwykłych sposobów modlitwy? Z pewnością możemy. Wszystko, czego potrzebujemy, to zdolność zrozumienia znaczenia Psalmów, ich dosłownego znaczenia jako wierszy, i *zawtórowania im* lub odpowiedzenia na ich sens poprzez nasze własne doświadczenie. Religijne doświadczenie rodzi się z miłującej wiary ³⁴³.

Doświadczenie, które sprawia, że Psalmi stają się realną, głęboką, osobistą własnością naszych serc, musi być jednocześnie religijne i poetyckie. Zasadniczo ludzkie i *naturalne* doświadczenia przekształcane są przez teologiczne cnoty. Radość i smutek, oczekiwanie i lęk, ból, desperacja, triumf, pokój - w naszym życiu możemy spotkać wszystkie te emocje. Są one również materiałem Psalmów. Nie chodzi więc o to, aby uczyć się z Psalmów całkowicie nowego doświadczenia, lecz raczej o to, aby rozpoznać w nich nasze własne doświadczenie przeżyte i udoskonalone, zorientowane na Boga i ubogacone działaniem miłującej wiary. Ostatecznie dokonujemy tego, łącząc nasze

³⁴² Por. T. Merton, *Wokół zniewolonego ...*, dz. cyt. s. 31 - 33.

³⁴³ Por. T. Merton, *A Man in the Divided Sea*, New York 1946, s. 38.

radości z radościami Chrystusa, zawartymi w Psalmach, a nasze smutki z Jego smutkami, wreszcie dając się unieść do niebios na fali Jego zwycięstwa³⁴⁴.

Jeśli istnieje jeden temat, który (otwarcie lub nie) pojawia się we wszystkich Psalmach, to jest nim motyw z Psalmu Pierwszego: „*Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, lecz ma upodobanie w Prawie Pana*”. Jeśli istnieje jedno *doświadczenie*, do którego w ten czy inny sposób prowadzą wszystkie Psalmy, to jest nim właśnie upodobanie w Prawie Pana, ukojenie w woli Bożej. Oto fundament, na którym psalmiści budują swój przybytek chwały. Nie ma takiego pośród nas, kto nie poszukiwałby ukojenia. Nawet jeśli w niektórych Psalmach wiele jest bólu i udręki, nawet jeśli są niekiedy buntownicze, wojownicze, wyzywające - wszystkie kończą się ukojeniem lub pokazują nam, że droga do ukojenia to pokładanie ufności w Silnym, Żywym Bogu, który jest daleko ponad ziemskimi walkami i burzami, niemniej jednak zstępuje na skrzydłach trąby powietrznej, aby ocalić swojego wybrańca³⁴⁵.

To jest zatem jedno fundamentalne doświadczenie religijne, którego mogą nas nauczyć Psalmy: ukojenie, które bierze się z poddania się woli Boga i z doskonałego zaufania Mu. To właśnie stanowi przewodnią zasadę w modleniu się Psalmami. Niezależnie od tego, czy rozumiemy Psalm od razu, czy nie, powinniśmy zająć się nim, mając w perspektywie ten właśnie cel: użycie go jako modlitwy, która umożliwi nam poddanie się Bogu. Jeśli pamiętamy o tym, różne Psalmy stopniowo odsłonią przed nami swe tajemnice i zaczniemy odkrywać, że niektóre z nich pasują do naszej sytuacji i doświadczenia lepiej niż inne. Rozpoznanie szczególnej trafności poszczególnych Psalmów w odniesieniu do naszego własnego życia jest przejawem łaski Bożej. To zaproszenie Ducha Świętego, przynaglające nas, aby zwracać więcej uwagi na te Psalmy, aby korzystać z nich częściej w naszych modlitwach i medytacjach, aby przyjąć je dla naszego użytku. Stają się one *naszymi* Psalmami. Nie musimy mówić innym ludziom o naszej preferencji, głosić na ten temat kazań lub pisać o tym książek. Musimy po prostu posiadać te Psalmy, *wprowadzić się* do nich, by tak rzec. Lub

³⁴⁴ Por. T. Merton, *Wokół zniewolonego ...*, dz. cyt. s. 36.

³⁴⁵ Por. T. Merton, *Life and ...*, dz. cyt. s. 184.

raczej: wprowadzamy je do domu naszej własnej duszy, tak że myślimy o naszych zwykłych doświadczeniach w ich świetle i ich słowami ³⁴⁶ .

Przede wszystkim Psalm 119, najdłuższy z nich wszystkich, cały jest litanią wychwalającą ukojenie, jakie można znaleźć w woli Bożej. Ten Psalm, który mógłby z początku wydawać się nudny i *prawniczy* - jako że wychwala on nieustannie Torę - przy dłuższym obcowaniu okazuje się jednym z najbardziej kontemplacyjnych utworów w całym Psalterzu. Zaiste, święty Ambroży komentował go w terminach stosownych do Pieśni nad Pieśniami. Jest to pieśń duszy, która raduje się w doskonałym samo poddaniu Bogu. Wskazując, że w Psalmie 119, podobnie jak w różnych księgach mądrościowych, moralne i mistyczne sensory splatają się ze sobą, święty Ambroży opisuje, jak Kościół wita w Psalmach nadejście Chrystusa: „*Święty Kościół, który na początku świata był poślubiony Bogu w raju, który był prefigurowany w potopie, zapowiedziany przez Prawo, wzywany przez proroków, długo oczekiwał odkupienia ludzi i piękna Ewangelii. Teraz bieży, niecierpliwym z powodu zwłoki, aby ucałować Oblubieńca, wykrzykując: Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!*” (PnP 1, 2) ³⁴⁷ .

Śpiewając liczne wersy tego długiego hymnu do woli Bożej, uczymy się rozpoznawać w dotyczącej nas woli Bożej wypełnienie Tajemnicy Chrystusa w naszym życiu i spieszymy, aby współdziałać z Duchem Świętym, który we wszystkim, co czyni, dąży do zjednoczenia synów Kościoła w ściślejszej jedności z Mistycznym Chrystusem. Gdy jesteśmy w pełni i całym sercem zjednoczeni z wolą Bożą i staramy się nieść wzajemnie swoje brzemiona i budować mistyczne Miasto Boże na tej ziemi, odkrywamy, że nasze wypełnione pokojem serca spontanicznie przepelnia pochwałą Boga, będąca radością ubogich, których On raczył wezwać do bogactw boskiego synostwa. *Rectos decet collaudatio!* (Chwała przystoi tym, którzy są szczerzy z Bogiem) ³⁴⁸ .

Niekiedy bardziej przejmujące są Psalmi wyrażające ufność i poddanie. Jak Psalm Czterdziesty, wyrastają one z serca, które musi pozostać ufne

³⁴⁶ Por. T. Merton, *Life and ...*, dz. cyt. s. 186.

³⁴⁷ Por. T. Merton, *Modlić się ...*, dz. cyt. s. 47.

³⁴⁸ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 108 - 109.

i posłuszne, pomimo ciężkiej próby. „Złożyłem w Panu całą nadzieję; On schylił się nade mną i wysłuchał mego wołania. Wydobył mnie z dołu zagłady! Włożył w moje usta śpiew nowy, pieśń dla naszego Boga” (Ps 40, 1-4). Tutaj również w wersie, który głosi: „Jest moją radością, mój Boże, czynić Twoją wolę, a Prawo Twoje mieszka w moim wnętrzu” (Ps 40, 9) jasnym płomieniem wybucha najczystsza radość. Nowy Testament nadaje temu wersowi duchową interpretację w Liście do Hebrajczyków (10, 5 i n.), widząc w nim posłuszeństwo i poddanie Chrystusa Swojemu Ojcu. Rozkosz, jaką odczuwamy, dostrzegając głębokie znaczenie tych kilku wersów, należy uznać za wezwanie łaski do głębszego zjednoczenia ze Zbawicielem ukrytym w Psalmie. Musimy wykorzystać ten przemożny impuls łaski we własnym życiu, stając się bardziej posłusznymi. Powinniśmy zrozumieć jednocześnie, że jeśli jesteśmy do tego zdolni, to tylko dzięki zasługom posłuszeństwa Temu, którego spotkaliśmy w ciemności wiary, gdy recytowaliśmy te wersy lub (nawet lepiej), gdy medytowaliśmy nad ich treścią³⁴⁹.

Szczególnym uwielbieniem powinniśmy otaczać *Pieśni Stopni* (Psalmy 120-134). Te krótkie, radosne pieśni należą do najpiękniejszych w całym Psalterzu. Wypełnia je światło i ufność. Bóg jest w nich bardzo blisko nas. Otwierają one nasze serca na tajemne działanie Jego pokoju i Jego milczącej łaski. Święty Augustyn nazywa je Psalmami *naszej podróży* do niebieskiego Jeruzalem. Zaiste, były one podobno ulubionymi pieśniami pielgrzymów podróżujących do ziemskiego Jeruzalem w wiekach przed Chrystusem. Ich nazwa, *pieśni stopni*, odnosi się do podróży. Jednym z najbardziej typowych jest Psalm 122: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pańskiego! - Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem, Jeruzalem, wzniesione jako miasto gęsto i ściśle zabudowane. Tam wstępują pokolenia, pokolenia Pańskie, według prawa Izraela, aby wielbić imię Pańskie. Tam ustawiono trony sędziowskie, trony domu Dawida. Proście o pokój dla Jeruzalem, niech zażywają pokoju ci, którzy ciebie miłują! Niech pokój będzie w twoich murach, a bezpieczeństwo w twych pałacach! Przez wzgląd na moich

³⁴⁹ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal ...*, dz. cyt. s. 144 -146.

*braci i przyjaciół będę mówił: „Pokój w tobie!” Przez wzgląd na dom Pana, Boga naszego, będę się modlił o dobro dla ciebie”*³⁵⁰.

Liczne Psalmi bardziej stosowne są dla czasów cierpienia i próby. Nasze życie w upadłym społeczeństwie nie zawsze jest łatwe i gładkie. Wiele jest nieporozumień i konfliktów. Czasami ciężkie niesprawiedliwości trzeba znosić w milczeniu. W tych trudnych okresach, nasze dusze potrzebują siły i mogą szukać jej w takich Psalmach jak Psalm 13: *„Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętał? Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze?”* (Ps 13, 2) lub Psalm 31: *Słyszę bowiem złorzeczenia wielu: «Trwoga dokoła», gdy przeciw mnie się zbierają, zamyślają odebrać mi życie”* (Ps 31, 14). Tutaj znów, w naszych cierpieniach i niebezpieczeństwach, odkrywamy zjednoczenie z Mistycznym Towarzystwem, który pojawia się przy naszym boku, a naprawdę w głębiach naszej duszy, gdy recytujemy Psalmi. To Chrystus, który cierpił przed nami i za nas, przychodzi do nas w Psalmie. Gdyby nie recytacja, zapewne nie odnaleźlibyśmy Go wcale i dalej podążalibyśmy naszą drogą pograżeni w rozpacz³⁵¹.

Przechodząc od smutku do radości, odkrywamy, najradośniejszymi, najbardziej godnymi podziwu z nich wszystkich, są wielkie Psalmi pochwalne. To właśnie je można by nazwać Psalmami *par excellence*. One okazują się Psalmami prawdziwszymi niż wszystkie inne, bowiem właściwym celem Psalmów jest wychwalanie Boga. Przyczyną, dla której całkowicie poddajemy się Jego woli, jest to, że On jest dobry. Nie jesteśmy posłuszni dla samego posłuszeństwa, lecz aby dać świadectwo najwyższej dobroci Boga. Jesteśmy szczęśliwi, służąc Mu nie tylko z tego powodu, że daje nam dobre rzeczy, lecz również dlatego, że chwalenie Jego dobroci samo w sobie stanowi najwyższą radość. *„Dziękujcie Panu, bo jest dobry, bo łaska Jego trwa na wieki”* (Ps.118,1)³⁵².

Radość wychwalania Boga stanowi czystą esencję ducha modlitwy Kościoła i jest nagrodą duszy, która wie, jak przeniknąć w pełni do najgłębszego

³⁵⁰ Por. T. Merton, *Modlić się ...*, dz. cyt. s. 64 - 65.

³⁵¹ Por. Tamże, s. 88 - 89.

³⁵² Por. Tamże, s. 91 - 92.

sensu Psalterza poprzez wiarę, miłość i doskonałe poddanie Bogu. Kiedy zatem prawdziwie wchodzimy w życie dla chwały, którą przechowują dla nas Psalmi, wówczas Pan staje się naszą radością (Psalmy 16, 23, 33, 34). Jest naszym światłem (Psalmy 27, 119, 123) i naszą siłą (Psalmy 46, 142, 125). „*Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć*” (Ps. 23, 1-2) ³⁵³ .

Dla chrześcijanina bez wątpienia najświetniejsze i najbardziej poruszające ze wszystkich Psalmów są te wyraźnie mesjańskie poematy, w których cierpienie i triumf Chrystusa są ukazane oczom naszej duszy z niezrównaną sugestywnością. Jaka może być potężniejsza modlitwa niż Psalm Dwudziesty Drugi, w którym jednoczymy się z umierającym Zbawicielem na Krzyżu, grzebiąc nasze smutki w Jego przekłutym sercu, i czujemy, jak nasze grzechy zmywa zbawczy przypływ Jego Najświętszej Krwi: „*Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze, jak lew drapieżny i ryczący. Rozlany jestem jak woda i rozłączają się wszystkie moje kości; jak wosk się staje moje serce, we wnętrzu moim topnieje. Moje gardło suche jak skorupa, język mój przywiera do podniebienia, kładziesz mnie w prochu śmierci. Bo sfora psów mnie dopada, osacza mnie zgraja złoczyńców. Przebodli ręce i nogi moje, policzyć mogę wszystkie moje kości. A oni się wpatrują, sycą mym widokiem, moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię*” (Ps.22,14-19) ³⁵⁴ .

Nie ma takiego aspektu życia wewnętrznego, takiego religijnego doświadczenia ani takiej duchowej potrzeby człowieka, która nie byłaby opisana i przeżywana w Psalmach. Nie możemy jednak osiąść tych bogactw, o ile nie jesteśmy chętni, aby zapracować na nie. Nie chodzi nawet o badania, jako że tym zajęli się już eksperci. Musimy tylko skorzystać z tekstów, jakie oni nam dali i użyć ich z wiarą, z pewnością i miłością. Ponad wszystko potrzebujemy zapału, siły i wytrwałości. Sama ludzka pomysłowość lub talent nie zdołają wyczerpać wszystkiego, co zawierają Psalmi. Zaiste, jeśli staramy się tylko *coś z nich wydobyć*, uzyskamy zapewne mniej niż oczekujemy, a szczodre wysiłki mogą

³⁵³ Por. T. Merton , *Modlić się ...*, dz. cyt. s. 93 - 94.

³⁵⁴ Por. T. Merton , *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 155 - 156.

być zniweczone, ponieważ zmierzają w błędnym kierunku: ku sobie raczej niż ku Bogu³⁵⁵.

Ostatecznie chodzi nie tyle o to, co wydobywamy z Psalmów, lecz o to, co w nie wkładamy. Jeśli naprawdę czynimy z nich naszą modlitwę, naprawdę przedkładamy je nad inne metody i sposoby, aby pozwolić Bogu modlić się w nas swoimi własnymi słowami, i jeśli szczerze pragniemy ponad wszystko ofiarować Mu ten szczególnie czysty hołd naszej chrześcijańskiej wiary, wówczas zaiste pojmiemy znaczenie Psalmów i staną się one naszymi ulubionymi modlitwami mówionymi. Modlitwa Psalmów stanie się modlitwą naszego serca. Świętość Matki Bożej, która jest naszym wzorem, jak również naszą najpotężniejszą Obrończynią w życiu łaski, wzrastała dzięki Jej miłości do tych natchnionych tekstów. Maryja rozumiała Psalmy jak nikt inny: medytowała nad nimi nieustannie, zachowując w swym sercu wszystkie ich słowa i rozmyślając nad nimi. Jej Magnificat wyrasta z głębi Jej duszy i daje nam rodzaj syntezy i podsumowania wszelkiej poezji Starego Testamentu. Z Nią, jako naszą przewodniczką i nauczycielką bez trudu pokochamy Psalmy i docenimy ich ukryte piękno. W ten sposób nasze życie modlitwy będzie odtwarzać w pewnym stopniu wewnętrzne życie Świętej Matki Bożej³⁵⁶.

³⁵⁵ Por. T. Merton, *Znak ...*, dz. cyt. s. 167 - 168.

³⁵⁶ Por. T. Merton, *Contemplation in a World ...*, dz. cyt. s. 43 - 45.

2.3 Ideal życia zakonnego według Thomasa Mertona

Swoją wizję doskonałego życia zakonnego Thomas Merton zaczerpnął z pierwotnego życia duchowego zakonu karmelitańskiego. Uważał, iż ten właśnie styl bycia w życiu duchowym przyczynił się do tego, że można uznać Karmel za ruch odnowy monastycznej, którego skutkiem było powołanie do życia zgromadzeń kamedułów, cystersów, kartuzów, wallabrozjanów, grandmontanów i wielu innych w XI i XII wieku. Według Mertona to karmelici zapoczątkowali coś oryginalnego i jedyne w swoim rodzaju: luźno powiązaną wspólnotę eremitów uprawiających dorywczy, nieformalny apostołat. Żaden aspekt tego nowego życia, dotyczący apostołstwa czy eremu, nie był wcześniej systematycznie organizowany, ani nie miał formalnego programu, który dzisiaj zapewne wypracowano by przy tworzeniu *czegoś nowego*. W pierwotnej oryginalności Karmelu widział Merton błogosławioną realizację życia mniszego – pustelniczego. Dostrzegał, że taki styl życia w Kościele Chrystusa przynosił i przynosi wielkie owoce w zbawieniu dusz ludzkich, a także pozwala realizować niektórym doświadczanie Boga na najdoskonalszych ścieżkach kontemplacji. Nie ulega wątpliwości, iż bezspornym *ojcem duchowym* powyższej grupy mnichów stał się wielki prorok izraelski, Eliasz. Stał się natchnieniem niezliczonych pokoleń, które żyły w miejscu uświęconym jego pamięcią i noszącym pieczęć niezatartego charakteru ³⁵⁷.

Pierwsi karmelici byli więc nie tylko pustelnikami i następcami pierwszych Ojców Pustyni, ale także ludźmi w dużym stopniu świadomymi szczególnego proroczego piętna, wyciśniętego na ich powołaniu. Oznacza to oczywiście, że byli skłonni do dawania pierwszeństwa temu, co nazwalibyśmy *mistyczną* stroną ich powołania, przed ascezą - nigdy oczywiście nie zaniehbując ani nie wyłączać tej ostatniej, ponieważ w prawdziwie kontemplacyjnym życiu asceza i kontemplacja idą, z natury rzeczy, równoległymi ścieżkami. Nie można osiągnąć jednej bez drugiej, choć nie jest rzeczą niemożliwą, by życie zakonne

³⁵⁷ Por. J. Baker, *Thomas Merton ...*, dz. cyt. s. 100.

polegało na ascezie bezkontemplacyjnej. Dzieje się tak wtedy, gdy asceza istnieje wyłącznie w formalnym i zewnętrznym znaczeniu tego słowa³⁵⁸.

Prorok - w sensie tradycyjnym - to nie tylko człowiek, który pod wpływem natchnienia Ducha Świętego przepowiada przyszłość. To jest właściwie czynnik najmniej istotny. Jest on przede wszystkim *świadkiem*, tak jak jest nim męczennik (greckie słowo *martyr*, określające męczennika, znaczy *świadek*). Jest on jednak świadkiem w innym rozumieniu niż męczennik. Udziałem męczennika jest śmierć, zaś udziałem proroka jest przekazywanie natchnienia, czyli wizji. Dźwiga on na barkach brzemień obrazów, które zyskuje za sprawą Boga. Ugina się pod prawdą i sądami Bożymi, czasem pod konkretnym, określonym historycznym sądem, wypowiedzianym nad danym wiekiem, czasem tylko pod objawieniem się transcendentnej i ukrytej Bożej świętości, której stale sprzeciwia się i którą neguje grzech. Przede wszystkim jednak prorok dźwiga brzemień Bożego miłosierdzia, które jest darem dla ludzkości, ale pozostaje brzemieniem dla proroka w tym znaczeniu, że nikt mu go nie odejmie. W takim świetle widzimy, że św. Teresa z Lisieux była prawdziwą następczynią wczesnych świętych proroków Zakonu, kiedy przyjęła ciężar ofiary miłości i miłosierdzia Bożego. To poświęcenie się naszej współczesnej świętej nie będzie w pełni zrozumiałe, jeśli nie spojrzysz na nie w świetle wczesnej profetycznej tradycji Karmelu. Właściwie św. Teresa z Lisieux zrealizowała w sobie ten ideał w sposób doskonały i dlatego stała się w naszych czasach patronką misji. Misjonarz musi bowiem także zrozumieć, że jest szczególnego rodzaju prorokiem, niosącym brzemień miłosierdzia i prawdy, których ludzie zbyt często nie są w stanie zrozumieć i przyjąć. Nie jest on przecież urzędnikiem czy nauczycielem, który przychodzi zorganizować chrześcijańską społeczność i zasadzić ziarno prawdy. Nosi w sobie, na mocy swego sakramentu, nie tylko nowinę o Chrystusie, ale obecność Odkupiciela i fakt odkupienia³⁵⁹.

³⁵⁸ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu*, Kraków 2008, s. 11 - 12.

³⁵⁹ Por. Tamże, s. 27 - 28.

Aby zrozumieć prawdziwe pojęcie ducha proroczego, które Karmel sprowadza do symbolicznej postaci Eliasza, musimy przypomnieć sobie pełne znaczenie powołania proroka w czasach Starego Testamentu. Prorok to człowiek, który żyje w bezpośrednim poddaniu się Duchowi Świętemu, aby w każdej chwili przez swoje życie, czyny i słowa być znakiem Boga w świecie ludzi. Chrystus był oczywiście Najwyższym Prorokiem i wszelka świętość ma udział w Jego proroczym charakterze. U proroka poddanie się Bogu nie jest wyłącznie charyzmatycznym przypadkiem, lecz doskonałą wiernością łasce. Prorok jest Bożym człowiekiem nie tylko w tym sensie, że jest powołany i pozostaje we władaniu Boga, ale bardziej w związku z tym, że sam świadomie i dobrowolnie posłuszny jest Duchowi Świętemu, bez względu na cenę, jaką za to zapłaci. Dochowuje wierności we wszystkich tajemniczych doświadczeniach, jak pogrążenie się duszy w ciemnościach, oczyszczających ją tak, by mogła stać się instrumentem Bożym³⁶⁰.

Wielcy prorocy Izraela byli ludźmi Bożymi, narzędziami Boga. Ich zadaniem było podtrzymać ducha równości, teokratycznej niezależności i duchowej autonomii, które charakteryzowały życie Izraela na pustyni. Bóg wyzwolił Izrael *mocnym ramieniem* z Egiptu, aby lud mógł *złożyć ofiarę Panu, Bogu naszemu na pustyni* (Wj 5, 3). Było to potrzebne z wielu powodów. Nie tylko po to, aby Izrael mógł swobodnie pójść za specjalnym Bożym powołaniem, ale także dlatego, że Bóg nie przyjąłby od swego ludu ofiary składającej się z *obrzydliwości* Egipcjan. Nie było Jego zamiarem, aby Izrael oddał się w niewolę faraona, wraz z wszystkimi niedolami, i *ofiarował* trud wyrabiania cegieł bez słomy, by w ten sposób dać przykład cnoty Egipcjanom³⁶¹.

Czterdzieści lat na pustyni uważano przecież za złoty wiek historii Izraela, wiek zaślubin Izraela z Panem na wzór przyszłej doskonałości. Po osiedleniu się bowiem w Ziemi Obiecanej Izrael był kuszony, by porzucić surowego, niewidzialnego, a wszędzie obecnego, miłosiernego dla wszystkich Pana na pustyni. Był kuszony, by złączyć się w *cudzołożnym związku* z widzialnymi,

³⁶⁰ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego* ..., dz. cyt. s. 299 - 300.

³⁶¹ Por. Tamże, s. 304 - 305.

czasem rozwiązłymi bogami żyznej kananejskiej ziemi. Był napominany, przywoływany do porządku przez proroków, zawsze tym samym zwrotem: *Powróćcie do ducha pustyni*. Powrót do postawy i ducha, jakie charakteryzowały dni pobytu na pustyni, oznaczał powrót do wierności, miłości, braterskiej jedności. Oznaczał obalenie nierówności i ucisku, które rozdzielały biednych i bogatych, oraz nawrócenie ku sprawiedliwości i słuszności. Oznaczał powrót do prawdziwego szabat, pokoju, bezpośredniej zależności od Pana, ciszy i ufności, darowania długów, był odbudową jedności i czystości kultu. Ten duchowy szabat skrzywili lewici-juryści, czyniąc z niego olbrzymi system skomplikowanych prawnych przepisów oraz moralnych kazusów. Prorocy, np. Izajasz, gromili i ostro potępiali sprzeniewierzenie się autentycznemu duchowi. Podobnie jak Ozeasz, zawsze wzywał Izrael, aby powrócił do jedności pustyni. „*Dlatego zwabię ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca*” (Oz 2, 16). Tak mówił Jahwe do Ozeasza. Za czasów króla Achaba, kiedy królowa Izebel napelniła kraj kapłanami Baala, Jahwe powołał swego proroka Eliasza jako świadka i wysłannika do Izraela. Pierwszym publicznym aktem proroka było ogłoszenie, że nastąpi trzyletni okres suszy: symboliczna kara i oczyszczenie, przypomnienie pustyni. Prorok Eliaz z Tiszbe w Gileadzie rzekł do Achaba: „*Na życie Pana, Boga Izraela, któremu służę! Nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem*” (1 Krl 17, 1). Wcześni ojcowie Karmelu dostrzegali w tych słowach proroków i w ich kontekście wiele znaczeń, znajdując w nich alegorię pełni karmelitańskiego powołania. Przede wszystkim stać w obecności Boga Żywego. Dalej: „*Udaj się na wschód, aby ukryć się przy potoku Kerit. Wodę będziesz pił z potoku, krukom zaś kazałem, żeby cię tam żywiły*” (1 Krl 17, 3-4)³⁶².

Autor dzieła *De institutione primorum monachorum* (Księga założenia pierwszych mnichów), wzruszającego dawnego tekstu, mówiącego o duchu modlitwy i kontemplacji karmelitańskiej, tłumaczy ukrycie się Eliasza w typowo średniowiecznym stylu. Ukrycie się przy potoku Kerit jest podjęciem ascetycznego trybu życia, który prowadzi do doskonałej miłości przez własne

³⁶² Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego* ..., dz. cyt. s. 317 - 318.

wysiłki wspomagane łaską Bożą. Picie z potoku to bierne przyjęcie od Boga tajemniczego światła kontemplacji i wewnętrzne przekształcenie przez Jego mądrość. Nie tylko po śmierci, ale już podczas tego ziemskiego życia możemy do pewnego stopnia smakować w sercu i doświadczyć umysłem mocy Bożej obecności oraz słodczy niebieskiej chwały - oznacza to picie z potoku Bożych pociech. Podejmując się pustelniczego życia, mnich powinien mieć na uwadze oba cele (ascezę i kontemplację), co prorok poświadcza w słowach: „*Jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody, tak ja w świątyni się wpatruję w Ciebie, by ujrzeć Twoją potęgę i chwałę*” (Ps 63, 2-3) ³⁶³ .

Karmelita jest więc następcą i spadkobiercą proroków, jako świadek powołania Izraela na pustynię, czyli powołania Kościoła, jest przypomnieniem, że nie mamy tu na ziemi trwałego mieszkania i jesteśmy pielgrzymami do miasta Bożego. Szczególnym powołaniem karmelity jest głoszenie słowa i dawanie świadectwa swego kontemplacyjnego życia, nie tylko po to, by przekazać ludziom przesłanie Ewangelii, ale przede wszystkim i w szczególny sposób, aby prowadzić ich drogami modlitwy, kontemplacji i samotności. Apostolstwo karmelitańskie, w sensie idealnym, posiada taki właśnie, właściwy sobie sposób działania. Jest to apostolstwo kontemplacji na rzecz innych ludzi urodzonych do kontemplacji. Jest to apostołat wewnętrznej modlitwy. Jest to *szkoła proroków*, naucza drogi *ukrytego* życia. I tutaj najwłaściwiej można zastosować powiedzenie: *Nemo dat, quod non habet* (*Nikt nie może dać tego, czego sam nie posiada*) ³⁶⁴ .

Jeśli Eliasz pozostaje wzorem dla wszystkich karmelitów, jest jeszcze jedna postać, bardziej idealna niż Eliasz: postać Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, która jeszcze bardziej niż Eliasz uosabia doskonałość ideału karmelitańskiego. Podczas gdy u Eliasza widzimy równocześnie gorliwość i słabość proroka, zarazem wielkość i niedoskonałość, konflikty i wewnętrzne sprzeczności, w Maryi widzimy świętość, która stoi ponad prorocstwem i ponad konfliktami, ukryta w doskonałej pokorze i zwyczajności. Byłoby więc tragiczną

³⁶³ Por. T. Merton , *Life and ...*, dz. cyt. s. 278.

³⁶⁴ Por. T. Merton , *Pierwotny ideał ...*, dz. cyt. s. 179.

pomyłką rozpatrywać ideał karmelitański wyłącznie z profetycznego punktu widzenia. Doprowadziłoby to do wypaczenia, do skierowania uwagi na wymiar spektakularny, do zadania gwałtu rzeczywistości i w końcu do czegoś w rodzaju faryzejskiej pretensji. Przykład i wpływ Królowej Proroków mają zaradzić tym rozdźwiękom. Świętość Matki Bożej była naprawdę wielka - tak wielka, że można wyrazić ją adekwatnie jedynie w oparciu o zwykłe ścieżki ludzkiego życia. Pod tym względem, jak też pod wieloma innymi, Maryja przypomina swego Boskiego Syna. Podobnie jak On, we wszystkim była ludzka i zwykła, bliska otaczającym Ją ludziom, prosta i bezpretensjonalna w swoim sposobie życia, bez patetycznych uniesień i egzaltacji. Prawdziwy i pewny instynkt świętych Karmelu prowadził ich prosto do sedna tej prawdy. Mistyka św. Teresy zakorzeniona jest w zwyczajnym życiu i w zdrowym rozsądku, ponieważ akceptuje w całości naturę ludzką taką, jaka ona jest. Doktryna św. Jana od Krzyża próbuje wykluczyć wszystko, co tchnie heroicznym i mistycznym popisem, odrzucając wszelkie wizje, objawienia, słyszenie głosów czy ekstazy, na rzecz *wiary w ciemnościach. Rozum, aby był zdolny do tego boskiego zjednoczenia, musi być opróżniony i oczyszczony z wszystkiego, co podpada pod zmysły. Ogołocony i uwolniony od tego, co sam może jasno pojąć. Wreszcie wewnętrznie uspokojony, uciszony i oparty na wierze, która jest jedynym, proporcjonalnie najodpowiedniejszym środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem* (DGK II, 9,1)³⁶⁵.

W *małej drodze* św. Teresy z Lisieux przeważa droga maryjna. Cały duch i ideał Karmelu jest *implicite* przeżyciem na nowo tej wielkiej tajemnicy wiary przez Najświętszą Panne, albowiem *błogosławiona jest, która uwierzyła* (Łk 1, 45), i przez swoją wiarę wydała na świat Pana Majestatu w ludzkiej postaci. Można powiedzieć, że duch karmelitański jest zasadniczo duchem pustyni, ideałem proroków, a Eliasz reprezentuje zewnętrzny, bardziej materialny aspekt tego ideału. Najświętsza Dziewica jest natomiast źródłem i symbolem wewnętrznego ducha Karmelu. A to oznacza, że w dalszej perspektywie duch

³⁶⁵ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 134 - 136.

pustyni i ideał proroczy Karmelu są rozumiane najlepiej przez tych, którzy weszli w *noc ciemną* wiary Maryi ³⁶⁶ .

Kim byli pierwsi karmelici? Byli to pielgrzymi i krzyżowcy, którzy w XII wieku przybyli z Zachodu i wyrzekli się świata wraz z jego ambicjami i wojnami, nawet z gatunku świętych wojen, aby swoje życie poświęcić Bogu w samotności na górze Karmel. Pierwsi karmelici to ludzie, których duch Eliasza uratował po straszliwej katastrofie, jaką była druga krucjata, ogłoszona przez św. Bernarda z Clairvaux. Zostali oni zaangażowani w wojnę przez najbardziej świętego cenobitę i wielkiego proroka owego czasu. Bez wątplenia sam św. Bernard udzielił im części swego ducha i mocy Eliasza oraz światła płonącego i jaśniejącego w nim samym ³⁶⁷ .

Jan Phocas, mnich grecki pielgrzymujący po Ziemi Świętej, daje następujący opis tych ludzi z Zachodu, żyjących jako pustelnicy na górze Karmel. Tekst pochodzący mniej więcej z roku 1185 odnosi się z pewnością do wypadków, które miały miejsce dziesięć lub dwadzieścia lat przed ich opisaniem: *„Na ostatnim krańcu przylądka, który wybiega w morze, znajduje się grotta proroka Eliasza. Ten nadzwyczajny człowiek wiódł tam żywot całkowicie anielski, zanim został wzięty do nieba. W miejscu tym stał niegdyś duży budynek, którego ruiny widać dotąd. Jakiś czas temu siwowłosy mnich rodem z Kalabrii, obdarzony dostojnością kapłańskich święceń, zamieszkał w ruinach tego monasteru, na skutek wizji, w której ukazał mu się prorok Eliasz. Zbudował nieduży mur i wieżę z kaplicą. Około dziesięciu braci zgromadziło się wokół niego. Żyje on tam do dziś”* (WNN s.170). Niektórzy historycy sądzą, że pustelnik ten nie był rodem z Kalabrii, lecz z Francji, utożsamiają go ze św. Bertoldem z Malifay, pochodzącym z Limousin w środkowo-zachodniej Francji. Był on poprzednikiem św. Brokarda, uważanego powszechnie za założyciela Zakonu, ponieważ to właśnie on otrzymał Regułę od patriarchy. Ten pierwszy karmelitański zarys ustaw, nazwany Regułą św. Alberta, nie został spisany przez karmelitów. Pierwotni pustelnicy, ludzie świeccy, zgromadzeni wokół

³⁶⁶ Por. T. Merton , *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 124.

³⁶⁷ Por. T. Merton , *W natarciu na ...*, dz. cyt. s. 169 - 170.

jednego czy dwóch kapłanów, uważali, że powinni otrzymać od Kościoła jakieś określone zasady dotyczące sposobu życia. Prosimi o to patriarchę jerozolimskiego, Alberta z Avogadro kanonika regularnego świętego Augustyna. Tenże prałat z wielką rozważą spisał monastyczne praktyki stanowiące istotę życia pustelniczego. Chcąc nadać im mocną strukturę, na której można by polegać, kazał pustelnikom wybierać przeora, którego mieli słuchać. Nakreślił ogólny zarys ich ubożego życia w samotności, wspominając ich główne obowiązki: mieli spędzać czas na samotnej modlitwie, pracując i modląc się w swoich celach ³⁶⁸.

We wstępie do Reguły św. Albert przypominał im, że każde życie zakonne jest przede wszystkim służbą Bożą i każdy powinien „żyć w posłuszeństwie Jezusowi Chrystusowi i Jemu służyć z czystego serca i dobrego sumienia” (BKG s.295). Zadanie proste i na pozór oczywiste, które jednak zawiera w sobie zasady prawdziwie wewnętrznego i duchowego życia modlitwy. Bez takiego ducha żadne życie, chociażby kontemplacyjne i pełne ofiary, nie ma głębszego chrześcijańskiego znaczenia. Zrozumiałe jest, że jak każda inna forma chrześcijańskiego życia ascetycznego, życie pustelników z góry Karmel było przede wszystkim życiem miłości i jedności braterskiej w Chrystusie. Nie znaczy to, rzecz jasna, że było to życie cenobitów, ale pustelnicy także, chociaż odosobnieni, żyli w głębokiej duchowej wspólnocie i braterskiej solidarności. Kiedy później Mikołaj Francuz tak gwałtownie ubolewał nad tym, co uważał za upadek Zakonu - gdy karmelici przenieśli się do Europy Zachodniej i zaczęli żyć w miastach - ubolewanie to było nie tylko wynikiem jego przekonania, że zatracili ideał pustelniczy, ale także mniemania, że tracą miłość i zjednoczenie w Chrystusie. Faktem jest również, że kryzys związany z dostosowaniem się do zachodniego stylu życia mendykantów poważnie zagroził pierwotnej jedności Zakonu ³⁶⁹.

Niewiele wiemy na temat wczesnej historii zakonu karmelitów na Wschodzie. W roku 1187, po klęsce chrześcijańskich wojsk, św. Bertold zbudował

³⁶⁸ Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 84 - 85.

³⁶⁹ Por. T. Merton, *Bieg ku* ..., dz. cyt. s. 294 - 295.

klasztor przy źródle św. Eliasza. Nie był to krok w kierunku wspólnego życia, lecz raczej sposób zapewnienia pustelnikom schronienia w razie ataku nieprzyjaciół. Karmelici już wtedy mieli jednak ośrodki także w miastach. Utrzymywali hospicjum w Jerozolimie, kaplicę w Sarepcie (zapewne dla pielgrzymów), klasztor w Akce i drugi w Tyrze. Na górze Liban mieli też klasztor nazwany Beaulieu. Były również inne placówki eremickie karmelitów, włącznie z tą na górze Czterdziestodniowego Postu za Jordanem ³⁷⁰ .

Początkowo karmelici nie byli nękani przez Saracenów. Jednak najdalej położone pustelnie zostały zniszczone w 1240 r. Już w roku 1238 jedna grupa pustelników schroniła się na Cypr, druga na Sycylię, a trzecia ulokowała się w Les Aygalades, niedaleko Marsylii. W roku 1241 inna grupa karmelitów przybyła do Belgii, a św. Ludwik, odwiedzając Świętą Górę Karmel trzy lata później, zabrał ze sobą sześciu karmelitów do Paryża. Po upadku Akki w roku 1291 ostatni karmelici na Wschodzie zostali wytepieni. Umierali, jak nam wiadomo, śpiewając *Salve Regina*. Sam fakt, że karmelici przenieśli się na Zachód w małych grupach, osiedlając się w miejscach odległych od siebie i w bardzo różnorodnych okolicznościach, oznaczał, że jedność Zakonu była poważnie zagrożona od samego początku. Nic dziwnego, że od tego momentu historia Zakonu zaczyna być długą serią nieporozumień i rozłamów, dziwić może raczej to, że Zakon w ogóle zdołał przetrwać. Krótko mówiąc, problem wynikał z faktu, że ci, którzy pierwsi przenieśli się do Europy, chociaż początkowo osiedlili się w miejscach na uboczu, zaczęli wprowadzać się także do miast i angażować się w czynne apostołstwo. Spotkali się wtedy z ostrym sprzeciwem, szczególnie ze strony świeckiego kleru. Byli jednak przekonani, że jedynym sposobem uzyskania stałego oparcia na Zachodzie, i utrzymania w ten sposób przy życiu Zakonu, było podawanie się za braci żebrzących, jak dominikanie i franciszkanie ³⁷¹ .

W roku 1265 Mikołaj Francuz, wybrany na kapitule generalnej Zakonu przeorem generalnym po św. Szymonie Stocku, zastał opisaną powyżej sytuację,

³⁷⁰ Por. T. Merton , *Bieg ku ...*, dz. cyt. s. 199.

³⁷¹ Por. T. Merton , *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 79 - 80.

która była dla niego niezrozumiała i głęboko niepokojąca. Nie mogąc nic zmienić, skrytykowane tendencję odchodzenia od życia pustelniczego i sam wycofał się na pustelnię, co później opiszemy w szczegółach. Przemianę Zakonu z Góry Karmel w instytucję apostołską i mendykancką przypisuje się głównie św. Szymonowi Stockowi. Aby tego dokonać, doprowadził do korekty Reguły przez dwóch dominikanów i przeniósł braci do miast i miasteczek, kładąc duży nacisk na życie wspólne. W ten sposób Zakon został podzielony na dwie różne części: eremy położone z dala od miast, gdzie prowadzono nadal życie pustelnicze, oraz domy miejskie. Regułą było wspólne życie i każdy brał udział w apostołstwie. Aby wychować kapłanów i apostołów, potrzebne były oczywiście domy studiów. Stąd pojawiły się karmelitańskie domy w miastach uniwersyteckich, jak Cambridge (1249), Oxford (1253), Paryż (1259) i Bolonia (1260). Każda prowincja miała ponadto własne studium generale ³⁷².

W jakim stopniu św. Szymon Stock okazał się wybawieniem dla zakonu karmelitów? Czy Zakon przetrwałby bez przemian? Czy doszedłby do mniejszego rozkwitu w przyszłości, gdyby pozostał wąską elitą pustelników? Nie sposób odpowiedzieć na te pytania, ale dyskusja na ten temat wcale nie jest zamknięta. W oczach bezpośrednich następców św. Szymona zmiany te były oczywistym błędem, który mógł naprawić jedynie zupełny powrót do samotności. Jednak taki powrót był już niemożliwy. Nie brak dziś autorów, którzy sądzą, że porzucenie pustelniczego życia oznaczało schyłek autentycznego ideału karmelitańskiego. Inni, jak o. Bruno od Jezusa i Maryi, reprezentują bardziej powszechną opinię, propagując pogląd, że dopiero w Europie Karmel stał się tym, czym być powinien: zyskał odpowiedni dla siebie rozmach, wyraz i proporcję w połączeniu apostołatu z kontemplacją. Bez względu na odpowiedź (o ile w ogóle można jej udzielić), trudności, z jakimi borykał się Zakon, były rzeczywiście ogromne ³⁷³.

Każdy, kto zna historię XIII wieku, wie, że przeciętne umysły postrzegały mendykantów jako czynnik wywrotowy w Kościele Bożym, a ludzie *starej daty*

³⁷² Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu* ..., dz. cyt. s. 81 - 82.

³⁷³ Por. S. Sumiński, *Z Tradycji Mniszej* ..., dz. cyt. s. 54.

wręcz uważali ich pojawienie się za niebezpieczną rewolucję. W tych okolicznościach zaistnienie jeszcze jednej niekonwencjonalnej grupy mogło tylko powiększyć zamieszanie i niepokój. Karmelici-mendykanci zmuszeni byli znaleźć sobie w Kościele współczesnym określone miejsce, musieli określić swoją przynależność do jakiejś kategorii, zanim zaniepokojeni kanoniści mogliby sami się z nimi uporać. Nie było potrzeby tworzenia nowego zakonu mnichów, mogli zostać jeszcze jedną grupą pustelników, jak kartuzi czy kameduli. Ale wydawało się, że lepszym wyjściem jest skierowanie ich ku zakonom żebrzącym. Miał tu znaczenie nie tylko fakt, że tego rodzaju zakony odpowiadały najżywotniejszym potrzebom XIII wieku, ale także to, iż jedną z cech integralnych Karmelu była potrzeba działalności apostolskiej jako owocu kontemplacji. Dla karmelity-mendykanta głoszenie Ewangelii nie było jednak, jak dla dominikanina, przedmiotem specyficznego powołania, to znaczy apostołstwo nie było ukoronowaniem działalności karmelitów. Z drugiej strony, skoro takim ukoronowaniem ich życia była kontemplacja, wynikało z tego, że dzielenie się owocami kontemplacji stanowi wtórny cel, powiązany z pierwszym. Było to nowe podejście do apostolskiego życia, pewien rozwój, którego nie przewidywały stare, monastyczne ramy, wyjąwszy indywidualne przypadki, jak św. Grzegorz Wielki i św. Bernard z Clairvaux. Byli oni, można powiedzieć, właśnie wyjątkami od tej reguły i jako tacy otwarcie opłakiwali swój los. Dla nich wezwanie do apostołatu było przeciwne naturze ich powołania. Paradoksalny wyjątek dopuszczony przez niezgłębione zamiary Boże. Ale dla nowej mentalności XIII wieku, wyraźnie scharakteryzowanej przez św. Tomasza z Akwinu, apostołat kaznodziejski stał się wbrew poprzednim mniemaniom zwykłym następstwem, wynikiem doskonałej kontemplacji³⁷⁴.

Nie wszyscy karmelici przyjęli takie rozwiązanie spontanicznie i bez zastrzeżeń. Przeciwnie, naturalne było, że grupa konserwatywna, eremicka odniesie się do kwestii tak, jak benedyktyni, cystersi i kartuzi. Pierwotna Reguła św. Alberta została zatwierdzona przez Stolicę Apostolską w roku 1226. Skoro jednak teraz karmelici byli na Zachodzie i orientowali się, że ich miejsce jest

³⁷⁴ Por. T. Merton, *The Mystical Theology* ..., dz. cyt. s. 171 - 172.

wśród zakonów żebrzących, Regułę należało poddać korekcie. Św. Szymon Stock poprosił o pomoc dwóch dominikanów: Hugona z St. Cher i Williama z Anterry. Dostosowali oni pierwotną Regułę do zmienionej sytuacji przy pomocy pewnych subtelnych korekt, które, choć wydawały się nieistotne, umożliwiły jednak kompletną przemianę całego życia i sposobu myślenia Karmelu. Jednym słowem, zmiany w Regule nadały Zakonowi nowy kierunek - działalność apostolską, jednak bez zmiany fundamentalnego dla tych zakonników obowiązku, aby być przede wszystkim kontemplacyjnymi³⁷⁵.

Oto zebrane pokrótce zmiany w Regule, wprowadzone przez dominikanów, którzy przeredagowali ją przy współpracy św. Szymona Stocka i zachodnich przełożonych Zakonu. Po pierwsze, początkowo istniał tylko ślub posłuszeństwa, teraz zostały jasno określone śluby czystości i ubóstwa. Nie było to samo w sobie niczym nowym, jedynie ujęciem kanonicznym, które stawiało Karmel na tej samej podstawie prawnej, jak i inne zakony żebrzące. Po drugie, zostało teraz wyraźnie powiedziane, że zakonnicy mogą mieszkać gdziekolwiek, w miejscach, które będą dla nich stosowne i odpowiednie, co oznaczało, że mogą mieszkać w miastach, aby móc oddawać się apostołstwu. Było to radykalnym zwrotem od pierwotnego eremickiego założenia i uważane było przez wielu zakonników za zmianę nie do przyjęcia. Jednak w końcu papież zaczęli żądać, aby tej zmiany dokonać. Jan XXII przeniósł dziewięć ośrodków karmelitańskich z pustkowia do miast, aby zakonnicy mogli bardziej skutecznie prowadzić posługi apostolskie. Po trzecie, podczas gdy według pierwszej wersji Reguły każdy zakonnik przebywał w swojej celi i nawet święte oficjum nie było odmawiane wspólnie, teraz położono nacisk na życie wspólne i wspólne ćwiczenia duchowe. Na przykład posiłki miały być spożywane razem. Równocześnie przepisy dotyczące postu i wstrzemięźliwości zostały złagodzone i pozwolono na jedzenie w pewnych okresach mięsa. Po czwarte, przepisy dotyczące milczenia stały się również mniej surowe. Po piąte, sprawa ubóstwa Zakonu została uregulowana zgodnie z przepisami stosowanymi względem zakonów żebrzących. Zastrzeżono, że zakonnicy nie mogą posiadać na własność

³⁷⁵ Por. T. Merton, *The Monk in the...*, dz. cyt. s. 90.

ziemi, ale mogą posiadać niektóre zwierzęta domowe, np. muły do odbywania podróży. Takie stwierdzenie zakładało, że mogą podróżować³⁷⁶.

Zmiany te zostały wcielone do Reguły i stały się częścią pierwotnej Reguły św. Alberta. Do tej właśnie Reguły, zmodyfikowanej przez św. Szymona Stocka i dwóch dominikanów, wróciła św. Teresa w swej reformie. Stąd, praktycznie biorąc, pierwotny ideał karmelitański zawiera się w Regule przystosowanej do apostołstwa na Zachodzie, a nie w oryginalnej, czysto eremickiej, naszkicowanej po raz pierwszy przez patriarchę, chociaż i ona dopuszczała *implicite* dorywczą działalność apostołską. Spór o pierwotną Regułę w XVI wieku w Hiszpanii był więc sporem stawiającym Regułę skorygowaną w 1247 roku przeciwko innej, znacznie bardziej liberalnej wersji, która została wprowadzona w życie w 1413 r. i za którą poszli karmelici trzewiczkowi, przeciwstawiając się reformie św. Teresy³⁷⁷.

Jednak w XIII wieku przeciw zmianom protestował zdecydowanie przede wszystkim Mikołaj Francuz, opowiadając się za wcześniejszym, bardziej pustelnicznym ideałem Zakonu. Natomiast w wieku XVI, w ramach reformy karmelitów bosych, powstał znów radykalny odłam poszukujący samotności, surowości i centralizacji. Był to odłam Mikołaja Dorii i zakonników z Pastrany, który potem prześladował św. Jana od Krzyża i dawał mu się we znaki aż do śmierci. Rzecz ciekawa bowiem: właśnie św. Jan od Krzyża, obrońca karmelitańskiego ideału mistycznej kontemplacji, sam nie był zwolennikiem całkowitej samotności, ani nie nawoływał do skrajnej surowości, ale obrał drogę pośrednią, łącząc samotność i kontemplację z kaznodziejstwem i z kierownictwem dusz³⁷⁸.

Stąd jasne jest, że w historii karmelitów czysty, pierwotny duch Zakonu zawsze będzie kojarzony z połączeniem samotności i apostołatu. Kiedy zatracą się równowaga i przesunięcie idzie zbyt daleko w jednym lub drugim kierunku, wówczas zatracą się pierwotny duch Zakonu. A zatem, kiedy podkreśla się zbyt apostołski charakter, pierwotny duch słabnie i w końcu niszczy, ale to

³⁷⁶ Por. T. Merton, *The Last of the Fathers*, New York 1954, s. 111 - 112.

³⁷⁷ Por. Tamże, s. 114.

³⁷⁸ Por. T. Merton, *Silence in Heaven*, New York 1956, s. 74 - 75.

nie znaczy, że powrotem do pierwotnego ideału jest jedynie porzucenie apostolatu i obranie samotnego życia, które polega głównie na ascezie i surowości. Wydaje się, że apostolat, jeśli utrzymany jest na właściwym poziomie, pozostaje prawdziwą gwarancją pierwotnej czystości ideału. Dla karmelity apostolat, we właściwy sobie sposób, zachęca do kontemplacji, podobnie, jak kontemplacja jest źródłem autentycznego apostolatu. Całkowite odejście od apostolatu skończyłoby się w rezultacie nie na oczyszczeniu ducha kontemplacji, ale raczej na jego spłyceciu przez wtłoczenie go w sztywne, sztuczne ramy formalistycznego kultu samotności i ascezy dla nich samych. Takiej lekcji wydaje się udzielać historia karmelitów, zarówno w XIII, jak i tym bardziej w XVI wieku. Problem został bardzo szczęśliwie rozwiązany przez św. Jana od Krzyża i tych, którzy, idąc za nim, pozostali wierni natchnionej i genialnej intuicji św. Teresy³⁷⁹.

To, co zostało powiedziane powyżej, jest jedynie próbą oceny i zdaje się być ogólnie zgodne z przyjętym wśród karmelitańskich teologów poglądem. Jednak zapowiedziawszy tę ocenę, musimy zająć stanowisko wobec świadectwa sprzeciwu, spisane przez *profetycznego* następcę św. Szymona Stocka. Mam na myśli autora *Ognistej strzały* - Mikołaja Francuza. *Ognista strzała* jest mało znana ze zrozumiałych powodów. Dokument ten jest w swojej intensywności jednym z najbardziej gwałtownych i pełnych napięcia tekstów w długich dziejach piśmiennictwa kontemplacyjnego. Jest tak śmiały, że rzadko, jeśli w ogóle kiedykolwiek, drukowano go w całości³⁸⁰.

Nawet w samym zakonie karmelitów udostępniono jedynie jego fragmenty. Również dziś *Ignea sagitta* opublikowana jest tylko częściowo (tłumaczenie francuskie, wydane w 1944 r., zostało szybko wyczerpane i najprawdopodobniej nie jest już dostępne). Możliwe, że *Ognista strzała* jest zupełnie nieznana wielu członkom zakonu karmelitańskiego. Jednak trudno taki tekst pominąć, omawiając temat doskonałego wizerunku życia zakonnego. Należy go starannie rozważyć i zbadać. Warto byłoby zastanowić się

³⁷⁹ Por. T. Merton, *Silence in ...*, dz. cyt. s. 77 - 78.

³⁸⁰ Por. Tamże, s. 79.

nad przyczynami pozostawienia przez długi czas na uboczu tak ważnego dokumentu. To jednak sprawa delikatna i nie powinna być podejmowana przez kogoś, kto nie zajmuje się zawodowo badaniem dziejów zakonu karmelitów i nie jest z tą kwestią bliżej związany. Obserwator z zewnątrz może zadowolić się uwagą, że jest to - jak się wydaje - jeszcze jeden przejaw czegoś niemal powszechnego w historii religii. Z chwilą, gdy jakaś instytucja ustala się i zaczyna funkcjonować, każde poddawanie w wątpliwość jej słuszności, autentyczności albo wartości jej osiągnięć wywołuje niechęć i obawę, niekoniecznie z niskich pobudek, lecz z powodów poważnych, nawet jeśli związanych z wymogiem chwili. *„Kiedy nastąpi już stabilizacja, a problemy do pewnego stopnia zostaną rozwiązane, zawsze pojawia się przekonanie, że lepiej nie wywoływać niepokoju, nie otwierać starych ran, nie wzbudzać wśród członków wspólnoty niepotrzebnej fascynacji przez przypomnienie jakiegoś innego ideału. Okazuje się to szczególnie prawdziwe, kiedy chodzi o pewne starcia związane z ideałami życia wspólnotowego i samotnego”* (LF s.117)³⁸¹.

W przypadku *Ognistej strzały* autor przemawia z żarliwością i przekonaniem, a nawet z pewną ostrością w oskarżeniach, które niemal skutecznie uniemożliwiają jakiegokolwiek częściowe zaakceptowanie jego punktu widzenia. Ci, którzy nie mogli przychylnie przyjąć wszystkich jego argumentów, byli niemal zmuszeni odrzucić wszystko. My jednak, patrząc na jego dzieło obiektywnie, bez skrępowania koniecznością decyzji administracyjnej w Zakonie, możemy, jak się wydaje, wyrazić podziw dla autora czy sympatyzować z jego ideałami. Nawet, kiedy przyznamy, że minął się z celem, kładąc wyłączny nacisk na samotność, nic nie zabrania nam odczuć, że autor przemawia mimo to w autentycznym duchu, duchu pierwszych karmelitów, i jego świadectwo nie może być odrzucone bez poważnego rozpatrzenia. A nawet - jeśli się je przyjmie, może ono wnieść więcej do nowoczesnej i przyjętej obecnie tezy, iż powołanie karmelitańskie jest zarówno kontemplacyjne, jak i apostołskie. To właśnie stwierdza w sposób jasny i bez niedomówień również *Ognista strzała*. Jej autor skarży się tylko na to, że

³⁸¹ Por. T. Merton, *The Last of the ...*, dz. cyt. s. 117.

stanąwszy w jednym szeregu z zakonami żebrzącymi, zakon karmelitański poświęcił swoją prawdziwą i jedyną w swym rodzaju istotę jako zakon apostołski pustelników³⁸².

Zrozumienie sytuacji historycznej, w której została napisana *Ognista strzala*, jest rzeczą niezmiernie ważną. Był to czas, kiedy pierwsze grupy zakonników opuściły Karmel i żyły już na Zachodzie od jakichś trzydziestu lat. Wtedy właśnie Mikołaj Francuz, pustelnik przybyły wprost z Karmelu, został wybrany przeorem generalnym Zakonu. Nie mógł on żadną miarą rozpoznać Zakonu w tej wspólnotce, którą przejął pod opiekę po św. Szymonie Stocku. Reguła była napisana na nowo przez dominikanów, a bracia budowali klasztory w miastach, postępując w praktyce tak, jakby Zakon został założony dla celów kaznodziejskich. To prawda, że w *Ognistej strzale* jest coś, co przypomina ówczesne gwałtowne pisma skierowane przeciw zakonom żebrzącym, takie jak tekst Guillaume'a de Sainte Amour, (którego zarzuty zbił św. Tomasz z Akwinu). Możliwe, że Mikołaj był instynktownie ultrakonserwatystą i gorszył go cały ruch mendykancki. Ale to nie wystarczyłoby do wytłumaczenia jego gwałtownego oburzenia względem karmelitańskich apostołów. *Ognista strzala* nie jest prostym wystąpieniem przeciw życiu apostołskiemu. Nic podobnego - wprost przeciwnie. W oczach Mikołaja znakiem upadku Zakonu, podobnym do tragedii, którą opłakiwał Jeremiasz w lamentacjach, był fakt, że ludzie powołani do tego, by być pustelnikami - więc bez dostatecznego przygotowania, bez studiów, bez dyscypliny i bez norm zapewniających bezpieczeństwo - zabierali się z całym rozmachem do życia apostołskiego, nie mając dostatecznego poczucia odpowiedzialności i nie znając ciężarów, jakie tego rodzaju życie nakłada. Każdy, kto dobrze zna życie wspólnot kontemplacyjnych, może od razu pojąć troskę przełożonego, który patrzył na braci rzuconych nagle bez przygotowania w wir aktywnej pracy duszpasterskiej. Zakon karmelitański był naprawdę w stanie poważnego kryzysu. Przejście ze Wschodu na Zachód i z kontemplacyjnego trybu życia do apostołstwa było zbyt gwałtowne. Do

³⁸² Por. T. Merton, *Monastic Peace*, New York 1958, s. 54 - 55.

Zakonu wstępowali liczni postulanci, ale pobudki ich decyzji musiały być niejasne, skoro sami przełożeni byli jeszcze zdezorientowani³⁸³.

Podobno znaczna część starszych członków opuszczała Zakon, wstępując do monastycznych zakonów już ukształtowanych, podczas gdy młodszych, którzy woleli być zdecydowanie aktywni, pociągali dominikanie i franciszkanie. Istniały oczywiście nowo założone domy w miastach uniwersyteckich, przeznaczone na studia dla karmelitów, jednak nie były one jeszcze dobrze ugruntowane i poziom formacji doktrynalnej był tam niezbyt wysoki. Co gorsza, stopnie naukowe, jak mówią nam karmelitańscy historycy, przynosiły ze sobą wyjęcie spod ogólnych przepisów oraz przywileje, a to znaczyło, że starano się pospiesznie o doktoraty, nie tyle z powodu gorliwości w zdobywaniu wiedzy teologicznej, ile dla celów całkiem ludzkich. Pogorszył jeszcze sprawę fakt, że można było otrzymać doktorat specjalnym indultem z Rzymu, zwalniającym z koniecznych studiów. Byli to tak zwani *doctores bullati*. W takich okolicznościach naturalne było, że kontemplacyjny zakonnik, taki jak Mikołaj, zareagował energicznie. Wobec tak niebezpiecznej sytuacji Mikołaj miał tylko jedną odpowiedź. Rozwiązanie, jakie mogło mu przyjść do głowy, było oczywiste: powrócić na pustynię! „*Żyćcie w Europie tak, jak żyliście na Wschodzie. Żyćcie, jak żyliście na górze Karmel*” (PIK s.33) - w ten sposób miał nadzieję wyjaśnić sytuację i ocalić odrębność pustelniczego życia, z bardzo ograniczonym, dorywczym apostołstwem³⁸⁴.

Mikołaj pod wieloma względami miał rację. A jednak fakty oraz decyzja Kościoła miały zaprzeczyć jego zamiarom. Sobór w Lyonie w 1274 r. ostatecznie dokonał klasyfikacji karmelitów, umieszczając ich pośród zakonów zebrzących i kaznodziejskich. Osąd historii nad *Ognistą strzałą* wydaje się podsuwać wniosek, że gdyby usłuchano Mikołaja, zakon karmelitów przetrwałby może jeszcze do końca XIII wieku. Nigdy jednak nie spełniłby swojej opatrnościowej misji życia kontemplacyjnego i dzielenia się owocami kontemplacji w ten szczególnie charakterystyczny dla niego sposób: przez formację i kierownictwo

³⁸³ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal of ...*, dz. cyt. s. 230 - 233.

³⁸⁴ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 33.

duchowe w innych zakonach i na świecie. Mimo to mamy tu jeszcze jeden przypadek, kiedy człowiek, któremu sama historia w pewnym sensie nie przyznała racji, pozostaje szlachetnym świadkiem nieśmiertelnej prawdy, której wprawdzie nie potrafił obronić i wcielić w życie, ale która jest w dalszym ciągu, w sensie duchowym, prawdą fundamentalną dla ducha Karmelu³⁸⁵.

Powaznym błędem byłoby uznanie Mikołaja za zwykłego dziwaka. Jeśli pominięto go milczeniem, to nie dlatego, że był typem gwałtownego, urzeczonego swoją wizją oryginała, ale raczej dlatego, że jego świadectwo było zbyt czyste i nieznoszące kompromisu, aby mogło być przyjęte bez nieporozumień przez pokolenia odwykłe od pierwotnej prostoty. Możemy więc bez obawy powracać do osoby Mikołaja i korzystać z jego natchnienia, byleby nie powoływać się na niego dla usprawiedliwienia niedojrzałych i nieodpowiedzialnych ruchów reformizmu, które nie liczą się z faktami historycznymi. Ojciec Franciszek od Matki Bożej, późniejszy wydawca pism Mikołaja, dobrze i uczciwie podsumowuje jego postawę: *Mikołaj nie jest obrońcą samotności, który tyranizuje czytelników, ani konserwatystą obstającym dosłownie przy obserwacji, w której on sam był wychowany. Jest po prostu autentycznym kontemplatykiem, obdarzonym szczególnie żywym poczuciem tajemnicy i wymagań kontemplacji* (SM s.95)³⁸⁶.

Ciekawe czy nie dałoby się powiedzieć w jego obronie czegoś więcej. Nie tylko tego, że Mikołaj był autentycznym kontemplatykiem, przekonanym z własnego doświadczenia o pięknie i szlachetności życia kontemplacyjnego, ale przede wszystkim, iż rozumiał w pełni ideał zawarty *implicite* we wczesnym ideale karmelitańskim w całej jego oryginalności: ideał *profetycznego eremityzmu*. Samotność była w nim sprawą najważniejszą, ale pozwalał też na apostołstwo. Od czasu do czasu, w miarę natchnienia Ducha Świętego oraz według wymagań chwili, Mikołaj widział potrzebę krótkiego świadectwa apostołskiego, choćby tylko dla niewielu osamotnionych dusz. Mikołaj nie sprzeciwiał się apostołatowi w ogóle, ale raczej masowemu apostołatowi na

³⁸⁵ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu* ..., dz. cyt. s. 34 - 35.

³⁸⁶ Por. H. Nouwen, *Spotkania z Mertonem* ..., dz. cyt. s. 94 - 95.

wielką skalę, co pociągało za sobą potrzebę wielu lat studiów i stałego kaznodziejstwa w miastach. Innymi słowy, w paradoksalnym ujęciu: Mikołaj reprezentował czystego ducha profetycznego wczesnych karmelitów, mimo że wydawało się, iż *profetycznie* błędzi. Gdybyśmy mieli go sądzić według kryteriów marksistowskich, powiedzielibyśmy, że źle ocenił sytuację i jego osąd odrzuciła historia, ponieważ *nie interpretował jej poprawnie*³⁸⁷.

Jako katolicy, chociaż szanujemy pragmatyczne oceny w sprawach historii, winni jesteśmy jednak lojalność pewnym prawom, które trwają wiecznie. To, co Mikołaj musiał powiedzieć jako prorok i kontemplatyk, nie może być odrzucone przez historię. Jest ważne dla kontemplatyków w każdej epoce, ale ma szczególne znaczenie dla karmelitów. Mikołaj jest mimo wszystko *profetyczny* w tym sensie, iż jasno wypowiedział, co było istotne i *Eliaszowe* w ideale karmelitańskim: prymat samotności i kontemplacji, nie *oprócz* ani *wbrew* apostołskiej pracy, ale właśnie dla dobra samego apostołatu, który byłby bardziej wydajny z racji swego ograniczonego, dorywczego, a nawet quasi - charyzmatycznego charakteru³⁸⁸.

Podsumowując, *Ognista strzała*, napisana jako encyklika do zakonu karmelitańskiego, kiedy Mikołaj głęboko zrażony zrezygnował ze swego urzędu, jest po części gorliwym nawoływaniem do powrotu do czystego ducha Reguły św. Alberta, a po części komentarzem do jej głównych i istotnych zaleceń. Według Mikołaja karmelici, którzy mieszkali w miastach i próbowali głosić Ewangelię bez wystarczającego autorytetu i przygotowania na dużą skalę, byli niewierni swemu powołaniu, niszczyli Zakon i wprowadzali w nim podziały, a także nie wykonywali skutecznie żadnej wartościowej pracy duszpasterskiej, która mogłaby usprawiedliwić czy wytłumaczyć ich odejście od właściwej linii postępowania. Zatracali swoje własne dusze i nie pomagali duszom innych³⁸⁹.

Mikołaj sądził, że przyczynił się do tego nie tylko sam fizyczny fakt zamieszkania w miastach zamiast w lasach, ale raczej porzucenie przez karmelitów ideału modlitwy, samotności i miłości. Posłuchajmy jego własnych

³⁸⁷ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 35.

³⁸⁸ Por. Tamże, s. 36 - 37.

³⁸⁹ Por. T. Merton, *Disputed Question*, New York 1960, s. 41.

słów: *Synowie twoi byli prawi dopóty, dopóki łączyła ich i cementowała nieobludna miłość, a za rzecz niegodną mieli przekraczanie złożonej przysięgi ślubowania. Pozostając zaś w celach, nie biegali po ulicach - i bez przymusu, lecz jedynie z poruszenia duchowej radości pogodnie oddawali się medytacji nad Prawem Pańskim i czuwaniu na modlitwie. Teraz natomiast, przez rozdział i niestałość, (zostali) gwałtownie odcięci od tej cementującej miłości i rozproszeni po wszystkich ulicach miasta. I dalej: Czyż Pan i Zbawca nasz nie wyprowadził nas łaskawie na pustynię po to, by tam przemawiać do naszych serc? On to, nie publicznie, nie na rynku, nie w zgłębionym hałasie, lecz w zamkniętej izbie objawia się swoim przyjaciółom, darząc łaską duchowej pomocy, i tam właśnie odsłania im tajemne sekrety. Nie bądźcie więc głupi jak osły, myśląc, że Pan zechciałby rozmawiać z tymi, którzy w próżności tego świata, mnogości występków lub w chaosie grzesznych myśli szukają chwilowej uciechy i zmysłowej przyjemności, bo to wszystko oddziela człowieka od Boga. Jego wolą zaś jest, by każdy potrafił strzec swojego serca w czcigodnym uświęceniu, powstrzymując się od wszelkiego grzechu i od każdej okazji do grzechu. Jeszcze silniejsze niż ból z powodu waszej przepotężnej głupoty jest we mnie zdumienie, że wybraliście pociechy tego świata, gdyż przecież nie możecie mieć zarazem Boskiego i światowego pocieszenia, ponieważ nie mogą one jednocześnie współistnieć ani się ze sobą łączyć w parę! (OS 80.3) Łatwo poznać w zacytowanym fragmencie zasady dobrze znane każdemu, kto czytał dzieła św. Jana od Krzyża - zwłaszcza te zasady, którymi rozpoczyna on *Drogę na górę Karmel*³⁹⁰.*

Niestety, Mikołaj Francuz nie mógł cytować karmelitańskiego doktora Kościoła, który żył trzy wieki po nim. Przytacza za to słowa innego doktora Kościoła, św. Bernarda z Clairvaux, który żył i nauczał wiek przed nim: „*Delikatnej natury jest Boża pomoc, nie dozna jej bowiem ten, kto się ucieka do innej*” (DQ s.49). W tym fragmencie pisma Mikołaja ważna jest bezpośredniość i przejrzystość, z jaką atakuje on nie życie apostolskie, lecz po prostu zmysłowość i niestałość tych kontemplatyków, którzy znużyli się samotnością,

³⁹⁰ Por. T. Merton, *Disputed ...*, dz. cyt. s. 43 - 45.

albo którzy nigdy jej nie pokochali. Każdy widzi, że jest to całkiem odrębna kwestia ³⁹¹ .

Apostolat, będący jedynie ucieczką od pilniejszej i bardziej osobistej odpowiedzialności, jest przed Bogiem i ludźmi bezwartościowy. Taki apostolat to tylko oszukiwanie siebie, nie może on rościć sobie praw do postawy autentycznej miłości. Nie można obecnie stwierdzić z pewnością, w jakim stopniu Mikołaj był sprawiedliwy w osądzie swoich współczesnych, szczególnie tego młodszego i niespokojnego pokolenia, któremu nie było dane korzystać z lepszych warunków, z jakich on sam korzystał na Wschodzie. Bez wątplenia byli między nimi ludzie niezdyscyplinowani i gnuśni. Ale historia wykazała, że większość musiała być bardziej wartościowa, niż sądził niecierpliwy stary samotnik. Ostatecznie musieli przekształcić się w prawdziwych apostołów ³⁹² .

Pierwsza część *Ognistej strzały* oparta jest na doświadczeniu i kontemplacyjnym instynkcie, przy pomocy którego Mikołaj sam dokonywał osądu kwestii dotyczących spraw Bożych i spraw tego świata. Śmiałym założeniem było stwierdzenie, że jeśli ktoś żyje w samotności i milczeniu z Bogiem, otrzymuje dar rozeznania, pewien rodzaj nadprzyrodzonego *smaku*, przy pomocy którego spontanicznie i instynktownie może odróżnić prawdziwe radości Boże od fałszywych i udawanych, budzących wstręt. Natomiast „*ten, kto jest niewierny samotności i modlitwie, zostanie z pewnością omamiony fałszywymi ideami gorliwości i udając, że szuka interesu Kościoła i zbawienia innych bliźnich, w rzeczywistości zgubi swoją duszę w pogoni za tym, co nierzeczywiste*” (SLGC s.64) ³⁹³ .

Mikołaj, mówiąc na podstawie własnego doświadczenia, zdobytego na górze Karmel i na Zachodzie, i formułując swoje uwagi w oparciu o przykład znanych mu w Zakonie osób, zdaje się sądzić, że karmelici jego czasów nie są zdolni do apostolskiego życia, chyba że w bardzo skromnej i ograniczonej mierze. Ale zasady, na których opiera swoją opinię, dopuszczają bez wątplenia całkowicie inny pogląd, gdyby członkowie Zakonu byli odpowiednio

³⁹¹ Por. T. Merton , *Disputed ...*, dz. cyt. s. 49.

³⁹² Por. T. Merton , *Solitary Life: Guigo the Carthusian* , New York 1963, s. 63 - 64.

³⁹³ Por. Tamże , s. 66.

przygotowani do posłannictwa czynnego. Jednak on sam nie bierze pod uwagę innej sytuacji, jak tylko jemu współczesnej, o której pisze. Zwraca się do ludzi, o których wie, że zostali powołani do pustelniczego życia, ale zagubili swoją drogę, podejmując aktywną misję bez przygotowania. Dla takich ludzi woła Bożą, ukazaną im przez powołanie, miało być prawdziwe samotnicze życie. Mikołaj nie znał bardziej zadowalającego sposobu spełniania tego obowiązku, jak współczesna mu praktyka życia mniszego, którą poznał i zgodnie z którą żył na górze Karmel. Według niego karmelici byli zobowiązani, przez samo ich powołanie, do życia w odosobnieniu i w odosobnionych celach w okolicy niezamieszkałej lub wiejskiej³⁹⁴.

Głównym więc powołaniem mnicha karmelity - pustelnika w jego podstawowym założeniu miało być życie w odosobnieniu. „Czyż *Duch Święty*, wiedząc, co komu jest potrzebne, na próżno natchnął piszącego naszą *Regułę*, by postanowił w niej, iż każdy z nas ma mieszkać w osobnej celi? *Reguła* nie mówi o celach sąsiadujących, lecz wyraźnie o osobnych, aby niebiański Oblubieniec i Jego Oblubienica - dusza kontemplacyjna - mogli, zaznajając tam błęgiego spokoju, sekretnie ze sobą rozmawiać. Oto więc, jak to zostało wyżej powiedziane, jeśli zobowiązujemy się żyć według naszego ślubowania, musimy mieć oddzielne cele, w których - lub w ich pobliżu - mamy trwać dniem i nocą na rozważaniu Prawa Pańskiego oraz czuwać na modlitwach, jeśli tylko nie zajmują nas inne konieczne zadania - i tego jesteśmy zobowiązani przestrzegać dla zachowania *Reguły*” (OS 81.5)³⁹⁵.

Pozytywne radości samotnej kontemplacji są dla Mikołaja najważniejszym powodem, dla którego pustelnik powinien pozostawać w odosobnieniu. Radości te są nieosiągalne w zgiełku i zamieszaniu czynnego życia. W całym dziele nie ma zapewne piękniejszego rozdziału niż ten, w którym autor opisuje życie pustelnika, chwającego Boga wraz z całym stworzeniem: „*W samotności bowiem opiekują się nami z powodzeniem wszystkie żywyoty. Sklepienie niebieskie, niezwykle zdobne cudowną harmonią planet i gwiazd, uwodzi nas*

³⁹⁴ Por. T. Merton, *Solitary Life ...*, dz. cyt. s. 68 - 69.

³⁹⁵ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 40 - 41.

i zaprasza swym pięknem do niebiańskich cudowności. Ptaki, przybierając jakby naturę aniołów, słodko śpiewają, by nas ucieszyć miłą melodią pieśni. Góry również, według prorocstwa Joela, wyleją na nas kiedyś cudowną swą słodycz, lecz i pagórki, co nam wiernie zewsząd towarzyszą, spłyną mlekiem i miodem, których nie zakosztują głupi miłośnicy tego świata. Otaczające nas góry to nasi bracia konwentualni, którzy tym samym głosem i językiem, co i my, wychwalają w psalmach Stwórcę, uderzając palcami w cytrę i wyśpiewując w przestrzeń wersety we właściwym im porządku - i tak rozbrzmiewają zgodnym tonem z nami, wielbiąc naszego Pana. Korzenie kielkują, trawy się zielenią, liście i drzewa, przyklaskując nam, same też się cieszą tak, jak tylko umieją; a i cudowne kwiaty, rozsiewając nadzwyczajną swą woń, starają się nam, pustelnikom przypodobać, darząc łaskawie radością. Nawet milczące światła gwiazd przemawiają do nas, jakby napominając nas swoim cichym przykładem. Krzewy także, ocieniając nas, udzielają nam swych dobrodziejstw. I tak oto wszystkie stworzenia, które widzimy i słyszymy w naszej samotności, dają nam, swoim współnikom, odpoczynek i umocnienie. W ten sposób to pozornie milczące stworzenie opowiada istne cuda, i tym samym pobudza w nas duchowego człowieka do chwalenia swojego Stwórcy” (OS 83.2). O tej radości, którą daje pustelnia - lub inaczej pustynia - napisano obrazowo u Izajasza: „Rozraduje się pustynia i rozkwitnie jak lilia, a wydając kielki, rozzieleni się, i ciesząc się, wykrzyczy swą radość. Podobnie jest w Psalmie: Suchy step opływać będzie w piękno, a pagórki przepaszą się weselem” (PIK s.44) ³⁹⁶.

Nie potrzeba, cytując ten piękny fragment, kończyć oczywistym stwierdzeniem, nazywając go franciszkańskim - jakby św. Franciszek miał monopol na kontemplowanie Stwórcy w Jego stworzeniach. To spojrzenie na rzeczy stworzone jest tak charakterystyczne i istotne w chrześcijaństwie, że znajdujemy je u wszystkich świętych, którzy w ogóle wypowiadali się na ten temat, i to również wśród najsurowszych z nich, (co chyba niemało zadziwia). Na pewno można je znaleźć u św. Jana od Krzyża. Właściwie w tekście całej

³⁹⁶ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 43 - 44.

Ognistej strzały słyszymy echa świętego autora *Nocy ciemnej*, który jest także kontemplatykiem *Pieśni duchowej* i *Żywego płomienia miłości*. Te same są zasady, te same wnioski. Aby szukać prawdziwej miłości, radości Bożej we wszystkim, zrezygnuj z radości we wszystkim. To znaczy: nie rozpraszaaj się i nie zakłócaj spokoju duszy troską, która tęskni za tą czy inną ograniczoną radością, szukając szczęścia to tu, to tam, z niepokojem przechodząc od jednej rzeczy do drugiej. Zrezygnuj z próżnej pogoni, oddaj całe serce Bogu, a On sam da ci w zamian radość we wszystkich rzeczach. Aby dojść do znajdowania przyjemności we wszystkim, staraj się nie mieć jej w niczym. „*Ze wzroku oczyszczonego już z radości widzenia wynika dla duszy radość duchowa, zwracająca się do Boga we wszystkim, co widzi, czy to jest boskie czy ludzkie. Ze słuchu oczyszczonego z radości słuchania rodzi się dla duszy stokroć większa radość duchowa, odnosząca do Boga wszystko, co słyszy, tak z rzeczy boskich, jak i ludzkich. Tak samo jest ze wszystkimi innymi oczyszczonymi zmysłami. Jak bowiem w stanie niewinności wszystko, co nasi pierwsi rodzice widzieli, o czym rozmawiali i co spożywali w raju, służyło do większego smakowania w kontemplacji, bo mieli stronę zmysłową poddaną całkowicie rozumowi, podobnie dzieje się i tutaj. Kto bowiem oczyścił zmysłowość ze wszystkich widzialnych rzeczy i poddał ją duchowi, odnosi zaraz za pierwszym poruszeniem rozkosz, doświadczając słodko obecności Boga i w Niego się wpatrując*” (DGK III, 26, 5)³⁹⁷.

Możemy podsumować nasze omówienie *Ognistej strzały* następującymi wnioskami. Tekst wykazuje pewne powierzchowne podobieństwa do traktatów antymedykanckich z XIII wieku, ale w gruncie rzeczy jest czymś zupełnie innym. Odrzucenie go razem z Guillaumem de Saint Amour byłoby pełnym zlekceważeniem jego głębokiego i nieśmiertelnego posłannictwa. Nie jest on ani atakiem na życie apostołskie, ani na zakony żebrzące. Jest oczywistą obroną oryginalnej, jedynej w swym rodzaju, niespotykanej kombinacji apostołatu i kontemplacji. Jest obroną rodziny zakonnej, która będzie z konieczności

³⁹⁷ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 45 - 46.

zawsze odosobniona i mało liczebna, oraz apostołatu, który nigdy nie będzie owocny na dużą skalę i w sposób zewnętrzny. Uporczywe obstawanie Mikołaja przy Regule św. Alberta ma charakter nie tyle prawniczy, ile duchowy, zaś autor nie jest zainteresowany obroną kontemplacji czy działania, jako konkretnych celów i zadań do osiągnięcia. Przeciwnie, ma na myśli egzystencjalną wartość: życie, które poznał na górze Karmel. Bał się, i nie bez powodu, że ten szczególny rodzaj życia będzie całkowicie stracony dla Kościoła i zniknie z tego świata³⁹⁸.

Cała dalsza historia Karmelu jest *de facto* historią dążenia do realizacji tych zamierzeń. To, czy rozwiązanie osiągnięto w zadowalającym stopniu w średniowieczu, może być ewentualnie tematem dyskusji. W każdym razie Zakon przetrwał, prosperował, podupadał i ożywał na różne sposoby i w różnych miejscach. W XV wieku miała miejsce reforma bł. Jana Soretha, organizująca karmelitanki, które miały być później zreformowane przez św. Teresę z Awili. W roku 1567 o. Jan Baptysta Rubeo, generał karmelitów, przybywając do Hiszpanii, aby wprowadzić tam w życie dekrety Soboru Trydenckiego, dotyczące reformy zakonów, przedstawił jako fundament odnowy następującą zasadę, która od trzystu lat była życiem Zakonu zebrzącego i apostołskiego: „*Głównym i pierwotnym ideałem mieszkańców góry Karmel - ideałem, który każdy karmelita musi naśladować, za którym ma iść - jest, by dzień i noc poświęcali wszystkie wysiłki, do których są zdolni, na złączenie swoich dusz i umysłów z Bogiem Ojcem w medytacji, kontemplacji i nieprzerwanej miłości. A ma to być czynione nie tylko «z przyzwyczajenia», ale w sposób rzeczywisty*” (CMP s.99)³⁹⁹.

Głównym celem reformy św. Teresy było również nie co innego, jak powrót do samotności i kontemplacji pierwotnego ideału karmelitańskiego. Mówi o tym wyraźnie: „*My wszystkie, ile nas nosi ten święty habit Karmelu, wszystkie jesteśmy powołane do modlitwy i kontemplacji. To jest bowiem nasz początek, z tego rodu się wywodzimy, od tych świętych ojców naszych z góry Karmel, którzy w takiej głębokiej samotności, z takim wzgardzeniem wszelkimi*

³⁹⁸ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 49 - 50.

³⁹⁹ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 98 - 99.

rzeczami tego świata, szukali tego skarbu, tej drogocennej perły, o której mówimy” (TV, 1,2) ⁴⁰⁰.

Krótko mówiąc, widzimy tu jasno, że reforma karmelitów bosych była powrotem do pierwotnego ducha samotności, ale też równocześnie odnowieniem apostołskiego ducha. Można jednak powiedzieć, że odnowa ta miała faktycznie swój własny charakter, wynikający z okoliczności. Nie ma sensu zagłębiać się w tym opracowaniu we wszystkie zawłości historii reformy karmelitów bosych. Może wystarczy stwierdzić, że kiedy zreformowana gałąź Zakonu oderwała się od karmelitów trzewickich i stała się autonomiczna w Hiszpanii, nastąpił podział na dwa przeciwstawne sobie obozy, szczególnie po śmierci św. Teresy, która chroniła o. Hieronima Graciána i siebie samą przed o. Dorią ⁴⁰¹.

Po jednej stronie stał zatem o. Doria, pustelnik z Pastrany, zażarty zwolennik ścisłej obserwacji, samotności i surowości ponad wszystko. Przemysłność i roztropność św. Teresy trzymała go w szachu, dopóki Święta żyła. Kiedy tylko jej zabrakło, Doria zamierzał szybko rozprawić się z o. Hieronimem Graciánem, którego uważał za radykała i który zdawał się podważać reformę swoją gorliwością w pracy apostołskiej, angażując się nawet w misje zagraniczne. Był to powrót do dawnego konfliktu, który wzniesił taki niepokój u autora *Ognistej strzały*. Pośrodku stanął św. Jan od Krzyża, który przewyższał obu ojców i posiadał w sobie wszystkie dobre strony każdego z nich. Surowy i kochający samotność, był jednak ostrożniejszy od Dorii, bo wiedział, że samotność sama w sobie może stać się fetyszem, przedmiotem nieumiarkowanego przywiązania. Wiedział, że umiłowanie surowości może przerodzić się w *zwierzęcą pokutę*. Całkowicie rozumiał i podtrzymywał ideały apostołskie św. Teresy, nie dając się ogarnąć przelotnemu entuzjazmowi Graciána. Św. Jan uosabiał prawdziwego proroczego ducha Karmelu i jest godne uwagi, że spośród tych trzech, on był zewnętrznie najmniej imponujący, najbardziej ukryty przed ludźmi, najbardziej milczący, usuwający się na bok, najbardziej samotny, najgłębiej kontemplacyjny. Równocześnie był jednak

⁴⁰⁰ Por. T. Merton, *Eseje ...*, dz. cyt. s. 114.

⁴⁰¹ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 189 - 190.

największym wśród nich - tym, który miał najpewniejszy i najgłębszy wpływ na ludzi. Ludzie ci nie byli duszami wyszukanymi przy pomocy czynnej gorliwości przez agresywnego *łowcę kontemplatyków*: byli to ludzie, których przywiódł do niego Bóg. W rezultacie byli oni przemieniani tak, że ani on, ani oni nie wiedzieli, jak się to stało ⁴⁰² .

Rzecz uderzająca u św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Awili: reprezentują oni w życiu i w słowach doskonały rozkwit ideału karmelitańskiego, w takiej formie, w jakiej rozumiał go Mikołaj Francuz i sławił w swej *Ognistej strzale*. Mistyczne dzieła św. Jana od Krzyża są po prostu owocem wydanym przez ziarno, które kiełkuje na każdej stronie XIII-wiecznej encykliki pustelnika karmelitańskiego. Doktryna pustyni mistyków karmelitańskich jest nowym urzeczywistnieniem aspiracji Mikołaja Francuza. A przecież nie można powiedzieć, że życie pierwszych karmelitów bosych było w każdym fizycznym szczególe takim życiem, jakiego wymagała najwcześniejsza wersja Reguły św. Alberta, broniona z ogromnym zapalem przez Mikołaja w *Ognistej strzale*. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Doria i jego stronnictwo dążyli przez swoją surowość i gwałtowną obronę pierwotnego eremityzmu do większej zgodności z ideałami Mikołaja Francuza. Tak jednak nie było. Prawdziwych spadkobierców tego, który *wystrzelił* tę szczególną *strzałę*, znajdujemy w św. Teresie i św. Janie od Krzyża. A czy znali oni ten dokument, czy nie, jest zupełnie nieistotne ⁴⁰³ .

Trzeba przyznać, że ideał apostołowski św. Teresy sięgnął o wiele głębiej niż ideał Mikołaja Francuza. To prawda, ale jej sytuacja była inna. Już od wieków karmelici ukształtowali się jako zakon mendykantów i mieli do spełnienia w Kościele określoną rolę. Mogli równocześnie spełniać ją i zbliżyć się do pierwotnego ideału. Mogło się to stać na dwa sposoby: przez odzyskanie pierwotnego ducha modlitwy i samotności lub przez zredukowanie apostołatu do bardziej dorywczego, na bardziej wyspecjalizowanym poziomie. W ten sposób, chociaż karmelici bosci nie odtworzyli w każdym szczególe życia pierwszych

⁴⁰² Por. T. Merton , *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 192 - 193.

⁴⁰³ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 319 - 320.

pustelników ze Świętej Góry, odżył w nich pierwotny duch Zakonu w naprawdę autentycznej postaci, szczególnie dostosowanej do potrydenckiej kontreformacji⁴⁰⁴.

Zanim przejdziemy do głównego tematu niniejszej pracy, którym jest doświadczanie Boga w poszukiwaniach mistycznych ujętych przez trapistę Thomasa Mertona - zatrzymajmy się na chwilę, by rozważyć wielkie misterium działania i kontemplacji naszego Pana, Jezusa Chrystusa, tak jak ukazuje je nam Nowy Testament. Następnie zobaczymy, jak Thomas Merton rozważa, zgodnie z doktryną św. Bernarda z Clairvaux oraz naukami św. Jana od Krzyża, o doskonałym życiu zakonnym czynnym i kontemplacyjnym. Ewangelie mówią nam jedynie o niewyrażalnej tajemnicy jedności Ojca i Syna, i pouczają nas, że jedyną prawdziwą i doskonałą ideę kontemplacji realizuje dusza chrześcijańska, która, złączona doskonale z Chrystusem w miłości Jego boskiego Ducha, wkracza wraz z Nim do Świętego Świętych, jednoczy się w Nim z Ojcem i ze wszystkimi, których On z Ojcem jednoczy. „*Boga nikt nigdy nie widział*” - mówi św. Jan – „*Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył*” (J 1,18). Słowo wyszło od Ojca i zostało obdarzone naturą ludzką. Jednakże przez cały czas, gdy Logos jako człowiek stąpał po ziemi, pozostawał w łonie Ojca. Dusza Chrystusa zawsze cieszyła się najdoskonalszym, niezakłóconym i uszczęśliwiającym wycuciem Boga i samego siebie jako Słowa oraz swej jedności z Ojcem w Duchu Świętym. Chrystus pojmował Boga w sobie, wiedział, że sam jest Bogiem oraz że On i Ojciec są jednym. Dzięki boskości swojej Osoby widział wszelkie stworzenia - przeszłe, teraźniejsze i te, które nadejdą, gdyż to On był początkiem każdego z nich, albowiem: „*w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone*” (Kol 1,15-16)⁴⁰⁵.

„*Wszystko, co należało do Boga, było też Jego własnością, gdyż Ojciec tak Go miłował, że oddawał wszystko w Jego ręce*” (J 3,35; 17,10). Jedynie podczas

⁴⁰⁴ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego* ..., dz. cyt. s. 321 - 322.

⁴⁰⁵ Por. T. Merton, *Disputed* ..., dz. cyt. s. 157 - 158.

męki ta wspaniała wizja była chwilowo przysłonięta w ludzkiej duszy Zbawiciela. Nawet wtedy jednak był On Bogiem z Boga, światłością ze Światłości, Bogiem Prawdziwym z Boga Prawdziwego. Jego przeżycia były wówczas szczególnym rodzajem kontemplacji, doświadczeniem światła świecącego w ciemności, która go nie ogarnęła. Podczas swej męki Jezus doświadczył w swej duszy tego przyciemnienia boskiego światła, którego doświadcza w pewnym stopniu każda chrześcijańska dusza, zanim będzie w stanie przejść ze swojej własnej ciemności do Jego wspaniałego światła, przyciągnięta mocą Ojca ukrytego w ciemności wraz ze swoim Synem, naszym Panem. Nawet w ciemnościach śmierci przed zmartwychwstaniem Chrystus jest ognistym filarem oświetlającym nam drogę przez Morze Czerwone i pustynię prowadzącą do Ziemi Obiecanej, jak śpiewa Kościół w triumfalnym misterium Wielkiej Nocy ⁴⁰⁶.

Jezus zjednoczony był ze swoim Ojcem jednością boskiej natury, unią doskonałej miłości i poznania, będąc blaskiem swego Ojca i obrazem Jego chwały. Ale poza tą unią kontemplacji i miłości, Syn Człowieczy zjednoczony jest z Ojcem w działaniu. *„Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat”* (J 16,28) *„by pełnić wolę Tego, który mnie posłał”* (J 9,4). Tymi słowami Jezus mówi nam, że przyszedł na świat misją do wypełnienia daną Mu przez Ojca. Jego życie, istnienie i pokarm związane są z Jego pracą: Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać jego dzieło (J 4,34). Dzieło, którego Jezus dokonuje, nie jest Jego własne, lecz Jego Ojca, i nie ma dlań innego celu Jego egzystencji niż ten, w jakim został posłany. Przez czyny Syna Ojciec objawia siebie światu, ponieważ Jego dzieła są jednocześnie dziełami Ojca. Nauka Syna jest nauką Ojca. Kiedy Syn przemawia, przemawia przez Niego Ojciec, a Jego czynów nie można oddzielić od Jego niepojętej jedności z Nim. Są one jej wyrazem, świadczą, że On i Ojciec to jedno. *„Jeżeli nie dokonuję dzieł mojego Ojca, to Mi nie wierzcie. Jeżeli jednak dokonuję, to choćbyście Mnie nie wierzyli, wierzcie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu* (J 10,37). *Czy nie wierzysz, że Ja jestem*

⁴⁰⁶ Por. T. Merton, *Monastic Peace ...*, dz. cyt. s. 79 - 80.

w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł” (J 14,10) ⁴⁰⁷ .

Ale dlaczego Ojciec pragnie objawiać się przez Syna? To działanie *poza sobą* nie jest działaniem tylko ze względu na Niego samego. To prawda, że dodaje Mu ono chwały. Ale Jego chwała ma owocować w Jego stworzeniach, w bytach duchowych, aniołach i ludziach. Jego chwała ma dać im udział w Jego boskim życiu, w Jego wiedzy o Nim samym, tak by stali się Jego synami, zjednoczeni z Jego jedynym Synem, by uświęceni w Nim zjednoczyli się z Ojcem w Duchu Świętym. Działaniem Jezusa na ziemi jest więc przekonywanie wszystkich do własnej wizji Ojca i jednoczenie ich z Nim w sobie. „Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie. Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca, jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto we mnie wierzy ma życie wieczne” (J 6,45-47). „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J6:57) ⁴⁰⁸ .

W słowach tych ukryta jest obietnica najintymniejszego zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia osiągalnego w tajemnicy Eucharystii, która jest zapowiedzią wieczystej kontemplacji Boga w niebie. Kiedy Ojciec działa na ziemi przez swoje Wcielone Słowo, to po to, by doprowadzić człowieka do kontemplacji swej Osoby w Niebie i aby dać mu już na ziemi jej przedsmak. Stąd też, czy to na ziemi, czy w niebie, jesteśmy wezwani, by jednoczyć się z Synem w kontemplacji Ojca. Jednakże wiąże się to też z naszym włączeniem się w działanie Ojca w Synu. Jak Ojciec posłał Syna na ziemię, tak Jezus posyła swoich apostołów, i również w tym samym celu. Jak Ojciec działa przez Syna i w Nim się objawia, tak Syn działa i objawia siebie i swego Ojca przez apostołów: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem (J 17,18). Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19) ⁴⁰⁹ .

⁴⁰⁷ Por. T. Merton , *Monastic Peace ...*, dz. cyt. s. 84 - 85.

⁴⁰⁸ Por. T. Merton , *The Silent ...*, dz. cyt. s. 86 - 87.

⁴⁰⁹ Por. T. Merton , *The Monk in the ...*, dz. cyt. s. 203.

Czymże jednak jest chrzest, jeśli nie inicjacją boskiego, wiecznego życia, poznaniem prawdziwego Boga i Jezusa Chrystusa, którego On posłał? Apostołowanie ma więc doprowadzić cały świat do kontemplacji Ojca w Synu. Apostolstwa, które nie płynie z kontemplacji i do niej nie prowadzi, nie można nazwać chrześcijańskim apostołstwem. Nie ma ono nic wspólnego z Chrystusem. Nie może bowiem ukazywać Tego, którego nie zna. Bez pomocy z wysoka nikomu nie objawi wiedzy o Nim. A nikt nie dojdzie do Syna, jeśli Ojciec go do Niego nie doprowadzi. Apostolstwo, które nie żywi się w pewnym stopniu kontemplacją, jest dziełem całkowicie ludzkim, i ani Ojciec, ani Syn, ani boski Duch nie mają w nim udziału. Ponieważ tylko Duch Święty jest spoiwem tej unii i węzłem doskonałości spajającym wszystko w miłości Chrystusa, apostołstwo, które nie jest zapoczątkowane, a następnie podtrzymywane przez moc Ducha, nie może jednoczyć ludzi w Chrystusie. Niechybnie zakończy się niezgodą i podziałem ⁴¹⁰.

Nie może doświadczyć kontemplacji człowiek, który z własnej woli pozostaje oddzielony od Chrystusa, bez którego nikt do Ojca dojść nie może. W związku z tym życie kontemplacyjne jest przede wszystkim realizacją naszego zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, a to zjednoczenie niewidzialne nie może istnieć bez widzialnej jedności w duchu miłosierdzia z wszystkimi braćmi w Chrystusie. To dlatego św. Jan mówi: *„Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała. Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga”* (1 J 4,12.7). Apostoł mówi przez to, że kontemplacja jest owocem naszego zjednoczenia ze wszystkimi, którzy są jednością w Chrystusie. Jest ona wyrazem naszego złączenia z Chrystusem, konsekwencją naszego udziału w jedności Kościoła. Tę mistyczną unię z Bogiem można osiągnąć jedynie przez zjednoczenie z Kościołem, uznawanym nie tylko za zorganizowaną instytucję, lecz przede wszystkim za Mistyczną Osobę, *plerome* Słowa Wcielonego, ożywianą Jego boskim Duchem ⁴¹¹.

⁴¹⁰ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 111 - 112.

⁴¹¹ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną ...*, dz. cyt. s. 161 - 162.

Życie Kościoła wyraża się zarówno w działaniu, jak i w kontemplacji. Jedno i drugie wypływa z naszego życia w Chrystusie, dopełniając się nawzajem. On jest krzewem winnym, a my latoroślami. Ani nasze wysiłki nie przyniosą owoców, ani nie skosztujemy owoców kontemplacji, jeśli nie będziemy trwać w Jego miłości. Mowa Jezusa na Ostatniej Wieczerzy, jak nam ją przekazuje czwarta Ewangelia, jest najprostszym i najgłębszym wyrazem Jego nauki o działaniu i kontemplacji, zawartej w misterium naszej jedności z Ojcem w Synu. Apostołowie otrzymali ją jako boskie dziedzictwo, wraz z sakramentem miłości i jedności, w którym cała Jego nauka miała być urzeczywistniona i wypłeniona. Słowa Jezusa w wieczerniku, a szczególnie Jego Modlitwa Arcykapłańska, są teologicznym objaśnieniem niewysłowionego misterium, jakie tamtej nocy powierzył w Eucharystii swojemu Kościołowi ⁴¹².

W tej przemowie Jezus mówi nam, że całe duchowe życie polega na zjednoczeniu z Nim. Kochać Go, znaczy żyć i trwać w Nim. Kto Go nie miłuje, jest martwy, niczym odcięta, uschła gałąź. Miłość jest więc ontologicznym korzeniem naszego nowego życia w Nim. Jest życiem, które może się objawiać zarówno w działaniu, jak i przez kontemplację. Oczywiście jest jednak, że miłość musi się przejawiać na oba te sposoby. Czym jest życie czynne? Przestrzeganiem przykazań Chrystusa. *„Jeśli mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania”* (J 14,15). Życie czynne więc, w ten sposób pojęte, jest obowiązkiem każdego, kto chce trwać w mistycznym Krzewie Winnym. *„Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich”* (J 14,24). Życie czynne prowadzi jednak do kontemplacji. Gdy bowiem wykonujemy wolę Miłości, pozwalając jej życiu rozwijać się w naszym sercu, budzi się w nas w końcu rozpoznanie obecności Boga-Miłości, zamieszkałego i działającego w naszym sercu: *„Jeśli ktokolwiek mnie kocha, dotrzyma mego słowa, Ojciec będzie go miłował, i przyjdziemy do niego i uczynimy w nim nasze mieszkanie... A Ojciec ofiaruje wam Ducha prawdy, którego świat nie może otrzymać, gdyż*

⁴¹² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 189 - 190.

ani Go nie widzi, ani nie zna... Ale wy będziecie Go znali, gdyż zamieszka On w was i w was będzie” (J 14,23.17) ⁴¹³ .

Chcąc podkreślić, że ma na myśli właśnie kontemplację, Jezus dodaje: „*W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was*” (J 14,20). Nasza kontemplacja jest udziałem w kontemplacji Chrystusa kontemplującego swego niebieskiego Ojca. Działania, jakie podejmujemy, mają sens o tyle, o ile kontynuują dzieło dokonane na ziemi przez Słowo Wcielone, dzieło, jakie Ojciec przez Nie dokonał. Krótko mówiąc - życie czynne i kontemplacyjne to tylko dwa sposoby, na które objawia się Chrystus żyjący w swych członkach przez działanie swego Świętego Ducha. Kontemplacja ma nas wyczulić nie tylko na Boga w ogóle, lecz także na Boga żyjącego w swoim Kościele. Życie czynne powinno przyczyniać się do rozsiewania miłości Chrystusa po całym świecie, aby przenikała ona wszystkie sfery ludzkiego życia, aby Bóg mógł być we wszystkim obecny i by wszystko w Chrystusie mogło być odnowione. Cała nauka o działaniu i kontemplacji, jaką przekazuje nam Nowy Testament, zawiera się więc w Misterium Chrystusa, w tym, co św. Paweł nazywa po prostu *Misterium*. Głosili je apostołowie, chcąc by wszyscy mogli kontemplować Chrystusa zamieszkałego w nich dzięki wierze i miłości i wraz z wszystkimi świętymi „*ogarniali duchem, czym jest Szerokość, Długość, Głębokość i Wysookość, by każdy mógł pojąć miłość Chrystusa, która wykracza poza wszelkie rozumienie, i zostać napełniony całą Pełnią Bożą*” (Ef 3,17-19) ⁴¹⁴ .

Początkiem kontemplacji jest zrozumienie, na czym polega wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy (Ef 3,9). To dzięki temu misterium, doświadczając Chrystusa żyjącego w nas, w naszych braciach i w całym Kościele, dostępujemy „*wielorakiej w przejawach mądrości Boga*” (Ef 3,10). Wtedy, włączywszy się w pełni w to misterium dzięki uczynkom miłości i odnajdując w nim swoje opatrnościowe miejsce, „*otrzymujemy Ducha od Boga dla poznania darów Bożych*”. Wtedy to, w Duchu,

⁴¹³ Por. T. Merton , *The Hidden Ground ...*, s. 397 - 398.

⁴¹⁴ Por. T. Merton , *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 189 - 190.

„przenikamy wszystko, nawet głębokości Boga samego”. Wtedy możemy powiedzieć: „znamy zamysł Chrystusowy” (I Kor 2,12. 10.16)⁴¹⁵.

Ojcowie Pustyni, w ślad za Klemensem i Orygenesem, odróżnili życie czynne od kontemplacyjnego. Wtedy właśnie po raz pierwszy pojawiła się doktryna, którą zajmiemy się dokładnie na stronach poświęconych Bernardowi z Clairvaux. W kilku słowach można podać ogólny zarys tradycyjnego nauczania Kościoła wschodniego, jak je podaje Kasjan: mnich opuszcza świat i wszystkie jego troski w poszukiwaniu Królestwa Bożego. Czym miało być to królestwo? Przebóstwieniem duszy mnicha przez kontemplację w tym życiu oraz doskonałym widzeniem Boga w przyszłym. Wszystkie ascetyczne wysiłki mnicha skierowane są ku jednemu celowi: czystości serca. Temu w życiu monastycznym podporządkowane jest wszystko. Zmierza ku temu zarówno działanie, jak i kontemplacja. Na działanie kładą nacisk wspólnoty cenobitów, życie oddane kontemplacji, czystsze i głębsze, ale też trudniejsze do osiągnięcia, stanowi przywilej pustelników. Czy to we wspólnocie, czy w pustelni, mnich osiąga czystość serca. Świętość cenobity, choć nie tak wzniosła, jest wszakże bardziej ewangeliczna i pewniejsza. Czystość pustelnika, choć doskonalsza, znacznie rzadziej się jednak zdarza. W obu przypadkach kontemplacja stoi wyżej od działania, ma bowiem - wedle Kasjana - ostatecznie wypełnić życie czynne i je zastąpić. Wypowiada się on w tej kwestii bardzo kategorycznie: „*Widzę, że Bóg ulokował największe dobro w samej teorii, to znaczy w kontemplacji*” (Rz 01, 28)⁴¹⁶.

Kasjan chce nam pokazać, że życie monastyczne musi ze swej natury dążyć ku stałej i nieprzerwanej jedności duszy z Bogiem. To więc powinno być naszym głównym dążeniem, niezachwianym celem naszego serca, by nasz umysł wciąż był nakierowany na sprawy Boże i Boga. Tak zaczyna się rozdział, w którym Kasjan podejmuje wcześniej już naświetloną przez Orygenesesa alegorię Marty i Marii. Zacytowane wyżej zdanie jest konkluzją, jaką z niej wyciąga. Przedkładając Marię nad Martę Jezus, w mniemaniu Ojców Pustyni, *najwyższe*

⁴¹⁵ Por. T. Merton, *The Hidden Ground ...*, dz. cyt. s. 401 - 402.

⁴¹⁶ Por. S. Sumiński, *Z tradycji Mniszej ...*, dz. cyt. s. 37 - 39.

dobro przypisał samej kontemplacji. Mimo wszystko - twierdzi dalej Kasjan - pochwała Marii nie oznacza wcale oskarżenia Marty. Co prawda, uczynki Marty nie są tak doskonałe, jak kontemplacja Marii, ale też są potrzebne i też cieszą Pana. Wynika z tego, że nawet jeśli ideałem życia monastycznego jest kontemplacja Marii, to jednak wielu osiągnie doskonałość pracując wzorem Marty. Marta i Maria zamieszkują razem jedno domostwo. Wzajemnie się uzupełniają i żadna nie powinna starać się przeciągnąć drugiej na swoją stronę. To, że Maria posiada *lepszą część*, nie znaczy wcale, że Marta powinna porzucić swoje zajęcia i upodobnić się do Marii. W innym miejscu Kasjan mówi nam bowiem, że czynne życie cenobity, jakie wiecie Marta, także jest na swój sposób doskonałe i nie jest go w stanie zastąpić nawet pustelnicze życie w kontemplacji.” *Kresem życia cenobitycznego jest umartwienie i ukrzyżowanie całej woli własnej mnicha i doprowadzenie go, za zbawiennym przewodem Ewangelii, do życia bez żadnej myśli o jutrze. I pewne jest, że taka doskonałość nie może być osiągnięta przez nikogo z wyjątkiem cenobity*” (JKP 36.7) ⁴¹⁷ .

Na takich podstawach opiera się nauczanie świętego Bernarda o życiu czynnym i kontemplacyjnym, nauczanie, które jest po prostu kontynuacją tradycji przedstawionej przez Kasjana. Jak zobaczymy - według świętego Bernarda w życiu mniszym jest miejsce i na działanie, i na kontemplację. Życie mnisze i życie chrześcijańskie w ogóle najdonioślej wyraża się w kontemplacji, ta jednak opiera się na działaniu i zazwyczaj osiąga pełnię w apostoelskim zaangażowaniu na rzecz innych dusz. „*Nie każdy musi osiągnąć wyżyny kontemplacji, ale ponieważ życie mnisze jest doskonaleniem i dojrzewaniem naszego życia w Chrystusie, wszyscy powinni żyć według Jego Ducha i pozostawać w głębokiej z Nim jedności, niezależnie od tego, ku czemu zostali powołani i jakie zadania wykonują zgodnie z Jego wolą*” (SBCS s.131). Bernard jednakże, w sprzeciwieństwie do Kasjana, poświęca mniej uwagi powołaniu pustelniczemu ani też nie czyni kontemplacji przywilejem pustelnika. Choć sam pozwolił, co prawda, by błogosławiony Konrad opuścił Clairvaux i żył jako pustelnik, generalnie jednak miejsce dla życia kontemplacyjnego widział

⁴¹⁷ Por. S. Sumiński , *Z tradycji Mniszej ...*, dz. cyt. s. 43 - 45.

w ramach cysterskiej wspólnoty i miał własnym przykładem zaświadczyć, że można głębokie życie kontemplacyjne pogodzić z różnymi licznymi działaniami. Jak zobaczymy, Bernard uważał, że mnich poświęcający się kontemplacji, choć nie wycofuje się ze wspólnego życia, zazwyczaj nie jest pochłonięty działalnością tak bardzo jak inni. W taki sposób nauczali św. Bernard i Jan Kasjan. A czy znajdujemy w pismach Opata z Clairvaux coś, co odpowiadałoby przedstawionej przez nas nauce o działaniu i kontemplacji, jaką zawiera Nowy Testament? Jak się przekonamy, znajdziemy to, czy to wyrażone *explicite*, czy w tle, w obszernych fragmentach ósmego kazania *In Cantica*, w którym Bernard opisuje zjednoczenie z Bogiem w mistycznej kontemplacji. To jedno z najważniejszych kazań w zbiorze. Mistyczne zjednoczenie zostało w nim przedstawione dokładnie tak samo, jak w Ewangelii świętego Jana ⁴¹⁸.

W owym ósmym kazaniu Bernard kontynuuje swój komentarz do wersetów otwierających Pieśń: *Niech mnie pocałuje pocałunkiem ust swoich*. Ukazuje, jak Oblubienica - dusza kontemplująca - wyraża pragnienie mistycznego zjednoczenia. Na czym ono polega? Na udziale w miłości i wiedzy, które jednoczą Ojca i Syna. Na włączeniu się w miłosny uścisk Boskich Osób. Jak się to dokonuje? Przez Ducha Świętego. Otrzymać od Boga pocałunek Jego ust znaczy otrzymać wylanie Ducha Świętego: *... jest niczym innym jak wylaniem Ducha Świętego*. Duch Święty jest więzią jedności między Ojcem i Synem, ich pokojem, ich miłością, ich komunią. Prosząc o dar Ducha Świętego, Oblubienica prosi Ojca, by objawił jej siebie i Syna. Zauważmy, że według Bernarda Oblubienica nie prosi o *dar kontemplacji, łaskę modlitwy wlanej* czy nawet o *mistyczne zjednoczenie*, lecz o Ducha Świętego. Nie pragnie ona abstrakcji, lecz Boskiej Osoby, nie przelotnego, subiektywnego doświadczenia, lecz chce prawdziwie posiadać Boga w Jego nieskończonej rzeczywistości i miłości. Otrzymać Ducha Świętego, to otrzymać miłość Ojca i Syna, to poznać Ich i Ducha, którego posyłają do naszych serc. Dar ten oznacza również intymny kontakt z wolnością i hojnością nieskończonego kochającego Boga. Otrzymując Jego Ducha, poznajemy Go w tajemnicy boskiej wolności, którą On się cieszy.

⁴¹⁸ Por. T. Merton, *St. Bernard of Clairvaux Seen ...*, dz. cyt. s. 131 - 132.

Nic nie może zmusić Boga, by wydał nam tajemnice swego wewnętrznego życia - ani nasza cnota, ani żadna z mistycznych technik, do jakich możemy się uciec, nie zobowiązuje Go do tego, by dał nam siebie poznać. Bóg pozostaje nieznany dla tych, którzy chcą siłą wdrzeć się do sanktuarium Jego miłości, nawet jeśli z pozoru wygląda na to, że udało im się czegoś o Nim dowiedzieć. Oblubienica nie szuka więc takiej wiedzy, a jedynie owego intymnego Jego objawienia, jakiego z miłości i miłosierdzia Bóg pozwala dostąpić braciom swoim najmniejszym. To jest ten element wolnego oddania się, który nadaje doświadczeniu boskiego zjednoczenia niewysławialny charakter i czyni je nie tyle kwestią poznania w sensie wiedzy, ile raczej w sensie mądrości. Znamy Boga nie tylko przez naszą miłość ku Niemu, lecz stokroć bardziej dzięki darowi Jego miłości do nas. W tajemnicy tego daru widzimy, że On sam jest swoją miłością i darem. W tym zjednoczeniu bowiem Bóg daje znacznie więcej niż coś, co stworzył, więcej niż całe stworzenie - oddaje samego siebie. Tylko przez to oddanie można bezpośrednio i doskonale poznać Boga ⁴¹⁹ .

Syn objawia siebie samego komu chce i objawia także Ojca. Objawia bez wątpienia przez pocałunek, to jest przez Ducha Świętego, o czym zaświadcza Apostoł, mówiąc: *Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha*. I rzeczywiście - dając Ducha, przez którego się objawia, objawia i samego Ducha. Dając - objawia Go i objawiając daje „*Szczęśliwy pocałunek, przez który Bóg nie tylko jest poznawany, ale też miłowany jak Ojciec: Ten, którego nie poznaje się w pełni inaczej, jak tylko doskonale miłując*” (LAG s.79) ⁴²⁰ .

Przez przyjęcie Ducha Świętego kontemplujący napelnia się miłością, prawdą i mądrością. „*W tym pocałunku nie ma miejsca na błąd ani na chłód*” (SD s.143). Bernard wyjaśnia później, w jaki sposób żar tej miłości wypełnia się w gorliwości apostołskiej. Tutaj zadowala się wskazaniem dwóch znaczących przykładów takiej kontemplacji - dwóch apostołów Chrystusa: świętego Jana Ewangelistę i świętego Pawła apostoła pogan. Jest także Jan Chrzcziciel, będący patronem i wzorem nie tylko dla mnichów, lecz i misjonarzy, i wszystkich

⁴¹⁹ Por. T. Merton , *St. Bernard of Clairvaux Seen ...*, dz. cyt. s. 133 - 134.

⁴²⁰ Por. T. Merton , *Loretto and Gethsemani ...*, dz. cyt. s. 79.

kapłanów. Z całą pewnością ich działalność apostołską wyływała z wiedzy o Bogu, jaką otrzymali doświadcząc boskiego zjednoczenia, „w pocałunku miłości i pokoju, miłości przewyższającej wszelką wiedzę i pokoju przerastającego wszelkie zrozumienie” (SC 9.2) ⁴²¹ .

W kazaniu dziewiątym, poświęconym Pieśni nad pieśniami, Bernard opisuje, jakie owoce przynosi kontemplacja w działalności apostołskiej. Doktryna, którą przedstawia, zgodna jest z tradycyjną nauką Ojców. W ślad za świętym Augustynem i Grzegorzem Wielkim, wydobywając nutę, którą podejmie później święty Tomasz z Akwinu, pierwszy opat z Clairvaux uznaje, że gorliwość apostołska, płynąca ze zjednoczenia z Bogiem w kontemplacji, prowadzi do działań w pewnym sensie kontemplację przewyższających i bardziej od niej pożądanych. Dla działań tych trzeba niejednokrotnie kontemplację poświęcić, lecz poświęcenie to, dokonane pod wpływem Ducha Świętego, bardziej jest chwalebne od kontemplacji, która porzuca miłość do bliźnich. Oblubienica Słowa, poświęcając się w ten sposób, cierpi ból i katusze, lecz towarzysze zapewniają ją, że niczego przez to nie traci. Mówią nawet, że nie powinna zbyt silnie przywiązywać się do radości kontemplacji ani też starać się usilnie, by zatrzymać płynące z niej pocieszenie wbrew woli Bożej. Działalność apostołska, pouczając, lepsza jest i bardziej potrzebna od radości, jaką daje kontemplacja. „*Piersi, którymi karmisz maluczkich, których zrodziłeś, są lepsze, to znaczy potrzebniejsze od wina kontemplacji. Nie zabiegaj zanadto o pocałunki kontemplacji, bo lepsze są piersi kaznodziejstwa*” (SC 40.3) ⁴²² .

Inne wypowiedzi, równie ważne jak ta, można znaleźć w innych kazaniach świętego Bernarda. Zbierając je wszystkie razem, możemy wnioskować, że święty Bernard wierzy prosto i bez zastrzeżeń, że *mieszane* czy też apostołskie życie jest nadrzędne w stosunku do życia kontemplacyjnego oraz zwyczajnego życia czynnego. Jeśli stwierdzenie takie miałyby być potraktowane bez zastrzeżeń, mogłoby doprowadzić do wniosku, że życie apostołskie powinno być wybierane zawsze i przedkładane nad życie kontemplacyjne. Jednakże i taki

⁴²¹ Por. T. Merton , *Seeds of Destruction ...*, dz. cyt. s. 142 - 143.

⁴²² Por. T. Merton , *O świętym Bernardzie* , Kraków 2005 , s. 37 - 38.

wniosek będzie daleki od rozumowania św. Bernarda, jak również św. Tomasza z Akwinu, św. Grzegorza i św. Augustyna⁴²³.

Istnieją, jak wiadomo, inne teksty Opata z Clairvaux, w których mówi on jasno i zdecydowanie, że kontemplację powinno się przedkładać nad działanie. Apostołowanie koliduje z tą doskonałą jednością serca, która czyni duszę bardziej miłą Bogu. Maria w rzeczy samej wybrała najlepiej. Byłoby dla niej wstydem zerkać zazdrosnym okiem na działania Marty i dążyć do tego, by mieć udział w absorbującym życiu swej zapracowanej siostry. Jezus pochwalił wybór, jakiego Maria dokonała, i dlatego też, o ile tylko jest to w naszej mocy, my także powinniśmy dążyć nie ku pracy Marty, lecz ku spoczynkowi Marii. „*Wszyscy powinni - o ile mogą - wybierać tę cząstkę Marii*” (SC 40.6)⁴²⁴.

Nikt, kto rozumie naukę chrześcijańskiej tradycji na temat zalet zarówno czynnego, jak i kontemplacyjnego życia, nie zdziwi się tą pozorną sprzecznością. Nie znajdzie też żadnej faktycznej rozbieżności między stanowczym stwierdzeniem Piusa XI w *Umbratitem* o wyższości życia kontemplacyjnego oraz zarzutem świętego Augustyna, że życie kontemplacyjne jest stosunkowo bezowocne. Święty Bernard nie widzi w tym miejscu sprzeczności. Jego doktryna jest zrozumiała i spójna, a jego dzieła, gdy je zbierzemy i porównamy, odkryją przed nami spójną i rozsądną strukturę poglądów. Nie trzeba dodawać, że poglądy te mają istotne znaczenie dla doktryny cysterskiej i zrozumienia cysterskiego powołania. To właśnie z tego punktu widzenia będziemy tu na nie patrzeć⁴²⁵.

Warto zwrócić uwagę na trzy sprawy. Po pierwsze, święty Bernard nie przeciwstawia sobie życia czynnego, kontemplacyjnego i *mieszanego* w taki sposób, jak czyni to święty Tomasz. Nie mówi on nigdzie, że cysterski mnich przez swoje powołanie oddany jest takiemu życiu, z którym działanie nie mogłoby iść w parze. Jeśli założymy, że powołanie cysterskie jest czysto kontemplacyjne, w takim sensie, że wyklucza ono jakąkolwiek działalność oraz że stanowiłaby ona niewierność temu powołaniu i życiu, jakie prowadzimy,

⁴²³ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie*, dz. cyt. s. 40.

⁴²⁴ Por. T. Merton, *Basic Principles of Monastic Spirituality*, Chicago 1957, s. 63 - 65.

⁴²⁵ Por. T. Merton, *The Cloud and the Fire*, New York 1956, s. 101 - 102.

natychmiast napotykamy na sprzeczność. Niebezpiecznie byłoby przyciągać dusze do naszych krągów, pozwalając im oczekiwać tam życia poświęconego tylko kontemplacji Boga, bez ryzyka bycia kiedykolwiek zaangażowanym w troski materialne lub nawet konieczność troszczenia się o innych. To prawda, że nasze życie zazwyczaj nie wiąże się z pracą parafialną czy też nauczaniem, ale zajęcia związane ze wspomaganiami klasztoru cysterskiego z czysto materialnego punktu widzenia czasem bywają bardzo intensywne. Tak czy inaczej kapłani w klasztorze będą wzywani do dzielenia się z innymi owocami swoich kontemplacji w kazaniach, konferencjach i egzegezach biblijnych, jak też w konfesjonale i kierownictwie duchowym. Jak święty Bernard wyraźnie zauważył i nauczał, jesteśmy wezwani do klasztoru, by poszukiwać Boga i w rzeczy samej odnaleźć Go. Tak jak istnieje wiele mieszkań w domu Pana, tak również w klasztorze może być wiele dróg do nieba. Cała społeczność jest pokoleniem szukających Boga. Życie jest przeważnie kontemplacyjne, ale nie wszyscy mnisi będą kontemplatykami w ścisłym znaczeniu tego słowa. Kontemplacja stoi otworem dla wszystkich, ale nie wynika z tego, że wszyscy są w stanie ją osiągnąć ani że uczynić to powinni. Świętego Bernarda nie martwi fakt, że wielu spośród jego mnichów będzie faktycznie prowadzić życie czynne. Prosi ich tylko, by zostawili kontemplatyków w spokoju i nie sprawiali im kłopotu swymi zajęciami. Jak pokazuje, życie cysterskie nie jest bowiem szablonem, który gromadzi wszystkich razem, by potem nadać im tę samą, identyczną formę. Wręcz przeciwnie, piękno naszego życia polega na jego różnorodności, na wolności rozwoju, jaki powinna odnaleźć każda osoba pod kształtującym wpływem łaski, w łonie społeczności klasztornej⁴²⁶.

Druga sprawa, o której powinniśmy pamiętać, to fakt, że święty Bernard podchodzi do tego problemu nie ze spekulatywnego, ale z praktycznego i w rzeczy samej intymnie osobistego punktu widzenia. Wszystko, co ma do powiedzenia na temat życia wewnętrznego, jest zabarwione jego własnym, osobistym doświadczeniem i jego kontaktami z duszami, które Bóg powierzył jego opiece. Stąd też duży kontrast między radością kontemplacji i owocnym

⁴²⁶ Por. T. Merton, *The Monks of the Golden Age*, Chicago 1963, s. 56 - 57.

poświęceniem wymaganym przez działalność apostolską bierze swe napięcie z własnych odczuć świętego Bernarda na ten temat i problemów, jakie napotkał z własnymi mnichami. Nigdzie indziej osobiste doświadczenie świętego Bernarda nie jest bardziej wymowne niż w tym pytaniu, które miało pozostać źródłem jego wewnętrznego cierpienia przez całe życie. A było tak dlatego, że odczuwał on w sobie efekty działalności, które mogły być szkodliwe, a nie pomocne, nawet jeśli działalność ta była mu w pewnym sensie narzucona przez posłuszeństwo. Było tak, ponieważ doświadczył napięcia między kontemplacją i działaniem w swojej duszy. Nie możemy jednak tego napięcia wyolbrzymiać w domysłach do tego stopnia, by wnioskować, że kontemplacja i działanie są same w sobie nie do pogodzenia. Wręcz przeciwnie - przedstawia on działanie i kontemplację w bardziej obiektywny sposób, jako asystujące sobie nawzajem w doprowadzeniu duszy do doskonałej miłości *Caritass* ⁴²⁷.

Życie mnisze jest po prostu życiem chrześcijańskim w całej jego doskonałości. Nie dziwi więc fakt, że w naszym mniszym powołaniu powinniśmy odnajdywać *liczne drogi do Boga*. Różne stany - jeśli mogą swobodnie użyć tego terminu - stoją przed nami otworem niczym *powołania wewnątrz naszego powołania*. Święty Bernard mówi z kolei o tych różnych poziomach chrześcijańskiego życia w odniesieniu do klasztoru, a nawet całego Kościoła. Skoro klasztor jest małym mistycznym ciałem, rodzajem mikrokosmosu wewnątrz organizmu, jakim jest Kościół, powieła on w pewnym sensie strukturę samego Kościoła. W życiu klasztornym natkniemy się więc zarówno na życie czynne, życie kontemplacyjne, jak i życie *apostolskie*, występujące jedno obok drugiego. Używam tu terminu *apostolskie* w odniesieniu do życia *mieszanego*, gdyż jest on bardziej zgodny z myślą świętego Bernarda, chociaż on sam go nie używa. Wszystkie te *powołania*, czy to wewnątrz klasztoru, czy poza nim, są drogami do Boga. Co więcej, są one drogami życia wewnętrznego. Święty Bernard nie waha się dopuszczać je na teren klasztoru,

⁴²⁷ Por. T. Merton, *Trappist Life*, New York 1965, s. 71 - 72.

ponieważ wszystkie, choć w różnym stopniu, wymagają głębokiego życia wewnętrznego w intymnej jedności z Bogiem⁴²⁸.

Bóg przemawia w sercach tych, którzy wiernie podążają tymi trzema drogami życiowymi, i napęlnia ich serca pokojem. Te trzy porządki symbolizowane są przez Noego, Daniela i Hioba. W Kościele w dużej mierze reprezentują one stan małżeński, mniszy i biskupi. W klasztorze, gdzie nie znajdziemy przykładów ani życia małżeńskiego, ani biskupiego, trzy postacie ze Starego Testamentu nabierają innego znaczenia. Hiob reprezentuje życie czynne - bracia zarządcy, którzy zajmują się światem zewnętrznym i świeckim rzemiosłem. Daniel, człowiek pragnienia, reprezentuje życie kontemplacyjne - bracia zakonni, których nie hamują żadne zajęcia, ale są wolni wobec zaangażowań, by mogli przekonać się, jak słodki jest Pan. Są wreszcie przełożeni - praelati - którzy łączą oba te rodzaje życia, ponieważ, jak Jezus Chrystus, którego reprezentują w klasztorze, są niczym kamienie węgielne, na których wznoszące się dwie ściany - działanie i kontemplacja - muszą się z sobą spotkać⁴²⁹.

Ten potrójny podział na *fratres officiales*, *claustrales* i *praelati* jest sparafrazowany gdzie indziej przez inne triady, znane tym, którzy zapoznali się z kazaniami świętego Bernarda. Na przykład nieco inny podział spotykamy w kazaniu trzecim na Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny. Komentując Ewangelię świąteczną, Bernard porównuje klasztor do rodziny, którą Jezus odwiedził w Betanii. W mniszej społeczności odnajdujemy skruszonego Łazarza, Martę zajęłą posługiwaniem oraz kontemplującą Marię⁴³⁰.

Wszystkie trzy wymiary są konieczne, by klasztor był tym, czym ma być, nie tylko materialnie, ale przede wszystkim duchowo. Są one efektem właściwego porządku miłości we wspólnocie. Byłoby to wypaczeniem i karykaturą mniszego życia, gdybyśmy żądali od wspólnoty, by posiadała tylko jeden z tych wymiarów. Wypaczeniem ideału cysterskiego jest naleganie, by wszyscy poświęcili się wyłącznie powołaniu Łazarza. Jeszcze większe wypaczenie tego

⁴²⁸ Por. T. Merton, *Cistercian Life*, Chicago 1964, s. 119 - 120.

⁴²⁹ Por. T. Merton, *Guide to Cistercian Life*, Chicago 1961, s. 81 - 82.

⁴³⁰ Por. Tamże, s. 83 - 84.

ideału następuje wtedy, gdy w praktyce dom staje się zbiorowiskiem kłótliwych i nieco pobudliwych Mart. Maria wybrała najlepszą część. A jednak nawet ona nie ma monopolu na cysterski ideał⁴³¹.

Nie oczekuje się, że klasztor będzie się składał wyłącznie z Marii siedzących u stóp Jezusa. Jeśli święty Bernard czyni to ostatnie zastrzeżenie, to z pewnością nie dlatego, że z żalem akceptuje je jako nieuniknione. Nie mamy myśleć w ten sposób, że klasztor powinien być wypełniony całkowicie przez Marię, a jedynie dlatego, że natura ludzka jest, jaka jest, zgodnie pozwolić na to, by dwie trzecie wspólnoty żyło poniżej poziomu swego prawdziwego powołania. W żadnym wypadku nie o to chodzi. Lepiej, by wspólnota ta żyła na różnych poziomach, a wszyscy żyjący na poziomach sobie właściwych, w istocie wypełniają w tej wspólnocie ideał cysterski⁴³².

Jest jeszcze jedna interesująca triada w czterdziestym siódmym kazaniu *In Cantica*. Święty Bernard mówi tu o trzech powołaniach: do działania, do czystości i do męczeństwa. Czegokolwiek nie mówiłby on na temat różnych stylów życia w klasztorze lub w Kościele, będzie to objaśnione przez symbol trzech *namaszczeń* z jego wczesnych kazań *In Cantica*. Namaszczenie skruchy jest tym, co wprowadza nas w powołanie do pokuty. Oddanie czyni nas w pewnym sensie kontemplatykami. Pobożność natomiast, *unguentum pietatis*, stoi ponad nimi dwoma w apostołskiej miłości, która zbliża dusze do Boga. I tu dowiadujemy się, że istotnie możliwe jest przejście z jednego poziomu na drugi. Można zacząć jak Łazarz, a potem stać się Marią. Co więcej, nie można wejść w apostołskie życie, jeśli nie jest się przede wszystkim zarówno skruszonym, jak i kontemplującym. Apostołowanie bez cnót i głębokiego życia wewnętrznego nie ma żadnej wartości⁴³³.

Społeczność monastyczna w całej swej integralnej doskonałości złożona jest z kobiet i mężczyzn, którzy szukają Boga i znajdują Go na różnych poziomach życia wewnętrznego. Niektórzy znajdują Go w pokucie, inni w dobroczynnej działalności, inni znów w kontemplacji. Są wreszcie i tacy,

⁴³¹ Por. T. Merton, *Cistercian ...*, dz. cyt. s. 124 - 125.

⁴³² Por. Tamże, 129.

⁴³³ Por. T. Merton, *St. Bernard of Clairvaux Seen ...*, dz. cyt. s. 135 - 136.

którzy znajdują Boga dzieląc się owocami swoich kontemplacji ze swoimi braćmi, a nawet ze światem poza murami klasztoru. Święty Bernard podkreśla, że wszystkie te powołania są dobre. Nawet jeśli życie mniszce ma być zasadniczo kontemplacyjne, w tym sensie, że jest bezpośrednio skoncentrowane na Bogu, życie czynne nie jest zakazane w monastycznym odosobnieniu i właściwie rozumiane w żaden sposób nie jest niewiernością mniszemu powołaniu. Ci, którzy podążają tymi różnymi drogami, podążają do Boga ⁴³⁴ .

Ponieważ nasza współczesna terminologia różni się trochę od słownictwa świętego Bernarda, powyższe wypowiedzi opata z Clairvaux mogą może wywołać pewien niepokój w umysłach współczesnych cystersów. Musimy jednak pamiętać, że gdy święty Bernard mówi, iż niektórzy członkowie wspólnoty monastycznej prowadzą życie czynne, nie ma przez to na myśli - jak może nam się wydawać - że prowadzą oni taki rodzaj życia, jaki spodziewalibyśmy się odnaleźć w zakonie czynnym. Działanie ma swoje właściwe miejsce w życiu mniszym. Po pierwsze, zgodnie z tradycyjnym znaczeniem tego terminu, życie czynne jest przede wszystkim życiem w cnotie i pokucie, co jest koniecznym przygotowaniem do modlitwy kontemplacyjnej ⁴³⁵ .

Termin *życie czynne* obejmuje także konieczne prace i obowiązki monastycznej wspólnoty. Święty Bernard mówi nam, że ci, których posłuszeństwo zobowiązuje do bardziej czynnego życia, nie tracą nic z wartości, jakie zyskują kontemplacyjni. Nie ma mniejszej zasługi u Boga pokorne zachowanie Marty. Dodaje jednak, że ci, którzy wstępują do klasztoru naszej obserwacji, zazwyczaj szukają życia kontemplacyjnego w jego najczystszej formie, i dlatego też nie powinni oni szukać zajęć, odpowiedzialności czy urzędów, a przyjmować je tylko wtedy, gdy są im zlecane przez przełożonych. Mnich, jeśli może, powinien wybierać życie kontemplacyjne i przedkładać je ponad inne. Aktywność nie powinna być pożądana, ale tolerowana. Powinna być przyjmowana w posłuszeństwie, nie poszukiwana z własnej woli. Tę, nawet jeśli jest narzucona, należy cierpliwie znosić ⁴³⁶ .

⁴³⁴ Por. T. Merton , *St. Bernard of Clairvaux Seen ...*, dz. cyt. s. 137.

⁴³⁵ Por. T. Merton , *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 44 - 45.

⁴³⁶ Por. Tamże , s. 47 - 48.

W tym miejscu musimy dokonać istotnego rozróżnienia. Jeśli życie czynne oznacza po prostu życie w pokucie i mozolnym praktykowaniu cnót, a więc to, co nazwalibyśmy dzisiaj życiem *ascetycznym*, nie ma być ono jedynie tolerowane, ale wybierane. Jest ono koniecznym wstępem do kontemplacji. Przez wybór kontemplacji wybieramy także życie czynne w tym konkretnym sensie. W istocie jest ono tym wszystkim, co sami możemy wybrać - kontemplacja jest darem Boga. To, co możemy uczynić z naszej strony, to otworzyć się na nią przez prowadzenie takiego życia, które jest do tego najbardziej właściwe - życia w pewnym odizolowaniu, ciszy, refleksji, pokorze, posłuszeństwie i miłości. Zakłada to *aktywność* odznaczającą się wieloma cnotami. Natomiast takie życie czynne, które ma być bardziej tolerowane niż wybierane, jest życiem oddanym materialnej lub duchowej administracji w klasztorze czy nawet poza nim ⁴³⁷ .

Stąd, mówiąc dokładniej o związku między życiem kontemplacyjnym, życiem w pokucie i życiem apostołskim, święty Bernard poleca swoim mnichom wybierać los Marii lub Łazarza, lecz nie Marty. „*Ty zaś, na którego nie spadła ta konieczność (zarządzania), masz wybór jednego z dwojga: albo w ogóle się nie przejmować, a mieć większe upodobanie w Bogu, albo - jeśli nie możesz jeszcze tak uczynić - przejmować się sobą, a nie wieloma rzeczami*” (Div 9) ⁴³⁸ .

Życie kontemplacyjne jest samo w sobie lepsze niż czynne i zawsze do niego powinniśmy dążyć. Innymi słowy, dla świętego Bernarda życie kontemplacyjne jest - zarówno w spekulacjach, jak i w praktyce - bardziej pożądane od życia czynnego w jakimkolwiek znaczeniu tego określenia. Niekoniecznie jest ono jednak nadrzędne w stosunku do życia apostołskiego. Specyficzna doskonałość życia apostołskiego ma swoją podstawę w większym stopniu w wymiarze kontemplacyjnym, jaki w nim jest obecny, niż w elemencie czynnej *caritas*. Widzimy to wyraźnie w czterdziestym kazaniu *In Cantica*. Mówi nam ono o doskonałej czystości serca, dzięki której Oblubienica staje się kimś urzekającym dla Słowa Bożego. Kontemplacja, jako poszukiwanie Boga dla Niego samego, jest czystą miłością, *amor castus*, która Boga zadowala

⁴³⁷ Por. T. Merton, *The Monks of the Golden ...*, dz. cyt. s. 123.

⁴³⁸ Por. Tamże s. 124.

doskonale, a nas przynajmniej na chwilę doprowadza do intymnego zjednoczenia z Nim ⁴³⁹ .

Mimo że życie apostołskie - jak postrzega je święty Bernard - sugeruje heroiczny wręcz stopień bezinteresowności, to jednak brakuje mu owej szczególnej nuty *castitas*, duchowej czystości, którą może dać jedynie kontemplacja. „*Zatem kierować się ku czemuś innemu niż Bóg, nawet dla Boga, to nie spokój Marii, ale służba Marty. Nie żebym mówił, że ktoś taki ma w sobie coś szpetnego. Nie powiedziałbym jednak, że doszedł do doskonałego piękna, zwłaszcza że jest niespokojny i zatroskany o wiele, tak że nie potrafi się nie dać posypać miłym pyłem ziemskich spraw*” (SC 7.3) ⁴⁴⁰ .

Związek życia czynnego z kontemplacyjnym ujęty jest nieco inaczej w traktacie *O rozważaniu*. Święty Bernard zdradza tu znaczny niepokój o dobro wewnętrzne swego duchowego syna, bł. Eugeniusza III. Pośpiech rad świętego Bernarda i jego dążenia wydają się wskazywać, że uważał on, iż pierwszy cysterski papież wstępował na tron Piotrowy mając życie wewnętrzne na poziomie ledwie wystarczającym, by podołać powołaniu najwyższego pasterza, Bernard zachęca go do praktykowania medytacji (*consideratio*) i innych ćwiczeń, na które zwykle kładzie się nacisk we wczesnych stadiach życia duchowego lub wtedy, gdy musi być ono prowadzone pod presją niesprzyjających okoliczności. Nakazy świętego Bernarda są przejrzyste i zdecydowane. „*Ponieważ czasy są złe, wystarczy cię przestrzec, byś nie oddawał się ani wszystkim, ani zawsze działaniu, ale byś poświęcił i trochę swojego serca, i czasu na kontemplację*” (SC 46). Świętobliwy opat natychmiast dodaje jednak, że jest to wyłącznie środek awaryjny. Byłoby o wiele bardziej pożądane, gdyby Eugeniusz zechciał poświęcić dużo więcej czasu modlitwie. Życie modlitwy powinno być w każdym wypadku przedkładane nad życie czynne. Powinno ono zawsze, jeśli to tylko możliwe, dominować nad działaniem: „*Jeśli jest dozwolone to, co przystoi, powinno się wybierać bezwarunkowo jako jedyne albo przynajmniej pielęgnować bardziej niż*

⁴³⁹ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal of ...*, dz. cyt. s. 267 - 268.

⁴⁴⁰ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 79.

cokolwiek innego to, co najważniejsze, to znaczy pobożność - pokazuje rozumowanie nie do odparcia. Pytasz, co to pobożność? - poświęcać się tylko rozmyślanii” (SC 47) ⁴⁴¹ .

Pobożność (*pietas*) i oddawanie się rozważaniu (*vacare considerationi*) nie są, ściśle mówiąc, życiem kontemplacyjnym, przynajmniej nie w terminologii świętego Bernarda. Mogą one, oczywiście, nawiązywać do życia kontemplacyjnego, ale rozważanie nie jest modlitwą kontemplacyjną. Jest ono medytacją, która uduchawia życie czynne. Jest to modlitwa Łazarza, nie Marii. Niemniej jednak nawet i ona powinna być wybierana przed działalnością apostolską czy też działaniem zewnętrznym, jeśli wybór pozostawiony jest nam samym. Natomiast w życiu czynnym modlitwa, medytacja oraz rozważania rzeczy boskich, powinny zawsze budzić największy pociąg w naszym sercu, tak byśmy, nawet działając, pragnęli powrotu do nich. Powodem jednak, dla którego życie apostolskie nie miałyby być wybierane czy pożądane, nie jest fakt, że jest ono gorsze od życia kontemplacyjnego. Przeciwnie, właśnie wyższość życia apostolskiego nad kontemplacyjnym wymaga, byśmy unikali wkraczania w nie bez specjalnej misji od Boga. Misja ta, jak zobaczymy, jest nam ukazywana przez posłuszeństwo lub wewnętrzne natchnienie łaski, (która jednak musi być zawsze kontrolowana przez posłuszeństwo) ⁴⁴² .

W czasach, gdy biskupi byli często wybierani spośród wspólnot cysterskich, święty Bernard doradza swoim mnichom, by czcili biskupów, lecz nie zazdrościli im ich apostołowania lub dostojęstwa: *„Bracia, czcijmy biskupów, lecz nie śmiejemy czcić ich zajęć”* (BLP s.162). I tym, którzy wydawali się zbyt gorliwi, aby wybierać kontemplatyków do pracy w winnicach Pana, święty Bernard udzielił ostrzeżenia. Rozwodząc się nad obroną Marii przez Zbawiciela - *Dlaczego gnębicie tę kobietę?* - Opat z Clairvaux broni kontemplatyków przed niebezpieczeństwami działalności, do której mogą okazać się niezdolni. W przeciwieństwie do świętego Jana od Krzyża, Bernard nie utrzymuje jednak, że: *„Kiedy dusza osiągnie (zjednoczenie) nie wypada jej już*

⁴⁴¹ Por. T. Merton, *Waters of Siloe*, New York 1958, s. 66 - 67.

⁴⁴² Por. T. Merton, *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 76.

zajmować się innymi zewnętrznymi działaniami i zadaniami, które mogłyby ją wstrzymać, w jakimkolwiek, nawet małym stopniu, od tego trwania w miłości z Bogiem, choć mogą znacznie sprzyjać służbie Bożej, ponieważ nawet bardzo mała cząstka tej czystej miłości jest bardziej cenna w oczach Boga i duszy oraz przynosi większą korzyść Kościołowi, nawet jeśli wydaje się, że dusza nie robi nic w porównaniu z wszystkimi tymi pracami” (SC 12.9.9) ⁴⁴³ .

Święty Bernard, wierząc, że działalność apostołska jest jednym z owoców mistycznego zjednoczenia, broni kontemplatyka, będącego prawdopodobnie jeszcze daleko od tej doskonałej unii, przed jego zaangażowaniem się w działalność, zanim nadejdzie odpowiedni czas. Święty Jan od Krzyża uważa, że nawet jeśli kontemplatyk może być zdolny do owocnej działalności, wciąż jest dla niego bardziej korzystne pozostać ukrytym w życiu kontemplacyjnym. Święty Bernard powtarza za Jezusem: *„Czemu próbujecie nałożyć jej (Oblubienicy) jarzmo, które się dla niej - jak sadzę - nie nadaje? Niech trwa w dobrym, póki nie nabierze sił, by sprostać temu, co lepsze” (SC 12.8) ⁴⁴⁴ .*

Życie kontemplacyjne jest istotnie dobre. Ale życie apostołskie jest lepsze. Jednak, jak to zauważył jeden z Ojców Pustyni *„lepiej jest być pobożnym w małym powołaniu niż niezbożnym w wielkim” (MGA s.237)*. Kontemplatyk musi raczej dążyć do tego, by usilnie trwać przy dobru, które już posiada, niż tracić je, sięgając po większe dobro, na które prawdopodobnie nie jest przygotowany. Niech poczeka, aż Bóg obdarzy go łaską konieczną do wypełnienia tej specjalnej misji. Niech czeka, aż Bóg sam go wezwie, i niech waha się, zanim zinterpretuje każdy wewnętrzny pociąg jako natchnienie Ducha Świętego ⁴⁴⁵ .

Główną podstawą dla tej wskazówki są, oczywiście, niebezpieczeństwa i trudności właściwe dla życia czynnego. Idealem jest, by ciężar apostołowania był zarezerwowany wyłącznie dla dusz silnych. Takie obciążenie przeznaczone jest dla *mężów*. Zakonnik - mówi święty Bernard w sposób dobrze przemyślany, by umożliwić swym naśladowcom czynienie postępów w pokorze - jest bardziej

⁴⁴³ Por. T. Merton , *A Balanced Life of Player* , Chicago 1959 , s. 121 - 122.

⁴⁴⁴ Por. Tamże , s. 123.

⁴⁴⁵ Por. T. Merton , *The Monks of the Golden ...* , dz. cyt. s. 237.

kobietą niż mężczyzną, gdy zaczyna przyjmować na siebie obowiązki pracy apostolskiej. *„To nie mężczyzna - jak wam się wydaje - ale kobieta stara się tu o wielkie rzeczy. Przynajmy, że brak nam siły i wcale nas nie cieszy obciążanie męskimi ciężarami naszych delikatnych i zniewieściałych barków”* (SC 12.8) ⁴⁴⁶ .

Jednak Święty natychmiast zamienia ten sam argument na broń przeciwko tym spośród zakonników, którzy skłonni byli krytykować nieuniknione błędy i wady swych braci lub przełożonych zaangażowanych w życie czynne bądź apostolskie - błędy, przed którymi byli zabezpieczeni dzięki swemu odosobnieniu i zaletom mniszego wycofania się z aktywności zewnętrznej. Kontemplujący zakonnik, który znajduje winy u tych zaangażowanych w dużo trudniejsze i niebezpieczne powołanie, podobny jest do kobiety siedzącej przy oknie i szyjącej, która krytykuje żołnierzy powracającej armii: *„Kobieta, która przedzie w domu, nierozważnie strofuje męża powracającego z wojny. Powiadam: jeśli ktoś z klasztoru stwierdzi, że ten, który obraca się wśród ludu, zachowuje się niezbyt rozważnie i niezbyt ostrożnie, jeśli chodzi na przykład o słowa, jedzenie, sen, śmiech, gniew, sądy, to niech nie spieszy się osądzać, ale niech pomni na słowa Pisma: lepsza przewrotność mężczyzny niż dobrze czyniąca kobieta”* (SC 12.9) ⁴⁴⁷ .

Ostatnie słowa tego fragmentu pochodzą z Biblii i święty Bernard wielokrotnie odwołuje się do nich w ciekawy sposób w związku z tym samym tematem działania i kontemplacji. W pewnym sensie życie kontemplacyjne jest łatwiejsze. Nie znaczy to, że brakuje w nim prób i trudności szczególnego rodzaju, ale udziela nam ono większej ochrony przed duchowymi niebezpieczeństwami oraz licznych pomocy w duchowym rozwoju. *„Nie jest rzeczą równie łatwą pobożnie milczeć i owocnie działać, być pokornym podwładnym i pożytecznym przełożonym; podlegać władzy bez narzekania i rządzić bez winy, ochoczo się podporządkować i delikatnie rozkazywać, dalej: być dobrym wśród dobrych i dobrym wśród złych, mieć pokojowe usposobienie*

⁴⁴⁶ Por. T. Merton, *The Monks of the Golden ...*, dz. cyt. s. 239 - 240.

⁴⁴⁷ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 179.

wśród synów pokoju i wprowadzać pokój między tych, co pokoju nienawidzą” (Div 90.3)⁴⁴⁸.

Ten skromny i realistyczny pogląd na powołanie monastyczne przypomina nam o wszystkich dobrych stronach życia zakonnego i istotnie przywołuje na myśl dług wdzięczności, jaki mamy wobec Boga za umieszczenie nas w Jego schronieniu. Ale nie powinniśmy myśleć, że nasze życie jest w pewnym sensie mniej użyteczne niż inne. Przeciwnie, święty Bernard uparcie broni dużego znaczenia życia kontemplacyjnego. Argumenty, które tu przytaczaliśmy, skierowane są w istocie przeciwko tym, którzy narzekają tak, jak uczniowie Jezusa, gdy Maria Magdalena wylała swe cenne maści na Jego stopy. Mówili, że ta ofiara jest czystym marnotrawstwem, lecz *dlaczego miałoby to być marnotrawstwem?* - pyta Bernard. Nikt nie wiedział lepiej od niego, że życie kontemplacyjne nie było stratą czasu ani talentu. Kierować taką krytykę przeciwko pozornej beczynności kontemplatyka, to jakby dawać dowody ziemskiej i cielesnej duszy, która nie jest w stanie zrozumieć i docenić rzeczy boskich.” *Kto pozbawia odpoczynku swoją odpoczywającą duszę, ten jest cielesny i zupełnie nie rozumie spraw Ducha Bożego”* (GCLs.248). W tekście tym święty Bernard powraca znowu do myśli cytowanej wcześniej ze świętego Jana od Krzyża. *Beczynność*, o której tu mowa, to oczywiście pozorna beczynność kontemplacyjnej modlitwy. Bernard broni prawdziwych kontemplatyków nie tylko przed osobami działającymi na tym świecie, ale także przed *Martami* ich własnych kruzganków, którzy są często mniej wyrozumiali i bardziej uszczypliwie krytyczni niż osoby postronne. Jednocześnie spieszy on jednak uściślić swą wypowiedź, mówiąc, że lepiej jest dla kontemplatyka, by mógł łączyć działanie z kontemplacją, ale jeśli Bóg nie wezwie go do tego wyższego powołania, jego kontemplacja będzie najbardziej owocna i wartościowa pozostając w odosobnieniu⁴⁴⁹.

Zanim przejdziemy do analizy tego życia apostołskiego, musimy się na chwilę zatrzymać przy pojęciu *odpoczynku kontemplacji* (*quies contemplationis*),

⁴⁴⁸ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 182 - 183.

⁴⁴⁹ Por. T. Merton, *Guide to Cistercian ...*, dz. cyt. s. 247 - 248.

by zrozumieć w pełni wagę owocnego i kształtującego odpoczynku duszy w sekretnym uścisku Słowa. Sam ten odpoczynek czyni owocną działalność apostołską. Biada cielesnej duszy, która myśli, że taki odpoczynek jest stratą czasu, lub potępia *kontemplacyjną bezczynność* jako odejście od obowiązków lub brak wielkoduszności. Dużym błędem byłoby oskarżać mnicha o miłość własną, gdy pragnie on tego ukrytego życia, skoro sam święty Bernard wielokrotnie nam przypomina, że uświęcony sen kontemplacji (*sancta dormitio*) ma być przez nas wybierany przed każdym innym powołaniem i działalnością. Tylko wyraźne wezwanie do posłuszeństwa lub miłosierdzia może nam udzielić dyspensy od oddawania pierwszeństwa kontemplacji w konkretnych sprawach ⁴⁵⁰.

Tradycja monastyczna uczy, że *odpoczynek kontemplacji* nie jest po prostu odpoczynkiem od zewnętrznych prac i zaangażowań. Spoczynek, o którym mówi święty Bernard, to przede wszystkim owoc wyzwolenia z niewoli naszych namiętności. Dusza nie może być poślubiona Słowu bez tej wolności, która uzdalnia ją, by spoczęła w Jego ramionach. Nie może ona odpoczywać spokojnie w uścisku Jego prawdy i miłości, dopóki pogarda dla wszystkich ziemskich rzeczy nie da jej *wolnego czasu*, cechującego duszę prawdziwie wewnętrzną i co, *o ile to od nas zależy, powinniśmy wybrać*. Ten *czas wolny*, który umożliwia duszy spoczynek w Bogu, nie jest niczym innym niż czystą miłością, będącą w stanie wznosić się ponad niepokój i troskę o potrzeby, które nieustannie dręczą duszę, dopóki przebywa ona w ciele z daleka od Pana. Możemy mówić, że *odpoczywamy*, gdy wnosimy się ponad nasze słabe, niedoskonałe i ludzkie sposoby postępowania - ponad wiedzę i miłość ciągle jeszcze hamowane ludzkimi ograniczeniami. Kiedy szczerą miłość doskonale wyzwala wolę, by dać jej odpocząć w Bogu, staje się ona choć przez chwilę *boska*, kochając i postępując tak, jak On ukochał i postępował ⁴⁵¹.

We wczesnych swoich pismach święty Bernard ubolewa, że ten odpoczynek nigdy nie może trwać długo w tym życiu i nigdy nie może być doskonały, zanim dusza nie zostanie całkowicie uwolniona od doczesnego ciała.

⁴⁵⁰ Por. T. Merton, *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 94 - 95.

⁴⁵¹ Por. T. Merton, *A Balanced Life ...*, dz. cyt. s. 178 - 179.

Nieuchronnie cofamy się na nasz własny poziom. Jesteśmy zmuszeni zapewniać byt ciała i wychodzić na zewnątrz samych siebie w pewnej liczbie działań społecznych, niezależnie od tego, na ile jesteśmy kontemplatykami. Ale podczas krótkiego zachwytu doskonałego zjednoczenia, dusza nie zaprzęta się już myśleniem o sobie, ani o innych ludziach. Zatraca się ona w Bogu tak, że *ani rozum o sobie, ani wola o nikim innym nie pamięta*. Nie mogłaby ona *działać*, nawet gdyby chciała. To doskonałe zjednoczenie z Bogiem opisane jest w sławnym fragmencie traktatu *O stopniach pokory i pychy*. Pojęcia odpoczynku i spokoju są tu odpowiednio podkreślone. Taka jest nagroda dla duszy, która wcześniej wykazała dużo wspańałości w życiu czynnym, w którym nabywała cnót. „*Ozdobiona kwiatami i obłożona owocami, czyli dobrymi uczynkami i cnotami, prowadzona jest do komnaty Króla, dla którego omdlewa z miłości. Tu krótko, jakby przez pół godziny, gdy w niebie zapadło milczenie, odpoczywa w upragnionych objęciach. Zasypia, ale jej serce czuwa, bo zgłębia tajemnice Prawdy, aby potem wróciwszy do siebie, karmić się jej wspomnieniem*” (SC 22.14) ⁴⁵² .

Terminy te dokładnie tłumaczą nauki świętego Bernarda, że odpoczynek kontemplacji jest naprawdę wyższą formą działania. W rzeczy samej jest to wyższa działalność i najbardziej korzystna sprawa, w jaką mnich może się zaangażować. *Sapientiae otia negotia sunt - odpoczynek mądrości to prawdziwa praca!*. Poruszona bezpośrednio i biernie przez Ducha Świętego dusza, przenika wraz z Nim głębię spraw Bożych. Zdobywa zasób doświadczalnej mądrości, z której potem wyciągnie ona mocną i efektywną naukę, żywą i skuteczną wtedy, kiedy zostanie wezwana, by głosić Słowo Boże ⁴⁵³ .

Nawet jeśli kontemplacja nie jest pełnym uniesieniem, jej entuzjastyczny charakter przeważnie przynosi *odpoczynek* od zewnętrznego życia czynnego i od wewnętrznego działania, polegającego na zaprzętaniu swoich myśli sprawami cielesnej i społecznej egzystencji. Jest to życie, w którym nie ma żadnych zakłóceń - *non turbari penitus - nie być zbyt niepokojonym*. Cieleśna

⁴⁵² Por. T. Merton, *St. Bernard of Clairvaux ...*, dz. cyt. s. 166 - 167.

⁴⁵³ Por. Tamże, s. 171.

działalność jest przeszkodą w kontemplacji. Jest to życie w całkowitej miłości, w której nic innego poza nią nie jest ani znane, ani pożądane. Miłość jest jedyną transcendentną czynnością kontemplatyka, która ogarnia wszystkie inne działania i podnosi je na swój własny, nadrzędny poziom wolności i spoczynku. Być uniesionym przez Ducha Świętego w tej boskiej miłości oznacza więc wyrzeczenie się wszystkich innych uczuć, wszystkich innych zajęć, nawet względnie interesownego, wewnętrznego działania nadziei - takiej, która liczy na coś innego poza miłością. Spoczynek kontemplacji osiąga się wtedy, gdy nie pozostaje już żadnej przeszkody dla naszej czystej miłości Boga ⁴⁵⁴.

Głównym powodem, dla którego ta mistyczna i czysta miłość do Boga jest jednocześnie najwyższą czynnością i doskonałym spoczynkiem, jest fakt, że jest ona wytwarzana w nas nie przez naszą własną energię i inicjatywę, ale przez bezpośrednie działanie Ducha Świętego. Mądrość włana nie jest więc ze swej natury *pracochłonna*, ponieważ wytwarzana jest w nas bez wysiłku z naszej strony, biernie, jako dar od Boga. Ta spokojna bierność jest jednym ze źródeł *aromatu* bądź *smaku* (*sapor*), który czyni mądrość (*sapientia*) tym, czym jest - *smakowitą wiedzą* (*sapida scientia*). *Gdzie jest miłość, tam nie ma trudu, lecz smak*. Uświęcająca pasywność miłości, która przywraca *smak* do rzeczy boskich przez ukryte, wewnętrzne działanie Ducha Świętego, naprawia nieszczęście grzechu pierworodnego, który skazał nas na egipską niewolę pracy dla własnej satysfakcji i zaspokojenia namiętności. Ale mądrość wznosi nas również ponad pracę o przeciwnym charakterze, *agere contra*, właściwą drodze ascetycznej, w której walczymy mężnie przeciwko naszym namiętnościom, by bogobojnie służyć Panu. Mistyczna kontemplacja dopełnia i udoskonala pracę ascetycznego oczyszczenia. W bierny sposób leczy ona i uzdrawia rany grzechu pierworodnego oraz odbudowuje zdrowie duszy w taki sposób, którego nie mogłoby osiągnąć nasze własne działanie. *„I teraz mądrość pracowicie zwalcza zło w umysłach, do których wkroczyła, wyniszczając smak zła, który to zło przywlekło, lepszym smakiem. Mądrość, gdy wkracza - o ile tylko osłabia gust cielesny - oczyszcza umysł, uzdrawia i naprawia podniebienie serca. Dobro*

⁴⁵⁴ Por. T. Merton, *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 133.

odczuwa smak zdrowym podniebieniem, odczuwa smak mądrość, nad którą u dobrych nie masz nic lepszego” (SC 22.1) ⁴⁵⁵ .

Gdzie indziej św. Bernard tłumaczy, że sen kontemplacji jest w rzeczywistości przebudzeniem do wyższego życia i wyższej wiedzy. W objęciach mistycznej mądrości Oblubienica wzniesiona jest ponad pokusy i roztargnienia, które zwykle przypadają człowiekowi w udziale. W tym sensie również kontemplacja przynosi odpoczynek od pracy i kres wewnętrznej działalności. Uwalnia nas ona, przynajmniej chwilowo, od konieczności walki z pokusami i roztargnieniem. Oświeca inteligencję bez wysiłku z jej strony i porusza wolę w zachwycie boskiej miłości. Wreszcie, kontemplacja jest *anielską śmiercią*, która oswabadza nas nawet z ludzkiego sposobu pojmowania za pośrednictwem obrazów i pojęć. To również jest wyższym stopniem odpoczynku i uspokojenia - snem, który zamyka nasze oczy na wszelkie ludzkie światło, ale otwiera je na światło Boże ⁴⁵⁶ .

Z wszystkich tych tekstów wynika w sposób oczywisty, że życie kontemplacyjne, jak postrzega je św. Bernard, nie jest w żadnym wypadku życiem poświęconym studiom, a jeszcze mniej naukowym badaniom. Skoro jednak mistyczne zrozumienie jest zgłębianiem tajemnic naszej wiary i skoro kontemplacyjna mądrość żywiona jest przez samo Słowo, oczywiste jest, że przygotowujemy się do niego przez naszą *lectio divina*. Kontemplacja jest po prostu posiadaniem przez doświadczenie tego, co przeczytaliśmy w Piśmie. Dusza zatem spontanicznie szuka Boga w Piśmie, *mając pewność, że znajdzie tam Tego, kogo pragnie* (SC 23,3). To pragnienie nie może być zaspokojone przez nic innego niż *pocałunki Jego ust* - przez samego Boga, udzielającego się duszy sekretnie w mistycznym doświadczeniu, odrzucającym widzialne zmysłowo obrazy i postacie, w których przyszedł On przebrany. Święty Bernard wiedział, że te ukryte znaczenia Pisma były objawiane bardziej doskonale duszy medytującej wśród lasów niż studentowi w skryptorium ⁴⁵⁷ .

⁴⁵⁵ Por. T. Merton , *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 79 - 81.

⁴⁵⁶ Por. Tamże , s. 84.

⁴⁵⁷ Por. T. Merton , *The Wisdom of the Desert* , Chicago 1960 , s. 62 - 64.

Są jeszcze dwa aspekty *ciszy i odpoczynku* kontemplacji. Odpoczynek mądrości wlanej jest proporcjonalny do sekretności i ukrycia prawd, które smakujemy w ich istocie. A ta sekretność sprawia w zamian, że odpoczywamy w czystej i bardziej intymnej zażyłości z boskim Oblubieńcem, który objawia się doskonale w wewnętrznym sanktuarium duszy, do którego nie może się dostać nikt inny, jak tylko On. Święty Bernard dopełnia swych nauk dodając, że spokój boskiego zjednoczenia płynie w istocie z doświadczenia nieskończonego, Bożego miłosierdzia. *Miejsce*, w którym *widzimy* miłosierdzie Boże, jest miejscem Jego pokoju, „*gdzie spokojny Bóg uspokaja wszystko, a przypatrywać się spokojnemu, to osiągnąć spokój*” (SC 23,16). Jednakże kontekst tego stwierdzenia mówi nam, że nie cała kontemplacja jest doskonale *cicha*. Przeciwnie, we fragmencie, który można porównać do Nocy Ciemnej św. Jana od Krzyża, św. Bernard opisuje inne *miejsce* czy *stopień* natchnionej kontemplacji, w którym Bóg jawi się nam nie jako łagodny i spokojny w swym miłosierdziu, ale straszliwy w swych wyrokach. I tu również wydobywa wiany i doświadczalny charakter tej kontemplacji (SC 23,11) ⁴⁵⁸.

Istnieje w końcu i całkowicie *niespokojna* kontemplacja, która w ogóle nie jest kontemplacją wlaną. Jest to rodzaj kontemplacji nabytej, która wznosi się ku Bogu w podziwie, ale kończy się niepokojem i zamieszaniem, ponieważ jest dziełem wyłącznie naszych własnych sił, które czują się sparaliżowane boskim światłem, nieskończenie przekraczającym ich rozumienie. Staramy się dążyć w stronę nieba, lecz uderzamy naszymi skrzydłami na próżno, nigdy nie odrywając się od ziemi. W takiej kontemplacji nie ma odpoczynku, a jedyną jej zaletą może być rozbudzenie w nas głodu i pragnienia prawdziwego doświadczenia Boga. Fakt, że ta kontemplacja nie jest odpoczynkiem, oznacza dokładnie, że nie jest ona kontemplacją. Skoro jest całkowicie wypełniona wysiłkiem, brak jej elementu doświadczalnego, który stałby się podstawą prawdziwej mądrości. Ponieważ jednak terror Boga w ciemności jest biernie natchniony, to mimo iż nie przynosi on odpoczynku, jest również *początkiem mądrości* ⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ Por. T. Merton, *The Wisdom of ...*, dz. cyt. s. 66 - 68.

⁴⁵⁹ Por. Tamże, s. 70.

Święty Bernard tłumaczy, że mądrość kontemplacji jest oznaką pełnej duchowej dojrzałości, a przez to doskonałości i świętości duszy. Dojrzałość i piękno przygotowują duszę do zaślubin ze Słowem, i zobaczymy później, że jednym z dowodów na to, że to małżeństwo nastąpiło, jest nadprzyrodzona owocność apostołstwa karmionego przez mistyczną kontemplację. Święty Bernard ostrożnie odróżnia poryw duszy spoczywającej w Bogu od innego, bardziej owocnego *excessus*, w którym wychodzi ona naprzeciw innym duszom. Apostołstwo jest wielką pracą i wielką łaską, ale prace, jakich wymaga, powstrzymują doskonałe zjednoczenie w Bogu do czasu, gdy znów będziemy z Nim sami w kontemplacji. Tam możemy na nowo otrzymać wolność ducha zatopionego w Bogu i niezdolnego już myśleć o sobie. *„W tym ostatnim rodzaju dusza wykracza poza zmysły cielesne i oddziela się od nich, i ta, która odczuwa Słowo, nie odczuwa siebie: Tak dzieje się, gdy umysł pociągnięty niezwykle słodyczą Słowa, niejako sam siebie kradnie i uprowadza, i sobie samemu się wymyka po to, by korzystać ze Słowa. Całkiem inaczej oddziałuje Bóg na duszę, która wydaje owoce Słowa, a inaczej na tę, która z owoców korzysta. Tego pierwszego ponagla potrzeba bliźniego, tego drugiego zaprasza słodycz Słowa. Tak jak matka, szczęśliwa jest z powodu dziecka, ale szczęśliwsza w ramionach małżonka. Jest rzeczą dobrą uratować wielu, ale oddalić się i być ze Słowem - znacznie przyjemniejszą”* (SC 85,13) ⁴⁶⁰ .

Sam boski Oblubieniec, choć posyła czasami swą małżonkę, by troszczyła się o dusze, częściej stara się zazdrośnie strzec i bronić jej kontemplacyjnego spokoju. To właśnie z tego powodu otacza ją swoim prawym ramieniem, a lewe trzyma pod jej głową, ostrzegając wszystkich, by pozwolili jej odpoczywać na Jego łonie i nie przerywali jej kontemplacyjnego snu. *„Starając się gorliwie o spokój swojej Oblubienicy, przyzwyczajony, że śpi w Jego ramionach, by przypadkiem jakieś zmartwienie lub niepokój nie budziły jej ze słodkiego snu”* (SC 9.7) ⁴⁶¹ .

⁴⁶⁰ Por. T. Merton , *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 86 - 87.

⁴⁶¹ Por. T. Merton , *The Monks of the Golden ...*, dz. cyt. s. 118 - 119.

Niemniej jednak odpoczynek Oblubienicy w ramionach boskiego Oblubieńca nie może być uważany na ziemi jako kres sam w sobie. Musi on wydać na świat dzieci Boga i apostołskie owocowanie jest samo w sobie dowodem, że nasza kontemplacja jest autentyczna. „*Po tym, że jesteś brzemienna, poznasz, że zostałam pocałowana*” (SC 52.2). Mimo że dusza odnajduje Słowo w głębokiej samotności i sekretnej intymności, kontemplacja Jego miłosierdzia nie jest jej udzielona wyłącznie dla niej samej. W przeciwnym razie byłaby ona w pewnym sensie bezpłodna. „*Sama zostałam wprowadzona, ale nie mnie samej to przynosi korzyść. Moja korzyść jest korzyścią was wszystkich*” (SC 23.2). Tymi słowami św. Bernarda możemy przejść do rozważań nad znaczeniem i wartością życia *mieszanego*, czyli apostołskiego⁴⁶².

Święty Bernard nie cierpi gorączkowego aktywizmu, niekarmionego życiem wewnętrznym, niekierowanego żadną nadprzyrodzoną mocą, a pobudzanego naturalną niecierpliwością, która tak naprawdę jest subtelną formą lenistwa. Takie lenistwo, znane Kasjanowi i Ojcom Pustyni, ucieka się do działań i kontaktów ze światem, gdyż nie jest w stanie udźwignąć trudu wymaganego przez życie spędzane w odosobnieniu i na rozmyślaniu. Święty Tomasz z Akwinu zauważył, że chociaż od apostoła może być wymagane pewne poświęcenie kontemplacyjnej ciszy, dla dobra dusz, i poświęcenie to jest oznaką większej miłości do Boga, to jednak zdarza się w wielu wypadkach, że ludzie aktywni odsuwają się od kontemplacji i wybierają działanie tylko dlatego, że życie wewnętrzne wydaje im się nużące⁴⁶³.

Prawdziwie nadprzyrodzony apostołat nie może płynąć ze zwykłej *curiositas*. Święty Bernard nie ścierpi nauczania niebędącego niczym innym jak tylko porywem naturalnego samozadowolenia, które nie jest w stanie powstrzymać podniecenia z odkrycia *nowej idei*. Byłoby ono tylko pijaństwem wywołanym przez „*wino świeckiej nauki, które upija, ciekawością wszakże, a nie miłością, napęlnia, ale nie karmi; nadyma, ale nie buduje; napycha brzuch, ale nie wzmacnia*” (SC 18.2)⁴⁶⁴.

⁴⁶² Por. T. Merton, *The Monks of the Golden ...*, dz. cyt. s. 122.

⁴⁶³ Por. T. Merton, *The Wisdom of ...*, dz. cyt. s. 73 - 74.

⁴⁶⁴ Por. T. Merton, *A Balanced Life of ...*, dz. cyt. s. 113 - 114.

Musimy z całych sił opierać się pokusie wylewania naszych pomysłów na innych, gdy sami nie zostaliśmy jeszcze napełnieni Duchem Świętym albo powołani przez Niego do apostołstwa. Byłoby to całkowicie fałszywą miłością, byśmy byli „*chętni uczyć tego, czego sami się nie nauczyliśmy, i rządzić innymi nie umiejąc panować nad sobą*” (SC 18.1). Taki obłąkany zamysł oznaczałby pragnienie, by być większym i doskonalszym niż sam Bóg. „*Albowiem Bóg zlewa na nas światło i miłość ze swej własnej nieskończonej pełni. Mielibyśmy więc próbować wylewać dobra na innych czerpiąc z naszej własnej pustki?*” (SC 18.4). Nie możemy skłaniać się do tego fałszywego apostołstwa, argumentując, że *miłość nie szuka swego* i twierdząc, że zobowiązani jesteśmy stawiać dobro innych przed własnym. „*Nie możemy dać innym tego, czego sami nie posiadamy - jakież byłby pożytek z apostołstwa, które nie zaszczepiałoby innym miłości Bożej?*” (SC 18.3). Skoro kontemplacja jest darem od Boga i nie może być osiągnięta tylko ludzkim wysiłkiem, oczywiste jest, że życie mieszane, które płynie z nadmiaru kontemplacji, jest również szczególnym darem od Boga. Do tego życia musimy być specjalnie przez Boga wybrani. Mowa 18. na *Pieśń nad pieśniami* jest jednym z najdokładniejszych opisów *mieszanego* powołania według św. Bernarda. Pamiętajmy zawsze, że nie mówi on tu o powołaniu właściwemu *zakonom mieszanym*, a jeszcze mniej o uzdolnieniach, które mogą być wystarczającą oznaką powołania do takiego zakonu. Mówi on o wezwaniu, by przejść z kontemplacji do opieki nad duszami. Rozpatruje jednak to wezwanie przede wszystkim w odniesieniu do sfery życia monastycznego i rozważa je w tym stopniu, w jakim pozostaje ono pod wpływem Ducha Świętego⁴⁶⁵.

Kazanie 18. *In Cantica* rozpoczyna się stwierdzeniem, że Duch Święty działa w duszach mnichów w dwojaki sposób. Z jednej strony kształtuje w naszych duszach cnoty, z drugiej działa przez nas dla zbawienia innych. Jest to dobrze znane, scholastyczne rozróżnienie między *gratia gratum faciens* i *gratia gratis data*. Kontemplacja należy do pierwszego rodzaju, a apostołstwo do drugiego. Tak więc od samego początku św. Bernard stwierdza całkiem jasno, że życie *mieszane*, w swym najwyższym i najściślejszym sensie, jest powołaniem

⁴⁶⁵ Por. T. Merton, *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 93 - 96.

charyzmatycznym. Przynosi ono owoce dzięki działaniu - w duchowym porządku - specjalnych łask i darów, udzielonych nam nie tylko dla nas samych, ale przede wszystkim po to, aby wpłynąć na innych. Święty Bernard wymienia kilka z nich. Są to charyzmaty św. Pawła i pierwotnego Kościoła: „*słowo wiedzy, czyli mądrości, dar uzdrawiania, prorocstwo*” (SC 18.5) ⁴⁶⁶ .

Święty Bernard tłumaczy dalej, że obowiązkiem mnicha, który zdał sobie sprawę z *obu* tych dążeń w sobie, jest uważać bardzo, by nie dawać innym tego, co zostało dane mu dla niego samego, a jeszcze bardziej, by nie zatrzymywał dla siebie tego, co otrzymał dla pożytku innych. Przykładem pierwszego błędu jest przelewanie na innych owoców niedojrzałego życia wewnętrznego, niebędącego jeszcze doskonałym, przez co traci się korzyści płynące z łaski danej nam dla naszego osobistego, duchowego wzrostu. Drugim błędem jest *falszywa pokora*, jaką widzieliśmy w kontekście słów potępienia skierowanych przez św. Bernarda do kanonika Ogera - owa *bezużyteczna i nikczemna cisza*, w której powstrzymujemy *dobre słowo, które mogłoby przynieść korzyść dla wielu* (SC 18.6). Zarazem po tym następuje słynna metafora o *kanalach i zbiornikach*. Święty Bernard wydaje się odczuwać, że błąd rozrzutnych *kanałów* jest bardziej rozpowszechniony niż błąd skąpych *zbiorników*. I rzeczywiście, któż nie widzi, z jaką łatwością natura ludzka ma zwyczaj zakładać bez powodu, że doszła już do pełni cnót i mądrości, i że nadszedł czas, by głosić dobrą nowinę i czynić dobro dla innych? To założenie nie jest w najmniejszym stopniu miłością. Nie czyni dobra ani naszemu bliźniemu, ani nam. Rzeczą prawdziwej miłości jest czekać, dopóki nie będzie miała czegoś do ofiarowania, a potem tego w nadmiarze. „*I roztropna miłość wylewa się, a nie wycieka*” (SC 18.7) ⁴⁶⁷ .

Najważniejsza część tego kazania ukazuje, jak życie wewnętrzne stopniowo rozwija się w nas i buduje aż do kontemplacji, która skuteczniej wytwarza miłość mocną i czystą wystarczająco, by wylać się i udzielić innym, nie wywołując innego niż dobry skutek tego działania dla naszej duszy. Zacytujmy opis tej wlanej miłości Boga i bliźniego, zrodzonej z mistycznej

⁴⁶⁶ Por. T. Merton, *St. Bernard of Clairvaux ...*, dz. cyt. s. 189.

⁴⁶⁷ Por. Tamże, s. 190.

kontemplacji. *„Taka miłość kocha z gorliwością, która przystoi przyjacielowi Oblubieńca, płonie nią wierny i roztropny sługa, którego Pan postawił nad swą służbą. Ta miłość napelnia go, staje się coraz gorętsza, wrze i wylewa się bez niebezpieczeństwa, zrywa więzy i rozlewa się wołając: Któż odczuwa słabość, bym i ja nie czuł się słaby? Któż doznaje zgorszenia, żebym i ja nie płonął? Pozwól tej miłości nauczać i przynosić owoce, niech odnawia znaki i czyni nowe cuda - nie ma w niej miejsca na próżność, gdyż miłość wszystko wypełnia. Pełnią prawa i serca jest miłość, jeśli tylko jest pełna”* (SC 18.8) ⁴⁶⁸ .

Święty Bernard zwraca następnie uwagę na wielkie niebezpieczeństwo promowania do opieki nad duszami tych, którzy nie posiadają miłości takiej jak ta: *„Niebezpiecznie jest powierzać godności tym, którzy jej nie posiadli, nawet gdyby się wydawało, że odznaczają się innymi cnotami”* (SC 18.9). Aby nie wywołać powszechnej fali rozpaczony wśród przełożonych, mistrzów nowicjatu i kierowników duchowych, możemy wspomnieć stwierdzenie św. Teresy, że nawet bez modlitwy mistycznego zjednoczenia dusza może dojść, dzięki ofiarnemu ćwiczeniu się w cnotach, do stopnia miłości równego temu, który płynie z mistycznego zjednoczenia. Miłość ta jest w efekcie tym samym, co mistyczne zjednoczenie, chociaż nie może smakować pociechy właściwej dla jasno rozpoznawalnej mistycznej kontemplacji. *„Pan prosi nas tylko o dwie rzeczy: miłość Jego majestatu i miłość bliźniego. To do tych dwóch cnót musimy dążyć, i jeśli osiągniemy je w stopniu doskonałym, spełnimy Jego wolę i będziemy z Nim zjednoczeni”* (TW V.3) ⁴⁶⁹ .

Porównując życie czysto kontemplacyjne z powołaniem do opieki nad duszami św. Bernard mówi nam, że to drugie jest trudniejsze, bardziej niebezpieczne, bardziej wartościowe, bardziej konieczne i doskonalsze. Spotkaliśmy już parę tekstów, w których to głosił. *„Nie jest tak samo łatwo pobożnie być cichym i owocnie pracować, pokornie być poddanym i pożytecznie zarządzać”* (SC 19.3). Narażony na więcej okazji do grzechu i niedoskonałości, przełożony i przewodnik dusz musi być silniejszy od mnicha powołanego do

⁴⁶⁸ Por. T. Merton , *Loretto and ...*, dz. cyt. s. 141 - 142.

⁴⁶⁹ Por. T. Merton , *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 126.

spoczynku Marii. Jednakże ta sama miłość, która skłania przełożonego, by poświęcił czasowo odpoczynek i spokój kontemplacji, by pomóc innym odnaleźć Chrystusa, usunie skazy niedoskonałości, jakich nabawi się w pracy apostołskiej. Miłość zakrywa wiele grzechów. Święty Bernard wnioskuje stąd, że kontemplatyk, który, jak Maria, cieszy się czystością serca w życiu cichym i odosobnionym, czyni naprawdę dobrze. Ale ten, kto został powołany przez posłuszeństwo lub miłosierdzie do opieki nad innymi duszami, ma powołanie lepsze i wspanialsze od powołania Marii. *„Albowiem gdy czujnie uważasz na samego siebie, dobrze czynisz, lecz ten, kto czyni dobro dla wielu, czyni coś lepszego i odważniejszego”* (SC 12.5). Zostać tak wyniesionym ponad siebie przez Bożą miłość, że nie żyje się już dla siebie, lecz tylko dla innych, oznacza posiadać najcenniejszy olejek miłosierdzia i miłości do namaszczenia nie tylko stóp Jezusa, ale całego Jego Mistycznego Ciała. Ten *olejek* jest o wiele doskonalszy - mówi Święty Bernard - od dwóch pozostałych symbolizujących powołanie do pokuty i do kontemplacji. *„O ty, który jesteś duszą tak przejętą, tak przepojoną rosą miłosierdzia, tak obfitą w majątek pobożności, tak stojącą się wszystkim dla wszystkich, tak upodabniającą się do wyrzuconego naczynia, by być zawsze obecną i pomocną wszystkim, tak martwą dla siebie samej, by żyć dla innych – z pewnością posiadasz trzeci, najlepszy olejek namaszczenia”* (SC 19.6)⁴⁷⁰.

Wezwanie do życia Marty w poświęceniu dla dusz i pracy apostołskiej jest zatem nadrzędne w stosunku do pokuty Łazarza i kontemplacji Marii, ponieważ wymaga przeobfitej, boskiej miłości. Ta przeobfitość przechodzi w pewnym stopniu w *ekstazę* (*excessus*), wyzuwając nas całkowicie z siebie samych. Stąd św. Bernard może głosić, że *„powołanie apostołskie jest dalece przewyższające oba pozostałe”* (SC 19.9). Najdoskonalsze dusze w klasztorze to te, które łączą w sobie zdolności Marii, Marty i Łazarza. Prawdą jest, przyznaje św. Bernard, że zwyczajna droga do doskonałości prowadzi wzdłuż jednej z tych dróg. Niemniej szczególna świętość zarezerwowana jest dla tych, którzy łącząc w sobie kontemplację Marii z pokutą Łazarza przynoszą tak obfite owoce miłości, że są

⁴⁷⁰ Por. T. Merton, *St. Bernard of Clairvaux ...*, dz. cyt. s. 205.

również w stanie poświęcić się całkowicie innym w apostołskiej pracy Marty. Dusza, która posiada te trzy, jest doskonała⁴⁷¹.

Miłość właściwa życiu *mieszanemu*, karmiąc się przeobfitą miłością Boga, jaką odnajduje w kontemplacji, jest czymś w rodzaju żarliwej miłości męczennika. Pamiętajmy, że św. Bernard zakłada cały czas, że apostoł ma przemożną, pełną uczucia skłonność do prymatu kontemplacji i że wezwanie do opieki nad duszami, choć apeluje słodko do jego głębokiej, braterskiej miłości, najczęściej oznacza kosztowne poświęcenie. Za każdym razem, gdy przełożony czy kierownik duchowy pozostawia ciszę kontemplacji, by zająć się potrzebami dusz, oddaje duchowo swe życie swoim przyjaciom. I to jest znamię największej miłości! „*Ponieważ ilekroć przerywa on swe duchowe studium dla jednego z najmniejszych swych braci, w sposób duchowy oddaje za niego swoją duszę*” (SC 20.3). Porzucić objęcia Słowa, by doprowadzić do Niego dusze, znaczy umrzeć natychmiast dla Niego i dla nich. Ta miłość aż do śmierci jest zasadniczym pięknem Oblubienicy. Właśnie to ponad wszystkim innym czyni ją Jego miłością, Jego gołębicą, Jego najpiękniejszą. Oczywiście, jeśli miłość apostoła jest nadrzędna względem miłości kontemplatyka, to tylko z jednego powodu: jest nim rozwój kontemplacyjnej miłości - owoc kontemplacji. Jest to jeden ze znaków, że dusza naprawdę zjednoczyła się ze Słowem w mistycznej modlitwie, ponieważ jest to efekt mistycznej modlitwy. „*Prawdziwa i czysta kontemplacja ma to do siebie, że umysł, który gwałtownie zapala Bożym ogniem, napętnia taką gorliwością i pragnieniem pozyskania dla Boga tych, którzy by Go podobnie kochali, że chętnie przerwie spokój kontemplacji dla kaznodziejstwa*” (SC 20.5)⁴⁷².

Przy naiwnym realizmie swoich czasów, złagodzonej wszakże przez eufemistyczne użycie słowa *pocałunek* (*osculum*), św. Bernard mówi, że dowodem na to, iż dusza otrzymała pocałunek Oblubieńca, jest fakt, że staje się zdolna zrodzić i doprowadzić dusze do Jego miłości. „*Po tym, że jesteś brzemienna, poznasz, że otrzymałaś pocałunek*” (SC 20.7). Mając na myśli taki sens, św.

⁴⁷¹ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 93 - 94.

⁴⁷² Por. T. Merton, *The Cloud and ...*, dz. cyt. s. 68 - 69.

Bernard może powiedzieć, że dzieło nauczania jest lepsze i bardziej konieczne niż kontemplacja: „*Piersi, którymi karmisz maluczkich, tych, których poczęłaś, są lepsze, to znaczy bardziej konieczne niż wino kontemplacji*” (SC 20.8). To w takim właśnie sensie, choć mocno ostrzega, że musimy zawsze przedkładać i wybierać kontemplację przed działaniem, stwierdza, że mimo to przychodzi czas, kiedy nie możemy już dłużej z uporem i gorliwością trwać w radościach kontemplacji, ale należy się ich wyrzec dla dobra dusz: „*Nie domagaj się zbytnio pocałunku kontemplacji, gdyż piersi nauczania są lepsze*” (SC 21.3)⁴⁷³.

Istnieje również inne, bardzo istotne określenie tej doktryny. Święty Tomasz, idąc za św. Augustynem i używając terminów, które św. Bernard sam zapożyczył od Biskupa Hippony, pokazuje, że miłość apostołska nigdy nie może żądać całkowitego porzucenia kontemplacji. Bo jakże? Jeśli nasza miłość wobec dusz i nasza zdolność do pomagania im opiera się istotnie na naszym kontemplacyjnym zjednoczeniu z Bogiem, musimy koniecznie powrócić do tego zjednoczenia, by odzyskać na nowo zapał i siłę, które stopniowo ochładzają się, w miarę jak zużywamy się w Jego służbie. Zatem powołanie apostołskie, jak je postrzegają św. Bernard i św. Tomasz, nie zastępuje kontemplacji. Jest dodane do kontemplacji i staje się integralną częścią wewnętrznego, kontemplacyjnego życia duszy doskonale zjednoczonej ze Słowem⁴⁷⁴.

Zatem w tym samym stopniu prawdą jest powiedzieć, że musimy opuścić działanie dla kontemplacji, jak że musimy opuścić kontemplację dla działania. Skoro skuteczność naszej pracy dla dusz zależy od naszej jedności z Bogiem, jasne jest, że mamy podwójny obowiązek: nie tylko pracować dla innych, ale odżywiać nasze własne dusze modlitwą i kontemplacją. Świętość w życiu mieszanym w żaden sposób nie polega tylko na wielkodusznym poświęceniu naszego czasu i energii dla innych dusz. Zależy przede wszystkim od rozwagi, która ukazuje nam właściwą proporcję między działaniem i kontemplacją we wszystkich konkretnych sytuacjach i potrzebach naszego własnego życia. Musimy w każdej chwili odpowiadać na poruszenia łaski, która nie zawsze

⁴⁷³ Por. T. Merton, *Trappist Life ...*, dz. cyt. s. 77 - 78.

⁴⁷⁴ Por. T. Merton, *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 116.

wskazuje nam ten sam kierunek. Raz wezwie nas od modlitwy do pomocy duszom, innym razem powoła nas z powrotem do spokoju i ciszy kontemplacji⁴⁷⁵.

Jedną z najważniejszych i najbardziej charakterystycznych cech nauczania św. Bernarda o działaniu i kontemplacji jest nacisk, jaki kładzie na fakt, że Marta i Maria nie są wrogami, lecz siostrami. Żyją razem w jednym domu. Kochają się, pomagają sobie, uzupełniają się wzajemnie. Jedna nie może się obejść bez drugiej. Błędem jest więc poszukiwać doskonałości, wykluczając jedną lub drugą, czy to z naszych dusz, czy to z klasztorów. „*Te dwie są towarzyszkami i żyją razem, ponieważ Marta jest siostrą Marii*” (SC 51.2)⁴⁷⁶.

Teraz jesteśmy przekonani, że kontemplacja wspomaga działanie. Liczne teksty, jakie przytoczyliśmy, nie pozostawiają w tej kwestii żadnej wątpliwości. Czy jesteśmy jednak w równym stopniu przekonani, że działanie wspomaga kontemplację? Być może zaskoczeniem będzie dowiedzieć się, że właśnie działalność apostolska, ze wszystkimi swymi niebezpieczeństwami, trudami i roztargnieniem wspiera i inspiruje kontemplującą duszę właśnie w jej życiu w modlitwie i zjednoczeniu z Bogiem. Prawdopodobnie zbyt szybko gotowi jesteśmy upraszczać związki zachodzące między Martą i Marią i twierdzić, że działanie nie jest niczym innym, jak tylko złem koniecznym. Zakładamy, że zawsze prowadzi ono do roztargnień i błędów. Mamy wrażenie, że powinniśmy zawsze ubolewać nad potrzebą, która odciąga nas od modlitwy i kieruje ku działaniu. Naszą jedyną nadzieją wydaje się być to, że Jezus nie będzie patrzył na chore skutki tej smutnej konieczności, na którą naraziliśmy się z posłuszeństwa, bez miłości do ukochanych przez Niego dusz. Ale czy jest to prawdziwy obraz? Nie. Nie według św. Bernarda. Święty Bernard nie uważał bowiem, że miłość kontemplacyjna powinna żywić się stroniem od wszystkich, nieznajomością z kimkolwiek, niekochaniem nikogo i trwaniem w nieustannym, głębokim rozmyślaniu. Z pewnością nie jest to praktyczny przepis dla cystersów prowadzących życie wspólne⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Por. T. Merton, *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 83.

⁴⁷⁶ Por. T. Merton, *A Man in the Divided ...*, dz. cyt. s. 93 - 94.

⁴⁷⁷ Por. T. Merton, *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 53.

W pięćdziesiątej siódmej mowie na *Pieśń nad Pieśniami* zastajemy św. Bernarda w jednym z najbardziej charakterystycznych dla niego nastrojów, opisującego, jak to dusza kontemplująca jest stale gotowa na *odwiedziny* boskiego Oblubieńca. Albowiem - stwierdza - jeśli jesteśmy synami Boga, powinniśmy zdać sobie sprawę, dzięki działaniu Ducha Świętego, że jesteśmy także Jego dziedzicami. Co jest naszym dziedzictwem? Sam Bóg. Być synami i dziedzicami Boga, współdziedzicami z Chrystusem, oznacza otrzymać od Ducha Świętego głębokie wewnętrzne zapewnienie, że jesteśmy przez Boga kochani. Oznacza to zostać *odwiedzonym* na różne sposoby przez boskiego Oblubieńca naszych dusz. Znaczy to zawrzeć znajomość i rozpoznać Go w tych wizytach: „*Będzie on często odwiedzany. Nigdy nie będzie nieświadomy czasu jego wizyty, chociaż Ten, kto odwiedza w duchu, przychodzi ukradkiem i potajemnie, jak nieśmiały kochanek*” (SC 57.4). Co więcej, oznacza to rozpoznanie Go podczas wszystkich Jego wizyt, we wszystkich Jego przebraniach. Wówczas, oczywiście, dusza prawdziwie kontemplacyjna, która zostaje powołana również do apostołskiej działalności, rozpozna nadejście boskiego Oblubieńca nie tylko podczas natchnień wzywających ją do modlitwy, samotności i pokory, ale i tych, które wzywają ją do opieki nad duszami. Skoro to On ją powołuje, dusza musi chętnie poświęcić spoczynek w modlitwie, którym się rozkoszuje, by uradować Go, działając jako Jego narzędzie dla zbawienia drogiej Mu duszy. „*Pojawia się teraz głos, który delikatnie i pieszczotliwie daje do zrozumienia wolę Bożą, który nie jest niczym innym, jak miłością, która nie może pozostawać bezczynna, skłaniając i przekonując do spraw Bożych. Oblubienica słyszy go wówczas, wstaje i spieszy z posługą dla dobra dusz. Ostatecznie, jeśli jej miłość do Niego jest prawdziwa, z niecierpliwością będzie pragnęła, by był kochany przez wszystkie inne dusze - napelniona gorliwością i pragnieniem pozyskiwania dla Boga tych, którzy by Go podobnie kochali*” (SC 57.10)⁴⁷⁸ .

Jest jeden wyjątek od reguły św. Bernarda, że każda doskonała dusza łączy w sobie powołania Marty, Marii i Łazarza. Najwyższą doskonałością jest

⁴⁷⁸ Por. T. Merton, *The Sheltering Sky* ..., dz. cyt. s. 136 - 137.

dusza Najświętszej Dziewicy Matki Boga, która nie miała żadnego powodu, by czynić pokutę, ponieważ była wolna od wszelkiego grzechu. Święty Bernard wyjaśnia, że powodem, dla którego ewangelia o Marcie i Marii została wybrana specjalnie na święto Wniebowzięcia, był fakt, że w Dziewicy Matce Boga działanie Marty i owocny odpoczynek Marii zostały zjednoczone w ich najwyższej doskonałości. Jednocześnie, w Ewangelii na to święto nie pojawiła się żadna wzmianka o Łazarzu, ponieważ w domu Dziewicy Matki nie było miejsca na pokutę. Nie potrzebowała ona miotły Łazarza tam, gdzie nie trzeba było zmiatać ⁴⁷⁹ .

Dlatego też w małżeńskiej komnacie Dziewicy jedynie Marta i Maria potrzebne były, by otrzymać Słowo Boga. Jako przykład aktywnej doskonałości Maryi, św. Bernard przywołuje tajemnicę Nawiedzenia. Jej kontemplacja przejawia się w jej milczeniu, jej zachowywaniu wszystkich Bożych słów w swoim sercu. Napęczniona łaską przez swego boskiego syna, Maryja była najmądrzejszą z dziewic, a lampa jej świętości świeci o wiele jaśniej niż świętość wszystkich innych, zarówno ludzi, jak i aniołów ⁴⁸⁰ .

Pięćdziesiąta siódma mowa *De diversis* ukazuje siedem filarów domu mądrości jako pełnię cnót Maryi, Maryja zaś sama jest domem, który Boża mądrość, to jest Słowo Boga, zbudowała dla siebie. Te cnoty sprawiają, że Maryja jest modelem życia czynnego. Święty Bernard wielokrotnie nazywa ją *mulier fortis* i odnosi do niej ostatni rozdział Księgi Przysłów. A jakiegoż większego czynu dokonała Maryja ponad zmiżdżenie głowy węża i zniszczenie, przez siebie samą, wszystkich herezji? Ostatni paragraf tej mowy wskazuje, jak *czynne* życie cnoty przygotowało Maryję na przyjęcie do swego łona Słowa Boga, tak że prawdziwa *kontemplacja* samego Boga mogła przyjąć ciało z jej ciała. Jej najwyższa kontemplacyjna jedność z Bogiem została osiągnięta we Wcieleniu i nigdy później nie została utracona. „*Bowiem (Słowo) najpierw napęłniło umysł niż łono i choć wyszło z łona, nie odeszło z umysłu*” (Epi 1.2). Samo Wcielenie postrzegane jest więc przez Bernarda jako owoc kontemplacji

⁴⁷⁹ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal of ...*, dz. cyt. s. 129 - 130.

⁴⁸⁰ Por. Tamże, s. 131.

Maryi i jej udzielenia nam pełni jej wewnętrzznego życia w jedności z Bogiem. Dlatego w tajemnicy Wcielenia, Maryja jest modelem kaznodziejów i apostołów, ponieważ ten, kto głosi Ewangelię innym ludziom, przynosi ich duszom Chrystusa. „*Ten, kto innym głosi ewangelię, nosi Jezusa w łonie i rodzi Go dla innych, czy raczej innych dla Niego*” (Div 51.674). Cytat ten został wzięty z niezwykłego fragmentu, w którym Najświętsza Dziewica Maryja porównana została do św. Józefa i starca Symeona w jednej z alegorycznych triad trzech żywotów św. Bernarda. Józef niesie Jezusa na swym ramieniu (w drodze do Egiptu) i jest symbolem pokutników. Symeon staje się figurą życia czynnego (*bonos operadores*), ponieważ trzyma Jezusa w ramionach. Błogosławiona Matka, nosząc go w swym łonie, jest figurą kaznodziejów. Można spytać, gdzie życie kontemplacyjne pojawia się w tych trzech postaciach? Wydaje się, że nie ma tu nic oprócz uczynków. Dzieła pokuty, cielesne uczynki miłosierdzia (Symeon) i uczynki apostołstwa (Maryja). Ale sama natura symbolu pokazuje, że w pojęciu św. Bernarda, jak wszędzie indziej, powołanie do głoszenia Ewangelii zakłada pełnię kontemplacji i najbardziej intymne zjednoczenie ze Słowem. Kaznodzieja, który nosi Słowo w łonie, jest oczywiście kontemplatykiem ⁴⁸¹.

Tradycja chrześcijańska zawsze widziała bardzo bliski związek między życiem kontemplacyjnym a poświęceniem się Bogu w dziewictwie. A więc także w Maryi, i przede wszystkim w Maryi, widzimy przenikanie się tych dwu tajemnic. Święty Bernard rozważa fakt, że Maryja wiedziała przez jakieś sekretne objawienie, że dziewictwo jest miłe Bogu, choć konsekrowane dziewictwo nie było w Izraelu znane. „*O, Panno roztropna! O, Panno pobożna! Kto Cię nauczył, iż dziewictwo podoba się Bogu?*” (Miss 3.7). Bernard zapytuje ją, gdzie przeczytała, że dziewice będą śpiewać nową pieśń, ponieważ podążą za Oblubieńcem, dokądkolwiek by poszedł? Nie było takiego nakazu, żadnej rady, żadnego przykładu, za którym mogłaby pójść. Pouczona została przez łaskę Ducha Świętego, który nauczył ją wszystkiego. „*Żywe i skuteczne Słowo Boże, było twoim Mistrzem, zanim zostało twoim Synem i pouczało twój umysł, zanim przyjęło ciało Boć Słowo Boże żywe i skuteczne. Ono Ci się wpięrw stało*

⁴⁸¹ Por. T. Merton, *The Mystical Theology of the Eastern ...*, dz. cyt. s. 255 - 256.

mistrzem niż Synem, pierwszej oświeciło Ci duszę, niż wzięło na się ciało” (Miss 3.8)⁴⁸².

Dziewictwo Maryi i jej podniosła kontemplacja są zatem blisko zjednoczone w zwykłym porządku z jej jedynym i najwyższym powołaniem, by być Matką Boga. Jednym z głównych tematów homilii na temat *Missus est*, które są swego rodzaju traktatem mariologicznym (jednym z pierwszych tego rodzaju) jest pokazanie, w jaki sposób Bóg przygotował dla siebie, w Maryi, najdoskonalszą matkę dla swego boskiego Syna, a potem pozostawił w jej rękach końcową decyzję, od której ostatecznie zależało Wcielenie. Uzdołnił ją do najdoskonalszego aktu miłości wobec siebie, a następnie pozostawił dokonanie tego jej wolnej woli. *Fiat Maryi*, które było jej największym dziełem i w ten sposób kulminacją wszystkiego, co możemy nazwać jej życiem *czynnym*, jest także koroną jej kontemplacji. Możemy dostrzec, że jest to, nade wszystko, samo serce jej *apostolatu*. Jest Królową Apostołów, ponieważ bez niej nie byłoby żadnej Ewangelii i nikogo, kto by Ewangelię głosił⁴⁸³.

Jeśli jednak czynne przygotowanie cnoty, które uczyniło Maryję doskonałą w oczach Boga, prowadziło do Wcielenia, jeśli *apostolskim* owocem tej tajemnicy była obecność Słowa na świecie i nasze odkupienie przez Jego śmierć na krzyżu, to jednak pozostaje prawdą, że samo Wcielenie dokonało się w skrytości kontemplacyjnej samotności Maryi. Rzeczywiście, Nasza Pani Zwiastowania jest Naszą Panią Samotności. Święty Bernard przekonany jest, że Archanioł Gabriel znalazł ją w skrytości jej izdebki, przy drzwiach zamkniętych, kiedy modliła się do Ojca w ukryciu. Kontynuuje: „*Zamknęła więc i tej godziny za sobą Panna roztropna mieszkanko swoje, ale zamknęła je przed ludźmi, nie przed aniołami. I znów: Nie ma zatem potrzeby przypuszczać, że Anioł znalazł otwarte drzwi do Dziewicy, która przecież postanowiła sobie strzec się częstych nawiedzin ludzkich i unikać rozmów, aby ani w czasie modlitwy nie naruszać milczenia, ani czystości nie wystawiać na pokusy”* (Miss 3.1 i 3.2)⁴⁸⁴.

⁴⁸² Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 49 - 50.

⁴⁸³ Por. Tamże, s. 51 - 52.

⁴⁸⁴ Por. T. Merton, *Waters of Siloe* ..., dz. cyt. s. 66 - 67.

Dlatego - mówi św. Bernard - Anioł pozdrawia ją słowami: *Pan z Tobą*. Pan rzeczywiście był już z nią. Była rzeczywiście pełna łaski, ponieważ Bóg był obecny w niej i wypełniał jej niepokalaną i pokorną duszę. Ponieważ woń jej cnót i jej modlitwy wznosząca się jak kadzidło do tajemniczego miejsca spoczynku Słowa w łonie Ojca zbudziła Go jak olbrzyma gotowego do biegu, który wychodząc z wysokości nieba, wyprzedził swego posłańca i sam był obecny w sercu Dziewicy, którą wybrał, zanim anielski posłaniec mógł wejść w ciszę jej komnaty ⁴⁸⁵.

Można by oczekiwać, że dzieła św. Bernarda, uważanego przez stulecia za jednego z największych chrześcijańskich doktorów teologii mistycznej, będą stanowiły dla nowożytnych pisarzy, takich jak o. Poulain, bogate źródło dowodów i przykładów w ich dyskusji na temat najwyższych stanów mistycznych. Tymczasem, choć pisarze ci szanują autorytet św. Bernarda i korzystają z niego, kiedy mogą, nie są w stanie, jak się wydaje, wykorzystać go tak, jak można byłoby się spodziewać. Dom Anselme le Bail w swoim artykule na temat świętego opata z Clairvaux w *Dictionnaire de Spiritualité* próbował odgadnąć przyczynę. Święty Bernard, zainteresowany przede wszystkim doskonałością czystej miłości i stopniami miłości, nie podchodził do teologii mistycznej tak jak nowożytni pisarze i z tego powodu nie mógł być im pomocny w rozwiązaniu problemów, jakie ich najbardziej nurtowały. W mowach *In Cantica* znaleźć można wiele fragmentów na temat modlitwy, które przypominają św. Jana od Krzyża. Prawdą jest, że choć św. Bernard i św. Jan od Krzyża starają się podkreślać nieco odmienne aspekty życia duchowego, a przede wszystkim posługują się terminologią, która czasem daje uderzające, jak zobaczymy, kontrasty, ostatecznie dochodzą do jednego celu ⁴⁸⁶.

Pomimo tego, co sądzą niektórzy, że różnice między tymi dwoma mistykami w żaden sposób nie dają się pogodzić, w rzeczywistości są oni sobie tak bliscy, że wzajemnie się wspierają i całkowicie dopełniają. Ponieważ jednak na św. Jana od Krzyża bardzo duży wpływ miał Pseudo-Dionizy, którego doktry-

⁴⁸⁵ Por. T. Merton, *Waters of Siloe ...*, dz. cyt. s. 69 - 70.

⁴⁸⁶ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 98 - 99.

na nie wpłynęła w większym stopniu na św. Bernarda, i ponieważ karmelitę zajmuje przede wszystkim temat modlitwy wewnętrznej, obaj mistycy wydają się zdobywać górę różnymi szlakami. Ścieżki są jednak równoległe i kiedy osiągają wierzchołek góry, okazuje się on być tym samym wysokim szczytem, na którym stają razem. Oto przyczyna powstania tego studium: zwrócenie uwagi na bliskie podobieństwa między nauczaniem obu świętych odnośnie do ostatecznej doskonałości życia duchowego na ziemi - przekształcającego zjednoczenia. To porównanie pokaże nam bez wątpienia, niewidoczne w inny sposób, wzajemne powiązanie między ich wskazówkami i radami, w jaki sposób dotrzeć na ten szczyt ⁴⁸⁷ .

Święty Bernard mówi nam, że boski obraz został wszczepiony przez Boga w naszą naturę jako niedające się wykorzenić przypomnienie o naszym, przeznaczeniu, którym jest doskonale zjednoczenie z Nim. *„Sam Bóg Stwórca chciał, by oznaka boskiej szlachetności na zawsze była zachowana w duszy. Żeby zawsze miała w sobie to ze Słowa, co by ją pobudzało, by pozostawała ze Słowem albo by wracała, jeśli się oddaliła”* (SC 85.2) ⁴⁸⁸ .

Pełne znaczenie tych słów zostanie zrealizowane jedynie wtedy, kiedy rozważymy słowa otwierające mowę, w której się znajdują. Słowa te są wyzwaniem dla cystersów, którzy być może nie zrealizowali jeszcze możliwości swojego powołania. Święty Bernard stanowczo przedstawia swoją doktrynę. *„Uczyliśmy, że każda dusza, choćby obciążona grzechami, usidlona występkami, opanowana przez pokusy, zaprzątnięta zajęciami, ograniczona lękami ma możliwość zwrócić się w sobie nie tylko tam, gdzie może oddychać w nadziei łaski i nadziei miłosierdzia, lecz także tam, gdzie może dążyć do zaślubin ze Słowem. Nie będzie się bała wejść w przymierze zjednoczenia z Bogiem, nie przelęknie się nieść jarzma miłości z Królem aniołów”* (SC 85.4) ⁴⁸⁹ .

Ten wspaniały fragment podsumowuje opatrnościowe przesłanie św. Bernarda dla jego świata, a także dla naszego - nawoływanie do mistycznego zjednoczenia, które w tak dużym stopniu przyczyniło się do tego, by Clairvaux

⁴⁸⁷ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie ...*, dz. cyt. s. 103.

⁴⁸⁸ Por. Tamże, s. 104 - 105.

⁴⁸⁹ Por. Tamże, s. 107 - 108.

zapełniło się *cudownymi łowcami ludzi*. Kiedy św. Bernard mówił swoim mnichom: *qui perfecte diligit, nupsit* (*Kto doskonale miłuje, poślubia*), mówił im, by szukali doskonałości w mistycznych zaślubinach, a św. Jan od Krzyża pouczał córki św. Teresy, że dzieje się to jedynie wtedy, gdy „*Pan Bóg skupił i zebrał wszystkie siły, władze i pożądanja, tak duchowe jak i zmysłowe. Wszystkie one składają się na wspólny akord tej miłości. Tym sposobem wypełnia dusza naprawdę pierwsze przykazanie*” (GCL s.188). Powodem tego jest fakt, że doskonałość miłości, jak zobaczymy, jest absolutnie czystą miłością Boga i taka czysta miłość, która wyklucza każde inne uczucie i każdy ślad strachu czy smutku, w sposób nieunikniony prowadzi do kosztowania boskiego dobra. Kosztowanie to jest prawdziwą istotą miłości, która jest całkowicie czysta. Miłość taka jest uczestnictwem w boskim życiu i w ten sposób uczestnictwem w błogosławieństwie. Święty Bernard zapewnia nas, że w chwili, kiedy wkraczamy w posiadanie miłości Boga, która jest prawdziwie czysta, zostajemy pochwyteni w uniesieniu do *trzeciego nieba* zjednoczenia z Ojcem niebieskim. *Do trzeciego* (stopnia) prowadzi czystość porywająca ku rzeczom niewidzialnym. William z St. Thierry jasno wyraża tę zasadę cysterskiej teologii mistycznej. „*Za miarę postępu czy podobieństwa niech służy miara rozkoszy, ponieważ ani podobieństwo nie może istnieć inaczej, jeśli nieprzynoszącej go rozkoszy ani rozkosz inaczej niż w przynoszącym ją podobieństwie*” (Expos. In Cantica 1). W tym nadzwyczajnym stwierdzeniu William przedstawia nam sekret, czym są mistyczne zaślubiny dla cystersów: jest to doskonałość boskiego podobieństwa, które powoduje w duszy doskonałą miłość do Boga. Tego także uczy wyraźnie św. Jan od Krzyża ⁴⁹⁰.

Dlatego niezbędnym warunkiem boskiego zjednoczenia jest odzyskanie tego, co jest dla nas naturalne, naszej wrodzonej wolności, naszej spontaniczności, naszej prawości - *rectitudo*. I właśnie dlatego centralnym problemem cysterskiego mistycyzmu, jakkolwiek może wydawać się to paradoksalne, jest przywrócenie integralności natury ludzkiej. Powód jest teraz zupełnie jasny. Ponieważ, gdy tylko znów znajdziemy się w stanie, w którym zdolni jesteśmy

⁴⁹⁰ Por. T. Merton, *Guide to Cistercian Life* ..., dz. cyt. s. 187 - 188.

przyjąć łaskę Boga do swojej duszy, bez wątpienia Ten, którego łaska dokonała przywrócenia nam pierwotnej zdolności przyjęcia Jego przyjaźni, nie będzie zwlekał z dokończeniem dobrego dzieła, jakie w nas rozpoczął⁴⁹¹.

Dlatego też św. Bernard za główne zadanie ascezy cysterskiej, według Reguły św. Benedykta, uważa przede wszystkim przywrócenie właściwej równowagi, niezbędnej doskonałości ludzkiej natury, abyśmy mogli w odpowiedni sposób przyjąć dary Bożej miłości, która ostatecznie podniesie nas do przekształcającego z Nim zjednoczenia. „*Jarzem dyscypliny powinna być poskromiona pycha zwyczajów, dopóki dobro natury w sobie, które przez wyniosłość zostało utracone, nie zostanie odzyskane przez posłuszeństwo*” (SC 25.7)⁴⁹².

Pokazuje to, jakie powinno być nastawienie mnicha cystersa, który szczerze oddaje się trudowi posłuszeństwa - *labor obedientiae*, zalecanemu przez św. Benedykta. Nie tłumi on swojej natury, ani jej nie niszczy, ale przeciwnie - udoskonala ją i podnosi z bagna pożądliwości, tak że może stać się ona odpowiednim podmiotem dla nadprzyrodzonego dzieła, którego Bóg odwiecznie pragnie dokonać w naszych wolnych duszach. To dlatego niewola posłuszeństwa naprawdę czyni nas wolnymi. W ten sposób św. Bernard zamyka rozpoczynający osiemdziesiątą trzecią mowę *Pieśni nad pieśniami* potężny ustęp, z którego zacytowaliśmy już szczegółowo zaproszenie do mistycznych zaślubin, wraz ze słowami, które podsumowują cały plan działania mnicha dążącego do przekształcającego zjednoczenia. Niech usuwa to, co przeszkadza działać Bogu przez oczyszczanie swojej natury z wszystkiego, co ją psuje - to znaczy przez zachowywanie Reguły. *By „uleczyć szlachetność natury, potrzeba tylko tyle, by niebiańską piękność, jaką ma w sobie, zachowywać przez uczciwość życia, jak też starać się ją jeszcze upiększyć i ozdobić pewnymi stosownymi barwami obyczajów i skłonności”* (SC 83.1)⁴⁹³.

Jakim kontrastem dla tego wszystkiego jest kategoryczne stwierdzenie św. Jana od Krzyża: „*Bez oczyszczenia zaś nie mogłaby ich dusza przyjąć, gdyż*

⁴⁹¹ Por. T. Merton, *Guide to Cistercian Life ...*, dz. cyt. s. 148 - 149.

⁴⁹² Por. Tamże, s. 150.

⁴⁹³ Por. Tamże, s. 163.

pozostałaby na poziomie naturalnym słaba i nieudolna” (NC II 6.5). Rzeczywiście, kamieniem węgielnym doktryny karmelity jest stwierdzenie, że ponieważ wlana miłość i wiedza, które przygotowują duszę do boskiego zjednoczenia są nieskończenie wyższe od natury i przez ludzką naturę nie mogą być zrozumiane, wszystkie naturalne działania muszą ustać, muszą *umrzeć*, muszą zostać *unicestwione* zanim mistyczne działanie Boga może nas pochwycić i objąć nasze dusze w całkowite posiadanie. Święty Jan od Krzyża mówi: „*Jeśli to poznanie miłosne otrzymuje się biernie, co nie ulega wątpliwości, sposobem Bożym, nadprzyrodzonym, a nie przez naturalne działanie duszy, to wynika z tego, że dla jego przyjęcia dusza musi być całkowicie wyniszczona w swych działaniach naturalnych*” (ZPM III 34. 772). Można by mnożyć podobne fragmenty bez końca, ale nie jest to konieczne. Każdy, kto kiedykolwiek otworzył jedno z dzieł karmelitańskiego świętego, rozpoznaje doktrynę, w której *natura* musi zostać całkowicie pochłonięta przez łaskę i zniknąć, nie pozostawiając nic oprócz miłości Boga ⁴⁹⁴ .

Z tego powodu niektórzy doświadczają pokusy, by myśleć, że nauka św. Jana od Krzyża jest pełnym przeciwieństwem tego, czego naucza św. Bernard. Z pewnością jednak jest to osobliwe zamieszanie. Można od razu powiedzieć, że jeśli ci dwaj święci rzeczywiście używają słowa *natura* w tym samym znaczeniu i rzeczywiście są w tak kategorycznej opozycji do siebie, trudno byłoby zaprzeczyć, że w nauczaniu jednego z nich musiałby tkwić ciężki błąd. Jak więc obaj mogą być ortodoksyjni i różnić się tak znacznie w kwestii tak fundamentalnej? A jeśli od razu można tak wiele powiedzieć, od razu również można wyjaśnić, że św. Jan nie rozumie dosłownie unicestwienia dusz, zanim mogą one osiągnąć pełnię boskiej miłości, ponieważ jeśli nie istnieją one w jakimkolwiek sensie, przedmiot przekształcającego zjednoczenia zniknąłby i nie zostałoby nic, co mogłoby zostać przekształcone. W każdym razie musimy zauważyć, że ilekroć św. Jan od Krzyża mówi o *unicestwieniu* duszy, zawsze dba, by określić to jako metaforę, a nawet dać tego pełne wyjaśnienie. Ostatecznie jednak najłatwiej rozwiązać ten konkretny węzeł jednym cięciem,

⁴⁹⁴ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 223 - 224.

przypominając czytelnikowi, że św. Bernard używa tego samego języka, co św. Jan od Krzyża, z tymi samymi zastrzeżeniami, kiedy mówi o najwyższych stanach zjednoczenia: „*Stracić bowiem niejako siebie, jakbyś nie istniał, nie patrzeć w siebie, zapomnieć o sobie, jakby unicestwić się całkowicie - to już przebywanie w niebie, a nie dzieło ludzkich uczuć*” (Dil 10.27) ⁴⁹⁵ .

Niemniej jednak w dalszym ciągu pozostaje trudność wyraźnej sprzeczności w dwóch zdecydowanie przeciwstawnych stwierdzeniach obu świętych. Święty Bernard widzi człowieka jako wzniosłe stworzenie zdolne pojąć majestat - *celsa creatura in capacitate majestatis*, a św. Jan od Krzyża twierdzi, że *nie mogłaby ich mistycznych łask dusza przyjąć, gdyż pozostałaby na poziomie naturalnym słaba i nieudolna*. Innymi słowy św. Bernard mówi, że z natury zdolni jesteśmy osiągnąć boskie zjednoczenie, a św. Jan stwierdza, że z natury nie jesteśmy do tego zdolni. Pierwszy mówi, że nasza natura uzdalnia nas do miłości Boga, drugi zaś, że czyni nas ona całkowicie niezdolnymi do Jego miłości i ustawia nas do niej w opozycji. Odpowiedź jest oczywiście prosta. Święty Bernard mówi o naturze w jej *istotowym znaczeniu*, o naturze jako takiej. Święty Jan mówi o naturze, *jaką ją znajduje, per accidens*, w jej obecnym, rzeczywistym, upadłym stanie ⁴⁹⁶ .

Pomyłka taka jest jednak możliwa i nawet wielkie umysły do pewnego stopnia w nią się uwikłały. Czy nie jest to ostatecznie ten sam problem, którego dopatrył się, jak sądził, o. Rousselot u samego św. Bernarda? Oskarżył opata z Clairvaux o twierdzenie, że czysta *miłość* wyrasta z pożądania i o wszystko, co się z tym łączy. Nie ma potrzeby zatrzymywać się przy tym dłużej, przypomnieć należy jedynie, że przemieniające zjednoczenie nie może polegać na sublimacji istotowo nieuporządkowanej i fałszywej miłości. Mamy własną naturalną posłuszną możliwość kochania Boga, która została wzniesiona na nadprzyrodzone wysokości przez działanie Słowa, ale tej naturalnej miłości nie można mylić z *pożądliwością* ani z miłością własną, która stała się dla nas naturalna w czysto względnym sensie, od upadku. Nie można nigdy osiągnąć doskonałości miłości

⁴⁹⁵ Por. T. Merton , *Szukanie Boga ...*, dz. cyt. s. 113 - 114.

⁴⁹⁶ Por. T. Merton , *The Wisdom of ...*, dz. cyt. s. 182.

jedynie przez intensyfikację miłości samolubnej w swej istocie. Ponieważ miłość i miłość własna w rozumieniu św. Bernarda są sobie z samej natury przeciwne. Zwracają się one w różnych kierunkach. Mają zasadniczo przeciwstawne cele. „*Tej pożądlivości, własnej woli przeciwną zupełnie jest miłość, którą jest Bóg*” (SC 83.5) ⁴⁹⁷ .

Z drugiej strony, jeżeli w ludzkiej naturze nie tkwi żadna zdolność do zjednoczenia z Bogiem, jak może św. Jan od Krzyża podnosić ją do zjednoczenia z Nim? W jaki sposób wytłumaczy on fakt, że dusza jest w stanie przejść przemianę, do przejścia której nie ma absolutnie żadnej możliwości? Odpowiedź brzmi następująco: nie wierzy on w coś takiego. Wprost przeciwnie - naucza, z większym nawet naciskiem niż św. Bernard, że dusza ludzka ma zasadniczą możliwość boskiego zjednoczenia, własną istotową potrzebę mistycznych zaślubin z Bogiem. Przeczytajmy, dla przykładu, fragment z *Żywego płomienia miłości*, w którym karmelitański doktor opisuje *tęsknoty otchłani duszy*, to jest naturalnych władz - intelektu, pamięci i woli - do boskiego zjednoczenia. „*Tymi otchłaniami są władze duszy. Są one tak głębokie, jak wielkie skarby zdolają pomieścić i nic ich nie potrafi zapełnić, tylko nieskończoność. Z tego, co one cierpią, gdy są puste, możemy poznać w pewnym stopniu, jak się radują i rozkoszują, gdy są pełne Boga. Gdy jednak te jaskinie są próżne i czyste, powodują nieznośne pragnienie, głód i utęsknienie ducha. Tak bardzo cierpią, jak pojemne są głębie tych otchłani, bo pokarm, którego brak odczuwają, również jest pełen głębi - a jest nim Bóg*” (ŻPM III 18.764) ⁴⁹⁸ .

W tym samym fragmencie, w którym dał nam tak uderzające świadectwo zdolności natury ludzkiej do boskiej miłości, święty podaje nam również jedno z tych charakterystycznych zdań, w których wyraźnie widzimy, w jaki sposób używa słowa natura. Jak mówi: *Gdy bowiem pożądanie duchowe jest wolne i oczyszczone z wszelkiego stworzenia i przywiązania oraz wyzbyło się skłonności naturalnych, nastraja się do rzeczy Bożych, ma już dla nich przygotowaną*

⁴⁹⁷ Por. T. Merton , *The Wisdom of ...*, dz. cyt. s. 187 - 188.

⁴⁹⁸ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 341 - 342.

próżnię, odczuwa cierpienie z powodu tej próżni i udrękę pragnienia gorszą od śmierci” (ŻPM III 18.765)⁴⁹⁹.

Dla św. Jana od Krzyża, począwszy od upadku, *naturalnym działaniem*, zdominowanym i kierowanym przez zmysły, nie jest nic innego, jak *curvatura* św. Bernarda - skrzywienie i wypaczenie naszej prawdziwej natury. Dla obu świętych jedyną drogą, która może skłonić nas ku doskonałej miłości Boga, jest następujące działanie: „*Wyprowadź duszę w stan pokoju, wyrrywając ją i uwalniając z jarzma i służalstwa niedoleżnych jej działań, które są niewolą egipską, gdzie wszystko nie jest czymś większym niż zbieranie żdźbeł do wypalania cegieł, Duch, wyzwolony z granic i poddaństwa działania zmysłów, to jest z ich słabego poznania, niskiego czucia, słabej miłości i upodobania. Wtedy Bóg da duszy słodką mannę*” (ŻPM III 18.774)⁵⁰⁰.

Różnica między drogą, jaka wyraża się w dziełach obu doktorów - cysterskiego i karmelitańskiego - jest po prostu różnicą ich punktów widzenia. Święty Jan stara się podkreślić kognitywny aspekt zjednoczenia z Bogiem przez miłość i jego asceza zwraca się przede wszystkim ku naprawieniu podstawowej nieudolności naszych władz w otwarciu na Boga, dopóki pozostają pod władzą zmysłowego działania, które jest dla nas *naturalne*. Z drugiej strony św. Bernard patrzy na problem pod kątem niegodnego przedmiotu, który zniewolił wolę i zniżył ją do swojego poziomu. Z tej różnicy punktów widzenia wynika, że mistycyzm karmelitański będzie starał się przede wszystkim wyzwolić duszę z przywiązania do *naturalnej* wiedzy i miłości, które nie są w stanie dojść do Boga, cystersi zaś starają się oderwać intelekt i wolę od rzeczy niższych, które powstrzymują je od wzniesienia się do Boga. Święty Bernard patrzy na przedmiot jako na coś, co powinno zostać odrzucone, św. Jan rozważa zaabsorbowanie władz. Święty Bernard usuwa przedmiot i w ten sposób wyzwala władze. Święty Jan *zaciemnia* władze i w ten sposób uwalnia je zarówno od przedmiotu, jak i od niebezpieczeństwa zainteresowania przedmiotem, pozornie godnym zainteresowania. A jego stanowisko nigdy nie pozwala nam zapomnieć, że „*Im bardziej*

⁴⁹⁹ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 345.

⁵⁰⁰ Por. T. Merton, *Szukanie Boga ...*, dz. cyt. s. 116 - 117.

rzeczy Boże są same w sobie jasne i zrozumiałe, tym bardziej w sposób naturalny są dla duszy ciemne i niezrozumiałe. Podobnie jak światło, im jest silniejsze, tym więcej oślepią wzrok sowy. Tak i owo boskie światło kontemplacji, skoro przenika do duszy, niebędącej jeszcze dostatecznie oświeconą, sprawia w niej ciemności duchowe” (NC II 5.3) ⁵⁰¹ .

To dlatego św. Jan podkreśla tutaj, że dusza musi odrzucić nawet najbardziej duchowe widzenia i pojęcia nawet Boga samego w jakimś stworzonym kształcie, „ponieważ te widzenia odnoszą się do stworzeń, z którymi Bóg nie stoi w żadnej proporcji ani nie ma istotnego do nich podobieństwa, nie mogą one służyć rozumowi za najbliższy środek do zjednoczenia z Bogiem. Powinna więc dusza w stosunku do nich być równie oporna, jak i względem innych, o których już mówiliśmy. Winna natomiast iść naprzód przez wiarę, będącą najbliższym środkiem do zjednoczenia z Bogiem” (DGK II 24.8) ⁵⁰² .

Nawiasem mówiąc, jest to jeden z wielu punktów, w których św. Bernard i św. Jan od Krzyża zgadzają się doskonale. Opat z Clairvaux mówi to samo na początku swego komentarza do *Pieśni nad pieśniami*: „Słusznie zatem nie przyjmuję wizji ani snów, nie chcę zjawisk i zagadek. Odrzucam też widzenia anielskie. O wiele przewyższa je mój Jezus swoją postacią i pięknnością” (SC 2.2). A dla tych, którzy ignorują głębokie i solidne podstawy chrystologiczne mistycyzmu św. Jana od Krzyża, możemy przytoczyć echo tego wołania ze stoków góry Karmel: „Jeśliby ktoś jeszcze pytał Boga albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie, bez pragnienia jakichkolwiek nowości. Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem, i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia” (DGK II 22.270) ⁵⁰³ .

Charakterystyczną cechą doktryny św. Jana od Krzyża jest wyraźne rozróżnienie, jakiego dokonuje on między duchowymi zaręczynami, a duchowymi zaślubinami, przedstawiając je jako dwa stopnie w dochodzeniu do

⁵⁰¹ Por. T. Merton, *Szukanie Boga ...*, dz. cyt. s. 159 - 160.

⁵⁰² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 172 - 173.

⁵⁰³ Por. T. Merton, *Contemplation ...*, dz. cyt. s. 87.

przekształcającego zjednoczenia, przy czym przekształcenie ma naprawdę miejsce jedynie w drugim z nich. Być może nie ma innego pisarza mistycznego, który stawiałby w życiu duchowym tak wysokie wymagania, jak św. Jan od Krzyża. Niemniej jednak, jak wskazuje o. Garrigou Lagrange, jego ograniczenie jednoczącego życia do dróg mistycznej kontemplacji jest tak prawdziwie tradycyjne, że karmelita zgadza się doskonale ze św. Augustynem, Dionizym, św. Tomaszem z Akwinu, a także ze św. Bernardem, św. Bonawenturą oraz prawdziwymi uczniami tych mistrzów. Specyfiką św. Jana od Krzyża jest to, że mówi także, iż jednoczące życie rozpoczyna się naprawdę od duchowych zaręczyn, które są niższym stopniem przekształcającego zjednoczenia czy - bardziej właściwie - bezpośrednią zapowiedzią prawdziwego zjednoczenia przekształcającego. W tym przypadku jednoczące życie to dla niego nie samo mistyczne zjednoczenie, ale wysoki stopień mistycznego zjednoczenia i, według planu z *Pieśni duchowej*, straszne próby ciemnej nocy duszy, przez które musi przejść owych niewielu, a które są absolutnie konieczne, zanim ktokolwiek może dojść do duchowych zaręczyn z Bogiem. I tak należy wyraźnie odróżnić duchowe zaręczyny od okresu duchowego pocieszenia, oznaczającego stan postępujących, którzy są mistykami i przeszli przez noc zmysłów, gdzie rozpoczyna się kontemplacja wlna⁵⁰⁴.

Kiedy św. Jan mówi nam, że ci postępujący, z powodu ich *słabości* i *niedoskonałości* nie mogą uchronić się przed wpadaniem w porwania i ekstazy, i kiedy z drugiej strony noc zmysłów jest określana jako łaska dana *początkującym*, zaczynamy zdawać sobie sprawę, że stopnie modlitwy św. Jana od Krzyża są rzeczywiście wysokie. Musimy wszakże pamiętać, że są one wyłącznie stopniami modlitwy. To, że dusza nie jest na drodze jednoczącej w szerokim sensie tego słowa, nie wynika koniecznie z braku jednoczącego sposobu modlitwy. Karmelitańska szkoła interpretuje dziś św. Jana od Krzyża i św. Teresę tak, że mistyczne zjednoczenie jest absolutnie konieczne, jeśli dusza

⁵⁰⁴ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 105 - 106.

ma być doskonała w całkowitej, integralnej pełni doskonałości, nie jest jednak właściwe samej istocie doskonałości⁵⁰⁵.

Mistyczne zaślubiny są jednak czymś tak podniosłym i tak zupełnie przewyższają wszelkie ludzkie sposoby życia duchowego, że w pewnym sensie są ponad wszystkimi stopniami. Dusza została rzeczywiście przemieniona w Boga, w którym znikają wszystkie stopnie, a więc: *„Stan ów zaślubin duchowych jest bez porównania wyższy niż zaręczyny duchowe. Jest to bowiem całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego i tutaj obydwie strony oddają się sobie przez całkowite wzajemne posiadanie... Dusza staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo, dusza nie dojdzie do tego stanu, zanim nie zostanie w nim utwierdzona w łasce, jest to stan najwyższy, do jakiego można dojść w tym życiu, dwie natury są w jednym duchu i w jednej miłości, jest tu bowiem podobnie jak ze światłem gwiazdy czy świecy, które łączy się ze światłem słońca. Wtedy, bowiem nie jest to światło gwiazdy ani światło świecy, lecz światło słońca wchłaniające w siebie tamte światła. Gdy dusza wyszła ze wszystkiego, co jest doczesne i naturalne, gdy wyzbyła się wszystkich odczuć, właściwości i nawyków duchowych, gdy zostawiła poza sobą i zapomniała już o wszystkich pokusach, zamieszaniach, zmartwieniach, staraniach i troskach, wówczas została przemieniona w tym wzniosłym uścisku”* (PD XXII 3.631)⁵⁰⁶.

Na pierwszy rzut oka trudno jednak dostrzec wyraźną różnicę między zaślubinami a zaręczynami, ponieważ św. Jan od Krzyża opisuje zaręczyny w tak podniosłych słowach, że przypomina nam to zwykle opisy mistycznych zaślubin. Oto słowa, które odnoszą się do zaręczyn: *„Gdy dusza doszła już do takiej czystości w samej sobie i w swych władzach, że wola jej jest już w wysokim stopniu oczyszczona z wszystkich upodobań i pożądań zewnętrznych, tak co do części wyższej jak i niższej, i z całą szczerością wypowiedziała swoje „tak” na to wszystko w Bogu, zostaje wtedy wola Boga i wola duszy złączona w jednym i wolnym przyzwoleniu i dusza dochodzi do posiadania Boga przez łaskę i wolę o tyle, o ile może to osiągnąć drogą woli i łaski”* (ŻPM III 23.767)⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 107.

⁵⁰⁶ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 255 - 256.

⁵⁰⁷ Por. Tamże, s. 258.

Sens tych wyrażen: *laska woli, przez łaskę i wolę* jest taki, że zaręczyny są najwyższym stopniem, jaki może osiągnąć wola wspomagana przez łaskę, wola, która wciąż żyje i działa poza Bogiem. Kiedy ma miejsce przekształcające zjednoczenie, sytuacja jest zgoła odmienna: wtedy bowiem nasza wola nie tylko współpracuje z wolą Bożą w doskonałej harmonii i zgodzie, ale zjednoczenie przemienia jedną w drugą, a obie są identyczne. Kiedy święty mówi, że zaręczyny są najwyższym zjednoczeniem osiąganym *przez wolę i łaskę*, rozumie przez to w efekcie, że jest to najwyższe zjednoczenie możliwe do pomyślenia dla tych, którzy nie poszli dalej. Mistyczne zaślubiny przekraczają zupełnie możliwości opisanie. Zaręczyny można w pewnym stopniu oddać w ludzkich słowach. W tym samym fragmencie czytamy dalej o mistycznych zaręczynach: *„Wtedy bowiem na jej „tak” Bóg oddaje jej prawdziwie swoje „tak” i całkowitą swą łaskę. To jest właśnie ten wysoki stan zaręczyn duchowych duszy ze Słowem, w którym Oblubieniec świadczy jej wielkie dobrodziejstwa i bardzo często nawiedza ją z ogromną miłością, darząc ją wówczas wielkimi łaskami i rozkoszami”* (ŻPM III 24.768)⁵⁰⁸.

W innym miejscu zjednoczenie duchowych zaręczyn opisane zostało jako *„wewnętrzna piwnica miłości, w której dusza i Bóg zjednoczyli się w udzielaniu się sobie. On dał już jej do woli pierś swej miłości, a ona oddała Mu się rzeczywiście, nie zostawiając już nic dla siebie ani dla kogoś innego, przyrzekając być Jego już na zawsze, obdarzył ją tam swą miłością i odsłonił przed nią swe tajemnice, Bóg udziela duszy tej wiedzy i poznania w miłości, przez którą udziela się duszy, dusza napawa się Bogiem, bardzo chętnie i z wielką słodyczą całkowicie oddaje się Bogu”* (PD 3.656). W tekście tym łatwo się pogubić, ponieważ wydaje się on być opisem mistycznych zaślubin nawet według własnej terminologii św. Jana, a rozróżnienie między oboma tymi stanami wydaje się zniknąć zupełnie, kiedy oświadcza on: *„Bóg bowiem we wspomnianym zjednoczeniu zaręczynach udziela jej czystości i doskonałości potrzebnej do tego oddania. Przemieniając ją całą w siebie, czyni ją swoją własnością i usuwa z niej wszystko, cokolwiek miałaby obcego Bogu. W następstwie tego nie tylko w swej*

⁵⁰⁸ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 261 - 262.

woli, lecz i w swym działaniu pozostaje ona pozbawiona wszystkiego, oddana Bogu w takim stopniu, jak i Bóg się jej dobrowolnie oddał” (PD 3.657)⁵⁰⁹.

Problem z tym fragmentem św. Jana od Krzyża polega na tym, że znajduje się on w części *Pieśni duchowej*, który odnosi się faktycznie do mistycznych zaślubin. Ta konkretna strofa 27. powraca do zaręczyn, które były tematem strof od 14. do 22. Wydaje się jednak, że święty tak polubił swój nowy temat - doskonale zjednoczenie przekształcające, że przypisuje jego cechy zaręczynom. Niemniej jednak używa słowa zaręczyny (*desposorio*), a nie zaślubiny (*matrimonio*), tak że nie możemy pomylić jego intencji, żeby rozważać to pierwsze raczej niż zjednoczenie przekształcające. Jakiegokolwiek byłoby rozwiązanie tej konkretnej trudności, i nawet jeśli dopuścimy, że św. Jan od Krzyża chciał, aby wzmianka na temat rzeczywistego przemienienia miała być zrozumiana w relatywnym czy niekompletnym sensie, w jego tekście znajduje się zdecydowanie opis duchowych zaręczyn, a my wyszczególniamy jego główne elementy⁵¹⁰.

Po pierwsze - dusza została już doskonale oczyszczona. Przeszła przez noc ciemną i jest *pura y purgada*, nie ma mowy o jakimkolwiek przywiązaniu do stworzeń czy najmniejszej niedoskonałości. Miłość do Boga nie miesza się z najmniejszym cieniem samolubstwa. Jest absolutnie czysta w tradycyjnie chrześcijańskim tego słowa znaczeniu, jakie ma ono u św. Bernarda i Ojców, to jest pragnie posiadać jedynie Boga samego czy raczej przez swoją prawdziwą czystość już posiada Boga samego i wszystko inne pozostawia Jemu. Nie ma tu także mowy o *czystej miłości* kwietystów, która odrzuca nawet pragnienie posiadania Boga jako samolubne i przez to *nieczyste*. W rzeczywistości taka koncepcja czystej miłości jest sama w sobie żałośnie niska w porównaniu z żarliwą miłością św. Jana od Krzyża i św. Bernarda. Należałoby jedynie przypomnieć kwietystom, za Gilsonem, że sam fakt, iż mieli oni czas na beztroskie spekulacje, starania, aby wypracować abstrakcyjną formułę najczystszej możliwej miłości i tworzyć zdania na temat chęci kochania Boga nawet bez

⁵⁰⁹ Por. T. Merton, *The Whole Christ ...*, dz. cyt. s. 57.

⁵¹⁰ Por. T. Merton, *Aby odnaleźć Boga ...*, dz. cyt. s. 99 - 100.

posiadania Go, świadczy o tym, że w rzeczywistości nie byli oni w posiadaniu tej Miłości, którą jest sam Bóg, a której posiadanie wyklucza z umysłu każdą inną myśl i *a fortiori* wszelkie próżne, abstrakcyjne rozważania⁵¹¹.

Dzięki tej czystości dusza, która osiągnęła duchowe zaręczyny, osiągnęła także doskonałość zjednoczenia z wolą Boga. Nie zostało nic, co mogłaby Mu dać, ale tym samym nic, co mogłaby odrzucić. Oddała wszystko bezpowrotnie. Bóg ze swej strony często nawiedza duszę subtelnymi łaskami i intymnymi kontaktami z Jego własną, boską substancją, pobudzając umysł i wolę wiedzą i miłością, należącą raczej do nieba niż do ziemi, i daleko przekracza w czystości wizje i porywy duchowe, które zwykły umysł uważa za *mistycyzm*, a które święci mają w tak małym poważaniu. Bez względu na dwuznaczności, jakie mogą pojawić się przy używaniu terminu *przekształcenie* św. Jan mówi nam w końcu zupełnie jasno: „*zaręczyny to doskonale czysta miłość do Boga, doskonale zjednoczenie woli z wolą Boga, ale jednak coś niższego niż mistyczne zaślubiny*” (PD 3.607)⁵¹².

Jednak zarówno św. Bernard, jak i św. Jan od Krzyża mówią nam, że w tym stanie dusza musi przebyć jeszcze długą drogę, zanim dotrze do mocnego i trwałego zjednoczenia swoich władz z Bogiem. W języku św. Bernarda, nieuniknione konieczności życia fizycznego i obowiązki stanu człowieka spiskują z mniej godnymi szacunku *agentami* - światem i ciałem, aby wyrwać duszę z jej słodkiego odpoczynku w Bogu. „*Na przeszkodzie stanie zło tego świata, zło każdego dnia, ciężar ciała śmiertelnego, zwodniczy urok zmysłów, nie ustępuje też wrodzona słabość, a przede wszystkim silniejsze niż cokolwiek - wołanie o miłość braterską*” (Dil 10. 27)⁵¹³.

Gillson podaje nam techniczny komentarz do tych określeń. Dowiadujemy się więc, między innymi, że terminu *zło każdego dnia* św. Bernard używa w odniesieniu do obowiązków opata, do których należało przyjmowanie ważnych gości i zajmowanie się nimi. W każdym bądź razie, rezultatem tej konspiracji jest wyciąganie duszy z sanktuarium czystej miłości na otwarte

⁵¹¹ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 148 - 149.

⁵¹² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 288.

⁵¹³ Por. T. Merton, *Mistycy i Mistrzowie ...*, dz. cyt. s. 233.

forum życia czynnego. Dlatego ciekawe jest spostrzeżenie, że św. Bernard mówi o tym jako o powrocie *do siebie*. Z pewnością nie ma nic samolubnego w ćwiczeniu się w tych stosunkowo nieprzyjemnych obowiązkach. Określenie to nie może przejść zupełnie bez komentarza. W różnym stopniu odnosi się do wszystkich czynników, które wymienił święty. Świat jest *sua*, ponieważ jest to własny poziom duszy jako stworzenia upadłego i bez wątpienia odnosi się także do *diei malitia! Corpus mortis* oznacza bezwiedne poruszenia zmysłowego pożądania i jest to *sua* w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ stanowi ślad dawnego *proprium*, które nie zostało jeszcze całkowicie wyeliminowane z zewnętrznych fortyfikacji twierdzy duszy, nawet jeśli wewnętrzna cytadela może pozostawać w pokoju w czystej i bezwarunkowej miłości Boga. Dusza nie wpada z *excessus* do miłości własnej. Bóg tego zabronił! Ale choć opór względem tych poruszeń jest aktem miłości Boga, dusza kosztuje czegoś z własnej nędzy, przypomina jej się o możliwości ponownego przyjęcia dawnego zniekształcenia. *Carnis necessitas* jest *sua*, ponieważ nawet jeśli usprawiedliwiona troska o ciało, której Bóg dla nas chciał, należy do *woli wspólnej*, niemniej jednak odciąga nas ona od czystej miłości Jego samego. W jakim jednak sensie miłość braterska jest *sua*? Można tak o niej powiedzieć jedynie o tyle, o ile sprowadza nas ona do ludzkiego poziomu. Świętemu Bernardowi, jak wszystkim wielkim mistykom, nie była obca konieczność *pozostawienia Boga dla Boga* i nie próbował zaprzeczać, że czasem wymaga ona poważnych wyrzeczeń. Do tego stopnia, że byłoby czymś samolubnym przedkładać pocieszenie modlitwy nad duchową korzyść tych, których Bóg dał nam, byśmy nimi kierowali. Wszystko to dowodzi, że święty opat z Clairvaux w dziesiątym rozdziale *O miłowaniu Boga* mówił nam jedynie, że sądził, iż doskonałe zjednoczenie z Bogiem, opisane przez św. Jana od Krzyża jako mistyczne zaślubiny, może być osiągnięte dopiero w przyszłym życiu ⁵¹⁴.

Wracając do traktatu *O stopniach pokory i pychy* stwierdzamy również, że sławny opis mistycznego zjednoczenia w siódmym rozdziale niekoniecznie przedstawia stan wyższy niż ten, o którym niedawno mówiliśmy. Dusza jest

⁵¹⁴ Por. T. Merton, *St. Bernard of Clairvaux Seen ...*, dz. cyt. s. 304 - 305.

opisana jako doskonała, bez skazy pychy i bez uchybień miłości, przy tym wola nie sprzeciwia się rozumowi i rozum nie zakrywa prawdy. Ale widzieliśmy, że ta doskonałość należy do zaręczyn św. Jana od Krzyża. To prawda, św. Bernard nazywa duszę *Oblubienicą*, *Gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat* (Ojciec jednoczy duszę ze sobą jako Oblubienicę). Poza tym, wyrażenie *conglutinat* (jednoczy) jest stanowczo za słabe dla opisanie przekształcającego zjednoczenia. Ściśle mówiąc, nie znajdziemy w nim nic, co by wskazywało na przekształcenie. Ma ono jednak tę zaletę, że przynajmniej sugeruje bardziej czy mniej trwałe stan i można dodać, że czasowy charakter ekstazy (*raptus*) został opisany w terminach, które nie muszą koniecznie wskazywać na *vicissitudo* zaręczyn. Poza tym nawet w mistycznych zaślubinach zjednoczenie władz z Bogiem nie trwa bezustannie, ponieważ jest to coś, co - jak potwierdza św. Jan od Krzyża - osiągniemy dopiero w niebie ⁵¹⁵.

⁵¹⁵ Por. T. Merton, *The Wisdom of the Desert ...*, dz. cyt. s. 294 - 295.

Rozdział trzeci

POSZUKIWANIA MISTYCZNE THOMASA MERTONA

W życiu Tomasza Mertona można wyróżnić kilka etapów, które jednak dadzą się sprowadzić do dwu zasadniczych: życie świeckie do momentu wstąpienia do zakonu, a następnie życie zakonne. Pierwszy etap to stadium poszukiwań i przemyśleń, które doprowadziły do decyzji przejścia na katolicyzm, a następnie do wyboru drogi powołania zakonnego. Okres drugi odznacza się intensywną pracą rozumu i woli w kierunku pogłębienia ostatecznie wybranych i zaakceptowanych wartości. To zaś pogłębienie dokonuje się w ramach monastycznego życia w zakonie trapistów⁵¹⁶.

Duch reguły monastycznego życia trapistów kształtował i doskonalił duchowe oblicze Mertona zarówno jako zakonnika, jak i pisarza. Jest to istotne, gdyż trapiści są zakonem ściśle kontemplacyjnym, przestrzegającym bardzo surowych reguł, której szczególnym składnikiem jest milczenie. Cały dzień mnichów staje się przedłużeniem oficjalnej modlitwy, umożliwiającym zjednoczenie z Bogiem w czasie wszystkich zajęć⁵¹⁷. Służy tym samym uduchowieniu ludzkiej natury, oczyszczenia jej z egoizmu oraz skłonieniu do dobroci i nieskończonej miłości Boga⁵¹⁸.

Podjmując próbę ukazania ducha reguły monastycznego życia Mertona, należy mieć na uwadze specyfikę zakonu i opactwa Gethsemani, w którym najważniejszą częścią jest kościół klasztorny – miejsce śpiewu chóru, modlitw,

⁵¹⁶ Por. J. Baker, *Thomas Merton...*, dz. cyt. s. 167 - 168.

⁵¹⁷ Por. P. Burton, *Merton Vade...*, dz. cyt. s. 148 - 149.

⁵¹⁸ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 374 - 375.

Komunii Świętej, rozmyślania i kontemplacji⁵¹⁹. Powiększająca się liczba powołań, przepełnienie w klasztorze stawały się przyczyną niewierności niektórych mnichów wobec kontemplacyjnego ducha zakonu⁵²⁰.

Ten szczególny fenomen, który pojawił się w opactwie Gethsemani, był pewnym zaskoczeniem dla Mertona, który zauważył sprzeczność reguły czystej kontemplacji z kultem pracy niektórych zakonników. Rozwiązanie zaistniałej trudności w dokładnym realizowaniu ducha zakonu widział na płaszczyźnie posłuszeństwa przełożonym, co odpowiadało tradycyjnym ideałem cysterskim. Posłuszeństwo, bowiem od czasów św. Bernarda z Clairvaux stanowiło przez długie wieki istotną treść reguły cystersów, od których trapiści wzięli swój początek. W czasie pobytu Mertona w klasztorze Opactwo Gethsemani stawało się ośrodkiem żarliwości apostołskiej. Zwłaszcza latem, ale także w okresie wielkiego postu i adwentu, dom gościnny klasztoru był zatłoczony ludźmi odprawiającymi rekolekcje. Przybywali tu, aby się modlić, rozważać, słuchać śpiewanych przez mnichów oficjów i kazań⁵²¹. Charakterystyczna dla zakonu z tego okresu jest ożywiona działalność wydawnicza. Broszury o znamienitych tytułach: „Trapista wam mówi”, „Trapista oświadcza”, „Trapista błaga”, „Trapista stwierdza” itp. poruszały sprawy właściwego patrzenia na świat, zwracały uwagę na potrzebę odmiany życia, zastanowienia się nad ostatecznym celem człowieka, sensem egzystencji. Duża popularność tego typu literatury potwierdzała, że ludzie w habitach mieli coś do powiedzenia ludziom świeckim i zakonnym, młodym i starym, samotnym i żyjącym w rodzinie⁵²². Właśnie w takiej atmosferze Thomas Merton pisze swoje książki na tematy życia duchowego, ale także codziennego życia przeciętnego Amerykanina. Wtedy już Merton rozumie dokładnie, że kontemplacja w ogóle nie jest zbiorem ćwiczeń, ale przeżywaniem, odnajdywaniem i posiadaniem Boga, który się objawia w zwykłej codzienności. Kontemplacja własna jest normalnym następstwem

⁵¹⁹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 93 - 94.

⁵²⁰ Por. Tamże, s. 96 - 97.

⁵²¹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 99 - 101.

⁵²² Por. Tamże, s. 114.

wierności dla zakonnego powołania. Świętych bowiem nie czyni przypadek, a męczenników nie wybierają ludzie, ale sam Bóg⁵²³.

Najgłębszym źródłem oraz inspiracją dla reguły życia zakonnego jest Ewangelia. Thomas Merton wielokrotnie podkreślał ten rys duchowości trapistów, nazywających siebie *servitores Sanctae Mariae* (sługami Maryi). Ich klasztory zawsze są pod wezwaniem Matki Bożej, a klasztor, do którego wstąpił Merton, nosił nazwę opactwa *Notre Dame de Gethsemani* (Nasza Pani Getsemańska). Kontemplacyjna reguła zakonu trapistów ma głosić chwałę Maryi w sposób doskonalszy niż większość płomiennych kazań⁵²⁴.

Rozdział trzeci pracy pokazuje mistyczne poszukiwania Mertona, jego drogę do pełnej realizacji idei zjednoczenia z Bogiem, opartej na surowej regule trapistów, ale też na własnym przekonaniu, że medytacja i kontemplacja muszą wyprzedzić kult pracy i aktywność pożyteczną społecznie. W wizji doskonałej świętości musi mieć miejsce modlitwa serca, milcząca samotność, eucharystyczna kontemplacja i doświadczanie Boga w mistycznym zjednoczeniu⁵²⁵.

⁵²³ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 117 - 118.

⁵²⁴ Por. Tamże, s. 121.

⁵²⁵ Por. Tamże, s. 122.

3.1 Cisza i kontemplacja

Mnich jest chrześcijaninem, który odpowiedział na specjalne wezwanie Boże i wycofał się z co bardziej absorbujących spraw życia doczesnego, aby całkowicie poświęcić się pokucie, nawróceniu, wyrzeczeniu i modlitwie. Wyrażając się pozytywnie: życie monastyczne należy rozumieć przede wszystkim jako życie modlitwy. Elementy negatywne: samotność, cisza, post, posłuszeństwo, pokuta, wyrzeczenie się posiadania oraz wyrzeczenie się własnych ambicji - wszystko to ma służyć oczyszczeniu drogi, aby modlitwa, medytacja i kontemplacja mogły wypełnić przestrzeń opróżnioną poprzez rezygnację z innych spraw ⁵²⁶.

Modlitwa monastyczna jest przede wszystkim prosta. W pierwotnym monastycyzmie nie zawsze była modlitwą liturgiczną, chociaż liturgię wkrótce zaczęto uważać za specjalność mnichów i kanoników. Rzeczywiście, pierwsi mnisi w Egipcie i Syrii ograniczali się do najbardziej podstawowej liturgii, a ich modlitwa osobista była bezpośrednia i nieskomplikowana. Na przykład w wypowiedziach Ojców Pustyni czytamy, że gdy pewien mnich zapytał św. Makarego, jak się modlić, ów odpowiedział: *„Nie trzeba na modlitwie dużo słów, lecz często wyciągać ręce i mówić: „Panie, zgodnie z Twoją wolą, zmiłuj się nade mną”*. *Jeśli w duszy zrodzi się walka, mów: „Wspomóż mnie”*. *A ponieważ On sam wie, co jest pożyteczne, zmiłuje się nad nami*. *W Rozmowach o modlitwie Jana Kasjana zauważamy, że pierwsi mnisi kładli wielki nacisk na prostą modlitwę, składającą się z krótkich wyrażeń zaczerpniętych z Psalmów lub innych ksiąg Pisma Świętego. Jednym z najczęściej używanych było wezwanie: „Deus, in adiutorium meum intende, Panie, pospiesz ku ratunkowi memu!”* (Ps 70,2) ⁵²⁷.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że takie proste modlitwy nie mają wiele wspólnego z życiem kontemplacyjnym. Przede wszystkim Ojcowie Pustyni nie uważali się za mistyków, chociaż w istocie często nimi byli.

⁵²⁶ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 2005, s. 48 - 49.

⁵²⁷ Por. Tamże, s. 51.

Wystrzegali się szukania niezwykłych przeżyć i doświadczeń. Poprzestawali na walce o *czystość serca* i kontroli nad swoimi myślami, aby nie dopuszczać do serc i umysłów trosk i niepokojów, a przez to zupełnie zapomnieć o sobie i oddać się wyłącznie miłowaniu Boga i służeniu Mu. Miłość ta wyrażała się przede wszystkim w umiłowaniu słowa Bożego. Słowa modlitwy czerpano z Pisma Świętego, zwłaszcza z Psalmów. Pierwsi mnisi uważali Psalmi nie tylko za pewnego rodzaju streszczenie wszystkich pozostałych ksiąg Pisma Świętego, lecz także za księgę o szczególnym znaczeniu dla życia ascetycznego, gdyż ich zdaniem objawiała ona ukryte poruszenia serca w jego walce z siłami ciemności. Tak zwane *psalmy walki* były interpretowane jako odnoszące się do wewnętrznej walki z namiętnością i demonami. Medytacja była przede wszystkim *meditatio scripturarum*, rozważaniem Pisma Świętego. Nie wyobrażajmy sobie jednak, że pierwsi mnisi zajmowali się bardzo rozumową i analityczną *medytacją* Biblii. Medytacja polegała dla nich na przyswajaniu sobie słów Pisma Świętego poprzez uczenie się ich na pamięć i powtarzanie z głęboką i prostą koncentracją, płynącą wprost z serca. Dlatego *serce* odgrywa główną rolę w tej pierwotnej formie modlitwy monastycznej⁵²⁸.

Poproszono kiedyś Św. Makarego, aby wyjaśnił następujący werset Psalmu: *Rozmyślanie mego serca przed Tobą zawsze* (Ps 19,15). Sformułował on wówczas jedno z pierwszych określeń *modlitwy serca*, która polegała na wzywaniu imienia Chrystusa w całkowitym skupieniu, z największych głębin jestestwa rozmodlonego człowieka, to znaczy z *serca*, uważanego za korzeń i źródło całej wewnętrznej prawdy osoby. Wzywać imienia Chrystusa w *sercu* znaczyło wołać doń w najgłębszej i najbardziej gorliwej intensywności wiary, okazanej przez skoncentrowanie całego jestestwa na modlitwie pozbawionej wszelkich nieistotnych elementów i zredukowanej jedynie do wzywania imienia Chrystusa wraz z prostą prośbą o pomoc. Makary powiedział: „*Nie ma rozważania bardziej potrzebnego niż to, które obejmuje zbawcze i błogosławione Imię Pana naszego Jezusa Chrystusa. Nieustannie powinieneś podtrzymywać je w sobie, jak jest napisane: „Jak jaskółka wołam, wzdycham jak gołębica”*”

⁵²⁸ Por. T. Merton, *Modlić się Psalmami* ..., dz. cyt. s. 78 - 80.

(Iż 38,14). *Tak czyni sługa Boży, który wciąż trwa przy zbawczym Imieniu naszego Pana Jezusa Chrystusa*” (PM 17:3) ⁵²⁹ .

Mnisi Kościołów wschodnich w Grecji i Rosji używali przez wieki podręcznika modlitwy zwanego *Filokalia*. Jest to antologia cytatów z nauk wschodnich Ojców monastycznych od trzeciego stulecia aż po średniowiecze. Całość dzieła dotyczy owej *modlitwy serca* czy *modlitwy Jezusowej*. Ten typ modlitwy rozwinął się w specjalną, niemal ezoteryczną technikę w szkole kontemplacji hezychastycznej, która rozkwitła w monastycznych ośrodkach na Synaju i górze Athos. Jako pierwotna *modlitwa serca*, polegająca na wewnętrznym skupieniu, na porzucaniu rozpraszających myśli oraz pokornym wzywaniu Pana Jezusa słowami zaczerpniętymi z Biblii w duchu mocnej wiary. W tradycji monastycznej wschodniego Kościoła uważa się, że ta prosta praktyka ma decydujące znaczenie podczas modlitwy, zgodnie z wiarą, iż moc sakramentalna imienia Jezusa sprowadza Ducha Świętego do serca modlącego się mnicha. W tekście typowym dla tej tradycji czytamy: *„Człowiek zostaje wzbogacony przez wiarę oraz - jeśli wolisz - przez nadzieję i pokorę, z którymi wzywa najśłodszego imienia naszego Pana, Jezusa Chrystusa, zostaje także wzbogacony przez pokój i miłość. Są one bowiem prawdziwie życiodajnym drzewem o trzech konarach, zasadzonym przez Boga. Człowiek dotykający tego drzewa we właściwym czasie i jedzący z niego, gdy jest to godziwe, zbierze niekończące się i wieczne życie, a nie śmierć, jak Adam. Nasi chwalebni nauczyciele, w których mieszka Duch Święty, mądrze zalecają wszystkim, a szczególnie tym, którzy chcieli przyjąć przestrzeń Bożego milczenia (tzn. mnichom) i poświęcić się Bogu, wyrzekłszy się świata, aby praktykowali pokój połączony z mądrością i z nieustraszoną nadzieją wybierali Jego miłosierdzie. Codzienną praktyką i zajęciem takich ludzi jest wzywanie Jego świętego i najśłodszego imienia i noszenie go stale w swym umyśle, w sercu i na ustach”* (FL XII 3:8) ⁵³⁰ .

⁵²⁹ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 57 - 58.

⁵³⁰ Por. Tamże , s. 62 - 64.

Praktyka utrzymywania stałej obecności imienia Jezus u podstaw własnego istnienia była dla starożytnych mnichów tajemnicą kontrolowania myśli oraz zwycięstwa nad pokusami. Towarzyszyła ona wszystkim czynnościom życia monastycznego, nasycając je modlitwą. Na tym polegała istota medytacji monastycznej, szczególna forma praktyki stawania w obecności Boga, którą św. Benedykt uczynił z kolei kamieniem węgielnym życia i medytacji monastycznej. Ta podstawowa i prosta praktyka mogła być oczywiście poszerzona przez włączenie myśli o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Święty Atanazy był jednym z pierwszych, którzy połączyli tę poszerzoną praktykę z różnymi kanonicznymi godzinami modlitwy⁵³¹.

Czym zaś jest cisza? Jaką tajemnicę kryje w sobie owo mistyczne milczenie? Dlaczego tak ważne jest w życiu osoby podążającej drogą kontemplacji wręcz nieodzowne? Bóg, nasz Stwórca i Zbawiciel, obdarzył nas mową, która Go może oznajmiać, skoro wiara trafia do nas przez słuch, a nasze języki są kluczami otwierającymi innym ludziom niebo. Ale gdy Pan przychodzi jako Oblubieniec, cóż można powiedzieć poza tym, że On się zbliża, a my musimy wyjść na Jego spotkanie? *Ecce Sponsus venit! Escite obviam et! Oto Oblubieniec, wyjdźcie Mu na spotkanie* (Mt 25,6). Potem wychodzimy, by znaleźć Go w samotności. Tam porozumiewamy się z Nim sami, bez słów, bez rozprawiania myślą w milczeniu całej naszej istoty. Jeśli to, co mówimy, jest przeznaczone jedynie dla Boga, trudno jest to wyrazić mową. A tego, czego się nie da opowiedzieć, nie doznaje się na takim poziomie, na którym podobne doświadczenie dałoby się jasno zanalizować. Wiemy, że nie trzeba o tych rzeczach mówić, bo nie dają się ująć w słowa. Ale zanim dojdziemy do tego, co nie da się wypowiedzieć ani nawet pomyśleć, duch nasz unosi się nad granicą mowy, wahając się, czy nie zatrzymać się po jej wewnętrznej stronie, aby mieć coś do przyniesienia innym. To jest próba dla tych, którzy chcą przejść tę granicę. Jeśli nie będą gotowi na pozostawienie za sobą własnych myśli i słów, nie mogą zajść dalej⁵³².

⁵³¹ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne – zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005, s. 73 - 75.

⁵³² Por. T. Merton, *Myśli w samotności ...*, dz. cyt. s. 89 - 91.

„Nie pragnij nade wszystko, aby Bóg sobie ciebie upodobał i ciebie pocieszał, pragnij jedynie Go kochać. Nie pragnij zbyt gwałtownie, by inni doznawali pociech od Boga, ale raczej pomóż im do kochania Go. Nie szukaj własnej pociechy w mówieniu o Bogu, ale mów o Nim dla Jego chwały. Jeśli Go prawdziwie kochasz, nic cię nie będzie cieszyć prócz Jego chwały. A jeżeli jej przede wszystkim szukasz, staniesz się na tyle pokorny, by przyjąć każdą pociechę z Jego ręki” (SL s.95) - przyjmując ją głównie dlatego, że przez okazanie nam miłosierdzia, Bóg pomnaża Swoją chwałę w naszych duszach. Jeżeli szukamy przede wszystkim Jego chwały, będziemy wiedzieć, że najlepszym sposobem pocieszenia drugiego człowieka jest nauczyć go kochać Boga. W niczym innym nie znajduje się prawdziwego pokoju. Jeżeli chcemy, by nasze słowa o Nim miały jakiegokolwiek znaczenie, musimy przepoić je gorliwością dla Jego chwały. Bo gdy nasi słuchacze zdadzą sobie sprawę, że mówimy dla własnej przyjemności, powiedzą, że Twój Bóg nie jest niczym więcej niż cieniem. Jeśli dbamy o Jego chwałę, będziemy szukać tego, co transcendentne - a tego można szukać tylko w milczeniu. Nie szukajmy więc pociechy w upewnieniu się, że jesteśmy dobrzy, ale tylko w pewności, że On jeden jest święty, On jeden jest dobry. Nierzadko milczenie i modlitwa czynią więcej dla zbliżenia ludzi do poznania Boga niż wszystkie nasze słowa o Nim. Sam fakt, że pragniemy się przyczynić do chwały Boga, mówiąc o Nim, nie dowodzi jeszcze, że nasze słowa osiągną ten cel. A jeśli On wolałby, żebyśmy milczeli? „Czy nigdy nie słyszałeś, że można Go chwalić milczeniem?” (SL s.96)⁵³³ .

„Jeśli pójdziesz do pustelni z niemym językiem, milczenie istot niemych podzieli się z tobą swoim spokojem. Ale jeśli wejdiesz w samotność z milczącym sercem, milczenie stworzenia przemówi do ciebie głośniejszym niż języki ludzi i aniołów. Milczenie języka i wyobraźni znosi bariery pomiędzy nami a pokojem stworzeń istniejących jedynie dla Boga, a nie dla samych siebie. Ale milczenie wszystkich nieuporządkowanych pragnień znosi przegrodę pomiędzy nami a Bogiem. Wtedy zaczynamy żyć tylko w Nim. Wtedy też nieme stworzenia mówią do nas już nie tylko swoim milczeniem. To Bóg mówi przez nie do nas, o wiele

⁵³³ Por. T. Merton , *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 95 - 96.

głębszym milczeniem ukrytym na dnie nas samych” (SL s.100). Ludzie, miłujący własny hałas, nie znoszą niczego innego. Bezustannie gwałcą i mącą milczenie lasów, gór i morza. Bezustannie wwiercają się swymi maszynami w milczenie przyrody, z obawy, aby ten spokojny świat nie oskarżył ich o wewnętrzną pustkę. Pęd do szybkiego ruchu nie zwraca żadnej uwagi na spokój przyrody, udając, że ma w tym jakiś konieczny cel. „Warkoczący samolot zdaje się swoją szybkością, swoim hałasem i pozorną siłą przeczyć rzeczywistości chmur i nieba. Ale gdy przeleci, milczenie nieba zostaje. Gdy opadnie, spokój chmur trwa nadal. Milczenie świata - to rzeczywistość. Nasz hałas, nasze interesy, nasze zamiary i wszystkie pełne pretensji opowiadania o naszym zgiełku, naszych interesach i zamiarach - to iluzje” (SL s.101) ⁵³⁴ .

„Bóg jest wszędzie obecny i Jego myśl żyje i czuwa w pełni głębokości i szerokości całego milczenia wszechświata. Pan czuwa wśród krzewów migdałowych nad słowem swoim” (Jr 1, 11). Bez względu na to, czy samolot przeleci dziś czy jutro, czy samochody zjawiają się na zakręcie drogi, czy ludzie będą mówić na polu, czy w domu jest aparat radiowy lub go nie ma - drzewo w milczeniu wydaje swoje kwiaty. Czy dom jest pusty lub pełen dzieci, czy ludzie przenoszą się do miasta albo pracują traktorami na polach, czy statek wpływający do portu wiezie turystów lub żołnierzy - krzew migdałowy w milczeniu wydaje swe owoce ⁵³⁵ .

Dla niektórych ludzi drzewo staje się rzeczywistością dopiero wtedy, kiedy myślą o jego ścięciu, a zwierzę nie przedstawia żadnej wartości, póki nie dostanie się do rzeźni. Są to ludzie, którzy na nic nie patrzą, dopóki nie postanowią tego zepsuć, i nie zwracają wcale uwagi na to, czego nie mogą zniszczyć. Tacy ludzie nie są w stanie poznać milczenia miłości, bo ich miłość jest wchłonięciem milczenia innej osoby w ich własny hałas. A ponieważ nie znają milczenia miłości, nie mogą znać milczenia Boga, który jest Miłością, który nie może niszczyć tego, co kocha, który własnym prawem miłości zobowiązał się dawać życie wszystkim istotom wciągniętym w obręb Jego

⁵³⁴ Por. T. Merton, *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 100 - 101.

⁵³⁵ Por. Tamże, s. 104 - 105.

boskiego milczenia. Milczenie nie istnieje w naszym życiu jako cel sam w sobie. Ma służyć czemu innemu. Milczenie jest matką mowy. Całe życie milczenia ma prowadzić do ostatecznej afirmacji wszystkiego, czego zaznaliśmy na świecie. Życie i śmierć, słowa i milczenie zostały nam dane z powodu Chrystusa. „*W Chrystusie umieramy dla ciała, a żyjemy dla ducha. W Nim umieramy dla iluzji, a żyjemy dla prawdy. Mówimy, by Go wyznawać, a milczymy, aby rozmyślać o Nim i wejść głębiej w Jego milczenie. Ono jest zarazem milczeniem śmierci i życia wiecznego milczeniem Wielkiego Piątku i pokojem poranka Wielkiej Nocy*” (SL s.112) ⁵³⁶ .

Przyjmujemy do naszych serc milczenie Chrystusa, kiedy z całego serca wymawiamy pierwsze słowo wiary. Wypracowujemy nasze zbawienie w milczeniu i w nadziei. Milczenie jest siłą naszego życia wewnętrznego. Milczenie wchodzi w sam rdzeń naszej istoty moralnej, tak że jeśli jest nam zupełnie obce, nie możemy mieć prawdziwej moralności. Milczenie wchodzi w sposób tajemniczy w skład wszystkich cnót i ono też chroni je od zwyrodnienia. Przez *milczenie* jakiejś cnoty rozumiem miłość, która jedna nadaje każdej z nich nadprzyrodzony charakter, a jest *milcząca*, bo zakorzeniona w Bogu. Bez tego milczenia nasze cnoty są jedynie pustym dźwiękiem, zewnętrzną wrzawą, przejawem nicości. To, co winno przejawiać się w cnotach, to właśnie ożywiająca je miłość, która posiada swoje *milczenie*. A ono kryje w sobie Kogoś, Osobę Chrystusa, który sam, jako wypowiedane Słowo, jest ukryty w milczeniu Ojca ⁵³⁷ .

Gdy wypełnimy nasze życie milczeniem, żyjemy nadzieją i Chrystus żyje w nas, nadając żywą treść naszym cnotom. Potem, gdy przyjdzie czas, wyznajemy Go otwarcie przed ludźmi, a wówczas nasze wyznanie coś znaczy, bo jest głęboko zakorzenione w milczeniu. Wzbudza więc także milczenie Chrystusowe w sercach tych, którzy nas słuchają, tak że oni sami uciszają się, zaczynają się dziwić i nasłuchiwać. Zaczynają bowiem odkrywać swoją prawdziwą osobowość. Jeśli jednak nasze życie wylewa się w bezużytecznych

⁵³⁶ Por. T. Merton , *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 111 - 112.

⁵³⁷ Por. T. Merton , *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 58 - 60.

słowach, nigdy nic nie usłyszymy w głębi swego serca, tam gdzie Chrystus żyje i mówi milczeniem. Nigdy nie staniemy się czymkolwiek, a w końcu, gdy przyjdzie czas, żeby ujawnić, kim i czym jesteśmy, okaże się, iż oniemieliśmy w chwili przełomowej decyzji - powiedzieliśmy już bowiem wszystko i wyczerpaliśmy się w słowach, zanim jeszcze mieliśmy coś do powiedzenia. Musi znaleźć się w dniu taka pora, kiedy człowiek robiący plany na przyszłość zapomina o nich i postępuje tak, jak gdyby nigdy nie miał żadnych planów. Musi znaleźć się w dniu taka pora, kiedy człowiek mający przemawiać, milknie. I umysł jego nie snuje już rozważań, ale pyta: czy one w ogóle coś znaczą? Musi znaleźć się w dniu taka chwila, kiedy człowiek modlitwy przystępuje do niej, jak gdyby pierwszy raz w życiu się modlił, kiedy człowiek pełen postanowień odkłada je na bok, jak gdyby wszystkie zostały nie dotrzymane i uczy się innej mądrości: rozróżniania słońca od księżyca, gwiazd od ciemności, morza od suchego lądu i nocnego nieba od górskiego kamienia⁵³⁸.

W milczeniu uczymy się rozróżniać rzeczy. Ci, którzy unikają milczenia, unikają także rozróżnień. Nie chcą widzieć zbyt jasno. Wolą chaos. Człowiek kochający Boga z konieczności musi też kochać milczenie, ponieważ boi się utraty zmysłu rozróżnienia. Boi się hałasu, który stępia ostry kontur każdego doznania rzeczywistości. Unika bezustannego ruchu, który rozmazuje obraz wszystkich stworzeń, przemieniając je w jedną masę niedających się rozróżnić przedmiotów. Święty zubożył na własne pragnienia, ale jego postawa wobec różnych aspektów rzeczywistości nie może być obojętna. Tu leży człowiek, który zrobił sobie bożka z obojętności. Modlitwa nie rozżarzyła go, ale zgasła w nim płomień. Jego milczenie nie nasłuchiwało niczego, więc też nic nie usłyszało i nie miało nic do powiedzenia. Niech przylecą jaskółki, niech uwiją sobie gniazda w jego dziejach i ucą swoje młode latać w pustce, którą uczynił ze swej duszy - wtedy przynajmniej nie będzie na zawsze rzeczą bezużyteczną⁵³⁹.

Nie powinniśmy patrzeć na życie jako na nieprzerwany potok słów, który w końcu uciszy śmierć. Rytm życia jest inny: rozwija się w milczeniu, wychodzi

⁵³⁸ Por. T. Merton, *Zapiski współwinnego ...*, dz. cyt. s. 166 - 168.

⁵³⁹ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 88.

na powierzchnię w chwilach domagających się wyrazu, wraca z nich do głębszego milczenia, znajduje swój kulminacyjny punkt w ostatecznej afirmacji, po czym wznosi się spokojnie do milczenia nieba, które rozbrzmiewa niekończącą się pieśnią pochwalną. Ludzie, którzy nie wiedzą, że po tym życiu następuje inne życie, albo którzy nie mogą zdobyć się na to, by żyć w czasie jako istoty przeznaczone do spędzenia wieczności w Bogu, zwalczają owocne milczenie własnej duszy nieustannym hałasem. Nawet gdy ich języki spoczywają, umysły trajkoczą bez końca i sensu, albo pogrążają się w ochronnym hałasie maszyn, zgiełku ulicznego lub radia. Gdy ich własny hałas się wyczerpał, szukają ucieczki w hałasie wytworzonym przez innych. Jakież to tragiczne, że ludzie nie mający nic do powiedzenia, ciągle szukają wyrazu, niby zdenerwowani artylerzyści, którzy marnują amunicję, strzelając raz za razem w ciemność, chociaż nie kryje się w niej żaden nieprzyjaciel. Przyczyną ich gadaniny jest śmierć. Ona jest tym nieprzyjacielem, który zdaje się ich każdej chwili atakować w głębokiej ciemności i milczeniu ich własnej istoty. Chcą więc krzykiem odstraszyć śmierć. Wprowadzają zamęt w swoje życie tą wrzawą. Ogłuszają się nic nieznaczącymi słowami, nie zdając sobie sprawy, że ich serca są zakorzenione w milczeniu, które nie jest śmiercią, ale życiem. I zagadują się na śmierć, w strachu przed tym życiem, jak gdyby ono było śmiercią⁵⁴⁰.

Całe nasze życie winno być rozważaniem naszej ostatecznej i najważniejszej decyzji: wyboru pomiędzy życiem a śmiercią. Wszyscy musimy umrzeć. Ale postawa, jaką zajmujemy wobec śmierci, czyni z naszego własnego zgonu ostateczny wybór śmierci lub życia. Jeżeli na tym świecie wybieraliśmy życie, przejdziemy ze śmierci do życia. Życie należy do świata ducha, a świat duchowy jest milczący. Jeśli duch podtrzymujący płomień fizycznego życia w naszych ciałach starał się o podsycanie się oliwą, znajdującą się jedynie w milczeniu Boga, to kiedy ciało umiera, sam duch żywi się nią nadal, paląc się własnym płomieniem. Ale jeżeli duch sycił się przez cały czas oliwą namiętności lub egoizmu i pychy, to gdy przychodzi śmierć, płomień ducha gaśnie razem ze światłem ciała, bo w lampie nie ma już oliwy. Musimy nauczyć się w ciągu tego

⁵⁴⁰ Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 122.

życia czyścić nasze lampy i napełniać je w milczeniu miłością. Trzeba też jednak czasem odzywać się i głosić chwałę Boga, aby powiększać własną miłość pomnażaniem miłości u innych ludzi, wprowadzając ich za sobą na drogi pokoju i milczenia. Jeśli w chwili naszego zgonu śmierć przychodzi do nas jak niechętnie witany obcy, to znaczy, że i Chrystus był dla nas kimś obcym i niechętnie witanym. Bo gdy przychodzi śmierć, przychodzi także i Chrystus, przynosząc nam życie wieczne, które kupił dla nas Swoją śmiercią. Ci, którzy kochają prawdziwe życie, myślą często o swojej śmierci. Życie ich jest pełne milczenia, zawierającego w sobie zaczątki zwycięstwa nad śmiercią. Istotnie milczenie przemienia śmierć w naszego sługę, a nawet i przyjaciela. Myśli i modlitwy wyrastające z milczącego rozważania śmierci są jak drzewa rosnące w miejscu, gdzie jest woda. Są to myśli mocne, które potrafią przewyciężyć strach przed nieszczęściem, bo już przewyciężyły namiętności i pragnienia. Zwracają oblicze naszej duszy w nieustającej tęsknocie do Oblicza Chrystusowego⁵⁴¹.

Mówiąc, że całe życie milczenia zmierza do jakiejś ostatecznej wypowiedzi, nie możemy mieć na myśli, że wszyscy musimy umierać z pobożnymi słowami na ustach. Nie jest konieczne, aby te ostatnie słowa miały jakieś szczególne lub dramatyczne znaczenie, godne zapisania. Każda dobra śmierć, każda śmierć, która przekazuje nas z niepewności tego świata do niezawodzącego pokoju i milczenia miłości Chrystusowej, jest już sama w sobie wypowiedzią i podsumowaniem. Mówi nam, słowami albo i bez nich, iż dobrze jest, żeby życie dobiegało do wyznaczonego mu końca, żeby ciało powróciło do prochu ziemi, a duch wstąpił do Ojca przez miłosierdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa. Śmierć milcząca może przemawiać bardziej wymownym pokojem niż śmierć, która zaznaczyła się znamienymi wypowiedziami. Samotna lub tragiczna śmierć może mieć więcej do powiedzenia o pokoju i miłosierdziu Chrystusa niż wiele innych spokojnych zgonów. Wymowa śmierci jest bowiem wymową ludzkiego ubóstwa stojącego twarzą w twarz z bogactwem Boskiego miłosierdzia. Im bardziej zdajemy sobie sprawę z wielkości naszej nędzy, tym

⁵⁴¹ Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 124.

większe będzie znaczenie naszej śmierci, i tym większe jej ubóstwo. I święci są ci, którzy chcieli być najuboższymi w życiu i którzy przede wszystkim radowali się ostatecznym ubóstwem śmierci⁵⁴².

Kontemplacja zaś jest najwyższym przejawem intelektualnego i duchowego życia człowieka. Jest to właśnie owo życie, w pełni obudzone, w pełni aktywne, w pełni świadome tego, że żyje. To duchowy cud, spontaniczne zatrzymanie się świętością życia, wdzięczność za życie, za świadomość i za istnienie. To jasne zdanie sobie sprawy z faktu, że nasze życie i istnienie zaczyna się od niewidzialnego, transcendentnego i nieskończonego Źródła. Kontemplacja jest, przede wszystkim, świadomością realnej rzeczywistości tego Źródła. Zna Źródło - niejasno, niewytłumaczalnie, ale ma pewność, która jest poza rozumem i prostą wiarą. Bowiem kontemplacja jest rodzajem duchowej wizji, do której aspirują przez samą swoją naturę, zarówno rozum, jak i wiara, ponieważ bez niej muszą na zawsze pozostać niepełne. Jednakże kontemplacja nie jest wizją ponieważ widzi *bez widzenia* i zna *bez poznawania*. Jest to niezmierna głębia wiary, wiedza zbyt głęboka, by mogła być uchwycona w obrazach, w słowach czy nawet w jasnych pojęciach. Można się o nią otrzeć za pomocą słów, symboli, ale właśnie kiedy kontemplacyjny umysł próbuje pokazać, co wie, wycofuje to, co powiedział, i zaprzecza temu, co potwierdził. Bowiem w kontemplacji wiemy *nie wiedząc*. Lub raczej wiemy poza wszelką wiedzą czy *niewiedzą*⁵⁴³.

Poezja, muzyka i sztuka mają coś wspólnego z doświadczeniem kontemplacyjnym. Jednak kontemplacja leży poza estetyczną intuicją, poza sztuką, poza poezją. Tak naprawdę jest również poza filozofią, jak też spekulatywną teologią. Streszcza, przekracza i wypełnia je wszystkie, a mimo to jednocześnie zdaje się w pewnym sensie im zaprzeczać i zajmować ich miejsce. Kontemplacja jest zawsze poza zasięgiem naszej wiedzy, poza naszym światłem, poza systemami, poza wyjaśnieniami, poza dyskursem, poza dialogiem, poza naszym *ja*. By wejść do królestwa kontemplacji, trzeba - w pewnym sensie -

⁵⁴² Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 124 - 125.

⁵⁴³ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 78 - 79.

umrzeć: ale ta śmierć jest w istocie wejściem na wyższy poziom życia. Jest to śmierć na rzecz życia, która pozostawia za sobą to wszystko, co znamy lub cenimy jako życie, jako myśl, jako doświadczenie, jako radość, jako bycie. Tak więc kontemplacja zdaje się zastępować i odrzucać każdą inną formę intuicji i doświadczenia - czy to w sztuce, filozofii, teologii, liturgii, czy na zwykłych poziomach miłości i wiary. To odrzucenie jest oczywiście jedynie pozorne. Kontemplacja współgra i musi współgrać z tymi wszystkimi dziedzinami życia, bo jest ich najwyższym spełnieniem. Ale w prawdziwym doświadczeniu kontemplacyjnym wszystkie inne doświadczenia są w jednej chwili utracone. *Umierają*, by odrodzić się na nowo na wyższym poziomie życia. Zatem, innymi słowy, kontemplacja sięga ku wiedzy, a nawet doświadczeniu transcendentnego i niewyrażalnego Boga. Zna Boga przez to, że wydaje się Go dotykać. Lub raczej zna Go, jak gdyby On ją niewidzialnie dotknął. Dotknął ją Ten, Który nie ma rąk, ale Który jest czystą Rzeczywistością i źródłem wszystkiego, co rzeczywiste! Kontemplacja jest więc nagłym darem świadomości, obudzeniem się na Rzeczywiste w obrębie tego wszystkiego, co jest rzeczywiste. „*To żywa świadomość nieskończonego Bytu u korzeni naszego ograniczonego istnienia, świadomość naszej zależnej rzeczywistości jako otrzymanej, jako prezentu od Boga, jako wolnego daru miłości. To ten egzystencjalny kontakt, o którym mówimy, kiedy używamy metafory bytu dotkniętego przez Boga*” (MK s.186) ⁵⁴⁴ .

Kontemplacja jest także odpowiedzią na wołanie: wołanie Tego, Który nie ma głosu, a Który jednak mówi we wszystkim, co jest, a przede wszystkim w głębinach naszego własnego bytu: bo my sami jesteśmy Jego słowami. Ale jesteśmy słowami, których przeznaczeniem jest Nań reagować, odpowiadać Mu, być Jego echem, a nawet, do pewnego stopnia, zawierać Go i Go oznaczać. Kontemplacja jest tym echem. Jest ona głębokim rezonansem w prawdziwym centrum naszego ducha, w którym samo nasze życie zatracą swój indywidualny głos i pobrzmiwa potęgą i miłosierdziem tego, który jest Ukryty i Żyjący. Odpowiada On w nas sobie Samemu i ta odpowiedź jest boskim życiem, boską twórczością, która sprawia, że wszystkie rzeczy stają się na nowo. My sami

⁵⁴⁴ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 184 - 186.

stajemy się Jego echem i Jego odpowiedzią. Jest to tak, jakby w tworzeniu nas Bóg zadał pytanie i w przebudzeniu nas do kontemplacji na nie odpowiedział, sprawiając, iż kontemplujący jest jednocześnie pytaniem i odpowiedzią⁵⁴⁵.

Życie kontemplacyjne oznacza dwa poziomy świadomości: pierwszy - świadomość pytania, drugi - świadomość odpowiedzi. Chociaż są to dwa odrębne i niezmiernie różne poziomy, to jednak są one faktycznie świadomością tej samej rzeczy. Pytanie samo jest odpowiedzią. A my sami jesteśmy jednym i drugim. Ale nie wiemy tego, dopóki nie przeniesiemy się na ten drugi rodzaj świadomości. Budzimy się, nie żeby znaleźć odpowiedź całkowicie różną od pytania, ale by zdać sobie sprawę, że pytanie jest już odpowiedzią. A wszystko sumuje się w jednej świadomości - nie w twierdzeniu, lecz w doświadczeniu: *Jestem*⁵⁴⁶.

Kontemplacja nie jest pojęciem filozoficznym. Nie jest to statyczna świadomość metafizycznych treści rozumianych jako obiekty duchowe, niezmiennie i wieczne. Nie jest to kontemplacja abstrakcyjnych pojęć. Jest to religijne postrzeganie Boga, przez pryzmat mojego życia w Bogu lub przez *synostwo*, jak mówi Nowy Testament: „*Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Wszystkim tym, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi*” (Rz 8,14). Tak więc kontemplacja, o której mówię, jest religijnym i transcendentnym darem. Nie jest to coś, co możemy zdobyć sami intelektualnym wysiłkiem, udoskonalając nasze naturalne władze. Nie jest to rodzaj autohipnozy, powstałej ze skupienia na własnym wewnętrznym, duchowym bycie. Nie jest to owoc naszych wysiłków. Jest to dar Boga, Który, w Swojej łaskawości, dokańcza w nas ukryte i tajemnicze dzieła tworzenia, przez oświecenie naszych umysłów i serc, przez obudzenie w nas świadomości, że jesteśmy słowami wypowiedzianymi w Jego Jedynym Słowie i że *Twórczy Duch (Creator Spiritus)* mieszka w nas, a my w Nim, że jesteśmy *w Chrystusie* i że Chrystus mieszka w nas, że naturalne życie w nas zostało

⁵⁴⁵ Por. T. Merton, *Mistycy ...*, dz. cyt. s. 144 - 145.

⁵⁴⁶ Por. Tamże s. 147.

ukończone, uwznioślone, przekształcone i spełnione w Chrystusie przez Ducha Świętego. Kontemplacja jest świadomością i urzeczywistnieniem, nawet, w pewnym sensie, doświadczeniem tego, w co każdy po trosze wierzy: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Gal 2,20). Zatem kontemplacja jest czymś więcej niż rozważaniem abstrakcyjnych prawd o Bogu, czymś więcej nawet niż poruszającą medytacją rzeczy, w które wierzymy. Jest to przebudzenie, oświecenie i zadziwiające, intuicyjne uchwycenie, dzięki któremu miłość zdobywa pewność, co do Boskiej twórczej i dynamicznej interwencji w naszym codziennym życiu. Kontemplacja nie jest więc jedynie *odnajdywaniem* jasnego pojęcia Boga i zamykaniem Go w obrębie ograniczeń tego pojęcia, jako więźnia, do Którego zawsze może wrócić. Przeciwnie, kontemplacja jest przenoszona przez Niego do Jego własnego królestwa, Jego tajemnicy i Jego wolności. „*Jest to wiedza czysta i dziewicza, uboga w pojęcia, a jeszcze bardziej uboga w rozumowanie, a jednak zdolna, dzięki temu właśnie ubóstwu i czystości, do podążania za Słowem, dokądkolwiek by Ono Szło*” (CWA s.160) ⁵⁴⁷ .

Jedynym sposobem na pozbycie się niewłaściwego rozumienia kontemplacji jest jej doświadczenie. Ktoś, kto po prostu nie zazna w swoim własnym życiu tego przełomu i tego przebudzenia do nowego poziomu rzeczywistości, z pewnością zostanie wprowadzony w błąd przez większość rzeczy, które się o nim mówi. Bowiem kontemplacji nie można się nauczyć. Nie można jej nawet jasno wytłumaczyć. Można tylko o niej napomykać, sugerować, można na nią wskazywać, przedstawiać symbolicznie. Im bardziej obiektywnie i naukowo próbuje się ją analizować, tym bardziej pozbawia się ją jej prawdziwej treści, ponieważ to doświadczenie jest niewyrażalne słowami i nie poddaje się racjonalizacji. Nic bardziej nie odrzuca niż pseudonaukowa definicja doświadczenia kontemplacyjnego. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest to, że starający się stworzyć taką definicję ulega pokusie, by zaprząć do tego psychologię, a nie ma tak naprawdę adekwatnej psychologii kontemplacji. W celu opisanie *reakcji* i *uczuć* ustawia się kontemplację tam, gdzie jej nie ma, to znaczy w powierzchownej świadomości, gdzie da się dostrzec jej odbicie.

⁵⁴⁷ Por. T. Merton , *Conteplation ...*, dz. cyt. s. 159 - 160.

Ale to odbicie i ta świadomość są właśnie częścią zewnętrznej jaźni, która *umiera* i jest odrzucana jak przybrudzony strój w prawdziwym przebudzeniu kontemplatyka⁵⁴⁸.

Kontemplacja nie jest i nie może być funkcją zewnętrznej jaźni. Istnieje zasadnicza różnica między głęboką transcendentną jaźnią, która budzi się tylko podczas kontemplacji, a jaźnią powierzchowną, zewnętrzną którą często identyfikujemy z pierwszą osobą liczby pojedynczej. Musimy pamiętać, że to powierzchowne *ja* nie jest naszą prawdziwą jaźnią. Jest to nasza *indywidualność* i nasza *empiryczna jaźń*, ale tak naprawdę nie jest to owa ukryta i tajemnicza osoba, w której istniejemy w oczach Boga. To *ja*, które działa w świecie, myśli o sobie, obserwuje swoje własne reakcje i mówi o sobie, nie jest tym prawdziwym *ja*, które zostało zjednoczone z Bogiem w Chrystusie. Jest ono, w najlepszym razie, szatą maską przebraniem zastępującym ową tajemniczą i nieznaną *jaźń*, której większość z nas nie odkryje aż do śmierci. Nasza zewnętrzna, powierzchowna jaźń nie jest wieczna i nie jest duchowa. Daleko jej do tego. Skazana jest na rozwianie się jak dym z komina. Jest całkowicie krucha i ulotna. Kontemplacja jest właśnie uświadomieniem sobie, że to *ja* jest tak naprawdę *nie ja* i stanowi przebudzenie tego nieznanego *ja*, znajdującego się poza obserwacją i refleksją i niebędącego w stanie wypowiedzieć się na swój temat. Nie może nawet powiedzieć: *Ja*, z pewnością i impertynencją charakterystyczną dla tego drugiego, ponieważ w samej jego naturze leży bycie ukrytym, nienazwanym, niezidentyfikowanym w społeczności ludzi mówiących o samych sobie i o innych. W takim świecie prawdziwe *ja* pozostaje zarówno milczące, jak i niewidzialne, ponieważ ma zbyt wiele do powiedzenia - w tym ani jednego słowa na swój temat⁵⁴⁹.

Nic nie może być bardziej obce kontemplacji niż *Cogito, ergo sum* Kartezjusza: *Myślę, więc jestem*. Jest to deklaracja istnienia wyalienowanego, wygnanego ze swych duchowych głębi, zmuszonego do szukania jakiegoś pocieszenia w dowodzie na swoje własne istnienie, w oparciu o stwierdzenie, że

⁵⁴⁸ Por. T. Merton, *Contemplation ...*, dz. cyt. s. 174 - 175.

⁵⁴⁹ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 157 - 158.

myśli. Jeśli myśl jest dla niego konieczna jako środek, dzięki któremu dochodzi ono do koncepcji swojej egzystencji, to tak naprawdę oddala się ono coraz bardziej od swojego prawdziwego bytu. Redukuje się jedynie do pojęcia. Sprawia, że niemożliwe staje się dla niego bezpośrednio i natychmiastowe doświadczenie tajemnicy własnego bytu. Jednocześnie, redukując do pojęcia również i Boga, sprawia, że niemożliwa staje się dla niego jakakolwiek intuicja boskiej rzeczywistości, która jest niewyrażalna. Dochodzi do swego własnego bytu, jakby to była obiektywna rzeczywistość, to znaczy stara się sobie siebie uświadamiać, jakby było jakąś obcą sobie *rzeczą*. I dowodzi, że ta *rzecz* istnieje. Przekonuje się: *Jestem zatem jakąś rzeczą*. A następnie idzie dalej, by przekonać się, że Bóg - nieskończony, transcendentny - jest również *rzeczą, przedmiotem*, jak inne - skończone i ograniczone - przedmioty naszej myśli! Kontemplacja odwrotnie, jest empirycznym uchwyceniem rzeczywistości jako subiektywnej, nie tyle *mojej*, (co oznaczałoby *należącej do zewnętrznej jaźni*), co *siebie* w egzystencjalnej tajemnicy. Kontemplacja nie dociera do rzeczywistości po procesie dedukcji, ale przez intuicyjne przebudzenie, w czasie którego nasza wolna i osobowa rzeczywistość zdaje sobie całkowicie sprawę ze swoich egzystencjalnych głębi, które otwierają się na tajemnicę Boga⁵⁵⁰.

Dla kontemplatyka nie ma *cogito (myślę)* i nie ma *ergo (więc)*, lecz jedynie *Sum - Jestem*. Nie w sensie bezowocnego dowodzenia swojej indywidualności jako ostatecznie rzeczywistej, lecz pokornego uświadamiania sobie własnego tajemniczego bytu jako istoty, w której mieszka Bóg, z nieskończoną słodyczą i niealienującą mocą. Oczywiście kontemplacja nie jest odpowiednia jedynie dla pasywnego i cichego usposobienia. Nie jest to zwykła inercja, skłonność do braku aktywności, do psychicznego spokoju. Kontemplatyk nie jest tak po prostu człowiekiem, który lubi siedzieć i myśleć, a już na pewno nie jest kimś, kto siedzi gapiąc się bezmyślnie. Kontemplacja jest czymś więcej niż zadumą lub skłonnością do refleksji. Oczywiście, w naszym świecie głupoty i automatyzacji skłonność do zadumy i refleksji z pewnością jest czymś nie do pogardzenia - poza tym może bardzo dobrze usposobić człowieka do

⁵⁵⁰ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 216 - 217.

kontemplacji. Kontemplacja nie jest pobożnością czy tendencją do znajdowania spokoju i spełnienia w liturgicznych rytuałach. One także są wielkim dobrem i stanowią niemal konieczne przygotowanie do kontemplacyjnego doświadczenia. Nie mogą jednak nigdy same przez się ukonstytuować tego doświadczenia. Intuicja kontemplacyjna nie ma nic wspólnego z usposobieniem. Chociaż zdarza się czasami, że człowiek o łagodnym usposobieniu staje się kontemplatykiem, może się również zdarzyć, że owa pasywność jego charakteru uniemożliwia mu stoczenie wewnętrznej walki i przeżycie kryzysu, dzięki którym dochodzi się do głębszego duchowego przebudzenia. Z drugiej strony, może się zdarzyć, że aktywny i żarliwy człowiek otworzy się na kontemplację, być może nagle, bez zbytejnej walki. Ale trzeba stwierdzić, że regułą jest, iż pewne aktywne typy nie mają naturalnej skłonności do kontemplacji i nigdy do niej nie dochodzą, chyba że po wielkich trudach. Być może nie powinni nawet o niej myśleć i jej szukać, ponieważ postępując tak będą zamećzać się i krzywdzić samych siebie absurdalnymi wysiłkami, które w żadnym razie nie mają sensu ani żadnego użytecznego celu. Tacy ludzie, wystawieni na działanie wyobraźni, namiętności i aktywnej walki, wyczerpują się w próbie dojścia do kontemplacji, tak jakby była ona jakimś przedmiotem, jak na przykład materialne bogactwo, pozycja polityczna, profesura czy prałatura. Kontemplacja jednak nie może być nigdy przedmiotem wykalkulowanej ambicji. Nie jest ona czymś, co planujemy uzyskać naszym rozumem praktycznym, ale żywą wodą ducha, której łakniemy jak ścigany jelen, pragnący napić się z rzeki na pustkowiu. To nie my decydujemy o naszym przebudzeniu. To Bóg postanawia, że nas przebudzi ⁵⁵¹.

Kontemplacja nie jest transem czy ekstazą, nie polega na tym, że słyszy się nagle niewymawialne słowa, nie jest feerią światła. Nie jest emocjonalnym ogniem i słodyczą, która przychodzi wraz z religijnym zachwytem. Nie jest entuzjazmem, uczuciem bycia *pochwyconym* przez nadziemską siłę i porwaniem ku wyzwoleniu przez mistyczny szal. Stany te mogą przypominać do pewnego stopnia kontemplacyjne przebudzenie, jako że zawieszają zwyczajną świadomość i kontrolę dokonywaną przez empiryczną jaźń. Ale nie są one

⁵⁵¹ Por. T. Merton, *Nowy posiew* ..., dz. cyt. s. 69 - 71.

dziełem *głębokiej jaźni*, tylko emocji, somatycznej nieświadomości. Są zalewem dionizyjskich mocy. Takie manifestacje mogą oczywiście towarzyszyć głębokiemu i prawdziwie religijnemu doświadczeniu, ale nie są tym, co tu określam jako kontemplację⁵⁵².

Nie jest też kontemplacja darem przepowiadania ani nie oznacza zdolności do czytania sekretów ludzkich serc. Te rzeczy mogą czasami towarzyszyć kontemplacji, ale nie są dla niej niezbędne i byłoby błędem mylić je z nią. Jest wiele innych rodzajów ucieczek od empirycznej, zewnętrznej jaźni, które mogłyby być, ale nie są kontemplacją. Na przykład, doświadczenie bycia pochwyconym i wyrwanym z głębi siebie przez kolektywny entuzjazm, w totalitarnym pochodzie: fałszywy gwałtowny napływ partyjnej lojalności, która zamazuje sumienie i rozgrzesza z każdej zbrodniczej skłonności w imię Klasy, Narodu, Partii, Rasy czy Sekty. Niebezpieczeństwo i urok tych fałszywych mistyk Narodu i Klasy polega dokładnie na tym, że uwodzą i zdają się zadowalać tych, którzy nie uświadamiają już sobie żadnej głębokiej czy prawdziwej duchowej potrzeby. Fałszywy mistycyzm Społeczeństwa Masowego więzi ludzi, którzy są tak od siebie i od Boga wyalienowani, że nie są już zdolni do prawdziwego duchowego doświadczenia. Jednak to właśnie te namiastki entuzjazmu stanowią *opium* dla ludzi, przytępiając ich świadomość najgłębszych i najbardziej osobistych potrzeb, alienując od ich prawdziwych jaźni, usypiając sumienie i osobowość i zamieniając wolnych, rozsądnych ludzi w bierne instrumenty potężnego polityka⁵⁵³.

Niech nikt nie żywi nadziei, że w kontemplacji znajdzie ucieczkę od konfliktu, udręki czy wątpienia. Wręcz przeciwnie, głęboka, niewyraźalna pewność doświadczenia kontemplacyjnego rodzi tragiczny ból i otwiera w głębi serca wiele pytań podobnych do ran, które nie mogą przestać krwawić. Każdemu przyrostowi głębokiej pewności odpowiada wzrost powierzchownego *wątpienia*. To wątpienie nie jest bynajmniej przeciwieństwem prawdziwej wiary, ale bezlitośnie egzaminuje i przepytuje nieautentyczną *wiarę* codziennego życia,

⁵⁵² Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną ...*, dz. cyt. s. 113.

⁵⁵³ Por. T. Merton, *Mój spór ...*, dz. cyt. s. 317 - 318.

ludzką wiarę, która nie jest niczym innym jak tylko bierną akceptacją konwencjonalnych opinii. Ta fałszywa *wiara*, według której często żyjemy i którą często zdarza się nam mylić z naszą *religią*, zostaje nieubłaganie zakwestionowana. Ta męka jest swego rodzaju próbą ognia, zmuszającą nas, przez samą obecność światła niewidzialnej prawdy, która dosięgła nas w ciemnym promieniu kontemplacji, do przeanalizowania, zwątpienia i wreszcie odrzucenia wszystkich uprzedzeń i konwencji, które dotychczas przyjmowaliśmy, jakby były dogmatami. Zatem, czy jest jasne, iż prawdziwej kontemplacji nie da się pogodzić z samozadowoleniem i drobnomieszczańską akceptacją stronniczych opinii? Nie jest to jedynie bierna zgoda na *status quo*, jak niektórzy chcieliby sądzić - bo zredukowałoby ją to do poziomu duchowej narkozy. Kontemplacja nie jest środkiem przeciwbólowym. „*Jakiż holocaust ma miejsce w czasie tego ciągłego spalania na popiół starych, wytartych słów, stereotypów, sloganów, racjonalizacji! Najgorsze jest to, że nawet z pozoru święte pojęcia idą wraz z całą resztą na pastwę ognia. Jest to przerażające łamanie i palenie idoli, oczyszczanie sanktuarium, tak, by żaden bożek nie zajął miejsca, którego Bóg zakazał zajmować. To miejsce stanowi centrum, ołtarz egzystencjalny, który po prostu jest*” (MSG s.323) ⁵⁵⁴ .

Wreszcie, kontemplatyk doznaje udręki, gdy zda sobie sprawę, że już nie wie, czym Bóg jest. Może on - ale nie musi - miłosiernie uświadamiać sobie, że jest to ostatecznie duży zysk, ponieważ Bóg *nie jest czymś*, nie jest *rzeczą*. Jest to właśnie jedna z podstawowych cech i doświadczenia kontemplacyjnego. Dostrzega się, że nie ma *czegoś*, co może być nazwane Bogiem. Nie ma *takiej rzeczy* jak Bóg, ponieważ Bóg nie jest ani *czymś*, ani *rzeczą*, ale czystym *Kimś*. On jest *Ty*, przed którym nasze najgłębsze *ja* budzi się do świadomości. „*On jest Tym, Który Jest, Któremu naszym najbardziej osobistym i niewyalienowanym głosem wtórujemy: Ja jestem*” (CPM s.178) ⁵⁵⁵ .

Dla uproszczenia skoncentrujemy się na najbardziej podstawowych formach medytacji monastycznej i rozważymy *modlitwę serca* jako drogę

⁵⁵⁴ Por. T. Merton , *Mój spór ...*, dz. cyt. s. 322 - 323.

⁵⁵⁵ Por. T. Merton , *Człowiek w podzielonym morzu*, Kraków 1963 , s. 178.

utrzymywania się w obecności Boga oraz jako rzeczywistość zakorzenioną w wewnętrznej prawdzie osoby. W naszym rozważaniu odwołamy się od czasu do czasu do starożytnych tekstów, lecz ujęcie tematu będzie w zasadzie współczesne. Ostatecznie, niektóre z myśli przewodnich egzystencjalizmu Heideggera, kładąc nacisk na nieuniknioną konieczność śmierci, na ludzkie pragnienie autentyczności oraz pewnego rodzaju duchowe wyzwolenie, przypominają, że klimat, w którym rozkwitła modlitwa monastyczna, nie jest jednak całkowicie obcy współczesnemu światu. Wręcz przeciwnie: jest to wiek, który z samej swej natury, jako czas kryzysu, rewolucji, walki, domaga się szczególnych poszukiwań i dociekań, to właśnie jest zadaniem mnicha podczas modlitwy i rozmyślenia. Albowiem mnich przetrząsa nie tylko własne serce: zanurza się głęboko w sercu świata, którego częścią pozostaje, chociaż pozornie go opuścił. W rzeczywistości mnich porzuca świat jedynie po to, aby uważniej słuchać najgłębszych i najbardziej pomijanych głosów, które pochodzą z wewnętrznej głębi tegoż świata⁵⁵⁶.

Dlatego to termin *kontemplacja* jest zarówno niewystarczający, jak i niejasny, kiedy stosuje się go na określenie najwyższych postaci modlitwy chrześcijańskiej. Nic nie jest bardziej obce autentycznie monastycznej i kontemplacyjnej tradycji w Kościele niż pewien rodzaj gnostycyzmu, który chciałby wynieść człowieka oddanego kontemplacji ponad zwyczajnego chrześcijanina, wprowadzając go w sferę ezoterycznej wiedzy i doświadczenia, uwalniając od codziennych zmagania i cierpień ludzkiej egzystencji i podnosząc do uprzywilejowanego stanu istot duchowo czystych, jak gdyby był niemal aniołem, nietkniętym przez materię i namiętność, którego ekonomia sakramentów, miłości i krzyża przestała już interesować⁵⁵⁷.

Droga modlitwy monastycznej nie jest wyrafinowaną formą ucieczki od chrześcijańskiej ekonomii wcielenia i odkupienia. Jest to szczególny sposób pójścia za Chrystusem, uczestniczenia w Jego męce i zmartwychwstaniu oraz dokonaniem przez Niego odkupieniu świata. Z tego właśnie powodu wymiarami

⁵⁵⁶ Por. T. Merton, *Silence in...*, dz. cyt. s. 69 - 71.

⁵⁵⁷ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 114 - 115.

modlitwy w samotności są zwykle ludzkie udręki, badanie siebie, chwile obrzydzenia wobec własnej próżności, zakłamania i zdolności do zdrady. Nie umieszczając bynajmniej człowieka w nienaruszalnym narcystycznym bezpieczeństwie, owa droga modlitwy stawia nas twarzą w twarz z nieprawdą i niegodziwością fałszywego *ja*, które pragnie żyć jedynie dla siebie i cieszyć się *pociechą płynącą z modlitwy* dla niej samej. To *Ja* jest czystą iluzją i ostatecznie życie tą iluzją i przez nią musi skończyć się rozgoryczeniem lub obłędem. Z drugiej strony musimy przyznać, że życie społeczne, czyli tak zwane *życie światowe*, na swój własny sposób sprzyja owej złudnej, narcystycznej egzystencji i doprowadza ją do ostatecznych granic. Dziwaczny stan wyobcowania i zamętu, dotyczący człowieka we współczesnym społeczeństwie, jest być może bardziej *znośny*, ponieważ przeżywany jest wraz z mnóstwem rozrywek i możliwości ucieczki, niesie też szansę owocnego działania i prawdziwego chrześcijańskiego altruizmu. Lecz u podłoża każdego istnienia leży warstwa wątpliwości oraz zakwestionowania siebie, która wcześniej czy później zmusi nas do stanięcia twarzą w twarz z ostatecznym sensem naszego życia. To zakwestionowanie siebie nie może obyć się nigdy bez pewnego egzystencjalnego lęku - poczucia niepewności, zagubienia, wygnania i grzechu. Poczucia, że było się w jakiś sposób niewiernym nie tyle abstrakcyjnym normom moralnym czy społecznym, ile swej własnej, najbardziej wewnętrznej prawdzie. *Lęk* w tym znaczeniu nie jest zwykłym dzieciennym strachem przed karą, naiwnym poczuciem winy, obawą przed naruszeniem tabu. To raczej głęboka świadomość, że jest się zdolnym do niewierności wobec siebie i innych: że żyje się kłamstwem ⁵⁵⁸.

Szczególny, monastyczny wymiar tej walki ujawnia się w fakcie, że właśnie społeczeństwo, jego instytucje, organizacje, całe to *normalne życie* może wypychać nas w jeszcze większe zafałszowanie i iluzję. Głębokim źródłem monastycznego *lęku* jest konflikt wewnętrzny, który każe nam się domyślać, że aby być wiernym Bogu i sobie samym, musimy zerwać ze znanymi, ustabilizowanymi i bezpiecznymi normami i wyruszyć w nieznanie. *Jeżeli człowiek nie będzie miał w nienawiści ojca i matki...* - te słowa Chrystusa

⁵⁵⁸ Por. T. Merton, *Nowy posiew* ..., dz. cyt. s. 84 - 86.

stanowią pewien znak głębokiego konfliktu leżącego u podstaw każdego chrześcijańskiego nawrócenia, zwrotu ku wolności, która nie opiera się już na aprobacie społecznej i względnym wyobcowaniu, ale w czystej wierze staje się bezpośrednio zależna od niewidzialnego i niezbadanego Boga. Trzeba od razu dodać, że to zmaganie nie kończy się wraz z przekroczeniem bramy klasztoru i często może wyjść na jaw ponownie, gdy mnich pracuje nad swoim powołaniem. Zadaniem monastycznej odnowy i reformy jest znalezienie takich dróg, na których mnisi i mniszki będą mogli pozostać wierni powołaniu poprzez pogłębienie i rozwijanie go w nowy sposób, nie poświęcając swojego życia na podpieranie starych struktur, lecz skupiając wysiłki na tworzeniu nowych form życia monastycznego, nowych obszarów kontemplacyjnego doświadczenia ⁵⁵⁹ .

Główną posługą, przez którą mnich służy światu, jest właśnie ta cisza, to słuchanie, zadawanie pytań, pokorne i odważne demaskowanie rzeczy, których świat nie wie o sobie - zarówno dobrych, jak i złych. Pojęcie *lęku*, ma tu znaczenie egzystencjalne. Mnich, który prawdziwie jest człowiekiem modlitwy i który na serio stawia czoła wezwaniu, które niesie powołanie w całej swojej głębi, przez sam ten fakt naraża się na ów egzystencjalny lęk. Doświadcza w sobie pustki, braku autentyczności, poszukiwania wierności, zagubienia współczesnego człowieka. Doświadcza jednak tego wszystkiego w zupełnie inny, głębszy sposób aniżeli zwykły człowiek żyjący pośród współczesnego świata, do którego ta niepokojąca świadomość siebie przychodzi raczej jako doświadczenie nudy i duchowej dezorientacji. Mnich staje wobec własnego człowieczeństwa i człowieczeństwa tego świata w najgłębszym i najbardziej centralnym punkcie, w którym pustka zdaje się przechodzić w czarną rozpacz. Mnich uświadamia sobie tę poważną możliwość i odrzuca ją, tak jak u Camusa człowiek, stając wobec *absurdu*, przekracza go dzięki wolności. Możliwość absolutnej rozpaczki przemienia się w doskonałą nadzieję poprzez czystą i pokorną prośbę modlitwy monastycznej. Mnich staje twarzą w twarz z najgorszym, a odkrywa w nim nadzieję tego, co najlepsze. Z ciemności przychodzi światło. Ze śmierci - życie. Z otchłani przychodzi przedziwny, tajemniczy dar Ducha

⁵⁵⁹ Por. T. Merton, *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 91 - 92.

Świętego posłanego przez Boga, aby odnowić wszystkie rzeczy, przemienić stworzony i odkupiony świat i wszystkie rzeczy ustanowić na nowo w Chrystusie. Takie jest owo twórcze i uzdrawiające dzieło mnicha, które realizuje się w ciszy, ogołoceniu ducha, w pustce i pokorze. Jest to uczestniczenie w zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Dlatego każdy chrześcijanin może, jeśli tego pragnie, wejść we wspólnotę milczenia modlącym się i medytującym Kościołem, który jest Kościołem Pustyni”⁵⁶⁰.

W sposobie modlitwy opisywanym przez wczesnych pisarzy monastycznych *meditatio* trzeba rozpatrywać w ścisłym powiązaniu z *psalmodia*, *lectio*, *oratio* i *contemplatio*. Jest to część nieprzerwanej całości, całego ujednoczonego życia mnicha, *conversatio monastica*, odwrócenia się od świata ku Bogu. Oddzielenie medytacji od modlitwy, czytania duchowego i kontemplacji jest fałszowaniem obrazu monastycznego sposobu modlitwy. Wraz ze wzrostem kontemplacyjnego charakteru medytacji zauważamy, że nie jest ona tylko środkiem, lecz posiada również coś z natury swego celu. A więc modlitwa monastyczna, a zwłaszcza medytacja i modlitwa kontemplacyjna, jest nie tyle sposobem odkrywania Boga, ile raczej sposobem spoczywania w Tym, którego już znaleźliśmy, a który nas kocha, jest blisko i przychodzi, by nas pociągnąć ku sobie. „*Dominus enim prope est - Pan bowiem jest blisko. Modlitwa, czytanie, medytacja i kontemplacja wypełniają zwykłą pustkę monastycznej samotności i milczenia rzeczywistością Bożej obecności - dzięki nim uczymy się prawdziwej wartości milczenia oraz doświadczamy jałowości i daremności wszelkich rozproszeń i bezużytecznego porozumiewania się, które nic nie wnoszą do powagi i prostoty życia modlitwy*” (DW s.135)⁵⁶¹.

Cokolwiek można by myśleć o wartości wspólnej liturgii, połączonej z wszelkiego rodzaju śpiewami i wyrażaniem siebie, a z pewnością mają one swoje miejsce w życiu modlitwy - to rodzaj modlitwy, o którym tutaj mówimy jako o ściśle *monastycznym*, (choć może on się nadawać dla każdej osoby świeckiej, która znalazła w nim upodobanie), jest modlitwą milczenia, prostoty,

⁵⁶⁰ Por. T. Merton, *Silence ...*, dz. cyt. s. 124 - 126.

⁵⁶¹ Por. Tamże, s. 133 - 135.

medytacyjnej i kontemplacyjnej harmonii, głębokiej osobistej integracji w uważnym, czujnym słuchaniu serca. Odpowiedzią, którą taka modlitwa wywołuje, nie jest zazwyczaj radość i uchwytnie dla ucha świadectwo, ale bezsłowne i całkowite poddanie się serca w milczeniu. Syryjski mnich Izaak z Niniwy dobrze opisał nierozdzielność milczenia i modlitwy monastycznej: *„Wielu gorliwie poszukuje, lecz tylko ci znajdują, którzy pozostają w bezustannym milczeniu. Każdy człowiek, który ma upodobanie w mnóstwie słów, chociażby głosił chwalebne rzeczy, jest pusty wewnątrz. Jeżeli kochasz prawdę, bądź miłośnikiem milczenia. Milczenie jak światło słońca oświeci cię w Bogu i uwolni od widma ignorancji. Milczenie zjednoczy cię z samym Bogiem. Umiluj milczenie bardziej niż wszelkie inne rzeczy: przyniesie ci owoc, którego język nie jest w stanie opisać. Na początku musimy zmuszać się, aby zachować milczenie. Lecz później rodzi się coś, co pociąga nas ku niemu. Niech Bóg da ci doświadczenie tego czegoś, które rodzi się z milczenia. Jeśli tylko będziesz je praktykował, niewypowiedziane światło zaświta w tobie odczujesz wkrótce nieznaną słodycz płynącą z tego ćwiczenia i ciało zostanie bez mała przymuszone do trwania w milczeniu”* (IN s.47) ⁵⁶².

Trzeba zauważyć, że w kontekście monastycznym termin *modlitwa myślna* jest całkowicie mylący. Rzadko modlimy się samym umysłem. Medytacja monastyczna, modlitwa, oratio, kontemplacja, czytanie (duchowe) angażują całego człowieka i pochodzą z samego *centrum* jego istnienia, z jego *serca* odnowionego przez Ducha Świętego i całkowicie posłusznego łasce Chrystusa. Modlitwa monastyczna rozpoczyna się nie tyle rozważaniami, ile *powrotem do własnego serca*, odnalezieniem swego najgłębszego centrum, rozbudzeniem głębi swego istnienia w obecności Boga, który jest źródłem naszego istnienia i naszego życia. Będziemy więc używać pojęcia *medytacja* jako mniej więcej równoznacznego z tym, co mistycy Kościoła Wschodniego nazywali *modlitwą serca* przynajmniej w ogólnym sensie modlitwy, która szuka swoich korzeni u samej podstawy naszego istnienia, a nie jedynie w naszym umyśle czy uczuciach. Poprzez *modlitwę serca* szukamy samego Boga obecnego

⁵⁶² Por. T. Merton, *Myśli w samotności ...*, dz. cyt. s. 147 - 149.

w głębi naszego jestestwa, a spotykamy Go tam przez wzywianie imienia Jezus w wierze, zdumieniu i miłości⁵⁶³.

Pojęcie *modlitwa myślna* sugeruje, niestety, rozłam w życiu modlitwy pomiędzy modlitwą *w umyśle*, wraz z określonymi *aktami* lub bez nich, a prostą modlitwą ustną, czy to prywatną, czy chórową. To z kolei zdaje się wskazywać na inny rozdzwitek - między modlitwą osobistą i chórową. Można mniemać, że wszelkiego rodzaju problemy wypływają z tego rzekomego konfliktu. I rzeczywiście, samo przekonanie o istnieniu niezgodności między tymi *działaniami* życia modlitwy prowadzi nieraz do duchowego nieładu. We wczesnej tradycji monastycznej nie było jednak takiego podziału i konfliktu. Całe życie mnicha jest harmonijną jednością, której różne formy modlitwy mają swój właściwy czas i miejsce, ale dzięki tej harmonii można uważać mnicha za *modlącego się zawsze* w taki czy inny sposób. Święty Bazyli na przykład, kiedy mówi o tym, co dzisiejsi autorzy nazywają modlitwą prywatną, opisuje modlitwę mnicha podczas pracy. Taka modlitwa składa się częściowo z psalmów, częściowo z jego własnych, prostych i spontanicznych słów lub nawet bezsłownych aktów skierowanych ku Bogu. „*Jest przeznaczony czas na modlitwę i śpiew psalmów, jak i na inne działanie. Gdy ręce są zajęte przy pracy, można działać językiem. W ten sposób można wypełnić obowiązek modlitwy podczas pracy. W ten sposób możemy dziękować Temu, który dał siłę naszym rękom do pracy, a nadto mądrość umysłu. Będziemy utrzymywać umysł w skupieniu, przy każdej pracy błagając Boga o jej powodzenie, dziękując Mu za to, że dał nam jakieś zadanie do wykonania, i nie tracąc z oczu - jak już powiedziano - celu, jakim jest podobać się Jemu*” (RDB s.37)⁵⁶⁴.

W tradycji celtyckiej istnieje poemat przypisywany św. Kolumbanowi, opisujący życie pustelnicze na otoczonej oceanem wyspie i dający pewne pojęcie o różnych sposobach modlitwy, które jednoczyły całodzienne zajęcia w organiczną całość. Autor określa siebie jako wygnańca, który *porzucił Irlandię*, a teraz poruszony do głębi widokiem fal rozbijających się o brzeg

⁵⁶³ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 93 - 95.

⁵⁶⁴ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 256 - 257.

opisuje swe upodobanie do życia pełnego smutku i wielbienia Boga: „*Obym mógł błogosławić Pana, który zachowuje wszystko - niebo z miliardami jasnych konstelacji, ziemię, brzeg i wezbrane wody. Obym mógł przestudiować wszystkie książki pożyteczne dla każdej duszy, czasami zginając kolana przed umiłowanym Niebem, czasami śpiewając psalmy, czasami kontemplując Króla Niebios, Świętego Pana, czasami przy pracy nieprzymuszonej, byłoby wspaniale, czasami zbierając wodorosty ze skał, czasami łowiąc ryby, czasami dając pożywienie biednym, czasami w samotnej celi*” (PA s.12) ⁵⁶⁵ .

Również Św. Beda opisuje nieprzerwaną medytację mnichów, którzy towarzyszyli św. Aidanowi podczas jego misji w Northumbrii w VII wieku. Gorliwe życie modlitwy mnichów przypisuje on żarliwości samego Aidana: „*Jego sposób życia był tak odmienny od lenistwa panującego w naszych czasach, że wszyscy ci, którzy mu towarzyszyli, czy to mnisi, czy zwykli wierni, zajmowali swój czas medytacją, którą było albo czytanie Pisma Świętego, albo rozważanie Psalmów. Było to codzienne zajęcie jego samego i wszystkich, którzy z nim byli, dokądkolwiek się udali*” (BW 5:3) ⁵⁶⁶ .

Zauważmy szerokie znaczenie, które Beda nadaje medytacji, utożsamiając ją z *lectio* i psalmodią. Warto również zauważyć, że nie widzi on żadnego problemu w tym, aby mnisi i zwykli wierni prowadzili ten sam rodzaj prostego życia modlitwy opartego na Biblii. W cytowanych tekstach odnajdujemy pogląd na życie modlitwy nie tylko bardzo prosty, szeroki i zdrowy, lecz również wysoce jednolity, a mimo to urozmaicony, w doskonałej harmonii z naturą. Przede wszystkim jest rzeczą zrozumiałą, że każdy modli się tak, jak lubi, czy to głośno, czy też *w sercu swoim*. Modlitwa głośna oznacza tutaj naprawdę głośne śpiewanie Psalmów. Ten sposób modlitwy nie jest zmaganiem się, aby być skupionym pomimo pracy, podróży czy innych działań, lecz wypływa z codziennego życia i współlistnieje w zgodzie z pracą i innymi obowiązkami: jest on rzeczywiście pewnym aspektem pracy mnicha, klimatem, w którym mnich pracuje, zakłada bowiem świadome przeżywanie obecności Boga i zależności od Niego. Również

⁵⁶⁵ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 263.

⁵⁶⁶ Por. T. Merton , *Zapiski współwinnego ...*, dz. cyt. s. 181.

tutaj formy, które przybiera ta świadomość, nie są określone ani nakazane. Brak jakiegokolwiek wskazówki, że mnich musi wyobrażać sobie Boga *gdzieś tam* lub w ogóle gdziekolwiek, każdy ma postępować według własnej wiary i zdolności pojmowania. Klimat takiej modlitwy jest zatem klimatem świadomości, wdzięczności i całkowicie posłusznej miłości, która pragnie jedynie podobać się Bogu. Tę samą prostotę odnajdujemy w 52 rozdziale Reguły, gdzie św. Benedykt mówi o modlitwie prywatnej i osobistej: „*A jeśli też kiedy indziej ktoś zechce modlić się w samotności, niech wejdzie po prostu i niech się modli, nie na cały głos, lecz ze łzami i z głębi serca*” (SBN 52:4). Klimat modlitwy ukazany w tradycyjnym wyrażeniu *ze łzami i z głębi serca* jest klimatem skruchy i miłości. Nie od rzeczy byłoby przeanalizować tutaj pojęcie *serca*. „*Odnosi się ono do najgłębszej psychologicznej podstawy osobowości człowieka, do wewnętrznego sanktuarium, gdzie samoświadomość wychodzi poza analityczną refleksję i otwiera się na metafizyczną i teologiczną konfrontację z Głębią Nieznanego, a jednak Obecnego - Tego, który jest bliższy nam niż my sami sobie*” (MMZ s.157) ⁵⁶⁷ .

Na podstawie cytowanych tekstów przekonujemy się, że w medytacji nie powinniśmy szukać *metody* czy *systemu*, lecz raczej udoskonalać swoje nastawienie, postawę podczas modlitwy: wiarę, szczerość, uwagę, cześć, oczekiwanie, błaganie, ufność, radość. Wszystko to napędza nasze jestestwo miłością w takim stopniu, w jakim nasza żywa wiara mówi nam, że znajdujemy się w obecności Boga, że żyjemy w Chrystusie, że w Duchu Bożym *widzimy* Boga, naszego Ojca, nie widząc Go. Poznajemy Go w *nieznajomości*. Wiara jest więzią, która jednoczy nas z Nim w Duchu obdarzającym nas światłem i miłością ⁵⁶⁸ .

Niektórzy ludzie posiadają bez wątpienia spontaniczny dar modlitwy medytacyjnej. Dziś jest to jednak czymś wyjątkowym. Większość ludzi dopiero musi się jej uczyć. Istnieją sposoby medytacji. Nie powinniśmy jednak oczekiwać, że odkryjemy magiczne metody czy systemy, które sprawią, iż wszystkie trudności przeszkody rozplyną się, jakby ich nigdy nie było.

⁵⁶⁷ Por. T. Merton , *Mistycy ...*, dz. cyt. s. 156 - 157.

⁵⁶⁸ Por. T. Merton , *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 209.

Medytacja jest niekiedy dosyć trudna. Jeśli znosimy trudności podczas modlitwy i czekamy cierpliwie na czas łaski, możemy łatwo odkryć, że medytacja i modlitwa to bardzo radosne doświadczenia. Nie powinniśmy jednak oceniać wartości naszej medytacji według tego, *jak się czujemy*. Pełna trudów i pozornie bezowocna medytacja może się w rzeczywistości okazać bardziej wartościowa od modlitwy łatwej, radosnej, oświecającej i na pozór bardzo udanej. Istnieje pewien *ruch* medytacji, wyrażający podstawowy, *paschalny* rytm życia chrześcijańskiego, przejście ze śmierci do życia w Chrystusie. Czasami modlitwa, rozmyślanie i kontemplacja są *śmiercią* - rodzajem zstąpienia w głąb naszej własnej nicości, poznaniem bezradności, frustracji, niewierności, zamieszania, niewiedzy. Zauważmy, jak powszechny jest ten temat w Psalmach (por. np. Ps 56, Ps 39). Jeśli potrzebujemy pomocy podczas rozmyślenia, możemy zwrócić się do tekstów Pisma Świętego wyrażających owo głębokie udręczenie człowieka własną nicością oraz totalną potrzebą Boga. „*Wówczas - gdy postanawiamy stawić czoło trudnej rzeczywistości życia wewnętrznego, gdy poznajemy raz jeszcze, że musimy mocno i pokornie modlić się o wiarę - On wyprowadza nas z ciemności do światła, On nas słucha, odpowiada na naszą modlitwę, poznaje nasze potrzeby i obdarza pomocą, której potrzebujemy: zwłaszcza większą wiarą, że On może nas wspomóc i wspomóc we właściwym czasie. To już jest wystarczająca odpowiedź*” (WNN s.153)⁵⁶⁹.

Ta naprzemiennosc ciemności i światła może wytworzyć pewien rodzaj dialogu pomiędzy chrześcijaninem a Bogiem, pewną dialektykę, która prowadzi nas coraz głębiej i głębiej do przekonania, że Bóg jest dla nas wszystkim. Poprzez takie kolejne zmiany wzrastamy w oderwaniu i w nadziei. Powinniśmy uświadomić sobie wielkie dobro, które może być osiągnięte jedynie poprzez wierność medytacji. Otwiera się nowe królestwo, którego nie można odkryć w inny sposób. Nazywamy je królestwem Bożym. Aby wejść do tego królestwa, powinno się dokonać wszelkich wysiłków i ofiar. Takie wyrzeczenia są obficie wynagradzane przez swoje skutki, nawet wówczas, gdy te ostatnie nie są dla nas jasne ani oczywiste. Lecz wysiłek jest konieczny, i to wysiłek światły, dobrze

⁵⁶⁹ Por. T. Merton, *W natarciu na ...*, dz. cyt. s. 151 - 153.

skierowany i wytrwały. Od razu pojawia się tu jeden z problemów życia modlitwy: skąd wiadomo, kiedy wysiłki danej osoby są światłe, a kiedy wypływają po prostu z nieuporządkowanych zachcianek i niedojrzałych pragnień. Błędem byłoby przypuszczać, że jedynie dobra wola, sama z siebie, jest dostateczną gwarancją, iż wszystkie nasze wysiłki osiągną właściwy, dobry skutek. Można popełnić wiele poważnych błędów, mając nawet najlepszą wolę. Niektóre pokusy i ułudy trzeba uważać za normalną część życia modlitwy, a kiedy ktoś sądzi, że osiągnął pewną łatwość kontemplacji, może przyłapać się na posiadaniu wszelkiego rodzaju dziwnych myśli i - co więcej - przyłgnąć do nich z żarliwym poświęceniem, przeświadczony, iż są to nadprzyrodzone łaski i znaki Bożego błogosławieństwa dla jego wysiłków, podczas gdy w rzeczywistości wskazują one po prostu, że owa osoba oddaliła się od właściwej drogi i zapewne znajduje się w nader poważnym niebezpieczeństwie ⁵⁷⁰.

Z tego powodu pokora i uległe przyjęcie zdrowej rady są bardzo konieczne w życiu modlitwy. Chociaż kierownictwo duchowe może nie być niezbędne w zwyczajnym życiu chrześcijańskim i choć zakonnik, do pewnego stopnia, może radzić sobie sam (wielu jest do tego zmuszonych!), duchowe kierownictwo staje się moralną koniecznością dla każdego, kto usiłuje pogłębić swoje życie modlitwy. Stąd tradycyjna ważność ojca duchowego w życiu monastycznym. Może nim być opat lub inny doświadczony mnich, zdolny do kierowania początkującymi na drogach modlitwy i do natychmiastowego wykrywania jakichkolwiek oznak zbląkanej gorliwości i nierozważnego wysiłku. Powinno się go uważnie słuchać i być mu posłusznym, zwłaszcza kiedy przestrzega przed stosowaniem pewnych metod i praktyk, o których sądzi, że są nie na miejscu oraz w danym wypadku szkodliwe, lub kiedy nie chce uznać pewnych doświadczeń za oznaki postępu ⁵⁷¹.

Właściwe spożytkowanie wysiłku jest określone wskazaniem woli Boga i Jego łaski. Gdy ktoś jest po prostu posłuszny Bogu, nawet niewielki wysiłek posuwa go daleko naprzód. Kiedy natomiast sprzeciwia się Mu, (choć utrzymuje,

⁵⁷⁰ Por. T. Merton, *Aby odnaleźć ...*, dz. cyt. s. 106 - 107.

⁵⁷¹ Por. Tamże, s. 109.

że nie ma żadnej innej intencji niż spełnianie Jego woli), najbardziej wytężone wysiłki nie są w stanie spowodować dobrego skutku. Przeciwnie, uparte trwanie w sprzecznie wobec Boga, pomimo wciąż jaśniejszych wskazań Jego woli, jest sygnałem, że taka osoba znajduje się w wielkim niebezpieczeństwie duchowym. Zdarza się jednak, że ten, kogo to dotyczy, nie potrafi samodzielnie tego dostrzec. I jest to następnym powodem, dla którego posiadanie ojca duchowego okazuje się naprawdę konieczne. Praca ojca duchowego polega nie tyle na uczeniu nas tajemniczej i niezawodnej metody osiągnięcia ezoterycznych doświadczeń, ile na ukazaniu nam, jak rozpoznawać łaskę Boga i Jego wolę, jak być pokornym i cierpliwym, jak uzyskać wgląd we własne trudności oraz w jaki sposób usuwać główne przeszkody, które nie pozwalają nam stawać się ludźmi modlitwy⁵⁷².

Nie jest prawdą, że święci i wielcy kontemplatycy nigdy nie kochali stworzonych rzeczy i nie mieli żadnego zrozumienia czy uznania dla świata, z jego widokami, dźwiękami i ludźmi w nim żyjącymi. Kochali wszystko i wszystkich. Czy sądzisz, że ich umiłowanie Boga dało się pogodzić z nienawiścią do rzeczy, które Go odzwierciedlają i wszędzie opowiadają o Nim? Powiadasz, jakoby byli oni tak pochłonięci Bogiem, że zauważali jedynie Boga. Czy sądzisz, że chodzili z kamiennymi twarzami i nie słuchali, co ludzie do nich mówią, że nie rozumieli radości i smutków tych, którzy obok nich żyli? Dlatego właśnie, że byli pochłonięci Bogiem, święci potrafili widzieć rzeczy stworzone i mieć dla nich uznanie, i dlatego, iż kochali tylko Jego, oni jedni kochali wszystkich⁵⁷³.

Niektórzy ludzie zdają się uważać, że święty w żadnym razie nie może okazać zainteresowania jakimkolwiek stworzeniu. Wyobrażają sobie, że wszelka forma spontaniczności lub przyjemności jest grzesznym zaspokojeniem *upadłej natury*, że przynależność do świata *nadprzyrodzonego* oznacza zdławienie wszelkiej spontaniczności przez komunały i arbitralne uwagi o Bogu. Celem takich komunałów jest, można to tak ująć, trzymanie wszystkiego na

⁵⁷² Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 82 - 83.

⁵⁷³ Por. Tamże s. 85.

dystans, unicestwienie spontanicznych reakcji, w celu pozbycia się poczucia winy lub, być może, kultywowanie takiego uczucia! „*Ludzie ci zakładają, że życie świętego nie może być niczym innym jak wieczną walką z winą i że święty nie może nawet wypić szklanki zimnej wody bez aktu skruchy za to, że ugasił pragnienie, jakby to był śmiertelny grzech. Jakby każda reakcja świętych na piękno, dobro, to, co miłe, była przestępstwem. Jakby święty nie mógł nigdy pozwolić sobie na uczucie zadowolenia z czegokolwiek z wyjątkiem swoich modlitw i wewnętrznych aktów pobożności*” (CJS s.158) ⁵⁷⁴ .

Święty zdolny jest do umiłowania rzeczy stworzonych, radowania się, gdy z nich korzysta, i zajmowania się nimi w sposób całkowicie prosty, naturalny, nie czyniąc żadnych formalnych aluzji do Boga, nie przyciągając niczyjej uwagi do swej własnej pobożności i działając bez jakiegokolwiek sztucznej surowości. Jego łagodność i słodycz nie jest wymuszona przez niszczące ograniczenia duchowego kaftana bezpieczeństwa. Pochodzą one z jego bezpośredniej uległości wobec światła prawdy i woli Bożej. Tak więc święty potrafi mówić o świecie bez jakiegokolwiek bezpośredniej aluzji do Boga, w taki sposób, że jego słowa oddają Bogu większą chwałę i rozniecają większą miłość do Niego, niż obserwacje kogoś mniej świętego, kto musi się wysilać, by wykazać arbitralny związek między stworzeniami a Bogiem za pomocą oklepanych analogii i metafor, które są tak kiepskie, że zaczynamy się zastanawiać, czy aby wszystko jest z religią w porządku. Święty wie, że świat i wszystko, co stworzył Bóg, jest dobre, podczas gdy ci, którzy nie są świętymi, sądzą, że stworzenie nie jest święte, albo w ogóle nie zastanawiają się nad tym pytaniem, ponieważ są zainteresowani jedynie własną osobą. „*Oczy świętego czynią całe piękno nieskalanym, a jego ręce konsekrują wszystko, czego dotyczą ku chwale Boga. Święty niczym się nie gorszy i nie osądza grzechu żadnego człowieka, ponieważ nie zna grzechu. Zna miłosierdzie Boże. Wie, że jego własna misja na ziemi ma na celu przynieść to miłosierdzie wszystkim ludziom*” (CJS s.164) ⁵⁷⁵ .

⁵⁷⁴ Por. P. Ogórek , *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 157 - 158.

⁵⁷⁵ Por. Tamże , s. 163 - 164.

Działanie Ducha Świętego w nas staje się coraz ważniejsze, w miarę jak postępujemy w życiu modlitwy wewnętrznej. To prawda, że nasze własne wysiłki pozostają konieczne co najmniej tak długo, jak długo nie zostaną całkowicie zastąpione przez działanie Boga *w nas i bez nas* - według tradycyjnego określenia. Lecz nasze wysiłki nabierają stopniowo nowej orientacji: zamiast kierować się ku celom, które sami wybraliśmy, zamiast być mierzone korzyścią i przyjemnością, których nam - jak sądzimy - dostarczą, kierują się coraz bardziej ku posłusznej i współpracującej uległości wobec łaski, oznacza to przede wszystkim postawę coraz większej koncentracji i otwartości na ukryte działanie Ducha Świętego. Jest właśnie zadaniem medytacji - tak jak ją tutaj rozumiemy - doprowadzać nas do takiej świadomości i wrażliwości. Medytacja obdarza nas także nadzieją i mocą wraz z głębokim rozeznaniem wartości wewnętrznego milczenia, w którym zostaje nam jasno ukazana tajemnica Bożej miłości. Ammon, jeden z ojców pustyni i uczeń św. Antoniego Pustelnika, powiedział: *„Spójrzcie, umiłowani moi, ukazałem wam, jak potężne jest milczenie, jak całkowicie uzdrawia i jak w pełni jest miłe Bogu. Dlatego też napisałem do was, byście okazali się mocni w tej pracy, którą podjęliście, a przez to byście mogli poznać, że właśnie dzięki milczeniu uświęcali się święci, właśnie z powodu milczenia moc Boża w nich zamieszkała i z powodu milczenia objawione im zostały tajemnice Boga”* (AMP: PO XI 606)⁵⁷⁶.

Modlitwa serca wprowadza nas w głębokie wewnętrzne milczenie, dzięki któremu uczymy się doświadczać jej mocy. Z tego powodu musi ona być zawsze bardzo prosta, ograniczona do najprostszych aktów, a często pozbawiona w ogóle wszelkich słów i myśli. Jeśli zaś mówimy o medytacji jako modlitwie myślniej składającej się z absorbujących aktów dyskursywnych, złożonego rozumowania logicznego, czynnej pracy wyobraźni i celowego pobudzania uczuć - odkrywamy, jak to ukazuje św. Jan od Krzyża, że *„ten rodzaj medytacji jest raczej sprzeczny z naszą uciszoną i wrażliwą uwagą skierowaną na wewnętrzne*

⁵⁷⁶ Por. T. Merton, *Waters of Siloe* ..., dz. cyt. s. 237 - 238.

działanie Ducha Świętego, szczególnie jeśli próbujemy kontynuować medytację, gdy jej przydatność się skończyła” (BPMS s.254)⁵⁷⁷ .

Niewłaściwe ukierunkowanie wysiłków w życiu duchowym polega często na uporczywym trzymaniu się przymusowych, ustalonych form postępowania, które wydają się nam konieczne, ponieważ zgadzają się z naszymi krótko-wzrocznymi wyobrażeniami. Święty Jan od Krzyża twierdzi, że ta uporczywość nie może zostać uleczona jedynie naszym własnym wysiłkiem, lecz musi zostać oczyszczona przez samego Boga w *nocy* kontemplacji. Uczy on, że źle ukierunkowane wysiłki, jak również wady charakteru i natury ludzkiej, z której wypływają, mogą być usunięte przez ukryte i oczyszczające działanie łaski w ciemnej nocy. Mówiąc o ludziach, którzy w swoich wysiłkach dają się powodować zamięłowaniem i uznaniem dla własnych, indywidualnych i samodzielnych działań, św. Jan ukazuje, że właśnie owo przywiązanie do własnych sposobów modlitwy i medytacji powstrzymuje ich rozwój w życiu wewnętrznym: *„Im coś jest bardziej duchowe, tym większą odrazę do niego odczuwają. Pragną bowiem kosztować rzeczy duchowych według swego upodobania i smaku. Trudne jest dla nich i niemiłe wstępowanie na wąską drogę życia, którą wskazuje Chrystus Pan*” (NC I 7,4)⁵⁷⁸ .

Święty Jan zakłada tu całkowitą sprzeczność pomiędzy tym, co jest autentycznie duchowe (i dlatego proste oraz skryte), a tym, co jawi się owym ludziom jako duchowe, ponieważ pobudza i podnieca ich psychikę. Bóg odkrywa tym ludziom drogę życia, odbierając im światło i pocieszenia, których szukają, stawiając przeszkody ich własnym wysiłkom, wprowadzając zamieszanie i pozabawiając ich zaspokojeń, które zamierzają zdobyć jedynie własnym wysiłkiem. W ten sposób zablokowani i zawiedzeni, niezdolni do realizacji swoich projektów, do których zdążyli się przywiązać, znajdują się w bardzo bolesnym, przykrym stanie, w którym ich własne pragnienia i ambicje, ich pewność siebie i agresywność są systematycznie upokarzane. Co gorsza, nie mogą pojąć, co jest przyczyną tego stanu. Nie wiedzą, co się z nimi dzieje. Właśnie w tym momencie

⁵⁷⁷ Por. T. Merton , *Basic Principles ...*, dz. cyt. s. 254.

⁵⁷⁸ Por. T. Merton , *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 149 - 150.

muszą zdecydować, czy pójdą dalej w ciemności czystej wiary drogą modlitwy pod ukrytym kierownictwem łaski, czy powrócą do takiej postaci życia, w której zadowolą się znanymi sobie formalizmami i zachowają iluzoryczne poczucie własnej, doskonałej autonomii w dobrze sobie znanych dziedzinach, bez konieczności poddania się posłuszeństwu wiary w doświadczających i zagmatwanych okolicznościach tak typowych dla *nocy ciemnej*. Święty Jan od Krzyża twierdzi, że Bóg wprowadza tych ludzi w ciemność: „*Wśród tej nocy Bóg odrywa dusze od piersi smaków i przyjemności, a przenosi je w wewnętrzne oschłości i ciemności. Tam uwalnia je od przywar i niedoskonałości dziecięcych, dając im w różnoraki sposób zdobywać cnoty. Chociażby bowiem początkujący najmocniej, jak potrafi, ćwiczył się w umartwianiu wszystkich swoich czynów i namiętności, nie zdoła ich pokonać całkowicie, dopóki sam Bóg nie dokona tego w duszy sposobem biernym przez oczyszczenie w tej nocy*” (NC I 7,5)⁵⁷⁹.

Nie od rzeczy byłoby tu przypomnieć, że dla Św. Jana od Krzyża owa *noc* nie jest bynajmniej czystą negacją. Jeżeli pozbawia umysł i serce przyrodzonych im zaspokojeń płynących z poznania i miłości na płaszczyźnie wyłącznie ludzkiej, to tylko po to, by napełnić je wyższym i czystszy światłem, które jest ciemnością dla zmysłów i rozumu. Zaciemnianie jest zatem równocześnie oświeceniem. Bóg pogrąża umysł w ciemności tylko w tym celu, aby obdarzyć go światłem bardziej doskonałym. Święty Jan twierdzi, że światło wiary jest dla duszy ciemnością dlatego, iż w rzeczywistości jest światłem nadmiernym. Bezpośrednie wystawienie się na światło nadprzyrodzone zaciemnia umysł i serce, a odbywa się to dokładnie w taki sposób, że modlący się, będąc wprowadzany w *ciemną noc wiary*, przychodzi od medytacji – w znaczeniu aktywnej *modlitwy myślniej* - do kontemplacji lub do głębszej i prostszej intuicyjnej formy chłonności, w której, jeżeli można tu w ogóle mówić o jakiejś *medytacji*, przyjmuje jedynie światło z bierną i miłującą uwagą. „Święty Jan od Krzyża twierdzi zatem: *To nadmierne światło, płynące z wiary, jest dla duszy ciemnym mrokiem, ponieważ to, co jest większe, wchłania i zwycięża to, co jest mniejsze, tak jak światło słońca gasi wszelkie inne światła. I nikną one wtedy,*

⁵⁷⁹ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 164 - 165.

a władze wzroku są opanowane przez słońce, które je oślepia i pozbawia możliwości widzenia, gdyż jest nieproporcjonalne i za wielkie do siły wzroku. Podobnie światło wiary przez zbyt ni nadmiar przytłacza i przemaga światło rozumu. Rozum bowiem sam z siebie dąży do poznania naturalnego, chociaż ma zdolność poznania także rzeczy nadprzyrodzonych, gdy Bóg zechce go podnieść do aktu nadprzyrodzonego” (DGK II 3,1) ⁵⁸⁰ .

Celem modlitwy monastycznej, psalmodii, *oratio*, *meditatio* (w sensie modlitwy serca), a nawet *lectio* jest przygotowanie drogi tak, aby Boże działanie mogło rozwinąć tę umiejętność nadprzyrodzonej kontemplacji, tę zdolność przyjęcia wewnętrznego oświecenia przez wiarę i przez światło mądrości, w miłującej kontemplacji Boga. W tym właśnie świetle należy widzieć właściwy cel medytacji pozwala to zrozumieć, że medytacja próbująca jedynie rozwinąć zdolność rozumowania, pobudzić wyobraźnię i stworzyć wewnętrzny klimat pobożnego uczucia, ma niewielką wartość w porównaniu z kontemplacją nadprzyrodzoną. Prawdą jest, że ktoś może odnieść korzyść, ucząc się takich metod medytacji, lecz musi jednocześnie pamiętać, kiedy ma je porzucić i pójść dalej - do prostej, bardziej prymitywnej, bardziej *niezrozumiałej i ciemnej* i bardziej chłonnej formy modlitwy. Kiedy ta *ciemna i niezrozumiała* modlitwa stanie się boleśnie sucha i bezowocna, modlący się niech lepiej szuka pomocy w psalmodii lub w kilku prostych słowach Pisma Świętego, a nie skłania się ku konwencjonalnemu mechanizmowi dyskursywnej *modlitwy myślniej*” ⁵⁸¹ .

Jednym z pierwszych benedyktynów, który zaczął dostrzegać problem modlitwy kontemplacyjnej czy też widział jej udział w sprzecznościach życia monastycznego, był św. Grzegorz Wielki. W swoich Dialogach przedstawił św. Benedykta jako charyzmatycznego głosiciela doskonałej modlitwy, ojca wspólnoty monastycznej, który poprzez swoje modlitwy oraz prorocką intuicję był przewodnikiem mnichów, broniąc ich zarówno pod względem duchowym, jak i fizycznym przed siłami ciemności. Śmierci św. Benedykta, która zastała go w klasztornej kościele, gdy podtrzymywany rękoma swych duchowych synów

⁵⁸⁰ Por. T. Merton , *Szukanie Boga* ..., dz. cyt. s.189 - 190.

⁵⁸¹ Por. T. Merton , *Trappist Life* ..., dz. cyt. s. 78 - 79.

przyjmował Ciało Chrystusa, zarówno św. Grzegorz, jak i późniejsza tradycja benedyktyńska nadają głębokie, ukryte znaczenie. Tę śmierć, która - jak utrzymuje współczesny benedyktyński uczyony - miała miejsce w Wielki Czwartek, uważa się za ukoronowanie życia poświęconego liturgicznemu wielbieniu Boga. Jednakże nie wolno nam zapominać o bardziej doniosłym incydencie, wizji św. Benedykta, udzielonej mu podczas codziennej samotnej modlitwy w wieży, gdzie medytował w godzinach przed północą, zanim reszta mnichów powstała, by śpiewać oficjum. Symboliczne znaczenie tej sceny również ukazuje, że Benedykt jest typem i wzorem samotnej modlitwy monastycznej. Każdy obeznany z monastyczną tradycją natychmiast zorientuje się, że nie do pomyślenia jest święty wzorzec życia modlitwy bez elementu samotnej kontemplacji, wzorowanej na samotnej, nocnej modlitwie Chrystusa na górze⁵⁸².

Święty Grzegorz nakreślił portret św. Benedykta może nieco ogólnikowy i wyidealizowany, tworząc jak gdyby ikonę charyzmatycznego ojca mnichów i człowieka modlitwy. Rozważając jednak własne życie, jak to wyraźnie uczynił w swoich *Moralia sive Expositio in Job*, znalazł w sobie rozdzieranie pomiędzy pragnieniem serca - kontemplacją w samotności - a obowiązkiem poświęcenia swego czasu i energii czynnej miłości jako *śługa sług Bożych*. Dom Cuthbert Butler już dawno zauważył, że sposób potraktowania przez Grzegorza konfliktu pomiędzy działaniem a kontemplacją jest jednym z najbardziej podstawowych aspektów jego teorii życia monastycznego. Jako taki miał on głęboki wpływ na życie benedyktyńskie w późniejszych wiekach, lecz nie mniej głęboko nauczanie św. Grzegorza o życiu kontemplacyjnym i czynnym objęło życie wszystkich duchownych, zarówno kapłanów diecezjalnych, jak i zakonnych na Zachodzie⁵⁸³.

Po opisanii życia czynnego w typowy dla siebie sposób Grzegorz podaje klasyczną definicję życia kontemplacyjnego, którą tak często przytaczano w benedyktyńskiej literaturze, że stała się niemal banałem w zachodniej tradycji monastycznej. Trzeba ją, zatem zacytować również tutaj: „*Życie kontemplacyjne*

⁵⁸² Por. T. Merton, *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 114 - 115.

⁵⁸³ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 98 - 99.

ma zachowywać w pamięci miłość Boga i bliźniego, ale trzymać się z dala od zewnętrznego poruszenia oraz przyłgnąć tylko do pragnienia Stwórcy, tak by umysł nie znajdował przyjemności w robieniu czegokolwiek, lecz - odrzuciwszy wszystkie troski - jaśniał radością z oglądania oblicza swego Stworzyciela, a przez to, by wiedział, jak znosić cierpliwie smutne brzemie zniszczalnego ciała i jak całym sobą pragnąć przyłączyć się do śpiewających hymny chórów anielskich, wejść pośród mieszkańców nieba i cieszyć się wieczną nieśmiertelnością przed obliczem Boga” (HKE II 7-8) ⁵⁸⁴ .

Mamy tutaj określenie kontemplacji, która wydaje się wykluczać wszelkie działanie, nawet to o naturze duchowej. Mówię *wydaje się* wykluczać działanie, w rzeczywistości bowiem kontemplacja powinna transcendować działanie. Jednakże tekst ten bez żadnego dalszego wyjaśnienia czy dopowiedzenia kontrastuje z tekstem przytoczonym powyżej z *Reguł dłuższych* św. Bazylego. Napotykamy trudności związane z wyborem pomiędzy dwoma pojęciami, które aczkolwiek dałyby się może ze sobą pogodzić, jednak uważane są za przeciwstawne. Pierwsze - czynne pojęcie modlitwy: towarzyszy ona pracy i ją uświęca. Drugie - kontemplacyjne pojęcie modlitwy, która - aby głębiej wniknąć w tajemnicę Boga - musi odpocząć od zewnętrznego działania i przyłgnąć jedynie do pragnienia Stwórcy. To rozróżnienie, czy się z nim zgadzamy, czy nie, istnieje w tradycji monastycznej. Niekiedy jednak pojawiała się tendencja do całkowitego pomijania drugiego pojęcia (modlitwy kontemplacyjnej) i przedstawiania bazylińskiego sposobu modlitwy połączonej z pracą jako prawdziwej i jedynej naprawdę wykonalnej metody osobistej kontemplacji. Jakkolwiek dobre intencje mogły stać za tym *rozwiązaniem*, prowadziło ono faktycznie do zredukowania kontemplacji do jeszcze jednego aspektu życia czynnego i traktowało *działanie połączone z modlitwą* jako synonim *kontemplacji* ⁵⁸⁵ .

Cokolwiek moglibyśmy o tym sądzić, nie była to idea św. Grzegorza. Dla niego życie kontemplacyjne jest niebiańskim życiem, którym nie można żyć doskonale *na tym świecie*. Jest ono dane mnichom, aby mogli w pewnej mierze

⁵⁸⁴ Por. T. Merton , *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 103 - 104.

⁵⁸⁵ Por. T. Merton , *Znak ...*, dz. cyt. s. 209 - 210.

antycypować, poprzez czystość serca, *niezniszczalność* nieba. Jednak życie czynne, nieodłącznie związane z doczesnym istnieniem człowieka, zawsze domaga się uwagi nawet od tych, którzy zostali powołani do kontemplacji. Jakkolwiek - według Św. Grzegorza - życie kontemplacyjne jest teoretycznie bardziej wzniosłe i lepsze od życia czynnego i powinno się je preferować, kiedy tylko jest to możliwe, to jednak działanie musi czasem zająć miejsce kontemplacji. W rzeczywistości miłość domaga się ich obu, ponieważ człowiek otrzymał przykazanie miłowania Boga i bliźniego. „*Kontemplacja i życie czynne w sposób nieunikniony muszą łączyć się w każdym ziemskim powołaniu, zarówno w życiu duszpasterza, jak i kontemplującego mnicha*” (MD s.269) ⁵⁸⁶ .

Jedynym rozwiązaniem konfliktu pomiędzy tymi dwoma żądaniami, wobec których staje nasze serce, jest osiągnięcie równowagi, której wymaga nasze własne, indywidualne powołanie w Kościele Bożym. Pasterzowi dusz nie wolno zaniedbywać koniecznego elementu modlitwy i medytacji w swoim życiu. Teoretycznie rzecz biorąc, mnich oddany kontemplacji powinien wybierać raczej kontemplację niż działanie, ilekroć może w sposób uzasadniony dokonać takiego wyboru. Kiedy zaś rezygnuje z kontemplacji, aby oddać się działaniu, powinien to czynić tylko pod przymusem obowiązku. Można nawet powiedzieć, że św. Grzegorz zachęca do uczucia udręczenia i walki, mówiąc, iż człowiek oddany kontemplacji powinien ubolewać nad koniecznością działania nawet wówczas, kiedy jest ono postawione jako sprawa obowiązku. Chociaż mnich kontemplatyk może być zobowiązany z miłości przyjąć urząd biskupa, nie powinien nigdy szukać takiego urzędu, a wręcz lękać się go i unikać w uzasadniony i rozsądny sposób jego przyjęcia. Zasada ta odnosi się do wszelkich spraw świeckich, które ze współczucia należy cierpieć, ale nigdy ich nie szukać z miłości. Przyznajmy otwarcie, że takie podejście do problemu działania i kontemplacji wydaje się stwarzać problemy większe i poważniejsze niż te, które rozwiązuje. W gruncie rzeczy św. Grzegorz dzieli się jedynie własnym doświadczeniem, zdobytym w określonym środowisku, nie usiłując wcale powiedzieć ostatniego słowa w tej sprawie. Mimo to wieki średnie traktowały go z wielką powagą. Powołaniem

⁵⁸⁶ Por. T. Merton, *The Monk in the...*, dz. cyt. s. 269.

mnicha było przebywanie w swoim klasztorze i modlitwa, a kiedy wzywano go do opuszczenia klasztoru - a zdarzało się to często - aby angażował się w sprawy Kościoła, oczekiwano, że będzie opuszczał klasztor z żalem i płaczem, co też zresztą dość często szczerze czynił. I tak św. Bernard z Clairvaux, którego doświadczenie było całkiem podobne do doświadczenia Św. Grzegorza, zajął się w XII wieku tą samą kwestią i doszedł do podobnych wniosków. Niemniej pamiętajmy, że podczas gdy św. Grzegorz papież pisał nie tylko dla mnichów, lecz także dla pasterzy (to jest biskupów), św. Bernard skupił się prawie wyłącznie na mnichach ⁵⁸⁷.

Ściśle rzecz biorąc, kontemplacja jest bezpośrednią w pewnym sensie bierną intuicją najskrytszej rzeczywistości, naszej duchowej jaźni i Boga obecnego wewnątrz nas. Ale istnieje także czynna i pośrednia forma kontemplacji, w której ten szczególny rodzaj percepcji osiąga się w pewnej mierze przez nasze własne starania, jakkolwiek z tajemniczą i niewidzialną pomocą łaski. Pojęcie biernej albo wlanej kontemplacji jest zasadniczo teologiczne. Znaczy to, że odnosi się ono do rzeczywistości, której nie da się zweryfikować bezpośrednio lub empirycznie, ale która jest daną objawienia. Nie powinno to brzmieć bardziej tajemniczo czy też ezoterycznie, niż jest w rzeczywistości. *„Objawienie tej biernej intuicji wydaje się zawarte w słowach Ewangelii św. Jana, kiedy Chrystus mówi: Objawię mu siebie, znaczy to, że działanie leży w rękach Pana, a ten, który kontempluje boską obecność nie jest w stanie doprowadzić do owego objawienia się na drodze jakiegokolwiek własnego wysiłku. Nie jest również w stanie go zintensyfikować czy też modyfikować przez swe starania. A w pewnych przypadkach nie może nawet mu zapobiec. Klasycznym sformułowaniem dotyczącym tej łaski jest określenie, że dokonuje się ona w nas, ale bez nas: In nobis et sine nobis. Z drugiej strony aktywna lub pośrednia kontemplacja dokonuje się w nas, ale przy naszej własnej czynnej, współpracy: In nobis et non sine nobis”* (MTECh s.214) ⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ Por. T. Merton, *The Monk in the...*, dz. cyt. s. 272 - 273.

⁵⁸⁸ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 213 - 214.

Czynna kontemplacja zazwyczaj przygotowuje człowieka na momentalne i nieprzewidywalne odwiedziny wlanej bądź biernej kontemplacji. Poza tym czynna kontemplacja może nigdy nie osiągnąć głębi i czystości kontemplacji wlanej, która w swej najczystszej formie następuje całkowicie bez mediacji pojęciowej. W czynnej kontemplacji pojęcie i sąd albo przynajmniej akty wiary, wypływające z pewnej aktywności mentalnej, służą za podstawę dla intuicji kontemplacyjnych i stanów wyciszenia, mniej lub bardziej przedłużonych. W czynnej kontemplacji istnieje ciągły i zamierzony wysiłek, aby odnaleźć wolę Boga w zdarzeniach i aby doprowadzić całą jaźń do harmonii z tą wolą. Czynna kontemplacja zależy od ascezy ogołocenia, systematycznego rozluźniania nacisku ze strony jaźni zewnętrznej i wyrzeczenia się jej tyrańskich próśb i żądań po to, aby wkroczyć w wymiar, który wymyka się naszemu zrozumieniu i rozlewa się na cały obszar naszych zamierzeń i planów. Element dialektyczny w czynnej kontemplacji skupiony jest na odkryciu woli Boga, to znaczy rozpoznaniu rzeczywistego kierunku, który obierają wydarzenia, zwłaszcza w naszym własnym życiu. Towarzyszy temu głębokie zainteresowanie symboliczną i rytualną rolą świętych misteriów, reprezentujących boskie działania, przez które dokonują się odkupienie i uświęcenie świata. Innymi słowy, czynna kontemplacja wspiera się na głębokim fundamencie liturgicznej, historycznej i kulturowej tradycji, ale tradycji żywej, a nie na martwym konwenansie - tradycji trwałej w dynamicznym ruchu i wzroście⁵⁸⁹.

W rzeczywistości umysł kontemplacyjny nie jest zwyczajnie ultra-konserwatywny, ale nie jest on także z konieczności radykalny. Wykracza poza te dwie skrajności, aby pozostać w żywym kontakcie z tym, co jest oczywiście prawdziwe w każdym nurcie tradycji. I tu powiedziałbym, że dzisiaj umysł kontemplacyjny nie może być zbyt mocno lub definitywnie kojarzony z jakimkolwiek *ruchem*, czy to politycznym, religijnym, liturgicznym, artystycznym, filozoficznym, czy jakimkolwiek innym. Kontemplatycy trzymają się z dala od ruchów nie dlatego, że wprowadzają ich one w rozproszenie, ale po

⁵⁸⁹ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 315 - 316.

prostu dlatego, że kontemplacycy ich nie potrzebują i sami mogą iść znacznie dalej, niż mogliby w sformalizowanych i często fanatycznych szeregach ⁵⁹⁰.

Czynna kontemplacja w znacznej mierze powinna być w kontakcie z *logosem* swej epoki. Znaczy to, że dzisiaj może się od kontemplatyka oczekiwać posiadania intuicyjnego pojmowania, a nawet odczuwania tego, co najbardziej szczerze w znaczących ruchach naszych czasów. Czasami mogą one być dla niego poważną pokusą. Ale jeśli jest prawdziwym kontemplatykiem, będzie w stanie oprzeć się pokusie, ponieważ sama jego kontemplacja będzie instynktownie unikała uwikłania w jakiś system pojęciowy. Mówię: „*jeśli jest on prawdziwym kontemplatykiem, co oznacza jeśli jest na tyle wprowadzony w znaczenie i wartość życia duchowego, aby wybierać jego prostotę, nie zaś wszystkie złożoności i pozory owych intelektualnych fanaberii i potyczek*” (NPK s.116) ⁵⁹¹.

W czynnej kontemplacji człowiek staje się zdolny do zamieszkania wewnątrz siebie samego. Uczy się oswajać z własnymi myślami. W coraz większym stopniu staje się niezależny od zewnętrznego wsparcia. Jego umysł uspokaja nie bierna zależność od rzeczy będących poza nim samym - od zabawy, rozrywki, rozmowy, biznesu - lecz jego własna kreatywna działalność. Znaczy to, że czerpie on wewnętrzną satysfakcję z duchowej kreatywności, myśląc po swojemu, dochodząc do własnych konkluzji, patrząc na swe własne życie i kierując nim zgodnie z własną wewnętrzną prawdą, odkrytą w medytacji i zgodną z Bożym spojrzeniem. Czerpie on siłę nie z tego, co dostaje od ludzi, ale z oddania siebie życiu i innym. Odkrywa sekret życia w twórczej energii miłości - miłości rozumianej nie jako sentymentalnej bądź zmysłowej słabostce, ale jako głębokiej i ofiarnej ekspresji wolności. Czynna kontemplacja żywi się medytacją i czytaniem oraz, jak zobaczymy, sakramentalnym i liturgicznym życiem Kościoła. Ale zanim czytanie, medytacja i uwielbienie zamienią się w kontemplację, muszą złączyć się w jednoczącą i intuicyjną wizję rzeczywistości. Na przykład w czytaniu przechodzimy od jednej myśli do drugiej, podążamy za rozwojem myśli autora i, jeśli czytamy uważnie, wnosimy nasze

⁵⁹⁰ Por. T. Merton, *Nowy posiew* ..., dz. cyt. s. 111 - 112.

⁵⁹¹ Por. Tamże s. 116.

własne idee. Czynność ta jest dyskursywna. Czytanie staje się kontemplacyjne, kiedy porzucamy sekwencję myśli autora nie tylko po to, aby podążać za swoimi własnymi myślami (medytacja), ale po to, aby po prostu wznieść się ponad myśl i wniknąć w tajemnicę prawdy, której doświadcza się intuicyjnie jako obecnej i rzeczywistej. Medytujemy naszym umysłem, który jest *częścią* naszego bytu. Ale kontemplujemy całym naszym bytem, a nie tylko jedną z jego części. Oznacza to, że kontemplacyjna intuicja rzeczywistości jest postrzeganiem wartości, postrzeganiem, które nie jest ani intelektualne, ani spekulatywne, lecz praktyczne i doświadczalne. Nie jest ona po prostu kwestią obserwacji, ale urzeczywistnienia. Nie jest czymś abstrakcyjnym ani ogólnym, ale czymś konkretnym i jednostkowym. „*Jest to osobiste uchwycenie egzystencjalnego sensu i wartości rzeczywistości*” (MK s.122) ⁵⁹².

Takie osobiste intuicje mogą być wysoce paradoksalne, a czasem nawet niepokojące. Odczucie doświadczalnego przeświadczenia jest bardzo silne, chociaż nie ma żadnej dyskursywnej, intelektualnej pewności, która wspierałaby to przeświadczenie. Stąd osobliwe połączenie pewności i ryzyka. *Wie się*, nie wiedząc, skąd się wie. A to oczywiście może być dość niebezpieczne. Może prowadzić do złudzeń oraz iluminizmu. Jediną ochroną kontemplatyka jest pokora i zapomnienie o sobie oraz wyrzeczenie się wszelkiego pragnienia, by wykorzystać to doświadczenie do jakiegokolwiek innego celu. To, co się dzieje, po prostu się dzieje. Przyjmuje się to w pokorze i postrzega bez dorzucania tu czegokolwiek lub wprowadzania jakichkolwiek porównań z innymi doświadczeniami. I trwa się w obecności Boga. Właściwie przyjęte doświadczenie kontemplacyjne ma swój własny określony skutek: zwiększa intensywność i prostotę miłości do Boga i bliźnich. Gdyby można było powiedzieć, że posiada ono *cel*, wówczas to właśnie byłby jego cel. Ale w rzeczywistości kontemplacja nie ma żadnego celu poza samą sobą, ponieważ - odpowiednio pojęta - jest nierozdzielnie złączona z miłością i z miłością tożsama. „*Miłość, która jest dla*

⁵⁹² Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 121 - 122.

kontemplacji czymś istotowym, jest jej celem oraz źródłem. Nie potrzeba niczego więcej” (MK s.129) ⁵⁹³ .

Piękno prawdy, oglądane przez intelekt, wzbudza w naszych sercach miłość i zachwyty. Kiedy praca myśli prowadzi do przecucia miłości i poczucia religijnego zachwyty, wtedy mamy do czynienia z *czynną kontemplacją*. Trzeba podkreślić tutaj religijny element kontemplacji. Istnieje również niereligijna, estetyczna kontemplacja - rodzaj estetycznego zachwyty pięknem abstrakcyjnej prawdy. Ale dopóki piętno sakralnej bojaźni nie wzniesie wyżej percepcji intelektualnego piękna, nie będziemy mieć do czynienia z kontemplacją w religijnym sensie tego słowa. I może właśnie tutaj musimy zdać sobie sprawę z ograniczeń i braków samego terminu. „*Słowo kontemplacja jest zbyt blade, zbyt ogólnikowe i zbyt mało oddziałujące, aby mogło przekazać pełnię duchowej mocy prawdziwie religijnego doświadczenia Boga. Jeśli w ogóle mamy nadal używać tego słowa, musimy je wzmocnić, zapomnieć o jego czysto pogańskich i intelektualnych konotacjach, a myśleć raczej o drzeniu, z którym Mojżesz zdjął sandały ze swych stóp na górze Horeb, kiedy Bóg przemówił do niego z płonącego krzewu, ostrzegając go, że stoi na świętej ziemi. Kontemplacja w kontekście chrześcijańskim z konieczności zakłada sakralny lęk - świętą bojaźń”* (DW s.114) ⁵⁹⁴ .

Jak dotąd celowo unikaliśmy klasyfikacji, która dzieli kontemplację na *nabytą* i *wlaną*, ponieważ zasadność takiego podziału została już ostro zakwestionowana przez teologów, tak więc nie warto chyba wskrzeszać kontrowersji, która umarła śmiercią naturalną. Walka o to toczyła się w pewnym stopniu pozostając bezowocną w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku. Spierający się próbowali określić, gdzie znajdują fenomenologiczne granice mistycznej modlitwy: kiedy modlitwa przestaje być *naturalna* czy też *nabyta*, a staje się *nadprzyrodzona* lub *wlana*. Innymi słowy, kiedy sam człowiek przestaje być pierwszym działającym, oddając to pierwszeństwo Duchowi Boga? W którym punkcie modlitwa wykazuje oznaki

⁵⁹³ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 127 - 129.

⁵⁹⁴ Por. T. Merton , *Doświadczenie wewnętrzne* ..., dz. cyt. s. 113 - 114.

bycia prawdziwie *mistyczną*? Pytano także, czy możliwe jest, przez pewne stałe wysiłki zainicjowane łaską Boga, przygotowanie się i osiągnięcie prawdziwej kontemplacji?”⁵⁹⁵ .

Te zagadnienia, które wkrótce stały się niezwykle złożone, z perspektywy czasu wydają się raczej niewiele znaczącym sporem o słowa. Właściwie wszystko zależało od sposobu zdefiniowania terminów *kontemplacja* i *mistyczny*. Ci, którzy podzielili kontemplację na *naturalną* i *nadprzyrodzoną*, twierdzili, że naturalna kontemplacja może być nabyta. Owa naturalna i nabyta kontemplacja była czymś podobnym do tego, co zostało tu opisane jako kontemplacja czynna: intuicyjne postrzeganie ponadzmysłowej rzeczywistości, osiągnięte po wstępnych duchowych wysiłkach samego kontemplatyka. Ale obrońcy kontemplacji nabytej utrzymywali, że ta kontemplacja tak naprawdę nie jest mistyczna. Inni, mówiąc w sposób oczywisty o tym samym stanie modlitwy, twierdzili, że jest to prawdziwa i mistyczna kontemplacja, ale nienabyta. Jest to *biernie przyjmowany* - nadprzyrodzony dar”⁵⁹⁶ .

W dalszym toku wywodu zdecydowałem nie wdawać się w komplikacje tego obecnie martwego rozumowania, a założyć po prostu istnienie ponadzmysłowej intuicji tego, co boskie, będącej darem łaski, na którą w pewnej mierze możemy sami się przygotować przez nasze własne starania. Opieram się tu na dokonanym przez Ojców Greckich rozróżnieniu między kontemplacją naturalną (*theoria physike*) a teologią (*theologia*), czyli kontemplacją Boga. *Theoria physike* jest intuicją rzeczy boskich w odbiciu poprzez odbicie Boga w naturze i symbolach objawienia. Zakłada ona całkowite oczyszczenie serca przez długie ascetyczne przygotowanie, które wyzwala duszę z niewoli namiętności, a co za tym idzie - także ze złudzeń stwarzanych przez namiętne przywiązanie do rzeczywistości zewnętrznej. „*Kiedy oko jest czyste i jedno (to znaczy bezinteresowne - posiadające tylko jedną intencję), wtedy może ono widzieć rzeczy takimi, jakie są. Na tym etapie myśli kontemplatyka nie są już namiętne ani zniekształcone. Są proste i bezpośrednie. Ma on wgląd wprost*

⁵⁹⁵ Por. T. Merton , *Nikt nie jest samotną ...*, dz. cyt. s. 143 - 144.

⁵⁹⁶ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 127 - 128.

w naturę rzeczy takich, jakimi są. Jednocześnie ma wgląd w swą własną naturę. I jest to mistyczna łaska Boża” (DW s.143) ⁵⁹⁷ .

Tutaj słowo *naturalna* w związku z tym rodzajem kontemplacji odnosi się nie do jej pochodzenia, ale do przedmiotu. *Theoria physike* jest kontemplacją tego, co boskie w naturze, a nie kontemplacją tego, co boskie *przez nasze naturalne zdolności*. I zaiste w tym sensie *kontemplacja naturalna* jest mistyczna, to znaczy jest darem Boga, boskim oświeceniem. Ale nadal potrzebny tu jest wysiłek i przygotowanie ze strony kontemplatyka. Musi on rozejrzeć się dookoła siebie, widzieć stworzony świat i symbole, którymi jest wypełniony. Musi przyjmować wypowiedane w języku znaków Biblii i liturgii słowa Boga, które przemieniają jego głębokie życie. Według Ojców Greckich kontemplacja naturalna *widzi* także i obcuje z istotami anielskimi, które stanowią część stworzonej natury. „*Kontemplacja naturalna, która dostrzega to, co boskie w naturze i poprzez naturę, posłużyła mi jak prototyp tego, co zdecydowałem się określić mianem kontemplacji czynnej - kontemplacji, do której człowiek dąży i którą przygotowuje przez swą własną inicjatywę, ale która, dzięki darowi Boga, spełnia się w mistycznej intuicji*” (DW s.146) ⁵⁹⁸ .

Theologia albo czysta kontemplacja (*teologia mistyczna* w języku Pseudo-Dionizego) jest bezpośrednim, *quasi* doświadczalnym kontaktem z Bogiem poza wszelką myślą, to znaczy bez pośrednictwa pojęć. Wyklucza to nie tylko pojęcia zabarwione namiętnością, uczuciowością czy też wyobraźnią, ale nawet najprostsze intelektualne intuicje, które wprowadzają pewnego rodzaju pośrednictwo między Bogiem a duchem. Teologia w tym znaczeniu jest bezpośrednim kontaktem z Bogiem. Tu owa najwyższa chrześcijańska kontemplacja według Ojców Greckich jest prawie doświadczalnym poznaniem Boga takiego, jakim jest On sam w sobie, to znaczy Jednego Boga w Trzech Osobach, bo to jest największa tajemnica, w której On objawił nam siebie. Wejście w tę najwyższą tajemnicę nie jest kwestią wysiłku duchowego, intelektualnej subtelności, a jeszcze mniej uczenia się. Polega na utożsamieniu

⁵⁹⁷ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 142 - 143.

⁵⁹⁸ Por. Tamże, s. 145 - 146.

się przez miłość, ponieważ miłość jest podobieństwem duszy do Boga. Św. Jan mówi: *„Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha. My także widzieliśmy i świadczymy, że Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata”* (1 J 4,7-8.13-14). Ten pozornie prosty tekst apostoła mieści w sobie niezmierną głębię teologii: daje pełne uzasadnienie dla nauczania chrześcijańskich mistyków o możliwości naszego pojmowania w kontemplującej miłości samego bytu Boga takiego, jakim jest On sam w sobie. *„Jako że człowiek, który jest doskonały w miłości, staje się jak Bóg, który jest Miłością, a zatem może on doświadczyć wewnątrz siebie obecności Trzech Osób Boskich: Ojca - źródła i dawcy Miłości, Syna - obrazu i chwały Miłości, Ducha, który jest komunikowaniem się Ojca i Syna w Miłości”* (MK s.132)⁵⁹⁹.

W tym luźnym i może w pewnym stopniu zagmatwanym opisie doświadczenia kontemplacyjnego na jego różnych poziomach zobaczyliśmy, że wszystkie formy autentycznej kontemplacji mają ze sobą coś wspólnego. Niezależnie od tego, czy wiążą się one z naszymi staraniami, czy też nie, zmierzają w kierunku niejasnego, doświadczalnego kontaktu z Bogiem poza zmysłami, a także w pewien sposób nawet poza pojęciami. Kontemplacja jest czysta na tyle, na ile jest wolna od elementów zmysłowych i pojęciowych. Niższe i bardziej elementarne intuicje mistyczne są kształtowane przez wyobrażenia związane z symbolami zaczerpniętymi ze świata materialnego. Wyższa i doskonalsza kontemplacja wykracza poza symbolikę zmysłową i pojęciowe rozumowanie, a rozbłyskuje w ciemności *niewiedzy*. Być może najważniejszy tekst patrystyczny na ten temat znajduje się w początkowych wersach Teologii Mistycznej Pseudo-Dionizego Areopagity: *„Ty zaś, kochany Tymoteuszu, ćwicz się nieustannie w kontemplacjach mistycznych, odrzuć od siebie doznania zmysłów i intelektualne energie, całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w tej całkowitej niewiedzy został wyniesiony, na ile jest to możliwe, do jedności z tym, co jest ponad każdą substancją i ponad wszelką wiedzę. Wtedy to bowiem,*

⁵⁹⁹ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 131 - 132.

w niepohamowanym i oczyszczającym wyrzeczeniu się siebie i wszystkich rzeczy, uwolniony i oswobodzony ze wszystkiego, przeniesiesz się, w sposób nieskażony, do promiennego świata boskiej ciemności ponad substancją” (PDA 8:2-5). „I wtedy Mojżesz, porzucając tych, którzy widzą, i to, co jest widzialne, wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niepoznawalności, i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne, cały oddany temu, co przerasta wszystko, nie należąc ani do niczego, ani do siebie, ani do nikogo innego, najściślej z tym zjednoczony, w całkowitym odrzuceniu wszelkiego dążenia do jakiegokolwiek wiedzy, poznając, ponad intelektem, przez całkowitą niewiedzę” (PDA 8:6-8) ⁶⁰⁰.

Trzeba zaznaczyć, że w tym fragmencie Pseudo-Dionizy kładzie nacisk na działanie samego kontemplatyka przy wejściu w ciemność niewiedzy. W tym samym rozdziale zwraca także uwagę na ideę, która miała decydujący wpływ na wszelką późniejszą myśl mistyczną. W ciemności niewiedzy kontemplatyk biernie przyjmuje dotknięcie boskiej wiedzy (*Patitur divina*). Według tradycji najbardziej charakterystycznym znamieniem kontemplacji chrześcijańskiej jest owa bierność, przyjęcie boskiego światła w ciemności, jako niezwykle tajemniczego i niewytłumaczalnego daru miłości Boga. Teraz jesteśmy w stanie streścić główne elementy kontemplacji mistycznej. Jest to intuicja, która na swym niższym poziomie wykracza poza zmysły. Na swym wyższym poziomie wykracza poza sam intelekt. Dlatego jest ona charakteryzowana jako światło w ciemności, wiedza w niewiedzy. Jest poza odczuciami, a nawet poza pojęciami ⁶⁰¹.

W tym kontakcie z Bogiem w ciemności, po obu stronach musi zachodzić pewnego rodzaju działanie miłości. Po stronie duszy musi zaistnieć wycofanie się z przywiązania do rzeczy zmysłowych, uwolnienie umysłu oraz wyobraźni od wszelkiego emocjonalnego i namiętnego lgnięcia do rzeczywistości zmysłowych. *Namiętne myślenie* wypacza nasze intelektualne postrzeganie, nie pozwalając nam zobaczyć rzeczy takimi, jakimi one są. Ale trzeba także wyjść poza sam

⁶⁰⁰ Por. T. Merton, *Nowy posiew* ..., dz. cyt. s. 134 - 136.

⁶⁰¹ Por. Tamże, s. 139 - 140.

intelekt i pozbyć się przywiązania nawet do *prostych* (intuicyjnych) *myśli*. Wszelka myśl, bez względu na to jak czysta, jest w kontemplacji przekraczana. Toteż kontemplatyk musi być czujny i oderwany od zmysłowego, a nawet duchowego przywiązania. Św. Jan od Krzyża uczy nas, że kontemplatyk powinien odwrócić się nawet od z pozoru nadprzyrodzonych wizji Boga i jego świętych po to, aby pozostać w ciemności nieznanego. W każdym razie kontemplacja zakłada szczerą i całkowitą wysiłek ascetycznego zanegowania samego siebie. Ale ostateczny ekstatyczny krok, dzięki któremu kontemplatyk *wykracza poza* wszystko, jest bierny i poza jego własną kontrolą⁶⁰².

Kontemplacja jest dziełem miłości, a kontemplatyk dowodzi swej miłości przez porzucenie dla Boga wszystkich rzeczy, nawet najbardziej duchowych, w nicości, oderwaniu i *nocy*. Ale w kontemplacji decydującym czynnikiem jest wolne i nieprzewidywalne działanie Boga. Jedynie On sam może udzielić daru mistycznej łaski i dać się poznać przez tajemniczy, niewypowiedziany kontakt, który objawia Jego obecność w głębinach duszy. Liczy się nie tyle miłość duszy do Boga, co miłość Boga do duszy. Ta wiedza o Bogu w niewiedzy nie jest intelektualna ani nawet w ścisłym sensie uczuciowa. Nie jest ona dziełem tej czy innej zdolności jednoczącej duszę z obiektem spoza niej samej. Jest ona dziełem wewnętrznego zjednoczenia i rozpoznania w Bożej miłości. Poznaje się Boga poprzez stanie się jednym z Nim. Pojmuje się Go przez bycie obiektem Jego nieskończonych łask. Kontemplacja jest nadprzyrodzoną miłością i poznaniem Boga, prostym i niejasnym, którym obdarował on szczyt duszy, ofiarowując jej bezpośredni i doświadczalny kontakt z Nim. Mistyczna kontemplacja jest intuicją Boga, zrodzoną z czystej miłości. Jest to dar Boga całkowicie przekraczający wszelkie naturalne zdolności duszy, którego żaden człowiek nie może nabyć przez jakikolwiek wysiłek ze swej strony. Ale Bóg udziela go duszy stosownie do tego, na ile jest ona czysta i wolna od wszelkich afektów względem rzeczy, które nie są Nim samym. Innymi słowy, Bóg, zgodnie z obietnicą Chrystusa, objawia się tym, którzy Go kochają. Ale miłość, którą oni Go kochają, jest także Jego darem, kochamy Go tylko dlatego, że to On pierwszy nas

⁶⁰² Por. T. Merton, *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 144 - 145.

umiłował. Szukamy Go, ponieważ On już nas znalazł. *Ipse prior dilexit nos (On pierwszy nas umiłował)* ⁶⁰³ .

Trzeba jednak podkreślić, że sama kontemplacja jest rozwojem i doskonałością czystej miłości. Ten, kto kocha Boga, zdaje sobie sprawę, że największą radością, doskonałością błogosławieństwa, jest miłowanie Boga i wyrzeczenie się wszystkich rzeczy dla samego Boga - albo dla samej miłości, ponieważ Bóg sam jest Miłością. Kontemplacja jest intelektualnym doświadczeniem faktu, że Bóg jest nieskończoną Miłością, że całkowicie się nam oddał i że odtąd liczy się tylko miłość. Święty Bernard zaznacza, że miłość wystarcza samej sobie, jest swym własnym kresem, swą własną wartością, swą własną nagrodą. Nie szuka żadnej przyczyny poza sobą i żadnego owocu na zewnątrz siebie. Sam akt miłowania jest największą nagrodą miłości. Miłowanie czystą i bezinteresowną miłością Boga, będącego źródłem wszelkiej miłości, może być jedynie najczystsza i najdoskonalszą radością i najwspanialszą z wszystkich nagród. „*Amor praeter se non requirit causam, non fructum: fructus eius, usus eius (Miłość nie ma innej przyczyny prócz samej siebie - ani nie przynosi żadnych owoców - jej owocem jest ona sama)*. I woła: *Amo quia amo, amo ut amen (Kocham po prostu dlatego, że kocham, a kocham, aby kochać)*. (Sermo 83 in Cantica)” ⁶⁰⁴ .

Doświadczenie modlitwy kontemplacyjnej i kolejne stany kontemplacji modyfikowane są przez fakt, że dusza jest w całości lub częściowo bierna względem przewodnictwa Boga. W nagłym przeświadczeniu i głęboko doświadczonym przekonaniu człowiek doznaje szczególnego pocieszenia, że oto jest niesiony i prowadzony przez miłość Boga. Ale istnieje także szczególne cierpienie w bolesnym poczuciu własnej bezradności i opuszczenia, kiedy w bezsilności nie można nic dla siebie zrobić. Kiedy nasze zdolności nie mogą już służyć nam tak jak powinny, jesteśmy zmuszeni przechodzić przez okresy dziwnej niemocy, goryczy, a nawet przemożnej rozpacz. W każdym z tych przypadków najlepiej byłoby nie zwracać uwagi na *fenomen*, którego się

⁶⁰³ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 163 - 164.

⁶⁰⁴ Por. Tamże, s. 168 - 169.

doświadcza. Lepiej oczyścić swą intencję i powstrzymać się od autoanalizy. *Czeluście* opuszczenia i goryczy, w których jesteśmy pogrążeni, kiedy znajdujemy się poza naszą naturalną sferą, nie nadają się do wnikliwej obserwacji. W takich przypadkach refleksja nad sobą samym zbyt łatwo staje się czymś chorobliwym i hipochondrycznym. Wiara, cierpliwość i posłuszeństwo to przewodnicy, którzy muszą nam pomagać w postępowaniu spokojnie naprzód poprzez ciemność, bez przyglądania się samemu sobie ⁶⁰⁵ .

Jeśli chodzi o pocieszenia, wynikające z kontemplacyjnego uspokojenia, to zbytne skupianie się na nich szybko przemienia się w rodzaj narcystycznego samozadowolenia, więc powinno się tego unikać. Nawet przyjąwszy, że pozostaje się całkowicie biernym wobec działania Boga (a niektórzy ludzie z upodobaniem wyobrażają sobie, że są bierni, podczas gdy nic takiego się nie dzieje), to jednak sama refleksja nad sobą byłaby nadal rodzajem aktywności, która okazywałaby się przeszkodą dla działania łaski. *Promień ciemności*, którym Bóg w biernej kontemplacji oświeca nasze dusze, działa w ten sposób, że czyni nas obojętnymi na nas samych, na nasze duchowe ambicje i nasz własny stan. „Jeśli pozwolimy, aby światło Boga igrało w głębinach naszych dusz w sposób sobie właściwy i powstrzymało nas od nazbyt kuriozalnej samo-kontroli, stopniowo przestaniemy martwić się o siebie samych i zapomnimy o tych niepotrzebnych problemach. Ta obojętność i zaufanie same są mistyczną łaską, darem boskiego Pocieszyciela. Pozostawia ona Bogu wszystkie decyzje w niewysłowionym, który nie zna żadnych wyjaśnień, projektów i planów. Jak mówi Eckhart, mistyczna miłość Boga jest miłością, która nie zadaje żadnych pytań” (MD s.308) ⁶⁰⁶ .

Kontemplacja jest światłem Boga działającym bezpośrednio na duszę. Ale każdą duszę osłabia i zaślepia przywiązanie do rzeczy stworzonych, które kocha ona w sposób nieuporządkowany z powodu grzechu pierworodnego. W rezultacie światło Boga wpływa na duszę w sposób, w jaki światło słońca wpływa na chore oko. Sprawia ból. Miłość Boga jest zbyt czysta. Sama czystość Boga uderza

⁶⁰⁵ Por. T. Merton , *The Monk in the...*, dz. cyt. s. 171.

⁶⁰⁶ Por. Tamże , s. 172.

i odrzuca duszę nieczystą i chorą, osłabioną przez swój własny egoizm. Dusza nie może zrozumieć cierpienia spowodowanego przez światło Boga. Stworzyła swe własne pojęcia o Bogu, pojęcia, które bazują na wiedzy naturalnej i które nieświadomie schlebiają miłości własnej. Ale Bóg stoi w sprzeczności z takimi pojęciami. Jego światło odrzuca i niszczy wszystkie naturalne pojęcia dotyczące Jego Osoby, które dusza stworzyła na własny użytek ⁶⁰⁷ .

Doświadczenie Boga w kontemplacji wlanej jest stanowczo odmienne od tego wszystkiego, co wyobraziła sobie o Nim dusza. Ogień Jego miłości dokonuje bezlitosnego ataku na miłość własną duszy przywiązanej do ludzkich pocieszeń oraz tych światła i uczuć, których dusza potrzebowała jako początkująca, a które bezpodstawnie wyobraziła sobie jako najwspanialsze łaski modlitwy. Toteż natchniona kontemplacja, wcześniej czy później, przynosi ze sobą straszliwą wewnętrzną rewolucję. Słodczy modlitwy mija. *„Medytacja staje się niemożliwa, nawet znieawidzona. Uczestnictwo w liturgii sprawia wrażenie ciężaru trudnego do udźwignięcia. Umysł nie może myśleć. Wola najwyraźniej niezdolna jest kochać. Życie wewnętrzne przepelniają ciemność, posucha i ból. Dusza kuszona jest myślą, że oto wszystko skończone, że dosięgła ją kara za niewierność i wszelkie życie duchowe dobiegło kresu. W życiu modlitwy jest to punkt decydujący. Bardzo często zdarza się wtedy, że dusze powołane przez Boga do kontemplacji są odpychane przez tę trudną mowę, odwracają się i już dłużej z Nim nie chodzą”* (zob. J 6,61-67) ⁶⁰⁸ .

Bóg oświecił ich serca promieniem swego światła. Ale ponieważ zostały oślepiene jego intensywnością, dla nich okazuje się być promieniem ciemności. Buntują się zatem. Nie chcą uwierzyć i trwać w ciemności, chcą widzieć. Nie chcą wchodzić w pustkę ze ślełą ufnością, chcą wiedzieć, gdzie idą. Chcą móc zależeć od siebie samych. Chcą ufać swemu własnemu umysłowi i swej własnej woli, swym własnym sądom i decyzjom. Chcą być swymi własnymi przewodnikami. Są ludźmi zmysłowymi, którzy *nie dostrzegają rzeczy, które są z Ducha Bożego*. Owa ciemność i bezradność są dla nich głupotą. Chrystus dał im swój

⁶⁰⁷ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 151 - 152.

⁶⁰⁸ Por. Tamże , s. 154 - 155.

Krzyż, a to okazało się zgorzeniem. Nie mogą iść dalej. Ogólnie rzecz biorąc, pozostają wierni Bogu, starają się Mu służyć. Ale odwracają się od rzeczy wewnętrznych, a ich służba wyraża się w sprawach zewnętrznych. Uzewnętrzniają siebie samych w pobożnych zwyczajach albo pogrążają się w pracy, aby uciec od bólu i poczucia klęski, której doświadczyli w czymś, co wydaje im się zagładą wszelkiej kontemplacji. „Światłość w ciemności świeci, a ciemność jej nie ogarnęła” (J 1) ⁶⁰⁹ .

Ta próba może zostać zintensyfikowana przez okoliczności instytucjonalne. Cierpienie i strach powodują wycofanie się z niebezpiecznej wierności tym natchnieniom, które są czysto wewnętrznym źródłem konfliktu norm. Powołanie do ciemności kontemplacji jest powołaniem do porzucenia utartych i konwencjonalnych wzorców myślenia i działania, powołaniem do osądzania według całkowicie nowego, ukrytego kryterium: według niewidzialnego światła Ducha Świętego. To oczywiście, z pewnego punktu widzenia, wiąże się z podjęciem wielkiego ryzyka. Skąd można wiedzieć, że jest się prowadzonym przez Boga, a nie przez diabła? Jak można odróżnić łaskę od złudzenia? Konflikt jest wyjątkowo delikatny, jako że z jednej strony Bóg zdecydowanie prowadzi kontemplatyka pomocą osobistych natchnień (przynajmniej, jeśli chodzi o modlitwę wewnętrzną), a powołanie do kontemplacji oznacza bezpośrednio wezwanie do porzucenia zwykłych rutynowych sposobów życia wewnętrznego i prowadzenia go, a przynajmniej modlitwy, według innych standardów - nie według książek i podręczników pobożności, ale konkretnych Bożych natchnień tu i teraz. Lecz z drugiej strony nie zawsze jest się prowadzonym przez Boga, a jednak pozostaje się członkiem mniej lub bardziej sformalizowanej grupy społecznej, z jej obiektywnymi normami życia, do których przestrzegania jest się zobligowanym ⁶¹⁰ .

Od razu można powiedzieć, że natchnienia Ducha Świętego rzadko całkowicie różnią się od zdroworozsądkowych, tradycyjnych norm społeczności religijnych. Życie kontemplatyka wydaje się być jednym nieustannym napięciem

⁶⁰⁹ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 157 - 158.

⁶¹⁰ Por. Tamże, s. 163 - 164.

i konfliktem między tym, co odczuwa on jako wewnętrzne poruszenia łaski, a obiektywnymi, zewnętrznymi roszczeniami wobec niego ze strony społeczności, której prawom jest podporządkowany. To napięcie wzmagają się jeszcze przez świadomość faktu, że fałszywi mistycy zawsze gotowi są domagać się wyłączenia spod norm społecznych na podstawie własnych osobistych natchnień. A sama społeczność, przemawiając przez usta swych najbardziej wymownych przedstawicieli, nie będzie zwlekać z przypominaniem tego faktu⁶¹¹.

Nawet kiedy kontemplatyk nie ma wyraźnego zakazu podążania za tym, co, jak wierzy, jest z natchnienia Boga (a nierzadko tak się zdarza), może nieustannie czuć się nieswojo z przyjętymi przez siebie ideałami tych, którzy go otaczają. Ich praktyki duchowe mogą wydawać mu się nudą i stratą czasu. Ich przemówienia i rozmowy mogą nużyć go swoją powierzchownością - jak gdyby obrzucano go słowami bez znaczenia. Ich chóralne oficja, ekscytacja ceremonią liturgiczną, śpiew - mogą okradać go z delikatnego smaku wewnętrznej manny, której nie znajdzie się w formułach modlitw i zewnętrznych obrzędach. Gdyby tylko mógł zostać sam w spokoju, pustce, ciemności i bezcelowości, w których Bóg przemawia z tak przemożnym skutkiem! Ale nie, narzucają się jego myślom duchowe światła i bukiety, musi myśleć i wypowiadać słowa, musi śpiewać *Alleluja*, ktoś inny wymusza na nim to, co ma czuć. „*Musi starać się cmokać ustami, smakując słodycz, która wydaje się całkowicie ordynarna i plugawa, nie z powodu tego, co się wypowiada, ale po prostu dlatego, że jest to coś z drugiej ręki*” (MTECh s.173)⁶¹².

Mówiono kiedyś, że wśród niektórych ludów Bliskiego Wschodu dla gospodarza oznaką honoru jest, gdy podczas uczyty podaje gościowi kęs, który sam częściowo już przeżuł. Życie w społeczności oddanej modlitwie jest dla kontemplatyka takim rodzajem uczyty, która trwa cały Boży dzień. Cały czas próbujesz przełknąć smakołyk, który wcześniej przeżuł ktoś inny. Wyplucie go z ust jest naturalną reakcją. Ale nikt nie śmie tego uczynić, a jeśli już się tak stanie, to osoba taka ma poczucie winy. O wiele łatwiej można by uniknąć tego

⁶¹¹ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 169 - 170.

⁶¹² Por. Tamże, s. 173.

bolesnego konfliktu, gdyby instytucje monastyczne nie stały się tak skostniałe i stereotypowe na przestrzeni ostatnich wieków i w znacznym stopniu nie utraciły kontaktu ze zdrową starożytną tradycją. Zaiste, nic nie jest tak nieprzyjemne życiu kontemplacyjnemu jak surowa dyscyplina. Reguły bez wątpienia są konieczne, ale życie zgodne z regułą monastyczną nie musi wcale być życiem surowej dyscypliny. Zwłaszcza wtedy, gdy wszystkie zdrowe reguły mądrze przewidują wyjątki w indywidualnych przypadkach i pozostawiają przełożonemu decyzję dotyczącą tego, kiedy mnich z racji swego zdrowia, wykonywanego zajęcia, a nawet życia wewnętrznego, potrzebuje szczególnej i osobistej dyscypliny. W monastycyzmie wschodnim na przykład zawsze doskonale rozumiano, że w zaawansowanym wieku mnich jest w stanie znacznie bardziej w całości oddać się kontemplacji i samotności. W takim wypadku może on mieszkać sam jako pustelnik (świadczą o tym nawet dziś pustelnicy mieszkający w jaskiniach na Górze Atos) albo przynajmniej, mieszkając w *cenobium*, ubogacać się przez długie godziny modlitwy. Jeśli przewidzi się, że na pewnym etapie duchowego rozwoju Duch Święty przejmuje przewodnictwo i zaczyna kierować życiem człowieka, który ma za Nim podążać, to zrozumiałe jest, że musi Mu być pozostawiona pewna swoboda działania. Oczywiście zrozumiałe jest też, że krnąbrność i nieustępliwy upór wyróżniają człowieka, który nie jest prowadzony przez Ducha Świętego⁶¹³.

Niestety, współczesne tendencje na Zachodzie najwyraźniej zmierzają do tego, aby identyfikować *wolę Boga* i *działanie Ducha Świętego* z pospolitą i powszechną normą, nie pozostawiając żadnego miejsca na rozkwit w jednostce szczególnych łask. Wszędzie tam, gdzie istnieje konflikt między wewnętrznym a zewnętrznym, to właśnie zewnętrzne musi zawsze zwyciężać. Zawsze i przede wszystkim trzeba dostosować się do kolektywnych idei. Zaiste prawdą jest, iż może to być bardzo wartościowym poświęceniem, ale równie prawdziwy jest fakt, że krótkowzroczne umysły przez taki sposób myślenia uczyniły z życia religijnego łoże prokrustowe, na którym potencjalni święci i kontemplatycy byli tak rozrywani i okaleczani, że kończyli swe życie jako dziwacy. I dlatego

⁶¹³ Por. T. Merton, *W natarciu ...*, dz. cyt. s. 132 - 133.

w tak wielu klasztorach kontemplacyjnych jest tak niewiele prawdziwych kontemplatyków albo wręcz nie ma ich wcale. Dlatego właśnie bardzo często atmosfera tych klasztorów odpycha ludzi z charakterem i wewnętrzną wrażliwością, kiedy po spędzeniu w nich kilku miesięcy odchodzą z poczuciem wielkiego zniechęcenia, całkowicie wyrzekając się życia wewnętrznego⁶¹⁴.

Jednakże jeśli ktoś znajdzie się w ograniczonej i skostniałej instytucji, nie powinien poddawać się cierpieniu ani popadać w zwątpienie. Nie powinien też tracić czasu na daremne przejawy buntu. Zbytńia pewność siebie jest zgubna dla własnych wewnętrznych aspiracji. Jeśli jest to możliwe, trzeba znaleźć mądrego przewodnika i podążać za nim, a wtedy, na ile to tylko możliwe, powinno się zwracać szczególną uwagę na łaski Boga i nie obawiać się podążać za nimi, gdy nadarzy się okazja, nawet jeśli miałyby to oznaczać kolizję z powszechnie uznawanymi ideami. Ale jednocześnie istnieje nakaz unikania ekscentryczności, samowoli i próżnego widowiska. Jeśli osoba naprawdę kierowana jest przez Ducha Świętego, wtedy łaska sama o to zadba, jako że zewnętrzna prostota i tajemniczość są oznakami łaski. Należą do nich także łagodność oraz posłuszeństwo. Wszędzie tam, gdzie pojawia się konflikt z posłuszeństwem, nigdy nie przegra ten, kto ulega i pozostaje posłusznym. *„Zawsze będzie wzrastał w łasce i nie pozwoli sobie na poczucie przegranej z powodu swego poświęcenia. Natomiast ten, kto dumnie okazuje nieposłuszeństwo, utraci łaskę Boga”* (LAH s.293)⁶¹⁵.

Życie człowieka zewnętrznego jest życiem automatyzmu, nieświadomie narzuconej myśli i czynu, mechanicznego dostosowania się do standardów i uprzedzeń tych, którzy nas otaczają - albo mechanicznego i nałogowego buntu przeciwko nim. Jednakże bunt przeciw zewnętrznemu dostosowaniu się nie jest tym, co buduje życie wewnętrzne. Wręcz przeciwnie, jest to zazwyczaj tylko inna forma wewnętrznego przymusu, zaledwie inny aspekt tego samego przymusu. Jest to rodzaj negatywnego konformizmu. Ludzie, którzy żyją na tym *automatycznym* poziomie, żadną miarą nie zdają sobie sprawy, do jakiego

⁶¹⁴ Por. T. Merton, *The Sheltering ...*, dz. cyt. s. 274 - 275.

⁶¹⁵ Por. T. Merton, *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 292 - 293.

stopnia ich życie jest wyobcowane i pozbawione spontaniczności. Ich przyzwyczajenia i mechaniczna rutyna osiągnęły moc zaspokajania ich czymś w rodzaju pseudo spontaniczności, rodzajem fałszywej naturalności. To, co jest fałszywe i niespontaniczne stało się dla nich drugą naturą. Dlatego to, co uważają za jasne myślenie, jest w rzeczywistości myśleniem pogmatwanym. To, co postrzegają jako słuszne, jest tak naprawdę tchórzliwym wykrętem. Zaś to, co uważają za wolność, jest jedynie przymusem. Oczywiście nie oznacza to, że moralnie nie ponoszą oni odpowiedzialności za swe czyny. Nie, są rozsądni i wolni, a jednak, jeśli patrzy się na ich życie z punktu widzenia *człowieka wewnętrznego* i duchowego, w zaskakującej mierze brak im zdrowego rozsądku i wolności. A jest to prawda o nas wszystkich, ponieważ nawet ludzie duchowi nie zawsze są duchowi. Być może doznają rzadkich momentów *przebudzenia*, kiedy postrzegają swoje codzienne życie takim, jakim ono rzeczywiście jest, a następnie znów popadają w niewolę⁶¹⁶.

Paradoksem drogi oświecenia jest, że owo przebudzenie i oświecenie człowieka wewnętrznego idzie w parze z gaśnięciem i ślepieniem człowieka zewnętrznego. Podczas gdy budzi się nasza głęboka, duchowa świadomość, nasza świadomość zewnętrzna i doczesna zostaje zamroczona i skrepowana w swym działaniu. Jest to etap początkowy, jedna z przemian, kiedy to nasz umysł zostaje doskonale uduchowiony. Nie ma tu mowy o żadnym niedomaganiu ze strony świadomości zewnętrznej, która teraz staje się podległa świadomości głębokiej, a w istocie stanowi pewien aspekt owej głębokiej i kontemplacyjnej świadomości. Ale najmocniej trzeba podkreślić to, że kiedy głęboka świadomość zaczyna się budzić, koniecznością jest wygaszenie i uśpienie nawet tych dyskursywnych i racjonalnych światła, które były czymś zwyczajnym w medytacji. Tu trzeba dodać, że sama osoba nie musi się specjalnie wysilać, aby dokonać dzieła owego wygaszenia. Zaczęło się bowiem ono i trwa dla niej w działaniu Boga, dlatego jest w dużej mierze czymś pasywnym. Jakakolwiek współpraca jest niezbędna dopóty, dopóki bierność nie stanie się na tyle silna, że dusza nie będzie już mogła postawić żadnej

⁶¹⁶ Por. T. Merton, *Człowiek w podzielonym ...*, dz. cyt. s. 152 - 153.

przeszkody na drodze wlewającego się światła, które jest ciemnością. A ta współpraca nie ma polegać na usiłowaniu podtrzymania znanych i wypracowanych nawyków modlitwy i pobożności, które jak dotąd były satysfakcjonujące i użyteczne. Skoro tylko okaże się, że wysiłek ten nie ma już żadnego znaczenia - to znaczy, kiedy zdawał się będzie stanowczo blokować pełną pokój, tajemniczą i przyciągającą siłę biernego chłonięcia - wtedy właśnie należy owych wysiłków zaprzestać ⁶¹⁷.

Problem polega na tym, że nawyk jest silny, a automatyzm przemawia z mocą autorytetu pseudo sumienia. Człowiek odczuwa poczucie winy w stanie takiego odprężenia i odpoczynku w ciemności. Nie ma żadnej racjonalnej podstawy dla tej winy, skoro zdajemy sobie sprawę z tego, że nasze *zanurzanie się w ciemność* oznacza naprawdę poważny i wyczerpujący wysiłek wiary i że nasze uporczywe trwanie w jałowej modlitwie wymaga znacznej odwagi i cierpliwości. Ale nie, my czujemy, że powinniśmy podążać za *bezpieczną rutyną*, której przewaga polega na byciu czymś *normalnym* i *powszechnie uznanym*, a nie zagłębiać się w ową nieznaną ciemność, gdzie nie mamy wsparcia ze strony żadnej innej ludzkiej świadomości, gdzie jesteśmy pozbawieni kontaktu z innymi i zmuszeni do kroczenia na własnych niepewnych nogach. A co więcej, czujemy się tak, jak gdybyśmy zaczęli kroczyć po wodzie. Pragnienie wdrapania się z powrotem do łodzi bezpiecznego nawyku i konwencji jest prawie poza kontrolą ⁶¹⁸.

Waga problemu wynika z faktu, że kiedy zaczynamy coraz częściej być pochłonięci przez bierność predoświadczalnej kontemplacji (a to dotyczy także zamaskowanej kontemplacji, która jest prawie tym samym), czujemy, że tracimy zdolność do medytacji oraz modlitwy. A na dodatek wierzymy, a nawet mamy pewność co do faktu, że nie jesteśmy tak cnotliwi, jak myśleliśmy (to uświadomienie sobie jest oczywiście jednym z najbardziej wartościowych i pożądaných efektów modlitwy wlanej!). Zaczynamy dostrzegać mierność i trywialność naszej jaźni zewnętrznej, a ponieważ nadal całkowicie utożsamia-

⁶¹⁷ Por. T. Merton, *Człowiek w podzielonym ...*, dz. cyt. s. 161 - 162.

⁶¹⁸ Por. Tamże, s. 163.

my się z jaźnią zewnętrzną, oznacza to, że wobec wszelkich naszych zamiarów i celów zaczynamy doświadczać siebie samych jako istot złych, piekielnych, pełnych hipokryzji i całkowicie godnych pogardy. Powinniśmy tego doświadczyć, ponieważ tak długo, jak żyjemy w naszej zewnętrznej świadomości i w całości utożsamiamy się z powierzchowną i przemijającą stroną naszej egzystencji, bez reszty zanurzamy się w nierzeczywistości. A uporczywe trwanie przy nierzeczywistości jest korzeniem wszelkiego grzechu, zwanego *pychą*. Jest to afirmacja naszego niebytu jako najwyższej rzeczywistości, dla której żyjemy, jako czegoś skierowanego przeciw byciu i prawdzie Boga. Dlatego musimy oderwać się od nierzeczywistości, która jest w nas, abyśmy zjednoczyli się z rzeczywistością, która leży głębiej, we wnętrzu, i jest naszą prawdziwą jaźnią - naszą najskrytszą jaźnią w Bogu ⁶¹⁹ .

Jeśli nasze życie duchowe składa się z myśli, pragnień, czynów, pobożności i projektów naszej jaźni zewnętrznej, to uczestniczy w niebycie oraz fałszu tejże zewnętrznej jaźni. Oczywiście nie istnieje coś takiego jak czysto zewnętrzna duchowość. Bez względu na to, jak bardzo zewnętrzne może być nasze życie duchowe, jeśli zawiera ziarno szczerości, ugruntowane jest w człowieku wewnętrznym i dlatego ma wartość i rzeczywistość w oczach Boga. Ale celem naszego życia jest wprowadzenie wszystkich naszych wysiłków i pragnień do sanktuarium jaźni głębokiej oraz oddanie ich wszystkich pod kierownictwo głębokiej i natchnionej przez Boga świadomości. Jest to dzieło łaski ⁶²⁰ .

Wielkim paradoksem drogi oświecenia, kiedy rozpoczyna się życie mistyczne i postęp staje się znaczący, jest pojawienie się wprawiającego w konsternację wrażenia, że oto rozpadło się wszelkie życie duchowe i że rozwój dobiega końca. Człowiek nagle ma wrażenie cofania się. Powodem tego jest fakt, że życie duchowe nie jest już rezultatem naszych własnych, błędnych, ograniczonych i świadomych wysiłków, ale jest dziełem ukrytego działania Boga wewnątrz nas i prawie zawsze wbrew nam. Opór i walka mają swój określony sens w początkach biernej kontemplacji: jest to walka Jakuba z aniołem,

⁶¹⁹ Por. T. Merton , *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 323 - 324.

⁶²⁰ Por. Tamże , s. 326 - 327.

człowieka *głębokiego z człowiekiem zewnętrznym*, a w końcu walka upadłej duszy z Bogiem, jeden z tematów wielkiego hermetycznego dramatu profetycznych ksiąg Blake'a. Oto tekst z Księgi Rodzaju, ukazujący prototyp wszystkich tego rodzaju duchowych walk: „*Gdy zaś Jakub wrócił i został sam jeden, ktoś zmagał się z nim do wschodu jutrzeńki, a widząc, że nie może go pokonać, dotknął jego stawu biodrowego i wywichnął Jakubowi ten staw podczas zmagania się z nim. A wreszcie rzekł: Puść mnie, bo już wschodzi zorza! - Jakub odpowiedział: Nie puszcze cię, dopóki mi nie pobłogosławisz! - Wtedy tamten go zapytał: Jakie masz imię?- On zaś rzekł: Jakub. Powiedział: Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś. Potem Jakub rzekł: Powiedz mi, proszę, jakie jest Twe imię? Ale on odpowiedział: Czemu pytasz mnie o imię? - i pobłogosławił go na owym miejscu*” (Rdz 32,25-30) ⁶²¹.

Ta bitwa rozgrywa się równocześnie z *człowiekiem* i z Bogiem, ponieważ jest to bitwa naszej jaźni zewnętrznej z jaźnią głęboką, *pierwiastkiem* będącym podobieństwem Bożym w naszych duszach, który na pierwszy rzut oka wydaje się całkowicie przeciwny jedynej jaźni, jaką znamy. Jest to bitwa naszej własnej mocy, tkwiącej w jaźni zewnętrznej, z mocą Boga, która jest życiem i rzeczywistością naszej jaźni głębokiej. A w tej bitwie, która ma miejsce w ciemności nocy, anioł, jaźń głęboka, rani nasz staw biodrowy, w wyniku czego później kulejemy. Nasze naturalne siły zostają nadwątlone i okaleczone. Zostajemy upokorzeni i sprowadzeni do poziomu ignorantów. Widzimy, że staliśmy się głupcami, że kulejemy i jesteśmy słabi nawet w rzeczach dobrych. Ale także, chociaż przyciąga nas zło, nie mamy już siły, aby biec w pogoni za nim. Jednakże mamy władzę nad naszym przeciwnikiem w boju do tego stopnia, że chociaż nie możemy go pokonać, to nie pozwalamy mu odejść dopóki nas nie pobłogosławi. Ta moc jest czymś więcej niż naszą siłą, jest to moc miłości i w tajemniczy sposób przychodzi z wnętrza, od samego przeciwnika. Jest to Jego własna moc, a On sam chce, abyśmy dzięki niej nie pozwolali Mu odejść. Według *Obłoku niewiedzy* jest to moc, przez którą *chwyta się Go i przytula*. Ona

⁶²¹ Por. T. Merton, *The Cloud and the Fire ...*, dz. cyt. s. 349 - 350.

czyni nas *mocnymi wobec Boga* i dzięki niej zasługujemy na nowe imię, Izrael, co znaczy *Ten, który widzi Boga*. A to nowe imię czyni z nas kontemplatyków - nowy byt z nową zdolnością doświadczania, jednak kiedy pytamy naszego przeciwnika o imię, nie możemy go poznać, bowiem nasza własna najskrytsza jaźń pozostaje nieznana, tak samo jak nieznany jest sam Bóg⁶²².

Św. Jan od Krzyża bardzo szczegółowo wyjaśnia oczyszczenie duszy przez wlane światło Boga. Istnieją zasadniczo dwa poziomy oczyszczenia. Najpierw mamy oczyszczenie zmysłów zewnętrznych oraz wewnętrznych, które jest rodzajem wstępu do pełnego mistycznego życia. Nosi ono nazwę *ciemnej nocy zmysłów* i jest po prostu progiem, który przekraczamy, wchodząc w kontemplację mistyczną. Potem nastaje głębsza i straszniejsza noc, *ciemna noc ducha*, poprzez którą przechodzimy do całkowitej jedności z Bogiem. Podczas ciemnej nocy zmysłów jaźń zewnętrzna zostaje oczyszczona i w znacznej mierze, chociaż niezupełnie, zniszczona. Ale podczas ciemnej nocy ducha nawet *wewnętrzny człowiek* zostaje oczyszczony. Te dwie noce są dwoma rodzajami duchowej śmierci. W pierwszej *człowiek zewnętrzny umiera*, aby powstać do życia i stać się *człowiekiem wewnętrznym*. W drugiej umiera *człowiek wewnętrzny*, a do życia powstaje człowiek całkowicie zjednoczony z Bogiem, że dwaj są jednym i nie istnieje między nimi żaden podział, z wyjątkiem metafizycznej różnicy natur. „*Jest to tak, jak gdyby sama dusza była Bogiem, a Bóg był duszą, albo jeszcze bardziej - jak gdyby dusza całkowicie zagubiła się w Bogu tak jak kropla wody w dzbanie najczystszej wina*” (MK s.161)⁶²³.

W każdym razie monotonne, zagmatwane, przymusowe i samolubne działanie duszy musi całkowicie przekształcić się w duchowe, wolne, oświecone i skupione na Bogu działanie doskonałej miłości. Wszystko, co w duszy niezgodne jest z wolą i miłością Boga, musi ulec całkowitemu zniszczeniu. „*Ponieważ zaś żadne stworzenia, żadne ich czynności ani zdolności nie mogą osiągnąć tego, czym jest Bóg, więc dusza musi się огоłocić z wszelkiego stworzenia, ze swych czynności i sprawności, to znaczy ze swej wiedzy, ze*

⁶²² Por. T. Merton, *Człowiek w podzielonym ...*, dz. cyt. s. 163.

⁶²³ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 160 - 161.

smakowania i odczuwania. Gdy bowiem odrzuci to, co jest niepodobne do Boga i niezgodne z Nim, zacznie upodabniać się do Niego, gdy zaś nie będzie w niej już nic przeciwnego woli Boga, wtedy przeobrazi się w Niego” (DGK II, 5, 4)⁶²⁴.

Kontemplatyk nie dąży do osiągnięcia swego rodzaju intuicyjnego opanowania historii, ludzkiego ducha, rzeczywistości Bożych. Poszukuje centrum swej własnej żywej prawdy, a w niej otrzymuje wszystko, czego potrzebuje, aby dostrzec coś z wymienionych wyżej tajemnic, i to w tej właśnie chwili, gdy jest mu to potrzebne. Jeśli niczego nie potrzebuje, niczego nie otrzymuje. A gdy niczego nie otrzymuje, niczego też nie pragnie. Mądrość kontemplatyka (jakkolwiek może on być człowiekiem wykształconym) nie jest zatem mądrością człowieka, który pragnie osiąść wiedzę i poznanie. *„Jest to mądrość człowieka, który zapomniał o sobie i pogubił wszelkie mądrości, który niczego nie usiłuje osiąść, ponieważ niczego nie pragnie. Wszystko, czego potrzebuje, przychodzi do niego od Boga, jeszcze zanim zacznie tego pragnąć” (DW s.158)⁶²⁵.*

Na pierwszy rzut oka absurdalne może się wydawać przekonanie, że rozwój społeczności ludzkiej mógłby cokolwiek zawdzięczać takiej bezstronnej i bezinteresownej istocie. Dzieje się tak dlatego, że być może ze zbyt wielkim zaufaniem zgodziliśmy się na hałaśliwe złudzenia polityków. Niemniej jednak bezradność i bierność polityków stają się coraz bardziej oczywiste, mimo całej ich hałaśliwości i przechwałek. Sprawa jest oczywista - choć myślą, że kierują, to jednak sami są kierowani. Chociaż myślą, że działają, to jednak sami są przedmiotem działań. A kiedy zdamy sobie sprawę z tego, jaką broń mają w rękach, to ta świadomość jest czymś szczególnie niepokojącym. Pochwała życia kontemplacyjnego nie jest odrzuceniem wszelkiego innego sposobu życia, lecz poszukiwaniem solidnego fundamentu dla każdego z ludzkich dążeń. Bez ciszy i skupienia w życiu wewnętrznym człowiek traci kontakt z prawdziwym źródłem swej mocy, czystości i pokoju. Kiedy natomiast próbuje być swoim własnym bogiem i upiera się, aby na wszystkim *trzymać łapę*, o wszystkim

⁶²⁴ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 163.

⁶²⁵ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne* ..., dz. cyt. s. 157 - 158.

pamiętać, wszystko kontrolować, doprowadza siebie do ruiny. Ponieważ kiedy człowiek uważa się za mocnego, to w każdej chwili gnębi go rozpaczliwa potrzeba - potrzeba wiedzy, siły, kontroli, jest wtedy zależny od niezliczonych czynników. Ale kiedy człowiek pamięta o niezawodnej mocy Boga i uświadamia sobie, że skoro jest synem Boga, to ta moc już do niego należy, to nie musi już myśleć o rzeczach, których potrzebuje. Bo to, czego potrzebuje, zostanie mu dane, kiedy będzie tego potrzebował. Bóg będzie myślał o nim i działał dla niego. Współczesnego człowieka może nęcić pokusa, aby postrzegać to jako tchórzostwo. W rzeczywistości jest to jednak najwyższa i najprostsza odwaga, odwaga, bez której nie można stawić czoła życiu takiemu, jakim ono jest, i bez której traci ono swój prawdziwy sens. Było to główne przesłanie Kazania na Górze: *„Nie troszczcie się zbyt wiele o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? Nie troszczcie się więc zbyt wiele o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie. Dostyc ma dzień swojej biedy”* (Mt 6)⁶²⁶.

Życie kontemplacyjne jest zatem dla współczesnego człowieka sprawą najwyższej wagi, jest istotne dla niego ze względu na to wszystko, co w jego ideale jest najbardziej wartościowe. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek człowiek zniewolony szuka emancypacji i wolności. Jego tragedia polega na tym, że szuka jej za pomocą środków, które wpędzają go w jeszcze większą niewolę. Bowiem wolność jest sprawą ducha. Jest świętą i religijną rzeczywistością. Jej korzenie znajdują się nie w człowieku, lecz w Bogu. Dlatego, że ta wolność, która czyni człowieka obrazem Boga, jest udziałem w wolności Bożej. Człowiek jest wolny na tyle, na ile jest podobny do Boga. Jego walka o wolność oznacza zatem walkę o wyrzeczenie się fałszywej, iluzorycznej autonomii, aby stać się wolnym poza i ponad sobą. Innymi słowy, jeśli człowiek ma być wolny, musi wyzwolić się z siebie samego. Nie oznacza to, że musi wyzwolić się tylko od innego takiego jak on. Tyrania człowieka nad człowiekiem jest jedynie zewnętrznym wyrazem

⁶²⁶ Por. T. Merton, *A Balanced Life* ..., dz. cyt. s. 282 - 284.

zniewolenia każdego człowieka jego własnymi pragnieniami. Dzieje się tak dlatego, że ten, kto jest niewolnikiem swych pragnień, z konieczności wykorzystuje innych, aby zapłacić haracz tyranowi mieszkającemu w nim samym ⁶²⁷.

Zanim możliwa stanie się jakakolwiek wolność zewnętrzna, człowiek musi nauczyć się odnajdować drogę do wolności w sobie samym. Ponieważ tylko wtedy może pozwolić sobie na rozluźnienie uścisku, w którym więzi innych, może pozwolić im odejść, gdyż wtedy nie potrzebuje już ich poddaństwa. To kontemplatyk utrzymuje w świecie tę wolność przy życiu i pokazuje innym, w sposób niejasny i nie zdając sobie z tego sprawy, co znaczy prawdziwa wolność ⁶²⁸.

⁶²⁷ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 165 - 166.

⁶²⁸ Por. Tamże, s. 169.

3.2 Kontemplacja jako modlitwa serca

Jaki jest cel medytacji rozumianej jako *modlitwa serca*? Szukamy w niej przede wszystkim najgłębszych podstaw naszej tożsamości w Bogu. Nie przeprowadzamy rozważań nad dogmatami i tajemnicami wiary, lecz usiłujemy raczej osiągnąć proste, egzystencjalne zrozumienie, uzyskać osobiste doświadczenie najgłębszych prawd życia i wiary, odnajdując siebie w prawdzie Boga. Wewnętrzna pewność natomiast zależy od oczyszczenia. Ciemna noc oczyszcza nasze najgłębsze intencje. W ciszy owej *nocy wiary* powracamy do prostoty i szczerości serca. Uczymy się skupienia, które polega na słuchaniu Bożej woli z bezpośrednią i prostą uwagą skierowaną ku rzeczywistości. Jest ono świadomością tego, co bezwarunkowe. Modlitwa oznacza wówczas tęsknotę za prostą obecnością Boga, za osobistym zrozumieniem Jego słowa, za poznaniem Jego woli, za zdolnością słuchania i za posłuszeństwem wobec Niego. A zatem jest to coś o wiele większego niż wznoszenie próśb o dobre dary, ale zewnętrzne w stosunku do naszych najgłębszych potrzeb⁶²⁹.

Nasze pragnienie i modlitwę można ująć słowami św. Augustyna: *Noverim te, noverim me (Spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie)* (KDM s.35). Pragniemy uzyskać prawdziwą ocenę siebie i świata, tak by zrozumieć sens naszego życia jako wybawionych od grzechu i śmierci dzieci Bożych. Pragniemy osiągnąć prawdziwe, miłujące poznanie Boga, naszego Ojca i Odkupiciela, pragniemy zatracić się w Jego miłości i w Nim spocząć. Pragniemy słyszeć Jego słowo i odpowiedzieć na nie całym naszym istnieniem. Pragniemy poznać Jego miłosierną wolę i poddać się jej całkowicie. Takie są dążenia i cele *meditatio* i *oratio*. To przygotowanie do modlitwy może być przedłużone przez powolną, *mądrościową* i miłującą recytację ulubionego Psalmu, opartą na głębokim znaczeniu jego słów dla nas tu i teraz⁶³⁰.

Według nauki ojców monastycznych każda modlitwa, czytanie, medytacja i wszystkie czynności życia monastycznego są skierowane, nastawione na czystość serca, na bezwarunkowe i całkowicie pokorne poddanie się Bogu oraz

⁶²⁹ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, Kraków 2010, s. 32 - 33.

⁶³⁰ Por. Tamże, s. 35.

całkowitą akceptację nas samych i naszej sytuacji jako wyrazu Jego woli. Oznacza to wyrzeczenie się wszystkich kłamliwych wyobrażeń o sobie, przesadnych ocen swoich zdolności, po to, aby być posłusznym woli Bożej, która przychodzi do nas w trudnych wymaganiach stawianych nam przez życie w jego surowej prawdzie. Czystość serca jest zatem ściśle związana z nową duchową tożsamością - z *ja* rozpoznającym się w kontekście konkretnej rzeczywistości zamierzonej przez Boga. Czystość serca jest oświeconą świadomością *nowego człowieka* jako przeciwieństwo zawyłych, a może nawet niegodziwych mrzonek *starego człowieka*. Medytacja jest zatem ukierunkowana ku nowemu wglądowi, ku bezpośredniemu poznaniu swojego *ja* w jego wyższym aspekcie. „*Kim jestem? Jestem Słowem wypowiedzianym przez Boga. Czy Bóg może wypowiedzieć Słowo, które nie ma żadnego znaczenia? Czy jednak jestem pewny, że sens, jaki nadaję mojemu życiu, jest tym właśnie sensem, który Bóg mu przeznaczył? Czy Bóg narzuca mi sens mojego życia z zewnątrz, przez wydarzenia, zwyczaje, rutynę, prawo, system, zderzenie z innymi w społeczeństwie? Czy też jestem wezwany do tworzenia od wewnątrz, wraz z Nim, z Jego łaską - sensu, który odzwierciedla Jego prawdę i czyni mnie Jego Słowem, wypowiedzianym w wolności w mojej własnej osobistej sytuacji? Moja prawdziwa tożsamość ukryta jest w Bożym wezwaniu skierowanym do mojej wolności i w odpowiedzi, którą kieruję do Boga. Znaczy to, że aby kochać z pełną odpowiedzialnością i autentycznością, nie mogę poprzestać na zachowaniu formy narzuconej mi przez zewnętrzne siły czy kształtowaniu swego życia zgodnie z przyjętymi w społeczeństwie wzorami, lecz że muszę w porządku miłości nauczyć się wykorzystywać swą wolność, kierować swą miłość ku osobowej rzeczywistości bliźniego i przyjmować Bożą wolę w jej nagiej, często niezbadanej tajemnicy*” (Rz 11,33-36). Nie możemy odkryć własnego *sensu*, jeżeli próbujemy uniknąć trwogi, która przychodzi wraz z pierwszym przeżyciem bezsensowności!⁶³¹ .

„Przez medytację penetruję najgłębsze podłoże mojego życia, szukam pełnego zrozumienia woli Boga i Jego miłosierdzia wobec mnie oraz mej

⁶³¹ Por. T. Merton , *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 183 - 184.

całkowitej zależności od Niego. Lecz ta penetracja musi być autentyczna. Musi być autentycznie przeżywana” (KDM s.39). To zaś z kolei zależy od autentyczności całej koncepcji życia i od zamierzeń. Nasze życie i dążenia tak długo jednak są sztuczne i nieprawdziwe, jak długo staramy się tylko dostosowywać swoje czyny do zewnętrznych norm postępowania, pomagających nam odegrać rolę akceptowaną w społeczeństwie, w którym żyjemy. Ostatecznie, życie oznacza coś więcej niż uczenie się roli. Czasami jednak metody i programy medytacji są po prostu nastawione na naukę odgrywania religijnej roli. „*Idea naśladowania Chrystusa i świętych może zostać sprowadzona do odgrywania roli, jeżeli pozostanie tylko czymś powierzchownym i zewnętrznym*” (KDM s.40) ⁶³².

Medytacja nie może polegać jedynie na odkrywaniu porządku wszechświata i umiejscawianiu się w nim. Medytacja jest czymś więcej niż zdobywaniem *Weltanschauung* (światopoglądu). Nawet, jeśli taka medytacja wydaje się skłaniać do uległości wobec Bożej woli manifestującej się w porządku kosmicznym lub w historii nie jest w pełni chrześcijańska, a wręcz może być zupełnie niezwiązana z najgłębszymi prawdami chrześcijaństwa. Polega ona bowiem na nauczeniu się kilku racjonalnych formułek i wyjaśnień, które umożliwiają pozostawanie zrezygnowanym i obojętnym wobec wielkich życiowych kryzysów i w ten sposób, niestety, pozwalają zrobić unik w sytuacji, która domaga się od nas bezpośredniego spotkania z własną nicością, zamiast stoickiego przyjmowania *opatrznościowych* wyroków i wydarzeń oraz innych przejawów *prawa* kosmicznego, powinniśmy dać się wprowadzić, nadzy i bezbronni, do centrum owej trwogi, w której stajemy samotnie przed Bogiem w swojej nicości, bez wytłumaczenia, bez teorii, całkowicie zależni od Jego opatrznościowej opieki, rozpaczliwie potrzebujący daru Jego łaski, Jego miłosierdzia i światła wiary ⁶³³.

Musimy podchodzić do medytacji ze świadomością, że *łaska*, *miłosierdzie* i *wiara* nie są stałymi, niezbywalnymi posiadłościami, które nabyliśmy dzięki

⁶³² Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe ...*, dz. cyt. s. 39 - 40.

⁶³³ Por. Tamże, s. 43 - 44.

naszym wysiłkom i które pozostają w naszym posiadaniu na mocy prawa, pod warunkiem, że będziemy się dobrze sprawować. Są one stale odnawianymi darami. Życie łaski w naszych sercach jest w każdym momencie odnawiane bezpośrednio i osobiście przez Boga w Jego miłości do nas. Stąd łaska medytacji (w znaczeniu *modlitwy serca*) jest również specjalnym darem i nie powinna być nigdy przyjmowana za rzecz naturalną. Mimo to możemy również powiedzieć, że jest to zdolność nabyta, która w pewnym sensie - o ile ją przyjęliśmy - jest w nas stale obecna. Jednakże nigdy nie jest czymś, do czego moglibyśmy sobie rościć prawo, czego moglibyśmy używać całkowicie niezależnie i o czym moglibyśmy samowolnie decydować według własnego upodobania, nie zwracając uwagi na wolę Boga, w przeciwieństwie do darów naturalnych, których możemy używać samodzielnie. Daru modlitwy nie da się oddzielić od innej łaski: łaski pokory, która sprawia, że uświadamiamy sobie, iż prawdziwe głębie naszego życia i istnienia są realne i wypełnione treścią o tyle tylko, o ile są skierowane do Boga jako swojego źródła i celu ⁶³⁴ .

Kiedy wydaje się nam, że posiadamy i używamy siebie oraz naszych naturalnych zdolności w sposób całkowicie niezależny, tak jak gdyby nasze własne *ego* było źródłem i celem naszych czynów, żyjemy w iluzji, a naszym czynom, choćby wydawały się spontaniczne, brakuje autentyczności i duchowego znaczenia. W konsekwencji: medytację powinno się rozpocząć od uświadomienia sobie własnej nicości i bezradności wobec Boga. Nie musi to być doświadczenie zniechęcające i smutne. Przeciwnie, może być bardzo spokojne i radosne, ponieważ doprowadza nas do bezpośredniego kontaktu ze źródłem wszelkiej radości i wszelkiego życia. Jedynym zapewne powodem, dla którego nasza medytacja nigdy się nie rozpoczęła, jest prawdopodobnie to, że nigdy w sposób prawdziwy i poważny nie zwróciliśmy się do centrum naszej nicości przed Bogiem. Stąd też nigdy nie wchodzimy w najgłębszą rzeczywistość naszej więzi z Nim. Innymi słowy, medytujemy jedynie w umyśle, w wyobraźni, w najlepszym razie w pragnieniu, rozważając religijne prawdy z oderwanego, obiektywnego punktu widzenia. Nie rozpoczynamy od poszukiwania swego

⁶³⁴ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 186 - 187.

serca, to znaczy zanurzenia się w głęboką świadomość podstaw naszej tożsamości przed Bogiem i w Bogu. Odnalezienie swojego „*serca*” i odzyskanie poczucia swej najgłębszej tożsamości daje poznanie, że nasze zewnętrzne, codzienne *ja* jest w wielkiej mierze maską i zmyśleniem, że nie jest to nasze prawdziwe *ja* i nie da się go łatwo odnaleźć, gdyż jest ono ukryte w mroku i *nicości*, w centrum, w którym jesteśmy bezpośrednio zależni od Boga. Ponieważ jednak realność wszelkiej medytacji chrześcijańskiej zależy właśnie od owego poznania, to nasze wysiłki, by móc medytować bez niego, są wewnętrznie sprzeczne i przypominają próbę chodzenia bez stóp⁶³⁵.

Inną konsekwencją jest nasza zdolność poznania swojej kondycji przed Bogiem. Jest to łaską i tego poznania nie możemy uzyskać własną wolą. Dlatego nauka medytowania nie oznacza przyswojenia sobie sztucznej techniki, by w niezawodny sposób móc wywołać stan *skruchy* i *poczucie nicości*, kiedykolwiek mamy na to ochotę. Przeciwnie, takie postępowanie byłoby wynikiem przemocy i stałoby się nieautentyczne. Medytacja wymaga zdolności przyjęcia łaski poznania siebie, kiedykolwiek Bóg zechce jej nam udzielić, i dlatego wymaga ustawicznej gotowości, ustawicznej pokory, zwracania uwagi na rzeczywistość, wrażliwości i elastyczności. Zatem uczyć się medytacji znaczy stopniowo uwalniać się od notorycznej zatwardziałości serca oraz od odrętwienia i ociężałości umysłu, spowodowanej arogancją i nieakceptowaniem rzeczywistości lub opieraniem się konkretnym wymaganiom Bożej woli. Gdy nasze serca pozostają na pozór obojętne i zimne, i gdy stwierdzamy, że nie potrafimy w opisany sposób rozpocząć medytacji, powinniśmy przynajmniej uświadomić sobie, że sama ta oziębłość jest znakiem naszego niedostatku i bezradności. Powinniśmy zatem podjąć to jako motyw modlitwy, a także zastanowić się nad tym, że - wcale tego nie zamierzając - wpadliśmy w rutynę i nie jesteśmy w stanie odzyskać naszej spontaniczności bez Bożej łaski, na którą musimy cierpliwie czekać, choć jednocześnie pragnąć jej gorąco. Samo to oczekiwanie będzie dla nas szkołą pokory⁶³⁶.

⁶³⁵ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 189 - 190.

⁶³⁶ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe ...*, dz. cyt. s. 46 - 47.

Jeżeli życie modlitwy ma przekształcać naszego ducha, czynić nas *nowym człowiekiem* w Chrystusie, to modlitwa musi być połączona z nawróceniem, *metanoią*, z ową głęboką przemianą serca, podczas której umieramy na pewnym poziomie naszego istnienia, by na innym, bardziej duchowym poziomie odnaleźć życie i wolność. Święty Aelred z Rievaulx, pisząc do swojej siostry, pustelniczki w Yorkshire, jasno ukazuje ścisłe pokrewieństwo, łączące medytację z ascezą: „*Miłość Boga wymaga dwóch rzeczy: miłości w sercu (affectus mentis) oraz płodnej cnoty (effectus operis). Musimy zatem ćwiczyć się w praktykowaniu cnót oraz rozmyślać się w słodczy duchowych doznań. Dyscyplina cnoty polega na pewnym sposobie życia, na poście, czuwaniu, pracy ręcznej, czytaniu, modlitwie i innych podobnych rzeczach. Nasza miłość karmi się podczas zbawiennej medytacji. Aby zaś ta słodka miłość Jezusa mogła wzrastać w twoim sercu, musisz praktykować potrójną medytację: mieć w pamięci przeszłość, mieć świadomość spraw teraźniejszych, troszczyć się o rzeczy przyszłe*” (SAE 11.3)⁶³⁷ .

Musimy zatem kontrolować swoje myśli i pragnienia, musimy zdobyć wewnętrzną wolność. Jednakże aby uniknąć błędnej interpretacji, należy dodać, że nie znaczy to, iż chrześcijanin powinien traktować zadanie zarabiania na życie jako sprawę bez znaczenia, tym bardziej nie może godzić się z nędzą lub niesprawiedliwością społeczną czy też przekonywać innych, aby taką postawę przyjęli. Nie chodzi tu także o manichejską pogardę dla widzialnego stworzenia, jak gdyby rzeczy zmysłowe i materialne były złe. Wewnętrzna wolność oznacza oderwanie i wolność od nadmiernych trosk po to, abyśmy potrafili używać dóbr świata lub też byli w stanie obejść się bez nich ze względu na najwyższy cel. Oznacza ona umiejętność używania i poświęcania wszystkich stworzonych rzeczy w służbie miłości. Jak powiada św. Paweł: „*Przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez objawy Ducha Świętego i miłość nieobłudną, przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny, wśród czci i pohańbienia, przez zniesławienie i dobrą sławę. Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nieuśmierceni,*

⁶³⁷ Por. T. Merton, *Mistycy ...*, dz. cyt. s. 161 - 162.

jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko” (2 Kor 6,6-10) ⁶³⁸ .

Ten wspaniały fragment, śpiewany przez Kościół podczas mszy pierwszej niedzieli Wielkiego Postu, ukazuje, że życie chrześcijańskiej ascezy wprowadza nas w rzeczywistość paradoksu i jawnych sprzeczności. Życie medytacji rozwija się poprzez ową paradoksalną sytuację, w której czujemy się zawieszeni pomiędzy ziemią a niebem, pragniemy wyrzeczenia i jednocześnie jesteśmy świadomi, że pragnienie to nigdy nie będzie spełnione, ponieważ musi pozostać w pewnych granicach. Asceza wprowadza nas w paradoks, a medytacja walczy z paradoksem. Rezultatem tej walki jest osiągnięty w kontemplacji Boży pokój duchowej miłości. Ale bez specjalnego wsparcia łaski i stale ponawianej pracy nad sobą owego stanu pogrążenia w paradoksie nie zdołalibyśmy sami przetrzymać ⁶³⁹ .

Praktyki w rodzaju postów nie mogą przynieść właściwych rezultatów, jeżeli motywy, dla których je podejmujemy, nie płyną z osobistej medytacji. Musimy myśleć o tym, co w danym momencie czynimy, a motywy tych czynów muszą wypływać z głębi naszej wolności i być ożywiane przez przekształcającą moc chrześcijańskiej miłości. W przeciwnym bowiem razie narzucone sobie umartwienia i ofiary są raczej udawaniem, symbolicznymi gestami bez rzeczywistego, wewnętrznego znaczenia. Wyrzeczenia podjęte w takim duchu formalizmu stają się tylko aktami zewnętrznej rutyny, egzorcyzmami odprawianymi, by uwolnić się od wewnętrznego niepokoju, a nie czynami miłości. W takim wypadku nasza uwaga skupia się na nic nieznaczącym cierpieniu, które zdecydowaliśmy się pobożnie podjąć, wyolbrzymia je w taki czy inny sposób już to, aby uczynić je pozornie nieznośnym, już to bardziej heroicznym niż jest w istocie. Wyrzeczeń dokonywanych w tym duchu lepiej w ogóle zaniechać. Rzeczą bardziej szczerą i bardziej religijną zarazem byłoby zjedzenie całego obiadu z zachowaniem poczucia wdzięczności niż wyrzeczenie się jego części z przeświadczeniem, że cierpi się męczeństwo ⁶⁴⁰ .

⁶³⁸ Por. T. Merton , *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 112 - 113.

⁶³⁹ Por. Tamże , s. 116.

⁶⁴⁰ Por. T. Merton , *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 149 - 150.

Nasza zdolność do dojrzałych i wielkodusznych wyrzeczeń może okazać się jednym ze sprawdzianów modlitwy wewnętrznej, gdyż ich działanie jest ściśle z sobą połączone. Jeżeli nie ma wyrzeczeń, musi dojść do zaniku modlitwy i na odwrót. Kiedy wyrzeczenie jest dzieciennym udawaniem przed samym sobą, modlitwa również staje się fałszywym operowym popisem lub sentymentalnym rozczulaniem się nad swym losem. Prawdziwa i pokorna modlitwa, połączona z dojrzałą miłością, objawia się w sposób naturalny, spontanicznie i nieświadomie, w duchu wyrzeczenia i koncentracji dla bliźnich, a więc w duchu niewyczerpanej wspaniałomyślności i wielkoduszności, choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę. Dlatego tę jedność modlitwy oraz ofiary łatwiej można ocenić u innych niż u siebie. Kiedy to sobie uświadomimy, zaprzestaniemy wysiłków, by zmierzyć swój postęp w tej dziedzinie ⁶⁴¹.

Jednoczące poznanie Boga w miłości nie jest poznaniem przedmiotu przez przedmiot, lecz jest całkowicie odmiennym, transcendentnym rodzajem poznania, w którym *ja* stworzone, (którym jesteśmy) wydaje się zanikać w Bogu i znać już jedynie Jego samego. A zatem w biernym oczyszczeniu nasze *ja* zostaje w pewien sposób opróżnione i pozornie zniszczone, dopóki - sprowadzone do pustki - nie będzie już więcej znało siebie oddzielonego od Boga. Od tej chwili, postępując drogą ofiary i wyrzeczeń, coraz bardziej dążymy do poddania się oczyszczającemu działaniu, którego sami nie możemy zrozumieć. Ofiary, których nie wybieraliśmy (spadły one na nas z dopustu Bożego i Bożej woli), mają często większą wartość od tych, które sami sobie wybieramy. Szczególnie podczas medytacji musimy uczyć się cierpliwości na nużącej i jałowej ścieżce, która wiedzie nas przez suche obszary modlitwy. Z czasem to poczucie jałowości staje się coraz częstsze i trudniejsze do zniesienia. W pewnym sensie jałowość może być niemal uważana za znak postępu w modlitwie, o ile nieodłącznie towarzyszy jej prawdziwy wysiłek oraz praca nad sobą. W prorocztwie Ozeasa Pan mówi, że wyprowadzi Izraela na pustynię i na miejsca bezwodne w dolinie Akor, by mówić do jego serca i poślubić go sobie przez wierność (Oz 2,14.15.19). Obietnica ta następuje po

⁶⁴¹ Por. T. Merton, *Nowy posiew* ..., dz. cyt. s. 152 - 153.

zapowiedzi, że Izrael będzie obnażony z całego swojego splendoru i przepychu, którymi się cieszy, oddając potajemnie kult fałszywym bogom: „*Nie wie już o tym, że to Ja właśnie dałem jej zboże, moszcz, świeżą oliwę, że nie skąpiłem srebra ni złota, z którego czyniono Baala. Dlatego wrócę i zabiorę swoje zboże w odpowiedniej chwili i swój moszcz we właściwej porze, odbiorę moją wełnę i len, co miały okryć jej nagość. Teraz obnażę ją przed oczami kochanków, i nikt jej nie wyrwie Mi z ręki. Położę kres wszystkim jej zabawom, świętom, dniom nowiu, szabatom i wszystkim uroczystym zebraniom. Zniszczę jej winnice i sady figowe, o których mówiła: Oto zapłata moja, jaką mi dali moi kochankowie. W gąszcz je obrócę i będą się nimi pasły dzikie zwierzęta. Ukarzę ją za dni Baalów, gdy im paliła kadzidła, a zdobna w swe kolczyki i naszyjniki biegła za swymi kochankami, a o Mnie zapomniała - wyrocznia Pana*” (Oz 2,10-15)⁶⁴².

W tradycji chrześcijańskiej mistyki takie teksty można również stosować do opisu oczyszczenia ludzkich myśli i ducha przez pozbawienie modlitwy wszelkich duchowych pociech w momencie, gdy narastają trudności, gdy nawet modlitwa staje się niemożliwa, a wyobraźnia nie słucha już naszej woli i pragnień. W tym czasie zmysły wewnętrzne i uczucia odrywają się od naszych duchowych wysiłków i przeszkadzają nam, zamiast pomagać. Świadomy umysł zaczyna zdawać sobie sprawę z braku pełnej autonomii, a podświadomość daje odczuć swą ukrytą moc przez irracjonalne niepokoje. Wszystko to jest jednak konieczne, by oderwać nas od niedojrzałej modlitwy i poprowadzić ku dojrzałej kontemplacji duchowej⁶⁴³.

W czasie *ciemnej nocy* uczuć i zmysłów odczuwamy, często bardzo ostro, niepokój modlitwy. Jest to konieczne, ponieważ ta duchowa noc jest oznaką dokonującego się w nas przekazywania pełnej kontroli nad naszym wnętrzem w ręce przewyższającej nas siły. Oznacza to także, że czas ciemności jest w istocie czasem ryzyka i trudnych wyborów. Zaczynamy wyzbywać się siebie: to znaczy zostajemy wyciągnięci z za naszych szaniec obronnych, świadomych i nieświadomych. Te szaniec nas ograniczają i musimy je koniecznie porzucić, jeżeli

⁶⁴² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 164 - 165.

⁶⁴³ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną ...*, dz. cyt. s. 99 - 100.

chcemy się rozwijać i wzrastać. Jednocześnie jednak stanowią one na swój sposób ochronę przeciwko nieświadomym siłom, które są zbyt potężne, byśmy stanęli przed nimi obnażeni i pozbawieni obrony. Jeżeli wkroczymy w tę ciemność, nieuchronnie natrafimy na owe nieubłagane moce. *„Będziemy musieli stawiać czoło lękom i zwątpieniom. Będziemy musieli zakwestionować całą strukturę naszego duchowego życia. Będziemy musieli dokonać nowej oceny motywów skłaniających nas do wiary, miłości i powierzenia siebie niewidzialnemu Bogu. I właśnie w tym momencie całe duchowe światło staje się ciemnością, wszystkie wartości tracą swoją postać i realność, a my pozostajemy - by tak rzec - zawieszani w próżni”* (WKP s.169) ⁶⁴⁴ .

Decydującym i zasadniczym aspektem tego doświadczenia jest ni mniej, ni więcej tylko pokusa zwątpienia w samego Boga. Jest to autentyczne ryzyko i nie wolno nam tego faktu pomniejszać. Właśnie w tym momencie zaczynamy przekraczać poziom, na którym Bóg uprzystępnił się naszemu umysłowi w prymitywnych i prostych wyobrażeniach. Wchodzimy w noc, w której jest On obecny bez żadnych wyobrażeń, niewidzialny, niezbadany, poza wszelkim przystępnym myślowym przedstawieniem. W okresie takich doświadczeń ktoś, kto nie opiera się prawdziwie na autentycznej, teologicznej wierze, może utracić wszystko, cokolwiek dotąd posiadał. Jego modlitwa może stać się ponurą, zniechęconą walką o zachowanie wyobrażeń i napuszonej maski zakrywającej jego wewnętrzną pustkę. Będzie musiał zatem stawić czoło prawdzie o swojej pustce albo też będzie zmuszony wycofać się w rzeczywistość wyobrażeń i analogii, które przestają służyć dojrzałemu życiu duchowemu i są w nim całkiem nieprzydatne. Być może nie starczy mu sił, by sprostać straszemu doświadczeniu trwania pozornie bez wiary, aby wzrosnąć naprawdę i dojrzeć w wierze. Właśnie ta próba bowiem, ten *ogień oczyszczający* spala ludzkie i przypadkowe składniki wiary, aby wyzwolić głęboką duchową siłę w centrum naszego jestestwa. Ten dar Boga jest ze swej natury nieosiągalny, ale On udziela go nam w swym tajemniczym miłosierdziu, na każdą chwilę, ponad wszelkim ludzkim pojmowaniem. *„Dlatego zwabie ją, i wyprowadzę na pustynię*

⁶⁴⁴ Por. T. Merton , *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 168 - 169.

i przemówię do jej serca. I stanie się w owym dniu - wyrocznia Pana - że nazwie Mnie: Mąż mój, a już nie powie: Mój Baal. Usunę z jej ust imiona Baalów, a imion ich już się nie wspomni. I poślubię cię sobie na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana” (Oz 2,16.18.19.21.22) ⁶⁴⁵ .

Medytacja nie jest wyłącznie intelektualnym wysiłkiem zmierzającym do opanowania pewnych pojęć o Bogu czy nawet odcisnięcia w naszym umyśle tajemnic wiary katolickiej. Pojęciowa wiedza o prawdzie religijnej ma określone i ważne miejsce w naszym życiu. Życie duchowe wymaga solidnych podstaw intelektualnych. Medytacji musi koniecznie towarzyszyć studiowanie teologii. Lecz sama medytacja nie jest *studiowaniem* ani czynnością czysto intelektualną, gdyż jej celem nie jest tylko zdobycie czy pogłębienie obiektywnej, spekulatywnej wiedzy o Bogu i o objawionej przez Niego prawdzie. W medytacji nie staramy się dojść do wiedzy o Bogu, tak jak gdyby był On podobnym do innych przedmiotów, który podlega naszemu badaniu i może być opisany ścisłym językiem nauki ⁶⁴⁶ .

Staramy się raczej poznać Boga samego, ponad poziomem wszelkich przedmiotów, które On tworzył i które jawią się nam jako określone *rzeczy*, odrębne od siebie, z jasno ustalonymi *granicami*. Nieskończony Bóg nie ma granic i nasz umysł nie może nakładać ograniczeń na Niego ani na Jego miłość. Jego obecność jest zatem *uchwytna* w najbardziej podstawowej świadomości miłującej wiary, jest *uświadamiana* bez precyzyjnego naukowego poznania, dzięki któremu poznajemy próbkę pod mikroskopem. Jego obecności nie można zweryfikować, jak weryfikuje się doświadczenie laboratoryjne. Mimo to Jego obecność można sobie uświadomić na sposób duchowy, o ile tylko nie domagamy się jej potwierdzenia. Jeśli bowiem usiłujemy zweryfikować duchową obecność jako przedmiot ścisłej wiedzy - Bóg się nam wymyka ⁶⁴⁷ .

Powracając do klasycznych fragmentów z pism św. Jana od Krzyża dotyczących *ciemnej nocy* kontemplacji, widzimy, że jego nauka o wierze jest

⁶⁴⁵ Por. T. Merton , *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 167 - 168.

⁶⁴⁶ Por. T. Merton , *The Challenge of ...*, dz. cyt. s. 141 - 142.

⁶⁴⁷ Por. Tamże , s. 145 - 146.

często błędnie przedstawiana. Niektórzy czytelnicy odnajdują w niej tylko to, że jeżeli odwrócimy się od postrzegalnych, ujmowanych zmysłowo przedmiotów, osiągniemy widzenie rzeczy niewidzialnych. Jest to neoplatonizm, a nie doktryna św. Jana od Krzyża. W rzeczywistości uczy on czegoś zupełnie innego: „(...) musi dusza być w ciemnościach nie tylko w tej części, która się odnosi do stworzeń, do rzeczy doczesnych... Lecz musi pozwolić się oślepić i zaciemnić w tej także części, która się odnosi do Boga i do rzeczy duchowych, to jest w części wyższej, rozumowej. (...) Musi iść jak ślepiec, trzymając się ciemnej wiary jako przewodniczki i światła, nie opierając się na żadnej rzeczy, którą poznaje, smakuje, czuje czy wyobraża sobie. Wszystko to bowiem są mroki, które ją oszukują, wiara zaś jest pewniejsza niż wszystko, co można zrozumieć, spróbować, odczuć czy wyobrazić sobie. Jeśli więc co do tych rzeczy nie oślepi się tak, aby pozostawać zupełnie w ciemnościach, nie dojdzie do tego, co jest wyższe, a czego uczy wiara” (DGK II 4,2-3). Ale i tutaj ta ciemność nie jest wyłącznie negatywna. Przynosi ze sobą oświecenie, które wymyka się kontroli i dociekaniom rozumu. „Co do Boga bowiem, to któż Mu zabroni, by w duszy tak oderwanej, unicestwionej i ogołoconej uczynił, co zechce?” (DGK II 4.4). Tego nauczania św. Jana od Krzyża nie można zasufladkować jako jednej z form *duchowości karmelitańskiej*. Jest ono w prostej linii przedłużeniem starożytnej tradycji monastycznej i patrystycznej od Ewagriusza z Pontu, Kasjana i Grzegorza z Nisy poprzez Grzegorza Wielkiego i następców Pseudo-Dionizego na Zachodzie”⁶⁴⁸.

Doktryna o czystości serca i *bezwyobrażeniowej* kontemplacji streszczona jest w *Filokaliach*: „Serce czyste to serce, które w każdej chwili, ofiarowując Bogu pamięć pozbawioną wyobrażeń i kształtów, gotowe jest otrzymać jedynie wrażenia pochodzące od Niego, przez które Bóg pragnie mu się ukazać” (FL 14,3). Słowem, Bóg jest obecny w sposób niewidzialny u podstaw naszego istnienia: dosięgają Go nasza wiara i miłość, lecz pozostaje ukryty przed aroganckim spojrzeniem naszego badawczego umysłu, który usiłuje zawładnąć Nim i w akcie poznania osiągnąć trwałe posiadanie, dające nam władzę nad Nim. W ogóle absurdem i niemożliwością jest każda próba uchwycenia Boga, jakby był przedmiotem

⁶⁴⁸ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku ...*, dz. cyt. s. 171 - 172.

poznania, który można ogarnąć i pojąć umysłem. Poznanie, do którego jesteśmy zdolni, to tylko poznanie pewnych prawd o Nim. Wskazuje ono na Niego w analogiach, które musimy przekroczyć, aby Go osiągnąć. Musimy jednocześnie przekraczać siebie oraz nasze analogie i w dążeniu do poznania Boga zapomnieć o głęboko w nas zakorzenionej relacji podmiot - przedmiot, która charakteryzuje nasze zwykłe akty poznawcze. Zamiast tego poznajemy Go o tyle, o ile uświadamiamy sobie, że On zna nas na wylot. *Posiadamy* Go w takiej mierze, w jakiej uświadamiamy sobie, że to On nas posiada w najtajniejszych głębiach naszego jestestwa. Medytacja lub modlitwa serca jest więc podjętym przez nas aktywnym wysiłkiem, aby ustawicznie otwierać nasze serca, tak byśmy mogli być oświeceni przez Niego i napełnieni świadomością naszej prawdziwej więzi z Nim. „Dlatego klasyczną formą medytacji jest ustawiczne wzywianie imienia Jezus w sercu ogołoconym z trosk i wyobrażeń” (KDM s.52) ⁶⁴⁹.

Stąd celem medytacji rozpatrywanej w kontekście wiary chrześcijańskiej nie jest osiągnięcie obiektywnej i pozornie *naukowej* wiedzy o Bogu, lecz poznanie Go poprzez uświadomienie sobie, że Jego wiedza o nas i Jego miłość ku nam przenikają samą naszą istotę. Nasze poznanie Boga nie jest poznaniem Jego samego jako przedmiotu dociekań, lecz - co brzmi jak paradoks - poznaniem nas samych jako całkowicie zależnych od Jego zbawczego i miłosiernego poznania. Współmiernie do Jego wiedzy o nas odnajdujemy naszą prawdziwą istotę i tożsamość w Chrystusie. Poznajemy Go w sobie i poprzez siebie w takim stopniu, w jakim Jego prawda jest źródłem naszego istnienia, a Jego miłosierna miłość rdzeniem naszego życia i egzystencji. Nie mamy żadnej racji istnienia poza tą jedyną, aby być kochanym przez Niego jako Stwórcę i Zbawiciela i miłować Go wzajemnie. Nie może być prawdziwego poznania Boga, które by nie zakładało głębokiego zrozumienia i intymnej osobowej akceptacji tej głębokiej wzajemnej więzi. Jedynym celem medytacji jest pogłębianie świadomości tej podstawowej relacji: stworzenia do Stwórcy i grzesznika do Odkupiciela” ⁶⁵⁰.

⁶⁴⁹ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe ...*, dz. cyt. s. 51 - 52.

⁶⁵⁰ Por. Tamże, s. 54.

Nauki o mistycznej *niepoznawalności*, przez którą wnosimy się do poznania Boga *jako niewidzialnego*, pozbawionego *formy i kształtu*, będącego poza wszelkimi wyobrażeniami i, w istocie, poza wszelkimi pojęciami, nie można rozumieć jako zwykłego przejścia od idei rzeczy materialnych ku ideom rzeczy niematerialnych. Mistyczne poznanie Boga, które w pewien wstępny sposób rozpoczyna się już poprzez żywą wiarę, nie jest poznawaniem istot niematerialnych i niewidzialnych jako odmiennych od tych, które są materialne i które możemy zobaczyć. Jeżeli w pewnym sensie nic z tego, co możemy ujrzyć albo zrozumieć, nie może nam dać w pełni adekwatnego pojęcia Boga, a co najwyżej odległą analogię, to możemy powiedzieć, że obrazy i symbole, a nawet materiał wchodzący w skład znaków sakramentalnych i dzieł sztuki, odzyskują we właściwy sobie sposób pewną godność, ponieważ nie są one już odrzucane na rzecz innych, *niematerialnych* przedmiotów, uważanych za ważniejsze, jak gdyby te ostatnie umożliwiały nam *ujrzenie* Boga w sposób doskonalszy. Tymczasem jest wręcz przeciwnie. Skoro dobrze zdajemy sobie sprawę z materialności wyobrażeń, symboli i dzieł sztuki, zaczynamy używać ich z większą wolnością i mniejszą możliwością błędu właśnie dlatego, że zdajemy sobie sprawę z ograniczeń ich własnej natury. Wiemy, że mogą one być co najwyżej środkami do celu, i nie czynimy z nich *bożków*, unikając najbardziej niebezpiecznej pokusy współczesności, którą jest nadanie ideom i ideologiom boskiego statusu i oddawanie im czci dla nich samych ⁶⁵¹.

Możemy więc na marginesie zaznaczyć, że sztuka, obrazy, symbole i rytzy oraz oczywiście przede wszystkim sakramenty we właściwy i odpowiedni sposób włączają materialne rzeczy w życie modlitwy i medytacji, używając ich jako środków do głębszego zanurzenia się w modlitwę. Denis de Rougemont nazwał sztukę *wyrachowaną pułapką zastawioną na medytację*. Dlatego też estetyczny aspekt sprawowanej liturgii nie może być zaniedbywany, zwłaszcza dzisiaj, kiedy mozolnie wydobywamy się z epoki spustoszenia i brzydoty panujących w sztuce sakralnej, spowodowanych częściowo manichejskim nastawieniem do

⁶⁵¹ Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 158 - 159.

naturalnego piękna, a po części przez racjonalistyczne lekceważenie rzeczy postrzegalnych zmysłowo⁶⁵².

Tak więc wszystko, co w podanych wyżej cytatach ze św. Jana od Krzyża i innych doktorów mistyki chrześcijańskiej zostało powiedziane o *ciemnej kontemplacji* i *nocy zmysłów*, nie może być błędnie rozumiane jako zalecenie, by każdy, kto jest zainteresowany życiem modlitwy i medytacji, wyrzekł się kształtowania artystycznego smaku oraz rozwijania swej wyobraźni i inteligencji. Przeciwnie, to kształtowanie i rozwój są z góry założone. Nie można wyjść ponad to, czego się jeszcze nie osiągnęło, uświadomienie sobie, że Bóg jest poza wyobrażeniami, symbolami i pojęciami, pojawia się zazwyczaj tylko u tego, kto uprzednio dobrze ich używał, u tego, kto posiada gruntowną i dojrzałą *kulturę monastyczną* i dotarłszy do granicy symbolu czy pojęcia, wchodzi w następny etap, na którym, przynajmniej chwilowo, obywa się bez nich⁶⁵³. Jeżeli te ludzkie i symboliczne pomoce tracą swoją przydatność w wyższych formach kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem, to jednak także dla ludzi oddających się kontemplacji nadal są użyteczne w zwykłym codziennym życiu. Tworzą one bowiem część środowiska i kulturowej atmosfery, w której żyje człowiek oddany kontemplacji. Zadaniem wyobraźni, obrazu, symbolu, poezji, muzyki, śpiewu kościelnego oraz rytuałów jest otwarcie wewnętrznego *ja* człowieka oddanego kontemplacji, a także całościowe nakierowanie zmysłów i ciała ku Bogu, co jest niezbędne dla oddawania Mu czci i dla medytacji. Jeśli po prostu zlekceważymy zmysły i ciało, popuszczając wodze wyobraźni i usiłując równocześnie zanurzyć się w głęboko abstrakcyjnej modlitwie wewnętrznej - to zawsze, nawet dla człowieka zaprawionego w medytacji, zakończy się ona bezowocnie⁶⁵⁴.

Kiedy sam św. Jan od Krzyża mówi, że nie wolno nam dążyć do jedności z Bogiem przez próby wywoływania obrazów podobnych doświadczeń w naszych sercach, nie przeczy temu, co powiedział, gdy usiłował przekazać opis doświadczenia Boga, które już nastąpiło. Przeciwnie, próbuje uchronić czytelnika przed egocentryczną i zaślepiającą duchowo manipulacją

⁶⁵² Por. T. Merton, *Zapiski współwinnego ...*, dz. cyt. s. 216 - 217.

⁶⁵³ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe ...*, dz. cyt. s. 57 - 58.

⁶⁵⁴ Por. T. Merton, *The School of ...*, dz. cyt. s. 74.

wyobrażeniami oraz pojęciami w celu zdobycia rzekomego poznania Boga jako przedmiotu, który umysł człowieka może zrozumieć i którym może się cieszyć, zamykając go w intelektualnych i estetycznych pojęciach. Istnieje bowiem pewien rodzaj poznania Boga osiąganym poprzez obrazy i wnioskowanie, lecz nie jest to wcale ów rodzaj doświadczalnego poznania, który opisuje św. Jan od Krzyża. Posługiwanie się obrazem i pojęciem w atmosferze egocentryzmu i fałszywej mistyki może naprawdę stać się bardzo niebezpiecznym zajęciem⁶⁵⁵.

Niebezpieczne nadużycie obrazu i symbolu można dostrzec, gdy ktoś stara się wywołać *żywy płomień* poprzez ćwiczenia woli, wyobraźni i pragnień, a następnie przekonuje siebie, że *doświadczył Boga*. Za to oczywiście zmyślenie przyjdzie mu drogo zapłacić, ponieważ pomiędzy owocami autentycznego doświadczenia religijnego będącego czystym darem Boga a wytworami samej wyobraźni istnieje kolosalna różnica. Żywe doświadczenie Bożej miłości i Ducha Świętego w płomieniu, o którym mówi św. Jan od Krzyża, jest realną świadomością tego, że się umarło i zmartwychwstało w Chrystusie. Jest to doświadczenie mistycznego odnowienia, wewnętrznej przemiany dokonanej wyłącznie mocą miłosiernej miłości Boga, oznaczającej śmierć egocentrycznego i samowystarczalnego *ja* oraz pojawienie się nowego, wyzwolonego *ja*, żyjącego i działającego w Duchu. Jeśli jednak stare *ja*, wyrachowane i autonomiczne *ego*, usiłuje jedynie naśladować owoce takiego odrodzenia dla własnej satysfakcji i korzyści, skutki będą dokładnie przeciwne, gdyż *ego* usiłuje umocnić się w swym samolubnym istnieniu. Ziarno pszenicy nie wpadło w ziemię i nie obumarło. Pozostaje twarde, odizolowane i suche i nie przynosi żadnego owocu, prócz żalostnego udawania: kłamliwych i bluźnierczych przechwałek⁶⁵⁶.

Jeżeli posłużenie się kłamstwem i zmyśleniem niszczy naszą psychikę nawet w zwykłych stosunkach z innymi ludźmi (dziedzinie, w której pewna ilość zafałszowań jest nader częsta), to wszelki fałsz staje się zgubny, gdy dotyczy podstaw naszego istnienia i samego Boga, który udziela się nam poprzez naszą wewnętrzną prawdę. Zafałszowanie naszej wewnętrznej prawdy pod pozorem

⁶⁵⁵ Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 161.

⁶⁵⁶ Por. T. Merton, *Seeds of Destruction* ..., dz. cyt. s. 78 - 79.

zjednoczenia się z Bogiem staje się najtragiczniejszą niewiernością przede wszystkim względem nas samych, względem życia, samej rzeczywistości i oczywiście względem Boga. Takie ułudy kończą się wypaczeniem całego życia w jego moralnych i intelektualnych wymiarach ⁶⁵⁷ .

Istotą kontemplacji jest słuchanie w milczeniu, oczekiwanie. W pewnym jednak sensie musimy naprawdę zacząć słyszeć Boga w chwili, gdy przerywamy słuchanie. Jak wyjaśnić ten paradoks? Być może jedynie w taki sposób, że istnieje wyższy rodzaj słuchania, który nie jest skupieniem uwagi na pewnej wybranej długości fali ani otwartością na pewien tylko rodzaj orędzia, lecz jest całkowitą pustką, która oczekuje uświadomienia sobie pełni Bożego orędzia, wewnątrz własnej pozornej próżni. Innymi słowy, nie ten jest prawdziwie oddany kontemplacji, kto przygotowuje swój umysł na określone orędzie, którego oczekuje i które chciałby usłyszeć, lecz ten, kto pozostaje pusty, gdyż wie, że nigdy nie może się spodziewać czy przewidzieć słowa, które przemieni jego ciemności w światłość. Nie usiłuje nawet przewidzieć szczególnego rodzaju tego przekształcenia. Nie domaga się światła na miejsce ciemności. W milczeniu czeka na słowo Boga, a kiedy otrzymuje *odpowiedź*, to nie tyle przez słowo, które wdziera się w jego ciszę, ile przez samo jego milczenie, które nagle i niewytłumaczalnie objawia mu się jako słowo wielkiej mocy, pełne głosu Boga ⁶⁵⁸ .

Nie wolno nam jednak przyjmować czysto kwietystycznego poglądu na modlitwę kontemplacyjną. Nie jest ona zwykłą negacją i nikt nie może zacząć kontemplować, *zaciemniając* jedynie postrzegalne realia i pozostając w ciemności sam na sam ze sobą. Przede wszystkim ten, kto postępuje rozmyślnie w ten sposób, opracowany w drodze praktycznych rozważań w kontemplacji, wstępuje po prostu w sztuczną ciemność wytworzoną przez siebie samego. Jest sam na sam nie z Bogiem, lecz z samym z sobą. Nie stoi wobec Transcendentnego, lecz wobec bożka własnej, zadowolonej z siebie tożsamości. Stopniowo pograża się i gubi w sobie, w stanie bezwładnego, prymitywnego i infantylnego narcyzmu. Jego życie jest *niczym*, nie jednak w znaczeniu dynamicznym, mistycznym,

⁶⁵⁷ Por. T. Merton , *The Challenge of ...*, dz. cyt. s. 139 - 140.

⁶⁵⁸ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 156 - 157.

w którym *nic - nada* - mistyka jest paradoksalnie także wszystkim - *todo* - Boga. Jest to jedynie nicość bytu skończonego, pozostawionego sobie i pochłoniętego swoją własną znikomością ⁶⁵⁹ .

Mistycy nadreńscy z XIV wieku musieli walczyć z wieloma heretyckimi formami kontemplacji i zarówno Tauler, jak i Ruysbroeck precyzyjnie odróżniali ciemną noc autentycznej kontemplacji od arbitralnej, samowolnej bierności tych, którzy przyjęli kwietystyczną formę modlitwy jako środek systematycznie kultywujący bezczynność, jak gdyby wystarczała ona sama z siebie do rozwiązania wszystkich problemów. Problem kwietyzmu polega na tym, że oszukuje on samego siebie przez swoje racjonalizacje i manipulowanie rzeczywistością. Przedmiotem kultu staje się tu *trwanie w ciszy*, jak gdyby samo w sobie miało magiczną moc rozwiązywania wszystkich problemów i doprowadzenia człowieka do kontaktu z Bogiem. W rzeczywistości jednak jest tylko unikiem. Jest brakiem uczciwości i powagi, lekceważeniem łaski i ucieczką od Boga. Tyle o *czystym* kwietyzmie. Lecz czy coś takiego istnieje jeszcze realnie w naszych czasach? Czysty kwietyzm nie jest już we współczesnym świecie niebezpieczeństwem naprawdę groźnym. Aby być w pełni kwietystą, człowiek musiałby dokonać heroicznych wysiłków, by zachować milczenie, a takie wysiłki przekraczają siły większości z nas ⁶⁶⁰ .

Jednak istnieje pokusa pewnego rodzaju pseudokwietyzmu, dotykająca tych, którzy przeczytali książki o mistycyzmie bez pełnego ich zrozumienia, co prowadzi ich do rozmyślnie negatywnego życia duchowego, które jest niczym innym jak tylko zaprzestaniem modlitwy i to z tego tylko powodu, że ktoś wyobraża sobie, iż przez samo wstrzymanie się od działania automatycznie rozpoczyna się kontemplację. W rzeczywistości wprowadza to człowieka w zwyczajną próżnię, pozbawioną jakiegokolwiek wewnętrznego, duchowego życia, w próżnię, w której rozproszenia i dążenia emocjonalne domagają się stopniowo coraz większego uznania i akceptacji kosztem wszelkiej dojrzałej,

⁶⁵⁹ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 159 - 160.

⁶⁶⁰ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego* ..., dz. cyt. s. 277 - 278.

zrównoważonej aktywności umysłu i serca. Długotrwałe, uparte pozostawanie w stanie takiej pustki jest bardzo szkodliwe duchowo, moralnie i umysłowo ⁶⁶¹ .

Thomas Merton stwierdza, że ten, kto idzie zwykłymi drogami modlitwy, bez uprzedzeń i bez komplikacji, będzie w stanie podjąć we właściwym czasie powołanie do modlitwy kontemplacyjnej. Zaznacza, że prawdziwa kontemplacja nie jest umiejętnością psychologiczną, lecz teologiczną łaską, która jest darem, a nie wynikiem naszego zręcznego posługiwania się duchowymi technikami. Logika kwietyzmu jest logiką czysto ludzką, natomiast logika modlitwy kontemplacyjnej ma zupełnie inny charakter. Należąc do porządku miłości, wolności i duchowych zaślubin, leży ona poza ścisłym porządkiem przyczyny i skutku. W prawdziwej kontemplacji nie ma żadnego powodu, dla którego pustka musiałaby koniecznie doprowadzić do spotkania z Bogiem. *„Pustka mogłaby równie dobrze doprowadzić do spotkania z diabłem i rzeczywiście czasem do tego doprowadza. Jest to jedna z pułapek duchowej pustyni. Jedyne zabezpieczenie przed spotkaniem w ciemności diabła jest złożenie całej nadziei w Bogu i silna ufność w Jego miłosierdzie”* (MK s.160) ⁶⁶² .

Stąd droga kontemplacji w żaden sposób nie jest wyrozumowaną *techniką* samo ogołocenia, mającą doprowadzić do ezoterycznych doświadczeń. Jest ona paradoksalną odpowiedzią na niemal nieuchwytne wezwanie Boże, pociągające ku samotności, zanurzające w ciemność i ciszę - nie po to, by odsunąć nas od niebezpieczeństw i obronić przed nimi – ale, aby przez cud miłości i mocy przeprowadzić bezpiecznie przez niezliczone zagrożenia. *„Droga kontemplacji nie jest w istocie drogą. Jedyne Chrystus jest drogą, a On jest niewidzialny. Pustynia kontemplacji jest po prostu metaforą, służącą objaśnieniu stanu pustki, który jest przez nas doświadczany. Musimy porzucić wszystkie trudy związane z kontemplacją, zapomnieć o sobie samym i uchwycić się mocno niewidzialnego Chrystusa jako naszej jedynej drogi.* (MK s.163) ⁶⁶³ .

⁶⁶¹ Por. T. Merton , *Kierownictwo duchowe ...*, dz. cyt. s. 63 - 64.

⁶⁶² Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 159 - 160.

⁶⁶³ Por. Tamże , s. 163.

3.3 Samotność mistyczna

Umiłowanie samotności i szukanie jej nie oznacza ustawicznej podróży geograficznej, przemieszczania się z jednego miejsca do drugiego. Człowiek staje się samotnikiem z tą chwilą, kiedy bez względu na swoje zewnętrzne otoczenie zdaje sobie nagle sprawę ze swojej własnej nieodłącznej samotności i widzi, że na zawsze pozostanie samotny. Od tej chwili samotność przestaje być możliwością, a staje się rzeczywistością. Rzeczywista jednak samotność zawsze stawia nas w sprzeczności z niezrealizowaną, a nawet niedającą się zrealizować możliwością *samotności doskonałej*. Należy to jednak rozumieć właściwie: jeśli będziemy z nadmiernym niepokojem realizować materialną możność większej, zewnętrznej samotności, która zawsze wydaje się nieosiągalna, stracimy rzeczywistą samotność, którą już mieliśmy. *„Rzeczywista samotność zawiera zawsze, jako jeden ze swoich integralnych składników, niezadowolenie i niepewność, wypływające z konfrontacji z niezrealizowaną możliwością. To nieszalony pościg za możliwościami, ale pokorne pogodzenie się umacnia nas wobec przeogromnej rzeczywistości, którą w pewnym sensie już posiadamy, ale która z drugiej strony jest nadal możliwością, przedmiotem nadziei. Dopiero gdy samotnik umiera i idzie do nieba, widzi jasno, że owa możliwość była już urzeczywistniana w jego życiu, on jednak o tym nie wiedział, albowiem jego samotność polegała przede wszystkim na możliwym posiadaniu Boga, i niczego więcej prócz Boga, z niezachwianą nadzieją”* (MS s.167) ⁶⁶⁴ .

Thomas Merton zauważa, że współcześnie wszystko staje się *problemem*. Ludzie żyją w czasach pełnych niepokoju, ponieważ chcieli, aby tak było. Ten niepokój nie został przecież narzucony z zewnątrz siłą, „zadział się” jakby na własne życzenie. W takich czasach - według człowieka, który wybrał zakonny habit - świętość oznacza niewątpliwie podróżowanie z obszaru niepokoju do obszaru, w którym go nie ma, ale może także oznaczać naukę Boga, aby pośród tego niepokoju zachować spokój. Zasadniczo, jak podkreśla Merton, odwołując

⁶⁶⁴ Por. T. Merton , *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 166 - 167.

się do rozważań Maxa Picarda, chodzi o to, „*aby żyć w milczeniu, które tak uspokaja w nas wszystkie sprzeczności wewnętrzne, że choćby istniały one nadal, nie będą stanowić problemu*” (WZU s.220) ⁶⁶⁵ .

W duszy ludzkiej zawsze były sprzeczności, jednak dopiero, gdy psychoanaliza zastąpiła milczenie, stały się nieustannym i nierozwiązalnym problemem. Zadaniem nie jest rozwikłanie wszelkich sprzeczności, ale to, byśmy żyjąc pośród nich, umieli wznieść się ponad nie i spojrzeć na nie w świetle zewnętrznych i obiektywnych wartości, w porównaniu z którymi okazują się błahe. „*Milczenie więc należy do istoty świętości. W milczeniu i nadziei kształtuje się siła świętych*” (Iz 30, 15) ⁶⁶⁶ .

Nie miałem samotności, gdy była problemem. Gdy problemem być przestała, stwierdziłem, że już ją posiadam i że mogłem posiadać ją cały czas. Jednak problem jeszcze trwał, wiedziałem bowiem mimo wszystko, że subiektywna i wewnętrzna samotność, owoc wysiłku wniknięcia w siebie, nigdy nie wystarczy. Samotność musi być obiektywna i konkretna. Musi być uczestnictwem w czymś większym od świata, tak wielkim jak samo istnienie, abyśmy w jego głębokim pokoju mogli znaleźć Boga. Między sobą a rzeczami stawiamy słowa. Nawet Bóg stał się jeszcze jedną nierzeczywistością pojęciową na bezpiecznym gruncie języka i nie służy już jako środek łączności z rzeczywistością. Życie samotne, w milczeniu, rozjaśnia dymną zasłonę słów, którą człowiek rozpostarł między swoim umysłem a rzeczami. W samotności stajemy twarzą w twarz z samym sednem rzeczy. A jednak widzimy, że nagość rzeczywistości, której obawialiśmy się, nie jest ani przedmiotem lęku, ani wstydu. Osłonięta jest przyjazną wspólnotą milczenia, a to milczenie bliskie jest miłości. Świat, który nasze słowa usiłowałyby klasyfikować, kontrolować, a nawet gardzić nim (ponieważ nie mogły go objąć) staje się nam bliższy, bo milczenie uczy nas poznawać rzeczywistość z szacunkiem, wtedy gdy słowa ją zbecześciły ⁶⁶⁷ .

⁶⁶⁵ Por. T. Merton , *Wokół zniewolonego umysłu ...*, dz. cyt. s. 219 - 220.

⁶⁶⁶ Por. T. Merton , *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

⁶⁶⁷ Por. Tamże , s. 82 - 83.

Jeżeli dosyć długo żyliśmy sami z rzeczywistością wokół siebie, poszanowanie jej nauczy nas, jak wydobyć o niej parę dobrych słów z milczenia, które jest matką prawdy. Słowa stają między milczeniem a milczeniem: między milczeniem rzeczy a milczeniem własnej naszej istoty. Między milczeniem świata a milczeniem Boga. Jeżeli rzeczywiście spotkaliśmy i poznaliśmy świat w milczeniu, słowa nie oddziela nas od świata ani od ludzi, ani od Boga, ani od nas samych, ponieważ nie jesteśmy już tak pewni, że język potrafi wyrazić rzeczywistość. *„Prawda wyrasta z milczenia bytu do cichej, straszliwej obecności Słowa. Potem, zapadając znowu w milczenie, prawda słów wiedzie nas do milczenia Boga. Albo raczej Bóg zbliża się niczym przyływ oceanu, zostawiający skarby niesione na fali, kiedy mowa milknie, Jego wspaniałość zostaje w nas niczym blask skarbu na wybrzeżu”* (SS s.70) ⁶⁶⁸ .

Człowiek wie, że znalazł swoje powołanie wtedy, kiedy przestaje myśleć, w jaki sposób żyć, a po prostu zaczyna żyć. I tak, jeżeli zostaje powołany do samotności, przestanie zastanawiać się, w jaki sposób ma żyć, a zacznie żyć spokojnie wtedy jedynie, gdy znajdzie się w samotności. Jeżeli jednak nie jest powołany do życia samotnego, to im bardziej będzie samotny, tym więcej będzie się trapił swoim życiem i zapomni żyć. Jeżeli nie żyjemy według swojego prawdziwego powołania, myśl zabija życie lub staje się jego namiastką albo też poddaje się życiu, tak że nasze życie pochłania nasze myślenie i tłumi głos sumienia. Jeżeli znajdujemy swoje powołanie, myśl i życie stanowią jedno. Przypuśćmy, że ktoś znalazł pełnię w swoim prawdziwym powołaniu. Teraz wszystko będzie w jedności, w zgodzie i spokoju. *„Praca nie przeszkadza już modlitwie ani modlitwa pracy. Teraz kontemplacja nie wymaga już specjalnego stanu, który oddala od zwykłych, otaczających rzeczy, bo Bóg przenika wszystko. Nie trzeba myśleć o zdawaniu sprawy z siebie nikomu, tylko Jemu”* (SL s.90) ⁶⁶⁹ .

Trzeba, żebyśmy odnaleźli milczenie Boga nie tylko w sobie, ale i w innych. Dopóki ktoś nie przemówi do nas słowami, które pochodzą od Boga i łączą się w naszych duszach z milczeniem Boga, dopóty jesteśmy osamotnieni

⁶⁶⁸ Por. T. Merton , *The Sheltering Sky ...*, dz. cyt. s. 69 - 70.

⁶⁶⁹ Por. T. Merton , *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 89 - 90.

we własnym milczeniu, z którego Bóg stara się wycofać. Wewnętrzne bowiem milczenie polega na ustawicznym szukaniu, na stałym wołaniu wśród nocy, na pochylaniu się bez przerwy nad otchłanią. Jeżeli przylgniemy do naszego milczenia, które - jak się nam wydaje - znaleźliśmy na zawsze, przestajemy szukać Boga i milczenie w nas umiera. Milczenie, w którym się Go już nie poszukuje, przestaje do nas mówić o Nim. Milczenie, w którym nie można stwierdzić, że Go nie ma, niebezpiecznie zagraża Jego dalszej obecności. Znajdujemy Go bowiem, gdy Go szukamy, a gdy przestajemy Go poszukiwać, wymyka się nam. Słyszymy Go tylko wtedy, kiedy mamy nadzieję Go usłyszeć, jeżeli zaś sądząc, że nasza nadzieja się spełniła, przestajemy nasłuchiwać. „*On przestaje mówić, Jego milczenie przestaje być żywe i staje się martwe nawet wtedy, gdy napęlamy je echem naszego własnego uczuciowego hałasu*” (SL s.95) ⁶⁷⁰ .

Pycha, i pokora szukają wewnętrznego milczenia. Pycha z pomocą wymuszonego bezruchu usiłuje naśladować milczenie Boga. Ale milczenie Boga jest doskonałością czystego życia, milczenie pychy zaś jest milczeniem śmierci. Pokora poszukuje milczenia nie w bezczynności, ale w systematycznym działaniu, które jest właściwe naszemu ubóstwu i naszej wobec Boga bezsilności. Pokora modli się i znajduje milczenie poprzez słowa, ale ponieważ jest czymś naturalnym, że przechodzimy od słów do milczenia i od milczenia do słów, pokora milczy we wszystkim. Nawet gdy mówi, to słucha. Słowa pokory są tak proste, łagodne i ubogie, że bez wysiłku znajdują swoją drogę do milczenia Boga. Są one rzeczywiście echem Jego milczenia i skoro tylko zostają wypowiedziane, to już jest w nich obecne Boże milczenie. Pycha lęka się wyjścia z siebie, bojąc się utraty tego, co sama w sobie wytworzyła. Milczenie pychy jest więc zagrożone działaniem miłości. Ale skoro pokora nie znajduje niczego prócz siebie (bo pokora to jej własne milczenie), nie może stracić swego pokoju i milczenia, wychodząc po to, aby słuchać drugich lub mówić do nich z miłości do Boga. Pokora we wszystkim jest milcząca i spokojna, nawet praca pokory jest wypoczynkiem ⁶⁷¹ .

⁶⁷⁰ Por. T. Merton , *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 94 - 95.

⁶⁷¹ Por. T. Merton , *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 134 - 135.

To nie mówienie przerywa nasze milczenie, ale niepokój, aby być słyszany. Słowa pyszałka nakazują wszystkim milczenie po to, aby tylko on był słyszany. Pokorny mówi jedynie po to, by do niego przemówiono. Pokorny prosi tylko o jałmużnę, a potem czeka i słucha. Milczenie jest środkiem dla ostatecznego podsumowania w słowach wszystkiego, co było celem życia. Przyjmujemy Chrystusa słuchając słów wiary. Wypracowujemy swoje zbawienie w milczeniu i nadziei, lecz prędzej czy później nadejdzie czas, kiedy musimy wyznać Go otwarcie przed ludźmi, a następnie przed wszystkimi mieszkańcami nieba i ziemi. *„Jeżeli nasze życie zatone w pustych słowach, nigdy niczego nie usłyszymy, nigdy niczym się nie staniemy i w końcu, ponieważ powiedzieliśmy wszystko, zanim mieliśmy coś do powiedzenia, pozostaniemy niemi w chwili naszej najważniejszej decyzji”* (SH s.137) ⁶⁷² .

Ale milczenie jest przygotowaniem do tego końcowego oświadczenia. To nie jest koniec sam w sobie. Całe nasze życie jest rozmyślaniami o tej ostatniej decyzji - jedynej decyzji, która ma znaczenie. Rozmyślamy więc w milczeniu. Jesteśmy jednak zobowiązani w pewnych granicach mówić do drugich, aby pomóc im w znalezieniu drogi do własnej decyzji, pouczać ich o Chrystusie. Kiedy mówimy im o Chrystusie, same nasze słowa uczą ich nowego milczenia: milczenia Zmartwychwstania. To milczenie tak ich formuje i przygotowuje, że także sami mogą mówić o tym, co słyszeli: *„Ufałem, nawet gdy mówiłem”* (Ps 115, 1) ⁶⁷³ .

Gdy już zostałem przez milczenie wyzwolony, nie jestem zajęty ocenianiem życia, ale po prostu przeżywam je, mogę znaleźć taką formę modlitwy, w której - już się nie rozpraszam. Całe moje życie staje się modlitwą. Całe moje milczenie jest pełne modlitwy. Świat milczenia, w którym się pogрузyłem, współuczestniczy w mojej modlitwie. Jedność, która jest dziełem ubóstwa w samotności, zasklepia wszystkie rany duszy i goi je. *„Jak długo jesteśmy ubodzy, pozbawieni wszelkiej namiętności i zajęci tylko Bogiem, nie możemy być roztargnieni. Nasze ubóstwo chroni nas bowiem przed rozdarciem*

⁶⁷² Por. T. Merton , *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 137.

⁶⁷³ Por. T. Merton , *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 93 - 94.

na części (roztargnieniem). Jeżeli światło, które jest w Tobie, stanie się ciemnością” (SH s.137) ⁶⁷⁴ .

Przypuśćmy, że moje ubóstwo jest ukrytym głodem duchowych bogactw, przypuśćmy, że udając pustkę, udając milczenie, staram się w rzeczywistości sprowokować Boga do wzbogacenia mnie o jakieś doświadczenie - co wtedy? Wtedy wszystko staje się roztargnieniem. Wszystko, co stworzone, przeszkadza mojej prośbie o jakieś specjalne doświadczenie. Muszę je więc wyrzucić, inaczej rozedrze mnie na części. A co gorsza - ja sam jestem przeszkodą. Największe jednak nieszczęście w tym, że jeśli modlitwa moja skupi się na mnie samym, jeżeli szukać będzie tylko wzbogacenia mego własnego *ja*, sama stanie się największą potencjalną przeszkodą. Pełen ciekawości samego siebie, zjadłem z drzewa wiadomości i oderwałem się od siebie i od Boga. Stałem się bogaty, ale sam, i nic nie może zaspokoić mego głodu, wszystko, czego się dotknę, zmienia się w roztargnienie. „*Niechaj więc szukam daru milczenia i ubóstwa, i samotności, gdzie wszystko, czego się dotknę, przemienia się w modlitwę, gdzie niebo jest moją modlitwą, ptaki są moją modlitwą, wiatr kołyszący drzewami jest moją modlitwą, bo Bóg jest wszystkim we wszystkim. Jednak aby tak było, muszę być naprawdę ubogi. Nie muszę niczego szukać, ale muszę być najbardziej zadowolony z tego, cokolwiek daje mi Bóg. Prawdziwe ubóstwo to takie jak u żebraka, który jest szczęśliwy, gdy otrzyma jałmużnę od kogokolwiek, szczególnie zaś od Boga. Fałszywe ubóstwo jest wtedy, gdy człowiek udaje, że jest samowystarczalny jak anioł. Prawdziwe ubóstwo to przyjmowanie i dziękowanie, i zostawianie sobie tylko tego, co potrzebne do życia. Fałszywe zaś ubóstwo udaje, że niczego nie potrzebuje, udaje, że o nic nie prosi, usiłuje szukać wszystkiego i za nic nie jest wdzięczne*” (DQ s.156) ⁶⁷⁵ .

Powołanie do samotności - zrezygnować z siebie, oddać się, zatopić się całkowicie w milczeniu rozległego krajobrazu lasów i wzgórz, morza albo pustyni, siedzieć spokojnie w blasku wschodzącego słońca, którego milczenie napęłnia światłem. Modlić się i pracować rano, trudzić się i odpoczywać po

⁶⁷⁴ Por. T. Merton , *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 137.

⁶⁷⁵ Por. T. Merton , *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 155 - 156.

południu i ponownie siedzieć spokojnie i rozmyślać wieczorem, gdy noc zapada nad ziemią, a milczenie napęła się ciemnością i gwiazdami. Oto prawdziwe i szczególne powołanie. Tylko niewielu wybiera takie milczenie, na wskroś nim przesiąka, nim tylko oddycha i pożywia się, całą treść swego życia powierza żywemu i czujnemu milczeniu. „*Męczennik to ten, który powziął decyzję dostatecznie silną, aby oparła się próbie śmierci*” (CF s.79) ⁶⁷⁶ .

Samotnik zaś to człowiek, który powziął dostatecznie silną decyzję, aby oparła się próbie pustyni, a właściwie śmierci. Pustynia bowiem jest pełna niepewności, niebezpieczeństw, upokorzeń i lęku i samotnik żyje dzień cały w obliczu śmierci. Jasne więc, że samotnik jest młodszym bratem męczennika. To z woli Ducha Świętego jedni zostają męczennikami, a drudzy samotnikami w Chrystusie. Powołanie do męczeństwa jest charyzmatyczne i niezwykle. Takie samo jest w pewnym sensie i powołanie do życia w samotności. Nie stajemy się męczennikami na skutek ludzkich planów, ani nie zostajemy samotnikami przez realizację zwykłych projektów. Nawet pragnienie samotności, jeżeli ma być skuteczne, musi być nadprzyrodzone, a jeśli będzie nadprzyrodzone, będzie prawdopodobnie sprzeczne z wieloma naszymi własnymi życzeniami i planami. Możemy rzeczywiście patrzeć w przyszłość, przewidywać i pragnąć drogi, która zawiedzie nas na pustynię, ale w końcu samotników wybiera Bóg, nie zaś człowiek ⁶⁷⁷ .

Obojętnie, do czego zostaliśmy wezwani, do wspólnoty czy do samotności, nasze powołanie to budowanie na fundamentach apostołów i proroków i na głównym kamieniu węgielnym, którym jest Chrystus. To znaczy, że jesteśmy wezwani do spełnienia i zrealizowania wielkiego misterium Jego mocy w nas, mocy, która wskrzesiła Go z martwych, a nas powołała z krańców ziemi do życia, dla Ojca, w Nim. Jakikolwiek byłoby nasze powołanie, wezwani jesteśmy na świadków i wykonawców Bożego miłosierdzia. Samotnik chrześcijański nie szuka samotności jako pewnego rodzaju sprzyjającej atmosfery czy oprawy dla szczególnej i egzaltowanej duchowości. Ani jako

⁶⁷⁶ Por. T. Merton , *The Cloud and ...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

⁶⁷⁷ Por. T. Merton , *Myśli w samotności ...*, dz. cyt. s. 199 - 200.

środka sprzyjającego osiągnięciu upragnionej kontemplacji. Szuka on samotności jako wyrażenia całkowitego daru z siebie złożonego Bogu. Samotność jego nie jest środkiem do otrzymania czegoś, ale darem z siebie. Jako taka, może zawierać wyrzeczenie i pogardę dla *świata* w jego ujemnym znaczeniu. Nigdy jednak nie będzie wyrzeczeniem się chrześcijańskiej wspólnoty. Może tylko wyrażać przekonanie samotnika, że nie nadaje się on w dostatecznym stopniu do większości zwykłych obowiązków we wspólnocie, że jego udział to pełnienie jakiejś ukrytej funkcji w duchowym skarbcu wspólnoty⁶⁷⁸.

Życie samotne jest przede wszystkim życiem modlitwy. Nie modlimy się dla samej modlitwy, ale po to, żeby być wysłuchanym. Nie modlimy się także po to, aby słuchać naszej własnej modlitwy, ale by Bóg nas usłyszał i nam odpowiedział. Nie modlimy się również po to, aby otrzymać byle jaką odpowiedź, czekamy na odpowiedź Boga. Samotnik jest więc człowiekiem, który stale się modli i zawsze na myśli ma Boga, zawsze zatroskany, aby modlitwa jego była czysta, starający się nie podsuwać swoich odpowiedzi w miejsce Bożych, baczny, by nie uczynić modlitwy celem samym w sobie, uważający, aby modlitwa jego była ukryta, prosta i czysta. *„Postępując w ten sposób będzie mógł szczęśliwie zapomnieć, że jego doskonałość zależy od jego modlitwy: może zapomnieć o sobie i żyć oczekując odpowiedzi Boga. Wydaje się, że trudno to zrozumieć, jeśli się zapomni, iż życie modlitwy opiera się na modlitwie proszącej, niezależnie od jej późniejszego rozwoju”* (WD s.114)⁶⁷⁹.

Daleka od niszczenia czystości modlitwy samotnika, prośba podtrzymuje ją i ochrania. Samotnik bardziej niż kto inny świadom jest swego ubóstwa i swoich potrzeb wobec Boga. Skoro we wszystkim zależy zawsze bezpośrednio od Boga tak materialnie, jak duchowo, wszystko może być przedmiotem jego prośby. Modlitwa jest wyrazem jego ubóstwa. Stąd jego prośba z trudem jedynie mogłaby stać się formalnością, jakimś ustępstwem na rzecz ludzkich zwyczajów, jak gdyby Bóg nie był mu we wszystkim potrzebny. *„Samotnik jako człowiek modlitwy chce dotrzeć do poznania Boga wiedząc, że jego modlitwa*

⁶⁷⁸ Por. T. Merton, *The Wisdom of ...*, dz. cyt. s. 110 - 111.

⁶⁷⁹ Por. Tamże, s. 113 - 114.

zawsze otrzymuje odpowiedź. Stąd może - jeżeli Bóg zechce - dojść do kontemplacji" (WS s.131)⁶⁸⁰ .

Wdzięczność jest więc treścią życia samotnika, tak jak jest treścią życia chrześcijanina. Od pierwszego dnia swej samotności pustelnik powinien całym swoim sercem starać się zrozumieć, jak przebłagać Boga swoją - istotą, łzami i pragnieniem. Wówczas będzie jak Daniel, któremu anioł przyniósł odpowiedź Boga (Dn 10, 12): *„Nie bój się, Danielu! Bo od pierwszego dnia, któregoś oddał swe serce, aby zrozumieć i upokorzyć się przed Bogiem, wysłuchane są słowa Twoje...”*. *Cechy modlitwy to niezachwiana wiara* (Mt 21, 22, Jk 1, 6), która *zależna jest od szczerości myśli i celu oraz wytrwała ufność*" (Łk 11)⁶⁸¹ .

Wydaje mi się, że samotne życie kontemplacyjne jest naśladowaniem i wypełnianiem w nas owych słów Jezusa: *„Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni”* (J 5, 19-20). Naśladowanie polega na tym, abyśmy pozostawali i działali w tym samym stosunku do Jezusa, co Jezus do Ojca. *„Kto słucha słowa Mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne”* (J5, 24). *„Ojciec pociąga nas do Jezusa”* (J6, 37, 44-45). *„Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie. Ojca najlepiej słuchamy w samotności. Jezus jest Chlebem Żywota, danym nam w samotności* (J6, 58). *Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył, przeze Mnie”* (J 6, 58). Życie samotnika jest więc życiem tego, którego Ojciec wyprowadził na pustynię, aby tam jego jedynym pokarmem duchowym był Jezus. W Jezusie bowiem Ojciec daje nam siebie i karmi nas swoim własnym, niewyczerpanym życiem. Życie samotne musi więc być nieustanną komunią i dziękczynieniem, w którym oglądamy przez wiarę wszystko, co pochodzi z głębi Boga, i tracimy ochotę na inne życie lub inny pokarm duchowy. Wydaje mi się także, że życie samotne realizuje powyższe teksty, według ufnych słów Psalmisty (39, 18): *„Ja zaś jestem ubogi i nędzny, ale*

⁶⁸⁰ Por. T. Merton, *Waters of Siloe ...*, dz. cyt. s. 130 - 131.

⁶⁸¹ Por. Tamże, s. 133.

Pan troszczy się o mnie”. Żyjemy w ustawicznej zależności od tej miłosnej dobroci Ojca i dlatego całe nasze życie jest pełne wdzięczności - jest ustawiczną odpowiedzią na Jego pomoc, która przychodzi do nas w każdej chwili. Myślę, że każdy - jeśli jego powołanie jest prawdziwe - doświadcza tego ⁶⁸² .

Samotne życie jest życiem, w którym wszystkie nasze potrzeby powierzamy Panu i radujemy się jedynie pomocą, która od Niego pochodzi. Cokolwiek On uczyni, jest naszą radością. Przez naszą wdzięczność odtwarzamy w sobie Jego dobroć. (Albo też nasza wdzięczność jest odbiciem Jego miłosierdzia. To upodabnia nas do Niego). Prawdziwie samotne życie ma zupełnie inny charakter aniżeli samotność częściowa, którą można się cieszyć od czasu do czasu, w przerwach, na jakie pozwala życie społeczne. Korzystając z samotności w takich właśnie przerwach, oceniamy jej wartość przez porównanie z inną wartością. Kiedy jednak naprawdę żyjemy samotnie, wtedy nie ma porównania. Nie należy uciekać w samotność po to, aby zaniechać czynnego życia i zredukować wszystko do ustawicznej koncentracji na wewnętrznym doświadczeniu. *„Samotność występująca na przemian ze zwyczajnym życiem, może nabrać charakteru pewnego postoju, chwili ciszy, przerwy poświęconej skupieniu. Jeśli samotność nie jest przerwą, ale trwa ciągle, to możemy w ogóle zakwestionować wartość skupienia i nastrój duchowej ciszy”* (MK s.177) ⁶⁸³ .

Całe nasze życie powinno płynąć na spotkaniu Bytu i Milczenia tych dni, w których jesteśmy zatopieni, a na nasze zbawienie możemy zapracować spokojną, nieprzerwaną działalnością. Być może nawet, że w samotności powrócę do początku i odkryję wartość i doskonałość prostej, ustnej modlitwy i doznam w tym większej radości aniżeli w kontemplacji. Zakonnik może więc osiągnąć wysoki stopień kontemplacji, pustelnik zaś ma tylko *Pater i Ave Maria*. *„Wybieram jednak w tym wypadku życie pustelnika, bo zawsze żyję w Bogu, mówiąc do Niego prostymi słowami, aniżeli życie pozbawione aktywności, uwzniośnione jedynie nielicznymi chwilami ognia i zachwyty”* (BLP s.158) ⁶⁸⁴ .

⁶⁸² Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 173 - 174.

⁶⁸³ Por. Tamże , s. 176 - 177.

⁶⁸⁴ Por. T. Merton , *A Balanced Life of ...*, dz. cyt. s. 157 - 158.

Samotnik z konieczności robi to, co chce robić. W istocie nie ma on nic więcej do roboty. Dlatego jego powołanie jest zarazem niebezpieczne i w pogardzie. Niebezpieczne, bo właściwie musi on stać się świętym robiąc to, co chce, nie zaś robiąc to, czego nie chce. Bardzo trudno jest być świętym czyniąc to, na co się ma ochotę. Oznacza to, że to co się lubi, musi być zawsze wolą Boga. Oznacza też, że nie możesz pragnąć czegoś, co nie jest wolą Bożą i że Bóg sam osłoni twoje pomyłki, przyjmując je jako dobre, jako *swoją wolę*. Powołaniem tym słusznie wzgardzą ci, którzy obawiają się czynić to, co chcą, wiedząc dobrze, że to, czego chcą, nie jest wolą Boga. Ale samotnik musi mieć odwagę zrobić to, czego najwięcej w świecie pragnie - żyć w samotności. Wymaga to heroicznej pokory i heroicznej nadziei - szalonej nadziei, że Bóg będzie go chronił przed nim samym, że Bóg go tak miłuje, iż przyjmie ten wybór, jakby on był Jego własnym wyborem. Taka nadzieja jest znakiem, że wybranie samotności jest Bożym wyborem. Że pragnienie samotności może być Bożym powołaniem. Że zawiera ono łaskę podobania się Bogu przez powzięcie własnej decyzji w pokornej niepewności wiecznie trwałego milczenia, które nigdy nie zaaprobuje ani też nie potępi żadnego poszczególnego wyboru, który czynimy. *„Byłbym w stanie w każdej chwili powrócić do samotności jako do miejsca, którego nigdy nie opisałem nikomu, jako do miejsca, do którego nigdy nikogo nie sprowadziłem, aby je zobaczył, jako do miejsca, którego milczenie ukształtowało wewnętrzne życie, nieznanie nikomu, tylko Bogu samemu”* (SH s.143) ⁶⁸⁵ .

Zasadniczo życie samotne jest najprostsze. Wspólne życie przygotowuje do życia samotnego o tyle, o ile znajdujemy Boga w prostocie wspólnego życia - potem szukamy Go usilniej i znajdujemy pełniej w większej prostocie samotności. Jeżeli jednak ustawicznie komplikujemy swoje życie we wspólnocie (z własnej winy), prawdopodobnie w samotności będzie ono jeszcze bardziej skomplikowane. Nie uciekaj ze wspólnoty do samotności. Znajdź Boga najpierw we wspólnocie, a wtedy On zaprowadzi cię do samotności. Jeśli człowiek nie ma prawdziwego szacunku dla wartości mowy, nie może zrozumieć prawdziwej

⁶⁸⁵ Por. T. Merton, *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 142 - 143.

wartości milczenia, rzeczywistość bowiem, której dajemy wyraz w słowach, znajdujemy twarzą w twarz, bez pośrednika, w milczeniu. „Dopóty też nie znajdziemy tej rzeczywistości w niej samej, to jest w jej własnym milczeniu, dopóki nie uchwycimy jej w słowach” (SH s.145) ⁶⁸⁶ .

Boga znajdujemy w swojej własnej istocie, która jest Jego odbiciem. Ale jak odnaleźć swoją własną istotę? Czyny są drzwiami i oknami istnienia. Dopóki nie działamy, nie znamy drogi do poznania, czym jesteśmy. Doświadczenie zaś naszego istnienia jest niemożliwe bez jakiegoś doświadczenia poznania lub jakiegoś doświadczenia przeżycia. Dlatego nie możemy znaleźć głębi naszej istoty, wyrzekając się jakiegokolwiek działania. Jeżeli zrezygnujemy z duchowej aktywności, możemy zatonać w jakiejś ciemności i spokoju, ale będzie to ciemność i spokój ciała. Czujemy, że jesteśmy, ale istnienie, którego doświadczamy, jest tylko istnieniem ciała i jeżeli zaśniemy w tej ciemności i pokochamy jej ukojenie, obudzimy się tylko do pełnienia dzieł ciała. Stąd też chcąc znaleźć nasze duchowe istnienie, musimy pójść drogą wytkniętą przez naszą duchową działalność. Jeśli działamy zgodnie z łaską, czyny nasze są nie tylko nasze, ale należą do Boga. Jeżeli podążymy za nimi do ich źródła, staniemy się przynajmniej potencjalnie zdolni do pewnego doświadczenia Boga. „Bo Jego działanie w nas objawia Jego istnienie w nas” (DW s.232) ⁶⁸⁷ .

Życie służy nam więc do uduchowienia naszych czynności przez pokorę i wiarę, do uciszenia naszej natury przez miłość. *Wyjść z siebie* to działać na samym szczycie naszej istoty, kierując się nie własną naturą, ale Bogiem, który jest równocześnie nieskończenie ponad nami, a jednak mieszka w głębi naszej istoty. Odpoczynek po tym działaniu - mam na myśli korzystanie z jego owoców - oznacza pokładanie nadziei w istnieniu Boga, ponad naszym własnym istnieniem: „Bo gdzie skarb twój, tam serce twoje” (Ew. Łk. 12:34). Ocenisz wówczas, że wszystkie wartości (skarby) twego duchowego działania pochodzą od Boga i że serce twoje spoczywa w źródle, z którego pochodzi wszystko, co jest w tobie dobre. Nie posiadasz swego istnienia w sobie samym, tylko w Tym,

⁶⁸⁶ Por. T. Merton , *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 144 - 145.

⁶⁸⁷ Por. T. Merton , *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 231 - 232.

od którego pochodzi. „Przez wiarę znajduję swoje własne, prawdziwe istnienie w Bogu. Doskonały akt wiary powinien być zarazem doskonałym aktem pokory” (DW s.250) ⁶⁸⁸ .

Bóg nie odkrywa swoich najskrytszych tajemnic temu, który gotów jest je wyjawiać. Ma On tajemnice, o których mówi tym, którzy zechcą się podzielić jakąś myślą o nich z drugimi. Ale te tajemnice są wspólną własnością wielu. Ma On inne tajemnice, które nie mogą być wyjawione. Sama chęć wypowiedzenia ich sprawia, że stajemy się niezdolni do ich przyjęcia. „Największą z Bożych tajemnic jest Bóg sam. Chce On objawić mi się w sposób, którego nigdy nie mogę wyrazić innym, a nawet sam sensownie o nim pomyśleć. Muszę tego pragnąć w milczeniu. Dlatego muszę zaniechać wszystkiego innego” (CPM s.174) ⁶⁸⁹ .

Wielkim dziełem samotnego życia jest wdzięczność. Pustelnik zna miłosierdzie Boga lepiej niż inni ludzie, bo całe jego życie jest całkowicie zależne, w milczeniu i nadziei, od ukrytego miłosierdzia naszego Niebieskiego Ojca. Im dalej postępuję w samotności, tym wyraźniej widzę dobro wszystkich rzeczy. Aby żyć szczęśliwie w samotności, muszę mieć współczującą świadomość dobroci innych ludzi, pełną czci świadomość dobroci wszystkich stworzeń i pokorną świadomość dobroci mojego własnego ciała i mojej duszy. Jakże potrafię żyć samotnie, jeżeli nie będę widział wszędzie dobroci Boga, mego Stwórcy i Odkupiciela, Ojca wszelkiego dobra? Co uczyniło mnie złym i wstrętnym dla samego siebie? To moja własna głupota, moja własna ciemność, która przez grzech oddzieliła mnie od światła, jakie Bóg umieścił w mojej duszy, aby odzwierciedlało Jego dobroć i świadczyło o Jego miłosierdziu. Czy wygnam zło z mojej duszy borykając się z własną ciemnością? Bóg nie to zaplanował dla mnie. Wystarczy, bym odwrócił się od mojej ciemności ku Jego światłu. Nie muszę uciekać od siebie samego, wystarczy, że odnajdę siebie, nie takiego, jakim się sam uczyniłem przez własną moją głupotę, ale takiego, jakim On mnie uczynił w swojej mądrości i przetworzył w swoim nieskończonym miłosierdziu. „Bo Jego jest wola, aby moje ciało i dusza były przybytkiem Ducha Świętego, aby

⁶⁸⁸ Por. T. Merton , *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 249 - 250.

⁶⁸⁹ Por. T. Merton , *Człowiek w podzielonym ...*, dz. cyt. s. 173 - 174.

moje życie odzwierciedlało blask Jego miłości i cała moja istota spoczęła w Jego spokoju. Wtedy będę Go znał prawdziwie, ponieważ będę w Nim, a On prawdziwie we mnie” (OZZ s.333) ⁶⁹⁰ .

Psalmy to prawdziwy ogród samotnika, a Pismo Święte to jego raj. One to wyjawiają mu swoje tajemnice, bo sam, w skrajnym ubóstwie i pokorze, nie posiada w życiu nic poza owocami z tego ogrodu. Dla prawdziwego samotnika czytanie Pisma Świętego przestaje być *ćwiczeniem* jednym z wielu. Środkiem pomagającym *rozwijać* intelekt lub życie duchowe albo też właściwe *zrozumienie liturgii*. Tym, którzy czytają Pismo Święte ze względów naukowych, estetycznych, a nawet pobożnych, Biblia daje rzeczywiście pewne pokrzepienie i nasuwa pożyteczne myśli. *„Chcąc jednak nauczyć się wewnętrznych tajemnic Pisma Św., musimy uczynić z niego nasz chleb powszedni i znaleźć w nim Boga, kiedy jesteśmy w największej potrzebie - zazwyczaj wtedy, kiedy nie możemy Go dostrzec nigdzie indziej i nie wiemy, gdzie Go szukać!”* (GOB s.392) ⁶⁹¹ .

„W samotności dopiero odkryłem, że Ty pragnąłeś miłości mego serca, o mój Boże, miłości mego serca, takiego, jakim jest - miłości serca człowieka! Odkryłem i poznałem, dzięki Twojej wielkiej łasce, że miłość ludzkiego serca, które jest opuszczone, złamane i biedne, jest Tobie, Panie, najmiłsza i przyciąga Twoje litościwe spojrzenie, i że Twoim pragnieniem i Twoją pociechą jest, Boże mój, być bardzo blisko tych, którzy Cię miłują i wzywają Ciebie jako swego Ojca. Możliwe nawet, że nie masz większej pociechy, jeżeli można się tak wyrazić, nad pocieszanie swoich strapiionych dzieci i tych, którzy przychodzą do Ciebie ubodzy, wyzuci ze wszystkiego, z pustymi rękami, z niczym prócz swego człowieczeństwa, ograniczenia i wielkiej ufności w Twoje miłosierdzie” (HGL s.392) ⁶⁹² .

Jedynie samotność nauczyła Mertona, że nie wolno stać się bogiem lub aniołem, jeśli chcę podobać się Bogu, że nie musi być czystym intelektem, bez uczucia i bez ludzkich niedoskonałości, by zechciał go wysłuchać. *„Nie czekasz na mnie, aż stanę się wielkim, by być ze mną, wysłuchać mnie i odpowiedzieć.*

⁶⁹⁰ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 332 - 333.

⁶⁹¹ Por. T. Merton , *Gdy otwieramy Biblię ...*, dz. cyt. s. 169 - 170.

⁶⁹² Por. T. Merton , *The Hidden Ground ...*, dz. cyt. s. 391 - 392.

Właśnie moja skromność i człowieczeństwo skłoniły Cię, abyś uczynił mnie równym Tobie, zniżył się do mego poziomu i żył we mnie przez swą miłosierną troskę. Teraz też nie pragniesz, abym składał Ci dzięki i uznanie, które przyjmujesz od swoich wspaniałych chórów anielskich, ale żądasz miłości i wdzięczności płynącej z serca dziecka, syna niewiasty, Twego własnego Syna. Ojczy mój! Wiem, że powołałeś mnie po to, żebym żył jedynie z Tobą i żebym pojął to, że gdybym nie był tylko człowiekiem, istotą ludzką zdolną do wszelkich pomyłek i wszelkiego zła, ale także zdolną do kruchego, błędzącego, ludzkiego uczucia dla Ciebie, nie mógłbym być Twoim synem. Ty pragniesz miłości ludzkiego serca, bo Twój Boski Syn miłuje Cię także człowieczym sercem i dlatego stał się człowiekiem, aby moje serce i Jego serce kochało Ciebie jedną miłością, która jest ludzką miłością, zrodzoną i ożywianą przez Ducha Świętego. Dlatego jeśli nie kocham Cię miłością ludzką z prostotą i pokorą człowieka, nie zaznam nigdy prawdziwej słodyczy Twojej Ojcowskiej litości, i Twój Syn, jeśli chodzi o moje życie, umarłby na próżno. Muszę koniecznie być ludzki i pozostać takim, aby Krzyż Chrystusa nie był daremny. Jezus nie umarł za aniołów, lecz za ludzi” (WCh s.77) ⁶⁹³ .

„Tego właśnie nauczyłem się w samotności z psalmów, bo psalmy są pełne ludzkiej prostoty, ludzi takich jak Dawid, który znał Boga, jak ludzi i kochał Go jak ludzi i dlatego znał Go, jedyne prawdziwego Boga, który miał zesłać ludziom swego narodzonego Syna na podobieństwo człowieka, aby oni pozostając ludźmi mogli kochać Go boską miłością. I to jest zarazem tajemnica naszego powołania: nie to, byśmy przestali być ludźmi i stali się aniołami, ale by miłość mojego ludzkiego serca mogła stać się boską miłością do Boga i ludzi, a moje ludzkie łzy mogły płynąć z moich oczu jak łzy Boga, ponieważ płyną za poruszeniem Jego Ducha w sercu Jego wcielonego Syna. Stąd dar pobożności wzrasta w samotności, karmiony psalmami. Kiedy nauczymy się tego, nasza miłość do ludzi będzie czysta i mocna. Możemy wyjść ku nim bez próżności i samozadowolenia, kochając ich z tą czystością, dobrocią i delikatnością, które cechują miłość Boga do nas. Oto prawdziwy cel i owoc chrześcijańskiej samotności” (MD s.32) ⁶⁹⁴ .

⁶⁹³ Por. T. Merton , *The Whole Christ ...*, dz. cyt. s. 76 - 77.

⁶⁹⁴ Por. T. Merton , *The Monk in the...*, dz. cyt. s. 31 - 32.

3.4 Kontemplacja Eucharystyczna

Nigdy nie będziemy mogli prawdziwie kontemlować tajemnicy Eucharystii - w ostatecznej analizie - jeżeli nie oprzemy się pokusie antropomorfizmu albo spirytualizmu, która osacza nas, kiedy chcemy wytłumaczyć sobie rzeczywistą obecność i jej konsekwencje. Antropomorfizm polega zwykle w tym wypadku na pomieszaniu pojęcia naturalnej, miejscowej lub fizycznej (takiej, w jakiej jest obecny w niebie) obecności Chrystusa z Jego sakramentalną obecnością w Eucharystii. Spirytualizm jest subtelniejszą pokusą, bo albo ignoruje, albo przeocza zupełnie sakramentalne postacie lub też patrzy na obecność Chrystusa w sakramencie identycznie jak na obecność duszy w ciele. Prawdą jest, że Ciało Chrystusa, obecne w tym sakramencie jako substancja, jest w tym samym momencie całkowicie obecne zarówno w każdej części hostii, jak i w całej hostii, i to jest analogiczne do obecności duszy w ciele. Ale Chrystus nie jest obecny w hostii jako nowa forma substancjalna. Zapamiętajmy też, bo to jest ogromnie ważne, że sakrament nie jest czysto duchową rzeczą, jest on postrzegalny, stąd materialny element jest istotny dla jego rzeczywistości⁶⁹⁵.

Im dokładniejsze będą nasze rozważania, tym łatwiej unikniemy niezrozumienia sprawy rzeczywistej obecności. Powróćmy do Soboru Trydenckiego. Powiedziano tam, że Ciało Chrystusa jest rzeczywiście obecne w Najświętszym Sakramencie i że Ciało to jest takie samo jak to, które króluje w niebie. Kościół tłumaczy nam, że nie ma w tym sprzeczności. *„Nie ma bowiem w tym sprzeczności, by Zbawiciel nasz nie przerywał pobytu w niebie po prawicy Ojca według swego naturalnego sposobu istnienia, i żeby mimo to w wielu innych miejscach był dla nas sakramentalnie w swojej substancji obecny, sposobem przebywania wprawdzie ledwie wyrażalnym słowami, lecz dającym się ująć myślą dzięki światłu wiary, jako możliwym dla Boga”* (SOT III 34:5)⁶⁹⁶.

Tu musimy podkreślić różnicę wykazaną przez Kościół między Chrystusową naturalną obecnością a Jego obecnością sakramentalną. Obydwie

⁶⁹⁵ Por. T. Merton, *Chleb żywy*, Kraków 1974, s. 10 - 11.

⁶⁹⁶ Por. Tamże, s. 17 - 18.

obecności są prawdziwe i jednakowo realne, ale tylko pierwsza jest ściśle lokalną obecnością. „Albowiem tylko w swym własnym wymiarze jest Ciało Chrystusa bezpośrednio umiejscowione i to bezpośrednio umiejscowienie jest spełnione w niebie, nie zaś na naszych ołtarzach, gdzie jest On obecny i pośrednio umiejscowiony w wymiarach hostii. Ten wymiar nie jest Jego własnym wymiarem i dlatego nie jest On w bezpośrednim fizycznym kontakcie ze swoim materialnym otoczeniem. Jego kontakt z nami jest duchowy i mistyczny” (SS s.80)⁶⁹⁷.

Dlatego obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie nie jest obecnością umiejscowioną. Staje się On obecny w hostii nie dzięki zmianie w samym sobie, ale dzięki zmianie, jakiej dokonuje swoją boską mocą w chlebie, przemieniając jego substancję w swoje własne Ciało. *Transsubstancjacja* w żadnym sensie nie jest *tworzeniem* Ciała Chrystusa ani umiejscowionym przywołaniem Jego Ciała. Nietrudno to pojąć jeśli pamiętamy, że tego właśnie dokonał na Ostatniej Wieczerzy. Słowa które wtedy wypowiedział, nie zmieniły Jego Osoby zmieniając chleb w Jego Ciało. On sam pozostał na naczelnym miejscu przy stole, a zarazem stał się obecny sakramentalnie w chlebie, który przemienił, przeistaczając go w siebie i dając go uczniom do spożycia. A jednak potrzebne jest tu ważne rozróżnienie. Skoro postaci chleba, które „zawierają” substancję Ciała Chrystusa, są umiejscowione, wyznaczają Jego sakramentalną obecność w granicach przestrzeni, jaką zajmują. Tak jest, gdy mówimy, że Ciało Chrystusa jest w *tabernakulum* albo w *monstrancji*, czy też *na patenie*. Substancjalnie jest tam, gdzie jest chleb. Musimy znowu powtórzyć, że sakramentalna obecność Chrystusa jest nie mniej rzeczywista od Jego naturalnej obecności. Jest On tak samo prawdziwie obecny w Najświętszym Sakramencie, jak w niebie, aczkolwiek forma Jego obecności jest zupełnie inna, o tym fakcie często zapominają pobożni pisarze, którzy traktują sakramentalną obecność tak, jak gdyby była ona tylko ukrytą, lokalną obecnością. „*W istocie jest to zupełnie*

⁶⁹⁷ Por. T. Merton, *The Sheltering Sky* ..., dz. cyt. s. 79 - 80.

inny rodzaj obecności, jedynej w swoim rodzaju, niemającej odpowiednika w naturalnym porządku rzeczy” (SS s.86) ⁶⁹⁸ .

W metafizyce Arystotelesa materialna substancja wchodzi w kontakt z zewnętrzną rzeczywistością tylko przez uzupełniające ją przypadłości. Otóż właściwe przypadłości Ciała Chrystusa są niejako ukryte w Jego substancji. Konsekwentnie więc nie jest On w bezpośrednim fizycznym kontakcie z jakąś materialną lub przestrzenną rzeczywistością i nie może wykonywać żadnej fizycznej czynności lub przyjąć cierpienia, które wymaga tego rodzaju kontaktu. *„Gdy w momencie wypowiedzania słów Pax Domini hostia zostaje podzielona, Ciało Chrystusowe nie ulega podziałowi ani nie cierpi. Jeżeli hostia w tabernakulum ulega zepsuciu, Ciało Chrystusa zepsuciu nie ulega. Kiedy przypadłości chleba i wina rozpuszczą się w komunikujących, Ciało Chrystusa nie rozpuszcza się. Ale gdy jest przyjęte w komunii, Jezus jest przyjęty najprawdziej, ponieważ substancja Jego Ciała i Krwi dana jest nam w komunii” (ChŻ s.24) ⁶⁹⁹ .*

Musimy zarazem pamiętać, że chrześcijańska pobożność nigdy nie oddzielała w praktyce postaci chleba od substancji Chrystusa pod sakramentalną osłoną. Sakrament jest integralną jednością, a także rzeczą postrzegalną zmysłami. Adoracja ofiarowana Eucharystii jest ofiarowana Jezusowi Chrystusowi, rzeczywiście obecnemu w sakramencie, a fakt, że Jego Ciało nie cierpi przy łamaniu chleba, nie może być powodem do traktowania sakramentalnych postaci z niedbałością i obojętnością. Muszą być otaczane czcią z miłości do Tego, którego osłaniają i którego my w nich adorujemy. Jeżeli wszystkie stworzenia boskie są dobre i święte, ponieważ doznały dotknięcia dłoni swego Stwórcy, o ile bardziej święte są te pokorne, materialne składniki, które boska moc podniosła do tak wysublimowanej funkcji, czyniąc z nich narzędzie służące Jego uświęcającemu działaniu? Przede wszystkim zaś, jaki szacunek winniśmy mieć dla zwykłych, pokornych postaci, które Jezus przyjął za swoją świętą osłonę, przychodząc do nas jako pokarm dla naszych

⁶⁹⁸ Por. T. Merton , *The Sheltering Sky ...*, dz. cyt. s. 85 - 86.

⁶⁹⁹ Por. T. Merton , *Chleb ...*, dz. cyt. s. 23 - 24.

dusz? „Musimy zatem coraz troskliwiej zdobywać to poczucie jedności sakramentalnego istnienia. Eucharystia nie jest symbolem czegoś większego od niej samej. Nie jest tylko znakiem Ciała Chrystusa, lecz jest Chrystusowym Ciałem. Nigdy dość tego powtarzać” (ChŻ s.28) ⁷⁰⁰ .

Nie trzeba więc wysilać umysłu lub wyobraźni dla spojrzenia poprzez sakrament. Eucharystyczna kontemplacja nie jest grą w chowanego, w której znalezienie sekretnej formuły modlitwy pozwoli odsłonić ukrytego Chrystusa. Takie nieporozumienie jest szkodliwe dla naszych własnych dusz i niegodne Najświętszego Sakramentu. Zawiera bowiem w rzeczywistości fundamentalne niezrozumienie tego, czym jest sakrament. Zakłada, że sakrament jest rzeczywistością, która ukrywa inną rzeczywistość, mianowicie naturalną obecność Chrystusa. W żadnym wypadku! Jak mówi św. Tomasz z Akwinu: „Postacie sakramentu, pod którymi istnieje Ciało Chrystusa nie dopuszczają naszego cielesnego oka do bezpośredniej wizji Jego Ciała nie tylko dlatego, że stanowią jakoby materialną zasłonę, które jest przeszkodą dla wzroku, ale także dlatego, że Ciało Chrystusa nie oddziałuje na bezpośrednie otoczenie tego sakramentu przez własne przypadłości, ale poprzez postacie sakramentalne” (SUT IV 18:31-32) ⁷⁰¹ .

„Dom Vonier zaś dodaje, że sakramenty Nowego Przymierza w żadnym wypadku nie są słabymi i niskimi elementami, które ganił św. Paweł, to znaczy zasłonami wyższej rzeczywistości. One nie zasłaniają niczego, ale są najzupełniej realne same w sobie, istnieją wedle swego własnego prawa. Nie ma nic podobnego do sakramentów w niebie czy na ziemi i byłoby wielkim dyskredytowaniem ich charakteru, gdybyśmy traktowali je jedynie jako zasłony bardziej substancjalnych, duchowych rzeczywistości. Dodaje jeszcze, że sakramenty nie są żadną namiastką, a sakramentalna obecność Chrystusa nie jest zasłoną Jego naturalnej obecności. Rzeczywiście też wykazuje, że gdyby Chrystus był w sposób naturalny obecny na ołtarzu w chwili konsekracji, sakrament straciłby swoje znaczenie, swoją prawdę i swój cel istnienia. Chrystus

⁷⁰⁰ Por. T. Merton, *Chleb* ..., dz. cyt. s. 27 - 28.

⁷⁰¹ Por. Tamże, s. 38 - 39.

jest obecny pod postacią chleba, nie zaś w sposób naturalny, właśnie dlatego, aby chronić prawdę i tajemnicę sakramentu. *„Jego obecność musi być taka, jaką jest: zasadniczo niewidzialna, to znaczy przekraczająca całą siłę poznawczą naszych wewnętrznych i zewnętrznych zmysłów, dostępna zaś jedynie naszej wierze. Z pełnym uzasadnieniem można powiedzieć, że prawdziwym warunkiem sakramentalnej obecności jest przekroczenie wszelkich wizji i doświadczeń nawet najwyższego rzędu, ponieważ w rzeczywistości człowiek, a nawet anioł, nie posiada takiej siły postrzegania, jaka odpowiadałaby temu statusowi istnienia, jaki właściwy jest dla sakramentu”* (ChŻ s.44)⁷⁰².

Powiedzieliśmy, że Ciało Chrystusa staje się obecne poprzez moc słów konsekracji, a Jego dusza i boskość poprzez współistnienie. To rozróżnienie, chociaż ważne, nie powinno nas skłaniać do wprowadzenia podziału w Osobie Chrystusa sakramentalnie obecnego w Eucharystii. Jego dusza i boskość nie są na drugim planie, w ukryciu, bezwładne i mniej lub więcej abstrakcyjne. W tym sakramencie swojej miłości Chrystus jest obecny w całej mocy i możliwościach, skłonny do czynu i działania z całą aktywnością i *pasją* (w metafizycznym sensie), które należą do Jego chwalebego życia w niebie. Jest tylko jeden wyjątek, który trzeba uwzględnić. *„Ponieważ Ciało Jego nie styka się z materialną rzeczywistością w ilościowo wymiernym kontakcie, w tym sakramencie nie używa On swojej fizycznej władzy, a przynajmniej nie w naturalny sposób. Nie widzi nas oczyma cielesnymi, ale nie jest Mu to potrzebne, skoro boska wizja oświecła Jego ludzki umysł znacznie głębszą i bardziej gruntowną wiedzą o nas, aniżeli możemy to pojąć”* (SS s.95)⁷⁰³.

Chrystus w tabernakulum widzi i zna nas znacznie lepiej, aniżeli my widzimy i znamy siebie. Chrystus sakramentalny, którego przyjmujemy w komunii, zna nas poznaniem, które sięgnęło najgłębszych pokładów naszej istoty. Dlatego Jezus w Najświętszym Sakramencie nie bada nas na zimno, jak jakieś przedmioty, jak istoty oddalone od Niego, aczkolwiek zachowujące Jego nikłe ślady. Zna nas w sobie samym, jako swoje drugie *ja*. Zna nas także

⁷⁰² Por. T. Merton, *Chleb ...*, dz. cyt. s. 43 - 44.

⁷⁰³ Por. T. Merton, *The Sheltering Sky ...*, dz. cyt. s. 94 - 95.

subiektywnie, jak gdybyśmy byli rozszerzeniem Jego własnej Osoby - czym rzeczywiście jesteśmy. To poznanie przez tożsamość jest nie tylko poznaniem poprzez wiedzę, ale i poprzez miłość. Współczesna psychologia przyjęła termin *empatia*, poznanie jedynej osoby przez drugą *od wewnątrz* przez okazywanie sympatii, która przeżywa doświadczenia drugiej osoby, tak jak je odczuwa. Ale ta ludzka „empatia” jest jeszcze mglista i niepewna, nie może całkowicie wypełnić luki między dwoma rozdzielonymi duchami. *Empatia*, z jaką jesteśmy rozumiani przez Chrystusa, pochodzi z głębi naszej istoty i jest tak głęboka, że jeśli chcielibyśmy znaleźć prawdę o nas samych, musielibyśmy szukać jej w Nim w chwili komunii św., Chrystus bowiem jest naszym najgłębszym i najbardziej wewnętrznym „ja”, naszym wyższym, naszym nowym *ja*, jako synów Boga. To właśnie oznaczają dla nas słowa św. Pawła: *Dla mnie bowiem żyć - to Chrystus* (Flp 1, 21). *Pokój, który ogarnia głębię naszej duszy, duchowe milczenie, odpoczynek, bezpieczeństwo, pewność, jaka nawiedza nas przy komunii z intymną świadomością Jego obecności, jest znakiem, że otworzyliśmy drzwi, które prowadzą do wewnętrznego sanktuarium naszej własnej istoty, do tajemniczego miejsca, w którym jesteśmy zjednoczeni z Bogiem. To jest izdebka, do której powinniśmy wejść modląc się do naszego Ojca w skrytości* (Mt 6,6). *W istocie, tylko On może ją dla nas otworzyć, On, który nauczył nas, że to jest miejsce, w które mamy się usunąć na modlitwę*” (SS s.102) ⁷⁰⁴ .

Ludzkim oczom Chrystus w Najświętszym Sakramencie mógłby wydać się zupełnie bezwładny i bierny. Jednakże to On wzywa nas do komunii przez wewnętrzne i ukryte inspiracje, wiedząc, że potrzebujemy tego mistycznego pokarmu. I gdy przyjmujemy świętą hostię, to nie tylko dlatego, iż sami pragniemy Go przyjąć, ale także i przede wszystkim dlatego, że w tym sakramencie Chrystus pragnie sam obdarować nas sobą. Mówiąc słowami św. Ambrożego: *„Czy ty przyszedłeś do ołtarza? To Pan Jezus wzywa cię, mówiąc: Pozwól mu pocałować mnie pocałunkiem jego ust. On widzi ciebie wolnym od grzechów, ponieważ zostały one zmyte. Dlatego uważa cię za godnego*

⁷⁰⁴ Por. T. Merton , *The Sheltering Sky* ..., dz. cyt. s. 100 - 102.

niebiańskich sakramentów i dlatego zaprasza cię na niebiańską ucztę” (SA DS. V 2-5) ⁷⁰⁵ .

Miłosierdzie Chrystusa, które pobudza Jego wolę, ukryte w Eucharystii, jest tą samą nieskończoną miłością do wszystkich ludzi, która pociąga ich do jedności z Ojcem, w Nim, przez łaskę Ducha św. Jednak i ta miłość nie jest tylko powszechnym miłosierdziem, które obejmuje wszystkich bez wyjątku, ale dosięga każdego z osobna w najgłębszej skrytości jego własnej, unikalnej indywidualności. Tak samo jak Chrystus na krzyżu *„umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”* (Gal 2, 20), tak i tutaj On kocha mnie i przychodzi do mnie w Najświętszym Sakramencie. *„Gdy zjednoczy się ze mną w komunii, nie jest bynajmniej zdziwiony dowiadując się, że jestem grzesznikiem. Wiedział o tym przedtem i kochał mnie takim, jakim jestem. Przychodzi do mnie, bo jest wciąż przyjacielem, schronieniem i zbawcą grzeszników. Ze swojej strony powinienem uczynić wszystko, co mogę, aby odpowiedzieć jak najlepiej na Jego miłość, nawet będąc jej niegodnym. Najlepszy zaś sposób odpowiedzi to wierzyć w jej niedającą się wyrazić rzeczywistość i postępować zgodnie ze swoją wiarą”* (OZZ s.305) ⁷⁰⁶ .

Działanie Najświętszego Sakramentu na naszą duszę w chwili komunii jest, jak zobaczymy, działaniem boskiej i duchowej energii, istniejącej w Ciele Chrystusa. Ta duchowa energia jest przede wszystkim boskim światłem, a więc doskonałą miłością. Promieniuje z Ciała Chrystusowego, które przyjmujemy w komunii, i przenika całą naszą istotę, przeobrażając ją i ubóstwiając swoją mocą. *„Działanie tej nadprzyrodzonej energii, która promieniuje z przemienionego i uwielbionego Ciała Zbawiciela, nie odbywa się bez poruszenia Jego własnej woli. Łaska, którą otrzymujemy przez zetknięcie się z Nim, jest łaską, którą On chce nas obdarzyć i którą tak hojnie wlewa w nas, proporcjonalnie do swojej osobistej miłości do nas i do intymnej znajomości naszych potrzeb. Nigdzie też bardziej niż tu nie jest prawdziwe powiedzenie, że łaski, które otrzymujemy, są ściśle według miary daru Chrystusowego”* (LAH s.269) ⁷⁰⁷ .

⁷⁰⁵ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 299.

⁷⁰⁶ Por. Tamże , s. 304 - 305.

⁷⁰⁷ Por. T. Merton , *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 268 - 269.

Miłość Chrystusa w tym sakramencie zwiększa naszą zdolność do przyjęcia łaski i pobudza nas do czynów bardziej gorliwych i do większej duchowej miłości. To dzięki działaniu woli Chrystusa otrzymujemy łaskę Ducha Świętego, który, jak powiada Scheeben, jest *duchowym ogniem*, tryskającym z poświęconego na ofiarę Baranka w Eucharystii. Oto niektóre teksty, w których ten wielki XIX-wieczny teolog podaje nam samo sedno doktryny Ojców: „*W swoim własnym, chwalebny stanie Ciało Chrystusa jest, można powiedzieć, pszenicą, żyjącą mocą Ducha Św., w Eucharystii. Jest to chleb upieczony w ogniu Ducha Św., dzięki czemu Duch Św. obdarza życiem innych. Ciało Chrystusa daje życie przez Ducha i boską energię, mieszkającą w Nim. Ciało Pana jest dającym życie duchem - mówi św. Atanazy - ponieważ poczęło się z dającego życie Ducha. To, co zrodziło się z Ducha, jest duchem. Teraz Baranek Boży, zabity od początku świata przed oczyma Boga, ma stać przed Bogiem jako wieczna ofiara całopalna płonąca ogniem Ducha* (MChs. 515-517). To ludzka wola Chrystusa, Zbawcy świata, doskonale złączona na zawsze z wolą Boga Ojca w tej ofierze, powoduje każde poruszenie, przez które Duch Św. działa w naszych sercach i pociąga do zjednoczenia z Logos”⁷⁰⁸.

Duch Święty budzi w naszych sercach głęboką, mistyczną odpowiedź na działanie Wcielonego Słowa, które przyszło do nas w komunii. Duch objawia nam rzeczywistą obecność Chrystusa i ogrom Jego miłości dla nas. Otwiera tajemne wewnętrzne ucho naszego własnego ducha, tak że zdolni jesteśmy rozróżnić czyste tony głosu Chrystusa - Boga - Człowieka, mówiącego w naszych własnych duszach, które tak ściśle zjednoczył ze swoją duszą. Wreszcie, odpowiadając temu poruszeniu Ducha Bożego, zesłanego do naszych serc przez działanie osobistej miłości Chrystusa w nas, jednoczymy w sposób doskonały naszą wolę z wolą Chrystusa, nasze myśli z Jego myślami, nasze serca z Jego Najświętszym Sercem i stajemy się *jednym duchem* z Nim, zgodnie z powiedzeniem św. Pawła: „*Ten zaś, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem*” (1 Kor 6, 17). Wtedy „*Bóg patrząc na nas nie widzi nikogo innego jak*

⁷⁰⁸ Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 271 - 272.

tylko Chrystusa, swego umiłowanego Syna, w którym sobie upodobał’ (MP s.260) ⁷⁰⁹.

Widzieliśmy, że to przez akt własnej woli, że Chrystus staje się obecny w cudzie przeistoczenia konsekrowanej hostii. Scheeben mówi nam, że jest tylko jeden powód, dla którego Chrystus chce być obecny w Eucharystii, a to ten, by mógł zjednoczyć się sam indywidualnie z każdym z nas w komunii i stać się jednym ciałem z nami, aby mógł stać się człowiekiem w każdym człowieku, przyjmując ludzką naturę każdego, w jedności ze swoją własną. Jasne jest więc, że w tym sakramencie Chrystus przychodzi do każdego z najgorętszą i osobistą miłością i że nasze przyjęcie sakramentu nie byłoby ważne, gdybyśmy nie rozpoznawali tej miłości i szczerze nie pragnęli oddać się Jemu, jak On oddaje się nam, w jedności naszej woli z Jego wolą w czystej miłości. W tym sakramencie jest nie tylko bosko oświecony intelekt i wola żyjącego i działającego Chrystusa, ale także Jego pamięć. I tutaj również stajemy wobec działania, które przewyższa wszystko, co można sobie wyobrazić wedle naszego własnego doświadczenia. Pamiętajmy, że msza uobecnia nam ofiarę Kalwarii. Jezus nie potrzebuje sakramentalnej tajemnicy, by samemu sobie uobecnić Kalwarię. *„Msza nie jest dla Niego tym, czym dla nas, pamiątką męki, bo mocą hipostatycznego zjednoczenia widzi teraz, jak widział wówczas, wszystko i wszystkie wieki wciąż obecne w Bożej wieczności. Chociaż teraz króluje chwalebnie i wiecznie w niebie, to jednak męka wciąż jest dla Niego obecna. Ale także - i o tym musimy koniecznie pamiętać - msza daje nam Chrystusa w Jego męce. To znaczy, że i my, którzy uczestniczymy we mszy i przyjmujemy Go w komunii, jesteśmy dla Niego obecni w Jego Męce”* (LAH s.307) ⁷¹⁰.

Głębie naszych dusz, ze wszystkimi naszymi grzechami, słabościami, cierpieniami, ograniczeniami i doświadczeniem, są szeroko otwarte dla oczu ducha Zbawiciela w Getsemani i na krzyżu. Już wówczas tacy, jakimi jesteśmy teraz, z naszym usposobieniem, słabością, dobrymi i złymi pragnieniami, byliśmy żywi w Jego umyśle. To na podstawie tej druzgocącej prawdy papież

⁷⁰⁹ Por. T. Merton, *Monastic Peace ...*, dz. cyt. s. 259 - 260.

⁷¹⁰ Por. T. Merton, *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 306 - 307.

Pius XI mógł powiedzieć, że wolno nam wierzyć, iż nasze obecne wysiłki umiłowania Chrystusa, a szczególnie chęć pocieszenia Odkupiciela w komunii wynagradzającej, przyniosły Mu rzeczywiście ulgę w męce przed dwoma tysiącami lat. „*Bo jeśli ze względu na nasze grzechy, które były wtedy przyszłymi, ale przewidzianymi grzechami, dusza Chrystusa (w agonii) smutna była aż do śmierci, to nie ulega wątpliwości, że otrzymał wtedy również немало pociechy z naszych aktów wynagradzających, także przewidzianych, kiedy zjawił się anioł z nieba, aby pocieszyć Jego serce, znękanę przez udrękę i smutek*” (*Miserentissimus Redemptor*, 8 maja 1928)⁷¹¹.

Tu dochodzimy do rozróżnienia, które musimy uczynić, jeżeli mamy właściwie zrozumieć Eucharystię. Brak tego rozróżnienia wprowadza pomiędzy teologów i kaznodziejów oraz ludzi modlitwy zamieszanie i trudności, a co gorsze, czasami wywołuje jałowe dyskusje i nieporozumienie. Bo wydaje się, iż niektórzy myślą, że Chrystus Eucharystyczny jest tylko Chrystusem uwielbionym, królującym w niebie, inni zaś mówią o Nim tak, jak gdyby w istocie jest On równocześnie jednym i drugim. Substancja Ciała Chrystusa uobecniająca się dzięki słowom konsekracji jest żywą, rzeczywistą substancją Ciała, w którym Chrystus jest naturalnie obecny w niebie. Jest to więc substancja Ciała uwielbionego, to nie umarłe, ukrzyżowane Ciało, nawet nie cierpiące Ciało, wyposażone w śmiertelne życie. „*Chrystus eucharystyczny jest nieśmiertelny. To jest Ciało Króla chwały*” (ChŻ s.50)⁷¹².

Musimy jednak pamiętać, że we Mszy Świętej następuje podwójna konsekracja. Postacie chleba i wina są konsekrowane osobno, tak że Ciało Chrystusa obecne na ołtarzu jest mistycznie oddzielone od Jego Krwi. Dzięki temu rozdzieleniu Chrystus zostaje poświęcony Ojcu w formie ofiary. Dlatego uwielbione Ciało Chrystusa bez cierpienia, bez jakiegokolwiek fizycznej zmiany w Jego istocie znajduje się mistycznie w tych samych warunkach, w jakich odpokutował On grzechy świata na krzyżu. Dlatego też we Mszy Świętej obecny jest na ołtarzu Chrystus ukrzyżowany. To Chrystusa, który cierpiał za nas,

⁷¹¹ Por. T. Merton, *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 274 - 275.

⁷¹² Por. T. Merton, *Chleb ...*, dz. cyt. s. 49 - 50.

Christum passum, ofiarujemy Ojcu, nie zaś Chrystusa uwielbionego, aczkolwiek to uwielbione Ciało Chrystusa znajduje się tu jako ofiara. Jaka jest więc różnica? Chrystus Król i Najwyższy Kapłan, królując w chwale i działając przez osobę swojego poświęconego kapłana, uobecnia swoje uwielbione Ciało i Krew pod postaciami sakramentalnymi. Ciało, które jest obecne, jest prawdziwym, żywym Ciałem Chrystusa w chwale. Taka jest rzeczywista obecność na skutek przeistoczenia. Ale prócz tej prawdziwej sakramentalnej obecności urzeczywistnionej przez słowa konsekracji, jest także obecność Chrystusa ukrzyżowanego, jako rezultat symbolicznego rozłączenia Ciała i Krwi Pana. Obecny w swoim chwalebny Ciele dzięki przeistoczeniu, w symbolicznym obrzędzie uobecnia się jako *Ukrzyżowany*. I tę to drugą obecność możemy bardziej właściwie nazwać *tajemnicą*, używając słowa tajemnica nie tylko w sensie czegoś niepojętego, ale w dawnym znaczeniu Bożego działania, objawiającego interwencję wiecznego Boga w przestrzenno-czasowym świecie dla zjednoczenia z Nim ludzi ⁷¹³ .

Teologowie spierają się, czy ta obecność Chrystusa w tajemnicy jest obecnością Chrystusa cierpiącego (*Christus passus*), a może nawet ściślej, męki Chrystusa (*Passio Christi*). Wśród tych zaś, którzy utrzymują, że to sama męka jest obecna, niektórzy świadczą, że obecna jest raczej jako *prawdziwa moc działania czy oddziałująca rzeczywistość*, natomiast Dom Odo Casel twierdzi, że we mszy męka Chrystusa staje się obecna w rzeczywistym, ponadczasowym i obiektywnym sensie i że tajemnica obrzędu uobecnia nasze odkupienie nie tylko w jego skutkach, ale w jego istocie. „*Ofiara Eucharystii nie jest jakimś innym aktem Chrystusa, powtarzającym Jego ofiarę na krzyżu, ani nawet powtórzeniem tego samego aktu, jest to ten sam akt, antycypowany na Ostatniej Wieczerzy i uwieczniony na naszych ołtarzach, a nawet, mógł Casel dodać, w udziale innych sakramentów*” (ChŻ s.57) ⁷¹⁴ .

Jakakolwiek byłaby ewentualna konkluzja Kościoła wyciągnięta z tej dysputy teologów, wszyscy muszą zgodzić się z papieżem Piusem XII, który

⁷¹³ Por. T. Merton, *Chleb ...*, dz. cyt. s. 54 - 55.

⁷¹⁴ Por. Tamże, s. 57.

powiada w *Mediator Dei*, że we mszy „Ofiara Odkupiciela jest nadal okazywana w cudowny sposób przez zewnętrzne znaki, które są symbolami Jego śmierci, że Eucharystia jest punktem kulminacyjnym i ośrodkiem chrześcijańskiej religii i że wszyscy powinni sobie uprzytomnić, iż możliwość uczestniczenia w tajemnicy Eucharystii, w odkupiającej ofierze Chrystusa na krzyżu jest ich głównym obowiązkiem i zaszczytem” (DQ s.284) ⁷¹⁵ .

Jezus Chrystus w Eucharystii jest prawdziwie całym Chrystusem, żywym, uwielbionym, z wszystkim, co ma i czym jest, ciało i dusza, człowiek i Bóg, to jednak w najważniejszym, szczególnym znaczeniu Eucharystii mamy tu przed sobą Chrystusa ukrzyżowanego, Chrystusa - Odkupiciela. Jego prawdziwa obecność przemawia do nas w słowach św. Pawła, napominającego nas: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu (Ef 5, 1-2). Jasne jest, że skoro Ciało i Krew Chrystusa stają się dla nas obecne tutaj w formie ofiary, Jego dusza jest także obecna w najbardziej szczególny sposób - z tymi dyspozycjami, z jakimi się za nas ofiarował. Tutaj we mszy stajemy wobec tego samego Chrystusa, który istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci - i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8) ⁷¹⁶ .

Jeżeli mamy zjednoczyć się z Jego ofiarą najdoskonalej, musimy starać się, tak jak to tylko możliwe, o zjednoczenie z tymi dyspozycjami Jego duszy. Jest to jeden z głównych tematów *Mediator Dei*. Cytując św. Augustyna, Pius XII mówi, iż w sakramencie ołtarza *Kościół widzi, że w tym, co ofiarowuje, sam jest ofiarowany*. Jeśli jednak sakramenty i msza mają osiągnąć pełny efekt w sercach wiernych, każdy musi uczynić osobisty i wewnętrzny wysiłek, aby właściwie usposobić swoje własne serce i zjednoczyć je z sercem Chrystusa.

⁷¹⁵ Por. T. Merton , *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 284.

⁷¹⁶ Por. T. Merton , *Basic Principles of ...*, dz. cyt. s. 163 - 164.

„Aby ofiara z chleba i wina, poprzez którą wierny składa Boską Ofiarę... Miała pełny skutek, konieczne jest, by sam siebie... dołączył jako ofiarę” (Mediator Dei). Co to znaczy? To znaczy przede wszystkim, że „wiara każdego musi być jeszcze bardziej gotowa do działania przez miłość, że pobożność musi się stać żarliwszą i bardziej prawdziwą, a wreszcie, że musimy dzielić z Chrystusem nie tylko pragnienie chwały Jego Ojca, ale także starać się jak najbardziej upodobnić do Jezusa w cierpliwości, łagodności, posłuszeństwie, pokorze i miłości, z którą On znosił swe największe cierpienia” (DQ s.293) ⁷¹⁷ .

Wysiłki każdego indywidualnego chrześcijanina, by odzwierciedlić cnoty i nakazy Chrystusa, nie kończą się na moralnej, doskonałości jednostki. Musimy stale pamiętać, że nie jesteśmy uświęceni jako izolowane jednostki, ale jako członki żywego organizmu Kościoła. Jesteśmy uświęceni *jako członki jeden drugiego*. Wzrost każdej indywidualnej osoby wedle wzoru cnót Chrystusa przyczynia się do tym większego upodobnienia całego Kościoła z Chrystusem i udoskonala jego zjednoczenie z Boskim Oblubieńcem. Chodzi tu więc nie tylko o indywidualne naśladowanie boskiego Odkupiciela i doskonalenie własnego życia, ale ponad wszystko o Chrystusa żyjącego coraz doskonalej w swoim Kościele, na mocy faktu, że Jego Duch obejmuje coraz pełniej i głębiej w posiadanie wszystkich Jego indywidualnych członków, łącząc ich coraz doskonalej między sobą i z Nim ⁷¹⁸ .

Dlatego wszystkie cnoty Chrystusa ukrzyżowanego powinny znaleźć odzwierciedlenie u wiernych z szczególnym ukierunkowaniem: ku ich jedności w Chrystusie. Cierpliwość Zbawiciela musi odzwierciedlać w naszym życiu nie tylko fakt, że znosimy się wzajemnie, ale że przebaczamy jeden drugiemu, aby coraz ściślej łączyć się z Chrystusem. Jego miłość winna płonąć w naszych sercach nie tylko po to, abyśmy sami stawali się doskonalsi, ale także dlatego, abyśmy mogli doskonalej dzielić z naszymi braćmi, a nawet z naszymi nieprzyjaciółmi, pokój i radość zmartwychwstałego Chrystusa. Nasza pokora ma być kierowana nie tylko ku ozdobie naszej własnej duszy pięknem duchowym,

⁷¹⁷ Por. T. Merton , *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 293.

⁷¹⁸ Por. T. Merton , *Waters of Siloe ...*, dz. cyt. s. 123 - 124.

które przynosi, ale przede wszystkim ku zachowaniu nas w trwałym zjednoczeniu węzłem pokoju z naszymi braćmi i przełożonymi. To samo dotyczy naszego posłuszeństwa, naszych długich cierpień, naszej łagodności, jałmużny, naszych uczynków miłosierdzia i całej reszty. Wszystko służy do budowy Ciała Chrystusowego⁷¹⁹.

O nastawieniu duszy Chrystusa obecnej na ołtarzu w Najświętszym Sakramencie łatwo można dowiedzieć się z ustępów Listu do Hebrajczyków, określających Chrystusa jako najwyższego kapłana i ofiarę w jednej prawdziwej ofierze. Ponad Wszystko jest wierny Bogu (Hbr 3, 2). Ale jest także wierny swoim wybranym, „*swemu własnemu domowi a Jego domem my jesteśmy, jeśli ufność i chwalebą nadzieję aż do końca wytrwale zachowamy*” (3, 6). „*On odpocznie po swych czynach*” (4, 10), ale widzi nas wszystkich, albowiem „*nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek*” (4,13). Nie Patrzy na nas krytycznym wzrokiem surowego sędziego. „*Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie współczuł naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu*” (4, 15). „*Pokorny jest w swoim arcykapłaństwie*” (5, 5), które jest doskonale i wieczne, *przeto i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga* (7, 25), *bo żyje zawsze, aby wstawiać się za nami* (7,25). „*Oczywiście jest On święty, niewinny, nieskalany oddzielony od grzeszników, wywyższony ponad niebiosy*” (7, 26). Jest to konieczne, bo „*gdyby... był na ziemi, to nie byłby kapłanem*” (8, 4). Ofiarując za nas swoją krew, w niebie ciągle zachowuje dyspozycje, które psalmista przepowiedział mówiąc o Nim i które zdezaktualizowały bezowocne ofiary Starego Prawa: to nastawienie, z jakim ofiarował siebie na Kalwarii. „*Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiaty, lecz otwarłeś mi uszy. Całopalenia i żertwy za grzech nie żądałeś, wtedy powiedziałem: Oto przychodzę, w zwoju księgi o mnie napisano: jest moją radością, Mój Boże, czynić Twą wolę*” (Ps 40, 7-8). To doskonale posłuszeństwo woli Ojca jest jądrem ofiary Chrystusa i naszych ofiar. „*Na mocy tej woli*

⁷¹⁹ Por. T. Merton , *Trappist Life ...*, dz. cyt. s. 314.

uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10, 10)⁷²⁰.

Dlatego nie potrzeba już na ziemi krwawych ofiar, nie potrzeba żadnych innych niż ta, która została raz na zawsze złożona przez Chrystusa, bo tam, *„gdzie... jest odpuszczenie (grzechów), tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy”* (10, 18). Na koniec te najpiękniejsze ze wszystkich wersety: *„Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości. A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają”* (Hbr 5, 7-9). Tutaj, w kilku słowach, mamy obraz Odkupiciela, który staje się sam obecny w swojej doskonałej ofierze na ołtarzu we mszy. Mamy także wzór, do którego musimy się upodobnić, jeśli chcemy zjednoczyć się z Nim. Bo gdy przystępujemy do ołtarza, same czynności, które wykonujemy, przypominają nam, że *„musimy być posłuszni Chrystusowi tak, jak On był posłuszny Ojcu swemu, bo jak Ojciec posłał Go na świat, tak Jezus nas posłał”* (J 17,18)⁷²¹.

W sakramencie Eucharystii Ciało Chrystusa obecne jest przede wszystkim jako przyczyna naszego uświęcenia, to Ono bowiem w stanie mistycznej ofiary uobecnia zbawczą ofiarę na Kalwarii. Mamy następnie Ciało Chrystusa w *postaci* aktualnej łaski, która jest wynikiem męki. O tym później dowiemy się więcej. Wreszcie mamy Ciało Chrystusa jako źródło naszej szczęśliwości w niebie, ponieważ to właśnie Ciało, ukryte w sakramencie, jest źródłem światła i chwały, i pod działaniem Jego woli i Jego miłości dla nas udzieli nam wizji Boga. Tak oto stwierdzamy, że ta niewypowiedziana tajemnica Bożej miłości daje nam literalnie w całej prawdzie przedsmak naszego szczęścia w niebie. W komunii bowiem przyjmujemy Tego, który jest samym źródłem i istotą naszego szczęścia w Bogu. Gdy klęczymy po mszy na dziękczynienie, jakże możemy nie usłyszeć w naszych sercach cichego dźwięku głosu, który powie

⁷²⁰ Por. T. Merton, *Chleb ...*, dz. cyt. s. 61.

⁷²¹ Por. Tamże, s. 63.

nam pewnego dnia, jeżeli pozostaniemy Mu wierni: „*Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata*” (Mt 25, 34). Posiadanie nieba jest posiadaniem chwały Chrystusa. W komunii (i rzeczywiście jest to jeden z najbardziej godnych uwagi, a także najmniej docenianych skutków komunii) Chrystus daje nam siebie w swoim chwalebnym ciele i duszy, wraz ze swoją boskością, aby być naszym szczęściem. „*Nie posiadamy Go jeszcze w jasnej wizji, a tylko mocą nadziei. Stąd ważne jest przystępowanie do komunii z sercem oczyszczonym nie tylko z grzechów i powiązań, ale także z pojęć o szczęściu zbyt niskich i materialnych, przeszkadzających w doskonałości naszego zjednoczenia z Nim*” (LAH s.312)⁷²².

Jest także bardzo ważne, abyśmy dla oczyszczenia naszych serc i doskonalszego wniknięcia w radość komunii ze zmartwychwstałym Chrystusem usiłowali uwolnić się z ciasnych ograniczeń indywidualnej pobożności, która traktuje komunię jako schronienie przed kłopotami i smutkami codziennego życia i w efekcie odcina nas od duchowości Mistycznego Chrystusa. To nieświadomy i niedostrzeżony infantylizm skłania niektóre pobożne dusze do traktowania komunii jedynie jako źródła osobistej pociechy, a spotkanie ich z Chrystusem Eucharystycznym jako okazję do zatonięcia w ciemności i słodczy własnego subiektywizmu i zapomnienia o Wszystkim innym⁷²³.

To prawda, że komunia wynosi nas ponad troski i kłopoty codziennego życia, i prawda, że Chrystus Eucharystyczny przychodząc do nas przynosi nam pokój i oświecenie ducha, które wznosi myśl ponad poziom pojęć i obrazów i pozwala jej odpocząć jakby w rozjaśnionej ciemni duchowego zrozumienia. Ale ten mistyczny *sen* prawdziwie oświeconego umysłu jest w rzeczywistości czuwaniem dojrzałej i doskonałej duszy, która znalazła Chrystusa, odkrywając zarazem, że wszelka wielkość redukuje się w jedność w Nim. To jest istotne zrozumienie wzniosłej, obiektywnej rzeczywistości, która czyni nas wszystkich *jednym* w Chrystusie. Ale uczynienie z komunii schronienia przed

⁷²² Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 311 - 312.

⁷²³ Por. Tamże, s. 313.

rzeczywistością, przed społeczną odpowiedzialnością, przed troskami dojrzałej osoby oznacza odejście od Chrystusa w ciemność i inercję naszej własnej subiektywności. Komunia nie jest ucieczką od życia ani uchylaniem się od rzeczywistości, ale pełnym przyjęciem odpowiedzialności naszego członkostwa w Chrystusie i całkowitym oddaniem siebie życiu i celom Mistycznego Ciała Chrystusa. Najwyższą radością jaką daje eucharystyczna komunია jest nadzieja na pełną chwałę Chrystusa, która pewnego dnia będzie objawiona w Jego Kościele. Skoro Eucharystia oznacza nie tylko prawdziwe Ciało Chrystusa, ale także Jego Ciało Mistyczne, istnieją więc także trzy obecności Mistycznego Ciała we mszy świętej: pierwsza bierze udział w Jego męce, druga uczestniczy w łasce, którą zlewa na nią, aby ją uświęcić, i wreszcie, całe Mistyczne Ciało jest obecne we mszy w oczekiwaniu chwały, mocą nadziei, która ożywia cały Kościół i pobudza go do wołania tak, jak to czyni na końcu w Apokalipsie: „Przyjdź, Panie Jezu”⁷²⁴.

⁷²⁴ Por. T. Merton, *Chleb ...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

3.5 Wizja doskonałej świętości

Fundamentem życia chrześcijańskiego i początkiem świętości jest wiara w Chrystusa, w tajemnicę Jego życia i zmartwychwstania. Doskonałością chrześcijańską czyli świętością w pełnym tego słowa znaczeniu nie jest piękno moralne osiągnięte bez udziału Boga. Stanowi je działanie Chrystusa w nas dzięki wierze. Również wiara nie jest wynikiem jedynie ludzkich wysiłków i osiągnięć, ale jest darem. Przez dar wiary człowiek w pewien sposób dotyka Boga. Wchodzi w kontakt z Jego rzeczywistością. Dzieje się to jednak w ukryciu, jakby w mroku, ponieważ nic dostrzegalnego, nic zrozumiałego dla zmysłów i ludzkiego rozumu nie potrafi objąć istoty Boga takiego, jaka ona jest sama w sobie. Wiara przekracza granice zmysłów i rozumu, ponieważ sam Bóg w niej się objawia. W tym objawieniu oczekuje On jedynie pokornego przyjęcia Jego prawdy objawionej i to na takich warunkach, na jakich On sam udziela się ludziom i poprzez ludzi. Chrystus ustanowił swój Kościół, żeby sprawdzać natchnienia przychodzące do nas z głębi naszych sumień. Zestawia je z Objawieniem obiektywnym. Posługuje się przy tym nieomylnymi gwarancjami przekazywanymi przez tych, którzy są następcami Apostołów Chrystusa i przemawiają w imieniu Chrystusa, głoszą Jego orędzie zbawienia⁷²⁵.

Wiara udziela człowiekowi światła do przyjęcia prawd, które zostały objawione. Są one zawarte w Piśmie Świętym oraz nauce Kościoła i bogatej jednolitej tradycji katolickiej, sięgającej od pierwszych Apostołów, pierwszych papieży i najwcześniejszych Ojców, poprzez Doktorów i teologię aż do naszych czasów. Dar wiary udziela światła do przyjęcia tych prawd i do ich zrozumienia. Natomiast bez tego daru nadprzyrodzonej wiary przedmiot tych prawd pozostaje obcy i niezrozumiały. Jaka jest istota tego daru? Dar nadprzyrodzonej wiary jest łaską przynoszącą światło i impuls dla umysłu i dla woli, aby doprowadzić człowieka do aktów żywej wiary. Sam człowiek może jedynie przygotować się do otrzymania tego daru, ale w swej istocie zawsze jest ona darem Bożym. Nikt bowiem nie przychodzi do Chrystusa, jeśli Ojciec go nie pociągnie

⁷²⁵ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 193 - 194.

swoim Boskim działaniem. Wiara jako akt, w odróżnieniu od cnoty będącej całkowicie darem Bożym, jest przede wszystkim zgodą ludzkiego intelektu. Nadprzyrodzona cnota wiary nie niszczy naturalnych zdolności poznawczych człowieka. Ubogaca ona umysł ludzki, wprowadzając go w posiadanie prawdy, której rozum sam ze swej natury, przy pomocy własnych sił, nie byłby w stanie osiągnąć. Chociaż nie jest ona oczywistością, to jednak daje pewność poznania Boga takim, jakim On jest w swej Istocie. Wiara nadprzyrodzona nie jest poglądem na *abstrakcyjną Praprzyczynę*, do której stwierdzenia można dojść za pomocą logicznego wnioskowania na podstawie dowodów dostarczonych przez świat stworzeń. Jest ona pewną drogą do żywego kontaktu z żywym Bogiem⁷²⁶.

Wiara nadprzyrodzona daje pewność, ponieważ motywem zgody rozumu na prawdy objawione jest autorytet Boga objawiającego. Nie daje ona jednak poznania oczywistego. Dlatego życie wiary według określenia Thomasa Mertona stanowi zawsze pewnego rodzaju skok w przepaść. Wiara wymaga bowiem pełnego oddania się, moralnej odwagi i heroicznej ufności. Potrzebna jest pomoc łaski Bożej, aby móc iść w tym mroku wiary, w której dokonuje się tajemnica spotkania i zjednoczenia z Bogiem. Prawdziwa wiara jest bowiem odrzuceniem wszystkiego, co nie jest Chrystusem, aby całe życie i cała rzeczywistość była poszukiwana i odnaleziona w Bogu. Wiara nadprzyrodzona, będąca pierwszym stopniem nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem, jest nie tylko działaniem oświecającej łaski na ludzki rozum w kierunku wzbudzenia aktów wiary. Stanowi ona nie tylko ubogacenie intelektu przez wejście w posiadanie prawdy, której on sam nie potrafi osiągnąć swymi naturalnymi siłami. Podobny proces dokonuje się także w sferze woli. Kiedy bowiem wola odpowie pozytywnym działaniem przez przyjęcie prawd objawionych przez Boga, wówczas zostaje ona udoskonalona w całym swoim działaniu. Decyzja na długotrwały i ciężki trud pozbywania się wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu i utrudnia zjednoczenie z Nim byłaby niemożliwa bez uprzedniego uzyskania

⁷²⁶ Por. T. Merton, *The Challenge of ...*, dz. cyt. s. 68 - 69.

nadprzyrodzonej perspektywy i umiejętności patrzenia na wszystko w świetle wiary⁷²⁷.

Przyjmując, że świętość polega na uczestnictwie w wewnętrznym życiu Boga, Jego poznaniu i miłości, autor *Nowego Posiewu Kontemplacji* ukazuje wiarę jako jedyną drogę do poznania Boga. Nie wystarcza bowiem, że Bóg jest obecny w stworzeniach przez swoją moc twórczą, swoją wiedzę i miłość, swoją wszechobecność i opatrność. Boga znają i prawdziwie kochają tylko ci, których On sam dopuszcza do współuczestnictwa w swojej wiedzy o Sobie i miłości do Siebie. Dlatego Bóg sam przerzuca pomost nad niezmierną przepaścią oddzielającą Stwórcę od stworzeń, aby mogły Go one miłować nie tylko jako Stworzyciela, ale jako Przyjaciela i Ojca. Czyni to przez udzielenie ludziom swego własnego życia, do którego wprowadzeniem jest nadprzyrodzona wiara. W tym celu Ojciec przebywający w głębi wszystkich swoich stworzeń posyła ludziom Swoje Słowo i Swojego Ducha. Tylko w ten sposób można wejść w życie Boga i poznać Go w Jego własnej Istocie. Wiara w Chrystusa objawiająca miłość Ojca ku ludziom jest sercem chrześcijańskiej wiary i początkiem chrześcijańskiej świętości⁷²⁸.

Nadprzyrodzona cnota nadziei stanowi uzupełnienie wiary. Wiara daje poznanie Boga, którego nie widzimy. Natomiast przez nadzieję wchodzi się w posiadanie Boga, nie odczuwając Jego obecności. Cnota nadziei, chociaż jeszcze nie jest miłością jednoczącą w pełni z Bogiem, jest jednak czymś znacznie więcej, niż tylko poznaniem Boga przez wiarę. Bez nadziei, zauważa Merton, wiara daje tylko poznanie Boga. Nadzieja zaś przekazuje człowieka w ramiona Bożego miłosierdzia. Równocześnie cnota nadziei prowadzi do miłości. Uprzedza swoim działaniem cnotę i akty miłości. Człowiek staje się zdolny kochać Boga dlatego, ponieważ pokłada w Nim nadzieję i ufa Bogu dla Jego miłości ku ludziom⁷²⁹.

W codziennym życiu niejednokrotnie zaczyna się od pierwszego rodzaju nadziei, kiedy kocha się Boga, ponieważ pokłada się w Nim nadzieję. Natomiast

⁷²⁷ Por. P. Burton, *Merton Vade ...*, dz. cyt. s. 137 - 138.

⁷²⁸ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 201 - 202.

⁷²⁹ Por. Tamże, s. 204.

gdy nadzieja osiąga wyższy stopień doskonałości, wtedy ufność kieruje się wprost ku Bogu, dla Jego miłości ku ludziom. Na tym poziomie doskonałości nadzieja i miłość współdziałają razem i obie dochodzą do celu w Bogu. Cnota nadprzyrodzonej nadziei stanowi obok wiary niejako drugi motor życia nadprzyrodzonego. Wychodzi ona dalej niż cnota wiary, a przy tym udoskonala samą wiarę i równocześnie stanowi przejście do miłości nadprzyrodzonej. Jeżeli człowiek nie jest ożywiony nadzieją w miłość Boga ku ludziom, nie może prawdziwie poznać Chrystusa. W takiej sytuacji potrafi jedynie przez wiarę osiągnąć pewien stopień poznania, ale nie osiągnie tego zjednoczenia, które wraz z poznaniem Chrystusa prowadzi do poznania Ojca. Takie bowiem zjednoczenie możliwe jest dopiero wtedy, gdy wiara zostaje dopełniona nadzieją wnikającą w miłość Boga oraz miłością, oddającą Bogu samego siebie bez zastrzeżeń⁷³⁰.

Nadzieja chrześcijańska jest, według określenia Thomasa Mertona, ufnością złożoną przez samego Boga w duszy człowieka jako ukryty dowód Jego miłości. Dlatego poprzez dar nadziei wszystkie prawdy religijne, przyjęte abstrakcyjnie i teoretycznie, zostają ożywione. Stają się one sprawą osobistego wewnętrznego przekonania i zaangażowania. To wszystko, co pojmuje się drogą studium w teologii, a wiara poznaje w mroku, staje się posiadaniem przez nadzieję. Dlatego też cnota nadziei wraz z dwiema pozostałymi cnotami teologicznymi jest bramą do kontemplacji, czyli doświadczalnego poznania rzeczy boskich. Tej zaś rzeczywistości można doświadczyć tylko wtedy, gdy w pewnej mierze stają się posiadaniem. Wiara ani nadzieja nie potrafią jednak udzielić jasnego widzenia Boga. Dlatego też w określeniu natury teologicznej cnoty nadziei istotnym elementem jest to, że jednoczy ona z Bogiem w pewnym duchowym mroku. Nie przeszkadza to jednak, że pokładający nadzieję w Bogu wchodzi w Jego posiadanie. Nadzieja jest bowiem ufnością złożoną przez Boga w ludzkim sercu jako ukryty dowód, że Bóg przez miłość bierze człowieka w swoje posiadanie. Ufający Bogu już w pewnym stopniu należy do Boga,

⁷³⁰ Por. T. Merton, *Ślub konwersacji* ..., dz. cyt. s. 65 - 66.

a należeć do Boga, stwierdza Merton, znaczy tyle, co Go posiadać. Bóg bowiem całkowicie oddaje się tym, którzy powierzają się Jego miłości⁷³¹.

Nadzieja nadprzyrodzona musi całkowicie opierać się na Bogu. Oparta na doczesności nie jest w ogóle cnotą teologiczną. Próby życia uderzające w same podstawy cierpliwości, wspaniałomyślności i długomyślności służą w rzeczywistości w Bożych zamiarach do coraz większego udoskonalenia nadprzyrodzonej nadziei. Oczyszczają one nadzieję z wyłącznie naturalistycznych motywacji oraz służą do ugruntowania jej wyłącznie na Bogu, do usunięcia wszelkiego widzialnego oparcia, sztucznej podpory, jakiej się niekiedy szuka w tym świecie. Nadzieja zaś opierająca się na doczesnej sile albo doczesnym szczęściu nie jest cnotą nadprzyrodzoną. Jest czysto ludzka i nie potrafi udzielić nadprzyrodzonej siły. Ważnym sprawdzianem nadprzyrodzonego charakteru cnoty nadziei jest jej proporcjonalność do stopnia wyrzeczenia⁷³².

Merton uważa, że cnota nadziei domaga się wyrzeczenia, ale nie oznacza to pogardy dla dóbr stworzonych. Postawa wyrzeczenia uwalnia od tego, co nie jest Bogiem, aby rzeczy stworzone nie były przeszkodą, lecz stały się środkiem prowadzącym do Boga. Ogołacając ze wszystkiego, daje ona wszystko z powrotem w posiadanie człowiekowi. Uwolnienie od nieuporządkowanego posiadania rzeczy tego świata poprzez teologiczną cnotę nadziei przynosi prawdziwą z nich radość. Dopóki zaś nadprzyrodzona cnota nadziei nie wzniesie człowieka ponad sprawy doczesne, nie dojdzie on nigdy do właściwego używania tego, co w człowieku i w świecie jest prawdziwym dobrem. W nadziei odnajduje człowiek siebie i wszystkie inne dobra stworzone, gdyż przez nadzieję wszystkie te dobra ukazują się takimi, jakimi one są w Chrystusie. Wszystkie rzeczy na tym świecie są jednocześnie i dobre i niedoskonałe. Ich dobro świadczy o miłości i dobroci Boga, ale ich niedoskonałość jako stworzeń domaga się ich wyrzeczenia, ażeby żyć pełnią nadziei. Rzeczy stworzone same w sobie są niewystarczające. Trzeba wyjść poza nie do Boga, w którym odnajdują swoje prawdziwe istnienie i są pełne obietnic⁷³³.

⁷³¹ Por. M. Mott, *Seven Mountains ...*, dz. cyt. s. 83 - 84.

⁷³² Por. Tamże, s. 88.

⁷³³ Por. T. Merton, *Bieg ku ...*, dz. cyt. s. 374 - 375.

Rezygnacja z dóbr świata nie znaczy, żeby one były bez wartości. Wyrzeczenie jest świadectwem tego, że dla chrześcijanina dobra ziemskie posiadają wartość tylko wtedy, jeżeli stają się częścią obietnicy. Same rzeczy stworzone *potrzebują* także ze strony człowieka tej postawy ukształtowanej przez cnotę nadziei, aby mogły spełnić swoje przeznaczenie. Jeżeli człowiek czyni z nich zły użytek, niszczy je razem z sobą. Jeżeli natomiast, kierowany cnotą nadziei, potrafi się nimi posługiwać zgodnie z wolą Boga, wtedy podnosi je razem z sobą ku Bogu. Chrześcijańska nadzieja opiera się całkowicie na Bogu. Bóg jako Najwyższe Dobro jest zasadniczym przedmiotem tej cnoty. Inne dobra są drugorzędnym jej przedmiotem ⁷³⁴ .

Nadzieja chrześcijańska jest całkowitym zaufaniem Bogu, że udzieli On nie tylko zbawienia, ale także i tych dóbr naturalnych, które są potrzebne do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Tylko taka nadzieja jest pewna i nie może doznać zawodu, gdy człowiek pokłada całą ufność w miłości Boga. Wszelka inna nadzieja, to znaczy spodziewająca się od Boga czegokolwiek poza Jego miłością, może się skończyć zawodem i rozczarowaniem. Nie znaczy to jednak, aby zakreślać granice nadziei pokładanej w Bogu. Byłoby to grzechem. Grzech zamyka miłość w więzieniu ludzkiego egoizmu. Zachodzi on szczególnie wtedy, gdy ostatecznym celem ludzkiego serca staje się coś stworzonego, co całkowicie wytrąca człowieka ze służby żywemu Bogu ⁷³⁵ .

Każdemu przysługuje prawo szukania i kochania wszelkiego dobra, o ile ono staje się środkiem do miłości Boga. Nie ma rzeczy, o którą nie można by prosić Boga, jeżeli to pragnienie podyktowane jest tym, żeby Bóg był bardziej kochany przez nas lub przez innych ludzi. Jeżeli jednak ktoś chciałby kochać Boga jako cel ostateczny pokładając jednocześnie nadzieję nie tylko w Nim, ale także w czymś innym, wtedy jego miłość Boga oraz nadzieja w Bogu nie jest już tym, czym być powinny. Nikt bowiem nie może dwom panom służyć bez reszty. Jeżeli zamiast ufać przede wszystkim Bogu, ufa się bardziej inteligencji, sile i roztropności, wtedy wszystkie te środki dane przez Boga, żeby odnaleźć do

⁷³⁴ Por. T. Merton, *Zapiski współwinnego ...*, dz. cyt. s. 393 - 394.

⁷³⁵ Por. T. Merton, *Nowy posiew ...*, dz. cyt. s. 313 - 314.

Niego drogę, przyniosą nieuchronnie zawód. Zaufać bowiem rzeczom widzialnego świata, stwierdza Merton, to skazać się na rozpacz, ponieważ nic stworzonego nie przynosi właściwej korzyści bez nadziei. Z drugiej strony chrześcijańska nadzieja, chociaż całkowicie opiera się na Bogu, dotyczy nie tylko nieba, ale całego świata, nie jest zogniskowana jedynie w rzeczywistości nieba. Niebo jest tylko przygotowaniem do ostatecznego wypełnienia. Doktryna powszechnego zmartwychwstania uczy, że chwała Bożej miłości ma być w pewnym sensie ogólnym dobrem wszystkich stworzeń. Ma być udziałem nie tylko dusz tych, którzy zostali zbawieni w Chrystusie, lecz także ich ciał, jak też całego materialnego świata⁷³⁶.

Chrześcijańska cnota nadziei jako całkowite zaufanie Bogu nie może oznaczać wyręczenia się Bogiem w tym, co należy do człowieka. Właściwe zaufanie Bogu pociąga za sobą także zaufanie do tych naturalnych pomocy, które przy współdziałaniu łaski doprowadzają człowieka do Boga. Jeżeli Bóg jest dobry i jeśli rozum ludzki jest Jego darem, to należy okazać zaufanie Bogu i Jego dobroci, posługując się władzami ludzkiego rozumu oraz pozwalając, dzięki wierze, podnosić, uzdrawiać i przekształcać światło rozumu. Podobnie skoro Bóg jest miłosierny, a wola człowieka jest darem tego miłosierdzia, to trzeba zaufać Bogu, posługując się darem wolnej woli. Należy też pozwolić nadziei i miłości oczyszczać i wzmacniać osobistą wolność ludzką, aby na tej drodze osiągnąć autonomię dzieci Bożych. Niektórzy ludzie sądzą, że ufają Bogu, gdy w rzeczywistości grzeszą przeciw nadziei, nie używając danej im przez Stwórcę woli i władzy rozumu. Samo zaufanie łasce nie wiele pomoże, jeżeli brak odwagi w podejmowaniu aktów woli, odpowiadającej natchnieniom łaski. Nic nie znaczy bierne poddawanie się woli Boga, jeżeli nie podejmuje się wysiłku dla wypełniania Jego przykazań. Zaufaniu łasce winno koniecznie towarzyszyć zaufanie danym człowiekowi przez Stwórcę naturalnym władzom, choć nie dlatego, jakoby stanowiły wyłączną własność człowieka, ale dlatego, że są darem

⁷³⁶ Por. J. Griffin, *Follow the Ecstasy ...*, dz. cyt. s. 181 - 182.

Boga. Zawierzenie łasce Bożej wymaga zaangażowania wolnej woli człowieka. Bez tego świadomego zaangażowania udzielenie łaski byłoby bezcelowe⁷³⁷.

Uczestnictwo człowieka w świętości Boga dokonuje się przez udzielenie człowiekowi daru życia Bożego. Pierwszym etapem wejścia w posiadanie tego daru jest wiara nadprzyrodzona. Dzięki niej sam Bóg objawia się człowiekowi przekraczając granice zmysłów i rozumu ludzkiego. Wiara nadprzyrodzona jest pierwszym stopniem nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem. Kolejny etap tego zjednoczenia dokonuje się poprzez cnotę nadziei. Stanowi ona uzupełnienie wiary. Wiara daje poznanie Boga, którego nie widzimy. Przez nadzieję zaś wchodzimy w posiadanie Boga, nie odczuwając Jego obecności. Jednakże ani wiara, ani nadzieja nie mogą dać jasnego widzenia Boga. Tylko miłość daje poznanie Boga takiego, jakim On jest w swej istocie. Bóg jest Miłością. Miłość, o której tutaj mowa, dotyczy przede wszystkim wewnętrznego życia Boga, samej Jego Istoty, która jest Miłością. W nadmiarze swej dobroci udziela Bóg tego daru ludziom będącym w jedności z Chrystusem przez wiarę i chrzest. Człowiek sam nie byłby zdolny, aby zjednoczyć się z Bogiem na tym poziomie życia nadprzyrodzonego, gdyż przewyższa ono całkowicie naturalne siły człowieka⁷³⁸.

Naturalna dobroć człowieka, jego zdolność do miłowania, jest zawsze w pewien sposób samolubna, jeśli nie wzniesie się ponad porządek naturalny. Dopiero gdy człowieka przeniknie nieskończenie bezinteresowna miłość Boża, wtedy działanie ludzkie staje się podobne do Bożego działania. Gdy zaś ten proces przekształcenia przez miłość Bożą dokona się całkowicie, człowiek zostaje bez reszty włączony w nurt życia Bożego. Taka doskonałość jest udziałem świętych. Ażeby poznać i umiłować Boga takiego, jakim jest w swej Istocie, trzeba wejść w sanktuarium Jego Miłości. Podobnie, aby wejść w Jego Świętość, trzeba samemu stać się świętym i doskonałym na wzór Jego doskonałości. Jedno i drugie jest niedostępne na drodze wyłącznie ludzkiego wysiłku. Dlatego sam Bóg wychodzi do człowieka ze swoim darem, aby

⁷³⁷ Por. T. Merton, *The School of ...*, dz. cyt. s. 93 - 94.

⁷³⁸ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 211 - 212.

człowiek mógł Go osiąść poprzez miłość. Czyni to udzielając daru życia Bożego. W tym celu Ojciec przebywający w głębi stworzeń i w duszy ludzkiej posyła Swoje Słowo i Swego Ducha. W ten sposób wprowadzony w życie Boże potrafi człowiek poznać Boga w Jego Miłości. Miłość Boża wprowadza człowieka w Miłość Samego Boga, ażeby Jego Miłość działała i miłowała przez człowieka oraz przez wszystkie jego działania wypełnione Bogiem. To jest właśnie stan, który nazywamy świętością. Nikt nie osiągnie prawdziwego szczęścia, szukając go wyłącznie dla siebie. Prawdziwe szczęście znajduje się jedynie na drodze bezinteresownej miłości, która staje się doskonalsza w miarę udzielania się innym. Dlatego Bóg, który jest Najwyższą Miłością, uczynił z tej zasady udzielania się innym podstawowe prawo naszego istnienia, rozwoju i doskonałości. Człowiek kochając innych ludzi równocześnie najlepiej kocha samego siebie, a w bezinteresownym wysiłku dla innych najpełniej rozwija osobiste zdolności i doskonali swoje działanie⁷³⁹.

W konkretnej realizacji planu zbawienia Bóg najpełniej objawił swoją miłość i przekazał ją ludziom w Osobie i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Aby poznać tę Chrystusową miłość, nie wystarczy wiedzieć o niej. Trzeba osobiście doświadczyć w głębi własnej osoby, że człowiek jest przez Chrystusa kochany i że w Jego miłości, poprzez Ducha Świętego, Ojciec objawia swoją miłość ku ludziom. Poznać to wszystko znaczy poznać naprawdę Chrystusa. Tylko sam Bóg, jako Najwyższa Miłość, udzielając daru swojej miłości może oczyścić z niedoskonałości ludzką miłość i uwolnić Ją od samolubnego *Ja*, aby z kolei przemienić ją w miłość odzwierciedlającą Jego życie w Trójcy Świętej⁷⁴⁰.

Dopóki zaś miłość Boża nie obejmie człowieka i całkowicie go nie przeniknie, w zjednoczeniu doskonałej miłości, człowiek wciąż pozostaje rozdzielony, poróżniony z innymi i z samym sobą, a wszelka jedność między ludźmi będzie zawsze rzeczą niestałą, trudną, pełną zawodów, pozbawioną trwałej spoistości. Udzielenie miłości Bożej człowiekowi, aby posiadał zdolność

⁷³⁹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 217.

⁷⁴⁰ Por. Tamże, s. 219.

kochania na miarę samego Boga, zaczyna się już od chwili przyjęcia sakramentu chrztu. Praktycznego znaczenia w życiu duchowym człowieka nabiera jednak dopiero w chwili, kiedy człowiek staje się zdolny do świadomych aktów miłości. Odtąd ta szczególna obecność Boga w człowieku zależy od ludzkiej woli. Życie ludzkie staje się szeregiem aktów wyboru pomiędzy fikcją własnego fałszywego „ja”, karmionego samolubnymi pragnieniami i ślepymi namiętnościami a prawdziwą ludzką osobowością, którą Bóg pragnie ukształtować w człowieku na wzór Chrystusa⁷⁴¹.

W tym celu Chrystus przekazał Kościołowi sakrament Eucharystii jako szczególne źródło nadprzyrodzonej miłości oraz jako sakrament jedności. W tym sakramencie Chrystus jednoczy się z każdym z osobna i między sobą w jedno Mistyczne Ciało złączone wzajemną miłością w Duchu Świętym. Chrystus rozpoznaje siebie, kiedy ludzie zjednoczeni z Nim przez miłość poznają się wzajemnie po tym, jak Jego miłość przejawia się w nich i przynagla ich do coraz większej wzajemnej miłości. W ten sposób Chrystus ukryty w bliźnich objawia się znakiem swojej obecności. Całe życie ludzi zjednoczonych z Chrystusem w Jego miłości napełnia się Jego poznaniem i odkrywaniem Go w swoim życiu⁷⁴².

Świętość w ujęciu Tomasza Mertona oznacza nie tylko obdarowanie uczestnictwem świętości Boga, lecz także odpowiedź ze strony człowieka. Po rozpatrzeniu tego, co ontologiczne dla świętości w człowieku, należy z kolei zastanowić się nad sposobami odpowiedzi na dar świętości. Będzie to zatem rozpatrzenie świętości na płaszczyźnie moralnej. Tajemnicą wszelkiej świętości, według Mertona, jest doskonale zgodzanie się z wolą Bożą w rzeczach, które nie zależą od człowieka, a doskonale posłuszeństwo Bogu we wszystkim, co jest zależne od człowieka. Chodzi więc o taką postawę, aby tak w życiu wewnętrznym jak i w zewnętrznym działaniu dążyć wyłącznie do spełnienia się woli Boga. W tym ujęciu autor *Posiewu kontemplacji* wyraził fundamentalną zasadę życia duchowego dotyczącą realizacji świętości w jej aspekcie

⁷⁴¹ Por. T. Merton, *Dancing in the Water* ..., dz. cyt. s. 108 - 109.

⁷⁴² Por. Tamże, s. 111.

responsoryjnym. Doskonałe zgadzanie się z wolą Bożą w rzeczach, które nie zależą od człowieka, określane niekiedy jako bierne zjednoczenie się z wolą Bożą, dotyczą sytuacji, które nie zależą od ludzkich pragnień i możliwości. Doskonałe zaś posłuszeństwo w tym, co jest zależne od woli człowieka, to przede wszystkim obowiązki codziennego życia, wobec Boga, ludzi i samego siebie. Zasadnicza myśl Thomasa Mertona koncentruje się wokół dwu zagadnień, którymi są: całkowite zjednoczenie z wolą Bożą w codziennym życiu, oraz zjednoczenie z Bogiem w próbie cierpienia ⁷⁴³ .

Tradycyjna myśl teologiczna ujmuje to zagadnienie jako zjednoczenie z Bogiem na drodze miłości. Zakładając, że doskonałość życia chrześcijańskiego polega w swej istocie na miłości, Thomas Merton stara się dokładniej przeanalizować cały proces tego zjednoczenia z Bogiem poprzez miłość, tak w zwykłych sytuacjach życia, jak w chwilach szczególnej próby, jaką stanowi cierpienie. Rozpatrując zjednoczenie z wolą Bożą, jako podstawowy warunek świętości, Merton rozważa kilka kolejnych zagadnień dotyczących istoty tego zjednoczenia. Najpierw zatrzymuje się nad zagadnieniem poznania woli Bożej, a następnie mówi o jej wypełnieniu na drodze całkowicie świadomej i miłosnej odpowiedzi. Rozpatruje także istotę woli w człowieku oraz zagadnienie czystej, dobrej i prostej intencji mającej ważne znaczenie dla osiągnięcia wysokiego stopnia zjednoczenia z Bogiem w codziennym życiu ⁷⁴⁴ .

Twierdzenie, że świętość polega w swej istocie na całkowitym zjednoczeniu woli ludzkiej z wolą Bożą, chociaż słuszne, to jednak w praktyce często ulega uproszczeniu, co prowadzi do fałszywego rozumienia świętości. Dlatego Tomasz Merton poddaje to zagadnienie gruntownej analizie, przestrzegając przed niebezpieczeństwem błędnego pojmowania tej nadprzyrodzonej rzeczywistości. Świętość nie polega jedynie na samym wypełnieniu woli Bożej, ale na tym, by rzeczywiście chcieć i pragnąć tego, czego Bóg chce. Aby zaś chcieć tego, czego Bóg pragnie, trzeba znać Jego wolę. Zakłada to nie tylko stałą gotowość i dążenie do poznawania woli Bożej, ale także konieczność

⁷⁴³ Por. P. Ogórek , *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 221.

⁷⁴⁴ Por. Tamże , s. 226.

uświadomienia sobie, że to poznanie nie zawsze jest tak oczywiste, jak powszechnie się uważa. Aby pragnąć tego, czego Bóg chce, trzeba najpierw starać się poznać Jego wolę. W jaki sposób? Merton mówi o tym szeroko przy zagadnieniu modlitwy, której jedną z podstawowych funkcji jest kształtowanie, pogłębianie i rozwijanie moralnego sumienia, poprzez które człowiek rozpoznaje wezwanie Boże. Poznanie woli Bożej na drodze modlitwy suponuje umiejętność posługiwania się naturalnym darem rozumu. Jeżeli bowiem Stwórca obdarzył człowieka rozumem, to jest Jego wolą, aby przy pomocy tego daru człowiek starał się choćby częściowo zrozumieć zamiary Boga wobec własnej osoby i tym sposobem wejść w Jego plany, łącząc się z nimi dobrowolnym i rozumnym współdziałaniem. Merton wyraźnie dezaprobuje postawę człowieka, który pod pozorem zdania się na wolę Bożą w ogóle nie przypatruje się działaniu Boga w świecie i w życiu ludzkim ⁷⁴⁵.

Wysiłek ludzkiego rozumu na drodze rozeznania woli Bożej staje niejednokrotnie w obliczu sytuacji, które są tajemnicą. Nie zawsze wiemy, co jest wolą Bożą wobec nas. A dzieje się to częściej, niż przypuszczamy. Czy wobec tego nie byłoby bardziej słuszne przyjąć postawę *chcieć cokolwiek Bóg chce* i nie starać się zbyt wniknąć w tajemnicę Jego woli? Otóż: chcieć zbyt dociekać tajemnice woli Bożej i pragnąć: cokolwiek Bóg chce - są to dwie postawy, z których żadna nie prowadzi do świętości. Pierwsza postawa jest pretensjonalnym wnikaniem w rzeczywistość tajemnicy, o której Chrystus mówi, że należy tylko do Ojca. Natomiast postawa *cokolwiek Bóg chce*, bez wysiłku zrozumienia, czego naprawdę Bóg oczekuje od człowieka, chociaż skrajnie przeciwna pierwszej postawie, jest niemniej fałszywa i niebezpieczna. O ile bowiem w pierwszej postawie brak uświadomienia sobie granic ludzkiego poznania w sprawach boskich, to druga zdradza brak wypełnienia podstawowych zadań w płaszczyźnie ludzkiego działania, właściwego istocie rozumnej i wolnej ⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 230 - 231.

⁷⁴⁶ Por. T. Merton, *Seeds of ...*, dz. cyt. s. 116 - 117.

Stwierdzając, że bardzo często nie wiemy dokładnie, co jest wolą Bożą, Merton równocześnie uważa, że pomimo to należy starać się poznać wolę Bożą. To poznanie jest konieczne, aby we wszystkim, co Bóg nakazuje, być Mu posłusznym, a równocześnie unikać tego, czego On zabrania. Świadome dążenie do poznania woli Bożej jest koniecznym warunkiem, aby rzeczywiście chcieć tego, czego On pragnie, a odrzucać wszystko, co On każe odrzucać. Niewątpliwym drogowskazem ułatwiającym rozpoznanie woli Bożej w codziennym życiu są Jego przykazania. Jeżeli nie ma woli wykonania Bożych przykazań, to - jak zauważa Merton - niewiele znaczy tzw. bierne poddawanie się woli Bożej. Przyjąwszy postawę czynnego zaangażowania w poznaniu i wypełnianiu woli Bożej, należy rozwiązywać wszystkie problemy codziennego życia, konfrontując je ze znanymi Bożymi przykazaniami. W razie niepewności, trzeba działać zgodnie z tym, co w sumieniu uzna się za niewątpliwą nakaz woli Bożej. Merton jednak przyznaje, że wola Boża, chociaż Duch Święty pozwala ją czasem bardzo wyraźnie poznać, pozostaje zwykle taką samą tajemnicą, jak i sam Bóg. Dlatego też pragnienie rozpoznania woli Bożej dotyczy bardziej pewnych sygnałów tej woli, niż jej najgłębszej istoty. Wszystko co istnieje i co się zdarza daje świadectwo woli Bożej. Jednakże dostrzeżenie jakiegoś znaku jest czymś innym, niż jego interpretacja. Pierwszym warunkiem poprawnej interpretacji jest obowiązek przyjmowania znaków w ten sposób, jak one jawią się w rzeczywistości. Trzeba równocześnie uświadomić sobie, że znak pozostaje znakiem, który objawia a zarazem ukrywa oznaczaną rzeczywistość. Niejednokrotnie nie jest on do końca odczytany. Z wszystkich rzeczy i zdarzeń oznajmiających wolę Bożą tylko niewiele może być interpretowanych przez umysł ludzki. W tych zaś, które mogą być interpretowane, jeszcze mniej znajduje się ludzi zdolnych do ich zrozumienia i wytłumaczenia ⁷⁴⁷.

Uświadomienie sobie podstawowej różnicy, jaka zachodzi między sygnałem czyli znakiem, a rzeczywistością oznaczaną, uwalnia od pomyłek utożsamiania znaku z istotną treścią woli Bożej. Byłoby to nieodróżnieniem niewidzialnej rzeczywistości od widzialnych znaków, które jedynie wskazywały,

⁷⁴⁷ Por. H. Nouwen, *Spotkania z Mertonem* ..., dz. cyt. s. 157 - 158.

gdzie należało jej szukać, ale jeszcze nie stanowiły objawienia istotnej treści woli Bożej. Trzeba iść za drogowskazem, aby dojść do celu, ale nie wolno zatrzymywać się zbyt przy samym znaku. Aby głębiej wniknąć i rozpoznać tajemnicę woli Bożej, należałoby uczestniczyć w wizji proroków. Prorocy bowiem byli ludźmi zawsze uczulonymi na boskie światło ukryte pod zasłoną przedmiotów i zdarzeń, aby widzieć przebłyski Bożego światła tam, gdzie inni dostrzegali jedynie zwykły bieg wypadków. Zwyczajnie nie zawsze wiemy, co jest wolą Bożą wobec nas. A dzieje się to częściej niż przypuszczamy. Trzeba jednak, uczy Merton, starać się poznać wolę Bożą, gdyż postawa bierna *chcieć, czego Bóg chce* stwarza niebezpieczeństwo niedostrzegania działania Bożego w świecie, a co za tym idzie, sprzeniewierzenia się wprost woli Bożej z powodu zawinionego jej nierozpoznania. Z drugiej jednak strony, ponieważ najczęściej spotykamy się z pewnymi tylko znakami i sygnałami woli Bożej, zachodzi potrzeba posiadania pokory uznającej, że nie wszystko może być jako wola Boża jednoznacznie i bezbłędnie rozpoznane. Nie można zbyt gwałtownie wdzierać się w otaczającą nas rzeczywistość bez niebezpieczeństwa utraty poszanowania, jakimi odznaczeni się prorocy, i łatwo przyjąć postawę bezczelnych wróżbitów. Wola Boża, podkreśla Merton, nie jest tak tanią tajemnicą, żeby można ją było otworzyć takim kluczem, jakim zwyczajnie posługuje się człowiek. Dlatego postawa milczenia w obliczu tych znaków, które manifestują wolę Bożą, a których sens jest zakryty i nie łatwo czytelny, jest najbardziej słuszną i właściwą⁷⁴⁸.

Zbyt łatwe mówienie o woli Bożej świadczy, jak stwierdza Merton, o niezrozumieniu, że stanowi ona świętą i głęboką tajemnicę. Tego *spoufalenia się z wolą Bożą* nie może usprawiedliwić fakt, że codzienne ludzkie życie jest jakby zatopione w tej tajemnicy. Dla wielu osób religijnych to *spoufalenie się z wolą Bożą* przemienia się niemal w jej lekceważenie, a czasem nawet pogardę. Tymczasem wola Boża jest mocą udzielaną w każdej chwili w tym celu, aby stała się życiem naszego życia. Stanowi ona działającą potęgę i moc stwórczą, która ożywia wszystko, nadaje kierunek wszystkiemu co istnieje, kształtuje

⁷⁴⁸ Por. H. Nouwen, *Spotkania z Mertonem ...*, dz. cyt. s. 162 - 163.

w istniejącym już świecie nowe byty i stwarza całe nowe światy. To, co nazywamy wolą Bożą jest, według określenia Mertona, *strumieniem miłości i mądrości Boga*, który kieruje wszystkimi wolnymi i koniecznymi elementami. Jest przyczyną przyczyn, prowadzi prowadzących i rządzi rządzącymi. Nawet ci, którzy przeciwstawiają się Bogu, spełniają nieświadomie Jego wolę. Bóg bowiem w swoim działaniu, w swojej miłości i mądrości ustawia wszystko ku dobru tych, którzy Go znają, szukają i starają się poddać swoją wolność posłuszeństwu Jego zamiarom. „*Wszystko, co dzieje się za wolą Boga, wyraźnie czy w ukryciu, dzieje się dla Jego chwały, dla dobra tych, których On wybrał i dopuścił do uczestnictwa w swej stwórczej i zbawczej woli*” (SM s.166) ⁷⁴⁹ .

Merton głosi, że świętość nie polega jedynie na wypełnieniu woli Boga, ale na całkowitym zjednoczeniu woli ludzkiej z wolą Bożą poprzez miłość. Nie wystarczy wypełniać wolę Bożą, ale trzeba rzeczywiście pragnąć tego, czego Bóg pragnie. Świętość bowiem polega na zjednoczeniu z Bogiem. Nie wszyscy zaś, wypełniający Jego wolę, są z Nim naprawdę zjednoczeni. Nawet grzesznicy, poprzez skutki swoich grzechów, przyczyniają się, wbrew swojej woli, do wypełnienia woli Boga. W rzeczywistości jednak nie pragną tego, czego Bóg od nich oczekuje, inaczej by nie grzeszyli. Można również nieświadomie wypełniać wolę Bożą. Niekoniecznie trzeba ją znać, aby ją pełnić. „*Jednakże człowiek, jako istota obdarzona rozumem i wolą, powinien starać się, aby choć w części dążyć do poznania zamiarów Boga wobec własnej osoby, by móc świadomie wejść w Jego plany, realizować je w dobrowolnym i rozumnym współdziałaniu*” (CJS s.235) ⁷⁵⁰ .

Samo życie ludzkie zawiera podstawowe wezwanie Boga, który powołał człowieka do istnienia. To wezwanie może być jednak w różny sposób podjęte przez człowieka. Różnorodna postawa człowieka w tej płaszczyźnie ujawnia się już w odpowiedzi na pytania, czym jest życie i jaki jest cel ludzkiej egzystencji? Człowiek istnieje po to, aby się zbawić i przyczyniać się do powiększenia chwały Bożej. Z równą słusnością można stwierdzić, że właśnie w tym celu należy być

⁷⁴⁹ Por. H. Nouwen , *Spotkania z Mertonem ...*, dz. cyt. s. 165 - 166.

⁷⁵⁰ Por. P. Ogórek , *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 234 - 235.

posłusznym przykazaniom i stosować się do pewnych rad. Oba twierdzenia w swej wewnętrznej treści wydają się być poprawne. Jednakże, jak stwierdza Merton, być posłusznym przykazaniom, by w ten sposób osiągnąć zbawienie, nie jest jeszcze dowodem doskonałego zjednoczenia z wolą Bożą. Nawet znajomość całej teologii moralnej, etyki i prawa kanonicznego, może zdaniem Mertona jedynie dopomóc przejść przez życie, trzymając się pewnych wskazówek woli Bożej, nie osiągając jednak całkowitego oddania się Bogu. Bez tego zaś nie można osiągnąć świętości⁷⁵¹.

Wolą Bożą jest urzeczywistnienie prawdziwej osobowości każdego człowieka w Chrystusie, dlatego też często wyraża się ona w żądaniu poświęcenia i ofiary. Trzeba bowiem wyjść poza ciasne granice własnego egoizmu, aby odnaleźć prawdziwe *ja*, osobistą tożsamość w Chrystusie. W ostatecznym wyniku najgłębszą treść i znaczenie woli Bożej wypełnia człowiek w całkowitym oddaniu się Bogu. Bóg nie potrzebuje ludzkich ofiar, ale pragnie samego człowieka i to całego. Jeżeli zaś nakazuje pewne akty posłuszeństwa, to nie dlatego, żeby one miały być końcem naszego rozwoju. Są jedynie podstawowym warunkiem. Prawdziwym zaś końcem i celem tych wymagań jest miłość, zjednoczenie z Bogiem i przeobrażenie się w Chrystusa. Tu najlepiej sprawdzają się słowa Chrystusa: *Ażeby zachować życie, trzeba je najpierw utracić*. Życie w Bogu może być tylko niesamolubną miłością. W związku z zagadnieniem pragnienia i wypełnienia woli Bożej Thomas Merton podejmuje jeszcze inne zagadnienie. Stawia on pytanie, czy wolą Bożą jest, aby każdy człowiek doszedł do tego, co teoretycznie biorąc wydaje się być dla człowieka najdoskonalszym? Jeżeli polega ono na tym, żeby człowiek pragnął wypełnić zawsze i tylko to, czego Bóg pragnie, to świętość wymaga doskonałej zgodności z wolą Bożą. Absolutna zaś doskonałość jest niemożliwa dla człowieka. Albowiem, aby w pełni złączyć się z wolą Bożą, należałoby koniecznie poznać ją tak, jak sam Bóg ją zna. Jest to dla człowieka niemożliwe. Wynika stąd wniosek, że ludzka doskonałość wyraża się głównie w mocnym postanowieniu czynienia tego, co jest niewątpliwie wolą Bożą i w ogólnej

⁷⁵¹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 237.

postawie posłuszeństwa wobec niej w tym co ją wyraża ale nie jest jeszcze dostatecznie poznane. By jednak osiągnąć takie usposobienie ducha, trzeba się odwołać do najwyższych motywów religijnych⁷⁵².

W realizacji świętości nie wystarczy ograniczyć się do wypełnienia woli Bożej dlatego, że jest nieunikniona. Nie wystarczy wypełniać ją z poczucia samego obowiązku, lecz dlatego, że się ją kocha. Byłoby jednak błędem, stwierdza Merton, aby człowiek będący daleko od doskonałego umiłowania woli Bożej uważał, że doskonałość polega na działaniu zgodnie z tym stopniem miłości, jakiego jeszcze nie osiągnął. Nie jest wolą Boga, aby człowiek był jej posłuszny, przedstawiając Bogu jednocześnie fałszywe swoje wnętrze i nie dojrzałe usposobienie. *„Trzeba najpierw prosić Boga o wewnętrzną doskonałość i starać się o nią, nie można więc uważać siebie wobec Niego za doskonalszego, niż się jest w rzeczywistości. Wydaje się rzeczą gorszą mówić Bogu: Bądź wola Twoja, a potem robić całkiem coś przeciwnego. Lepiej postępować jak syn z przypowieści, który powiedział: Nie pójdę, ale potem poszedł pracować do winnicy, niż jego brat, który powiedział: Idę Panie, a mimo to nie posłuchał Ojca”* (CJŚ s.244)⁷⁵³.

Kto, wypełniając wolę Bożą, pragnie zawsze osiągnąć abstrakcyjnie najwyższy standard doskonałości, tym samym dowodzi, że trzeba mu jeszcze w tej dziedzinie wiele się nauczyć. Bóg bowiem nie wymaga, aby każdy człowiek doszedł do tego, co teoretycznie wydaje się być najwyższym i najdoskonalszym. Lepiej, stwierdza Merton, być dobrym zamiataczem ulic, niż złym pisarzem, sprawnym barmanem niż lichym doktorem. A skruszony łotr na krzyżu umierający z Jezusem na Kalwarii był o wiele doskonalszy niż cnotliwi, którzy przybili Chrystusa do krzyża⁷⁵⁴.

Zanim Bóg każe cokolwiek czynić człowiekowi, chce przede wszystkim, aby człowiek istniał. Dlatego to, co czyni człowiek, jest zależne od tego, kim on jest. Jego istnienie z samej swojej natury zawiera cały kodeks praw i sposobów postępowania zamierzonych w człowieku przez Boga, który powołał go do

⁷⁵² Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 242 - 243.

⁷⁵³ Por. Tamże, s. 244.

⁷⁵⁴ Por. F. Dell'Isola, *Thomas Merton ...*, dz. cyt. s. 169 - 170.

istnienia. Jeżeli nadto Bóg pragnie, aby człowiek żył nie tylko jako istota rozumna, ale jako *nowy człowiek*, odrodzony przez Ducha Świętego w Chrystusie, to winien on dążyć do odtworzenia w sobie życia i miłości Wcielonego Syna Bożego. Dlatego trzeba żyć według przykazań, rad i według ducha Chrystusowego. Należy pilnie badać Pismo święte i usiłować zrozumieć Ewangelię, ażeby uświadomić sobie, kim jest Jezus i jakie są Jego przykazania. Jest też rzeczą konieczną szukać Chrystusa tam, gdzie można Go znaleźć żyjącego wśród ludzi na ziemi, to jest w Jego Kościele. Kończąc swoje refleksje w tym przedmiocie Thomas Merton ukazuje istotę doskonałego zjednoczenia z wolą Bożą. Doskonałe ukochanie woli Bożej jest tak ścisłym z Nim zjednoczeniem, że sam Bóg w jednej i tej samej chwili objawia się i wypełnia swoją wolę w głębiach ludzkiej duszy. Wynikająca stąd działalność jest zarówno całkowicie ludzka jak i całkowicie Boża. Jednakże to, co stanowi jej istotę, pochodzi wyłącznie od Boga. Ze strony człowieka jest to jedynie darem przyjętym dla ofiarowania Bogu z powrotem, w milczącym hołdzie dla Jego Najwyższej Miłości⁷⁵⁵.

Przyjmując, że podstawowym warunkiem w realizacji świętości jest nie tylko wypełnienie woli Bożej, ale także jej pragnienie i zjednoczenie woli ludzkiej z wolą Bożą, Thomas Merton zwraca uwagę jeszcze na jeden moment tego zjednoczenia. Stwierdza mianowicie, że nie ma doskonałego zjednoczenia, jeśli spełnia się wolę Bożą dlatego, aby się jedynie zbawić, czyli dla własnej korzyści. Taka świętość byłaby naznaczona samolubnym posłuszeństwem. Merton przestrzega przed upatrywaniem prawdziwego szczęścia w innej nagrodzie, niż w samym zjednoczeniu z Bogiem. Jeżeli będziemy szukać innej nagrody, zauważa on, niż samego Boga, być może, że ją osiągniemy, ale nie zdobędziemy pełnego szczęścia. Czy wobec tego konieczność bezinteresownej postawy wymaga wyrzeczenia się wszelkich własnych korzyści? Czy nie jest to całkowicie sprzeczne z naturą ludzką, dążącą ustawicznie do szczęścia? To trudne zagadnienie próbuje o. Tomasz wyjaśnić przy pomocy pojęcia czystej, dobrej i prostej intencji. Stwierdza, iż sekretem czystej intencji nie jest absolutne

⁷⁵⁵ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 110 - 111.

wyrzeczenie się wszelkich własnych korzyści. Ta intencja staje się dostatecznie czysta, jeśli utożsamiamy naszą korzyść z chwałą Bożą stwierdzając, że nasze szczęście polega na spełnianiu Jego woli. Identyfikuje ona szczęście osobiste z ogólnym dobrem wszystkich umiłowanych przez Boga. „Szuka swojej radości nie gdzie indziej, jak tylko w wypełnieniu woli Boga, pragnącej dobra wszystkich ludzi, aby się w tym objawiła Jego chwała” (TMB s.174) ⁷⁵⁶ .

Czysta intencja stanowi zatem najskuteczniejszy sposób szukania osobistego dobra i szczęścia w samym Bogu. Bez czystej intencji wola ludzka poddaje się wprawdzie woli Bożej, ale przedkłada nad nią własną wolę i co za tym idzie, oddziela jedną od drugiej. Pozostaje wtedy wybór pomiędzy dwoma możliwymi wyjściami: spełnieniem woli Bożej albo pójściem za własną. W rezultacie wola Boża nie jest wtedy absolutnym dobrem, ale przedstawia różną wartość: większą, jeśli jest po linii ludzkiej woli, mniejszą, gdy nie daje jej bezpośredniego zadowolenia, a żadną, jeśli domaga się wyrzeczenia własnych samolubnych korzyści. Zagadnienie czystej intencji, której Merton poświęcił wiele uwagi, nie jest zagadnieniem wyłącznie teoretycznym, lecz stanowi bardzo ważny moment na drodze dążenia do świętości. Tutaj należy szukać przyczyn, dlaczego wielu ludzi mimo wielkiego wysiłku nie osiąga autentycznej świętości. Prawdopodobnie znane było Mertonowi powiedzenie, że wystarczy chcieć, aby być świętym. „Jednakże samo chcieć bez uświadomienia sobie, że jedynym źródłem świętości jest sam Bóg, prowadzi do licznych pomyłek, których wyrazem są falsyfikaty świętości” (TMB s.183) ⁷⁵⁷ .

Ojciec Thomas Merton tak mocno podkreśla konieczność całkowicie nadprzyrodzonej motywacji w dążeniu do świętości. Wskazuje on, że pragnienie kochania Boga, nawet doskonałego zjednoczenia z Nim nie wiele znaczy i jest bez większej wartości w oczach Boga, jeśli nie jest wzbudzone za natchnieniem Bożym i niekierowane łaską. Czy jednak każde pragnienie zjednoczenia z Bogiem nie jest zawsze wzbudzone przez łaskę? Thomas Merton twierdzi, że nie każde. Uważa, iż istnieje w nas naturalne pragnienie nieba, pragnienie dóbr

⁷⁵⁶ Por. F. Dell'Isola, *Thomas Merton ...*, dz. cyt. s. 173 - 174.

⁷⁵⁷ Por. Tamże, s. 182 - 183.

Bożych. Istnieje również naturalne pragnienie kontemplacji, które zresztą nie musi być nazwane kontemplacją, niemniej istnieje. Nie jest ono jeszcze dostateczną podstawą zasługi ani nie ma nadprzyrodzonej wartości. To swoje stanowisko uzasadnia koniecznością proporcjonalności środków do celu. „*Cel nadprzyrodzony możliwy jest do osiągnięcia tylko poprzez nadprzyrodzone środki. Dlatego Merton mówi, że nasze pragnienie Boga musi wyjść od Niego samego i być kierowane Jego wolą, zanim ma znaczyć cokolwiek w porządku łaski*” (NC s.123) ⁷⁵⁸ .

Poza szczegółowym omówieniem zagadnienia czystej intencji Merton rozpatruje ponadto zagadnienie dobrej i prostej intencji. W tym punkcie swoich wywodów odwołuje się do mistrza Jana Taulera, który obok intencji czystej wyróżnia jeszcze dwie odmiany tejże intencji, z których jedną określa właśnie jako dobrą intencję, a drugą jako intencję prostą. Dobra intencja znaczy, że jest ona czysta i szczerą. Posiada ona nadprzyrodzony charakter i nie jest wynikiem wyłącznie naturalnych pragnień i motywacji. Człowiek kierowany taką intencją stara się wypełniać wolę Boga w tym celu, aby służyć Bogu, a nie, aby przede wszystkim doskonalić siebie dla osobistej satysfakcji. Równocześnie jednak przejawia pewien stopień niedoskonałości. Człowiek kierowany dobrą intencją patrzy jeszcze na samego siebie i swoją pracę jako na coś odrębnego i znajdującego się poza Bogiem. Intencja kieruje się tutaj głównie na stojące przed nim zadania. Kiedy zaś te zadania zostały wykonane, przychodzi zadowolenie z ich spełnienia i oczekiwanie nagrody od Boga. Gdy natomiast działanie jest ożywione prostą intencją, wtedy spełnia się wszystko nie tylko dla Boga, ale niejako w Nim samym. Człowiek jest wtedy bardziej zaabsorbowany Bogiem, który działa przez niego, niż myśli o sobie lub o swojej pracy. Nie oznacza to jednak, aby nie był świadomy tego, co czyni albo jakoby świat rzeczywisty miał być pogrążony w jakiejś słodkiej metafizycznej mgle, zatracając swe wyraźne kontury. Przeciwnie, ten kto działa pod wpływem prostej intencji, potrafi być nawet bardziej uczulony na wymagania swej pracy niż ten, który przy dobrej intencji nie ma tak szerokiej perspektywy. Ten ostatni bowiem,

⁷⁵⁸ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 122 - 123.

kierowany wprawdzie dobrą intencją, ofiaruje swoją pracę Bogu, lecz potem oddaje się jej wykonaniu bez reszty tak, iż często gubi się w gąszczu praktycznych szczegółów⁷⁵⁹.

Według Mertona pierwszym obowiązkiem człowieka religijnego jest cierpieć w milczeniu. Trzeba milcząco znosić wszystkie cierpienia, nie wysuwając nowej filozofii życia z własnego bólu, nie uważając się za męczennika, nie obliczając ceny własnego męstwa, nie pogardzając współczuciem, ani też nie poszukując go chciwie. W przeżywaniu cierpienia, tak jak w całym życiu, konieczna jest szczerłość. Należy przyznać się do własnej słabości i utrapień, ale nie trzeba im robić reklamy. Dobrze jest również uświadomić sobie, że nie jest się zdolnym do cierpienia w wielkim stylu, choć i tę słabość trzeba przyjąć z rodzajem heroizmu. *„Cierpieć dobrze i owocnie jest zawsze rzeczą niełatwą, a trudność ta jest jeszcze większa, gdy brak ludzkiej pomocy i oparcia. Nie należy jednak kusić Boga w cierpieniu, a więc nie sięgać przez pychę po ciężar, którego nie jest się zdolnym udźwignąć”* (SL s.300)⁷⁶⁰.

Trzeba liczyć się nadto z faktem, że dużo trudniej jest znieść długi ciąg niezbyt przykrych cierpień, niż przejściowy atak gwałtownego bólu. W każdym jednak z tych dwóch przypadków rzeczą najważniejszą jest uznać własną słabość, bezradność i konieczność odwołania się do pomocy innych. Trzeba również zgodzić się na przyjęcie tej gorzkiej prawdy, że można stać się nawet ciężarem dla tych, których się kocha. Pełne przyjęcie własnej słabości jest aktem cnoty mogącym wzbogacić w duchowe dobro samą osobę cierpiącą, jak i jej otoczenie. Pozwalać się podeprzeć innym, kiedy już absolutnie nie jest się w stanie obejść bez tej pomocy, wymaga heroicznej pokory i miłości. Jednakże nie można heroicznie cierpieć, jeśli nie dostrzega się wszędzie Chrystusa - tak we własnym cierpieniu, jak i w miłosierdziu tych, którzy pomagają cierpiącemu w jego niemocy⁷⁶¹.

W doświadczeniach cierpienia nie jest istotny ani początek, ani koniec cierpienia. Ani jego przyczyny, ani jego wytłumaczenie również nie mają

⁷⁵⁹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 246.

⁷⁶⁰ Por. T. Merton, *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 299 - 300.

⁷⁶¹ Por. Tamże, s. 302.

znaczenia, poza tym jednym wyjaśnieniem, że jest ono wolą Bożą. Bóg zaś nie chce, aby człowiek cierpiał bezużytecznie. Aby więc uniknąć bezużyteczności cierpienia, należy skierować myśli do Chrystusa na Krzyżu. „*Trzeba cierpieć bez nienawiści, a więc wyrzucić gorycz z własnego serca i poddać się Chrystusowej miłości. Wnieście to umiejętność cierpienia bez liczenia na odpłatę. Takie zjednoczenie z Chrystusem cierpiącym potrafi zapewnić cierpiącemu prawdziwy pokój*” (LAH s.323) ⁷⁶² .

Przeciwieństwem pełnej akceptacji daru świętości jest grzech. Grzech jest całkowitym sprzeniewierzeniem się temu darowi. Postawą mniej wrogą, ale w ostateczności prowadzącą do zaprzepaszczenia szansy osiągnięcia świętości, jest niewierność powszednia. Zagadnienie grzechu rozpatruje Merton w kontekście tajemnicy woli Bożej oraz woli człowieka. Wychodząc z przyjętego przez siebie założenia, że wolność polega na zdolności pełnienia woli Bożej, twierdzi on, że możliwość opierania się woli Bożej wcale nie oznacza doskonałej wolności. Dlatego idąc po tej linii rozważań dochodzi do wniosku, że w grzechu nie ma prawdziwej wolności. Merton widzi grzech nie tylko w utracie czy osłabieniu życia nadprzyrodzonego. Rozpatruje go również na płaszczyźnie naturalnych władz człowieka. Grzech wprowadza zakłócenie w działaniu tych władz. Miłość do rzeczy dla niej samej sprowadza bardzo złe skutki: zaciemnia ludzki umysł, burzy system moralnych wartości i wypacza zdolność wyboru - utrwała swoisty determinizm moralny. W następstwie moralnie złego działania zanika jasne rozeznanie dobra od zła. Grzech nie pozwala dostrzegać prawdziwie woli Bożej. Merton stwierdza, że u ludzi dotkniętych nałogowo grzechem dostrzega się niejednokrotnie, że z czasem stają się oni niezdolni do zrozumienia najbardziej oczywistych zasad moralnych. Skądinąd mogą oni odznaczać się nawet niezwykle talentami, a nawet umieć dyskutować o najsubtelniejszych problemach sumienia. W rzeczywistości nie mają oni najmniejszego pojęcia o tym, o czym rozprawiają, lecz tylko interesują się tym abstrakcyjnie jako pustymi pojęciami. Pragnienie stworzeń dla nich samych utrudnia właściwie zastosowanie zasad moralnych. A choćby to zastosowanie do życia było nawet

⁷⁶² Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 322 - 323.

poprawne, znajdzie się zawsze jakaś ukryta sprawa, której pominięcie dotknie niedoskonałością nawet najszlachetniejsze czyny⁷⁶³.

Grzech jest osłabieniem życia duchowego. Stanowi on przekreślenie ładu i spokoju ducha wynikającego z zachowania woli Bożej. Grzech ukazuje człowiekowi pozorną drogę do wolności. W rzeczywistości zaś jest on ucieczką od wolności dzieci Bożych. Merton zastanawia się także nad tym, co skłania ludzi do złych czynów? Nie jest nim zło, zawarte w tych czynach, ale tkwiące w nich dobro, na które patrzy się w fałszywym świetle. Pozorne dobro tkwiące w grzechu wyraża obrazem przynęty w pułapce. Kiedy osiąga się tego dobra, pułapka się zamyka i następuje obrzydzenie, albo nuda, albo nienawiść. Ludzie, którzy nienawidzą prawdziwego dobra, żyją w świecie złudzeń. Merton głosi, że są oni ludźmi najbardziej nudnymi, gdyż sami są najbardziej znudzeni i uważają, że życie w ogóle pozbawione jest prawdziwego piękna⁷⁶⁴.

Życie dla zadowolenia własnych pragnień, dla własnej przyjemności i wygody, dla powodzenia i sławy nieuchronnie stwarza okazję do grzechów ciężkich. Grzech nie jest sprawą wyłącznie indywidualną, ale posiada wymiar wspólnotowy. Otwiera drogę dla inwazji szatana w świat. Osłabia życie Boże w Mistycznym Ciele Chrystusowym. Jest on też przyczyną wojen. Grzech stanowi odłączenie się od Boga i od tych, którzy Go kochają. Wnosi śmierć duszy. Jest oderwaniem się człowieka od wspólnoty miłości i rezygnacją z potrzeby dzielenia się miłością z innymi. Względna doskonałość, do której winien dążyć każdy chrześcijanin, nie polega na produkcji idealnych aktów cnoty przez dwadzieścia cztery godziny na dobę, ale na życiu, w którym zostaje usunięte i przezwyciężone wszystko, co jest przeszkodą dla miłości Boga. Błędy i pomyłki są częścią ludzkiego życia i to wcale nie najmniej ważną, stwierdza Merton. Jeżeli człowiek posiada pokorę i wiarę w Opatrzność Bożą, dochodzi z czasem do przekonania, że ludzkie błędy nie były tylko nieuniknionym złem, nad którym należało jedynie płakać, uważając je za samą stratę, gdyż wchodzą one w strukturę ludzkiej egzystencji. Popołniając błędy gromadzi się

⁷⁶³ Por. T. Merton, *Wokół zniewolonego umysłu ...*, dz. cyt. s. 193 - 194.

⁷⁶⁴ Por. Tamże, s. 200 - 201.

doświadczenie nie tylko dla siebie, ale i dla innych. A chociaż ono nie uchroni od nowych błędów, czy to w życiu osobistym czy zbiorowym, to jednak posiadają one pewną pozytywną wartość ⁷⁶⁵.

Istnienie człowieka, jak stwierdza Merton, wyraża się w działaniu. Jednakże człowiek całkowicie pochłonięty przez działanie i szukający siebie w efektach swojej pracy jest jak ogień, który nie pragnie płonąć, ale chce jedynie wznosić się kłębamii dymu. Nie można osiągnąć świętości chcąc żyć bezustannie na najwyższym stopniu napięcia swoich władz duchowych. Świętość, podobnie jak szczęście, nie jest sprawą intensywnego przeżywania, ale równowagi, rytmu i harmonii. Muzyka czaruje nie tylko dźwiękiem, ale także ciszą, którą w sobie zawiera, bez tej kolejności dźwięku i ciszy nie byłoby rytmu. *„W działaniu ludzkim jest prawie niemożliwe uniknięcie wszystkich pomyłek. Jednakże życie nie polega na wyciąganiu z wszystkiego jakiegoś pożytku. Życie samo w sobie jest niedoskonałe. Gdyby istoty ziemskie nie doskonaliły się w działaniu, nie wypełniłyby swego powołania, którym jest oddanie chwały Bogu w ukazaniu swej zależności od Boga”* (WD s.88) ⁷⁶⁶.

Przyjęcie daru świętości i jego odrzucenie to przeciwstawne postawy człowieka wobec Boga. Między nimi sytuuje się trzeci sposób odpowiedzi człowieka na ten Boży dar, który można określić jako „*odpowiedź niejednoznaczna*”. Obejmuje ona kilka podrzędnych form, które należy pokrótce omówić. Świętość nie jest według Mertona kopiowaniem choćby nawet najwspanialszych wzorów, a więc nie można dojść do świętości przez kształtowanie siebie na wzór jakiegoś świętego. Kościół kanonizuje świętych i ukazuje ich jako wzory do naśladowania. Kanonizacja nie musi jednak skłaniać do naśladownictwa czyli kopiowania życia świętych, życie to bowiem przebiegało w innych niepowtarzalnych warunkach i okolicznościach. Nie ma dwóch świętych identycznie do siebie podobnych i nie można się uświęcić w sposób właściwy innemu. Naśladowając świętych należy brać od nich tylko to, co istotne, tzn. czerpać z przykładu ich cnót i dostosowywać ten wzór do indywidualnych możliwości i warunków ⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Por. T. Merton, *The Sheltering Sky* ..., dz. cyt. s. 85 - 86.

⁷⁶⁶ Por. T. Merton, *The Wisdom* ..., dz. cyt. s. 87 - 88.

⁷⁶⁷ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 249 - 250.

Być świętym oznacza wejść całkowicie w nurt życia Bożego oraz być przekształconym i przemienionym przez miłość Bożą. Najwięksi święci są zwykle najbardziej ukryci jak Matka Boża i św. Józef. Niepowodzenia w ukazywaniu świętości Matki Chrystusa są dowodem na to, jak głęboko utajona była ta świętość. To, co różni pisarze próbowali o Niej powiedzieć, zauważa Merton, mówi zwykle więcej o nich samych, niż o Najświętszej Pannie. Jej świętość pozostaje dla nas ukryta. Można ją odnaleźć, naśladowując Jej życie i pozostając podobnie jak Ona w ukryciu. Pokora, samotność i ubóstwo Matki Najświętszej są najlepszą drogą do Jej poznania, a przez to i do samego Chrystusa. W osobie Matki Chrystusa odnajdujemy doskonałe ubóstwo i mądrość wszystkich świętych. Doskonałość świętych jest uczestnictwem w Jej doskonałości, gdyż jest wolą Boga, aby wszyscy otrzymywali wszystkie łaski za pośrednictwem Maryi. Bez poznania i ukochania Maryi poznanie Chrystusa jest tylko dociekaniem filozoficznym. Dopiero w Niej poznanie Chrystusa staje się żywym doświadczeniem. Wszelka pokora i ubóstwo, bez których nie możemy poznać Chrystusa, są przede wszystkim Jej własnością. Jej świętość była pełna milczenia, które jest konieczne, aby usłyszeć głos Chrystusa. Wołanie Boga dochodzi do nas poprzez Jej kontemplację⁷⁶⁸.

Wewnętrzne uwolnienie się od swego *ja*, samotność i pokój, bez których nie można zjednoczyć się z Bogiem, osiągnęły w Niej najwyższą doskonałość. Maryja skupia w sobie świętość wszystkich świętych. Pomimo to można mówić o upodobnieniu się do Niej. Ona bowiem w najdoskonalszy sposób uzyskała to podobieństwo, które Bóg w różny sposób chce w nas odnaleźć. Merton uznaje, że trzeba mówić o przywilejach Maryi i nazywać Ją Królową. Najwyższym jednak Jej przywilejem jest doskonałe ubóstwo, a najwyższą chwałą - utajenie się przed światem. Źródłem zaś całej Jej władzy jest to, że jest pokorną służebnicą Pana. Właśnie dlatego, że spośród wszystkich świętych odznacza się najdoskonalszym ubóstwem, że była najbardziej ukrytą i nie chciała niczego mieć na własność, Maryja potrafi najpełniej udzielać ludziom bogactwa łask płynących z nieskończonego oddającego się w miłości Boga. Gdybyśmy nie sławili

⁷⁶⁸ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 316 - 317.

Najświętszej Marii Panny jako Matki Boga, Królowej wszystkich świętych, nadziei całego świata, nasza wiara w Boga nie byłaby doskonała. Patrząc na świętość Matki Bożej możemy prosić Boga o to, co dotyczy realizacji Jego woli. W Niej widzimy, jak wielkich rzeczy może dokonać Bóg w duszach ludzkich ⁷⁶⁹ .

Żaden człowiek jednak, nawet święty, nie potrafi godnie słać chwały Maryi. Gdybyśmy potrafili wypowiedzieć chwałę jak Dante albo św. Bernard, niewiele powiedzielibyśmy w porównaniu z Kościołem, który sam wie, jak o Niej mówić. Stosuje on do Jej osoby natchnione słowa, którymi Bóg określa Swoją Mądrość. Ci zaś, którym Maryja udziela radości swojego ubóstwa i swej prostoty, ci których zapragnie ukryć, tak Jak Ona jest ukryta, stają się największymi świętymi. Istnieje tylko Jeden najdoskonalszy wzór, do którego najbardziej zbliża się Niepokalana Dziewica. Jest nim Jezus Chrystus. Żaden święty nie może stać się wzorem, który miałby przysłonić jedyny wzór, będący żywym odbiciem doskonałości Ojca w niebie ⁷⁷⁰ .

Thomas Merton zauważa w tym kontekście, że w chodzeniu „po śladach” innych ludzi, nawet autentycznie świętych, mogą ukrywać się egoizm i lenistwo. Niektórzy chcą osiągnąć świętość przez naśladowanie tego, co się powszechnie podoba. Są jednak za leniwi, żeby poważnie przemyśleć, czego Bóg naprawdę od nich w ich osobistym uświęceniu oczekuje. Z tym jednak nastawieniem wiele osób wstępuje do klasztoru lub na drogę bardziej intensywnego życia religijnego pozostając w świecie. Chcą szybko chwycić pierwszy nadarzający się im system wewnętrznego udoskonalenia i świętości, aby resztę życia spędzić w tym schemacie. Czytają wiele religijnych i pobożnych książek, nie zastanawiając się, czy to co czytają może mieć jakiś głębszy związek z ich własnym życiem. Główną ich troską staje się zdobycie jak największej ilości formuł i przyozdabianie siebie cechami, które nauczyli się kojarzyć z pojęciem świętości. Chodzą po świecie, jak zauważa Merton, w szatach skrojonych na cudzą miarę i zastosowanych do innych okoliczności ⁷⁷¹ .

⁷⁶⁹ Por. T. Merton , *Cistercian Life* ..., dz. cyt. s. 249 - 250.

⁷⁷⁰ Por. Tamże , s. 252 - 253.

⁷⁷¹ Por. Tamże , s. 256.

Jeżeli czynią to konsekwentnie i wytrwale, niewątpliwie osiągają pewien widzialny skutek, a nawet mogą łatwo wzbudzić podziw u innych. Wówczas podobnie jak artyści o dużym powodzeniu zaczynają się sprzedawać, ale po pewnym czasie już nie wiele można się po nich spodziewać. Są dobrzy, ale nigdy nie staną na właściwym gruncie i wiele energii i dobrych chęci idzie tu na marne. Zadowolili się formą świętości utworzoną według własnej wyobraźni. Bóg, który chce stworzyć w nich odrębną świętość, musi ich przeprowadzić przez prawdziwy czyściec, aby tego dokonać ⁷⁷² .

Realizacja świętości w życiu ludzkim nie ogranicza się do posłuszeństwa i czynienia tego, co okazuje się niewątpliwie wolą Bożą. Domaga się nadto ugruntowania nadprzyrodzonej cnoty miłości. W Mertonowskiej koncepcji świętości wyróżnia się kilka sposobów (dróg), poprzez które następuje ugruntowanie nadprzyrodzonej miłości, stanowiącej istotę doskonałości chrześcijańskiej i świętości. Ten proces dokonuje się głównie na drodze ascezy i modlitwy. Stanowią one podstawowe środki realizacji świętości. Obok ascezy i modlitwy ważne miejsce w uświęceniu zajmuje również praca ⁷⁷³ .

Dążenie do świętości wymaga kultywowania życia wewnętrznego. Pragnąc życia wewnętrznego należy dążyć do wewnętrznej dyscypliny. W przeciwnym razie dążenie do świętości byłoby złudzeniem. Wewnętrzne zdyscyplinowanie, mające na celu doprowadzenie do duchowej wolności i zjednoczenia z Bogiem, musi posiadać w sobie pewien pierwiastek surowości. Inaczej życie duchowe nie mogłoby uwolnić się od namiętności i innych przeszkód w rozwoju świętości. Gdy zabraknie niezachwianej woli, aby w pewnych momentach modlić się i wypełniać umartwienia oraz dotrzymania własnych przyrzeczeń, mimo znacznych trudności i przeszkód, wtedy zbyt łatwo można szukać wymówek dla odstąpienia od realizacji dobra i odejść od celu pod wpływem własnej słabości i zmiennych nastrojów. Świętość, zdaniem Mertona, nie polega wyłącznie na idealnych aktach cnoty, lecz na takim sposobie życia, w którym to wszystko, co jest przeszkodą dla miłości Bożej, zostaje

⁷⁷² Por. P. Ogórek , *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 249.

⁷⁷³ Por. T. Merton , *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 343 - 344.

przewycięzione. Usuwanie przeszkód pojawiających się na drodze rozwoju nadprzyrodzonej miłości stanowi naczelne zadanie ascezy⁷⁷⁴.

Trapista z Gethsemani podkreśla istotną różnicę pomiędzy ascezą naturalną a ascezą praktykowaną w duchu chrześcijańskim. Czyni to dlatego, aby wskazać na istotny cel wszystkich rodzajów ascezy chrześcijańskiej. Ostatecznym celem ascezy jest miłość i zjednoczenie z Bogiem. *„Aby oddać się całkowicie Bogu i zjednoczyć się z Jego wolą, trzeba uprawiać ascezę. Bez niej nie można osiągnąć takiego opanowania namiętności, które jest koniecznym warunkiem zjednoczenia z Bogiem poprzez miłość”* (LAH s.323)⁷⁷⁵.

Asceza chrześcijańska musi mieć charakter nadprzyrodzony. Jej celem nie może być tylko osobiste udoskonalenie albo dobro społeczności, w której żyjemy, ale przede wszystkim zjednoczenie z Bogiem. Istnieje, zdaniem Mertona, tylko jedna prawdziwa asceza: ta, którą kieruje Duch Boży, a nie nasze własne upodobanie. *„Jeżeli człowiek nakáže ciało milczenie, zadając mu gwałt, ciało zemści się. Rozgoryczenie i zły humor - to owoce ascezy, która karcila jedynie ciało. Fałszywy asceta zaczyna od tego, że staje się okrutny dla wszystkich, ponieważ jest okrutny dla siebie. Kończy jednak na tym, że staje się okrutny dla wszystkich z wyjątkiem siebie”* (TL s.339)⁷⁷⁶.

Asceza, którą kieruje Duch Boży, uczy rozróżniać, co jest konkretnie dobre a co złe, co jest godne przyjęcia przez Boga, a co jedynie schlebia korzystnej opinii o sobie samych. Duch Święty ukazuje różnicę pomiędzy ascezą i ofiarą. Asceza ogranicza się w zasadzie do systematycznego kontrolowania i umartwiania własnej natury. Ofiara natomiast idzie dalej, aby ludzką naturę oddać samemu Bogu. Bóg bowiem żąda oddania całego człowieka. Oddanie się Bogu wymaga ascezy, ale asceza nie wystarcza. Chrześcijanin dążący do świętości nie może poprzestać na praktykowaniu samej ascezy, lecz powinien dążyć do zjednoczenia z Bogiem poprzez ofiarę z siebie⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 346.

⁷⁷⁵ Por. Tamże, s. 322 - 323.

⁷⁷⁶ Por. T. Merton, *Trappist Life* ..., dz. cyt. s. 338 - 339.

⁷⁷⁷ Por. Tamże s. 341.

Chrześcijańska asceza jest nieodłączna od wewnętrznego odwrócenia się całej ludzkiej istoty od samego siebie, aby całkowicie oddać się Bogu. Jest to, jak określa Merton, wyrzeczenie się własnej próżni, aby zanurzyć się w pełni bogactwa Boga i Jego stworzeń. Asceza uwalnia od przesadnego przywiązania do własnego *ja*. Uwalnia od *ciała* - w tym znaczeniu, w jakim używa tego określenia Nowy Testament. Nie godzi w ludzką naturę, ani też nie jest ucieczką od materii. Jest natomiast pierwszym i koniecznym warunkiem przeobrażenia ludzkiej istoty, w której zgodnie z planem Bożym również ciało będzie uczestniczyło w boskiej chwale i zostanie przemienione razem z duszą nieśmiertelną. Mówiąc o ascezie należy mieć na uwadze nie tylko umartwienie, lecz także modlitwę. Ponieważ jednak modlitwa będzie stanowić odrębny przedmiot refleksji, dlatego należy się obecnie zapytać, jaka jest istota chrześcijańskiego wyrzeczenia⁷⁷⁸.

Doskonałość chrześcijańskiego wyrzeczenia polega według Mertona na całkowitym oddaniu samego siebie Bogu w łączności z ofiarą Chrystusową. Świętość chrześcijańskiego życia zmierza do urzeczywistnienia pełnej osobowości człowieka w Chrystusie. Dlatego wola Boża w życiu chrześcijańskim często wyraża się w żądaniach poświęcenia i ofiary. Asceza nie jest jedynie sprawą wyrzeczenia się telewizji, alkoholu, papierosów i tym podobnych przedmiotów czy przyjemności. Tym bardziej nie jest obojętnością lub apatią wobec życia. Asceza i podejmowane przez nią wyrzeczenia są wynikiem miłości Boga. Ta rezygnacja z pewnych dóbr jest w istocie tylko jedną z form miłości⁷⁷⁹.

Celem ascezy nie jest okazywanie pogardy dla życia. Asceza, która podejmując wyrzeczenia, nadaje każdej przyjemności piętno grubiaństwa i ohydy, a całe życie ciała uważa za godne potępienia i pogardy, jest zniekształceniem natury, którą Bóg stworzył dobrą i której nawet grzech nie potrafił zupełnie poniżyć. Asceza mija się zupełnie z celem, kiedy robi z nas dziwaków. *„Jej kamieniem węgielnym - poucza Merton, powinna być pokora, a pokora jest przede wszystkim sprawą nadprzyrodzonego rozsądku.*

⁷⁷⁸ Por. T. Merton, *The Monks ...*, dz. cyt. s. 303 - 304.

⁷⁷⁹ Por. T. Merton, *Guide to Cistercian Life ...*, dz. cyt. s. 119 - 120.

W praktykowaniu chrześcijańskiej ascezy właśnie roztropność odróżnia świętego od fanatyka. Fanatyk trzyma się jakiejś cnoty aż do ośmieszenia, z wyjątkiem tej, która jest najważniejsza: miłości” (GCL s.123) ⁷⁸⁰ .

Wyrzeczenia podejmowane w kontekście chrześcijańskiej ascezy są niedorzeczne i pozostają bezpłodne, jeżeli podejmuje się je dla fałszywych powodów, albo co gorsze, bez żadnego słusznego powodu. Życie duchowe nie jest wyłącznie zaprzeczeniem materii. Nie można osiągnąć świętości jedynie drogą ucieczki od materialnego świata. Życie wewnętrzne jest życiem, które zostaje całkowicie uduchowione, życiem, w którym dusza uświęca uczynki ciała, a dusza jest uświęcona obecnością i działaniem Boga. Bóg, który jest źródłem świętości i życia duchowego, udziela swojego Ducha i swojego życia ludziom złożonym z ciała i duszy. W zamiarach Boga nie jest „wyciągnięcie” duszy z ciała, ale uświęcenie obojga przez przebóstwienie całego człowieka tak, że chrześcijanin może powiedzieć: *Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który mnie umiłował i samego siebie wydał za mnie (Gal.2:20) ⁷⁸¹ .*

Jednym z najważniejszych zadań w zakresie ascetycznych wyrzeczeń jest, zdaniem Mertona, uczynienie z naszego życia i naszego ciała rzeczy godnej ofiarowania Bogu. Rzecz, którą uważałoby się za coś złego, nie może być złożona w ofierze Bogu. Wyrzekać się życia w poczuciu odrazy do niego nie jest żadną prawdziwą ofiarą. Należy oddać Bogu to, co jest najlepsze, aby wyznać, że On jest ponad wszystkim. Ofiarujemy Mu wszystko, co nam jest drogie, aby pokazać, że On znaczy dla nas więcej niż to *wszystko*. Jednocześnie ta miłość, która ze względu na Boga każe wyrzekać się dóbr stworzonych, umożliwia odzyskanie wszystkiego na wyższym poziomie. Człowiek wyzwolony z przywiązań, poprzez właściwie pojęte wyrzeczenie, dochodzi w końcu do stwierdzenia, że stworzenia stały się jego przyjaciółmi. Dopóki był do nich

⁷⁸⁰ Por. T. Merton , *Guide to Cistercian Life ...*, dz. cyt. s. 123.

⁷⁸¹ Por. T. Merton , *A Balanced Life ...*, dz. cyt. s. 96 - 97.

przywiązany po ludzku, mówiły mu tylko o własnych pożądaniach. Jeżeli jest samolubny, będą służyły jego egoizmowi. Duszy czystej mówią o Bogu⁷⁸².

Autor *Nowego Posiewu Kontemplacji* O. Thomas Merton przypomina biblijne podstawy chrześcijańskiej istoty wyrzeczenia. Wyraża ją św. Paweł w słowach: *Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt dla siebie nie umiera*. Zarówno w życiu jak i w śmierci należymy do Pana. Chrystus bowiem umarł i zmartwychwstał po to, aby był Panem nad umarłymi i nad żywymi. Każda rzecz, którą kocha się dla niej samej, poza Bogiem, zaciemnia w jakiś sposób umysł ludzki, osłabia zdolność jasnego rozpoznania dobra od zła i umiejętność dostrzegania woli Bożej. Człowiek kochający bardziej siebie niż Boga, nie potrafi inaczej kochać rzeczy i osób jak tylko z uwagi na korzyść, którą może dzięki nim osiągnąć. Jego samolubna miłość dąży do wchłonięcia ich we własną istotę. Taka miłość jest tylko jedną z postaci egoizmu, chęcią wykorzystania wszystkiego na własny użytek. Ogarnięty nią człowiek nie potrafi dostrzec dobra rzeczy czy osób niezależnie od korzyści dla własnej osoby. Nie jest on zdolny do przyjęcia pełnego daru Bożej miłości⁷⁸³.

Owocem chrześcijańskiej ascezy, skierowanej ku Bogu, powinno być w pierwszym rzędzie głębokie życie modlitwy, a następnie dzieła czynnej miłości bliźniego. Chrześcijańska asceza nie jest zatem sprawą techniki umartwienia, które zaczyna się i kończy w granicach ludzkich wysiłków. Wyrzeczenie się nie jest samo dla siebie celem. Pomaga ono do właściwego używania dóbr przyrodzonych. Nie może być wyrazem pogardy dla rzeczywistości ziemskich⁷⁸⁴.

Asceza chrześcijańska nie pochodzi ze znużenia życiem godnym pogardy. Duch Boży, który jest natchnieniem chrześcijańskiej ascezy poucza, że należy używać rzeczy stworzonych *jakobyśmy ich nie używali*, to znaczy z pewnym wobec nich dystansem. Nie czyni jednak człowieka obojętnym wobec tych dóbr, lecz uczy właściwej w stosunku do nich postawy. Tylko wtedy bowiem, gdy jest oderwanym od rzeczy stworzonych, umie człowiek spojrzeć na nie niezależnie

⁷⁸² Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 349 - 350.

⁷⁸³ Por. T. Merton, *Nowy posiew* ..., dz. cyt. s. 329 - 330.

⁷⁸⁴ Por. T. Merton, *The Wisdom* ..., dz. cyt. s. 80 - 81.

od osobistych korzyści i potrafi ocenić ich rzeczywistą wartość. Asceza chrześcijańska pozostaje zawsze na usługach zjednoczenia z Bogiem. Celem wszystkich wyrzeczeń jest oddanie siebie Bogu. Jedyłą zaś ofiarę, którą Bóg przyjmuje, jest czystość ludzkiej miłości. Każda asceza pomagająca do większego ukochania Boga jest dobra i pożyteczna. Natomiast wyrzeczenie się czegokolwiek, podejmowane wbrew woli Bożej, choćby było samo w sobie szlachetne, staje się bezowocne w wymiarach świętości. W opinii wielu ludzi, stwierdza Merton, istota wyrzeczenia polega jedynie na umartwieniu zmysłów. Nawet ludzie szczerze świątobliwi uważają, że wyrzeczenie się jest po prostu zrezygnowaniem z rzeczy zmysłowo przyjemnych. W rzeczywistości jednak stanowi to zaledwie początek wyrzeczenia. Jądem chrześcijańskiej ascezy jest nadprzyrodzona cnota nadziei. Uczy ona zaparcia się i wyrzeczenia świata, ale nie dlatego, jakoby rzeczy stworzone były same w sobie złe. Chodzi o wyznaczenie właściwego miejsca dobrom tego świata, o umiejętność właściwej oceny wartości dóbr ziemskich⁷⁸⁵.

Zagadnienie ascezy nie ogranicza się do systematycznego umartwiania natury. Stanowi ono tylko pierwszy etap w realizacji zadań, jakie stoją przed ascezą. Bardziej pozytywny jej wymiar ujawnia się na płaszczyźnie cnot moralnych. Według Tomasza Mertona jednym z istotnych celów ascezy jest nabycie umiejętności dostrzegania różnicy pomiędzy złym używaniem rzeczy stworzonych, co jest grzechem, a ich dobrym używaniem, które jest cnotą. Pojęcie cnoty w Mertonowskiej koncepcji świętości zostało zapożyczone od Maritain'a. W naszych czasach, termin *cnota*, jak stwierdza Merton, wyszedł z użycia. Wielu wyśmiewa się z pojęcia cnoty, które stało się synonimem afektowanej pruderii na użytek hipokrytów, a w teatrach jest wykorzystane jako okazja do marnego sarkazmu. Zaznajomienie się z filozofią Maritain'a uwolniło umysł Mertona od uprzedzeń wobec tego pojęcia. Dochodzi on do zdrowego ujęcia *cnoty*, bez której nie można realizować w pełni człowieczeństwa⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ Por. T. Merton, *The Wisdom ...*, dz. cyt. s. 83 - 84.

⁷⁸⁶ Por. T. Merton, *Waters of Siloe ...*, dz. cyt. s. 199 - 200.

Merton dostrzega, że pojęcie cnoty nie wyczerpuje się w określeniu sprawności dobrego działania (*habitus bene agendi*). Widzi w niej konieczny czynnik oczyszczenia ludzkiej natury, która w ten sposób staje się odzwierciedleniem dobroci i miłości Boga. W tym świetle ukazuje się istotna treść pojęcia *cnota*. Bez niej nie można osiągnąć świętości ani autentycznej radości. Cnoty bowiem są sprawnościami, które koordynują i *kanalizują* naturalne energie, nadając im właściwy kierunek, tzn. ku harmonii, doskonałości i równowadze. One prowadzą człowieka do jedności z sobą samym i z Bogiem, co stanowi istotę wiecznotrwałego pokoju ludzkiej istoty⁷⁸⁷.

Miłość, która stanowi istotę doskonałości, domaga się ujawnienia i sprawdzenia poprzez cnoty pomocnicze. Nie jest ona bowiem, jak uczy Merton, ani słaba ani ślepa, lecz z natury swej roztropna, sprawiedliwa, umiarkowana i mocna. O. Tomasz Merton w swoim sposobie dowodzenia na temat stosunku poszczególnych cnót kardynalnych do cnoty miłości wychodzi zawsze od tej ostatniej fundamentalnej cnoty, stanowiącej zasadniczy nerw życia moralności chrześcijańskiej. Wynika to zarówno z podstawowego pojęcia cnoty, które przejął od Maritain'a, jak przede wszystkim z faktu, że moralność ewangeliczna to moralność miłości⁷⁸⁸.

Jako teolog życia wewnętrznego przedstawia Merton pewien obiektywny porządek cnót i działań, odpowiadający ściśle dyspozycjom i skutkom miłości. Określa on dokładnie przymioty, którymi winna się odznaczać miłość. Aby nie poddać się złudzeniom co do jej posiadania, trzeba - mimo jej pewnej spontaniczności - co pewien czas odwołać się do norm, które usiłuje ustalić teologia. Kształtując autentyczną miłość, należy więc równocześnie wyrabiać w sobie te podstawowe, fundamentalne, kardynalne cnoty. Ich zadaniem jest zapewnić we wszystkich działaniach życia moralnego powiązanie z miłością⁷⁸⁹.

W szczególny sposób podkreśla o. Thomas konieczność odnoszenia miłości do prawdy. Kochać kogoś, znaczy kochać go dla jego rzeczywistego dobra. Taka miłość musi opierać się na prawdzie. Jeżeli zaś nie widzi się różnicy

⁷⁸⁷ Por. T. Merton, *Waters of Siloe* ..., dz. cyt. s. 202.

⁷⁸⁸ Por. Tamże, s. 205.

⁷⁸⁹ Por. T. Merton, *Monastic Peace* ..., dz. cyt. s. 322 - 323.

między dobrem a złem, a kocha się na ślepo, jedynie dla samego kochania, taka miłość bliższa jest nienawiści niż miłości. Kochać ślepo to kochać samolubnie, gdyż celem takiego uczucia nie jest dobro drugiej istoty, lecz działanie miłości w samym sobie. Jeżeli kochający nie dba o prawdę i nie zastanawia się nigdy, czy nie błądzi, dowodzi już tym samym egoizmu. Nie szuka bowiem prawdziwego dobra jako przedmiotu swojej miłości. Nie interesuje się prawdą, lecz jedynie sobą. Gdy taka miłość zrodzi się na poziomie cielesnej namiętności, łatwo ją rozpoznać. Jest samolubna, a więc w ogóle nie jest miłością. Egoizm jest zaprzeczeniem miłości ⁷⁹⁰.

Miłość, jak uczy trapista z Gethsemani, jest sprawą praktycznych i konkretnych stosunków między ludźmi. Dlatego też i prawda, którą trzeba się kierować w miłości, nie jest abstrakcyjną spekulacją. Jest prawdą moralną, która ma kierować życiem i moralnym postępowaniem. Jest ona także czymś więcej niż zwyczajnym uświadomieniem sobie obowiązków wynikających z zasad etycznych. Prawda, którą trzeba się kierować, gdy miłuje się bliźnich, to wzgląd na świętość, jaką dla nich zaplanowała miłość Boża. Tak pojęta miłość bliźniego nie może zatem ograniczać się do pragnienia szczęścia, zdrowia i pomyślności na tym świecie. Autentyczna miłość bliźniego nie może zadowolić się czymś tak ułamkowym. Kochając bliźnich, trzeba wnikać głęboko w tajemnicę miłości Boga względem ludzi. Pobudką miłości nie może być tylko ludzka sympatia, ale miłość boska, która objawiła się w Osobie Jezusa i wzbogaca życie chrześcijańskie, wypełniając serca Duchem Świętym ⁷⁹¹.

Zanim Bóg obdarza swoją miłością, musi On oczyścić duchowe wnętrze człowieka z kłamstw, które w nim istnieją. Najskuteczniejszym zaś sposobem oderwania się od samego siebie jest odwrócenie się od tych istot, jakie ludzki egoizm obejmuje w tajemnicy grzechu. Dopiero wtedy można pokochać Boga odzwierciedlonego w ludzkich duszach stworzonych mocą Jego miłości. Pierwszym krokiem do autentycznej miłości jest uświadomienie sobie, że ludzkie uczucia mogą łatwo ulegać iluzjom. Mając to na uwadze, Merton mówi

⁷⁹⁰ Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 117 - 118.

⁷⁹¹ Por. Tamże, s. 121.

o potrzebie oczyszczenia ludzkich uczuć. Postuluje przede wszystkim wyzbycie się pragnienia szczęścia w kochaniu jako samoistnego celu. Dopóki bowiem będzie ono samo dla siebie celem, nie można być uczciwym ani wobec siebie, ani wobec przedmiotu miłości. Zamiast szukać dobra innych, szuka się własnego zadowolenia ⁷⁹².

W tym wysiłku odwracania się od fałszu do prawdy upatruje Thomas Merton zasadniczego sensu życia kontemplacyjnego, modlitwy i ascezy. Wszystko to bowiem służy do pełnego uświadomienia sobie, kim jest Bóg, a kim człowiek. Dostrzegając własną niewystarczalność zwraca się człowiek ku Bogu w celu ugruntowania w sobie moralnych postaw, których domaga się pełna realizacja świętości. Zagadnienie modlitwy w koncepcji świętości Thomasa Mertona zajmuje szczególne miejsce. Wszystkie zagadnienia życia duchowego rozpatruje on w związku z życiem modlitwy. Modlitwa stanowi podstawowy warunek wzrostu życia duchowego i świętości. Merton uznaje w modlitwie przede wszystkim środek poznania woli Bożej oraz drogę zjednoczenia z Bogiem ⁷⁹³.

Jaki człowiek, taka i modlitwa, stwierdza Merton. To, jakim jest człowiek, wynika ze sposobu jego odnoszenia się do Boga. Kto się nie modli, właściwie *ucieka* od samego siebie, ponieważ *ucieka* od samego Stwórcy. Ale nawet taki niemodlący się, choć traci świadomość swej najgłębszej rzeczywistości, jest bliższy tej transcendentnej rzeczywistości niż człowiek modlący się fałszywie i kłamliwym sercem. Modlitwa stanowi newralgiczny punkt życia religijnego. Kontaktuje ona człowieka z Bogiem i z Jego łaską, bez czego zamiera życie duchowe. Stwarza żywotny kontakt z Tym, który jest nie tylko Panem świata, ale i Ojcem. Jesteśmy naprawdę wtedy, podkreśla Merton, kiedy dobrze się modlimy. Istnienie ludzkie wznosi się do doskonałości przez pełnienie najdoskonalszego działania, którym jest modlitwa rozumiana we właściwym sensie. Stanowi ona spotkanie z Bogiem zachodzące we wnętrzu człowieka.

⁷⁹² Por. T. Merton, *The Last of the...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

⁷⁹³ Por. Tamże, s. 85 - 86.

Kiedy zaś człowiek przestaje się modlić, zaczyna spadać do nicości, i ku śmierci duchowej⁷⁹⁴.

W wypowiedziach Thomasa Mertona znajdujemy wiele sformułowań na temat istoty modlitwy. Każde z tych określeń ukazuje nowy, kolejny aspekt tego wewnętrznego spotkania z Bogiem. Możliwość spotkania z Bogiem otwiera każda forma autentycznej religijności. Doświadczenie chrześcijańskie wnosi tu jednak czynnik swoisty i odmienny. Trapista z Gethsemani jest równocześnie świadomy, że dzisiejszy człowiek, nawet wierzący, żyjąc w społeczności świeckiej, jest w poważnym stopniu wyobcowany z własnego świata wewnętrznego i niemal bez reszty pochłonięty przez świat zewnętrzny. To *zagubienie* w świecie nie sprzyja modlitwie. Tajemnicą modlitwy jest głód Boga, głód powstający w człowieku o wiele głębiej od poziomu naturalnych uczuć i sił ludzkich. Każda prawdziwa modlitwa głosi w pewien sposób zależność istoty ludzkiej od Stwórcy, Pana życia i śmierci oraz nawiązuje głęboki i żywotny z Nim kontakt. Modlitwa bowiem wypływa, za natchnieniem Bożym, z głębi ludzkiej niewystarczalności. Jest ona związana z poruszeniem uczuć ufności, wdzięczności, uwielbienia i żalu. Stawia w obliczu Boga, pozwalając oglądać Boga i samego siebie w świetle prawdy. Skłania ponadto do błagania Boga o miłosierdzie oraz o siłę duchową i pomoc materialną, a więc o to, co jest potrzebne. Dlatego, jak zauważa Merton, człowiek, którego modlitwa byłaby tak *czysta*, że nigdy by o nic Boga nie prosił, nie wiedziałby, kim jest Bóg, a kim jest człowiek⁷⁹⁵.

Warunkiem trwania żywego kontaktu z Bogiem na modlitwie jest jak najpełniejszy udział wszystkich duchowych władz człowieka. Z tej racji wyróżnia Merton kilka stopni doskonałości modlitwy, zanim jeszcze przejdzie do tak zwanej modlitwy myślniej, czyli rozmyślenia. Doskonałość modlitwy zależy najpierw od stopnia uwagi na modlitwie. Najniższym stopniem jest czysto zewnętrzna uwaga. W czasie takiego *odmawiania modlitwy* serce nie towarzyszy temu, co mówią usta, chociaż wydaje się, że modlący rzeczywiście pragnie tego, co modlitwa wyraża. Jeśli modlitwie nie towarzyszy wysiłek i dążenie do czegoś

⁷⁹⁴ Por. T. Merton, *Człowiek w podzielonym ...*, dz. cyt. s. 113 - 114.

⁷⁹⁵ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 401 - 402.

wyższego, rzadko będzie to prawdziwa modlitwa. Wielu jednak poprzestaje na takiej modlitwie, w której nie myśli się o niej, ani o Bogu. Jest to brak uświadomienia sobie, kim jest Bóg, niedocenianie Jego łaski i przywileju zwracania się do Niego. Dobra modlitwa jest darem Bożym. Nie jest on udzielany wszystkim, to być może dlatego, że go niewielu prawdziwie pragnie. Z tych zaś, którzy ten dar otrzymali, niewielu przyjmuje go z wdzięcznością⁷⁹⁶.

Istnieje poza tym modlitwa, w czasie której wprowadzie myśli się o Bogu, ale te myśli niewiele mają wspólnego z modlitwą we właściwym tego słowa znaczeniu. W takiej modlitwie także nie nawiązuje się żywego kontaktu z Bogiem. Jej przykładem może być snucie rozważań na temat Boga i życia religijnego, układanie kazań lub obmyślanie teologicznych argumentów. W odpowiedniej chwili te rzeczy są dobre, pożyteczne a nawet konieczne. Jednakże, traktując na serio modlitwę, nie można mu nadać nazwę modlitwy we właściwym znaczeniu. Nie zadowoli to ducha ludzkiego, pragnącego w modlitwie znaleźć Boga. Wywołuje raczej poczucie zawodu i pustki. Co innego jest bowiem żyć Bogiem, a co innego o Nim rozprawiać czy dyskutować. Dla człowieka modlitwy jednak podobne rozważania o Bogu w godzinach studiów czy pracy intelektualnej często prowadzą do modlitwy. Trzeba sobie Jednak wyraźnie uświadomić, że modlitwa jest czymś znacznie więcej niż myślenie spekulatywne⁷⁹⁷.

Częstym zjawiskiem na modlitwie są rozproszenia. Przyczyną tych rozproszeń mogą być konkretne trudności codziennego życia, problemy obowiązków stanu i czekające na spełnione zadania. Uniknięcie tego rodzaju roztargnieni jest często niemożliwe. Uświadamiając sobie jednak, kim jest Bóg i czym jest modlitwa, można te rozpraszające myśli przekształcić na przedmiot prośb kierowanych ku Bogu. Nie można jednak na tym poprzestawać. Chociaż bowiem dobrze jest, aby z tego rodzaju rozproszeń czynić przedmiot błagania, to jednak nie mogą one zanadto i bez reszty pochłaniać czasu poświęconego na modlitwę. Modlitwa bowiem nie ogranicza się do samego błagania, a prośba nie

⁷⁹⁶ Por. T. Merton, *Mistycy...*, dz. cyt. s. 258 - 259.

⁷⁹⁷ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 413 - 414.

stanowi najważniejszej treści modlitwy. W dobrej modlitwie, jak stwierdza Merton, słowa i myśli są zgodne ze swoim celem, prowadzą umysł i serce do Boga, a jednocześnie udzielają światła w rozwiązywaniu własnych problemów i trudności życiowych oraz otwierają ku potrzebom bliźnich i całego Kościoła. Ale nawet dobra modlitwa nie zawsze w pełni zadawała, gdyż zajmuje się więcej osobistymi trudnościami i samym sobą niż Bogiem. Czynnikiem wdzięczności wobec Boga za udzielone światło i pomoc udoskonala modlitwę, jest naturalnym i zdrowym wyrazem postawy człowieka wobec dobroci Boga⁷⁹⁸.

⁷⁹⁸ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 416 - 417.

3.6 Doświadczenie Boga w mistycznym zjednoczeniu

W modlitwie dokonuje się nie tylko poznanie woli Bożej, lecz także dostosowanie do niej woli ludzkiej, a więc zjednoczenie woli człowieka z wolą Bożą. W tym zjednoczeniu zawiera się istota świętości. Nie wszyscy jednak modlący się osiągają świętość. Istnieją bowiem różne stopnie doskonałości modlitwy i zjednoczenia woli człowieka z wolą Bożą. Aby osiągnąć takie zjednoczenie, które prowadzi do pełnej świętości, nie wystarcza zwyczajna modlitwa czy nawet tzw. dobra modlitwa. Istnieje, jak stwierdza Merton, wyższy sposób modlitwy, taki, w którym dochodzi się do Boga przez miłość. Ten rodzaj modlitwy nie jest tylko odmawianiem formuł, lecz modlitwą myślą, w zakresie której można wyróżnić rozmyślanie oraz kontemplację⁷⁹⁹.

Jeżeli modlitwa w ogóle stanowi wyraz miłości człowieka wobec Boga, to modlitwa myślą wyraża miłość tych, którzy starają się coraz bardziej kochać Boga. Tutaj już nie wystarcza, jak stwierdza Merton, samo wymawianie słów, choćby z pełną świadomością ich treści, lecz potęguje się pragnienie, aby Bogu dawać z siebie coraz więcej: własną myśl i własną wolę. Jednakże i modlitwa myślą może również posiadać różne stopnie doskonałości w zależności od tego, ile miejsca zajmuje Bóg, a ile człowiek w takiej modlitwie. Najwyższym stopniem modlitwy jest modlitwa kontemplacyjna, która jest zjednoczeniem ludzkiego umysłu i woli z Bogiem w akcie czystej miłości. Jednakże zanim to nastąpi, trzeba zazwyczaj długo pracować nad przygotowaniem się do tego stanu. Z pomocą łaski Bożej trzeba pogłębiać znajomość i miłość Boga przez rozmyślanie i aktywne formy modlitwy, a jednocześnie uwalniać wolę od krępujących przywiązań do istot stworzonych⁸⁰⁰.

Rozmyślanie i aktywne formy modlitwy z jednej strony, z drugiej zaś wyrzeczenie się nieuporządkowanych przywiązań do istot stworzonych stanowią właściwe przygotowanie do otrzymania daru nadprzyrodzonej kontemplacji. Rozmyślanie jest tu pojmowane nie jako odrębne przygotowanie,

⁷⁹⁹ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość ...*, dz. cyt. s. 317 - 318.

⁸⁰⁰ Por. Tamże, s. 322.

ale stanowi wspólny proces przygotowawczy wraz z całokształtem ascezy. Nie jest zatem jedynie intelektualnym wysiłkiem człowieka, lecz równocześnie angażuje jego wolę i inne władze. Sprawie modlitwy myślniej czyli rozmyślaniu poświęca Thomas Merton wiele uwagi. Zwraca naprzód uwagę na umiejętność korzystania z różnych metod i pomocy do rozmyślania. Pojawiają się bowiem w tym przedmiocie liczne błędy. Błędem metod rozmyślania nie jest ich systematyczność i sztywność. To są ich dobre strony. Błąd leży nie w samej metodzie, ale w niewłaściwym sposobie, w jaki wiele osób przeprowadza swoje rozmyślanie⁸⁰¹.

Celem każdego zbioru rozmyślań Jest dopomóc modlitwie myślniej, a nie w niej wyręczać. Jeśli zatem bierze się taką książkę, ażeby ją po prostu przeczytać, będzie to jedynie stratą czasu przeznaczoną na rozmyślanie. Dlatego, gdy jakaś myśl pobudzi umysł i serce, należy odłożyć książkę. Byłoby wielką pomyłką sądzić, że jest się obowiązany do pójścia za autorem danego zbioru rozmyślań aż do jego własnych ostatecznych wniosków. Kolejną uwagę kieruje Merton pod adresem początkujących w życiu modlitwy myślniej. Stwierdza, że ci, którzy stawiają pierwsze kroki w życiu wewnętrznym, muszą przede wszystkim osiągnąć dyscyplinę umysłu, pozwalającą się skupić nad jakimś duchowym przedmiotem, przedostać się pod jego powierzchnię i wprowadzić go we własne życie. W dalszym etapie zasadniczą troską jest zdobycie łatwości i swobody w myśleniu, które pomaga znajdować światło, ciepło, myśl o Bogu i miłość do Niego. Merton ostrzega przed fałszywym przekonaniem, jakoby jedynym celem rozmyślań o Bogu było nabycie pewnego zasobu interesujących pojęć o Jego istocie. Nie jest również jedyną funkcją rozmyślania ukazanie konieczności nabywania cnót i dodawania odwagi w postępowaniu na drodze życia duchowego, chociaż to powinno być naturalnym jego skutkiem. Można natomiast powiedzieć, że rozmyślanie jest środkiem służącym do wytworzenia w sobie większej miłości Boga. Jednakże

⁸⁰¹ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 334 - 335.

byłoby błędem sądzić, że rozmyślanie wtedy przynosi swój owoc, gdy skłania do silniejszego odczuwania tej miłości lub piękniejszego mówienia o niej⁸⁰².

Rozmyślanie może i powinno spełniać podwójną funkcję. Po pierwsze ma ono doprowadzić do właściwego opanowania umysłu i pamięci, a przez to *wycofanie się* ze świata zewnętrznego, z przesadnych trosk w życiu doczesnym. Po drugie chodzi tu o uświadomienie sobie obecności Boga i doprowadzenie do prawie nieustannego i miłującego kierowania uwagi ku Bogu oraz zupełnego polegania na Nim. Medytacja nie jest jedynie intelektualnym wysiłkiem zmierzającym do opanowania pewnych pojęć o Bogu lub umysłowego rozpatrywania tajemnic wiary. Pojęciowe poznanie prawdy religijnej posiada w życiu modlitwy swoje określone i ważne miejsce. Życie duchowe potrzebuje mocnych podstaw intelektualnych, dlatego studium teologii jest niezbędne w zakresie modlitwy myślniej. Ale medytacja nie jest *studium* i nie jest czynnością czysto intelektualną. Jej celem nie jest jedynie uzyskanie lub pogłębienie spekulatywnej wiedzy o Bogu. Jest nim wysiłek skierowany ku poznaniu Boga poprzez uświadomienie sobie, że byt ludzki przeniknięty jest Jego miłością. Można powiedzieć, że nasza znajomość Boga jest znajomością nie Jego jako przedmiotu dociekań, lecz nas samych jako całkowicie zależnych od Jego zbawiającej wiedzy o człowieku, wiedzy pełnej miłosierdzia. Cały cel medytacji, w przekonaniu Thomasa Mertona, polega na pogłębieniu świadomości podstawowej relacji stworzenia do Stwórcy i grzesznika do Odkupiciela⁸⁰³.

Skutek rozmyślania nie może być mierzony wzniosłością myśli, jakie ono rodzi, ani ważnością postanowień, jakie się w nim podejmuje, ani wreszcie napięciem, jakie może obudzić w zmysłach wewnętrznych. Rozmyślanie tylko wtedy jest dobre, uczy Merton, jeżeli doprowadza przynajmniej w pewnym stopniu do uświadomienia sobie Boga. Jednakże i to jeszcze nie określa ściśle, o co tu chodzi. Ponieważ modlitwa myślna w swoim rodzaju prowadzi zwykle do punktu, w którym następuje uświadomienie sobie swej nieudolności i bezsilności

⁸⁰² Por. T. Merton, *Waters of Siloe ...*, dz. cyt. s. 299 - 300.

⁸⁰³ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 156 - 157.

w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem, mimo wewnętrznego głodu Boga, stąd też rodzi się zniechęcenie do niej. Merton podejmuje ten problem i mówi, że w takich chwilach należy z całą siłą opierać się pokusie zaniedbania medytacji. Należy powracać do niej codziennie w oznaczonych godzinach pomimo trudności, oschłości i zniechęcenia, jakich trzeba doświadczyć. Tajemnicze zaś działanie łaski wskaże w odpowiednim, zamierzonym przez Boga czasie, co należy uczynić ⁸⁰⁴.

Bolesne doświadczenia związane z modlitwą myślną prowadzą zwykle do jakiejś zupełnie prostej, uczuciowej modlitwy, w której wola przewycięża tę ciemność kryjącą obecność Boga przez milczącą, nieśmiałą, a jednak pełną nadprzyrodzonej ufności tęsknotę do zrozumienia i pokochania Go całą mocą ludzkiego ducha. Może jednak nastąpić i inne wyjście z tych trudności duchowych. Uświadamiając sobie obecność Boga przez wiarę, człowiek widzi jednocześnie beznadziejność wysiłku zmierzającego do jasnego myślenia o tej rzeczywistości i wszystkim, co ona oznacza. Pogrąża się więc w Bogu, zdając sobie sprawę, że On ukrywa się, a jednak równocześnie pociąga człowieka ku sobie. Modlitwa staje się wtedy jak najprostsza ⁸⁰⁵.

Paradoksalnym stwierdzeniem jest wypowiedź Mertona, według którego modlitwy i miłości najlepiej można się nauczyć w chwilach, gdy nie można się modlić i gdy serce nie ożywia żadne gorętsze uczucie. Kto nie doświadczał roztargnieni, nie umie się modlić. Tajemnicą modlitwy jest bowiem głód Boga i oglądanie Go, głód powstający o wiele głębiej od poziomu ludzkich uczuć i ludzkiej mowy. Dlatego człowiek, którego pamięć i wyobraźnia nękanie są naporem bezużytecznych a nawet złych myśli i obrazów, może czasem pod ich naciskiem modlić się dużo lepiej w swym udręczeniu niż ten, który cieszy się jasnością pojęć, efektywnymi postanowieniami i łatwymi aktami miłości. Dlatego nie należy się niepokoić, gdy nie można uwolnić się od roztargnienia. Nie da się ich uniknąć w życiu poświęconym modlitwie. Źródłem roztargnienia w czasie rozmyślenia są pamięć i wyobraźnia. Ten rodzaj roztargnienia,

⁸⁰⁴ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 159 - 160.

⁸⁰⁵ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 374 - 375.

który często najbardziej przeraża, jest zwykle najmniej szkodliwy. O wiele szkodliwsze są roztargnienia odciągające wolę od spokojnego i głębokiego zajęcia się Bogiem, ażeby podejmować różne projekty dotyczące pracy wykonywanej w ciągu dnia. Istnieje duże niebezpieczeństwo, że rozmyślanie przemieni się w układanie sobie w myśli pisania listów, kazań, przemówień czy książek, albo co gorsza, w plany manipulacji pieniężnych lub zabiegów o swoje zdrowie. Przy wszystkich trudnościach pojawiających się na rozmyślaniu należy zawsze mieć na uwadze, że wola modlitwy jest jej istotną treścią, a pragnienie znalezienia, miłowania i oglądania Boga jest jedyną sprawą, o którą tu naprawdę chodzi. O wiele lepiej jest pragnąć Boga, nie będąc zdolnym do wytworzenia sobie o Nim pojęć, niż snuć wokół Niego nadzwyczajne myśli, a nie dążyć do zjednoczenia się z Jego wolą⁸⁰⁶.

W zwyczajnym porządku życia duchowego długotrwała i wierna praktyka rozmyślenia stanowi przygotowanie do kontemplacji będącej zjednoczeniem ludzkiego umysłu i woli z Bogiem w akcie czystej miłości. W chwili gdy Bóg udziela daru wyższego sposobu modlitwy, w którym dochodzi się do Boga przez miłość, zachodzi szczególny rodzaj poznania dobroci i miłosierdzia Bożego, a równocześnie głębokie uświadomienie sobie własnej niegodności. Jest to modlitwa w *duchu i prawdzie*, w której z jednej strony dostrzega się bardzo jasno osobistą niewystarczalność i niegodziwość, z drugiej zaś dobroć i wielkość Boga, który czyni człowieka uczestnikiem swojej Boskiej natury. W tym pierwszym etapie modlitwy, w którym dojście do Boga dokonuje się przez miłość, a nie samą drogą myśli, jeszcze wiele miejsca zajmuje osoba modlącego się. W miarę jednak dojrzewania w życiu wewnętrznym i w życiu modlitwy oraz w miarę doskonalenia miłości, ta właściwość zbyt interesownego przeżywania staje się źródłem niezadowolenia i obawy. Pojawia się zawstydzenie, że tak dużo miejsca zajmuje ludzka osoba w modlitwie. Rodzi się bardziej dojrzałe pragnienie, aby miłość ku Bogu nie była zakłócona nawrotem do własnej osoby. W tym celu następuje świadoma rezygnacja z radości, jaką daje świadome przeżywanie miłości Boga, z obawy, aby płynące stąd zadowolenie nie przerodziło się

⁸⁰⁶ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 162 - 163.

w zadowolenie z siebie. Nie usuwając wdzięczności za udzielane światło i pociechę będącą darem Boga, pojawia się pragnienie, aby stracić siebie z oczu a widzieć jedynie samego Boga⁸⁰⁷.

W ten sposób wchodzi się w inne stadium modlitwy, w którym pociecha ustępuje bojaźni. Jest to, według określenia Mertona, noc ciemności, trwogi i nawrócenia. Dokonuje się wielka duchowa przemiana. Cała dotychczasowa miłość do Boga wydaje się bardzo niedoskonała, co obiektywnie biorąc jest zgodne z prawdą. Powstaje niepokojące pytanie, czy w ogóle w życiu modlącego się Bóg był naprawdę kochany. Dotychczasowa miłość koncentrowała się wokół własnej osoby, obecnie wszystko jawi się w innym świetle. Następuje duchowe przewartościowanie wszystkiego. To jest czas, zauważa Merton, kiedy zaczyna się modlitwa na serio. Nie ma już oczekiwania na obfite światło i pociechy w modlitwie, lecz pokorne zadowolenie się okruchami nadprzyrodzonego pokarmu, radość z otrzymania czegokolwiek i jakby zdziwienie, że Bóg może jeszcze zwracać uwagę na człowieka. A jeżeli nie można się modlić, co jest częstym źródłem obecnego niepokoju i zmartwienia, tym bardziej niż poprzednio odczuwa się pragnienie modlitwy⁸⁰⁸.

Jeśli przez dłuższy czas i z wielką cierpliwością znosi się takie opuszczenie, nie oczekując niczego od Boga poza możliwością spełnienia Jego woli i nie obrażania Go nigdy, dochodzi się w końcu do czystej modlitwy, gdzie następuje całkowite zapomnienie o sobie, aby bez reszty zawierzyć i całkowicie zanurzyć się w samym Bogu. Modlitwa obecnie charakteryzuje się często tym, że osiąga Boga bez pomocy słów, a nawet myśli. Zanim modlący się zacznie wyrażnie myśleć o Bogu, On sam staje się już obecny w głębi jego ducha, budząc miłość, której nie można całkowicie wytłumaczyć ani zrozumieć. Czas i miejsce nie odgrywają tutaj specjalnej roli. Ta głęboka wewnętrzna modlitwa powstaje z ukrytego natchnienia Ducha Bożego o każdej porze i każdej chwili, bez względu na to, czy są to godziny nabożeństw czy innych zajęć. Potrafi ona pojawiać się równie dobrze przy pracy, jak na ulicy, czy w czasie Mszy św.

⁸⁰⁷ Por. T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji ...*, dz. cyt. s. 241 - 242.

⁸⁰⁸ Por. Tamże, s. 245 - 246.

Jednakże z samej natury skłania ona do wewnętrznej i zewnętrznej samotności. Jest niezależna od zewnętrznych warunków, ale czasem wytwarza jakąś izolację i odosobnienie, że siłą rzeczy zmusza do szukania ciszy i samotności. Samotność bardzo sprzyja duchowemu rozwojowi, jednakże szukanie jej dla własnej wygody i pociechy może przynieść odwrotny skutek, a mianowicie ciemność duchową i cierpienie. Doskonała modlitwa może bowiem powstać i całkowicie zawładnąć ludzkim sercem tylko wtedy, jeżeli nie pragnie ono dla siebie wyjątkowego światła, ani łaski i pociechy, lecz modli się bez żadnej myśli o własnym zadowoleniu ⁸⁰⁹.

W modlitwie kontemplacyjnej, która jest głęboką i równocześnie bardzo uproszczoną czynnością duchową, umysł i wola pozostają w jedności prostego skupienia swej ludzkiej istoty w Bogu, ustawicznie kierując się ku Niemu i dając się pochłonać Jego światłu. To zapatrzenie się w Boga i skierowanie całego dążenia tylko ku Bogu jest równocześnie doskonałym aktem uwielbienia. Wyraża w sposób milczący, że wszystko zostało opuszczone ze względu na Niego. Opuszczono nawet własne *ja*, ponieważ Bóg jest jedynym życiem i pełnym szczęściem człowieka. Należy dodać, że kontemplacja włana zaczyna się wtedy, kiedy Bóg cały ten duchowy proces podnosi ponad poziom naturalny. Wtedy On sam udoskonala władze duchowe człowieka pozornym unicestwieniem ich działania ⁸¹⁰.

Bezczynność modlitwy kontemplacyjnej jest tylko pozorna. W rzeczywistości umysł i wola zostają wchłonięte w krąg innego działania, które jest głęboko intensywne, a przenikając ludzkie życie przynosi bogate owoce. Nie ma takiego rodzaju modlitwy, w którym by można być zupełnie beczynnym. Nie ma modlitwy tam, gdzie nie ma żadnego wysiłku, żadnej pracy w czasie modlitwy. Z drugiej strony, jeżeli Bóg kieruje wewnętrzną pracą przez działanie Ducha Świętego, działalność człowieka modlącego się znajduje się poza wszelką możliwością oceny, tzn. jej wyniki nie dają się bezpośrednio sprawdzić, okazują się niejednoznaczne ⁸¹¹.

⁸⁰⁹ Por. T. Merton, *Mistycy ...*, dz. cyt. s. 281 - 282.

⁸¹⁰ Por. T. Merton, *Aby odnaleźć Boga ...*, dz. cyt. s. 188 - 189.

⁸¹¹ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 169 - 170.

Należy zatem zachować dostateczną czujność, gdyż jak zauważa Merton, na każdym stopniu życia wewnętrznego człowiek może popaść w stan fermentu religijnego, w którym intensywnie doświadcza dotykalnych, a niekiedy bardzo zmysłowych uczuć miłości. Jeżeli zaś ktoś jest mało doświadczony, może łatwo nabrać przeświadczenia swojej świętości. Zawsze istnieje niebezpieczeństwo przykładania fałszywej miary od objawów życia duchowego. Zamiłowanie do tych przeżyć może stać się jedną z najniebezpieczniejszych przeszkód w rozwoju tego życia. Jest ono skałą, jak określa Merton, o którą rozbiło się wielu, nie dochodząc do autentycznego życia mistycznego. Nie odróżniali oni kontemplacji mistycznej w ścisłym, właściwym znaczeniu od jej przypadłości, które nie muszą być nadprzyrodzone. Nie posiadają one bowiem ścisłego związku z osobistym uświęceniem ani z czystą miłością, stanowiącą jądro i treść życia chrześcijańskiego wezwanego do świętości. Tamte zaś, drugorzędne przejawy nie przynoszą rzeczywistej korzyści ani trwałego zadowolenia. Nie dają prawdziwej siły ducha, lecz złudzenie świętości⁸¹².

Kontemplacja, która udziela daru poznania i kochania Boga w żywym i głębokim doświadczeniu, chociaż przekracza granice ludzkiego działania, jest według przekonania Mertona celem, dla którego ludzie zostali stworzeni. Jest ona właściwym żywiołem człowieka, stanowi bowiem rozwinięcie i dopełnienie głęboko ukrytych w naturze ludzkiej zdolności, które według zamiarów Bożych w żaden inny sposób nie mogą się urzeczywistnić. W jedności aktu kontemplacji działanie władz duchowych, rozumu i woli, nie ulega unicestwieniu. Kontemplacja, chociaż przerasta naturalne możliwości tych władz, zakłada je i zawiera w sobie. Nie zamyka ona człowieka w jakiejś wewnętrznej samotności, w której mogłoby grozić niebezpieczeństwo poczytania osobistych upodobań za nakazy pochodzące od Boga. Nie stanowi wreszcie czegoś, co dałoby się sprowadzić do oglądania jakiegoś przedmiotu. Kontemplacja istnieje i rozwija się w świecie pozbawionym przedmiotów. Jest światem, w którym dokonuje się jedynie działanie wewnętrzne, zwłaszcza poprzez wiarę i miłość. Kto oddaje się kontemplacji, ten zwraca się ku Bogu przez akt, który pozwala Bogu w nim

⁸¹² Por. T. Merton, *Nowy człowiek ...*, dz. cyt. s. 151 - 152.

działać. Spojrzenie duszy skierowane ku Bogu jest spojrzeniem miłości dążącej do zjednoczenia, nie zaś działaniem duszy snującej wyobrażenia. Dlatego kontemplacja jest ze swej istoty czynna i pobudza do nowych działań. Tylko ktoś o bardzo ubogim życiu wewnętrznym może popełnić błąd nieodróżniania spokoju ducha od bezczynności. Autentyczna kontemplacja wykazuje swoją prawdziwą wartość przez świadczący o niej czyn. Staje się on wyrazem przemawiającym do innych, aby ich zachęcić do oddawania się kontemplacji⁸¹³.

Życie kontemplacyjne to życie całkowicie zwrócone ku miłości i poznaniu Boga. Można je rozważać jakby na trzech poziomach. Najpierw możliwy jest pewien rodzaj naturalnej kontemplacji Boga, właściwy artystom, filozofom oraz religiom pierwotnym, albo wyższym religiom pozachrześcijańskim. Następnie istnieje życie kontemplacyjne w zwykłym sensie tego słowa, kiedy chrześcijanin wykorzystując w pełni wszystkie środki, jakie udostępnia mu Kościół: sakramenty, liturgię, pokutę, modlitwę, rozmyślanie i lekturę duchową. Stara się o dostosowanie swojej woli do Boga. Pragnie, aby widzieć i kochać Boga we wszystkich rzeczach stworzonych, by w ten sposób przygotować się do zjednoczenia z Nim. Jest to kontemplacja czynna, w której podstawę całej nadprzyrodzonej wartości i punkt odniesienia wszystkich czynów stanowi Łaska. Niemniej jednak duża część inicjatywy przypada tu siłom ludzkim, ożywianym i wspieranym przez Łaskę. Taki rodzaj życia kontemplacyjnego przygotowuje do kontemplacji we właściwym znaczeniu, kontemplacji wlanej czyli biernej, kontemplacji mistycznej⁸¹⁴.

Kontemplacja jest pełnią powołania chrześcijańskiego, pełnym rozkwitem łaski Chrztu i życia Chrystusowego w duszy ludzkiej. Nie jest ona, bynajmniej, czymś ezoterycznym czy niebezpiecznym. Jest to po prostu współżycie z Bogiem udzielone duszy oczyszczonej przez pokorę i wiarę. Jest to poznanie Boga w mroku miłości wlanej. Święty Bonawentura, zauważa Merton, bardziej niż ktokolwiek inny z Doktorów Kościoła podkreśla, że wszyscy chrześcijanie powinni pragnąć i dążyć do zjednoczenia z Bogiem poprzez kontemplację pełną

⁸¹³ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna* ..., dz. cyt. s. 173 - 174.

⁸¹⁴ Por. Tamże, s. 176 - 177.

miłości. Niezależnie zaś od tego, czy chodzi o kontemplację czynną czy bierną, kontemplacja zawsze daje najbliższy dostęp do tajemnicy Boga objawiającego swoją miłość do człowieka przez Chrystusa. Dlatego pełne zaangażowanie w życie liturgiczne, będące kontynuacją zbawczego dzieła, stanowi najbogatsze źródło chrześcijańskiego życia kontemplacyjnego⁸¹⁵.

Mówiąc o znaczeniu życia kontemplacyjnego, trzeba najpierw odróżnić pojęcie samej kontemplacji od życia kontemplacyjnego. Życie kontemplacyjne zaś można określić, idąc za Thomasem Mertonem, jako trwałe dążenie do Boga myślą i sercem. To dążenie do Boga myślą i sercem jest w pewnej mierze obowiązkiem każdego człowieka religijnego. Religijność autentyczna bowiem domaga się zaangażowania w aktach religijności takich jak adoracja, uwielbienie i modlitwa, wszystkich władz duchowych człowieka. Dotyczy to zwłaszcza życia chrześcijańskiego, które ma być trwaniem wobec Boga *w duchu i w prawdzie*. Taka postawa wobec Boga *w duchu i w prawdzie* pozwala człowiekowi z jednej strony dostrzec prawdę o nim samym, z drugiej zaś strony objawia prawdę o Bogu, o Jego dobroci i miłosierdziu⁸¹⁶.

W życiu osób zakonów kontemplacyjnych dążenie do Boga staje się jedynym programem ich działania na co dzień. Jest zasadniczą racją ich życia. Jest ich właściwym powołaniem. Całkowite oddanie się Bogu myślą i sercem jest doskonałym aktem uwielbienia Boga. Jest ono świadomą rezygnacją, opuszczeniem wszystkiego dla miłości Boga oraz wyrzeczeniem się samego siebie po to, aby świadczyć, że On jeden stanowi wszystko. On jest jedynie prawdziwym życiem i nic innego poza Nim nie może stać się pełnią ludzkiego szczęścia. W świetle tych założeń należy rozumieć określenie klasztoru kontemplacyjnego, które stosuje Merton, jako szkoły, w której zakonnik uczy się od Boga, jak być szczęśliwym. To szczęście, o którym mówi, polega na uczestnictwie człowieka w szczęściu samego Boga. Jest ono uczestnictwem w doskonałej wolności Boga i Jego miłości. Droga do osiągnięcia tego duchowego dobra prowadzi poprzez prawdę i uwolnienie się od fałszywego *ja* oraz ukształtowanie w sobie

⁸¹⁵ Por. T. Merton, *The Cloud and the...*, dz. cyt. s. 301 - 302.

⁸¹⁶ Por. T. Merton, *The Monks of the...*, dz. cyt. s. 292 - 293.

podobieństwa Bożego poprzez doskonałą miłość. W tym leży sens życia kontemplacyjnego oraz znaczenie wszystkich pozornie niezrozumiałych reguł, przepisów, postów, aktów posłuszeństwa, pokut, upokorzeń i trudów, które tworzą pewną *rutynę* życia mnichów w kontemplacyjnym klasztorze. Stają się one zrozumiałe jedynie w kontekście życia kontemplacyjnego pojętego jako trwałe, ustawiczne dążenie do Boga całą ludzką istotą, myślą i sercem. Wszystkie akty życia zakonnego w kontemplacyjnym klasztorze służą nie tylko przypomnieniu, kim jest człowiek, a kim jest Bóg, ale przede wszystkim doskonaleniu miłości jednoczącej z Bogiem. Miłość Boga i bliźniego stanowią najgłębszy rdzeń życia prawdziwie kontemplacyjnego⁸¹⁷.

Ukazując znaczenie życia kontemplacyjnego uwzględnia Merton równocześnie praktykę codziennego życia. Wykazuje ona, że połowa kandydatów zgłaszających się do zakonów kontemplacyjnych nie ma odpowiedniego powołania. Ten stan rzeczy powoduje potem różne trudności w realizacji świętości na tej drodze życia. Problemy i trudności życia kontemplacyjnego są bardziej wewnętrzne, a także znacznie większe niż na innej drodze. O ile bowiem w życiu małżeńskim miłość Boża staje się bardziej konkretna, łatwiej ją pojąć i ocenić, to w życiu zakonnym, zwłaszcza kontemplacyjnym miłość Boża nie wciela się tak widzialnie. Tutaj wezwanie do miłości, która stanowi istotę doskonałości, domaga się większego uduchowienia. W tym sensie należy również rozumieć Thomasa Mertona, kiedy mówi o wyższości niektórych powołań. Im większe ma ktoś powołanie, tym bardziej musi być zdolny do uduchowienia i poszerzenia zasięgu swojego przywiązania. W życiu kontemplacyjnym, poświęconym milczeniu i samotności, ludzkie uczucia nie mogą znaleźć zaspokojenia w sposób zwyczajnie ludzki. Wierność powołania stawia tutaj większe wymagania. Dlatego powołanie do życia ściśle kontemplacyjnego jest niezrozumiałe u ludzi jeszcze niezupełnie duchowo dojrzałych⁸¹⁸.

Zasadnicza trudność w klasztorze kontemplacyjnym polega nie na zachowaniu reguły. Problem polega nie na tym, aby być na właściwym miejscu,

⁸¹⁷ Por. T. Merton, *The Monks of the...*, dz. cyt. s. 296 - 297.

⁸¹⁸ Por. Tamże, s. 298.

o właściwym czasie, by wykonywać przepisane ceremonie liturgiczne i prace. Nawet jeśli praca jest niekiedy ciężka i dość męcząca, to z czasem można się do niej przyzwyczać. Nie sam wysiłek fizyczny jest najcięższy, ale trud podtrzymywania i rozwijania wewnętrznego życia modlitwy w ramach wszystkich zewnętrznych zajęć codziennego życia zakonnego. To, co dla zewnętrznego i niezaangażowanego obserwatora wydaje się w zakonie kontemplacyjnym jako dostrojone do życia modlitwy, może w rzeczywistości utrudniać ludziom nie mającym prawdziwego powołania owocny pobyt w takim klasztorze. Życie modlitwy nie jest dla nich za trudne tam, gdzie w rozkładzie dnia zajmuje mniej czasu niż praca. Ale w życiu, które jest ciągłą modlitwą, ludzie nie mający prawdziwego powołania kontemplacyjnego często się w końcu mniej modlą, niż gdyby prowadzili życie czynne ⁸¹⁹.

Powołanie do życia kontemplacyjnego zobowiązuje do wyjątkowej dyscypliny ducha, tak w sferze intelektualnej i wolitywnej, jak również w sferze afektywnej. Ta potrzeba wewnętrznej dyscypliny odgrywa fundamentalną rolę. Dlatego wszelka dezercja z miejsca wspólnej medytacji w zakonnym życiu kontemplacyjnym oznacza ucieczkę od siebie w pustkę. Jest to rezygnacja z tego, aby stać się samym sobą zgodnie z planem Bożym. Ta dezercja nie staje się usprawiedliwiona żadnym pretekstem innych prac, nawet duszpasterskich. Nie można bliźnim nieść słowa Bożego, w którego głos samemu nie chce się wsłuchać. Najczęstszą przyczyną, poza rzeczywistym brakiem powołania, odejścia od realizacji powołania kontemplacyjnego są trudności wynikające ze złożoności zagadnienia modlitwy. Akt modlitwy rozpatrywany od strony psychologicznej może się wydawać czymś bardzo prostym. Biorąc jednak strukturalnie modlitwę jako akt, jest ona bardzo złożona. Dokonuje się ona na dwu płaszczyznach, naturalnej i nadprzyrodzonej. Na płaszczyźnie naturalnej przewodzi rozum, lecz równocześnie wola i uczucia muszą być na modlitwie wzajemnie odpowiednio zharmonizowane. Życie modlitwy jest zatem intensywnym działaniem ⁸²⁰.

⁸¹⁹ Por. T. Merton, *Trappist Life ...*, dz. cyt. s. 260 - 261.

⁸²⁰ Por. Tamże, s. 263 - 264.

Modlitwa chrześcijańska i zakonne życie kontemplacyjne nie mogą ograniczyć się wyłącznie do poziomu czysto naturalnego. Modlitwa musi być ponadto przeniknięta nadprzyrodzoną wiarą, chrześcijańską nadzieją i miłością. Rozum zostaje ubogacony światłem wiary, a wola ubogacona nadzieją i miłością. W ten sposób modlitwa zostaje z płaszczyzny naturalnej przeniesiona na wyższe piętro pracy. Dar cnót wlnych udzielonych na Chrzcie Świątym nie zwalnia od osobistego wysiłku na modlitwie. Zwrócenie się ku Bogu, podkreśla Merton, można osiągnąć jedynie przez głęboką i szczerą wiarę ożywioną nadzieją, która wie, że kontakt z Bogiem jest możliwy, oraz przez miłość, która pragnie ponad wszystko pełnić Jego wolę. Modlitwa zatem nie jest trwaniem w bezczynności ani błogim pograżeniem się w bliżej nieokreślonej sferze nadprzyrodzoności. Autentyczne życie kontemplacyjne niesie z sobą nieunikniony wysiłek. Stanowi ono swoistą wspinaczkę duchową. Tym tłumaczy się zjawisko ucieczki wielu od realizacji tego powołania, mimo zewnętrznego pozostawania nadal w zakonie kontemplacyjnym. Tym się również tłumaczy mała liczba powołań do zakonów kontemplacyjnych. Wybór życia w zakonie kontemplacyjnym łączy się z ryzykiem. Stawia wobec konieczności wielu wymagań i wyrzeczeń, której głębi nie domyślają się nawet ludzie skądinąd pobożni. Kontemplacja jako dar Boży jest szczególnym rodzajem brania, które jest trudniejsze niż tylko przyjęcie samego daru. W tym *braniu* przez modlitwę dokonuje się bowiem równocześnie *oddawanie* wszystkiego, co człowiek posiada i czym jest sam w sobie ⁸²¹.

W przeszłości życie kontemplacyjne było często rozumiane w sztywny i formalny sposób. Wejście w nie, zgodnie z tym poglądem, dokonywało się przez porzucenie pewnych spraw tego świata. Odrzucenie świata, ziemskiej miłości, radości muzyki, świeckiej literatury, zachwycania się pięknem przyrody, naturalnych rozrywek, sportu itp., dokonywało się w tym celu, aby usunięcie tego pozwoliło pozostać przy rzeczy jedynie koniecznej. Thomas Merton zajmuje krytyczne stanowisko wobec takiej postawy. Mówiąc o potrzebie dyscypliny, jakiej domaga się życie kontemplacyjne, zwraca równocześnie

⁸²¹ Por. T. Merton, *Cistercian Life ...*, dz. cyt. s. 275 - 276.

uwagę na konieczność jego wolności i pewnej elastyczności. W takim ustawieniu sprawy nie zrywa on z tradycją, ale ukazuje w niej to, co najbardziej istotne⁸²².

Ewangeliczny obraz życia Marty i Marii (rozdział II niniejszej pracy) został tradycyjnie wyjaśniony przez Ojców Kościoła tak, by usprawiedliwić pewne wyrzeczenie się nawet dobrej, materialnie produktywnej pracy, aby jedynie słuchać słów Chrystusa. W rzeczywistości jednak, stwierdza Merton, ten obraz nie rozwiązuje problemów, o które tutaj chodzi. Nie przeczy to prawdzie, dodaje Merton, iż ten obraz usprawiedliwia kontemplacyjne życie, a sam opiera się na solidnej psychologicznej podstawie. Znajduje on uzasadnienie w rzeczywistym doświadczeniu tych, którzy starali się zastosować to w praktyce i którzy wiedzą, co to oznacza⁸²³.

Fakt, że konflikt między Martą a Marią stał się instytucjonalną sprawą XIII stulecia, nie dotyczy zagadnienia, o którym tutaj mowa. Liczne spory co do wartości zakonów czynnych i kontemplacyjnych mogą jedynie zaciemnić istotę problemu. Ten konflikt bowiem rozgrywa się przede wszystkim we wnętrzu osoby ludzkiej lub w niewielkich grupach powołanych do szczególnego rodzaju życia, polegającego na słuchaniu w spokoju słowa Bożego. Naśladowanie ewangelicznej Marii stanowi głębokie wewnętrzne przekonanie o potrzebie kontemplacji i jest czymś, czego doświadcza się jako najwyższej wartości życia. Życie w kontemplacji nie jest czymś *poza*, gdzie po długich staraniach i poszukiwaniach można w końcu otrzymać dostęp do jego źródeł. Realizuje się ono na płaszczyźnie wewnętrznej, duchowej egzystencji. Nie chodzi zatem o proces ilościowej eliminacji pewnych wartości, aby tym samym osiągnąć jakościowe przeżywanie. Potrzeba natomiast wielkiej subtelności w rozpoznawaniu życiowych możliwości każdej jednostki co do praktyki kontemplacji⁸²⁴.

Dyscyplina kontemplacyjna jest zarówno twarda, jak i elastyczna. Musi być ona twarda. Jest nie do przyjęcia łagodzenie życia kontemplacyjnego, gdyż oznaczałoby to koniec kontemplacji. Jednakże życie w kontemplacji powinno być twarde w taki sposób, aby nadawało się *do życia*. Surowość życia

⁸²² Por. T. Merton, *Cistercian Life ...*, dz. cyt. s. 277.

⁸²³ Por. T. Merton, *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 289 - 290.

⁸²⁴ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu ...*, dz. cyt. s. 126 - 127.

kontemplacyjnego nie może być aż taka, by ograniczając wolność osoby w sposób arbitralny, eliminowała wszelkie dobre możliwości. Ma to być surowość, która otwiera się ku możliwościom nowym, takim do których uprzednio nie było się zdolnym. Właściwym kluczem na drodze życia kontemplacyjnego jest mądre przewodnictwo, kierunek i wybór. Życie kontemplacyjne, według Mertona, jest w najwyższym stopniu życiem z wyboru. Stwierdza on, że jedną z przyczyn zrujnowania życia kontemplacyjnego był proces, który wyeliminował jego zasadniczą cechę, cechę trwałego wyboru. Ten wybór stanowi świadectwo zdolności twórczego osobowego osądu w specjalnych wypadkach. Skutkiem takiego błędnego kierunku życie kontemplacyjne stawało się niejednokrotnie rodzajem montażowej taśmy, na której każdy jest ułożony według jednego wzorca⁸²⁵.

Brak jakościowego indywidualnego gustu, osobistego rozróżnienia, otwarcia się na różne możliwości jest nie tylko wielkim brakiem, ale nawet szkodliwym zjawiskiem w życiu kontemplacyjnym. Legalistyczne podejście do religijności w ogóle, a do życia kontemplacyjnego w szczególności, prowadzi do sytuacji wprost paradoksalnych. Zrezygnowanie z twórczych zdolności i zubożenie wyobraźni miało być podjęte na rzecz osiągnięcia większej uległości woli. W praktyce jednak prowadziło to do przyjmowania głupoty *mechanicznego* istnienia, zamiast trzeźwego myślenia o realistycznym i świadomie odpowiedzialnym sposobie *naprawiania rzeczy*. Równocześnie jednak Thomas Merton ostrzega mówiąc, że rozwiązanie tej trudności nie leży w zmianie zwyczajów i praktyk, ani w zmianie ustaw kontemplacyjnej wspólnoty zakonnej. Niejednokrotnie bowiem, jak wskazuje doświadczenie, to nowe i eksperymentalne okazuje się bardzo zawodne, ponieważ jest ono jedynie drugorzędne, powierzchowne, naśladownicze⁸²⁶.

Rozwiązanie problemu leży głębiej - w życiu modlitwy. Jeśli bowiem to, co dzieje się w umysłach i sercach jest banalne, małostkowe, ubogie i bez wyobraźni, to również i w zewnętrznych dziełach nie może być twórczym.

⁸²⁵ Por. T. Merton, *The Last of the...*, dz. cyt. s. 178 - 179.

⁸²⁶ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal ...*, dz. cyt. s. 139 - 140.

Dlatego w przekonaniu o. Thomasa Mertona wielką rolę w życiu kontemplacyjnym odgrywa wyobraźnia. Wymaga ona jednak krytycznej refleksji, świadomej oceny doświadczeń. Szczególnym przykładem takiej krytycznej refleksji nad wyobraźnią jest codzienny kontakt z Biblią. W niej, zauważa Merton, teologia wtłoczona jest w materialne obrazy. Jeśli nie widzi się obrazów, nie można też w ogóle dostrzec ich teologicznego sensu. Lektura Biblii wymaga zatem, aby wyobraźnia była świadoma obrazów, które się narzucają. Teologiczny sens zamknięty pod osłoną obrazów jest nie tylko intelektualnym przesłaniem adresowanym ściśle do umysłu. Nie posiada on wyłącznie znaczenia spekulatywnego. Uświadomienie sobie materialnych konkretów biblijnych stanowi konieczny warunek, aby zrozumieć zawarte w Objawieniu wezwanie Boga skierowane do człowieka ⁸²⁷.

Thomas Merton ostrzega przed lekceważeniem w życiu kontemplacyjnym roli zmysłów i ciała, a pozostawiania wyobraźni swoim własnym drogom, przy równoczesnym usiłowaniu zanurzenia się w abstrakcyjnej wzniosłości modlitwy wewnętrznej. Taki sposób postępowania kończy się bezowocnie nawet dla kogoś doświadczonego w medytacji. Nie należy opacznie tłumaczyć św. Jana od Krzyża i innych doktorów mistycyzmu chrześcijańskiego mówiących o *mrocznej kontemplacji* i *nocy zmysłów*, jakoby w życiu kontemplacyjnym należało wyrzec się normalnej kultury zmysłów, smaku artystycznego, wyobraźni i inteligencji. Przeciwnie, kultura ta jest czymś z góry założonym. Nie można wykroczyć poza coś, czego się jeszcze nie osiągnęło. Zazwyczaj przeświadczenie, że Bóg jest poza wszelkimi obrazami, symbolami, ideami jest zrozumiałe tylko dla kogoś, kto uprzednio czynił dobry użytek ze wszystkich tych naturalnych darów. To wszystko wymaga posiadania gruntownej i dojrzałej kultury monastycznej. Nie należy również zapominać, że jeśli te ludzkie i symboliczne pomoce tracą swoją użyteczność w wyższych etapach kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem, to zachowują one swoje właściwe miejsce w zwykłym, codziennym życiu. Tworzą

⁸²⁷ Por. T. Merton, *The Case for a Renewal* ..., dz. cyt. s. 143 - 144.

część środowiska i atmosfery kulturalnej, w której się żyje. Stanowi to konieczny warunek uwielbienia, medytacji i prawdziwego życia kontemplacyjnego⁸²⁸.

Kultura monastyczna, o której mówi Thomas Merton, staje się dziś poważnym przedmiotem dyskusji. Implikuje ona rozwijanie pewnego zespołu upodobań i umiejętności oraz otwartość na specyficzne wartości w sztuce i literaturze, które odnoszą się do życia monastycznego w całej pełni. Warunkuje to włączenie zmysłów i ciała w całkowite skierowanie się ku Bogu. Należy ponadto przyjąć, że dla mnicha chrześcijańskiego kultura monastyczna zakłada nie tylko wykształcenie dotyczące wszystkiego, co żywe i znaczące w monastycznej teologii, tradycji i literaturze, jak również w sztukach plastycznych, architekturze, poezji itp., ale również i to, co w innych kulturach religijnych jest wartościowe i cenne. Tym się tłumaczy u Mertona żywe zainteresowanie dla buddyzmu i hinduizmu. Również i to może znaleźć pewne miejsce także w monastycznej kulturze współczesnego mnicha Zachodu⁸²⁹.

Medytować znaczy ćwiczyć umysł w poważnej refleksji. Jest to możliwie najszersze znaczenie słowa *medytacja*. W pewnym sensie termin ten nie jest ograniczony wyłącznie do refleksji religijnej, ale implikuje poważną umysłową aktywność oraz pewne zaabsorbowanie lub koncentrację, które nie pozwalają naszym władzom umysłowym błąkać się bez celu lub pozostawać ospałymi i bez kontroli. Już na samym początku jednakże trzeba wyjaśnić, że tutaj refleksja nie odwołuje się do czysto intelektualnej aktywności, tym bardziej do samego rozumowania. Refleksja ta angażuje nie tylko sam umysł, ale również serce, całą naszą istotę. Ten, kto naprawdę medytuje, nie tylko myśli, ale również miłuje, przez swoją miłość zaś - lub przynajmniej przez współodczuwające wejrzenie w rzeczywistość, nad którą rozmyśla - wchodzi on w nią i poznaje ją jakby od wewnątrz, przez rodzaj utożsamienia się⁸³⁰.

Św. Tomasz i św. Bernard z Clairvaux opisują medytację (*consideratio*) jako *poszukiwanie prawdy*. Niemniej jednak ich *medytacja* jest czymś zupełnie różnym od studium, które również jest *poszukiwaniem prawdy*. Oczywiście,

⁸²⁸ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 212 - 213.

⁸²⁹ Por. Tamże, s. 219 - 220.

⁸³⁰ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

medytacja i studium mogą być ściśle powiązane. W istocie, studium nie jest duchowo owocne, jeśli nie prowadzi do jakiegoś rodzaju medytacji. Studiując, poszukujemy prawdy w książkach lub innych źródłach, poza naszym umysłem. W medytacji dążymy do wchłonięcia tego, co już przyjęliśmy. Rozważamy zasady, których się już nauczyliśmy i które stosujemy w naszym życiu. Zamiast po prostu magazynować fakty oraz idee w naszej pamięci, dążymy do naszego własnego, oryginalnego myślenia. W studium możemy zadowolić się ideą lub pojęciem, które są prawdziwe. Możemy zadowolić się wiedzą o prawdzie. Medytacja jest dla tych, którzy nie są usatysfakcjonowani jedynie obiektywną i pojęciową wiedzą o życiu, o Bogu - o ostatecznej rzeczywistości. Chcą wejść w intymny kontakt z samą prawdą, z Bogiem. Chcą oni wejść w najgłębsze rzeczywistości życia, przeżywając je. Medytacja jest środkiem prowadzącym do tego celu⁸³¹.

Chociaż definicja medytacji jako poszukiwania prawdy (*inquisitio veritatis*) uwydatnia fakt, iż medytacja jest ponad wszystko funkcją inteligencji, niemniej jednak implikuje ona coś więcej. Św. Tomasz i św. Bernard mówili o takim rodzaju medytacji, która jest z zasady religijna lub przynajmniej filozoficzna, chce doprowadzić całą naszą istotę do łączności z ostateczną rzeczywistością, poza i ponad nami. To jednoczące i miłosne poznanie zaczyna się w medytacji, lecz osiąga swój pełny rozwój tylko w modlitwie kontemplacyjnej. Myśl ta jest bardzo ważna. Mówiąc ściśle, nawet medytacja religijna jest przede wszystkim obszarem myślenia. Lecz nie kończy się na myśleniu. Myśl medytacyjna jest po prostu początkiem procesu, który prowadzi do modlitwy wewnętrznej i normalnie ma swoją kulminację w kontemplacji oraz w afektywnej komunii z Bogiem. Możemy określić cały ten proces (w którym medytacja prowadzi do kontemplacji) mianem *modlitwy myślnej*. W praktyce słowo *medytacja* jest często używane tak, jakby znaczyło to samo co *modlitwa myślna*. Lecz jeśli spojrzymy na dokładne znaczenie słowa, odkryjemy, że medytacja jest tylko niewielką częścią całego kompleksu wewnętrznej aktywności, która składa się na modlitwę myślną. Medytacja jest nazwą

⁸³¹ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 81 - 82.

wcześniejszej części procesu, w której nasze serca i umysły ćwiczą się w ciągu wewnętrznych działań przygotowujących nas do zjednoczenia z Bogiem ⁸³² .

Kiedy myśl jest bez afektywnej intencji, kiedy zaczyna się i kończy na inteligencji, nie prowadzi do modlitwy, do miłości lub do komunii. Dlatego też nie wpisuje się we właściwy wzór modlitwy myślniej. Taka myśl w rzeczywistości nie jest medytacją, jest poza sferą religii i modlitwy, dlatego też jest wyłączona z naszych rozważań. Nie ma nic wspólnego z naszym przedmiotem. Trzeba nam tylko zauważyć, że człowiek traciłby swój czas na próżno, gdyby sądził, iż samo rozumowanie może zaspokoić potrzebę jego duszy, potrzebę duchowej medytacji. Medytacja nie jest jedynie sprawą *wymyślenia* rzeczy, nawet jeśli prowadzi to do dobrych etycznych rozwiązań. Medytacja nie jest jedynie praktycznym rozumowaniem ⁸³³ .

Cecha charakterystyczna wyróżniająca religijną medytację określa, iż jest ona poszukiwaniem prawdy, które wypływa z miłości oraz pragnie osiąść prawdę nie tylko przez wiedzę, ale również przez miłość. Jest to zatem intelektualna aktywność, która jest nieodłączna od intensywnego uświęcania ducha i działania woli. Obecność miłości w medytacji intensyfikuje i rozjaśnia naszą myśl przez nadanie jej głęboko afektywnej jakości. Nasza medytacja napęłnia się miłującym zrozumieniem wartości, ukrytej w najwyższej prawdzie, której poszukuje inteligencja. To afektywne dążenie woli poszukujące prawdy jako najwyższego dobra duszy wznosi duszę ponad poziom spekulacji oraz czyni z naszego poszukiwania prawdy modlitwę miłości pełną czci oraz adoracji, pragnącą przeszyć ciemny obłok, który stoi między nami a tronem Boga. Przebijamy się przez ten obłok błaganiem, oplakujemy swoją nędzę, swoją bezradność, uwielbiamy miłosierdzie Boga oraz Jego najwyższą doskonałość, oddajemy się całkowicie Jego czci ⁸³⁴ .

Merton dokonał ilustracyjnego porównania modlitwy myślniej do rakiety: *„Zapalona iskrą Bożej miłości dusza wzbija się ku niebu w jednym akcie inteligencji, tak przejrzystym i bezpośrednim, jak smuga ognia ciągnąca się za*

⁸³² Por. T. Merton , *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 139 - 140.

⁸³³ Por. Tamże , s. 144.

⁸³⁴ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 477 - 478.

rakieta. Łaska wyzwala najgłębsze energie naszego ducha i wspomaga nas we wspinaczce ku nowym i nieoczekiwanym wyżynom. Jednakże nasze władze wkrótce osiągają swoją granicę. Inteligencja nie może wspiać się wyżej ku niebu. Istnieje punkt, w którym umysł nagina swoją ognistą trajektorię, jak gdyby uznając swoje ograniczenia i oznajmiając nieskończoną wyższość nieosiągalnego Boga. Lecz to właśnie tu nasza medytacja osiąga swoją kulminację, miłość znów przejmuje inicjatywę, rakieta zaś eksploduje w wybuchu ofiarnej chwały. Tak oto miłość wyrzuca setki płonących gwiazd, wszelkiego rodzaju aktów, wyrażających wszystko, co najlepsze w człowieczym duchu. Dusza zaś wypala się w szybkich ogniach, które chwalą Imię Boga, spadając ku ziemi i gasnąc w podmuchu nocnego wiatru! Dlatego właśnie św. Albert Wielki, mistrz, który dał św. Tomaszowi z Akwinu jego teologiczną formację w Paryżu i Kolonii, przeciwstawia kontemplację filozofów kontemplacji świętych” (MTECh s.389)⁸³⁵.

Myśliciel w sposób przejrzysty odróżnia kontemplację filozofów od kontemplacji świętych. Ci pierwsi koncentrują się na własnej doskonałości i nie wychodzą poza intelektualne spekulacje, natomiast ci drudzy skupiają swoją uwagę podmiocie kontemplacji, czyli Bogu. Dlatego też nie kończy się w akcie inteligencji, lecz przechodzi ku woli, przez miłość. Św. Tomasz z Akwinu stwierdza lapidarnie, że z tej przyczyny kontemplatywne poznanie Boga jest osiąganе na ziemi przez światło rozognionej miłości: *per ardorem caritatis datur cognitio veritatis* (Komentarz do Ewangelii św. Jana, rozdział 5). Kontemplacja filozofów, która opiera się wyłącznie na rozumowym podejściu, byłaby zatem – idąc za porównaniem Mertona - jak rakieta, „która wzniosła się ku niebu, lecz nigdy nie eksplodowała. Piękno rakiety jest w jej śmierci, zaś piękno modlitwy myślniej oraz kontemplacji mistycznej zawiera się w oddaniu się duszy i całkowitym poddaniu się, w wybuchu chwały, w której spala się ona całkowicie, by nieść świadectwo transcendentnej dobroci nieskończonego Boga. Reszta jest milczeniem” (MTECh s.391). Thomas Merton zwraca też uwagę na moment owocnej ciszy, w której tracą swą moc wszelkie słowa, a rozumowi uykają pojęcia, upatrując w niej doskonałości medytacji. Podkreśla, że nie należy się

⁸³⁵ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 388 - 389.

lękać ani niepokoić w poczuciu niemożności *dokonywania aktów*. „*Raczej ten swoisty odpoczynek powinien być źródłem radości, bo należy go uznać za wyższy sposób modlitwy*” (MTECh s.392) ⁸³⁶ .

Merton, rozczytujący się w Biblii, przywołuje postać Izaaka, który wieczorem wyszedł na pole, by rozmyślać (Rdz 24,63). O czym medytował? Patriarchowie byli ludźmi żyjącymi bardzo blisko Boga, do których Bóg przemawiał bezpośrednio. Był On zawsze blisko Noego, Abrahama, Izaaka, Jakuba. Gdy Żydzi wzywali Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, wzywali Tego, którego ich ojcowie znali, który przyrzekł im zbawienie przez ojców. Chociaż człowiek został wygnany z raju, kilku wybranych ludzi wciąż cieszyło się częścią bliskości Boga, która należała w przeszłości do Adama i Ewy, którzy słyszeli Jego głos, gdy wczesnym wieczorem przechadzał się w ogrodzie Eden. Jednym z powodów, dla których Prawo zostało dane Mojżeszowi na Synaju, było to, że lud wybrany bał się rozmawiać z Bogiem bezpośrednio, lękał się, by Bóg bezpośrednio do niego nie przemówił. „*Wtedy cały lud, słysząc grzmoty i błyskawice oraz głos trąby i widząc górę dymiącą, przeląkł się i drżał, i stał z daleka. I mówili do Mojżesza: Mów ty z nami, a my będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie przemawia do nas, abyśmy nie pomarli!*” (Wj 20,18-19) ⁸³⁷ .

Merton uznaje więc medytację nad Prawem Pana za istotny substytut intymnej bliskości z Bogiem, która dla patriarchów była źródłem radości i światła. Znajduje odpowiedź na pytanie: Jak mogło to się dokonywać, skoro medytacja Prawa nie prowadziła do zjednoczenia umysłu i woli z Bogiem, skoro medytacja nie przynosiła owocu świętego i nadprzyrodzonego dialogu z Bogiem, uświęconego synowską bojaźnią, konsekrowanego przez szacunek, posłuszeństwo i ofiarną miłość? Odpowiedź ma związek z przekonaniem, że nagrodą takiej medytacji było światło nadprzyrodzonej roztropności, mądrości, która przenikała znaczenie Prawa. Medytacja Prawa oznaczała, że ludzie, wypełniając nakazy, rozumieli ich wagę, widzieli je w relacji do Bożych zamiarów względem człowieka. To zrozumienie stawiało człowieka twarzą w twarz z mocą

⁸³⁶ Por. T. Merton , *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 391 - 392.

⁸³⁷ Por. T. Merton , *Eseje Literackie ...*, dz. cyt. s. 184.

i miłosierdziem Boga, odzwierciedlonymi w Jego obietnicach dla ludu wybranego oraz w Jego planach względem niego. Owocem zrozumienia była niezawodna, moralna siła, nadprzyrodzona odwaga. „*Bądź mężny i mocny, przestrzegając wypełniania całego Prawa, które nakazał ci Mojżesz, sługa mój. Nie odstępуй od niego ani w prawo, ani w lewo, aby się okazała twoja roztropność we wszystkich przedsięwzięciach. Niech ta Księga Prawa będzie zawsze na twych ustach: rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność*” (Joz 1,7-8)⁸³⁸.

Mnich z Gethsemani rozumie, że czytaniu i recytacji Prawa musi towarzyszyć medytacja, bowiem tylko wtedy słowa nabierają sensu, gdy są w życiu człowieka wypełniane. Medytacja Prawa oznacza nie tylko myślenie o Prawie i jego studiowanie, lecz przeżywanie w miarę jak najpełniejszego rozumienia Bożych celów i Bożej woli. Ważne jest też, by zastanawiając się na owymi celami, ludzie dostrzegali, że prawdziwe intencje Boga względem nich zawarte są szczególnie w tajemnicy Jego miłosierdzia. Cała miłość Boża do ludzkości zawarta była już pośrednio w Jego obietnicach danych Abrahamowi. Według tej obietnicy „*sprawiedliwy z wiary żyje*”⁸³⁹.

Thomas Merton zwraca uwagę, że *medytacji* Prawa Bożego dużo uwagi poświęcają psalmy, psalmiści zaś, doświadczając Bożego miłosierdzia, eksponują Jego wierność obietnicom: *Misericordias Domini in aeternum cantabo!* Psalmy medytują nie tylko dobroć i piękno Prawa Bożego czy szczęście życia uporządkowanego według Prawa, lecz przede wszystkim najwyższe i ekstatyczne szczęście, które jest czystym darem Bożego Miłosierdzia danym ubogim, *anawim* - tym, którzy nie mają żadnej ludzkiej nadziei, poważania czy wsparcia i dlatego są chronieni i miłowani przez Boga ze szczególną mocą i współczuciem. Medytacja psalmów, inspirowana miłością, jest kluczem do wielkiej tajemnicy boskiego współczucia. Dlatego psalmista często widzi, iż jest wyniesiony ponad poziom, na którym odnajduje Boga jedynie przez zewnętrzny

⁸³⁸ Por. T. Merton, *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 149 - 150.

⁸³⁹ Por. T. Merton, *Znak Jonasza* ..., dz. cyt. s. 193 - 194.

wyraz Jego woli. Psalmy często zbliżają nas do samego Boga, miłosiernego Boga, Boga, który obiecał sprawiedliwość uciśnionym, miłosierdzie i zbawienie swemu ludowi. Medytacja, o której psalmy ciągle śpiewają, wznosi się często na poziom głębokiego doświadczenia wiecznego Bożego miłosierdzia. *„Na wieki będę opiewał łaski Pana, moimi ustami będę głosił Twą wierność przez wszystkie pokolenia, albowiem powiedziałeś: Na wieki ugruntowana jest łaska, utrwaliłeś swoją wierność w niebiosach”* (Ps 89 (88), 1-3) ⁸⁴⁰.

Jasne jest więc, że droga medytacji jest drogą doskonałego szczęścia, ponieważ prowadzi do poznania Boga Żywego, do doświadczenia Tego, który jest naprawdę!

*„Szczęśliwy mąż,
który nie idzie za radą występnych,
nie wchodzi na drogę grzeszników
i nie siada w kole szyderców,
lecz ma upodobanie w Prawie Pana,
nad jego Prawem rozmyśla dniem i nocą.
Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą,
które wydaje owoc w swoim czasie,
a liście jego nie więdną:
co uczyni, pomyślnie wypada.
Nie tak występni, nie tak:
są oni jak plewy, które wiatr rozmiata.
Toteż występni nie ostoją się na sądzie
ani grzesznicy - w zgromadzeniu sprawiedliwych,
bo Pan uznaje drogę sprawiedliwych,
a droga występnych zaginie”* (Ps 1) ⁸⁴¹.

Mnisi medytują psalmy, kiedy je śpiewają. Lecz św. Benedykt w swojej Regule wyznacza czas, kiedy medytacja psalmów jest praktykowana poza modlitwą chóralną. Medytacja ta może mieć różne stopnie. Dla początkujących

⁸⁴⁰ Por. T. Merton, *Modlić się Psalmami ...*, dz. cyt. s. 78 - 79.

⁸⁴¹ Por. Tamże, s. 81.

oznacza ona po prostu uczenie się ich na pamięć. Dla tych, którzy są bardziej zaawansowani, oznacza rozumne zgłębianie ich znaczenia. Jednakże zgłębianie ich znaczenia nie polegało tylko na studiowaniu ich z pomocą komentarzy. Była to sprawa *smakowania* oraz *wchłaniania* znaczenia psalmów w głębi swego serca, powtarzania słów powoli, z namysłem, modlitwy w najgłębszym centrum swego bytu, tak iż stopniowo psalmy stawały się tak intymne i osobiste, jak własne refleksje i uczucia człowieka. Tak więc psalmy *formują* umysł oraz serce mnicha na podobieństwo umysłu i serca Chrystusa. „*Nawet mnich doskonali nie porzuca swojej meditatio psalmorum, jak gdyby była ona zaledwie ćwiczeniem dla początkujących*” (MP s.97) ⁸⁴² .

Kontemplatycy zachowują te święte słowa tak, jak czyniła to Maryja, rozważając je w swoim sercu, w ten sposób odtwarzają oni głębokie doświadczenie psalmisty, dotykani palcem Boga, podniesieni ku kontemplacji i wprowadzeni głęboko w tajemnicę Chrystusa, która rzuca swój cień na cały Stary Testament jak świetlisty obłok Taboru. Chrystus jest wszędzie w psalmach, w Prawie i Prorokach. Odnaleźć go w nich, znaczy doświadczyć ich doskonałego spełnienia, ponieważ w ten sposób odnajdujemy tego, który jest życiem i znaczeniem psalmów, żyjącym w nas. Jezus dał swym uczniom ofiarę oraz sakrament Eucharystii. Ten wielki dar, zawierający w sobie całą mądrość tajemnicy Boga, podsumowuje wszystkie potężne dzieła Boga i jest największym z nich. W tym sakramencie jesteśmy intymnie zjednoczeni z Nim i błogosławimy Tego, który *nawiedził swój lud*. Tajemnica Bożej miłosiernej miłości objawiona jest w przebitym Sercu Chrystusa, w owym *magnum pietatis sacramentum*. Medytacja tej tajemnicy jest w pewnym sensie najistotniejsza dla ofiary Eucharystycznej, ponieważ Jezus powiedział: *to czyńcie na Moją pamiątkę*. Msza jest pamiątką ofiary Chrystusa nie w sensie zewnętrznego upamiętnienia, ale jako żywa i w najwyższym stopniu skuteczna reprezentacja tej ofiary, wlewająca w nasze serca zbawczą moc Jego Krzyża i łaskę Zmartwychwstania, która pozwala nam żyć w Bogu. Nasze uczestnictwo w ofierze eucharystycznej i nasze wejście, z pałającymi sercami, w tajemnicę Chrystusa zajmuje w naszym życiu

⁸⁴² Por. T. Merton , *Modlić się Psalmami* ..., dz. cyt. s. 96 - 97.

miejsce, które należało do *medytacji Prawa* w życiu świętych Starego Testamentu⁸⁴³.

Jeżeli jednak Nowy Testament nie znosi Starego, to my nie przestajemy medytować Prawa Pańskiego. Lecz nasza medytacja karmi się teraz *memoria Christi* - świadomością, doświadczeniem Jezusa, ukrytego w Starym Testamencie, który On teraz wypełnił. Oto co oznaczała medytacja dla św. Pawła: odnalezienie siebie w Chrystusie, zgłębianie Pisma przez miłość oświeconą łaską, odkrywanie naszego Boskiego Przybrania i głoszenie Jego chwały. Medytujemy Pismo, które, jak mówi św. Paweł, całe zostało napisane, by napędzić nas poznaniem Bożych obietnic i nadzieją ich wypełnienia. „*To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję*” (Rz 15,4). Wierząc w to, co medytujemy, jesteśmy opieczętowani, przemienieni, uświęceni: *Opieczętowani Duchem Świętym obietnicy*. W jakim celu? „*Aby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego, Niech da wam światło oczu serca tak, byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych i czym przemożny ogrom Jego mocy względem nas wierzących - na podstawie działania Jego potęgi i siły*” (Ef 1,17-19)⁸⁴⁴.

Merton bardzo mocno podkreśla, że medytacja nie musi być efektywna, bo jej skuteczność absolutnie nie jest mierzona „*na podstawie wewnętrznych fajerwerków, które eksplodują w nas, gdy się modlimy*”. Wręcz przeciwnie, uważa, że - chociaż owocem dobrej medytacji bywa żarliwa miłość, medytujący nie powinien bezgranicznie ufać pocieszeniom modlitwy, a czuć wdzięczność, gdy przynosi ona wzrost zrozumienia i odczuwalną wielkoduszność. Nie można gardzić stymulacją odczuwanej pobożności, kiedy pomaga ona czynić człowiekowi to, co jest jego powinnością z większą pokorą, wiernością i odwagą. Trapista sugeruje, że w związku z tym, że „*owoce modlitwy myślanej są zbierane w głębiach duszy, w woli oraz inteligencji, nie zaś na poziomie emocji*

⁸⁴³ Por. T. Merton, *Life and Holiness ...*, dz. cyt. s. 187 - 188.

⁸⁴⁴ Por. T. Merton, *Gdy otwieramy Biblię ...*, dz. cyt. s. 112 - 113.

i instynktownych reakcji, to medytacja pozornie zimna, pozbawiona uczuć, może być bardzo korzystna. Może mianowicie dać człowiekowi dodatkową siłę i uduchowić jego życie wewnętrzne, wzbogacając doznania zmysłowe rozumem i wysoką świadomością zasad wiary” (WZU s.69) ⁸⁴⁵ .

Merton zwraca uwagę na swoisty paradoks, że potencjalnie dobra medytacja może utracić swoją wartość przez emocje. Duchowy wymiar łaski może – według niego - ulec marginalizacji, gdy kiełkująca idea zostanie wyjałowiona przez sentymentalizm. W tym momencie, bowiem ignorancja sprawia, iż postęp w modlitwie mylnej staje się trudny albo wręcz niemożliwy. Trapista uświadamia, że medytacja nie musi zawsze kończyć się wybuchem emocji, że takie rozumienie doświadczania Boga jest poważnym błędem. Wynika on z faktu odkrycia, że wyrażane uczucia są nazbyt oschłe, a modlitwa *bezowocna*, a konsekwencją poczucie straty czasu i poszukiwanie innego sposobu zaspokojenia wrażeń. Merton zwraca też uwagę na inną kategorię osób, które – pogrążając się w medytacji – są zdolne do nadmiernych wzruszeń. Wywołują oni w sobie z dużą łatwością wszelkie emocje, od płaczu do wielkiej żarliwości, przy czym nie towarzyszy temu ani koncentracja, ani wysiłek, a więc spektakularny skutek przychodzi łatwo i ma charakter dość bezrefleksyjny ⁸⁴⁶ .

Według Merona, o ile emocjonalna różnorodność jest istotna na początku drogi kształtowania własnej duchowości, później może być istotną przeszkodą. Uważa on, że koncentrowanie się na rzeczach duchowych musi rozpocząć się w „*sposób pokorny i ziemski, w zmysłach i uczuciach*”. Przestrzega, że jeśli modlitwa zawsze kończyć się będzie zmysłową przyjemnością i wewnętrznym pocieszeniem, istnieje poważne ryzyko, iż medytujący nie dotrze do kresu podróży, a wpadnie w pułapkę iluminizmu i fałszywej mistyki. „*Za niezwykle niebezpieczne uznaje stany niektórych z wiernych, którzy, poddając się własnej fantazji, uznają własne egzaltowane uczucia za głos Boga*” (MMZ s.172) ⁸⁴⁷ .

Adekwatną do potrzeb medytacji jest atmosfera wyciszenia, spokoju, równowagi duchowej. Umysł w czasie medytacji powinien oddawać się

⁸⁴⁵ Por. T. Merton , *Wokół zniewolonego umysłu ...*, dz. cyt. s. 69.

⁸⁴⁶ Por. T. Merton , *W natarciu na niewypowiadalne ...*, dz. cyt. s. 38 - 39.

⁸⁴⁷ Por. T. Merton , *Mistycy ...*, dz. cyt. s. 171 - 172.

głębokiej refleksji, a nie koncentrować na intelektualnie błyskotliwych spekulacjach, zaś wola powinna być ukierunkowana na dobro i pragnienie pełnego zjednoczenia się z Bogiem. Wcale nie musi – jak to określa Merton - być *rozpalona uniesieniami żarliwej miłości, wręcz może pozostać „sucha, zimna i ciemna*. Stosując takie obrazowe określenia, mnich trapista odnosi się do słów św. Jan od Krzyża: *„najlepszy owoc rośnie na zimnej i suchej ziemi”*, uznając, że również jałowa medytacja jest w stanie napęlić duszę pokorą, pokojem, odwagą i determinacją w pokonywaniu przeszkód w duchowym rozwoju. Przyznaje prawo do tego, by medytacje bywały prozaiczne i dość monotonne, ważne jest, by umożliwiały docieranie w głąb inteligencji i woli, skupienie na Bogu⁸⁴⁸.

Podążając za dyskursem Mertona, dobra medytacja niekoniecznie daje człowiekowi przejrzystą w pełni percepcję duchowej prawdy. Dzieje się czasem wręcz przeciwnie, tzn. osoby robiące znaczący postępy w życiu wewnętrznym, postrzegają, że zrozumienie boskich rzeczy w modlitwie myślniej staje się trudne. Staje się tak, bowiem ogrom Boskich tajemnic przekracza do pewnego etapu rozwoju możliwości ludzkiego poznania. Pełnia tajemnicy, jeżeli można o takiej mówić, objawia się kontemplatywnym *doświadczeniu* boskich rzeczy. Jest ono osiąganane w postaci *czystej wiary*, dogmatów, które nie wymagają na swoje poparcie żadnego świadectwa, pochodzącego od człowieka. Można to zrozumieć tylko wtedy, gdy przyjmie się fundamentalną prawdę, że siła medytacji wynika nie z rozumowania, a z wiary. Merton dostrzega więc zależność wprost proporcjonalną między medytacją a wiarą: jakość medytacji jest tym większa, im większa jest wiara medytującego. W związku z tym nadrzędnym celem powinno być głębokie zrozumienie wiary. Oczywiście nie oznacza to, że inteligencja człowieka automatycznie wyłączona jest z modlitwy myślniej i zastąpiona *pobożnym obskurantyzmem*. Merton z wielką siłą powtarza, że wiara jest *„aktem inteligencji, jak również woli, wyniesionej na nadprzyrodzony poziom przez światło łaski”* (WCh s.85)⁸⁴⁹.

⁸⁴⁸ Por. T. Merton, *The Whole Christ ...*, dz. cyt. s. 66 - 67.

⁸⁴⁹ Por. Tamże, s. 84 - 85.

XX-wieczny mnich, podążając za rozumowaniem św. Anzelma, średniowiecznego doktora kościoła, benedyktyna, ojca scholastyki: „*credo ut intelligam, wierzę, bym mógł zrozumieć*”, uznaje, że tylko silna wiara może wnieść w życie modlitwy prawdziwe duchowe światło. Praktykowanie tej wiary wymaga zaś skupionej koncentracji na słowach Chrystusa, Ewangelii oraz innych natchnionych słowach Pisma, bo tylko za ich pośrednictwem można odnaleźć Boga. Właśnie te *słowa zbawienia* muszą kierować sercem i umysłem wiernych. Dalej Merton uzasadnia, że dzięki modlitwie *suchej* można ćwiczyć wiarę, pamiętając, że wymaga to dużo wysiłku i walki, często z samym sobą, z własną niepewnością. Zatem „*wiara jest okupiona dużym wysiłkiem intelektualnym i duchową ofiarą, a medytacja jest miejscem takiego wysiłku i ofiary*” (BKG s.470) ⁸⁵⁰.

Charakterystyczne dla rozważań Mertona jest przekonanie, że nie należy niepokoić się o moment zjednoczenia człowieka z Bogiem, jeśli *rozmywa* mu się wyobrazeniowo sama wizja Boga i drogi do Niego prowadzącej. Uważa, iż modlitwa myślna nie musi umożliwiać widzenie Boga, lecz utwierdzać w determinacji, by Jego poszukiwać. Mimo wrażenia, że przedmiot modlitwy jest ukryty w ciemności, medytacja przybliża do niego i przekonuje, że to ostateczny cel ponoszonego wysiłku. Tym samym, w miarę czynionych postępów w modlitwie myślniej, Bóg oraz droga do Niego zyskują wymiar coraz mocniej *określony* ⁸⁵¹.

Merton, czytany w literaturze na temat modlitwy myślniej, zwraca uwagę, że jej autorzy często podkreślają, że medytacja powinna przynosić bardzo praktyczne rezultaty, choćby w postaci określonych cnót. Zgadza się z tym przekonaniem, ponieważ medytacja - według niego - musi oświecać wszelkie działania człowieka i sprawiać, że będą przynosiły owoc w komunii z Bogiem. Dlatego też medytacja powinna być rozważana w relacji do dwóch celów, i to w sposób dwukierunkowy. Bezpośrednim celem modlitwy myślniej jest między innymi zrozumienie, że podjęcie każdej decyzji, zainicjowanie każdego

⁸⁵⁰ Por. T. Merton, *Bieg ku górze ...*, dz. cyt. s. 469 - 470.

⁸⁵¹ Por. Tamże, s. 491 - 492.

działania, rozwiązanie każdego duchowego problemu przygotowuje człowieka na odbiór pewnej łaski, koniecznej do wypełniania codziennych obowiązków⁸⁵².

Ostatecznym celem całej modlitwy myślniej jest jednak komunია z Bogiem. Wprawdzie medytacja predysponuje do wypełnienia bezpośredniego, praktycznego celu na ziemi, z perspektywą przyszłego zjednoczenia z Bogiem w niebie, lecz każdy akt modlitwy myślniej powinien też prowadzić do bezpośredniej komunii z Bogiem - jest ona prawdziwym owocem medytacji. Zatem – jak twierdzi Merton - każdy bezpośredni praktyczny cel jest drugorzędny i podporządkowany celowi nadrzędnemu i ostatecznemu. Przytacza dla lepszego zrozumienia rozstrzygnięcia pewien przykład: *„Przypuśćmy, że medytuję cierpliwość Pana naszego, Jezusa Chrystusa, w Jego Męce. Przypuśćmy, że czynię to, pragnąc osiągnąć bezpośredni praktyczny cel: pomóc sobie w praktykowaniu cierpliwości w trudnej sytuacji, którą mam przed sobą. Moja wewnętrzna wizja będzie skoncentrowana na Zbawicielu, który bez złości czy pogardy, bez rozgoryczenia czy wzburzenia, cicho oraz z najwyższym wewnętrznym spokojem przyjmuje największą niesprawiedliwość i niewdzięczność, nie mówiąc już o najboleśniejszym z fizycznych i moralnych cierpień. Zobacze, że mógł poddać się temu wszystkiemu z czystym i bezinteresownym miłosierdziem dla wszystkich ludzi, włączywszy tych, którzy Go uśmiercili”* (MS s.330)⁸⁵³.

Przykład ten pozwala uświadomić, że tak czyniący Chrystus nie zostawił jedynie *ilustracji* godnego postępowania. Na mocy chrzcielnych ślubów każdy wierny jest zobowiązany, by naśladować i pielęgnować w sobie Jego przymioty: cierpliwość, skupienie, zgodę na cierpienie. Należy pamiętać słowa: *„Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem”* (Łk 14,27). Słowa te stały się zobowiązaniem dla samego Mertona, który złożył deklarację, że sam całą mocą swojej woli będzie praktykować *„tę samą cierpliwość, zgodnie z moimi możliwościami, w mych własnych doświadczeniach. Znając*

⁸⁵² Por. T. Merton, *Myśli w samotności ...*, dz. cyt. s. 224 - 225.

⁸⁵³ Por. Tamże, s. 329 - 330.

jednocześnie słabość i niedoskonałość swojej duszy, zanieczyszczonej nieuporządkowanym przywiązaniem, przede wszystkim modlić się będę, szczerze i pokornie, o łaskę, bez której nigdy nie będę mógł mieć nadziei na pokonanie swojego zniecierpliwienia, nerwowości, agresji oraz faryzejskich impulsów osądzania i karania innych ludzi. Taka medytacja jest bezpośrednio skierowana ku praktycznemu celowi. Nastawiona jest na praktykowanie cierpliwości. Poszukuje łaski, która da mi siłę, bym mógł być cichy. Zarówno cichość, jak i opór wobec zła bez przemocy (nonviolent resistance) wymagają najwyższego męstwa, które może przynieść tylko krzyż Chrystusa!” (MS s.255) ⁸⁵⁴ .

Merton, odnosząc się do swojej drogi duchowej, zauważa, że dobrze przeprowadzona medytacja może przynieść sukces w postaci oczyszczenia duszy z wielu niedoskonałości i przeszkód, stojących na drodze łaski, a przede wszystkim w postaci miłości, która jako źródło nadprzyrodzonej zasługi, pozwoli osiągnąć wyższy stopień jedności z Bogiem w niebie ⁸⁵⁵ .

Coraz intymniejsza komunია z Bogiem, jako ostateczny cel medytacji, powinna mieć miejsce nie tylko w przyszłości, ale również w teraźniejszości. Dlatego też, aby przeżyć prawdziwie głęboką i dojrzałą medytację Męki Chrystusa, konieczna staje się duchowa identyfikacja z Chrystusem w Jego Męce. Pomagają w tym między innymi słowa Piusa XII, dotyczące wprowadzenia liturgii, ale równie dobrze odnoszące się do chrześcijańskiej medytacji. Jej funkcją jest *odtworzenie w naszych sercach podobieństwa boskiego Zbawiciela, przez misterium Krzyża*. Nie znaczy to, że nie wolno nigdy medytować żadnej innej tajemnicy oprócz Męki, ale ponieważ cała łaska wypływa z przebitego boku Chrystusa Ukrzyżowanego, Męka Chrystusa jest w istocie pełną zasługą i skuteczną zasadą pełnego zjednoczenia z Bogiem i nadprzyrodzonej duchowej przemiany. Jest to wyraziście wyjaśnione w drugim rozdziale Listu św. Pawła do Efezjan, w którym apostoł oznajmia, iż Chrystus na krzyżu na nowo wprowadził pokój między człowiekiem a człowiekiem, jak również między ludzkością a Bogiem. „*Chrystus rzeczywiście wziął całą ludzką wrogość i w sobie zadał jej*

⁸⁵⁴ Por. T. Merton, *Myśli w samotności ...*, dz. cyt. s. 333 - 334.

⁸⁵⁵ Por. T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji ...*, dz. cyt. s. 254 - 255.

śmierć na krzyżu, jest więc pokojem, zaś w Nim wszyscy są zjednoczeni, w jednym Duchu, z Bogiem Ojcem” (por. Ef 2, 11-22). Przywołane źródła jasno wskazują, iż *Krzyż* oraz *Zmartwychwstanie* są istotnym centrum chrześcijańskiej mistyki⁸⁵⁶.

W konsekwencji takiego rozumowania, komunია nie jest jedynie psychologiczną identyfikacją z Jezusem cierpiącym na krzyżu. Nie jest też komunią, przez którą przebija kategorizm moralny, tworzący w umyśle określone dyspozycje etyczne. Utożsamienie z Jezusem ma charakter duchowy i powinno być w większości sakramentalne lub prawie sakramentalne, (gdy na przykład medytujemy z pomocą takich sakramentaliów, jak Biblia, Droga Krzyżowa, różaniec), bo wynikające z aktu łaski i miłości⁸⁵⁷.

Łaska jako zasada nadprzyrodzonego i duchowego życia *splywa* głównie przez modlitwę, sakramentalia oraz sakramenty, czyni ludzi dziećmi Boga. To z kolei sprawia, iż w sensie duchowym ludzie żyją boskim życiem. Wyraża się ono w najistotniejszych działaniach. Jak mówi Merton: Łaska „...nie tylko ożywia cały organizm Mistycznego Ciała Chrystusa, ale również wywołuje w każdym z jego żywych członków działanie cnót oraz życie kontemplacji, które są objawem szczególnej obecności Boga w duszy” (NPK s.262). Życie łaską jest zatem życiem Chrystusa, prawdziwego Syna Bożego. Człowiek ma udział w Bożym życiu przez zasługi Męki Chrystusa, a mistycznie uczestnicząc w Jego Męce i Śmierci, staje się synem Boga przez przybranie, tak jak On jest Synem Bożym z natury. To przybranie jest jak gdyby zanurzone w boskim życiu, które Jezus posiada jako Druga Osoba Trójcy Świętej. Merton przywołuje w tym momencie rozważań autorytet św. Tomasza, który utrzymuje, iż „*Chrystus jako Głowa Ciała Mistycznego ma moc wlewania łaski we wszystkie członki Ciała*” (NPK s.263). Trapista podkreśla jednocześnie, że ta opinia teologa jest zgodna z nauką Kościoła⁸⁵⁸.

Utożsamienie, o którym mowa, jest realne, dochodzi do skutku przez przyjęcie chrztu oraz przez każdy akt wiary lub skruchy, ożywiony miłością

⁸⁵⁶ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 337 - 338.

⁸⁵⁷ Por. T. Merton, *Chleb żywy ...*, dz. cyt. s. 28 - 29.

⁸⁵⁸ Por. T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji ...*, dz. cyt. s. 262 - 263.

Poszukując realizacji utożsamienia w modlitwie myślniej, człowiek wierzący przekonuje się, że jest ona świadomą realizacją jedności między Jego duszą a Bogiem poprzez łaskę. Jest to tajemnica modlitwy myślniej i kontemplacji. Jeśli modlitwa myślna nie jest w stanie uświadomić zjednoczenia z Bogiem, całkowitej zależności od Niego, odczuć we wszystkich istotnych czynnościach życia duchowego Jego miłującej obecności, to - według Mertona - nie osiągnęła jeszcze w pełni ostatecznego rezultatu ⁸⁵⁹ .

Dusze kontemplatywne są na pewno powołane do doświadczenia obecności Boga w sobie lub do jakiejś innej formy świadomości bliskości Boga. Jest to, co zauważa zakonnik z Gethsemani, łaska, która towarzyszy dojrzałemu życiu duchowemu i w związku z tym nie jest dostępna wszystkim. Jednak każdy powinien uświadamiać sobie, iż funkcją modlitwy myślniej jest wprowadzenie jego w świadomą komunię z Bogiem, „*który jest źródłem ich życia naturalnego oraz nadnaturalnego, a także zasadą wszelkiego dobra, które jest w nich*” (KDM s.94) ⁸⁶⁰ .

Wartością rozważań Mertona jest podkreślenie, że medytacja w swojej istocie nie jest czynnością skomplikowaną i nie wymaga wykorzystywania trudnych technik. Najważniejsza w jej praktykowaniu jest dyscyplina wewnętrzna, co w XX-wiecznym świecie nie jest cechą powszechną. Myśliciel surowo w tym miejscu ocenia „*intelektualny i moralny uwiąd społeczeństwa materialistycznego*”, który „*ograbił naturę człowieka z jej duchowej energii oraz kolorytu*” (KDM s.149). Sygnalizuje jednak, że konieczność dyscypliny bynajmniej nie zakłada istnienia jednego, obowiązującego systemu. Zdyscyplinowana dusza i zdyscyplinowane ciało są w jego charakterystyce sprawne, elastyczne, łatwo się dostosowują. Przyjęta sztywność na początku drogi rozwoju duchowego przez medytację tylko może pozornie przynieść efekty, ostatecznie życie wewnętrzne znacznie zubaża ⁸⁶¹ .

Są oczywiście uniwersalne wymagania dotyczące realizacji modlitwy myślniej, których nie można zaniedbać. Medytacja wymaga między innymi

⁸⁵⁹ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 91 - 92.

⁸⁶⁰ Por. Tamże, s. 94.

⁸⁶¹ Por. Tamże, s. 148 - 149.

odsunięcia umysłu od wszystkiego, co może stanowić przeszkodę w zwróceniu się ku Bogu obecnemu w sercu. Potrzebne jest m.in. uporządkowanie swoich zmysłów, i dotyczy to nie tylko czasu trwania medytacji, ale całego dnia. Oznacza to życie w atmosferze wiary, praktykowanie od czasu do czasu krótkich modlitw i poświęcanie uwagi Bogu ⁸⁶² .

Ceną prawdziwego uporządkowania jest mocne postanowienie, by dobrowolnie nie interesować się niczym, co ani nie jest konieczne, ani pożyteczne dla doskonalenia życia wewnętrznego człowieka. Świat, w którym żyjemy, atakuje nas z każdej strony bezwartościowymi apelami do naszych uczuć i zmysłowych pożądań. Wszystkie media osaczają nas ciągłymi bodźcami, zachęcającymi do tracenia pieniędzy oraz sił życiowych na jałowe i przejściowe przyjemności. W konsekwencji człowiek popada w obłęd kupowania, korzystania z przeróżnych usług, rośnie w nim żądza posiadania. Gonitwa za dobrami doczesnymi oddala go od obietnicy życia wiecznego. Konieczne jest więc powściągnięcie swoich cielesnych i materialnych oczekiwań wobec życia i skupienie się na wartościach duchowych. Merton absolutnie nie proponuje uprawiania surowego ascetyzmu, a jedynie drogę w zgodzie z rozumem i Ewangelią ⁸⁶³ .

Mnich, który starał się do perfekcji doprowadzić własny umysł w prowadzeniu medytacji instruuje innych, co zrobić, by modlitwa myślna dawała satysfakcję i przynosiła pożądany cel. Podkreślał, że zarówno początkujący, jak i biegli, potrzebują poświęcić jakąś część dnia na formalną medytację. Oznacza to wybór czasu i miejsca, sprzyjających modlitwie myślnej oraz wykluczenie wszelkich możliwych przeszkód w medytacji. Wiadomo, że najłatwiej oddać się medytacji w ciszy i odosobnieniu - w kaplicy, ogrodzie, pokoju, lesie, klasztornej celi. Wspólnoty religijne mają wyznaczony czas na praktykowanie modlitwy myślnej, co – niestety – często doprowadza do rozproszenia uwagi i uniemożliwienia prawdziwej modlitwy. Motywację do poszukiwania żywego Boga, w głębokim udręczeniu i z pokorą, daje często poczucie duchowego ubóstwa ⁸⁶⁴ .

⁸⁶² Por. T. Merton , *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 343 - 344.

⁸⁶³ Por. Tamże , s. 349.

⁸⁶⁴ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 179 - 180.

Merton, świadomy psychologicznego aspektu dobrej medytacji, przestrzega przed presją mechanicznej rutyny. Wie, że irytacja, spowodowana narzuconymi zasadami, rodzi wewnętrzny bunt, a ten jest istotną przeszkodą w w prowadzeniu modlitwy myślniej. Wie też, że są wśród ludzi, świeckich i duchownych, takie typy, dla których podsuwane sugestie są potrzebne, a czasami nawet niezbędne. Mimo przeciętności, istoty takie - co zauważa trapista - są zdolne do postępu. Z drugiej strony akcentuje, że bierna akceptacja przeciętności jest przeszkodą w postępach w modlitwie: „*Główny problem polega na tym, iż medytacja uprzednio przyswojona, mechanicznie narzucana całej grupie, przynosi złą opinię samej medytacji - szczególnie w seminariach, gdzie ofiary takiego systemu nie wahają się wykrywać najłżejszych śladów głupoty lub sztuczności i czynią z nich przedmiot frywolnych komentarzy*” (OZZ s.482) ⁸⁶⁵.

Modlitwa myślna jest wspólna dla zakonów, lecz systematyzacja i rutyna są zwykle obce ich duchowi. Wspólnotowa modlitwa myślna nie stanowi szczególnego problemu w klasztorach kontemplacyjnych, pod warunkiem że każdy, kto ma potrzebę się modlić, ma rozsądną swobodę w tej materii ⁸⁶⁶.

Najlepszą pozycją do medytacji jest pozycja siedząca. Preferuje ją pewien rodzaj kontemplatyków, których przedstawicielem był czternastowieczny mistyk, Richarda Rolle. W *Doskonałym sposobie życia* daje świadectwo swojej modlitwy: „*Uwielbiałem siedzieć: nie dla pokuty ani fantazji, ani dlatego, że chciałem, żeby inni o mnie mówili, ani dla podobnych rzeczy: lecz tylko dlatego, że wiedziałem, że kocham Boga bardziej i dłużej trwam w pociesze miłości niż chodząc czy stojąc, czy klęcząc. Albowiem siedząc najbardziej odpoczywam, zaś moje serce jest najbardziej skierowane ku górze. Lecz z tego powodu, być może, nie jest najlepsze, by ktoś inny siedział, jak ja to czyniłem i będę czynił aż do śmierci, chyba że ma taką samą skłonność w duszy jak ja*” (WS s.315) ⁸⁶⁷.

Obrządek religijny sprawia, że katolikom łatwiej jest modlić się na kolanach. Zwykle lepiej jest zachować postawę nieruchomą, ale nie ma powodu,

⁸⁶⁵ Por. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 481 - 482.

⁸⁶⁶ Por. Tamże, s. 488 - 489.

⁸⁶⁷ Por. T. Merton, *Waters of Siloe ...*, dz. cyt. s. 314 - 315.

dla którego nie można by medytować, chodząc na przykład po ogrodzie. Prawdę powiedziawszy, istnieje niemal nieskończona różnorodność miejsc i pozycji, które można przyjmować w modlitwie myślniej, co oznacza, że jest to kwestia drugorzędna. Najważniejsze jest znalezienie ciszy, uspokojenia, uporządkowania swoich myśli. Merton podkreśla również potrzebę wypoczynku, mając świadomość, że niektórzy duchowni zbyt łatwo utożsamiają go z lenistwem, nie dostrzegając różnicy między wypoczynkiem owocnym a jałowym, wręcz postrzegając go w kategorii grzechu. Są oni przekonani, że człowiek, który nie jest w ciągłym ruchu, marnuje cenny czas. Najwyraźniej nie znają lub nie rozumieją definicji lenistwa, podawanej przez św. Tomasza. *„Lenistwo - mówi Doktor Anielski - jest znużeniem i wstrętem do tego, co dobre”*. Dalej dowodzi, że nasza upadła natura, by osiągnąć najwyższe dobro duchowe, potrzebuje pracy i cierpienia. *„Wynika stąd, że lenistwo jest wstrętem do pracy, która potrzebna jest do osiągnięcia tego dobra. Niemniej jednak faktem jest, że najwyższe duchowe dobro jest działaniem absolutnie wolnym od wszelkiej pracy i dlatego też jest ono jednocześnie doskonałym działaniem i doskonałym odpoczynkiem. Zaś owym dobrem jest właśnie kontemplacja Boga”* (GCL s.101)⁸⁶⁸.

Thomas Merton, rozpatrując wyższość medytacji i kontemplacji nad aktywnością, dowodzi, że Ojcowie Kościoła dobrze rozumieli znaczenie *świętego wypoczynku - otium sanctum*. Nie można bowiem oddać się rzeczom duchowym, jeśli pociąga nas wiele zewnętrznych działań. Merton niemal sentencjonalnie stwierdza: *„Pracowitość nie jest najwyższą cnotą, zaś świętości nie mierzy się ilością wykonanej pracy”*. Łączy się ta myśl z przekonaniem, że doskonałość odnajdywana jest w czystej miłości do Boga, zaś ta najlepiej rozwija się tam, gdzie ma czas na dojrzewanie. Prawdę tę wykorzystuje mnich, odwołując się m.in. do artystycznej działalności człowieka. Odejście od zasady: *potrzeba czasu, by stać się geniuszem* spowodował, że wielu obiecujących twórców nie osiągnęło sukcesu, bo skoncentrowali się na nadmiernej pracy w celu zdobycia pieniędzy i na tym, by przypoehlebić się opinii publicznej. Również i w życiu duchowym nie można spodziewać się dobrej modlitwy, jeśli

⁸⁶⁸ Por. T. Merton, *Guide to Cistercian Life ...*, dz. cyt. s. 100 - 101.

nie będzie czasu na chwilę odpoczynku. Św. Teresa z Lisieux, na której autorytet Merton powołuje się często, przypomina: „*Bóg nie potrzebuje naszych prac: On potrzebuje naszej miłości*” (BLP s.146) ⁸⁶⁹ .

Oczywiście ideał życia kontemplacyjnego nie wyklucza wykonywania pracy. Wręcz przeciwnie, pmanentna bierność, podobnie jak nadmierna aktywność, udaremniałaby życie wewnętrzne. Prawdziwy kontemplatyk nawet podczas wykonywania różnych czynności ma taką umiejętność oderwania się od przyziemnej rzeczywistości oraz skupienia się na Najważniejszym, że nawet jego praca staje się modlitwą. Dla niego cały dzień jest *otium sanctum*. Potrafi doskonale zrównoważyć wysiłek z odpoczynkiem. „*Modlitwa ułatwia pracę, praca zaś pomaga powrócić do modlitwy z świeżym umysłem. Warunki te spełnione są - wg Mertona – w rytmie monastycznego benedyktyńskiego dnia, na który składają się liturgia, medytacyjne czytanie oraz praca w polu*” (MGA s.401) ⁸⁷⁰ .

Zakonnik z Gethsemani głosi, że w modlitwie myślniej to mistyczny Chrystus modli się w człowieku. Prywatna modlitwa jednostki jest wciąż w pewnym sensie modlitwą Kościoła, lecz nie ma ona publicznego charakteru. Jest to modlitwa Ducha Świętego w kimś, kto przez chrzest jest *drugim Chrystusem*. Pragnienia i smutki naszego serca w modlitwie wnoszą się do Ojca Niebieskiego jako pragnienia i troski Jego Syna, mocą Ducha Świętego, który uczy nas, jak mamy się modlić oraz który modli się w nas, choć nie zawsze wiemy, jak mamy się modlić, a także woła w nas do Ojca: „*Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!. Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale. Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami*

⁸⁶⁹ Por. T. Merton , *A Balanced Life ...*, dz. cyt. s. 145 - 146.

⁸⁷⁰ Por. T. Merton , *The Monks ...*, dz. cyt. s. 399 - 401.

w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8,15-17.26-27) ⁸⁷¹ .

Celem modlitwy myślniej wydaje się więc obudzenie Ducha Świętego w człowieku i wprowadzenie harmonii jego serca z Jego głosem, tak by Duch Święty mógł mówić i modlić się w istocie ludzkiej, a ona stała się świadoma Jego modlitwy w swoim sercu. Zakłada to trwałą, niełatwą uwagę, nastawioną na szczerłość serca. Nie powinno się mówić na modlitwie myślniej tego, czego naprawdę powiedzieć się nie chce. Jednym z istotnych powodów, dla których modlitwa staje się zimna i obojętna, jest to, że wypowiadamy w niej pragnienia, których nie czujemy lub nie możemy czuć w danym momencie. Prawdą jest, że przez pragnienie miłości do Boga, człowiek jest w stanie w dużej mierze *oczyścić swoje intencje*, pokazując tym samym niechęć do wszystkiego, co jest niezgodne z Jego wolą ⁸⁷² .

Powodzenie modlitwy medytacyjnej zależy od zdolności człowieka do zgłębiania objawionych prawd, objętych wspólnym mianem *Słowa Bożego*. Dlatego też przedmiot medytacji musi być precyzyjnie określony. Pozwala to na dużą dyscyplinę wewnętrzną, skoncentrowanie się konkretnych treściach, a w dalszym postępowaniu – na zjednoczeniu władz umysłowych, by przygotować je do modlitwy kontemplacyjnej ⁸⁷³ .

Wybór przedmiotu medytacji ze względu na jej intymny charakter powinien być również osobisty. Zdecydowana większość ludzi nie potrafi w sposób efektywny i satysfakcjonujący medytować na *temat* narzucony, szczególnie, gdy jest on postrzegany jako abstrakcyjny. Zgodnie z chrześcijańską tradycją ascetyczną - o czym przypomina Merton - przedmiotami medytacji są pewne tajemnice wiary chrześcijańskiej, przy czym istnieje różnica między tajemnicą wiary a dogmatem. Dogmat ma charakter oficjalny, jest bardziej abstrakcyjnym, autorytatywnym określeniem prawdy, której należy dać bezwarunkowo wiarę. Medytacja dogmatu w związku z tym, przynajmniej

⁸⁷¹ Por. T. Merton , *Basic Principles of Monastic ...*, dz. cyt. s. 199 - 200.

⁸⁷² Por. T. Merton , *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 130 - 131.

⁸⁷³ Por. Tamże , s. 133.

w sensie technicznym, jest nieco chłodna, chociaż bywają umysły, które wynoszą z niej duże korzyści ⁸⁷⁴ .

Tajemnica wiary jest objawioną prawdą w jej całej konkretnej manifestacji. Podążając za rozważaniami Thomasa Mertona: W tajemnicach wiary widzimy samego Boga, głównie w jednym z tych wielkich, teandrycznych dzieł, w których objawił się nam, w konkretnej namacalnej formie, wypełnił dzieło naszego zbawienia, udzielił nam swego boskiego życia i zjednoczył nas ze sobą. W tym znaczeniu medytacja nad tajemnicą wiary oznacza przede wszystkim dostrzeganie jej w sensie zewnętrznym, tak jak przedstawia się nam jako część doświadczenia Kościoła. Doświadczenie tajemnic, przeżywane przez Kościół, jeśli można użyć takiego sformułowania, jest przekazywane nam na przestrzeni wieków przez tradycję. *„Tradycja jest odnową doświadczalnego poznania tajemnic wiary w każdym chrześcijańskim pokoleniu i społeczeństwie. Każdy nowy wiek chrześcijaństwa odnawia swoją wiarę i pojmowanie tajemnicy zbawienia, tajemnicy człowieka zjednoczonego z Bogiem w Chrystusie, każdy wiek odnawia swoje fundamentalne doświadczenie chrześcijańskiej tajemnicy we właściwy sobie sposób”* (DQ s.147) ⁸⁷⁵ .

Wejście w tajemnice wiary przez medytację prowadzoną przez ducha Kościoła, szczególnie przez ducha liturgii i chrześcijańskiej sztuki, oznacza odnowienie w sobie doświadczenia tych tajemnic przeżywanego przez Kościół przez uczestnictwo w nich. Oczywiście pełne uczestnictwo chrześcijanina w tajemnicy Chrystusa ma charakter sakramentalny, publiczny, liturgiczny: w sakramentach i we Mszy. Stąd bliskie powiązanie między medytacją osobistą i publicznym nabożeństwem Kościoła. Przypuśćmy, że medytujemy Wcielenie. Podejście do tego tematu będzie polegało przede wszystkim na ujrzeniu tej tajemnicy, tak jak ją widzi Kościół: dlatego medytujemy Ewangelię Zwiastowania lub Ewangelię Narodzenia - szczególnie w liturgicznym kontekście Mszy na Boże Narodzenie lub Zwiastowanie. Chrześcijańska medytacja Wcielenia karmi się sakramentalnym doświadczeniem tej tajemnicy, tak jak jest

⁸⁷⁴ Por. T. Merton, *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 145 - 146.

⁸⁷⁵ Por. Tamże, s. 147.

ona przeżywana i wysławiana przez Kościół. Owo zewnętrzne uchwycenie tajemnicy wymaga aktywności zmysłów, wyobraźni, emocji, uczuć. Chrześcijaнин przez medytację i uczestnictwo w liturgicznym nabożeństwie zaczyna odczuwać i zachowywać się tak, jakby był obecny między pasterzami w Betlejem. Betlejem staje się częścią jego życia. Boże Narodzenie jest mu całkowicie bliskie, jakby było ono wydarzeniem z historii jego życia. I jest tak rzeczywiście, choć na mistycznym, niewidzialnym poziomie. „*Funkcją medytacji jest przede wszystkim umożliwienie nam ujrzenia i doświadczenia tajemnic życia Chrystusa jako realnych momentów, obecnych w naszej duchowej egzystencji*” (CPM s.65)⁸⁷⁶.

W celu uczynienia tego doświadczenia głębszym i bardziej osobistym, medytacja zmierza do odczytania wewnętrznego znaczenia, a także (co jest najważniejsze) do tego, by odnieść historyczne wydarzenia Ewangelii do własnego życia duchowego. Merton potrafi rzecz tę zilustrować w sposób prosty i zrozumiały: „*...narodzenie Chrystusa, Pana w Betlejem nie jest czymś, co uobecniamy przez fantazję. Ponieważ jest On wiecznym Słowem Boga, dla którego czas jest jednoczesnością i całkowitą terażniejszością, Dziecię narodzone w Betlejem widzi mnie tu i teraz. To znaczy, że jestem obecny w Jego umyśle wtedy. Wynika stąd, że mogę mówić do Niego jako do kogoś obecnego, nie tylko w wyobraźni, ale przede wszystkim w rzeczywistości. Ten duchowy kontakt z Panem jest prawdziwym celem medytacji*” (LAH s.193). Przykład ten jeszcze raz przypomina, że prawdziwą funkcją medytacji jest to, by człowiek mógł uświadomić sobie i zaktualizować w swoim własnym doświadczeniu fundamentalne prawdy wiary. Trzeba jednak pamiętać, że przedmiotami medytacji są najzwyczajniejsze elementy codziennego życia człowieka, jego doświadczenia, obowiązki, problemy⁸⁷⁷.

Dla dobra psychicznego i równowagi wewnętrznej należy sobie uświadamiać, że nie ma potrzeby w codziennej modlitwie ignorować tego, co najważniejsze w życiu, w którym jesteśmy zanurzeni. Wręcz przeciwnie,

⁸⁷⁶ Por. T. Merton, *Człowiek w podzielonym morzu* ..., dz. cyt. s. 64 - 65.

⁸⁷⁷ Por. T. Merton, *Life and Holiness* ..., dz. cyt. s. 192 - 193.

problemy te powinny stać się przedmiotem medytacji. Ostatecznie, powtarzając za mnichem trapistą, powinniśmy medytować nad naszym powołaniem, nad naszą odpowiedzią wobec woli Boga względem nas, nad naszą miłością do innych ludzi, nad naszą wiernością wobec łaski. Powinno to być zawarte w naszych medytacjach Chrystusa i Jego życia, albowiem pragnie On i zamierza żyć w nas. Owo Chrystusowe życie jest Jego rzeczywistą obecnością i działaniem w naszym życiu, co jest najważniejszym aspektem Chrystusowego życia dla każdego z nas. Medytacja, która ignoruje tę sprawę, łatwo staje się bezcelowa i chaotyczna”⁸⁷⁸.

Gdy niespodziewanie wdzierają się do naszej modlitwy problemy dnia codziennego, warto zintegrować je z wiarą w Chrystusa i Bożą Opatrzność. Powinniśmy usiłować zobaczyć nasze życie w świetle Jego opatrznościowej woli względem nas i ludzkości. I w ten sam sposób musimy niekiedy medytować wydarzenia z historii naszego czasu i usiłować zgłębiać ich straszliwe znaczenie. Merton z surowością sędziego mówi, że skłonny byłby twierdzić, że zakonnica, która medytowała Mękę Chrystusa, lecz nie medytowała tajemnicy obozów śmierci, nie w pełni weszła w doświadczenie chrześcijaństwa naszych czasów. Uświadamia tym samym, że Dachau i Auschwitz są dwoma straszliwymi, w istocie apokaliptycznymi przedstawieniami rzeczywistości Męki, odnowionej w XX wieku. Merton przestrzega przed sądzeniem, że sprawy takie są *rozproszonymi* i należy je usunąć ze swoich umysłów. Takie postępowanie, traktowane jako obowiązująca zasada, doprowadziłoby do braku realizmu w życiu duchowym. Kontemplacyjni na pewno powinni rozważać straszliwe rzeczywistości, które są tak symptomatyczne dla świata ludzi i ze względu na swoją profetyczność niezwykle ważne⁸⁷⁹.

Medytacja powierzchowna, która *omiata* tylko problemy, ostatecznie przestaje być medytacją. Niepotrzebnie osłabia i rozprasza władze umysłowe, pozostawiając je w uśpieniu i bez żadnych korzyści. By nauczyć się skupiać umysł na czymś jednym, Merton radzi korzystać z pomocy książek, co nie

⁸⁷⁸ Por. T. Merton, *Faith and Violence ...*, dz. cyt. s. 116.

⁸⁷⁹ Por. T. Merton, *Mój spór z gestapo ...*, dz. cyt. s. 157 - 158.

oznacza, że jest to formalny wymóg. Każda jednak poważna pozycja o sprawach Bożych i życiu duchowym może dostarczyć materiału, na którym można skoncentrować umysł. Korzystne jest odwoływanie się do zmysłów, więc na początku życia duchowego najlepiej jest medytować prawdy przedstawione w jakiejś konkretnej formie lub w jakimś obrazowym powiedzeniu, albo przez sytuację z życia Chrystusa lub jakiegoś świętego ⁸⁸⁰ .

Wszystkie starożytne tradycje filozoficzne oraz wszystkie wyższe formy myśli religijnej korzystały z przypowieści i prostych, obrazowych figur, by wyrazić najgłębsze prawdy. Również w Biblii Bóg objawił swoje tajemnice z obrazową prostotą, która czyni je dostępnymi dla ludzi w każdym wieku, na każdym poziomie percepcji, itd. Dlatego też Thomas Merton podkreśla, że nie ma lepszej książki do medytacji niż Biblia, a szczególnie Nowy Testament. *Lectio Divina* lub medytacyjne czytanie Pisma Świętego było uważane przez Ojców Kościoła za fundament życia wewnętrznego, medytacji i modlitwy ⁸⁸¹ .

Mistrz medytacji proponuje wczytywanie się w liturgiczne teksty ze Starego i Nowego Testamentu, tak jak ukazują się w mszale. W ten sposób medytacja staje się skoordynowana z liturgicznym cyklem. Powoduje to, że jednostkowa modlitwa jednoczy się z modlitwą całego Kościoła, a w konsekwencji, w odpowiedzi na modlitwę, można się spodziewać większego bogactwa łask Boga ⁸⁸² .

Merton, w formie schematycznej, szkicuje zarys prostych zasad modlitwy medytacyjnej: 1) Przygotowanie: szczerzy wysiłek uporządkowania umysłu, uświadomienie sobie tego, co mam zrobić, i modlitwa, w której proszę o łaskę. Jeżeli początek jest dobrze wykonany, reszta powinna przebiegać z łatwością. 2) Wizja: próba ujrzania, skoncentrowania się, uchwycenia tego, co będę medytował, zakłada wysiłek wiary. Pracuj, aż wiara w twoim sercu (nie tylko zaś w głowie) stanie się jasna i pewna. 3) Pragnienie z tego, co *widzisz*, wypływają pewne praktyczne konsekwencje. Pragnienia, decyzje, by działać zgodnie ze swoją wiarą, by żyć swoją wiarą. Wymagany jest tu wysiłek nadziei - należy

⁸⁸⁰ Por. T. Merton , *Myśli w samotności* ..., dz. cyt. s. 122.

⁸⁸¹ Por. Tamże , s. 127.

⁸⁸² Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego* ..., dz. cyt. s. 493.

wierzyć w możliwość spełnienia tych dobrych uczynków, należy mieć nadzieję spełnienia dobrych pragnień, z pomocą Boga. Przede wszystkim należy mieć szczerą nadzieję możliwości zjednoczenia z Bogiem. 4) Zjednoczenie, tutaj modlitwa staje się prosta i nieskomplikowana. Świadomość wiary jest trwała, nadzieja jest pewna, można odpocząć w obecności Boga. Polega to na prostym wejrzeniu oraz odpoczynku w objęciach prostej miłości. Lecz jeśli potrzebna jest aktywność, niech miłość ma charakter aktywny. Miłość może przybrać formę słuchania Umiłowanego. Albo formę uwielbienia. Najczęściej możemy cieszyć się prostym odpoczynkiem i spokojnie płynąć głębokim nurtem miłości, nie czyniąc nic, lecz pozwalając Duchowi Świętemu działać w ukrytych głębinach naszych dusz. Jeśli modlitwa staje się chaotyczna lub osłabiona, możemy powrócić do jednego z wcześniejszych stadiów i odnowić swoją czujność, swoją wiarę, swoją miłość. Możemy zakończyć krótką i szczerą modlitwą dziękczynienia⁸⁸³.

Zacytowanie tych czterech rozbudowanych punktów każe przedstawić medytację jest pracą duchową, która bywa czasem niezwykle trudna, wymaga od osoby medytującej sporego wysiłku. Treści swoistego przepisu na skuteczną medytację, pokazują ją jako dzieło miłości i pragnienia. Owo pragnienie jest z kolei darem łaski. Merton sygnalizuje, że pragnienie medytacji oraz łaska wejścia w nią powinny być przyjęte jako pośrednia obietnica dalszych łask, bo we wszelkich sprawach chrześcijańskiego życia, wszystko zależy od odpowiedzi, danej łasce Ducha Świętego⁸⁸⁴.

Medytacja jest w gruncie rzeczy zawarta w jednej idei: przebudzenia wewnętrznego *ja* człowieka i wewnętrznego zharmonizowania z Duchem Świętym. Z upływem czasu na pewno należy zadbać, by wewnętrzna spostrzegawczość stała się bardziej subtelna i została oczyszczona w modlitwie myślniej. Thomas Merton, pisząc o kierownictwie duchowym, wymaga *dostrojenia się* do niespodziewanych poruszeń łaski, które nie są zgodne z przyjętymi a priori pojęciami życia duchowego i aspiracjami. Sugeruje, że

⁸⁸³ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 153 - 154.

⁸⁸⁴ Por. Tamże, s. 157 - 158.

„osoby medytujące muszą nosić w sobie gotowość do współpracy nie tylko z łaską, która pociesza, lecz również z łaską, która upokarza, nie tylko ze światłem, które daje nam poczucie wzniosłości, lecz również ze światłem, które uderza w nasze samozadowolenie” (NPK s.133). Niestety, człowiek często jest nieświadomy faktu, że broni się przed łaską, wyczuwając intuicyjnie, że może ona przynieść ból ⁸⁸⁵ .

Medytacja więc zawsze musi być poddana woli Boga oraz w sposób naturalny pozostać jałowa i abstrakcyjna. Każda szczerza wewnętrzna modlitwa, która poszukuje najważniejszego celu, czyli zawierzenia Bogu, zostaje nagrodzona łaską. Już św. Teresa z Awili dawała świadectwo prawdzie, że ten, kto wiernie praktykuje medytację, nie może utracić swojej duszy ⁸⁸⁶ .

Merton, podejmując trud instruowania, jak medytować, by doznać aktu łaski, odwoływał się do zapisów świętego Jana od Krzyża i św. Teresy z Awili, którzy pozostawili po sobie szczegółowe studia o drogach modlitwy kontemplacyjnej i lepiej niż inni mistycy opisali praktyczne szczegóły współpracy wiernego z Duchem Bożym na poziomie modlitwy. Oboje zgadzają się, że w nocy zmysłów i w modlitwie odpoczynku władze duszy są w pewnej mierze bierne, oraz że władze te, działając samodzielnie, są w stanie pomagać lub przeszkadzać dziełu Boga. „Oboje także uważają, że aby pomóc działaniu łaski, nasze władze muszą podjąć pewne uproszczone działania, które na tym poziomie modlitwy biernej polegają właśnie na wysiłku utrzymania się w bierności. Poza czasem modlitwy muszą robić więcej. Ostatecznie jednak trzeba umartwienia, by utrzymać duszę w stanie czujnej chłonności podczas pierwszych etapów modlitwy biernej, gdy łaska działa na duszę prawie niedostrzegalnie i gdy wyobraźnia bardzo łatwo się rozprasza” (KDM s.160) ⁸⁸⁷ .

Święta Teresa w modlitwie odpoczynku upatruje początek wszelkich błogosławieństw i rękojmię rzeczy przyszłych oraz pierwszego konkretnego, związanego z zasmakowaniem modlitwy mistycznej. Chociaż kontemplacja wlana może się zacząć podczas twardej i trudnej części nocy zmysłów, kiedy

⁸⁸⁵ Por. T. Merton , *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 160.

⁸⁸⁶ Por. T. Merton , *Modlitwa kontemplacyjna ...*, dz. cyt. s. 182 - 183.

⁸⁸⁷ Por. T. Merton , *Nowy posiew kontemplacji ...*, dz. cyt. s. 260 - 261.

obecność Boga jest niewyczuwalna, modlitwa odpoczynku bardzo wyraźnie pochłania duszę w stanie biernego skupienia i zalewa całą istotę ludzką nieopisanym wewnętrznym pokojem, płynącym z głęboko osobistego i prawdziwego wycucia obecności Boga. Ma się wtedy wrażenie jakby „ciemne wody duszy zostały nagle dotknięte światłem z nieba”. Zalana jasnością Boga dusza budzi się do nowego życia, odkrywa siebie jako nową istotę. Ale to „wycucie Boga nie jest wyraźnie określone, bo dusza jest dalej oślepią Jego światłem. Dusza odpoczywa w uciszeniu, kołysząc się łagodnie jak statek przycumowany do cichego portu, podczas gdy słońce wstaje nad nowym światem poprzez bezszelestną mgłę, przez którą prześwieca” (NPK s.264) ⁸⁸⁸ .

Merton, chcąc scharakteryzować modlitwę odpoczynku i określić jej rangę w doświadczaniu Boga, cytuje św. Teresę, która w niemal poetycki sposób ujmuje spotkanie duszy ze Stwórcą: „Dusza czuje, że jest oświecona, ożywiona, wyniesiona na nową płaszczyznę istnienia, uwolniona do pewnego stopnia od materialnych ograniczeń. Ma niezwykle poczucie lekkości i wolności, jak chłopiec wypuszczony z klasy szkolnej lub jak ptak, który wyrwał się ze swej klatki. Lecz ponad tym i poza tym jest Boska Rzeczywistość, w której przeżycie to się odbywa. Dusza nie dotarła do Boga myślą czy refleksją. Nie postrzega Go w żadnym obrazie czy pojęciu. A jednak jest w Nim. Pływa w Jego światłości On otula ją jak złoty obłok. Najistotniejszym czynnikiem tego doświadczenia jest odkrycie przez duszę Boga w Jego immanencji i transcendencji. Wszystko, czego doświadcza dusza, płynie z centralnej tajemnicy, że Bóg jest we wszystkich rzeczach i w duszy i że jest mimo to nieskończenie ponad duszą i ponad wszystkimi rzeczami” (NPK s.266) ⁸⁸⁹ .

W trakcie modlitwy odpoczynku zmysły zewnętrzne, za sprawą aktywności osoby modlącej się albo przez działanie Ducha Świętego, są skupione, a zmysły wewnętrzne - szczególnie wyobraźnia i pamięć - albo skupione, albo zupełnie rozproszone. Występuje stała zależność: gdy dusza jest

⁸⁸⁸ Por. T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji ...*, dz. cyt. s. 263 - 264.

⁸⁸⁹ Por. Tamże, s. 265 - 266.

mocno zaangażowana w biernie skupienie, wyobraźnia i pamięć są niemal nieczynne⁸⁹⁰.

Bywają jednak chwile, gdy władze te są niepokojąco pracowite. Podobnie rzecz się ma z intelektem. Jak to Merton obrazowo ilustruje: *„Nasza zewnętrzna dusza wygłasza kazania, reformuje klasztory, potępia heretyków, robi przegląd wad innych kontemplatyków, buduje skomplikowane teorie życia wewnętrznego, podejmuje się duchowego kierownictwa całych konwentów zakonnicy, nawołuje biskupów do bardziej modlitewnego życia, a na koniec - sama zostaje papieżem, by z powszechną aklamacją rządzić całym Kościołem. Gdy dzieje się to wszystko, wola, ukrywając się w odpornym na bomby schronie w środku duszy, w skrajnej rozpacz i załamaniu czepia się nadziei, że Bóg nie opuści i nie zostawi jej samej wobec argumentów idiotycznego potwora utajonego za drzwiami. W tych warunkach, jak łatwo możemy się domyślić, pozostają już tylko okruchy modlitwy odpoczynku we właściwym sensie, który zawiera w sobie odczuwalny pokój oraz przebywanie w obecności Boga. Jeśli w ogóle uznamy, że wola wówczas się modli i że jest bierna, to z pewnością przechodzi ona przez ten jałowy spokój, który należy do nocy zmysłów, słusznie tak nazwanej. W miarę jak cisza wzrasta w nas i obejmuje w posiadanie wolę, władza ta zaczyna panować nad pozostałymi. Ale rzecz ciekawa: panuje nad nimi biernie. Oznacza to, że w swym kierowaniu resztą duszy wola jest poruszana biernie przez Boga. To jest bardzo ważne. Jest to jedyne możliwe usprawiedliwienie faktu, że wola, na tym i na innych stopniach modlitwy mistycznej, włada rozumem. Mówiąc jasno, intelekt ludzki jest najszlachetniejszą władzą duszy, gdyż jest on normalnie delegowany do prowadzenia woli za światłem Boga”* (WKP s.336)⁸⁹¹.

Wola w stanie uciszenia jest najbardziej bierną władzą. *„Przez wolę Bożą miłość zagarnia duszę i przyciąga do siebie, jednocześnie zaś pozostałe władze nie wiedzą, jak to się dzieje”* (WKP s.337). Wyjaśnia to dwie rzeczy: po pierwsze, że dusza może być w tym samym czasie zjednoczona z Bogiem w biernym skupieniu i ulegać rozproszeniu, po drugie zaś, że dusza nie potrafi

⁸⁹⁰ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 268.

⁸⁹¹ Por. Tamże, s. 335 - 336.

wytworzyć sobie żadnego jasnego ani odpowiedniego pojęcia o tym, w jaki sposób to zjednoczenie się odbywa. Dlaczego? Ponieważ „*Bóg zjednoczył biernie duszę z sobą nie przez intelekt, lecz poprzez ślełą władzę – wolę*” (WKP s.338)⁸⁹² .

Święta Teresa poświęciła w swoich rozważaniach sporo miejsca na temat woli wyzwolonej spod władzy rozumu: „*Dusza tak jest rozradowana w Bogu, że jakkolwiek by pozostałe dwie władze błąkały się po rzeczach obcych, wola jednak, dopóki ten stan trwa, pozostaje złączona z Bogiem, za czym nie traci i pokoju swego, i ciszy wewnętrznej, owszem, powoli i rozum, i pamięć do skupienia pociąga. Choć nie jest tu całkiem jeszcze pochłonięta w Bogu, tak przecie sama nie wiedząc jakim sposobem jest Nim zajęta, że tamte dwie, jakkolwiek by o to się starały, nie zdołają wydrzeć wewnętrznego jej zadowolenia i wesela, sama zaś dziwnie bez żadnego wysilenia pracuje i dopomaga sobie, aby nie zgasła ta iskierka miłości, którą Bóg w niej rozniecił*” (Ż 15,1)⁸⁹³ .

Merton odnotowuje swoisty paradoks. Wola, jako bierna, *nie czyniąc nic*, w rzeczywistości robi wszystko w modlitwie odpoczynku. Inne władze, jeszcze czynne, w rzeczywistości nie robią nic, ponieważ ich działanie jest przeszkodą dla działania Boga. Jednak zgodnie ze słowami Świętej, dzięki biernemu działaniu woli, poruszonej bezpośrednio przez natchnienie, niepożądane działanie pozostałych władz jest opanowane i nie ma zbyt ujemnych następstw. Rozwiązanie tego pozornego problemu leży w fakcie, że wola, poruszana biernie przez Boga, działa w istocie na znacznie wyższym i doskonalszym poziomie niż wtedy, gdy sama sobą porusza. Wola staje się niewolnikiem miłości Boga i wstrzymuje się od robienia czegokolwiek, co nie jest Jego wolą, i staje się wtedy nareszcie doskonale wolna wolnością samego Boga”⁸⁹⁴ .

Święta Teresa czyni przedmiotem swojego dyskursu również rozum, pisząc: „*W istocie zaś jedyne tu zadanie rozumu na tym się zasadza, by rozumiał jasno i uznał, że nie ma żadnego powodu ani argumentu, który by mógł skłonić*

⁸⁹² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 337 - 338.

⁸⁹³ Por. Tamże, s. 341.

⁸⁹⁴ Por. Tamże, s. 343 - 344.

Boga do uczynienia nam tej tak wielkiej łaski, jeno sama tylko dobroć Jego”
(Ż 15, 7) ⁸⁹⁵ .

Ale modlitwa błagalna nie jest wykluczona nawet w chwilach biernego zagłębienia się w Bogu. Błagania te pozostają nieme i proste, ale obejmują one szeroko potrzeby dusz w świecie i potrzeby wszystkich, którzy zależą od nas w otrzymaniu łask Bożych. I ostatnia uwaga: dusza, która osiągnęła taki stan, nigdy nie porzuca zupełnie rozmyślenia. Będzie być może musiała czasem powrócić do formalnej medytacji dyskursywnej, ale tylko poza porą modlitwy biernej. Św. Jan od Krzyża mówi to samo. W każdym razie zawsze będzie się miało przed oczyma Krzyż Chrystusa w jego prostocie, pamiętając, że jedyną drogą do boskiego zjednoczenia jest wąska ścieżka, którą kiedyś przebył Jezus ⁸⁹⁶ .

To prawda, że duchowa bezwładność może wywołać w pewnych duszach złudne poczucie pokoju. Ale pokój ten jest tak niezdrowy, jak spokój stawu. Prawdziwy odpoczynek, do którego wzywa człowieka Bóg i do którego osiągnięcia zmuszają go najwyższe władze jego natury, jest paradoksalnie ukryty w najwyższej aktywności tych władz. Mówi się wówczas o człowieku, że *„odpoczywa w doskonałym zjednoczeniu z poznaniem i miłością Boga, bo nie ma już przeszkód hamujących działanie jego duszy w Bogu, nie ma też zmęczenia, bo nie ma już pracy”* (DW s.353) ⁸⁹⁷ .

Kontemplatyk, według Thomasa Mertona, narażony jest na możliwość wielu błędów. Może ich uniknąć, posługując się rozumem, który Bóg dał mu dla służby w wierze i miłości. Jednakże kontemplatyk musi odznaczać się rozwagą i nadprzyrodzoną intuicją, które są wynikiem natchnienia Bożej łaski. Nie zawsze można łatwo odróżnić natchnienia łaski od fałszywych naturalnych skłonności, które odciągają człowieka od Boga. W związku z tym, że Duch Święty prowadzi kontemplatyka w bierność, nieraz wszelkie władze zmierzają ku bierności i inercji. Tylko dusza, która osiągnęła dojrzałość w modlitwie kontemplacyjnej, może szybko i z łatwością dostrzec różnicę między zastojem

⁸⁹⁵ Por. T. Merton , *O odnowie życia zakonnego ...*, dz. cyt. s. 495.

⁸⁹⁶ Por. Tamże , s. 497.

⁸⁹⁷ Por. T. Merton , *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 352 - 353.

władz umysłowych i owocnym, biernym pobudzeniem umysłu oraz woli przez natchnienia Ducha Świętego. Niezwykle ważnym zadaniem jest zatem znalezienie prawdziwej drogi między dwiema skrajnościami. „Rozum, inspirowany i prowadzony przez wiarę, musi stale czuwać i udzielać woli energii, by potrafiła odrzucić zarówno impulsy do przesadnej aktywności, jak też skłonność do gnuśności” (DW s.358) ⁸⁹⁸ .

Jedną z delikatnych kwestii, dotyczących kontemplacji, ciągle oczekujących na jednoznaczne rozwiązanie, jest zagadnienie właściwego osądu, czy dusza otrzymuje łaski kontemplacji biernej (wlanej), czy też nie. Od odpowiedzi na to pytanie w dużej mierze zależy dalsze postępowanie owej duszy. Między największymi teologicznymi i ascetycznymi autorytetami w tej dziedzinie panuje ogólna zgoda co do przekonania, że kiedy dusza osiąga kontemplację, aktywność dyskursywna, rozmyślanie, szczegółowe akty emocjonalne woli itd. muszą być ogromnie uproszczone i zredukowane. Jako oczywisty fakt przyjmują oni także to, że gdy kontemplacja jest wyraźnie bierna (włana), aktywność władz napotyka, przynajmniej w pewnym stopniu, na przeszkodę w postaci działania Boga ⁸⁹⁹ .

Wydaje się jednak, że na tym zgodność autorytetów się kończy. Problem granicy między czynnym i biernym stanem modlitwy, między tym, co *nabyte* a tym, co *wlane*, jest ciągle przedmiotem gorących sporów teoretycznych. Ci, których irytuje twierdzenie, że *włana* kontemplacja zaczyna się bardzo wcześnie i że dlatego równie wcześnie trzeba porzucić rozmyślanie w życiu duchowym, bardzo łatwo swój gniew kierują na biednych penitentów i zmuszają ich do rozmyślania i nadmiernej aktywności w chwili, gdy są oni już dość zaawansowani. Z drugiej strony ci, którzy utrzymują, że prawie każda oznaka oschłości w modlitwie jest symptomem wlanego działania Boga, ryzykują, że niektórzy początkujący będą marnować czas na fantazjowanie i lenistwo, narażając na niebezpieczeństwo szanse postępu. W praktyce opinia św. Jana od Krzyża, uważanego za największego katolickiego teologa mistycznego, jest

⁸⁹⁸ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 357 - 358.

⁸⁹⁹ Por. Tamże, s. 401.

najbardziej autorytatywną wskazówką, gdy ustalamy, „*kiedy dusza jest gotowa do porzucenia medytacji dyskursywnych, przynajmniej na jakiś czas i do przebywania w stanie chłonności, w którym jest z reguły bierna wobec ukrytego przewodnictwa łaski Bożej. Dobrze znane są proponowane przez św. Jana trzy znaki duszy wzywanej do modlitwy kontemplacyjnej*” (DGK II, 13) ⁹⁰⁰ .

Dwa z tych znaków duszy są negatywne, zaś trzeci - pozytywny. Pierwszy znak, który sam w sobie jest mało znaczący, ma związek z niezdolnością do rozmyślenia, przy czym św. Jan nie ma na myśli duszy, która nie potrafi rozmyślać, lecz duszę, która kiedyś mogła rozmyślać owocnie, a teraz nie może. Posługiwanie się umysłem i wyobraźnią w czasie modlitwy było kiedyś łatwe i przyjemne, a teraz stało się nieznośne i nużące ⁹⁰¹ .

Drugi znak łączy się z brakiem zainteresowania poszczególnymi przedmiotami myśli, przy czym w centrum rozważań pozostaje słowo *poszczególny*. Dusza jest żywo zainteresowana czymś lub *Kimś*, kto jest bliżej nieokreślony. Nie zadawała ona swego zainteresowania przez skierowanie myśli na konkretne rzeczy. Umysł i wola nie znajdują spokoju ani na ziemi, ani w niebie, co oznacza najpewniej, że dusza zetknęła się z rozróżnieniem pomiędzy Bogiem samym w sobie a Bogiem zawartym w naszych pojęciach o Nim. Świadomość różnicy może być źródłem wielkiej rozterki, bo z natury utożsamiamy Boga z pojęciami o Nim i fakt, że nie jesteśmy już zdolni do wyczuwalnych emocji w kierunku umysłowych obrazów czy pojęć o Bogu, przynosi bolesną myśl, iż przestaliśmy kochać samego Boga. Ludzie nierozumiejący tego rozróżnienia, dążą do ukonkretnienia przedstawienia Boga w swoich umysłach lub z nabożeństwem podchodzą do jakiejś figury lub świętego obrazu, które kiedyś napełniały ich duchową pociechą ⁹⁰² .

Trzeci znak, jako najważniejszy, pozwala stwierdzić, czy dusza jest wzywana do modlitwy biernej. Poprzednie dwa nie wystarczą, gdyż mogą być spowodowane np. złym stanem zdrowia. Trzeci znak jest niezaprzeczalnym pragnieniem samotnej modlitwy kontemplacyjnej. Merton, za świętym Janem od

⁹⁰⁰ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 164 - 165.

⁹⁰¹ Por. Tamże, s. 166.

⁹⁰² Por. Tamże, s. 168 - 169.

Krzyża, przytacza opinię: „Trzeci, najpewniejszy znak jest wtedy, gdy dusza ma upodobanie jedynie w trwaniu przy Bogu z miłosną uwagą, w wewnętrznym pokoju, ukojeniu i odpoczynku, bez szczegółowych rozważań oraz bez aktów i ćwiczeń władz: pamięci, umysłu i woli (przynajmniej w sensie sprawności dyskursywnych, oznaczających przechodzenie z jednego punktu do drugiego). Dusza trwa przy Bogu jedynie za pomocą uwagi i ogólnego miłosnego poznania a bez zastanawiania się nad czymkolwiek” (DGK II, 13,4) ⁹⁰³ .

Św. Jan od Krzyża obserwuje zatem duszę we wcześniejszym i bardziej jałowym stadium modlitwy, kiedy świadomość przyjemności i słodyczy w biernym trwaniu przed Bogiem prawie nie istnieje. Św. Jan od Krzyża wyklucza działanie poprzez akty dyskursywne. Jego rozumowanie podąża drogą następującej logiki: „Dusza jest nadal zajęta czymś zupełnie określonym. Uwaga jest konkretną czynnością umysłu. Pociąga ona za sobą także działanie woli. Wiedza jest aktem intelektu. Różnica nie leży między aktywnością i nieaktywnością, lecz między dwoma rodzajami działania – między rozumowaniem a przeczuciem. Dusza spogląda z pragnieniem miłości w ciemność, gdzie jest ukryty Bóg i stopniowo traci z oczu wszystko inne” (WKP s.349) ⁹⁰⁴ .

Tego typu kontemplacja jest znakiem wewnętrznej wolności, duchowego wzrastania. Dusza jest czysta nie tylko w swej substancji, zalanej światłem łaski uświęcającej, lecz także w swych władzach, uwolnionych teraz od tego, co przelotne i mało istotne. Odkrywa ona powtórnie swoją istotową godność i wyrasta ponad poprzednią niewolę pożądania. Ponadto dusza zaczyna się poruszać w nowym świecie, w *nowym stworzeniu*, znacznie przekraczającym poziom jej własnej natury, w wiszących ogrodach kontemplacji, w połowie drogi między niebem a ziemią ⁹⁰⁵ .

Najwyższym rodzajem kontemplacji Boga jest widzenie, którego doznają święci w chwale niebios. Według tradycji katolickiej, tylko trzech wielkich świętych doznało jeszcze w życiu ziemskim bezpośredniego widzenia Boga. Tak

⁹⁰³ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 172-173.

⁹⁰⁴ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie ...*, dz. cyt. s. 348 - 349.

⁹⁰⁵ Por. T. Merton, *Climate of Monastic ...*, dz. cyt. s. 403 - 404.

można interpretować fragmenty Biblii, mówiące o widzeniach Mojżesza, Eliasza i św. Pawła. Bezpośrednie widzenie Boga mieści się z natury w ramach zwykłej chrześcijańskiej mistyki, gdyż jest tym samym widzeniem uszczęśliwiającym, które kojarzymy z końcem i dopełnieniem życia każdego chrześcijanina. Skoro udzielono widzenia trzem osobom w czasie ziemskiego bytu, musimy uznawać je za akt niezwyklej łaski. Św. Jan od Krzyża mówi o tych widzeniach w określonej kolejności, w miarę omawiania w Drodze na Górę Karmel wszystkich rodzajów doznań duchowych. Nie traktuje ich jak objawienia, nie uważa bezpośredniego widzenia Boga, udzielonego świętemu Pawłowi, za niezwyklej łaskę w tym samym sensie, co osobiste objawienie boskich tajemnic. Nie rozważa też widzenia św. Pawła w aspekcie *pokusy*. Bez wątplenia łaska ta jest tak rzadka, iż zwyczajny, pospolity mistyk, do którego zwraca się św. Jan, nigdy nie miałby okazji *jej nabyć*. Thomas Merton sygnalizuje jednak, że wprowadził ten temat nie po to, by oddać się jałowym spekulacjom, a jedynie zwrócić uwagę na rzadką łaskę Boga, która otworzyła Mojżeszowi, Eliaszowi i św. Pawłowi bramy do nieba jeszcze za życia. Komentuje to zresztą słowami św. Jana: „*Udziela takich łask Bóg przeważnie tym tylko, którzy są bardzo mocni duchem Kościoła i prawa Bożego, jakimi byli wyżej wymienieni*” (DGK II, 24, 3)⁹⁰⁶.

Stwierdzenie to jest potwierdzeniem tezy, że wzrost w kontemplacji mistycznej i postęp ku boskiemu zjednoczeniu jest wprost proporcjonalny do zjednoczenia z *duchem Kościoła*. Merton zauważa, że Mistyków formuje ten sam Duch Święty, który jest Boskim Nauczycielem Kościoła, a życie kontemplacyjne jest po prostu pełnym rozkwitem łaski, która jest rozlewana przez cały Kościół w indywidualnej duszy. To ten sam Duch Święty, który kieruje Kościołem w precyzowaniu katolickiego dogmatu, potajemnie wlewa światło wiary do każdej chrześcijańskiej duszy przyzwalającej na dogmat. Gdy katolik dokonuje aktu wiary w artykuł przedstawiony mu przez Kościół, bierze on udział w kontemplacji, przez którą Bóg zna i kocha swą własną Boską Istotę. Działanie wiary, nadziei i miłości, udoskonalone przez Dary Ducha Świętego, zależy całkowicie od obecności Ojca i od posłannictwa Słowa i Ducha Świętego

⁹⁰⁶ Por. T. Merton, *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 397 - 398.

w największych głębiach samej duszy. Sam zakonnik mówi, że jest zdolny do aktu wiary w Boga tylko dlatego, że „*Bóg raczył wciągnąć jego duszę i jej władze w tajemniczy krąg powiązań osobowych, które tworzą Jego własną, nieskończoną Prawdę i Jego wieczystą kontemplację*” (MTECh s.413)⁹⁰⁷ .

W związku z tym, że akt wiary jest pierwszym krokiem w kierunku kontemplacji i widzenia uszczęśliwiającego, trzeba zdefiniować, czym jest wiara. Wiara jest więc cnotą nadprzyrodzoną, której zadaniem jest uzdolnienie człowieczego umysłu do wyrażenia mocnej i całkowitej zgody na objawioną przez Boga prawdę - nie na podstawie dowodu zawartego w twierdzeniach o Bogu, lecz na podstawie autorytetu samego Boga, objawiającego nam to, czego nie widzimy. To rozumowe przyzwolenie dokonuje się poprzez wolny akt woli, oświecony i prowadzony przez łaskę, a poprzedzony racjonalnym osądem wiarygodności, który nie jest jednak wewnętrznym bodźcem wiary. Merton przypomina, że Kościół katolicki konsekwentnie broni rozumowego charakteru aktu wiary. Poważnym błędem doktrynalnym byłoby zdanie, że wiara jest *ślepyim poruszeniem woli*, ale też Kościół broni *zacienionego* w swojej istocie charakteru wiary. „*Wiara nie jest i nie może być wyrażeniem zgody na oczywistość zrozumiałą samą przez siebie. Jest to w swojej istocie potwierdzenie rzeczy, których nie widać. Wierzymy w to, czego nie widzimy, dlatego akt wiary nie jest czysto intelektualny, lecz powstaje pod wpływem woli*” (FAV s.122)⁹⁰⁸ .

Kościół broni nadprzyrodzonego charakteru wiary jako daru Boga, wywołanego natchnieniem łaski. Natchnienie działa bezpośrednio na władze duszy, porusza je. W każdym akcie wiary Duch Święty „*przejmuje naszą wolę, odciągniętą od Boga przez grzech i koryguje jej kurs, a jednocześnie oświeca rozum, abyśmy wierzyli*” (FAV s.126)⁹⁰⁹ .

Przekonanie, że miłość jest źródłem poznania Boga, nie oznacza, że kontemplacja mistyczna nie potrzebuje żadnych pojęć. Prawdą jest, że pojęcia nie są formalnym środkiem, przez który można osiągnąć wyższe, doświadczalne poznanie Boga, ale warunkują one to poznanie i wiedza mistyczna zostaje

⁹⁰⁷ Por. T. Merton , *The Mystical Theology ...*, dz. cyt. s. 412 - 413.

⁹⁰⁸ Por. T. Merton , *Faith and Violence ...*, dz. cyt. s. 121 - 122.

⁹⁰⁹ Por. Tamże , s. 125 - 126.

poddana ukonkretnieniu przez określone, konceptualne propozycje teologii dogmatycznej. Jacques Maritain porównuje pojęcia w kontemplacji mistycznej do uczniów, którzy zasnęli na Górze Oliwnej podczas konania w Ogrójcu i wyjaśnia rolę tego *miłosnego poznania* zdobytego przez wolę, czujnego i konającego w ciemnościach wiary. Zwroty, których używa, przypominają wyrażenie cytowane wcześniej za Św. Tomaszem. Jacques Maritain mówi często, że właściwe „*światło wlanej kontemplacji jest żarem miłości płonącej w nocy*” (SL s.475) ⁹¹⁰ .

Wyczerpująca nauka współczesnych tomistów - Garrigou-Lagrange’a, Gardeila i Maritaina - na powyższy temat mówi, że intensywna nadprzyrodzona miłość do Boga, kierowana natchnieniami Ducha Świętego poprzez Jego Dary, staje się ponad pojęciowym środkiem poznania Boga takim, jakim jest On sam w sobie. To rozróżnienie jest niezmiernie ważne. W każdym rodzaju miłości ludzkiej lub boskiej dusza może myśleć o własnym miłosnym ożywieniu i w ten sposób stać się obiektem własnego poznania. „*Z tego powodu rozkosz miłości ludzkiej może wytworzyć stan przypominający wewnętrzny żar kontemplacji, jeśli tylko umysł spocznie w tym zachwycającym przeżyciu i będzie się nim cieszył dla niego samego. W tym wypadku miłość jest obiektem refleksyjnego przecucia. Dusza spoczywa w urzeczywistnieniu swego własnego przeżycia. Jest zakochana i wie o tym, i wie też, że jest kochana z wzajemnością. Ta wiedza wytwarza szczęście*” (SL s.476) ⁹¹¹ .

Miłość boska, przemieniająca duszę i czyniąca z niej pośrednika, w którym znamy Boga, jest więc w pewnym sensie podobna do widzenia uszczęśliwiającego, w którym boskie światło, napęlniając i przemieniając duszę, zajmuje miejsce pojęcia czy postaci, pod którymi dostrzega Go intelekt. W swej najwyższej doskonałości na ziemi, to znaczy w zjednoczeniu przemieniającym, ta wiedza o Bogu może być nazwana bezpośrednią, ale nie w takim sensie, że Bóg jest oglądany, bo ciągle znamy Go poprzez miłość pojmowaną jako rezultat. Ponieważ jednak „*miłość doskonała dochodzi bezpośrednio do Boga i jednoczy*

⁹¹⁰ Por. T. Merton , *The Silent Life ...*, dz. cyt. s. 475.

⁹¹¹ Por. Tamże , s. 476.

nasze istnienie z Jego Boską Istotą bez żadnego pośrednictwa, dusza mistyka zaś dochodzi bezpośrednio do Boga w przeżyciu tego zjednoczenia, staje się jasne, że doświadczenie mistyczne jest rzeczywistym osiągnięciem Boga takiego, jakim jest On sam w sobie, poza stworzonym obrazem, podobieństwem czy pojęciem. Wyływa to z samej natury miłości” (SH s.204) ⁹¹² .

Miłość zmierza do ekstazy w takim sensie, że zbliża człowieka do obiektu miłości, z którym się jednoczy. W przypadku miłości ludzkiej, ekstaza jawi się co najwyżej jako figura retoryczna lub jest odzwierciedleniem duchowej i psychologicznej zgodności. Ponieważ dusze ludzkie są duchowymi substancjami, a Bóg jest czystym Duchem, nic nie stoi na przeszkodzie, by nastąpiło tu zjednoczenie człowieka z Nim w ekstazie w jej znaczeniu dosłownym. W tym zjednoczeniu występuje tylko jedno, ale obciążone konsekwencjami ograniczenie: byt przypadkowy i skończony nigdy nie może stać się jedną naturą i jedną substancją z nieskończonym i absolutnym Istnieniem Boga. Wszystko, co należy z samej natury do Niego, nie należy do człowieka. Metafizyczność tej sytuacji związana jest z ideą substancji *ulegającej przemianie* w to, co jest z natury niezmiennie. Człowiek nie może *stać się Bogiem*, bo Bóg jest, a Jego Istnienie w żaden sposób nie kojarzy się z Istnieniem nieskończonym i wszechobecnym. Dzięki darowi Boga człowiek może jednak, poprzez poznanie i miłość, dzielić z Nim wszystko, co pochodzi z Jego natury ⁹¹³ .

Rozważania Mertona doprowadzają z żelazną logiką do drugiej przyczyny, dla której miłość jest najważniejszym elementem życia kontemplacyjnego. Powołuje się przy tym na autorytet św. Bernarda, który stwierdził, że nie ma kontemplacji Boga bez miłości do Niego. Jeśli człowiek jest przekonany, że zna Boga, ale nie kocha Go, powinien zrozumieć, że obiekt miłości nie jest Bogiem. Kontemplacja nie jest celem samym w sobie, nie może być w żaden sposób utożsamiana ze świętością. Pełna dojrzałość chrześcijańskiego życia, do osiągnięcia której kontemplacja jest jednym z wielu środków - chociaż chyba najbardziej efektywnym - polega w swojej istocie na doskonałej miłości Boga

⁹¹² Por. T. Merton , *Silence in Heaven ...*, dz. cyt. s. 303 - 304.

⁹¹³ Por. T. Merton , *Disputed Question ...*, dz. cyt. s. 154 - 155.

i ludzi. Dlatego św. Tomasz z Akwinu mówi: „*Chociaż życie kontemplacyjne polega szczególnie na działaniu intelektu, to ma ono swój początek w woli. Ponieważ jednak koniec musi odpowiadać początkowi, wynika stąd, że koniec i cel życia kontemplacyjnego mieści się w woli tak, że ktoś radujący się widzeniem Boga, którego kocha, doznaje - właśnie przez tę radość z widzenia - wzmocnienia swej miłości ku Bogu. Tak więc ostateczna doskonałość życia kontemplacyjnego polega na fakcie, że prawda Boża jest nie tylko oglądana, ale i kochana*” (SUT V 17,3) ⁹¹⁴ .

Thomas Merton dzieli z św. Tomaszem przekonanie, że miłość jest doskonałością i świętością o tyle, o ile jednoczy człowieka bezpośrednio z Bogiem i sprawia, że żyje On w Tym, który jest jego życiem. Podkreśla, że Bóg jest równocześnie świętością świętych, ich kontemplacją i ich życiem, bo znajdują w Nim wszystko. Podkreślają to słowa św. Augustyna: „*Tak jak dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest błogosławionym życiem człowieka. Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est*, a uzupełnia stwierdzenie św. Tomasza: *Dzięki miłości człowiek przylega do Boga dla Niego samego, ona też jednoczy ludzką duszę z Bogiem. Dzięki miłości człowiek zmierza bezpośrednio do Boga, miłość też jednoczy wolę człowieka z Bogiem w taki sposób, że człowiek żyje dla Boga, a nie dla siebie*” (SUT II 17,6) ⁹¹⁵ .

Thomas Merton zastrzega, że trzeba umieć odróżnić kontemplację w życiu teraźniejszym od kontemplacji w życiu przyszłym. W pierwszym przypadku widzenie uszczęśliwiające Boga osiąga się podczas aktu angażującego bezpośrednio, choćby formalnie, intelekt, w drugim – doskonałość widzenia Boga zależy od miary miłości do Niego. W konsekwencji największymi świętymi w niebie są ci, którzy potrafią okazać Bogu najwięcej miłości, a miłość ta ma związek z tym, że za życia owi ludzie w największym stopniu poznali Boga, zgłębili tajemnicę Jego istnienia.

XX-wieczny mnich trapista, podążając za dyskursem średniowiecznego doktora Kościoła, św. Tomasza z Akwinu, podkreśla, że miłość jest

⁹¹⁴ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja ...*, dz. cyt. s. 177 - 178.

⁹¹⁵ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 382 - 383.

najważniejsza w życiu kontemplacyjnym również w trzecim znaczeniu, mianowicie jest źródłem zasług człowieka. Wspomniany św. Tomasz, przeciwstawiając życie aktywne życiu kontemplacyjnemu, stwierdzał: „Korzeniem wszelkich zasług jest miłość. Miłość Boga jest w swej istocie bardziej chwalebna niż miłość bliźniego. Życie kontemplacyjne odnosi się bezpośrednio do miłości Boga, dlatego życie kontemplacyjne samo w sobie jest bardziej chwalebne, niż życie czynne” (ST III 43,5) ⁹¹⁶ .

Stwierdzenie to jednoznacznie na szczycie hierarchii powinności człowieka wobec Boga sytuuje kontemplację, zaś na niższym poziomie życie aktywne, choćby w największej zgodzie z przykazaniami Bożymi. Podobnie myśli i uzasadnia w swoich dziełach Thomas Merton. Nie powinno to dziwić, skoro wybierając drogę duchowego rozwoju trafił do zakonu trapistów, którego surowa reguła opiera się na ascezie, czyniącej fundamentem życia samotność, modlitwę, medytację i kontemplację. Dociekliwość rozważań na temat kontemplacji dowodzi, że opanował jej sztukę w sposób bliski doskonałości, dzięki miłości do Boga zbliżył się do Niego i doświadczył Jego obecności ⁹¹⁷ .

⁹¹⁶ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne ...*, dz. cyt. s. 385 - 386.

⁹¹⁷ Por. Tamże, s. 389.

ZAKOŃCZENIE

Praca doktorska pt. „Doświadczenie Boga w filozoficzno-religijnych poszukiwaniach o. Thomasa Mertona” sygnalizuje, że odnosi się zarówno do rozważań o istocie i strukturze bytu, źródłach poznania, zasadach wartościowania, sensie życia i sposobach jego godnego prowadzenia, jak i rozważań ściśle związanych z dogmatyką religijną. W gruncie rzeczy mają one wspólny mianownik, bo Merton od momentu znalezienia w katolicyzmie wielkiej idei, zawartej w pojęciu aseitas, identyfikuje się z koncepcją Boga, który daje człowiekowi odpowiedzi na wszystkie fundamentalne pytania, pod warunkiem jednak, że ten wsłuchuje się w Słowo Boże i kieruje się miłością do Stwórcy i bliźniego.

Jako autorowi niniejszej pracy bardzo zależało mi, aby pokazać - poprzez bogate życie i różnorodną działalność - drogę rozwoju duchowego Thomasa Mertona, który niezaprzeczalnie wpłynął na kształtowanie się dwudziestowiecznej myśli teologicznej i nie pozostał bez wpływu na sposób myślenia osób duchownych i świeckich o sposobach dochodzenia do wiary i doświadczenia Boga. Dlatego świadomie opieram się głównie na literaturze podmiotu, czyli dorobku twórczym Mertona, a nieco mniej na literaturze przedmiotu, choć i ta jest licznie przytaczana oraz cytowana. Celowość takiego działania uzasadniam chęcią pokazania procesu pogłębiania się religijności Mertona oraz jego dojrzewania w sposobie pojmowania istoty Boga i dostrzegania coraz to nowych możliwości zespolenia się z Nim, zwłaszcza za sprawą modlitwy, medytacji i kontemplacji.

Duchowość Mertona, co - mam nadzieję - wykazałem, ma swoją dynamikę, wiele razy ulegała przeobrażeniom pod wpływem wydarzeń, czytanej

lektury, obserwacji i pogłębionej medytacji. W miarę upływu czasu jego pragnienie coraz intensywniejszego kontemplacyjnego doświadczenia żywego Boga rosło, większe też było zainteresowanie świadomością człowieka. Rozumowanie, zgodnie z którym człowiek powinien odrzucić wszystko, co związane z iluzorycznym „ja” na rzecz prawdziwego „Ja”, odzwierciedlającego Boga w istocie ludzkiej, spowodowało, że mnich stał się dla współczesnych mu ludzi prawdziwym nauczycielem duchowym, ukazującym siłę modlitwy wewnętrznej.

Podstawowym zamierzeniem było, o czym wspominam we wstępie, uzasadnienie przekonania Mertona o wyższości biernej kontemplacji i medytacji nad aktywnością o charakterze społecznym, która jest istotna w ludzkiej działalności, ale nie ona zbliża do Boga, nie ona daje odpowiedź na najważniejsze pytania o cel i sens życia. Uzasadnienie mieści się głównie w rozdziale trzecim, przynoszącym szczegółowe rozważania Mertona na temat rodzaju modlitwy, która - prowadzona w samotności - pozwala skoncentrować się na pozazmysłowym i pozarozumowym dochodzeniu do tajemnicy zjednoczenia z Bogiem, rozumienia Jego Słowa.

Merton, definiując szeroko pojęcia medytacji i kontemplacji odwołuje się do odległej tradycji chrześcijańskiej, m.in. poglądów św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna i św. Bernarda, ale poddaje je reinterpretacji i oglądowi z własnego punktu widzenia, upatrując możliwości zespolenia z Bogiem przede wszystkim w bezwarunkowej i bezgranicznej miłości do Niego. Jego rozważania o mistycznym przeżyciu są tak szczegółowe, że mogłyby być instrukcją na temat medytacji i kontemplacji, gdyby nie fakt, że od początku traktuje je jako stany duszy i jednocześnie procesy, które umykają możliwości wyrażenia za pomocą słów, symboli, obrazów. Za Ojcami Kościoła powtarza, że pełna dojrzałość chrześcijańskiego życia polega w swej istocie na doskonałej miłości Boga i ludzi. Kontemplacja jest tylko środkiem prowadzącym do tego celu, ale środkiem niezwykle ważnym, bo *budującym* ową miłość, która jednoczy wolę człowieka z Bogiem w taki sposób, że człowiek przestaje żyć dla siebie, a zaczyna żyć dla Boga.

Analiza dzieł Mertona, zwłaszcza tych późniejszych, pokazuje, że nosił w sobie ogromną potrzebę prowadzenia dialogu, stawiania pytań, które górowały nad odpowiedziami. Gdy odpowiedzi się pojawiały, nie miały charakteru rozstrzygającego, a sugerujący lub potwierdzający jednostkowe doznanie. Zresztą myśliciel chrześcijaństwo kojarzył z brakiem niepodważalnych odpowiedzi, uważał, że człowiek musi dokonywać wyborów, ale jednocześnie akceptować niemożność znalezienia jednoznacznej odpowiedzi, pełnego zdefiniowania istoty rzeczy.

Merton, ukazany przez pryzmat swoich tekstów, jawi się również jako wielki moralista. Mimo przebywania w zakonie, nigdy nie zdjął z siebie odpowiedzialności za zło dziejące się na świecie. Symptomatyczne jest jego stwierdzenie, że nigdy nie przestał być częścią tego świata i że chce być odpowiedzialny „*przed każdym za wszystko*”.

Mam nadzieję, że praca moja nie tylko eksponuje wiedzę na temat życia, działalności i bogatej twórczości Thomasa Mertona, ale i włącza się w nurt dyskusji o kształt duchowości, która określa stosunek do Boga i drugiego człowieka, wskazując miłość jako wartość najwyższą, warunkującą jakość doświadczenia Boga. Właśnie owa jakość, wyrażona w samotnej modlitwie, milczącym obcowaniu z Bogiem, wyzuta z intelektualnej spekulacji medytacji oraz kontemplacji, była dla podmiotu moich zainteresowań najważniejsza. Chciałem dać tym świadectwo nieskończonego bytu ludzkiego jako wolnego daru miłości od Boga.

Merton w laicyzującej się rzeczywistości XX wieku stał się autorytetem zwłaszcza dla młodych ludzi, uświadamiając im, że wiara jest czymś, co ma bardzo duże znaczenie i jest nieodzowną potrzebą, by odkryć sens w każdym przejawie istnienia.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Polskojęzyczna

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu , Pallottinum , wyd. 2 , Poznań 1971.

Jan Kasjan , *Rozmowy z Ojcami i inne dzieła* , Pallottinum , Poznań 1964.

Mikołaj Francuz
(z Narbonne), *Ognista strzała (Ignea sagitta* , François de Sainte – Marie ,
Les plus vieux textes du Carmel , Seuil , Paris 1944.

Święta Teresa od
Dzieciątka Jezus
(z Lisieux), *Pisma* , Wydawnictwo Karmelitów Bosych , Kraków 2004.

Święta Teresa od
Jezusa (z Avila) , *Dzieła* , Pallottinum , Poznań 1960.

Święty Augustyn , *Dzieła : tom 1-5* , Instytut Wydawniczy PAX ,
Warszawa 1967.

Święty Bernard
z Clairvaux , *O miłowaniu Boga i inne traktaty* , Pallottinum , Poznań 1963.

Święty Benedykt
z Nursji , *Reguła* , Wydawnictwo Benedyktynów – Tyniec , wyd. 2 ,
Kraków 1997.

- Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, wyd. 6, Kraków 1998.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- Reguła Karmelitańska, *Reguła Pierwotna Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2008.
- Merton T., *Aby odnaleźć Boga*, Wydawnictwo w drodze, Poznań 2004.
- Merton T., *Bieg Ku Górze*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Merton T., *Chleb żywy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1974.
- Merton T., *Człowiek w podzielonym morzu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963. (tłumaczenie za zgodą Harcourt Brace & Company – tytuł oryginału: *A Man in the Divided Sea*, New York 1946).
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne – zapiski o kontemplacji*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005.
- Merton T., *Dzień obcego*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005.
- Merton T., *Eseje Literackie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.
- Merton T., *Gdy otwieram Biblię*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2008.
- Merton T., *Kierownictwo duchowe i medytacja*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Merton T., *Mistycy i Mistrzowie Zen*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.

- Merton T. , *Modlić się Psalmami* , Wydawnictwo Esprit , Kraków 2008.
- Merton T. , *Modlitwa kontemplacyjna* , Wydawnictwo w drodze ,
Poznań 2005.
- Merton T. , *Mój spór z gestapo* , Wydawnictwo Zysk i S-ka ,
Poznań 1995.
- Merton T. , *Myśli w samotności* , Wydawnictwo Znak , Kraków 1975.
- Merton T. , *Nikt nie jest samotną wyspą* , Wydawnictwo Zysk i S-ka ,
Poznań 1997.
- Merton T. , *Nowy człowiek* , Wydawnictwo Znak , Kraków 1996.
- Merton T. , *Nowy posiew kontemplacji* , Wydawnictwo Homini ,
Kraków 1999.
- Merton T. , *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym* ,
Wydawnictwo M , Kraków 2002.
- Merton T. , *O Świętym Bernardzie* , Wydawnictwo Benedyktynów –
Tyniec , Kraków 2005.
- Merton T. , *Pasja pokoju* , Wydawnictwo Homini , Kraków 2004.
- Merton T. , *Pierwotny ideał Karmelu* , Wydawnictwo Karmelitów
Bosych , Kraków 2008.
- Merton T. , *Przetrwanie czy prorocstwo?* , Wydawnictwo Homini ,
Leclercg J. , Kraków 2004.
- Merton T. , *Siedmiopiętrowa Góra* , Wydawnictwo Zysk i S-ka ,
Poznań 1998 .

- Merton T. , *Szukanie Boga* , Wydawnictwo Karmelitów Bosych , Kraków 1988.
- Merton T. , *Ślub konwersacji* , Wydawnictwo Zysk i S-ka , Poznań 1997.
- Merton T. , *W natarciu na niewypowiadalne* , Wydawnictwo Homini , Kraków 2004.
- Merton T. , *Wokół zniewolonego umysłu* , Wydawnictwo Znak , Kraków 1991.
- Merton T. , *Wspinaczka ku prawdzie* , Wydawnictwo Karmelitów Bosych , Kraków 2008.
- Merton T. , *Zapiski współwinnego widza* , Dom Wydawniczy Rebis , Poznań 1994.
- Merton T. , *Znak Jonasza* , Wydawnictwo Znak , Kraków 1962.

anglojęzyczna

- Merton T. , *A Balanced Life of Player* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , Chicago 1959.
- Merton T. , *A Man in the Divided Sea* , The Abbey of Gethsemani, New York 1946
- Merton T. , *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life . The Journals of Thomas Merton* , T.3: 1952-1968 , The Abbey of Our Lady of Gethsemani , San Francisco 1997.

- Merton T. , *Basic Principles of Monastic Spirituality* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , Chicago 1957.
- Merton T. , *Climate of Monastic Prayer* , The Abbey of Gethsemani , New York 1969.
- Merton T. , *Cistercian Life* , Harcourt Brace & Company , Chicago 1961.
- Merton T. , *Contemplation in World of Action* , The Abbey of Gethsemani , New York 1965.
- Merton T. , *Dancing in the Water of Life* , The Liturgical Press – Collegeville , New York 1997.
- Merton T. , *Day of a Stranger* , Harcourt Brace & Company , New York 1966.
- Merton T. , *Disputed Question* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , New York 1960.
- Merton T. , *Faith and Violence . Christian Teaching and Christian Practice* , Harcourt Brace & Company , New York 1968.
- Merton T. , *Guide to Cistercian Life* , Harcourt Brace & Company , Chicago 1961.
- Merton T. , *Honourable Reader* , Farrar – Straus & Giroux , New York 1989.
- Merton T. , *Life and Holiness* , The Abbey of Our Lady of Gethsemani , New York 1963.
- Merton T. , *Loretto and Gethsemani* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , London 1962.

- Merton T. , *Monastic Peace* , The Abbey of Gethsemani , New York 1958.
- Merton T. , *Seeds of Destruction* , The Abbey of Gethsemani , New York 1964.
- Merton T. , *Silence in Heaven* , The Abbey of Gethsemani , New York 1956.
- Merton T. , *Solitary Life: Guigo the Carthusian* , The Liturgical Press – Collegeville, New York 1964.
- Merton T. , *St. Bernard of Clairvaux Seen through His Selected Letters* , The Abbey of Gethsemani , Chicago 1953.
- Merton T. , *The Case for a Renewal of Eremitism in the Monastic State* , A Harvest Book – Harcourt , New York 1965.
- Merton T. , *The Challenge of Responsibility* , The Crossroad Publishing , New York 1965.
- Merton T. , *The Cloud and the Fire* , Harcourt Brace & Company , New York 1956.
- Merton T. , *The Last of the Fathers* , The Abbey of Gethsemani , New York 1954.
- Merton T. , *The Hidden Ground of Love* , The Abbey of Our Lady of Gethsemani , New York 1985.
- Merton T. , *The Monk in the Diaspora* , Hidden Spring an imprint of Paulist Press , New York 1962.
- Merton T. , *The Monks of the Golden Age* , A Harvest Book- Hrcourt , Chicago 1963.

- Merton T. , *The Mystical Theology of the Eastern Church* , Farrar – Straus & Giroux , London 1957.
- Merton T. , *The School of Charity* , Farrar – Straus & Giroux , New York 1990.
- Merton T. , *The Secular Journal of Thomas Merton* , Harcourt Brace & Company , New York 1958.
- Merton T. , *The Sheltering Sky* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , New York 1967.
- Merton T. , *The Silent Life* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , New York 1957.
- Merton T. , *The Road to Joy* , A Harvest Book – Harcourt , New York 1963.
- Merton T. , *The Whole Christ* , The Liturgical Press – Collegeville , London 1952.
- Merton T. , *The Wisdom of the Desert* , Farrar –Straus & Giroux , Chicago 1960.
- Merton T. , *Thomas Merton in Alaska – Diary* , The Trustees of the Merton Legacy Trust , New York 1989.
- Merton T. , *Trappist Life* , Farrar – Straus & Giroux , New York 1965.
- Merton T. , *Waters of Siloe* , The Abbey of Our Lady of Gethsemani , New York 1958.

LITERATURA POMOCNICZA

Polskojęzyczna

- Forest J. , *Thomasa Mertona życie z mądrością* , Wydawnictwo Homini, Kraków 2008.
- Martin J. , *Być sobą to być świętym* , Wydawnictwo WAM , Kraków 2007.
- Nouwen H. , *Spotkania z Mertonem* , Wydawnictwo WAM , Kraków 2005.
- Ogórek P. , *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Thomasa Mertona* , Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych , Kraków 1982.
- Pennington M. , *Thomas Merton – brat, mnich* , Wydawnictwo Homini , Bydgoszcz 1999.
- Shannon W. , *Milcząca Lampa* , Wydawnictwo Homini , Bydgoszcz – Lublin 2002.
- Sumiński S. , *Z Tradycji Mniszej* , Wydawnictwo Tyniec , Kraków 1996.
- Wydanie Zbiorowe: *Studia Mertoniana 2* , Wydawnictwo Homini , Kraków 2003.

Anglojęzyczna

- Baker J. , *Thomas Merton: the Spiritual and Social Philosophy of Union*, Farrar – Straus & Giroux , Florida 1968.
- Burton P. , *Merton Vade Mecum* , A Harvest Book – Harcourt , Louisville 2001.
- Dell’Isola F. , *Thomas Merton: A Bibliography*, The Liturgical Press – Collegeville , Ohio 1975.

Griffin J. , *Follow the Ecstasy* , Harcourt Brace & Company , Texas 1983.

Kelly M. , *Critical Appreciation of the Poetry of Thomas Merton* ,
The Crossroad Publishing Company , Boston 1950.

Mott M. , *Seven Mountains of Thomas Merton* , The Abbey
of Gethsemani , Texas 1983.