

Maciej Bielawski
Werona, Włochy
maciejbielawski@libero.it

Kontemplacyjny posiew Thomasa Mertona

Początki

Merton miał dwadzieścia pięć lat, gdy słowo „kontemplacja”, w angielskiej (*contemplation*) i łacińskiej (*contemplatio*) formie, wtargnęło do jego życia i zaczęło pojawiać się na stronicach jego dziennika. Właśnie ukończył studia z literatury na Columbia University (styczeń 1938), przyjął chrzest w Kościele katolickim (16 listopada 1938 r.) i zamierzał wstąpić do franciszkanów. Rozczytywał się w neoscholastycznej teologii Étienne’a Gilsona i Jacques’a Maritaina, podczytując zarazem Tomasza z Akwinu, Bonawenturę i Dantego. Dzięki tym lekturom w świadomości Mertona najpierw ukształtowało się przekonanie, że „Bóg kontempluje swą istotę” (3 grudnia 1940)¹, a potem, że „człowiek został stworzony dla pokoju kontemplacji” (10 grudnia 1940)². Merton nie pragnął niczego innego niż autentycznego i trwałego ukojenia w Bogu, które mogło nadać sens jego życiu. W głębi swe-

¹ T. Merton, *Run to the Mountain: The Journal of Thomas Merton (1939–1941)*, red. P. Hart, Harper, San Francisco, 1995, s. 268, cyt. za: T. Merton, *Bieg ku górze. Historia powołania (1939–1941)*, red. P. Hart, tłum. A. Jaworowska, Poznań 2002, s. 326. [Ponieważ polskie tłumaczenie tego dziennika zawiera wiele błędów, w uzasadnionych przypadkach w tekście głównym podane będzie tłumaczenie autora artykułu, a w przypisie dla porównania podana zostanie wersja A. Jaworowskiej; (przyp. red.)].

² T. Merton, *Run to the Mountain*, s. 275. [Por. T. Merton, *Bieg ku górze*, s. 335: „człowiek został stworzony ze zdolnościami do kontemplacji spokoju”].

go jestestwa był bowiem niespokojny. Z jednej strony targwały nim wyrzuty sumienia z powodu czynów popełnionych w przeszłości, z drugiej dogłębnie przerażała go wojna obejmująca coraz więcej krajów. Medytując nad grzechem Adama i Ewy, jako archetypem powielonym w jego życiu, czuł się współwinny tragedii świata i twierdził, że pierwsi rodzice stracili „doskonały pokój” właśnie na skutek utraty „trwałej kontemplacji” (18 stycznia 1940)³. Doszedł więc do wniosku, że powrót do kontemplacji, także w jego życiu, mógłby dać pokój jego sercu i zarazem wpłynąć na sytuację świata. W swych apokaliptycznych rozważaniach z tego okresu doszedł do wniosku, że jedynie „armia świętych” mogłaby wybawić ludzkość od zagłady. Tymi świętymi, w przekonaniu Mertona, byli ubodzy ze slamsów i więźniowie obozów koncentracyjnych, gdyż w nich to „Chrystus cierpi najbardziej”. Do listy owych zbawczych i świętych postaci zaliczał także członków „kilku zakonów – tych kontemplacyjnych” (26 maja 1940)⁴.

W kwietniu 1940 roku Merton odbył krótką podróż na Kubę, która była rodzajem pielgrzymki. W trakcie liturgii eucharystycznej w Hawanie miał doświadczenie kontemplacyjne, które opisał w swoim dzienniku, a potem, przerobione, zamieścił w *Siedmiopiętrowej górze*. Było to, według jego słów, doświadczenie „istoty samego Boga”, który był obecny „gdzieś” między nim i ołtarzem, a zarazem poza konkretnym miejscem i percepcją zmysłów. Merton poczuł się oczarowany tą obecnością Boga „otoczonego przez świetliste twarze tysięcy, milionów, niezliczonej liczby świętych kontemplujących Jego chwałę i wielbiących Jego święte imię” (kwiecień 1940)⁵. Gdy po powrocie do Nowego Jorku poinformował franciszkanów o swoim nieślubnym dziecku i innych niechlubnych występkach minionych lat, jego kandydatura do zakonu została odrzucona, a pragnienie zostania kapłanem legło w gruzach. Wtedy to na jego drodze pojawił się klasztor trapistów w Kentucky. Przez jakiś czas rozważał, czy nie poświęcić się pracy charytatywnej w slamsach Harlemu u boku Catherine de Hueck, czy też wstąpić do klasztoru kontemplacyjnego w Gethsemani. Ostatecznie wybrał trapistów, nie tylko dlatego, że zgodzono się go tam przyjąć, pomimo bagażu jego przeszłości, lecz również dlatego, że pod wpływem lektury recenzji książki Aldousa Huxleya *Szara Eminencja* (1941)⁶, zamieszczonej

³ Tamże, s. 140. [Por. T. Merton, *Bieg ku górze*, s. 182: „doskonałość pokoju”, „nieskończona kontemplacja”].

⁴ T. Merton, *Bieg ku górze*, s. 274.

⁵ Tamże, s. 268.

⁶ [Biografia doradcy kardynała Richelieu, François Josepha Leclerc du Tremblaya (1577–1638), (przyp. red.)].

w czasopiśmie *Time*, doszedł do wniosku, że „najczystszy działaniem jest kontemplacja” (3 października 1941)⁷. Merton wstąpił do Gethsemani 10 grudnia 1941 roku, z jednej strony pociągnięty perspektywą kontemplacji, mającej nadać sens jego życiu, z drugiej obciążony poczuciem winy, za którą chciał zadośćuczynić, i przerażony wojną niszczącą świat, który pragnął ratować przez poświęcenie się właśnie kontemplacji.

Słowo

Słowo „kontemplacja”, na które natknął się młody Merton w połowie drogi swego życia i wokół którego zaczął grawitować, było słowem starym, naznaczonym długą historią, i wieloznacznym. Było ono czcigodne i zdevaluowane, frapujące i zdeformowane, z czego ów młody student literatury, dopiero co wkraczający w świat filozofii, teologii i duchowości, nie zdawał sobie sprawy. Słowo to go pociągnęło, a on z właściwym sobie beztróskim entuzjazmem wkroczył w labirynt jego znaczeń, uważając, że z nim właśnie wiązało się „powołanie”. Kontemplacja była dla niego kwestią życia i śmierci. Aby zrozumieć to, co Merton na temat kontemplacji powiedział w drugiej połowie swego życia, trzeba zdać sobie sprawę, z jakim znaczeniem tego słowa się spotkał, co z kolei jest niemożliwe bez uświadomienia sobie historii tego słowa, zanim ono do niego dotarło. W tym momencie, chcąc być wiarygodnym, powinienem przedstawić wyczerpującą „biografię kontemplacji”, co oczywiście jest niemożliwe i zmusza do bolesnych uproszczeń, które, mam nadzieję, spełnią jednak swoją funkcję w obrębie niniejszego szkicu.

Od strony filologicznej i etymologicznej angielskie *contemplation*, które pojawiło się w tym języku około dwunastego wieku, wywodzi się z łacińskiego *contemplatio*, w którym zaistniało około dwóch tysięcy lat temu za sprawą Warrona, Cycerona i Seneki, którzy w taki sposób przełożyli greckie *theoria*. Pozostaje tajemnicą, jak w grece doszło do połączenia *thèa* (bogini i spektakl) i *horatós* (patrzeć i widzieć), i stworzenia słowa *theoria*, które, najogólniej rzecz ujmując, oznacza przyglądanie się i uczestniczenie w religijnych ceremoniach, wiodące ich uczestnika do pewnego poznania. Jeszcze bardziej zagadkowym jest, dlaczego w łacinie rzecz oddano przez połączenie *con* i *templum* („nieboskłon” lub „świątynia”), czyli znalezienie się w pewnej strefie, której przestrzenna zawartość przenika do świadomości.

⁷ Tamże, s. 510.

mości. Istotny jest fakt, że tak greckie *theoria*, jak i łacińskie *contemplatio* z czasem zaczęły oznaczać pewien rodzaj poznania, wkraczając tym samym w sferę epistemologii, gnozy, hermeneutyki, mądrości czy filozofii poznania, i zagarniając w sferę swoich oddziaływań kwestie relacji podmiotu i przedmiotu, władz poznawczych (zmysły, dusza, umysł itd.), metod i procesów poznawczych oraz natury samego poznania.

Chrześcijaństwo powiązało kontemplację z wiarą i modlitwą oraz odniosło do poznania i doświadczenia Boga. Tak więc słowo to nabrało specyficznie religijnego charakteru. W swym najbardziej wysublimowanym sensie oznaczało Boga Trójjedynego, którego życie jest samokontemplacją, w którym człowiek może uczestniczyć, co jest równoznaczne ze zbawieniem. A ponieważ przekracza to siły i możliwości człowieka, kontemplacja została uznana za dar i weszła w krąg rozważań o łasce i wierze. W konsekwencji powstały teorie o tym, co w tym kierunku może i powinien robić człowiek, czyli kwestie praktyki, ascezy, moralności, cnót czy życia czynnego, które określano także mianem kontemplacji czynnej, obok tego zaś pojawił się równoległy nurt myślenia skupiający się na łasce, cnotach teologalnych, oczyszczeniu biernym i kontemplacji biernej lub wlanej. Celem tego wszystkiego było osiągnięcie życia wiecznego określanego mianem wizji (*visio beatifica*), czyli wiecznej kontemplacji Boga. Ponieważ osiągnięcie tego stanu w obecnym życiu w sposób doskonały uważano za niemożliwe, wprowadzono pojęcia „antycypacji” i „partycypacji”, w myśl których kontemplacja była pewnym procentem wiecznej szczęśliwości dostępnym chwilowo, częściowo i przez nielicznych wybranych.

Skutkiem tendencyjnej, jeżeli nie wprost błędnej, interpretacji relacji między *praktiké* i *theoria*, był wprowadzony w średniowieczu podział i rozdział na życie aktywne i życie kontemplacyjne, które w połączeniu z rozwarstwieniem społecznym na lepszych i gorszych doprowadziło do stopniowego zawężenia kontemplacji do życia w zakonach kontemplacyjnych. Ponadto powiązano je z pobożnym dziwactwem, bliskim równie wypaczonemu słowu: mistycyzmowi, którym określano doświadczenia paranormalne i zarezerwowane dla kilku „naznaczonych”.

Wszystko to było ściśle powiązane z wizją rzeczywistości, w myśl której świat dzielił się na podksiężycowy i ponadksiężycowy. Ten pierwszy oznaczał Ziemię, która stojąc nieruchomo w centrum, była zmienna, przemijająca, brudna, naznaczona cierpieniem i śmiercią. Ów drugi obejmował

harmonijnie krążące po swych sferach planety i gwiazdy, ponad którymi przebywał wieczny, niezmienny i doskonały Bóg. On to kontemlował samego siebie i stworzony przez siebie świat, którego harmonię burzył jedynie grzeszny chaos świata podksiężycowego. Zbawienie tego świata widziano w działaniu Boga, które miało wyzwolić ludzi z niewoli świata i doprowadzić do stanu i strefy wiecznej kontemplacji.

W epoce nowożytnej przestano cenić sobie kontemplację, głównie dlatego, że odkryto ruch Ziemi i ewolucję kosmosu, w którym zabrakło miejsca dla Boga. Poznanie zaś ograniczono do naukowego, skutkiem czego kontemplacja Boga straciła na wartości, a istotne stało się działanie w sferze społecznej (polityka) i naukowy podbój rzeczywistości (technika). W osiemnastym wieku, głównie pod wpływem tragedii rewolucji francuskiej, kontemplacja naznaczona została znamieniem pokuty i zażośćuczynienia za grzechy, a od strony socjalnej zawężona do grona osób wyrzekających się świata i zamykających się w klauzurze. Jej znaczenie zostało wypaczone, a wartość zdeprecjonowana. W zeświecczonym świecie kontemplacja co najwyżej oznaczała mglistą przyjemność estetyczną w obcowaniu z naturą lub dziełami sztuki, natomiast w klasztorach jej rozumienie i praktykowanie było szczątkowe i wypaczone, a jej pierwotny żar, choć nadal się tlił, został przysypany pokładami popiołu tradycjonalizmu. Z takim stanem rzeczy spotkał się Merton w klasztorze w Gethsemani. Jego zasługą było odgarnięcie popiołu i dotarcie do żaru, który rozdmuchał tak, że kontemplacja ponownie rozbłysła płomieniem, który nade wszystko ogrzał samego Mertona, a z czasem dotarł także do innych.

Mówiąc tu o kontemplacji, odmieniamy ten rzeczownik przez wszystkie przypadki i posługujemy się przymiotnikiem odrzeczownikowym, mówiąc o życiu czy doświadczeniu kontemplacyjnym, jak zresztą czynił to sam Merton. W tym momencie jednak można i należy zapytać, czy istnieje coś takiego jak kontemplacja, czy też mamy tu do czynienia z pojęciem, które u-rzeczawia i u-pojęciowuje coś, co jest tylko czynnością i doświadczeniem? Innymi słowy, może istnieje tylko kontemlowanie w sensie czasownikowym, którego nie można u-przedmiotowić (kontemplacja jako rzecz) i s-pojęciować (czyli konceptualnie zrozumieć). Językowo można tego dokonać, co powyżej widać, jednak być może nic takim pojęciem nie odpowiada, gdyż kontemplacja nie jest przedmiotem, lecz czynnością i życiem. Uświadomienie sobie napięcia zachodzącego między czasownikiem

(„kontemplować”) i rzeczownikiem („kontemplacja”) stawia nas wobec zagadnienia natury kontemplacji. Jeżeli jest ona czynnością, jej natura jest dynamiczna i nie można jej unieruchamiać w pojęciu, czyniąc z niej rzecz, którą stawia się przed sobą i o której się rozmyśla i pisze. Jeżeli zaś się to czyni, a czyni się tak, jak widać w tej oto chwili, jest to redukcja, która wypacza naturę kontemplowania. Uświadamiając sobie niniejszy proces językowy i poznawczy, jasno widzi się fałsz, a jeżeli nie fałsz, to przynajmniej ograniczenie wszelkiej mowy o kontemplacji i wszystkie rozważania na jej temat trzeba traktować jako wypowiedzi w cudzysłowie. Wszelka nauka o kontemplacji, filologiczna, filozoficzna, psychologiczna, historyczna, jest czymś sztucznym i umownym. Doskonale wiedzieli i wiedzą o tym kontemplatycy, czyli ludzie posiadający doświadczenie kontemplacyjne, dlatego też, gdy o takim swoim doświadczeniu pisali, podkreślali, że mówią o czymś niewypowiedzialnym. Zarazem kontemplatycy, a więc i Merton, zaznaczali, że ich słowa mogą być zrozumiałe tylko dla tych, którzy mieli podobne doświadczenia, a zostały wypowiedziane lub zapisane po to, aby ponownie skierować słuchacza lub czytelnika do przeżywania kontemplacji, a nie do jej zdefiniowania. Kontemplacji nie można uchwycić, gdyż jest czynnością, która chwyta, sama nie mogąc być uchwyconą. Jedyne wyjście z tego impasu epistemologicznego idzie po linii uświadomienia sobie językowej natury i granic ludzkiego poznania. Człowiek poznaje bowiem w obrębie i na miarę języka. Poznanie nie ogranicza się do werbalizacji i ujęcia słowem, a jednak nie może czynić inaczej, co tym samym uświadamia nam organiczność poznania i nakazuje milczenie, co podkreśla wszelki autentyczny dyskurs o kontemplacji. Gdy mowa o kontemplacji schodzi na głębię, uświadamia sobie swoje ograniczenia i zarazem otwiera na zagadnienie tego, kim jest człowiek, który kontempluje, a mówiąc dokładniej, kim jestem ja, który kontempluję i mówię o kontemplacji. Przejście z trzeciej do pierwszej osoby jest istotne. Dyskurs kontemplacyjny jest świadectwem, nie obiektywną wiedzą. Natura kontemplacji jest ściśle powiązana z tym, kim się jest. Nie można poważnie mówić o kontemplacji, nie uświadamiając sobie również kwestii poetyki dyskursu kontemplacyjnego. Istnieje mowa wypływająca z kontemplacji i istnieje mowa o kontemplacji. Pierwsza jest symboliczna, poetycka i apofatyczna, czyli niewypowiedzialna, skutkiem czego posługuje się paradoksem, druga zaś jest czyniona z pewnego punktu widzenia, czyli w myśl pewnych założeń pozakontemplacyjnych. Wszyst-

ko to można zaobserwować w pismach Mertona, który na przestrzeni kilkunastu lat przeszedł od mowy na temat kontemplacji do kontemplacji jako postawy egzystencjalnej, czyli życia.

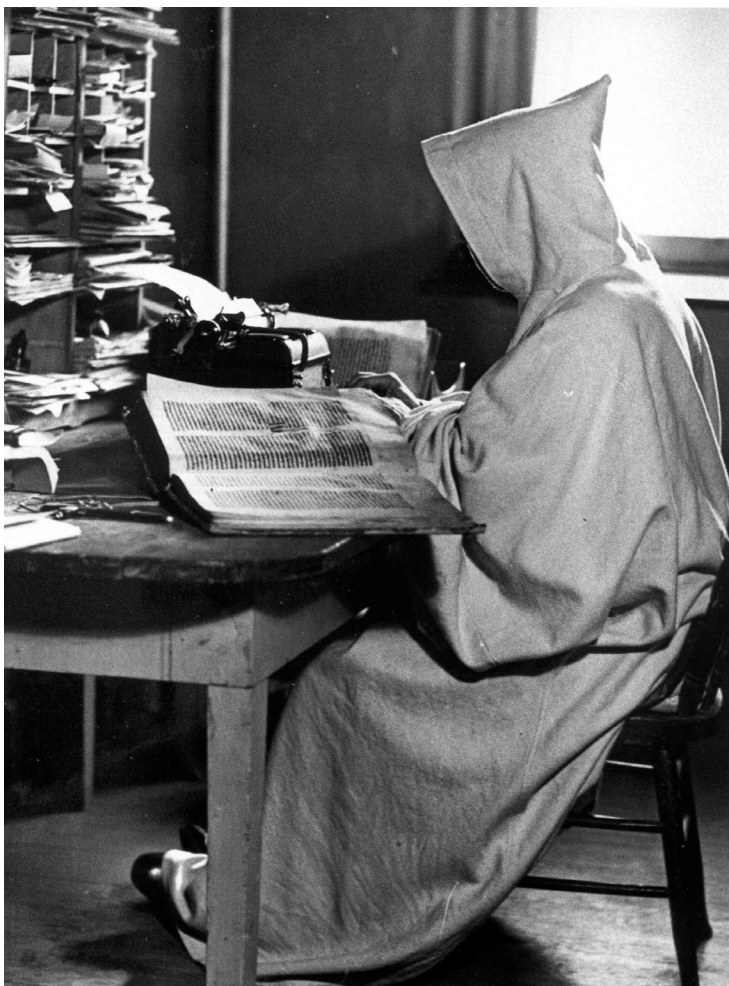
Pierwszy Merton

W ciągu pierwszych piętnastu lat pobytu w klasztorze Merton zgłębiał temat kontemplacji, czytając dzieła Grzegorza Wielkiego, Bernarda z Clairvaux, Tomasza z Akwinu, Bonawentury i Jana od Krzyża, słuchając homilii, konferencji i wykładów z teologii w klasztornej szkole oraz sięgając do encyklopedycznych i podręcznikowych opracowań tego zagadnienia. Tak to uformowało się jego ówczesne rozumienie kontemplacji obecne w *Siedmiopiętrowej górze* (1948) oraz w powstałych niemalże równolegle tekstach takich, jak *Czym jest kontemplacja* (1948), *Posiew kontemplacji* (1949) czy *Poezja i życie kontemplacyjne* (1952). Na fali tych samych fascynacji zostały napisane również *Wspinaczka ku Prawdzie* (1951), *Znak Jonasza* (1953), *Nowy człowiek* (1953, wydanie 1961) oraz *Nikt nie jest samotną wyspą* (1955). Wszystkie te dzieła, właśnie na skutek takiego, a nie innego rozumienia kontemplacji, należą do tak zwanego „pierwszego” Mertona. Wiele w nich entuzjazmu opartego na osobistych przeżyciach wymieszanych z neofickim pragnieniem zostania doskonałym kontemplatykiem, w których trudno oddzielić doświadczenie, nabytą wiedzę i literacką pozę.

Dla Mertona kontemplacja była skrajnie teocentryczna. Określał ją jako „intymne zjednoczenie z Bogiem”, „intuicję Boga” lub „intelektualne doświadczenie prawdy Boga”. Posługując się z jednej strony metaforą wizualną, mówił, że kontemplacja jest „światłem Boga, które bezpośrednio uderza w duszę”, z drugiej używał metafory dźwiękowej, określając ją jako wibrację, nastrojenie, zsynchronizowanie i zharmonizowanie z Bogiem. Bóg, którego autor miał na myśli, był „substancją” i „czystą miłością”, w której człowiek się zatracił⁸.

Na bazie klasycznych podziałów obecnych w teologii rozróżniał trzy rodzaje kontemplacji: (1) *naturalną*, zwaną też estetyczną, metafizyczną, artystyczną, poetycką, która polega na pewnej intuicji Boga właściwej artystom czy ludziom kontemplującym naturę; (2) *czynną*, dostępną w sferze modlitwy, medytacji nad słowami Pisma, liturgii oraz związaną z wypeł-

⁸ Wszystkie te określenia pochodzą z rozdziału *Czym jest kontemplacja*, [w:] T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2017, s. 21–26.



Thomas Merton – mnich w kapturze

Photograph of Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

nianiem przykazań i lekturą tekstów mistycznych; (3) *bierną* lub wlaną, będącą zjednoczeniem z Bogiem, darem i kontemplacją w sensie ścisłym. Dwie pierwsze kontemplacje Merton uważał za ćwiczenia i etapy przygotowujące do trzeciej⁹.

Ujmując rzecz od strony podmiotu, uważał on doświadczenie kontemplacyjne, zwane przez niego „kontemplacją mistyczną”, z jednej strony za rodzaj poznania, stąd mówi o „doświadczeniu intelektualnym” i „poznaniu”, z drugiej zaznaczał, że wykracza ono poza rozumienie, spekulację, pojęcia czy abstrakcyjne myślenie, stąd mówił o „ciemnym świetle wiary”, które wpływa na wolę, skutkiem czego człowiek dąży do Boga i Go miłuje, pomimo niezrozumienia. W takim doświadczeniu świat był nieobecny, jakby zostawiony za plecami, a władze naturalne człowieka unicestwione¹⁰. Przejście od kontemplacji czynnej do biernej było procesem i to procesem bolesnym, który mnich z Gethsemani, za Janem od Krzyża, określał mianem „nocy zmysłów”.

Spoglądając na rozważania „pierwszego” Mertona z dostępnej nam perspektywy czasu, należy powiedzieć, że nie ma w nich nic nadzwyczajnego w stosunku do tradycyjnej doktryny panującej w owym czasie i w danym mu kontekście, którym był katolicki klasztor. Merton po prostu odczytał pewne wątki tradycji i przedstawił je w sposób przystępny i atrakcyjny, gdyż poparty własnym doświadczeniem, entuzjazmem i talentem pisarskim. Zaslugą jego było z jednej strony wprowadzenie tematu kontemplacji do literatury religijnej jego czasów w odnowionej szacie językowej, z drugiej wyraźne oddzielenie kontemplacji mistycznej od innych jej form, nade wszystko od kontemplacji estetycznej¹¹ i od zdegenerowanych form znanych z przeszłości, takich jak kwietyzm, który Merton uznał za „odrzućenie odpowiedzialności” i „fałszywe unicestwienie” pozbawione miłości, pragnienia Boga w celu wyeliminowania z życia cierpienia¹².

Na stronicach tych tekstów pojawiają się rozważania, które można by określić mianem „społecznych”. Merton bowiem zastanawiał się, czy

⁹ Ten klasyczny dla scholastyki podział pojawiający się nieustannie w jego pismach z tego okresu został jasno omówiony w eseju *Poetry and the Contemplative Life*, [w:] „Commonweal”, 4 lipca 1947, <https://www.commonweal-magazine.org/poetry-and-contemplative-life> [dostęp: 10.07.2018].

¹⁰ T. Merton, *Czym jest kontemplacja*, s. 21–26.

¹¹ T. Merton, *Poetry and Contemplation: A Reappraisal*, [w:] *The Literary Essays of Thomas Merton*, red. P. Hart, New York, New Directions, 1985, s. 338–354.

¹² T. Merton, *Czym jest kontemplacja*, s. 21–26.

kontemplacja jest dla wszystkich, czy tylko dla wybranych i – szczerze mówiąc – gubił się w swoich rozważaniach. Nawiązując do Grzegorza Wielkiego, z jednej strony uważał, że każdy człowiek religijnie rozbudzony pragnie kontemplacji, z drugiej, że kontemplacja włana, czyli kontemplacja w sensie ścisłym, jest dostępna jedynie nielicznym, wybranym i w pełni poświęcającym się życiu dla Boga w klasztorach. Należy pamiętać, że wszystko to zostało napisane przez człowieka, który był naznaczony silnym poczuciem winy i z przerażeniem rozpamiętywał tragedię wojny. Merton szukał ukojenia oraz miejsca w świecie, z którego się wycofał. Sens znalazł w dążeniu do Boga, w zagubieniu się w Nim dla dobra innych, czemu służyła taka właśnie, a nie inna teoria kontemplacji wypracowana przez niego w owym czasie.

Przełom

Za moment zwrotny w klasztorным życiu Mertona, a tym samym w jego podejściu do kontemplacji, uważa się jego doświadczenie z 18 marca 1958 roku w Louisville (na skrzyżowaniu ulic Fourth i Walnut), skutkiem którego nagle poczuł się on nie kimś obcym i lepszym w stosunku do innych ludzi ze względu na swą mniszą konsekrację i życie w klasztorze, lecz odkrył, że jest po prostu członkiem rodziny ludzkiej w tym świecie. Przeżył to Merton opisał następnego dnia w *Dzienniku* (19 marca 1958), a potem zamieścił w *Zapiskach współwinnego widza* (1966). Uważam jednak, że doświadczenie to należy uznać za symboliczne, a proces tej przemiany rozciągnąć na kilka lat przed i po tej dacie, i zarazem osadzić w szerszym kontekście, który na zasadzie kół koncentrycznych obejmował jego życie, klasztor, Kościół i świat.

Od strony biograficznej powiedziałbym, że Merton po prostu wydoślał. Ów czterdziestoletni mężczyzna przestał być uczniem i zaczął być nauczycielem. Studiował, pisał, wykladał i zajmował się formacją młodych mnichów. W ciągu mniej więcej dwudziestu lat życia w klasztorze złagodziło jego poczucie winy i przerażenie wojną rodzące apokaliptyczne wizje, którym dawał upust głównie w poezji. Zarazem jednak Merton był targany niepokojami, ulegał depresji, szukał pomocy w psychoanalizie, cierpiał z powodu intelektualnego przemęczenia, fizycznie chorował i był niepokojony przeświadczeniem rychłej śmierci. Jako pisarz osiągnął sukces na skalę światową, co z jednej strony napawało go dumą, z drugiej niepokoiło. Męczył go natłok ludzi, gdyż w klasztorze żyło ponad dwustu mnichów, i miał

dosyć liturgicznego rytmu wspólnoty, dlatego szukał samotności i myślał o zmianie klasztoru. Jego zainteresowania intelektualne wyszły z kręgu teologii katolickiej i objęły prawosławie, protestantyzm, egzystencjalizm, marksizm; zainteresował się ateizmem, współczesną literaturą i poezją, rozczytał się trochę w hinduizmie, buddyzmie, taoizmie, judaizmie i islamie. Słowem, rozwijał się i zmieniał.

Merton w tym czasie przestał postrzegać klasztor jako wyspę szczęśliwości i ocalenia, a zaczął o nim myśleć jako o miejscu problematycznym, konfliktowym i niebezpiecznym także dla kontemplacji. W obrębie klauzury wprowadzono unowocześnienia i maszyny, budynki przerabiano i powiększano, życie stawało się wygodniejsze i tym samym bardziej zależne od świata. Dobrobyt rozkwitający w powojennych Stanach Zjednoczonych docierał do Kentucky i tym samym do klasztoru trapistów w Gethsemani. Kończył się zdumiewający napływ kandydatów, który rodził entuzjazm wśród amerykańskich katolików, a zaczynał okres, w którym coraz liczniejsi mnisi odchodzili z klasztoru, a ci, którzy pozostawali, niekoniecznie byli przekonani o wartości kontemplacji. Klauzurę częściowo otworzono dla gości, zmieniano utrwalone przez wieki i dziesięciolecia zwyczaje, liturgię sprawowaną po łacinie zaczęto celebrować po angielsku. W sumie klasztor okazał się miejscem nie mniej zmiennym i względnym niż świat, życie monastyczne przestało być niezmiennym absolutem, a stało się co najwyżej płynną alternatywą.

Kościół katolicki, w obrębie którego istniał w owym czasie ów klasztor, i do którego należał Merton, stał się Kościołem soborowych przemian zwanych odnową (*aggiornamento*). Przystawano przeciwstawić Kościół światu, a zaczęto mówić o Kościele w świecie i to nade wszystko w świecie współczesnym. Podważane były wartości wielowiekowej tradycji i sympatyzowano z nowoczesnością, w której nie było miejsca dla kontemplacji odwiecznych prawd Boga. Zarazem był to Kościół, który wdał się w dosyć wątpliwy romans polityczny z zachodnim kapitalizmem, popierał zbrojenia nuklearne i nowe amerykańskie podboje w Azji, Afryce i Ameryce Południowej. Teologia zmieniała swój język i pola zainteresowań, z drugiej jednak strony stawała się przegadana, powierzchowna i peryferyjna, przynajmniej w stosunku do centralnego dla Mertona zagadnienia kontemplacji. Być może i z tego powodu niektórzy chrześcijanie zwracali się do innych tradycji religijnych, co budziło sprzeciw tradycjonalistów.



Klasztor Gethsemani, Bradstown, Kentucky, rys. Thomas Merton (0313)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

Świat był nade wszystko światem zimnej wojny, podboju kosmosu, rozwoju technokracji i rosnącego arsenału broni, rozrastających się miast i wyludniania się wsi. Merton w tym okresie przyjął obywatelstwo amerykańskie, jednak z rezerwą patrzył na to, co działo się wtedy w jego ojczyźnie z wyboru, nie dzielając jej rosnącej potęgi, arogancji, ignorancji, podbojów, bogactwa czy dyskryminacji rasowej. Nie bez znaczenia w tym wszystkim była rewolucja seksualna, eksperymenty z narkotykami oraz zafascynowanie Wschodem. Wszystko to z jednej strony wpływało na przemyślenia Mertona dotyczące kontemplacji, która była centrum jego tożsamości, z drugiej zaś postrzegał on to wszystko i oceniał właśnie w perspektywie kontemplacji. Skrajnie rzecz ujmując, można by powiedzieć, że o ile kontemplacja dla „pierwszego” Mertona wiązała się z ucieczką od świata i deprecjonowaniem tego, co ludzkie, dla „drugiego” Mertona, czyli tego po owym przełomie, wiązała się ona ze zwrotem ku światu i dowartościowaniem człowieczeństwa. Była to oczywiście zmiana problematyczna, z którą trapiста z Gethsemani usiłował się zmierzyć w ostatniej dekadzie swego życia.

Drugi Merton

Po przełomie trapiста z Kentucky napisał *Nowy posiew kontemplacji* (1962), tom *Poetry and the Contemplative life: A Reappraisal* [*Poezja i życie kontemplacyjne: nowe przemyślenia*] (1962) oraz wydane już pośmiertnie takie książki bezpośrednio dotyczące tematu kontemplacji, jak *Contemplative Prayer* [*Modlitwa kontemplacyjna*] (1969), *Contemplation in a World of Action* [*Kontemplacja w świecie czynu*] (1971) czy *Doświadczenie wewnętrzne* [*The Inner Experience*] (2003). Tytułem dopełnienia tego bibliograficznego przeglądu dodam, że zagadnienie kontemplacji jest wszechobecne także w pismach „drugiego” Mertona i można w nich wyróżnić dwa kręgi tematyczne: jeden dotyczy tożsamości mnichów i sensu instytucji klasztorów kontemplacyjnych, drugi natury czy teologii samej kontemplacji.

Merton pisał o kontemplacji, będąc członkiem zakonu kontemplacyjnego i niejako „kontemplatykiem *de iure*”¹³. W pierwszym okresie swego życia w Gethsemani ową klasztorną instytucję, jej organizację i strukturę, z regułą, ślubami, hierarchią i posłuszeństwem uważał za absolutną. Klasztor był miejscem kontemplacji *par excellence*. Leżał on „poza” światem,

¹³ Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, tłum. P. Zarębski, Bydgoszcz 2005, s. 230.

a żyjący w nim mnisi, porzucając świat, poświęcali się kontemplacji Boga, nadając tym samym sens istnieniu świata bez Boga i podtrzymując duchowo, modlitewnie czy kontemplacyjnie jego istnienie. Klasztor był rodzajem „dynamy”, gdyż dzięki modlitwie kontemplacyjnej mnichów obecność Boga niewidzialnie rozchodziła się po świecie nieświadomym tej obecności. Wszystko opierało się na dualizmie Bóg-świat, którego odbiciem był podział na klauzurę i to, co leżało poza nią. Im bardziej mnisi wyrzekali się świata, tym bardziej zbliżali się do Boga i jednocześnie coraz większe fale boskiej energii wysyłane były w świat. Był to model, który nadawał sens istnieniu klasztorów i określał tożsamość mnichów. W ostatniej dekadzie życia Mertona wartość tego modelu została podważona, a jego funkcjonowanie praktycznie legło w gruzach, istniejąc w sumie jedynie na zasadzie inercji. Merton zareagował na rozpad tego modelu, podejmując życie w pustelni i rozmyślając na temat tych radykalnych przemian, co wyraził między innymi w wydanym już po jego śmierci zbiorze esejów *Contemplation in the World of Action* [*Kontemplacja w świecie czynu*] (1971). Z oczywistych przyczyn brak w tych pismach przysłowiowej kropki nad i.

Główną przyczyną rozpadu modelu, nadającego sens istnieniu instytucji kontemplacyjnej takiej jak klasztor trapistów, był zanik statycznego dualizmu Bóg-świat i zastąpienie go przez model „historii zbawienia”, w myśl którego świat był miejscem działania i obecności Boga. W myśl tego modelu rzeczą naganną było odwracanie się od świata. Klasyczna koncepcja wyrzekania się świata (*fuga mundi*), która leżała u podstaw życia klauzurnego, została zastąpiona koncepcją uczestniczenia w sprawach świata i odpowiedzialności za tok dziejów. Istotne nie było już „uczestniczenie” w życiu Boga poza światem, lecz współpraca z Nim w świecie. Przeszano więc cenić sobie zamknięcie na świat (*claustrum*) i zaczęto podkreślać wartość otwarcia na niego. Merton dał temu wyraz w eseju *Klauzura i otwarcie* zamieszczonym w zbiorze *Contemplation in the World of Action*. Na stronie swoich pism wylał potok krytyki pod adresem instytucji klasztornej, jej hierarchicznej struktury z posłuszeństwem w centrum, która rodziła alienację oraz niedorozwój psychiczny i duchowy jej członków. Rozpad klasycznego modelu instytucji kontemplacyjnej, jaką przez wieki był klasztor, spowodował także przewartościowanie w rozumieniu samej kontemplacji. Zapiski Mertona na ten temat były reakcyjne, podyktowane potrzebą chwili i niedokończone. Można więc mówić co najwyżej o intuicjach, zarysach,

przyczynkach i szkicach, nie zaś o dojrzałej, ostatecznej czy pełnej refleksji na ten temat. Postarajmy się jednak wyłuskać istotę myśli „drugiego” Mertona na temat kontemplacji.

„Pierwszy” Merton utożsamiał życie monastyczne z życiem kontemplacyjnym. Słowa mnich i kontemplatyk, monastycyzm i kontemplacja były dla niego tym samym, warunkując i oświetlając się nawzajem. Była to współzależność totalna w tym sensie, że w kontemplacji zawierał się cały ideał monastycyzmu. Mnich porzucił świat, aby zjednoczyć się z Bogiem w kontemplacji, a kontemplacja była tym zjednoczeniem w sposób tak doskonały, że niczego innego nie musiał on już szukać. Tymczasem dla „drugiego” Mertona termin „kontemplacja” stał się określeniem „brzydkim”, dwuznacznym i niewystarczającym dla sensu życia monastycznego¹⁴. O ile w pierwszym okresie był on niejako ikonografem kontemplacji, w ostatnich latach swego życia stał się ikonoklastą swego własnego dzieła. Wyraźnie podkreślał, że nie miał nic wspólnego z autorem, który napisał *Siedmiopietrową górę*, i nie tylko poprawił *Posiew kontemplacji* (1948), publikując *Nowy posiew kontemplacji* (1962), lecz wydał także książkę o symbolicznym tytule *Seeds of Destruction [Posiew destrukcji]* (1964). Zaczął zarazem mówić o wymiarze czy charyzmacie prorockim monastycyzmu. „Życie monastyczne nie jest tylko kontemplacyjne, lecz także prorockie”¹⁵. Tym samym kontemplację skonfrontował on z prorocstwem, a nawet zaczął uważać, że wymiar prorocki jest czymś innym niż ów kontemplacyjny¹⁶. Istota tej różnicy polegała na tym, że kontemplacja obejmowała nade wszystko relację człowieka z Bogiem, spychając na drugi plan świat i historię, natomiast podstawą prorocstwa była historia, społeczeństwo i świat z pewnym uwzględnieniem wymiaru boskiego. Można by powiedzieć, że takie podejście stawiało tradycyjny model życia kontemplacyjnego na głowie i rewolucjonizowało pojęcie kontemplacji w tym sensie, że rozumienie jej znaczenia zostało przesunięte ze sfery wielowiekowego chrześcijaństwa hellenistycznego i wprowadzone w obręb historyczno-krytycznej teologii biblijnej dwudziestego wieku, która stała się nowym paradygmatem chrześcijaństwa.

¹⁴ T. Merton, *Contemplation in the World of Action*, Doubleday 1971.

¹⁵ Początek rozdziału *The Need for a New Education*, [w:] T. Merton, *Contemplation in the World of Action*.

¹⁶ Tamże.

Natura kontemplacji

Dotychczasowe rozważania można by uznać z jednej strony za opowieść o podróży kontemplacji po świecie Mertona, a z drugiej za związane sprawozdanie z podróży Mertona po świecie kontemplacji. Obecnie chciałbym zatrzymać ów ruch i na podstawie jednego ujęcia, niczym w jednej zatrzymanej filmowej klatce wyjętej z tego dwuczęściowego filmu, uchwycić naturę kontemplacji u tego pisarza. Jest to zabieg ryzykowny i redukcyjny, gdyż, jak sam Merton wielokrotnie podkreślał, kontemplacja nie jest przedmiotem, który można by zamknąć w pojęciach. Ponieważ jednak on sam, i to kilkakrotnie, napisał teksty takie jak *Czym jest kontemplacja*, uważam, że można by spróbować takiego intelektualnego zabiegu. Drugą trudnością jest oczywiście wybór tekstu. Można by pokusić się o rodzaj syntaksy lub konkordancji tekstów Mertona na ten temat, jednak wykraczałoby to poza ramy niniejszego studium i zarazem ponownie zobowiązywałoby do dyskursu historycznego. Dlatego też, upraszczając rzecz do minimum, postanowiłem skupić się na dwóch pierwszych rozdziałach z *Nowego posiewu kontemplacji*, które noszą tytuły *Czym jest kontemplacja* i *Czym nie jest kontemplacja*. Istnieje kilka racji przemawiających za słusznością tego wyboru. Po pierwsze należą one do pism „drugiego” Mertona i mamy w nich do czynienia z dojrzałym, krytycznym, jasnym i zrównoważonym namysłem. Jest to rodzaj syntezy trapisty z Gethsemani na ten temat i to autoryzowanej w tym sensie, że teksty te zostały wydrukowane za jego życia. Istnieje bowiem kilka innych jego tekstów o podobnym charakterze, które znajdują się w takich książkach jak *Doświadczenie wewnętrzne* i *Kontemplacja w świecie czynu*, ponieważ jednak pozostały one w rękopisach wydanych już pośmiertnie, ich autoryzacja jest wątpliwa w tym sensie, że pewne wypowiedzi mogłyby zostać jeszcze zmienione. Są one bardziej ciekawe od strony biograficznej, niż pod względem natury omawianego w nich zagadnienia kontemplacji. *Nowy posiew kontemplacji* wydał Merton w 1962 roku, w czternaście lat po *Posiewie kontemplacji* (1948). Na podstawie analizy porównawczej tych dwóch książek można powiedzieć, że *Nowy posiew kontemplacji* nade wszystko jest wydaniem poszerzonym. De facto autor zachował niemalże w całości tekst pierwotny (usunięcia są tu sporadyczne i nieistotne), zarazem dodając do poszczególnych rozdziałów nowe akapity, tworząc z jednego rozdziału dwa nowe lub po prostu dodając zupełnie nowe. Nowe fragmenty nade wszystko mówią o zagadnieniach duchowych, biorąc pod uwagę życie ludzi w świecie,

i tym samym wychodząc poza zaczarowany krąg klauzury właściwy pierwszemu wydaniu. Dwa rozdziały otwierające *Nowy posiew kontemplacji*, które obecnie biorę pod uwagę, nie zostały rozwinięte z pierwszego wydania, lecz napisane *ex novum* i dołączone.

Wartość tych tekstów Mertona leży nade wszystko w ich pięknie, to znaczy we właściwym mu połączeniu osobistego doświadczenia, przenikliwej inteligencji oraz poetyckiej ekspresji. Starać się więc powiedzieć coś o kontemplacji lepiej niż sam Merton, mogłoby przypominać zamianę dobrego Mertonowego wina w mętną wodę wyssanego z palca komentarza. Jego tok nie jest systematyczny i starając się go przedstawić systematycznie, to jak wpisywać koło w kwadrat. Jedyne, co można zrobić i co ma pewien sens, to potraktować te dwa rozdziały jak malarski dyptyk i delikatnie naszkicować na nich przerywaną linią niniejszego wywodu główne napięcia kierunkowe, aby uchwycić strukturę całej kompozycji, która w pewnym sensie jest paradygmatyczna dla całego Mertona oraz jego idei i poetyki kontemplacji.

Pierwsze pociągnięcie Mertonowego pędzla tworzy podkład, którym niejako usuwa on ze swego obrazu to wszystko, co nie jest kontemplacją lub stanowi błędne jej rozumienie. Od strony uczuciowej nie jest ona transem, ekstazą, słyszeniem głosów, widzeniem światła, egzaltacją, porywem, darem proroctwa czy zdolnością odczytywania myśli ukrytych w sercach innych ludzi. Nie jest ona kwestią spokojnego czy introwersyjnego temperamentu, upodobania spokoju, refleksji, ani też skłonnością do modlitwy indywidualnej czy liturgicznej. Kontemplacja nie usuwa udręki czy rozgoryczenia, a poczucie spokoju niekoniecznie musi jej towarzyszyć. Natomiast od strony epistemologicznej kontemplacji nie można ani wyjaśnić, ani nauczyć, i nie nadaje się ona do obiektywnej, czyli naukowej analizy, a to dlatego, że nie jest rzeczą czy przedmiotem, lecz doświadczeniem i życiem. Właśnie dlatego, że nie jest rzeczą czy istotą rzeczy, nie może zostać analitycznie czy dedukcyjnie wykoncypowana, gdyż takie jej ujęcie byłoby, ponownie, urzeczowieniem czy uprzedmiotowieniem.

Na tak oczyszczonym podmalunku należy obecnie poprowadzić horyzontalną linię, która dzieli rzeczywistość na Boga (u góry) i świat (na dole). W centrum tej linii trzeba nakreślić dwa koncentryczne koła. To większe to „ja zewnętrzne” (*external self*), a to mniejsze to „ja głębokie” (*deep transcendental self*). To pierwsze jest zabarwione kolorami świata, to drugie kolorami Boga. Gdy kolory świata zalewają „ja wewnętrzne”, mamy

do czynienia z alienacją, czyli wyobcowaniem i nieszczęściem, które rodzą przemoc. Gdy natomiast uobecni się „ja wewnętrzne”, mamy do czynienia z kontemplacją. „Ja zewnętrzne” nie jest w stanie dotrzeć do „ja wewnętrznego” i dlatego też nie jest ono w stanie zrozumieć kontemplacji. Gdy natomiast „ja wewnętrzne” zostaje uaktywnione, zabarwia ono sobą „ja zewnętrzne” i to do tego stopnia, że postrzega ono siebie, świat i Boga w zupełnie nowym świetle.

Kontemplacja jest doświadczeniem i wydarzeniem, darem nagłym i niespodziewanym, który Merton porównuje do przebudzenia, wibrowania, oświecenia lub dotknięcia. Przychodzi „spoza”, które określa on mianem transcendencji. Wydarza się ona, gdy „ja głębokie” daje o sobie znać w sposób tak przemożny, że „ja zewnętrzne” zostaje przez nie zdominowane do tego stopnia, że nie rozumiejąc tego, co się wydarza, wie, na skutek przejawów (*expressions*), że do tej pory spało, żyło w ciemności i pomimo pasji, było tak naprawdę nieczułe, a teraz stało się echem boskiej wibracji. Dlatego też z jednej strony ma wrażenie śmierci, z drugiej nieznane wcześniej poczucie nowego życia. Tym zaś, co (lepiej byłoby powiedzieć „kto”) sprawia, że owo „ja głębokie” dochodzi do głosu, jest sam Bóg. Innymi słowy doświadczenie kontemplacyjne jest doświadczeniem obecności Boga w nas i w otaczającym nas świecie: ludziach, przedmiotach, zdarzeniach. W wyniku tego doświadczenia powstaje relacja osobowa między człowiekiem i Bogiem, która rewolucjonizuje sposób istnienia i postrzegania rzeczywistości. Posługując się poetyckim językiem paradoksu, Merton mówi o „ciemnym promieniu niewidzialnego światła”, skutkiem którego człowiek widzi w niewidzeniu. Doświadczenie to jest również wezwaniem, na które człowiek może odpowiedzieć lub nie. Odpowiedzią jest podjęcie życia kontemplacyjnego, które nie opiera się na wizjach, lecz na intymnym przebywaniu z boskim Ty i postępowaniu na miarę tego, co nam Ono sugeruje.

Merton na różny sposób starał się zgłębić istotę tego doświadczenia i je opisać. Tak można scharakteryzować jego pisma na temat kontemplacji. Nie mniej ważne jest jednak i to, czego dokonał on w swoim życiu i pisaniu, na podstawie doświadczenia kontemplacji, które przez dekady kultywował. Opisywanie własnego życia, tworzenie dzieł o duchowości, wypowiedzi na rzecz naglących w jego czasach kwestii społecznych i politycznych, jego poezja i malarstwo, wszystko to powstało pod dyktando jego doświadczenia kontemplacyjnego, wszystko to jest posiewem kontemplacji.

Nota bibliograficzna

Niniejszy tekst jest rezultatem długiego obcowania z wieloma pismami Thomasa Mertona, z których wprost wymieniłem jedynie kilka bezpośrednio związanych z kontemplacją. Najlepszym wprowadzeniem do samego tematu kontemplacji pozostaje liczący ponad 1110 kolumn, napisany ponad sześćdziesiąt lat temu przez dwudziestu trzech autorów, artykuł *Contemplation* w *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 2, Paris, Beauchesne, 1953, coll. 1643–2193, obok którego chciałbym wymienić także takich autorów jak H. Arendt, H. G. Gadamer, P. Hadot, V. Lossky, R. Panikkar i P. Ricoeur, gdyż ich uwagi i przemyślenia towarzyszyły powyższym refleksjom. Poza klasycznymi już pozycjami dotyczącymi Mertona, takimi jak M. Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston, Houghton Mifflin, 1986 czy W. H. Shannon, *Silent Lamp. Thomas Merton Story*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1992, w trakcie pisania sięgnąłem także do kilku ostatnio wydanych książek dotyczących tego autora, takich jak: M. Shaw, *Beneath the Mask of Holiness. Thomas Merton and the Forbidden Love Affair that Set Him Free*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, R. Inchausti, *Thinking through Thomas Merton. Contemplation for Contemporary Times*, State University of New York Press, 2014 i R. Lipsey, *Make Peace Before the Sun Goes Down. The Long Encounter of Thomas Merton and His Abbot*, James Fox, Boston, Shambhala, 2015.

Maciej Bielawski

Thomas Merton's Contemplative Seeds

Thomas Merton considered himself a contemplative and he was one. For almost thirty years he lived a contemplative life and had experiences that could be considered contemplative. He interpreted his life in relation to contemplation; he also deepened and developed the meaning of this concept in the light of personal experiences, historical changes taking place in the world at large, readings, and written reflections. This article argues that, firstly, contemplation was the central theme of Merton's life and writings and, secondly, Merton revived the presence and the value of contemplation in the modern culture of the West.

Keywords: Thomas Merton, contemplation

Słowa kluczowe: Thomas Merton, kontemplacja