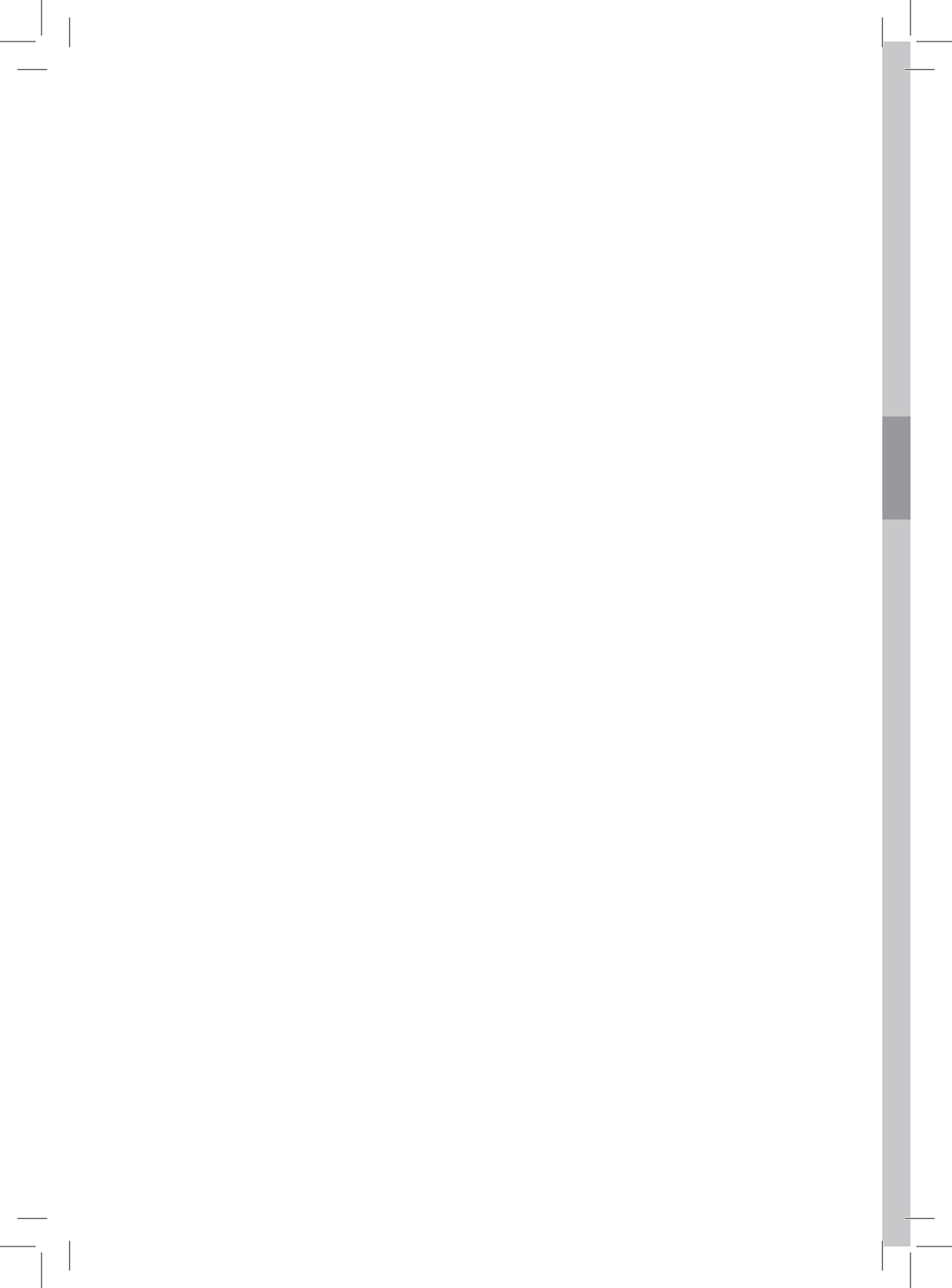




Świat i Słowo

filologia | nauki społeczne | filozofia | teologia



ISSN 1731-3317



filologia
nauki społeczne
filozofia
teologia

Świat i Słowo

AKADEMIA TECHNICZNO-HUMANISTYCZNA W BIELSKU-BIAŁEJ
2018

Rada Programowa

Prof. dr Aleksander Bjeļčević – Uniwersytet w Lublanie (Słowenia)
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – Uniwersytet Teologiczny Jana Pawła II w Krakowie (Przewodniczący)
Prof. dr hab. Stanisław Gawliński – Uniwersytet Jagielloński
Prof. dr Aleksej Głazkow – Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Moskwie (Rosja)
Prof. ATH dr hab. Ewa Jurczyńska-McCluskey – Akademia Techniczno-Humanistyczna
Prof. dr hab. Michał Kliś – Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach
Prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Prof. dr hab. Wojciech Lięża – Uniwersytet Jagielloński
Prof. dr hab. Jacek Łukasiewicz – Uniwersytet Wrocławski
Prof. dr hab. inż. Józef Matuszek – Akademia Techniczno-Humanistyczna
Prof. dr hab. Władysław Nowak – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Prof. dr hab. Iwona Nowakowska-Kempna – Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie
Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Prof. dr hab. Tadeusz Ślawek – Uniwersytet Śląski
Prof. dr hab. Stanisława Steuden – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – Uniwersytet Śląski
Prof. dr hab. Andrzej Sulikowski – Uniwersytet Szczeciński
Prof. dr Ljiljana Šarić – Uniwersytet w Oslo (Norwegia)
Prof. dr hab. Emil Tokar – Akademia Techniczno-Humanistyczna
Prof. dr hab. inż. Marek Trombski – Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach
Prof. UŚ dr hab. Krzysztof Uniłowski – Uniwersytet Śląski
Prof. dr hab. Czesław Walesa – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Prof. dr hab. Piotr Wilczek – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Włodzimierz Zaika – Uniwersytet im. Jarosława Mądrego w Nowogrodzie Wielkim (Rosja)
Prof. dr hab. Zofia Zarębianka – Uniwersytet Jagielloński

Komitet Redakcyjny

Michał Kopczyk (red. naczelny), Anna Węgrzyniak (z-ca red. naczelnego), Ewelina Gajewska (redaktor językowy),
Barbara Loranc-Paszyk (redaktor techniczny), Ludwik Ogiński (redaktor statystyczny), Justyna Wojciechowska (sekretarz redakcji),
Agnieszka Będkowska-Kopczyk, Tomasz Markiewka (translacja), Stanisław Gębala (teatr, dramat), Marek Bernacki, Kalina Bahneva,
Ireneusz Gielata, Lidia Romaniszyn-Ziomek (historia literatury), bp Piotr Greger, ks. Robert Samsel, ks. Sławomir Zawada (teologia),
Angelika Matuszek (metodyka nauczania literatury), Ryszard Koziołek (krytyka literacka i muzyczna), ks. Piotr Kroczek (prawo),
ks. Leszek Łysień, Marek Rembierz (filozofia), Magdalena Stach-Hejosz (nauki społeczne),
Tomasz Bielak, Tomasz Stępień (komunikacja i media), Joanna Skibska, ks. Marek Studenski (pedagogika),
Maria Korusiewicz, Barbara Tomalak (teoria literatury), Jarosław Pacuła, Jolanta Szarlej, Jacek Warchala (językoznawstwo),
Katarzyna Wojtasik (psychologia),
Anita Jarczuk, Alicja Bembien, Sławomir Konkol (kultura i literatura angielskiego obszaru językowego)

Redaktorzy odpowiedzialni

Małgorzata Poks, Tomasz Markiewka

Adres Redakcji

ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała
bud. B (I piętro), pok. 120, tel. 33 827 92 61
e-mail: swiatislowo@ath.bielsko.pl
www.swiatislowo.ath.bielsko.pl

Redakcja techniczna, layout
Tomasz Sekunda

Projekt okładki
dwajeden.com

Copyright © by Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, 2018

„Świat i Słowo” jest półrocznikiem naukowym, którego wersją pierwotną jest wersja drukowana

Materiały publikowane w piśmie dostępne są w bazach: European Reference Index for the Humanities (ERIH plus),
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH) oraz w bazie zawartości czasopism Bazhum.
Ponadto pismo znajduje się na Index Copernicus Journals Master List.

Łamanie

Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl
www.wydawnictwoscriptum.pl

Na stronie Wydawnictwa można nabywać bieżący oraz archiwalne numery czasopisma

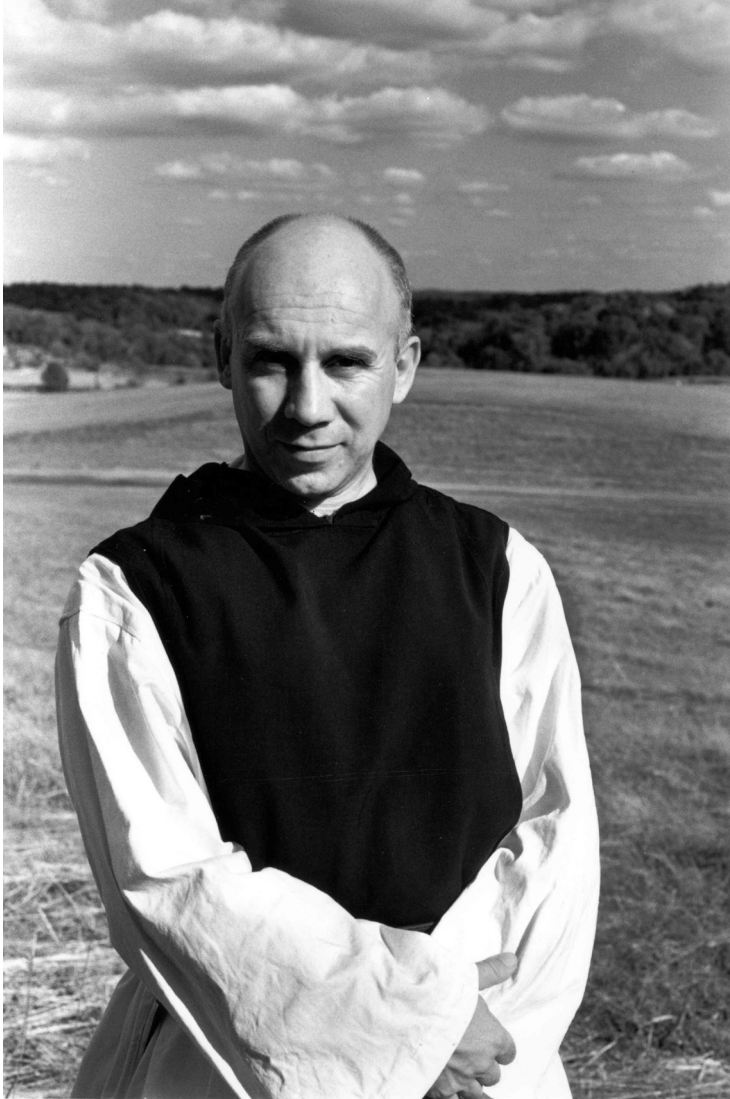
Druk i oprawa:

Poligrafia Salezjańska, ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków; tel. 12 266 40 00



Thomas Merton – życie z mądrością
Numer specjalny z okazji 50. rocznicy śmierci
Thomasa Mertona

Thomas Merton: Living with Wisdom
A Special Issue Commemorating the 50th Anniversary of
Thomas Merton's Death



Thomas Merton, fot. Sibylle Akers (0014)

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

Spis treści

Małgorzata Poks, Tomasz Markiewka Thomas Merton – życie z mądrością	11
STUDIA I SZKICE	
Maciej Bielawski Kontemplacyjny posiew Thomasa Mertona	19
Stanisław Obirek Thomas Merton – prekursor postsekularyzmu	39
Małgorzata Poks Poezja ustawicznej inskrypcji Thomasa Mertona – rzecz o wolności i rozszerzających się horyzontach	59
Deborah Kehoe Ekopoezja Thomasa Mertona. Dawanie świadectwa jedności stworzenia	111
Paul M. Pearson Mnich z duchowym wyposażeniem artysty. Sztuka Thomasa Mertona	135
Edward K. Kaplan Abraham Heschel i Thomas Merton – prorocze osobowości, prorocza przyjaźń ..	165
Gordon Oyer Louis Massignon i źródła „monastycznego protestu” Thomasa Mertona	179
James G.R. Cronin Sąd nad narodem. Thomas Merton, Frank Kowalski i <i>Modlitwa o pokój</i> w Kongresie Stanów Zjednoczonych	197
Thomas Merton <i>Modlitwa o pokój</i> , Wielki Tydzień 1962 roku	211
Rowan Williams Słowa, wojna i milczenie. Thomas Merton na XXI wiek	215

MATERIAŁY, KOMENTARZE, OMÓWIENIA

Małgorzata Poks

Powrót do raju – poezja Roberta Laxa237

Kamila Dzika-Jurek

Literatura i zmywarka245

Contents

Małgorzata Poks, Tomasz Markiewka
Thomas Merton: Living with Wisdom 11

STUDIES AND ANALYSES

Maciej Bielawski
Thomas Merton's Contemplative Seeds 19

Stanisław Obirek
Thomas Merton: Forerunner of Postsecularism 39

Małgorzata Poks
Thomas Merton's Poetry of Endless Inscription.
A Tale of Liberation and Expanding Horizons 59

Deborah Kehoe
Thomas Merton's Ecopoetry: Bearing Witness to the Unity of Creation 111

Paul M. Pearson
A Monk with the Spiritual Equipment of an Artist 135

Edward K. Kaplan
Abraham Heschel and Thomas Merton: Prophetic Personalities,
Prophetic Friendship 165

Gordon Oyer
Louis Massignon and the Seeds of Thomas Merton's 'Monastic Protest' 179

James G.R. Cronin
A Nation under Judgment: Thomas Merton, Frank Kowalski
and the Congressional Peace Prayer 197

Thomas Merton
Congressional Peace Prayer 211

Rowan Williams
Words, War, and Silence: Thomas Merton for the Twenty-First Century 215

MISCELLANEOUS

Małgorzata Poks

Return to Paradise: The Poetry of Robert Lax237

Kamila Dzika-Jurek

Literature and the Dishwasher245

Małgorzata Poks
Uniwersytet Śląski w Katowicach
malgorzata.poks@us.edu.pl

Tomasz Markiewka
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
tmarkiewka@ath.bielsko.pl

Thomas Merton – życie z mądrością

Po uzyskaniu zgody na zamieszkanie w pustelni Thomas Merton odnotował w swoim dzienniku: „Nie potrafię sobie wyobrazić większego powodu do wdzięczności niż ten, że w dniu pięćdziesiątych urodzin obudziłem się tu, w pustelni. [...] Czegóż więcej mam szukać prócz tej ciszy, tej prostoty, tego «zamieszkiwania z mądrością?»¹. Całe życie poszukiwał mądrości ponad i poza podziałami, przez co niejednokrotnie czuł się jak Jonasz podróżujący w brzuchu paradoksu². Dla przykładu, wybrawszy ciszę kontemplacji, stał się słyszalny i słuchany daleko poza murami klasztoru, a złożwszy na ołtarzu powołania zakonnego swoje ambicje artystyczne, stał się pisarzem, poetą oraz artystą wizualnym (fotografia, kaligrafia, rysunek). Podobnie też, decydując się na życie pustelnika, spotkał miłość swojego życia, a najważniejszego doświadczenia transcendencji doznał w Polonnaruwie, w obliczu milczących posągów Buddy.

Otwartość na obcego, którego biblijny Bóg otoczył szczególną ochroną, przyniosła Mertonowi wiele problemów, ale też, podobnie jak Abraham, miał on poczucie, że w osobie obcego nawiedza go sam Bóg. Mądrość jest miłosierdziem Boga, twierdził Merton w poemacie *Hagia Sofia*. I przyjmował Mądrość gościnnie, również wtedy, gdy postawiła pod znakiem zapy-

¹ T. Merton, *Ślub konwersacji. Dziennik 1964–1965*, tłum. A. Gomola, Poznań 1997.

² Zob. T. Merton, *Znak Jonasza*, tłum. K. Poborska, Kraków 1962.

tania jego monastyczne powołanie. Ale dzięki tej radykalnej gościnności wobec wszystkiego, co przychodzi, znalazł to, „czego w niejasny sposób szukał”. Pod koniec swojego życia pisał: „Nie wiem, co jeszcze pozostaje, ale zobaczyłem i przebiłem się przez powierzchnię i dotarłem w głąb, poza cień i przebranie”³.

Kilka dni później, 10 grudnia 1968 roku, wygłosił referat podczas konferencji w Bangkoku poświęconej odnowie życia monastycznego. Tytuł referatu brzmiał *Marksizm a perspektywy odnowy życia monastycznego*. Zapowiadając przerwę w obradach, jaka miała nastąpić po jego wystąpieniu, pożegnał się ze słuchaczami słowami: „wobec tego znikam”⁴. Godzinę później znaleziono go martwego w pokoju hotelowym. Zginął, wychodząc spod prysznic, gdy dotknął wadliwej obudowy elektrycznego wentylatora. Zginął dokładnie dwadzieścia siedem lat – co do dnia – po swojej symbolicznej śmierci dla świata, jaką było wstąpienie do zakonu trapistów. Ciąg nieprawdopodobnych, zdawałoby się, zbiegów okoliczności dopełnia fakt, że trumna ze zwłokami tego przeciwnika stosowania przemocy i nieprzejednanego krytyka wojennej polityki Waszyngtonu wróciła do USA wojskowym samolotem przewożącym ciała żołnierzy amerykańskich poległych w Wietnamie.

W roku bieżącym upływa pięćdziesiąt lat od śmierci Thomasa Merton. W wielu miejscach na świecie organizowane są wydarzenia⁵ mające na celu upamiętnienie tego myśliciela, pisarza, poety, odnowiciela życia monastycznego, uczestnika dialogu międzyreligijnego, działacza na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej. Niniejszy numer półrocznika „Świat i Słowo” stanowi polski akcent w ogólnoswiatowych obchodach rocznicy mertonowskiej. Zamiarem redaktorów jest oddanie hołdu autorowi *Siedmiopiętrowej góry* i zachęcenie nowego pokolenia czytelników poszukujących mądrości do lektury tekstów człowieka wielkiego formatu, rzucającego wyzwanie religijnej i egzystencjalnej letniości.

W Polsce Thomas Merton jest znany, wydawany i czytany od lat sześćdziesiątych XX wieku. Miernikiem jego nieprzerwanej popularności, trwającej z małymi wahaniami do dziś, niech będzie fakt, że w październiku 2002 roku odbyła się w Lublinie I Konferencja Mertonowska w Polsce,

³ T. Merton, *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2005, s. 215.

⁴ Tamże, s. 277.

⁵ Zob. <http://www.merton.org/50th/events.aspx> [dostęp: 10.08.2018].

której owocem była dwutomowa publikacja *Studia Mertoniana*⁶. Dwóch spośród zgromadzonych wówczas w Lublinie prelegentów, których wystąpienia ukazały się później w *Studiach Mertonianach* – Stanisław Obirek i Maciej Bielawski – zgodziło się przyjąć nasze zaproszenie do nadsyłania tekstów do niniejszej publikacji, za co jesteśmy im ogromnie wdzięczni. Te dwa teksty pozwalają nam na symboliczne przerzucenie mostu między rokiem 2002 a dniem dzisiejszym w zakresie badania i popularyzacji myśli i twórczości Mertona w Polsce.

Niniejsza publikacja podzielona została na dwie części. Część pierwszą, zawierającą artykuły oryginalne, napisane specjalnie z myślą o mertonowskiej rocznicy, otwiera tekst Macieja Bielawskiego – tłumacza (przetłumaczył m.in. poemat Mertona *Hagia Sofia* na język polski), pisarza i malarza. Artykuł poświęcony jest zagadnieniu kontemplacji, a więc zagadnieniu, które było sednem całego życia mnicha z Gethsemani, i któremu poświęcił wiele klasycznych już dziś pozycji. *Kontemplacyjny posiew Thomasa Mertona* jest brawurową próbą prześledzenia ewolucji rozumienia i doświadczania kontemplacji przez słynnego trapistę. Jak dowodzi Bielawski, pisma Mertona uzupełniają braki współczesnej epistemologii i hermeneutyki kontemplacji poprzez wprowadzenie do nich wymiaru egzystencjalnego i teologicznego.

Podczas gdy kontemplacja jest pojęciem dobrze ugruntowanym w studiach mertonowskich, nie można tego samego powiedzieć o dynamicznie wchodzącym do dyskursów kultury terminie „postsekularyzm”. Czy niemal pół wieku przed eksplozją postsekularyzmu Thomas Merton mógł być postsekularny *avant la lettre*? Jak błyskotliwie argumentuje teolog, historyk i antropolog kultury Stanisław Obirek, zwrot postsekularny, który pojawił się na styku różnych religii oraz religii i ateizmu, dokonał się m.in. dzięki recepcji myśli Thomasa Mertona. Ścieranie się różnorodnych, nieuzgadnialnych nawzajem wierzeń i postaw życiowych coraz częściej wymusza na nas, mieszkańcach późnej nowoczesności, akceptację różnorodności bez roszczenia ambicji do ich ujednoczenia. „Być może to właśnie wiek XXI – odważnie spekuluje Obirek – będzie należał do Thomasa Mertona w Polsce, tak jak druga połowa XX wieku należała do niego w Stanach Zjednoczonych”.

⁶ *Studia Mertoniana 1*, red. K. Bielawski, Kraków 2002 i *Studia Mertoniana 2. Materiały I Konferencji Mertonowskiej w Polsce (Lublin 24–27 X 2002)*, red. K. Bielawski, Kraków 2003.

Na część drugą składają się przedruki artykułów oryginalnie zamieszczonych we flagowej publikacji mertonowskiej, *The Merton Annual*, wydawanej nieprzerwanie od 1988 roku przez Międzynarodowe Towarzystwo Mertonowskie z siedzibą w Louisville, w amerykańskim stanie Kentucky. Tłumaczone po raz pierwszy na język polski, teksty te przedstawiają kluczowe aspekty myśli, twórczości i bogatych zainteresowań amerykańskiego trapisty w sposób, który pozwala zarówno wytrawnym znawcom Mertona, jak i osobom po raz pierwszy stykającym się z tą postacią, doświadczyć tego, co autor *Pokoju w erze postchrześcijańskiej* nazwał „życiem z mądrością”. Autorzy artykułów reprezentują różne tradycje religijne i dyscypliny naukowe; są wśród nich akademicy, aktywiści, osoby duchowne i świeckie. Różnorodność ich doświadczeń i zainteresowań, czy też, by posłużyć się fachowym terminem, różnorodność ich miejsc enuncjacji, niech będzie atutem niniejszego numeru „Świata i Słowa”.

Na początku zdecydowaliśmy się umieścić długi, przekrojowy artykuł Małgorzaty Poks z Uniwersytetu Śląskiego, stanowiący próbę zrozumienia ewolucji poetyckiej Thomasa Mertona. Poezja jest najmniej znanym aspektem spuścizny mnicha z Gethsemani, choć on sam uważał ją za najbardziej – obok dzienników i listów – autentyczny sposób autoekspresji. Jak argumentuje autorka, typowy dla Mertona wysiłek zrozumienia siebie i świata poprzez pisanie – dziennika, poezji, esejów, medytacji, listów, czy książek z dziedziny duchowości – uwikłał go w tworzenie „nieustającej autobiografii”. Analiza spuścizny poetyckiej Mertona w świetle owej autobiograficznej obsesji pozwala wyodrębnić główny kierunek rozwoju jego wizji poetyckiej. Ewoluuje ona konsekwentnie w kierunku poszerzania perspektyw twórczych i włączania nowych tematów i metod formalnych, by w końcu osiągnąć zintegrowaną wizję rzeczywistości przekraczającej przeciwieństwa. W trakcie analizy wyłania się sylwetka poety poszukującego, współtworzącego awangardową poezję amerykańską połowy XX wieku.

Drugi tekst podejmujący temat poetyckich eksploracji Mertona, artykuł długoletniej weganki Deborah Kehoe, eksponuje obecny w nich wątek ekologiczny. Uważne wsłuchiwanie się w świat przyrody, wyrażające się często poprzez wrogość wobec cywilizacji technicznej, prowadziło Mertona do prób ukazania bardziej pierwotnej prawdy – prawdy o naszej głębokiej jedności z całym stworzeniem. Prowadzenie świata do pełnego pokory uznania tej prawdy predysponuje Mertona do nadania mu miana ekopoety.

I w tym zakresie, jak się okazuje, należał on do awangardy swoich czasów. Nowatorska, świetnie udokumentowana teza i mocne osadzenie wywodów w ekokrytycznej tradycji to niewątpliwe zalety tekstu Kehoe.

Archiwista i Dyrektor Centrum Thomasa Mertona, Paul M. Pearson, bierze na warsztat niewerbalną twórczość artystyczną autora *Siedmiopiętrowej góry*. Już w młodości Merton próbował swoich sił jako rysownik, szkicował postaci świętych i twarze kobiet. W późniejszym okresie, gdy odchodził od sztuki przedstawiającej, zajął się kaligrafią. W tym też okresie interesował się sztuką abstrakcyjną, szczególnie malarskim minimalizmem swojego szkolnego kolegi, malarza Ada Reinhardta, jako swoistą analogią tradycji apofatycznej, która postrzega Boga przez to, czym on nie jest. W ostatnich latach życia Merton był zafascynowany fotografią jako sztuką kontemplacji – patrzenia na to, „co jest”, zamiast oglądania świata takim, jakim go sobie wyobrażamy. Jak dowodzi Pearson, droga, jaką przeszedł Merton-artysta, ukazuje równocześnie drogę jego rozwoju duchowego, poczynając od młodzieńczego dogmatyzmu i bezkompromisowości aż do osiągnięcia dojrzałej relacji z Bogiem, światem i samym sobą.

Romanistę Edwarda K. Kapłana z Brandeis University (Waltham, Massachusetts), autora pierwszej intelektualnej i kulturowej biografii żydowskiego rabina Abrahama Heschela, zajmuje temat prorockiej osobowości i proroczej przyjaźni między Mertonem i Heschelem. Prorocka osobowość cechuje się, nade wszystko, emocjonalną intensywnością wynikającą z nadwrażliwości na niesprawiedliwość. Jak dowodzi Kaplan, zaangażowani w religijny ruch na rzecz pokoju, motywowani współczuciem i oburzeniem wywołanym brutalnością wojny, aroganckim nacjonalizmem i nałogami konsumpcjonizmu, chrześcijański trapista i żydowski rabin reprezentują kwintesencję prorockiej postawy w sferze działalności publicznej. Przyjaźń przeszła okres próby w czasie, gdy Sobór Watykański II obradował nad tzw. deklaracją o żydach. Prorocki moment związany był z projektem deklaracji, który wzywał do nawrócenia społeczności żydowskiej. Zarówno Heschel, jak i Merton zademonstrowali swoją krytykę, co znaczy proroczko, w pokorze i skrusze sprzeciwiać się nadużywaniu dogmatów. Prorok, jak dowiedli swoją prorocką postawą, to ten, który – w imię Boga – ma za zadanie szanować i naprawiać świat będący wspólnym domem ludzkości i przyrody.

Kolejny artykuł wyszedł spod pióra Gordona Oyera, którego menonickie wychowanie religijne predysponowało go do kwestionowania priorytetów kultury Zachodu. Biorąc na warsztat rekolekcje Mertona dla pacyfistów z 1964 roku, Oyer odnajduje źródła duchowego protestu, które były inspiracją dla Mertona, w myśli francuskiego znawcy islamu Louisa Massignona. Opierając się w znacznej mierze na refleksjach Massignona, Merton doszedł do wniosku, że skuteczny protest przeciwko stosowaniu przemocy wymaga odrzucenia przywileju i statusu, jakie przysługują nam w społeczeństwie technicznym, i wybrania mądrości płynącej z utożsamienia się z pokrzywdzonymi, opuszczonymi i ubogimi.

Z kolei w centrum zainteresowań Jamesa Cronina, historyka z irlandzkiego University College Cork, znalazła się *Modlitwa o pokój* napisana przez Thomasa Mertona w 1962 roku na prośbę członka Izby Reprezentantów, Franka Kowalskiego, i odczytana podczas sesji Kongresu Stanów Zjednoczonych. W szczytowym okresie zimnowojennego napięcia między USA i ZSRR wybuch atomowej apokalipsy wydawał się prawdopodobny. Kowalski wykorzystał retoryczną wymowę modlitwy Mertona w celu uświadomienia decydom z Waszyngtonu konieczności zachowania politycznej powściągliwości w dobie kryzysu. Redaktorzy pragną wyrazić podziękowania dr. Croninowi za udostępnienie na potrzeby niniejszej publikacji transkryptu *Modlitwy o pokój* Thomasa Mertona z protokołu 87. posiedzenia Kongresu Stanów Zjednoczonych. Modlitwę tę publikujemy pod tekstem Cronina.

Na zakończenie zachowaliśmy esej *Słowa, wojna i milczenie. Thomas Merton na wiek XXI* arcybiskupa Canterbury Rowana Williamsa, pełniącego do 2013 roku funkcję prymasa Kościoła Anglii i zwierzchnika światowej Wspólnoty Anglikańskiej. Esaj podejmuje wątek deprawacji i odnowy języka w kontemplacyjnej refleksji Thomasa Mertona. W świecie, w którym słowa stały się zakładnikami ideologii, Merton sygnalizował konieczność powrotu do tradycji rozumnego dialogu, który zakłada wspólne z adwersarzem poszukiwanie sensu. Rozumny dialog, podkreślający umiejętność cierpliwego słuchania i zdolność do milczenia, by inny mógł przemówić, umożliwia nam wyjście poza klisze rozumowania i wyświechtane slogany, by na nowo zrozumieć i opisać rzeczywistość zgodnie z daną nam mocą racjonalnego myślenia. W eseju *Wojna i kryzys języka* z 1968 roku Merton przeprowadził swoistą dekonstrukcję języka militarystyki i sztywnej do-

gmatyki. To, do czego mnich namawia nas w swoich utworach, to powrót do rozumnego dialogu. Wypada życzyć nam wszystkim, by świat wsłuchał się w to przesłanie z całą uwagą.

Numer zamyka recenzje: wyboru wierszy autorstwa Roberta Laxa, blijskiego przyjaciela Thomasa Mertona, oraz powieści Karla Ove Knausgård *Moja walka. Księga szósta*.

Małgorzata Poks, Tomasz Markiewka

Thomas Merton – Living with Wisdom

The year 2018 marks the quinquagenary of Thomas Merton's death. A wealth of international events has been organized to commemorate this monk, writer, peace and social justice activist, renewer of monastic life, and significant contributor to interreligious dialogue. This issue of the biennial journal „Świat i Słowo” is a Polish contribution to those events. Consisting of two original articles written specifically for this occasion, as well as translations of several important articles that were first published in „The Merton Annual” - a flagship journal of international Merton scholarship - *Thomas Merton – Living with Wisdom* pays homage to the versatility and intellectual and artistic acuity of the famous Trappist monk. Foregrounding the trope of wisdom, the articles gathered here present crucial aspects of Thomas Merton's life and writing.

Keywords: Thomas Merton, wisdom, spirituality, activism

Słowa kluczowe: Thomas Merton, mądrość, duchowość, aktywizm



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 targały 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 świado-

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.

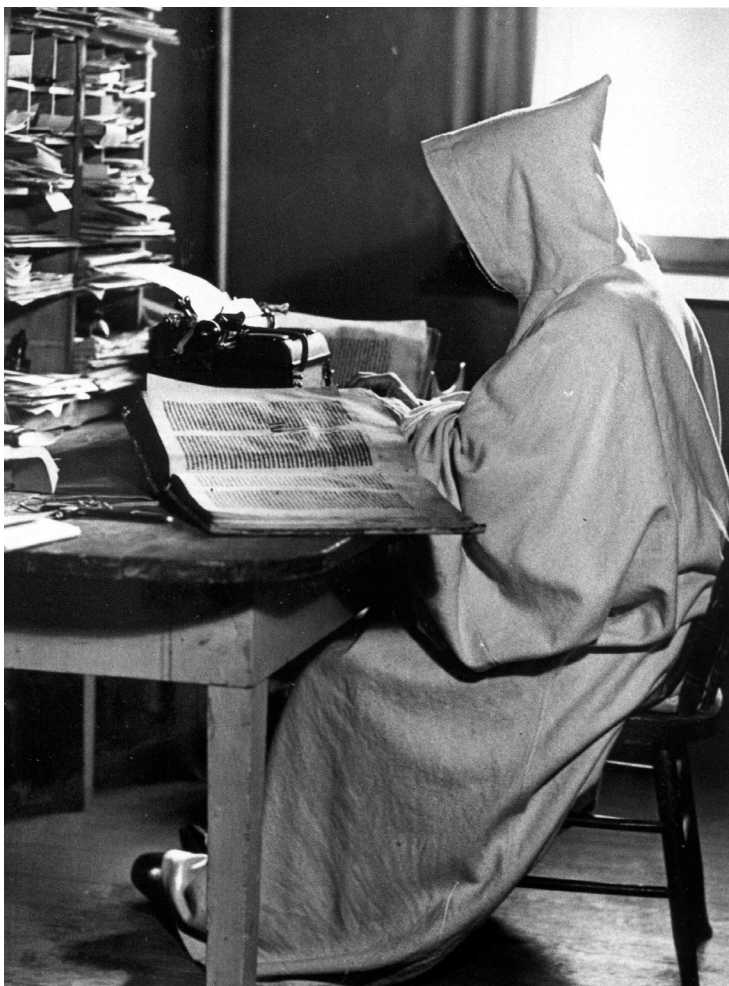
Pierwszy Merton

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 włąną, 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. Zasługą 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 klasztornym 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, wykładał i zajmował się formacją młodych mnichów. W ciągu mniej więcej dwudziestu lat życia w klasztorze złagodniało 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



Stanisław Obirek
Uniwersytet Warszawski
s.obirek@uw.edu.pl

Thomas Merton – prekursor postsekularyzmu

Pasja czytania i pisania

Thomas Merton to jeden z najważniejszych mistycznych pisarzy katolickich XX wieku, który w dużym stopniu nie tylko wpłynął na nasze myślenie o innych religiach, ale jako jeden z pierwszych spojrział życzliwie na zjawisko ateizmu. Dla całego pokolenia Amerykanów był prawdziwym objawieniem i trudno bez jego książek wyobrazić sobie głębokie przeobrażenia duchowości katolickiej. Wielki hołd złożył Mertonowi papież Franciszek, który przemawiając w Kongresie USA 24 września 2015 roku, powiedział: „Przed stu laty, na początku I wojny światowej, którą papież Benedykt XV określił mianem „bezsensownej rzezi”, urodził się kolejny ważny Amerykanin: cysterski mnich Thomas Merton. Jest on nadal dla wielu ludzi źródłem inspiracji duchowej i przewodnikiem. W swojej autobiografii napisał: »Przyszedłem na świat... z natury wolny, stworzony na obraz Boga, byłem jednak więźniem własnej gwałtowności i własnego egoizmu, na podobieństwo świata, w którym się urodziłem. Był on istotnie obrazem piekła, pełen ludzi takich jak ja, kochających Boga, a jednocześnie Go nienawidzących; stworzonych do Jego miłości, a zamiast niej żyjących w lęku i w beznadziejnych, sprzecznych ze sobą pragnieniach«¹. Merton

¹ T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1972, s. 7.

był przede wszystkim człowiekiem modlitwy, myślicielem, który zakwestionował pewniki swoich czasów i otworzył nowe horyzonty dla dusz i dla Kościoła. Był także człowiekiem dialogu, promotorem pokoju między narodami i religiami”. Papież dodał, że Thomas Merton wskazuje na „zdolność do dialogu i otwartość na Boga”². Oprócz Mertona papież Franciszek wspominał w swoim przemówieniu troje innych Amerykanów, jako wzór obywatelskiego i religijnego zaangażowania: prezydenta Abrahama Lincolna, pastora i antyrasistowskiego działacza Martina Luthera Kinga oraz działaczkę społeczną Dorothy Day.

Dość wcześnie, bo już od roku 1960, zaczęto przekładać utwory Mertona również na język polski. Wielce zasłużonym dla popularyzacji myśli Mertona było Wydawnictwo Znak, które w znakomitym tłumaczeniu Marii Morstin-Górskiej wydało jego najważniejsze książki. Przede wszystkim autobiograficzną *Siedmiopiętrową górę* opublikowaną w 1972 roku, dziesięć lat później *Posiew kontemplacji*. Warto przywołać fragment z przedmowy do wydanej w 1960 roku książki *Nikt nie jest samotną wyspą*, będącej wielkim wołaniem o odkrycie duchowości, którą autor postrzegał jako najważniejszy wymiar człowieczeństwa. Merton pisał: „Bez życia duchowego cała nasza egzystencja staje się iluzoryczna i zawieszona w próżni. Włączając nas w prawdziwy porządek świata, ustanowiony przez Boga, życie duchowe wprowadza nas w możliwie najpełniejszy związek z rzeczywistością – nie tą, którą sobie wyobrażamy, ale tą, która rzeczywiście istnieje. A czyni to, uświadamiając nam naszą prawdziwą osobowość i stawiając ją przed obliczem Boga”³. Wyrażone w tych słowach przeświadczenie to z całą pewnością wyraz osobistego doświadczenia samego Mertona, który wielokrotnie podkreślał, że dopiero życie modlitwy otworzyło mu oczy na prawdziwą rzeczywistość. Musimy pozostawić otwartym pytanie, na ile to bardzo osobiste i subiektywne przekonanie można uogólnić i przyjąć jako zasadę obowiązującą wszystkich. Jest ono jednak zrozumiałe w kontekście biografii Mertona, który po latach błądzenia i poszukiwania po omacku dopiero w klasztorze trapistów znalazł spokój ducha.

Od lat 90. mamy do czynienia z prawdziwym wysypem książek Mertona publikowanych w różnych wydawnictwach – również w Polsce stał się

² http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html [dostęp: 21. 04. 2018].

³ T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1960, s. 5.

on powszechnie dostępny i na pewno dla wielu czytelników jest to pierwszy kontakt z duchowością. Jednak w ostatnich latach nastąpiło pewne osłabienie zainteresowania myślą Thomasa Mertona. Jednym z powodów może być po prostu fakt, że stała się ona częścią współczesnej duchowości i utraciła posmak nowatorstwa czy wręcz rewolucyjnego charakteru. Pewne ożywienie nastąpiło dzięki książkom poświęconym dialogowi z religiami Dalekiego Wschodu (*Dziennik azjatycki* opublikowany również przez Znak w 1993 roku i dwa lata później *Zen i ptaki żądzę*). W tych sprzyjających Mertonowi latach 90. pojawił się też w 1996 roku niezwykle zbiór esejów *Nowy człowiek*. Zwieńczeniem tej popularyzatorskiej działalności Znak było wydanie fragmentu bardzo rozległej i ciągle niewydanej po polsku w całości korespondencji. Chodzi o interesującą wymianę listów z Czesławem Miłoszem opublikowaną w 1991 roku.

Następnie do popularyzacji włączyły się inne wydawnictwa. Zysk i S-ka wydaje książkę poświęconą filozofii zen w 2003 roku: *Mistycy i mistrzowie zen*, jezuickie Wydawnictwo WAM publikuje w 2005 roku *Drogę Chuang Tzu*, natomiast Homini *Mysli o Wschodzie* w roku 2006. Wiele z tych książek jest ciągle wznawianych, więc mogłoby się wydawać, że w istocie Thomas Merton jest dobrze obecny na polskim rynku wydawniczym. To wrażenie wzmacniają wydane przez Wydawnictwo Esprit w roku 2017 *Nowe ziarna kontemplacji*. Tej ostatniej książce chciałbym poświęcić więcej uwagi również ze względu na tłumacza Andrzeja Wojtasika, który dawno niejako przejął pałeczkę po Marii Morstin-Górskiej.

Otóż *Nowe ziarna kontemplacji* przypominają Thomasa Mertona – mistrza modlitwy, a więc najgłębszy wymiar jego pisarskiej twórczości. Książka składa się z 39 krótkich rozdziałów stanowiących eseistyczne miniaturki, z których każda może być przedmiotem osobnego namysłu. Znajdujemy w nich to wszystko, co przyczyniło się do legendy, jaką obrosły twórczość i życie amerykańskiego trapisty, i być może pozwoli go odkryć nowemu pokoleniu czytelników nazbyt już zmęczonych wykorzystywaniem religii do celów zgoła niereligijnych.

Jest w niej sporo o tytułowej kontemplacji, która nie zawsze ma charakter standardowej modlitwy, o pochwalę samotności i milczenia, o znaczeniu ciała dla życia duchowego. Ale też znaleźć można dużą dawkę krytyki teologii moralnej i duchowego narcyzmu, który ma niewiele wspólnego z chrześcijaństwem. Jest też mowa o prawdziwym znaczeniu posłuszeństwa i pokory, o znaczeniu tajemnicy wcielenia Jezusa Chrystusa. Jednak

nie jest to książka przeznaczona li tylko dla zakonników oddających się samotnemu poszukiwaniu Boga. Nawet jeśli zabrzmi to banalnie i pretensjonalnie, trzeba powiedzieć, że jest to książka dla każdego. A być może przede wszystkim dla tych, których zmęczyły spory wierzących z niewierzącymi, w których każda ze stron stara się wykazać głupotę oponenta. Thomas Merton nie jest zainteresowany sporem, ale stara się stanąć ponad nim i szukać stojących za poszczególnymi postawami głębszych racji. Zdaje się wskazywać na to, co jest nam wszystkim wspólne – bezradność wobec Tajemnicy Istnienia. Taka postawa czyni z Mertona prekursora postsekularyzmu katolickiego, który dopiero w drugiej dekadzie XXI wieku został odkryty. Amerykańska socjolożka Michele Dillon dostrzega w katolicyzmie wiele źródeł pozwalających mu czynnie włączyć się w postmodernistyczny zwrot⁴. Mówiąc w wielkim skrócie chodzi o to, by zarówno zwolennicy sekularyzacji, jak i przedstawiciele różnych religii dostrzegli własne ograniczenia i wyrazili gotowość uznania pozytywnego wkładu w budowę wspólnej cywilizacji. Dillon pisze o „skrusze współczesności i skrusze katolicyzmu”⁵. Tę postawę dostrzec można u Thomasa Mertona.

Wystarczy przywołać taki oto opis tytułowej kontemplacji: „Kontemplacja zawsze znajduje się poza zasięgiem naszej wiedzy, poza naszym światłem, poza systemami, poza wyjaśnieniami, poza dyskursem, poza dialogiem, poza naszą jaźnią”⁶. A więc poza tym wszystkim, co stanowi o istocie naszych ludzkich sporów. Co więc proponuje Merton? Ni mniej, ni więcej, używając pojęć Fryderyka Nietzschego, tylko przewartościowanie wszystkich uznanych przez nas wartości, albo odwołując się do języka Ewangelii – trzeba umrzeć, by się na nowo narodzić: „Aby wejść do królestwa kontemplacji, trzeba, w pewnym sensie, umrzeć: lecz ta śmierć jest w istocie wejściem do życia wyższego. To śmierć na rzecz życia – śmierć, która pozostawia za sobą to wszystko, co jest nam znane lub dla nas cenne jako życie, myśl, doświadczenie, radość, istnienie”⁷. Trudno ukryć – to wysoka poprzeczka. A jednak każdy, kto spróbował wejść w tę logikę, wie, że innej drogi nie ma. Mówiąc dokładniej, owszem, inne drogi istnieją, ale w porównaniu z tą nakreśloną wyżej prowadzą do iluzji i kłamstwa.

⁴ M. Dillon, *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*, New York 2018, s. 165.

⁵ Tamże, s. 2-3.

⁶ T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2017, s. 22.

⁷ Tamże, s. 22.

Jest to szczególnie bolesne dla ludzi przywiązanych do własnych wyobrażeń religijnych. Okazuje się bowiem, że prawdziwe doświadczenie Boga jest możliwe dopiero po uśmierceniu tego, co wcześniej zostało uznane za boga: „W końcu kontemplatyk doznaje udręki, gdy zaczyna pojmować, że już nie wie, czym jest Bóg”⁸. Można w takim pojmowaniu doświadczenia religijnego odnaleźć ślady biblijnego procesu odkrywania prawdziwego Boga, czego doświadczyli prorocy. Paradoks polega na tym, że ten oczyszczający proces nie ma w sobie nic z upokorzenia, ale pozwala odkryć prawdziwą radość, bo w miejsce ludzkich wyobrażeń stwarzających podziały pozwalamy działać samemu Bogu. Konsekwencje takiego przewrotu w pojmowaniu modlitwy są warte uwagi, gdyż stwarzają przestrzeń na powtórne zbudowanie mostów między ludźmi.

Thomas Merton swoim rozumieniem kontemplacji zbliża się do innego wielkiego myśliciela religijnego, który w ogromnym stopniu wpłynął na zbliżenie wyznawców judaizmu do innych religii. Chodzi o Abrahama J. Heschela, który wiele swoich tekstów poświęcił na obalenie tezy obwiniającej za odchodzenie od wiary filozofię oświeceniową i całą współczesną kulturę świecką. Zdaniem Heschela prawdziwą winę za taki stan rzeczy ponoszą raczej ludzie wierzący. Pisał w *Bogu szukającym człowieka*: „gdy wiara staje się raczej dziedzictwem niż żywym źródłem; gdy religia przemawia bardziej w imię autorytetu niż głosem współczucia – jej przesłanie traci znaczenie”⁹. Podobnie myśli Merton, gdy pisze: „Nie potępiaj zbyt szybko człowieka, który nie wierzy już w Boga, bo zapewne to twój chłód i zachłanność, mierność i materializm, twoja namiętność i egoizm zabiły jego wiarę”¹⁰.

Podobną wspólnotę duchową odnajdzie Merton w książkach buddyjskiego mnicha wietnamskiego Thich Nhat Hanha, którego spotkał w 1966 roku w USA i z którym się zaprzyjaźnił. Jak pisze autor poświęconej im monografii Robert H. King, choć spotkali się tylko raz w opactwie Gethsemani 26 maja 1966 roku, a ich wkład w rozwój własnych tradycji religijnych (chrześcijańskiej i buddyjskiej) jest niekwestionowany, to warto spojrzeć również na te tradycje przez pryzmat ich przyjaźni. Jego zdaniem „jeśli wziąć pod uwagę ich wzajemny związek, to rzuca on światło na każdego

⁸ Tamże, s. 35.

⁹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 9.

¹⁰ T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, s. 225.

z nich w cudowny i zgoła nieoczekiwany sposób”¹¹. Zresztą o głębokim powinowactwie ich spojrzenia na rolę religii w przestrzeni publicznej świadczą reakcja Mertona na książkę Thich Nhat Hanha, *Buddyzm dzisiaj*, którą przeczytał we francuskim tłumaczeniu w tym samym roku. Otóż zastanawiając się, czy można mówić o humanizmie buddyjskim dzisiaj, w sytuacji gdy utożsamia się go często z rozpadającymi się strukturami społecznymi, odpowiadał, że jest tylko jedna odpowiedź, a mianowicie „radykalna odmowa, oparta na doświadczeniu rozumienia rzeczywistości w kontekście bolesnej walki społecznej i to w kategoriach zrozumiałych dla tych, którzy są głęboko zaangażowani w te zmagania”. Merton dodawał: „Ta zasada odnosi się nie tylko do buddyzmu, ale do każdej religii, która próbuje znaleźć swoje miejsce w dzisiejszym świecie”¹². Nawiasem mówiąc, to właśnie połączenie poszukiwania autentycznego doświadczenia religijnego z troską o sprawy społeczne najlepiej oddaje tytuł jednego z tomów korespondencji Mertona do różnych osób – *Ukryta podstawa miłości*¹³. W opublikowanej znacznie później po ich spotkaniu, bo dopiero w 1995 roku, książce *Żywy Budda, żywy Chrystus*, Thich Nhat Hanh nie tylko nawiązuje do swego spotkania z Mertonem, ale często przywołuje z aprobatą jego pisma¹⁴. Wystarczy przywołać tylko jeden znamieny fragment, by zdać sobie sprawę, w jakim kierunku mogła pójść również myśl trapisty. Pisze Thich Nhat Hanh: „Kiedy jesteście wyciszeni, patrząc głęboko i dotykając źródła naszej prawdziwej mądrości, dotykamy żywego Buddy i żywego Chrystusa w nas samych i w każdej spotykanej osobie”¹⁵. W poszukiwaniu elementów wspólnych religii buddyjskiej i chrześcijańskiej Thich Nhat Hanh odwołuje się nie tylko do Thomasa Mertona, ale i do Paula Tillicha. Natomiast odnosi się polemicznie do niektórych stwierdzeń z książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, w której papież podkreśla wyjątkowość i jedyność zbawienia w Jezusie Chrystusie. Stwierdza bowiem: „Tym, co kryje się za tym stwierdzeniem, jest pogląd, że chrześcijaństwo daje jedyną drogę zbawienia, a wszystkie pozostałe tradycje są bezużyteczne. Takie podejście

¹¹ R. H. King, *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh: Engaged Spirituality in an Age of Globalization*, New York 2001, s. 2.

¹² T. Merton, *Mystics and Zen Masters*, New York 1976, s. 287.

¹³ T. Merton, *Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, wyd. W. H. Shannon, New York 1986.

¹⁴ Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. Bartoń, Poznań 1998.

¹⁵ Tamże, s. 13.

wyklucza dialog i podsycia religijną nietolerancję i dyskryminację. To nie pomaga”¹⁶. Trudno oprzeć mi się wrażeniu, że Merton myślałby podobnie.

Wracając do książki o kontemplacji – zaskakuje w niej nowoczesny charakter pouczeń trapisty, aż dziw, że te rady wyszły spod pióra katolickiego mnicha w 1961 roku, a więc w czasie, gdy Sobór Watykański II dopiero został zapowiedziany i nic nie zapowiadało rewolucyjnych przemian, jakie on ze sobą przyniesie. Jednak nasze zaskoczenie będzie mniejsze, gdy sobie uzmysłowimy, że w tym czasie Merton, mimo swego eremickiego zamknięcia, prowadził rozległą korespondencję z ludźmi tak różnymi jak wspomniany wyżej Czesław Miłosz czy wielki znawca filozofii zen Daisetz Teitaro Suzuki, który jako pierwszy zapoznał Zachód z głównymi zrębami filozofii Wschodu. Poza tym w polskim przekładzie istnieje tylko tom pierwszy¹⁷, a pozostaje sześć pozostałych, już opublikowanych po angielsku tomów dziennika, który Merton prowadził niestrudzenie do końca życia¹⁸. Tak więc znamy sporo, ale ciągle jeszcze więcej pozostaje do odkrycia. Chciałbym tu jednak zwrócić uwagę na związki Mertona z judaizmem, gdyż są one znacznie mniej znane niż jego fascynacja filozofią zen, o czym on sam pisał wielokrotnie we wspomnianych wyżej książkach.

Merton a judaizm

Z wielu możliwych afiliacji obecnych w myśli Mertona chciałbym się ograniczyć tylko do judaizmu głównie z tego powodu, że jest ona najmniej rozpoznana, a ze względu na znaczenie dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce wydaje mi się warta odnotowania. Idąc śladem eseju wchodzącego w skład monografii *Merton and Judaizm. Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, która jest zapisem referatów wygłoszonych na konferencji zorganizowanej przez Fundację Thomasa Mertona z siedzibą

¹⁶ Tamże, s. 119.

¹⁷ T. Merton, *Bieg ku górze*, tłum. A. Jaworowska, Poznań 1995.

¹⁸ [Warto zaznaczyć, że czytelnik polski miał kontakt z fragmentami owych dzienników dzięki temu, że Merton obficie korzystał ze swoich prywatnych zapisków, redagując takie książki jak *Znak Jonasza* czy *Zapiski współwinnego widza*. Pośmiertnie ukazało się kilka książek bazujących na dziennikach Mertona. Dwie z nich, *The Asian Journal of Thomas Merton* (1975) i *Thomas Merton in Alaska: The Alaskan Conferences, Journals, and Letters* (1989) weszły później w skład *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey* – ostatniego z monumentalnej, siedmiotomowej serii *The Journals of Thomas Merton* wydawanej w latach 1995-1999. Te dwie książki ukazały się w języku polskim jako, odpowiednio: *Dziennik azjatycki* (tłum. E. Tabakowska, Znak, 1993) i *W stronę jedności: Dzienniki i pisma alaskańskie* (tłum. A. Wojtasik i P. Ducher, Wydawnictwo Esprit, 2009). Przyp. red.].

w Louisville, w stanie Kentucky, w dniach od 17 do 18 lutego 2002 roku, chciałbym zwrócić uwagę na fragmenty korespondencji z trzema myślicielami żydowskimi: Erichem Frommem, Abrahamem J. Heschelem i Zalmanem Schachterem-Shalomi¹⁹. Będę się odwoływał przede wszystkim do tekstów pomieszczonych w opracowaniu Mary Helene P. Rosenbaum, która wspomnianą korespondencję omówiła. Nie chodzi mi bynajmniej o wyczerpujące omówienie stosunku Mertona do Żydów i judaizmu (to temat na oddzielny esej), ale raczej o wskazanie na mechanizm nawiązywania przyjaźni z ludźmi wyznającymi inną religię, albo – jak to jest w przypadku Fromma – z ludźmi niereligijnymi. Od razu też chcę zauważyć, że każda z tych przyjaźni (kontakty nawiązywane przez Mertona bardzo szybko przekształcały się w przyjaźń) miała odmienny charakter. Do Fromma Merton napisał poruszony jego książkami, z Heschelem omawiał przede wszystkim dramatyczne okoliczności związane z powstającym i żywo dyskutowanym dokumentem soborowym związanym ze stosunkiem katolicyzmu do innych religii, a zwłaszcza do judaizmu. Z kolei kontakt z charyzmatycznym rabinem Schachterem miał charakter wybitnie duchowy i niewątpliwie był związany z odczuwanymi przez obu mistyków ograniczeniami własnej tradycji religijnej.

Chronologicznie pierwszy był kontakt z Erichem Frommem. Już bowiem 2 października 1954 roku pisze do niego Merton po lekturze książek, w których odkrył głębokie związki między praktyką psychoanalityczną a własnym byciem księdzem katolickim: „Chciałem powiedzieć, że zauważyłem głęboką zgodę pomiędzy psychoanalitykiem a księdzem katolickim. Wydaje mi się, że to pokrewieństwo powinno być zauważone i podkreślone, gdyż wierzę, że w pewnym sensie nasze dwa powołania wzajemnie się dopełniają i wzmacniają. Poza tym czuję, że jest wiele chrześcijańskich elementów, które znakomicie łączą się z ogólnym charakterem takich pisarzy jak Horney i właśnie Ty²⁰. Tymi elementami, zdaniem Mertona, o czym pisze w dalszej części listu, jest zasadniczo humanistyczny charakter chrześcijaństwa, którego głównym zadaniem jest uzdolnić człowieka do osiągnięcia własnego przeznaczenia, do odnalezienia siebie, do bycia sobą i stania się osobą, jaką został stworzony. Zważywszy na głębokie inspiracje

¹⁹ Merton and Judaizm. *Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, wyd. B. Bruteau, Louisville 2003.

²⁰ M.H.P. Rosenbaum, *Come to the Wedding. Some Hassidic Themes in Selected Letters to Merton from Jewish Correspondents*, [w:] Merton and Judaizm. *Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, s. 192.

marksistowskie i freudowskie obecne w myśli Fromma, trzeba przyznać, że trapiста zdecydowanie przekraczał obowiązujące w ówczesnym katolicyzmie kategorie myślenia o świecie.

Inny charakter miał kontakt Thomasa Mertona z rabinem Abrahamem J. Heschel, szczególnie w okresie zaangażowania tego drugiego w opracowanie soborowej deklaracji na temat stosunku Kościoła katolickiego do innych religii, a zwłaszcza do judaizmu. Ta sprawa została dokładnie opisana w drugim tomie biografii Heschela pióra Edwarda Kaplana²¹, więc tutaj odwołam się tylko do kilku listów. Owszem, jest w nich mowa o soborowym dokumencie, ale nie tylko i nie jest to najważniejszy temat ich korespondencji. Na przykład 26 stycznia 1963 roku Merton dziękuje za otrzymaną książkę *Prorocy*, którą uznaje za najlepsze z dotychczasowych dzieł Heschela. Jego komentarz brzmi następująco: „Podejmujesz dokładnie ten rodzaj podejścia refleksyjnego, który jest moim zdaniem najbardziej znaczący i duchowo owocny, gdyż jakkolwiek by było, nie studiujemy Proroków, lecz słowo Boga objawione w nich i przez nich”²². Po spotkaniu z Heschel w opactwie Gethsemani 13 lipca 1964 roku, w czasie którego omawiali wspomniane zaangażowanie rabina w opracowanie soborowego dokumentu nad stosunkiem Kościoła do judaizmu i Żydów, Merton w liście z 27 lipca wspomina o liście napisanym do kardynała Bei, ale również o wrażeniu, jakie wywarły na nim dwie książki Heschela, i podkreśla, jak bardzo są mu one bliskie: „Twoje książki i publikacje szybko do mnie dotarły. W tej chwili czytam *Pańska jest ziemia* i *Szabat*. Dostrzegam, że Twoje przejęcie się uświęceniem czasu jest bardzo zbliżone do niektórych moich idei zawartych w książce o liturgii, którą właśnie przesłałem do wydawcy”²³. W ostatnich listach pomieszczonych w książce *Merton and Judaizm* Merton znowu wspomina z wdzięcznością otrzymane książki i w liście z 6 grudnia 1966 roku pisze: „Muszę jeszcze podziękować Ci za książki, które dotarły do mnie w ostatnich miesiącach. Bardzo je sobie cenię”²⁴. W odpowiedzi Heschel w liście z 15 grudnia tego samego roku odpisuje: „Byłem głęboko poruszony tekstem poświęconym Thich Nhat Hanhowi. Oczekuję Twojej

²¹ E. Kaplan, *Spirituals Radical. Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972*, New Haven 2007, s. 256–257.

²² M.H.P. Rosenbaum, *Come to the Wedding*, s. 218 [cyt. za: Thomas Merton. *Życie w listach*, tłum. A. Gomola, s. 383].

²³ Tamże, s. 220.

²⁴ Tamże, s. 230.



Rysunek Thomasa Mertona (0424)

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

nowej książki. Z pewnością będzie dla mnie cenna”²⁵. Oczywiście nie ma większego sensu zastanawianie się nad dalszym rozwojem tej intensywnej wymiany duchowej przerwanej tragicznie przez przedwczesną śmierć Mertona dwa lata później. Zastanawia jednak, że to buddyjski mnich, którego książka tak poruszyła zarówno Mertona, jak i Heschela, był tak dla katolickiego mnicha, jak i żydowskiego myśliciela źródłem inspiracji.

W listach Zalmana Schachtera-Shalomi do Mertona (zajmę się tylko nimi, ponieważ do listów Mertona będących odpowiedzią na nie nie mam w tej chwili dostępu, gdyż Rosenbaum podaje jedynie numery stron we wspomnianym wyżej tomie korespondencji Mertona²⁶) również pojawiają się reakcje na przeczytane teksty, ale są one w istocie jedynie pretekstem do pisania o własnej duchowości. Co ciekawe, Schachter kilkakrotnie wspomina o niedogodnościach związanych z pisaniem, gdyż jego żywiołem jest słowo mówione. W samej rzeczy ostatni z przywołanych przez Rosenbaum tekstów jest nagraniem przepisany z taśmy magnetofonowej przesłany do opactwa Gethsemani. Wymiana listów trwała, podobnie jak z rabinem Heschel, sześć lat, od 1960 do 1966 roku. Jest jednak odmienna i w pewnym sensie zaskakująca. Być może ma to związek również z wiekiem adresatów listów. Heschel był o osiem lat starszy od Mertona, zaś Schachter, urodzony w 1924 roku, o dziewięć lat młodszy. Choć obaj pochodzili z polskich środowisk chasydzkich, to Schachter był niespokojnym duchem, który nie mógł znaleźć miejsca we własnym środowisku i nieustannie zmieniał nie tylko miejsca pobytu, ale również wspólnoty religijne. Wprawdzie zarówno Heschel, jak i Schachter byli aktywni naukowo, to jednak ich zainteresowania były odmienne. Dla tego pierwszego najważniejszym punktem odniesienia była Tora i Talmud, dla drugiego duchowe dziedzictwo różnych tradycji religijnych, w tym chrześcijaństwa i buddyzmu. Jednak obaj znaleźli w trapiście z opactwa Gethsemani wdzięcznego czytelnika i słuchacza.

Pisząc 29 stycznia 1962 roku o wrażeniach z lektury *Nowego człowieka*, Schachter dzieli się z Mertonem własnym zaskoczeniem – nie dostrzegł w nich wymiaru chrystologicznego, który jest tam mocno zaznaczony. Uświadomili mu to dopiero jego studenci, którym polecił lekturę książki Mertona. Przywołam obszerniejszy fragment z tego listu, bo wydaje mi się znaczący, gdyż wskazuje na „uwodzącą siłę” prozy trapisty, która pozwala

²⁵ Tamże, s. 231.

²⁶ T. Merton, *Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, wyd. W. H. Shannon, New York 1986, s. 533–540.

niekiedy zapominać o jego tradycyjnej, a nawet konserwatywnej teologii niewątpliwie dominującej w tekstach z lat 50. i wczesnych lat 60. (*Nowy człowiek* po raz pierwszy został opublikowany w roku 1961). Pisał w liście Schachter: „Podobał mi się cały *Nowy człowiek* i podczas lektury zostałem wciągnięty w bardzo dziwny, prawie nieświadomy proces. Widzisz, wszystkie chrystologiczne odniesienia zostały prawie bezwiednie przełożone w swoje chasydzkie odpowiedniki, tak że nie jestem tak naprawdę świadom ich chrześcijańskich korzeni”²⁷. Dalej pisze o tym, jak jego studenci byli zdumieni takim sposobem czytania książki Mertona.

W innym liście, z 13 lutego 1964 roku, Schachter pisze o tym, jak dla niego Jezus przedstawiony na kartach Ewangelii w ogóle nie stanowi żadnego problemu, gdyż Ewangelie są w gruncie rzeczy bardzo zbliżone do żydowskich midraszy. Zresztą podobnie listy (z Nowego Testamentu), po głębszej refleksji, również aż tak bardzo nie odbiegają od wewnętrzżydowskich dyskusji, gdzie polemiki z prawomocnym charakterem prawa są żywe. Natomiast prawdziwym i w gruncie rzeczy jedynym problemem jest stosunek do męki (Jezusa) i jej charakter odkupieńczy. Nie jest to miejsce, by wnikać w szczegóły tego sporu, jednak perspektywy, jakie otwiera, są w istocie oszałamiające i tak naprawdę dotyczą samego sedna różnicy między judaizmem, który nie uznaje mesjańskiej i odkupieńczej misji Jezusa i jego śmierci, a chrześcijaństwem, które właśnie z tego uczyniło podstawę własnej religii.

W każdym razie w ostatnim nagraniu magnetofonowym przesłanym do Mertona z datą 9 grudnia 1966 roku dochodzi do głosu ton niezwykle serdeczny, chwilami wręcz egzaltowany. Dwukrotnie bowiem pojawiają się wyznania „Jedynie, co chcę ci powiedzieć, to to, że Cię Kocham!”²⁸. Jak widać, różnice religijne nie przeszkodziły rabinowi Schachterowi darzyć mnicha szczerym uczuciem, a z jego listów wyłania się również serdeczna troska o przyjaciela, którego wyboru życiowego nie do końca rozumiał (tego, dlaczego dobrowolnie skazał się na odosobnienie), ale go szanował.

Z tych trzech przykładów wymiany myśli i głębokich duchowych doświadczeń z żydowskimi myślicielami, tak różnymi jak ateistyczny psycholog Erich Fromm, głęboko zaangażowany w odnowę studiów żydowskich i społecznych aktywista rabin Abraham J. Heschel, czy wreszcie mistyk i reformator ruchu chasydzkiego Zalman Schachter-Shalomi, wyłania się

²⁷ M.H.P. Rosenbaum, *Come to the Wedding*, s. 198–199.

²⁸ Tamże, s. 206 i 207.

Thomas Merton jako uważny i wrażliwy słuchacz, ale też odważny, a nawet bezkompromisowy poszukiwacz rozumienia zarówno racji swoich żydowskich przyjaciół, jak i granic własnej tradycji religijnej.

Jednak na koniec warto postawić pytanie, czy poznawanie kolejnych tekstów Thomasa Mertona i rosnący podziw dla jego płodności twórczej i szerokości jego duchowych i teologicznych horyzontów to jedyny sposób czczenia jubileuszu pięćdziesięciolecia jego śmierci? Wydaje mi się, że znacznie ciekawsze będzie wejście z nim w twórczy dialog i wskazanie na jego ograniczenia, wynikłe po prostu z czasu, w jakim przyszło mu żyć. Warto też, jak sądzę, zastanowić się, czy jego twórczość jakoś odpowiada na nasze dzisiejsze problemy. Chciałbym, inaczej mówiąc, zastanowić się nad możliwościami przekroczenia kategorii, jakimi się posługiwał, i wskazać nowe perspektywy poszukiwań duchowych i teologicznych.

Co po Mertonie?

Przede wszystkim trzeba powtórzyć rzecz oczywistą – żyjemy w zupełnie odmiennym świecie niż ten, jaki opuścił Thomas Merton w 1968 roku. Poza tym odszedł nie tylko w sile wieku (aż trudno uwierzyć, że zginął, gdy miał zaledwie 53 lata!), ale w pełni sił twórczych. Wszystko wskazuje na to, że jego rozwój duchowy i intelektualny został przerwany w najciekawszym momencie. Czy żyjąc i twórczo rozwijając jego duchowe i teologiczne intuicje, możemy sobie pozwolić na ćwiczenie z wyobraźni teologicznej, korzystając już nie tyle z jego własnych podpowiedzi, ile idąc po prostu dalej?

Gdy w 2002 roku zastanawiałem się w eseju *Piwo Thomasa Mertona* nad znaczeniem jego twórczości, odwoływałem się przede wszystkim do zapisków z dziennika, które zostały upublicznione 25 lat po jego śmierci, a swoje uwagi kończyłem nader optymistycznie: „Może Merton – jak św. Ignacy Loyola – znalazłby drogę, by prawdę o Kościele włączyć w twórczą tkankę posoborowej rzeczywistości. Bóg chciał, by stało się inaczej”²⁹. Oczywiście w dalszym ciągu jestem przekonany, że najważniejszą sprawą, również dla Mertona, była radykalna zmiana w sposobie postrzegania innych religii przez Kościół katolicki, jaka się dokonała na Soborze Watykańskim II. Niestety, nie było mu dane współuczestniczyć w tych radykalnych transformacjach katolicyzmu, jakich jesteśmy świadkami do dzisiaj.

²⁹ S. Obirek, *Piwo Thomasa Mertona*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 51–52, s. 8.

John O'Malley też twierdzi, że to, co się naprawdę wydarzyło, to zmiana języka. W języku bowiem dokonał się prawdziwy „zwrot” Kościoła katolickiego. Nie chodzi tu tylko o wprowadzenie nowych słów do słownika teologii katolickiej, takich jak wolność sumienia, dialog, godność osoby ludzkiej, współpraca z innymi wyznaniem, szacunek dla innych religii czy dostrzeżenie istnienia ludzi świeckich w Kościele³⁰. Bowiem nie tylko o zmianę języka chodzi, ale o radykalnie odmienne spojrzenie na inne religie i ich wyznawców. Tak naprawdę w grę wchodzi zmiana w postrzeganiu samego siebie i własnej tradycji, która przestaje być jedynym nośnikiem prawdy, ale jednym z wielu możliwych sposobów dochodzenia do niej. Zdaniem niektórych myślicieli katolickich na Soborze Watykańskim II doszło do zerwania z przeszłością i nastąpił nowy początek. Szczególnie sugestywnie sformułował to przekonanie francuski jezuita Michel de Certeau.

Otóż zdaniem tego antropologa kultury radykalne zmiany kulturowe domagają się równie radykalnej zmiany w sposobach opisu rzeczywistości, w tym rzeczywistości religijnej. Trzeba dodać, że był on nie tylko świetnym znawcą tradycji katolickiej, ale i baczny obserwatorem zmian zachodzących w Kościele w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, jak też ich aktywnym uczestnikiem. Jego eseje publikowane pod koniec lat sześćdziesiątych są zapisem zmiany świadomości chrześcijańskiej. Zdaniem de Certeau należy analizować nie tyle instytucje i deklarowaną wiarę, ale życie codzienne i w nich odkrywać prawdziwy system wartości. Jego zdaniem właśnie w latach sześćdziesiątych, a więc w czasie Soboru Watykańskiego II, i w latach następnym, doszło do „zerwania odnowicielskiego” (*rupture instauratrice*)³¹ i gdzie indziej należy szukać prawdy i autentyczności. Innymi słowy chrześcijaństwo zmieniło swój charakter i należy je badać tam, gdzie i jak żyją chrześcijanie, a nie jak sobie ich życie wyobrażają teologowie³². Dokładnie tak widzi możliwość włączenia się Kościoła katolickiego w debatę na temat postsekularyzmu wspomniana już wyżej Michele Dijon, pisząc, że „spotkanie katolików tam, gdzie się znajdują, jest tym, co ma związek z postsekularyzmem”³³.

³⁰ J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.

³¹ M. de Certeau, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, „Esprit”, nr 7 (1971), s. 1177–1214.

³² M. de Certeau, *Wymaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2007 i t. 2. *Mieszkać, gotować*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2011.

³³ M. Dillon, *Postsecular Catholicism*, New York, s. 161.

Można więc zaryzykować tezę, że zwrot postsekularny, który moim zdaniem dokonał się również dzięki recepcji myśli Thomasa Mertona, pozwala inaczej patrzeć na same instytucjonalne formy religii. Zaryzykowałbym wręcz tezę, że decydującym kryterium jest nie tyle deklaratywna wiara, ile jakość życia codziennego. Dzisiaj, po Soborze Watykańskim II, niektórzy teologowie katoliccy wypracowali nawet pozytywną teologię synkretyzmu religijnego³⁴, a wobec tradycyjnych form przekazu chrześcijaństwa w krajach misyjnych używają terminu „pauperyzacji antropologicznej” (kameeruński jezuita Engelbert Mveng)³⁵, czyli wykorzenia Afrykanów z ich rodzimego kontekstu kulturowego. To właśnie inkulturacja chrześcijaństwa, a więc potraktowanie rodzimych kultur z należnym im szacunkiem, umożliwia rozkwit lokalnych teologii, dotyczy to zresztą nie tylko chrystologii, ale również teologii feministycznej i teologii wyzwolenia. Nie bez znaczenia są również procesy demograficzne, które mówią o przemieszczaniu się punktu ciężkości chrześcijaństwa z krajów europejskich na południe, w tym zwłaszcza do Afryki. Wystarczy przywołać niezwykle pouczające publikacje amerykańskiego historyka religii, a zwłaszcza książkę poświęconą przyszłości chrześcijaństwa w XXI wieku *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, w której wskazuje na rosnące znaczenie krajów afrykańskich³⁶. Jak sądzę, można w tych nowych formach refleksji teologicznej dostrzec skrucę katolicką, która jest niezbędnym warunkiem partnerskiego uczestniczenia w postsekularnej debacie.

Bardzo dobrym wprowadzeniem w ten powolny proces przewycięzania tradycyjnego myślenia w teologii katolickiej jest książka belgijskiego jezuita Jacques’a Dupuis (1923-2004) *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, w której kreśli główne trajektorie tej zmiany³⁷. Omawiając konieczność odejścia od ekskluzywnego modelu, wyznaczonego przez formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, Dupuis pisze: „Ewolucja dzisiejszej myśli teologicznej domaga się poważnych korekt wobec interpretacji rygorystycznej aksjomatu”³⁸. Te „poważne korekty” to w istocie radykalna

³⁴ C. F. Starkloff, *A Theology of the in-Between. The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002.

³⁵ M. A. Hinsdale, *Jesuit theological discourse since Vatican II*, [w:] *Cambridge Companion to the Jesuits*, wyd. T. Worcester, Cambridge 2008, s. 304.

³⁶ P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Gródź; słowo wstępne A. Bronk, Warszawa 2009.

³⁷ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.

³⁸ Tamże, s. 278.

zmiana w sposobie postrzegania innych religii i wyznań religijnych. Nie dziwi zresztą, że to nowe myślenie ciągle napotyka na sprzeciw. Sam Dupuis był zresztą w pełni świadom, że jego propozycja teologiczna to zupełna nowość w ramach teologii katolickiej. Warto więc przypomnieć, że do tak rewolucyjnych wniosków doszedł, pracując ponad czterdzieści lat w kontekście pluralistycznych religijnie i etnicznie Indii. Jednak mimo tej nowości był przekonany, że jego teologia jest mocno zakorzeniona w tradycji, która ze swej natury jest zmienna. Pisał bowiem w zakończeniu swej książki: „Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem «jakościowym skokiem», który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują”³⁹. Warto też dodać, że belgijski jezuita nie jest w swoim myśleniu odosobniony. Wprost przeciwnie, zwłaszcza w tzw. krajach misyjnych, przeświadczenie, że należy czerpać z rodzimych i pozachrześcijańskich tradycji, jest coraz silniejsze. To nowe myślenie jest częścią oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego dzięki ogłoszonej w 2013 roku przez papieża Franciszka encyklice *Evangelii gaudium*, w której otwarcie na nowe kultury jest jednym z wyznaczników katolickości. Wystarczy przywołać fragment z numeru 117 tego dokumentu: „Dlatego w ewangelizacji nowych kultur albo kultur, które nie przyjęły przepowiadania chrześcijańskiego, nie trzeba koniecznie wraz z propozycją ewangeliczną narzucać określonej formy kulturowej, choćby była ona nawet piękna i starożytna. Głoszone przez nas orędzie zawiera zawsze jakąś szatę kulturową, ale czasem w Kościele ulegamy zarozumiałej sakralizacji własnej kultury i możemy przez to bardziej przejawiać fanatyzm niż autentyczny zapał ewangelizacyjny”⁴⁰. Jest tu również zauważalny wymiar postsekularnej skruchy w nauczaniu papieskim.

Dzisiaj jesteśmy świadkami prawdziwej erupcji nowych koncepcji teologicznych, wypracowywanych zresztą głównie przez misjonarzy, którzy spędzili większość swego życia poza Europą lub poprzez własne badania zdobyli uznanie jako znawcy innych religii i ich świętych tekstów. Przykładem szczególnie ciekawym jest Francis X. Clooney, znawca hinduizmu

³⁹ Tamże, s. 348.

⁴⁰ http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 21. 04. 2018].

i wykładowca w Harvard Divinity School. Po opublikowaniu wielu dzieł z zakresu hinduizmu doszedł do wniosku, że to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia. Nawet więcej, to dzięki temu twórczemu zetknięciu własna tradycja zostaje odczytana z większą głębią⁴¹. Widzimy tu wiele podobieństw do modelu teologii wypracowanej przez Dupuis, o czym była mowa wcześniej. Szczególnie intrygującą propozycję wysunął ostatnio Peter Phan, amerykański teolog katolicki pochodzenia wietnamskiego z Uniwersytetu Georgetown. W przekonaniu Phana nie ma żadnej sprzeczności między wiernością własnej tradycji przy jednoczesnym czerpaniu z duchowych bogactw innych religii. Na ten rodzaj postawy Phan ukuł trudną do przełożenia na język polski formułę „jednoczesnego przynależenia do wielu religii” (*multiple religious belonging*), która w jego przekonaniu adekwatnie opisuje stan religijnej świadomości mieszkańców Dalekiego Wschodu przed pojawieniem się agresywnych monoteizmów, takich jak chrześcijaństwo i islam⁴².

W Polsce podobne myślenie jest obecne na przykład w propozycjach Marii Krzysztofa Byrskiego, znanego tłumacza klasycznych tekstów hinduskich⁴³. Zdaniem Byrskiego lektura świętych tekstów hinduizmu odsłania treści zaskakująco bliskie tylko chrześcijańskiej wrażliwości, dotyczy to zwłaszcza koncepcji ofiary. Nader interesująco brzmiały uwagi Byrskiego o istocie hinduizmu, który dość powszechnie jest uważany za najbardziej politeistyczną religię z tych, jakie zna historia. Otóż jego zdaniem sprawa wcale nie jest tak oczywista, jeśli wczytać się dokładnie w hinduską mitologię i wsłuchać się w wielobarwny tłum jej bóstw.

W tym kontekście warto przywołać tekst Karla Rahnera z 1979 roku o teologicznej interpretacji Soboru Watykańskiego II. Otóż zdaniem Rahnera historię Kościoła należy podzielić na trzy główne okresy: 1. Krótki okres judeochrześcijaństwa, 2. Czas Kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu, a następnie kultury i cywilizacji europejskiej, 3. Okres, w którym przestrzenią Kościoła stał się cały świat⁴⁴. Ten ostatni okres zapoczątkował właśnie Sobór Watykański II, choć głównie na

⁴¹ F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

⁴² P. C., Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004.

⁴³ M. K. Byrski, *Spotkanie z hinduizmem*, Warszawa 2016.

⁴⁴ K. Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, [w:] *Theological Investigations*, t. XX, tłum. J. Donceel, London 1981, s. 77-89.

poziomie nowych koncepcji teologicznych. Do tzw. Kościołów lokalnych, a więc i Kościoła polskiego, ta interesująca koncepcja w ogóle nie dotarła. Jak się wydaje, nie podzielali jej również ostatni papież, dla których Kościoły narodowe stanowią oparcie dla tzw. działań ewangelizacyjnych. Tymczasem tak naprawdę to na naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii⁴⁵. Dzięki pierwszemu pokoleniu Żydów, którzy uznali w Jezusie z Nazaretu Mesjasza, pojawiła się nowa religia. Już w następnym pokoleniu została zdominowana, na okres prawie dwóch tysięcy lat, przez „przypadkową kulturę hellenistyczną” i równie „przypadkową kulturę europejską” w jej narodowych odmianach. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera, wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność „odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych⁴⁶. W moim przekonaniu takie spojrzenie na historię Kościoła ma olbrzymie konsekwencje również dla zrozumienia wkładu Thomasa Mertona w duchowość katolicką.

I na koniec jeszcze jedna sprawa, dla samego Mertona wcale nie marginalna. Chodzi mianowicie o stosunek katolicyzmu do ateistów i ateizmu, o czym wspomniałem, nawiązując do jego korespondencji z Erichem Frommem. Być może takie pojęcia jak „Bóg”, „teizm”, „ateizm” za szybko uruchamiają cały łańcuch skojarzeń, które polaryzują relacje. Dla wierzących Bóg to coś dobrego, a brak Boga to coś złego, religia jest dobra, a brak religii zły. Zaś dla ateistów istnienie Boga to ułuda, a systemy religijne to ucieczka przed odpowiedzialnością. Takie rzeczowniki determinują nacechowany wartościująco nasz stosunek do drugiego człowieka. Już w latach 60. XX wieku pisał o tym protestancki teolog Wilfred Cantwell Smith i postulował rezygnację ze słowa religia, bo kiedy go użyjemy, od razu mówimy o ludziach religijnych i niereligijnych⁴⁷. Zamiast o Bogu, ateistach i ludziach religijnych może warto zacząć mówić o jakiejś iskrze, którą przyrównałbym do Daimoniona Sokratesa. Rzadko mówił mu, co ten miał robić, częściej – czego powinien unikać. Wierność sobie, autentyczność – to religia, w której mogą się odnaleźć zarówno wierzący, jak i niewierzący. Postulat Smitha brzmi być może nazbyt radykalnie i w najbliższej przyszłości raczej trudno spodziewać się jego realizacji. Jakimś rozwiązaniem mogłoby

⁴⁵ Tamże, s. 85.

⁴⁶ Tamże, s. 84.

⁴⁷ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964.

być natomiast wprowadzenie pojęcia pluralizmu, rozumianego na sposób, w jaki używa go amerykański socjolog religii Peter L. Berger. We wstępie do książki o znamienym tytule *Desekularyzacja świata. Odżywająca religia i światowa polityka* (1999) napisał: „Założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe”⁴⁸. Tezę tę dookreślił w eseju z 2012 r. *Dalsze myśli o religii i nowożytności*, w którym zaproponował, by w miejsce niedającej się utrzymać teorii sekularyzacji wprowadzić teorię pluralizacji⁴⁹, a zatem, by zaakceptować wielość równorzędnych i niedających się uzgodnić postaw życiowych. Należy podkreślić, że nie chodzi tu o tolerancję dla odmienności, ale o przeświadczenie, że pluralizm jest rzeczywistością, która wzbogaca każdego z uczestników życia publicznego.

Pluralizm w rozumieniu amerykańskiego socjologa religii jest jedynym racjonalnym i pragmatycznym uzasadnieniem dla istniejącej różnorodności kultur i religii. Innymi słowy, celem dialogu jest nie tyle dojście do porozumienia, ile raczej do wzajemnego poznania i poszanowania istniejących różnic. Obserwujemy bowiem z jednej strony gwałtowne procesy sekularyzacyjne, a z drugiej niewątpliwie równie intensywne „zwieranie szyków” zwolenników mocnej obecności religii w przestrzeni publicznej. Być może więc teoria pluralizacji stanowi właściwy klucz hermeneutyczny umożliwiający rozumienie postępującej polaryzacji społeczeństw na całym świecie. Jak się wydaje, Thomas Merton byłby zwolennikiem właśnie takiego spojrzenia na rzeczywistość. W tym sensie widzę w nim prekursora postsekularyzmu, który uznaje równe prawa zarówno dla światopoglądu odwołującego się do religii, jak i ateistycznego sposobu patrzenia na świat. Warto też dodać, że również w Polsce pojawiły się interesujące propozycje refleksji nad postsekularyzmem, by przypomnieć tom esejów przygotowanych przez środowisko badaczy z Uniwersytetu Śląskiego pod intrygującym tytułem *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*⁵⁰, czy pismo „Władza Sądzenia”, które w 2015 roku w całości poświęciło jeden z numerów obecności religii w postsekularnym świecie⁵¹. Być może to właśnie wiek XXI będzie należał do Thomasa Mertona w Polsce, tak jak druga połowa XX wieku należała do niego w Stanach Zjednoczonych.

⁴⁸ P. L. Berger, *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids MI 1999, s. 1.

⁴⁹ P. L. Berger, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, „Society” 2012, nr 49, s. 313–316.

⁵⁰ *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

⁵¹ „Władza Sądzenia” 2015, nr 6: „O przygodności religii w postsekularnym świecie”.

Stanisław Obirek

Thomas Merton – Forerunner of Postsecularism

The term „postsecularism” appeared at the beginning of the 21st century and has made a spectacular career in a variety of critical discourses since then. This article argues that well before its appearance Thomas Merton was postsecular *avant la lettre* and that, moreover, the postsecular turn was largely influenced by Merton’s dialogue with representatives of various religions as well as with agnostics and non-believers. The coexistence of irreconcilable belief systems and ways of life forces us, inhabitants of late modernity, to accept diversity without attempting to reconcile differences. Thomas Merton has much to offer to the postsecular world.

Keywords: Thomas Merton, postsecularism

Słowa kluczowe: Thomas Merton, postsekularyzm

Małgorzata Poks
Uniwersytet Śląski w Katowicach
malgorzata.poks@us.edu.pl

Poezja ustawicznej inskrypcji Thomasa Mertona – rzecz o wolności i rozszerzających się horyzontach¹

Thomasa Mertona (1915–1968), amerykańskiego mnicha z zakonu trapistów, autora klasycznych pozycji z dziedziny duchowości, zwolennika ruchu *non-violence* i zaangażowanego krytyka amerykańskiej polityki społecznej, nie trzeba polskiemu czytelnikowi przedstawiać. Nie wszyscy jednak zdają sobie sprawę, że Merton był również – a może przede wszystkim – poetą, i że to właśnie poprzez poezję (i prowadzone przez całe życie dzienniki) wypowiadał się w sposób najbardziej autentyczny. Niestety, przekłady wierszy Mertona są na polskim rynku czytelniczym prawie nieobecne: jedyną ambitniejszą próbą wypełnienia tej luki pozostaje do dziś skromny, liczący nieco ponad sto stron tomik *Wybór wierszy*, zredagowany przez Jerzego Illga i wydany przez Znak w 1986 roku. Warto zaznaczyć, że w zbioru tym – stanowiącym wybór z opasłego, ponadtysiącstronicowego tomu wierszy zebranych (*The Collected Poems of Thomas Merton*, 1977) – reprezentowana jest głównie wcześniejsza, bardziej konserwatywna formalnie poezja Mertona, podczas gdy jego śmiałe eksperymenty poetyckie z lat 60. XX w. są niemal zupełnie w Polsce nieznane. Niniejszy artykuł jest próbą wypełnienia tej luki. Moim zamiarem jest przybliżenie czytelnikom

¹ [Pierwodruk: M. Poks, *Thomas Merton's Poetry of Endless Inscription*, [w:] „The Merton Annual: Studies in Culture, Spirituality, and Social Concern”, t. 14, red. V. A. Kramer, Sheffield Academic Press, 2001, s. 184–222 (przyp. red.)].

sylwetki poety niebanalnego, poszukującego i, co niezwykle istotne, współtworzącego awangardową poezję amerykańską połowy wieku.

W grudniu 1941 roku, w przeddzień przystąpienia Stanów Zjednoczonych do II wojny światowej, Thomas Merton wstępuje do kontemplacyjnego zakonu trapistów w Gethsemani w stanie Kentucky. Młody postulant zamierza definitywnie pozostawić świat za sobą, zatrzaskać drzwi za swoją dekadencją młodością i zacząć nowe życie pod nowo obranym zakonnym imieniem Frater Maria Ludovicus (Brat Maria Ludwik). W atmosferze surowego radykalizmu pierwszych zakonnych lat młody postulant wyrzeka się młodzieńczych ambicji zostania pisarzem, będąc przekonany, że jeden z nich – albo mnich, albo pisarz – musi umrzeć. A jednak całe dorosłe życie Mertona miało się rozgrywać w przestrzeni wyznaczonej przez te dwa pozornie nieprzystawalne powołania, w napięciu przez nie generowanym, co doprowadzało go do rozpacy, choć w ostatecznym rozrachunku okazało się źródłem siły, tak jako mnicha, jak i pisarza.

Dwadzieścia lat później, z charakterystyczną dla siebie pokorą, Merton miał zaakceptować swoje życie jako „niemal zupełnie paradoksalne”². To w klasztorze nauczył się odpowiedzialności za świat, miast wycofać się z niego; to wybrana przez Mertona cisza uczyniła jego głos słyszalnym i kształtowała jego poezję; to nieustanne niezadowolenie z siebie pozwoliło mu odnaleźć pokój, a pełna identyfikacja z cysterską duchowością pomogła Mertonowi otworzyć się na spuściznę innych tradycji monastycznych bez ulegania pokusie synkretyzmu. Ten sam buntowniczy impuls, który w młodości kazał mu odrzucać gotowe odpowiedzi i który pierwotnie popchnął go ku hedonistycznej pogoni za wolnością, zainicjował późniejszą duchową podróż ku prawdziwej wolności poza obsesyjne systematyzacje. W 1961 roku, próbując zdefiniować swoją filozofię życiową w przedmowie do wyboru tekstów zatytułowanego *A Thomas Merton Reader*, napisał, że życie ma tendencję wrastania „w tajemnicę radykalnie naznaczoną paradoksem”³.

² T. Merton, *First and Last Thoughts*, [w:] *A Thomas Merton Reader*, red. T.P. McDonnell, Doubleday, New York, 1989, s. 16.

³ T. Merton, *A Thomas Merton Reader*, s. 17. W oryginale [„in mystery inscaped with paradox”] pojawia się słowo „inscape” wprowadzone przez filozofa Duns Szkota, a spopularyzowane przez angielskiego poetę i duchownego Gerarda Manleya Hopkinsa na oznaczenie indywidualnej formy każdej rzeczy, jej wewnętrznej, unikalnej prawdy. Powyższe słowa znaczą więc dosłownie, że paradoks jest wewnętrzną formą tajemnicy życia, tzn. ma dlań znaczenie formatywne, konstytutywne.

Niektórzy komentatorzy odczytują Mertona w perspektywie nieciągłości i sprzeczności⁴, większość jednak, podążając za jego pierwszym autoryzowanym biografem, Michaellem Mottem, dostrzega w całości życia i twórczości mnicha z Gethsemani zadziwiającą spójność⁵. W studiach mertonistycznych utarło się przyjmować koniec lat 50. XX wieku za swego rodzaju cezurę: z jednej strony miał się już wkrótce rozpocząć przełomowy Sobór Watykański II, przynosząc ze sobą tak długo oczekiwaną przez Mertona obietnicę *aggiornamento* w życiu Kościoła; z drugiej, w roku 1958, spacerując w zatłoczonym centrum Louisville, mnich z Gethsemani doświadcza prywatnej epifanii, która wyrывa go z iluzji oderwania od świata, w jakiej tkwił jako „zawodowy” kontemplatyk, i wyzwala poczucie jedności i odpowiedzialności za innych, postrzeganych teraz jako „moje własne ja”⁶. W tym okresie Merton zaczyna coraz otwarciej angażować się w bieżące problemy polityczno-społeczne, a jego dotychczas wyciszony protest staje się wyrazistszy, bardziej kategoryczny, choć nadal stonowany. Ta wzrastająca wojowniczość współgra z odważniejszymi pod względem formalnym eksperymentami poetyckimi, zainteresowaniem duchowością Azji i twórczością poetów latynoskich. „Wczesny Merton” wydaje się odchodzić w przeszłość, a ornamentalną „poezję chóru” i bardziej ascetyczną „poezję pustyni”⁷ w dużej mierze wypiera już prozatorska antypoezja oburzenia oparta na parodii i kolażu. Przemiany te mają charakter bardziej ewolucyjny, niż radykalnego zerwania ciągłości, są nieustannym poszerzaniem perspektyw, inkorporacją nowych tematów i metod twórczych w celu osiągnięcia zintegrowanej wizji rzeczywistości przekraczającej przeciwieństwa. Mott przyznaje, że antypoezja Mertona z lat 60. mogła stanowić przedłużenie jego niespełnionych młodzieńczych ambicji napisania totalnej antyautobiografii wzorowanej na Joyce’owskim dziele *Finnegans Wake* – antypowieści podziwianej przez Mertona od czasu jej pierwszego amerykańskiego wydania w 1939 roku. Warto również nadmienić, że śladów eksploracji potencjału językowego i fascynacji makaronicznym stylem Joyce’a można doszukać się już w pierwszych próbach poetyckich Mertona, a mozaikowy charakter późnych poematów *Cables to the Ace* [*Telegramy do Asa*] czy *The*

⁴ Np. G. Kilcourse, *Ace of Freedoms: Thomas Merton's Christ*, Notre Dame Press, Notre Dame, 1993.

⁵ M. Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Houghton Mifflin, Boston, 1986.

⁶ T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz i M. Maciołek, Poznań 1994, s. 225.

⁷ Kategorie wprowadzone przez George’a Woodcocka w jego monografii *Thomas Merton: Monk and Poet: A Critical Study*, Douglas, Vancouver 1978, s. 51.

Geography of Lograire [*Geografia Lograire*] stanowi rozwinięcie takich eksperymentów, jak inwentarz sloganów reklamowych, fragmentów wierszy i trywialnych detali, sporządzony przez Mertona w okresie przygotowań do napisania wzmiankowanej wyżej antyautobiografii.

Obietnica wczesnych wierszy

Przygotowując do publikacji pierwszy tomik wierszy zatytułowany *Thirty Poems* (*Trzydzieści wierszy*), Merton świadomie pominął swoje najwcześniejsze próby poetyckie z okresu przed przybraniem habitu. Te właśnie juvenilia, wydane po raz pierwszy w 1971 roku przez amerykańską Anvil Press, zawierają cenne wskazówki dotyczące ewolucji dojrzałej poezji słynnego trapisty i dlatego stanowią szczególnie interesujący materiał badawczy. Wiersze wchodzące w skład *Early Poems* powstały w okresie intensywnych poszukiwań sposobu na spełnione, sensowne życie, zapoczątkowanych decyzją autora o przyjęciu chrztu w Kościele katolickim (1938 rok). Lata 1940–1942, spinające klamrą okres powstawania poetyckich juveniliów, wyznaczają dwa decydujące wydarzenia w duchowej epopei autora. Są to, odpowiednio: nieudana próba wstąpienia do zgromadzenia franciszkanów i początek nowicjatu w zakonie trapistów. Dotarcie przez poetę do jakiegoś punktu zwrotnego stanowi nieodparty wniosek wypływający z uważnej lektury tomiku, który zaczyna się następującym epigrafem:

Geografia dotarła do kresu,
Kompas zgubił ziemską północ,
Horyzonty nie mają znaczenia
Dróg nie sposób wyjaśnić:⁸

Dwukropek kapryśnie umieszczony na końcu powyższego cytatu sugeruje, że następujące po nim wiersze stanowią próbę wyjaśnienia owej deklaracji, choć próba ta wydaje się równie kapryśna, a wyjaśnienie samo w sobie zdaje się szyfrem, równie niejasnym dla czytelnika, jak i samego poety: jakimś zarysem szkicu, pierwszym odcinkiem reportażu pisanego „na gorąco” z terytorium nieobjętego żadną mapą. Fakt, że motto, jak się

⁸ „Geography comes to an end, / Compass has lost all earthly north, / Horizons have no meaning / Nor roads an explanation:”. *The Collected Poems of Thomas Merton*, New Directions, New York, 1977, s. 2. Jeśli nie zamieszczam dodatkowych informacji, podaję wiersze i teksty prozatorskie w tłumaczeniu własnym.

okaże, zapożyczona zostało z ostatniego wiersza zbioru, zdaje się zakładać pewną kolistość sensu, która bynajmniej nie jest domknięciem. Tam, gdzie „geografia dotarła do kresu”, pojęcie domknięcia traci znaczenie. Będąc echem początku, ostatni wiersz odsyła czytelnika wstecz, jakby zachęcając do ponownego, głębszego i staranniejszego odczytania całości, do powtórnego przemyślenia, rewizji, reinterpretacji materiału poetyckiego na wzór swoistego koła hermeneutycznego. Podczas tak pogłębionej lektury staje się oczywiste, że *Early Poems* to początki wierszowanej narracji z niekończących się poszukiwań Mertona, to pierwsza zachowana kopia obejmującego całe życie wysiłku zrozumienia duchowej podróży autora, u kresu której, w 1968, miał napisać: „Geografia / ja jestem cały (tutaj) / oto!”⁹. *Early Poems* i *The Geography of Lograire* stanowią odpowiednio pierwszy i ostatni etap pewnej ustawicznej inskrypcji, przy czym pierwszy nie jest początkiem ani ostatni kresem.

Usunąwszy się na margines świata, Merton – podobnie jak Emily Dickinson, do której podświadomie nawiązuje w wierszu *Philosophers* [*Filozofowie*] – nieustannie pisał swoisty „list do świata” i czynił to bardziej z potrzeby serca niż żądzy sławy; dla niego, jak wcześniej dla Dickinson, publikacja stanowiła kwestię drugorzędną, choć nie całkiem nieistotną. Najważniejsze były jednak: doświadczenie, epifania i poczucie rozjaśnienia sensu życia, jakie pojawiały się w trakcie tworzenia, oraz niewzruszone postanowienie, by zapisywać wszystko dopóty, dopóki zapisywane doświadczenie nie zostanie zrozumiane¹⁰. Postanowienie to uwikłało Mertona w pisanie „nieustającej autobiografii”¹¹, co z kolei doprowadziło do trwającej całe życie walki z ograniczeniami języka. Będąc poetą dwudziestowiecznym, Merton boleśnie odczuwał fakt utraty przezroczystości przez język, którym musiał się przecież posługiwać, jako jedynym dostępnym narzędziem przekazu literackiego. Świadomość sekretnej infiltracji słów poprzez ideologię i politykę siły zmuszała go do używania języka z wielką ostrożnością, a nawet podejrzliwością. Z troską problematyczną naturą języka i poetyckie

⁹ T. Merton, *Czemu mam wilgotny odcisk stopy na umyśle*, tłum. T. Ross, [w:] T. Merton, *Wybór wierszy*, Kraków 1986, s. 89.

¹⁰ Tak pojmuje swoje zadanie Thomas Merton, bohater na polu autobiograficznej powieści *My Argument with the Gestapo* [*Mój spór z Gestapo*], napisanej przed wstąpieniem przez Mertona do zakonu i wydanej w 1969 r. nakładem wydawnictwa Doubleday.

¹¹ Michael Mott zatytułował wstęp do swojej biografii Mertona „Nieustające nawrócenie, nieustająca autobiografia”.

dociekania przyczyn i skutków załamania komunikacji międzyludzkiej w sposób najoczywistszy ujawniają się w opracowaniach biblijnego motywu wieży Babel, do którego Merton niemal obsesyjnie powracał, stosując zróżnicowane techniki i sposoby podejścia do tematu. *Tower of Babel: The Political Speech* [*Wieża Babel: Przemówienie polityczne*] z *Early Poems* stanowi najwcześniejszą z zachowanych wersji owych dociekań. Wiersz ten antycypuje utwór z 1953 roku zatytułowany *A Responsory* [*Responsorium*], z którym ostatecznie zlewa się w jedno w późniejszym dramacie poetyckim *The Tower of Babel: A Morality* [*Wieża Babel: Moralitet*] z 1957 r.

Arbitralność słów i równie niepokojące poczucie wyczerpania możliwości językowych stanowią dla poety nie lada wyzwanie, a jego zaangażowanie w odnowę środków poetyckich przywraca słowom życie, sprawia, że znów nabierają znaczenia, choćby tylko na czas lektury wiersza. Poezja Mertona bywa najskuteczniejsza, gdy zdaje się na najprostsze, najbardziej bezbronne słowa. Szczera, niemal bezwstydna deklaracja *Je crois en l'amour*¹² [*Wierzę w miłość*] wymaga odwagi poetyckiej odpornej na kpiny. Słowa o największej sile oddziaływania w wierszach poety z Gethsemani to słowa najbardziej niewinne, najcichsze, zdolne dotknąć nieustannie wymykającego się jądra rzeczywistości, wyrazić to, co niewyraźalne nie przez nazywanie po imieniu, lecz przez sugestię, przez ewokację. Najlepsza poezja, jak modlitwa, przekracza nazwy i pojęcia, smakując niezapośredniczoną rzeczywistość.

Przy całym swoim rozgadaniu i młodocianym braku powściągliwości *Early Poems* zawierają już ziarna spokojniejszej, bardziej ascetycznej i kontemplacyjnej „poezji pustyni”. Wiersz zatytułowany *Lent* [*Wielki Post*] – który przynagla do zaniechania odbioru świata za pomocą wrażeń zmysłowych („Zamknijcie się, oczy, duszo, wróć do siebie! / zmysły zdają się ginąć na pustyni”¹³), by pogрузić się w duchowej ciemności do czasu, gdy boskie światło zechce ją rozproszyć; by pozostać w ciszy, aż boskie Słowo zechce przemówić – daje początek procesowi, którego zwieńczeniem będzie wymowna prostota wiersza *W ciszy*¹⁴. Prywatna geografia Mertona dotarła do kresu. W deprivacji sensorycznej tej nieoznaczonej na mapie wewnętrznej pustyni, w ciemności nieożywionej żadną aurą, poeta-kon-

¹² T. Merton, *Collected Poems*, s. 217–218.

¹³ „Close, eyes, and soul, come home! / Senses will seem to perish, in the desert”. T. Merton, *Collected Poems*, s. 23.

¹⁴ T. Merton, *In Silence*, cyt. za *W ciszy*, tłum. T. Sławek, [w:] T. Merton, *Wybór wierszy*, s. 11–12.

templatyk wyczuwa intuicyjnie obecność „płonącego Serca”, które – choć wciąż niewidoczne i jak zawsze niewyobrażalne – jest Samą Rzeczywistością¹⁵. Spotkanie z tym, co prawdziwe pośród ułud i nieprawdy „dumnego świata”, naznacza człowieka na całe dalsze życie.

Środki i cele poetyckie – w poszukiwaniu własnego stylu

Nowicjat (1942–44) był dla Mertona czasem radosnym, choć trudnym. Pisał wówczas niewiele, lecz to, co napisał, należy do jego najlepszych utworów¹⁶. Jednak pozostałe lata dekady nadwyrężyły zdrowie gorliwego mnicha do tego stopnia, że poczuł się wycieńczony i – po uzyskaniu święceń kapłańskich w 1949 roku – niezdolny do pisania przez ponad rok. Pomimo to, po publikacji *Thirty Poems*, nowe tomiki poezji zaczęły ukazywać się z zadziwiającą wręcz regularnością: *A Man in the Divided Sea* [Człowiek w rozdzielonym morzu] (1946), *Figures for an Apocalypse* [Figury dla apokalipsy] (1947), *The Tears of the Blind Lions* [Łzy niewidomych lwów] (1949) – w sumie, na przestrzeni zaledwie pięciu lat, ukazało się drukiem około 140 wierszy. W tych okolicznościach nie dziwi zarzut niedostatecznej rewizji i braku precyzji wypowiedzi poetyckiej Mertona podniesiony przez dwóch guru ówczesnej amerykańskiej sceny poetyckiej: T. S. Eliota i Roberta Lowella.

W pierwszych opublikowanych zbiorach poetyckich uwagę zwraca brak jakichkolwiek eksperymentów językowych. Choć radykalna nieobecność makaronizmów spod znaku Joyce’a wskazuje na fakt, że celem poety jest obecnie nie tyle reforma języka, co autoreforma, znajdziemy w nich przynajmniej jeden ślad po dawnych fascynacjach wyzwalamym potencjałem językowym. *Song (From Crossportion’s Pastoral)* [Pieśń (Z Sielanki Crossportiona)], utwór opublikowany w roku 1940, choć rozpoczęty w 1939, więc jeszcze przed wstąpieniem Mertona do zakonu trapistów, jest surrealistyczną wizją poetycką o wielkiej lirycznej urodzie i takiej też inwencji lingwistycznej, w której pobrzmiwają wyraźne echa poezji eksperymentalnej, bardziej może w stylu e. e. cummingsa, niż uwielbianego przez Mertona poety-reformatora języka poetyckiego Gerarda Manleya Hopkinsa. Wiersz daje interesujące świadectwo zaangażowania autora w poszukiwanie bardziej giętkiego, elastycznego języka, nieskrępowanego

¹⁵ T. Merton, *Sacred Heart 2* [Najświętsze serce 2], [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 24.

¹⁶ T. Merton, *First and Last Thoughts*, [w:] *A Thomas Merton Reader*, s. 5.



Studenci Uniwersytetu Cambridge (fragment).

Thomas Merton pierwszy z lewej w górnym rzędzie (1933–1934)

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

sztynnymi regułami gramatyki, zdolnego, podobnie jak świadomość śniącego, otworzyć drzwi percepcji zablokowane przez rutynę. Mniej więcej w tym samym czasie, gdy rozpoczął prace nad *Sielanką* (pierwotny tytuł wiersza), Merton zanotował w swoim dzienniku ciekawą zbieżność między regułami gramatyki rządzącymi językiem a zewnętrznymi regułami rządzącymi zachowaniem człowieka¹⁷: i jedne, i drugie wydawały się ograniczeniem pełni życia.

Jednak od lat 40. poszukiwanie przez Mertona wolności rozwijało się już innymi, nie-lingwistycznymi torami. Nie treść świadomości śniącego marzyciela, a kontemplacja i świadomość mistyczna zaczęły pełnić rolę drzwi percepcji, których otwarcia pragnął młody poeta. Surrealizm ustąpił wyostrozonemu realizmowi, którego kluczem był Chrystus, „źródło wszelkiej sztuki”¹⁸, prawdziwy obraz Boga i człowieka. Dzięki lekturze Williama Blake’a i G. M. Hopkinsa, scholastycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu i jego dwudziestowiecznego komentatora Jacques’a Maritaina, Merton zaczyna dostrzegać analogię między intuicją poetycką i mistyczną. Jako że sposób postrzegania obydwu opiera się na *conntauralitas*, wiedzy uczuciowej, zarówno doświadczenie mistyczne, jak i poetyckie znosi dystans między kontemplatykiem a obiektem kontemplowanym, czego efektem jest poznanie jednoczące, rodzaj bezpośredniej intuicji istoty rzeczy, która prowadzi od obiektywizacji do wiedzy niekonceptualnej. Autentycznie głębokie doświadczenie estetyczne wydaje się zdolne osiągnąć samego Boga. Merton odnajduje potwierdzenie tej tezy w psychologii św. Augustyna, a w szczególności w tej jej wersji, jaką wypracował św. Bonawentura, którego koncepcja kontemplacji *per speculum* – dotarcia do Boga poprzez lustro stworzenia – przypomina założenia kontemplacji przyrody ojców greckich¹⁹.

Będąc synem malarzy, Merton wcześniej ujawnia nieprzeciętną wrażliwość na piękno przyrody. W wierszach często uważnie przygląda się

¹⁷ 6.10.1939 r. Merton zapisuje: „[...] narzucamy językowi reguły (nazwijmy je gramatyką), a potem odmawiamy językowi własnego życia i logiki jako żywego, rozwijającego się zjawiska. Narzucanie człowiekowi reguł z zewnątrz: standaryzowanie go, przylepianie mu etykietek”. T. Merton, *Bieg ku górze: Historia powołania (1939–1941)*, tłum. A. Jaworowska, Poznań 1995, s. 64. Zob. też: M. Mott, *Seven Mountains*, s. 138.

¹⁸ T. Merton, *Poetry and Contemplation: A Reappraisal*, [w:] *The Literary Essays of Thomas Merton*, New Directions, New York, 1985, s. 344.

¹⁹ *Theoria physica* (z greckiego *theoria* [oglądanie] *physis* [przyroda]) zakłada, że kontemplacja przyrody prowadzi do intuicyjnego oglądu istoty czy esencji (*logoi*) stworzonych rzeczy.

zmianom pór roku i wraz z całym światem uczestniczy w kosmicznej liturgii, „łagodnych niesporach siana i jęczmienia”²⁰. Poeta-mystyk patrzy, jak słońce kanonizuje mroczne wzgórze²¹ czy „obsiewa indiańskie wody plonem sercaków”²². W jego wizji przyrody znaleźć można spokojniejsze momenty, jakby żywcem przeniesione z japońskich wierszy haiku, np. gdy „zziębnięty listopad siedzi wśród trzciny jak pechowy rybak”²³, lecz częściej jest ona dramatyczna, miejscami ekstatyczna, niemal wybuchowa. Podobnie jak biblijny psalmista, Merton zachował wyczulenie na symbolikę kosmiczną i jak Adam – archetypiczny poeta – staje się *Leiturgos*, najwyższym kapłanem ofiarującym Bogu hymn uwielbienia w imieniu niemego stworzenia²⁴. Intensywne poszukiwanie doświadczenia mistycznego w pierwszych latach życia monastycznego zwróciło Mertona ku własnemu wnętrzu i nazaczyło wewnętrżnością jego wiersze, ważne jest jednak, by nie mylić jej ze zwykłym subiektywizmem. Podobnie jak podziwiani przez niego Blake, Hopkins czy św. Jan od Krzyża, mnich z Gethsemani żywił niezachwiane przekonanie, że to, co osobiste, otwiera się na obiektywną, transcendentną rzeczywistość, a w tym, co jednostkowe i konkretne, umysł jest w stanie rozpoznać to, co uniwersalne. Autor *Siedmiopiętrowej góry* wcześniej zaczął postrzegać swoje życie w kategoriach uniwersalnych, stąd dążenie do uważnej eksploracji swoich życiowych doświadczeń, by w ten sposób móc pomagać innym poznawać siebie. Wiersz *The Biography* [*Biografia*], choć zbudowany wokół osobistych doświadczeń, jest w rzeczywistości życiorysem Everymana – słabej i omylnej istoty ludzkiej, która odkrywa, że jej zmarnowane życie „zapisane jest na Ciele Chrystusa jak mapa”²⁵. W wierszu tym jednostkowe cierpienie zostaje przezwyciężone przez fakt wpisania w ofiarujące nadzieję misterium Krzyża.

Świat przyrody stanowi dla Mertona-mistyka i poety źródło zachwyty i radości, choć ma on również świadomość obecności aktywnej zasady zła w historii człowieka. „Ten wilczy świat, to nikczemne zoo”²⁶ jest miejscem cierpienia, utrapień i duchowej martwoty, ale też – co oczywiste – auten-

²⁰ T. Merton, *The Evening of the Visitation*, [w:] *Collected Poems*, s. 44.

²¹ T. Merton, *The Trappist Cemetery – Gethsemani*, [w:] *Collected Poems*, s. 116.

²² T. Merton, *Aubade: Lake Erie*, [w:] *Collected Poems*, s. 35.

²³ T. Merton, *Żal*, tłum. T. Ross, [w:] *Wybór wierszy*, s. 36.

²⁴ T. Merton, *Chleb na pustyni*, tłum. St. Sumiński, Kraków 1998, s. 67.

²⁵ T. Merton, *The Biography*, [w:] *Collected Poems*, s. 104.

²⁶ T. Merton, *La Salette*, [w:] *Collected Poems*, s. 131.

tyczne doświadczenie wiary jest w stanie przekształcić to dość pesymistyczne, egzystencjalistyczne przesłanie. Jeśli jednak zechcemy, nie bez pewnej zachęty ze strony samego Mertona, przypiąć mu „łatkę” egzystencjalisty, musimy poczynić pewne zastrzeżenia, by uniknąć nieporozumień. Nie przypadkiem Etienne Gilson, którego klasyczna pozycja *Duch filozofii średniowiecznej* przybliżyła katolicyzm młodemu studentowi Uniwersytetu Columbia, nazywa tomizm *jedyną* filozofią egzystencji, wykazując, że *Doctor Angelicus* zbudował cały swój system metafizyczny wokół samego aktu istnienia. Przy tym zastrzeżeniu egzystencjalizm Mertona okaże się dość naturalnym, nawet przewidywalnym następstwem jego zainteresowań filozofią scholastyczną. I choć mnich z Gethsemani znał dość dobrze klasyczną myśl Sartre’a, to nie mógłby zaakceptować jej niczym nieodkupionej alienacji. Egzystencjalizm świecki przyjmował alienację jako podstawowy fakt istnienia. Merton zgodziłby się, że alienacja jest niezaprzeczalnym faktem, ale nie uważałby go ani za pierwotny, ani za ostateczny. I rzeczywiście, wyobcowanie człowieka z siebie i ze źródła swojego istnienia byłoby prawdziwie absurdalne, gdyby nie chrześcijańska koncepcja Upadku, rozumiana jako jego przyczyna; wyobcowanie byłoby bezsensowne i beznadziejne, bez Odkupienia i obietnicy odnowienia wszystkiego w Chrystusie. W sumie więc chrześcijańska eschatologia umożliwia Mertonowi przewyżczenie egzystencjalistycznej nicości bez konieczności upraszczania złożonego obrazu kondycji ludzkiej. Nic dziwnego, że właśnie w latach 60. XX wieku, szczególnie naznaczonych udręką, tak w osobistym, jak i historycznym wymiarze, Merton doświadcza niezwykle owocnego zbliżenia z egzystencjalizmem; wtedy to w myśli Mistrza Eckharta, jak i mistycyzmie zen odkrywa drogę wiodącą do integracji Nicości z pełnią czystego Bytu.

Topos wygnañców z Syjonu – dialektyka nadziei i rozpacz

Poezja biblijna posługuje się często obrazami wygnania, jarzma czy niewoli w celu ukazania upadłej kondycji człowieka, wyalienowanego ze swej prawdziwej natury i uwikłanego w złudzenia. W dorobku poetyckim Mertona znajdziemy liczne wiersze posiłkujące się podobnymi obrazami. Jednym z bardziej reprezentatywnych w tym względzie jest z pewnością *Captives – A Psalm [Jeńcy – Psalm]*, pozwalający w pełni docenić egzystencjalistyczno-eschatologiczne intuicje autora. Dla poety kontemplacyjnego Księga Psalmów stanowić musi niedościgły wzór poezji religijnej. W prze-

ciwieństwie do zwykłych „pobożnych” wierszy, będących – według Merto-
na – poetyckimi warcabami rozgrywanymi pewną stałą liczbą dewocyjnych
klisz, poezja autentycznie religijna wypływa z dogłębnie przeżytego wy-
darzenia. Jak dalej dowodzi Merton w eseju *Poezja, symbolizm i typologia*,
uprzywilejowane miejsce Księgi Psalmów w kanonie biblijnym wynika nie
tylko stąd, że stanowi ona syntezę całej historii narodu wybranego, lecz
głównie ze względu na zawartą w niej symbolikę typologiczną, będącą
świadcstwem nieustannej interwencji Boga w historię człowieka i dowo-
dem wypełnienia obietnic Bożych w Nowym Testamencie. Autor *Chleba
na pustyni*, zbioru esejów na temat psalmów, podkreśla fakt, że w tych pie-
śniach natchnionych historia Izraela staje się historią każdego wierzącego,
który – podobnie jak niegdyś lud wybrany – musi doświadczyć wygnania,
głodu i pragnienia, jak również przejść przez doświadczenie światła i ciem-
ności, w drodze do swojego duchowego Jeruzalem²⁷.

Wiersz *The Captives*, stanowiący poetycką refleksję nad Psalmem 137,
zwanym *Nad wodami Babilonu*, odnosi się do wydarzeń z V wieku p.n.e.,
gdy Babilonia – zburzywszy uprzednio Świątynię – deportowała znaczną
liczbę Izraelitów z Ziemi Świętej, co dało początek trwającemu około 50
lat wygnaniu²⁸. Zwycięstwo Babilonii nad narodem wybranym to krytycz-
ny moment w historii Starego Testamentu. Lud Boży przestał istnieć jako
podmiot polityczny, co stanowiło niełatwą próbę wiary dla narodu prze-
konanego o specjalnej opiece Bożej. Zważywszy na fakt, że w pismach he-
brajskich życie osiadłe tak ściśle łączy się z błogosławieństwem, że staje się
niemal jego synonimem, wygnanie z Ziemi Obiecanej wydaje się zakładać
karę, utratę błogosławieństwa, utratę raj. Ponadto, centrum starotesta-
mentalnego świata – święte miasto Jeruzalem wraz ze swoją imponującą
świątynią – było potężnym znakiem obecności Boga pośród ludu wybrane-
go. Wygnanie zdawało się więc oznaczać nie tylko utratę domu, ale również
oddalenie od Boga, może nawet Jego utratę, będącego źródłem tożsamości
Izraelitów – co w konsekwencji oznaczało wyobcowanie z siebie samych²⁹.

²⁷ T. Merton, *Chleb na pustyni*, s. 101.

²⁸ Rys historyczny podają za: Brat John z Taizé, *Pielgrzymować z Bogiem. Wprowadzenie do Starego Testamentu*, tłum. D. Kuchta, Poznań 1995.

²⁹ Intrygujący jest ten ścisły związek ziemi, domu i Boga. Ich utożsamienie widoczne jest w fakcie, że utrata jednej z tych rzeczywistości pociąga za sobą utratę dwóch pozostałych. Nie sposób *osiedlić* się na obczyźnie – zanim nowy teren stanie się domem, należy go spenetrować, oswoić, wpisać w krąg swojskości. I choć zdarza nam się trak-
tować Boga w podobnych kategoriach, jako związanego z konkretnym i zawsze „swojskim” miejscem – trochę na

Przebywając w Babilonie, bezczeszczonym pogańskim kultem, wygnańcy nie mogli godnie wielbić Świętego Izraela: „Jakże możemy śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie?”³⁰ – pyta psalmista.

Wiersz Mertona stawia dylemat wygnańców jeszcze ostrzej poprzez użycie słowa nacechowanego ogromnym potencjałem dramatycznym w amerykańskim kontekście kulturowym: wrogie imperium „złinczowało naszą pieśń”³¹, lamentuje podmiot liryczny. Obraz krwawej tortury utożsamia obce państwo z oprawcą i barbarzyńską siłą. Każde okrucieństwo jest ciosem zadany ideą ładu i porządku, lecz okrucieństwo popełnione na utworze muzycznym, którego kwintesencją jest harmonijne współistnienie poszczególnych części, zakłada ruch od zasady miary i proporcji w kierunku chaosu i rozkładu. Ten ruch współbrzmi z całą metaforą wiersza. Wrogie państwo prawdopodobnie toczy wojnę z krajem ościennym („mosiężne pociski wstrząsają murami”). W hałaśliwym zamęcie, pośród powszechnej korupcji, alkoholowego upojenia i obżarstwa, frenetycznie dobija się targów i wznosi posąжки wciąż nowym, okrutnym bóstwom. Wspólnym mianownikiem powyższych obrazów jest koncepcja nadmiaru i zapamiętania. Atmosfera okrutnego karnawału czyni wrogie miasto groteskowym; jego dobrobyt zainfekowany jest zepsuciem. Narrator wiersza podnosi skargę: „Dzieci Boże zginęły, O Babilonie, / od twojej dzikiej algebry”. Słowo algebra wywodzi się z arabskiego *al-dżabr* oznaczającego zjednoczenie części, nastawianie (np. złamanych kości); jako dział matematyki algebra zajmuje się relacjami zachodzącymi między liczbami. W „dzikiej algebrze” Babilonu relacje oszalały; te zniekształcone proporcje powodują, że porządek roztapia się w bezmiarze chaosu. Podczas lektury wiersza Mertona „ogniste miasto”, będące miejscem akcji, stopniowo staje się synonimem wieży Babel, owego symbolicznego miejsca podziału i pomieszania, którego krajobraz miał zdominować moralitet Mertona z 1957 roku. Taka jest zatem złożona symbolika wrogiego terytorium, które „złinczowało”

wzór pogańskich bożków – nie wolno nam zapominać, że Bóg Izraela jest zasadniczo Bogiem-Pielgrzymem, który nieustannie wzywa do wyjścia z zakłętego kręgu swojskości i którego żadne miejsce nie zdoła *po-mieścić*, nie wyłączając świątyni jerozolimskiej. Mamy tu do czynienia z bardziej subtelnym, niedosłownym związkiem między Bogiem, ziemią i domem: ziemia święta jest zapowiedzią tego, co ma nadejść, jest typem nowotestamentalnego Królestwa i tylko w tym duchowym znaczeniu Bóg może w niej „mieszkać”.

³⁰ Ps 137, 4. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1990. Wszystkie cytaty z Biblii za tym przekładem.

³¹ Wszystkie fragmenty wiersza *The Captives – A Psalm* pochodzą z: T. Merton, *Collected Poems*, s. 211–212.

pieśń wygnańców; tak wygląda duchowy krajobraz obcej ziemi, *terra aliena*, przywołany na wstępie wiersza przez motto zaczerpnięte z łacińskiej wersji Psalmu 137³².

Jednakże zamiarem Mertona nie było ukazanie rozpaczliwego położenia określonej grupy ludzi w określonym czasie historycznym. Tytułowi „jeńcy” odzwierciedlają egzystencjalne położenie wszystkich bez wyjątku ludzi. Uwypukleniu tego faktu służy na przykład pozorna niekonsekwencja dziejowa w tekście, polegająca na stosowaniu wymiennie nazw dwóch, pochodzących z różnych epok historycznych ciemnych narodu izraelskiego: Babilonu i Asyrii, co wzmacnia uniwersalną wymowę utworu. W swoim najszerszym kontekście pojęcie *terra aliena* – krajobraz wyobcowania człowieka z podstawy jego egzystencji – stanowi centralny punkt myśli egzystencjalistycznej. Obrazy poetyckie, egzystencjalistyczne w swej proveniencji, najczęściej używane do opisu tej kondycji – takie jak wygnanie, niewola, więzienie, ciemność itp. – zakładają jakiś brak, nieobecność (wolności, światła), pewien niedostatek, nad którym nie mamy władzy i który – jak ujął to Gabriel Marcel – wyraża niemożność „osiągnięcia pewnego przeżycia pełni”³³.

Ukazując ogólną kondycję człowieka w kategoriach niewoli, ze względu na różnorakie uzależnienia, które musimy w życiu znosić, Merton nie uważa tego faktu za powód do rozpacz. Z pewnością przyznałby rację Marcelowi, który twierdzi, że „im mniej odczuwamy życie jako niewolę, tym mniej dusza jest wrażliwa na blask owego zamglonego tajemniczego światła, które [...] płonie w samym ognisku nadziei”³⁴. Jeńcom z wiersza Mertona wydaje się, że utknęli w jakiejś ślepej uliczce: „Dni, dni, są jak podróż / od ściany do ściany”³⁵, gdy nagle, na tle beznadziejnej szarości, pojawia się jakaś barwna plama: to otwiera się perspektywa na zupełnie nową rzeczywistość: „Tam oto motyle rodzą się, by tańczyć”³⁶. Oto nieoczekiwany obrót wydarzeń dla zdesperowanego wygnańca na wrogim pustkowiu! Ta poetycka wizja piękna stanowi punkt zwrotny; w tym miejscu wiersza lamentacja przechodzi w pieśń dziękczynienia. Obietnica, która wydawała

³² „Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?”. T. Merton, *Collected Poems*, s. 211. W numeracji Wulgaty jest to Psalm 136.

³³ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 25–26.

³⁴ Tamże, s. 38.

³⁵ T. Merton, *Collected Poems*, s. 212.

³⁶ Tamże.

się na zawsze utracona, powraca, choćby tylko przez chwilę, w kontemplacyjnej wizji: „O Syjonie, miasto wizji”³⁷, zachwyca się podmiot liryczny, sugerując, że kontemplacja jest być może jedyną drogą powrotu do utraczonej duchowej ojczyzny. Przejście od kolektywnego „my” do pierwszej osoby liczby pojedynczej – narrator mówi teraz w swoim osobistym imieniu, używając zaimka „ja” – sugeruje, że przemiana rzeczywistości nie zachodzi automatycznie, ale jest uzależniona od heroicznej, „ciemnej” wiary anonimowej osoby, która, jak Abraham, wierzy w obietnicę pomimo pozornej niemożności jej spełnienia, wbrew świadectwu zmysłów i odmawia poddania się rozpaczcy nawet w najbardziej tragicznej sytuacji. Ten heroiczny narrator wpisuje się doskonale w cały szereg innych „marginalnych osób” z pism Mertona: mnichów, pustelników, świętych (później mieli dołączyć do nich także artyści), którzy, odrzucając antywartości świata przeciwstawiającego się Bogu, pragną czuć na pograniczu tegoż świata i poprzez odnawianie w sobie obrazu i podobieństwa do Stwórcy, nadawać światu kształt nowego stworzenia. Merton długo terminował u takich pustelników-gigantów życia duchowego, jak św. Jan Chrzciciel, prorok Eliasz czy święty Paweł Eremita, ucząc się od nich mądrości pustyni i egzystencjalnej wolności³⁸. Podobnie jak oni i Merton udał się na pustynię po klucze do swojego wyzwolenia³⁹.

Wyzwolenie, którego szukał, dotyczy dwóch, ściśle ze sobą związanych rzeczywistości: wolności od fałszywego „ja” i od fałszywego obrazu Boga, który jest zawsze większy niż wszystko, co można o nim pomyśleć. To zatem jest ów „większy dar” wygnania: ciemna noc wiary, wiara apofatyczna, w której poznajemy prawdziwego Boga i smakujemy Obietnicy ponad wszelkie ludzkie wyobrażenia. Czystość serca odzyskana na drodze samoogółocenia jest powrotem do raj, do prawdziwego początku adamicznej jedności z Bogiem; jest powrotem wygnańców na górę Syjon. W kontemplacyjnym zjednoczeniu z obiektywną, transcendentalną rzeczywistością świat widzialny jawi się wypełniony Obecnością, czy, jak ujął

³⁷ T. Merton, *Collected Poems*, s. 212.

³⁸ *Wolność jako doświadczenie* to tytuł wiersza Mertona z 1947 roku. W ostatnim dziesięcioleciu swojego życia Merton opublikował tłumaczenie anegdot i opowieści z życia ojców pustyni, których często czytał i niezwykle cenil (T. Merton, *Mądrość pustyni*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2007).

³⁹ W wierszu o Janie Chrzcicielu Merton pisze: „I went into the desert to receive / the keys of my deliverance”. T. Merton, *Collected Poems*, s. 125.

to kiedyś Merton, „Prawdą przemieniającą noc ciała”⁴⁰. Rzecz jasna, taka przemieniona wizja rzeczywistości jest ciężko wypracowanym zwycięstwem. Autor *Jeńców* wiedział, jak często lud wybrany miał tracić nadzieję i pograżać się w rozpacz; wiedział z własnego doświadczenia, jak często kontemplatyk osuwa się na skraj wątpienia; lecz to, co naprawdę się liczy, to właśnie moment czystej wizji dający przedsmak ostatecznego wyzwolenia. Do tego czasu w naszej ziemskiej pielgrzymce, jak kiedyś nasi biblijni antenaci, żywimy się nadzieją – ową profetyczną świadomością, „pamięcią przyszłości”, którą nieustannie podsycają świadkowie Niebiańskiego Miasta, gdzie – jak pisze Merton w wierszu *Heavenly City* [*Niebiańskie Miasto*] – okrutna algebra wojny została już unicestwiona⁴¹. I podobnie jak nadzieja nieoczekiwanie rozsadza czas i uwalnia motyle z martwych już ciał, wyswobodzenie z niewoli, które położy kres wygnaniu człowieka, zaskoczy nas absolutną transfiguracją wszelkich ludzkich przewidywań. Wyzwolenie, jak pisał Gabriel Marcel, „nie jest nigdy zwyczajnym powrotem do *status quo*, zwyczajnym stawaniem się na powrót; jest ono i tym stawaniem się, i czymś więcej, a nawet jego przeciwieństwem: niesłychanym wzniesieniem się, przemienieniem”⁴². U Mertona, nawet w najbardziej apokaliptycznych wierszach, ostatnie słowo należy do nadziei, a wszelka niegodziwość ginie „w grozie nieoczekiwanej kontemplacji”⁴³.

Po zagładzie Hiroszimy i Nagasaki, u progu ery atomu i zimnowojennego wyścigu zbrojeń, Armagedon zdawał się tylko kwestią czasu. Pod datą 10 października 1948 Merton notuje w swoim dzienniku: „Prędzej czy później świat musi spłonąć”⁴⁴, ale ta pewność nie przeszkadza mu w odczytywaniu znaków nadziei, łagodzących owo apokaliptyczne przesłanie. Zadaniem poezji, która usiłuje „uchwycić rzeczywistość w chwili najbardziej brzemiennej oczekiwaniem, w jej napiętym wychylaniu się ku temu, co nowe”⁴⁵ – jak pisał Merton w eseju *Przesłanie do poetów* – jest dawać

⁴⁰ „The Truth that transubstantiates the body’s night”. T. Merton, *After the Night Office – Gethsemani Abbey* [*Po nocnym oficjum – Opactwo Gethsemani*], [w:] *Collected Poems*, s. 109.

⁴¹ „...the cruel algebra of war / is now no more”. T. Merton, *Collected Poems*, s. 148.

⁴² G. Marcel, *Homo viator*, s. 94.

⁴³ Wers „in the terrors of a sudden contemplation” pochodzi z poematu *Figures for an Apocalypse*, część VI, *In the Ruins of New York*. T. Merton, *Collected Poems*, s. 144.

⁴⁴ T. Merton, *Znak Jonasza*, tłum. K. Poborska, Kraków 1962, s. 114.

⁴⁵ *Message to Poets*, [w:] T. Merton, *Literary Essays*, s. 373. [Por. T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, s. 169: „Uchwycić rzeczywistość w momencie, gdy osiąga ona najwyższy stopień swych oczekiwań i napięcia, związanego z tym, co nowe”.]

świadcstwo wyłaniającej się rzeczywistości w jej wysiłku zaistnienia. Innymi słowy, poezja, świadcząc o tym, co się wyłania, ma potencjał profetyczny. Autor *Figures for an Apocalypse* utrzymuje, że powołaniem poetów jest nie rozpacz a nadzieja, są bowiem powołani do zbierania „wielu nowych owoców, zdolnych nasycić głód świata”, a tym samym „ukoić gniew i szaleństwo człowieka”⁴⁶. Podczas gdy niebezpieczeństwa i zagrożenia, jakie niesie przyszłość, widać gołym okiem, Merton dostrzegał załączki „odkupienia przyszłości” w każdej sytuacji, w której człowiek angażuje się w autentyczny dialog ponad podziałami rasowymi czy ideologicznymi; w każdym geście solidarności z rodziną ludzką, a w szczególności z ubogimi i potrzebującymi; w spontanicznych odruchach dobroci serca i miłości; w niewinności dziecka; w pokojowych aktach sprzeciwu wobec przemocy; w każdym ludzkim wysiłku wyjścia poza ciasny krąg egoizmu. Zawartym w tych załączkach „niezwykłym możliwościom” miała profetycznie przyświadczać poezja.

Przekleństwo i dar języka – Słowo ponad wszelkie słowa

Inaczej niż w przypadku zbiorów poetyckich z lat 40., *The Strange Islands* [*Obce wyspy*] (1957) nie tworzy zwartej całości, lecz rozpada się na trzy części, trzy pozornie wyobcowane wyspy, między którymi istnieje jednak obieg sensu poprzez świadectwo, jakie wszystkie trzy składają wypowiedzi charakterowi nowoczesnej świadomości, i poprzez wysiłek, by tę kondycję przekroczyć. Pojawienie się *The Strange Islands* w sposób oczywisty oznajmia zmianę poetyki Mertona. Miejsce rozbudowanej, niemal barokowej metafory zajmuje odwrócone, „płaskie” postrzeganie rzeczywistości ogołoconej z wymiaru duchowego, które w oczywisty sposób uniemożliwia wznoszący się ruch metafory charakterystyczny dla wcześniejszej twórczości poety⁴⁷. W takich wierszach jak otwierający tom *How to Enter a Big City* (*Jak wejść do dużego miasta*) język medytacyjno-dyskursywny wyparty zostaje przez lakoniczne, półprzejrzyste sformułowania, a krajobraz ewokowany jest za pomocą gwałtownych pociągnięć pędzla i wylizanki pozornie niepowiązanych ze sobą elementów. To próbka stylu „nowego” Mertona, który woli słuchać, obserwować i pozwalać wypowiadać się światu. Dłu-

⁴⁶ Tamże, s. 373. [Por. T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, s. 170: „Ludzką złość i urazy”.]

⁴⁷ Wczesną poetykę Mertona szczegółowo omawia Waław Grzybowski w książce *Spirituality and Metaphor: The Poetics and Poetry of Thomas Merton*, Opole 2006.

gi okres spędzony w ciszy na kontemplacyjnym badaniu siebie umożliwił poecie świeże spojrzenie na przyczyny niepowodzeń tak w swoim życiu zakonnym, jak i poetyckim. W wierszu zamykającym część pierwszą *The Strange Islands*, prorok Elias, *porte-parole* Mertona, tłumaczy: „Byłem człowiekiem, któremu brak ciszy, / człowiekiem niecierpliwym, który zadawał / zbyt wiele pytań”⁴⁸. Przebywając na wygnaniu, biblijny prorok – jak również poeta-autor wiersza – uczy się mądrości od niemych kamieni, cierpliwie oczekujących spełnienia obietnicy duchowej odnowy tej ziemi jałowej, w którą zamieniła się ojczyzna człowieka. Księga Królewska przedstawia proroka Eliasza jako człowieka rozpalonego żarliwością o chwałę Pana (1 Krl 19,10). Ale żarliwa obrona Boga – który, jak ujmuje to narrator wiersza Mertona, „nie potrzebuje obrony”⁴⁹ – zbyt często kończy się szerzeniem ewangelii strachu i zniszczenia, a co za tym idzie, wystawianiem fałszywego świadectwa Bogu, który na zawsze pozostaje poza wszelkim ujęciem konceptualnym, niedostępny ludzkim pojęciom dobra i zła (stąd, w optyce wiersza, obrona Boga nie różni się zasadniczo od obwiniania go) i który zawsze dotrzymuje obietnic, niezależnie od pozorów niemożliwości ich spełnienia (suchy potok napełnia się w końcu wodą).

W pewnym sensie wierszowany moralitet *The Tower of Babel*, zajmujący drugą część zbioru, rozbija ciągłość całości. Równocześnie jednak, będąc sumą kontemplacyjnych i poetyckich intuicji autora, stanowi zarówno kontynuację części pierwszej, jak i przedmowę do części trzeciej. Już bowiem *Sports without Blood – A Letter to Dylan Thomas (Bezkrwawe sporty – list do Dylana Thomasa)* z pierwszej części wprowadza metaforę odwrócenia, która stanie się zasadą organizacyjną *Wieży Babel*. *Sports...* ukazuje odwrócony obraz rzeczywistości odbity w rzece. Ten lustrzany świat stanowi grę kłamstw i pozorów, przedstawia kompas rzeczywistości duchowej, podstawią to, co pozorne (nieprawdę odbitego obrazu) w miejsce tego, co prawdziwe. I chociaż, uchwyciwszy tę regułę inwersji, moglibyśmy nadal wyczytywać z obrazu prawdę, której odbicie wciąż przyświadcza, zadanie to staje się niemożliwe z chwilą, gdy lustro rzeki rozmącone zostaje przez wiosła kajakarzy. Obraz ulega rozbiciu, tafla lustra rzeczywistości rozpada się na drobne odłamki i miriady „zagadek” („riddles”)⁵⁰. Moralitet *Wieża*

⁴⁸ T. Merton, *Elias – Variations on a Theme*, [w:] *Collected Poems*, s. 243.

⁴⁹ “Who does not need to be defended”, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 243.

⁵⁰ T. Merton, *Collected Poems*, s. 236.

Babel powtarza tę metaforę, ale z pewną istotną różnicą: etap destrukcji zostaje przewyciężony przez ostateczne odnowienie oryginalnego obrazu „w nadciągającej ciszy”⁵¹.

Metafora odwróconego odbicia sprowadzonego do fragmentarycznych puzzli tłumaczy paradoks miejskiego krajobrazu wiersza *How to Enter a Big City*. Będąc odwróconym obrazem Miasta Boga – owego oryginalnego wzorca istniejącego w umyśle Stwórcy – miasto Babilon, po utracie kontaktu ze Źródłem Rzeczywistości, staje się archetypem każdego „nierzeczywistego miasta”⁵². Nieprzypadkowo w moralitecie Mertona Kłamstwo usurpuje sobie miejsce Boga, twierdząc: „Miasto wasze zostało stworzone na mój obraz i podobieństwo”⁵³, a człowiek, zakuty w łańcuchy, choć w zamiśle Boga syn i dziedzic, niewolniczą pracą służy samozwańczemu antybogowi. Tam gdzie strach, nie miłość, stanowi duchową zasadę organizującą rzeczywistość, gdzie pożądana jest wojna, nie pokój, tam niewola przyjmuje pozory wolności, kłamstwo zajmuje miejsce prawdy, kolektywizm masowego ruchu wypiera pierwotną harmonię opartą na jedności. Budowniczy wieży, stając się bezwolnymi kukiełkami w rękach Przywódcy i bezwarunkowo spełniając wszystkie jego nakazy, zostają zwolnieni z moralnej odpowiedzialności i mogą z czystym sumieniem popełnić każde okrucieństwo, zupełnie jak Adolf Eichmann, ów wzorzec nowoczesnego Urzędnika Państwowego, którego wspomnienie nie dawało Mertonowi spokoju⁵⁴. W zamiśle Mertona budowa wieży miała stanowić przypowieść o anty-Stworzeniu. Przywódca, na wzór Boga z Księgi Rodzaju, również przechadza się po ogrodzie i śpiewa swoją pieśń, ale przechadza się między drzewami, na których wkrótce mają zawisnąć głowy „naszych wspólnych wrogów”⁵⁵ – co odwraca moralny porządek biblijnej opowieści, porządek oparty na fundamencie miłości i więzi jedności między Stwórcą i stworze-

⁵¹ Tamże, s. 268.

⁵² T.S. Eliot, poeta wysoko ceniony i często przez Mertona czytany, używa motywu „nierzeczywistego miasta” („unreal city”) w poemacie *Ziemia jałowa*. Eliotowski echa znajdujemy często we wczesnej twórczości Mertona.

⁵³ T. Merton, *Collected Poems*, s. 260.

⁵⁴ Merton kilkakrotnie poruszał temat Eichmanna, w szczególności poświęcił mu następujące teksty: *Nabożna medytacja pamięci Adolfa Eichmanna*, [w:] T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, s. 57–61 (*A Devout Meditation in Memory of Adolf Eichmann*, [w:] *Raids on the Unspeakable*, New York, New Directions, 1964, s. 45–49); fragment tekstu w *Zapiskach współwinnego widza* (tłum. Z. Ławrynowicz i M. Maciołek, Poznań 1994, s. 406–408 (*Conjectures of a Guilty Bystander*, 1965, s. 285–290); wiersz *Epitaph for a Public Servant (Epitafium dla Urzędnika)* [pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Ramparts” w 1966], [w:] *Collected Poems*, s. 703–712.

⁵⁵ T. Merton, *Collected Poems*, s. 252.

niem. Podczas gdy Bóg stwarza świat, kontemplantując wszystkie byty w *Logosie*, Słowie, które istniało *in principio*, a powołałszy wszystko do życia z miłości, widzi, że wszelkie stworzenie jest dobre (Rodz. 1, 31), słowem-parodią aktu stwórczego, używanym przez Przywódcę, jest strach: „jedynе słowo, które uderza w serce stworzenia i obraca je w pierwotną nicość”⁵⁶. Pełnia rzeczywistości istniejąca na początku zostaje więc kłamliwie przedstawiona jako nicość, nieistnienie, nierzeczywistość.

Lata 60. miały przynieść konsolidację poglądów, o jakich metaforycznie traktuje *Wieża Babel*. W 1961 roku ukazuje się książka *Nowy człowiek*. Merton dotyka w niej najgłębszych przyczyn alienacji człowieka nowoczesnego, który, oderwany od prawdziwego centrum swojej egzystencji (łac. *ex-sistere* oznacza wykraczanie poza siebie; etymologicznie rzecz biorąc, centrum egzystencji znajduje się więc poza i ponad człowiekiem), wziął kurs na siebie samego, stając się „solipsystycznym bąblem”⁵⁷ niezdolnym porozumieć się z innymi odizolowanymi, zamkniętymi w sobie światami⁵⁸. Odejście od egzystencjalnej rzeczywistości komunii z całym stworzeniem w Stwórcy ku nierzeczywistości alienacji jest źródłem załamania komunikacji międzyludzkiej i początkiem projektu samogloryfikacji człowieka poprzez konstrukcję prototypu ziemskiego miasta, antytypu miasta niebiańskiego. W tej samej książce Merton ukazuje akt nadania imion wszelkim bytom przez biblijnego Adama jako drugi akt stworzenia. W ogrodzie Eden archetypiczny człowiek miał spojrzeć na wszelkie stworzenia, „widzieć je, rozpoznawać”⁵⁹ i w ten sposób wydobyć z każdego z nich pojęciową esencję. Ta pojęciowa esencja miała ofiarować każdemu stworzeniu dające się wyrazić słowami istnienie w umyśle ludzkim (czyli imię). W chwili, gdy załamała się pierwotna adekwatność między rzeczywistością w umyśle Boga i ludzką myślą o niej, język utracił zdolność komunikowania tego, co istnieje. Rzeczywistość, pierwotnie odsłaniana poprzez znaki językowe, została przez nie zastąpiona. Słowa stały się naszą *jedyną* rzeczywistością. Rozpoczęła się epoka imperium znaków. W swym poetyckim ujęciu „metafizyki nieobecności” Merton dość trafnie zdefiniował epistemologiczny kryzys późnej nowoczesności.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ T. Merton, *Zen i ptaki żądzę*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988, s. 29.

⁵⁸ T. Merton, *Nowy człowiek*, tłum. P. Ciesielski, Warszawa 1996, s. 71.

⁵⁹ Tamże, s. 56.

W moralitecie Mertona nie imię, lecz numer określa tożsamość człowieka. Wyobcowani z wewnętrznej prawdy o sobie, wiodący anonimowy żywot trybików w maszynierii wielkiej korporacji, współcześni wygnańcy „siedzą i płaczą nad wiecznie zmaconą wodą”⁶⁰ niosącą nierozpoznawalne odbicie ojczyzny. Ale imiona wygnańców, nawet jeśli nigdy nie usłyszane, zostały jednak wypowiedziane. Jak wyjaśnia Prorok: „imię wypowiedziane w sekrecie [przez Pana] daje wam życie”⁶¹. Raz usłyszane, imię to, wyjaśniając najbardziej intymną prawdę o każdym z wygnańców – tę tajemnicę, w której od zawsze już istnieje – wyzwoli ich kiedyś z egzystencjalistycznego wyobcowania. Wiara Mertona w „absolutną wartość” słów, które są „świadkami niezmiennych i wiecznych istot rzeczy”⁶², tłumaczy, dlaczego Przywódca niereczywistego imperium obawia się Języka. „Słowa”, jak mówi Kapitan, „sprzymierzyły się ze znaczeniem, z porządkiem, nawet z ciszą”⁶³. Skoro słowa nie mogą nie świadczyć o „tym, co jest”, są potencjalnymi zdrajcami w naturalnym porządku świata, jako że nawet najbardziej absurdalne, najbardziej opróżnione z treści słowo wciąż zawiera ślad metafizycznej obecności. Cisza nie na próżno napawa Przywódcę lękiem; w niej dokonuje się rozeznanie rzeczywistości i oddzielenie jej od złudzenia. W ciszy można łatwo obnażyć niereczywistość argumentu Drugiego Filozofa („nic nie ma prawdziwego bytu, pozór jest istnieniem”⁶⁴), sofizmat Profesora sprowadzający historię do zbioru rywalizujących ze sobą narracji bez obiektywnej istoty⁶⁵, a nade wszystko roszczenie Fałszu do bycia Prawdą⁶⁶. Hałas, nieumiejętność zatrzymania się choć na chwilę, przymus nieustannego przemieszczania się bez konkretnego celu rozprasza człowieka, odciągają jego uwagę od prawdy mieszkającej w jego wnętrzu i we wnętrzu wszystkich rzeczy, pogrążając go w coraz bardziej odrealnionym świecie, aż w końcu człowiek nie tylko traci siebie, ale nawet nie pragnie już się odnaleźć. Od ojców Kościoła Merton przyswoił sobie wagę cnót duchowego rozeznania i oderwania od wszelkich przywiązań dla uniknięcia pułapek iluzji. Sercem greckiej teologii patrystycznej była

⁶⁰ T. Merton, *Collected Poems*, s. 264.

⁶¹ Tamże, s. 265.

⁶² T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 60.

⁶³ T. Merton, *Collected Poems*, s. 255.

⁶⁴ T. Merton, *Collected Poems*, s. 258.

⁶⁵ Tamże, s. 256.

⁶⁶ Tamże, s. 259.

koncepcja boskiego obrazu odcisniętego na stworzeniu, a zniekształconego Upadkiem. Ojcowie wierzyli jednak, że obraz ten można odnowić poprzez odzyskanie czystości serca, która zakłada wyrzucenie się z samego siebie i odnalezienie w Bogu swojego prawdziwego ja. Budowniczy wieży Babel, będąc zniekształconymi obrazami Stwórcy, rzutują swą ontologiczną skazę na karykaturę stworzenia. W egemplaryzmie św. Bonawentury, który w dużym stopniu kształtował myśl teologiczną Mertona, Chrystusowi przysługuje status Obrazu, wyrażonego Podobieństwem do Ojca i najwyższego wzorca wszelkich stworzeń, dającego początek wszystkiemu, co poznawalne. Jako wyrażone Podobieństwo, Chrystus zawiera w sobie zasadę bycia i zasadę poznania; dla niego być (*ratio essendi*) znaczy poznać (*ratio cognoscendi*). Ale Obraz jest również Słowem wyrażającym Podobieństwo, wypowiadającym całą wiedzę, mądrość i prawdę Ojca; jest Bożą Mądrością i Prawdą, która zakłada Jedność. Moralitet Mertona kończy się sceną, w której „jedno Słowo wypowiedziane w ciszy”⁶⁷ obraca wniwecz nierzeczywistość odwróconego miasta. „Wystarczy wspomnieć Tego, Który Jest, aby to, czego On nie zna, przestało być znane”⁶⁸, wyjaśnia Rafael. Chrystus-Słowo, *Verbum* istniejące *in principio*, objawia niezmienną i odwieczną Prawdę. Nie przypadkiem zbiór poetycki rozpoczynający się obrazami podziału i zamieszania (*How to Enter a Big City*) kończy się intuicją obecności „Bliskiego Nieznajomego”, naszego najjaśniejszego Światła, które jest Jednością⁶⁹. Merton-poeta przyswaja sobie w *The Strange Islands* lekcję dobrze znaną Mertonowi-kontemplatykowi – najwyższym wyrazem komunii jest pozawerbalna i pozazmysłowa komunikacja. Wyostrzona wrażliwość autora na nieocenioną wartość ciszy dla intuicyjnego poznania rzeczywistości skutkuje coraz większym ciężeniem ku poezji ascetycznej i bezosobowej, posługującej się krótszym wersem i „nagim” językiem, coraz mniej uzależnionej od wyrafinowanej wizualizacji. Słowa „słuchaj” i „ucisz się” uzyskują teraz status uprzywilejowany, a ekstatyczna celebrowanie piękna przyrody ustępuje statycznej ikoniczności wierszy takich jak *Landscape [Krajobraz]*.

⁶⁷ Tamże, s. 271.

⁶⁸ Tamże, s. 272.

⁶⁹ T. Merton, *Obcy*, tłum. T. Sławek, [w:] T. Merton, *Wybór wierszy*, s. 9–10. Ostatni wers oryginału, „Our cleanest Light is One!” (T. Merton, *Collected Poems*, s. 290), w przekładzie Sławka brzmi: „Nasze najjaśniejsze Światło. On”.

Ku chwale Boga Hioba – w stronę perspektywy mądrościowej

Wbrew przeczcui, że „może najpilniejszym i najistotniejszym wyrzeczeniem będzie wyrzeczenie się wszelkich pytań”⁷⁰, Merton mnoży pytania, wchodząc w coraz głębszą solidarność z targanym konfliktami światem. Bo choć powołanie mnicha zakłada jego status „banity” i „obcego”, to życie na marginesie zorganizowanego społeczeństwa, będąc samo w sobie krytyką „świata”, nie może polegać na kultywowaniu postawy „innościowości” czy „duchowości uników”, co mnich z Gethsemani uświadamia sobie coraz wyraźniej z końcem lat 50. W najtragiczniejszej z epok dyskretny protest monastyczny wydaje się nie tylko przeżytkiem, ale wręcz luksusem. Antynomia zdawała się również postawa „niewinnego” widza. Wobec globalizacji zimnowojennego konfliktu i widma nadciągającej zagłady nuklearnej, w obliczu brutalizacji amerykańskiej wojny w Wietnamie czy zamieszek rasowych w kraju i za granicą, przyglądanie się z boku rozwojowi wydarzeń było niemoralne, bo zakładało stawianie się ponad uwikłaniami winy zbiorowej. Jako mnich powołany do komunii z całą ludzkością, aż po zatracenie siebie, autor *Zapisków współwinnego widza*, podobnie jak Starzec Zosima z powieści Dostojewskiego, uważał, że jedyną odpowiedzią na duchowy zamęt historii jest przyjęcie całej odpowiedzialności i całej winy na siebie. Nic dziwnego, że w tych okolicznościach z całego starotestamentalnego kanonu to właśnie protoegzystencjalistyczna Księga Hioba zdawała się najbardziej współczesna i że to właśnie Hiob wydał się Mertonowi wzorem dla przebudzonego chrześcijanina. Rozdział otwierający *Nowego człowieka* ukazuje życie ludzkie jako *agonię*, walkę na śmierć i życie rozgrywającą się między bytem a nicością, często „nad przepaścią bezbrzeżnej rozpacz”⁷¹. „Pytania, na które istnieją odpowiedzi – kontynuuje autor – wydają się w tym momencie okrutną zabawą bezradnego umysłu. Samo istnienie staje się kwestią absurdalną, jak w koan Zen; szukanie odpowiedzi na takie pytanie musi skończyć się niepowodzeniem”⁷². W tym samym roku 1961 ogłasza w liście do Czesława Miłosza, również targanego sprzecznymi emocjami, niezłomną intencję odrzucenia dystansu i pokoju umysłu, jakie rzekomo

⁷⁰ T. Merton, *Znak Jonasza*, s. 327.

⁷¹ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 5.

⁷² Tamże, s. 5-6.

przystoją „zawodowemu” mnichowi, by raczej nadal spalać się w wyniszczającej walce wewnętrznej i „mnożyć protesty dla chwały Boga Hioba”⁷³.

Te protesty i pytania, z których marzący o życiu pustelnicznym Merton nie mógł zrezygnować, pytania wykraczające poza kojące odpowiedzi i pobożne racjonalizacje niewinnego widza, tylko pozornie kłóciły się z poszukiwaniem samotności i ciszy. Stanowiąc paradoksalne momenty parrhesii (*parrhesia*), czyli wolnej, niczym nieskrępowanej wypowiedzi charakterystycznej dla rajskiej komunikacji między człowiekiem a Bogiem, umocniły pragnienie wsłuchiwania się w „szmer łagodnego powiewu” (1 Krl 19,12) tak często zagłuszany światowym gwarem. Ojcowie Kościoła uważali, że parrhesia może zostać odzyskana w sytuacji, gdy sprowokowany przez nieodgadnioną tajemnicę Boga wierzący odważa się odpowiedzieć Stwórcy, odzyskując w ten sposób pozbawioną bojaźni otwartość wobec Niego i dowodząc swojej duchowej dojrzałości (zob. Hiob, 38-41). I choć dręczące Mertona pytania miały nadal pozostać bez odpowiedzi, to niewątpliwie przygotowały grunt pod epifanię, jaka miała go zaskoczyć na Polonnarowie podczas kontemplacji uśmiechów olbrzymich buddyjskich posągów. Zrozumiał wówczas, że „wszystkie problemy są rozwiązane i wszystko jest jasne, po prostu dlatego, że to, co ma znaczenie, jest jasne”⁷⁴.

Merton dostrzega w pokoju monastycznym zaprzeczenie kwietyzmu, a jedyną ucieczką od świata godną mnicha wydaje mu się „ucieczka od zerwanej jedności i separacji, do jedności i pokoju w miłości innych ludzi”⁷⁵. Dzieło pojednania i uzdrawianie ran podziału musi się zacząć od niego samego. Wierny tej intuicji, zamierza zostać katolikiem w pełnym tego słowa znaczeniu: człowiekiem, który dostrzega i doświadcza jedności w wielości, który – zgodnie ze słowami świętego Pawła, staje się „wszystkim dla wszystkich”. W licznych studiowanych przez siebie tradycjach duchowych Merton zdaje się dostrzegać przebłyśki jednej, odwiecznej prawdy: dostrzega istnienie pokrewieństwa między pojęciem *sunyata* (pustka) w buddyzmie zen i chrześcijańską koncepcją ogołocenia (*kenosis*); *Grund* Mistra Eckharta przypomina zenistyczny grunt, czy wewnętrzne jądro, a jego „iskra” duszy stanowi analogię do sufickiej koncepcji *sirr*; w *apoptegmatach*, czyli opowieściach ojców pustyni, odnajduje duchowe echo *mondo*

⁷³ T. Merton, C. Miłosz, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, red. J. Illg, Kraków 1991, s. 109.

⁷⁴ T. Merton, *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2007, s. 215.

⁷⁵ T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji*, tłum. L. Zielińska, Bydgoszcz 1999, s. 87.

mistrzów zen a w zenistycznych *koanach* – paradoksów Heraklita; zarówno *tao* Chuang Tzu, chińskiego mędrca z III w. p.n.e., jak heraklitejskie *logos*, zdają się wskazywać na Słowo z Ewangelii Janowej. Nawet w nicości Sartre’a (*néant*) Merton tropi zbieżności z ciemną nocą duszy świętego Jana od Krzyża, a w marksistowskiej analizie alienacji odsłania teologiczny styl myślenia autora. Chłonie też tradycję mądrościową chrześcijańskiego Wschodu, zachwyca się niewinnością duchowości sekty szejkersów⁷⁶ i zawiera długo odkładany pokój z protestantyzmem. W liście do rabiego A. J. Heschela zdradza swoje „ukryte ambicje, by pod katolicką skórą być prawdziwym żydem”⁷⁷. W kwestiach polityczno-społecznych ten „kontemplatyk w świecie czynu” udziela poparcia inicjatywom *non-violence* różnych ugrupowań pokojowych, utożsamia się ze społecznościami zmarginalizowanymi (Wietnamczycy, Afroamerykanie i rdzenni Amerykanie), mówi bez ogródek o oświeconym dwudziestowiecznym barbarzyńcy⁷⁸ i ubolewa nad barbarzyństwem „chrześcijańskich” kolonizatorów, którym nie udało się spotkać Chrystusa w rasowym i kulturowym „innym”. Niewierzący, zażenowani chrześcijanie, jak również chrześcijanie „na wspak” (do których zalicza Rimbauda) wzbudzają jego szacunek. W tym czasie Merton – poeta i autor tekstów z dziedziny duchowości ewoluuje w stronę swojego kolejnego *emploi*, stając się krytykiem kultury spełniającym się poprzez zaangażowane, pisane z pasją recenzje książek. Całym swoim życiem udowadnia prawdę wypowiedzianą przez siebie w *Nowym człowieku*, że „mistrz jest o wiele bardziej egzystencjalnie wrażliwy niż filozof”⁷⁹.

Wszystkie te nowo rozbudzone zainteresowania i lektury oraz gorączkowa korespondencja, jaką Merton prowadził z ludźmi o najróżnorodniejszym profilu zawodowym, nie mogły nie oddziaływać na jego poezję. Po względnej posusze lat 50. kolejna dekada była czasem żniw. Ukazują się następujące pozycje: *The Original Child Bomb* (1962), *Emblems of a Season of Fury* [*Emblematy sezonu furii*] (1963), *Droga Chuang Tzu* (1965),

⁷⁶ [Protestancka grupa religijna założona w Manchesterze przez Ann Lee w 1772 roku, wyrastająca z tradycji kwakrów; największe skupiska szejkersów znajdowały się w Nowej Anglii, Ohio oraz Kentucky; członkowie grupy żyli w celibacie, zachowywali postawę pacyfistyczną oraz byli znani z nabożeństw, których ważnym elementem był taniec rytualny (przyp. red.).]

⁷⁷ [Cyt. za: Thomas Merton. *Życie w listach*, s. 385].

⁷⁸ *Letter to Pablo Antonio Cuadra Concerning Giants* [*List do Pablo Antonio Cuadry w kwestii gigantów*], [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 372.

⁷⁹ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 13.



Bjurko, fot. Thomas Merton (0200)

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

Cables to the Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding [*Telegramy do Asa, lub oklepane liturgie opacznego rozumienia*] (1963). Ponadto, zbiór *Sensation Time at the Home* [*Czas sensacji w domu*] był gotowy do druku w momencie, gdy Merton wyruszył w podróż do Azji, z której miał już nie wrócić; *The Geography of Lograire* [*Geografia Lograire*] miała ukazać się rok później, a kilka nowych wierszy, stanowiących plon poetycki podróży po Azji, czekało na odkrycie w dziennikach. Większość wyżej wymienionych tekstów zawiera odważne eksperymenty poetyckie, łącznie z antywierszem – sygnaturą Mertona z owych czasów – i porusza szeroki zakres tematów świadczących o ekspansywnym, poszukującym umyśle autora. Zgodnie z trafnym określeniem George’a Woodcocka, „samotność [Mertona] była ziarnkiem piasku, w którym widział cały świat”⁸⁰.

Poszukując nowego oglądu rzeczywistości, poeta kontemplacyjny z Gethsemani zdaje sobie sprawę, że Absolutne Widzenie – tak w kontemplacji, jak i w poezji – wymaga wyrzeczenia się jakiejś konkretnej „metody” patrzenia. Lekcja proroka Eliasza znajduje potwierdzenie w nauczaniu mistrzów zen i chińskim taoizmie. To właśnie Chuang Tzu, poeta i filozof chińskiej starożytności, pomógł Mertonowi wypowiedzieć tę mądrość w aforystycznej formie *Drogi Chuang Tzu*, pozycji, która miała się wkrótce znaleźć na liście ulubionych tekstów autora. „Człowiek Tao”, mówi Chuang Tzu w tłumaczeniu Mertona, „pozostaje nieznany. / Cnota doskonała / Niczego nie tworzy. / Nie-ja / Jest prawdziwym ja. / A największy z ludzi / To Nikt”⁸¹. Wierny tej intuicji poeta nieustannie wycofuje się ze swoich wierszy, unika autorefleksji, ukrywa się za antywierszem, wierszem „znalezionym” (strzęp informacji, który po przeredagowaniu staje się wierszem) czy poundiańską maską, której ostatecznym spełnieniem jest tekst tłumaczony. Linia podziału między poezją i prozą coraz bardziej się zaciera. *Emblems of a Season of Fury* stanowi przejście od starszej do nowszej poetyki. Znajdziemy tu przykłady dawnego i nowego Mertona. Co ciekawe, pośmiertnie wydany tom *Sensation Time at the Home* dokumentuje powrót autora, po okresie fascynacji antypoezją, do bardziej tradycyjnej linii dociekań poetyckich, której najwyraźniej nigdy nie zamierzał porzucić. *Emblems* stanowi kontynuację krytyki kultury współczesnej, ale wpisuje tę krytykę w kontekst mądrościowy. Zbiór otwierają dwa aforyzmy składające przed

⁸⁰ G. Woodcock, *Thomas Merton: Monk and Poet*, s. 21.

⁸¹ T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2005, s. 100.

oczyma czytelnika tytułowe emblematy: głosem Szekspira wprowadzone zostaje „znamię wojny”⁸²; kobiecy głos Raissy Maritain oferuje nam symbol miłosierdzia i przebaczenia⁸³. W tym dwugłosie zasada kobieca dokonuje symbolicznego odkupienia świata urządzonego przez mężczyzn.

Nietrudno zrozumieć powody, dla których poezja Raissy Maritain fascynowała Mertona w okresie intensywnych poszukiwań mądrości wykraczającej poza ostateczne odpowiedzi, w czasie gdy pisał swój własny poemat mądrościowy *Hagia Sophia*. W jej poezji znajdziemy niewinność i wizję przemienionej rzeczywistości dostępną jedynie ludziom czystego serca. Są w niej dziwnie poetyckie krajobrazy, proste, nieco naiwne, jak w malarstwie Chagalla; jest płynna rzeczywistość świata sennych marzeń, pełna udręczonych wygnańców szukających „azylu czystego”, „przykrytych zupełnie, Maryjo, do twej radości”⁸⁴; świętych uwięzionych w swojej niewinności⁸⁵; obcych, którzy tu na ziemi doznają wszelkich cierpień, nie mają swojego miejsca na tym świecie „nawet kamienia, na którym głowę złożyć / muszą więc w końcu zamieszkać w niebie”⁸⁶. Poetka na swój sposób dostrzega w zwykłej rzeczywistości coś z „istności” Boga; dostrzega aniołów spacerujących wśród ulicznych tłumów i rozsiewających „łaskę i radość”⁸⁷. Co można zaliczyć do realizmu magicznego, jest w istocie wizją przemienionego świata, wizją nowego stworzenia ugruntowanego w *ordo caritatis*, uchwyceniem przeblysku apokaliptycznych zaślubin Boga ze stworzeniem, odnowy wszystkiego w Chrystusie, odzyskania raj. W kobiecym i pełnym miłosierdzia głosie Raissy Merton musiał usłyszeć głos mądrości, Hagii Sofii, dziecka płci żeńskiej z Księgi Przysłów. W łagodnych i potulnych obcych pojawiających się w wierszach Raissy Maritain nie mógł nie rozpoznać „bezdomnego Boga, zagubionego w nocy, bez dokumentów, bez tożsamości, nawet bez numeru, wyczerpanego i jakby załamane go wy-

⁸² Cytat z Szekspira w tłumaczeniu Leona Ulricha: „Znajdziecie tam w pułku Spinii niejakiego kapitana Spurio, z szeroką szramą, tym wojny znamię, tu, na lewym policzku; ta sama szabla tak go pokieroszowała”. *Wszystko dobre, co kończy się dobrze*, akt II, scena I, [w:] W. Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, tom 2, komedie, Warszawa 1980, s. 514–515.

⁸³ „et il n’y aura pas d’acquittement pour les nations / Mais seulement pour les âmes une à une”. T. Merton, *Collected Poems*, s. 304. Środowisko, o którym mowa w artykule, doskonale opisuje książka: R. Maritain *Wielkie przyjaźnie*, tłum. A. Ołędzka-Frybesowa, Kraków 1962.

⁸⁴ *Mosaic: St Praxed’s*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 965.

⁸⁵ *The Prisoner*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 967.

⁸⁶ *Chagall*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 964.

⁸⁷ *The Restoration of the Pictures*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 969.

gnańca”, który na końcu sofianicznego poematu Mertona powierza swoje kruche życie objęciom snu⁸⁸.

Choć wszystkie dzieła poetyckie Mertona mają w jakimś sensie wymiar mądrościowy, to mądrość była w nich zazwyczaj przedstawiana metaforycznie, za pośrednictwem wyrafinowanych wizualizacji. Dopiero *The Strange Islands* przynosi przeciwstawienie mądrości i dyskursywnej wiedzy w wierszu-definicji obywatelującym się bez metafor, usytuowanym jakby na przecięciu myśli Wschodu i Zachodu. Wiersz ten, noszący bezpretensjonalny tytuł „Mądrość”, przeciwstawia „nieznośną wiedzę niczego”, będącą odpowiednikiem *scientia* w klasycznym ujęciu biblijno-patrystycznym, tytułowej mądrości, *sapientia*, postrzeganej jako wolny dar, udzielany jedynie wówczas, „gdy się już jej nie widzi ani myśli o niej”, dzięki któremu zrozumienie staje się znów znośne⁸⁹.

Zbliżenie z tradycją sofianiczną Kościoła wschodniego pomogło Mertonowi utożsamić mądrość z żeńską zasadą twórczą działającą w świecie. Podążał w tym względzie śladem czternastowiecznego teologa, świętego Grzegorza Palamasa, który wypracował teorię istoty i energii Bożych jako dwóch sposobów istnienia Boga (*modi essendi*). Podczas gdy istota Boga jest całkowicie transcendentna, niepoznawalna i niedająca się opisać, niestworzone energie Boże, przenikające świat i działające w nim, pozwalają człowiekowi poznać Boga i uczestniczyć w jego życiu. Dzięki wzajemnej dynamicznej komunikacji (synergii) między energią stworzoną (wola ludzka) i niestworzoną (łaska Boża) całe stworzenie nieustannie podlega procesowi przebóstwienia. Nie wdając się w skomplikowaną dyskusję sofiologiczną, można zaryzykować twierdzenie, że zachodzi bezpośredni związek między ową aktywną, przebóstwiającą energią a Hagią Sofią Mertona, dziewczynką, która „bawi się w tym świecie / wyraziście oraz niewiedzialnie, / nieustannie igra przed obliczem Stwórcy” i której „największą ... radością jest przebywać z dziećmi ludzi”⁹⁰. Jako *Natura naturans*, Matka wszystkiego, co istnieje, Sofia objawiła się człowiekowi w osobie Maryi, dziewiczej Matki Boga. W niej natura, jak powiada Merton, stała się czystym macierzyństwem, Boską Naturą, Bogiem jako Darem⁹¹.

⁸⁸ T. Merton, *Hagia Sofia. Święta Mądrość (Poemat prozą)*, tłum. M. Bielański, Bydgoszcz 1997, s. 37.

⁸⁹ *Mądrość*, tłum. T. Ross, [w:] T. Merton, *Wybór wierszy*, s. 14.

⁹⁰ T. Merton, *Hagia Sofia*, s. 29. Por. Księga Przysłów 8, 30-31: „Ja byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim, igrając na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich”.

⁹¹ Por. T. Merton, *Hagia Sofia*, s. 27 i 35.

Poemat *Hagia Sofia* stanowi zwieńczenie mariologicznych intuicji Mertona. Choć dwa pierwsze tomy poezji: *Thirty Poems* [Trzydzieści wierszy] i *A Man in the Divided Sea* [Człowiek w podzielonym morzu], Merton dedykował Dziewicy Maryi, Królowej Poetów (*Poetarum Reginae*), początki mariologicznej orientacji jego życia i twórczości przypadają na wiosnę 1940 roku. Wówczas to, podczas wycieczki na Kubę, młody konwertyta powierzył jej swoje podwójne powołanie: do kapłaństwa i do bycia poetą. To właśnie na Kubie Merton napisał swój pierwszy „prawdziwy wiersz” – jak sam określa *Pieśń dla Matki Boskiej z Cobre* – wiersz, który „wskazał ... kierunek” do wielu innych wierszy, „otworzył jakąś bramę”⁹² i który nadal zaliczany jest do jego najlepszych utworów.

Głęboka, uczuciowa katolickość Kubańczyków mocno go poruszyła. W tętniącej życiem kulturze ulicznej tego kraju i niewinności zrytualizowanej egzystencji jego mieszkańców Merton dostrzegł żywotność, której na próżno szukał na duchowym pustkowiu rozdartego wojnami, pełnego niepokoju współczesnego świata Zachodu. Pod datą 18 kwietnia 1940 Merton zapisał ciekawą refleksję na temat związku między ową żywotnością i kultem Dziewicy, podczas gdy wyznawany przez Zachód kult sterylności wydał mu się następstwem odrzucenia jej przez kultury protestanckie: „Współczesna cywilizacja wyścigu szczurów, utraciwszy szacunek dla dziewictwa i płodności, zastąpiła cnotę czystości swego rodzaju chorobliwym szacunkiem dla idealnej, sterylnej czystości; wszystko musi być zawinięte w celofan”⁹³. Na katolickiej Kubie ucieleśnieniem siły wciąż była Dziewica, nie bezosobowe *Dynamo* z eseju Henry’ego Adamsa⁹⁴. Doświadczenie kubańskie, nieustannie odzyskiwane na coraz to nowych płaszczyznach świadomości, zaważyło na dalszym życiu i twórczości Mertona. W swoich licznych wierszach maryjnych najczęściej przedstawia on Dziewicę w kategoriach archetypu czystości ontologicznej, przyrównując

⁹² T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska i M. Maciołek, Poznań 2015, s. 312.

⁹³ T. Merton, *The Secular Journal of Thomas Merton*, New York, Farrar, Strauss, Cudahy, 1959, s. 88. W tłumaczeniu A. Jaworowskiej [T. Merton, *Bieg ku górze*, s. 266]: „Współczesny wyścig szczurów cywilizacji, która utraciła szacunek dla dziewictwa i płodności, zastąpił cnotę czystości swego rodzaju chorobliwym szacunkiem dla idealnej, sterylnej czystości: wszystko musi być zawinięte w celofan”.

⁹⁴ *The Dynamo and the Virgin* to tytuł rozdziału autobiograficznej książki *The Education of Henry Adams* [Edukacja Henry’ego Adamsa], w którym autor przeciwstawia sobie dwie siły sprawcze rozwoju cywilizacji zachodniej: Dziewica, której poświęcone są najpiękniejsze katedry średniowiecza, uosabia jednoczącą zasadę duchową; dynamo staje się emblematem rozproszenia i nowej cywilizacji techniczno-entropicznej.

ją do okna bez skazy, w którym odbija się doskonale wierny obraz Stwórcy. Będąc największym z mistyków, jest Dziewica również Królową Apokalipsy. Zbiór poetycki z 1963 r. w oczywisty sposób przeciwstawia jej boską „płodność” i „ukrytą pełnię”⁹⁵ doskonale sterylnej pustce podzielonego, patriarchalnego, duchowo zubożonego świata, który wyrugował wartości kobiece na margines. Opętanie czystością współczesnych urzędników państwowych kierujących doskonale, aseptycznie wręcz pomyślanym ludobójstwem⁹⁶; szatańska ambicja współczesnego Magoga, by zbudować „czyste bomby bez opadu radioaktywnego”⁹⁷; urzędowa troska państwa o to, by potraktować „środkami odkażającymi” „napiętnowanych”, „nieczystych” członków społeczności, zamiast opatrzyć ich rany⁹⁸ – to wszystko, według Mertona, niepokojące oznaki tęsknoty za sterylizacją pamięci zbiorowej z poczucia winy i odpowiedzialności. Dodatkowo, po tym, jak skazano poczucie humoru na śmierć, nowomowa i żargon urzędniczy, w których brak słów współczucia, niepodzielnie kształtują ludzką świadomość⁹⁹. Dom narysowany ręką dziecka¹⁰⁰ i pustynia dwóch Makarych¹⁰¹ to rzadkie oazy dyskretnej i czułej miłości w świecie Iksjonów¹⁰² i krągłych wołów¹⁰³. Jedynie Makarowie, dzieci i poeci zdołali zachować wrodzoną niewinność i współczucie dla ofiar systemowych utopii, bo i oni są outsiderami w bezdusznej, męskiej technokracji. Nic dziwnego, że żyjąc na takim świecie, „nie słyszymy przebaczenia, które wybacza bez żalu [... nie widzimy dziecka, które, uwięzione w każdym człowieku, nie mówi nic”¹⁰⁴. Ale pokornego, bezradnego i czystego serca obudzi kiedyś Sofia,

cała słodycz jej łagodności
 przemówi do niego bez zająknięcia
 ze wszystkich stron wszystkiego,
 a on sam nigdy nie będzie już taki sam.

⁹⁵ Zob. T. Merton, *Hagia Sofia*, s. 15.

⁹⁶ *Intonacja w czasie procesji około miejsc z piecami*, tłum. J. Leszcza, [w:] T. Merton, *Wybór wierszy*, s. 73–76.

⁹⁷ *Letter to Pablo Antonio Cuadra Concerning Giants*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 372–391.

⁹⁸ *There has to be a Jail for Ladies*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 332–334.

⁹⁹ *Elegy for James Thurber*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 316.

¹⁰⁰ *Grace's House*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 330–331.

¹⁰¹ *Makary i kucyk*, tłum. J. Illg, [w:] T. Merton, *Wybór wierszy*, s. 111–112 oraz *Macarius the Younger*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 319–321.

¹⁰² *Gloss on the Sin of Ixion*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 313–315.

¹⁰³ *Song: In the Shows of the Round Oxen*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 311–313.

¹⁰⁴ T. Merton, *Hagia Sofia*, s. 21–22.

Zbudzi się lecz nie na to, by zdobywać
 lub oddawać się ciemnym namiętnościom,
 lecz ku bezgrzeszności czystej prostoty.
 Jedna świadomość we wszystkich
 i przez wszystko:
 jedna Mądrość,
 jedno Dziecko,
 jedno Znaczenie,
 jedna Siostra¹⁰⁵.

W perspektywie fenomenologii świadomości religijnej Carla Gustava Junga, podobnie jak w sofiologii Kościoła Wschodniego, narodziny z dziewicy dziecka płci męskiej stanowią zapowiedź zmierzchu patriarchy¹⁰⁶. Mężczyzna-dziecko – *Filius Sapientiae* – jest archetypem męskości eschatologicznej, zintegrowanej i przeciwieństwem „ciemnej” męskości prometejskiej. Po przyjściu na świat Chrystusa mężczyzna w postaci milczącego świętego Józefa wycofuje się na dalszy plan historii, rezygnując z odgrywania głównej roli w wydarzeniach historycznych i władania czasem i przestrzenią. Sofia, w teologii prawosławnej znana jako *Théotokos*, czyli Bogurodzica, przebóstwiając mężczyznę, uczłowiecza tym samym Boga. Intuicje Junga dotyczące sofiologicznej wykładni Księgi Hioba nie tylko pomagają uchwycić związek między pełnymi udręki, hiobowymi pytaniami Mertona a objawieniem i ukojeniem, jakie przynosi jego poemat *Hagia Sofia*, ale wręcz sugerują, że bez tej wyniszczającej duchowej walki Merton nie przedarłby się do intuicji sofiologicznych. Dla Junga objawienie Sofii, Mądrości Bożej stanowi centralny punkt dramatu Hioba. Jej nieobecność w pierwszym akcie dramatu prowadzi do ukształtowania społeczeństwa patriarchalnego o sercu „twardym jak skała” (Hi 41, 16). Wytrwałość Hioba w obronie swej niewinności prowokuje Boga, by uchylił rąbka tajemnicy i objawił swoje drugie oblicze – oblicze miłosiernej Mądrości. Pisząc o Bogu, który zazwyczaj wywołuje bojaźń i drżenie – „Słońce płonie na niebie niczym Oblicze Boga, lecz nie dostrzegamy w jego wyglądzie nic strasznego. Światło Słońca rozplywa się w przestrzeni, a Światło Boga – dzięki Hagia Sofia”¹⁰⁷ – Merton pisze o Bogu „uczłowieczonym” przez So-

¹⁰⁵ Tamże, s. 22.

¹⁰⁶ Analizę opieram na interpretacji Carla Gustava Junga odpowiedzi na pytanie Hioba (*Odpowiedź Hiobowi*, Warszawa 1995), jakiej dokonał teolog prawosławny Paul Evdokimov w książce *Kobieta i zbawienie świata* (Poznań 1991, s. 213–227).

¹⁰⁷ T. Merton, *Hagia Sofia*, s. 27.

fię, Boży Eros. Jej interwencja w historię Hioba, poprzez którą Dziewica już wypowiada swoje *fiat*, zwiększa Bożą tęsknotę za Wcieleniem. Ale podczas gdy Księga Hioba oferuje anamnezę wartości sofianicznych zapoznanych w zmaskulinizowanym świecie, dopiero dogmat o Wniebowzięciu stanowi, według Junga, pełne objawienie Sofii. Dziewica ukoronowana w niebie jest Niewiastą „odzianą w słońce” z Apokalipsy Janowej. Dzięki jej wyniesieniu w sferę uraniczną, przekształceniu ulega telluryczny (ziemski) pierwiastek kobiecości utożsamiany z nierządnicą-Babilonem. Stanowiąc ideał czystości ontologicznej, Dziewica ma wyprostować dewiacje ontologicznej struktury człowieczeństwa. W eschatologicznych postaciach dziewicy i dziecka, męskość i kobiecość, wyobcowane z siebie przez upadek (schizma ontologiczna), znalazły się na progu reintegracji. Uciekając na pustynię dehumanizacji, Niewiasta – nazywana przez Kościół prawosławny *Pneumatofora*, czyli Niosącą Ducha Świętego – ma ponownie zapełnić ją życiem. Tak oto Sofia, Mądrość Boża, odwieczna dziewiczność, objawia się jako jednocząca, integrująca zasada.

Krajobrazy miejskich pustkowi z wierszy Mertona należą do cywilizacji prometejskiej, pozbawionej elementu kobieco-duchowego. Nic dziwnego, że Bóg nie może się w niej narodzić. To świat o sercu „twardym jak skała”, rządzony przez „przeróżliwych ojczulków”¹⁰⁸ i „szamanów bez wiary”¹⁰⁹. Nowoczesne miasta, w ich metafizycznej nagości i pustce, stanowią odwrotność Nowego Jeruzalem: są odbiciem nierządnicy z Księgi Apokalipsy. Tymczasem Hagia Sofia, budząc śpiącego mnicha swoim słodkim, łagodnym głosem, przychodzi zbudzić całą ludzkość ze snu o podziałach; przychodzi pozbierać fragmenty Adama i ułożyć je w jedną całość – powszechną miłość Bożego Miasta. Nie przypadkiem to na „kobięcym” Wschodzie raczej niż „męskim” Zachodzie uczeń Mądrości Thomas Merton doznał gwałtownego przebudzenia z rutynowej, na pół związanej percepcji rzeczywistości w epifanii współczucia jako ostatecznej rzeczywistości¹¹⁰.

Powtórka z różnicą – tam gdzie kończę, jest moje znaczenie

O ile lata 50. przyniosły Mertonowi większą dyscyplinę poetycką, w kolejnym dziesięcioleciu poeta poszukiwał sposobów dotarcia do głębszych,

¹⁰⁸ *Advice to a Young Prophet*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 338.

¹⁰⁹ *Letter to Pablo Antonio Cuadra*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 374.

¹¹⁰ T. Merton, *Dziennik azjatycki*, s. 215.

podświadomych pokładów swojej osobowości, usiłując uwolnić wiersze od nadmiernie restrykcyjnej formy i dwuwymiarowej logiki. „Musimy pisać wiersze, które są »Wierszami«”, twierdzi Merton w eseju pisany dla młodych poetów z Louisville w 1968, „ale przynosi to względnie niewielki zysk i ma drugorzędną wartość w porównaniu z obowiązkiem pisania najpierw nonsensu. Musimy wyrobić w sobie zmysł wolnych skojarzeń, uwolnić, co kryje się w naszych głębiach, raczej rozwlekać niż przedwcześnie zagęszczać”¹¹¹. *Cables to the Ace* i *Geografia Lograire* pozostają najbardziej zaawansowanymi próbami stworzenia konsekwentnie alternatywnych form ekspresji; są szczytowymi osiągnięciami Mertona w zakresie poetyki eksploracyjnej, opartej na wolnych skojarzeniach i idiomatyczno-eliptycznych związkach pomiędzy poszczególnymi częściami wiersza. Do innych prób zrzucenia jarzma myśli pojęciowej zaliczyć można serię kaligrafii zenistycznych z roku 1964 i poezję konkretną, której próbki ukazały się w roku 1967 w redagowanej przez Emmetta Williamsa antologii poezji konkretnej. Nowa poetyka eksploracyjna może sprawiać wrażenie powrotu przez Mertona do eksperymentów sprzed okresu zakonnego, ale ten powrót – i to na zupełnie nowym poziomie – nie byłby możliwy bez wcześniejszych dociekań sofistologicznych. Można zaryzykować twierdzenie, że mądrość kontemplacyjna Mertona porusza się ruchem *motus orbicularis*¹¹², lub posiłkować się klasyczną koncepcją koła hermeneutycznego na wyrażenie podobnej intuicji.

Osiągnąwszy znaczną wolność wewnętrzną, autor *Eliasa* może już bez przeszkód podróżować „drogą człowieka wolnego”, która „nie ma początku ani końca”¹¹³. Jak przystało na człowieka wolnego, dokłada teraz wszelkich starań, by ukryć swoją religijną – jak również poetycką – legitymację i stać się prawdziwie „wszystkim dla wszystkich”, nie tyle wsłuchując się w głos woli i rozumu, ile podążając za „spontanicznym impulsem podległym dynamicznej intuicji”¹¹⁴ – tzn. za wolnym i nieprzewidywalnym natchnieniem Ducha. Mistyczna tęsknota za rzeczywistością wykraczającą

¹¹¹ *Why Alienation is for Everybody*, [w:] T. Merton, *Literary Essays*, s. 382.

¹¹² Merton stosuje to określenie, pochodzące od Pseudo-Dionizego, do T.D. Suzukiego, w swoim eseju pt. *Da-isetz Teitaro Suzuki: człowiek i jego dzieło*, [w:] T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988, s. 69.

¹¹³ *Elias – Variations on a Theme*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 245.

¹¹⁴ T. Merton, *Final Integration – Toward a Monastic Therapy*, cyt. za: R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, Image Books, New York, 1987, s. 228.

poza (liturgiczną) formę znajduje uzupełnienie w poszukiwaniach nowej formy poetyckiej, a właściwie nie-formy mającej wyrazić treści niewyraźalne w komunikowalnych formatach językowych, a tym samym zakwestionować codzienne nawyki percepcyjne.

Już od dłuższego czasu Merton rozważał konieczność tworzenia antyszuki jako gest sprzeciwu wobec dominującego kultu sztuki, który zastępuje proces twórczy samoekspresją i autoreklamą artysty. Taka pseudosztuka traci kontakt ze światem zewnętrznym, podczas gdy, jak pisze Merton na kartkach dziennika, „styl to w rzeczywistości jedynie produkt uboczny tego kontaktu. Mamy zatem styl bez kontaktu, styl bez komunikacji, który jednak uznawany jest za komunikację z innymi”¹¹⁵. Wyrażając swoje rozdrażnienie poezją, która jedynie udaje poezję, autor *Cables to the Ace* kontynuuje: „Całe to udawanie trzeba zaatakować za pomocą antywiersza. Antywiersz to pozytywne zakomunikowanie oporu przeciwko udawanym rytuałom komunikacji”¹¹⁶. Już zresztą w *Przesłaniu do poetów*, demaskując manipulancką magię słów, która „przemawia bezmyślnie do nieosłoniętej woli”, Merton apelował: „Wydrwijmy i sparodiujemy tę magię jakąś inną odmianą niezrozumiałości”¹¹⁷.

Nawrócenie Mertona na antypoezję było częściowo związane z jego entuzjastyczną reakcją na nową literaturę latynoską. Już w połowie lat 50. wpadła mu w ręce poezja Nicanora Parry, którego debiutancki tomik poetycki z 1954 roku, pod tytułem *Poemas y antipoemas* [*Wiersze i antywiersze*], wywołał znaczne poruszenie w międzynarodowym środowisku poetyckim (na gruncie amerykańskim tłumaczami Parry byli m.in.: Ferlinghetti, Ginsberg, Levertov, Merwin, Miller Williams). W wierszu zatytułowanym *Nineteen-Thirty* (*Rok tysiąc dziewięćset trzydziesty*) Parra formułuje swoje poetyckie *credo* w następujących słowach:

Nie oferuję nic specjalnego. Nie tworzę hipotez.
Jestem tylko kamerą bujającą się nad pustynią
Latającym dywanem
Kronikarzem dat i rozproszonych faktów¹¹⁸.

¹¹⁵ T. Merton, *Ślub konwersacji*, s. 27.

¹¹⁶ Tamże, s. 27.

¹¹⁷ T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, s. 169.

¹¹⁸ N. Parra, *Nineteen-Thirty*, [w:] *Poems and Antipoems*, red. i tłum. M. Williams, New York, New Directions, 1957, s. 3.

Poprzestając na zapisywaniu tego, co widzi i nie ingerując w bieg rzeczywistości, Parra sytuuje się w nurcie amerykańskiej tradycji poetyckiej zapoczątkowanej przez Walta Whitmana. Można jedynie spekulować, w jakim stopniu to amerykański bard zainspirował antypoezję Chilijczyka. Jednakże, bez względu na wynik owych spekulacji, można przyjąć za pewnik, że Merton pisałby antypoezję nawet nie czytając latynoskiego kolegi po piórze. Jego pierwszym dłuższym utworem antypoetyckim była medytacja prozą, w 41 punktach, nad budową i eksplozją pierwszej bomby atomowej, zatytułowana *Original Child Bomb* (1962). Rola Mertona w tym wierszu ogranicza się głównie do zapisywania tego, co widzi, w bezwyrazowym, rzeczowym stylu, tak by bestialstwo nauki pozbawionej sumienia mogło przemawiać samo za siebie. Jak miał się wkrótce przekonać, „nie trzeba już parodiować – wystarczy cytować – i z powrotem włączać cytaty w obieg masowej konsumpcji pseudokultury”¹¹⁹ – choć jeszcze kilka lat wcześniej próbował odrzucić podobne wnioski: „Czy parodia stała się już zupełnie prawdziwa? Nie osiągnąłem jeszcze punktu, w którym rozpacz kazałaby mi w to uwierzyć”¹²⁰.

Przemozny wpływ sloganów reklamowych najlepiej ilustruje stopień naszego uzależnienia od sztywnych formułek i utartych sposobów myślenia. Slogany stały się konieczną obecnością w naszym życiu ze względu na obietnicę uproszczenia złożonego i trudnego procesu decyzyjnego do kilku łatwych w zastosowaniu reguł dających gwarancję natychmiastowego sukcesu. *Proverbs*, czyli *Przysłowia* to humorystyczny wiersz Mertona będący czymś w rodzaju praktycznego przewodnika czy informatora w 35 punktach, skompilowanych z fragmentów reklam i strzępków wypowiedzi, którego zadaniem jest dostarczyć czytelnikowi wiedzy o tym, jak zrobić karierę. Choć wiersz omawia najszerszy wachlarz możliwości, to jednak, dedykowany serdecznemu przyjacielowi Mertona, znanemu poecie Robertowi Laxowi, zdaje się być adresowany szczególnie do pisarzy. Złota reguła – „najlepsze co możesz zrobić zostać producentem produkuj gadżety” – zostaje tu poddana szczegółowej analizie pod kątem jej różnorodnych zastosowań, a to z kolei prowadzi do ostrzeżenia: „Nie oczekuj że poradzisz sobie bez Państwa Konsumentów”. Na wypadek, gdyby produkowany to-

¹¹⁹ T. Merton, *Dziennik azjatycki*, s. 114.

¹²⁰ T. Merton, *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton*, t. 4 (1960–1963), red. V. Kramer, Harper Collins, San Francisco, 1997, s. 64.

war okazał się literaturą, trzeba zastosować regułę nr 19 („Przebij konkurentów co do wysokości cen i zysku”)¹²¹.

Cables to the Ace – długi poemat złożony z 88 części (pisanych tak wierszem, jak i prozą), prologu i epilogu – jest najpełniejszym świadectwem zanurzenia się Mertona w przeobfitym nonsense antykultury współczesnego, autodestrukcyjnego świata pozbawionego centrum. Nie rezygnując z wiary w zbawczą moc poezji, Merton nie mógł nie dostrzec, jak bardzo anachroniczna stała się perspektywa mądrościowa dla nowej świadomości, która wskutek alienacji od Bytu i od siebie samej, nie potrafi osiągnąć zintegrowanej wizji rzeczywistości. W takich warunkach zadaniem poety jest zanurzyć się w niezrozumiałość, bełkot i szaleństwo współczesnej kultury w poszukiwaniu żywotnych symboli, których istnienia nie mógł nie wyczuwać pod „falą przypiływu znaków firmowych, plakietek identyfikacyjnych, reklam i propagandowych sloganów”¹²².

Poemat określony zostaje we wprowadzeniu mianem „lamentu Ortegi”, co potwierdza zasadność przepowiedni, jaka pojawiła się swego czasu w amerykańskim magazynie „The Atlantic Monthly”: „Czym była Russa *Umowa społeczna* dla wieku osiemnastego i czym Karola Marksa *Kapitał* dla dziewiętnastego, tym señora Ortegi *Bunt mas* powinien być dla wieku dwudziestego”¹²³. Prorocka wizja Ortegi osiąga w wierszu Mertona punkt kulminacyjny: masy przywłaszczyły sobie rolę elit, Kaliban doszedł do władzy, w kulturze masowej zrodzonej dzięki tym wydarzeniom gubi się poczucie wzajemności i odpowiedzialności, a najwyższym celem życiowym staje się pogoń za szczęściem, definiowanym przez przemysł reklamowy. Nic dziwnego, że właściwie nie ma już wiadomości, które można by odczytać (#1); zapomnieniu uległa starożytna mądrość (#2); z teorii poznawczych, które niegdyś dostrzegały „świat w ziarnku piasku”, został jedynie „piasek w oku”; komunikacja werbalna załamała się tak tragicznie, że „co lepiej poinformowani wypowiedzieli wojnę językowi”¹²⁴. Swego czasu autor poematu nazwał wiek, w którym symbolizm kosmiczny ulega zapoznaniu, „epoką masowej psychozy”¹²⁵; teraz ewokuje surrealistyczne krajobrazy

¹²¹ *Proverbs*, [w:] T. Merton, *Collected Poems*, s. 803–804.

¹²² *Poezja, symbolizm i typologia*, [w:] T. Merton, *Chleb na pustyni*, s. 69.

¹²³ [Cyt. za: S. Cichowicz, *Po co wracamy do Ortegi. Wstęp*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska i A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 5].

¹²⁴ T. Merton, *Collected Poems*, s. 397.

¹²⁵ T. Merton, *Chleb na pustyni*, s. 69.

świata zachodniego, który dzięki wielowiekowemu uprawianiu „metafizyki uniwersalnej podejrzliwości” zdegradował symbol do zwykłego znaku tak, że nie może już dłużej przywoływać tajemnicy, która go przekracza. Świat postrzegany przestaje być światem mediacji ontologicznej, co prowadzi do wizji świata jednowymiarowego, zaludnionego przez jednowymiarowych mężczyzn i jednowymiarowe kobiety. Czy taki świat może jeszcze zostać odkupiony? Czy w takim świecie można jeszcze podjąć próbę dotarcia do swojej najgłębszej tożsamości, swojego prawdziwego „ja” – co stanowi klasyczny motyw poezji epickiej?

Jak się okazuje, nawet tak zbijający z tropu, eksperymentalny poemat jak *Cables*, eksploruje kwestię tożsamości, główny temat poezji i życia Mertona, podczas gdy aluzja do twórczości Williama Blake’a zawarta w stwierdzeniu: „ponownie uczestniczymy w zaślubinach nieba i piekła”¹²⁶ zakłada pozytywną odpowiedź na postawione powyżej pytania. Zanim jednak dojdzie do integracji przeciwieństw, przed oczyma czytelnika przesuwają się panorama zarówno niebiańskich, jak i infernalnych możliwości współczesnego świata. Pracowicie „rozszyfrowując wygląd przeciwieństw”¹²⁷, poemat prowadzi czytelnika poprzez szereg na pół pogruchotanych, surrealistycznych obrazów rzeczywistości zaszyfrowanych równie pokawałkowanym językiem, do kluczowej sekcji 35, w całości napisanej po francusku. Jeden z krytyków interpretuje ten „francuski telegram [...] zakorzeniony w centrum tomu” jako wyraz „francuskości Mertona [...] zakorzenionej w centrum jego istoty”¹²⁸. I rzeczywiście, „telegram” 35 mówi wiele o najgłębszej jaźni pisarza/narratora wiersza, którego zstąpienie do „otchłani” daje początek integracji „ciemnej”, nocnej świadomości z jej dziennym odpowiednikiem w klasycznym procesie indywiduacji. Podczas tego procesu „piekło wzywa bezpłciowy czasownik nieprzechodni” (*neuter*), a ocalenie jaźni i antidotum na szatańską bezpłciową nijakość przychodzi ze strony archetypicznych matek. One to:

lepią ptaszęta. Zrozumiały mądrość jajka. Składają ci ofiarę z cierpliwości ekstazy. Natychmiast uśmiechają się do ciebie w dowolnie przez ciebie wybranym momencie. Nie wybieraj bezpłciowości. Zaprzędane czoło nie może na was patrzeć. O kwiaty! Wy tropy rozkoszy!¹²⁹

¹²⁶ T. Merton, *Collected Poems*, s. 396.

¹²⁷ Tamże, s. 397.

¹²⁸ R. Daggy, *Afterword*, [w:] T. Merton, *Four Poems in French*, The Anvil Press, Lexington, Ky, 1996, s. 46–63.

¹²⁹ T. Merton, *Collected Poems*, s. 824. Tłumaczenie autorki z przekładu Williama Davisa na język angielski.

Brak tożsamości charakteryzuje współczesnego człowieka wielkich korporacji, człowieka „bez ponaglących imperatywów”¹³⁰, „elastycznego mężczyznę sukcesu”¹³¹ z okablowanym ośrodkiem przyjemności¹³², zamieszkującego „społeczne klatki radości”¹³³. Nawet dokonywane przez niego wybory są zaledwie realizacją fałszywych, z góry określonych wyborów wpisanych w funkcjonowanie społeczeństwa masowego i parodią dramatycznych opcji egzystencjalnej wolności. Ostrzeżenie „matek” mobilizuje narratora, by odrzucił przybraną tożsamość i sztuczne raje, by udał się na poszukiwanie swojego prawdziwego „ja” i „tropów” *prawdziwej* rozkoszy. Po raz kolejny mądrość – płci żeńskiej – spełnia funkcję integrującą i otwiera przed wędrowcem nowe horyzonty. Bunt narratora – wyrażony okrzykiem: „sam idź szukać Apokalipsy w niezbadanych podziemnych przejściach”¹³⁴ – jest odmową tarzania się w autodestrukcyjnej rozpacz i rozkopywania prywatnego piekła. Natrafiwszy na biblijny diament w głębiach swojego jestestwa, wołałby raczej kopać w niebie „jak w kopalni”¹³⁵:

Siedzę na mojej zielonej łące, jak cichy diament (...) i wszystkie litery składają się w jeden sens: muzyka jest radością, jest wynalazkiem ciszy. Stokrotki. Geografia małych nieznanych dziewczynek obecnych w trawie¹³⁶.

Przeświadczenie Mertona o tym, że „na duchową udrękę człowieka nie ma innego lekarstwa niż mistyka”¹³⁷, zostaje odzyskane w poetyckiej wizji. To podczas samotnej kontemplacji „wszystkie litery składają się w jeden sens” i otwiera się wymiar głębi. Kontemplatyk znów odczuwa jedność i harmonię ze światem i z sobą samym. „Małe dziewczynki” – stokrotki i „tropy rozkoszy” – w innym fragmencie tej samej sekcji pojawiają się jako towarzyszką Platona, który „wysłuchuje ich” i „zachęca”¹³⁸; są one jednocześnie „przesłaniem do rozszyfrowania”¹³⁹ i posłańcami-pośrednikami, nośnikami funkcji symbolicznej *par excellence*. To one inicjują wspinacz-

¹³⁰ T. Merton, *Collected Poems*, s. 407.

¹³¹ Tamże, s. 406.

¹³² Tamże, s. 408.

¹³³ Tamże, s. 395.

¹³⁴ Tamże, s. 825.

¹³⁵ Tamże, s. 452.

¹³⁶ T. Merton, *Collected Poems*, s. 825.

¹³⁷ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 76.

¹³⁸ T. Merton, *Collected Poems*, s. 824.

¹³⁹ Tamże, s. 396.

kę narratora z „padołu łoż”¹⁴⁰, „przez chmury i testament”, aż na szczyt, z którego nie widzi nic, podczas gdy „małe, ciche dziewczynki wchodzą do cienia przez drzwi dla wybranych”¹⁴¹. Kontemplacja przyrody kolejny raz otwiera drzwi najwyższej kontemplacji – widzenia Boga w Nim samym, „ciemnemu” poznaniu nieprzedstawialnej Nicości, która jest Wszystkim – podczas gdy przebudzona, zindywidualizowana jaźń staje się symbolem zaślubin niebios i piekieł, integracji przeciwieństw w harmonijną, choć pełną napięcie, całość. Analogii tego rodzaju integracji rozproszonego sensu szukać powinniśmy raczej w muzyce, nie w logicznym, dyskursywnym języku. W miarę rozwoju poematu nadwyrężona logika „oklepanych liturgii opacznego rozumienia”, wraz z całym zamieszaniem, jakie generuje, coraz bardziej przeplatana jest dyskretną ciszą poetyckiego słowa i mądrością mistyków; nadmiar gwałtownie zderzających się obrazów zostaje zrównoważony kontemplacyjnym pokojem, a „szukający zaginionego ucznia” Chrystus – „Pan Historii”¹⁴² – przywraca światu utraconą przezroczystość na rzeczywistość sakralną.

W wierszu Mertona język, postrzegany jako symptom głębokiego kryzysu kultury współczesnej („oklepane liturgie opacznego rozumienia”), przejawiać zaczyna utajony potencjał zażegnania tego kryzysu. Przegląd imponującego spektrum niezrozumiałych nowomów, języków elektronicznych i złudnych sofizmatów kulminuje dramatyczną deklaracją sekcji 53:

Sądzę że poezja musi
Sądzę że musi
Pozostać na noc otwarta
W pięknych piwniczkach¹⁴³.

Poezja, jak wino, nadaje życiu smak i ofiaruje słowom nowe życie. Oduzienie nią jest w istocie odtruciem, ucieczką ze zobiektywizowanego, fizykalnego świata, w którym byt został zredukowany do łącznika wiążącego podmiot z orzeczeniem, do domeny *meta*-fizycznej, swego rodzaju „wilgotnej, wyobcowanej krainy” znanej „Platonowi, prorokom, Miltonowi, Blake’owi, / dziewięciu córom pamięci”¹⁴⁴. Tak oto poetycko-mistyczna

¹⁴⁰ Tamże, s. 824.

¹⁴¹ Tamże, s. 825.

¹⁴² Tamże, s. 449.

¹⁴³ T. Merton, *Collected Poems*, s. 431.

¹⁴⁴ Tamże, s. 451–452.

kontemplacja przewycięża „wielką schizmę Zachodu wobec tradycyjnego powołania ludzkiego poznania”¹⁴⁵, jak ująłby to Gilbert Durand. „Sięgając bezpośrednio do świata czystego bytu, w którym symbole i formy znajdują swoje transcendentalne usprawiedliwienie”¹⁴⁶, sztuka i mistyka władne są objaśniać „burzę piaskową” formalnej logiki. Poezja przejawia w *Cables* potencjał odnowy świata i przywracania mu niewinności za pośrednictwem odzyskanej niewinności wizji poetyckiej.

Ale nowej poezji, podobnie jak nowego вина, nie sposób włączyć w przestarzałe formy. Nowa poetyka *Cables* wymaga od czytelnika radykalnej restrukturyzacji strategii czytania, o czym mówi prolog. Merton odkrył, że „pouczające telegramy” – taki był pierwotny tytuł poematu – „można umuzyczyć, jeśli zagrają je i zaśpiewają uzbrojone po zęby społeczności skazane na elektryczną wojnę”¹⁴⁷. To właśnie muzyka dostarczyła mu wzorcowej „formy”, zdolnej spoić słowa z nastrojem i ciszą (#3). Muzyka stała się paradygmatem udanych „zaślubin” sprzeczności; kontrapunktowym, pełnym napięć połączeniem harmonijnych dźwięków z oczywistymi dysonansami; miary i proporcji z jednej strony, z ekstatycznym „wzlotem” z drugiej. Mniej więcej w tym samym czasie Merton wypowiadał się z pasją o niezwykłej muzyce wierszy Louisa Zukofsky’ego i zachęcał poetów do słuchania „uchem z raju”. Podobnie jak Zukofsky, a jeszcze wcześniej Joyce, autor *Cables* często przejawiał „dziecięcą ciekawość słów, ich rezonansów... [i] tej innej muzyki, która istnieje poza słowami”¹⁴⁸. Zabawiając się słowami, ich harmoniami, asocjacjami, konotacjami i porządkiem permutacyjnym, wykorzystując cytaty i reklamy zamieszczane w dziwacznych czasopiśmie, zabawiając się „niefrasobliwie i poważnie jednocześnie”¹⁴⁹, Merton zarówno parodiuje, jak również odnawia „kod, o który się zamartwia”¹⁵⁰. Słuchanie uchem z raju wymaga uprzedniego zerwania z językiem rozumianym jako „medium, w którym wszyscy jesteśmy całkowicie zanurzeni” i udzielenia mu drugiej szansy: autor *Wieży Babel* i *Nowego człowieka*

¹⁴⁵ [Cyt. za: G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 35].

¹⁴⁶ T. Merton, *Art and Worship*, cyt. za: R. Bailey, s. 58.

¹⁴⁷ T. Merton, *Collected Poems*, s. 396.

¹⁴⁸ Louis Zukofsky – *słyszanie uchem z raju*, [w:] T. Merton, *Eseje literackie*, s. 188.

¹⁴⁹ Cytowany fragment pochodzi z wiersza Roberta Laxa, cyt. za: B. Llavador, *Brother Silence, Sister Word: Merton's Conversion and Conversation in Solitude* (1996). Wersja online: <http://www.ucl.uk/~ucypmp/fernando.htm> [dostęp: 8.03.2000], para. 9.

¹⁵⁰ T. Merton, *Collected Poems*, s. 407.



Pustelnia Thomasa Mertona, fot. Thomas Merton (1192)

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

raz jeszcze powraca do ontologii języka. Swego czasu wierzył, że „słowa mogą wciąż zabierać nas z sobą w podróż”¹⁵¹, pod warunkiem, że wydobywają esencję z nazywanych przez siebie rzeczywistości. Ale w dwudziestym wieku, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, zadanie nazywania rzeczy zgodnie z ich istotą należy do człowieka z marginesu, który nie zgadza się na to, by „podróżować samotnie”, a tym samym rzutować swoją solipsystyczną świadomość na dzieło sztuki. Prawdziwa sztuka jest możliwa, a prawda osiągalna, dzięki wyzuciu się ze świadomości samego siebie: „Dokonały czyn jest pusty. Kto go widzi? Ten, kto zapomni o formie”¹⁵², pisze Merton w „telegramie” 37. Pomimo sporych wyzwania, jakie stawia przed czytelnikiem, ten zawiły antypoemat całkiem nieźle wpasowuje się w mer-tonowski kanon. W szczególności dotyczy to sekcji *Gelassneheit* o wyraźnej eckhartowsko-heideggerowskiej proveniencji.

Merton wciąż nie mógł się jednak pozbyć uczucia, że nie wszystkie „telegramy” zostały odszyfrowane, że coś jeszcze pozostało niedopowiedziane, „ale co to jest”, spekuluje w dzienniku, „nie mam pojęcia, może trzeba to wypowiedzieć nie mówiąc. Zabawa słowami nic tu nie pomoże, albo właśnie *pomoże* = Geografia Lograire”¹⁵³. Do tej pory Mertona zajmowała zaszyfrowana treść indywidualnej i zbiorowej świadomości, którą wyznaczał konkretny kontekst kulturowy euro-amerykańskiego Zachodu. Od-kąd jednak zaczął rozczytywać się w książkach o Iberoameryce i Azji, świat oswojony przez jego chłonny umysł i emocjonalnie przez niego zwaloryzowany znacznie się poszerzył, a gwałtownie rozbudzone zainteresowanie sytuacją rdzennych Amerykanów, jak też niesłabnące poparcie udzielane Afroamerykanom w ich walce o równość i prawo do samookreślenia, przyniosły wyostrzoną świadomość istnienia ponadkulturowych archetypów i pewnego wspólnego wszystkim grupom rasowym i etnicznym rdzenia człowieczeństwa. Nic dziwnego, że świat autora *Geografii Lograire* stawał się jednocześnie światem prywatnym i publicznym; był jak najbardziej własny, ale też należał do każdego poprzez wspólne w nim uczestnictwo¹⁵⁴; obejmował wspólne mity, rytuały czy archetypy, które należało dopuścić do głosu, udzielić im szczegółowej uwagi. Zrozumienie „innego” w sensie

¹⁵¹ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 58.

¹⁵² T. Merton, *Collected Poems*, s. 427.

¹⁵³ T. Merton, *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom. The Journals of Thomas Merton*, t. VI, red. Ch. Bochen, Harper Collins, San Francisco, 1997, s. 297.

¹⁵⁴ *Author's Note*, [w:] T. Merton, *The Geography of Lograire*, New York, New Directions, 1969, s. 1.

kulturowym i etnicznym stało się teraz integralną częścią samorozumienia, swego rodzaju brakującym ogniwem ustawicznie pisanej autobiografii. Niewykluczone, że to właśnie miał na myśli, twierdząc, że praca nad *Geografią* może go uwolnić od dzienników i kompulsywnej introwersji. „Być może tylko to zadanie mi pozostało”¹⁵⁵, prorocko spekuluje Merton rok przed swoją przedwczesną śmiercią. Fakt, że Merton pozostawił nam w teście niedokończony projekt poetycki – jak sam pisze w przedmowie do *Geografii*, jest to „czysto prowizoryczny, pierwszy zarys pracy w toku” i „pierwsza odsłona pewnego snu”¹⁵⁶ – który, wszakże, stanowi integralną część nieustannie ponawianych projektów, uznać należy za swego rodzaju poetycką sprawiedliwość i odpowiednie podsumowanie twórczego życia nie ufającego zamkniętym systemom i ostatecznym odpowiedziom.

Zgodnie ze słowami autora *Geografia Lograire* jest efektem kolejnej próby „zbudowania lub wymarzenia świata, w którym żyje”¹⁵⁷. Stwarzanie zamieszkalnego świata, a więc świata, w którym da się godnie żyć, należy do podstawowych zadań człowieka. Proces ten polega na zorientowaniu własnej przestrzeni życiowej wokół pewnej sfery *sacrum*, symbolicznego „centrum świata” i punktu odniesienia prywatnej geografii, który staje się domem w dosłownym i metaforycznym tego słowa znaczeniu, bo przecież mieszkamy nie tylko w budynkach, ale także w ideach. Zadanie oddzielenia sfer *sacrum* i *profanum*, przybierające w społeczeństwach tradycyjnych formę rytuału, ma na celu swoiste powtórzenie aktu stworzenia. W społeczeństwach nowoczesnych dzieło to odbywa się w przestrzeni metaforycznej. Usiłując odnaleźć swoje miejsce w świecie i ogarnąć często niezrozumiałą natłok sprzecznych ze sobą faktów (pierwotny chaos), człowiek dokonuje rozdziału tego, co uznaje za prawdziwe (*sacrum*) od tego, co zda mu się jedynie złudzeniem (*profanum*), czyniąc w ten sposób świat zrozumiałym, a życie w nim bardziej znośnym. Poeci w szczególności odczuwają przymus budowania zamieszkalnych światów. Wykorzystując jako budulec materiały pospolite, ogólnie dostępne i wszystkim znane, jak i unikalne, jedyne w swoim rodzaju, należące wyłącznie do danego poety, tworzą światy na tyle pojemne, by dawały schronienie wielu. Wiemy, że pracując nad swoim ambitnym przedsięwzięciem, Merton wczytywał się w *Poetykę przestrzeni* Gastona Bachelarda i medytował nad „liturgiczną mandalą” *Na-*

¹⁵⁵ T. Merton, *Learning to Love*, s. 297.

¹⁵⁶ T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 1.

¹⁵⁷ Tamże.

vigatio Sancti Brendani, zapisem podróży świętego Brendana, irlandzkiego mnicha z VI wieku, który miał odbyć wyprawę do leżącej gdzieś na zachodzie znanego świata ziemi obiecanej. W rezultacie powstała mistyczna *navigatio*, głęboka medytacja nad życiem oparta na swoistej „mandalicznej” świadomości przestrzeni: cztery księgi poematu, noszące tytuły czterech stron świata, przepojone i spojone są ze sobą subiektywną wizją poety, który przecież całość tę „wymarzył”.

Merton od dawna uważnie tropił głębsze implikacje mitów i marzeń sennych, gdyż – jak pisał w roku 1963 – symbolicznie wyrażają „prawdy, które walczą, byśmy je uznali i wyrazili w sercu”¹⁵⁸. I tak, przykładowo, w tekstach Alberta Camusa i Williama Faulknera dostrzegał nowoczesne mity traktujące o przeznaczeniu człowieka; wsłuchiwał się w „dobosza” czarnej Ameryki, który „wybija inny rytm”¹⁵⁹; wczytywał w starożytne pro-roctwa Majów; śledził kształtowanie i przesłanie ruchów mesjanistycznych o charakterze sekciarskim. Wszystko, co wyczytał, zdawało się wskazywać na jakąś pełnię czasu, *kairos*, koniec starego porządku świata i początek nowego stworzenia. „Tak naprawdę”, ostrzegał, „na całym świecie są dziś dziesiątki, o ile nie setki Natów Turnerów, którzy nie są wprawdzie mordercami, ale z których wszyscy odkrywają w sobie takich posłańców Apokalipsy, wybranych, by obwieścić koniec świata białych i początek nowego stworzenia”¹⁶⁰. Antropolodzy zaczęli traktować poważnie przesłanie samozwańczych proroków, których objawienia zagrażały stabilności ładu społecznego w społeczeństwach postkolonialnych, a Merton wzywał białą Amerykę, by uczyniła to samo w stosunku do gniewnych przywódców zmarginalizowanych grup Afroamerykanów. „Musimy zrozumieć tych proroków Sądu Ostatecznego, tych kaznodziejów Apokalipsy”¹⁶¹, apelował. *Geografia Lograire* stanowi odpowiedź na to wezwanie; jest próbą odczytania pro-roctw najróżniejszej maści „prymitywnych Ezechielów” z czasów odległych i współczesnych, i odszyfrowania głębszego znaczenia powszechnych snów i koszmarów ludzkości.

¹⁵⁸ William Melvin Kelley – *Legenda o Tuckerze Calibanie*, [w:] T. Merton, *Eseje literackie I*, s. 259.

¹⁵⁹ Aluzja do słów amerykańskiego transcendentalisty H. D. Thoreau, który w eseju *Obywatelskie nieposłuszeństwo* (1849) nawoływał do podążania za głosem sumienia (marsz w takt wybijany przez dobosza innego niż słyszą masy) i do łamania niesprawiedliwych praw. Do tego sformułowania nawiązuje tytuł recenzowanej przez Mertona powieści Williama Melvina Kelleya *A Different Drummer* [Imy dobosz] (Doubleday, 1962).

¹⁶⁰ William Styron – *kim jest Nat Turner*, [w:] T. Merton, *Eseje literackie*, s. 233-234.

¹⁶¹ Tamże, s. 234.

Początkowo Merton zamierzał stworzyć cykl wierszy w oparciu o nowogwinejskie i melanezyjskie kultury cargo, które studiował z wielkim zainteresowaniem, lecz wkrótce i w innych regionach świata obarczonych dziedzictwem kolonializmu zaczął dostrzegać analogiczne wzorce myślenia i zachowań, a z czasem doszedł do wniosku, że mentalność cargo ma głębokie korzenie także w mentalności nowoczesnej. W liście do swojej agentki literackiej Noami Burton Stone Merton opisuje cargo jako sposób postępowania ludów pierwotnych i innych wspólnot wyzutyż z przywilejów, celem którego jest uzyskanie dostępu do dóbr przemysłowych przez odwołanie się do mocy nadprzyrodzonych (np. do duchów przodków). W zamian za całkowite odrzucenie lub zniszczenie starej kultury i przyjęcie nowych wartości wyznawcy cargo oczekują natychmiastowej nagrody¹⁶² (którą ma być cargo, „ładunek”, czyli dostawa artykułów przemysłowych). Powyższa definicja jest na tyle szeroka, że można pod nią podciągnąć tak cargo właściwe (w rozumieniu antropologicznym), jak i Taniec Duchów rdzennych mieszkańców Ameryki, ruch Czarnej Siły, czy też, *mutatis mutandis*, marksizm i niektóre warianty ruchu katolickiej odnowy charyzmatycznej. Czytając *Geografię Lograire* nie można oprzeć się wrażeniu, że w księdze zatytułowanej „Północ” również mafia i przestępczość zorganizowana znalazły się na powyższej liście („Tunel w Queens”, #19, „Przesyłki”) i że kultura konsumencka, zaspokajająca potrzeby naszego „mafijnego id”, wydaje się zawoalowaną postacią tej samej rzeczywistości. Trzeba jednak zaznaczyć, że zainteresowanie Mertona cargo wykracza poza antropologię porównawczą. Owe analogiczne ruchy zdają się zdradzać dotkliwe poczucie niesprawiedliwości i nierówności społecznej, a „cargo” (towar, produkty przemysłowe) potrzebne jest nie tyle ze względu na swoją wartość materialną, ale by zrównać status grupy upośledzonej ze statusem grupy panującej, a w konsekwencji dać społecznościom zmarginalizowanym poczucie godności i wiarygodnej tożsamości.

Odkrycie ruchów cargo zbiegło się u Mertona z poszukiwaniem współczującej jaźni jako celu życia kontemplacyjnego. Jaźń współczująca zdolna jest do zrozumienia i współodczuwania z drugim, ponieważ egzystuje w swego rodzaju „dziewiczym czasie”. Na jego określenie Merton używa francuskiego terminu *temps vierge*, który pobieżnie definiuje w swoich notatkach jako „swój własny czas. Niezdominowany przez ego i jego wy-

¹⁶² T. Merton, *Collected Poems*, s. 604.

magania. Dlatego otwarty na innych – *współczujący* czas (zakorzeniony w poczuciu zbiorowej iluzji i jej krytyce)”¹⁶³. Postać czarnej służącej Dilsey z Faulknerowskiej powieści *Wściekłość i wrzask* stanowić może wzorzec jaźni współczującej ze względu na jej umiejętność dostosowania się do płaszczyzn czasowych, na których egzystują pozostali bohaterowie, i skorelowania ich w swoim chrześcijańskim, organicznym doświadczaniu czasu¹⁶⁴. *Geografia Lograire* zawdzięcza wiele technice pisarskiej Faulknera z *Wściekłości i wrzasku* – ale także poezji Davida Jonesa, Ezry Pounda z okresu *Cantos*, czy też Williamowi Blake’owi z *Ksiąg prorockich*. W pewnym sensie *Geografia* jest Mertonowską *Wściekłością i wrzaskiem*, jako że przeszłość jest tu bezpośrednio dostępna, „w tym dokładnym momencie historii”¹⁶⁵ i, choć wszystko zdaje się na siebie nakładać – jak w opowieści Benjy’ego – to wydarzenia są ze sobą powiązane w jakąś, nie zawsze dostępną, większą całość, a fragmentaryzacja utworu zostaje ostatecznie przezwyciężona w świadomości poety, który jest jednocześnie jaźnią współczującą i zaangażowanym obserwatorem. Ale Merton nie tylko obserwuje; jest także uczestnikiem wydarzeń. Ponownie nawiedza miejsca znane mu z doświadczenia czy też z marzeń i nocnych koszmarów – takie jak Nowy Jork, Londyn, Cambridge, Francję czy Szkocję; próbuje zrozumieć doświadczenie amerykańskiego Południa; poddaje rewizji odczytania dawnych i nowych lektur; nieustannie przeżywa siebie jako wpisanego w historię odwiedzanych miejsc i odkrywa, że one z kolei składają się na jego własną historię. W wierszu *Prologue: The Endless Inscription [Prolog: Ustawiczna inskrypcja]*, wykorzystując swoje walijskie i anglo-amerykańskie pochodzenie, Merton wpisuje samego siebie w szablon kulturowo-politycznych prześladowań i marginalizacji.

Poemat *Geografia Lograire* jest medytacją nad życiem i śmiercią prowadzoną to w rejestrach subiektywnych, niemal hermetycznych, to „w bar dziej uniwersalnych kategoriach wyznaczonych przez prymitywne mity

¹⁶³ T. Merton, *The Other Side of the Mountain*, s. 262. [Por. T. Merton, *Dziennik azjatycki*, s. 114: „Czas, który byłby osobistą własnością człowieka. Ale który nie byłby zarazem zdominowany przez *ego* jednostki i przez jej roszczenia. A więc byłby otwarty na innych – czas współczujący, zakorzeniony w poczuciu wspólnego wszystkim złudzenia i jego krytyce”.]

¹⁶⁴ *Time and Unburdening and the Recollection of the Lamb: The Easter Service in Faulkner’s The Sound and the Fury*, [w:] T. Merton, *Literary Essays*, s. 503.

¹⁶⁵ *At This Precise Moment of History* to tytuł wiersza z pieśni *West (Zachód)*. T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 127–130.

i marzenia senne”¹⁶⁶. Każda księga poematu, w sobie właściwy sposób, podejmuje wątek „wspólnego uczestnictwa żywych i zmarłych w dziele budowania świata i żywotnej kultury”¹⁶⁷; każda odsłania ten sam „wzorec gniewu” („design of ire”), sięgający korzeniami do biblijnej opowieści o Kainie i Ablu, w jego różnych przejawach mityczno-historycznych. Współistnienie kilku wymiarów czasowych, nakładanie się na siebie różnych miejsc akcji i płynne przechodzenie jednej postaci w inną obdarzoną podobnymi cechami służą wydobyciu aspektu ponadczasowości owego fatalistycznego „wzorca”, który odnajdujemy we wszystkich szerokościach geograficznych i we wszystkich niemal kulturach. Z jednej strony odniesienia do podziałów w rodzinie ludzkiej wypływających z dążenia do władzy i nienawiści w stosunku do innego są dość klarowne. Za przykład niech posłuży biblijny motyw składania rytualnej ofiary z niewinnego baranka/Syna Człowieczego, na którego uwikłani w zło oprawcy zrzucają swoje winy i, zabijając, wybielają samych siebie („Lamb Son’s Blood” [„Baranka Syna Krew”]). Motyw ten płynnie przechodzi w inną ofiarę ekspiacyjną z niewinnego „syna” swojego kraju, Jima Crowa – czyli zbiorowo ujętą postać Afroamerykanina, poniewieranego, nierzadko okrutnie linczowanego na podzielnym rasowo Południu Stanów Zjednoczonych w czasach współczesnych Mertonowi („Jim Son Crow”). Z drugiej zaś, ten sam „wzorec gniewu”, w postaci bardziej lub mniej zawoalowanej, odnajdujemy w każdej relacji zachodzącej między władzą, zainteresowaną utrzymaniem swoich przywilejów, a grupami czy terenami od ośrodków decyzyjnych oddalonymi (i tak, przykładowo, wielkie systemy religijne tłumią pełne ducha i autentyzmu ruchy mesjanistyczne rozwijające się w ich łonie i zagrażające ich stabilności, a „cywilizowany” Zachód czerpie nieograniczone zyski z katorżniczej pracy okradanego z dóbr materialnych i godności osobistej kolonialnego „dzikusa”). Walka życia i śmierci, będąca zasadą organizacyjną tomu, zakotwiczona została w najbardziej elementarnej w epistemologii Zachodu strukturze mitycznej: „W cieniu czyha wąż / Tam kłębi się gniewu wzorec ojciec afrykańskiego modelu”¹⁶⁸.

Biblijny Upadek jest więc „ojcem” – archetypem – wszelkich „zamyśłów gniewu”; nic dziwnego, że również osobisty upadek narratora odbywa

¹⁶⁶ Tamże, s. 2.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ „Under shadow there wait snake / There coil ire design father of Africa pattern”. T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 6.

się pod auspicjami węża-kusiciela. W sekcji dotyczącej jego fantasmagorycznych nowojorskich doświadczeń, zatytułowanej *Tunel w Queens*, podmiot liryczny wyznaje: „Upalny ogród jest mi schronieniem przed szepczącym”¹⁶⁹.

Tunel w Queens jest najbardziej osobistą, czasami wręcz hermetyczną, medytacją autora nad Erosem i Thanatosem, utrzymaną w konwencji surrealisticznej. Nad krajobrazem dzielnicy góruje wszechobecny, wszystko-widzący lejkwaty kształt („top funnel house”). W *Nocie od autora* Merton wyjaśnia, że jest to „rodzaj dymiącego budynku z *imaginarium* Hieronima Boscha, który wygląda jak – i symbolizuje – śmierć jako obecność, wbudowaną w samą strukturę społeczeństwa jako przestępstwo, policja i przedsiębiorcy pogrzebowi”¹⁷⁰. To tu właśnie podmiot liryczny „usiadł i płakał nad Piaszczystą rzeką”¹⁷¹. Queens – dzielnica Nowego Jorku, którą Merton widywał codziennie z okien pociągu wiozącego go z domu dziadków w Douglastown na Uniwersytet Columbia na Manhattanie, niewątpliwie wprowadziła go w pewne wzorcowe doświadczenie, które miał poddać dogłębnej analizie wiele lat później w swoim „niedoskonałym arcydziele” – jak nazwał *Geografię Lograire* George Woodcock¹⁷². Odwiedzając to miejsce w myślach, autor odnajduje tam „mafijną geografię. Sycylię w Queens”¹⁷³. W latach 30. XX wieku Nowy Jork, ze swoją dynamicznie wzrastającą liczbą ludności, skupiał jak w soczewce główne konflikty świata: etniczne, religijne czy ekonomiczne. Podróże przez Queens dały więc przyszłemu pisarzowi przedsmak pewnego kulturowego paradygmatu przejawiającego się jednocześnie w wielu miejscach świata – paradygmatu nietolerancji kultury patriarchalnej wobec kulturowego innego, a oglądane z okien pociągu krajobrazy stanowiły transpozycję na grunt amerykański konfliktów świata postkolonialnego, których kulminacją miało być pojawienie się kultów cargo. Pieśń I księgi „Północ” kończy się wiele mówiącą uwspółcześioną sceną z Nowego Testamentu, o dość pesymistycznym wydźwięku dla ciemiężonych:

¹⁶⁹ „The hot garden is my hideaway from the whisperer”. T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 45–46.

¹⁷⁰ T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 2.

¹⁷¹ „I sat down and wept by Sandy River”. T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 59.

¹⁷² Woodcock, *Thomas Merton: Monk and Poet*, s. 181.

¹⁷³ T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 43.

No więc Chrystus wybrał się w odwiedzinę do czarnuchów i zajął z nimi miejsce przy stole. Powiedział do nich: „To bardzo łatwe, o wiele łatwiejsze niż myślicie”. Na co oni mu odpowiedzieli: „Stałeś się białym człowiekiem i to nie jest już wcale takie łatwe¹⁷⁴.”

Czarni Amerykanie obsadzeni zostali w rolach biblijnych celników i grzeszników, do których przychodzi Chrystus, ale – odmiennie niż w Nowym Testamencie – Dobra Nowina jest poza ich zasięgiem, po drugiej stronie „linii koloru” wyznaczającej w USA status społeczny. Tak więc nawet uniwersalne przesłanie Ewangelii okazuje się być wpisane w system dominacji, a przytoczona scena stanowi matrycę dla pozostałych części poematu.

Choć *Geografii Lograire* pozornie brakuje afirmacyjnego zakończenia *Cables to the Ace*, nie dajmy się zwieść pozorom: afirmacja obecna w tym cyklu jest bardziej stonowana, ale też bardziej uniwersalna. Pomimo tego, że „geografia ma problemy w całym Lograire” i nie znajdziemy tu miejsca nietkniętego zepsuciem, przemocą czy śmiercią, „jest w Lambeth ziarenko piasku, którego szatan nie może znaleźć [...]. Jest w nas nasienie światła, którego Grove Press nie może kupić¹⁷⁵”. Ta wiara w istnienie *point vierge*, owej iskry absolutnie nieskalanej czystości w każdej bez wyjątku istocie ludzkiej, wpisuje monumentalny poemat Mertona w kanoniczny zbiór jego pism¹⁷⁶. Można zaryzykować stwierdzenie, że owa wewnętrzna niewinność jest zadatkem eschatologicznego zwycięstwa, nasieniem Królestwa dojrzewającym w ukryciu (choć Merton, pozostając wierny taktyce „wytwornego strukturalizmu”, unika stosowania podobnych obrazów). Pomimo iż dziecko „musi umrzeć w wiek męski¹⁷⁷” a autentyczna duchowość niejednokrotnie wyradza się w opresyjny system religijny lub komercjalizuje, stając się „przedstawieniem dla białych¹⁷⁸”, przesłanie nadziei można usłyszeć w najmniej oczekiwanych miejscach: częściej w głosach „heretyków” i proroków różnorodnych kultów, ludów ciemionych i zmar-

¹⁷⁴ Aby zachować autentyczność wypowiedzi, Merton używa słowa „Nigger” („czarnuch”) [„So Christ went down to stay with them Niggers”] ogólnie uważanego za obraźliwe. Co ciekawe jednak, w slangu, jakim posługują się Afroamerykanie między sobą, słowo to ma konotację pozytywną. T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 60.

¹⁷⁵ T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 61. W tym miejscu Merton zapożycza frazę z utworu W. Blake'a, *Jerusalem. Emanacja giganta Albiona*, dobrze rozpoznawalną w j. angielskim.

¹⁷⁶ Tak uważał również George Woodcock (*Thomas Merton: Monk and Poet*, s. 176).

¹⁷⁷ T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 62.

¹⁷⁸ Tamże, s. 137.

ginalizowanych, niż w głosie „słodko racjonalnej pobożności” urzędowo uznanych Kościołów, „co nie przeszkadza nikomu”¹⁷⁹. Wyjaśnienia, jakie usłyszano podczas procesu „podłych” ranterów, angielskiej sekty religijnej z XVII w., musiały zabrzmieć swojsko w uchu wielbiciela Juliany z Norwich, choć z pewnością nie przekonały obłudnych prześladowców sekty:

Zatem Bóg nie może nienawidzić? Nawet grzechu?
Więc niebo i piekło są w Deptford, Woolwich,
Battersea i Lambeth?

Przepalić mu język!¹⁸⁰

Oto zaledwie kilka „prawd domagających się wypowiedzenia”, które poeta rozszyfrował – czy też zaszyfrował – na stronach *Geografii Lograire*. Nade wszystko jednak dotrzymał obietnicy złożonej w zakończeniu *Cables to the Ace*, kiedy mówił: „odchodzę z wiersza / skrywając asa wolności”¹⁸¹. Czy *Geografia* jest owym długo oczekiwanym uwolnieniem od własnego „ja”? Wszystko na to wskazuje. Rola autora została rzeczywiście ograniczona do minimum, do redagowania cytatów, do kompilacji wypisów pochodzących z różnych ksiązek (również notatników własnych) i czasopism, by utworzyć z nich coś na kształt „mapy przeglądowej”¹⁸².

Na początku swej duchowej podróży Merton pisał: „kompas zgubił ziemską północ”. Czy mógł wówczas przypuszczać, że metafora utraty tej najważniejszej dla orientacji w terenie strony świata, oznaczająca wycofanie się z życia aktywnego, by całkowicie poświęcić się Bogu, to zaledwie początek zadania znacznie trudniejszego: odzyskania odrzuconej geografii na wyższym poziomie i reorientacji, tak prywatnej, jak i powszechnej, mapy świata? Ta słynna strata nieoczekiwanie okazała się zyskiem. Paradoksalnie, wyzuty z wszystkiego, z miłości do Najwyższej Rzeczywistości, Merton staje przed zadaniem pokornego, niemal utajnionego wpisania swej współczującej jaźni w geografie wykraczającą poza wytyczone horyzonty, sztywno ustalone granice czy ogólnie przyjęte definicje. Znikając w tak pojętej przestrzennej geografii, Merton, jak niegdyś Walt Whitman, zapisuje

¹⁷⁹ Tamże, s. 21.

¹⁸⁰ T. Merton, *Geography of Lograire*, s. 68.

¹⁸¹ T. Merton, *Collected Poems*, s. 454.

¹⁸² G. Woodcock, *Thomas Merton: Monk and Poet*, s. 177.

się w spadku świata, który kocha¹⁸³, stając się jednocześnie przekazicielem myśli i słów innych ludzi, często pozbawionych głosu. Rezygnując z ambicji wyjaśniania świata, coraz bardziej nieufny wobec możliwości dotarcia do ostatecznej prawdy w postmodernistycznym rozgardiaszu epistemologicznym, Merton, siłą rzeczy, zadowala się snuciem prowizorycznych i wysoce subiektywnych domysłów, ledwie intuicji, domagających się podjęcia i dopełnienia przez myśli i domysły innych¹⁸⁴.

Tłumaczenie
Małgorzata Poks
(Uniwersytet Śląski, Katowice)

Małgorzata Poks

Thomas Merton's Poetry of Endless Inscription: A Tale of Liberation and Expanding Horizons

This article attempts to demonstrate that the entire body of Thomas Merton's poetry shows surprising consistency, and that even his late antipoetry of indignation and protest should be seen in terms of an evolutionary development rather than the sometimes postulated rupture. From *Early Poems* to the posthumously published *The Geography of Lograire* Merton's poetic work registers a steady broadening of perspectives, an incorporation of themes and techniques towards and integrated (sapiential) vision of reality that would transcend opposites. At the beginning of his spiritual and poetic journey Merton claimed that "geography has lost all earthly north" ("Sacred Heart 2"). Little did he suspect that this loss was a prelude to a greater task – that of an eventual rebuilding of his geography, a reorientation, not rejection of his map.

Keywords: poetry, Thomas Merton, wisdom

Słowa kluczowe: poezja, Thomas Merton, mądrość

¹⁸³ „Zapisuję się w spadku ziemi, by wyrosnąć z trawy, którą kocham”, pisał Walt Whitman w poemacie *Pieśń o sobie*, [w:] W. Whitman, *Pieśń o sobie*, tłum. A. Szuba, Kraków 1992, s. 99.

¹⁸⁴ Takie są odczucia samego Mertona, o czym pisze w *Faith and Violence* (podają za: R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, s. 210).

Deborah Kehoe
Northeast Mississippi Community College, USA
georgekehoe@att.net

Ekopoezja Thomasa Mertona. Dawanie świadectwa jedności stworzenia¹

Od czasów szkolnych do swych ostatnich dni, od Greenwich Village do Gethsemani, Thomas Merton był poetą. Co początkowo było jedynie wyrazem młodzieńczej ambicji, z czasem przerodziło się w przestrzeń ukazywania dojrzewającej duchowości i doprowadziło do powstania dzieła, w którym można dostrzec niezwykłą różnorodność stylów i poetyckiej dykcji – od poezji wtórnej do eksperymentalnej, od zabawy do głębokiej powagi. Między okładkami obszernych *Poezji zebranych* [*Collected Poems*]² czytelnicy mogą śledzić niezwykłą historię trwających całe życie duchowych poszukiwań. Na kartach zbioru wybrzmiewa głos nieustannie niezadowolony ze znalezionych odpowiedzi, głos mistycznego pielgrzyma poszukującego prawdy i jednoczącej wszystko wizji.

W *Siedmiopiętrowej górze* Merton stwierdził, że przed przyjęciem katolicyzmu nie pisał dobrych wierszy, zaś sukces swojej późniejszej poezji wiązał z pragnieniem, które zrodziło się wraz z przyjęciem wiary, by mówić ludziom o miłości Boga w języku, który nie byłby „wyświechtany ani sza-

¹ [Pierwodruk: Deborah Kehoe, *Thomas Merton's Eco-poetry: Bearing Witness to the Unity of Creation*, „The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality, and Social Concerns”, t. 22 (2009), red. D. Belcastro i G. Matthews, Louisville, KY, Fons Vitae, 2009, s. 170–188 (przyp. red.)].

² T. Merton, *The Collected Poems of Thomas Merton*, New York, New Directions 1977.

lony”³. Choć wszystko, co pisał po konwersji, mówi czytelnikom o miłości Boga i jest świadectwem, że całe stworzenie połączone jest siecią wzajemnych powiązań, to w poezji rzuca wyzwanie pokawałkowanemu światu, w poezji, która ukazuje kolejne kroki mnicha-poety na jego kontemplacyjnej drodze i jego pogłębiające się rozumienie wzajemnych powiązań między Bogiem a naturą.

Niektóre wiersze Mertona, będące celebracją tajemniczej jedności stworzenia, i wszystkiego, co z niej wynika, nabierają nowego znaczenia, jeśli odczytać je w kontekście coraz bardziej uświadamianej współcześnie potrzeby przyjęcia odpowiedzialności za środowisko naturalne. Taka odpowiedzialność, która przestała być już marginalna, znajduje wyraz w coraz większej liczbie publikacji i traktowana jest z rosnącą uwagą we wszystkich wyznaniach chrześcijańskich, od ewangelikalnych postulatów „opieki nad stworzeniem”, po niedawną watykańską deklarację, określającą nieodpowiedzialne traktowanie środowiska jako grzech⁴. Podobnie jak w przypadku problematyki społecznej i politycznej, Merton ponad czterdzieści lat temu wyprzedzał swój czas, poświęcając uwagę tej kwestii. Wszystkie jego pisma osobiste, utwory literackie i dzieła teologiczne ujawniają świadomość ekologiczną, często stojącą w opozycji do poglądów powszechnych w czasie, gdy żył i pisał. Sprzymierzał się z wczesnymi aktywistami i obrońcami przyrody, często oczernianymi, z których najsłynniejsza była Rachel Carson, a badacze Mertona nie mają wątpliwości, że współcześnie traktowałby podobne działania z jeszcze większą sympatią. Jak stwierdza Monica Weis: „Gdyby Merton żył dzisiaj, bez wątpienia należałby do awangardy autorów piszących o przyrodzie i obrońców środowiska naturalnego”⁵. Podobne zdanie wyraża Kathleen Deignan, stwierdzając, że Merton pozostawił dziedzictwo „dla ludzi współczesnych, którzy pracują nad odrodzeniem naszej świadomości tego, czym jest stworzenie i koniecznością naszego utożsamienia się z nim, co jest nagłą potrzebą zarówno

³ T. Merton, *The Seven Storey Mountain*, New York, Harcourt, Brace 1948, s. 237. [Cyt. za: T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2015, s. 263].

⁴ J. Thavis, *Social effects of sin greater than ever, says Vatican official* [Społeczne skutki grzechu groźniejsze niż kiedykolwiek – mówi przedstawiciel Watykanu], Catholic News Service, 10 marca 2008 [dostęp: 14.03.2008].

⁵ M. Weis, *Dancing with the Raven: Thomas Merton's Evolving View of Nature* [Tańcząc z krukami. Ewolucja poglądów Thomasa Mertona na temat natury], [w:] P. O'Connell (red.), *The Vision of Thomas Merton* [Wizja Thomasa Mertona], Notre Dame, IN, Ave Maria Press 2003, s. 152.

duchową, jak i ekologiczną”⁶. Takie twierdzenia i sugestie znajdują przekonujące potwierdzenie w wielu z tych tekstów, które określić można ogólnie mianem wierszy Mertona o naturze, a są to utwory tak profetyczne w swej „zieloności”, że usprawiedliwione jest opatrzenie ich popularną obecnie nazwą ekopoezji.

Samo określenie „ekopoezja” wciąż pozostaje dość płynne i daje możliwość wielorakich interpretacji i zastosowań. Jednak znaczące prace pionierskie w tym obszarze zapewniają solidną podstawę, która pozwala na podjęcie bardziej szczegółowych badań konkretnych dzieł. Jednym z nich jest z pewnością *Ecopoetry. A Critical Introduction* [Ekopoezja. Wprowadzenie krytyczne], które dostarcza wielu pożytecznych opisowych definicji. Dla przykładu Bernard Quetchenbach wyjaśnia, że ekopoeta „jest swego rodzaju misjonarzem, którego działalność motywowana jest szaleńczą, niemal religijną żarliwością dla zagadnienia absolutnie kluczowego dla dobrobytu poety oraz całego świata”⁷. Zaś J. Scott Bryson opisuje najważniejsze cechy charakterystyczne ekopoezji jako „pokorne docenianie dzikości”, „ekocentryzm” i „sceptycyzm wobec hiperracjonalności i wyrastającego z niej przesadnego zaufania wobec technologii” (*Ecopoetry* [Ekopoezja], s. 7). Te wskazane przez Brysona cechy można przyjąć za punkt wyjścia dla ponownej lektury wybranych wierszy Mertona i odczytania ich jako wczesnych przykładów tego typu poezji.

Pokora – w swej formalnej, nakazanej postaci – jest w życiu mnicha benedyktyńskiego owocem nieustannych ćwiczeń duchowych. Droga mnicha ku pokorze prowadzi przez pełne oddania przestrzeganie *Reguły* św. Benedykta, w której cnota pokory podzielona jest na dwanaście stopni. Jak wyjaśniał Merton członkom nowicjatu, pierwszym stopniem pokory jest to, by nieustannie i w poczuciu nabożnego lęku rozpamiętywać wieczną obecność Boga⁸. Merton wielokrotnie przemawia w swoich wierszach, przyjmując taką właśnie perspektywę, zaś w wielu utworach pojawiają się

⁶ T. Merton, *When the Trees Say Nothing: Writings on Nature* [Gdy drzewa milczą. Pisma o przyrodzie], red. K. Deignan, Notre Dame, IN, Sorin Books 2003, s. 40.

⁷ B. W. Quetchenbach, *Primary Concerns: The Development of Current Environmental Identity in Poetry* [Kwestie zasadnicze. Rozwój współczesnej świadomości tożsamości ekologicznej w poezji], [w:] J. Scott Bryson (red.), *Ecopoetry: A Critical Introduction* [Ekopoezja. Wprowadzenie krytyczne], Salt Lake City, University of Utah Press 2002, s. 248. W dalszej części tekstu odwołania do tego wydania oznaczone są jako *Ecopoetry*.

⁸ T. Merton, *The Rule of Saint Benedict: Initiation into the Monastic Tradition* [Reguła św. Benedykta. Wprowadzenie do tradycji monastycznej] 4, red. P. F. O’Connell, Collegeville, MN, Cistercian Publications, 2009, s. 176–177.

krajobrazy, pośród których prowadził swe monastyczne życie oraz te, które rozkwitały w jego inkluzywnej wyobraźni. Wiele z tych wierszy wyraża nabożny lęk poety wobec dzikości przenikniętej obecnością Chrystusa i świadomość, że sam jest niewysłowioną, wyjątkową częścią owego *continuum*.

Wczesnym przykładem takiej właśnie, pełnej szacunku reakcji na naturę, jest wiersz *Song. Contemplation* [*Pieśń. Kontemplacja*]⁹. Pierwsze strofy zawierają serię wersów wykrzyknikowych, w których poeta zwraca się do otaczającego go świata za pomocą apostrof: „O świecie skrzący się cudami!” czy „O kraino oszalała od talentów” (wersy 1, 7). Dalej uznaje moc ziemi do inspirowania przyziemnego obserwatora do zachwytu i uwielbienia: „Czy jest w tobie godzina, która nie pobudza naszego umysłu do pieśni?” (wers 8). W języku, w którym słysząc echa poetyki *instressu*¹⁰ Gerarda Manleya Hopkinsa, wiersz ewokuje zachwyt podmiotu, gdy patrzy on na splendor przyrody, choćby tylko przez chwilę rozumiejąc jej wspaniałość:

Oto widzieliśmy cię, uchwyciliśmy, o cudzie,
Złapaliśmy, na wół trzymając cię w modrzewiu i jasnej brzozie:
Lecz, w tym uchwyceniu, porwałś nas na pół mili w niebo,
By zasmakować ciszy niezrównanego jastrzębia.
(wersy 22–25)

W dalszej części podmiot stwierdza, że źródłem owego wszechogarniającego zachwytu jest prawda, że „Chrystus i aniołowie przechadzają się między nami, gdziekolwiek jesteśmy” (wers 18). Tu, podobnie jak w większości swoich utworów poetyckich, Merton wyznaje, że w świecie przyrody dostrzec można wcielenie Chrystusa, a twierdzenie to, według Dennisa O’Hary, można odczytać jako „zapowiedź” powinowactwa Mertona z tym, co później określono mianem ekoteologii¹¹. Pewność poety, że Chrystus przemienia swą obecnością naturę, ostatecznie sprawia, że wiersz *Pieśń. Kontemplacja* przechodzi od podziwiania krajobrazu ziemskiego istnienia

⁹ T. Merton, *Collected Poems*, s. 157–158.

¹⁰ [Pojęcia *inscape* i *instress* zaczerpnięte zostały przez Gerarda Manleya Hopkinsa z filozofii Dunsza Szkota. „Inscape” jest pojęciem, które określa konstytuowanie się indywidualnej tożsamości, która jest z natury dynamiczna i realizuje swój założony projekt. Ostatecznie *inscape* / *instress* kieruje w stronę Chrystusa, gdyż tożsamość indywidualna każdego obiektu nosi na sobie pieczęć boskiego stwórcy (przyp. red.).]

¹¹ D. P. O’Hara, “*The Whole World [...] Has Appeared as a Transparent Manifestation of the Love of God*”. *Portents of Merton as Eco-Theologian* [“Cały świat [...] ukazał mi się jako transparentna manifestacja Bożej miłości”. *Merton jako prekursor ekoteologii*], „*The Merton Annual*” nr 9 (1996), s. 90–117.

do zachwytu nad mocą modlitwy, która pozwala przenieść się poza granice świata materialnego.

Jednak w olśnionym, nieelektrycznym powietrzu, w górze,
Pochwyceni w szpony przerażającej Gołębicy
Ogromnego, nieraniącego Ducha,
Nagle uwalniamy się od siły ciężkości.

(wersy 40–43)

W tym wierszu jednak – podobnie jak w wielu innych, które Lynn Szabo zalicza do kategorii „pieśni kontemplacji”¹² (nazwa kategorii nawiązuje do tytułu wiersza) – pierwszym krokiem wiodącym poetę ku transcendentji jest pełen pokory zachwyty nad otaczającą go dzikością świata natury.

Podobnie jak inne najlepsze wiersze Mertona, *Pieśń. Kontemplacja* ukazuje przekonanie autora, że poezja jest w stanie ewokować doświadczenia, które proza może co najwyżej opisywać. „Poezja może zaprowadzić nas tam, dokąd nie może proza” – można usłyszeć słowa Mertona zarejestrowane na taśmie magnetofonowej w czasie konferencji wygłoszonej dla członków nowicjatu, zatytułowanej *Naturalna kontemplacja*¹³. W swej *Sztuce czytania poezji* [*The Art of Reading Poetry*] Harold Bloom tłumaczy tę szczególną właściwość, gdy pisze, że poezja poszerza naszą przestrzeń rozumienia dzięki „dziwności” – cesze, którą tak definiuje za Owenem Barfieldem, autorem książki *Poetic Diction. A Study of Meaning* [*Dykcja poetycka. Studium znaczenia*]¹⁴:

[Dziwność] pojawia się w wyniku spotkania ze świadomością odmienną od naszej własnej, odmienną, jednak nie tak odległą, byśmy nie mogli jej w jakiś sposób częściowo podzielać, kontaktować się z nią w taki sposób, jaki sugeruje samo słowo „kontakt”. Dziwność, w istocie, prowadzi do zdziwienia, gdy nie rozumiemy; gdy rozumiemy – do wyobraźni estetycznej¹⁵.

Jak ujął to Bloom, świadomość jest dla poety tym, czym marmur dla rzeźbiarza – surowym materiałem i medium wyrażania. Poprzez słowa

¹² T. Merton, *In the Dark before Dawn: New Selected Poems* [*W mroku przed świtem. Nowe poezje wybrane*], red. L. R. Szabo, New York, New Directions 2005, s. 75–102.

¹³ T. Merton, *Natural Contemplation* [*Naturalna kontemplacja*], Kansas City, Credence Cassettes 1988 [AA2077].

¹⁴ O. Barfield, *Poetic Diction: A Study in Meaning* [*Dykcja poetycka. Studium znaczenia*], London 1928; Faber&Faber 1952.

¹⁵ H. Bloom, *The Art of Reading Poetry* [*Sztuka czytania poezji*], New York, Perennial HarperCollins 2005, s. 55.

zrodzone z rozszerzonej świadomości i ukształtowane tak, by mogły pobudzać czujność w innych ludziach, poeta zaprasza czytelnika, by wspólnie doświadczać dziwności. Wnikliwi czytelnicy, tacy jak Anthony Padovano, dobrze znający kanon dzieł Mertona i wrażliwi na różne modulacje w nich obecne, zauważyli osobliwy ton „bezbronności”, dający się usłyszeć w jego wierszach¹⁶, ton, który sugeruje, że poeta nawiązał bezpośredni kontakt z będącą źródłem twórczej energii *dziwnością* Boga. Utwór *Pieśń. Kontemplacja* [*Song: Contemplation*] dobrze ilustruje ów moment kontaktu w słowach tak pulsujących życiem, jakby pochodziły wprost z serca człowieka pochłoniętego bez reszty tym, co Merton nazywa „powszechnym tańcem”¹⁷.

W wierszu *Night-Flowering Cactus* [*Kaktus zakwitający nocą*]¹⁸ poeta polega na swym wewnętrznym oku, by uchwycić świętą dziwność świata natury. Poprzez swą wyobraźnię poeta odpowiada na cudowność nieujarzmionych, nie poddających się kontroli i w większości niewidzialnych zjawisk natury i daje świadectwo jedności wszelkiego stworzenia, przemawiając głosem kaktusa, który zakwita rzadko i jedynie w milczącym mroku pustyni, gdyż nie potrzebuje on ani obserwatora, ani piewcy, który dopełniłby czy potwierdził znaczenie jego własnego istnienia:

Znam swój czas – mroczny, cichy i krótki
Bo pojawiaam się bez ostrzeżenia na jedną tylko noc
(wersy 1–2)

Wiersz ten jest niezwykły ze względu na śmiałość występujących w nim obrazów, sugestywnych opisów, które, jak zaznacza Lynn Szabo, zwykle „zarezerwowane są do opisu zbliżenia seksualnego lub duchowego, bliskiego ekstazie”¹⁹, co doskonale ilustruje opis kaktusa, otwierającego się i przygotowującego na z dawna oczekiwane, ejakulacyjne wypuszczenie „wszechwiedzącego ptaka nocy”²⁰ (wers 25). Wydarzenie centralne dla

¹⁶ Zob. J. Montaldo, *Spirituality, Scholarship and Biography. An Interview with Anthony T. Padovano* [*Duchowość, nauka i biografia. Wywiad z Anthony T. Padovano*], „The Merton Annual” 10 (1997), s. 293–294.

¹⁷ T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, New York, New Directions 1961, s. 296. [Cyt. za: T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, Kraków 2017, s. 362].

¹⁸ [T. Merton, *Collected Poems*, s. 351–352].

¹⁹ L. Szabo, *The Sound of Sheer Silence: A Study of the Poetics of Thomas Merton* [*Dźwięk zwykłej ciszy. Analiza poetyki Thomasa Mertona*], „The Merton Annual” 13 (2000), s. 221. W dalszej części tekstu odwołania do tego wydarzenia oznaczone są jako „Szabo, *Sound*”.

²⁰ Szczegółowe objaśnienie wiersza *Night-Flowering Cactus*, w tym dokładną analizę symboliki kwiatu: zob. P. F. O’Connell, *Nurture by Nature. Emblems of Stillness in a Season of Fury* [*Karmieni naturą. Obrazy spokoju w epoce*].

wiersza ukazane jest w stylu bogatym w odwołania zarówno zmysłowe, jak i sakramentalne:

Gdy dochodzę wznoszę swą nagłą Eucharystię
 Z głębi przepastnej radości ziemi
 Czysty i cały, posłuszny jestem ciału świata
 Jestem misterny i doskonały, dzieło pasji nie sztuki
 Wspaniała głęboka przyjemność wilgotnych destylatów
 Świętość formy i mineralnej radości.

(wersy 10–15)

To odtworzenie intymnego zjednoczenia poety, natury i Chrystusa prowadzi czytelnika do – wedle słów Szabo – „splotu świętych tajemnic”²¹, świętości, która wyrasta z ofiarniczej pokory, na której skupia się wiersz, ze skrajnej nieobecności jakiegokolwiek, wymuszanej przez ego potrzeby uznania ze strony natury, co prowadzi poetę do kontemplacyjnego, doskonałego poddania się jej niezgłębionym prawom.

Wiersz *Night-Flowering Cactus* [*Kaktus zakwitający nocą*] stawia pytanie i proponuje namysł nad problemem nieobcym literaturze przez wieki: jak racjonalny umysł ma się odnieść do zachwycających osobliwości natury, zwłaszcza tych, które są przykładem „zmarowanego piękna”? W swym wierszu *Night Blooming Cereus* [*Palczak rozkwitający nocą*]²² dwudziesto-wieczny poeta afroamerykański Robert Hayden przedstawia obraz będący uderzającym uzupełnieniem i kontrapunktem dla wiersza Mertona. Podobnie jak *Kaktus zakwitający nocą*, wiersz *Palczak rozkwitający nocą* wyraża zachwyt nad niezwykłym spektaklem natury. Jednak, inaczej niż w wierszu Mertona, Hayden posługuje się głosem zewnętrznego obserwatora, którego pierwszą reakcją na osobliwe zjawisko jest odraza, z jaką patrzy na wijący się kształt rośliny, jednak z czasem przeradza się ona w milczące uznanie wiecznego, choć niepojętego znaczenia cudownego rozkwitania rośliny. Obserwator i jego towarzysząca nie odczuwają łączności z naturą, ani, z początku, nawet bliskości między sobą (choć dzięki określeniu „kochanie” można założyć, że łączy ich relacja intymna). Ich początkowe reakcje nie są spójne i dopiero z czasem uświadamiają oni sobie, że w jakimś

szaleństwa], „The Merton Annual” 21 (2008), s. 134–142. W dalszej części tekstu odwołania do tego wydania oznaczone są jako „O’Connell”.

²¹ L. Szabo, *The Sound*, s. 221.

²² R. Hayden, *Night Blooming Cereus* [*Palczak rozkwitający nocą*], [w:] *Contemporary American Poetry* [*Współczesna poezja amerykańska*], red. A. Poulin Jr., Boston, Houghton Mifflin 1985, s. 203–205.



Rysunek (kaligrafia) Thomasa Mertona (0462)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust
and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

sensie powinni wspólnie cieszyć się spektaklem, który obserwują. To postawa zupełnie inna od postawy poety z wiersza *Kaktus zakwitający nocą* – tam poeta jest od samego początku do końca zjednoczony z tajemną mądrością natury, z przekształcającą siłą, która wyrasta z, i jest porównywalna do pojednania, jakie przynosi śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Podobnie jak *Kaktus zakwitający nocą*, wiersz *O Sweet Irrational Worship* [*O słodkie, irracjonalne uwielbienie*]²³ oddaje cześć majestatowi natury, wyrażając ją nie głosem zewnętrznego obserwatora, ale uczestnika; tutaj podmiot wychodzi i zagłębia się w swym otoczeniu, przyjmując postawę, którą Ross Labrie określa mianem „ujemnej właściwości Keatsa²⁴, dostępując chwilowego [...] zjednoczenia z przyrodą, która wciąga go w uniwersalny okrąg bytu”²⁵. Inaczej niż w bogatym obrazowaniu *Pieśni. Kontemplacji i Kaktusa rozkwitającego nocą*, wizja obecna w tym wierszu zaczyna się i rozwija za pomocą minimalnej liczby słów:

Wiatr i przepiór
I popołudniowe słońce
(wersy 1–2)

Oszczędny styl wiersza pasuje do pełnej pokory postawy podmiotu, który godzi się z tym, że jest jedynie niewielką i „bezimienną”, choć integralną częścią całego stworzenia; akceptuje ten stan rzeczy, którego nie można w żaden racjonalny sposób podważyć:

Gdy przestałem wąpić w słońce
Stałem się światłem,

Ptakiem i wiatrem.
(wersy 3–5)

Autentyczne, choć niewyraźne zrozumienie możliwe jest jedynie poprzez całkowite i radosne poddanie się irracjonalności tej miłości, która stworzyła świat i uporządkowała go zgodnie z zasadą dobroci:

²³ [T. Merton, *Collected Poems*, s. 344–345].

²⁴ [Twórcą koncepcji ujemnej właściwości (ang. *negative capability*) był angielski poeta romantyczny John Keats (1795–1821). Postawa taka oznacza zdolność, cechującą głównie poetów i inne jednostki wybitne, do zawieszenia dążenia do racjonalnego wyjaśniania zjawisk i zdolność do życia w świecie pełnym tajemnic niedostępnych rozumowi (przyp. red.).]

²⁵ R. Labrie, *Thomas Merton and the Inclusive Imagination* [*Thomas Merton i wyobraźnia inkluzywna*], Columbia, University of Missouri Press 2001, s. 35.

Jestem ziemią, ziemią
 Miłość mego serca
 Wybuchą trawą i kwiatem.
 Jestem jeziorem błękitnego powietrza
 W którym przypisane mi miejsce
 Pole i dolina
 Znajdują swe odbicie.

(wersy 20–26)²⁶

Pozbawione słów przestrzenie wiersza *O Sweet Irrational Worship* [O słodkie, irracjonalne uwielbienie] wypełnione są ekstazą podmiotu i ewokują podobne odczucia u czytelników. Jak zauważają krytycy, podobne reakcje wzbudzają dzieła znaczących współczesnych ekopoetów i ekopoetek, takich jak Mary Oliver. Przykładowo, Laird Christiansen tak charakteryzuje styl poezji Oliver: „Nie tyle bowiem same słowa wiersza odtwarzają [...] doświadczenia w umyśle czytelnika, co raczej obecne w nim konstelacje emocji i implikacji, które narastają w tych słowach i prześwitują w odstępach między nimi”. Owocem tej dynamiki, kontynuuje Christiansen, jest odtwarzanie przez poetkę „tajemnego przenikania się własnej jaźni i świata przyrody”²⁷. Te obserwacje można bezpośrednio zastosować do eliptycznej poezji samego Mertona, który ostatecznie doszedł do przekonania, że „dobra poezja składa się w pięćdziesięciu procentach z milczenia”²⁸. Wiersz *O słodkie, irracjonalne uwielbienie* jest jednym z przykładów takiej filozofii poetyckiej kompozycji.

Zagęszczając w swoisty sposób język, poeta odciąga naszą uwagę od jakiegokolwiek samoistnej, indywidualnej obecności w wierszu, by tym wyraźniej zaakcentować pełną nabożnego zachwytu moc i płynną jedność świata jako całości. Taki brak skupienia na sobie, będący fundamentem świętego istnienia, jest jedną z najczęściej powracających idei w pismach i nauczaniu Thomasa Mertona. Ma ona przyświecać nie tylko mnichowi, ale też poecie, co podkreśla w jednym z wczesnych wpisów dziennika, w którym cytuje Williama Blake’a: „pokora poety polega na tym, by pisać »w bojaźni i drze-

²⁶ O’Connell proponuje szczegółową analizę „problematycznej” identyfikacji podmiotu z naturą obecną w tym fragmencie (s. 128–134).

²⁷ L. Christiansen, *Pragmatic Mysticism of Mary Oliver* [Pragmatyczny mistycyzm Mary Oliver], [w:] *Eco-poetry*, s. 139.

²⁸ T. Merton, *Lyric Poetry* [Poezje], Kansas City, MO, Credence Cassettes 1991 [AA2460].

niu»²⁹. Następnie Merton podkreśla, że dusza pokorna jest jednocześnie duszą pełną wdzięczności, duszą, która zdaje sobie sprawę ze swej całkowitej zależności od miłującego Boga, który nie odmawia swoim stworzeniom niczego, czego one *rzeczywiście* potrzebują – jeśli uzna się, że wszystkim, czego każdy z nas *rzeczywiście* potrzebuje, jest łaska Boga. „Dziękuję za wszystko. Na nic nie narzekam”³⁰. Tych słów doskonałej, pokornej modlitwy Merton uczył swoich nowicjuszy.

By zobrazować, jak *przeżyć* taką modlitwę, Merton często kierował się w stronę dzikiej przyrody. W nagraniu magnetofonowym zatytułowanym *Czy Bóg słyszy nasze modlitwy?* Merton chwali sposób, w jaki pozaludzki wszechświat realizuje wolę Boga – nie starając się być niczym więcej ponad to, czym został stworzony³¹. Podobnie w *Nowym posiewie kontemplacji*, stosując aforystyczny styl charakterystyczny dla swojej prozy, mówi: „Drzewo oddaje cześć Bogu przez bycie drzewem”, co jest zwodniczo prostą myślą, której logikę wyjaśnia w następujący sposób: „Im bardziej drzewo jest drzewem, tym bardziej jest jak On. Gdyby próbowało być czymś innym, czym nigdy nie miało być zgodnie z Bożym zamiarem, nie byłoby na obraz Boga i tym mniej by Go czciło”³². Jego pragnienie, by swoim życiem wyrażać taką właśnie bezpośredniość istnienia, niezaciemnioną przez potrzeby i rozterki fałszywego ja (to charakterystyczne pragnienie, które Ross Labrie nazwał „romantycznym prymitywizmem” Mertona³³), ożywia jego najbardziej wyraziste wiersze, w których opisuje zwierzęta, rośliny oraz żywioły, realizujące swoje tajemne powołanie w świecie bez tego poczucia zawodu czy przekonania o własnej ważności, które wzbudza cywilizacja.

Wiersz *The Turtle* [Żółw] pochodzący z tomu *The Way of Chuang Tzu* [*Droga Chuang Tzu*], obejmującego wiersze Mertona naśladujące wierszowane nauki starożytnego chińskiego filozofa Chuanga Tzu, jest uroczym i pouczającym przykładem takiego tekstu. Wiersz opowiada o tym, jak Chuang Tzu, trzymając w ręku bambusowy kij, łowi ryby na brzegu rzeki Pu, gdy nagle odwiedzają go przedstawiciele rodziny królewskiej. Gdy in-

²⁹ T. Merton, *Run to the Mountain. The Story of a Vocation. Journals*, t. 1 1939–1941, red. P. Hart, San Francisco, HarperCollins 1995, s. 37 (wpis z dnia 1 października 1939).

³⁰ T. Merton, *Natural Contemplation*.

³¹ T. Merton, *Does God Hear our Prayer?* [Czy Bóg słyszy nasze modlitwy?], Kansas City, MO, Credence Cassettes 1988 [AA2071].

³² [Cyt. za: T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji*, Bydgoszcz 1999, s. 29].

³³ R. Labrie, s. 90.

formują go, że został wyznaczony na pierwszego ministra, Chuang odrzuca ich propozycję i wybiera życie nieskrępowane przez sztuczne prezenty. Opowiada im historię żółwia, którego pewnego razu zabrano z kryjówki w błocie, nałożono na niego piękne szaty i zaczęto czcić jako bóstwo, by w końcu stał się wielbioną, acz pustą skorupą. Gdy goście zgadzają się, że taki los nie był najlepszy dla żółwia – nie rozumiejąc jednak, jakie taka ocena ma implikacje dla ich sytuacji – Chuang odprawia ich, wyrażając jednocześnie solidarność z prostymi stworzeniami żyjącymi na ziemi:

– Idźcie z Bogiem! – rzekł Chuang Tzu –
A mnie zostawcie tutaj
Razem z moim błotem.

(w. 31–33)³⁴

Wiersz sugeruje, że wybór, jakiego dokonał Chuang, jest niepojęty dla ksiąząt, wicekanclerzy i innych strażników „oficjalnych dokumentów”, którzy ani nie doceniają czystości naturalnej egzystencji, ani nie przeczuwają, że sterylne pułapki społecznego statusu mogą się okazać śmiercionośne dla człowieka, podobnie jak śmiercionośne było dla żółwia wyrwanie go z jego naturalnego środowiska.

Na głębszym poziomie wiersz zdaje się sugerować, że takie dążenia i wybory dotyczące pozycji i stylu życia są nierozważne, gdyż grzeszą przeciwko cnocie pokory, którą Michael Casey w książce *A Guide to Living in the Truth: Saint Benedict's Teaching on Humility* [Przewodnik po życiu w prawdzie. Nauczanie św. Benedykta o pokorze] definiuje jako „nade wszystko, szacunek okazywany naturze rzeczy, niechęć do wymuszania na rzeczywistości, by ta dopasowywała się do naszych subiektywnych przekonań”³⁵. Odczytanie wiersza *Żółw* w paradygmacie interpretacji ekopoetyckiej pozwala zauważyć, że wiersz w subtelny sposób potępia skłonność świata do wymuszania na przyrodzie – w tym w pewnym sensie na nas samych – akceptacji kaprysów ludzkiej woli i ukazuje, jak błędne, i ostatecznie autodestrukcyjne mogą być takie działania.

Oskarżenie o działania polegające na wymuszaniu na naturze, by ta realizowała nasze subiektywne oczekiwania, często jest wysuwane przez

³⁴ T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, s. 94–95; *Collected Poems*, s. 918–919 [cyt. za: T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, tłum. M. Gordyń, Kraków 2005, s. 102].

³⁵ M. Casey, *A Guide to Living in the Truth: Saint Benedict's Teachings on Humility* [Przewodnik po życiu w prawdzie. Nauczanie św. Benedykta o pokorze], Liguori, MO, Liguori Press 1999, s. 18.

współczesnych ekologów i obrońców praw zwierząt przeciw firmom zajmującym się masową produkcją mięsa na „fermach przemysłowych” (przezdziwny oksymoron!), które nie tylko zanieczyszczają glebę, wodę i powietrze, ale dokonują znacznie większej dewastacji przyrody niż rabunkowy przemysł wydobywczy, niepohamowany konsumpcjonizm i zanieczyszczenie środowiska razem wzięte. Praktyki te prowadzą do zniszczenia na niewyobrażalną skalę naturalnego porządku dla czystego zysku, zamykając żywe istoty w przerażająco ciasnych przestrzeniach, które w niczym nie przypominają ich naturalnych siedlisk, tak jakby istoty te nie miały potrzeby oddychania świeżym powietrzem, dotykania ziemi czy karmienia swoich młodych. Istoty te są po prostu zredukowane do jednostek produkcji, tworzonych i utrzymywanych zgodnie jedynie z prawami ekonomii.

Te przerażające praktyki są tematem książki Matthew Scully’ego *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals and the Call to Mercy* [Panowanie. Władza człowieka, cierpienie zwierząt i wezwanie do miłosierdzia]. Scully potępia zrównywanie panowania człowieka nad wszelkim stworzeniem z przyzwoleniem na bezduszne narzucanie naszej woli zwierzętom, które, podobnie jak ludzie, otrzymały swe życie od kochającego Boga i jako takie posiadają jedyne w swoim rodzaju przeznaczenie, wykraczające poza zaspokajanie naszego apetytu. Scully pisze: „Niezależnie od tego, jaką miarę szczęścia Stwórca [zwierząt] dla nich przewidział, nie możemy jej lekceważyć, nie mamy też prawa odbierać im tego szczęścia z powodu naszego kaprysu czy bezmyślności”³⁶. Co więcej, arogancka bezdusność naszego ego ostatecznie obraca się przeciwko nam, jak ujmuje to John Elder w swojej książce *Imagining the Earth: Poetry and the Vision of Nature* [Obrazy ziemi. Poezja i wizja przyrody]: „Niechęć [człowieka] do uznania obecności ducha w ziemi i żywych stworzeniach ostatecznie rani samego człowieka, który z takim brakiem wrażliwości traktuje świat, w którym żyje”³⁷. W wypowiedziach obu autorów *implicite* obecne jest przeświadczenie, że współczucie okazywane cierpiącym zwierzętom dalekie jest od sentymentalizmu; w istocie jest ono emanacją najczystszych, najgłębszych pokładów ludzkiej duszy i jest wyrazem głębokiego szacunku wobec świętego związku między stworzeniami a ich Stwórcą.

³⁶ M. Scully, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy* [Panowanie. Władza człowieka, cierpienie zwierząt i wezwanie do miłosierdzia], New York, St. Martin’s Press 2002, s. 2.

³⁷ J. Elder, *Imagining the Earth: Poetry and the Vision of Nature* [Obrazy świata. Poezja i wizja natury], Athens, University of Georgia Press 1996, s. 163-164. W dalszej części odwołania do tego źródła oznaczone jako „Elder”.

To, że Merton przynajmniej częściowo zgodziłby się z tezami Eldera i Scully'ego, wydaje się dość oczywistym wnioskiem dla wszystkich, którzy znają wypowiedzi Mertona mówiące o jego stosunku do zwierząt, jak choćby słowa pochodzące z listu do Czesława Miłosza z 6 maja 1960 roku. Na zarzut Miłosza, że ma romantyzujące podejście do natury i nie dostrzega brutalności i cierpienia w niej obecnego, Merton proponuje bardzo prostą odpowiedź, która w istocie rozbraja argumenty [Miłosza] poprzez uznanie faktu, że natura, podobnie jak całe stworzenie w stanie upadku, ma swe ciemne tajemnice i istnieje w niej cierpienie, jednak on sam woli o nich nie rozmyślać, preferując afirmację równie rzeczywistej, głębokiej, pokojowej relacji, jaka jest możliwa między ludźmi i istotami pozaludzkimi: „Natura i ja jesteśmy bardzo dobrymi przyjaciółmi, i pocieszamy się nawzajem z powodu głupoty i nikczemności rodzaju ludzkiego i jego cywilizacji”³⁸.

Wiersz *The Joy of Fishes* [*Radość ryb*]³⁹, kolejna parafraza pochodząca ze zbioru *Droga Chuang Tzu*, ilustruje owo emocjonalne powinowactwo, gdy poeta, przejmując pełen mądrości głos Chuanga Tzu, daje świadectwo temu, że życie w harmonii z przypisanym danej osobie otoczeniem jest wypełnione radością, a błogostan zwierząt jest stanem, do którego harmonijnie zestrojony ze swym własnym środowiskiem obserwator może się duchowo dopasować. Spacerując wzdłuż rzeki ze swym towarzyszem i obserwując rzucające się i wyskakujące nad powierzchnię wody ryby, Chuang określa ich zachowanie jako „ich własne szczęście” (w. 7), a fraza ta przywołuje w pamięci wyrażenie romantycznego poety Williama Wordswortha („zwierzęcą żywość”⁴⁰) oraz sugeruje *joie de vivre* [radość życia], którą zwierzęta niejednokrotnie spontanicznie okazują, gdy są wolne i mogą być sobą. Gdy jego towarzysze zadają mu pytanie, skąd to wszystko wie, Chuang odpowiada:

Otóż znam radość ryb
w rzece
poprzez moją własną radość, gdy

³⁸ T. Merton, *The Courage of Truth: Letters to Writers* [*Odwaga prawdy. Listy do pisarzy*], red. Ch. M. Bochen, New York, Farrar, Straus, Giroux 1993, s. 65 [cyt. za: T. Merton i C. Miłosz, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991, s. 65].

³⁹ T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, s. 97-98; T. Merton, *Collected Poems*, s. 910-911.

⁴⁰ W. Wordsworth, *Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey* [*Wiersz napisany kilka mil od opactwa Tintern*], [w:] W. Wordsworth, *Favourite Poems*, New York, Dover, 1992, s. 23. [Por. *Poeci języka angielskiego*, t. 2, wybór i opracowanie H. Krzeczkowski, J. S. Sito, J. Żuławski, Warszawa 1971, s. 183].

się przechadzam nad tą samą rzeką.
(wersy 33–36)⁴¹

Jako że świadomie omija ścieżki czysto systematycznego rozumowania, które może oddzielać ludzi od siebie nawzajem, od natury, i od ich własnej umiejętności odczuwania radości, Chuang odczuwa radość innych stworzeń, identyfikuje się z nią i ostatecznie potrafi w niej uczestniczyć.

Radość ryb, jak wiele innych wierszy Mertona, ilustruje to, co Ross Labrie rozpoznaje jako zdolność poety do wzięcia w nawias „uprzywilejowanego oglądu własnego ego” i przesunięcia „centrum percepcji” ku „rozproszonej, choć zjednoczonej przestrzeni [natury]”⁴². W ekopoetyce zdolność ta określana jest jako *ekocentryzm*. Choć słowo to nie występuje w wielu słownikach ogólnego języka angielskiego⁴³, to jeśli spróbować przeanalizować objaśnienia terminu, jakie znajdziemy we współczesnych, popularnych słownikach filozoficznych i politycznych, można uznać, że pojęcie to oznacza takie postrzeganie świata natury, które odrzuca uprzywilejowanie jakiegokolwiek organizmu i stawianie go ponad innymi. Na przykład Matthew Humphrey w wersji internetowej *Political Dictionary* [Słownika politycznego] pisze, że *ekocentryzm* implikuje etyczne przekonanie o „równości wewnętrznej wartości wszystkich istot, zarówno ludzkich, jak nieludzkich”, co dobrze wyraża syntetyczne określenie „egalitarianizm biosferyczny”⁴⁴. Oczywiście podobieństwo między pojęciami *ekocentryzm* i *egocentryzm* w sposób naturalny zachęca do porównywania obu *-izmów*. Zmiana jednej litery całkowicie zmienia perspektywę i ukazuje oczywistą sprzeczność: nie istnieje jedno centrum wszechświata, „centrum” znajduje się wszędzie. Paradoks ten może prowadzić do wniosku, że ów neologizm mógłby zostać z wdzięcznością przyjęty przez kontemplacyjną i lubującą się w grze słów część osobowości Thomasa Mertona.

By ujrzeć twórczość Thomasa Mertona przez pryzmat postawy ekocentrycznej, należy przyjrzeć się jego książkom, listom i esejom w poszukiwaniu dowodów potwierdzających to, że mamy do czynienia z autorem,

⁴¹ T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, s. 106.

⁴² R. Labrie, *Thomas Merton and the Inclusive Imagination*, s. 35.

⁴³ [Od czasu pierwszej publikacji artykułu w j. angielskim (2009) pojecie „ekocentryzm” weszło do powszechnego użycia jako jedno z podstawowych pojęć ekokrytyki i refleksji ekologicznej (przyp. red.).]

⁴⁴ <http://www.encyclopedia.com/The+Concise+Oxford+Dictionary+of+Politics/publications.aspx?pageNumber=12>.

który chciał „pisać o wszystkim”⁴⁵, który uznawał świętość „żyjących i rozwijających się rzeczy, nieożywionych bytów, zwierząt, kwiatów i całej natury”⁴⁶. Należy zauważyć obecne w jego dziennikach nieustanne świadectwo szacunku dla zwierząt, z którymi dzielił swój dom wśród pagórków i pól wiejskich okolic stanu Kentucky. Dowód wzruszającego współczucia dla ich kruchości stanowi następujący wpis w dzienniku: „Malańka ryjówka uczepiła się kurczowo wewnętrznej strony drzwi budynku nowicjatu, uwięziona w środku. Wziąłem ją stamtąd, a ona przebiegła po moim rękawie i znieruchomiła, cała drżąc. Położyłem ją na trawę i uciekła”⁴⁷. W końcu trzeba też prześledzić długą i krętą odyseję Mertona-poety, u którego narastała świadomość istnienia misternej tkanki życia i nieoszacowanej wartości poszczególnych jej włókien, która to świadomość dostrzegalna jest w jego entuzjastycznym utożsamianiu się na różnych etapach twórczości z podobnymi do siebie pisarzami – Gerardem Manleyem Hopkinsem z jego pojęciami *inscape* (unikatowości każdego stworzenia we wszechświecie) i *instress* (świadomego ujmowania tej jedyności), z Rainerem Marią Rilkiem i jego poezją naturalnej kontemplacji, z Chuangiem Tzu i jego enigmatycznie wyrażoną wizją holizmu.

W *Drodze Chuang Tzu*, zamiast realizować swój talent poetycki w utworach oryginalnych, Merton przejmuje głos starożytnego mędrca Chuanga Tzu, by we współczesnej angielszczyźnie oddać serię wierszy, które czasem w sposób subtelny, czasem bezpośredni przekazują prawdy, które można określić mianem lekcji ekocentryzmu. Przykładowo, utwór *Great and Small [Wielkie i małe]*⁴⁸, stanowi swoiste podsumowanie radykalnie holistycznej filozofii tych wierszy:

Kiedy patrzymy na rzeczy w świetle Tao,
 nic nie jest najlepsze, nic nie jest najgorsze.
 Każda rzecz, jako taka,
 wyróżnia się na swój własny sposób.
 Może się wydawać „lepszą”

⁴⁵ T. Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life. Journals*, t. 3, 1952-1960, red. L. S. Cunningham, San Francisco, HarperCollins 1996, s. 45 (wpis pod datą 17 lipca 1956).

⁴⁶ T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 30; [cyt. za: T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, s. 55].

⁴⁷ T. Merton, *A Vow of Conversation. Journals 1964-1965*, red. N. Burton Stone, New York, Farrar, Straus, Grioux 1988, s. 93 (wpis pod datą 2 listopada 1964); [cyt. za: T. Merton, *Ślub konwersacji, Dziennik 1964-1965*, przedm. N. Burton Stone, tłum. A. Gomola, Poznań 1997, s. 123].

⁴⁸ T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, s. 87-90; T. Merton, *Collected Poems*, s. 879-881.

Od czegoś pod pewnym
Względem.
Ale wobec całości
Nic nie jest „lepsze”.

(wersy 1–2, 5–9)⁴⁹

W podobnym, pochodzącym z tego samego zbioru, wierszu *Where is Tao?* [*Gdzie mieszka Tao?*]⁵⁰ poeta przeciwstawia się skłonności człowieka do oceniania i wartościowania rzeczy w świecie. Główna myśl wiersza wyrażona jest w odpowiedzi, jakiej podmiot udziela na postawione w tytule pytanie, które zadał jego towarzysz, Mistrz Tung Kwo:

Dlaczego niby mam szukać Tao, schodząc
„niżej w porządku rzeczy”,
tak jakby to, co nazywamy „mniejszym”
miało mniej Tao?

(wersy 21–23)⁵¹

Gdy zadający pytanie nalega, Chuang schodzi w dół łańcucha bytu, na każdym, postrzeganym jako niższe, ogniwie potwierdzając pełnię obecności owej tajemniczej i świętej rzeczywistości znanej jako Tao, by ostatecznie przerwać ową sokratyczną sesję nagłym odwołaniem skatologicznym, które ostatecznie wyczerpuje ciekawość pytającego i każe mu zamilknąć. Wyczuwając w rozmówcy gotowość do przyjęcia prawdy, Chuang gani swego przyjaciela za jego krótkowzroczność i oferuje mu swoje towarzystwo w drodze do królestwa, w którym nikną wszelkie podziały i ograniczenia, czyli do „pałacu Nigdzie”. Określenie to zostało unieśmiertelnione w badaniach mertonowskich przez Jamesa Finleya, który dokonał solidnej analizy Mertonowskiej koncepcji Jaźni Prawdziwej – owej niezniszczalnej tożsamości bytów trwających w niepodzielnej jedności z całym stworzeniem, tworząc tym sposobem mistyczne ciało Chrystusa⁵².

Wiersz *Gdzie mieszka Tao?* podważa typowo zachodnią praktykę hierarchicznego kategoryzowania i jest szczególnie wyrazisty w tych miejscach, w których ukazuje obrazy tego, co zwykle ludzie odrzucają jako

⁴⁹ T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, s. 95.

⁵⁰ T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, s. 123-124; T. Merton, *Collected Poems*, s. 929-931.

⁵¹ Tamże, s. 131.

⁵² J. Finley, *Merton's Palace of Nowhere: A Search for God through Awareness of the True Self* [*Mertona Pałac Nigdzie. Poszukiwanie Boga poprzez świadomość jaźni prawdziwej*], Notre Dame, Ave Maria Press 1978.

brud czy robactwo. Ta przewidywalna reakcja została pośrednio potępiona przez Thicha Nhata Hahna w książce *Żywy Budda, żywy Chrystus*. Buddyjski mnich, którego Merton nazywał swoim bratem⁵³, twierdzi, że szacunek dla życia powinien obejmować nawet najmniejsze, mikrobiologiczne organizmy i sugeruje, że nawet jeśli praktyczne potrzeby życiowe wymagają sprawowania nad nimi pewnej kontroli, każde ich zniszczenie jest zawsze rodzajem straty⁵⁴. Takie inkluzywne podejście, obejmujące szacunkiem dla życia nawet insekty i bakterie, wymaga od naszego ego odrzucenia skostniałego, głęboko utrwalonego przekonania o własnej wyższości i przyjęcia postawy ekocentrycznej, co osiągnąć można jedynie w nadzwyczajny lub nadprzyrodzony sposób, na przykład przez przyjęcie postawy współczującej uwagi czy modlitwę kontemplacyjną.

Jako kontemplatyk, Merton rozumiał ludzką potrzebę samotności, ciszy i prostoty. Ponadto rozumiał, że świat zasadniczo nie docenia tych rzeczy, gdyż nie pojmuje właściwie ich wartości. Jak wielokrotnie dowiedzono, jego dramatyczne uchwycenie się życia monastycznego miało swoje źródło w pobożnej pogardzie, jednak zaowocowało pełną miłości troską o hałaśliwą, frenetyczną, czasem pogubioną ludzkość, z którą łączyła go nierozzerwalna więź.

Jednym ze stałych źródeł niepokoju było dla Mertona to, jak społeczeństwa traktują technikę. Choć niektóre źródła przedstawiają go jako krnąbrnego przeciwnika postępu technicznego, to bardziej szczegółowy obraz ukazuje jego profetyczny osąd powszechnego uzależnienia się od mechanizacji i sztucznej inteligencji, które usprawniają naszą pracę i nadają nam status społeczny. Merton zdawał sobie sprawę, że postęp techniczny może pomóc uwolnić świat od zbędnych problemów, dostrzegał jednak nieuchronne niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą naiwna wiara w postęp. W swoich pismach wielokrotnie wskazuje na zniszczenia, jakie dokonują się w umysłach pojedynczych ludzi i całych społeczeństw, w naszych ciałach i duszach, na skutek podążania za bezmyślnym „ulepszaniem”. W dziennikach Mertona dostrzec też można niesłabnące zainteresowanie ideami takich myślicieli jak Jacques Ellul, którzy dostrzegali

⁵³ T. Merton, *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice* [Wiara i przemoc. Chrześcijańskie nauczanie i praktyka], Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press 1968, s. 106–108.

⁵⁴ Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, New York, Riverhead Books 1995, s. 92. [Wyd. pol.: Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. Bartold, Poznań 1998].

negatywny wpływ techniki na ludzkość⁵⁵. Pasja, z jaką analizował Merton ten problem, widoczna jest w tomie *Zapiski współwinnego widza*⁵⁶, w którym atakuje obecny w społeczeństwie kult techniki dla niej samej: „Wciąż jeszcze nawet nie zaczęliśmy zgłębiać otchłani nonsensu, w którą zostaliśmy wepchnięci przez ten fatalny błąd”. Skutki tego absurdu podsumowuje w krótkim, złowieszczym stwierdzeniu: „Gardzimy i niszczymy zarówno naszą rzeczywistość, jak i rzeczywistość naszych zasobów naturalnych”⁵⁷.

Podobnie jak w przypadku zatrważającej niesprawiedliwości społecznej, czy szaleństw, które zajmowały jego umysł, również tu Merton zwrócił się w stronę poezji, by dać upust swemu potępieniu dla konkretnych, niszczycielskich ludzkich zachowań, ale też wyrazić nadzieję na pojednanie między kulturą a naturą. Najlepszym tego przykładem jest późne poetyckie arcydzieło Mertona, *Cables to the Ace* [*Telegramy do Asa*]⁵⁸, składające się z 88 numerowanych fragmentów, charakteryzujących się dużą różnorodnością poetyckich tonów oraz wielojęzycznym dyskursem i dialektyką. W swej charakterystycznej, whitmanowskiej ekspansywności, *Telegramy do Asa* doskonale przedstawiają wszystkie elementy, które J. Scott Bryson utożsamia z ekopoezją.

Powinowactwo utworu z ekopoetyką wyrasta głównie z pełnego pasji odrzucenia przez poetę błędnie ułokowanych wartości kultury Zachodu, zaś oskarżenie to wyrażone jest w arcydziele ironii, ukazującym pasma skrajzeń i punktów odniesienia, które w istocie wykpiwają postawy i pusty język społeczeństw na wskroś konsumpcyjnych, wymuszających na naturze, by służyła naszym, niezgodnym z naturą celom. Tak to ujmuje *Telegram 13*:

Planeta wózków na zakupy
Zjeżdża w dół silosa ziemi
Którego aleje nikną w oparach
Oceanicznego uczucia
Albo domów nafciarzy
Do domu do domu

⁵⁵ T. Merton, *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in Hermitage. Journals*, t. 5, 1963–1965, red. R. E. Daggy, San Francisco, HarperCollins 1997, s. 159, 161, 163, 274, 342.

⁵⁶ [W j. polskim ukazały się dwa wydania: T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz, Kraków 1972 oraz: T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz i M. Maciołek, Poznań 1994. W drugim wydaniu zostały uzupełnione fragmenty usunięte przez cenzurę w wydaniu wcześniejszym (przyp. red.)].

⁵⁷ T. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* [*Zapiski współwinnego widza*], Garden City, NY, Doubleday 1966, s. 222.

⁵⁸ T. Merton, *Cables to the Ace* [*Telegramy do Asa*], New York, New Directions 1968.



Rysunek (kaligrafia) Thomasa Mertona (0337)

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

I zrób sobie zdjęcie
 W westernowej sepii
 Ocean darmowych wejściówek
 Do domów nocy
 Na piaszczyste elektryczne gwiazdy
 Do tego, co pozostało z przygód
 Spekulantów⁵⁹

Jak sugeruje *Telegram 8*, kultura zbudowana dzięki elektryczności nie tylko ograbia naturę dla materialnego zysku; ona, dosłownie, oddaje pokłon fikcyjnemu bogu techniki, który najprawdopodobniej nie potrafi przebaczać:

Napisać modlitwę do komputera? Najpierw jednak musisz dowiedzieć się, jak On myśli. *Czy lubi modlitwę?... Jak zacząć? „O, wspaniały, niezatrwożony, pozbawiony poczucia humoru rozumie...?”*. Zacznieś źle i zaraz się obrazi. Za karę możesz zostać wysłany do obozu w wagonie towarowym⁶⁰.

Antypoetycki charakter *Telegramów do Asa* czasem nabiera dodatkowego wymiaru, gdy w zbiorze pojawiają się parodie znanych wierszy romantycznych. Te dezawuuujące gesty intensyfikują atak podmiotu na wyparcie się czy eksploatację przez współczesne społeczeństwo tradycyjnych pojęć romantycznych, jak chociażby uzdrawiającej duchowo siły natury, tak eksponowanej w wierszu Williama Butlera Yeatsa *The Lake Isle of Innisfree* [*Innisfree, wyspa na jeziorze*]. W wierszu Yeatsa podmiot mówi, głosem irlandzkiego Henry'ego Davida Thoreau, że „wstanie i pójdzie” w dzikie zakątki hrabstwa Sligo, gdzie będzie prowadził życie proste i spokojne⁶¹. *Telegram 61*, w którym słyhać echa popularnej reklamy papierosów, wykorzystującej piękno natury w celu promowania trucizny, stawia na głowie marzenia Yeatsa:

Wstanę i pójdę do hrabstwa Marble
 Gdzie śmiercionośne dymy wyrastają z umiarkowanego upału
 A wszyscy kowboje poszukują trafnych sloganów
 Między końskimi zadami⁶².

⁵⁹ T. Merton, *Cables to the Ace*, s. 9; T. Merton, *Collected Poems*, s. 403.

⁶⁰ T. Merton, *Cables to the Ace*, s. 5-6; T. Merton, *Collected Poems*, s. 399-400.

⁶¹ W. B. Yeats, *The Collected Poems of W. B. Yeates*, New York, Macmillan 1956, s. 39; [cyt. za: W. Butler Yeats, *Innisfree, wyspa na jeziorze* (w. 1), tłum. L. Engelking, [w:] W. Yeats, *Wiersze wybrane*, wybór tekstów W. Rulewicz, T. Wyżyński, oprac. W. Rulewicz, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 16, (przyp. red.)].

⁶² T. Merton, *Cables to the Ace*, s. 40; T. Merton, *Collected Poems*, s. 434.

Żarliwość, z jaką Merton prowadzi swą kulturową krytykę, przypomina wypowiedź Bernarda Quetchenbacha, który określa ekopoetę jako kogoś, kto pisze z pełnym pasji oddaniem typowym dla misjonarza czy proroka. W tym sensie Merton wyprzedza też opis zaproponowany przez Johna Eldera w jego wstępie do książki *Imagining the Earth* [*Obrazy ziemi*], w którym tak opisuje ruch ekopoetycki we współczesnej poezji amerykańskiej:

Uważne wsłuchiwanie się w świat przyrody, będące cechą charakterystyczną współczesnej poezji amerykańskiej, często wyraża się poprzez wrogość wobec cywilizacji zachodniej. [...] Samotny głos dochodzący z gór wzywa społeczeństwo do odnowy; impuls wypływający z obrzeży społeczeństwa umożliwia zaistnienie kultury bardziej zrównoważonej, zwróconej ku planecie. Przemierzając w wyobraźni drogę od wyobcowania, przez transformację ku reintegracji, poeci zataczają uzdrawiający krąg⁶³.

Głos Mertona, dochodzący (wysyłający telegramy) z głębokiego marginesu przestrzeni klasztornej (albo z „wyspy”, jak określa ją podmiot w końcowej strofie wiersza⁶⁴), głos czasem tak ironiczny i ostry, że boleśnie raniący, pozostaje jednocześnie głosem, który wyraża jednoczącą energię, jaką niesie łaska Boża. Jak ujmuje to Lynn Szabo: „Merton atakuje uświęcone przekonania i ikony kultury materialnej, jednak czyni to, by otworzyć je na pełnię Ukrytego Fundamentu Miłości”⁶⁵. Trafność obserwacji Szabo potwierdzają „telegramy” które, niczym poetyckie *pentimento*, pojawiają się w całym cyklu, a w których sardoniczna gra słów zastąpiona zostaje bezpośrednim wyrażeniem lęku i pokory, głosem pozostającym w doskonałej harmonii ze światem natury. Jednym z dobrych tego przykładów jest pełen zmysłowych obrazów natury *Telegram 10*:

Ciepłe słońce. Może te żółte, dzikie kwiaty mają umysły małych dziewczynnek. Moim nabożeństwem jest błękitne niebo i tysiące świerszczy w głębokim, wilgotnym sianie na łące. Moim ślubem jest cisza na dnie ich pieśni. Podziwiam dzięcioła i gołębia w prostej matematyce ich lotu. Razem studiujemy praktyczne reguły. Zaorane i obsiane pole jest jak cegła w słońcu, która mówi: „Teraz moja kolej!”. Niektórzy z nas zaczynają śpiewać⁶⁶.

⁶³ J. Elder, *Imagining the Earth*, s. 1.

⁶⁴ T. Merton, *Cables to the Ace*, s. 60; T. Merton, *Collected Poems*, s. 454.

⁶⁵ L. Szabo, „Hiding the Ace of Freedoms”. *Discovering the Way(s) of Peace in Thomas Merton's "Cables to the Ace"*, „The Merton Annual” 15 (2002), s. 110.

⁶⁶ T. Merton, *Cables to the Ace*, s. 6; T. Merton, *Collected Poems*, s. 400.

Takie „telegramy” mają charakter czegoś, co można by nazwać głosem anty-antypoezji, i zakotwiczą wiersz w osobliwym wyznaniu wiary w zbawczą ofiarę Chrystusa, którego wcielenie w czas i naturę ukazane jest w *Telegramie 80*:

Powoli, powoli
Nadchodzi przez ogród Chrystus
Przemawiając do świętych drzew
Ich gałęzie unoszą jego światło
Bez szwanku⁶⁷

Choć zwykle uznaje się, że wiersze te skierowane są do wieloletniego przyjaciela Mertona Roberta Laxa (tytułowego Asa), któremu cykl formalnie jest zadedykowany, jednak badacze tacy jak George Kilcourse sugerują, że tytułowy As oznaczać może również osobę, której jest zadedykowana większość utworów Mertona – Jezusa Chrystusa⁶⁸. Ten As jest Chrystusem z *Telegramu 80*, Bogiem immanentnie obecnym w „drzewach” i „polach kukurydzy”, który „płacze nad ogniskiem” z powodu podzielonej ludzkości, której brak świadomości Jego świętej i reintegrującej obecności, Bogiem, którego łyż ostatecznie gaszą płomienie niszczycielskich skutków tego lekceważenia.

We wstępie do zbioru esejów poświęconych pisaniu poezji była amerykańska poetka-laureatka Louise Glück pisze: „Świat jest kompletny bez nas. To fakt nie do przyjęcia. Poeta odpowiada nań buntem, próbą udowodnienia, że jest inaczej”⁶⁹. Na takie słowa Thomas Merton odpowiedziałby prawdopodobnie: ten fakt jest trudny do przyjęcia, bo jest nieprawdziwy. Żaden obraz świata, który dopuszcza wykluczenie czy podział, nie może być nazwany *kompletnym*. To przypuszczenie potwierdza porównanie duchowej ekologii Thomasa Mertona i „geologa” Thomasa Berry’ego, jakiego dokonał Dennis O’Hara: „Podobnie jak Berry, [Merton] zachęcał do duchowości, która uznalaby i wspierała właściwe człowiekowi miejsce w świecie przyrody, wyzwalając prawdziwe „ja” każdej osoby, byśmy mogli «zjednoczyć się przez miłość z Życiem, które zamieszkuje i dzięki miłości

⁶⁷ T. Merton, *Cables to the Ace*, s. 55; T. Merton, *Collected Poems*, s. 449.

⁶⁸ G. A. Kilcourse, *Ace of Freedoms: Thomas Merton's Christ [As wolności. Chrystus Thomasa Mertona]*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1993, s. 178.

⁶⁹ L. Glück, *The Best American Poetry, 1993: Introduction [Najlepsze wiersze amerykańskie 1993. Wprowadzenie]*, [w:] *Proofs and Theories: Essays on Poetry [Dowody i teorie. Szkice o poezji]*, New Jersey, Ecco Press 1994, s. 91.

zjednoczyć się z Życiem, które trwa i śpiewa w najgłębszym jestestwie każdej istoty i w najgłębszych pokładach naszej własnej duszy»⁷⁰.

Zdaniem Mertona rolą dzisiejszych poetów jest nie tylko bycie buntownikami, ale „wejście w rolę mnicha”, i prowadzenie świata do pełnego pokory uznania, że życie jako takie jest jednym – złożonym z wielu powiązanych ze sobą członków – ciałem, uświęconym przez Stwórcę, w którego miłości wszystko ma swe źródło. Powstające przez lata utwory poetyckie Thomasa Mertona konsekwentnie potwierdzają tę wiarę i pozostają jego najbardziej efektywnym środkiem wyrazu prawdy mówiącej, iż poleganie na sobie jest oszukiwaniem siebie, a wsobność jest iluzją. To Merton jest poetą z wypowiedzi Glück – on dowodzi fałszu tego, co jest nie do przyjęcia.

Tłumaczenie

Tomasz Markiewka

(Akademia Techniczno-Humanistyczna,
Bielsko-Biała)

Deborah Kehoe

Thomas Merton's Ecopoetry: Bearing Witness to the Unity of Creation

Almost all of Merton's poetry celebrates relationship and the mysterious unity of creation, which resonates with today's widening demand for environmental stewardship. No longer marginalized, this concern now manifests itself in an increasing body of literature across denominations, from the evangelical call for "creation care" to the Vatican's recent declaration that environmental irresponsibility is a sin. As is the case with many social and political topics, Merton, over fifty years ago, was ahead of his time in his embrace of this issue. His personal, creative, and theological writings all manifest an ecological conscience often at odds with the times in which he lived and wrote. Many of Merton's poems are so prophetic in their "greenness" that they justify the new and timely label of "ecopoetry".

Keywords: Thomas Merton, ecopoetry, unity of creation

Słowa kluczowe: Thomas Merton, ekopoezja, jedność stworzenia

⁷⁰ T. Merton, *Poetry and Imagination* [*Poezja i wyobraźnia*], Kansas City, MO, Credence Cassettes 1987 [AA2124].

Paul M. Pearson
Archiwista Centrum Thomasa Mertona
Louisville, Kentucky, USA
pmpearson@bellarmine.edu

Mnich z duchowym wyposażeniem artysty. Sztuka Thomasa Mertona¹

Wstęp

Swoj światopogląd artystyczny Thomas Merton bez wątpienia odziedziczył po rodzicach, Owenie i Ruth Merton. Spotkali się oni po raz pierwszy w Paryżu, gdzie oboje rozwijali się jako artyści: Ruth zajmowała się projektowaniem i dekoracją wnętrz, a Owen, nowozelandzki malarz, miał już wtedy za sobą kilka wystaw. Ruth pisała potem, że „nie ma bardziej fascynującego tematu niż wpływ otoczenia na charakter”, natomiast sam Thomas Merton opisał swojego ojca w pierwszych stronach *Siedmiopiętrowej góry* w następujący sposób:

Jego wizja świata była zdrowa, pełna równowagi i szacunku dla struktury i wzajemnych stosunków brył, jak i dla wszystkich innych właściwości wy-ciskających indywidualne piętno na każdej rzeczy stworzonej. Jego sztuka była więc religijna i czysta, i przez to jego obrazy były wolne od elementów dekoracyjnych i od zbytelnego komentarza – gdyż człowiek religijny szanuje zdolność, jaką stworzenie Boże ma do mówienia samo z siebie. Mój ojciec był bardzo dobrym malarzem².

¹ [Pierwodruk: P. M. Pearson, *A Monk with the Spiritual Equipment of an Artist*, [w:] „The Merton Annual: Studies in Culture, Spirituality, and Social Concerns”, t. 18, red. V. A. Kramer, Louisville, Ky, Fons Vitae, 2005, s. 237–259; (przyp. red.)].

² T. Merton, *Seven Storey Mountain*, London, Sheldon Press, 1975, p. 3 [cyt. za: T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska i M. Maciolek, Poznań 2015, s. 7–8].



Koło, teren opactwa Gethsemani, fot. Paul M. Pearson
Photograph by Paul M. Pearson. Used with Permission.

Pisząc o swoim ojcu, Merton wskazuje na pewne trendy w jego sztuce, które później ujawniły się w fotografiach i rysunkach mnicha. Dzieła Owena Mertona mogą być określone jako inspirowane Cézanne'em (z którym miał nawet wspólną wystawę w Londynie) oraz „syntetycznym kubizmem” używającym „uproszczonej i zgeometryzowanej formy”³. Tak samo można określić rysunki jego syna, które również czerpią z kubizmu, co widać w jego mocnych, emfaticznych kreskach i tendencji do uproszczenia poprzez ignorowanie szczegółów.

Nekrolog Owena Mertona w londyńskim „Timesie” przedstawił go jako „wyróżniającego się akwarelistę, który zdobyłby szeroką renomę, gdyby żył dłużej”. Dalej można przeczytać:

Jego dzieła charakteryzowały się wycuciem konstrukcji i delikatnością kolorów, co było odbiciem jego fascynacji chińskimi mistrzami, a także siłą i indywidualnością, które świadczyły o oryginalności i prężności umysłu artysty. (...) Jego uwielbienie dla krajobrazu i pasja tworzenia pozwalały mu inspirować wszystkich, którzy go znali, a wielu innych malarzy zawdzięcza wiele jego zarazliwemu entuzjazmowi⁴.

Było więc nieuniknione, że Thomas Merton również spróbuje swych sił jako artysta. Najwcześniejsze zachowane prace trapisty to rysunki, którymi ilustrował opowiadania pisane jako nastolatek. Wspomina o nich w swojej autobiografii. W *Siedmiopiętrowej górze* Merton, wtedy już zagorzały czytelnik, pisze o tym, jak jako jedenastolatek wraz z kolegami z Lycée Ingres w Montauban w 1926 roku „z furją pisaliśmy powieści” i o tym, jak rozpoczął pisanie „wielkiej awanturkowej powieści”. Mimo że „nigdy nie doprowadził do końca tej powieści”, wspomina: „skończyłem jedną lub dwie inne, poza tą, którą napisałem jeszcze w St. Antonin przed pójściem do liceum”. Wspomnienia o tych powieściach, „nagryzmołonych w zeszytach, bogato ilustrowanych piórem”⁵, mogą brzmieć bardziej jak *licentia poetica* młodego artysty, ale niedawno odnalezione rękopisy datowane na grudzień 1929 potwierdzają relację artysty. *The Haunted Castle*⁶ i *The Great Voyage*, w oczywisty sposób imitujące opublikowane nieco wcześniej histo-

³ K. Bruzda, *Thomas Merton – An Artist*, [w]: *Studia Mertoniana 2: Collected Papers of the First Merton Conference in Poland, Lublin, Oct. 24–27, 2002*, red. K. Bielawski, Kraków 2003, s. 179.

⁴ „The Times”, środa, styczeń 21, 1931, s. 10.

⁵ T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 61.

⁶ T. Merton, *The Haunted Castle*, [w]: „The Merton Seasonal” 1994, 19 (Adwent), s. 7–10, to najwcześniejszy z tych rękopisów, który pochodzi z okresu Bożego Narodzenia 1929.

rie o Kubusiu Puchatku, są rzeczywiście „bogato ilustrowane piórem i tuszem”, a inna, *Ravenswell*⁷, to opowieść przygodowa wypełniająca 158-stronicowy zeszyt, napisana zaledwie w 12 dni⁸. W ciągu swojego życia Merton na zawsze już miał pozostać pod wpływem bieżących trendów w sztuce, literaturze i innych dyscyplinach, a te wczesne powieści są dowodem na początek tego procesu.

Następne znane prace Mertona pochodzą z okresu, gdy studiował na Uniwersytecie Columbia. Były to kreskówki publikowane w *Jester*, humorystycznym czasopiśmie studenckim, którego redaktorem artystycznym był Merton na ostatnim roku studiów; prace zachowane przez Eda Rice’a⁹, przyjaciela i ojca chrzestnego artysty; i inne materiały z archiwów uczelni. W „Oświadczeniu woli”, które wypełnił w 1938 roku, starając się o stały pobyt w USA, w polu „zawód” Merton wpisał „rysownik i pisarz”¹⁰. Niektóre z kreskówek Mertona, jak również rysunki innych autorów publikujących w „Jesterze”¹¹ podobne są do prac Thurbera czy innych artystów znanych z „New York Timesa”.

Inne prace z tego okresu to zbiór kobiecych aktów – są to uśmiechnięte, energiczne i pełne życia wizerunki, nierzadko o prowokacyjnym charakterze. Są też prace, które, jak wcześniej sugerowałem, imitują te tendencje w malarstwie współczesnym, które przyciągały Mertona – surrealizm, Picasso, Calder, Joan Miró – co jest też widoczne w niektórych późniejszych rysunkach z Gethsemani¹². Jeszcze inne dzieła z tego okresu to obrazy stworzone ze słów dotyczących konkretnego tematu, takiego jak na przykład bujne życie w latach trzydziestych czy widmo wojny u schyłku tej dekady.

⁷ *Ravenswell*, nieopublikowany rękopis, kwiecień 1929 [fotokopia]. Wszystkie nieopublikowane materiały, do których odnosi się w tym artykule (chyba że stwierdzam inaczej), dostępne są w Thomas Merton Center, na Bellarmine University w Louisville, Kentucky.

⁸ Rękopisy te odkryte zostały w grudniu 1993 przez Roberta E. Daggy’ego. W ich posiadaniu był Frank Merton Trier, kuzyn mnicha, z którym Merton spędzał czasami letnie wakacje przed rokiem 1930. Krój pisma, treść historii i świadectwo Triera pozwoliły na zweryfikowanie ich autorstwa. Manuskrypty pozostają w posiadaniu Triera, podczas gdy ich fotokopie przechowywane są w The Merton Center.

⁹ Rysunki te są w posiadaniu Georgetown University w Waszyngtonie.

¹⁰ Thomas Merton Center Collections, Bellarmine University.

¹¹ Merton był przez jakiś czas redaktorem artystycznym w „The Jester”.

¹² Za przykład może posłużyć jego geometryczny krzyż z okresu wczesnych lat pięćdziesiątych, w którym widoczne są wpływy francuskiej sztuki konkretnej.

Po nawróceniu na katolicyzm w listopadzie 1938 tematyka rysunków Mertona uległa zmianie. Wiele prac Mertona przechowywanych w archiwach na St. Bonaventure University, gdzie uczył przed wstąpieniem do klasztoru w Gethsemani w grudniu 1941, potwierdza, że ten okres zdominowany został przez szkice o tematyce religijnej. Nie były one jednak jeszcze tak proste i tak surowe, jak późniejsze prace tworzone w klasztorze. Nadal powstawały rysunki tworzone ze słów, chociaż po nawróceniu były to już słowa modlitwy. Ta kombinacja mocy obrazów i słowa pisanego pozostawała istotna przez całe życie artysty.

Wczesne rysunki z Gethsemani

Będąc już w Gethsemani, Merton nie przestawał tworzyć. Nie potrafił przestać tworzyć poezji, i tak samo nie potrafił przestać rysować. Prace z tego okresu to głównie tradycyjne przedstawienia świętych, proroków, aniołów, krzyża i ukrzyżowanego Chrystusa (przede wszystkim duża liczba prac przedstawiająca Jezusa ukrzyżowanego pomiędzy dwoma złoczyńcami), św. Jana od Krzyża i świętych kobiet, w tym szczególnie Dziewicy Maryi, św. Teresy i Marii Magdaleny. Poza tymi wizerunkami Merton stworzył również kilka martwych natur i studiów krajobrazowych. Większość z tych dzieł była niepodpisana, niedatowana, i bez tytułu. Można jednak dostrzec w nich wpływ i powiązanie ze sztuką religijną, z którą Merton mógł mieć kontakt.

Jesienią 1954 roku Merton prowadził serię konferencji dla nowicjuszy z Gethsemani. Choć konferencje nie były nagrywane, zachowały się notatki mnicha zatytułowane *Notes on Sacred Art* [*Uwagi o sztuce sakralnej*]. Na ich podstawie Merton przygotował do publikacji manuskrypt zatytułowany *Art And Worship* [*Sztuka i uwielbienie*].

Podczas pracy nad doborem ilustracji do książki Merton zapewne miał wrażenie ponownego nawiązania kontaktu z szerzej pojętym światem sztuki, być może także wrażenie powrotu do czasów dzieciństwa i młodości, choć tym razem z nowej, religijnej perspektywy. Niemniej jednak, zarówno ilustracje, jak i tekst przygotowany do publikacji, spotkały się z krytycznym przyjęciem przyjaciół i potencjalnych wydawców, którzy dali mu do zrozumienia, że nie zna się na sztuce współczesnej, a już najmniej na realiach panujących w świecie wydawniczym. Jeden z komentatorów pisał: „przeczytałem manuskrypt Mertona trzy razy i dobrze wam radzę, abyście



Rysunek Thomasa Mertona (0163)

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

omijali go wielkim łukiem... jest po prostu niewiarygodnie naiwny” i „nie do uratowania”. Eloise Spaeth, pisząc recenzję dla potencjalnego wydawcy, była tak samo krytyczna. Nazwała rękopis „kiepskim Mertonem”, który „pozbawiony jest energii i któremu brak jego zwyczajowej olśniewającej frazeologii”, po czym dodała, że „jest to dzieło człowieka, który nie miał kontaktu z prawdziwą sztuką od wielu lat”. Reakcje tego typu sprawiły, że książka została odłożona na półkę i nigdy nie została ukończona czy wydana w całości.

Merton opublikował jednak kilka artykułów i esejów o sztuce częściowo bazujących na wspomnianym rękopisie. Najwcześniejszy z tych teksów to krótki fragment książki *Nikt nie jest samotną wyspą* opublikowany w marcu 1955 roku w „Commonwealth” pod tytułem *Reality, Art and Prayer [Rzeczywistość, sztuka i modlitwa]*¹³. Rok później dużo dłuższy artykuł zatytułowany *Notes on Sacred and Profane Art. [Uwagi o sztuce sakralnej i świeckiej]*¹⁴ ukazał się w czasopiśmie „Jubilee”. Jak sugeruje tytuł, były to bardziej notatki niż esej. Podobnie jak zamierzał to zrobić w przypadku *Art and Worship*, Merton ilustrował tekst dziełami artystów takich jak Cézanne, van Eyck, Fra Angelico i Rouault oraz fragmentem rzeźby z katedry w Chartres. *The Monk and Sacred Art [Mnich i sztuka sakralna]*¹⁵, *Art and Worship [Sztuka i uwielbienie]*¹⁶ oraz *Sacred Life and the Spiritual Life [Życie duchowe i życie świeckie]*¹⁷ to trzy kolejne artykuły opublikowane pomiędzy 1957 a 1960 w „Sponsa Regis”, natomiast tekst z 1960 roku – *Absurdity in Sacred Decoration [Absurdalność w sakralnych dekoracjach]*¹⁸, atakujący „apetyt na bezużyteczne dekoracje i ornamentalistykę” w dekoracji kościołów¹⁹, wydany został w „Worship”.

Merton nie zarzucił jednak kompletnie pomysłu na książkę o sztuce sakralnej. We wrześniu 1963 roku tak pisał do siostry Therese Lentfoehr:

Próbuję wreszcie dokończyć tę książeczkę o sztuce sakralnej, którą chciałem napisać cztery czy pięć lat temu. Początkowo chciałem ją wydać tutaj. Potem stwierdziłem, że to zbyt skomplikowane, więc spróbowałem w Farrar

¹³ „Commonweal” 25 marca 1955, 61.25, s. 658–659.

¹⁴ „Jubilee” listopad 1956, 4.7, s. 25–32.

¹⁵ „Sponsa Regis” maj 1957, 28.9, s. 231–234.

¹⁶ „Sponsa Regis” grudzień 1959, 31.4, s. 114–117.

¹⁷ „Sponsa Regis” styczeń 1960, 31.5, s. 133–140. Opublikowane na nowo w *Disputed Questions* (patrz niżej).

¹⁸ T. Merton, *Disputed Questions*, New York, Harcourt Brace, 1960, s. 264–273.

¹⁹ „The Road to Worship” kwiecień 1960, 34.5, s. 248–255. Opublikowane na nowo w *Disputed Questions*.

Straus, ale mimo tego, że się spodobała, ugrzęźliśmy w szczegółach. Mam nadzieję, że będę ją miał już z głowy – chociaż nie tak powinno się myśleć o książkach, szczególnie takich o sztuce²⁰.

W *Seven Qualities of the Sacred* [*Siedmiu cechach sakralności*]²¹, artykule wydanym w 1964 w „Good Work”, Merton zaproponował bardziej spójną i lepiej dopracowaną wizję swojego myślenia o sztuce sakralnej, niż zrobił to w artykule z 1956 w „Jubilee”. Każda z siedmiu cech, które Merton przedstawia – podniosłość, tradycyjność, energia, szczerłość, szacunek, duchowość i czystość – została zilustrowana przykładami dzieł sztuki, które według Mertona wykazywały taki charakter, co przypominało układ planowany wcześniej dla *Art and Worship*.

Obrazy eksperymentalne: kaligrafia zen, graffiti, plamy tuszu

Podczas gdy jego sposób myślenia o sztuce pozostał właściwie niezmienny, praktyka artystyczna Mertona ulegała dość radykalnym zmianom.

W *Siedmiopiętrowej górze* Merton napisał, że od swojego ojca nauczył się, iż „sztuka jest kontemplacją i że obejmuje działanie najwyższych władz człowieka”²². Kiedy w trakcie przygotowywania pracy magisterskiej o Williamie Blake’u na Uniwersytecie Columbia czytał *Sztukę i mądrość* Jacques’a Maritaina, znalazł tam teorię sztuki, która potwierdziła odziedziczone po ojcu przekonanie. Było to przekonanie, że „sztuka to umiejętność dostrzeżenia nie tylko tego, co widoczne dla zmysłów, ale również wewnętrznego blasku Bycia”²³: sztuka to świadomość raj, twórczego logosu, twórczego słowa. Takie rozumienie sztuki widoczne jest w pracach wielu artystów, którzy Mertona pociągali: William Blake, Boris Pasternak, Louis Zukofsky czy Edwin Muir. Widoczne jest też w koncepcji „inseeing” Rainera Marii Rilkego oraz w teorii „inscape” Gerarda Manleya Hopkinsa.

W jednym z wykładów na temat Rainera Marii Rilkego, jakie wygłosił do wspólnoty monastycznej Gethsemani w połowie lat 60., Merton zdefi-

²⁰ T. Merton, *The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1989, s. 246.

²¹ „Good Work” 1964, 27.1 (zima), s. 15–20.

²² T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 224.

²³ Ch. M. Bochen, P. F. O’Connell i W. H. Shannon (red.), *The Thomas Merton Encyclopedia*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2002, s. 9.

niował „inseeing” jako głębokie spotkanie pomiędzy poetą a jego podmiotem, dotarcie w samo centrum podmiotu, do jego serca. W jednej ze swoich konferencji Merton opisuje, w jaki sposób Rilke dociera do samego środka rzeczy, o której pisze. Biorąc za przykład psa, tłumaczy, że patrzenie w głąb polega na dostaniu się do:

Samego środka psa, do punktu, w którym zaczyna być psem. Do miejsca, w którym, w pewnym sensie, Bóg mógł usiąść, kiedy pies był już skończony i obserwować, jak reaguje na pierwsze problemy i natchnienia, żeby zobaczyć, że pies był dobry, że niczego mu nie brakowało, że nie mógł być zrobiony lepiej²⁴.

Ten sam rodzaj myślenia zainteresował Mertona u szejkersów²⁵. Ich architektura i wyrabiane przez nich meble były, w ich odczuciu, dokładnie takie, jak chciał tego Bóg i nie mogły być lepsze. Merton odkrył też podobny nurt w hinduistycznej tradycji sztuki, według której „każde dzieło artystyczne jest formą jogi”. Pisał:

Każda sztuka to Joga; nawet robienie stołu czy łóżka, czy budowanie domu wychodzi z Jogi rzemieślnika i z jego duchowej dyscypliny medytacji²⁶.

Merton kontynuuje, pod wpływem tekstów A.K. Coomaraswamy’ego i w słowach przypominających jego uwagi o Rilke:

Na Wschodzie wierzy się, że umysł, który wszedł w stan medytacji i osiągnął „jednopunktowość”, uwolnił się spod dominacji tego, co przypadkowe, trywialne i jałowe, by wejść w środek rzeczy i tym samym być zdolnym do utożsamienia się, poprzez kontemplacyjną penetrację, z każdym bytem i do poznania go od środka poprzez empatię²⁷.

W przeciwieństwie do wyznawanej przez niego teorii sztuki praktyka artystyczna Mertona ulegała zmianom dość dramatycznym. Te zmiany pokrywały się, moim zdaniem, ze zmianami zachodzącymi w jego życiu i sposobie pojmowania świata, szczególnie w późnych latach pięćdziesią-

²⁴ T. Merton, *Natural Contemplation*, Kansas City, Credence Cassettes, 1987. Transkrypcja autora.

²⁵ [Protestancka grupa religijna założona w Manchesterze przez Ann Lee w 1772 roku, wyrastająca z tradycji kwaków. Największe skupiska szejkersów znajdowały się w Nowej Anglii, Ohio oraz Kentucky; członkowie grupy żyli w celibacie, zachowywali postawę pacyfistyczną oraz byli znani z nabożeństw, których ważnym elementem był taniec rytualny (przyp. red.)].

²⁶ T. Merton, *Sacred and Profane*, „Stained Glass” 1975, 69.4 (zima), s. 82.

²⁷ Tamże, s. 83.



Pustelnia Thomasa Mertona, fot. Thomas Merton (0174)

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

tych i wczesnych sześćdziesiątych. Gdy z odrzucającego świat mnicha lat czterdziestych i wczesnych pięćdziesiątych Merton stał się w latach sześćdziesiątych mnichem otwartym na świat, zdał sobie sprawę, że język, którego wcześniej używał w swoich prywatnych i publicznych pismach, nie był już ani stosowny, ani adekwatny do sytuacji. Jest to szczególnie widoczne w metaforach, których używał do opisanego samego siebie: rezygnując z roli „niewinnego widza” stał się „współwinnym widzem”. Zmianę tę można łatwo dostrzec w jego poezji i prozie. Cichy głos monastycyzmu kojarzony przez wielu katolickich czytelników z wcześniejszymi dziełami Mertona przepadł gdzieś w lasach Gethsemani, a nowy Merton był niepokojący i wielu drażnił. To samo można powiedzieć o sztuce Mertona z tego okresu.

Thomas Merton rzadko pisał o swoich próbach tworzenia sztuki. Większość informacji na ten temat można znaleźć w opasłych tomach dzienników Mertona i jego obszernej korespondencji. We wpisie z 28 października 1960 roku Merton zanotował zauważalną zmianę w swoim stylu rysowania: „eksperymentowałem w tym tygodniu ze sztuką abstrakcyjną”²⁸. Kilka wpisów dalej odnosi się do „ślęczenia nad abstrakcyjnymi rysunkami, które może trafią do eksperymentalnej książki”. Niektóre z tych prac – później nazwie je kaligrafiami – były jeszcze na wprost przedstawieniowe, ale większość z nich była już zupełnie abstrakcyjna.

Jedyny moment, kiedy Merton pisał o swojej sztuce obszerniej i bardziej szczegółowo, to jesień 1964, kiedy przygotowywał rysunki na wystawę w Catherine Spalding College w Louisville. Na wystawie, otwartej w listopadzie 1964 roku i pokazywanej również w takich miastach jak Nowy Orlean, Atlanta, Milwaukee, St. Louis, Santa Barbara i Waszyngton, było 26 kaligrafii. Prace można było kupić, a dochody miały być przeznaczone na ufundowanie stypendium umożliwiającego podjęcie studiów w Spalding Afroamerykaninowi. Sprzedaż nie szła jednak zbyt dobrze, a Merton pisał do Johna Howarda Griffina:

Nic nie sprzedaliśmy w Milwaukee, gdzie szły po 150 dolarów. Obniżyliśmy do stu. Jeśli poczekaasz, aż we wrześniu wyczołgamy się z Santa Barbara, warcie będą dziesięć centów za sztukę plus plik zielonych kuponów w gratisie²⁹.

W konsekwencji opactwo w Gethsemani zasponsorowało stypendium.

²⁸ T. Merton, *Turning Toward the World: The Pivotal Years*, San Francisco, Harper Collins, 1996, s. 60.

²⁹ T. Merton, *The Road to Joy*, s. 133.

Esej, który Merton napisał, ukazał się później drukiem pod tytułem *Signatures: Notes on the Author's Drawings* [*Sygnatury. Uwagi na temat rysunków autora*] w książce Mertona *W natarciu na niewypowiadalne*. Tekst ten jest ważny, ponieważ zawiera jedyną obszerniejszą refleksję artysty na temat jego własnych rysunków, a szczególnie rysunków z lat sześćdziesiątych. W tym sensie jest, według mnie, lekturą niezbędną dla zrozumienia poglądów Mertona na sztukę w tym okresie. Tekst zaczyna się od przestrogi, by widz nie uważał rysunków za „dzieła sztuki” ani nie doszukiwał się w nich „nut ironicznych” czy „świadomej polemiki o sztuce”. Widz nie powinien osądzać rysunków, ani też czuć się przez nie osądzany. Przed przejściem do opisu rysunków Merton w ten sposób komentuje ich tytuły:

Byłoby lepiej, gdyby rysunki te nie posiadały tytułów. Jednakże zostały opatrzone tytułami, wziętymi z powietrza. Raczej nie pomogą one odbiorcy, lecz może on sobie wyobrazić, że mu pomagają, jeśli takie jest jego życzenie³⁰.

Merton pisze następnie o swoim własnym rozumieniu tych rysunków. Pozwól sobie przytoczyć najbardziej wnikliwe fragmenty:

Te abstrakcje – można je prawie nazwać *graffiti*, a nie kaligrafiami – to proste znaki i zakodowana energia, akty i ruchy, które są w mym zamierzeniu pomyślne. Ich „znaczenia” nie należy szukać na poziomie konwencji lub pojęć³¹.

I dalej:

W świecie zagraconym i sterowanym nieskończoną ilością praktycznych znaków i wynikających z nich cyfr, dotyczących biznesu, prawa, rządu i wojny, ktoś, kto tworzy tak nieokreślone znaki, świadom jest swego rodzaju powołania, aby pozostawać niekonsekwentnym, poza wszelkimi ciągami, szeregami, i stanowczo opierać się obcym programom... [Znaki te] nie mają nic wspólnego z procesami produkcji, reklamy, konsumpcji i destrukcji³².

Merton dodaje jednak przewrotnie: „co nie znaczy jednak, że nie można ich kupić”. Te słowa, jak i cały tok myślenia Mertona w tym eseju, przy-

³⁰ T. Merton, *Raids on the Unspeakable*, New York, New Directions, 1966, s. 180 [cyt. za: T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2004, s. 188].

³¹ Tamże, s. 188.

³² Tamże.

pominają niektóre teksty Ada Reinhardta, artysty abstrakcyjnego, który opisał kiedyś swoje czarne obrazy w następujący sposób:

Wolna, niezmanipulowana, niemanipulowalna, bezużyteczna, niesprzedawalna, nieredukowalna, niefotografowalna, niereprodukowalna, niewyjasienna ikona³³.

Thomas Merton i Ad Reinhardt

Merton i Reinhardt po raz pierwszy spotkali się na Uniwersytecie Columbia w latach trzydziestych. Mimo że Reinhardt skończył studia niedługo po tym, jak Merton je rozpoczął, nadal rysował dla „Jestera”. Merton wielokrotnie wspomina Reinhardta w *Siedmiopiętrowej górze* i w *Biegu ku górze*, swoim dzienniku z tego okresu. Po wspólnie spędzonym popołudniu w styczniu 1940 roku Merton nazywa Reinhardta „najprawdopodobniej... najlepszym artystą w Ameryce” i pisze:

Abstrakcyjna sztuka Reinhardta jest czysta i religijna. Odchodzi od wszelkiego naturalizmu, od wszelkiego przedstawienia [w stronę] czysto formalnych i intelektualnych wartości... Abstrakcyjna sztuka Reinhardta jest zupełnie nieskażona, pełna miłości do formy i naprawdę bardzo dobra³⁴.

Po wstąpieniu do klasztoru Merton utrzymywał sporadyczne kontakty z Reinhardtem. Kopie wielu wczesnych listów Mertona do Reinhardta z okresu od 1956 do 1964 przechowywane są w Smithsonian's Archives of American Art, wraz z niektórymi kaligrafiami, które mu wysłał. Pięć listów Reinhardta do Mertona z lat sześćdziesiątych znajduje się w archiwach Thomas Merton Center na Bellarmine University.

W połowie lat pięćdziesiątych Merton poprosił Reinhardta o zaprojektowanie okładki broszury, która miała zostać wydana przez opactwo w Getsemani. Dodatkowo poprosił również o „jakiś mały czarno-niebieski obraz krzyża (powiedzmy jakiegoś 50 cm wysokości) do celi, w której mieszkam”³⁵. Po otrzymaniu obrazu Merton zanotował w swoim dzienniku:

³³ http://www.guggenheimcollection.org/site/date_work_md_133A1.html [dostęp: 23.01. 2004].

³⁴ T. Merton, *Run to the Mountain: The Story of a Vocation*, San Francisco, Harper Collins, 1995, s. 128–129 [cyt. za: T. Merton, *Bieg ku górze. Historia powołania (1939–1941)*, tłum. A. Jaworowska, Poznań 2002, s. 167].

³⁵ Thomas Merton do Ada Reinhardta, 3 czerwca 1956. Niepublikowany list. Archiwa Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville, Kentucky.

Reinhardt w końcu przysłał swój „mały obrazek”: prawie niewidoczny krzyż na czarnym tle. Jakby próbował się wydobyć z ciemności, w której jest pogrążony. Oglądany wraz z drugim obrazem, który posiadam, ten rysunek nie ma najmniejszego znaczenia – to tylko czarny kwadrat „bez żadnego sensu”. Trzeba się dobrze przyjrzeć, żeby zobaczyć krzyż. Oddalić się od wszystkiego i skoncentrować tylko na rysunku tak, jak patrzy się w noc za okienną szybą. Ten obraz tego wymaga – inaczej jest zupełnie bez znaczenia, bo jak mniemam, nie każdego wzruszy taki wymóg. To bardzo „święty” obraz – pomaga się modlić – „obraz” pozbawiony jakichkolwiek cech po to, by natychmiast wdroić umysł w noc modlitwy i pomóc nam odsunąć od siebie trywialne i nieistotne obrazy, które wkradają się do modlitwy i zakłócają ją³⁶.

Merton podziękował Reinhardtowi za rysunek w następujący sposób:

Jest szlachetny w tym sensie, że wyklucza możliwość umieszczenia w pobliżu innych przedmiotów takich, jak na przykład meble. To bardzo ważny mały obrazek. Zakłada, że tylko jedna jedyna rzecz jest konieczna, a jest nią czas, choć nie jest to oczywiste dla kogoś, kto nie zada sobie trudu patrzenia. To bardzo religijny, pobożny i latreutyczny mały obrazek³⁷.

W maju 1959 roku Reinhardt i Bob Lax, również znajomy z Uniwersytetu Columbia, odwiedzili Mertona w opactwie Gethsemani. Chociaż poza odnotowaniem tego wydarzenia w swoim dzienniku Merton nie skomentował odwiedzin w żaden inny sposób, musiał rozmawiać w trakcie wizyty o swoich planach dotyczących książki o sztuce. Odniósł się do tego w liście do Reinhardta kilka dni później:

Przyjeżdżasz do mnie i prosisz, żebym podążył drogą ikonoklasty. Co zgadza się właściwie z moją (rzekomo moją) cysterską tradycją. Św. Bernard z Clairvaux pozbył się wszystkich rzeźb. Twierdził, że rozpraszały uwagę. Też w to wierzyłem. Teraz myślę, że to pretensjonalne pod względem religijnym twierdzić, że rzeźby rozpraszały. Kto niby ma być rozpraszaany...? To, co w danym dziele jest religijne i święte jest czymś innym, niż zawartość artystyczna, forma, czy wyjątkowość dzieła. Ale nie jest to nic materialnego: nie informacja, propaganda, doktryna. Nie jest to „o czymś”. Jest to kwestia egzystencjalna – dotyczy tego, co jest w dziele sztuki³⁸.

³⁶ T. Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life*, San Francisco, Harper Collins, 1996, s. 139–40.

³⁷ J. Masheck, *Five Unpublished Letters From Ad Reinhardt to Thomas Merton and Two in Return*, [w:] *Artforum* 17 (grudzień 1978), s. 24.

³⁸ Tamże, s. 24.

Merton i Reinhardt pozostawali pod wpływem apofatycznej tradycji mistycznej autorów takich, jak Jan od Krzyża, Pseudo-Dionizy Areopagita i Mikołaj z Kuzy. Odniesienia do mistycyzmu apofatycznego widoczne są w wielu dziełach Mertona pisanych przez cały okres pobytu w klasztorze. Szczególnie widoczne są w jego teologicznym studium o Janie od Krzyża, opublikowanym jako *Wspinaczka ku Prawdzie*³⁹, a także w znacznie później wydanej książce *Doświadczenie wewnętrzne*⁴⁰. Reinhardt również odnosił się do mistycyzmu apofatycznego w swoich pismach, na przykład cytując w 1965 roku Mikołaja z Kuzy:

Wielce potrzebnym jest wstąpienie w ciemność i uznanie zgodności przeciwności, by szukać prawdy tam, gdzie spotykamy niemożliwość⁴¹.

W liście do Victora Hammera, znajomego artysty z Lexington, Merton pisał o pracach Reinhardta w następujący sposób:

Jego podejście jest bardzo surowe i ascetyczne. Jest to pewien rodzaj przesady w powściągliwości, strachu przed wyrażeniem siebie. Wszystkie jego obrazy są bardzo formalne i czarne. Absolutnie nie uważam, że jest oszustem, jakich wielu – wprost przeciwnie, myślę, że stanowi dla takich ludzi mocną przeciwwagę⁴².

W ostatnich latach krytycy podnoszą kwestię wpływu mistycyzmu apofatycznego na prace Reinhardta. Yve-Alain Bois sugerował na przykład, że w swoich czarnych obrazach Reinhardt pragnął wyrazić aspiracje teologii negatywnej (inaczej zwanej mistycyzmem apofatycznym), czyli „sposobu myślenia mającego na celu zrozumienie Boga poprzez wskazanie wszystkiego, czym Bóg nie jest”⁴³.

Jesienią 1963 roku Merton wysłał jedną ze swych kaligrafii Adowi Reinhardtowi, który zareagował entuzjastycznie, pisząc:

³⁹ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008.

⁴⁰ T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, oprac. i wprowadzenie W. Shannon, tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005.

⁴¹ Tamże, s. 24.

⁴² T. Merton, *Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1994, s. 5. W innym liście do Victora Hammera Merton sugerował, że Hammer i Reinhardt zgodziliby się zupełnie, i żałuje, że nie mieli oni okazji się spotkać. T. Merton, *Witness to Freedom*, s. 6.

⁴³ Cyt. za: http://www.guggenheimcollection.org/site/date_work_md_133Al.html [dostęp: 23.01. 2004].



Dom mieszkalny szejkersów, Pleasant Hill (Shakertown), Kentucky, fot. Thomas Merton (01)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center
at Bellarmine University.

kiedy nagle jakby znikąd, ale też ze skrzynki pocztowej, wyłania się twoja kaligrafia, twoja piękna kaligrafia, ale zbyt mała – nie wiesz, że tam daleko na Wschodzie ludzie używali pędzli większych niż twoja głowa i wiader farby większych niż niejeden zlew i boso tańczyli po płachtach papieru większych i dłuższych niż te, które rozciąga Ulfert Wilke [...] twoja kaligrafia mi się podoba, bo jest czysta.

Merton odpisał w humorystycznym stylu:

To ja, twój stary przyjaciel kaligraf, zawsze robię małe kaligrafie, jestem dziadkiem małej kaligrafii, bo nie mam dużego pędzla i już nie biegam boso po świątyni zimą. Ale jestem miły, a im mniejsze te kaligrafie, tym bardziej są tajemnicze, chociaż zakrawa na ironię sztuki, kiedy kaligraf utknie z całym plikiem papieru tego samego rodzaju i tej samej faktury.

Następnie złożył taką oto propozycję:

Proszę cię, żebyś udawał, że masz właśnie wydrukować najbardziej egzotyczną książkę i dostajesz próbki papieru z dalekiego Kitaju i innych miejsc, a następnie wysyłasz je do swojego starego, lekko przykurzonego kolegi, który jest bardzo biedny i nie ma innego papieru niż toaletowy, żeby robić swoje kaligrafie⁴⁴.

W konkluzji listu napisał: „weź te próbki na poważnie”.

W styczniu 1964 roku Merton wspomniał w swoim dzienniku o paczce, którą otrzymał od Ada Reinhardta. W odpowiedzi na prośbę mnicha Reinhardt wysłał mu „najróżniejsze rodzaje delikatnego papieru, przed wszystkim bardzo cienkie, prawie przezroczyste arkusze papieru japońskiego; udało mi się odkryć, jak w dość prymitywny sposób można odbijać na nich abstrakcyjne kaligrafie, które w niektórych przypadkach okazują się ekscytujące, przynajmniej dla mnie”⁴⁵. Mając na względzie wcześniejsze uwagi Reinhardta, Merton wysłał mu również nowe dzieło, podpisując je słowami: „trochę większa kaligrafia”.

Inny znajomy Mertona, artysta Victor Hammer, miał prawo zareagować na prace mnicha w znacząco odmienny sposób, co Merton skomentował we wpisie z 4 listopada 1964 roku:

⁴⁴ Thomas Merton do Ada Reinhardta, 31 października 1963, [w:] T. Merton, *The Road to Joy*, s. 281.

⁴⁵ T. Merton, *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage*, San Francisco: Harper Collins, 1997, s. 58 [cyt. za: *Ślub konwersacji*, s. 21].

Jedną rzecz, która mnie smuci i zawstydza to fakt, że Victor Hammer będzie zszokowany wystawą moich rysunków, czy kaligrafii, czy jak to nazwać. Nie ma sposobu, żeby mu to wyjaśnić, ale w pewnym sensie, co do zasady, jestem po jego stronie. A jednak moje kaligrafie coś znaczą i mają swoje uzasadnienie – być może jest to nieuzasadnione uzasadnienie.

Pisał następnie, nie bez dozy humoru:

Mam ochotę napisać do niego te słowa: «Gdybyś słyszał, że znalazłem sobie kochankę, zasmuciłoby cię to, ale zrozumiałbyś mnie. Te rysunki to chyba coś jeszcze gorszego, ale potraktuj je jako ludzką głupotę. Pozwól mi, jak każdemu innemu, mieć przynajmniej jedną paskudną wadę itd...» itd.⁴⁶

W liście do Hammera Merton ostrzega:

Gdybyś usłyszał, że mam wystawę dziwnych kleksów tuszu w Louisville, zignoruj to; ta informacja nie jest warta twojej uwagi. Jak zwykle w takiej sytuacji mam mieszane uczucia... Wydaje mi się, że jasno wytłumaczyłem wszystkim zainteresowanym, że nie traktuję tych prac jako „sztuki”, więc oni też nie powinni⁴⁷.

Jednak mimo tego, że Merton prosił Hammera o zignorowanie wystawy i zapewnił, że nie traktuje swoich plam tuszu jako sztuki, na podstawie jego korespondencji i dzienników z tego okresu staje się jasne, że wystawa była dla Mertona ważna i że wyrażała jego stanowisko artystyczne w okresie, gdy sztuka przedstawiająca wydawała mu się nieadekwatna i niezdolna do oddania udręki czasu. Zarówno Merton, jak i Reinhardt sztuką reagowali na zimnowojenny klimat w USA. Mimo że w tym czasie rzadko byli w kontakcie, ich podejście do bieżących problemów pozostało bardzo zbliżone. Reinhardt był aktywnie zaangażowany w kwestie polityczne i społeczne przez całe życie: brał udział w demonstracjach antywojennych, protestował przeciwko wojnie w Wietnamie i przekazywał swoje prace na cele charytatywne związane z ruchem praw obywatelskich. Były to te same sfery aktywności, w które angażował się w latach sześćdziesiątych Merton. Jak wspomniano wyżej, mnich przekazał swoje kaligrafie, aby ufundować stypendium dla afroamerykańskiego studenta⁴⁸.

⁴⁶ Tamże, s. 16 [cyt. za: *Ślub konwersacji*, s. 124].

⁴⁷ T. Merton, *Witness to Freedom*, s. 1.

⁴⁸ Merton próbował znaleźć inne galerie, które chętne byłyby wystawić jego kolekcję kaligrafii i w tym celu napisał do Shirleya Burdena z Kalifornii, prosząc o pomoc. W odpowiedzi fotograf zaznaczył, że taniemy z jego

Podobne doświadczenia miał Merton z poezją. Zaczął odnosić wrażenie, że nadużycia wobec języka, szczególnie w mediach i reklamie, doprowadziły do tego, że utracił on właściwie wszelkie znaczenie. Aby przeciwdziałać tej stracie, Merton zwrócił się w kierunku nowego środka wyrazu, jakim była antypoezja⁴⁹. Można zaryzykować twierdzenie, że rysunki i kaligrafie artysty z tego okresu to antysztuka – przez analogię do antypoezji – która usiłuje ocalić znaczenie w świecie reklamy i mediów – świecie przepętnionym doświadczeniem ciemności tak widocznej w dominujących obrazach owego czasu zimnej wojny, bomby atomowej, przemocy rasowej i wojny w Wietnamie.

Merton po raz pierwszy otwarcie odniósł się do tego tematu podczas pracy nad *Art and Worship*, a później pisał tak w rozdziale opublikowanym w „Sponsa Regis” w styczniu 1960 roku, zamieszczonym też w jego książce *Disputed Questions* z 1961:

W okresie zdominowanym przez obozy koncentracyjne i bomby atomowe religijna i artystyczna autentyczność musi wykluczać jakąkolwiek „ładność” czy płytki sentymentalizm. Piękno nie może dla nas oznaczać jedynie dopasowania się do tego, co według przyjętych konwencji jest przyjemne dla wyobraźni i dla zmysłów. Nie znajdziemy go też w zimnym akademickim perfekcjonizmie. Sztuka naszej epoki, w tym sztuka sakralna, musi charakteryzować się pewnym ubóstwem, posępnnością i szorstkością, które współbrzmia z naszym brutalnym, pełnym okrucieństwa wiekiem. Sztuka sakralna nie może być okrutna; musi umieć współczuć ofiarom okrucieństwa. Nie oferuje się lizaka głodującemu człowiekowi zamkniętemu w totalitarnym obozie śmierci.

Nie można mu też zaoferować żałośnie nieadekwatnego optymizmu. Nasza chrześcijańska nadzieja jest najczystszy z wszystkich światła świecących w ciemności, ale ponieważ świeci w ciemności, to trzeba wejść w ciemność, żeby ją zobaczyć⁵⁰.

Według Mertona ciemna noc duszy Świętego Jana od Krzyża, kiedyś doświadczenie mistyków apofatycznych, nie była już zarezerwowana tylko

książki *I Wonder Why* również zostały przeznaczone na stypendia dla studentów afroamerykańskich. Burden do Mertona, 29 marca 1965.

⁴⁹ W innym miejscu pisałem już wcześniej, że antypoezja Mertona rozwijała się w tym samym okresie co ta tworzona przez Parę w Chile, że jego antypoezja nie była imitacją dzieł Parry, i że w stosunkowo krótkim czasie antypoezja Mertona dojrzała w sposób, który nie był widoczny u Parry. Zob. P. Pearson, *Poetry of the Sneeze: Thomas Merton and Nicanor Parra*, [w:] „The Merton Journal” 2002, 8.2 (Adwent), s. 3–20.

⁵⁰ T. Merton, *Disputed Questions*, s. 164.

dla uduchowionej mniejszości. Koszmar dwudziestego wieku i degradacja ludzkiego życia sprawiły, że ciemność tkwiąca w każdym człowieku stała się zauważalna. Poprzez swoją antypoezję, teksty o wojnie i przemocy oraz sztukę tego okresu Merton próbował zmierzyć się z tą ciemnością i zachęcić innych, by czynili podobnie. We wstępie do *W natarciu na niewypowiadalne* pisał tak:

Chrześcijańska nadzieja zaczyna się tam, gdzie każda inna nadzieja staje zamarała z przerażenia przed obliczem Niewypowiedzialnego... Ta dobroć świata, dotkniętego nieszczęściem czy nie, jest niepodważalna i ostateczna. Jeśli świat jest dotknięty nieszczęściem, jest również uzdrowiony w Chrystusie. Jednakże jednym z najstraszniejszych faktów naszego wieku są dowody na to, że jest on naprawdę dotknięty do samego rdzenia obecnością Niewypowiadalnego.

W tym kontekście Merton zdobywa się jednak na przesłanie nadziei, podkreślając wagę tego,

by być ludzkim w tym najbardziej nieludzkim z wieków, by strzec obrazu człowieka, gdyż jest to obraz Boga⁵¹.

Fotografia

Merton nie wykazywał zainteresowania fotografią aż do ostatnich lat swojego życia. Jako nastolatek kupił w Niemczech swój pierwszy aparat Zeissa, ale studiując w Cambridge we wczesnych latach trzydziestych, zastał go, by spłacić narastające długi⁵². W 1939 roku odwiedził wystawę prac Charles'a Sheelera w Muzeum Sztuki Współczesnej, ale te wydały mu się „nudne”⁵³. Następnie, poczynając od późnych lat pięćdziesiątych, utrzymywał kontakt z takimi wybitnymi północnoamerykańskimi fotografami jak Shirley Burden. Burden zrobił zdjęcia do przewodnika dla postulantów *Monastic Peace* i na okładkę *Wierszy wybranych* Mertona. Jest też autorem fotograficznego studium mnichów z opactwa Gethsemani zatytułowanego *God Is my Life* [*Bóg jest moim życiem*], do którego Merton napisał wstęp. Gdy ten ostatni planował studium fotograficzne szejkersów, to właśnie do Burdena zwrócił się po pomoc.

⁵¹ T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, s. 19.

⁵² M. Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston, Houghton Mifflin, 1984, s. 83.

⁵³ T. Merton, *Bieg ku górze*, s. 95.

W 1963 roku John Howard Griffin, z którym Merton kontaktował się wcześniej w kwestii swobód obywatelskich, napisał do niego z prośbą o pozwolenie „stworzenia fotograficznego archiwum życia i pracy Mertona”. Gdy Griffin przyjechał go fotografować, „Tom”, jak wspomina Griffin, „patrzył z zaciekawieniem i pytał o moje aparaty marki Leica i Alpa”. Zgodnie z relacją Griffina Merton wspomniał o swojej przyjaźni z Shirley-em Burdenem i z Edwardem Rice’em, kolegą ze studiów na Columbii, po czym stwierdził: „nic nie wiem o fotografii, ale mnie fascynuje”⁵⁴.

Nie jest do końca jasne, kiedy Merton zaczął robić zdjęcia w opactwie Gethsemani. We wpisie z 10 października 1961 roku zanotował, że zużył „w pustelni pół rolki kliszy Kodacolor”, jednocześnie zastanawiając się, „po co ktokolwiek miałby w ogóle robić kolorowe zdjęcia... albo właściwie jakiegokolwiek zdjęcia”⁵⁵. Jednakże kilka miesięcy później, w styczniu 1962 roku, pisze, że w Shakertown znalazł „bajeczne obiekty”⁵⁶ do sfotografowania:

Bajeczne, wypełnione ciszą, ogromne przestrzenie wokół starych budynków. Czyste, chłodne światło i majestatyczne drzewa... Nie rozumiem, jak goła ściana domu może być tak absolutnie piękna. Cudowne spełnienie formy⁵⁷.

Merton był najwyraźniej zadowolony z rezultatów swojej pracy tego dnia, bo w późniejszym wpisie z dziennika czytamy o planach powiększenia kilku zdjęć zrobionych w Shakertown, które wydały mu się „bardzo satysfakcjonujące”⁵⁸.

22 września 1964 roku Merton miał już regularny dostęp do aparatu. Pisze wówczas:

Brat Ephrem wyposażył mnie w aparat (Kodak Instamatic), aby mi umożliwić robienie zdjęć do książki, którą piszę na życzenie Dom Jamesa. Póki co, robiłem zdjęcia fascynującego korzenia starego cedru, który mam na ganku. Nie jestem pewien, co ten sprzęt potrafi. Obiektów nie wygląda najlepiej, ale aparat sam przewija film, nastawia przesłonę etc. Jest fajny⁵⁹.

⁵⁴ J.H. Griffin, *A Hidden Wholeness: The Visual World of Thomas Merton*, Boston: Houghton Mifflin, 1970, s. 37.

⁵⁵ T. Merton, *Turning Toward the World*, s. 169.

⁵⁶ Tamże, s. 194.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 147.

⁵⁹ Tamże, s. 147.



Wnętrze domu szejkersów, Pleasant Hill (Shakertown), Kentucky, fot. Thomas Merton (039)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

Dwa dni później Merton pisał:

Po obiedzie poświęciłem całą uwagę mojemu wymarzonemu aparatowi, więc zamiast na poważnie wziąć się za czytanie tej antologii zen, którą wypożyczyłem z biblioteki w Louisville, łąziłem w poszukiwaniu ciekawych rzeczy do sfotografowania. Szczególnie spodobało mi się szalone okno starej kanceliapy na narzędzia w drewni. Całe to miejsce pełne jest fantastycznych i niecodziennych przedmiotów – to prawdziwa kopalnia dla fotografii zen. Ale niestety potem mój wymarzony aparatik nagle zwariował⁶⁰.

Po czym Merton zanotował, że tylna ścianka sprzętu nie chciała się zamknąć. Dwa dni później pisał znowu:

Dostałem aparat z powrotem. Mam z nim chyba romans. Kochany aparatiku, tak się cieszę, że mam cię znowu! Królu mój! Całusy! Myślę, że dzisiaj znowu będzie słoneczny dzień⁶¹.

W swoich dziennikach Merton odnotowuje też sporadyczny dostęp do takich aparatów należących do jego gości, jak na przykład nikon Naomi Burton Stone⁶², alpa Johna Howarda Griffina⁶³, a nawet „japońska kamera filmowa”, którą uważał za „piękną rzecz”⁶⁴. W sierpniu 1967 roku Merton wspomina przelotnie, że fotografował korzenie, tym razem aparatem Rolleiflex. Jednak w styczniu 1968 aparat upadł i, jak sądził, popsuł się, bo tylna klapka wpuszczała do środka światło. Natychmiast napisał do Griffina, że chciałby skorzystać z jego oferty udostępnienia mu sprzętu. W liście Merton określił rodzaj aparatu, którego potrzebował:

Oczywiście nie fotografuję Kentucky Derby czy czegoś w tym rodzaju. Ale chcę mieć szansę zrobić szybko zdjęcie czegoś śmiesznego i niezwykłego. Gdyby akurat coś się działo. Chociaż myślę, że i tak będę robił zdjęcia korzeni, ścian stodół, wysokich chaszczy, kałuż i stosów śmieci aż do końca świata. Wbudowany światłomierz byłby mile widziany⁶⁵.

Griffin pożyczył Mertonowi Canona F-X, który okazał się „cudowny” i „fantastyczny w użyciu”. Merton pisze:

⁶⁰ Tamże, s. 147.

⁶¹ Tamże, s. 149.

⁶² T. Merton, *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom*, San Francisco, Harper Collins, 1997, s. 221.

⁶³ J. H. Griffin, *A Hidden Wholeness*, s. 37.

⁶⁴ T. Merton, *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey*, San Francisco, Harper Collins, 1998, s. 286.

⁶⁵ T. Merton, *A Road to Joy*, s. 140.

Ten aparat to najbardziej żwawy i pomocny mały sprzącik, pełen radosnych sugestii „spróbuj tego!”, „zrób to w ten sposób!”. Przypomina mi o rzeczach, których nie dostrzegałem i uczestniczy w tworzeniu nowych światów. Tak po prostu. To jest aparat zen.

Ogólnie Merton preferował zdjęcia czarno-białe, choć w kolekcji Thomas Merton Center jest wiele kolorowych fotografii. Nigdy sam nie wywoływał ani nie drukował zdjęć – zazwyczaj robił to za niego Griffin, jego syn Gregory, albo inni znajomi. Griffin wspominał, że często z synem byli kompletnie zadziwieni tym, które zdjęcia Merton wybierał do powiększenia ze stykówki: „ignorował wiele świetnych fotografii i zamiast tego zaznaczał inne”. Griffin pisał dalej:

Myśleliśmy, że nie nauczył się jeszcze oceniać zdjęć na tyle dobrze, żeby konsekwentnie wybierać najlepsze ujęcia. Pisaliśmy do niego, dając rady dotyczące jakości niektórych pominiętych zdjęć. Ale nadal zaznaczał dokładnie to, czego chciał, a nie to, co myśleliśmy, że powinien chcieć. Później coraz częściej przysyłał nam stykówkę z jednym zaznaczonym kadrem i entuzjastycznym komentarzem „Wreszcie! O to chodziło!”⁶⁶.

Niestety, nie przetrwała żadna z tych oryginalnych stykówek. Byłyby fascynującym źródłem informacji o sztuce fotografii Mertona.

W styczniu 1967 roku Merton zaprzyjaźnił się z innym lokalnym fotografem, Ralphem Eugenem Meatyardem, który zostawił nam intrygujący portret fotograficzny Mertona. W dzienniku Merton opisał wizytę Jonathana Williamsa, Guya Davenporta i Meatyarda⁶⁷, a w szczególności swoją fascynację pracami tego ostatniego:

Największe wrażenia na mnie jako na artyście zrobił fotograf Gene Meatyard. Robi wspaniałe, uderzające, wizjonerskie rzeczy. To najbardziej zniewalające, sugestywne, mityczne zdjęcia, jakie kiedykolwiek widziałem. Miałem wrażenie, że robi coś naprawdę oryginalnego⁶⁸.

Davenport miał później opisać Meatyarda jako „jednego z najwybitniejszych amerykańskich fotografów”, członka Lexington Camera Club, do którego należeli też Van Deren Coke, Guy Mendes, James Baker Hall i Robert C. May. Będąc optykiem z zawodu, Meatyard kupił pierwszy aparat

⁶⁶ T. Merton, *A Hidden Wholeness*, s. 90.

⁶⁷ Pisząc do Boba Laxa, nazywał ich „trzema królami z Lexington”.

⁶⁸ T. Merton, *Learning to Love*, s. 186.

fotograficzny w 1950 roku, aby robić zdjęcia swojemu małemu synkowi. W 1956 roku wystawiał swoje fotografie razem z pracami Anselma Adamsa, Aarona Siskinda, Henry'ego Callaghana i innych współczesnych mistrzów. W tym samym roku wziął też udział w warsztatach fotograficznych, podczas których, pracując z Henrym Holmesem Smithem i Minorem Whitem, zainteresował się tradycją zen. Davenport opisuje prace Meatyarda jako „nade wszystko skomplikowaną symetrię światła i cienia. Lubił głęboki cień, który miał swój ciężar i lubił też zdecydowane, czyste światło”⁶⁹. Słowa te można też odnieść do wielu zdjęć Mertona.

Od pierwszego spotkania w styczniu 1967 roku do śmierci Mertona w roku następnym, Merton i Meatyard spotykali się wielokrotnie i wymienili ponad 16 listów. W tym czasie Meatyard zrobił ponad sto niezwykle enigmatycznych zdjęć mnicha, które oddają zarówno paradoks Mertona, jak i surrealistyczną wizję Meatyarda. Artysta zdawał sobie sprawę, że:

fotografuje Kierkegaarda, który jest fanem satyrycznego czasopisma *Mad*, adepta sztuki zen i pustelnika, który ślini się na widok pielęgniarki z ładną pupą... mężczyznę o niesamowicie silnej samodyscyplinie, który czasami zachowuje się jak dziesięciolatek posiadający otwarty rachunek w cukierni⁷⁰.

Dla Mertona fotografia, podobnie jak pisanie, stała się sposobem na odkrywanie świata i wyrażanie swojego z nim związku. We wpisie z dnia 12 grudnia 1963 Merton odniósł się do cytatu z Merleau-Ponty'ego: „Jestem sobą, będąc w świecie”⁷¹. To zdanie pozwala mu zakwestionować stanowisko, z którym się do tej pory utożsamiał – że jest sobą przez wycofanie się ze świata. Oznajmia, że zgadza się z Merleau-Pontym, pod warunkiem, że świat, o którym pisze filozof, nie jest światem „urojeń i frazesów”. Píše: „wycofać się z miejsca, gdzie jestem, po to, by być zupełnie na zewnątrz wszystkiego, co mnie umiejscawia – to prawdziwe złudzenie”⁷². Fakt, że Merton opisał swój sprzęt fotograficzny jako „kamerę zen” dobrze pasuje do koanicznej natury tego odkrycia.

W Darjeeling, na kilka miesięcy przed śmiercią, Merton zmagął się z górą Kanczendzonga, w której widział odpowiedź na nurtujące go pyta-

⁶⁹ G. Davenport, *Father Louie: Photographs of Thomas Merton*, New York, Timken, 1991, s. 34.

⁷⁰ Tamże, s. 35.

⁷¹ T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 48 [cyt za: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 425].

⁷² T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 48.

nia. Góra utrzymuje paradoksy w równowadze. Ma jedno zboczne widoczne i jedno niedostępne dla wzroku; jest „pałacem jin-jang wzniesionym z połączenia przeciwieństw”, łączącym w sobie „nietrwałość i cierpliwość, solidność i niebyt, istnienie i mądrość”. Rozwijając swoje rozważania nad naturą góry, Merton dodał:

Nie można zobaczyć całego piękna góry, dopóki nie wyrazi się zgody na przyjęcie niemożliwego paradoksu: ona jest, a zarazem jej nie ma. Kiedy już nie pozostanie nic do powiedzenia, dym wyobraźni rozwiewa się, góra staje się WIDOCZNA⁷³.

To spostrzeżenie przywodzi na myśl jego rozumienie fotografii. Próbując uwiecznić wizerunek góry swoim aparatem, pisze:

Aparat nie wie, co fotografuje: chwyta materiał, za pomocą którego rekonstruujemy nie tyle to, co widzieliśmy, ile to, co myśleliśmy, że widzimy. Dlatego najlepsza fotografia jest świadoma, pamięta o iluzji i wykorzystuje iluzję, dopuszczając ją do głosu i wydobywając – zwłaszcza iluzje potężne i nieuświadomiane, którym normalnie nie pozwala się odegrać żadnej roli⁷⁴.

Przypomina to rozumienie zen u Meatyarda i jego sposób radzenia sobie ze złudzeniem poprzez częste użycie masek w fotografiach, szczególnie w kolekcji *The Family Album of Lucybelle Crater*. W książce *A Hidden Wholeness [Ukryta pełnia]*, Griffin w ten sposób określa wizję fotografii Mertona:

Wzrok jego przyciągały najczęściej zjawiska takie, jak ruch pszenicy na wietrze, faktura śniegu, poplamione puszki farby, kamień, krokusy rozkwitłe wśród chwastów, a także las o każdej porze – od pierwszej porannej mgły, przez nieruchomość południa, po ciszę wieczoru.

W swojej fotografii Merton skupiał się na kontemplowaniu obrazów takimi, jakimi były, a nie jakimi chciał je zobaczyć. Zabierał aparat na spacer i, dzięki specyficznemu sposobowi patrzenia, fotografował to, co w jakiś sposób go poruszało lub ekscytowało – cokolwiek wpisywało się w to jego wewnętrzne nastawienie.

Jego koncepcja piękna jako kategorii estetycznej różniła się od koncepcji wyznawanej przez większość. Większość ominęłaby martwe korzenie drzewa w poszukiwaniu róży. Merton jednak robił zdjęcia tych korzeni, faktury drzewa, czy czegokolwiek, co napotkał na swojej drodze. Fotografował na-

⁷³ T. Merton, *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey*, red. P. Hart, HarperCollins, 1999, s. 286 [cyt. za: T. Merton, *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2007, s. 155].

⁷⁴ T. Merton, *The Other Side of the Mountain*, s. 284 [cyt. za: T. Merton, *Dziennik azjatycki*, s. 152].

turalne, niezaaranżowane, samoistne przedmioty kontemplacji, starając się nie ingerować w ich stan, lecz utrwalić go w sztuce.

W pewnym więc sensie, by odkryć cały potencjał tych fotografii, trzeba je nie tyle analizować, ile kontemplować⁷⁵.

Bazując na tych komentarzach Griffina i przeglądając fotografie Mertona, można stwierdzić, że mnich używał aparatu jako narzędzia kontemplacji i że fotografował to, co kontemplował.

Zakończenie

Sztuka Thomasa Mertona podążała ścieżką zbieżną z kierunkiem rozwoju jego duchowości. Widoczna jest droga wiodąca od dziecięcych rysunków, poprzez szkice z czasów studiów, do pobożnych, mocnych i silnych wizerunków, eksperymentów z kaligrafiami zen i graffiti, aż po użycie aparatu zen, który umożliwił wyrażenie dojrzałej relacji z Bogiem, światem i samym sobą. Fotografie i dojrzałe rysunki Mertona odgrywają rolę znaków zapytania, które nakazują nam zatrzymać się i zastanowić się nad tym, co widzimy. Słowa jego wiersza *W ciszy*, którymi zakończę ten esej, ilustrują to najlepiej:

Nic nie mów.
Słuchaj, co mówią kamienie tej ściany.
Nic nie mów, one chcą
Twoje wypowiedzieć

Imię.
Słuchaj
Żywych ścian.

Kim jesteś?
Kim
Jesteś? Czyją
Ciszą jesteś?

Kim (bądź cicho)
Jesteś (cicho jak kamienie).
Nie myśl,
czym jesteś.

⁷⁵ T. Merton, *The Hidden Wholeness*, s. 48–50.



Wnętrze domu szejkersów, Pleasant Hill (Shakertown), Kentucky, fot. Thomas Merton (043)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center
at Bellarmine University.

Nie przywiązuaj wagi,
Czym kiedyś stać się możesz.

Miał tego
Bądź sobą (kim znaczy?) bądź
Tym, przed kim myśl się korzy,
Kogo nigdy pojąć nie zdołasz.

Póki jeszcze żyjesz,
Nic nie mów,
Póki wszystko co żyje,

Przemawia (nie słyszę)
Do twojej istoty,
Mówi przez to co Nieznane,
A co przepaja na równi
Ich i ciebie.

„Spróbuję, jak przedmioty
Być swą własną ciszą:
Choć to bardzo trudne. Cały
Świat potajemnie płonie.
Kamienie płoną, nawet kamienie
Mnie parzą. Jak to możliwe, by tak
Ucichł człowiek lub nasłuchiwał
Płonącego świata? Skąd weźmie czelność,
by sięść wśród przedmiotów, Których wszystka cisza
Jasnym ogniem płonie?”⁷⁶

Tłumaczenie
Nina Augustynowicz
(Uniwersytet Śląski, Katowice)

⁷⁶ T. Merton, *In Silence*, [w:] *The Collected Poems of Thomas Merton*, New York, New Directions, 1978, s. 280–281 [cyt. za: T. Merton, *W ciszy*, tłum. T. Sławek, [w:] tegoż, *Wybór wierszy*, Kraków 1986, s. 11–12].

Paul M. Pearson

**A Monk with the Spiritual Equipment of an Artist:
The Art of Thomas Merton**

Born in a family of artists, Thomas Merton was destined to become an artist himself. As a young man, he tried his hand at drawing; he drew the faces of women and saints. Later, distancing himself from representational art, he took to calligraphy and was attracted to abstract art (especially the minimalism of his Columbia friend, painter Ad Reinhardt) which fascinated Merton as an analogue of the apophatic tradition. Towards the end of his life, the monk was attracted to the camera as a tool of contemplation, enabling him to look at the world as it is rather than through the prism of his imagination. This article demonstrates that Merton's artistic development parallels his evolving spirituality, both of which started with youthful dogmatism and ended with a mature relationship with God, the world, and himself.

Keywords: Thomas Merton, visual art, apophatic theology, spiritual development

Słowa kluczowe: Thomas Merton, sztuki wizualne, teologia apofatyczna, rozwój duchowy

Edward K. Kaplan
Brandeis University, USA
edkaplan@brandeis.edu

Abraham Heschel i Thomas Merton – prorocze osobowości, prorocza przyjaźń¹

Zgłębianie życia i myśli żydowskiego filozofa, rabina, aktywisty i człowieka modlitwy, Abrahama Joshuy Heschela, w towarzystwie oddanych czytelników Thomasa Mertona ma wartość dla obydwu stron. Część tego, co pragnę wyrazić, oddaje zapis w dzienniku Mertona opatrzony datą 29 października 1960: „Abraham Heschel [...] jest obecnie najważniejszym duchowym (religijnym) pisarzem w Stanach Zjednoczonych. Podoba mi się jego głębia i realizm. On zna Boga! Pisz teraz o prorokach – i jest tego godny”².

Poproszono mnie o przedstawienie mojej wizji Abrahama Heschela, proszę więc wybaczyć osobiste aluzje, które są niezbędne do wprowadzenia kontekstu³. Spotkałem go po raz pierwszy w 1966 roku, gdy na Uniwersy-

¹ [Pierwodruk: E. K. Kaplan, *Abraham Heschel and Thomas Merton: Prophetic Personalities, Prophetic Friendship*, [w:] „The Merton Annual: Studies in Culture, Spirituality, and Social Concerns”, t. 23, red. D. Belcastro i G. Matthews, Louisville, Ky, Fons Vitae, 2010, s. 106–115; (przyp. red.)].

² T. Merton, *Turning Toward the World: The Pivotal Years. Journals*, t. 4, 1960–1963, red. V. A. Kramer, San Francisco, HarperCollins, 1996, s. 61–62. Po kilku latach Merton był cytowany w magazynie „Jubilee”, w którym padają słowa, iż Heschel był „największym teologiem świata”. Sformułowanie to było wstępem do eseju Heschela pt. *Choose Life* („Jubilee” 1996, 13.9 [styczeń], s. 338–40; wznowienie ukazało się pod tytułem *Why Not Choose Life* w czasopiśmie „Dominion” [październik 1966], s. 8–16. Zawarte są w nim ponadto zdjęcia).

³ Po raz pierwszy mówiłem o przyjaźni między Mertonem a Heschelem na konferencji poświęconej Mertonowi w Vancouver w 1978 roku. Zob. *Contemplative Inwardness and Prophetic Action: Thomas Merton’s Dialogue with*

tecie Columbia przygotowywałem swoją rozprawę doktorską z literatury francuskiej. Byłem oczarowany liryzmem jego pism na temat modlitwy i intuicjami dotyczącymi obecności Boga, łączył bowiem duchowość żydowską z potrzebą społecznego i politycznego działania. Podobne połączenie kontemplacji i działania odkryć miałem wkrótce u Thomasa Mertona.

Heschel był zaangażowany w ruch religijny na rzecz zakończenia wojny w Wietnamie. Często spacerowaliśmy razem w szabatowe popołudnia. Pojechałem z nim też do Waszyngtonu wziąć udział w Narodowej Mobilizacji przeciwko wojnie. Heschel był niezwykle emocjonalną osobą, obdarzoną tym samym „przerostem współczucia”, które przypisywał prorokowi Jonaszowi. Podczas wspólnych przechadzek po Riverside Drive, kiedy zasypywałem go pytaniami teologicznymi, obsesyjnie opowiadał o bombardowaniach i masakrach, o których czytał codziennie w „New York Timesie”. Byłem poirytowany. Dlaczego nie mówi o teologii? Dlaczego nie pomoże mi zrozumieć jej zawilności?

Dopiero po kilku latach pojąłem, że zainteresowanie Heschela konkretnymi faktami związanymi z cierpieniem i śmiercią, które spowodowała amerykańska interwencja w Wietnamie, było samą istotą żydowskiej teologii. Ci spośród nas, którzy znają życie i pisma Thomasa Mertona, łatwo odnajdą w nich te same elementy współczucia i oburzenia wywołanego brutalnością wojny, aroganckim nacjonalizmem i nałogami konsumpcjonizmu.

Mam wciąż w pamięci żywy obraz Heschela, ale każdy z nas może poczuć jego charyzmę, wczytując się w jego mistrzowską prozę literacką. Heschel bowiem, podobnie jak Thomas Merton, był pisarzem, który słowami potrafił oddać coś z niewysłowionej obecności Boga, której obydwaj doświadczyli podczas modlitwy, medytacji i działania [moral action]. W rzeczy samej, gdy w 1965 roku Heschel wrócił ze słynnego marszu z Selmy do Montgomery – któremu przewodniczył pastor Martin Luther King Jr. – wykrzyknął, że czuł „jakby jego nogi się modliły”.

Abraham Joshua Heschel, [w:] D. Grayston i M. W. Higgins (red.), *Thomas Merton: Pilgrim in Process*, Toronto, Griffin House, 1983, s. 85–105. Wznowienie: B. Bruteau (red.), *Merton and Judaism: Recognition, Repentance, and Renewal – Holiness in Words*, Louisville, Fons Vitae, 2003, s. 253–268. Po latach zorganizowałem konferencję poświęconą Mertonowi i judaizmowi. Odbyła się ona w Louisville w 2002 roku. Teksty wystąpień oraz poszczególnych artykułów, a także tekst wywiadu z przyjacielem Mertona, rabinem Zalmanem Schauterem-Shalomi, przeprowadzonego przeze mnie wraz z Shaulem Magidem, znalazły się w książce *Merton & Judaism*.

Profetyczna przyjaźń

Przyjaźń, jaka zrodziła się między Heschelem a Mertonem, stanowi pozytywny przykład żydowsko-chrześcijańskich stosunków przed, w trakcie, jak i po Soborze Watykańskim II. Po dziś dzień obydwaj: rabin i zakonnik, definiują dla nas sens prorockiej postawy w sferze działalności publicznej. Nikt nie wie lepiej niż nasi bracia i siostry z ITMS⁴, jak bardzo Kościół – a z nim i cały świat, potrzebuje takich duchowych radykałów. (Tak zatyłowałem drugi tom mojej biografii Heschela: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972* [*Radykał duchowy: Abraham Joshua Heschel w Ameryce, 1940–1972*].)

Dla tych, którym postać Heschela nie jest zbyt dobrze znana, warto przytoczyć pokrótce kilka faktów z jego życia⁵. Urodził się w 1907 roku w Warszawie w społeczności chasydzkiej. Chasydyzm jest ruchem petystycznym. Zapoczątkowany w XVIII stuleciu, kładzie szczególny nacisk na przeżywanie obecności Boga, modlitwę, kultywowanie własnej duchowości i celebrację. Heschel otrzymał surowe żydowskie wychowanie w oparciu o Biblię, Talmud i Kabałę. Gdy opuścił dom rodzinny, pozostał wierny zasadniczemu chasydzkiemu wartościom. W 1933 roku – tj. w roku dojścia Hitlera do władzy – obronił doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Berlinie. Tematem jego rozprawy była hebrajska świadomość profetyczna. Wydalony z Niemiec w 1938 roku, powrócił do Warszawy, którą zdołał opuścić w lipcu 1939. Po dziewięciomiesięcznym pobycie w Londynie, w marcu 1940 roku wyemigrował do Nowego Jorku. Heschel spędził trzydzieści trzy lata swego życia w Europie i prawie tyle samo w Stanach Zjednoczonych. W latach 1940–1945 nauczał w Reformowanym Seminarium Rabinicznym w Cincinnati, w stanie Ohio, a w roku 1945 został wykładowcą konserwatywnego Żydowskiego Seminarium Teologicznego w Nowym Jorku, gdzie pozostał aż do śmierci. Zmarł w grudniu 1972 roku w wieku 65 lat.

Abraham Heschel był wspaniałym stylistą, naukowcem, nauczycielem, mówcą i działaczem społecznym. Przyjaźnił się z Danielem Berriganem, Martinem Lutherem Kingiem, Reinholdem Niebuhrem. W swoich książ-

⁴ [ITMS – International Thomas Merton Society (Międzynarodowe Towarzystwo Mertonowskie) jest organizacją powołaną do życia w 1987 r. i promującą wiedzę na temat życia i twórczości Thomasa Mertona (przyp. tłum.)].

⁵ Zob. E. K. Kaplan i S. H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel, Prophetic Witness*, New Haven, Yale University Press, 1998 oraz E. Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972*, New Haven, Yale University Press, 2007.

kach poruszał kwestie teologii żydowskiej, modlitwy, teologii talmudycznej. Publikował także mowy i szkice dotyczące spraw bieżących, np. edukacji religijnej, praw obywatelskich Afroamerykanów, sowieckich Żydów, wojny w Wietnamie czy Soboru Watykańskiego II.

Przyjaźń Heschela i Mertona została wystawiona na próbę w 1962 roku, gdy w trakcie Soboru Watykańskiego II rozpoczęto twarde negocjacje dotyczące ostatecznego kształtu deklaracji dotyczącej żydów⁶. Podstawowym elementem ich przymierza jest profetyczna odpowiedzialność człowieka wobec żyjącego Boga. Cofnijmy się jednak do okresu wcześniejszego – do roku 1960. Korespondencja, którą dysponujemy, jest niekompletna – rozpoczyna się 23 października 1960 roku, gdy Heschel dziękuje „Drogiemu Ojcu Mertonowi” za list, który do niego napisał. Czytamy w nim: „tak wiele jest rzeczy, które łączą nas w sposobie odczuwania tego, co dane jest w Słowie, w rzeczach, które zostały stworzone, i w momentach, które On [Bóg] stale tworzy”⁷.

Pierwszy znany nam list Mertona do Heschela datowany jest na 26 stycznia 1960 roku. Merton dziękuje w nim rabinowi za jego książkę *The Prophets [Prorocy]*: „Podejmujesz w nim ten rodzaj podejścia refleksyjnego, który jest moim zdaniem najbardziej znaczący i duchowo owocny, gdyż jakkolwiek by było, nie studiujemy proroków, lecz słowo Boga objawione w nich i przez nich”. Po oświadczeniu, iż wykorzysta tę książkę podczas „konferencji dla nowicjuszy” i skrytykowaniu Watykanu, Merton wyraził ubolewanie z powodu „złowieszczej łatwości, z jaką chrześcijanie robią dokładnie to, o co oskarżali żydów, szukając ziemskiego spełnienia prorocstwa w instytucjach politycznych przebranych w szaty teokracji”⁸.

⁶ [Pierwotnie Sobór Watykański II miał przygotować osobny dokument dotyczący żydów, ostatecznie kwestia relacji Kościoła katolickiego do judaizmu została omówiona w wersji radykalnie skróconej w krótkiej *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra Aetate”* (1965). W dokumencie tym sprawę relacji katolicko-żydowskich omówiono w punkcie 4, pomiędzy częścią poświęconą islamowi (pkt 3) i krótkim punktem poświęconym odrzuceniu „wszelkiej dyskryminacji czy prześladowania [...] ze względu na rasę czy kolor skóry, na pochodzenie społeczne czy religię”; (przyp. red.).

⁷ Patrz: B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 217-218; cała korespondencja zob. s. 217-231.

⁸ B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 218-219; T. Merton, *The Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concerns*, red. W. H. Shannon, New York, Farrar, Straus, Gireaux, 1985, s. 431-432 [cyt. za: *Thomas Merton. Życie w listach*, red. W. H. Shannon, Ch. M. Bochen, tłum. A. Gomola, Poznań 2008, s. 383]. Merton wyraził swoją nadzieję słowami: „Pewnego dnia może zdobędzie się na odwagę, aby podjąć się trudnego zadania wyjaśnienia, co Prorocy muszą znaczyć dla chrześcijanina – zadania trudnego ze względu na spuściznę wcześniejszych interpretacji i alegorii”.

W Watykanie grunt został przygotowany. Projekty deklaracji dotyczącej żydów krążyły nieustannie między Sekretariatem Jedności Chrześcijan, któremu przewodniczył broniący duchowej autonomii judaizmu kardynał Augustyn Bea, a konserwatywnymi oponentami deklaracji z Kurią na czele. Nie będę wdawał się w szczegóły. Zainteresowanych odsyłam do sprawozdań takich autorów jak Eva Fleischner, rabin Marc Tanenbaum czy Brenda Fitch Fairaday. Stosowną relację umieściłem również w drugim tomie przygotowanej przeze mnie biografii Heschela⁹.

W tym artykule skupię się na osobowości proroka. Heschel opisał ten rodzaj wiedzy w pierwszym rozdziale *Proroków*¹⁰. Jak się za chwilę przekonamy, jest to także autoportret. Na pierwszy plan wysuwa się emocjonalna intensywność wynikająca z ogromnej wrażliwości na niesprawiedliwość:

Prorok to człowiek, którego przenika ból. Bóg narzucił jarzmo na jego duszę, on zaś jest skrzepowany i ogłuszony bezwzględnością człowieczej chciwości. Prerażająca jest męka człowieka; żaden głos nie zdoła oddać pełni jego grozy. Prorokowanie to głos, którego Bóg użył milczącemu cierpieniu, głos w obliczu ograbionego nędzarza i sprofanowanego bogactwa tego świata. To forma istnienia, punkt, w którym krzyżują się drogi Boga i człowieka. W słowach proroka słyhać krzyk Boga¹¹.

Prorok mówi w imieniu Boga oraz w imieniu wszystkich tych, którzy są poddani represjom. Ocenia sprawy ludzkie z boskiej perspektywy i wypowiada się w sposób wręcz teatralny – używając słów Heschela „o jedną oktawę za wysoko”. „Nie istnieje język, który byłby wspólny nam i prorokom (...). Nasze kryteria są mizerne, poczucie sprawiedliwości jest wyrozumiałe i bojaźliwe, oburzenie zaś z powodu moralnej nieprawości – tylko ulotne. A przecież ludzka przemoc jest nieskończona, ustawiczna i niemożliwa do udźwignięcia¹². I dalej: „Nade wszystko prorocy przypominają nam o moralnej kondycji ludu: niewielu jest w nim winnych, lecz wszyscy są odpowiedzialni”¹³.

⁹ Zob. B. F. Fairaday, *Thomas Merton's Prophetic Voice: Merton, Heschel, and Vatican II*, [w:] *Merton & Judaism*, s. 269–281; E. Kaplan, *Spiritual Radical*, rozdz. 13-14: *Confronting the Church; Vulnerable Prophet* (s. 238–276).

¹⁰ A. J. Heschel, *What Manner of Man Is the Prophet?* [w:] *The Prophets*, New York, Harper and Row, 1962, s. 3–26 [cyt. za: A. J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 33–67].

¹¹ A. J. Heschel, *The Prophet* [cyt. za: A. J. Heschel, *Prorocy*, s. 36].

¹² Tamże, s. 42.

¹³ Tamże, s. 52.



Rysunek Thomasa Mertona (0298)

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

Śmiało, z teologicznego punktu widzenia, założenie Heschela stanowi, iż Bóg zaangażowany jest w to, na co decyduje się człowiek. Heschel posługuje się tu greckim słowem *pathos* oznaczającym emocję, aby przywołać swego rodzaju osobistą odpowiedź Boga na to, co się wydarza:

Boskie *pathos* to źródło proroczego natchnienia. Bóg jest zaangażowany w życie człowieka. Relacja osobowa wiąże Go z Izraelem, to, co boskie, spleta się z dziejami narodu. (...) Działanie samego Boga (Am 6, 8: Jr 5, 1; 51, 4), przejawy Jego miłości, miłosierdzia, rozczarowania albo gniewu oznaczają najgłębsze poruszenie Bożej istoty¹⁴.

Biblijna teologia Heschela przeciwstawia się eksponowaniu przez średniowieczną filozofię żydowską transcendencji Boga i chrześcijańskim stereotypom dotyczącym „gniewnego Boga”. Bóg zdolny do cierpienia nie jest Niewzruszonym Poruszcycielem Arystotelesa, lecz Najbardziej Wzruszonym Poruszcycielem Biblii hebrajskiej, który doznaje najróżniejszych emocji¹⁵.

Proroctwo kontra instytucje

Zanim przejdę do kwestii zaistniałego kryzysu, opiszę pokrótce odwiedziny Heschela w opactwie Gethsemani z 13 lipca 1964 roku. Rozmawiali z Mertonem głównie o napięciach i niepokojach związanych z Soborem Watykańskim II i różnymi projektami deklaracji dotyczącej żydów¹⁶. Pro-rocki moment związany był z projektem deklaracji, która wzywała do nawrócenia społeczności żydowskiej.

Podczas nieobecności konserwatywnego opata Jamesa Foxa, zastępujący go młody przeor, ojciec Flavian Burns, zezwolił Mertonowi na opuszczenie pustelni i towarzyszenie mu w drodze na lotnisko w Louisville, gdzie spotkali się z brodatym rabinem. Wylewny Merton i Heschel natychmiast

¹⁴ A. J. Heschel, *Prorok*, s. 65. Patrz również ostatnie dwa akapity rozdziału I (s. 67).

¹⁵ F. A. Rothschild, *Introduction*, [w:] *Between God and Man: An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, New York, Harper, 1959, s. 7–32; J. C. Merkle, *The Genesis of Faith*, New York, Macmillan, 1985 oraz J. C. Merkle, *Approaching God: The Way of Abraham Joshua Heschel*, Collegeville, Liturgical Press, 2009; P. Gamberini, *Pathos e Logos in Abraham J. Heschel*, Rzym, Citta Nuova Editrice, 2009. Merkle i Gamberini są teologami katolickimi.

¹⁶ Patrz: E. Kaplan, *Spiritual Radical*, rozdz. 13–14 (wywiady z Flavianem Burnsem, Patrickiem Hartem); T. Merton, *Dancing In the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. Journals*, t. 5, 1963–1965, red. Robert E. Daggy, San Francisco, HarperCollins, 1997, s. 126–127, 142–143. E. Kaplan, „*Under My Catholic Skin*”: *Thomas Merton's Opening to Judaism and to the World*, [w:] B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 109–125.

przypadli sobie do gustu. Usłyszawszy na lotnisku transmisję radiową z konwencji republikanów, podczas której Barry Goldwater, zwolennik polityki siły, miał zostać nominowany na kandydata na prezydenta, Heschel przypomniał sobie okres nazistowski w Niemczech. W trakcie godzinnej drogi powrotnej do klasztoru obaj żartowali z nazwisk niemiecko-żydowskich, z metali szlachetnych, takich jak złoto¹⁷ i srebro, a także rozprawiali o teologii mistycznej i innych sprawach związanych z duchowością.

Heschel zjadł kolację w domu gościnnym wraz z Mertonem i ojcem Flavianem. Nieznajomość żydowskich reguł żywieniowych spowodowała małe zamieszanie, gdy rabin nie mógł zjeść niekoszernego steku, który był specjalnym dodatkiem do zwyczajowo wegetariańskiej diety mnichów. Jak zauważa Merton, „Heschel znacznie lepiej poradził sobie z serem, sałatą itd. Wypił ze smakiem wino i wypalił kilka długich cygar”¹⁸. Przesiedzieli razem przy stole aż do 22:30 – nader późnej pory dla mnichów, którzy wstają o 2:00, aby rozpocząć dzień od modlitewnego czuwania.

Centralnym punktem ich dyskusji była *Deklaracja o żydach* przygotowywana przez Sobór, który miał właśnie rozpocząć trzecią sesję obrad. Zarażony pesymizmem Heschela, Merton zapisał w swym dzienniku, iż „rozdział żydowski nigdy nie zostanie przez Sobór zaakceptowany”. Merton uważał, iż Kościół powinien wreszcie okazać skruchę. Heschel z kolei „twierdził, że [kardynał] Bea jest skończony, że poniósł druzgocącą klęskę w drugiej sesji (oczywiście). Zazdrość wywołana przez jego amerykańską wyprawę przysporzyła mu sporo wrogów, a wcześniej już miał ich niemało”¹⁹.

Bezpośrednim skutkiem tej krótkiej, lecz jakże ważnej wizyty (o której wciąż pamięta się w murach opactwa) był pełen wigoru list, który Merton napisał nazajutrz do kardynała Bei²⁰. Popierając *Deklarację o żydach*, Merton oświadcza: „Jestem osobiście przekonany, że jest możliwe, iż łaska, by prawdziwie widzieć Kościół takim, jaki jest w swej pokorze i swym splendorze, nie zostanie dana Ojcom Soborowym, jeśli nie wezmą pod uwagę jego stosunku do udęczonej Synagogi”²¹.

¹⁷ [Goldwater dosłownie oznacza złoto (gold) i wodę (water); (przyp. red.)].

¹⁸ T. Merton, *Hidden Ground of Love*, s. 127.

¹⁹ Tamże.

²⁰ T. Merton, *Hidden Ground of Love*, s. 433–434; B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 221–223. Zob. też list Mertona do Heschela z 27 lipca 1964 (T. Merton, *Hidden Ground of Love*, s. 432; B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 220), do którego dołączył list do kardynała Bei.

²¹ T. Merton, *Hidden Ground of Love*, s. 433; *Merton & Judaism*, s. 221 [cyt. za: *Thomas Merton. Życie w listach*, s. 385].

Później Heschel wysłał Mertonowi kopię wiadomości, datowanej na 3 września 1964 roku, w której wyraża swoje oburzenie faktem, iż Kościół w okresie po Holokauście może wciąż postrzegać żydów jako niespełnionych chrześcijan. Przytaczam kluczowy fragment tego listu:

Jako że proponowany projekt deklaracji wzywa do „obustronnego poznania się i poszanowania, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy” między żydami a katolikami, należy stwierdzić, że *duchowe bratobójstwo* nie sprzyja prowadzeniu „braterskich rozmów” czy osiągnięciu „obustronnego poznania”. Przekaz, zgodnie z którym żyd ma być kandydatem do nawrócenia, a przeznaczeniem judaizmu jest wymarcie, zostanie przyjęty z odrazą przez żydów na całym świecie. Z pewnością umocni uczucie obopólnej nieufności, rozgoryczenia czy żalu... Jak już wielokrotnie wspominałem ważnym osobistościom w Watykanie, jeśli miałbym stanąć przed alternatywą: nawrócenie albo śmierć, gotów jestem pójść w każdej chwili do Auschwitz²².

Nagana, którą wyraził w tych słowach Heschel, zabrzmiała naprawdę dobitnie – co najmniej o „jedną oktawę za wysoko” – i zaszokowała niektórych z jego chrześcijańskich przyjaciół. (Przecież zakładamy, że chrześcijańskie pragnienie nawrócenia żydów motywowane jest miłością, a nie pogardą dla Innego.)

Merton odpowiedział Heschelowi niezwłocznie. Jak dowodzi list z 9 września, był porażony: „To po prostu niewiarygodne. Nie wiem, co o tym powiedzieć. Powiem tylko tyle: moje ukryte ambicje, by pod katolicką skórą być prawdziwym żydem, z pewnością się ziszczą, jeśli będę przechodził przez doświadczenia podobne do tych, otrzymując duchowe policzki od tych ślepych i zadufanych w sobie ludzi, których jednak jestem «współpracownikiem»”²³.

Nazajutrz Merton ujął się za Heschelem w swoim dzienniku, opracowując teologiczne stanowisko wobec judaizmu jako żywej tradycji:

Abraham Heschel przesłał mi informację o nowej wersji *Deklaracji o Żydach*. Aż trudno uwierzyć, jak bardzo jest niezadowolająca. Tekst pozbawiono wszelkiego dawnego znaczenia. Jego oryginalność i przejrzystość zniknęła, jest to teraz drętwy i bezsensowny przykład formalizmu, wzbogacony o dopisek mówiący, że Kościół z nadzieją wyczekuje złączenia się z nim Żydów. Może to i prawda, jeśli brać pod uwagę pokorne, teologiczne i eschatologicz-

²² B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 223–224.

²³ T. Merton, *Hidden Ground of Love*, s. 434; B. Bruteau, *Merton & Judaism*, s. 225 [cyt. za: *Thomas Merton. Życie w listach*, s. 385].

ne pragnienie takiego stanu rzeczy, ale nie o to chodziło. Brak duchowego i eschatologicznego sensu, brak świadomości istnienia prawdziwej potrzeby głębokiej przemiany – oto, co czyni takie oświadczenia żałosnymi. Czuje się w tym brak wizji profetycznej, a nawet zwykłej skruchy²⁴.

Następnie Merton rozwija myśl dotyczącą „wizji profetycznej”:

Gdzie w tym wszystkim prorocze, a zatem głęboko pokorne i po ludzku ogołoczone ze wszystkiego pragnienie znalezienia światła, pragnienie tego, by chrześcijanie i Żydzi mogli zacząć odnajdywać pewną formę jedności przez wspólne szukanie woli Bożej? Jeśli jednak Rzym w błogim samozadowoleniu ogłasza siebie rzeźnikiem Boga i doskonałym interpretatorem Jego woli w stosunku do Żydów, dając do zrozumienia, że Bóg w żaden sposób nie przemawia do nich bezpośrednio, to jest to po prostu potworne!²⁵

Pozwolę sobie zaznaczyć, iż wyraz „proroczy” w użyciu Mertona odnosi się właśnie do „głęboko pokornego i po ludzku ogołoczonego ze wszystkiego pragnienia znalezienia światła”. Nade wszystko mnich odrzuca zapędy instytucji eklezjastycznej do zawłaszczania prawdy absolutnej czy też, mówiąc inaczej, rzymskokatolickie samozadowolenie i triumfalizm. Będąc proroczym świadkiem Prawdy transcendentnej, Merton w swoim szlachetnym oburzeniu wyrażał coś więcej niż wspaniałomyślność – mówił o głębokim przeżywaniu przez siebie cierpień żydów prześladowanych przez wieki przez chrześcijańską większość. Pokora sprzyja partnerstwu; tworzy warunki do tego, by „chrześcijanie i żydzi mogli zacząć odnajdywać pewną formę jedności przez wspólne szukanie woli Bożej”.

Pokora i skrucha

Tym właśnie tematem chciałbym zakończyć swoje refleksje. Możemy osiągnąć „pewną formę jedności przez wspólne szukanie woli Bożej”. To uściślenie jest istotne. Wola Boga może być absolutna, lecz nie jest łatwo dostępna dla ludzkiego umysłu. Przykładowo, tak żydzi, jak i chrześcijanie mają swoją wersję zbawienia mesjanistycznego, czas nadejścia Mesjasza, Jego tożsamość i zasięg zbawienia nie są dla nich jednak identyczne. Dlatego my wszyscy – żydzi, chrześcijanie, muzułmanie, buddyści i tak dalej – musimy poszukiwać woli Bożej z pokorą. „Proroczy pluralizm” wykracza

²⁴ T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 142–143 [cyt. za: T. Merton, *Ślub konwersacji*, tłum. A. Gomola, Poznań 1988, s. 103].

²⁵ Tamże, s. 103.

poza uznanie, że objawienie Boże nie należy do tylko jednej tradycji religijnej. Musimy proroczo sprzeciwić się nadużywaniu dogmatów.

Heschel zdefiniował swoją wizję „wspólnego szukania woli Bożej” podczas wykładu inauguracyjnego, który wygłosił jako wizytujący profesor Harry Emerson Fosdick w Union Theological Seminary w Nowym Jorku:

W moim odczuciu najistotniejszą podstawą spotkania między reprezentantami różnych tradycji religijnych jest poziom lęku i drżenia, pokory i skruchy, kiedy to jednostkowe momenty naszej wiary wydają się ledwie falami w bezkresnym oceanie ludzkiego dążenia do Boga, gdy wszelkie sformułowania czy wypowiedzi jawią się nam jako niedomówienia, a nasze dusze zostają przytłoczone świadomością nagłej potrzeby odpowiedzi na przykazanie Boga, podczas gdy wyzuci z obłudy i fałszu, odczuwamy tragizm niedostatku wiary człowieka.

Co nas dzieli? Co nas łączy? Różnimy się w kwestii prawa i wyznania wiary, jak również w kwestii zobowiązań, które leżą u podstaw naszej religijnej egzystencji.... Co nas łączy? Odpowiedzialność wobec Boga oraz to, że jesteśmy wszyscy przedmiotem Jego troski, cennym w Jego oczach²⁶.

Zadaniem Heschela, jako przedstawiciela pokolenia Holocaustu, oraz naszym, jako pokolenia następującego po Holocaustcie i wydarzeniach z 11 września, jest przywrócenie „obrazu Boga niezliczonym istnieniom ludzkim, ludzkiej wiary w Boga sprawiedliwości i miłosierdzia, oraz tajemnicy i mocy przywiązania do Biblii”. (Być może naszym zadaniem jest również poddanie ideałów religijnych próbie świeckiego humanizmu.)

Heschela i Mertona łączy silne poczucie duchowego zawstydzienia w obliczu Boga, gdy uznają – w „poczuciu pokory i skruchy” – „tragizm niedostatku wiary człowieka”. Merton nazywa to „proroczym, a tym samym głęboko pokornym i po ludzku ogołoconym ze wszystkiego pragnieniem znalezienia światła”. Takie są konieczne warunki wstępne, zarówno wewnętrzne, jak i teologiczne, dla podjęcia prób budowania pojednania, a ostatecznie osiągnięcia zbawienia.

Podsumuję te pełne nadziei słowa powszechnie znaną modlitwą Mertona o niewiedzy. Jego wypowiedź nie jest zbyt rozbudowana; z łatwością mieści się na małej kartce, którą wielu z nas nosi w kieszeni i w sercu.

²⁶ A. J. Heschel, *No Religion Is an Island*, [w:] *Moral Grandeur and Spiritual Audacity: Essays by Abraham Joshua Heschel*, red. S. Heschel, Nowy Jork, Farrar, Straus, Giroux, 1988, s. 239–240; zob. też: A. J. Heschel, *The Ecumenical Movement* (esej pisany w trakcie wizyty kardynała Bei w Stanach Zjednoczonych w 1963 r.), [w:] A. J. Heschel, *The Insecurity of Freedom*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1966, s. 179–183.

Panie Boże, nie mam pojęcia, dokąd podążam. Nie widzę drogi przed sobą. Nie mogę wiedzieć na pewno, gdzie ona się skończy. Ani także nie znam rzeczywiście siebie i fakt, że sądzę, iż spełniam Twoją wolę, nie znaczy, że tak jest rzeczywiście. Ale wierzę, że pragnienie podobania się Tobie istotnie Ci się podoba. I mam nadzieję, że pragnienie to kryje się we wszystkim, co czynię. Ufam także, że nigdy nie zrobię czegoś, co by było niezgodne z tym pragnieniem. Wiem również, że skoro tak postępuję, Ty poprowadzisz mnie właściwą drogą, choć mogę nic o tym nie wiedzieć. Dlatego zawsze będę Ci ufał, nawet gdyby mi się wydawało, że jestem zagubiony i w cieniu śmierci. Nie będę się bał, bo Ty zawsze jesteś ze mną i wśród niebezpieczeństw nigdy nie zostawisz mnie samego²⁷.

Rozpoznajemy tu słowa i rytmy Psalmu 23, jednej z kilku modlitw, za które jestem niezmiernie wdzięczny szkółce niedzielnej: „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną [...] i zamieszkać w domu Pańskim po najdłuższe czasy”²⁸.

Współczesna wiara nie wymaga od nas powrotu do lat dzieciństwa, ani też pewności, że faktycznie będziemy żyć „w domu Pańskim po najdłuższe czasy”. Modlitwa ojca Louisa przekonuje mnie – sceptycznie usposobionego współczesnego żyda, który wszak stara się kochać Boga – że zaufanie jest możliwe.

Tak Merton, jak Heschel, dostrzegają „tragizm niedostatku wiary człowieka”, będąc jednocześnie świadkami Bożej troski i miłosierdzia. Poza dogmatami i w zgodzie z nimi, poza instytucją oraz z jej wnętrza, ich prorockie dążenie do ludzkiej i instytucjonalnej uczciwości chroni nas przed popadnięciem w cynizm i rozpacz. Nie jesteśmy sami.

Bez roszczeń do absolutnej pewności łatwiej nam tolerować niepewność i wątpliwości. Jednocześnie zostaliśmy wezwani, by poszerzać wspólnotę poszukujących, którzy nie czekają na koniec czasów, by szanować i naprawiać świat będący wspólnym domem ludzkości i przyrody.

Tłumaczenie

Tomasz Brenet

(Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała)

²⁷ T. Merton, *Thoughts in Solitude*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1958, s. 83. [Cyt. za: T. Merton, *Mysli w samotności. Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Kraków 1975, s. 73].

²⁸ [Ps. 23, 4,6; tłum. wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Wyd. 3 poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1990, s. 587-588].

Edward K. Kaplan

**Abraham Heschel and Thomas Merton: Prophetic Personalities,
Prophetic Friendship**

In his essay on the Jewish rabbi Abraham Heschel and his evolving correspondence with Roman Catholic monk Thomas Merton, Edward Kaplan focuses on the trope of prophetic personality, which is characterized by an emotional intensity and a heightened sensitivity to injustice. Involved in religious peace movements and motivated by compassion and the indignation caused by the brutality of war, arrogant nationalism, and consumerist addictions, Merton and Heschel represent the quintessential prophetic stance in the sphere of social action. Their friendship went through a moment of crisis when the Second Vatican Council was debating the so-called Declaration on Jews. It was then that both Merton and Heschel demonstrated, through their outspoken criticisms, the full meaning of prophetic protest against the abuse of doctrinal pronouncements. As shown by their examples, a prophet is one who respects and repairs the world which is our common home and does it in the name of God.

Keywords: Abraham Heschel, Thomas Merton, prophetic personality

Słowa kluczowe: Abraham Heschel, Thomas Merton, osobowość profetyczna



Gordon Oyer
Champaign, Illinois, USA
gordonoyer@gmail.com

Louis Massignon i źródła „monastycznego protestu” Thomasa Mertona¹

W drugim tygodniu listopada 1964 roku myśli Thomasa Mertona zaprzętnęła idea zorganizowania rekolekcji dla kilku, jak sam to określił, „pacyfistów z Towarzystwa na Rzecz Pojednania”². Mimo iż sam Merton nie mógł tego przewidzieć, owe pacyfistyczne rekolekcje zapoczątkowały nowy rozdział międzywyznaniowej współpracy w ramach aktywizmu społecznego i stały się podwaliną dla późniejszych działań antywojennych. To połączenie głosów pochodzących z Kościoła katolickiego, Kościołów protestanckich głównego nurtu oraz kościołów pacyfistycznych pomogło stworzyć nowe więzi pomiędzy działaczami pacyfistycznymi i umożliwić wymianę myśli w zakresie teologii zaangażowania społecznego. Uzgadniając z przyjacielem Danielem Berriganem szczegóły rekolekcji, Merton zapytał, czy zgodziłby się on poprowadzić dyskusję na temat wybranych aspektów „duchowych źródeł protestu” – fraza ta stała się później oficjalnym mottem rekolekcji. Merton z kolei zamierzał odnieść się do tematu

¹ [Pierwodruk: G. Oyer, *Louis Massignon and the Seeds of Thomas Merton's 'Monastic Protest'*, [w:] „The Merton Annual: Studies in Culture, Spirituality, and Social Concerns”, t. 26, red. D. J. Belcastro i J. Q. Raab, Louisville, Ky, Fons Vitae, 2013, s. 84–96; (przyp. red.)].

² T. Merton do W. H. Ferry’ego, archiwum Thomas Merton Center, Uniwersytet Bellarmine, Louisville, Kentucky.

„z punktu widzenia monastyczno-pustynnego”³. Później zatytułował swoje wystąpienie „Protest monastyczny. Głos pustyni”⁴.

Tematyka podjęta przez Mertona nie powinna dziwić. Był on bowiem głęboko zaangażowany w zgłębianie tematyki monastycznej i często używał w odniesieniu do doświadczenia monastycznego symboliki pustynnej. Cztery lata wcześniej opublikował tomik myśli ojców pustyni z IV wieku – ascetycznych pustelników, którzy wycofali się na pustkowie, by uciec przed światem, w którym coraz trudniej było oddzielić wiarę chrześcijańską od władzy politycznej⁵. Z kolei na temat protestu pisał w roku 1963: „Jest moim zamiarem, by uczynić całe moje życie [...] protestem przeciwko zbrodniom i niesprawiedliwościom wojny i politycznej tyranii, które grożą zagładą całej rasie ludzkiej oraz światu. [...] Zakonne milczenie jest dla mnie wyrazem protestu przeciwko kłamstwom polityków, propagandystów i agitatorów. [...] [W]iara, którą wyznaję, przywoływana jest publicznie przez wielu, którzy wspierają wojnę, dyskryminację rasową oraz zadufane w sobie i zakłamate formy tyranii. Moje życie musi więc stać się wyrazem protestu również, a może przede wszystkim, przeciwko tym zjawiskom”⁶. Co może jednak budzić zdziwienie, to fakt, że tradycja monastyczna nie służyła Mertonowi za główne źródło inspiracji dla spostrzeżeń wygłoszonych podczas rekolekcji. Merton posiłkował się bowiem przede wszystkim pisarstwem Louisa Massignona (1886–1962), francuskiego katolickiego mistyka, lingwisty i znawcy islamu.

Massignon, protest i ascetyzm trapistyczny

Louis Massignon znany jest czytelnikom Mertona przede wszystkim jako ten, który zaznajomił go z ideą *le point vierge*, tj. punktu dziewiczego, który został opisany przez zakonnika jako „punkt czystej prawdy” znajdu-

³T. Merton do D. Berrigana, *The Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concerns*, red. W. Shannon, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1985, s. 85 (11/11/64); [cyt. za: *Thomas Merton. Życie w listach*, red. W. H. Shannon, Ch. M. Bochen, tłum. A. Gomola, Poznań 2008, s. 315].

⁴T. Merton, *Retreat, November, 1964: Spiritual Roots of Protest* [w:] *The Nonviolent Alternative*, red. G. C. Zahn, New York, Farrar Straus, Giroux, 1981, s. 260.

⁵T. Merton, *The Wisdom of the Desert: Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*, New York, New Directions, 1960; [wyd. pol. T. Merton, *Mądrość pustyni*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2007].

⁶*Preface to the Japanese Edition of The Seven Storey Mountain, August 1963* [Przedmowa do japońskiego wydania *Siedmiopiętrowej góry*, sierpień 1963], [w:] T. Merton, *Honorable Reader: Reflections on My Work*, red. Robert E. Daggy, New York, Crossroad, 1989, s. 65–66.

jący się „w samym centrum naszego bytu”, należący „bez reszty do Boga”⁷. Jak twierdzi William Shannon, znajomość dzieł Massignona ubogaciła nie tylko refleksje kontemplacyjne Mertona, ale również jego zaangażowanie w sprawy świata poprzez otwartość na inne wyznania i aktywizm na rzecz muzułmanów⁸. Massignon publicznie potępiał to, jak po wojnie zostali potraktowani Palestyńczycy, oraz wspierał ruch niepodległościowy w Maroku. Zabiegał również o sprawiedliwe traktowanie Algierczyków *podczas* rozpoczętej przez nich w 1954 roku ośmioletniej walki o niepodległość i protestował publicznie przeciwko umieszczaniu ich przez władze francuskie w obozach dla internowanych oraz stosowaniu tortur. Gdy 17 października 1961 roku paryska policja zaatakowała i śmiertelnie raniła pokojowo protestujących Algierczyków, Massignon podjął próby odzyskania wrzuconych do Sekwany ciał, by móc wyprawić ofiarom tradycyjne pogrzeby w obrządku muzułmańskim. Jego działania naraziły go na napaść fizyczną podczas publicznych wystąpień i ostrą krytykę zażenowanych jego postawą najbliższych⁹.

Merton rozpoczął swoją dwuletnią korespondencję z Massignonem w roku 1959. Oprócz listów Massignon przysyłał mu również publikacje stowarzyszenia *Badaliyah*, zaangażowanego w modlitwę i posty w intencji muzułmanów, oraz „Przyjaciół Gandhiego” –w obydwu tych stowarzyszeniach Massignon pełnił funkcje kierownicze i do periodyków obydwu pisywał regularnie. Przez lekturę tych publikacji oraz korespondencję ze wspólnymi znajomymi Merton miał okazję poznać religijne przekonania oraz aktywizm społeczny Massignona. Merton poinformował w korespondencji jednego z owych znajomych, jezuitę Jeana Daniélou, że Massignon zwierzył mu się „ze wszystkich spraw, w które jest zaangażowany, w intencji których i ja zamierzam się modlić i pościć razem z nim. [...] W ten sposób mogę autentycznie zjednoczyć się ze świadectwem i dziełem moich

⁷ T. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, NY, Doubleday, 1966, s. 142 [cyt za: T. Merton, *Domyśły współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz, Warszawa 1972, s. 152].

⁸ Zob. T. Merton, *Witness to Freedom: Letters in Times of Crisis*, red. W. H. Shannon, New York, Farrar, Strauss, Giroux, 1994, s. 275–276; W. H. Shannon, *Massignon, Louis* [w:] *The Thomas Merton Encyclopedia*, red. W. H. Shannon, Ch. M. Bochen, P. O’Connell, Maryknoll, NY, Orbis, 2002, s. 287–288.

⁹ O życiu i poglądach Massignona można przeczytać w S. H. Griffith, *Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam*, [w:] „The Merton Annual” 3, 1990, s. 151–172; M. L. Gude, *Louis Massignon: The Crucible of Compassion*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1996; H. Mason, *Foreword to the English Edition*, [w:] *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, vol. 1: *The Life of al-Hallaj*, tłum. R. Masson, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, s. ix–xiii.

braci poza murami klasztoru”¹⁰. Po aresztowaniu Massignon donosił Mertonowi: „wyśmiewają nas za niestosowanie przemocy, ale Twoja aprobata i modlitwa są wielce pomocne”¹¹.

Te akty oporu, które Merton obserwował z drugiej strony Atlantyku, nie były bynajmniej powodowane radykalnymi inklinacjami Massignona – jako poważany akademik, reprezentował on pod wieloma względami zachowawczą postawę charakterystyczną dla klasy średniej. Wynikały one raczej w sposób naturalny z jego głębokiej religijności. Jego wiara w obecność Boga wśród ludzi zakładała konieczność mistycznego oddania siebie za innych oraz ich grzechy poprzez modlitwę, post i cierpienie. Takie mistyczne oddanie odnalazł w osobie, której poświęcił dzieło swego życia – w osobie żyjącego w dziewiątym wieku mistyka sufickiego znanego jako Al-Halladż, który w przekonaniu Massignona przyczynił się w mistyczny sposób, sięgając swoim wpływem poprzez wieki, do jego własnego nawrócenia. Massignon wierzył, że życie i śmierć Gandhiego wyrażały podobne oddanie, zaś wysiłki Mahatmy zmierzające do pojednania wspólnot hinduskich i muzułmańskich w Indiach stanowiły wzorzec dla zaangażowania Massignona w pojednanie francuskich katolików i algierskich muzułmanów. Zdaniem Sidneya Griffitha „Opór przeciwko wojnie [w Algierii] i pomoc jej ofiarom były dla Louisa Massignona aktem religijnym, a każdy protest czy strajk siedzący, na którym się pojawił, był dla niego okazją do praktykowania mistycznego oddania, które stanowiło sedno jego życia duchowego”¹².

Ponadto Massignon podziwiał zasadę *satyagraha*, praktykowaną przez Gandhiego, tj. jego uparte dążenie do prawdy, które Massignon dostrzegał również w islamie¹³. Jak stwierdził później Herbert Mason: „[Massignon] nie wierzył, że demonstracje są w stanie powstrzymać wojnę, ale jedynie że są w stanie świadczyć o prawdzie w sposób godny i w duchu przyjaźni. Prawda z kolei oznaczała prawdę wszystkich, nie tylko własną prawdę jednostki. Nalegał, żeby pokojowe protesty modlitewne odbywały się przy grobach francuskich żołnierzy i policjantów, jak również przy bramach politycznych zakładów karnych. [...] Dawanie świadectwa nie miało być odbierane jako osąd, ale jako zaproszenie do spojrzenia na rzeczywistość

¹⁰ T. Merton, *Hidden Ground of Love*, s. 134 (4/21/1960).

¹¹ L. Massignon do T. Mertona, 19 maja 1960 (archiwa TMC).

¹² S. H. Griffith, *Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam*, s. 158.

¹³ M. L. Gude, *Louis Massignon: The Crucible of Compassion*, s. 128.

oczami innego człowieka”¹⁴. W artykule opublikowanym w biuletynie „Przyjaciele Gandhiego”, który Mason przetłumaczył i opublikował w roku 1961 w czasopiśmie „The Catholic Worker” [„Robotnik Katolicki”], a który Merton z całą pewnością przeczytał – Massignon pisze: „Kiedy używamy prawdy jako przywileju i monopolizujemy ją, by zmusić naszego oponenta do upokorzenia samego siebie jako kłamcy, jego płochliwe sumienie [...] nie jest w stanie przyjąć naszej prawdy, ponieważ odmówiliśmy przyznania, że to sumienie w ogóle posiada”¹⁵. Mason twierdzi, że przed przystąpieniem do protestu Massignon wymagał od siebie uznania trzech prawd: „(1) [istnienia] źródeł potencjalnej niesprawiedliwości w samym sobie, (2) człowieczeństwa swoich przeciwników, (3) prawdziwego stanu rzeczy w odróżnieniu od stanu rzeczy, którego osiągnięcie było przedmiotem marzenia”¹⁶.

Uznanie Massignona dla ascetyzmu trapistów również wskazywało na światopogląd bliski światopoglądowi Mertona. Massignon postrzegał praktyki ascetyczne w kategoriach „ostatecznej ucieczki dla ludzkości” i mistycznie przypisywał rewolucyjne upadki społeczeństwa francuskiego i rosyjskiego osłabieniu zakonów trapistycznych w tych krajach. W jego przekonaniu monastyczny ascetyzm nie jest „prywatnym luksusem, który ma nas przygotować na spotkanie z Bogiem, ale raczej najgłębszym świadectwem litości, która leczy złamane serca, składając w ofierze przebłagalnej własne złamane kości i okaleczone ciało”¹⁷. Słowa te, napisane w roku 1949, przywołują na myśl fragment autobiografii Mertona (1948), w którym komentuje mszę, w której uczestniczył podczas swojej pierwszej wizyty w Gethsemani: „[ten kościół] stanowi ośrodek całej żywotności Ameryki. Tu jest racja i przyczyna utrzymania się w jedności tego narodu. Ci ludzie, ukryci w anonimowości swego chóru i swoich białych habitów, robią dla swego kraju to, czego żadna armia, żaden Kongres, żaden prezydent jako taki nie mogą zrobić – pozyskują dla niego łaskę, opiekę i przyjaźń Boga”¹⁸. W późniejszej o dekadę korespondencji Massignon prosił Mertona o pomoc w znalezieniu francuskojęzycznego klasztoru trapistów, który mógłby

¹⁴ H. Mason, *Foreword to the English Edition*, s. xxxvii.

¹⁵ H. Mason, *Memoir of a Friend: Louis Massignon*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988, s. 40.

¹⁶ H. Mason, *Memoir of a Friend*, s. 39.

¹⁷ L. Massignon, *The Three Prayers of Abraham*, [w:] *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, red. H. Mason, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 1989, s. 3–5.

¹⁸ T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Poznań 2015, s. 359.

oddać się modlitwie za najstarszego syna Massignona, Yvesa, który zmarł w roku 1935¹⁹.

Massignon i przygotowania Mertona do rekolekcji w roku 1964

Kontakty Mertona z Massignonem we wczesnych latach 60. pozwalają na odszyfrowanie zachowanych zagadkowych notatek do wykładów, które wygłosił później w trakcie rekolekcji w 1964 roku. Jego notatki skupiają się wokół dwóch tematów: krytyki technologii i monastycznej wizji duchowych źródeł protestu. Technologia została przez niego wskazana jako jeden z tematów do dyskusji podczas otwarcia rekolekcji i wzmiankowana była przez niego wielokrotnie podczas dyskusji. Swoje spostrzeżenia na temat protestu monastycznego zawarł w wystąpieniu wygłoszonym podczas jednej z sesji. W wystąpieniu tym położył nacisk na charakter „przywileju” społecznego, czerpiąc z obserwacji na temat „uprzywilejowanych zbiorowości” i „osądu uprzywilejowanych”, przestrogi przed tym, że „przywilej kosztuje”, spostrzeżeń dotyczących roli nadziei, życia Abrahama i historii Sodomy, „oddawania siebie w zamian za innych pod osąd boży” i islamskich idei dotyczących azylu i podmiotowości. Tematy te pojawiają się znów w jednostronicowym konspekcie²⁰, na którym Merton oparł swój wykład, oraz w notatkach, które robili Daniel Berrigan, Jim Forest i John Howard Yoder²¹.

Źródła inspiracji Mertona najbardziej widoczne są jednak na kartach jego „roboczego” notatnika z 1964 roku²², który zawiera wypisy z lektur i ukazuje rozwój myśli autora. W notatniku tym Merton poświęcił bite czternaście stron na przygotowania do rekolekcji. Pierwsze pięć z nich zawiera cytaty z *The Technological Society* [*Społeczeństwo techniczne*]²³ Jacques’a Ellula oraz wypunktowaną listę zawierającą refleksje Mertona na

¹⁹ L. Massignon do T. Mertona, 19 lipca 1960 (archiwa TMC).

²⁰ T. Merton, *Notes for F.O.R. retreat*, listopad 1964, E.1 (archiwum TMC).

²¹ D. Berrigan, notatki z rekolekcji zapisane na marginesach kopii Thomasa Mertona *Identity Crisis and Monastic Vocation*, B/98, Kolekcja Daniela i Philipa Berriganów, #4602, Dział Zbiorów Rządskich i Rękopisów, Cornell University; James Forest, *Gethsemani Retreat (The Spiritual Roots of Protest)*, listopad 1964, s. 13, Materiały Johna Howarda Yodera, #H12 (archiwa TMC); J. H. Yoder, *Transcription of Original Notes by J.H. Yoder, Gethsemani c/o T. Merton*, 18–20 listopad 1964, 1, Materiały Johna Howarda Yodera, #H12 (archiwa TMC).

²² T. Merton, *Notebook 3*, 1964–5, L24-R27, Materiały Thomasa Mertona, Centrum Badań nad Zbiorami Specjalnymi, Biblioteka Syracuse University.

²³ J. Ellul, *The Technological Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1964.

temat techniki. Nie ulega wątpliwości, że zapiski te powstały w pierwszym tygodniu listopada 1964, mniej więcej w tym samym czasie, gdy w jego osobistym dzienniku pojawiła się wzmianka o książce i rozmyślenia towarzyszące jej lekturze²⁴. Na kolejnych dziewięciu stronach Merton rozwija wątek monastycznego spojrzenia na duchowe źródła protestu i wprost odnosi się do sześciu esejów Louisa Massignona. Wpisy w dzienniku, które odnoszą się do niektórych z nich, sugerują, że Merton posiłkował się esejami Massignona niemal do samego dnia rekolekcji²⁵.

W pozostałej części artykułu omówione zostaną przykłady ilustrujące wykorzystanie owych sześciu esejów w notatniku Mertona. Merton zagłębia się w teksty Massignona, próbując zrozumieć jego duchową wrażliwość i głęboką wiedzę na temat muzułmanów, które doprowadziły go do podjęcia protestu w ich imieniu. Ma przeczucie, że wiedzę tę mógłby wykorzystać w kontekście amerykańskim. Dziewięć stron zapisków, które poświęcone są duchowym źródłom monastycznego protestu, otwiera druga wypunktowana lista zawierająca uwagi poświęcone tej tematyce, częściowo zaczerpnięte z eseju Massignona zatytułowanego *The Three Prayers of Abraham* [Trzy modlitwy Abrahama]. Esej ten rozpoczyna się dyskusją poświęconą wyjątkowemu łańcuchowi świadków – zaczynając od patriarchy Abrahama, a kończąc na współczesności – którzy zapewniają niepowtarzalną, ciągłą obecność zastępczą, która łączy ludzkość z Bogiem. W opinii Massignona ascetyzm trapistów, wyróżniający się rygorystyczną dyscypliną milczenia i modlitwy, odgrywał kluczową rolę w podtrzymywaniu tej obecności.

Następnie Massignon omawia trzy modlitwy Abrahama, które wciąż rozbrzmiewają echem w trzech tradycjach abrahamicznych. Pierwsza z nich, modlitwa o ocalenie Sodomy, o ile znajdzie się w niej dziesięciu sprawiedliwych, stała się filarem tradycji gościnności, do której nawołuje Abraham. Massignon opisywał Sodomę jako miasto „zaprzątnięte troską o własny interes, które sprzeciwia się odwiedzinom aniołów, gości i obcych, bądź pragnie ich skrzywdzić”²⁶. Niespełniona modlitwa Abrahama za Sodomę nadal „unosi się nad społecznościami skazanymi na zatracenie [...],

²⁴ 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. 159–161, 163 [10/30/64; 11/2/64; 11/6/64. [Por. Thomas Merton, *Ślub konwersacji*, s. 122 i 126, 130 i 131.]

²⁵ T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 166–167 [11/16/64; 11/17/64].

²⁶ L. Massignon, *Three Prayers*, s. 10.

by mogły być ocalone od ognia z niebios”²⁷. Kolejna z modlitw, o opiekę dla Izaela po wygnaniu go na pustynię, zapowiadała nadejście islamu wraz z jego dogłębnym zrozumieniem idei nieodgadnioności Boga i bezkompromisowym żądaniem uznania jednego prawdziwego Boga Abrahama. Trzecia modlitwa, przejawiająca się w gotowości Abrahama do poświęcenia Izaaka, zapowiadała poświęcenie przez Maryję jej własnego syna kilka wieków później. Massignon ubolewa nad faktem, że wszyscy potomkowie Abrahama zakładają własny przywilej przed obliczem Boga, zatwardzając swoje serca. Walczą oni pomiędzy sobą i odgradzają się od siebie nawzajem, nie zauważając, że wszyscy powołani zostali do gościnności.

Wypunktowana lista duchowych źródeł, którą Merton sporządził w swoim notatniku, skupia się przede wszystkim na temacie „przywileju”. Podążając za symboliką „głosu pustyni” zawartą w konspekcie, Merton zauważa w pierwszym punkcie, iż biblijni prorocy przestrzegali przed niebezpieczeństwami płynącymi z przywileju i zachęcali do zachowania dystansu wobec niego. Komentuje także kwestię odwróconej „dialektyki biblijnej”, która częstokroć umieszcza przywilej w rękach pozornie najmniej stosownych osób: obcego, ubogiego czy „młodszego syna” (prawdopodobnie aluzja do historii Izaaka i Izaela). Wpływ Massignona staje się wyraźny później, kiedy Merton przytacza dosłowny cytat z *Trzech Modlitw Abrahama*, w którym Massignon krytykuje instytucje Kościoła: „Dobrze byłoby, gdyby w tych czasach działań społecznych można było polegać na publicznych świadectwach wspólnot powołanych i poświęconych temu celowi. Ale te właśnie, przez nadużycie nadanych im przywilejów, ulegają skostnieniu i pozbawiają nas swojej pomocy”²⁸. Następnie wspomina o „przywileju Abrahama i jego wstawiennictwie za Sodomą”, jednak nie rozwija tego wątku. Merton kończy swoją listę uwag, podając swoją definicję *prawdziwego źródła* protestu, którym jest: „utożsamienie się z ubogim”, oddanie się mu jako komuś, kto jest dla nas „objawieniem” i „pośrednikiem”. Taka postawa wymaga gotowości do cierpienia i odrzucenia własnego przywileju. Wymaga również, byśmy „sprzeciwiali się arogancji i głupocie uprzywilejowanych” i pokładali „prawdziwą nadzieję w duchowym przywileju ubogich”. Merton wylicza również „niezadowalające źródła”, takie jak identyfikacja z „oficjalną polityką» danego kościoła czy partii politycz-

²⁷ L. Massignon, *Three Prayers*, s. 12.

²⁸ Tamże, s. 5.

nej” a także „służalność wobec »ortodoksji«”²⁹. Jak sugeruje Merton, życie tych, którzy poszukują prawdziwych źródeł protestu, może prowadzić do zamieszkania „na pograniczu Ziemi Niczyjej, która jest narażona na ataki z obydwu stron”³⁰. Merton pożyczca to wyrażenie od Massignona, który użył go, pisząc o Jules’u Monchaninie, katolickim księdzu żyjącym w Indiach między hindusami.

Poza tymi odniesieniami Merton skorzystał również z refleksji Massignona na temat Charles’a de Foucauld (1858–1916) – żołnierza, który został trapiście, a później pustelnikiem na pustyni w Algierii, gdzie spędził ostatnie lata życia z rdzennymi mieszkańcami tych ziem, muzułmanami. Tuż przed śmiercią Foucaulda z rąk rebeliantów w trakcie I wojny światowej Massignon nawiązał z nim bliską duchową relację i uważał go za jednego z ponadczasowych, świadków, reprezentujących transcendencję Boga. Wierzył, że Foucauld, podobnie jak Al-Halladż, wywarł mistyczny wpływ na jego nawrócenie w roku 1908. Po śmierci francuskiego pustelnika Massignon przyczynił się do publikacji jego reguły zakonnej, na podstawie której założono później zakon Małych Braci od Jezusa i inne zgromadzenia, których powołaniem jest służba osobom żyjącym na marginesie społecznym. Merton przytacza cytaty z dwóch esejów Foucaulda³¹, podkreślając jego pragnienie odkrycia świętości w innych, posługiwania najbardziej osamotnionym i przeniesienia ich cierpienia na samego siebie. W jego zapiskach pojawia się cytat z Foucaulda, który mówi o konieczności pracy nad naszym osobistym nawróceniem, ponieważ prawdziwy wpływ możemy wyrzucić nie przez nasze czyny i słowa, ale przez to, do jakiego stopnia nasze czyny są czynami Jezusa działającego przez nas i w nas.

Piąty z artykułów Massignona przytoczonych przez Mertona w jego notatniku nosi tytuł *The Respect for the Human Person in Islam and the Priority of the Right to Asylum over the Responsibility to Wage Justified Wars* [Szacunek dla osoby ludzkiej w islamie i wyższość prawa azylu nad powin-

²⁹ T. Merton, *Notebook 3*, L27-L28.

³⁰ L. Massignon, *The Abbot Jules Monchanin*, [w:] *Opera Minora: Textes Recueillis, Classés, et Présentés*, vol. III, red. Y. Moubarac, Beirut, Dar Al-Maaref Liban S.A.L., 1963; rep.: Paris: Presses Universitaires de France, 1969, s. 770, tłum. H.M. Harder.

³¹ L. Massignon, *Foucauld in the Desert before the God of Abraham, Hagar, and Ishmael*, [w:] *Opera Minora*, s. 772–784, tłum. V. Reali; L. Massignon, *An Entire Life with a Brother Who Set Out on the Desert: Charles de Foucauld*, [w:] *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, red. H. Masson, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1989, s. 21–38.

nością prowadzenia słusznych wojen]³². W tekście tym Massignon opisuje charakterystyczne dla islamu zakorzenienie podmiotowości w akcie osobistego świadectwa złożonego transcendentnemu Bogu, co różni się od typowego dla Zachodu postrzegania podmiotowości jako uzależnionej od pozycji społecznej. Podkreśla również, że takie spojrzenie pozwala muzułmanom na uznanie podmiotowości chrześcijan i wyznawców judaizmu. Merton zwraca szczególną uwagę na fakt, że Massignon dostrzegał korelację pomiędzy taką koncepcją podmiotowości a muzułmańskim prawem azylu, które nakazywało udzielenie schronienia obcym w czasie wojny oraz zbiegom. Zdaniem Massignona owo pierwszeństwo azylu przechowuje ślad pierwotnego znaczenia gościnności, zgodnie z którym „gość” i „obcy” są wysłannikami Boga, podczas gdy w świecie Zachodu gościnność oznacza w najlepszym wypadku „komercyjną zagrywkę”. Nadużywanie przez chrześcijański Zachód muzułmańskiego prawa gościnności na przestrzeni wieków obnażyło amnezję Zachodu i jego pogardę dla Biblii. Napisany w roku 1952 artykuł krytykuje powojenne traktowanie arabskich wysiedleńców. Massignon proroczo wskazuje na narastające wśród nich nastroje militarystyczne, które wypierają „bardzo piękną muzułmańską postawę pokornego poddania się woli bożej”³³. Zauważa też, że „biblijne», »abrahamiczne«, religijne znaczenie gościnności dla obcych [zdevaluowało się] pod wpływem kontaktu z nami, a potworne przekonanie o nieuchronnym nadejściu wojny między bogatymi i biednymi pogłębiło się [do tego stopnia] [...] że nie ręczę za przetrwanie [islamskiej gościnności]”³⁴.

Massignon a technika

Poza esejami Massignona Merton korzystał również z innych materiałów, przygotowując się do omówienia duchowych źródeł protestu podczas rekolekcji w roku 1964, jednakże żaden inny tekst nie przeniknął równie głęboko jego sposobu myślenia. Ponadto, poglądy Massignona pomogły Mertonowi przygotować się do drugiego tematu rekolekcji, jakim była krytyka technologii. W tym celu umieścił dodatkowe wypisy z Massignona na końcu zrobionych wcześniej notatek dotyczących Ellula, zamiast umie-

³² L. Massignon, *The Respect for the Human Person in Islam and the Priority of the Right to Asylum over Responsibility to Wage Justified Wars*, [w:] *Opera Minora*, s. 545, tłum. H. M. Harder.

³³ L. Massignon, *Respect*, s. 554.

³⁴ Tamże, s. 545.

ścić je na dziewięciu dalszych stronach zapisków dotyczących duchowych źródeł protestu. Jeden z najważniejszych cytatów dotyczy koncepcji *point vierge*. Merton zapożyczył to wyrażenie z jednego z esejów na temat Charles’a de Foucaulda³⁵, kopiując fragment, który zawierał to pojęcie – był to w istocie ten sam esej i ten sam fragment, w którym Merton zetknął się z tym pojęciem po raz pierwszy w roku 1960. Opracowany na podstawie wystąpienia wygłoszonego przez Massignona, artykuł ten ukazał się drukiem po raz pierwszy w „Les Mardis de dar-es-Salam”³⁶, periodyku wydawanym przez centrum dialogu muzułmańsko-chrześcijańskiego w Kairze. Massignon przesłał go Mertonowi. W maju 1960 roku mnich odnotował swoją pierwszą reakcję na artykuł, określając go jako „głęboko poruszającą modlitwę Louisa Massignona za pustynię, za łzy Hagar, za muzułmanów, *point vierge* Ducha jakoby w rozpacz, spotykającego Boga”³⁷. W podziękowaniu za przesłanie czasopisma Merton cytuje wprost z artykułu, pisząc: „Louis, jedna rzecz uderza mnie i porusza najbardziej ze wszystkich. To idea »*point vierge*« [...] [»centrum duszy, gdzie rozpacz osacza serce tego, kto na zewnątrz«]”³⁸.

Odwołując się do tego samego sformułowania podczas rekolekcji dla pacyfistów, Merton zacytował większy fragment oryginalnego tekstu, który osadza słowa Massignona w szerszym kontekście. W notatniku z 1964 roku czytamy: „pod wpływem presji wywieranej przez tak zwaną cywilizację chrześcijańską, formalnie uważaną za bardziej rozwiniętą, wiara muzułmańska osiągnęła *point vierge*, centrum duszy, w którym rozpacz osacza serce tego, kto na zewnątrz”³⁹. Innymi słowy, Massignon pierwotnie użył tego pojęcia w krytyce wpływu, jaki technologicznie rozwinięte społeczeństwo Zachodu wywarło na integralność islamu. Ten krótki cytat i fakt, że Merton umieścił go w swoich notatkach na temat technologii, świadczy o tym, jak ważne było uświadomienie sobie istnienia społeczeństwa technologicznego i wpływu, jaki wywiera na otoczenie. Cytat ten pomógł Mertonowi połączyć kwestię technologii z obawami Massignona dotyczącymi kosztowności pod wpływem przywileju, co wiąże się z naszą współodpowie-

³⁵ L. Massignon, *Foucauld*, s. 760.

³⁶ S. H. Griffith, *Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam*, s. 165.

³⁷ T. Merton, *Turning Towards the World: The Pivotal Years. Journals*, t. 4, 1960–1963, red. V. A. Kramer, San Francisco, HarperCollins, 1996, s. 5 [5/30/60].

³⁸ T. Merton, *Witness to Freedom*, s. 278 [7/20/60] [cyt. za: *Thomas Merton. Życie w listach*, s. 406].

³⁹ T. Merton, *Notebook*, 3 R27.

działnością za tamszenie nieuprzywilejowanych, którzy mogliby pomóc nam dotrzeć do prawdziwych źródeł naszej duchowości.

Innym esejem, który wywarł jeszcze ważniejszy wpływ na postrzeganie technologii przez Mertona, był artykuł zatytułowany *A New Sacral* [*Nowe sacrum*]. Massignon napisał go w roku 1948 dla czasopisma „Dieu Vivant”, którego był współzałożycielem. W czasopiśmie tym znalazły swój wyraz zalewające Europę po II wojnie światowej rozczarowanie i rozpacz. Massignon podzielał ów pesymizm w stosunku do rozwiązań technologicznych, choć jako akademik żywił szacunek dla metod naukowych. W artykule *The Future of Science* [*Przyszłość nauki*]⁴⁰ z 1946 roku krytykował sposób, w jaki współczesna nauka zaczęła przejmować rolę Boga, zapewniając o możliwości zaspokojenia wszelkich ludzkich potrzeb. Massignon nawoływał raczej do zaufania koncepcji „liturgicznego kosmosu”, który odzwierciedla umysł naszego Stwórcy. Jeden z czytelników zgłosił zastrzeżenia do tej koncepcji, sugerując, że ludzkość powinna raczej przyjąć „szerszą koncepcję sakralną, która łączy w sobie naukę oraz technologię”, i która czyni z nas „bliższych współpracowników Boga”. Pisząc *Nowe Sacrum*⁴¹, Massignon ostro skrytykował to stanowisko. Stwierdził on w oświadczeniu, które Merton skopiował w swoich notatkach poświęconych technice: „niestosowność tej sugestii drażni każdego, kto zrozumiał, dzięki modlitwie, że Bóg jest inspiracją wszelkich naszych poczynań i że nie jest On w żadnym wypadku zewnętrznym »okupantem«, który prosi swoje stworzenie o »kolaborację«. My, którzy usłyszeliśmy Jego wezwanie, stanowczo sprzeciwiamy się niedorzeczności tej poniżającej propozycji, by używać technologicznych sztuczek do poprawy dzieła Stwórcy”⁴². Tłumacz eseju, Hollie Markland Harder, wskazuje na fakt, że w powojennej Francji słowa „okupant” i „kolaboracja” nacechowane były dużym ładunkiem emocjonalnym.

Te i inne odwołania Mertona sugerują, że esej Massignona pozwolił mu połączyć temat duchowych źródeł protestu z tematem technologii. Notatki uczestników rekolekcji zawierają odniesienia do tego eseju, a w konspekcie wykładu Merton zestawiał do przedyskutowania te dwa ekstremalne poglądy na temat społeczeństwa technologicznego: albo jest ono „z samej swojej istoty, zorientowane na samozagładę lub, przeciwnie, może być postrze-

⁴⁰ L. Massignon, *L'Avenir de la Science*, [w:] *Opera Minora*, s. 790–796, tłum. H. M. Harder.

⁴¹ L. Massignon, *Un Nouveau Sacral*, [w:] *Opera Minora*, s. 797–803, tłum. H. M. Harder.

⁴² Tamże, s. 798.

gane jako źródło nadziei na powstanie nowego porządku »sakralnego«⁴³. Również w swoim notatniku cytaty z eseju *Nowe Sacrum* zamieścił Merton obok komentarzy dotyczących źródeł duchowości, m.in. nawiązanie do świętego Damiana, który zmarł na trąd, posługując w kolonii dla trędowatych na Hawajach. Jednakże najbardziej dobitnym dowodem na to, do jakiego stopnia *Nowe Sacrum* wpisywało się w obydwie tematy rekolekcyjne wybrane przez Mertona, mogą być zapiski z jego dziennika z 16 listopada, a więc dwa dni przed rozpoczęciem rekolekcji. Zapiski te streszczają krótko eseje i powołują się na jego symbolikę oraz czynione w nim aluzje. Wpis ten brzmi następująco:

Technika! Nie! Kiedy przychodzi mi zająć stanowisko, nie jestem po stronie tych *Beati*, którzy z otwartymi z podziwu i czci ustami spoglądają na „Nową Świętość” technologicznego kosmosu. Człowiek w tym kosmosie łaskawie zgadza się na to, by być współpracownikiem Boga i udoskonalić wszystko dla Niego. Rzecz nie w tym, że sama technika jest bezbożna lub diabelska. Jest po prostu neutralna i trudno o większy bezsens aniżeli traktowanie jej jako wartości ostatecznej. Po prostu jest, a nasza miłość i współczucie wobec innych ludzi są obecnie zawarte w jej ramach i wspierają się na jej rusztowaniu. A zatem co? Niczego nie zyskujemy, poddając się technice, jak gdyby był to jakiś rytuał, kult, liturgia, albo też wypowiadając się o naszej liturgii tak, jakby była wyrazem świętych wartości rzekomo objawionych nam dziś przez potęgę techniki. Bezbożność zaczyna się w chwili, gdy mechanicznej sile zaczynamy nadawać odrębne istnienie i traktować ją jako coś, czego wcielenie jest jej wypełnieniem, jej Epifanią. Kiedy przychodzi zająć stanowisko, jestem chyba bardziej po stronie Ellula i Massignona niż Teilharda de Chardina⁴⁴.

Następnie, być może wciąż zaprzątnięty myślami na temat protestu, Merton kończy wpis cytatem z *Nowego Sacrum*. Wpis ten brzmi: „Musimy z całą stanowczością zdemaskować iluzję »nieszkodliwości« tych »apostolów« technologii, którzy poddają to, co duchowe ograniczeniom przemijającego czasu i obłudnie kalają życie u samego jego źródła”⁴⁵.

Powyższe przykłady, obrazujące, w jaki sposób Merton użył pisarstwa Massignona do poparcia swojej krytyki technologii, wskazują na bardziej złożone spojrzenie na duchowy wpływ społeczeństwa technologicznego, niż to, które znalazł w socjologicznej pracy Ellula. Spostrzeżenia Mertona

⁴³ T. Merton, *The Nonviolent Alternative*, s. 260.

⁴⁴ T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 166 [11/16/1964].

⁴⁵ L. Massignon, *Un Nouveau Sacral*, s. 802; por. T. Merton, *Dancing in the Water of Life*, s. 166.

zdradzają większą świadomość tego, w jak ogromnym stopniu zachodnie, „chrześcijańskie” priorytety technologiczne wpłynęły nie tylko na życie wewnętrzne członków współczesnych społeczeństw. Wydaje się, że w piśarstwie Massignona Merton znalazł potwierdzenie swojej intuicji, że ślepa lojalność wobec idei „postępu” narzuciła te priorytety również kulturom, z którymi Zachód wszedł w kontakt, naruszając ich niepowtarzalną, rdzenną integralność oraz — ich i nasz własny — *point vierge*.

Duchowe źródła protestu według Mertona

Ten przegląd notatek z lektur spisanych przez Mertona na tydzień przed rozpoczęciem rekolekcji dla działaczy na rzecz pokoju daje nam dość ograniczony wgląd w jego proces myślowy i nie oddaje w pełni priorytetów mnicha. W rzeczy samej, ledwie trzy miesiące później Merton zwierzył się Danielowi Berriganowi: „nie miałem jeszcze okazji spisać na maszynie moich przemyśleń z listopada. [...] Zapomniałem częściowo, o czym mówiłem, a notatki też niespecjalnie mi pomagają, więc będę musiał zacząć od początku”⁴⁶ – co, jak wszystko na to wskazuje, nigdy nie nastąpiło. Jak dowodzi niniejszy artykuł, w przygotowaniu do tego konkretnego wydarzenia Merton posiłkował się w znacznym stopniu piśarstwem Massignona, które pozwoliło mu wyklarować „monastyczną” perspektywę na zagadnienia zarówno protestu, jak i technologii. Ponadto intuicje zbieżne z poglądami Massignona ujawniają się także w późniejszych pismach Mertona na temat protestu. Na przykład w dwóch esejach, z których składa się książka *Faith and Violence* [*Wiara i przemoc*] z 1968 roku, Merton zauważa: „Zasada niestosowania przemocy praktykowana przez chrześcijan nie usprawiedliwia, ani nie podżega do nienawiści względem konkretnej klasy, nacji czy grupy społecznej. [...] [Chrześcijanin] jest odporny na argumenty o rzekomej niegodziwości przeciwnika, którego nie warto słuchać, bo owa niegodziwość jakoby pozbawia go racjonalności i dobrych intencji”⁴⁷. „Jeśli »Ewangelia głoszona jest ubogim«, jeśli przesłanie chrześcijańskie jest zasadniczo przesłaniem nadziei i odkupienia dla ubogich, uciśnionych, pokrzywdzonych i tych, którzy po ludzku biorąc są pozbawieni wszelkiej mocy, jak zrozumieć fakt, że chrześcijanie należą w znakomitej większości

⁴⁶ T. Merton, *The Hidden Ground of Love*, s. 86 [2/26/65].

⁴⁷ T. Merton, *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1968, s. 19.

do najbogatszych i najpotężniejszych państw na świecie?”⁴⁸. „Musimy być zawsze tolerancyjni i sprawiedliwi i nie pogardzać innymi z powodu ich poglądów. Błąd zagłuszyć można prawdą, nie zaś subtelnymi przejawami agresji”⁴⁹.

[B]yć może nasza mentalność naukowa i technologiczna czyni z nas ludzi wiecznie gotowych na wojnę. Wierzymy, że każdy cel można osiągnąć, jeżeli tylko posiada się właściwe narzędzia, właściwe maszyny, właściwe technologie. [...] Protest przeciwko wojnie nabiera radykalnego znaczenia, gdy uświadomimy sobie to, o czym wiedzą działacze ruchu pokojowego: że konsekwencją naszych osobliwych potrzeb psychologicznych, podsycanych przez nastroje panujące w kulturze technologicznej, jest niezastużone cierpienie niewinnych⁵⁰.

Niemal trzydzieści lat po rekolekcjach z roku 1964, komentując esej studenta poświęcony Mertonowi, John Howard Yoder, mennonicki teolog, który brał w nich udział, podzielił się swoimi odczuciami na temat tamtego wydarzenia, które było jednocześnie jego pierwszym i ostatnim osobistym spotkaniem z Mertonem. Yoder zgodził się z tymi, którzy uważali, że Merton „na scenę protestu antywojennego wkraczał powoli, gdy inni byli już na niej zdomowieni i że nie zakotwiczył swojego protestu wystarczająco głęboko w swoich wcześniejszych poglądach”. Yoder uważał, że Merton mógł czuć się „pozostawiony w tyle” przez innych, wychowanych „w duchu Dorothy Day”⁵¹. Musimy jednak zastanowić się, czy Yoder nie zmieniłby zdania gdyby posiadał większą wiedzę na temat protestów Massignona i wiedzy, jaką miał o nich Merton. Być może wtedy uznałby, że Merton usiłował wpisać zagadnienia roztrząsane przez siebie w 1964 roku w ramy protestu, jakie wypracował pod wpływem Massignona, a nie po prostu „doprognić” innych.

Uwagi Herberta Masona, który znał osobiście nie tylko Dorothy Day, ale również Mertona i Massignona, mogą okazać się pomocne w interesującej nas kwestii. Mason zwraca uwagę na to, jak bardzo Massignon podkreślał wagę uznania człowieczeństwa zarówno oprawcy, jak i ofiary, uznania,

⁴⁸ Tamże, s. 20.

⁴⁹ Tamże, s. 44.

⁵⁰ Tamże, s. 45–46.

⁵¹ John Howard Yoder do Lawrence’a Cunninghama, 31 sierpnia 1993, 13, Materiały Yodera, #H12 (archiwum TMC).

że nasi przeciwnicy również posiadają sumienie⁵², oraz zdania sobie sprawy z tego, jak niebezpieczna może być zadufana w sobie duchowa przemoc⁵³. „Trwał [on] jednak niezmiennie [...] przy niewzruszonej Prawdzie, gdziekolwiek [ta Prawda] go prowadziła”⁵⁴. Zdaniem MASONA Dorothy Day w większym stopniu niż Massignon powodowana była względami ideologicznymi, jednakże w jego mniemaniu jej gorliwość była łagodzona przez współczucie. Stała między oprawcą a ofiarą, „stawiając czoła oprawcy bez lęku, kategorycznie odmawiając odpowiadania przemocą na przemoc”. Jak dodaje Mason, „oboje radykalni aktywiści byli zdyscyplinowani. Swoim duchem i swoim nauczaniem odpowiadali na potrzeby czasu, jednocześnie wykraczając poza niego⁵⁵. Jeśli zaś mowa o Mertonie, Mason widział w nim „człowieka, który przez całe życie uczył się nowych, dziwnych, zaskakujących rzeczy”, oraz „idealistę społecznego”, który humorem łagodził swój zapał⁵⁶. Być może, koniec końców, można postrzegać Mertona jako osobę, która wypełnia tę wąską lukę pomiędzy Louistem Massignonem a Dorothy Day, podziwiając zastępcze utożsamienie się z ofiarą i sprawcą przez Massignona i jednocześnie honorując charakterystyczną dla Dorothy Day zasadę nieustępliwego oporu względem oprawcy podjętego w imieniu ofiary.

Niezależnie jednak od tego, jak go postrzegamy, bezspornym pozostaje fakt, że wizja, którą Thomas Merton podzielił się ze światem podczas rekolekcji w roku 1964, opierała się w znacznej mierze na myśli Louisa Massignona i wymagała od protestujących, aby wpięrow radykalnie odmienili swoje życie i swoje serce. Przemiana, której się domagał, miała na celu zburzenie iluzji bezpieczeństwa wynikającego z przywileju i posiadanego statusu społecznego w społeczeństwie technologicznym, zastępując ją mądrością płynącą z utożsamienia się z pokrzywdzonymi, opuszczonymi i ubogimi.

Tłumaczenie
Agnieszka Podruczna
(Uniwersytet Śląski, Katowice)

⁵² H. Mason, *An Unexpected Friendship*, [w:] „Existenz” 2012, 7 (1) (wiosna), s. 12.

⁵³ H. Mason, 28 listopada 2012, informacja uzyskana w drodze prywatnej korespondencji.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ H. Mason, *An Unexpected Friendship*, s. 12.

⁵⁶ H. Mason, informacja uzyskana w drodze prywatnej korespondencji.

Gordon Oyer

Louis Massignon and the Seeds of Thomas Merton’s “Monastic Protest”

In 1964 Thomas Merton hosted a retreat for several peacemakers. This retreat would break new ground for interfaith collaboration in social activism and feed into later anti-war efforts. Its mix of Catholic, mainline Protestant, and historic peace churches voices helped to forge new relationships in peace activism and cross-fertilize theologies of social engagement. What may surprise, however, is that it was not Merton’s monastic tradition that served as his primary resource to prepare for this retreat. For the most part, he sought inspiration for this task in the writings of Louis Massignon, a French Catholic mystic, linguist, and scholar of Islam.

Keywords: Louis Massignon, Thomas Merton, monastic protest, technology, protestant retreat

Słowa kluczowe: Louis Massignon, Thomas Merton, monastyczny protest, rekolekcje protestanckie



James G. R. Cronin
University College Cork
Cork, Irlandia
j.cronin@ucc.ie

Sąd nad narodem. Thomas Merton, Frank Kowalski i *Modlitwa o pokój* w Kongresie Stanów Zjednoczonych¹

18 kwietnia 1962 roku, dzień przed zawieszeniem obrad na okres Wielkiej Nocy, Frank Kowalski, deputowany partii Demokratycznej z Connecticut, zwrócił uwagę Izby Reprezentantów na zagrożenie, jakie niesie ze sobą rychłe wznowienie atmosferycznych testów nuklearnych nad Pacyfikiem. Zrobił to, odczytując „modlitwę o zachowanie ludzkości”² napisaną przez Thomasa Mertona. W swoim wstępnym przemówieniu w Wielką Środę Kowalski ostrzegwał, że „świat znajduje się na rozdrożu” i że wybór, przed którym stoi, to „albo atomowe ukrzyżowanie rodzaju ludzkiego, albo zmartwychwstanie wiary w boską obecność w każdym człowieku”³. Apokaliptyczna retoryka jego wypowiedzi podkreślała dramatyczny charakter modlitwy o pokój: „w tym rozstrzygającym momencie,

¹ [Pierwodruk: J. Cronin, *A Nation Under Judgment: Thomas Merton, Frank Kowalski and the Congressional Peace Prayer*, [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. 30–39 (przyj. red.)].

² *Prayer for Peace*, [w:] T. Merton, *The Nonviolent Alternative*, red. G. C. Zahn, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1980, s. 268–270; *Prayer for Peace*, [w:] T. Merton, *Passion for Peace: The Social Essays*, red. W. H. Shannon, New York, Crossroad, 1995, s. 327–329. Zob. T. Merton, *Pasja pokoju: eseje zaangażowane*, tłum. K. Olszowy, Kraków 2004.

³ F. Kowalski, *A Prayer for Peace by Thomas Merton, Holy Week, 1962*, [w:] *The Congressional Record, Daily Digest of the 87th Congress, Second Session*, t. 108, cz. 5, Washington, DC, United States Government Printing Office, 1062, s. 6937–6938.

kiedy przychodzi nam dokonać wyboru, możemy zacząć mozolnie wznosić gmach pokoju. Możemy też zrobić ostatni krok poza krawędź chaosu”⁴.

Modlitwa o pokój odczytana w Kongresie USA stanowi część korpusu pism o tematyce społecznej Thomasa Mertona. Dziwnym trafem nie była tak szeroko komentowana, jak na to zasługuje⁵. W swoim nowatorskim studium Thomas T. Spencer osadził zlecenie napisania owej modlitwy w kontekście historycznym⁶. Chciałbym przeprowadzić pogłębioną analizę owych historycznych uwarunkowań przez naświetlenie głównie tych sprzeczności, które jednocześnie ujawniły się w decyzjach politycznych podejmowanych przez rząd USA w dniu odczytania modlitwy. Krytyczny rok 1962, pamiętny szczególnie ze względu na kryzys kubański, to okres najwyższego w okresie zimnej wojny (1947–1991) napięcia politycznego między Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej a Związkiem Radzieckim. Postaram się udowodnić, że kongresman Frank Kowalski wykorzystał modlitwę o pokój Thomasa Mertona w sposób retoryczny, by pouczyć decydentów z Waszyngtonu o konieczności zachowania politycznej powściągliwości w czasie, gdy niestabilne stosunki międzynarodowe zdawały się sprzyjać wybuchowi konfliktu termojądrowego między USA a Związkiem Radzieckim. Na wstępie omówię zlecenie Mertonowi napisania modlitwy przez Kowalskiego w kontekście ożywienia pamięci o ocalałych z Hiroshimy i Nagasaki. W 1962 roku pamięć o nich została wprzęgnięta w wysiłki zmierzające do budowy świadomości pokojowego współistnienia między narodami. Następnie osadzę retoryczne wykorzystanie modlitwy Mertona przez Kowalskiego w kontekście noszącej znamiona „zarządzania apokalipsą” zimnowojennej polityki odstraszania, nad którą pracowały waszyngtońskie elity w dniu, w którym modlitwa została odczytana w amerykańskim Kongresie⁷.

W środę, 11 kwietnia 1962 roku, Frank Kowalski zamówił u Mertona *Modlitwę o pokój*, którą miano odczytać w Kongresie. Tydzień później tekst

⁴ T. Merton, *Nonviolent Alternative*, s. 269; T. Merton, *Passion for Peace*, s. 328.

⁵ Zob. A. Stuart, *Introduction*, [w:] *Across the Rim of Chaos: Thomas Merton's Prophetic Vision*, Papers Presented at the Fifth General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, Stratton-on-the-Fosse, Radstock, UK, Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, 2005, s. vii–xiv.

⁶ T. T. Spencer, „*And God's Forgiveness? : Frank Kowalski and Merton's Prayer for Peace*, [w:] „Merton Seasonal” 2006, 31.4 (zima), s. 9–13.

⁷ Zob. I. Chernus, *Apocalypse Management: Eisenhower and the Discourse of National Security*, Stanford Nuclear Age Series, Stanford, CA, Stanford University Press, 2008.

modlitwy znalazł się w protokołach posiedzeń Kongresu Stanów Zjednoczonych. Egzemplarze napisanej w tydzień modlitwy wysłano do Kowalskiego i, zgodnie z wymogami protokołu zakonu trapistów, do klasztornego cenzora⁸. W zapiskach Mertona z 26 kwietnia 1962 znajdziemy wzmiankę o modlitwie w kontekście ogłoszonego dzień wcześniej wznowienia przez Stany Zjednoczone atmosferycznych testów broni jądrowej. Merton pisze: „W Wielką Środę odczytano w Kongresie moją *Modlitwę o pokój*. Prosił o to kongresman Kowalski”⁹. Będąc członkiem chrześcijańskiego zakonu kontemplacyjnego, Merton usprawiedliwiał swoje zaangażowanie, jako pisarz i jako zatroskany obywatel, w życie polityczne kraju poprzez wyrafinowaną interpretację monastycznego paradoksu *contemptus mundi* (pogarda dla świata), zgodnie z którym mnich odrzuca pokusę utożsamiania się z dążeniami społeczeństwa. Postawa ta nie oznacza mizantropijnego, pełnego wyniosłości odrzucenia życia, a raczej próbę głębszego ugruntowania postawy wdzięczności wobec życia wyzwolonego z ambicji i pragnienia sprawowania nad nim kontroli¹⁰. *Modlitwa o pokój*, która powstała w krytycznym okresie historii, została przedstawiona w sposób uwypuklający natarczywość jej błagalnego przesłania.

Modlitwa zbudowana jest w następujący sposób: suplikant prosi o Bożą opiekę nad narodem amerykańskim; w dobie kryzysu narodowego Ameryka wezwana zostaje przed sąd; suplikant błaga, by w decydującej chwili Bóg obdarzył mądrością prezydenta, Kongres i dowódców wojskowych. Modlitwa Mertona wpisuje się w formułę modlitwy publicznej odmawianej od czasów rewolucji amerykańskiej, w której wiara religijna i uczucia patriotyczne nabierają wydzźwięku politycznego¹¹. Z drugiej jednak strony modlitwa włączona do protokołu posiedzenia Kongresu odbiega od tej formuły tam, gdzie błaga ona o wstawiennictwo Boże w intencji całej ludzkości, a nie tylko narodu amerykańskiego. Retoryczny ton modlitwy

⁸ Zob. Thomas Merton's Correspondence with Censors Reports, Series 112: *Prayer for Peace*; archiwa Thomas Merton Center [TMC], Bellarmine University, Louisville, Ky.

⁹ T. Merton, *Turning Towards the World: The Pivotal Years. Journals*, t. 4, 1960–1963, red. V. A. Kramer, San Francisco, HarperCollins, 1996, s. 216.

¹⁰ Zob. R. Williams, „*The Only Real City*”: *Monasticism and the Social Vision*, [w:] R. Williams, *A Silent Action: Engagements with Thomas Merton*, Louisville, KY, Fons Vitae, 2011, s. 53–68.

¹¹ Zob. A. Preston, *Sword of the Spirit: Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*, New York, Knopf, 2012, s. 619, n. 11.

ujawnia nieuchronne sprzeczności zachodzące pomiędzy wojenną polityką Waszyngtonu a ewangelicznym etosem niestosowania przemocy.

Frank Kowalski, Amerykanin polskiego pochodzenia, napisał do Mertona po przeczytaniu jego poetyckiej refleksji na temat bombardowania Hiroszimy w dniu 6 sierpnia 1945 r. Wiersz *Original Child Bomb*¹² stanowi długą medytację na temat podatności człowieka wciągniętego w tryby wojny totalnej na zatracenie się w moralnej pustce, co dobitnie ilustruje zrzućenie bomb atomowych na Japonię¹³. Według Mertona wiek atomu oznaczał przesunięcie moralnego łuku dziejów¹⁴. W 1962 roku Amerykanie byli zgodni co do tego, że decyzja użycia bomby atomowej podyktowana była chęcią uniknięcia inwazji na Japonię, przyspieszenia zakończenia wojny i ocalenia wielkiej liczby żołnierzy amerykańskich od nieuchronnej śmierci¹⁵. Tylko garstka powojennych rewizjonistów argumentowała, że bomba atomowa nie tylko nie była niezbędna do wcześniejszego zakończenia wojny, ale że jej użycie podyktowane było doraźnymi względami politycznymi¹⁶. Wiersz Mertona należy do tej tradycji protestu przeciw bombie atomowej po raz pierwszy wyrażonego przez radykalnych katolickich pacyfistów już we wrześniu 1945 roku¹⁷. Przyjaciel Mertona z Uniwersytetu Columbia, Robert Lax, który pracował dla liberalnego czasopisma katolickiego „Jubilee”, pierwotnie opublikował wiersz *Original Child Bomb* w 1961 r. w swojej rozkładówce „Pax”¹⁸. Rok później przyjaciel i wydawca Mertona, James Laughlin, przedrukował wiersz w limitowanej edycji nakła-

¹² T. Merton, *Original Child Bomb: Points for Meditation to be Scratched on the Walls of a Cave*, New York, New Directions, 1961; T. Merton, *The Collected Poems of Thomas Merton*, New York, New Directions, 1977, s. 293–302.

¹³ P. McNeal, *Harder than War: The Catholic Peacemaking in Twentieth-Century America*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1992, s. 110.

¹⁴ Zob. T. Merton, *Peace in the Post-Christian Era*, red. P. Burton, Maryknoll, NJ, Orbis, 2004, s. 58–67. [Por. rozdz. 7, *Sprawiedliwość we współczesnej wojnie*, [w:] T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2006, s. 137–148. (Przyp. red.)]

¹⁵ Zob. H. L. Stimson, *The Decision to Use the Atomic Bomb*, [w:] „Harper’s Magazine” 1947 (luty), s. 97–107; H. S. Truman, *Memoirs: Year of Decisions*, Garden City, NY, Doubleday, 1955; S. E. Morison, *Why Japan Surrendered*, [w:] „The Atlantic” 1960, 206 (październik), s. 41–47.

¹⁶ Zob. N. Cousins i T. K. Finletter, *A Beginning for Sanity*, [w:] „Saturday Review of Literature” (15 czerwca 1946), 29, s. 5–9; W. A. Williams, *The Tragedy of American Diplomacy*, New York, W. W. Norton, 2009.

¹⁷ Zob. D. Day, *We Go on Record: The CW Response to Hiroshima*, [w:] „The Catholic Worker”, (wrzesień 1945), 1; McNeal, *Harder than War*, s. 67–68.

¹⁸ Zob. T. Merton, *Cold War Letters*, red. Ch. M. Bochen i W. H. Shannon, New York, Orbis, 2006, s. 40–42, 84–86, 142–143.

dem nowojorskiego domu wydawniczego New Directions. Książkę ilustrował swoimi rysunkami Emil Antonucci, ilustrator znany m.in. z projektu logo legendarnej restauracji „Four Seasons” mieszczącej się w wieżowcu Seagram Building na Manhattanie¹⁹. Po tym, jak Frank Kowalski poprosił Mertona o ułożenie modlitwy o pokój, Laughlin starał się o uzyskanie poparcia deputowanego dla przedruku wiersza *Original Child Bomb*²⁰. Użyte w podtytule wiersza słowo „punkty” – *Points to be Scratched on the Walls of a Cave* [*Punkty do wydrapania na ścianach jaskini*] – brzmiało znajomo dla katolickiego ucha, wywołując skojarzenie z modlitwą myślącą. Zadaniem osoby medytującej nad „punktami” jest przywołanie w wyobraźni obrazu każdego z nich. Merton wykorzystał w swoim wierszu popularną jezuicką tradycję jako nowy sposób ekspresji w celu umożliwienia wizualizacji, w perspektywie zrozumiałej dla człowieka, brzemiennego w skutkach wydarzenia atomowego²¹, i uświadomienia sobie, że wojna totalna niosła zniszczenie tym, na których zrzucano bomby, i tym, którzy je zrzucali.

W powojennej Japonii ocaleni z atomowej zagłady Hiroszimy i Nagasaki, zwani *hibakusza*, jako widoczny znak bolesnej pamięci narodu znaleźli się na marginesie narodowej świadomości²². Ich wspomnienia, przejęte przez Narodowy Komitet do Spraw Zdroworozsądkowej Polityki Jądrowej (SANE) w Stanach Zjednoczonych i Kampanię na Rzecz Rozbrojenia Jądrowego w Wielkiej Brytanii, miały pomóc wywołać masowe protesty przeciw testowaniu i gromadzeniu broni jądrowej²³.

W 1962 roku międzynarodowa mobilizacja pamięci ocalałych o bombardowaniu Hiroszimy i Nagasaki na potrzeby działań wymierzonych przeciwko zbrojeniom jądrowym przypominała Japończykom o ich wyjątkowym statusie jako pierwszych ofiar bomby atomowej²⁴. Merton osobiście

¹⁹ 16 lipca 2016 roku restauracja przeniosła się na Park Avenue [przyp. red.].

²⁰ Zob. list Jamesa Laughlina do Thomasa Mertona, 24 kwietnia 1962 [archiwum TMC].

²¹ Zob. L. S. Cunningham, *Thomas Merton and the Monastic Vision*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, s. 92; J. T. Baker, *Thomas Merton, Social Critic*, Lexington, University Press of Kentucky, 1971, s. 95.

²² Zob. J. W. Dower, *The Bombed: Hiroshimas and Nagasakis in Japanese Memory*, [w:] *Hiroshima in History and Memory*, red. M. J. Hogan, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 116-142; Y. Miyamoto, *Rebirth and the Pure Land or God's Sacrificial Lambs? Religious Interpretations of the Bombings in Hiroshima and Nagasaki*, [w:] „Japanese Journal of Religious Studies” 2005, 32, 1, s. 131-159.

²³ Zob. L. S. Wittner, *One World or None: A History of the World Nuclear Disarmament Movement through 1953: The Struggle Against the Bomb*, 2 t., Stanford, CA, Stanford University Press, 1993.

²⁴ Zob. R. Zwigenberg, *Hiroshima: The Origins of Global Memory Culture*, New York, Cambridge University Press, 2014; Dower, s. 116-142.

spotkał się z *hibakusza* w maju 1964 roku podczas ich wizyty w Opactwie Gethsemani w stanie Kentucky, w trakcie odbywanej przez nich Pielgrzymki w Intencji Pokoju na Świecie²⁵. Pod wpływem tego spotkania Hiroszima i Nagasaki umocniły w pismach Mertona swój status najważniejszych symboli działalności na rzecz rozbrojenia nuklearnego. Paradoks jądrowej dyplomacji USA wyraził Merton, określając bombardierów Strategicznego Dowództwa Sił Powietrznych mianem osób „pełnych Hiroszim” oraz „kluczami do pokoju”²⁶.

18 kwietnia 1962 roku Frank Kowalski umieścił modlitwę Mertona o pokój na świecie w kontekście pamięci o Hiroszynie i Nagasaki. Miasta te miały, w chrześcijańsko-humanistycznej perspektywie, symbolizować naszą „świętą powinność” podejmowania działań na rzecz pokoju i rozbrojenia. W swoich *Listach zimnowojennych* Merton nadmienia, że Frank Kowalski „pomógł odbudować Hiroszimę”²⁷. Kowalski służył w wojsku w stopniu pułkownika. Po wojnie generał Douglas MacArthur mianował go zwierzchnikiem rządów wojskowych Kyoto, Osaki i regionu Chugoku, a później, podczas amerykańskiej okupacji i odbudowy Japonii (1945–1952), zastępcą szefa Sekcji do Spraw Ludności Cywilnej Najwyższego Dowództwa Sił Alianckich w Tokio. Działo się to w czasie, gdy planiści z Waszyngtonu usiłowali zbudować japońską demokrację tak, by zdołała stawić tamę rozprzestrzenianiu się komunizmu w Azji²⁸. Dzięki zabiegowi retorycznemu Merton włączył Kowalskiego w pamięć ocalałych z bombardowania Hiroszimy, aby usankcjonować autorytet kongresmana do składania świadectwa o brzemieniu w następstwa wybuchu jądrowym²⁹.

W 87. Kongresie Stanów Zjednoczonych Frank Kowalski uchodził za jednego z najlepiej poinformowanych w Izbie Reprezentantów w kwestii interesów wojskowych administracji Kennedy’ego³⁰. Popierał propozycje Johna Fitzgeralda Kennedy’ego dotyczące stopniowego, nadzorowanego

²⁵ Zob. wpis w dzienniku z 17 maja 1964 [w:] T. Merton, *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. Journals*, t. 5: 1963–1965, red. Robert E. Daggy, San Francisco: HarperCollins, 1997, s. 104–105.

²⁶ T. Merton, *Cold War Letters*, s. 135–136.

²⁷ T. Merton, *Cold War Letters*, s. 136, n. 79.

²⁸ Zob. H. Masuda, *MacArthur in Asia: The General and His Staff in the Philippines, Japan, and Korea*, trans. R. Yamamoto, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2012, s. 254.

²⁹ T. Merton, *Cold War Letters*, s. 135–136; Zob. również: T. Merton, *Introduction* [w:] *Breakthrough to Peace: Twelve Views on the Threat of the Thermonuclear Extermination*, New York, New Directions, 1962, s. 9.

³⁰ Zob. J. R. Hailey, *Ex-Congressman Kowalski Dies*, [w:] „Washington Post” 15 października 1974, C8.

przez inspektorów, procesu przejmowania kontroli nad bronią jądrową³¹. Jednak pod wpływem swoich wcześniejszych doświadczeń wojskowych Kowalski, w trakcie toczącej się w Ameryce debaty nad obroną cywilną, która miała stanowić odpowiedź na kryzys berliński z października 1961, otwarcie krytykował udzielanie przez administrację Kennedy'ego poparcia dla projektu budowy prywatnych schronów atomowych. Potępiał projekt budowy takich schronów jako zarówno „niemoralny”, jak i „nieuczciwy”. Jak argumentował Kowalski, prywatne schrony praktycznie nie były w stanie zagwarantować przetrwania niespodziewanego ataku atomowego ze strony Związku Radzieckiego. Podobnie myślał Merton, który uważał histerię związaną z koncepcją budowy schronów za histerię świadomie wywołaną w celu „zaaranżowania przyzwolenia”³², czyli przekonania społeczeństwa amerykańskiego do przyjęcia idei ograniczonej wojny jądrowej. Jak argumentował Kowalski, potrzebne było poczucie odpowiedzialności, by za pomocą metod politycznych prowadzić działania na rzecz pokoju na świecie³³.

Amerykanie albo nie byli przekonani co do możliwości zawarcia układu między USA i ZSRR dotyczącego zakazu testów jądrowych, albo byli przekonani, że bezpieczeństwo państwa wymaga wznowienia testów w atmosferze. Na początku prezydentury Kennedy'ego społeczeństwo amerykańskie było głęboko podzielone w kwestii konieczności wznowienia jądrowych testów atmosferycznych. Thomas Merton dowodził, że ideologia nieustannej gotowości do wojny, która napędzała wyścig zbrojeń podczas zimnej wojny, osłabiła bezpieczeństwo Stanów Zjednoczonych przez zachęcanie do pokładania fałszywej wiary w maszynierii jądrowego odstraszenia³⁴. W jego opinii schrony atomowe i testy nuklearne stanowiły symptomy niepokojącej tendencji do normalizacji militarizmu w zimnowojennej kulturze Ameryki³⁵.

³¹ Zob. *Blueprint for the Peace Race: Outline of the Basic Provisions of a Treaty on General and Complete Disarmament in a Peaceful World*, United States Arms Control and Disarmament Agency Publication 4, General Series 3, Washington, DC, United States Government Printing Office, 1962.

³² T. Merton, *Peace in the Post-Christian Era*, s. 67 [cyt. za: T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2006, s. 148].

³³ Zob. Kowalski: *Shelters Impractical*, [w:] „The Hartford Courant” 22 listopada 1961, s. 13C.

³⁴ Zob. M. S. Sherry, *Preparing for the Next War: American Plans for Postwar Defense, 1941–45*, New Haven, CT, Yale University Press, 1977.

³⁵ T. Merton, *The Root of War is Fear*, [w:] *Passion for Peace*, s. 11–19, pierwotnie opublikowane w „The Catholic Worker” listopad 1961, 28.3, s. 1, 7–8 [Źródłem wojny jest strach, [w:] *Passion for peace*, s. 23–36]; zob. także: T. Merton, *The Shelter Ethic*, [w:] *Passion for Peace*, s. 20–26 i *Nonviolent Alternative*, s. 103–106 [The Machine Gun is

W pierwszym roku prezydentury Kennedy'ego jego retorykę zmiany pokoleniowej, wysławianej przez amerykańskiego dziennikarza Normana Mailera³⁶, zagłuszyła eskalacja wydatków na cele militarne i przewartościowanie strategii odstraszenia jądrowego, która została doprowadzona do perfekcji przez administrację poprzedniego prezydenta, Dwighta D. Eisenhowera. Celem kultury odstraszenia było zahamowanie ekspansji połączonych ze sobą sił, które wzbudzały zarówno przesadne obawy, jak i wygórowane nadzieje na osiągnięcie porozumienia w okresie zimnej wojny. W 1960 roku wydatki zbrojeniowe stanowiły 49.7 procent budżetu Stanów Zjednoczonych, a podczas swoich pierwszych 14 miesięcy na fotelu prezydenckim Kennedy dorzucił na cele obronne dodatkowe 9 miliardów [dolarów]³⁷. Od czasu swego zaprzysiężenia w Izbie Reprezentantów w 1958 do 1962 roku Frank Kowalski znacząco zmienił swoje stanowisko polityczne w kwestii pokoju i rozbrojenia. Początkowo, w końcowych latach prezydentury Eisenhowera, wraz z innymi demokratami wzywał republikanów do zasypania „przepaści zbrojeniowej” między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim, ale w czasach prezydentury Kennedy'ego zajął otwarcie kontestującą postawę wobec tej koncepcji. To przesunięcie w politycznej filozofii Kowalskiego było starannie przemyślane i wynikało z jego przekonania, że w następstwie kryzysu berlińskiego w 1961 roku Kennedy przyjął niebezpieczny kurs na dyplomację nuklearną, który stanowił potencjalne zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego i pokoju na świecie³⁸. W tekście napisanym do redagowanego przez Mertona zbioru esejów *Breakthrough to Peace [Ku pokojowi]*³⁹ przewodniczący SANE i redaktor *The Saturday Review* Norman Cousins nakłaniał Amerykanów, by manifestowali swoje uczucia patriotyczne „nie przez żądanie rozstrzygającego starcia nuklearnego czy beztróskie gadanie o zrzuconiu bomby wodorowej”, ale

the Fallout Shelter], pierwotnie opublikowane w „The Catholic Worker” listopad 1961, s. 1, 5.] [*Etyka schronu*, [w:] *Pasja pokoju*, s. 37–48].

³⁶ Zob. N. Mailer, *Superman Comes to the Supermarket*, [w:] „Esquire” listopad 1960, s. 123–130; przedruk: N. Mailer, *The Presidential Papers*, New York, Bantam, 1964, s. 25–61.

³⁷ H. Zinn, *A People's History of the United States*, New York, HarperCollins, 2010, s. 437 [cyt. za: H. Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2016, s. 566].

³⁸ Zob. Kowalski *Favors Atom Test Halt*, [w:] *The Hartford Courant* 26 lipca 1960, 11D; D. Shaffer, *Up Defense for Peace: Kowalski*, [w:] „The Hartford Courant” 8 października 1960, 9B; Kowalski: *Shelters Impractical*, „The Hartford Courant” 22 listopada 1961, 13C.

³⁹ [Merton miał być wydawcą zbioru, ale w kwietniu 1962 r. opat generalny zakonu trapistów zabronił mu wypowiadać się publicznie w sprawach wojny i pokoju. Nazwisko Mertona jako redaktora zostało usunięte. (Przyp. red.)]

przez włączenie się w społeczną akcję poparcia dla zaproponowanego przez prezydenta Kennedy'ego całkowitego rozbrojenia, które zostało przedstawione Zgromadzeniu Ogólnemu Narodów Zjednoczonych w 1961 roku. Przygotowania do przepędzenia sąsiadów z bronią w ręku przywodziły na myśl dyskusję na temat schronów z jesieni roku 1961 roku⁴⁰.

Aby przeciwstawić się zagrożeniu jądrowemu, trzeba najpierw uznać jego realność. Retoryka *Modlitwy o pokój* Thomasa Mertona kwestionuje charakter zimnowojennej polityki ograniczenia ekspansji komunizmu poprzez skonfrontowanie amerykańskiej „wolności”, na straży której stoi „władza” technologii, z narodowym „przeznaczeniem”, które w Bogu uznaje przeciwwagę dla postawy odrzucenia moralnej odpowiedzialności za świat w imię „władzy” uzyskanej dzięki zarządzaniu stosunkami międzynarodowymi. W argumentacji *Modlitwy o pokój* eksponuje sprzeczności: „Ten naród, oddany wolności a nie władzy, dzięki wolności zyskał władzę, której nie pragnął. A chcąc posiadaną przez siebie władzę obronić wolność, wpadł w sidła technologii i polityki władzy”⁴¹. Dla Mertona – chrześcijańskiego kontemplatyka – czas kryzysu był znakiem eschatologicznym⁴² i domagał się rozważań w podejmowaniu decyzji politycznych: „Za wybór wojny lub pokoju będziemy musieli odpowiedzieć przed sądem, a jego wyrok zapisany zostanie w wiekuistym archiwum”⁴³. Zdaniem Mertona w sprzecznościach natury moralnej ujawnił się „sąd” czy też moment przełomowy, który będzie miał albo zgubny, albo zbawienny wpływ na naród amerykański w dalszej perspektywie historycznej. Co najistotniejsze, w optyce modlitwy Mertona przyszłość nie jest zdeterminowana przeznaczeniem, ale zależy od działań człowieka prowadzonego przez mądrość Opatrzności Bożej. Chrześcijański idealizm Mertona ujawnia się w fakcie, że arbitra wolności widzi w *ideale* Ameryki i do tego ideału się odwołuje. Kowalski i Merton byli zgodni co do tego, że postawa odpowiedzialności politycznej ujawnia się wyłącznie w prawdziwym zaangażowaniu w pracę na rzecz pokoju i rozbrojenia. W *Modlitwie o pokój* Merton dowodzi, że odpowiedzialność za utrzymanie pokoju na świecie jest moralnym obowiązkiem przywódców

⁴⁰ N. Cousins, *Shelters: Survival and Common Sense*, [w:] T. Merton, *Breakthrough to Peace*, s. 50.

⁴¹ T. Merton, *Nonviolent Alternative*, s. 268; T. Merton, *Passion for Peace*, s. 327 [cyt. za: T. Merton, *Naukowcy a wojna nuklearna*, [w:] tenże: *Pasja pokoju*, s. 201].

⁴² Użycie przez Mertona dyskursu eschatologicznego w celu wywarcia wpływu na akcję społeczną, zob. R. Inchausti, *Thomas Merton's American Prophecy*, Albany, NY, State University of New York Press, 1998.

⁴³ Tamże.

mocarstw jądrowych i ich międzynarodowych współpracowników. Według niego wysiłki na rzecz negocjacji ugrzęzły w politycznym „pustostłowi” przedstawianym jako zarządzanie apokalipsą⁴⁴.

Za najważniejszy sukces swojej prezydentury Kennedy uważał *Traktat o zakazie prób z bronią jądrową w atmosferze*, który wynegocjował z premierem Związku Radzieckiego Nikitą Chruszczowem w 1963 roku. Spory ideologiczne, jakie toczyły się wewnątrz Białego Domu, unaocznily głębokie podziały między idealistami i politycznymi realistami zasiadającymi w administracji państwowej. Gdy Kennedy obejmował urząd prezydenta w 1961 roku, zarówno w USA, jak i w ZSRR obowiązywało nieoficjalne moratorium na testy jądrowe. Nadzieja na zawarcie trwałego układu okazała się jednak płonna, gdy we wrześniu 1961 roku Rosja wznowiła testy. Pomimo ogromnej presji armii i opinii publicznej na to, by Ameryka poszła w ślady ZSRR, Kennedy zdołał, przy pomocy swoich doradców, m.in. Theodora Sorensona i Arthura M. Schlesingera Jr., opóźnić amerykańską odpowiedź. Jednakże wobec nieugiętej postawy Moskwy presja ze strony wojska stawała się przytłaczająca⁴⁵.

18 kwietnia 1962 roku, w dniu, w którym Frank Kowalski odczytał w Kongresie *Modlitwę o pokój* Thomasa Mertona, prezydent Kennedy oświadczył na porannej konferencji prasowej w audytorium Departamentu Stanu, że Stany Zjednoczone wysłały na konferencję Komitetu Rozbrojeniowego 18 Państw, obradującego właśnie w Genewie, wniosek dotyczący pertraktacji w sprawie kontroli zbrojeń i zobowiązań wynikających z traktatu rozbrojeniowego⁴⁶. Prezydent Kennedy zapewnił zgromadzonych dziennikarzy, że Stany Zjednoczone dokładają wszelkich starań w celu osiągnięcia przełomu w negocjacjach rozbrojeniowych ze Związkiem Radzieckim. Wczesnym popołudniem Kennedy zwołał posiedzenie Rady Bezpieczeństwa Narodowego (NCS) w sali gabinetu Białego Domu w celu zatwierdzenia propozycji Przewodniczącego Komisji do Spraw Energii Ato-

⁴⁴ Zob. T. Merton, *Peace in the post-Christian Era*, s. 109 [cyt. za: T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, s. 201].

⁴⁵ Szczegółowa analiza tych wydarzeń, zob. A. M. Schlesinger, Jr., *A Thousand Days: John F. Kennedy in the White House*, Boston, Houghton Mifflin, 1965, s. 448–505.

⁴⁶ Dokumenty Johna F. Kennedy'ego. Dokumenty prezydenckie. Kartoteka Gabinetu Prezydenta: Konferencje prasowe, 18 kwietnia 1962, JFKPOF-056-004, Biblioteka Prezydencka i Muzeum im. Johna F. Kennedy'ego; *Blueprint for the Peace Race: Outline of Basic Provisions for Treaty on General and Complete Disarmament in a Peaceful World*, United States Arms Control and Disarmament Agency Publication 4 General Series 3, Washington, DC, Government Printing Office, 1962.

mowej (AEC), Glenna T. Seaborga, który w piśmie z 12 kwietnia 1962 roku prosił prezydenta o przyjęcie propozycji wznowienia prób atmosferycznych na poligonach na Pacyfiku i w Nevadzie. Na spotkaniu NCS Kennedy zatwierdził próby broni jądrowej serii „Dominic I”, które miały się odbyć na Pacyfiku między 25 kwietnia a 3 listopada 1962, ale próby taktycznej broni jądrowej na poligonach Nevady zostały wstrzymane do zakończenia serii „Dominic I”⁴⁷. Próby z bronią jądrową stanowiły dla Kennedy’ego „polisę ubezpieczeniową” przeciw nieprzewidywalności Rosjan w międzynarodowych negocjacjach pokojowych, a jednocześnie nadawały mu rysy wojownika epoki zimnej wojny, co miało zadowolić domorosłych przeciwników negocjacji⁴⁸. Z drugiej strony, nie chcąc zrazić do siebie rosnącego w siłę anty-nuklearnego lobby, prezydent pragnął jak najszybszego przeprowadzenia testów. W swoim wystąpieniu radiowo-telewizyjnym z maja 1962 roku, w którym podawał do publicznej wiadomości, że Ameryka wznowiła z końcem kwietnia próby jądrowe w atmosferze, Kennedy zobowiązał się nie dokonywać testów o dużej sile rażenia, obiecując tym samym ograniczenie rozprzestrzeniania się radioaktywnych opadów⁴⁹. Na początku prezydentury Kennedy’ego Nikita Chruszczow rozpoczął tajną korespondencję z prezydentem USA. Dzięki tej sekretnej wymianie listów udało się rozładować napięcie polityczne narastające podczas kryzysu kubańskiego w październiku 1962 roku⁵⁰. W liście do Kennedy’ego z 3 marca 1962 r. Chruszczow protestuje przeciw planom wznowienia przez USA prób jądrowych, jednocześnie powołując się na bombardowanie przez Amerykanów Hiroszimy i Nagasaki, tytułem usprawiedliwienia wprowadzenia w życie sowieckiej polityki nuklearnego odstraszenia⁵¹. Na spotkaniu NSC w dniu 18 kwietnia doradcy Kennedy’ego wyrazili niepokój związany z prawdopodobieństwem załamania zaufania społecznego w następstwie potencjalnej

⁴⁷ Dokumenty Johna F. Kennedy’ego. Dokumenty prezydenckie. Kartoteka Bezpieczeństwa Narodowego: Spotkania i memoranda – spotkania Rady Bezpieczeństwa Narodowego, 1962, n. 499, 18 kwietnia 1962.

⁴⁸ Zob. J. Moltz, *The Politics of Space Security: Strategic Restraint and the Pursuit of National Interests*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2008, s. 132.

⁴⁹ Dokumenty Johna F. Kennedy’ego. Dokumenty prezydenckie. Kartoteka Gabinetu Prezydenta. Kartoteka Przemówień. Przemówienie radiowe i telewizyjne do narodu amerykańskiego: *Nuclear Testing and Disarmament* [Testy nuklearne i rozbrojenie], 2 marca 1962; zob. także: Wittner, 2, s. 413.

⁵⁰ Zob. T. Fensch (red.), *The Kennedy-Khrushchev Letters*, Woodlands, TX, New Century Books, 2001.

⁵¹ *Foreign Relations of the United States* [FRUS], 1961–1963, t. 6: Kennedy-Khrushchev Exchanges, Washington, U.S. Government Printing Office, 1996, Document 39: Message from Chairman Khrushchev to President Kennedy, March 3, 1962.

awarii systemu. Do prób zostały dopuszczone pociski Polaris średniego zasięgu umieszczone na łodziach podwodnych amerykańskiej marynarki wojennej, ale testy pocisków Atlas dalekiego zasięgu zostały odroczone z uwagi na nierozwiązane kwestie dotyczące dowództwa i nadzoru. Aby zminimalizować publiczną krytykę, Kennedy prosił o krótki czas wdrażania decyzji⁵². Panował polityczny klimat realistycznego odstraszenia.

18 kwietnia 1961 roku zimnowojenny realizm i dość marginalny idealizm na chwilę spłotyły się ze sobą. Deputowany Frank Kowalski pozyskał amerykańskiego celebrytę, katolickiego pisarza Thomasa Mertona, do pomocy w uświadomieniu społeczeństwu wzrastającego zagrożenia, jakie niosła ze sobą broń termonuklearna. Merton, podobnie jak Kowalski, odrzucał fałszywą ufność pokładaną w strategii nuklearnego odroczenia, które miało jakoby utrzymać niełatwy pokój cechujący okres zimnej wojny. Według Mertona rozbrojenie było niemożliwe dopóty, dopóki społeczeństwo amerykańskie pokładało ufność w koncepcji ograniczonej wojny jądrowej, a USA i ZSRR nie osiągnęły porozumienia w sprawie sposobu zapewnienia pokoju po uzyskaniu rozbrojenia. Retoryczne odwołanie się w krytycznym momencie do pamięci o Hiroszynie i Nagasaki miało służyć wypracowaniu odpowiedzialnych metod dyplomatycznych, służących rozwiązywaniu konfliktów w epoce termojądrowej. Ćwierć wieku po upadku Związku Sowieckiego widmo nuklearnej zagłady wciąż zagraża ludzkości. Z politycznego punktu widzenia świat jest kokpitem zbójceckich reżimów i lokalnych wrogów, walczących o władzę z pięcioma pierwszymi państwami nuklearnymi – Ameryką, Rosją, Wielką Brytanią, Francją i Chinami – i których wzajemne stosunki przeniknięte są podejrzliwością i duchem rywalizacji. Ponadczasowe znaczenie *Modlitwy o pokój* Thomasa Mertona polega na tym, że wzywa ona do zmagania się z pytaniami natury moralnej, gdy rozstrzyga się sprawa odpowiedzialności za działania polityczne, które mają zaważyć na losach całej ludzkości⁵³.

Tłumaczenie
Małgorzata Poks
(Uniwersytet Śląski, Katowice)

⁵² *FRUS*, 1961–1963, t. 7: Arms Control and Disarmament, Document 176: Office of the Historian, Bureau of Public Affairs, United States Department of State.

⁵³ Autor artykułu dziękuje dr. Paulowi M. Pearsonowi, Dyrektorowi i Archiwście, oraz Markowi C. Meadowi, Zastępcy Dyrektora Centrum Thomasa Mertona w Bellarmine University, Louisville, Kentucky.

James G. R. Cronin

**A Nation Under Judgment: Thomas Merton, Frank Kowalski
and the Congressional Peace Prayer**

On April 18, 1968, Frank Kowalski, a Democratic representative from Connecticut, addressed the House of Representatives on the perils of America's imminent resumption of atmospheric testing of nuclear weapons through "a prayer for the preservation of mankind" written by Thomas Merton. The Congressional peace prayer is established within the corpus of Thomas Merton's social writings. Yet, surprisingly, the prayer has received little critical commentary. This article seeks to probe deeper into the historical circumstances in which the prayer was written by highlighting coincidental contradictions in United States policy-making that took place on the day the prayer was read in Congress.

Keywords: Thomas Merton, Cold War, nuclear weapons, peace

Słowa kluczowe: Thomas Merton, zimna wojna, broń nuklearna, pokój



Thomas Merton

***Modlitwa o pokój, Wielki Tydzień 1962 roku*¹**

Protokół posiedzenia Kongresu Stanów Zjednoczonych,
środa, 18 kwietnia 1962.

KONGRESMAN [FRANK] KOWALSKI: Panie Przewodniczący, w związku ze zbliżającymi się Świątami Wielkanocnymi, w czasie, gdy naród nasz rozważa możliwość wznowienia prób nuklearnych, chciałbym zaproponować modlitwę o zachowanie ludzkości.

Modlitwa ta została napisana specjalnie na tę okazję przez Thomasa Mertona, mistrza nowicjatu w opactwie trapistów w Gethsemani w stanie Kentucky, członka Zakonu Cystersów Ścisłej Obserwacji. Brat [sic!] Thomas Merton jest autorem takich ponadczasowych dzieł jak *Siedmiopiętrowa góra*, *Sadzawka Siloe*, *Znak Jonasza czy Chleb na pustyni*. Jego najnowszy utwór, *Original Child Bomb*, to wiersz biały i zainspirowany bombardowaniem Hiroszimy.

¹ [Tłumaczenie na podstawie: *Thomas Merton's Congressional Peace Prayer*, [w:] *Protokoły Kongresu Stanów Zjednoczonych*, Kongres 87. kadencji, sesja 2, t. 108, 18 kwietnia 1962, s. 6937–6938. Modlitwa ukazała się także w: T. Merton, *The Nonviolent Alternative*, red. G. Zahn, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1980 s. 268–270 oraz: T. Merton, *Passion for Peace: The Social Essays*, red. W.H. Shannon, New York, Crossroad, 1995, s. 327–329. Wersja polska bez słów wprowadzających kongresmana Kowalskiego ukazała się wcześniej w: T. Merton, *Pasja pokoju: eseje zaangażowane*, tłum. K. Olszowy, Kraków 2004, s. 537–539].

W liście dołączonym do modlitwy Merton pisze:

Moje serce jest z mieszkańcami Hiroszimy i Nagasaki. Nie ma dnia, żebym podczas sprawowanej przez siebie mszy nie modlił się w szczególny sposób za ofiary eksplozji bomb atomowych. Cięży na nas olbrzymia odpowiedzialność. Całym sercem wspieram podejmowane przez Was wysiłki na rzecz pokoju i rozbrojenia. Wypełniacie święty obowiązek.

W moim rozumieniu brat Thomas wyraża w swojej modlitwie udrękę człowieka rozpaczliwie próbującego ujarzmić monstrualną broń, którą stworzył na zagładę ludności cywilnej i cierpienie spowodowane niemożliwą do oszacowania krzywdą, jaką wyrządzamy, my i nasi przeciwnicy, temu i wielu następnym pokoleniom.

Świat znalazł się na rozdrożu. Przed nami albo atomowe ukrzyżowanie rodzaju ludzkiego, albo zmartwychwstanie wiary w obecność Boga w każdym człowieku.

Za zgodą wszystkich obecnych odczytam teraz modlitwę brata [sic!] Thomasa:

Wszchemogący, miłosierny Boże, Ojcze wszystkich ludzi, Stwórco i Władco wszechświata, Panie historii. Twoje drogi są niezbadane, Twoja chwała jest nieskalana, Twoje współczucie dla błędów człowieka niewyczerpane. Twoja wola jest naszym pokojem.

W miłosierdziu swoim usłysz modlitwę, którą zanosimy do Ciebie z chaosu i rozpaczki świata, który o Tobie zapomniał, w którym nie wzywa się Twojego Imienia, w którym ośmiesza się Twoje prawa i ignoruje Twoją obecność. Ponieważ Cię nie znamy, nie zaznajemy pokoju.

Z serca odwiecznej ciszy przyglądałeś się, jak powstają imperia i widzialesz dym ich upadku.

Widzialesz, jak dawne potęgi – Egipt, Asyria, Babilonia, Grecja, Rzym – rozszypywały się w proch.

Byłeś świadkiem bezbożnej furii dziesięciu tysięcy bratobójczych wojen, podczas których w imię pokoju i sprawiedliwości potężne moce rozszarpywały kontynenty na strzępy.

Oto teraz nasz naród stoi na progu wojny, jakiej świat jeszcze nie widział.

Ten naród, oddany wolności, a nie władzy, dzięki wolności zyskał władzę, której nie pragnął.

A chcąc posiadaną przez siebie władzę obronić wolność, wpadł w sidła technologii i polityki władzy. Czy musimy prowadzić wojnę, której nie chcemy, wojnę, która nie przyniesie nam nic dobrego, a którą zmuszeni jesteśmy prowadzić przez nienawiść, jaką żywimy do wojen?

Oto zaświtał dla tego narodu dzień złowieszczej decyzji. Uzbrojeni w potężną broń i przekonani o naszej racji, stajemy naprzeciw wroga, uzbrojonego w tę samą broń i równie pewnego swojej racji.

W chwili, gdy decyduje się los całego świata, w chwili, której nie mogliśmy przewidzieć, nie możemy zawieść. Za wybór wojny lub pokoju będziemy musieli odpowiedzieć przed sądem, a jego wyrok zapisany zostanie w wiekuistym archiwum.

W tym rozstrzygającym momencie, kiedy przychodzi nam dokonać wyboru, możemy zacząć mozolnie wznosić gmach pokoju. Możemy też zrobić ostatni krok poza krawędź chaosu.

Uwolnij nas od naszych obsesji. Otwórz nasze oczy, rozprosz nasz zamęt, naucz nas rozumieć siebie samych i naszych przeciwników. Nie pozwól nam zapomnieć, że grzech przeciw prawu miłości karany jest utratą wiary i że ci, którzy nie mają wiary, nie cofną się przed żadną zbrodnią, by osiągnąć swój cel.

Pomóż nam zapanować nad bronią, która zaczyna panować nad nami.

Pomóż nam tak korzystać z nauki, by dać światu pokój i dobrobyt, a nie wojnę i zniszczenie.

Pokaż nam, jak wykorzystać moc atomu, by błogosławić – a nie przeklinać – dzieci naszych dzieci.

Zbaw nas od przymusu naśladowania przeciwników we wszystkim, czego najbardziej nienawidzimy, utwierdzając ich w nienawiści i podejrzliwości w stosunku do nas.

Rozwij nasze wewnętrzne sprzeczności, niewiarygodne i nieznośne, które są przekleństwem i błogosławieństwem zarazem, bo gdybyś nie zostawił nam światła sumienia, nie zdręczałyby nas.

Naucz nas znosić wytrwale cierpienie i niepewność.

Naucz nas czekać i ufać. Obdarz światłem, siłą i wytrwałością tych, którzy pracują na rzecz pokoju – Kongres, Prezydenta, nasze siły zbrojne i naszych przeciwników.

Obdarz nas roztropnością na miarę naszej siły, mądrością na miarę wiedzy, człowieczeństwem na miarę bogactwa i potęgi, i błogosław nasze gorące pragnienie, by pomóc wszystkim rasom i narodom wraz z nami przemierzać w przyjazni drogę wiodącą do sprawiedliwości, wolności i trwałego pokoju.

Nade wszystko daj nam pojąć, że nasze drogi nie zawsze są Twoimi drogami, że nie jesteśmy w stanie przeniknąć w pełni tajemnicy Twoich zamiarów i że nawet zawierucha historii szalejąca obecnie nad światem ujawnia Twoją zakrytą wolę i nieprzeniknione wyroki.

Daj nam zobaczyć Twoją twarz w świetle błyskawicy tej kosmicznej burzy. O Boże święty i miłosierny, daj nam szukać pokoju tam, gdzie naprawdę można go znaleźć.

Pełnienie Twojej woli, o Boże, jest naszym pokojem. Amen.

Tłumaczenie
Małgorzata Poks
(Uniwersytet Śląski, Katowice)

“A Prayer for Peace by Thomas Merton, Holy Week, 1962”.
The Congressional Record, Wednesday, 18 April 1962

Congressman Frank Kowalski first introduces the prayer he commissioned from Thomas Merton to be read at a joint session of Congress in Holy Week 1962. According to him, the prayer expresses “the anguish of man groping to control the monstrous weapons he has devised for the annihilation of civilian populations and the sorrow of man for the incalculable injury we and our adversaries inflict on all men and on their children for generations to come”. The full text of the prayer follows.

Keywords: war, nuclear weapons, peace, US Congress

Słowa kluczowe: wojna, broń nuklearna, pokój, Kongres Stanów Zjednoczonych

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 najzwyczajszym człowiekiem, w zasadzie niezdolnym do wypowiedzenia czegokolwiek, co warte 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 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 zbójcekich. 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 ważne 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 nonsense 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 zмага 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 prowadzi 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 redukowaniem 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 ukrywany, 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 przepłataniem 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 bezczynności, 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 nierozdzielny 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



Małgorzata Poks
Uniwersytet Śląski w Katowicach
malgorzata.poks@us.edu.pl

Powrót do raju – poezja Roberta Laxa

[*In the Beginning Was Love: Contemplative Words of Robert Lax (Na początku była miłość: kontemplacyjne słowa Roberta Laxa)*, red. S. T. Georgiou, Templegate Publishers, 2015, ss. 144]

Robert Lax (1915–2000) jest poetą w Polsce prawie nieznanym. A szkoda, bo był jednym z bardziej oryginalnych i ważnych poetów amerykańskiej awangardy, choć zupełnie nie dbał o publikację swoich utworów i nie wdrażał świadomie żadnego poetyckiego manifestu. Tomik *In the Beginning Was Love* jest doskonałym wprowadzeniem w poetycki świat tego „śmiejącego się Buddy”, zwanego też „świętym klaunem”¹. W *Siedmiopiętrowej górze* Thomas Merton przedstawił Laxa, swojego przyjaciela z czasów studiów na Columbia University, jako „o wiele mądrzejszego” i bardziej uduchowionego od siebie², a uwielbiany przez obydwu nauczyciel akademicki, Mark van Doren, dostrzegał w nieśmiałym, małomównym i niezdamnym Laxie „pewien rodzaj szczęścia, z którym [Lax] nic nie potrafił zrobić, a już na pewno nie umiał tego szczęścia wyrazić”³. To szczęście, którego sednem, według van Dorena, była „miłość do świata i wszystkich rzeczy, wszystkich

¹ Zob. S. G. Georgiou, *Introduction*, [w:] *In the Beginning Was Love*, s. 15.

² T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Poznań 1998, s. 268.

³ M. van Doren, *The Autobiography of Mark van Doren*, New York, Harcourt, Brace, 1958, s. 212 [cyt. za: M. Bodo, *Mistycy. Odkrywy Bożych dróg*, tłum. M. Bortnowska, Kraków 2010, s. 182].

osób na nim żyjących”⁴, promieniuje ze stron skromnego tomu o formacie A6 pod programowym tytułem *Na początku była miłość*. Znajdziemy tu wiersze reprezentujące najważniejsze etapy poetyckiej podróży przyjaciela Mertona, poczynając od słynnego poematu *Circus of the Sun*, a kończąc na minimalistycznych, kolumnowych wierszach kontemplacyjnych, jakie tworzył, mieszkając na greckiej wyspie Patmos, gdzie, jak mówi tradycja, św. Jan Teolog miał wizję spisaną w księdze Apokalipsy.

Mistykowski pragnącemu żyć prosto pośród ludzi ubogich w duchu, by skupić się na tym, co najważniejsze – czyli kontemplacji miłości – Patmos wydawała się idealnym miejscem na pustelnię. To tu w 1993 roku odnalazł go Amerykanin greckiego pochodzenia, Steve Theodore Georgiou, poszukujący sensu życia. Za namową Laxa Georgiou podjął studia doktoranckie i przez siedem ostatnich lat życia swojego duchowego mentora prowadził z nim długie rozmowy, które stały się kanwą trzech książek poświęconych kontemplacyjnej mądrości pustelnika z Patmos. Georgiou jest też redaktorem i autorem wstępu do recenzowanego tu wyboru wierszy.

Ambicją Georgiou jest ukazanie teopoetyckiej, apofatycznej i na wskroś ucieleśnionej duchowej mądrości Roberta Laxa, którego poezję cechują prostota i „święta otwartość”⁵ na to, co jest. A może raczej na Tego, Który Jest. Lax jest poetą zadziwienia, który nieustannie potwierdza swoją gotowość do odrzucenia pokusy pewności, by czekać w niewiedzy na Tego, Którego obecność przeczuwa we wszystkim, co istnieje. Pytania, które mnoży, nie prowadzą do pewności, jaką daje odpowiedź. Są raczej okazją do wyśpiewania piękna istnienia i wysławiania zaufania wiary ciemnej. Czasem przemawia do tego Kogoś bezpośrednio: „Jestem tu dla Ciebie. Nie istnieje nikt inny, ani żaden inny powód, dla którego tu jestem. Jestem tu do Twojej dyspozycji”⁶. Trwa, bo wie, że Ten, na którego czeka, jest miłością. Wiersz kończy się słowami: „Wiem, że mnie kochasz. Wiem / że to co każesz mi czynić wypływa z / miłości. Nie każesz mi zabijać. Nie każesz / umierać. Każesz mi robić / to, co robi miłość. Pokazujesz mi drogę”⁷.

Choć nie ma jednej drogi dla wszystkich, pisze w wierszu 14 (wiersze są numerowane), to droga życia najwłaściwsza dla każdego człowieka i dla każdej wspólnoty jest zawsze częścią tej jednej, jedynej Drogi, którą chrze-

⁴ Tamże, s. 182.

⁵ Tamże, s. 84.

⁶ Tamże, s. 29.

⁷ Tamże.

ścijaństwo nazywa Chrystusem⁸, a taoizm po prostu Drogą. Bo w świecie Laxa, którym rządzi tajemny porządek, część jest obrazem całości, a wszystko jest ze sobą połączone nieustanną wymianą energii, która, wbrew prawu entropii, oznacza przyrost bytu, czysty zysk. Wszystkie elementy tej całości, przeszłość i teraźniejszość, „ludzie, gałęzie i ziemia”⁹, wspólnie uczestniczą w procesie twórczej reorganizacji, w dynamicznym i pełnym gracji stawaniu się. W wolności ducha wszyscy „współpracujemy (z wdziękiem i na miarę swoich umiejętności) / z każdym dobrym duchem, jaki w nas zamieszkuje”¹⁰.

Będąc mistykiem, Lax odnajdywał okruchy mądrości we wszystkich religiach świata. Urodził się żydem i pisma hebrajskie były mu zawsze bliskie, ale studiował też z zapałem zen, taoizm czy święte księgi hinduskie. Jednak to w chrześcijaństwie odnalazł swoją duchową ojczyznę. Dokonał konwersji na katolicyzm dokładnie pięć lat po przyjęciu chrztu przez Mertona, pozostając do końca życia pod wpływem chrześcijańskiej tradycji apofatycznej.

W pewnym sensie swoją kontemplacyjną poezją „pustelnik z Patmos” pisze na nowo Ewangelię św. Jana: dla niego początkiem i końcem, alfą i omegą dziejów jest miłość. W swojej wersji stworzenia, umieszczonej programowo na początku tomu, poeta twierdzi:

[...] na początku była miłość. Miłość stworzyła kulę:
w niej wyrosły wszystkie rzeczy; kula zaś zawarła w sobie
początki i zakończenia, początek i koniec. Miłość
miała cyrkiel, którego wirujący taniec zakreślił
w pustce kulę miłości: w jej środku
wznosiła się fontanna¹¹.

Dzieło stworzenia – w słowach nie przypadkiem przywołujących zarówno stwórczy taniec Sziwy, jak i figurę Mądrości Bożej z Księgi Przysłów, która igra przed Stwórcą, gdy ten wyznacza granice morzu i stwarza niebiosa – jawi się jako precyzyjny, a zarazem pełen gracji, żywiołowości i radości taniec cyrkla w nicości. Stworzenie jest dziełem sztuki – sztuki będącej kwintesencją rzetelności (cyrkiel jako instrument pomiaru) i spontanicznej radości (jego taniec), jednoczącej przeciwieństwa.

⁸ „Ja jestem Drogą i Prawdą i Życiem” (J 14,6).

⁹ S. T. Georgiou, *In the Beginning Was Love*, s. 26.

¹⁰ Tamże, s. 26.

¹¹ Zob. również: M. Bodo, *Mistycy*, s. 185, 195.

Kwintesencją tak rozumianej sztuki są dla Laxa akrobacje cyrkowych artystów. W 1949 roku wybrał się na tournée po Kanadzie z zaprzyjaźnionym cyrkiem rodziny Cristiani. Czasem sam występował w roli klauna. W historii cyrku Cristiani nie mieli sobie równych w sztuce woltyżerki. Nadludzkie wyczyny braci Cristiani, skomplikowane technicznie, lecz wykonywane z wdziękiem i lekkością, zdawały się przeczyć prawom fizyki. W wierszu *Mogador's Book*, zawdzięczającym swój tytuł jednemu z braci, Lax sztukę akrobacji postrzega jako synonim „wolności / w zniewolonym świecie, świecie wygnanym / z Edenu”. Taka wolność, pisze dalej, cechuje „kapłana, artystę, akrobatę”¹² – a więc ludzi, których „dojrzały” Merton nazywał mnichami, niezależnie od ich poglądów religijnych. Pustelnik z Patmos dodaje, że „w świecie / ludzi skazanych na pracę / w pocie czoła” oni są jak lilie polne – „ich życie jest igraszką”. Dzięki czemu podobni są do Mądrości igrającej przed obliczem Pana. „Ich igraszki są modlitwą”¹³.

Rygorystyczna dyscyplina pracy i solidność warsztatu są niezbędne artyście do odnalezienia jego własnego punktu ciężkości, tego centrum stanowiącego źródło równowagi, tak fizycznej, jak i duchowej. Dopiero teraz akrobacje nabierają lekkości i wdzięku, a artysta może zapomnieć o tym, co robi i po prostu to robić. Bezrefleksyjnie. Na tym polega „czysty akt”, *actus purus*, pozarefleksyjna czysta sztuka, będąca równocześnie „uczestnictwem w życiu wiecznym”¹⁴. Gracja, swoboda, prostota i ekonomia gestu, dzięki którym artysta cyrkowy zdaje się wyzwać spod powszechnie obowiązujących praw fizyki – to sekret sztuki będącej dla Laxa analogią aktu stworzenia. Jest również analogią zbawienia – bo wszak początek i koniec są dla niego tożsame. W *imaginarium* Laxa klasztor nosi nazwę „Cyrku Pana”, bo – jak tłumaczy poeta – w życiu mnicha najważniejsze jest, by „igrał radośnie i godnie / przed obliczem Pana, wychwalając go”¹⁵.

Doskonały kuglarz ma władzę nad przedmiotami, którymi zongluje, bo przemieszcza je „zgodnie z ich naturą”¹⁶. Żongler Rasteli z *Cyrku Słońca* „jest bohaterem / nie dlatego, że jego praca była niebezpieczna / ale dlatego, że wykonywał ją w sposób doskonały / i dlatego, że był doskonałym przyja-

¹² S. T. Georgiou, *In the Beginning Was Love*, s. 107.

¹³ Tamże, s. 107.

¹⁴ Tamże, s. 81.

¹⁵ Tamże, s. 108.

¹⁶ Tamże.

cielem. / Był dobry w tym, jak żonglował / jak rozmawiał / jak pił kawę”¹⁷. Bo życie codzienne też jest sztuką. W nim również trzeba odnaleźć punkt duchowej ciężkości, by żyć z gracją, zgodnie ze swoją naturą, w harmonii z otoczeniem. Także picie kawy czy wykonywanie innych najprostszych czynności może być modlitwą – jak w zenie.

Dla Laxa wszystko jest sztuką i wszystko jest modlitwą. Słowa-klucze w jego kontemplacyjnej poezji to prostota i codzienność, zaś nauczycielami mądrości są prości ludzie żyjący w zgodzie z rytмами natury. Te cykliczne, bardziej pierwotne rytmy, do których się dostrajają, by wykonywać swoje codzienne obowiązki, niosą w sobie ewokację rytmu pierwotnego tańca stworzenia. Podobnie jak akrobaci, tak greccy rybacy, z którymi Lax był zaprzyjaźniony, czy powojenni imigranci w Marsylii, wśród których Lax mieszkał przed wyjazdem do Grecji, organizowali swoje życie według innego, niemechanicznego rytmu czasu. Rytmu, w którym objawiała się najbardziej jednostkowa forma danego bytu – jego *haecceitas*.

Również w swojej poezji poszukiwał Lax wewnętrznej, jednostkowej formy każdego bytu, jego najgłębszej tożsamości czy, jak chciał Duns Szkot, *haecceitas*. Jak pisze Georgiou w swoim wstępie, poeta z Patmos „dekonstruował słowa i sylaby, medytował nad niezniszczalnym duchem ekspresji, energią leżącą u podstaw wszystkiego, dzięki której możliwe jest nadanie, przekazanie i zrozumienie znaczenia. Ta podstawowa moc (dająca słowom i wszelkiemu życiu podtrzymującą je *anime*) stanowiła w oczach Laxa skoncentrowaną, świętą *haecceitas*, która utrzymuje wszystko we właściwym miejscu”¹⁸. Poszukiwanie tej energii skierowało autora *Cyrku słońca* na tory poezji minimalistycznej, odartej z wszelkich figur retorycznych; nagej energii zakodowanej w powtarzanych, rozbitych na sylaby słowach, najczęściej ułożonych w wąskie kolumny. Powstałe w tym okresie głęboko kontemplacyjne wiersze wymagają od czytelnika wyciszenia i „świętej otwartości”¹⁹ na „tu i teraz”, dzięki której otaczająca nas, najzwyczajniejsza rzeczywistość zostaje dostrzeżona na nowo. Jak w wierszu 55:

wo
da
pisze

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 12.

¹⁹ Tamże, s. 84.

słoń
ce
pisze

wo
da
pisze

słoń
ce
pisze

słoń
ce

słoń
ce

pisze
po
wo
dzie

wo
da

wo
da

pisze
w
słoń
cu²⁰.

Poeta skupia swą uwagę na tym, co jawi się jego oczom: na migoczącej w słońcu powierzchni wody. Wykluczając wszelkie rozproszenia, koncentruje się całkowicie na tych dwóch elementach: słońcu i wodzie, wzajemnie ze sobą połączonych energią, jaka między nimi przepływa. Akt oglądu zostaje spowolniony, oko zatrzymuje się na kontemplowanym obrazie, rejestrując unikatowość i niepowtarzalność momentu. Woda jawi się po-

²⁰ Tamże, s. 88.

ecie w całej swej „wodowatości”, a padające na nią światło słońca – w swej najgłębszej słonecznej istotowości – sprawia, że słowo powraca do stanu rajskiej przejrzystości, uobecniając to, co nazywa. Poprzez rozbięcie słów na sylaby i ułożenie ich w pionowych kolumnach akt czytania zostaje rozciągnięty w czasie w sposób oddający doświadczenie pełnej uwagi obecności „tu i teraz”. Kolumnowe wiersze Laxa wymagają od czytelnika powtórzenia kontemplacyjnego aktu oglądu i zadziwienia. Takie spojrzenie pozwala nam ujrzeć to, co zazwyczaj ukryte, a mianowicie tę miłość, która „była na początku” – i która, zgodnie z cykliczną koncepcją czasu uznawaną przez Laxa, zostanie odzyskana na końcu. Pierwsza strofa pierwszego wiersza tomu brzmi:

Czasami wyruszamy na poszukiwanie
i nie wiemy, czego szukamy,
póki nie wrócimy tam, skąd wyszliśmy²¹.

Również Lax powraca tam, skąd wyszedł. Ostatnim słowem poetyckim w tomiku jest właśnie słowo „love” – miłość.

Małgorzata Poks

Return to Paradise: The Poetry of Robert Lax

This review article of a volume of poetry *In the Beginning Was Love: The Contemplative Words of Robert Lax* (Templegate Publishers, 2015), written by a life-long friend of Thomas Merton and carefully selected for publication by Lax's student and friend S.T. Georgiou, introduces the poet to Polish readers and discusses the most important features of his unique, apophatic and experimental poetry.

Keywords: contemplation, mysticism, simplicity, joy, love

Słowa kluczowe: kontemplacja, mistyka, prostota, miłość

²¹ Tamże, s. 21.



Kamila Dzika-Jurek
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
kama.jurek@wp.pl

Literatura i zmywarka

[Karl Ove Knausgård, *Moja walka. Księga szósta*, przeł. I. Zimnicka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, ss. 1101]

Czego potrzebuje literatura, żeby się mogła narodzić? W szóstym tomie – ostatnim – *Mojej walki* Karl Ove Knausgård stara się mnie przekonać, że ten kawałek między zmywarką a balkonem, na którym czeka na niego pierwszy poranny papieros, wystarcza, żeby się stać pisarzem i żeby jego powieści określono fenomenem. Ten krótki odcinek, między kuchnią i balkonem w mieszkaniu w Malmö (po rozwodzie z pierwszą żoną pisarz wyprowadził się z Norwegii i zamieszkał w Szwecji), w którym przeważnie toczy się akcja szóstej książki *Mojej walki*, to jednocześnie pole nieustannych zmagania pisarza. O prawo do pisania, do własnego terytorium, do bycia chwilowo „poza” domem i obowiązkami, które stara się po równo dzielić z drugą żoną – Lindą. Karl Ove Knausgård stara się przekonać czytelnika, że ten kawałek między zmywarką a stolikiem balkonowym, żeby wypalić swojego pierwszego porannego papierosa albo wypić pierwszą kawę, ma w jego twórczym życiu fundamentalne znaczenie. Dlatego to loggia w szóstym tomie – jako miejsce fizycznie oddzielone od mieszkania i od ulicy, wyniesione o dziewięć piętér nad ziemią – reprezentuje miejsce literatury

w życiu pisarza, którą Karl Ove stara się za wszelką cenę „oddzielić” od swoich obowiązków względem rodziny.

To tam norweski pisarz toczy rozmowy z przyjacielem Geirem na temat powieści, stamtąd zwykle dzwoni do swojego wydawcy, tam przeżywa chwile załamania, kiedy dowiaduje się, że jego wuj planuje go pozwać do sądu za ujawnione w *Mojej walce* fakty z życia rodziny Knausgårdów. Podejrzewam, że również w scenach, kiedy nie pozwala swoim dzieciom wejść na balkon, podczas gdy sam tam siedzi i rozmyśla o literaturze, nie chroni ich, jak mówi, przed niebezpieczeństwem wypadnięcia z dziewiątego pietra, ale siebie przed utratą tego kruchego momentu, który pozwala mu na chwilę oderwać się od codzienności. Loggia w opisach autora *Wiosny* ma „ciemne, przypominające pokład statku deski”, bo czy w istocie nie jest statkiem, na którym pisarz na krótkie chwile „odpływa” ze swojego życia rodzinnego? Z drugiej strony to przecież na tym, od czego główny bohater wydaje się uciekać, Knausgård zbudował całą swoją tożsamość twórczą. Czy to nie właśnie drobniagowe opisy codziennej krzątaniny, zmywania, sprzątania, robienia zakupów z dziećmi czy przygotowywania posiłków, wyniosły twórczość Norwega do miana fenomenu?

Scen, gdzie norweski autor obnaża, jak trudne i wyczerpujące są dla niego codzienne zmagania o czas przeznaczony tylko dla literatury, jest w księdze szóstej bardzo dużo. Wydawałoby się, że ciągle sprzeczki z żoną i napięcie obecne podczas zabaw z dziećmi to zwyczajne koszty, które musi płacić artysta mający rodzinę. Ale to nie te koszty, pisze Knausgård, są tutaj najtrudniejszą kwestią, lecz okropna niemożność opowiedzenia się po którejś ze stron. Bohater-narrator *Mojej walki* nie może się zdecydować czy jest bardziej (najbardziej) ojcem i mężem czy pisarzem? A jeśli jestem pisarzem, pyta sam siebie autor *Jesieni*, to jaka może być powieść, którą pisze, jeśli w przeciwieństwie do „brudnego, wywrotowego czasu”, który ukształtował genialnego Witolda Gombrowicza (łajdaczącego się w zaułkach portowej dzielnicy Buenos Aires) albo Artura Rimbauda (ponoć utrzymującego się przez jakiś czas w Afryce z przemytu broni), jego doświadczenia nie wychodzą poza „siedzenie na hotelowym tarasie na Wyspach Kanaryjskich z dwójką maleńkich dzieci i ciężarną żoną, śpiącą za przesuwными szklanymi drzwiami, i całą tą przyzwoitością, jaka się z tym wiąże w przyszłości”. Czy powstałyby znakomite *Dzienniki*, gdyby Gombrowicz nigdy nie wyjechał z rodzinnych Małoszyc i wiódł życie ziemianina? Czy van Gogh

namalowałby swoje arcydzieła, gdyby nie zdecydował się porzucić wszystkiego na rzecz sztuki? – pyta desperackim tonem Karl Ove.

Norweski pisarz twierdzi, że za wielką literaturą i sztuką stoi często brud, nędza i rozpasanie zarazem, przekraczanie granic wte i wewte – rze czy zupełnie obce człowiekowi, który planuje swoją pracę nad książkami tak, żeby „mieć zawsze czas na odprowadzenie i przyprowadzenie dzieci z przedszkola”. A jednocześnie ostatni tom *Mojej walki* jest wyraźnie cięższy niż poprzednie od marzeń pisarza, by stworzyć dzieło na miarę wymienionych przez siebie geniuszy literatury. Wie jednak, że w życiu nigdy nie będzie mu dana gombrowiczowska „Argentyna” (tak miał pierwotnie brzmieć tytuł cyklu jako hołd dla autora *Ferdydurke*). Decyduje się więc na inne ryzyko, lecz nie będzie to daleka podróż. Tym symbolicznym przekroczeniem granicy dla autora *Lata* będzie publikacja autobiograficznej powieści, w której bliscy – żona i dzieci, znajomi, a nawet nauczycielki z przedszkola, będą mogli się przejrzeć jak w lustrze, co dla niektórych okaże się bardzo bolesną sprawą. Np. dla żony Lindy, dla której lektura książki męża będzie takim wstrząsem, że uaktywni depresję maniacką. Stanie się tak, ponieważ, jak napisze sam autor, nikogo z osób opisanych w *Mojej walce* nie ochroni etykieta „postaci” („Linda nie jest żadną postacią. Jest Lindą. Geir Angell nie jest żadną postacią. Jest Geirem Angellem” – pisze autor).

To granica, w różnych kontekstach, staje się głównym tematem ostatniej książki *Mojej walki*. Knausgård interesuje zwłaszcza to, co oddziela indywidualne od tego, co społeczne, jakieś „ja” od jakiegoś „my”. O tym w istocie traktuje esej na temat postaci Hitlera, blisko 400-stronicowy. Norweski pisarz stara się w nim dociec, w jaki sposób dusza jednego człowieka staje się „duszą” milionów ludzi. Jak to się dzieje, że nawet wybitni pisarze, filozofowie (Tomasz Mann, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre...), dali się porwać szaleństwu ideologii? Czy nie (współ)decyduje o tym język oraz gesty, które przy okazji uruchamia albo odwrotnie? Czy słowa, ich specyficzne sprzężenie z ciałem (o tym zdaje się chce powiedzieć autor *Zimy*, kiedy opisuje Hitlera jako mówcę), posiadają zdolność przesuwania granic tam, gdzie chcemy? Czy nie przypomina to zakreślania koła w miejscu, w którym chcemy budować swój nowy dom? Czy to nie język stwarza nowe wspólnoty, i nowe, czasem bardzo niebezpieczne idee? Czy może jednak wszystko determinują „okoliczności”, splot, być może zupeł-

nie losowych, zdarzeń? (jak te obrazy Hitlera – z początku mało znanego „mówcy” z podrzędnych knajp). Czy słowa zdolne są przegryźć stare granice (dotąd zdawałoby się nienaruszalne), żeby osiągnąć swój cel, i czy Holocaust nie jest tego najbardziej przerażającym dowodem? Nad tym m.in. zastanawia się autor *Min Kamp* w swoim eseju. Trzeba jednak przyznać z brutalną szczerością, że pomimo tego, że Knausgård zadaje interesujące pytania i stara się na nie – już niestety nie tak interesująco – odpowiadać, tekst o jednym z największych zbrodniarzy świata i jego ideologii, która na zawsze zniszczyła wielokulturowość polskich miast (przez to nie słysząc już *jidysz* na ulicach Rzeszowa), przez którego zginął w Drohobyczu przyjaciel Gombrowicza – Bruno Schulz, stanowi w mojej ocenie killku-setstronicowy „naddatek”, o który można by spokojnie odchudzić szósty tom powieści Norwega. Knausgård zapytany kiedyś, dlaczego zdecydował się właśnie na tak prowokacyjny tytuł swoich powieści, odpowiedział, że zdecydował o tym przypadek. Wymyślił ten tytuł w rozmowie z przyjacielem, wspomnianym już wcześniej Geirem (socjologiem, jak sądzi pisarz, o „prowokacyjnej” naturze). Czy to znaczy, że obszerny tekst o Hitlerze, który autor wrzuca do szóstej części *Mojej walki*, też powinniśmy uznać za „przypadek”?

Żał mi tych czterystu stron, bo mogłyby pomieścić co najmniej kilka znakomitych, „Knausgårdowskich” (zapewne istnieje już taki epitet w świecie literaturoznawczym) opisów: zakupów w supermarkecie, śpiących dzieci (podłączonych wtedy „do innego świata, do kojarzącego się ze światem roślin królestwa snu, które przecież było tak oczywiste tam, skąd przyszły – ze ślepego istnienia we wnętrzu ciała ich matki”), drobnych małżeńskich kłótni – tego, w czym norweski pisarz, myśląc zupełnie bez sarkazmu, jest najlepszy. „Mój wzrok nie sięga dalej niż jakieś 15 metrów wokół domu i ogrodu” – powiedział kiedyś w jednym z wywiadów autor *Wiosny*. Na krótkim dystansie, przestrzennym i czasowym (z większym dystansem czasowym, co widać w przypadku eseju o Hitlerze, sobie nie radzi) norweski pisarz jest najlepszy. Nową jakością narracji, która wyróżnia piarstwo Knausgård, tworzą udane próby zapisu banalnej codzienności. To, że w hipnotyczny sposób potrafi przełożyć nudę życia przyzwoitego ojca i męża – karmienie i kąpanie dzieci, zmywanie, pranie – na znaczące, na literaturę. Udaje mu się to dzięki temu, że w opisie różnych monottonnych prac, drobnych wyborów, których dokonujemy codziennie tysiące, ujawn-

nią się nasze mikrorelacje ze światem, niezmienny rytm działań, różne nasze manie, natręctwa, kompensacje, zanurzone w życiu codziennym i w sztuce, jak szwedzkie klopsiki w sosie. Ostatni tom *Mojej walki* bezlitośnie ujawnia, że życie ludzkie jest niczym więcej niż tylko pewnym systemem wielu drobnych zdarzeń, decyzji, związków z ludźmi i przedmiotami, od którego nie sposób uciec. A kiedy nam się wydaje, że jesteśmy w stanie wymknąć się temu systemowi, okazuje się, że wpadliśmy w kolejny.

Jak wtedy, kiedy życie zamienia się w wyobrażeniowy fantom. To tutaj mają swoje źródło nasze kłopoty z dopasowaniem się do nowych ról – matki, ojca, partnera w związku. Ponieważ to, co ma nam w zamyśle otworzyć furtkę na inny świat, uszczęśliwić, sprawić, że trud codziennej krzątania łatwiej będzie znieść, okazuje się jeszcze jednym ciężarem do udźwignięcia, jeszcze jedną granicą, która pokazuje, gdzie kończy się pojęcie szczęśliwej rodziny. W takie pułapki o wiele łatwiej wpaść dzisiaj niż dawniej, kiedy portale społecznościowe puchną od idyllicznych obrazków cudzego życia. W takie pułapki wpada oczywiście – niejeden raz – również małżeństwo Knausgårdów. Jak wtedy, gdy podróż poślubna z rajskiego wojażu, który obiecywał folder biura podróży, zamienia się w istny koszmar: „Rzędy piętrowych betonowych bungalowów, wyschnięty trawnik, asfalt i dwa wielkie hotele. Wszystko otoczone wysokim ogrodzeniem, na skraju usypiska, w tłumie Skandynawów i Anglików. Taki sobie wybraliśmy cel podróży poślubnej” – podsumowuje swoje pierwsze wrażenie z Wysp Kanaryjskich Karl Ove. Żeby więc, jak pisze autor *Lata*, „przetrzeć” ten koszmar, świeżo upieczeni małżonkowie (choć już z dwójką dzieci i z trzecim w drodze) starają się odtworzyć w dalekim od domu, egzotycznym miejscu znany im z Malmö rytm wstawania, pory jedzenia posiłków, kąpieli i oglądania przez dzieci bajek. Jeden system zamieniają więc na inny.

I znowu powraca w książce Knausgårda kontekst granicy. To, co miało być w wyobrażeniu narratora-bohatera książki otwarte, jasne, radosne, to, z czym każdemu z nas automatycznie kojarzą się wakacje na egzotycznej wyspie (i z czym kojarzy się pisarzowi również nastrój żony, kiedy „po okresie zamknięcia w sobie, przygnębienia i pasywności, następował okres otwartości, radosnego pobudzenia i wielkiej aktywności”), okazuje się być w rzeczywistości ciemne, jałowe („wyschnięty trawnik”), zamknięte („wszystko otoczone wysokim ogrodzeniem”). Życie bohaterów szóstej części cyklu *Mojej walki* oznacza zatem przede wszystkim „walkę” z de-

monami wyobrażeń, którym ulegają małżonkowie (fragment, kiedy Karl Ove prawie decyduje się kupić apartament na Wyspach Kanaryjskich, to prawdziwy pisarski majstersztyk!). Tę walkę autor *Wiosny* zaczyna zawsze od rzeczy, z którymi najtrudniej się pogodzić – od wyznaczania granic między życiem a jego wyobrażeniem, między fantazmatem czegoś (miłości, pracy pisarskiej, rodzicielstwa), a tego czegoś rzeczywistą postacią. Nieprzypadkowo więc, jak sędzę, fragment o jednym z największych marzeń żony – kupnie ogródka działkowego, które tak, jak wiele rzeczy w życiu Knausgårdów, wessała trudna rzeczywistość pełna obowiązków, zaczyna się tak: „Nie istniała już granica między rabatami a trawnikiem. Pod żywopłotem wysokości mężczyzny rósł mech, a w niektórych miejscach nawet mchu nie było, tam ziemia leżała odsłonięta, jak rana”. A tak wyglądała „rzeczywistość” sprzed kupna daczy przez małżonków: „Jej marzenie o ogródku działkowym było marzeniem o naszej rodzinie. O szczęśliwym życiu, w którym ona zmywa naczynia w letnie popołudnie, a przy niej bawią się dzieci. O kobiecych dłoniach uwalanych ziemią, o dzieciach, które mają własne grządki z warzywami i nieduży basen do kąpieli i o mężu pod wieczór strzygącym trawę ręczną kosiarką”.

W całym cyklu powieściowym Norwega pojawia się gdzieś tam mocna tęsknota za zmysłową, fizyczną bliskością ze światem, z przedmiotami, z ludźmi, co niestety prawie nigdy się nie udaje. Słabą namiastką tego jest kompulsywne porządkowanie rzeczywistości. Karl Ove więc w każdym tomie *Mojej walki* zapamiętałe sprząta, pieni, szoruje, opróżnia wiadra ekstrakamentów z działkowego wychodka... Zamiast kobiecych dłoni, które miały zmywać naczynia w letnie popołudnie w otoczeniu gromadki dzieci w małym, sielskim domku, jest mieszkanie na dziewiątym piętrze, w którym norweski autor pierze, gotuje, zmienia pieluchy, sam obsługując zmywarkę, która za każdym razem bucha „złowrogą parą”. Ale, przynajmniej, czy gdyby nie ta zmywarka, powstałby kawał tak znakomitej literatury?

Kamila Dzika-Jurek

The Literature and the Dishwasher

The author of this article reviews the last (sixth) volume of Karl Ove Knausgård's novel cycle *My Struggle* (2011; Polish edition – 2018). Hailed as one of the most interesting contemporary writers, Knausgård often focuses on the trope of the “the border” in his novels. The border metaphor allows the author of this article to look at the book and the whole idiosyncratic autobiographical cycle of *My Struggle* in many different ways.

Keywords: Karl Ove Knausgard, *My Struggle*, autobiography, specific Knausgard's narration, motif of border in a literature

Słowa kluczowe: Karl Ove Knausgard, *Moja walka*, autobiografia, specyfika narracji Knausgarda, motyw granicy w literaturze



Spis ilustracji

- s. 6 Thomas Merton, fot. Sibylle Akers (0014)
Photograph of Thomas Merton by Sibylle Akers. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 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.
- s. 30 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.
- s. 48 Rysunek Thomasa Mertona (0424)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 66 Studenci Uniwersytetu Cambridge (fragment). Thomas Merton pierwszy z lewej w górnym rzędzie (1933-1934)
Photograph of Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 84 Biurko, fot. Thomas Merton (0200)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 100 Pustelnia Thomasa Mertona, fot. Thomas Merton (1192)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 118 Rysunek (kaligrafia) Thomasa Mertona (0462)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

- s. 130 Rysunek (kaligrafia) Thomasa Mertona (0337)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 136 Koło, teren opactwa Gethsemani, fot. Paul M. Pearson
Photograph by Paul M. Pearson. Used with Permission.
- s. 140 Rysunek Thomasa Mertona (0163)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 144 Pustelnia Thomasa Mertona, fot. Thomas Merton (0174)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 150 Dom mieszkalny szejkersów, Pleasant Hill (Shakertown), Kentucky, fot. Thomas Merton (01)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 156 Wnętrze domu szejkersów, Pleasant Hill (Shakertown), Kentucky, fot. Thomas Merton (039)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 162 Wnętrze domu szejkersów, Pleasant Hill (Shakertown), Kentucky, fot. Thomas Merton (043)
Photograph by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 170 Rysunek Thomasa Mertona (0298)
Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.
- s. 220 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.
- s. 230 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.

Recenzenci 2018

Katarzyna Wyrwas
Paweł Tański
Przemysław Sznurkowski
Bernard Sawicki
Aleksander Gomola
Sonia Caputa
Marek Rembierz
Marek Studenski
Robert Samsel
Sławomir Zawada
Barbara Tomalak
Jolanta Szarlej
Michał Kopczyk
Anita Jarczok
Jarosław Pacuła
Lidia Romaniszyn-Ziomek

Zasady etyczne, procedura recenzowania, zasady przygotowania artykułów w języku polskim

„Świat i Słowo” jest półrocznikiem naukowym, którego wersją pierwotną jest wersja drukowana. „Świat i Słowo” zobowiązuje się do utrzymania standardów etycznych i jakości publikowanych materiałów zgodnych z zaleceniami wydawnictwa Elsevier (<https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>) oraz kodeksu postępowania określonego przez *Committee on Publication Ethics* (<https://publicationethics.org/resources/code-conduct>). W celu uniknięcia niepożądanych zjawisk związanych z naruszaniem własności intelektualnej oraz nierzetelnością badawczą (zjawiska: *ghostwriting*, *guest authorship*) Redakcja wdrożyła stosowny program. Przewiduje on m.in. informowanie odpowiednich instytucji o przypadkach ujawnienia ww. zjawisk oraz dokumentowanie ich. W przypadku jakichkolwiek podejrzeń dotyczących kwestii etycznych, niewłaściwego postępowania lub konfliktu interesów, można się skontaktować z czasopismem pod adresem swiatyslowo@ath.bielsko.pl. Prosi się także autorów o jasne i jednoznaczne określenie wkładu w powstanie tekstu (w przypadku, gdy autorów jest więcej – określenie wkładu każdego autora z osobna) oraz sposobów finansowania działań związanych z pracą nad nim.

Redaktorzy

Każda złożona publikacja poddawana jest ocenie zgodnie z procedurą określoną w wytycznych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Redaktor naczelny lub redaktorzy odpowiedzialni danego numeru decydują, które artykuły przesłane do czasopisma zostaną opublikowane. Decyzja ta jest oparta na zaleceniach recenzenta i ocenie naukowej wartości przesłanych materiałów, nie mają na nią natomiast wpływu: rasa autorów, ich płeć, orientacja seksualna, pochodzenie etniczne, obywatelstwo, przekonania religijne, wyznawana filozofia polityczna lub powiązania instytucjonalne (<https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>). Redaktorzy przesyłają anonimowe artykuły do dwóch recenzentów, których specjalizacja odpowiada treści artykułu. Również autorzy nie znają nazwisk recenzentów. Lista recenzentów za dany rok publikowana jest w ostatnim numerze z tego roku. Członkowie Rady Redakcyjnej nie mogą wykorzystywać nieopublikowanych badań we własnej pracy bez wyraźnej pisemnej zgody autora.

Recenzenci

Artykuły, które mieszczą się w zakresie zainteresowania czasopisma, wysyłane są do dwóch anonimowych recenzentów przez redaktora naczelnego lub redaktorów odpowiedzialnych danego numeru. Opinie recenzentów pomagają redaktorom w podjęciu decyzji o publikacji, autorom natomiast – w ulepszeniu rękopisów. Recenzenci powinni oceniać powierzone im teksty rzetelnie, obiektywnie i terminowo, biorąc pod uwagę wyłącznie ich naukowe walory. Jeśli oceniający uzna, iż nie posiada wystarczających kompetencji do oceny danego artykułu lub ma inne powody, by odrzucić zaproszenie do recenzji, powinien poinformować o tym redaktorów tak szybko, jak to możliwe. Recenzenci nie mogą wykorzystywać nieopublikowanych badań we własnej pracy bez wyraźnej pisemnej zgody autora.

Autorzy

Obowiązkiem autora jest dostarczenie oryginalnej pracy, a jeśli słowa lub/i dzieła innych autorów zostały użyte w jego pracy, muszą być odpowiednio oznaczone. Jakakolwiek forma plagiatu (w tym autoplgiat) jest niedopuszczalna. Dokumenty dotyczące tego samego badania nie powinny być publikowane więcej niż jeden raz. Autorzy nie powinni przysyłać artykułu do więcej niż jednego wydawcy w tym samym czasie. Autor winien upewnić się, że wszyscy właściwi współautorzy są umieszczeni na liście autorów oraz czy wszyscy współautorzy widzieli i zatwierdzili ostateczną wersję maszynopisu i wyrazili zgodę na jego przekazanie do publikacji. Przez autorów/współautorów rozumie się osoby, które wniosły istotny wkład do pracy (por. <https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>).

Forma artykułu

Czasopismo „Świat i Słowo. Filologia. Nauki społeczne. Filozofia. Teologia” składa się z działów:

- *Studia i szkice* oraz *Materiały, komentarze, omówienia*. Autor dostarcza do redakcji „ŚiS” drogą e-mailową lub pocztą tradycyjną tekst o następujących właściwościach:
- Preferowany edytor tekstu Microsoft Word (pliki o rozszerzeniu *.doc lub *.rtf), czcionka: Times New Roman CE, wielkość czcionki: 12 pkt, odstęp między wierszami 1,5. Marginesy standardowe 2,5 cm (górze, dół, lewy, prawy). Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcie akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość tekstów z przeznaczeniem do działu

Studia i szkice nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego tekstu, łącznie z przypisami;

- streszczenie (a) w języku polskim oraz (b) angielskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego druku, streszczenia powinny zawierać także tłumaczenia tytułu artykułu);
- słowa kluczowe w języku polskim oraz angielskim;
- bibliografię tekstu (zostanie umieszczona w naukowych bazach danych);
- przesłany Redakcji tekst powinien zawierać: imię i nazwisko autora, zakład naukowy i uczelnię, którą reprezentuje oraz adres kontaktowy – tradycyjny oraz internetowy.

Zrecenzowane artykuły i rozprawy przekazywane są wraz z recenzją do Autorów. Autor powinien zapoznać się z recenzją, ustosunkować się do poprawek recenzenta i po ich uwzględnieniu lub uzasadnionym nieuwzględnieniu przesłać Redakcji ostateczną wersję tekstu. Artykuły będące recenzjami książek powinny być zaopatrzone w szczegółowe dane wydawnicze, dotyczące omawianej pozycji: imię, nazwisko autora, tytuł (ew. podtytuł), wydawnictwo, miejsce, rok wydania (w przypadku kolejnych wydań – numer edycji), ilość stron. Redakcja „SiS” przyjmuje do druku teksty, które nie były wcześniej drukowane.

Przypisy

Treść przypisu znajduje się u dołu strony; odnośnikiem do niej jest liczba umieszczona w tekście głównym przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część. Jeżeli przypis taki zawiera informację bibliograficzną, opis publikacji powinien zawierać następujące elementy: nazwisko (-a) autora (-ów), imię, w nawiasie rok wydania, następnie tytuł dzieła, podtytuł (oddzielone kropką), części wydawnicze (np. t. 2) miejsce wydania; tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu. Tytuły czasopism umieszczamy w cudzysłowie (nie stosując kursywy), podając (bez przecinka) rok, następnie numer.

Przykłady zapisu pozycji bibliograficznych:

pozycja zwarta (książka):

J. Kowalski, *Konteksty filozoficzne we fraszce „Na nabożną” Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2017.

artykuł w pracy zbiorowej:

A. Nowak, *Symbolika akwatoryczna w powieści „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, [w:] *Symbolika pozytywistyczna*, red. S. Nowakowski, t. 1, Warszawa 2004.

artykuł w czasopiśmie:
J. Nowak, *Światopoglądowe uwarunkowania ostatniego akapitu powieści „Ferdynand” Witolda Gombrowicza*, „Teksty Trzecie” 2003, z. 6.

Przy kolejnym wystąpieniu tego samego źródła podaje się inicjał imienia, nazwisko, fragment tytułu (bez skrótu dz. cyt.). Przy wystąpieniu tego samego źródła w następujących po sobie przypisach należy stosować „tamże” i podawać jedynie numer strony. Odnośniki do stron internetowych powinny być uzupełnione informacją o czasie dostępu, np. [dostęp 12.03.2018].

Cytaty

Cytaty w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy). Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersetów). W cytatach z prozy i z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia muszą być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną (w przypisie). Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Świat i Słowo (*World and Word*) is committed to maintaining the ethical standards and quality of the published material. To ensure the integrity of the published content Świat i Słowo expects the members of the editorial board, authors and reviewers to adhere to the following policy concerning publication ethics and malpractice which is based on Elsevier recommendations (<https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>) and the Code of Conduct as defined by the Committee on Publication Ethics (<https://publicationethics.org/resources/code-conduct>).

Editors

The editor-in-chief or the editors of a given issue decide which articles submitted to the journal will be published. This decision is based on the reviewer's recommendations and the academic merit of the submitted content, "without regard to the authors' race, gender, sexual orientation, ethnic origin, citizenship, religious belief, political philosophy or institutional affiliation" (Elsevier website). The editors send the articles to two reviewers, whose expertise matches the content of the article, and they anonymize the names of the authors before sending their articles for review. They also anonymize the name of the reviewers before sending the reviews to the authors of the evaluated article. The list of the reviewers for a given year is published at the end of that year after all the issues for that year appeared in print. The editors must not use unpublished research in their own work without the express written consent of the author.

Reviewers

Articles that conform to the journal's scope and style will be sent to two anonymous reviewers by either the editor-in-chief or topical editors of a given issue. Peer reviewers assist editors in making decisions and should assist authors in improving their manuscripts. Reviewers are expected to assess the submitted manuscripts fairly, promptly and objectively by taking into consideration only the article's academic merit. If the reviewer feels unqualified to evaluate a given article, or has other reasons to decline the invitation for a review, they should inform the editors as quickly as possible. The reviewers must not use unpublished research in their own work without the express written consent of the author.

Authors

It is the responsibility of the author to submit only original works, and if words or/and works of others have been used in their paper they must be appropriately cited. Any form of plagiarism (whether passing someone else's work as your own, not acknowledging the original research, or self-plagiarism) is unacceptable. Papers dealing with the same research should not be published more than once. Authors should not therefore submit a manuscript that has already been published elsewhere. Authors should not submit the article to more than one journal at the same time. "The corresponding author should ensure that all appropriate co-authors" (so the ones who made significant contribution to the paper) "and no inappropriate co-authors are included in the author list and verify that all co-authors have seen and approved the final version of the manuscript and agreed to its submission for publication." (Elsevier website)

In case of any suspicion of ethical issues, misconduct or conflict of interest the journal can be contacted at swiatислоwo@ath.bielsko.pl. The editor-in-chief together with members of editorial board will investigate the issue.

Stylesheet

- The preferred text editor is Microsoft Word (*.doc or *.docx files), font Times New Roman CE, font size 12 (10 for footnotes, header, longer quotes, summary, etc.), spacing between the lines 1.5 in the main text, and 1.0 in footnotes, header, longer quotes, summary, etc. Standard margins 2.5 cm (top, bottom, left, right).
- Paragraph, headings, long quotes indentation is 1
- The whole text should be justified (with the exception of longer quotations – flushed to the left – and poetry quotations – flushed to the right).
- For markings use curly quotation marks or italics (no bolding, etc.)
- Do not exceed 40,000 characters (spaces, footnotes, etc. included)
- Give your first name and surname (the author's name should be included in the file name), affiliation, and summary (at the end of the text)
- The text should be previously unpublished
- Add 5 keywords and index words
- Do not add extra space before or after paragraph and do not insert page numbers
- One line space should precede and come after paragraph, heading, longer quotation, etc.

Footnotes

1. Footnote number in the text is to be placed after the full stop or comma ending the sentence or clause.

2. Example footnotes – see the other file.

3. A footnote repeated immediately, referring to the same source, is marked as: *Ibid.*, p. ... (no italics). A work quoted earlier is marked as: initial of the first name and the surname of the author, title in full or abbreviated (uniformly throughout), p. If one quote refers to more than one work by the same author, for quotations from the second (and the following) work(s), the name of the author is replaced by: *Id.* (for men) or *Ead.* (for women), title in full or abbreviated, p. ...

Quotations

1. Quotations in the text and in footnotes are to be placed in quotation marks (no italics). Longer quotes (over three lines) are to be placed in a free-standing block of text, flushed to the left. Quotes from translated books should include the translator's name in the footnote.

When quoting poetry or drama, the layout of the original is to be preserved (division into stanzas, indentation of lines). In quotes from prose and criticism paragraph indentations and emphases from the original are to be preserved. All alterations to the quote, as well as additional emphases, are to be marked by square brackets.

2. Quotes are to be accompanied by bibliographic notes (in footnotes).

3. Omissions within quotes are to be marked by ellipses in square brackets.

Shapes of Futures

What is realised in my history is not the past definite of what was, since it is no more, or even the present perfect of what has been in what I am, but the future anterior of what I shall have been for what I am in the process of becoming.

Jacques Lacan

The past, like the future, is indefinite and exists only as a spectrum of possibilities.

Stephen Hawking

Human spirit is the ability to face the uncertainty of the future with curiosity and optimism. It is the belief that problems can be solved, differences resolved. It is a type of confidence. And it is fragile.

Bernard Beckett

Confirmed keynote speakers: Ziauddin Sardar and Rafał Matyja

For the nineteenth-century man, the future was “a simple combination of already known things” that could be calculated on the basis of given probabilities. For the twentieth-century man, the concept of the future was entirely different. As Paul Valéry observes, writing about his epoch:

[T]he rules of the game are changed at every throw. No calculation of probabilities is possible. ... Why? Because the ... modern world is assuming the shape of man's mind. [...] If ... we imprint the form of our mind on the human world, the world becomes all the more unforeseeable and assumes the mind's [own] disorder.

But, perhaps, disorder is not the last word that humanity has to say about its understanding of the future. Liquid modernity has melted into postmodernity and, after almost two decades of the twenty-first century have passed, one may ask about the contemporary visions and conceptions of the future. Is the future, as Hawkins asserts categorically just “a spectrum of possibilities”? Or, maybe, in Derrida's words, “the ineluctable world of the future [...] proclaims itself at present, beyond the closure of knowledge.” Do we follow Lacan's view of the future as an inescapable dimension of our ongoing efforts to maintain any sort of coherent subjectivity? Are there multiple futures ahead of us, as scholars of the science-fiction literature sometimes suggest? Or is there a future that sociological statistics, economical planning or causal layered analysis can anticipate?

Whatever perspective one would like to embrace – despite Hawkins' rather categorical assertions – the future is very much present today in a number of ways. It is precisely this openness to conceptualisations and indefiniteness of the future, combined with its inevitability, that seems to have made it an ever-provoking object of research. Apart from the thriving future studies, it is contemporary sociology's investigation into the development of the cultural trends which subsequent generations embrace, history's projection of bygone patterns on the present to model what might happen tomorrow, as well as literary studies' increased fascination with the visions of the future(s) surfacing both in works of fiction and non-fiction, that make it a theme expressly worth pursuing. Our conference addresses the need for such research. Therefore, we cordially invite sociologists,

psychologists, philologists, historians, and scholars of other academic fields to discuss various aspects and roles of the future(s) in contemporary discourses. Among the themes that might be discussed in twenty-minute long presentations are the following (the list is by no means exhaustive):

- conceptualisations/images of the future and their dynamics
- the futurists and future(s) studies
- functions of the future
- the future shaping processes (trendsetting, simulation, modelling, forecasting, planning)
- the politics of time / the temporality of politics
- the relationships between the present, the past and the future (Zeitgeist and the future, the future as an active aspect of the present, the future borrowed from the past)
- the future and the narrative (narratives and metaphors of the future, science and speculative fiction as catalysts in future studies, future history, fictional temporality)
- the future as a promise, the future as a threat (dystopia, utopia and anti-utopia)
- indefinite and uncertain versus definite and certain futures
- normative, preferred, alternative futures

We welcome scholars from various academic fields to submit their proposals by 10 January 2019. Abstracts of 300 words in English should be sent to shapesoffutures@gmail.com. Please, include your name, email address, academic affiliation and a short biography.

Notifications of acceptance will be sent out by 15 January 2019.

The conference fee is 280 PLN (70 euro), and 230 PLN (60 euro) for students. The fee includes lunch, coffee breaks and conference materials.

A selection of papers will be published. Details of publication will be announced during the conference.

Conference organisers:

Maria Korusiewicz,
Anita Jarczok,
Alicja Bembien,
Sławomir Konkol

Find us on:

<https://www.facebook.com/ShapesofFutures>

<https://shapesoffutures.wordpress.com/>

Contact us at:

shapesoffutures@gmail.com