

Bernadeta Tomaszek

Przyczyny cierpienia według Thomasa Mertona (1915–1968)

Wstęp

Kwestie poruszane na płaszczyźnie literackiej bardzo często są odzwierciedleniem zmagania rozgrywającego się we własnej samotności. Czasem przybierają postać polemiki, dopowiedzenia lub swoistej *teodycei*, lecz w rzeczywistości pozostają wewnętrznym monologiem zamkniętym w obrębie świadomości. Twórczość przeplata się z życiem. Sformułowanie pewnych prawd staje się logiczną konsekwencją osobistych poszukiwań, stawianych pytań i przeżywanych dramatów.

Osobą, dla której *itinerarium* życia i dorobek pisarski stanowi nierozdzielalną całość, jest Thomas Merton: autor ponad pięćdziesięciu książek, esejów, dzienników, biografii i zbiorów poezji, krytyk społeczeństwa, działacz ekumeniczny, poeta, fotograf, artysta, autor listów i działacz pokojowy, lecz ponad wszystko mnich-trapista uznany przez wielu za najwybitniejszego mistyka chrześcijańskiego naszych czasów.

Merton nigdy nie poświęcił problematyce cierpienia osobnej pozycji książkowej. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że to właśnie cierpienie jest jednym z częściej podejmowanych przez niego zagadnień; pozornie tylko ukryte, stanowi wewnętrzny,

utajony nurt niemal każdej pozycji, wiersza czy listu. Bez wątpienia, w niemałym stopniu przyczyniły się do tego dramatyczne wybory mające miejsce w jego osobistym życiu. Według Mertona zatrzymanie się nad zagadnieniem cierpienia wnosi o wiele większą wartość niż pseudooptymizm pojawiający się raz po raz w chrześcijaństwie, a który *de facto* nie jest niczym innym, jak „skostniałym tryumfalizmem w nowym przebraniu”¹. Na tym właśnie gruncie Trapista prezentuje bodaj najbardziej oryginalną swą myśl.

Zdaniem ojca Ludwika wielorakie są rodzaje cierpienia, nie każde ma to samo oblicze, różnorakie są jego źródła oraz ponoszona za nie odpowiedzialność. Bez wątpienia nie można całkowicie wyrugować cierpienia z ludzkiego życia. Co więcej – jak podkreśla – niektóre takie próby mogą tylko pogorszyć sytuację. Myli się ten, kto sądzi, iż przez sam fakt dyskursywnego dociekania „ułaskawi” cierpienie i tym samym uchroni się od jego skutków². Warto jednak rozróżnić, które cierpienie rodzi się z zawińionego egoizmu i jako takie jest owocem grzechu, które zaś jest obciążeniem dziedzicznym, przynależną każdemu słabością i ograniczeniem ludzkiej natury (np. doświadczenie śmierci).

¹ *W domu na całym świecie. Listy Tomasza Mertona i Rosemary Radford Ruether*, Warszawa 1997, s. 22.

² „Im bardziej staramy się uniknąć cierpienia, tym więcej cierpimy – jest to prawda, której wielu ludzi nie potrafi pojąć lub pojmują ją dopiero za późno. Bo wtedy małe i nic nie znaczące sprawy zaczynają cię dręczyć proporcjonalnie do twego lęku przed cierpieniem. Ten, który najbardziej wysiła się, by uniknąć cierpienia, staje się w końcu tym, który najwięcej cierpi – a jego cierpienia pochodzą z rzeczy tak małych, tak pospolitych, że nikt nie może im przyznać obiektywnego charakteru. To jego własna egzystencja, jego własna istota są zarazem i podmiotem i źródłem jego cierpienia – własne istnienie i własna świadomość są jego najsrozsą torturą. To jest jeszcze jedno z tych wielkich wypaczeń, przez które szatan używa naszych filozofii do przewracania na wywrót całej naszej natury i wydzierania nam wszystkich zdolności do dobra, obracając je przeciw nam samym.” Zob. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Znak, Kraków 1972, s. 102; T. Merton, *Zen i ptaki żądzę*, Kraków 1995, s. 61.

Merton wielokrotnie wskazuje na ścisłą zależność pomiędzy cierpieniem a upadkiem pierwszych ludzi. Wydarzenie to zaważyło na zniszczeniu pierwotnej harmonii pomiędzy człowiekiem a Bogiem, bliźnim i sobą samym. Stan wytworzony na skutek pierwszego grzechu - utrata łaski uświęcającej, brak nadnaturalnych konsekwencji łaski, władza pożądliwości i szatana, śmierć, cierpienie, okaleczenie natury - na mocy związku krwi stał się udziałem całej ludzkości.³

Patrząc przez pryzmat tego wydarzenia, Trapista z Gethsemani wskazuje, że praprzyczyną tłumaczącą cierpienie jest fakt, że człowiek nie realizuje swego powołania. Co jest przedmiotem tego powołania i dlaczego tak trudno jest je urzeczywistnić? Człowiek został przeznaczony do zjednoczenia z Bogiem, do prawdziwej komunii. Jedność woli ludzkiej z wolą Bożą, całkowita akceptacja Bożego planu była dla człowieka rękojmnią osiągnięcia pełni egzystencji i szczęścia. Jednak na skutek grzechu pierwsi rodzice zagubili porządek nadprzyrodzony, który gwarantował im prawdziwe poznanie Boga i siebie samych. Aż do tego momentu człowiek akceptował własną osobę, albowiem wiedział, że jest akceptowany przez Boga i że jest Jego obrazem⁴.

Dramatyczna decyzja opowiedzenia się przeciw Stwórcy zaważyła na myśleniu, wnioskowaniu, osądzaniu, na wszelkich procesach poznawczo-emocjonalnych człowieka. Duchowy wzrok - dotąd nieomylny - uległ degradacji. W oczach Adama miłujący Bóg stał się Bogiem zazdrości, Bogiem, z którym należy walczyć o wszelkie dobro, o ile tylko nie chce się go utracić. Tymczasem w porządku zbawienia nic nie może zostać zdobyte prometejskim wyczynem. Merton sugeruje, że ten zdeformowany obraz Boga nosi w sobie każdy człowiek. Za potwierdzenie służy mu mit o Prometeuszu. Według tego mitu bogowie obawiają się człowie-

³ Por. *Mysterium mortis*, [w:] L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Mysterium mortis*, PAX, Warszawa 1985, s. 232.

⁴ Tamże, s. 48.

ka, gdyż ten jest dla nich niebezpiecznym przeciwnikiem, przed którym należy zazdrośnie strzec wszelkiego dobra. Wobec tak rozumianej koncepcji bóstwa, jedyną postawą, którą może przyjąć człowiek, staje się walka – choć heroiczna, to jednak z góry skazana na niepowodzenie. Jednak Prometeusz – i tym samym każdy człowiek po grzechu pierworodnym, człowiek, którego Prometeusz jest obrazem – staje do walki nie z Bogiem, ale z własną wyobraźnią, z tym, czego nie akceptuje w sobie samym.

To jest właśnie ów prometejski obraz Boga, który nie pozwala odkryć miłującego Ojca pragnącego obdarzać człowieka wszelkim dobrem i całym swoim bóstwem. Przeciwnie – Bóg upodabnia się do bożków Olimpu, zazdrośnie strzegących ognia. Jako taki nie jest niczym więcej niż projekcją negatywnych postaw i zachowań, które stały się udziałem człowieka na mocy jego wolnej decyzji. Zło, którego doświadczył człowiek, „zmieniło” Boga. Parafrazując słowa z Księgi Rodzaju o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, można powiedzieć, że teraz to człowiek tworzy Boga na swe podobieństwo – wraz z ludzką ułomnością i grzesznością.

Pomimo że duchowy wzrok uległ zniekształceniu, to jednak ta fundamentalna intuicja, nie godząca się na Boga, który nie byłby Wszelkim Dobrem, nie wygasła w człowieku; to ona, choć zdeformowana, każe przeciwstawiać się bogom Prometeusza. Dla sfrustrowanego człowieka ucieczką staje się własne *ego*. Usytuowane w centrum egzystencji przejmuje funkcje Boga. Ten nowy porządek, który w istocie jest jego zaburzeniem, zamiast owocować harmonią, popycha człowieka w wir wszelkiej działalności mającej zagłuszyć budzącą się w nim rozpacz. Poddając się zmysłom i namiętnościom, coraz bardziej oddala się od celu zamierzonego przez Stwórcę i jednocześnie staje się coraz bardziej nieszczęśliwy. Cierpienie jawi się więc jako tragiczna konsekwencja zagubienia kontemplacji. „Dusza pogrążona w stanie kontemplacji znajduje się w podobnym położeniu, jak Adam i Ewa w Raju. Wszystko jest twoje, ale pod jednym (...) warunkiem: że wszystko

zostaje ci dane. Nie ma niczego, co byś mógł uznać za swoją własność, o co mógłbyś prosić, co mógłbyś sobie zabrać. Z chwilą kiedy spróbujesz coś wziąć, tak jak gdyby to należało do ciebie – tracisz swój Eden”⁵.

Zagubienie porządku nadprzyrodzonego

Prawdziwy dramat człowieka tkwi w nim samym. To on sam stanowi dla siebie źródło niepokojów, rozterek i cierpienia. Wyobcowany i oddzielony od Boga zagubił swoje prawdziwe „ja” Rozróżnienie pojawiające się u Mertona na „ja” prawdziwe, głębokie i „ja” fałszywe, iluzoryczne stanowi centrum jego duchowości, a tym samym poglądów tłumaczących cierpienie. Człowiek, przez grzech oddalając się od Boga, będącego w istocie gwarantem jego samourzeczywistnienia, wyobcował się jednocześnie z własnej duchowej tożsamości. Grzech doprowadził do zatracenia prawdy o samym sobie. Człowiek, tracąc fundament własnej egzystencji, pozbawiony oparcia i potwierdzenia w Bogu, opuścił własne „ja” po to, by wejść w stworzenie i w ten sposób stłumić powstałą pustkę i bezsens istnienia⁶.

Myśl, która przenika całą duchowość o. Ludwika, jednoznacznie interpretuje źródło ludzkich cierpień. To kontemplacja – najwyższa działalność, do której został powołany człowiek, stanowiła centrum i wypełnienie jego egzystencji. Przez grzech człowiek stał się niezdolny do tej jedynej działalności tłumaczącej jego istnienie. Świadomość winy, zaprzepaszczenia daru, rodzi jedynie realny ból⁷. I można kontynuować tę myśl za Mertonem. Konsekwencja winy i poczucie pustki przejawiające się poszukiwaniem

⁵ T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Znak, Kraków 1982, s. 159.

⁶ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, Znak, Kraków 1996, s. 80–81.

⁷ Zob. *Wspinaczka ku Prawdzie*, [w:] T. Merton, *Szukanie Boga*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1988, s. 39.

zapomnienia w wirze pragnień i powierzchownych działalności jest zjawiskiem powszechnym. Grzech Adama odcisnął swoje piętno w każdym człowieku⁸.

Wielokrotnie pojawiająca się w pismach o. Tomasza idea degradacji i aktualnego stanu oddalenia od Boga nie jest możliwa do zrozumienia bez wcześniejszego osadzenia jej w kontekście istniejącej więzi pomiędzy Adamem a każdym człowiekiem. Wielokrotnie zostaje podkreślona owa ścisła zależność: „To, co jest powiedziane o Adamie, dotyczy tego, co ludzkie w każdym z nas. W każdym z nas jest upadły Adam i nieupadły Adam. Nieupadły Adam odrodził się w Jezusie Chrystusie”⁹. Losy Adama – pokusa i upadek – są więc schematem, w który wpisuje się każda ludzka egzystencja. Boże pytanie: „Gdzie jesteś?” uzmysławia każdemu, że nie jest tam, gdzie być powinien, czyli w Bogu. Pytanie staje się przyzwaniem, zachętą, zaproszeniem¹⁰.

A zatem jedyną drogą powrotu jest poszukiwanie owego utraconego, rzeczywistego „ja” Alternatywą grzechu jest świętość i zbawienie. Według Mertona te ściśle teologiczne pojęcia mają swój egzystencjalny odpowiednik jako odkrywanie prawdziwego „ja” i własnej tożsamości¹¹. Aby tego dokonać, niezbędne jest przede wszystkim uzyskanie wewnętrznej wolności w stosunku do rzeczy zewnętrznych. Kolejny etap to odnalezienie samego siebie. Dopiero prawdziwe posiadanie własnej duszy pozwala wykraczać ku Bogu i innym ludziom. Merton jest kontynuatorem

⁸ „Stworzenie obraca się przeciwko swemu Stwórcy, w osobliwy sposób odtworzając na nowo upadek pierwszych ludzi w Raju”. T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, REBIS, Poznań 1994, s. 111.

⁹ T. Merton, *Źródła kontemplacji. Rekolekcje w opactwie Gethsemani*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 190.

¹⁰ Tamże, s. 191.

¹¹ Zob. T. Merton, *Nowy posiew kontemplacji*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1999, s. 45.

myśli św. Augustyna: centrum, głębia duszy to podstawowe miejsce, gdzie należy szukać Boga¹².

Merton jest również duchowym uczniem św. Bernarda z Clairvaux, który w *Stopniach pokory i pychy* podkreśla konieczność zdobycia prawdziwej wiedzy o sobie jako warunku w dążeniu do prawdy. Dopiero realizując ten wymóg, człowiek otwiera się na możliwość doświadczenia Boga¹³.

Poznanie siebie jest tożsame z przyznaniem się do aktualnej kondycji, w której dominuje oddalone od Boga „ja”. Już sam trud docierania do prawdy we własnym wnętrzu i wola uznania zaistniałego stanu jest niejednokrotnie „męstwem bycia”. Wysiłek może okazać się długotrwałym i mozolnym procesem wiodącym przez ascezę i wyrzeczenie. Jedyne prawdziwe „ja” na skutek grzechu pierworodnego, a także grzechów osobistych, zatraciło jasność duchowego wzroku. W następstwie zamiast pomagać, kreuje nierzeczywiste obrazy Boga i nas samych. By odnaleźć istotę człowieczeństwa i uwolnić się od egoistycznych nawyków – jak mówi o. Ludwik – trzeba wcześniej być wolnym od nierzeczywistości¹⁴.

Zatem samo otwarcie na Prawdę, akt, którego musi dokonać człowiek uwikłany w grzech, a jednak pragnący na powrót odnaleźć porządek nadprzyrodzony, czyli siebie w Bogu, jest cierpieniem. Wydaje się, że to właśnie przemiana świadomości – bo o nią w tym procesie chodzi – jest szczególnie trudnym i bolesnym etapem. Trzeba jednak dodać, że jest to cierpienie konieczne, które przywraca „duchowy wzrok” i obala utworzony przez fałszywe „ja” mit o własnej niewinności oraz o istnieniu Boga-agresora.

¹² Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, Kraków 1996, s. 44 i 80–81.

¹³ Zob. P. Hart, *Szkic sylwetki duchowej o. Ludwika Mertona*, [w:] T. Merton, *Szukanie Boga*, s. 18.

¹⁴ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 44.

Adam został stworzony jako Syn Boży. Cała jego egzystencja była skierowana na Boga. Nieskażona, jedyna w swoim rodzaju koncentracja na Bogu stanowiła źródło i fundament pokoju i wewnętrznej czystości. Adam widział siebie samego w Prawdzie, którą był Bóg, a zatem czuł i wiedział, że posiada prawdę i że jest kochany¹⁵. Celem jego istnienia było miłowanie Boga, kontemplowanie Nieskończonego Dobra, które powinien był odnaleźć w sobie¹⁶.

Merton przejmuje poglądy części interpretatorów Księgi Rodzaju i szczególny nacisk kładzie właśnie na kontemplację. Podkreśla, że Boży obraz w człowieku wyraża się w skierowaniu jego ducha ku zjednoczeniu z Bogiem; człowiek jest podobny do Boga, o ile jest kontemplatykiem. Zatem powołaniem i najwyższą formą samourzeczywistnienia człowieka w Raju była kontemplacja i życie w harmonii z Bogiem¹⁷.

Jednocześnie kontemplacja nie była opozycją w stosunku do działania. Adam w doskonały sposób mógł łączyć w swoim życiu te dwa wymiary aktywności. Obraz i podobieństwo Boże, które nosił w sobie, odnajdywał zarówno w głębi duszy poprzez kontemplację, jak i w materialnym stworzeniu poprzez czyn. Powyższe rodzaje aktywności łączyły się ze sobą w harmonii, pozwalając osiągnąć człowiekowi samourzeczywistnienie. Harmonia ta wyrażała się w doskonałej komunii ludzkiej inteligencji z Bogiem poprzez poznanie (*gnosis*) i kontemplację (*theoria*)¹⁸.

Poprzez przyłgnięcie do Boga człowiek był tym, kim go uczynił Bóg – obrazem Boga, ale równocześnie był też „doskonale sobą” To zaś dawało mu dostęp do wszelkich władz ludzkiej natu-

¹⁵ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 38.

¹⁶ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Znak, Kraków 1960, s. 80.

¹⁷ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 48-50.

ry, w której panował niczym nie zmacony ład: władze niższe (zmysły i uczucia) były poddane rozumowi i woli, a te z kolei były zjednoczone z Bogiem. Owocowało to, jak powtarza Merton za św. Tomaszem, doskonałym poddaniem ciała duszy¹⁹. Niczym nie zmacone bycie sobą umożliwiało również pierwszemu człowiekowi porozumienie ze wszystkimi stworzeniami i zarządzanie nimi, a przede wszystkim utrzymywało go w nieustannym kontakcie z Bogiem²⁰.

O. Ludwik zauważa, że stworzenie Adama było ściśle związane z udzieleniem mu życia, ale także miłości, mądrości i wolności. Dar samostanowienia choć pozostawał wolnością przygodną, to jednak wynosił człowieka do wolności równej samemu Bogu. Jedynym warunkiem jej zachowania pozostawała zgoda na duchową jedność ze Stwórcą. Lecz nie były to jedyne dary. „Prawda, Miłość, Wolność, Moc, Radość, Ekstaza” – wszystko należało do Adama, bowiem ten należał do Boga. I choć uzdolnienia te pozostawały poza zasięgiem ludzkiej natury, to zostały jednak człowiekowi udzielone, aby stały się jego bytem, jego „nadnaturą” Istnienie człowieka jako dziecka Bożego miało polegać na pomnażaniu aktywności i życia duchowego ufundowanego na Bożej hojności²¹. Na skutek tego zjednoczenia przebóstwiony był tak ludzki duch, jak i ciało. Bóg chciał podtrzymywać zarówno życie ducha jak i życie ciała Adama²². W takim kontekście nabiera uzasadnienia wypowiedź Mertona odnosząca się do powołania człowieka: „Jako dziecko Boże [człowiek] został stworzony po to, aby być nadczłowiekiem, aby być jak bóg”²³.

Wolność od ignorancji, błędu, cierpienia, bezładu i śmierci – czyli tego wszystkiego, co jest udziałem człowieka po grzechu

¹⁹ Tamże, s. 51, za: Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I. Q. 95, a. 1. Cf. Dom Anselme Stolz, OSB, *Theologie de la Mystique*, Chevetogne 1947, s. 114.

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże, s. 39.

²² Zob. Thomas Merton – Czesław Miłosz. *Listy*, Znak, Kraków 1991, s. 51.

²³ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 39.

pierworodnym, towarzyszyła Adamowi tak długo, dopóki swoją wolą nieustannie potwierdzał zgodę na kontakt z Bożym światłem. W momencie gdy postanowił, by kłamstwo zadecydowało o jego życiu, nastąpiła śmierć. Merton tłumaczy, że śmierć ciała jest tylko zewnętrzną manifestacją oddzielenia duszy od Boga - prawdziwej duchowej śmierci. Adam umarł, gdy zgrzeszył²⁴.

Adam doświadczał jedności z Bogiem i samym sobą. Świadomość bycia kochanym obfitowała pokojem wynikającym z posiadanej prawdy; widząc siebie w Bogu, nie musiał koncentrować nadmiernej uwagi na sobie. Samopotwierdzenie odnajdywał dzięki samopoddaniu miłującemu Stwórcy²⁵. Wypowiedzi te wskazują, że relacja człowieka do Boga, jak człowieka do siebie samego, była nieskażona moralnym i duchowym cierpieniem. O. Ludwik nie zatrzymuje się nad zagadnieniem istnienia fizycznego cierpienia przed grzechem pierworodnym. Wyraźnie jednak stwierdza, że aż do tego momentu Adam żył, tzn. widział i kochał rzeczy tak, jak kocha i widzi je Bóg²⁶. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że skoro Adam doświadczał świata niejako poprzez pryzmat Boga, to także i cierpienie fizyczne było postrzegane przez niego w całkowicie różny i obcy nam sposób, którego nie potrafimy sobie nawet wyobrazić²⁷. Na pewno tak przeżywane cierpienie nie

²⁴ Tamże, s. 51.

²⁵ Tamże s. 37; „Samopoddanie, jakie realizował przed upadkiem, nie oznaczało walki, ale wspaniałe doznanie przezwycięzania nieskończenie małej samoprzynależności”. Por. C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, Wydawnictwo Aeropag, Katowice 1966, s. 74.

²⁶ Tamże, s. 38.

²⁷ Jak zauważa Boros, raj nie był światem innym, lecz światem „inaczej przeżywanym” na skutek doświadczonej bezpośredniości Boga. Niebezpieczeństwa i wszelkie zagrożenia istniały także i wtedy - stanowiły komponent świata - jego „światowość”. Drugim komponentem - tym decydującym - było wewnętrzne nastawienie. Analogiczny proces - jak mówi dalej Boros - można zauważyć i dziś obserwując człowieka, który kocha. Jego odbiór świata jest zasadniczo różny w porównaniu z osobą, której obca jest miłość. Pozytywne doświadczenie świata, które ma miejsce w pierwszym wypadku, wypływa z faktu, iż jest on

było przyczyną zwątpień, nie podważało ufności Bogu i miłującej jedności. Opis pierwotnej szczęśliwości Merton zamyka wymownym stwierdzeniem: taki stan miał być udziałem wszystkich ludzi²⁸.

Grzech u początku

Bardzo trudno jest zrozumieć, w jaki sposób człowiek wolny od zmysłowości, słabości, strachu, namiętności, a więc tego wszystkiego, co stanowi konsekwencję grzechu pierwszych ludzi, mógł zdecydować się na zerwanie egzystencjalnej komunii z Bogiem – dawcą życia. Thomas Merton próbuje odpowiedzieć na to pytanie, określić naturę i istotę grzechu u początku, a także źródło, mechanizmy, które – zdawałoby się wbrew logice – popchnęły człowieka do tej dramatycznej decyzji; ukazuje również jej konsekwencje dla dalszej egzystencji ludzkości.

Czym w swej istocie był czyn, który określa się dziś mianem grzechu u początku – *origine originante*? Jak wyjaśnia Merton, był on całkowicie dobrowolnym zerwaniem egzystencjalnej komunii, odcięciem się Adama od Boga – podstawy swej tożsamości, a w konsekwencji od siebie samego i otaczającej go rzeczywistości. Zatem prawdziwy sens tego grzechu stanowi ludzka wola pragnąca istnieć poza zasięgiem woli Bożej²⁹. Choć w ciele Adama nie było nic, co utrudniałoby mu zachowywanie przykazania, nie towarzyszyły mu słabość ani namiętności, to jednak dotąd niezawodny rozum na rozkaz wolnej woli dokonał wyboru, który po

przeżywany w powiązaniu z obiektem, który się kocha. Zob. *Istnienie wyzwolone* [w:] L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, PAX, Warszawa 1985, s. 21-22.

²⁸ Zob. Thomas Merton – Czesław Miłosz. *Listy*, s. 41.

²⁹ Zob. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 24.

raz pierwszy miał przynieść człowiekowi cierpienie i rozpacz³⁰. Ludzka świadomość oderwała się od podstawy swej tożsamości. Tym zaś, co nakłoniło ludzką wolę do wyboru zła, była pycha. Merton definiuje ją jako nienasyconą potrzebę nierzeczywistości i dążenie do tego, by być tym, czym nie jesteśmy i nigdy nie mieliśmy być³¹.

Dzięki odwołaniu się do mitologii greckiej o. Ludwik wzbogaca oryginalną myślą tradycyjne treści dotyczące nauki o pierwszym grzechu. Analiza mitu o Prometeuszu pozwala mu uzyskać swoisty wgląd w sytuację człowieka u początku, a także pomaga usytuować pojęcie pychy w szerszym, egzystencjalnym kontekście. Jak twierdzi o. Thomas, w postawie wiodącej Adama do grzechu obecne było „coś z Prometeuszowego wyczynu”. Owe tajemnicze podobieństwo miałyby polegać na „fałszywym zaufaniu”³², czyli przeświadczeniu Adama, że wszelkie otrzymane dobro, w razie ewentualnej utraty, mogłoby być przez niego na powrót odzyskane. W jaki sposób? Drogą własnego wysiłku, bez odwołania się do Boga, na wzór greckiego bohatera kradnącego ogień z Olimpu. Wedle tej interpretacji to właśnie połączenie pychy i „prometejskiej ślepoty”, która nie pozwala zrozumieć prawdziwej natury miłości i docenia tylko te dary, które są zdobyte w walce, stała się przyczyną aktu nieposłuszeństwa względem Boga³³.

Merton nie zatrzymuje się tu nad „jakimś” zewnętrznym gestem, który – jak stwierdza – bez wątpienia łączył się z postawą umysłu, znajdującą się u źródła grzechu pierwszych rodziców. To

³⁰ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 67.

³¹ Tamże, s. 76; Ciekawą interpretację postawy pierwszych rodziców przedstawia C. S. Lewis. Źle rozumiana samodzielność skłania ich wolę do posiadania tylko im przynależnego *meum*, z którego dopiero za ich własną decyzją Bóg mógłby otrzymywać należny trybut. Jednym słowem Adam i Ewa popełniają błąd chcąc „uważać swe dusze za własne”. Por. C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, s. 73.

³² T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 67.

³³ Tamże, s. 71.

ona poprzedziła czyn. Adam, żyjąc w mistycznej jedności z Bogiem, nie tylko dysponował egzystencjalnym i eksperymentalnym poznaniem dobra, ale również na drodze teoretycznego wnioskowania z dobra posiadał poznanie zła. Wiedza, którą dysponował bez konieczności popadania w grzech, wydała mu się jednak niewystarczająca i postanowił dodać do poznania dobra eksperymentalne poznanie zła – czyli takie, które obce jest samemu Bogu³⁴.

Odmowa akceptacji samego siebie takiego, jakim się aktualnie jest – jak w innym miejscu mówi Merton o istocie grzechu *origine originante* – pociągnęła za sobą szereg dramatycznych konsekwencji³⁵. Skutki te wynikają przede wszystkim z metafizycznej niemożliwości poszerzenia doświadczenia dobra poprzez doświadczenie zła. Próba zdobycia owego „więcej” ukierunkowana na poznanie zła paradoksalnie oznacza umniejszenie i degradację człowieczeństwa. Zakosztowane przez Adama zło, odarte z pozorów atrakcyjności, ujawniło swe prawdziwe oblicze. Adam eksperymentalnie doświadczył, czym ono jest, i za to znienawidził samego siebie³⁶.

Na skutek zerwania jedności z Bogiem, oprócz nienawiści do siebie samego, człowiek doświadcza konsekwencji zaburzenia harmonii także w relacji ze światem zewnętrznym. Perwersja ludzkiego instynktu działania sprawia, że od tej pory świat jest wykorzystywany nie dla chwały Bożej, lecz ludzkiej. Rzeczy jak i drugi człowiek są tylko narzędziem zysku. Być może jednym z największych dramatów człowieka po grzechu pierwotnym staje się swoiste zaślepienie, które uniemożliwia mu spostrzeżenie, że wszelkie jego działania obracają się nie tylko przeciw Bo-

³⁴ Tamże, s. 70.

³⁵ Tamże, s. 48.

³⁶ Tamże, s. 71.

gu, ale przede wszystkim przeciw fundamentalnym i naturalnym interesom jego samego³⁷.

Przez grzech Adam traci więc wielorakie dary, otrzymane niegdyś od Boga: nieśmiertelność, kontemplację, władzę nad sobą i stworzeniem, status Syna Bożego, odporność na nie uporządkowane namiętności, wolność od ignorancji, a także niezdolność do cierpienia. W miejsce tego wkracza wewnętrzne rozdarcie i wyobcowanie, istnienie bowiem poza Bogiem, rezygnacja z miłości Stwórcy i pełnienia Jego woli jest istnieniem nierzeczywistym i pozbawionym pełni bytu³⁸.

Nawet po tym, jak człowiek odwrócił się od Boga – konstatuje Merton – możliwe było ponowne zwrócenie się ku Niemu, choć tym razem za cenę bolesnego wysiłku. Niewiara w Boga, w Jego Prawdę i Dobroć, swoje najgłębsze źródło znajduje nie w akcie poznania, lecz w akcie woli. Wyznanie wiary w Boga domaga się bowiem uznania własnej winy, a co za tym idzie, przemiany całego życia, „rewolucji duchowej” wyrażającej się w śmierci dla swojego „ja” i w ponownym narodzeniu dla Boga. Dlatego też postawą alternatywną, którą o wiele łatwiej przyjąć, staje się dumna, ambicja i pragnienie, by wydać się miłym we własnych oczach³⁹. Człowiek przemienia się w Prometeusza. Wkrada się duchowa ślepotą, która uniemożliwia ujrzenie Boga takim, jakim jest – hojnego względem człowieka i wolnego od cienia zazdrości.

Ostatecznie jednak o. Ludwik wyraźnie mówi o optymistycznym wymiarze nauki o grzechu pierworodnym. Nie twierdzi ona bowiem, że człowiek jest z natury zły. Przeciwnie – zło jest w człowieku czymś głęboko nienaturalnym, jest chaosem i grzechem. Swoistym poparciem owej tezy jest fakt, że nikt, bądź prawie nikt, nie czuje się szczęśliwy, zamykając swą egzystencję w obszarze kłamstwa i nienawiści. Ludzka natura ze swej istoty

³⁷ Tamże, s. 42.

³⁸ Zob. T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, s. 22.

³⁹ Por. C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, s. 76.

nie godzi się na taki stan i świadomie lub nieświadomie domaga się autentycznego szczęścia.⁴⁰ Zatem nie można powiedzieć, że ludzka natura została całkowicie zepsuta i że zawsze skłania się do grzechu. Człowiek ulega błędom i złu, bez wątpienia jest grzesznikiem, lecz – co najważniejsze – jest skłonny do szukania prawdy i dobra, ostatecznie pozostaje wrażliwy na miłość i łaskę⁴¹.

Prometejski obraz Boga

Mit o Prometeuszu służy Mertonowi jako ilustracja postawy Adama – pierwszego sprzeniewierzenia się Bogu i konsekwencji wpływających z tej decyzji – lecz w ostateczności, jako taki, mit ten odnosi się też do całej ludzkości i specyficznej kondycji, która stała się udziałem człowieka po grzechu pierworodnym⁴². Grzech u początku jest prawdą wiary, ale też tajemnicą wiary. Nie potrafimy do końca zgłębić tej rzeczywistości i odpowiedzieć, na czym dokładnie polegał ów grzech, jakie impulsy popchnęły do niego pierwszych rodziców. Okazuje się, że rodzaj porównawczej analizy, którą przeprowadza Merton, pomiędzy upadkiem pierwszego człowieka opisanym w Księdze Rodzaju a mitem o Prometeuszu, pozwala w nowym świetle przyrzeć się zarówno sytuacji, która zdarzyła się u zarania dziejów, jak też jednemu z fundamentalnych wymiarów kondycji człowieka. Merton przygląda się tym dwóm postaciom – Adamowi i Prometeuszowi – przede wszystkim z perspektywy duchowej i teologicznej. Jednocześnie – zaznajomiony ze współczesną psychologią – dokonuje cennych spo-

⁴⁰ Zob. T. Merton, *Zapiski...*, s. 125.

⁴¹ Zob. T. Merton, *Życie i świętość*, Tyniec-Kraków 1994, s. 45.

⁴² „(...) czyny i cierpienia wielkich archetypowych jednostek, takich jak Adam czy Chrystus, są naszymi nie na zasadzie fikcji prawnej metafory czy przypadkowości, ale w jakiś o wiele głębszy sposób”, por. C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, s. 79.

strzeżeń na temat podstawowych mechanizmów rządzących psychiką ludzką.

Trapista z Gethsemani koncentruje swoje rozważania wokół tzw. teologii prometejskiej, bądź inaczej mistycyzmu prometejskiego. Mit o Prometeuszu, który stanowi fundament dla tejże refleksji, tłumaczy relację zachodzącą między Bogiem a człowiekiem – a raczej relację między człowiekiem a Bogiem, jest ona bowiem ukazana z perspektywy osoby oddalonej od Boga, a zatem jest to relacja chora, ułomna i nieprawdziwa, rozgrywająca się jedynie w wyobraźni człowieka. Pomimo że rozgrywa się w krainie kłamstwa i iluzji, to jednak wpływa na psychikę i warunkuje działanie człowieka, dyktuje mu fikcyjne reguły i normy, wedle których ma myśleć i postępować. Wnioski wyciągnięte przez Mertona na podstawie analizy Księgi Rodzaju i mitologii znajdują swe odzwierciedlenie w tym, co mówią nauki – zwłaszcza psychologia, ale również w sposób metaforyczny literatura i powszechne doświadczenie.

Mit o Prometeuszu, przytoczony przez o. Ludwika, został opisany przez Hezjoda. Prometeusz to tragiczny bohater, który wykrada bogom ogień. Czyni tak, by w ten sposób pomóc ludziom. Mieszkańcy Olimpu to zazdrosne i obawiające się człowieka bóstwa. W ostateczności karzą Prometeusza za zuchwały wyczyn, wymierzając mu surową karę. Prometeusz jest ukazany jako filantrop, dobroczyńca ludzkości, tyle heroiczny, co i tragiczny. Od początku przeczuwa klęskę. Pomimo całej swej ułomności i zarazem specyficznie ludzkich słabości bóstwa dzierżą w swych rękach siłę i władzę – zatem nie sposób ich przewyciężyć.

Kim naprawdę jest Prometeusz? Adam dla eksperymentu chciał uwierzyć w kłamstwo dotyczące jego samego oraz jego relacji do Boga. Świadomie wybrał fałsz, a odrzucił prawdę. Akceptacja nierzeczywistości nieodwracalnie zniszczyła zarówno w nim, jak i w nas instynktowe wyczucie duchowej prawdy. Od tego mo-

mentu pomiędzy jego duszą a Bogiem panuje iluzja⁴³. Każdy potomek Adama rodzi się w grzechu pierwotnym (*origine originato*), tzn. przychodzi na świat z fałszywą jaźnią, specyficznym „zorientowaniem-na-siebie”, które dodatkowo opiera się na założeniu, że to właśnie tej jaźni wszystko powinno być podporządkowane⁴⁴. I wszelki wolny i świadomy grzech, jak zauważa Merton, znajduje źródło w tym właśnie myśleniu. Egzystencja człowieka od chwili narodzin rozwija się pod znakiem sprzeczności i rozdzielenia. Symbolem tej fałszywej jaźni, która chce istnieć poza zasięgiem woli i miłości Boga, jest właśnie Prometeusz. Grecki bohater jest więc wizerunkiem człowieka, którego egzystencja eksperymentalnie naznaczona została złem. Przedmiotem rozważań jest tu „świadomość prometejska”, czyli świadomość jednostki, która przez kontakt ze złem naznaczona została duchową ślepotą.

Grzech jest pęknięciem, którego następstwem jest zatracenie bezpośredniego doświadczenia prawdy o Bogu, drugim człowieku i otaczającym świecie. Prowadzi do postępowania, które jest absurdem. Prometeusz chce żyć poza Bogiem, więcej – chce z nim walczyć i decyduje się wykraść ogień, nie zna bowiem Boga objawienia, a jedynie bóstwa Olimpu, które nigdy nie ofiarują nic za darmo⁴⁵. Prometeusz sam chce potwierdzić swoją dojrzałość. Nie zdaje sobie sprawy, że prawdziwa wolność polega na pokoju z Bogiem i nie ma potrzeby z Nim walczyć⁴⁶.

Adam także decyduje się żyć poza Bogiem, czyli tak naprawdę poza fundamentem swego życia. Czyni tak, grzech bowiem na trwałe okalecza jego sposób myślenia i postrzegania. Zło wybrane przez niego, osobę z natury przeznaczoną do pełnienia dobra, staje się źródłem cierpienia i samooskarżenia. Istnienie naznaczone

⁴³ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 52.

⁴⁴ Zob. T. Merton, *Nowy posiew...*, s. 56.

⁴⁵ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 19.

⁴⁶ Tamże, s. 33.

takim napięciem przerasta człowieka, jest dla niego nazbyt trudne i bolesne. Poczucie winy i popełnionego przez siebie zła zostaje w swoisty sposób wyparte. Nie akceptowane zachowania na skutek mechanizmu projekcji zostają na mocy karkołomnej logiki przypisane Bogu. To On staje się nosicielem zła i zazdrości⁴⁷

W mistyce prometejskiej przekonanie o istnieniu nieprzychylnego Boga łączy się z przeświadczeniem o należności posiadania dobra przekraczającego ludzkie możliwości⁴⁸. Fundamentalne założenie świadomości prometejskiej polega więc na przekonaniu, że człowiek musi samotnie zabiegać o swoje zbawienie⁴⁹. Postawa ta popycha człowieka do walki z bogami, która to walka, ze względu na przewidywalność nieuchronnej klęski, pojmowana jest jako coś wzniosłego. Potęga bogów jest niepodważalna – to aksjomat – niemożliwe okazuje się więc zwycięstwo. Jedynym wyjściem, które pozwoli zachować twarz, jest chwalebny i desperacki bunt (w przypadku Adama i jego potomków bunt ten przyjmuje nazwę grzechu). Prometeusz, nie mogąc zaznać zwycięstwa, czyni zwycięstwo z klęski i otacza się chwałą własnej rozpacz. To zasadnicza treść teologii prometejskiej. Fundamentalna wiara ogniskuje się wokół śmierci⁵⁰.

Czym jest ów wykradziony przez Prometeusza ogień i dlaczego tak istotny jest moment kradzieży? Ogień jest własną rzeczywistością i afirmacją bytu Prometeusza, a zatem czymś analogicz-

⁴⁷ „Przez swoje nauczanie i działanie ukazuje Chrystus nowy obraz Boga, wolny od elementów jakiegokolwiek przemocy. Stanowi to wyraźny kontrast w stosunku do Starego Testamentu, na którego kartach odkrywa Girard pozostałości pogańskiej koncepcji mściwego bóstwa, uwikłanego w mechanizm kozła ofiarnego. W koncepcji tej dostrzega Girard podświadomy, od niepamiętnych czasów funkcjonujący proceder, polegający na zrzucaniu na bóstwo odpowiedzialności za wszelkie zło, które może się zdarzyć człowiekowi”. Por. S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie René Girarda* [w:] *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 245.

⁴⁸ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 25.

⁴⁹ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 25.

⁵⁰ Tamże, s. 18.

nym, co miało stać się udziałem Adama – doskonałością duchową, zbawieniem. Jedynym warunkiem otrzymania tego bogactwa, tej rzeczywistości było powstrzymanie się od niepotrzebnej kradzieży, bowiem „ogień” to dar od Boga, który przecież z góry został stworzony dla człowieka. Jak dodaje Merton, zbawienie należy do porządku miłości i wolności, nie może zatem stać się udziałem człowieka poprzez brawurowe zdobywanie, ale poprzez wolne i świadome jego przyjęcie w kategorii daru⁵¹. Jedynym dawcą zbawienia jest sam Bóg i nawet najbardziej heroiczne wysiłki ze strony człowieka są skazane na niepowodzenie.

Czyn zarówno Prometeusza, jak i Adama zakłada, że doskonałość jest czymś, co Bóg może człowiekowi uniemożliwić – i to jest kolejny rys mistycyzmu prometejskiego. Kradzież, która jest metaforą poszukiwania zbawienia w oparciu o własne siły, wyraża jednocześnie głębokie przekonanie, że duchowa doskonałość jest jednak stworzona dla człowieka. I rzeczywiście tak jest. Błąd Adama polegał na tym, że choć wiedział, iż nie musi nic wykraść, a wszystko, co należy do Boga, jest również jego własnością, to jednak bardziej zawierzył szatanowi niż swemu Stwórcy i postanowił szukać zbawienia w czymś innym niż Bóg. Tak więc u podstaw mistyki heroizmu i winy leży „schizofreniczna alienacja własnego ja”; pragnienie udręczonego człowieka, aby własnymi siłami przekroczyć samego siebie, wspiąć się na szczyt i znaleźć to, co i tak jest nasze⁵².

„Ogień, który chce wykraść, jest jego własnością. Prometeusz nie rozumie hojności, ponieważ nie ma jej w sobie” – to jeden z fragmentów, w których Merton charakteryzuje Prometeusza, a pośrednio też potomków Adama, którzy rodzą się naznaczeni dziedzictwem grzechu pierworodnego⁵³. Nie jest to już ta sama natura, którą cieszył się Adam przed upadkiem. W porównaniu

⁵¹ Tamże, s. 26.

⁵² Tamże, s. 24–25.

⁵³ Tamże, s. 26.

do stanu pierwotnego uległa ona ogromnej degeneracji. Decyzje ludzkie dyktowane są przeświadczeniem, że Bóg zazdrośnie strzeże naszej własnej doskonałości; co więcej – nie chce ludzkiego szczęścia. Bóg i człowiek stoją wobec siebie w opozycji. Relacja pomiędzy nimi opiera się na zawistnej wrogości co do praw przyśługujących obu stronom. Człowiek zakłada, że Bóg odnosi się niechętnie i zazdrośnie do ludzkiej wolności. Ta postawa stoi u progu każdego wolnego i świadomego grzechu, takie bowiem myślenie prowadzi do następujących wniosków: aby się zbawić, należy albo pozbyć się własnej wolności, albo dokonać tego bez Bożej pomocy, na wzór Prometeusza⁵⁴. W pierwszym przypadku łaska to narzędzie, które niweczy wolną wolę. Następuje „wymiana” wolności na łaskę, w wyniku czego człowiek staje się czymś w rodzaju niewolnika Boga. Status ten jest w jakiś sposób opłaczalny⁵⁵.

Nic więc dziwnego, że ludzka natura buntuje się wobec takiej perspektywy. Człowiek został stworzony jako syn Boży, by móc uczestniczyć w tym wszystkim, co należy do Boga. Ma to się dokonać w wolności i wraz z nią. Jedność z Bogiem jest perspektywą, której celem nie jest zniszczenie naturalnych władz człowieka. To przecież Bóg jest dawcą rozumu i wolności. To On chce, aby człowiek wciąż rozwijał te dary, i pragnąc tego, dodaje dary łaski, które przemieniają ludzką naturę i jeszcze bardziej rozszerzają możliwości. Łaska nie sprzeciwia się naturze. Nie może się tak dziać, gdyż byłoby to sprzeczne z istotą samej łaski⁵⁶. Jedyne,

⁵⁴ Tamże, s. 30.

⁵⁵ Tamże, s. 28.

⁵⁶ „Łaska jest unią – jednością nas samych ze sobą, jednością nas z Bogiem. Łaska jest pokojem w przyjaźni z Bogiem, a jeśli niekoniecznie przynosi «odczucie» pokoju, to na pewno daje nam wszelkie powody do trwania w pokoju, jeśli tylko potrafimy zrozumieć i przyjąć, co to znaczy. Łaska oznacza, że nie ma żadnej opozycji pomiędzy człowiekiem a Bogiem i że człowiek jest zdolny do bycia w dostatecznej jedności z samym sobą, by żyć nie przeciwstawiając się Bogu. Łaska jest przyjaźnią z Bogiem. Więcej – jest synostwem. Ona czyni nas «umilowanymi synami» Boga, w którym «ma On upodobanie»”; tamże, s. 31.

czemu sprzeciwia się łaska, to ograniczenia, braki, słabości tejże natury. W jaki sposób pojawiły się w naturze ludzkiej owe ułomności? Ich istnienie to skutek nadużywania wolności i złej władzy sądzenia⁵⁷. Raz nadużyta wolność zmienia punkt widzenia i każe dopatrywać się w Bogu, w łasce, największego zagrożenia.

Jest jeszcze jeden istotny rys duchowości prometejskiej. To żądanie od Boga nie tyle Jego samego, co raczej samej w sobie duchowej doskonałości. Nie ma tu miejsca na odnajdywanie siebie w Bogu przez bezinteresowną miłość. Poszukiwanie własnej chwały wypiera podążanie za Chrystusem, porzucenie siebie i zapomnienie o własnej doskonałości⁵⁸.

Idąc za myślą o. Thomasa, można zaryzykować tezę, że człowiek, rodząc się w stanie grzechu pierworodnego (*origine originato*), rodzi się jednocześnie z prometejskim obrazem Boga; konsekwencją czynu pierwszego człowieka jest „nieznajomość” Boga wśród Jego potomków. Historia z ogrodu Eden zostaje powielona.

Świadomość solipsystyczna

Grzech u początku radykalnie zmienia sytuację. W swoim pierwotnym wymiarze opowiedzenie się przeciwko Bogu jest przede wszystkim aktem introwersji. Adam odsuwa się od Boga i zagłębia w swoje fałszywe „ja”, które od tej chwili będzie jedynie istotnym punktem decyzji i odniesienia⁵⁹. Zerwanie łączności z Bogiem to akt, zamykający osobę ludzką w granicach solipsyzmu charakterystycznego dla świadomości prometejskiej. Jest iluzją, która będzie udziałem człowieka, tym samym niszcząc w nim prawdziwe „ja”

⁵⁷ Tamże, s. 31.

⁵⁸ Tamże, s. 25.

⁵⁹ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek...*, s. 76.

O. Ludwik zauważa, że główne grzechy oscylują wokół jednego, jakim jest „samolubne serce”, które oddalając się od Boga i wspólnego dobra, postanawia skupić się wyłącznie na ekskluzywnym dobru. Tak rozumiane solipsystyczne dobro jest złudzeniem⁶⁰.

Merton nie używa w tym kontekście pojęcia osoby. Zewnętrzne, empiryczne „ja”, skoncentrowane na kultywowaniu samego siebie, jest wyobcowaniem z najgłębszego „ja”, które jest obrazem Boga i dlatego nie może sobie rościć pretensji do miana osoby⁶¹. Człowiek staje się osobą, o ile dąży do spotkania z Osobą, będącą centrum jego bytu, zarówno immanentnym źródłem jego życia i tożsamości, jak i swym własnym, transcendentnym „ja”⁶². Tymczasem po upadku Adam wycofuje, zamyka się w sobie. Całą uwagę przenosi z Boga na siebie i w ten sposób, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, traci je⁶³.

Adam traci wartość samotności – teraz wyodrębnia się z tłumu nie po to, aby rozwijać to, co w nim dobre i tym sposobem służyć innym, lecz aby nie być zmuszonym dzielić się z innymi. Jest całkowicie skoncentrowany na sobie – nie umie nic przyjąć i nie umie nic dać. Ten duchowy paraliż ma jednak swoją ukrytą przyczynę, jaką jest przekonanie o własnej nędzy i bezwartościowości⁶⁴. Jego egzystencja i wszelkie próby kontaktu z rzeczywistością są niepewne, oparte na lęku i obawie, że inny przebiję się do środka i odkryje znajdującą się tam wewnętrzną pustkę⁶⁵. „Eros samotności” jest miłością zranioną. Niezdolność

⁶⁰ Zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec-Kraków 1991, s. 51.

⁶¹ Zob. P. Hart, *Szkic sylwetki duchowej o. Ludwika Mertona*, [w:] T. Merton, *Szukanie Boga...*, s. 23.

⁶² Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 160.

⁶³ Zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, s. 24.

⁶⁴ Tamże, s. 169.

⁶⁵ Zob. M. B. Pennington OCSO, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1999, s. 81.

kochania innych każe uciekać w głąb siebie. Ale i tu nie sposób znaleźć ukojenia. Nieustanne wpatrywanie się we własne wnętrze w „izolacji uciążliwej auto-analizy” staje się prawdziwą udręką i torturą⁶⁶.

Realizacja pragnienia, aby być jak bogowie, jest zniekształceniem ludzkiej natury. Poprzez stawianie własnych egocentrycznych żądań człowiek rozbudza w sobie niepokój. Poznanie zła sprawia, że człowiek orientuje swą osobę w stronę prywatnego dobra, dobra, które trzeba zdobywać, a następnie strzec przed rywalami⁶⁷. Stąd władza miłości destruktywnej, która wyzyskując, czyli tym samym niszcząc przedmiot miłości, nie osiąga jednak żadnej korzyści⁶⁸.

Solipsyzm czyni człowieka więźniem własnej świadomości. *Jaźń-ego* kontaktuje się z innymi jaźniami, czyniąc je bardziej rzeczami niż ludźmi⁶⁹. Wszechświat, w którym nie ma Boga, jest wrogi i niebezpieczny. Zarówno mikrokosmos, którym jest sam człowiek, jak i makrokosmos stają się zagrożeniem. Nie sposób zapanować ani nad jednym, ani na drugim. Uczucie nieustannego niebezpieczeństwa rozbudza mechanizm obronny, jakim jest pycha i egoizm. Pycha zaś jest „(...) formą najwyższego i absolutnego subiektywizmu. Widzi ona wszystko z punktu widzenia ograniczonego, jednostkowego «ja», które zostało uznane za centrum wszechświata”⁷⁰. Człowiek, choć stworzony do rzeczy wielkich, nie realizuje tego, podporządkowany fałszywemu, zrodzonemu z pychy wyobrażeniu o wielkości⁷¹. Strach zaciera w jego duszy Boże podobieństwo.

Człowiek rozpaczliwe poszukujący uznania w oczach innych i zachłannie zagarniający wszelkie dobra potwierdza tylko, że nie

⁶⁶ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 34.

⁶⁷ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 77.

⁶⁸ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 167.

⁶⁹ Zob. T. Merton, *Zen...*, s. 32.

⁷⁰ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 68.

⁷¹ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 88.

potrafi znaleźć doskonałości w sobie samym⁷². Jej osiągnięcie bez Boga jest niemożliwe. Owszem, zauważa Merton, zadowalanie własnego „ja” może dać szczęście, ale tylko chwilowe i fałszywe, wyniszczające w duszy obraz i podobieństwo Boże, a w ostatecznej konsekwencji prowadzące do cierpienia⁷³. Zawód i cierpienie konsekwentnie wypływają z egoizmu. Jego istotą jest egzystencja skierowana wyłącznie na siebie, to zaś jest nierealne, gdyż nie sposób nakłonić do absolutnego posłuszeństwa nie tylko innych, ale nawet własnego ciała⁷⁴.

Merton wspomina także o szczególnie niebezpiecznej formie solipsyzmu, która może ukryć się pod pozorem ascezy – jest to *asceza solipsyzmu*. Rygor i wstrzemięźliwość może stać się pretekstem ucieczki od ludzi i jej usprawiedliwieniem. Tymczasem prawdziwa asceza jest zawsze nacechowana otwartością, hojnością i wiernością temu, co ludzkie⁷⁵.

Nie sposób jednak w nieskończoność zagłuszać prawdy. Z czasem niewystarczalność, kruchość, fałsz tego sztucznego świata daje o sobie znać. Człowiek nie jest „samotną wyspą”, z natury domaga się dopełnienia innych istot – więc i tu, z powodu ich braku, rodzi się cierpienie⁷⁶. Grzech i samotność potęgują się wzajemnie. Cierpienie, które się rodzi, zostaje zmarnowane, bowiem jako skażone grzechem nie może być ofiarowane Bogu⁷⁷. Jedynie słuszną alternatywą pozostaje otwarcie na Boga, który uczy, jak naprawdę być sobą. Odnalezienie w Nim autentycznej tożsamości usuwa nadmierne zainteresowanie dla własnej osoby i przywraca utraconą hierarchę ważności.

⁷² Zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, Tyniec-Kraków 1991, s. 26.

⁷³ Zob. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 14.

⁷⁴ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 28.

⁷⁵ Zob. T. Merton, *Eseje literackie I*, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1998, s. 126.

⁷⁶ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 11.

⁷⁷ Zob. O. P. P. Ogórek, *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasa Mertona*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1982, s. 94.

Adam jest osobą, która zstąpiła w głąb samej siebie. Wybierając pozorną wolność, jednocześnie zdecydował o samotnym poszukiwaniu doskonałości i zbawienia. Nikt nie może uniknąć jedynego w swoim rodzaju zadania, jakim jest usprawiedliwienie własnego istnienia i osiągnięcie celu życia. Odwrócenie się od Boga komplikuje, a nawet można powiedzieć – uniemożliwia to zadanie.

Merton koncentruje swe rozważania wokół „schizofrenicznej alienacji własnego ja”, leżącej u podstaw mistyki heroizmu i winy. Jest to – jak wyjaśnia – pragnienie udręczonego człowieka, aby własnymi siłami przekroczyć samego siebie i wspiąć się na duchowy szczyt. Absurd sytuacji potęguje fakt, iż człowiek usiłuje wykraść Bogu to, co i tak w Boskim zamierzeniu należy do człowieka⁷⁸.

Istnieją dwa sposoby ustosunkowania się do zbawienia i tego, co nadprzyrodzone, w przypadku człowieka oddalonego od Boga. Pierwsza z nich to zanegowanie niespełnienia i frustracji wynikającej z niemożności osiągnięcia tego, co nadprzyrodzone. Przedstawiciele tej opcji to tzw. prawomyślni. Ich religijność oparta jest na ignorowaniu istnienia bogów bądź wyrażaniu im uznania jedynie poprzez zewnętrzne formalności. Pobożność zaspokajana jest więc nie przez boga, lecz przez jego koncepcję. Religia, którą wyznają, zbudowana jest na pozorach. Postawa teoretycznego przyznawania się do religii w praktyce idzie w parze z lekceważeniem samego Boga. Punktem odniesienia są sztywne zasady i moralne idee. Nie jest istotne, czy mają one odniesienie do rzeczywistości. „Sprawiedliwość” oparta jest na destrukcji fundamentalnych zasad ludzkich poprzez cynizm lub sentymentalizm⁷⁹.

⁷⁸ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 24.

⁷⁹ Tamże, s. 22-23.

Istnieje jeszcze inna droga, której reprezentantem jest Prometeusz. Historia Prometeusza to dramatyczna wizja człowieka samotnie poszukującego zbawienia. Jego pobożność polega na buncie przeciwko bogom wyznawanym przez „prawomyślnych”, jak i przeciw ich zakłamanej religii. Lecz, z drugiej strony, bunt ten przypomina rozpaczliwe wołanie udręczonego człowieka o prawdziwego Boga. Prometeusz w porównaniu do reszty ludzi jest gigantem, zachowuje godność. Jest bardziej uczciwy niż ci, którzy trwają w iluzji i twierdzą, że kochają i szanują bogów. On ma odwagę przyznać, że się boi, a mimo to ma odwagę zrobić coś, czego boją się wszyscy. Demaskuje fałsz tych, którzy twierdzą, że mogą dać sobie radę bez ognia, że zadowala ich życie w odrętwieniu i bólu, pozbawione życia nadprzyrodzonego, którego w sposób konieczny domaga się ich natura. Bohater ukazany przez Hezjoda przyznaje, że egzystencjalny ogień jest warunkiem *sine qua non*, bez którego niemożliwa jest jego dalsza egzystencja⁸⁰.

Moment kradzieży ognia objawia Prometeuszowi, że Olimp jest opustoszały i nie ma tam bóstw, których się tak obawiał. Ekstaza ze zdobycia zakazanego, egzystencjalnego ognia nie nadchodzi. Prometeusz odchodzi więc na Kaukaz i przywołuje ból i sępa. Trwa w smutku i bólu, który jest „monumentalny i absurdalny, karząc sam siebie i litując się nad sobą, ponieważ nie ma tam bogów i ponieważ on, który chce być swoim własnym bogiem, zdaje sobie sprawę, że może nim być tylko za cenę znoszenia kary.”⁸¹ Jak mówi Merton, taki prometejski wizerunek zagniewanego i nieprzejednanego Boga stanowi dla wielu osób podstawę religijności. Modlitwa staje się wtedy akceptacją pozornego odrzucenia. Kulminacyjne doświadczenie to nie sam Bóg, lecz delektowanie się własną rozpaczą, wypływającą z przekonania, że Bóg nie może wybaczyć człowiekowi pragnienia doskonałości i wolności. Natura tych ludzi pozwala im się przyznać do tych potrzeb

⁸⁰ Tamże, s. 21–22.

⁸¹ Tamże, s. 22.

tylko wtedy, gdy jest przekształcona w równoczesną potrzebę kary⁸². W takim przypadku można mówić nie tylko o zagmatwanym i nie uporządkowanym „ja”, lecz wręcz o tyrańskim „super-ego”, sztywnym, zdeformowanym sumieniu, które przejmuje miejsce Boga i broni miejsca przychodzącemu Chrystusowi⁸³.

Odrzucenie Boga to najbardziej dramatyczny czyn rodzący najgłębszą udrękę i ból duszy. Wszelkie wysiłki zmierzające do osiągnięcia zbawienia bez Boga muszą zostać skazane na klęskę i niepowodzenie. Prometeusz ukazany przez Hezjoda to obraz człowieka, który odrzucił żywego Boga. Jest winny, sfrustrowany, niepewny swych uzdolnień i pełen lęku. Bardzo trudno jest przyznać się do błędu i popełnionego zła. Zamiast tego następuje racjonalizacja i usprawiedliwianie egoistycznych ambicji i żądań, wyolbrzymianie cudzych grzechów, obarczanie winą innych ludzi i samego Boga⁸⁴. Aby stłumić poczucie winy, człowiek przekonuje samego siebie, że ów odtrącony Bóg jest zagrożeniem w drodze do szczęścia i spełnienia - i tak jak Prometeusz decyduje się szukać samopotwierdzenia, stając do walki z samym Bogiem.⁸⁵ Przedmiotem walki staje się doskonałość i szczęście.

Merton pisze, że Prometeusz przewyższył innych siłą egoizmu i nienawiścią do siebie samego. Dlaczego nienawiścią? Mito logiczny bohater dokonał tragicznego wyboru własnej samotności. Zstąpił w swoje własne opustoszałe „ja” pozbawione żywego Boga. Odkrył tam swą metafizyczną samotność, rozpaczliwą nędzę i strach przed byciem sobą. Prometeusz uświadamia sobie, że sam z siebie nie ma nic do ofiarowania. Jest słaby, sądzi, że może przetrwać tylko „kradnąc” innym to, co posiadają. W postawie Prometeusza - człowieka upadłego, istnieje milczące przekonanie o nieuchronności klęski i kary, które bez wątpienia nastąpią.

⁸² Tamże, s. 24.

⁸³ Tamże, s. 32.

⁸⁴ Tamże, s. 78.

⁸⁵ Tamże, s. 18.

Z jednej strony, domaga się tego świadomość własnej bezwartościowości, a z drugiej – zazdrość boga, który nie chce, by człowiek odnalazł zbawienie⁸⁶.

Według Mertona dramat Prometeusza, jego poczucie winy polega na tym, że nie jest on w stanie pojąć, iż Bóg może być hojny. Patrzy na Niego przez pryzmat własnej ułomności i ubóstwa duchowego i wykrada „ogień”, który w rzeczywistości jest jego własnością. Próba kradzieży, choć pozornie udana, zamiast satysfakcji i spełnienia, przynosi poczucie winy. Prometeusz nie potrafi cieszyć się zdobyczą. Chce zostać ukarany⁸⁷.

Wydaje się więc, że autodestrukcja, podświadome wymierzanie sobie kary to rys natury ludzkiej po grzechu pierworodnym. W człowieku nieustannie ścierają się ze sobą ontologicznie ufundowane pragnienie doskonałości i poczucie winy związane z jego zdobywaniem. To negatywne uczucie jest wymownym sygnałem ostrzegającym o obraniu fałszywej drogi, jest znakiem objawiającym prawdziwą naturę zbawienia – jego darmowość.

W innym miejscu o. Ludwik wyraźnie zaznacza, że Prometeusz jest bohaterem mitu wyrażającego beznadziejność wszelkich religii pogańskich, lecz zaraz dodaje, iż „wszyscy jesteśmy w sercu po trochę poganami”, i właśnie ten fakt utrudnia nam dostrzeżenie prawdziwego sensu wiary w Chrystusa. Nominalna przynależność do religii chrześcijańskiej nie chroni przed nieświadomym poszukiwaniem Boga na sposób pogański. Poganin nie zna osobowego Boga. Dążąc do Absolutu, może liczyć tylko na własne praktyki religijne, wysiłek woli i odwagę. Jest to zadanie niezwykle trudne, a owocem takich poszukiwań jest odnalezienie nie Boga, ale siebie samego. Tymczasem Chrystus, wiedząc, że o własnych siłach nigdy byśmy Go nie zdołali pojąć, ani osiągnąć, sam się nam oddał, zstąpił z nieba i stał się człowiekiem⁸⁸.

⁸⁶ Tamże, s. 20–21.

⁸⁷ Tamże, s. 26.

⁸⁸ Zob. T. Merton, *Pokój monastyczny*, s. 251–252.

Jak mówi o. Thomas: „Zjednoczenie chrześcijanina z Bogiem jest przeciwnością czynu Prometeusza. Chrześcijanin nie próbuje Bogu nic ukraść. Wypełnia wolę Bożą i prosi o to, co Bóg dla niego stworzył, tzn. uczestnictwo w życiu, mądrości, pokoju, radości samego Boga. Jest to największy dar, największa wolność, jest to przebóstwienie (*theosis*) człowieka (...)”⁸⁹.

Poddanie zmysłom i namiętnościom

Zagubienie porządku nadprzyrodzonego siłą rzeczy naruszyło harmonię w człowieku. Grzech Adama to nie tylko akt introwersji, ale także akt ekstrawersji. Jak zauważa Trapista z Gethsemani, człowiek odsunął się od Boga i zagłębił w siebie, lecz niezdolny do koncentracji na własnej, pozbawionej tożsamości osobie, upadł poniżej siebie i „zagubił się w mnogości i chaosie rzeczy zewnętrznych”. Skupienie uwagi na „ja” fałszywym, pozbawionym odniesienia do Boga stało się źródłem wewnętrznego niepokoju. Próba stłumienia tego uczucia popycha człowieka w sferę doznań i wrażeń – umysł podporządkowuje się namiętnościom, a duch materii. Jedynym kontaktem ze światem staje się świat zmysłów⁹⁰.

Uczucia – świat doznań i wrażeń – sam w sobie jest dobry i pożyteczny, jednak poprzez utratę kontaktu z tym, co transcendentne, staje się światem dominującym i złowrogim. W momencie gdy człowiek przyzwala na to, by świat obrazów rzeczy stworzonych usytuował się w centrum, automatycznie poddaje się bezładnym pragnieniom, które go dotyczą. One same nie są jeszcze grzechem, nie stanowią istoty zła, ale przyzwalanie im wciąga pod władzę namiętności i ambicji, a tym samym wstrzymuje

⁸⁹ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 35.

⁹⁰ Tamże, s. 76-77.

działanie łaski⁹¹. Wszelkie nadzieje i tęsknoty, które winny były się ogniskować wokół Boga, teraz znajdują swój przedmiot w tym, co stworzone.

Namiętności i uczucia, które się budzą, są wyniszczające z wielu powodów. Jednym z nich jest psychologiczna niemożność doświadczenia wszelkich możliwych doznań. Ich ogrom i bogactwo przekraczają skończoność człowieka⁹². Destruktywny charakter takiej formy życia objawia się też emocjonalnym podnieceniem ukrytym pod pozorami fałszywego entuzjazmu. Brak samokontroli, jasności i ukierunkowania, burzliwość niesublimowanych uczuć jest świadectwem niedojrzałości, zatraceniem prawdziwego życia⁹³. Można chyba powiedzieć, że Merton sugeruje, iż gromadzenie wszelkich wrażeń, zachłanne zagarnianie ich dla siebie nie jest wolnym działaniem, lecz zmaganiem, psychologicznym przymusem napędzanym przez niską samoocenę i wszechwładny lęk – przed samym sobą, przed innymi ludźmi, Bogiem i światem.

Degradujący charakter świata zmysłów pozbawionego właściwego odniesienia wyraża się także w swoistym uzależnieniu i ubezwłasnowolnieniu osoby ludzkiej. Świat rzeczy stworzonych kreuje przed człowiekiem wielorakie iluzje, także utrata choćby jednego z komponentów tak widzianej rzeczywistości urasta do monstrualnych rozmiarów i jawi się jako niepowetowana strata. Możliwość utraty staje się prawdziwym dramatem w schorowanej wyobraźni. Tymczasem prawdą jest, że nic poza Bogiem nie może przynieść człowiekowi zaspokojenia.

Skutki takiej egzystencji odsłaniają zdegradowany obraz człowieka. Wysiłki zmierzające do zdobycia wszystkiego prowadzą do przeciwnego skutku. Traci się wszystko wraz z tym, „co naj-

⁹¹ Zob. *Myśli w samotności*, [w:] T. Merton, *Myśli w samotności. Chleb żywy*, Znak, Kraków 1975, s. 102.

⁹² Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 93.

⁹³ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 9; „Często widzimy ludzi, którzy kipią życiem, a w rzeczywistości walczą z własnym nieuporządkowaniem”; tamże, s. 8.

ważniejsze". Zatraca się zdolność kochania siebie i innych. Nienawiść i lęk nieustannie rosną. Nienawiść wobec własnej osoby i jej niszcząca siła bardzo często, poprzez projekcję, zostaje nakierowana na innych. Jednak tryumf tej ostatniej obraca się w ostateczności ku osobie, która nienawidzi, i kończy się jej duchową zgnębą⁹⁴. Nie sposób nauczyć się miłości, istniejąc poza Bogiem. Niezdolność do miłości staje się bolesną raną. Nie mogąc odczuwać miłości, osoba taka myśli, że dzieje się tak, ponieważ nie jest jej godna, a zatem nikt inny nie powinien być jej także godzien. Postawa taka jest całkowitym odwróceniem chrześcijańskiej miłości, która opiera się nie na woli kochania, ale świadomości bycia kochanym przez Boga⁹⁵.

Zaspokojenie ziemskich pragnień nie przynosi spełnienia. Dlaczego więc człowiek mimo to nie rezygnuje z tej drogi? W swoich rozważaniach na temat kondycji ludzkiej Merton w tym miejscu zbliża się do Pascala⁹⁶. Tak jak i on stwierdza, że to sama pogoń za iluzoryczną radością staje się już namiastką radości. Życiem człowieka zaczyna kierować zasada: „Im mniej masz, tym więcej robisz”⁹⁷. Poszukiwanie wciąż nowych doznań staje się celem samym w sobie, mającym zagłuszyć gorycz i niespełnienie. Mnogość bodźców pochodzących ze świata zewnętrznego ma pomóc zapomnieć. Jest to dramatyczna próba budowania świata bez Boga. Człowiek, nie żyjąc w zgodzie z Bogiem, nie potrafi też żyć w zgodzie z samym sobą, rezygnując z ofiarowanej mu przyjaźni upada poniżej siebie samego⁹⁸.

Konkluzja Mertona jest jednak nie pozbawiona nadziei. To prawda, człowiek skażony grzechem już od urodzenia ma wzrok skierowany ku sobie samemu. Lecz nie ma tu miejsca na tragedię,

⁹⁴ Zob. T. Merton, *Nowy posiew...*, s. 83.

⁹⁵ Tamże, s. 84.

⁹⁶ Por. B. Pascal, *Myśli*, PAX, Warszawa 1977, s. 99–102; zob. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, s. 37.

⁹⁷ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie...*, s. 38.

⁹⁸ Zob. *Chleb żywy*, [w:] T. Merton, *Myśli w samotności. Chleb żywy*, s. 122.

nawet bowiem skłonność do grzechu może się zmienić w dobro, jeśli tylko człowiek podejmie wezwanie Boże i dzięki Jego łasce przemieni egoizm w miłość⁹⁹.

Rozpacz

Pojęcie rozpaczony pojawia się u Mertona przynajmniej w dwójakim znaczeniu. Jedno z nich ma wymiar jednoznacznie negatywny i jest bezpośrednim następstwem zła moralnego; drugie – stanowi moment radykalnego przewartościowania, moment, w którym człowiek, skądinąd już zjednoczony z Chrystusem, może jeszcze pełniej otworzyć się na Boga.

Doświadczenie rozpaczony w rozumieniu negatywnym jest nierozdzielnie związane z pojęciem grzechu i jest jego wynikiem. Trapista z Gethsemani wyraźnie podkreśla ten związek. Stawia pytanie: gdzie jest źródło tak negatywnych doznań jak pogarda i odraza do samego siebie. I odpowiada: „(...) to moja własna ciemność, która przez grzech oddzieliła mnie od światła, jakie Bóg umieścił w mojej duszy (...)”¹⁰⁰. Istota grzechu to w pierwszym rzędzie odrzucenie woli i miłości Boga, a w konsekwencji własnej tożsamości ukrytej w Bogu. Jest więc zrozumiałe, że tak pojęty grzech w sposób konieczny musi prowadzić do egzystencjalnej rozpaczony¹⁰¹.

Jak mówi sam Merton, rozpaczony jest „krajowym punktem miłości własnej”¹⁰². Zatem źródłem rozpaczony, jak i każdego innego grzechu, jest pycha, która nie uznaje miłości, rodzi się bowiem z nieświadomej niewiary we własną dobroć uwarunkowaną dobrocią Boga¹⁰³.

⁹⁹ Zob. *Pokój monastyczny*, [w:] T. Merton, *Szukanie Boga*, s. 253.

¹⁰⁰ T. Merton, *Myśli w samotności*, s. 110.

¹⁰¹ Zob. T. Merton, *Życie i świętość*, s. 16.

¹⁰² T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 117.

¹⁰³ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 25.

Można dopowiedzieć za Mertonem, że jest to ta sama pycha, która kazała Prometeuszowi wykraść ogień, a Adamowi przekraczać nakaz Boży. Ona nie pozwala stanąć w prawdzie. Zawiera w sobie tak wielką destruktywną siłę buntu, że woli dokonać wyboru samozatrącenia niż zaakceptować szczęście pochodzące od Boga. Pycha nie pozwala przyznać się do porażki i potwierdzić, że człowiek o własnych siłach, bez Boga, nie jest zdolny osiągnąć swego przeznaczenia. Tak rozumiana rozpacz jest więc grzechem¹⁰⁴. Radykalne odrzucenie wszelkiej pomocy z rąk Stwórcy stanowi podstawę, by mówić o zaistnieniu takiej postawy. Nie dzieje się to jednak natychmiastowo – do tak kategorięcznego momentu prowadzi długi proces. Najpierw pojawia się egoizm, nakazujący odnosić wszystko do swego centrum, oceniać, zdobywać, używać wyłącznie z perspektywy własnej korzyści. Realizacja egocentrycznych ambicji powoduje, że człowiek oddala się od istoty swego powołania, Boga i zarazem swego prawdziwego „ja” i jednocześnie kieruje się w stronę rozpacz¹⁰⁵.

Człowiek bardzo długo może nieświadomie rozwijać różnorakie mechanizmy, służące obronie przed rozpaczą. Jedną z takich metod jest nieprzerwana i różnorodna aktywność, której daleko do zdrowej, pożytecznej i efektywnej pracy. Jest to raczej aktywizm, w którym nie liczy się przedmiot działania, ale działanie samo w sobie. Służy ono ludzkiej duszy jako środek przeciwbólowy, mający skutecznie zagłuszyć skądinąd wciąż obecną potrzebę kontemplacji¹⁰⁶. Formą tłumienia doświadczanej rozpacz¹⁰⁶ mogą być także zachowania charakteryzujące się wyolbrzymianiem wad i win innych osób. Taka postawa jest przykładem racjonalizacji własnych egoistycznych, a zarazem w najgłębszej istocie jednak nie tolerowanych postaw.

¹⁰⁴ Tamże, s. 25.

¹⁰⁵ Zob. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 117-118.

¹⁰⁶ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 79.

W końcu jednak opisana powyżej egzystencja objawia swą niewystarczalność i iluzoryczność. Człowiek nie może polegać wyłącznie na sobie samym, bowiem z natury jest ograniczony – nie jest władny kierować światem i wpływać na niego ani nawet na własne „ja”¹⁰⁷. Gdy samouwielbienie zostaje zdemaskowane jako wytwór fałszywego „ja”, wtedy do głosu dochodzi rozpacz. Cierpienie i lęk, które niesie ona ze sobą, nie zawierają w sobie nic pozytywnego¹⁰⁸ – nie mogą być nawet ofiarowane Bogu tak długo, jak długo człowiek nie zdecyduje się odwrócić od grzechu; są jedynie „walką duszy, która próbuje uciszyć udrękę”¹⁰⁹.

Jednak nawet w tak dramatycznej sytuacji człowiek posiada alternatywę. Rozpacz może stać się punktem wyjścia do podjęcia nowego życia, impulsem w drodze do nawrócenia i w tym sensie jest ona nawet bardziej pożądana niż życie w samozadowoleniu. Nie traci bowiem na ważności przesłanie wyływające z Ewangelii, że tylko ten może w pełni uświadomić sobie potrzebę miłosierdzia, kto zaznał grzechu, a wraz z nim prawdziwej rozpacz¹¹⁰.

Należy dodać, że Merton posługuje się pojęciem rozpacz także w aspekcie pozytywnym. Tak rozumiana rozpacz jest elementarnym i niejako koniecznym komponentem ludzkiej egzystencji. Doświadczenie rozpacz rodzi się ze świadomości istnienia wielorakich sprzeczności w nas samych, jak i w innych ludziach. W tym przypadku punktem dojścia nie jest jednak utrata nadziei, lecz pokorne przewycięzanie tych trudności w jedności z Chrystusem¹¹¹. Pozytywny sens tego doświadczenia ujawnia się w tym, że to właśnie udręka i kryzys wewnętrzny odsłaniają nie-

¹⁰⁷ Zob. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 118.

¹⁰⁸ Naturalnie Mertonowi nieobce jest przekonanie, że Bóg z każdego zła, a zatem nawet z grzechu może wyprowadzić dobro.

¹⁰⁹ T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 78: „To Chrystus jest naszym niebem, a nie krzyż. Krzyż bez Chrystusa byłby piekłem – tak jak cierpienie dla tych, którzy nie znają Chrystusa, zawsze jest piekłem”. T. Merton, *Chleb na pustyni*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec-Kraków 1996, s. 104.

¹¹⁰ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 26.

prawdę tkwiącą w nas samych i zmuszają do poszukiwania prawdy na innym, wyższym poziomie - w samym Bogu¹¹².

Przykładem, który przytacza Merton, jest historia starca z góry Athos - o. Sylwana, który przez całe życie walczył z rozpacą. Pewnego dnia, gdy sądził, że już nie wytrzyma dłużej, objawił mu się Chrystus i dodał otuchy, mówiąc: „Zostaw swoją duszę w piekle, ale nie trać nadziei” Tak pojęta rozpacz może więc współistnieć z duchowym pokojem, który jednak nie jest „pokojem dziecinnej nadziei, która nigdy nie zaznała rozpaczycy”¹¹³. Sam Merton w innym miejscu pisze o tajemniczej relacji między rozpacą a nadzieją: „(...) nauczyłem się, że nie można naprawdę wiedzieć, co znaczy nadzieja, dopóki się nie poznało, do jakiego stopnia podobna jest ona do rozpaczycy”¹¹⁴.

¹¹¹ „Miłosz - życie jest po naszej stronie. Milczenie i Krzyż, które znamy, to siły, których nie da się pokonać. W milczeniu i cierpieniu, w rozdzierającym wysiłku, aby pozostać uczciwym pośród nieuczciwości (przede wszystkim własnej nieuczciwości), we wszystkim tym jest zwycięstwo. To Chrystus prowadzi nas poprzez ciemności do światła - o jakim nie mamy pojęcia, a które można znaleźć jedynie przechodząc przez pozorną rozpacz. Wszystko musi zostać poddane próbie. Wszystkie relacje muszą przejść przez doświadczenie. Wszelka wierność musi przejść przez próbę ognia. Wiele trzeba stracić. Wiele z nas musi zostać zabite, nawet z tego, co w nas najlepsze. Ale Zwycięstwo jest pewne. Zmartwychwstanie jest jedynym światłem i z tym światłem nie można pobiłdzieć”. *Thomas Merton - Czesław Miłosz. Listy*, s. 22.

¹¹² Zob. T. Merton, *Zapiski...*, s. 259.

¹¹³ T. Merton, *Pokój monastyczny*, s. 243; „Ludzie wciąż partycypują głęboko i w milczeniu w udręce Chrystusa opuszczonego przez Ojca Jego (być opuszczonym przez Boga znaczy znajdować się «w piekle») i «nie rozpaczają». O ileż lepiej i zdrowiej jest stawić czoło rozpaczycy i nie poddawać się, niż zajmować się uporczywie podtrzymywaniem pozorów i łataniem naszych przekonań o tym, że fikcyjna duchowość jest czymś prawdziwym! Że wszyscy triumfalnie maszerujemy naprzód «robiąc postępy» (w czym?), dokonując wielkich rzeczy dla Chrystusa i zmieniając oblicze świata!”, T. Merton, *Zapiski...*, s. 233.

¹¹⁴ *Thomas Merton, [w:] Wielcy chrześcijanie XX wieku*, PAX - Wydawnictwo Królowa Apostołów, Warszawa 1993.

Oparciem, które pozwala przewycięzać udręki i niepewności, jest zmartwychwstały Chrystus, który – o czym nie można zapomnieć – sam wcześniej zstąpił do Otchłani. Wydaje się więc, że pewna forma zwątpienia może być pomocna w osiągnięciu ludzkiej dojrzałości i pełni człowieczeństwa, a co więcej – może się ujawnić jako nierozzerwalnie złączona z wymogiem podjęcia własnego krzyża i naśladowania Chrystusa¹¹⁵.

Uwarunkowania społeczno-cywilizacyjne

Trapista z Gethsemani wielokrotnie zwraca uwagę na społeczny wymiar każdego grzechu. Zło i cierpienie wypływające z grzechu choćby tylko jednej osoby traci wymiar jednostkowy i w tajemniczy sposób dotyka innych, osłabia duchowe życie całego Kościoła i ludzkości¹¹⁶. Istnieje również relacja odwrotna: społeczeństwa poprzez preferowany *modus vivendi* wpływają na życie jednostek, warunkują je, wytyczają im kierunek rozwoju. I tak np. złe nawyki i niewłaściwe przyzwyczajenia w myśleniu i działaniu ugruntowane w społeczności w dużej mierze przyczyniają się do tego, iż każdy tworzący ją człowiek popada w egzystencję daleką

¹¹⁵ „Trzymajmy się tego, że życie ludzkie tylko wtedy «posuwa się naprzód», to znaczy osiąga wyższy poziom, gdy ze stanu już osiągniętego zostaje niejako wypchnięte przez cierpienie i potrzeby, i gdy jest zdolne podjąć ryzyko wyłamania się ze swej małości. Abyśmy mogli żyć naprawdę, musimy choć raz zwątpić w życie. Uchowaj nas Bóg przed takimi ludźmi, którym się wszystko w życiu udawało, którzy nigdy nie byli zmuszeni wykrzykiwać w świat swoje go zwątpienia, którzy nigdy nie doświadczyli owej wysuwającej się na plan pierwszy bezsensowności i zagrożenia życia ludzkiego (...). Tacy ludzie nie doświadczyli tęsknoty wszystkich tęsknot, nie czują w sobie naporu wszechświata, nigdy nie przeżyli błogosławieństwa owego wołania o pomoc, zawartego w słowach Pisma Świętego: «Przyjdź Panie, Jezule!» (Ap 2, 20). Co pozostałoby światu, jaka nadzieja, gdyby żadne usta ludzkie nie mogły już wyrażać tęsknoty świata za wieczną doskonałością?” Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 67.

¹¹⁶ Zob. O. P. P. Ogórek, *Czym jest świętość...*, s. 72.

od głębokiego i autentycznego życia prawdziwego „ja”; jest popychany w życie pełne zgiełku i chaosu¹¹⁷. Ta ścisła zależność staje się podstawą do poruszenia problemów dotyczących większych wspólnot i grup społecznych. I choć Merton priorytet w działaniu przypisuje wolnej i świadomej jednostce, i na niej w głównej mierze kładzie ciężar odpowiedzialności, to jednak uwzględnia także zależność przeciwną, a mianowicie gdy społeczeństwo wywiera dominujący wpływ na poszczególne osoby.

Opinie o. Tomasza dotyczące współczesnego mu społeczeństwa bywają krytyczne – w każdym jednak przypadku podyktowane są poczuciem współodpowiedzialności za jego losy, wypływają z troski, a także ze świadomości rozgrywających się w obrębie społeczeństwa niekorzystnych, a czasem wręcz dramatycznych procesów¹¹⁸. Z drugiej jednak strony, świadomy kryzysów dotyczących „epokę zwątpienia”¹¹⁹ postuluje chrześcijańską odnowę społeczeństwa i zaangażowanie się w jego przeobrażenie.

Głównym problemem XX wieku jest istnienie społeczeństwa wyalienowanego¹²⁰. Jednostki, które je tworzą, są ubezwłasnowolnione – kwestia sposobu i rodzaju działania nie jest już wynikiem autonomicznej decyzji. Panuje swoisty rodzaj niewolnictwa, z którego istnienia większość osób nie zdaje sobie sprawy. Dramat wynika nie tylko z niemożności decydowania o własnym życiu, ale o wiele bardziej z tego, że zaistniała sytuacja obecnie nikomu nie przeszkadza¹²¹. Ta z pozoru niegroźna dyktatura, która panuje w tzw. niepodległych i demokratycznych państwach, bez

¹¹⁷ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 45.

¹¹⁸ *Explicite* wyraził to w jednym z listów pisanych do Czesława Miłosza: „(...) byłoby dla mnie nieznośne czuć, że może zanadto pozwoliłem sobie na oddalenie się od aktualnych problemów moich czasów poprzez coś w rodzaju pobożnego oderwania, co byłoby niczym nie usprawiedliwionym luksusem”; *Thomas Merton – Czesław Miłosz. Listy*, s. 20.

¹¹⁹ T. Merton, *Eseje literackie*, s. 162.

¹²⁰ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 114.

¹²¹ Tamże, s. 103–104.

trudu podporządkowuje sobie miliony osób dzięki temu, że umiejętnie włada sztuką wyzwalania i podsyłania różnorodnych potrzeb, które tylko ona potrafi zaspokoić. Nie bez znaczenia jest fakt, że wiele z nich należy do kategorii potrzeb fałszywych (np. potrzeby konsumpcyjne)¹²². Manipulacja bazuje na braku tożsamości jednostek, niskiej samoocenie i poczuciu bezwartościowości. Koncentracja wokół wspólnych potrzeb kreuje tzw. społeczeństwo jednowymiarowe, które nadaje prowizoryczną tożsamość¹²³. Celem tego społeczeństwa jest zablokowanie myślenia, a jedną ze skuteczniejszych metod, która do tego prowadzi, jest nadużywanie języka¹²⁴. Przemóżny lęk przed samotnością, pragnienie akceptacji i bycia jak inni, potrzeba przynależności do grupy każą bezkrytycznie przyjmować zasady, które rządzą grupą. Pochopność przyjmowania tych powszechnych, lecz fałszywych zasad wynika także z wrodzonego lenistwa przed podejmowaniem działań, które wymagają ofiary i poświęcenia¹²⁵. Milcząca zgoda na podporządkowanie się zastanej strukturze daje swoisty rodzaj bezpieczeństwa. Refleksja jest niewskazana, gdyż mogłaby ujawnić fałsz, bądź w najlepszym wypadku nieaktualność tejże struktury. Takie odkrycie mogłoby dla wielu oznaczać utratę „prowizorycznej”, lecz jedynej tożsamości, jaką kiedykolwiek dysponowali¹²⁶.

Znamiona wyalienowanego społeczeństwa są liczne: zamieszanie, hałas, nadużywanie środków masowego przekazu, hamowanie zmian ilościowych na korzyść zmian jakościowych, zagrożenie wojną nuklearną. Jednak wymienione zagadnienia politycz-

¹²² Por. H. Krzysteczko, *Osobowość*, [w:] *Psychologia dla teologów* (red. J. Makselon), WN PAT, Kraków 1990, s. 179.

¹²³ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 117. Według Mertona obraz społeczeństwa jednowymiarowego trafnie został naszkicowany w książce G. Orwella *Folwark zwierzęcy*.

¹²⁴ Tamże, s. 120.

¹²⁵ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 7.

¹²⁶ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 106.

ne i ekonomiczne nie wyczerpują problemu, gdyż są one czymś więcej, a mianowicie „symptodem duchowej choroby całej rasy ludzkiej”¹²⁷. Ukryta przyczyna tejże choroby kryje się w rozpacz, do której doprowadził współczesny człowiek, ulegając złu, jakim jest bezbożność, czyli życie bez Boga¹²⁸. Zamykając się w solipsystycznej świadomości, człowiek przedłożył izolację nad potrzebę kontaktów interpersonalnych bądź też sprowadził je do wymiaru przedmiotowego¹²⁹.

Wielkim nieporozumieniem, któremu hołduje współczesne społeczeństwo, jest również sposób, w jaki traktuje ono problem cierpienia. Nieumiejętność rozróżnienia rodzajów cierpienia każe mu eliminować wszelkie jego rodzaje na korzyść wygody i przyjemności. Tymczasem nie każde cierpienie jest złem i nie zawsze należy go unikać za wszelką cenę. Utożsamienie cierpienia z największym złem z jednoczesnym zatraceniem wrażliwości na zło moralne niebezpiecznie zbliża do spotęgowania jedynie niebezpiecznego zła, jakim jest grzech. W społeczeństwie jednowymiarowym zostaje zapoznana prawda, że niejednokrotnie trzeba zmierzyć się z cierpieniem, aby przezwyciężyć nieporównywalnie większe zło, jakim jest grzech¹³⁰.

Według Mertona współczesny świat osiąga apogeum duchowego kryzysu. Społeczność funkcjonuje już nie tylko wbrew Bogu, lecz także wbrew fundamentalnym i naturalnym interesom samego człowieka. Niespotykany dotąd zamęt wyraża się ogromnym naporem sił duchowych, społecznych, ekonomicznych i politycznych. Kryzys ten, który o. Ludwik nazywa „okresem największej rewolucji w dziejach świata”, uzewnętrznia się w wieloraki sposób, jednak w sposób szczególny uwidacznia się rozdźwiękiem i deformacją na płaszczyźnie moralnej. Wszelkie auto-

¹²⁷ T. Merton, *Życie w milczeniu*, s. 122.

¹²⁸ Zob. T. Merton, *Znak Jonasza*, Znak, Kraków 1962, s. 285.

¹²⁹ Zob. T. Merton, *Zen...*, s. 32.

¹³⁰ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 64.

rytety okazują się pozbawione mocy. Odślaniają największą chorobę – nie uporządkowaną miłość samego siebie, która przeistacza się równocześnie w nienawiść do samego siebie i staje się źródłem instynktu niszczenia¹³¹.

Kulminacyjny moment może przynieść dwojakie rozwiązanie. Pierwsze to nowe barbarzyństwo. Istnieje jednak szansa rozwiązania radykalnie innego i zdumiewającego – wykreowania nowego świata i cywilizacji¹³². Ale u podłoża tego lepszego świata musi najpierw pojawić się „nowy człowiek”, który położy kres alienacji i nazwie fałsz i „nihilistyczne pandemonium”, ukrywające się pod pozorami sprawnie funkcjonującego społeczeństwa¹³³. I tu jest miejsce dla chrześcijan, którym nie wolno uciekać od świata. Wzajemna miłość domaga się aktywnego zaangażowania w jego przemianę. Los świata jest bowiem tożsamy z losem ludzi, którzy go zamieszkują. Brak zainteresowania problemami nurtującymi współczesny świat byłby więc obojętnością i niewrażliwością, wymierzoną w drugiego człowieka¹³⁴.

Merton postuluje przemianę mentalności, która powinna sprostać czterem potrzebom współczesnego człowieka: 1) relacji interpersonalnych opartych na miłości (to oznaczałoby zerwanie z obojętnością w kluczowych kwestiach, takich jak: wojny, głód, konflikty rasowe, niesprawiedliwość społeczna i ekonomiczna); 2) znalezienia sensu w wymiarze doczesnym – „tu i teraz”; 3) integralności własnego „ja”, dowartościowania osoby ludzkiej na

¹³¹ Symptomy kryzysu są liczne, „(...) objawia się [on] głównie w desperacji, cynizmie, skłonności do gwałtu, w konfliktach, sprzecznościach, dwoistości, w obawie i nadziei, w wierze i zwątpieniu, postępie i cofaniu się, w obsesyjnym przywiązaniu do obrazków, bożyszcz, sloganów, programów, które znieczulają na jakiś czas powszechną udrękę po to, aby za chwilę wybuchła wszędzie w jeszcze bardziej dotkliwej i przerażającej formie”; T. Merton, *Zapiski...*, s. 98.

¹³² Zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, s. 63.

¹³³ Zob. T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, Homini, Bydgoszcz 1996, s. 137.

¹³⁴ Zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, s. 121.

wszelkich poziomach (fizycznym, intelektualnym, emocjonalnym, wyobrażeniowym i duchowym); 4) uwolnienia od nadmiernej samoświadomości¹³⁵. Ostatnie zagadnienie w sposób szczególny odnosi się raz jeszcze do grzechu pierworodnego. Niepohamowane gromadzenie samowiedzy i obsesyjna potrzeba potwierdzenia własnej wartości to cena, jaką płaci człowiek za oderwanie się od fundamentu własnej tożsamości.

Środkiem, jaki może uratować społeczeństwo, jest przede wszystkim refleksja i wewnętrzna samotność, która pomoże unocznąć zło zaistniałej sytuacji oraz jej prawdziwe źródła. Zdaniem Trapisty z Gethsemani autentyczna samotność jest nieodzowna tak samo dla życia indywidualnych osób, jak i społeczeństwa, zapewnia bowiem rozwój życia wewnętrznego. Jeżeli droga ta zostanie zamknięta, to jednostki będą poszukiwać tzw. samotności fałszywych, opartych na skrajnym egoizmie i iluzji nie istniejących przymiotów¹³⁶.

Kolejnym warunkiem prawdziwej odnowy społeczeństwa jest modlitwa. Lecz aby była ona skuteczna, konieczne jest zawierzenie, prosta i głęboka ufność. I tu Merton wyraża swoją wątpliwość – czy współczesny człowiek, który został zdeprawowany przez środki masowego przekazu, jest jeszcze do tego psychologicznie zdolny. Atakowany zamętem, wielością słów i opinii nauczył się odbierać otrzymywane treści na jednym poziomie. Tym sposobem został zamieniony w „maszynę automatycznie reagującą na słowo”, a jego duch uległ degradacji¹³⁷. Podobną dwuznacznością obarczony jest pozytywny, jak mogłoby się wydawać, ruch „religijnej odnowy”, który obecnie dokonuje się na dużą skalę. Dla o. Ludwika niekoniecznie jest on oznaką dojrzałości czy nawrócenia ludzkości. W równej mierze może być to owoc duchowej choroby społeczeństwa, które przerażone i zagubione szuka

¹³⁵ Zob. T. Merton, *Zen...*, s. 40–41.

¹³⁶ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 169.

¹³⁷ Zob. T. Merton, *Życie i świętość*, s. 97–98.

łatwych i optymistycznych rozwiązań. Powyższa religijność, pozbawiona korzeni, może okazać się jedynie jednorazowym zrywem, w rzeczywistości niezdolnym podjąć wymagania związane z autentyczną religią¹³⁸.

Konkluzja Mertona na temat współczesnego społeczeństwa jest surowa, lecz nie pozbawiona nadziei. Popularne hasło „humanistycznego społeczeństwa” – mówiąc za o. Bocheńskim – jest jednym z licznych zabobonów. Dziedzictwo uprzedzeń i agresji nie zanikło, tak samo jak nie zanikły sprzeczności istniejące w świecie. I choć świadomość tych podziałów jest niewątpliwie cierpieniem, to jednak umiłowanie prawdy domaga się mobilizacji i przewycięzania trudności pokorą i cierpliwością¹³⁹. Zadanie budowania sprawiedliwego społeczeństwa nie ogranicza się do wymiaru naturalnego, lecz od momentu Wcielenia zyskuje wymiar nadprzyrodzony, którym jest kontynuacja dzieła Chrystusowego.¹⁴⁰ Ostateczne pokonanie tych problemów jest możliwe, zaś autentyczne źródło nadziei kryje się nie w człowieku, lecz w Bogu – jedynym Dawcy prawdziwej jedności¹⁴¹.

Aktywizm

Wielorakie są destruktywne skutki egzystencji prowadzonej w oderwaniu od Boga. Jednym z symptomów duchowej choroby jest wzmożony aktywizm, który dotyka współczesne społeczeństwa, w tym ze szczególnym podkreśleniem kraje wysoko rozwinięte. W dużej mierze uniemożliwia on podtrzymywanie i rozwijanie jednego z podstawowych wymiarów człowieczeństwa, jakim jest duchowość. Wszystko, co znajduje swoje źródło w osobie

¹³⁸ Zob. T. Merton, *Znak Jonasza*, s. 24.

¹³⁹ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 121.

¹⁴⁰ Zob. T. Merton, *Życie i świętość*, s. 114.

¹⁴¹ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 206–207.

ludzkiej, a więc i podejmowana przez nią praca, naznaczone jest egocentryzmem i źle pojętymi ambicjami, które czynią z niej narzędzie osiągnięcia niewłaściwych celów. Praca przemienia się w aktywizm podyktowany psychologiczną prawidłowością: człowiek utracił wiarę w Boga, odcinając się od fundamentu i źródła swego istnienia, zatracił jednocześnie wiarę w samego siebie; aby więc potwierdzić wartość swej egzystencji – w którą tak naprawdę nie wierzy – rozwija różnorodną aktywność mającą udowodnić mu, że w sposób autonomiczny potrafi osiągnąć pełnię istnienia. Taka postawa nosi miano „pseudoduchowości aktywizmu” i choć daje pewne doświadczenie potęgi i samowystarczalności, to jednak w ostateczności okazuje się chwilową iluzją stojącą w opozycji wobec energii chrześcijańskiego działania. Czynnikiem różniącym jest w pierwszym przypadku oparcie na wyłącznie ludzkich ambicjach i namiętnościach, w drugim – odwołanie się do tego, co transcendentne¹⁴².

Wszystko okazuje się daremnym trudem, o ile motywacją i celem działania jest wyłącznie solipsystyczne „ja”. Wrodzona niedoskonałość człowieka zawsze będzie go oskarżać o niedostatek działania, o jakieś „więcej”, które potencjalnie mógłby jeszcze osiągnąć. Wzmóżona praca, podjęcie dodatkowych zajęć jest skazaną na niepowodzenie próbą zaradzenia tej udręce. Powiększanie liczby czynów bez podnoszenia ich jakości jest typową oznaką frustracji, odsłaniającą prawdziwy problem, jakim jest niezdolność do autentycznego istnienia¹⁴³.

W rezultacie pojawia się wewnętrzne wyczerpanie i niespełnienie. W swoich przedsięwzięciach człowiek doświadcza „niemocy istnienia”. Wszystko udowadnia mu, że nie jest Bogiem i nigdy na skutek własnej aktywności Nim nie będzie¹⁴⁴. Jak mówi

¹⁴² Zob. T. Merton, *Życie i świętość*, s. 11.

¹⁴³ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 108.

¹⁴⁴ O konsekwencjach źle spożytkowanej wolności mówi także E. Fromm. Oderwanie się od autorytetów nieuchronnie prowadzi do alienacji. Człowiek

Merton: nie sposób z własnego niebytu stworzyć żadnej rzeczywistości. Tak więc jeszcze bardziej wzrasta nienawiść i brak akceptacji względem własnej osoby. Dochodzi także frustracja, spowodowana niezadowoleniem ze źle spełnianych zadań – logiczne następstwo wynikające z przedłożenia ich ilości nad jakością i braku punktu odniesienia¹⁴⁵. Stan najwyższego napięcia, w którym funkcjonuje człowiek, nie prowadzi do szczęścia, gdyż szczęście w swojej istocie nie jest „sprawą intensywnego przeżywania, ale sprawą równowagi, ładu, rytmu i harmonii.”¹⁴⁶ Ruch, zmiana i urozmaicenie dla nich samych nie mogą nadać sensu istnieniu.

Istotne jest więc rozpoznanie rzeczywistych, często podświadomych, motywów działania. Odkrycie tego fundamentu może pomóc w nowej perspektywie spojrzeć jeszcze raz na rozwijaną aktywność i dostosować ją do realnych możliwości. To, co konieczne – pogłębienie istnienia i jakości czynów – zakłada uprzedni wgląd we własne wnętrze. Nawiazywanie kontaktu z własną osobą jest punktem wyjścia i warunkiem kontaktu z Bogiem i innymi ludźmi. Dopiero uświadomienie sobie dotychczasowej kondycji może stać się drogą do odnalezienia pokoju we własnym wnętrzu. Próba oderwania się od rezultatów własnej aktywności wydaje się najtrudniejsza, ale to właśnie ona jest wyrazem zaufania Bogu, a nie sobie samemu. Osiągnięty pokój ma moc promieniowania na wszelkie płaszczyzny ludzkiej aktywności, przynosząc nie tylko wymierne efekty, ile przede wszystkim poczucie spełnienia i osobowego rozwoju. Umiejętność stosowania tego, co służy własnemu dobru, jest też podstawą umożliwiającą skuteczne zaangażowanie we wspólne przedsięwzięcia. Nie jest to forma

staje się narzędziem służącym celom zewnętrznym, stan ten napawa go lękiem i wtrąca w nową niewolę. Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993, s. 251.

¹⁴⁵ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 87, 89.

¹⁴⁶ Tamże, s. 91.

egoizmu, lecz mądrość, odwołująca się do zasad funkcjonowania ludzkiej psychiki. Niezastosowanie się do tych praw powoduje nie zamierzone przenoszenie na innych atmosfery nie rozwiązyanych konfliktów, tłumionej udręki i nieszczęścia¹⁴⁷.

Merton wielokrotnie cytuje wypowiedzi papieża Jana XXIII i wraz z nim powtarza, że praca powinna odzyskać duchowy wymiar i przynosić satysfakcję¹⁴⁸. Jej zadaniem jest przyczyniać się do rozwoju osoby ludzkiej poprzez zaspokajanie nie tylko fizycznych, ale duchowych i psychologicznych potrzeb¹⁴⁹. „Uświęcenie pracy”, także w wymiarze społecznym, to obowiązek, w który szczególnie mocno powinni się włączyć chrześcijanie, obejmując swoim działaniem wszelkie obszary życia, zarówno narodu jak i społeczności międzynarodowej z obszarem polityki i ekonomii włącznie¹⁵⁰. Nie dzieje się tak, gdy cała uwaga koncentruje się na tym, co znamienne dla współczesnych czasów, czyli na sprzedawaniu. Człowiek zamienia się w towar, a praca w irracjonalne i frustrujące działanie. Akceptacja *status quo* degeneruje i zubaża, albowiem wszystko, co nie jest pracą, m.in. rodzina i stosunki interpersonalne, zostaje uznane za drugorzędne¹⁵¹. Można dopowiedzieć, że koncentracja wokół zarobku, o której mówi Merton, niekoniecznie jest rzeczywistą troską o materialny byt, ile popadnięciem w zbiorową iluzję i psychologiczny przymus, gdzie prze-

¹⁴⁷ Tamże, s. 87.

¹⁴⁸ „Niech sobie nikt błędnie nie wyobraża, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego, to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne; jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego albo jak gdyby zajmowanie się tymi sprawami przyjmowało ujmę godności chrześcijanina(...) A tymczasem jest najzupełniej zgodne z planami Opatrzności Bożej, by ludzie rozwijali się i doskonalili przez swoją codzienną pracę (...); Jan XXIII, *Mater et Magistra*, cyt. za: T. Merton, *Życie i świętość*, s. 112.

¹⁴⁹ Zob. T. Merton, *Życie i świętość*, s. 110.

¹⁵⁰ Tamże, s. 114.

¹⁵¹ Tamże, s. 10/111.

strzeżenie niepisanych norm stwarza prowizoryczną gwarancję akceptacji i bezpieczeństwa.

O. Ludwik zauważa również, że praca przez niekiedy konieczny trud i samozaparcie może stać się pokutą¹⁵², jednak zasadniczo odnajduje ona swój sens, gdy tak jak przed grzechem pierworodnym staje się formą kontemplacji i uwielbienia Boga. Pracując w sposób bezinteresowny, człowiek wynosi własną egzystencję na wyższy poziom i jednocześnie wyraża pełną harmonii jedność z całym światem stworzonym oraz jego Stwórcą¹⁵³.

Wojna i przemoc

Merton przez całe swoje życie był orędownikiem pokoju i kontestatorem rozwiązań dokonywanych za pomocą siły¹⁵⁴. Jego stanowisko wynikało z dogłębnego rozumienia teologii – podkreślał, nawiązując do myśli Simone Weil, że w mechanizmie wojny ujawnia się grzech pierworodny. Konfrontacja zbrojna pociąga za sobą coraz to nowe ofiary, które w ogólnym przekonaniu muszą zostać pomszczone. W imię poległych giną kolejni i tym sposobem przemoc zdaje się nie mieć końca¹⁵⁵.

To prawda, że przemoc rozumiana w szerokim znaczeniu na trwałe wpisała się w struktury społeczeństwa. Okrucieństwo, siła, śmierć i wojna to zworniki konsolidujące ludzkość na drodze do autodestrukcji. Jednak traktowanie wojny i pojęć z nią związanych jako fatum z góry przekreśla możliwość jej zażegnania. Woj-

¹⁵² Zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, s. 40.

¹⁵³ Zob. T. Merton, *Nowy człowiek*, s. 54.

¹⁵⁴ „Przyswojenie sobie wzoru życia w istocie swej nieapodyktycznego, niegwałtownego, życia w pokorze i w pokoju jest samo w sobie potwierdzeniem własnego stanowiska. Pragnę, aby całe moje życie wyrażało odrzucenie zbrodni i niesprawiedliwości, aby było ono protestem przeciwko tyranii wojennej i politycznej”; za: A. Rogalski, *Ku światłu*, Warszawa 1985, s. 434.

¹⁵⁵ Zob. T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 90.

na w swej istocie nie jest zrzędzeniem ślepego losu, lecz formą ponadindywidualnego bałwochwalstwa. Idolatria polega na chęci obdarzenia bytem metafizycznej pustki poprzez fakt składania jej ofiar – podobny proces funkcjonuje w mechanizmie wojny, który prowadząc do zabijania służy nadaniu sensu mitowi danego narodu. Niejednokrotnie pod wzniosłymi symbolami (także symbolami pokoju) nie kryją się żadne treści; hasła są puste i odsłaniają jedynie dążenie do siły zbiorowości¹⁵⁶.

Charakterystyka wojny w kategoriach zbiorowej idolatrii ukazuje tym samym jej prawdziwe przyczyny, które nie tkwią w uwarunkowania zewnętrznych, lecz mają swoje źródło w kondycji moralnej i duchowej człowieka. Według Mertona korzeniem wszelkich konfliktów zbrojnych jest przemożny strach, a wojna to tylko jego uzewnętrznienie¹⁵⁷.

Punktem wyjścia jest brak wiary w Boga. Egzystencjalny ateizm rzutuje na relacje międzyludzkie – rodzi się niepewność i nieufność, druga osoba staje się potencjalnym zagrożeniem. Szczególnie niebezpieczna jest tu nienawiść skierowana do własnego „ja” To niejednokrotnie nie uświadomione uczucie sprawia, że człowiek z łatwością dostrzega własne zło w innych, a rzadko w sobie samym. O ile rzeczą łatwą jest niszczyć zło wraz z jego podmiotem, pod warunkiem, że jest to drugi człowiek, o tyle bardzo trudno jest identyfikować swój grzech z własną wolą i złym zamiarem. Niełatwo też jest brać za niego odpowiedzialność. Nieświadome impulsy pomagają interpretować własny niemoralny

¹⁵⁶ „Cóż napędza tę ciężką głupotę w Wietnamie, z jej ogromnymi kosztami i absurdalnymi skutkami? Obsesja Amerykanów na tle mitu ich znajomości rzeczy i wszechmocy. Gdy raz go zakwestionujemy, nie cofniemy się przed niczym, NICZYM, by rozwiać wątpliwość, która w ten sposób zrodziła się w naszych umysłach (...), Dowiadujemy się oto, jak bestialskie i niesamowite są rzeczywiste komponenty tego mitu. Wietnam to psychoanaliza Stanów Zjednoczonych”; T. Merton, *The Hidden Ground of Love*, cyt. za: J. Forest, *Tomasza Mertona życie z mądrością. Biografia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 252.

¹⁵⁷ Zob. T. Merton, *Nowy posiew...*, s. 118.

czyn jako nieumyślny błąd, bądź też każą umniejszać ciężar winy, przenosząc go na innych. Lecz nawet zło umiejscowione w drugim człowieku nie zanika, przeciwnie, staje się prawdziwą obsesją rzeczywistego winowajcy i jednocześnie treścią przewodnią jego życia: trzeba je wytłumaczyć lub zrozumieć, pozbyć się go lub ukarać. Nienaturalne zaabsorbowanie, nie znajdując ujścia, doprowadza w ostateczności do przemocy. Perspektywa zniszczenia czegoś lub kogoś jawi się jako rozwiązanie niepokojącego dylematu. Kolejny krok to stworzenie „odpowiedniego wroga, kozła ofiarnego, którego obarczyliśmy całym złem tego świata. On jest powodem wszelkiego grzechu. Podżega każdy konflikt. Jeśli tylko zostanie zniszczony, konflikt ustanie, my uporamy się ze złem i nie będzie już wojny”¹⁵⁸.

Naturalnie cały ten mechanizm prowadzący do eskalacji przemocy nie dotyka tylko wybranych ludzi, ale rozpatrywany w kontekście odwrócenia człowieka od Boga (grzech pierworodny), staje się udziałem całej ludzkości.

Istnieje zatem pewna prawidłowość: im większy kryzys rozgrywający się we wnętrzu osoby, tym większe niebezpieczeństwo, że ludzkość zrezygnuje z odpowiedzialności moralnej i dokona zła w skali globalnej. Kryzys ludzkości jest wyraźnie sprzężony z jej destruktywnością¹⁵⁹.

Według o. Ludwika jedynym rozwiązaniem jest droga do pokoju. Traktowanie jakiegokolwiek wojny (nuklearnej, bakteriologicznej czy chemicznej) jako praktycznego rozwiązywania problemów międzynarodowych jest niedopuszczalne. Takie podejście oznaczałoby w ostatecznym rozrachunku zagładę świata. Merton wyraźnie zaznacza, że droga do pokoju wiedzie przez miłość, a ta z kolei wyklucza przemoc. Tak rozumiany pacyfizm jest siłą dynamiczną i aktywną, w swoim założeniu bowiem wymaga odwa-

¹⁵⁸ Tamże, s. 120.

¹⁵⁹ Zob. A. Rogalski, *Ku światłu*, s. 423.

gi¹⁶⁰. Tym samym jest on czymś jakościowo różnym od pacyfizmu identyfikowanego z kwietystyczną biernością i całkowitym brakiem oporu¹⁶¹.

Jedną z głównych przyczyn, dla których wciąż panuje przemoc, jest to, że ludzkość tak naprawdę nie dojrzała jeszcze do tego, aby otrzymać pokój. Pokój, którego pragnie świat, nie jest pokojem, lecz co najwyżej „brakiem fizycznych zakłóceń”, zaś w gorszym przypadku usankcjonowaniem wyzysku, grabieży i spokojem wolnym od konieczności troski o innych¹⁶². Bardzo często wyniszczanie wspólnot, narodów czy państw dokonuje się przeciw drogą „pokojową”, bez użycia siły zbrojnej, jedynie na skutek utrzymywania jednego państwa przez drugie w stanie zależności i hamowania jego możliwości rozwoju¹⁶³.

Połowicznym rozwiązaniem jest także uchylanie się od służby wojskowej. Jej obowiązek jest tylko symptomem bardziej fundamentalnego zła. Sam akt popierania państwa w jego zarządzeniach, choćby tylko potencjalnie implikujących możliwość szycowania się do wojny, już jest postawą niejednoznaczną. Dopiero odmowa korzystania z przywilejów w takim właśnie państwie dawałaby moralne prawo sprzeciwu wobec pewnych zarządzeń, np. obowiązku służby wojskowej¹⁶⁴.

Cierpienia wypływające z przemocy i wojen nie są zrzędzeniem bezosobowego losu, lecz wypływają z konkretnych postaw i działań człowieka. To on ponosi za nie odpowiedzialność i on też może próbować położyć im kres. „Walka o pokój” tak naprawdę nie jest walką. Droga do szerzenia pokoju jest tylko jedna i znajduje swe źródło w indywidualnym, duchowym pokoju każ-

¹⁶⁰ Zob. T. Merton, *Siedem esejów...*, s. 19.

¹⁶¹ Zob. T. Merton, *Eseje literackie I*, s. 201.

¹⁶² Zob. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 75.

¹⁶³ Zob. T. Merton, *Siedem esejów...*, s. 115.

¹⁶⁴ Zob. T. Merton, *Zapiski...*, s. 82.

dego człowieka¹⁶⁵. Tylko takie głoszenie pokoju ma sens i nadzieje na spełnienie. Głoszenie pokoju w czasach wojny to także jeden z eschatologicznych znaków życia Kościoła, który czyniąc to, w tajemniczy sposób spełnia dzieło Boga w świecie¹⁶⁶.

Causes of Suffering According to Thomas Merton Summary

The article analyses Thomas Merton's views on the sources of human suffering. This issue was discussed in the context – stressed by the Trappist himself – of losing the divine order by the first man. His most original thought – comparing a hero of Greek mythology Prometheus with a man who remains far from God because of sin – was presented here. According to Merton the basic source of human suffering is of spiritual nature and is embedded in the breaking of unity with the Creator which leads to man's loss of his own identity and his true „self” created to contemplate. Man, remote from God, becomes a follower of the so called Promethean theology, which is characterised by questioning the goodness and generosity of the Creator and a dramatic and lonely fight for happiness and redemption. The evil experienced by man „changes” God and questions His goodness, and now in man's eyes He resembles jealous gods of Olympus – rivals, with whom one has to fight for one's own happiness.

The consequence of assuming such an image of God is submission to senses and ultimately desperation, which, apart from a personal dimension, acquires the shape of activity void of meaning and contents, or, worse still, wars and violence. Suffering, according to Thomas Merton, appears to be the opposite pole of contemplation.

¹⁶⁵ „W gruncie rzeczy «walka o pokój» rozpętuje wszystkie wojny. Bo czymże są protesty wszystkich kryzysów zimnowojennych, jeśli nie «walką o pokój»? Pokój to coś, co masz albo nie. Jeśli sam pozostajesz w pokoju, to na świecie znajduje się przynajmniej odrobina pokoju”, T. Merton, *Zapiski...*, s. 283.

¹⁶⁶ Zob. T. Merton, *Ślub konwersacji. Dziennik 1964–1965*, Poznań 1997, s. 50.