

doi.org/10.5281/zenodo.1478901

Rowan Williams
Emerytowany arcybiskup Canterbury, Kościół Anglii
Wielka Brytania
rw488@cam.ac.uk

Słowa, wojna i milczenie. Thomas Merton na XXI wiek¹

We wszystkich swoich pismach Thomas Merton skupiał uwagę na niebezpieczeństwach związanych z językiem. Tak pisał 2 grudnia 1940 roku:

Świat pełen jest okropnego wycia maszyn niosących zniszczenie i myślę, że ci, którzy zachowują równowagę umysłu i nie popadają w obłęd ani nie stają się bestiami, zostaną trapistami, nie w sensie wstąpienia do zakonu, trapistami utajonymi i w ukryciu – w takiej tajemnicy, że nikt nie będzie podejrzewał, iż złożyli śluby milczenia. Otacza nas hałas, taki hałas, w którym stwierdzenie, iż zachowamy milczenie, zatonie, nie ma więc sensu dodawanie tego stwierdzenia do innych, do hałasu strzelaniny... Jaki ma sens otwieranie ust w czasie bombardowania, by oświadczyć, że będziemy milczeć?²

Od lat czterdziestych XX wieku po owe niezwykle lata dojrzałości, którą osiągnął w połowie lat sześćdziesiątych, był Merton niezwykle wyczulony na niebezpieczeństwa grożące językowi w atmosferze militarystyki, rywalizacji i lęków w relacjach międzynarodowych tamtego czasu. Gdy więc

¹ [Pierwodruk: R. Williams, *Words, War and Silence: Thomas Merton for the Twenty-First Century*, [w:] „The Merton Annual: Studies in Culture, Spirituality, and Social Concerns”, t. 28, red. D. J. Belcastro i J. Q. Raab, Louisville, Ky, Fons Vitae, 2015, s. 40–53 (przyt. red.)].

² T. Merton, *Run to the Mountain: The Story of a Vocation. Journals*, t. 1, 1939–1941, red. P. Hart, San Francisco, Harper Collins 1995, s. 267. [Cyt. za: T. Merton, *Bieg ku górze. Historia powołania (1939–1941)*, tłum. A. Jaworowska, Poznań 2002, s. 324–235].

w 1968 roku napisał swój wspaniały esej *Wojna i kryzys języka* [*War and the Crisis of Language*]³, powrócił do tego problemu z nową energią i jeszcze większą wnikliwością. W jego ujęciu: „Niespójność języka, któremu nie można ufać, a spójność broni, która jest nieomylna, bądź za taką się ją uważa: oto dialektyka polityki i wojny, proza wieku dwudziestego” (NVA 235). „Proza wieku dwudziestego” – ten jedyny w swoim rodzaju, destrukcyjny wir skażonego języka oraz zintensyfikowanej, wygłodzonej i profesjonalizowanej przemocy – to właśnie „proza”, dlatego – jak twierdzi – to poeta musi być „najbardziej wyczulony na chorobę języka” (NVA 234).

Zarówno w swoich esejach, jak i w wielu listach i dziennikach z połowy lat sześćdziesiątych Merton zastanawia się, gdzie są źródła tej choroby i w jaki sposób ona przebiega. Wydaje mi się, że wiele jego wypowiedzi można podsumować w następujący sposób: świat prozy to świat, w którym język jest używany jako narzędzie władzy. Język wiąże się z konfliktem i korzyścią. Język wiąże się z podporządkowaniem drugiego człowieka. Paradoksalne jednak jest to, że tam, gdzie język wiąże się jedynie z władzą, powstaje środowisko, które jest przestrzenią ostatecznej, przytępiającej banalności. Gdy język używany jest wyłącznie na potrzeby władzy, można ostatecznie mówić wyłącznie o sobie samym, a wiemy, że nie ma we wszechświecie podmiotu bardziej fascynującego na krótką metę, a jednocześnie bardziej nudnego w dłuższej perspektywie, niż my sami.

Merton stara się opisać, ze swej perspektywy, rozpaczliwą i śmiertelnością banalność języka, która jest dziełem współczesnego, zmilitaryzowanego społeczeństwa. Fascynowały go niezwykle refleksje Hanny Arendt na temat procesu Adolfa Eichmanna w Jerozolimie oraz to, co Hanna Arendt nazwała „banalnością zła”, którą proces Eichmanna ujawnił. Co dla Mertona było najbardziej zatrważające w tym pomniejszonym, żalonym biurokracie, który tak skutecznie służył ludobójcom Trzeciej Rzeszy, to fakt, że był on najzwyklejszym człowiekiem, w zasadzie niezdolnym do wypowiedzenia czegokolwiek, co warto byłoby zapamiętania, ani czegokolwiek naprawdę inteligentnego. Eichmann nie wiedział, jak mówić, a właśnie to jest skutkiem działania Zła: ostatecznie pozbawia nas ono mocy języka. Sądzę, że do pewnego stopnia to właśnie dzięki zmaganiom z tym, co Hanna

³ T. Merton, *The Nonviolent Alternative*, red. Gordon C. Zahn (New York, Farrar, Straus & Giroux, 1980), s. 234–247; dalej jako NVA. Szkic ukazał się po raz pierwszy w wydaniu pośmiertnym w tomie *The Critique of War: Contemporary Philosophical Explorations*, red. R. Ginsberg, Chicago, Regnery 1969, s. 99–119.

Arendt pisała o Eichmannie, doszedł Merton w połowie lat sześćdziesiątych do głębokiego przekonania, że język znajduje się w stanie kryzysu. Dlatego w swym dzienniku napisał pod datą 6 czerwca 1965 roku:

Wyłania się z tego obraz doskonale uzbrojonej i zadufanej w siebie cywilizacji białych, walczącej z ogromną powodzią świata ludzi kolorowych i Mety-sów uzbrojonych w większości w co popadnie.

Zawarte w tym obrazie założenie – jeśli chodzi o „Life” i najpewniej wszystkich innych – sprowadza się do przekonania, że to „my” jesteśmy pokrzywdzeni. To my staramy się utrzymać pokój i ład, podczas gdy „oni”, podżegani przez komunistyczne demony, wprowadzają chaos i zamieszanie, nie mając ku temu żadnych racjonalnych powodów.

Dlatego też my, skoro jesteśmy atakowani – a w nas Bóg i sprawiedliwość – musimy bronić siebie samych, Boga, sprawiedliwości itd. Konieczność poradzenia sobie z tymi niższymi od nas społecznościami staje się problemem technicznym, czymś w rodzaju likwidacji szkodników. [...]

Ameryka nadmiernie upraszcza wszystkie zagadnienia, redukując je do języka pojęć mających sens tylko dla nas, a nie dla kogokolwiek innego. Jednocześnie spodziewa się, że inni będą postrzegali rzeczy tak samo jak my, ponieważ jedynie nasz sposób widzenia jest już z definicji racjonalny. Skutkiem tego jest fatalne załamanie się komunikacji między narodami; stanowi to dzisiaj najważniejszy problem⁴.

I dalej pisze, zmieniając, nieco zaskakująco, punkt odniesienia:

Żony astronautów rozmawiają przez radio ze swymi mężami w przestrzeni kosmicznej.

Ksiądz z kościoła św. Meinrada w Peru może zadzwonić do Jima Wygala i porozmawiać z nim przez telefon, jaki Jim ma w samochodzie. Co mają sobie do powiedzenia? Nic ponad: „Cześć, ładny dzień dzisiaj mamy. Mam nadzieję, że u ciebie wszystko w porządku, bo u mnie tak – mam się dobrze, dzieci czują się dobrze, pies czuje się dobrze” itp.⁵

Dramatyczne załamanie komunikacji. Pozostała nam jedynie banalność. To właśnie, według mnie, jest właściwym sensem niepokojącego stwierdzenia Mertona dotyczącego „prozy”, w której żyjemy: niespójność języka, któremu nie można zaufać, i spójność broni, która jest niezawodna.

⁴ T. Merton, *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. Journals*, t. 5, 1963–1965, red. R. E. Daggy, San Francisco, HarperCollins 1997, s. 253–254. W dalszej części odwołania do tego tekstu będą oznaczane jako DWL. [Cyt. za: T. Merton, *Ślub konwersacji*, tłum. A. Gomola, Poznań 1997, s. 230–231].

⁵ [Cyt. za: T. Merton, *Ślub konwersacji*, tłum. A. Gomola, Poznań 1997, s. 231].

Przyjrzyjmy się dokładniej argumentacji, użytej w tym fragmencie zapytań z dziennika z 1965 roku. Merton mówi w nich o upraszczaniu złożonych kwestii, złożonych konfliktów między państwem a organizacjami obywatelskimi, o sprowadzaniu tego typu kwestii wyłącznie do „naszych zasad”. Cała sytuacja przedstawiana jest w taki sposób, że „ja” i „my” znajdujemy się w centrum wszystkiego, co oczywiście oznacza, że takie idee jak Bóg, sprawiedliwość czy znaczenie istnieją tylko w tym miejscu, w którym „ja” aktualnie się znajduję. A jeśli znaczenie jest związane jedynie z tym miejscem, w którym w danym momencie się znajduję, w istocie nie ma miejsca żadna wymiana. A jeśli nie ma miejsca prawdziwa wymiana, nie można też mówić o uczeniu się czegokolwiek. Jeśli się nie uczymy, nigdy nie doświadczymy czegoś nowego. A jeśli nie doświadczam niczego nowego, znaczy to, że jestem uwięziony w banalności. Piesek jest szczęśliwy.

Chodzi bowiem o to, by utrwalić jedyną wersję tego, co rozsądne, co oczywiste. Ale co jest oczywiste? Co jest rozsądne? Ja. Zatem ty, z definicji, nie jesteś ani oczywisty, ani rozsądny, zatem w ogóle nie muszę cię słuchać, gdyż niczego od ciebie nie potrzebuję, żadnego słowa, żadnego czynu. Wyłanianie się z tego statyczna wizja języka, który służy jedynie do skutecznego przyklejania etykietek, który nie musi być całkowicie nieprawdziwy, jednak jest tak jednowymiarowy, że sprawia, że my sami stajemy się nieprawdziwi. Istnieją prawdziwe twierdzenia, które czynią nas nieprawdziwymi, gdyż reprezentując to, co reprezentują, nie pozostawiają przestrzeni na uczenie się, nie pozostawiają miejsca na zmianę.

W takim właśnie kontekście, by odwołać się do niektórych jego szkiców na temat wojny z lat sześćdziesiątych, jak na przykład *Target Equals City* [*Cel oznacza miasto*] (NVA 94-103), mówi Merton o korupcji i kryzysie języka, widocznym w propagandzie wojennej. Zaś w obszerniejszym tekście z tamtego okresu, *Justice in Modern War*⁶ [*Sprawiedliwość we współczesnej wojnie*], pisze o procesie, w ramach którego w ostatnich latach II wojny światowej, a jeszcze wyraźniej w retoryce lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, każde skupisko ludzkie na terenie wroga było postrzegane jako cel. „Każde miasto – pisze – przez sam fakt bycia miastem, było teraz «celem militarnym»” (NVA 99)⁷. Słowo „cel” i słowo „miasto” zaczęły znaczyć to samo.

⁶ T. Merton, *Peace in the Post-Christian Era*, red. P. A. Burton, Maryknoll, NY, Orbis 2004, s. 58-67. W dalszej części odwołania do tego tekstu będą oznaczane jako PPCE. [Wyd. pol. T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2006].

⁷ [Cyt. za: T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2006, s. 145].

W takim właśnie kontekście, jak sugeruje Merton, zachwianiu ulega całe nasze pojmowanie tego, co racjonalne i normalne. Identyfikując racjonalność z tym, co jesteśmy w stanie ogarnąć, co rozumiemy, z miejscem, w którym żyjemy, stawiamy pod znakiem zapytania samo pojęcie normalności – stajemy się bowiem tak racjonalni, że docieramy do granicy obłądę. Kilka myśli o rozsądku i normalności zapisał Merton w książce *W natarciu na niewypowiadalne*. Ponownie wracamy tu do sprawy Eichmanna:

Umysłowa normalność Eichmanna niepokoi. Stawiamy znak równości między normalnością a poczuciem sprawiedliwości, humanitarnością, rozsądkiem, zdolnością do miłowania i rozumienia innych ludzi. Polegamy na zdrowych na umyśle, wierząc, że ocalą świat przed barbarzyństwem, obłądem, destrukcją. A teraz zaczyna nam świtać, że to właśnie ci *zdrowi na umyśle* są najbardziej niebezpieczni. To ci zdrowi na umyśle, ci dobrze przystosowani są zdolni, bez żadnych wyrzutów sumienia czy mdłości, wycelować pociski i nacisnąć guziki, co z kolei zapoczątkuje wielkie święto zniszczenia, jakie oni, *zdrowi na umyśle* zgotowali. Cóż bowiem utrzymuje nas w przekonaniu, iż niebezpieczeństwo pochodzi od chorego na psychozę, który osiągnął stanowisko osoby mającej oddać pierwszy strzał w wojnie nuklearnej? To ci z psychozą będą podejrzani. Zdrowi na umyśle nie dopuszczą ich do guzików. Nikt nie podejrzewa zdrowych na umyśle, a właśnie oni będą mieli *doskonałe powody* logiczne, świetnie dobrane powody, by oddać strzał. Będą posłuszni trzeźwym rozkazom, które dotrą do nich jako ogniwo w łańcuchu kolejnych, trzeźwo wydawanych komend i dzięki swej trzeźwości umysłu nie poczują żadnych wyrzutów. Gdy odpalą pociski, wówczas *nie będzie miejsca na błąd*⁸.

Myślę, że moglibyśmy bez większych zmian odczytać ten fragment w świetle tego, co niektórzy mówią o strasznym niebezpieczeństwie, jakie zaistnieje w momencie, gdy broń nuklearna wpadnie w ręce jakichś państw zbójceckich. No bo przecież takie państwa zbójceckie użyłyby tej broni w sposób nieracjonalny, gdy tymczasem my... Czy zatem „normalność” oznacza bycie wolnym od obłądę? Wydaje się, że „normalność”, zdefiniowana wedle zasad logiki naszego zmilitaryzowanego świata, oznacza w istocie coś bardzo dziwnego. Oznacza bowiem ograniczenie rozumności jedynie do przestrzeni, w której ja sam się znajduję, do tego, kim jestem, i tego, co sam jestem w stanie zrozumieć.

⁸ T. Merton, *Raid on the Unspeakable*, New York, New Directions 1966, s. 46–47. [Cyt. za: T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1997, s. 56–57]. Kolejne odwołania do tekstu oznaczone są skrótem *RLI*.



Rysunek (kaligrafia) Thomasa Mertona (0448)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust
and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

Wojna jest zatem przede wszystkim sytuacją, w której język staje się elementem przemocy. W tym kontekście, w którym w gruncie rzeczy chodzi o walkę o władzę, zwycięstwo uzależnione jest od tego, czy uda się obejść wroga ze znaczenia, a nie jedynie od tego, czy uda się go fizycznie pokonać. Chodzi o to, by sprawić, by utracił jakiekolwiek znaczenie. Traktując siebie, i tylko siebie jako istoty racjonalne, mówimy tym samym, że druga strona nie posiada znaczenia. Jednak, jak jednoznacznie stwierdza Merton, konsekwencją takiego zachowania jest to, że sami siebie znaczenia pozbawiamy. Gdy twierdzimy, że poza nami i poza miejscem, w którym się znajdujemy, nie ma racjonalności lub znaczenia, kiedy odrzucamy od siebie możliwość uczenia się i wzrostu, wówczas z konieczności jesteśmy już w stanie mówić jedynie, że „pies czuje się dobrze”. Nie mamy już w zasadzie o czym mówić.

Tak więc Merton dostrzega głębokie podobieństwo między wpływem, jaki wojna ma na język, a konsekwencjami, jakie niesie ze sobą kultura zbudowana na wrogości i skupiona wyłącznie na sobie. Jestem też pewien, że gdyby było mu dane komentować rzeczywistość wieku XXI, znalazłby mnóstwo materiału, który potwierdziłby jego intuicje: jest to bowiem świat kultury skupionej na samej sobie, świat radykalnie spolaryzowanej polityki, świat redukcjonistycznych, banalnych i strywalizowanych opisów ludzkiej natury, świat, w którym kurczy się i zanika język oraz to, co za jego pomocą możemy wyrazić i zrobić, oraz świat całkowicie jednostronnej wizji racjonalności.

Mniejsze zło

Zwłaszcza w jednym kontekście Merton ma coś szczególnie ważnego do powiedzenia na temat racjonalności, a jego opinie odczytać można zwłaszcza w dwóch zawartych w tomie szkicach *Pokój w erze postchrześcijańskiej* [*Peace and the Post-Christian Era*] – *Teologowie i obrona* [*Theologians and Defense*] (PPCE 75-88) i *Dziedzictwo Machiavellego* [*The Legacy of Machiavelli*] (PPCE 47-57). W obydwu szkicach Merton przywołuje pojęcie, które stało się w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku dość powszechne w kręgach etyków, głównie katolickich, choć nie tylko. Analizuje mianowicie, jak mówi się o „mniejszym złu” w czasie wojny. Wskazuje, że doktryna „mniejszego zła”, pojęcie opisujące owe głęboko tragiczne sytuacje, gdy ostatecznie robisz coś, czego nigdy nie chciałeś zrobić, by uniknąć czegoś

jeszcze gorszego, rozwinęło się w dziejach chrześcijańskiej etyki jako próba znalezienia sensu w zdarzeniach – często chaotycznych – *które już miały miejsce*. Zostałeś postawiony w sytuacji bez wyjścia, działałeś najlepiej jak potrafiłeś, zrobiłeś coś obiektywnie, być może, strasznego, i to coś, być może, pozwoliło uniknąć czegoś jeszcze gorszego, stąd możesz otrzymać rozgrzeszenie.

Co jednak, gdy to pojęcie postawi się na głowie, i zacznie się je traktować jako strategię dotyczącą *działań przyszłych*? Co, jeśli uznasz, że „mniejsze zło” jest czymś, co świadomie musisz wpisać w plan swoich działań? Innymi słowy, zamiast przyjąć, że mogą zaistnieć okoliczności, w których będziesz zmuszony porzucić swoje przekonania i wydarzą się straszne rzeczy, zaczynasz na zimno i racjonalnie kalkulować, że w przyszłości zrobisz coś, co dalekie jest od ideału, by uniknąć czegoś jeszcze gorszego? Zaplanujesz świadomie coś niemoralnego. Wówczas pojęcie „mniejszego zła”, zamiast być sposobem ułatwiającym patrzeć wstecz na doświadczenia trudne i chaotyczne, by spróbować znaleźć w nich jakiś sens w perspektywie Bożego miłosierdzia, zaczyna być traktowane jako rodzaj polityki, która pozwala ci na rezygnację z bardziej radykalnych wymogów moralnych. Wiesz, że nie będziesz mógł spełnić wymogów prawa Bożego, dlatego z góry zwalniasz się z moralnej odpowiedzialności.

To oczywiście interesujący, i być może nawet nieco techniczny, element ukazujący przesunięcia, jakie dokonują się w języku stosowanym w teologii moralnej. Myślę jednak, że to, o czym mówi Merton, dotyczy w istocie kwestii władzy. Wyobraźmy sobie: myślę o nadchodzących wydarzeniach; twierdzę, że może nadejść taki czas, kiedy – racjonalnie kalkulując – zrobię coś, co z moralnego punktu widzenia nie jest szczególnie godne pochwały, ale czyniąc tak, będę miał rację. Będę niewinny. Będę miał racjonalne powody, by to zrobić. W ten sposób uznaję, że mam w sobie siłę, która ma źródło w mej absolutnej niewinności. W ten sposób doktryna „mniejszego zła”, która pierwotnie związana była z doświadczeniem ostatecznej słabości i bezradności, która liczy na odpuszczenie grzechu, po tym, jak zrobiłeś coś złego, staje się doktryną, która pozwala ci z góry uznać, że jesteś silny mocą swej niewinności. Z góry dajesz sobie prawo do zrobienia czegoś złego. To moc, która robi wrażenie i jest realna.

Takie ramy myślenia stanowią kontrast dla refleksji rówieśnika Mertona – genialnego Dietricha Bonhoeffera, którego pisma wywarły na Merto-

na wielki wpływ we wczesnych latach sześćdziesiątych. Bonhoeffer, angażując się w spisek, którego celem jest zamach na Hitlera, wie doskonale, że chrześcijanie nie mają w zwyczaju dokonywać zamachów, wie, że nie jest w stanie odpowiedzieć na oburzenie swojego środowiska, i wie, że zostanie uznany za winnego, który będzie potrzebował rozgrzeszenia. To zupełnie inne ramy myślenia niż te, które z góry zakładają moją niewinność. Właśnie na to stara się Merton zwrócić naszą uwagę: na zbiór przekonań etycznych, na styl etycznej retoryki, które upoważniają nas do tego, by założyć z góry, że wszystko będzie w porządku, nawet jeśli zrobimy coś złego.

Taki sposób racjonalizowania a priori sytuacji ekstremalnych i trudnych wyborów prowadzi do paraliżu naszej moralnej wyobraźni, sprawia, że nie stajemy w istocie wobec moralnych dylematów, nie doświadczamy wątpliwości i wewnętrznych konfliktów. Konflikt zostaje usunięty z naszego wnętrza i wyprowadzony na zewnątrz. Konflikt wewnętrzny, który przeżywam, gdy patrzę na tragiczne wybory, wobec których staję sam jako osoba, wobec których stajemy jako wspólnota, ten wewnętrzny konflikt zostaje wyprowadzony na zewnątrz, gdyż jedyny konflikt, jaki ma znaczenie, to konflikt pomiędzy mną a innym, między nami a obcymi (w myśli Mertona problem ten był głęboko związany nie tylko z kwestią rasową, ale także z zimną wojną): nie ma wewnętrznej walki, istnieje jedynie konflikt między moją, racjonalną pozycją a nieracjonalnością wszystkich pozostałych, konflikt pomiędzy moim istnieniem posiadającym znaczenie a nieracjonalnością istnienia innych.

Racjonalizm i rozumny dialog

Papież Benedykt XVI wielokrotnie mówił o tym, jak nasza cywilizacja zachodnia zdaje się coraz bardziej oddalać od racjonalności. Sądzę, że nie brakowało mu argumentów na potwierdzenie tej tezy. Według mnie jednak lepiej jest mówić o rozumnym dialogu niż o samej racjonalności, gdyż, jak uważam, rozumny dialog jest czymś, czego doświadczamy we wspólnocie. Im więcej mówimy o rozumie, racjonalności, tym bardziej mamy wrażenie, że mówimy o czymś, co dzieje się jedynie w naszych głowach, podczas gdy intelektualny spór jest czymś, co wymaga dialogu z innymi. Moim zdaniem to, co nam grozi, to nie to, że staniemy się społeczeństwem pozbawionym rozumu, ale społeczeństwem, w którym nie ma miejsca na rozumny dialog. W tym kontekście warto przywołać słowa prorocstwa Izajasza: „Chodźcie

i spór ze mną wieźcie” (Iz 1,18). Myślenie, dialog i spór są praktykami, które służą wymianie dyskursów, przynoszą słowa, które raczej otwierają niż zamykają. I to, do czego namawia nas Merton, to umysł myślący i poszukujący, zatem nie umysł czysto racjonalny, ale otwarty na dialog i argumentację.

We wszystkich swych analizach dotyczących paraliżu, zepsucia i banalizacji języka, które mają miejsce w świecie zmilitaryzowanym i spolaryzowanym, Merton namawia nas do poszukiwania rozumnego dialogu. Taki rodzaj myślenia pozwala ujawnić prawdę, której wcześniej nie dostrzegaliśmy, oraz zrozumieć to, że faktycznie czegoś nie wiem. Rozumny dialog odświeża i odnawia to, co wypowiadam. Rozumny dialog uwalnia mnie od powtarzania frazesów, gdyż, przy odrobinie szczęścia, osoba, z którą prowadzę taki dialog, powie mi, że to, co mówię, to nonsens albo banał. Mówienie o takim rozumnym dialogu nie oznacza jednak, że zmierzamy w stronę relatywizmu lub poznawczego zawieszenia. Rozumny dialog oznacza bowiem większe otwarcie na rzeczywistość, z którą zmagają się język, na rzeczywistość, która znacznie przekracza granice miejsca, w którym się znajduję, granice tego, kim jestem, oraz granice tego, co wydaje się oczywiste. Prowadząc spór, prowadząc rozumny dialog, uznaję, że nie mogę w pojedynkę nadać światu sensu i znaczenia rzeczywistości. Jeśli istnieje jakaś jedna, podstawowa zasada wiary, być może jest nią właśnie takie przekonanie. Nie żyję bowiem w świecie, w którym mogę nadać sens w pojedynkę. Nie mogę nadać sensu bez mojego Stwórcy, podobnie jak nie mogę go odnaleźć w oderwaniu od innych stworzeń, i to zarówno ludzkich, jak i pozaludzkich.

W ten sposób protest Mertona przeciw psuciu języka przez wojnę, przemoc i polaryzację współczesnego świata, to, przed czym Merton przestrzega, prowadzi nas z powrotem do wizji społeczności ludzkiej, która jest przestrzenią rozumnego dialogu. W swym krótkim eseju poświęconym wojnie, który stanowi ostatnie z „Siedmiu Słów” wchodzących w skład drugiej części zbioru *Love and Living*⁹, mówi Merton o głębokiej nierozumności wojny. Choć bowiem wojna stara się sama siebie uzasadnić za pomocą swojej własnej, potężnej pseudologii, jest ona w istocie całkowitym zawieszeniem racjonalności. Stanowi to jednocześnie największe zagrożenie,

⁹ T. Merton, *Love and Living*, red. N. Burton Stone, P. Hart, New York, Farrar, Straus & Giroux 1979, s. 128-132. W dalszej części odwołania do tego źródła oznaczone są skrótem *L&L*.

jakie wojna ze sobą niesie, ale też, paradoksalnie, jest źródłem jej niewyobrażalnej atrakcyjności. Wojna oznacza zawieszenie rozumu, zawieszenie rozumnego dialogu. Stan wojny zakłada, że w czasie gdy trwa wojna, nie ma miejsca na uczenie się czegokolwiek, nie ma przestrzeni do wzrastania. W takiej sytuacji, nam, ludziom, dla których język jest czymś więcej, niż jedynie narzędziem do opisywania dobrostanu naszych psów, nie pozostaje nic innego jak powrót do poezji i wyobraźni, które są niezbędne do osiągnięcia pomysłowości całego społeczeństwa.

Potrzebujemy dziwnych, trudnych, nowych słów; musimy ciągle walczyć z frazesami. Jeśli mówimy, że potrzeba nam rozumnego dialogu, to często mówimy w istocie, że w naszym dialogu potrzebujemy nieracjonalnych i ekscentrycznych kontrybucji. Myślę, że to właśnie jest po części przyczyną, dla której Merton tak lubił pisywać swoje wiersze i prozę w osobliwym joyce'owskim, makaronicznym antyjęzyku. Chciał pokazać, że język jest znacznie bardziej dziwny, niż możemy sobie wyobrazić, i że za pomocą języka możemy dokonać rzeczy niezwykłych, jeśli tylko się nieco wysilimy. Zarówno w listach, które pisał do Boba Laxa¹⁰, jak i w poezji zawartej w *The Geography of Lograire*¹¹, Merton świadczy o języku, który jest całkowitym przeciwieństwem zdania: „pies czuje się dobrze”; o języku, który jest przeciwieństwem banalności, jest wyzwaniem, jest rodzajem takiego rozmowowania, które nie posługuje się argumentem w zwyczajnym znaczeniu tego słowa, ale jest zaangażowanym, wspólnym poszukiwaniem – co stanowi istotę rozumnego dialogu.

[Tak rozumiany język] jest niezbędny do osiągnięcia pomysłowości społeczeństwa, jest niezbędny w społeczeństwie, które chce się uczyć, gdyż umiejętność uczenia się leży u źródeł naszego sprzeciwu wobec świata, który zbudowany jest na władzy, walce i rywalizacji. Paradoksalnie, uczenie się jest sytuacją, w której siła i słabość, korzyść i strata są nieustannie przedmiotem renegotjacji. Gdy mówię: „naucz mnie”, znaczy to dla mnie: „wiesz, czego ja nie wiem”. Jeśli powiesz: „tego będę cię uczył”, oznacza to dla ciebie: „chcę, byś miał taką siłę, jaką ja mam”. Proces uczenia się oznacza nieustanne przesunięcia i ciągle renegotjowanie pozornie sztywnych i wykluczających się pojęć: siły i bezsilności, korzyści i straty – stąd

¹⁰ Por. Thomas Merton and Robert Lax, *A Catch of Anti-Letters*, Kansas City, Sheed, Andrews and McMeel 1978; Thomas Merton and Robert Lax, *When Prophecy Still Had a Voice. The Letters of Thomas Merton & Robert Lax*, red. Arthur W. Biddle, Lexington, University Press of Kentucky 2001.

¹¹ T. Merton, *The Geography of Lograire*, New York, New Directions 1969.

też prawdziwe nauczanie, prawdziwa pedagogika zawsze prowadzą do przemiany. Merton miał tego głęboką świadomość, a wiedza ta nie była bez związku z tym, co za jego życia działo się w Ameryce Łacińskiej. Myślę, że była to lekcja, której nigdy naprawdę nie odrobiliśmy w świecie cywilizacji północnoatlantyckiej, w której naciski polityczne i ekonomiczne z coraz większym nasileniem wymuszają na nas redukowanie uczenia się do zwykłego zdobywania praktycznych, społecznie użytecznych umiejętności. Merton widział to inaczej.

Zachowywanie milczenia

Jednakże taki model języka związanego z rozumnym dialogiem i wspólnym poszukiwaniem zakłada oczywiście nieuniknioną milczenie. Uczyc się, znaczy otrzymywać. Dyskurs oznacza przeplatanie się mowy i milczenia. Dyskurs, rozumny dialog wymaga czasu, cierpliwości i słuchania.

Gdyby ktoś zaproponował nam dziś tajemniczą metodę, dzięki której uczenie się nie wymagałoby czasu, gdyby ktoś obiecał nam, że w ciągu jedynie dwudziestu czterech godzin opanujemy jakąś konkretną umiejętność, na pewno ustawiałyby się do niego długie kolejki, bo bardzo nie lubimy uczenia się, które wymaga czasu. Często ludzie oczekują odpowiedzi na bardzo złożone pytania – na pytania dotyczące etyki czy duchowości – tu i teraz, ale przecież wiemy, że istnieją takie pytania, na które odpowiedzieć można tylko, gdy ma się wystarczająco dużo czasu, by przepracować je we własnym życiu – a to wymaga czasu, cierpliwości i słuchania.

Myślę, że takie rozumienie dyskursu, który dokonuje swoistej absorpcji tego, co mówi drugi człowiek, i w konsekwencji sprawia, że drugi człowiek zaczyna też słuchać, ma coś wspólnego z najbardziej charakterystyczną, czasem nawet komiczną cechą pisarstwa Mertona, którą wraz z innymi nazywam „brzuchomówstwem” – niezwykłą umiejętność natychmiastowego przejmowania idiomu i rytmu wypowiedzi każdej niemal osoby, z którą rozmawiał, czy też z którą prowadził korespondencję¹². To jedna z najbardziej zauważalnych rzeczy, gdy czyta się zbiory jego listów. Nagle zdajemy sobie sprawę, że Merton brzmi jak Czesław Miłosz, czy jak Susanne Butorovich – gdy pisze, jego słowa brzmią jak słowa polskiego poety, jak słowa sufickiego mistyka albo jak słowa nastolatki z Kalifornii. Przejmuje

¹² Por. R. Williams, *A Silent Action. Engagements with Thomas Merton*, Louisville, KY, Fons Vitae 2011, s. 66.

rytm wypowiedzi swojego rozmówcy, przejmuje jego idiom. Można przyjąć, że w pewnym sensie jest to jakaś słabość, wynikająca z pragnienia akceptacji i sympatii rozmówcy, jednak uważam, że chodzi tu o coś znacznie głębszego; myślę, że w Mertonie jest coś, co każe mu szczerze poszukiwać w drugim człowieku głosu, którym sam mógłby się posługiwać, co sprawi, że dialog będzie się mógł rozwijać.

Jak dotąd Merton proponuje zatem diagnozę tego, co dzieje się z językiem w świecie zmilitaryzowanym i spolaryzowanym; diagnoza ta ukazuje, co dzieje się z nami, gdy władzę nad nami przejmuje nieracjonalność. Jednocześnie proponuje – *implicite* i *explicite* – model, który nie polega na porzuceniu rozsądku, ale na rozumnym dialogu, który zawsze wymaga czasu i cierpliwości, milczenia i słuchania, rozumnego dialogu, który sprawia, że mogę być formowany przez innych, i mogę ich sam kształtować, dialogu, w którym nie mogę nadawać znaczenia jedynie sobie, odmawiając go jednocześnie drugiemu człowiekowi. Gdy zrozumie się to podejście, można jasno dostrzec, jak taka postawa rzutuje na wszystkie kwestie, którymi Merton się zajmował, jak rzutuje na jego wypowiedzi dotyczące kwestii rasowych czy relacji międzyreligijnych. Nie mam prawa twierdzić, że tylko ja mam znaczenie, odmawiając drugiemu możliwości posiadania znaczenia – nie chodzi tu jednak, jak już sugerowałem wcześniej, o czystą relatywizację, o ducha indeterminizmu, ducha wszechogarniającej obojętności, ale o przekonanie, że każde znaczenie, które staje się dla mnie wartością żywą, powstaje jako owoc rozumnego dialogu, dyskursu i zaangażowania.

Merton pisze tak błyskotliwie o milczeniu częściowo dlatego, że – jak sam często wyznaje – często źle sobie z nim radzi. Innymi słowy – wie doskonale, dlaczego go potrzebuje. Czasem jego własny, gorączkowy „słowotok”, ów potok słów, jest bowiem jednocześnie zaproszeniem dla drugiego człowieka: mów do mnie, a ja będę cię słuchał. Ja mówię właśnie tak. Rozmawiam, piszę bez końca, bo, paradoksalnie, chcę, żebyś wiedział, że gdy ty coś powiesz, ja to usłyszę. To może zadziwiające, ale wydaje się, że taka właśnie postawa doskonale sprawdzała się w relacjach z wieloma jego korespondentami i przyjaciółmi.

Kryzysy naszej współczesnej kultury wynikają zarówno z tego, jak słuchamy, jak i z tego jak – dosłownie – milczymy. Wyzwanie, przed jakim stoi nasza kultura, nie polega po prostu na tym, czy potrafimy dość dobrze milczeć, ale na tym, czy nasze milczenie jest wystarczająco otwarte

na słuchanie. Istnieje bowiem milczenie pełne resentymentu, pełne lęku; są ludzie, którzy milczą, bo odebrano im głos, istnieje też jednak milczenie, które przychodzi z otwartymi ramionami i otwartym sercem, i mówi: „Mów, bo sługa twój słucha”, a są to słowa, które wypowiadamy nie tylko wobec Boga, jak biblijny Samuel (1 Sm 3,10), ale też wobec siebie nawzajem: mów, sługa twój słucha.

Miłość i uczenie się w Bogu

Na koniec chciałbym powiedzieć kilka rzeczy na temat ram teologicznych, w które Merton wpisuje swoje rozważania. Żaden element jego refleksji nie pochodzi znikąd, nie jest po prostu wymysłem samego Mertona. Merton wpisuje bowiem swoje rozważania w obraz natury Boga, Boga, który nie jest ani mową, ani milczeniem w zwykłym tego słowa znaczeniu, Boga, którego mowa brzmi jak milczenie, którego milczenie jest tak intensywne, że brzmi jak mowa. Jak to możliwe?

Myszę, że częściową odpowiedzią na to pytanie jest to, że Bóg z definicji znajduje się poza wszelką rywalizacją o władzę, która stanowi fundamentalną zasadę wszystkich tradycyjnych systemów religijnych. Bóg nie staje w zawodach o władzę. W Bogu wszystko jest pokojem, wszystko ciszą, wszystko pełnią, wszystko znaczeniem. Taka jest prawda o Bogu, ale nie dlatego, że Bóg wybrał bitwę ze swoim stworzeniem i podporządkował je sobie, ale dlatego, że Bóg jest Bogiem. To stwierdzenie niemal oślepia nas swoją prostotą, wydaje się wręcz, że tak oczywistą prawdę wypowiadamy z niejakim zawstydzeniem. Jednak zastanówmy się, do jakiego stopnia nasza religijność bywa budowana na lęku, czasem wręcz ledwie ukrywanym, że Bóg nie jest w stanie sam o siebie zadbać. Kilka lat temu ukazała się książka pod znamienym tytułem *Co się stanie z Bogiem?*¹³. Książka ta powstała z głębokiego i bolesnego niepokoju, związanego ze zmianami, jakie zachodzą w Kościele. Jestem w stanie zrozumieć emocje, z których ta książka się zrodziła, jednak nie do końca rozumiałem – i wciąż nie rozumiem – skąd wziął się taki tytuł.

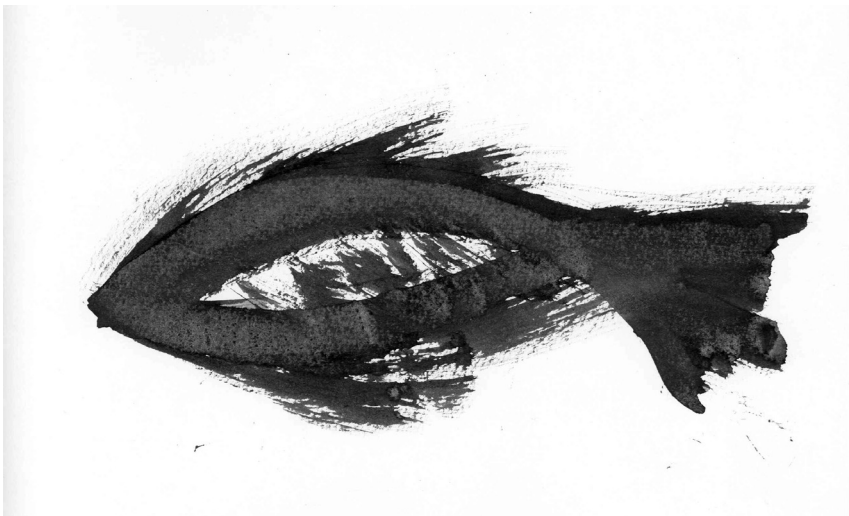
Jak się wydaje, jednym z głównych założeń klasycznej teologii chrześcijańskiej, a w istocie również założeniem wielu innych teologii, jest to, że, mówiąc wprost, Bogu nic nie może się stać. Inaczej – Bóg nie jest taką rze-

¹³ W. Oddie, *What Will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief*, San Francisco, Ignatius Press 1988.

czywistością, której coś może się po prostu przydarzyć. Bycie stworzeniem (a jest to jednocześnie powód naszej chwały i nasze zagrożenie) oznacza, że jesteśmy takim rodzajem bytu, któremu coś się przydarza. Na tym właśnie polega bycie stworzeniem, bycie człowiekiem – jesteśmy istotami, którym coś się przydarza. Bóg nie jest bytem, któremu coś może się przydarzyć. Bóg jest Bogiem. Bóg jest wolny, Bóg jest, by użyć takiej formuły językowej – suwerennym władcą. Bogu nie grozi żadna konkurencja. Bóg nie jest obrażony na życie, które powołał do istnienia. Już od czasów Platona mówiono: „W boskiej naturze nie ma miejsca na zazdrość”. Bóg nie musi się o nic martwić. Jeśli bowiem życie nasze możliwe jest tylko dzięki nieskończonej hojności [Boga], czego Bóg mógłby nam w ogóle zazdrościć? A jednak język religijny, jakiego często używamy, zakłada – ku naszemu zaskoczeniu – że Bóg jest niepewien swojej pozycji i nie ma poczucia bezpieczeństwa, oraz to, że jeśli ludziom wiedzie się dobrze, jest to dla Boga w istocie zła wiadomość, a także, że jeśli Bogu wiedzie się dobrze, jest to w istocie zła wiadomość dla ludzi. Gdybyśmy tylko byli zdolni przedrzeć się przez te duchowe i teologiczne nieporozumienia, moglibyśmy, ośmielał się twierdzić, zacząć w końcu czegoś się uczyć.

Ze względu na to, że Bóg nie uczestniczy w wyścigu o władzę, możemy z pewną dozą pewności powiedzieć, że nasze obawy związane z mową i milczeniem nie dotyczą Boga. Bóg nie przemawia do nas, aby nas zmuszać do milczenia. To, co czyni, co mówi, czym jest Bóg, jest w istocie najwyższą formą milczenia, które jest jednocześnie najwyższą formą komunikacji. W *Love and Living* Merton pisze: „Mowa Jego jest tak niema, że, w naszym rozumieniu, mowa Jego jest nie-mową”¹⁴. To, co czyni, mówi i czym jest Bóg, jest jedynym w swoim rodzaju aktem miłości, w którym wszystkie słowa są jednocześnie wypowiedane i słyszane. Nasz rozumny dialog, nasze wspólne poszukiwania, nasze wysiłki, by uporać się w sposób dojrzały, radosny z owym przeplataniem się mówienia i słuchania, mowy i milczenia, to wszystko wymaga od nas świadomości owego nieskończonego kontekstu, w którym mowa i milczenie są jednym, w którym wszystko, co istnieje, jest darem. Gdy spojrzymy na coś z jednej perspektywy, słyszymy mowę, to Bóg nadaje sens; gdy spojrzymy na to samo z innej perspektywy, doświadczamy milczenia, Bóg jest dla nas po prostu Bogiem – jedynym aktem miłości, w którym wszystkie nasze słowa są wypowiedane i słyszane.

¹⁴ T. Merton, *Love and Living* s. 18.



Rysunek (kaligrafia) Thomasa Mertona (0338)

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

Odnowa stworzenia poprzez Słowo

Dla Mertona, jak dla każdego teologa chrześcijańskiego, przeznaczeniem człowieka jest odnowa stworzenia przez słowo – poprzez Słowo Wcielone. Mówi o tym w eseju *Rebirth and the New Man in Christianity* [*Odrodzenie i nowy człowiek w chrześcijaństwie*], pochodzącym z przywołanego już wcześniej zbioru *Love and Living*¹⁵, gdzie szczególnie przekonująco prezentuje swoje rozumienie tej kwestii. W Chrystusie otrzymujemy nowe istnienie, nowy sposób przekraczania samego siebie, nowy sposób stawania się sobą – jednak nie prowadzi to do zamknięcia się w sobie, ale do nieustannego sięgania ku drugiemu, słuchania, przyjmowania i wymiany z drugim człowiekiem. Nasze nowe istnienie, nasz nowy sposób przekraczania samego siebie, uwalnia nas od nieustannej walki o władzę, dlatego jest to wyzwolenie, które prowadzi do nowego rozumienia mowy i milczenia.

Gdy uświadamiamy sobie, że stajemy się nowym bytem, nowym istnieniem, nowym stworzeniem, świadomym tego wielkiego daru, który nas otacza i podtrzymuje, nasze słowa przestaną być jedynie defensywnym banałem rozumu, ograniczanego jedynie do mego własnego zakresu pojęciowego, gwarantującego moje własne bezpieczeństwo. Moje milczenie nie będzie pełnym lęku i niepokoju wycofywaniem się. Nauczę się bowiem mówić w taki sposób, by budować porozumienie. Nauczę się zachowywać milczenie w taki sposób, by zostać ubogaconym przez drugiego. Właśnie dlatego mówimy o darze Ducha Świętego, jako o darze porozumienia, o darze języków, tego Ducha, który jest też Duchem milczenia: ponieważ zarówno nasza mowa, jak i nasze milczenie w odnowionym stworzeniu są darami Ducha. Bóg zna odtąd wszystkich jako jedność.

[Wszyscy] są teraz postrzegani jako stworzeni, odkupieni i kochani przez Boga, wszyscy stają się „jednością w Chrystusie”, w takim sensie, w jakim wszyscy są znani Bogu jako Jeden Człowiek, Człowiek Uniwersalny, Chrystus – Syn Boga... Idea „ponownych narodzin” leży u samych podstaw chrześcijaństwa, i ma daleko idące, głębokie konsekwencje. Jeśli o tym się zapomina – a często tak się dzieje – wówczas nie tylko pojedynczy chrześcijanin, ale również cała wspólnota chrześcijańska oraz społeczeństwo, które tradycyjnie określa jako chrześcijańskie, popadają w wewnętrzne sprzeczności, które ostatecznie prowadzą do kryzysu. A to oznacza, że wielu ludzi zaczyna doświadczać swojego chrześcijaństwa jako problemu nie do rozwiązania, problemu, od którego albo starają się uciec, odchodząc od wiary,

¹⁵ T. Merton, *Love and Living* s. 191–202.

albo starają się z nim zmierzyć, wybierając jakiś rodzaj emocjonalizmu czy sztywnego doktrynerstwa¹⁶.

Merton pokazuje różnicę między odnowioną mową i milczeniem a pustą *neophilia*, pustą obsesją poszukiwań nowości i podążania za modami, które wymusza na człowieku współczesne społeczeństwo, a które jedynie potęgują nasze lęki: czy jestem wystarczająco nowy? Czy jestem wystarczająco nowoczesny? (*L&L* 195). Ale przecież nie o to chodzi – mówi Merton. Ewangelia mówi przecież o odnowie, nowym stworzeniu, o nowych formach przekraczania siebie i nowym sposobie przeżywania mowy i milczenia – a to nie ma nic wspólnego z banalną ucieczką przed nudą czy sennością.

Chrystus a Prometeusz. Hojność Boga

Chyba najgłębszą refleksję na ten temat zaprezentował Merton w swojej medytacji na temat Prometeusza w tomie *W natarciu na niewypowiedzialne* (*RU* 79–88). Prometeusz, jak pamiętamy, to bohater greckiej mitologii, który skazany zostaje na wieczne męki za próbę wykradzenia z nieba ognia. Merton wyjaśnia, dlaczego postać Prometeusza jest dla nas tak głęboko poruszająca i atrakcyjna – wydaje nam się, że Bóg coś przed nami ukrywa, czegoś nam odmawia. Boga trzeba przymusić, jakiś wspaniały bohater musi pójść i wyrwać z ręki Boga to, czego potrzebujemy. W tym heroizmie, w tej walce, jest jakaś prawda. Stajemy się tym, kim jesteśmy, podejmując ryzyko, podejmując wyzwanie, jednak nie możemy naprawdę osiągnąć celu, wyobrażając sobie, że musimy nasze życie wyrwać, skraść z ręki Boga. Prometeusz, pełen poczucia winy, frustracji, zbuntowany, gnany przez lęk, szuka potwierdzenia sensowności swojej misji, i ponosi klęskę. Jego mistycyzm daje mu jedynie doświadczyć chwały porażki.

Jednak jeśli odejdziemy od fałszywego Boga, z którym wadzi się Prometeusz i zastanowimy się, co czyni Bóg prawdziwy, dostrzeżemy, jak historia i sama postać Jezusa Chrystusa jest niejako zwierciadlanym odbiciem, odwróconym obrazem Prometeusza. Zamiast bowiem bohatera, który śmiało kroczy, by skraść z nieba ogień, by sprawić, że Bóg stanie się łaskawy i hojny, mamy tu do czynienia z postacią, która sama ucieleśnia w człowieku

¹⁶ Tamże, s. 193–194.

łaskę i hojność, i dar nieskończoności w postaci człowieka: jest dokładnym przeciwieństwem Prometeusza.

Nikt nigdy nie przypominał mniej Prometeusza na Kaukazie niż Chrystus na Swoim Krzyżu. Bowiem Prometeusz sądził, że musi wznieść się do nieba, by skraść to, co Bóg i tak miał mu podarować mocą swoich wyroków. Lecz Chrystus, który łączył w Sobie wszystkie bogactwa Boże i całą nędzę Prometeusza, zstąpił, niosąc ogień potrzebny Prometeuszowi, kryjąc go w swoim Sercu. I umieścił Sam Siebie obok złodzieja Prometeusza, aby pokazać mu, iż rzeczywisty Bóg nie może próbować zatrzymać czegokolwiek, co dobre tylko dla Siebie. Daleki od zamiaru zabicia człowieka, który poszukuje boskiego ognia, Bóg Żywy Sam przejdzie przez śmieć, by człowiek otrzymał to, co jest mu przeznaczone¹⁷.

Według mnie szkic Mertona o Prometeuszu jest jednym z jego najlepszych tekstów teologicznych i zdecydowanie zasługuje na znacznie więcej uwagi. Choć wydawać się może, że odszedłem dość daleko od mojego punktu wyjścia – astronautów rozmawiających ze swoimi żonami czy procesu Eichmana w Jerozolimie – związek wydaje się jednak dość czytelny. Jeśli Bóg jest takim Bogiem, jakim wyobrażają go sobie chrześcijanie, ale też jeśli Bóg jest takim Bogiem, jakim wyobrażają go sobie wszyscy ludzie wyznający wiarę tradycyjną – to Bóg się nas nie boi. I to właśnie dlatego, że Bóg się nas nie boi, może z nami rozmawiać i może z nami milczeć. Pamiętajmy: „Mowa Jego jest tak niema, że, w naszym rozumieniu, mowa Jego jest niemową”¹⁸. Jeśli zrozumiemy to przeplatanie się mowy i milczenia w Bogu, który się nas nie obawia ani się o nas nie lęka, wówczas, być może, poczujemy, że nasze zapętlenia się rozwiązują, poczujemy, że nasze własne lęki, nasza własna roztropność mogą zostać rozbite, jednak to nas nie zniszczy.

To jest tajemnica, w którą chce nas wprowadzić Merton, tajemnica, w którą uczymy się zagłębiać, w której uczymy się żyć na wszystkich powikłanych ścieżkach naszego życia: poprzez ciszę, szorstką dyscyplinę życia kontemplacyjnego, poprzez zamknięcie się, siedzenie w ciszy, słuchanie, poprzez działanie w świecie, w którym chcemy budować trwałe, szczerze i twórcze relacje, zwłaszcza z tymi ludźmi, których postrzegamy jako najdziwniejszych, którzy wymykają się naszemu rozumieniu: ciągłe wywieranie nacisku w sferze publicznej, które rzuca wyzwanie tym wszystkim ele-

¹⁷ T. Merton, *Raids on the Unspeakable*, New York: New Directions 1966, s. 87–88. [Cyt. za: T. Merton, *W naturciu na niewypowiadalne*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1997, s. 90]

¹⁸ T. Merton, *Love and Living*, s. 18.

mentom naszego życia publicznego i publicznego dyskursu, które dążą do zbanalizowania i usztywnienia naszej mowy oraz zastraszenia i destrukcji naszego społeczeństwa. Na wszystkich tych ścieżkach Merton był i wciąż jest przewodnikiem. Tak wiele z tego, co pisze w latach sześćdziesiątych XX wieku, odbija się echem głośniejszym niż kiedykolwiek w drugiej dekadzie wieku XXI, w której tak wiele elementów, które określał jako trujące i destrukcyjne dla cywilizacji północnoatlantyckiej, zakorzeniło się w niej głębiej niż kiedykolwiek wcześniej.

I co my, ludzie wierzący, poszukujący w życiu kontemplacji, sprawiedliwości, możemy z tym zrobić? Możemy mówić o sprawiedliwości, możemy mówić o pokoju, i to robimy, jednak w ostatecznym rozrachunku sprawiedliwość, o której mówimy i pokój, którego pragniemy, muszą być zakotwiczone w owej głębokiej przemianie, do której wzywa nas Merton, przemianie tego, co mówimy, i tego, czego nie mówimy, przemianie, która dokonuje się w prawdziwej ciszy, w której słyszymy owo nieskończone, niewyraźne słowo, które jest Bożym darem dla świata, który stworzył. Kontemplacja nigdy nie może być dla nas alibi, usprawiedliwieniem dla naszej beczynności, ale też nasze zaangażowanie w działanie nie może być dla nas usprawiedliwieniem, dla unikania kontemplacji. Wielkość Mertona polega między innymi na tym, że unika schematycznego rozdzielania tych dwóch sfer. Zobowiązuje nas, byśmy ponownie przemysłeli ich nierozwalny związek, i, co wcale nie mniej ważne, zobowiązuje nas do ponownego przemyślenia tego, w kontekście naszych najgłębszych, najbardziej gorliwych przekonań na temat natury Boga.

Tłumaczenie

Tomasz Markiewka

(Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała)

Rowan Williams

Words, War and Silence: Thomas Merton for the Twenty-First Century

Throughout his writing life Thomas Merton was preoccupied with the dangers of language. He was attentive to what was being done to language in the climate of militarism, rivalry, and international anxiety. On the one hand, there was the incoherence of language that could not be trusted, on the other – the coherence of weapons that were infallible. In this environment the whole notion of reason and sanity was shaken. When we treat ourselves, and ourselves alone, as reasonable, we say of the other that there is no meaning there. This article examines Merton's thinking about the crisis of language and suggests vital connections between the world in the 1960s and the world today: a world of self-reflexive culture, of polarized politics, of reductive, banal and trivial accounts of human nature, a thinning and a shrinking of language and what it can say and do, and a one-sided view of reason.

Keywords: Thomas Merton, language, reason and rationality

Słowa kluczowe: Thomas Merton, język, rozum i racjonalizm