

KATARZYNA SOKOŁOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Zakład Nauk Pomocniczych i Edytorstwa

Samotność w sytuacjach egzystencjalnych Doświadczenie Thomasa Mertona

Loneliness in Existential Situations: The Experience of Thomas Merton

Samotność, podobnie jak wspólnota, wpisana jest w egzystencjalne doświadczenie człowieka – Pascalowskiej trzyciny. Samotnością naznaczona jest egzystencja ludzka od narodzin aż po śmierć. Thomas Merton, dla którego doświadczenie samotności w życiu osobistym miało tak wielkie znaczenie, poświęca temu zagadnieniu w swoich pismach sporo uwagi. Można by się pokusić o sformułowanie Mertonowskiej definicji samotności. Dla trapeisty jednak pojęcie to nie było martwym terminem, ale stanowiło część życia. Myślę, iż dlatego lepiej będzie przyjrzeć się konkretnym sytuacjom egzystencjalnym, które dla Mertona wiązały się z przeżywaniem samotności, takim jak: życie społeczne, życie pustelnicze, doświadczenie cierpienia i śmierci.

I. SPOŁECZEŃSTWO

Społeczeństwo jest dla człowieka podstawowym środowiskiem jego rozwoju. *Człowiek bowiem – naucza Sobór – z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień* (KDK 12). To w społeczeństwie właśnie doświadcza on zarówno wspólnoty jak i paradoksalnie samotności.

Merton zwraca uwagę, iż samotność potrzebna jest zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa, które winno umożliwiać ją swoim członkom¹. Społeczeństwo, które właściwie wypełnia swoje zadania to takie, w którym *rozwijają się i wciąż*

¹ Por. T. M e r t o n, *Nikt nie jest samotną wyspą*, przeł. M. Morstin-Górska, Poznań 1997, s. 189; por. t e n ż e, *Myśli w samotności*, przeł. F. Zielińska, Kraków 1975, s. 9.

*urasta indywidualna wolność i osobista nienaruszalność składających się na nie osób*².

Według mnicha z Kentucky osoba, która może się w społeczeństwie rozwijać, do czego potrzebna jest wolność, jednocześnie przyczynia się do pomyślności całego społeczeństwa³. Jednostka rozwija się dzięki społeczeństwu, kiedy może w nim odkrywać i tworzyć swoją prawdziwą tożsamość. Problem ten był również podstawową kwestią dla trapisty z Gethsemani. Uważał on, iż człowiek jest wręcz powołany do tego, aby wraz z Bogiem tworzyć swą tożsamość⁴. W tym odnajdywaniu prawdziwego siebie człowiek jest samotny – nie może on liczyć na pomoc żadnego stworzenia we wszechświecie⁵. Według Mertona człowiek odkrywa siebie, odkrywając swego Stwórcę. *Tajemnica mojej pełnej tożsamości* – pisze mnich z Gethsemani – *jest w Nim ukryta. Jedynie On może uczynić mnie tym, kim jestem, lub raczej kim będę, kiedy wreszcie w pełni zacznę być. Ale dopóki nie zapragnę tej tożsamości i nie będę pracować, by ją znaleźć z Nim i w Nim, ta praca nigdy nie zostanie wykonana*⁶. To odkrywanie Boga przez człowieka ma prowadzić do tożsamości z Nim tak, aby człowiek mógł powiedzieć: *Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). Wówczas, pisze Merton: *Bóg, noszący w sobie tajemnicę tego, kim jestem, zaczyna we mnie żyć nie tylko jako mój Stwórca, ale jako moja inna i prawdziwa jaźń*⁷.

Wprawdzie jednostka poszukuje swojej prawdziwej tożsamości autonomicznie, ale nie może jej odnaleźć w izolacji od innych ludzi. Człowiek *im bardziej identyfikuje się z Bogiem, tym bardziej zidentyfikuje się z wszystkimi innymi, którzy się z Nim utożsamiają*⁸. Zdobycie własnej tożsamości jest drogą do osiągnięcia przez człowieka świętości⁹. Trapista definiuje świętość w sposób bardzo prosty i wymowny, pisze: *Dla mnie bycie świętym oznacza bycie sobą*¹⁰. Dlatego tak ważne dla człowieka jest poznanie samego siebie, swej własnej jednostkowej tożsamości, o czym doskonale wiedzieli starożytni, a przypominały im to słowa wyrzeźbione na portalu świątyni delfickiej: *Poznaj samego siebie*. W podobny sposób święta jest cała przyroda, która nie chce być niczym innym niż tym, czym stworzył ją Bóg. Merton ujął to w dość poetycki sposób: *Wielka, pobrużdżona, półnaga góra jest jeszcze jedną z Bożych świętych. Nie ma innej, która byłaby do niej podobna. Jest sama jedna w swoim rodzaju; nic innego na świecie nigdy nie naśladowało i nie będzie naśladować Boga w podobny sposób. To jest jej świętość*¹¹.

² Jw., *Nikt nie jest...*, s. 188.

³ Por. tamże, s. 188.

⁴ Por. tenże, *Nowy posiew kontemplacji*, przeł. L. Zielińska, Bydgoszcz 1999, s. 46.

⁵ Por. tamże, s. 50.

⁶ Tamże, s. 47.

⁷ Tamże, s. 54.

⁸ Tamże, s. 75; por. tenże, *Nowy człowiek*, przeł. P. Ciesielski, Kraków 1996, s. 45.

⁹ Por. tenże, *Nowy posiew...* s. 73.

¹⁰ Tamże, s. 45.

¹¹ Tamże, s. 45.

1. Fałszywa samotność

Gdy społeczeństwo uniemożliwia jednostce realizowanie potrzeby samotności, wówczas szuka ona fałszywej samotności. Rodzi się pytanie: jak odróżnić prawdziwą samotność od fałszywej? Autentyczna samotność znajduje w sobie dobro, dzieli się z innymi ludźmi, zaś fałszywa samotność jest egocentryczna¹². Merton ujął to w obrazowy sposób: *Fałszywa samotność zamyka drzwi przed wszystkimi ludźmi i ślęczy nad swoim własnym nagromadzonym rupieciem*¹³. Człowiek żyjący w fałszywej samotności, choć posiada świadomość możliwości nawiązania relacji z innymi ludźmi, nie podejmuje w tym kierunku żadnych działań. Zatem fałszywa samotność jest według trapisty przeszkodą w miłości bliźniego¹⁴.

Mnich przestrzega przed fałszywą samotnością człowieka, który zamyka się przed innymi ludźmi, często łudząc siebie, że w ten sposób bardziej kocha Boga.

Dla Mertona samotnik w żadnym wypadku nie jest indywidualistą, ale indywidualnością. Samotność indywidualisty jest egoistyczna, potrzebna jemu po to, aby mógł się zająć sobą. Fałszywą samotność nazywa trapista z Gethsemani schronieniem indywidualisty, prawdziwą zaś domem osoby¹⁵. Samotność będąca schronieniem jest czymś prowizorycznym, ucieczką, izolacją, dom zaś implikuje pewność, stałość, otwartość, autentyzm. Prawdziwa samotność nie jest skupiona na sobie, *należy do świata i do Boga* i ma do wypełnienia pewne zadania¹⁶. Fałszywa samotność staje się fetyszem sama w sobie, prowadzi do zamknięcia człowieka nie tylko wobec innych ludzi, ale także wobec Boga¹⁷. Trapista opisuje osobiste przebudzenie z fałszywej samotności: *W Louisville, (...) w centrum dzielnicy sklepowej, nagle uderzyło mi do głowy nieodparte przekonanie, że przecież kocham tych wszystkich ludzi, że oni są moi, a ja jestem ich, że nawet gdybyśmy byli kompletnie nieznajomymi, to nie ma prawa istnieć obcość między nami. To było coś w rodzaju przebudzenia ze snu o odrębności, fałszywej autoizolacji w specyficznym świecie...*¹⁸. Człowiek samotny, który nie zamyka się na innych, staje się każdym. Uczestniczy on w samotności i ubóstwie każdego człowieka¹⁹. Dzięki duchowej wspólnotcie z innymi ludźmi możliwa jest prawdziwa samotność, która z kolei przełamuje barierę obcości i prowadzi do utożsamienia „oni” z „ja”²⁰.

¹² Por. t e n ż e, *Nikt nie jest ...*, s. 189.

¹³ Tamże, s. 189.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Ślub konwersacji*, Dziennik 1964-1965, przeł. A. Gomola, Poznań 1997, s. 33.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Nowy posiew...*, s. 65.

¹⁶ Por. t e n ż e, *Domysły współwinnego widza*, przeł. Z. Ławrynowicz, Warszawa 1972, s. 26-27.

¹⁷ Por. t e n ż e, *O kontemplacji dla wszystkich*, przeł. S. Bista [w:] *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 308; i d e m, *Pierwotny ideał karmelu*, przeł. J. S. Mroczkowska [w:] *Szukanie Boga*, s. 247.

¹⁸ T e n ż e, *Domysły...*, s. 150.

¹⁹ Por. t e n ż e, *W natarciu na niewypowiadalne*, przeł. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1997, s. 30.

²⁰ Por. t e n ż e, *Domysły...*, s. 151.

Niedoskonałą samotność, według Mertona, narzuca również bogactwo, które separuje ludzi od siebie²¹. Trapista zwraca uwagę na związek ubóstwa i samotności. Z jednej strony bez samotności nie ma ubóstwa, ale z drugiej strony bez ubóstwa nie ma samotność. Samotność daje człowiekowi oderwanie od wszystkiego, co przeszkadza w życiu wewnętrznym²². Jednocześnie ubóstwo warunkuje prawdziwą samotności. W poetycki sposób Merton pisze: *Wy kwiaty i drzewa, wy wzgórza i dzikie ptaki, wy książki, wiersze i wy ludzie – jestem niewypowiedzianie samotny pośród was*²³. Nasza chęć posiadania dotyczy nie tylko rzeczy materialnych, ale również wszystkiego z czymkolwiek się zetkniemy. Człowiek pragnie posiadać nie tylko przedmioty, ale wiedzę, wiarę, miłość, zdrowie, innych ludzi, a także Boga. Samotność natomiast pomaga człowiekowi żyć w modusie być, a nie mieć²⁴. Pragnąc żyć z Bogiem, człowiek nie może zajmować swego serca chęcią posiadania wszystkich stworzonych rzeczy, choć ich piękno pochodzi od Niego. *Oblicze Jego – pisze trapista – jest we wszystkich rzeczach, jak blask słońca jest w czystej wodzie; ale jeżeli spróbuję napić się światła z tej wody, zmacę tylko odbicie. A więc żyję tak samotny i nienaruszony pośród świętej piękności wszystkich stworzonych rzeczy, wiedząc, że cokolwiek widzę, słyszę i dotykam, nigdy do mnie należeć nie będzie (...)*²⁵. Tak jak bogactwo oddziela od innych ludzi, narzucając fałszywą samotność, tak ubóstwo ma otwierać na bliźniego. Trapista pisze, iż prawdziwe ubóstwo nie polega na nieposiadaniu pewnych przedmiotów, ale na postawie, która czyni człowieka gotowym do dyspozycji innych²⁶. Mówiąc o ubóstwie mnicha, trapista stwierdza, że powinien on dzielić ubóstwo kraju, w którym mieszka. Ubóstwo zaś mnicha, który może posiadać wszystko, co jest mu potrzebne, tylko i wyłącznie dzięki prośbie o daną rzecz nie jest autentycznym ubóstwem. *Czy człowiek – zapytuje Merton – który stracił pracę i nie ma pieniędzy, aby zapłacić rachunki, który widzi żonę i dzieci coraz chudsze i któremu lęk i gniew zżerają serce, może zdobyć najpotrzebniejsze rzeczy jedynie prosząc o nie? Niech spróbuje! A jednak my, którzy możemy mieć wiele rzeczy nam niepotrzebnych, a nawet takich, których posiadanie nas gorszy, jesteśmy ubodzy, bo mamy je «za pozwoleniem». Ubóstwo oznacza potrzebę. Ślubowanie ubóstwa i posiadanie wszystkiego, czego się potrzebuje, nieodczuwanie braku, bo każdy jest zaspokojony, to drwiny z Żywego Boga*²⁷.

Merton wymieniając wartości, od których współcześni ludzie starają się uciec, pisze o samotności, wewnętrznej ciszy, obcowaniu z rzeczywistością, prostocie w relacjach z innymi i kontemplacji. Jednocześnie podkreśla on, że wyżej wymie-

²¹ Por. t e n ę, *Znak Jonasza*, przeł. K. Poborska, Kraków 1962, s. 255-256.

²² Por. tamże, s. 64.

²³ Tamże, s. 218.

²⁴ *Więcej na temat modusu mieć i być* por. E. F r o m m, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań 1997.

²⁵ T. M e r t o n, *Znak Jonasza*, s. 218.

²⁶ Por. t e n ę, *Myśli w samotności*, s. 52.

²⁷ Tamże, s. 53-54; por. t e n ę, *Pokój monastyczny*, przeł. A. Świderkówna [w:] *Szukanie Boga*, s. 267.

nione przez niego wartości są we współczesnym społeczeństwie praktycznie nieosiągalne²⁸. Może właśnie dlatego, w jednym ze swoich dzienników, zanotował, iż: *Milczenie i samotność to największe luksusy życia!*²⁹ Trapista miał jednak świadomość, że wartości te nie powinny być luksusem, ale koniecznością zarówno dla zwykłego przetrwania, jak i doskonałości³⁰.

Ucieczka od trudu szukania własnej tożsamości skazuje ludzi i społeczeństwo na życie w alienacji, na co zwracał uwagę w swoich publikacjach także Merton. Uważał on, iż współcześni ludzie żyją w społeczeństwie wyalienowanym, w którym *idąc powszechnie aprobowanymi drogami, nie można żyć własnym życiem*³¹. Jednak czym w zasadzie jest alienacja? Według Fromma, którego stanowisko było bliskie rozumieniu alienacji przez Merton, jest to taki rodzaj przeżycia, w którym *osoba doświadcza siebie samej jako obcej. Można by rzec, że się od siebie wyobcowala. Nie doświadcza siebie samej jako ośrodka świata, jako twórcy własnych czynów, lecz jej czyny i ich skutki zaczynają nad nią panować, jest im posłuszna lub może nawet je wielbić*³². Autor *Zdrowego społeczeństwa* zauważa, iż alienacja dotyczy niemal każdej sfery życia człowieka, jego pracy, konsumpcji, stosunku do państwa, bliźnich i samego siebie³³. Merton zwraca m.in. uwagę na alienację człowieka w społeczeństwie, czy też wyalienowaną konsumpcję. Jednostce żyjącej w takim społeczeństwie ktoś (bliżej nieokreślony autorytet) wyznacza działania i decyduje za nią jak żyć. Ludziom natomiast nie przeszkadza to, że nie żyją własnym życiem. *Nasze społeczeństwo – pisze Merton – odpowiednio wynagradza potulność, więc godzimy się na proponowany układ pod warunkiem, że dostajemy samochód, telewizor, dom, jedzenie i picie oraz inne wygody*³⁴. Merton, pisząc o społeczeństwie, odwołuje się do kategorii mieć i być. Jednostka nastawiona na ilość (na mieć) coraz bardziej staje się uzależniona od chęci posiadania i tych, którzy tę chęć wywołują, tym samym zrzuca się swojej aktywności, wyalienowuje się od siebie.

Thomas Merton pisze również o alienacji mającej swe źródło w bałwochwalstwie, stwierdza on: *idol to podstawa alienacji*³⁵. Warto w tym miejscu zacytować autora *Zdrowego społeczeństwa*, który analizuje także pojęcie alienacji w odniesieniu do bałwochwalstwa. Twierdzi on mianowicie, iż nazywanie przez proroków starotestamentalnych religii pogańskich bałwochwalczymi nie wynikało z ich wielobóstwa, ale z faktu samoalienacji. *Rzeźbiarz – pisze Fromm – wydatkuje energię, swoje zdolności artystyczne na wyrzeźbienie bożka, by następnie go wielbić, a prze-*

²⁸ Por. t e n ż e, *Domysły...*, s. 309.

²⁹ T e n ż e, *Znak Jonasza*, s. 89; por. t e n ż e, *Źródła kontemplacji. Rekolekcje w opactwie Gethemani*, pod red. J. M. Richardson, przeł. T. Bieroń, Poznań 1998, s. 32; 109: ... *samotność to luksus. Tylko paru milionerów może sobie na nią pozwolić, i paru włóczęgów; oczywiście wielu włóczęgów dobrowolnie wybiera ten los. Jest to drastyczny wybór, ale niektórzy chcą wolności, którą ten wybór daje. Nie tylko nie tkwią w pułapce, ale też mają pewną swobodę ruchów. Jednak muszą zapłacić za to określoną cenę: jest to życie brudne, niepewne i przynębiające.*

³⁰ Por. t e n ż e, *Domysły...*, s. 95.

³¹ T e n ż e, *Źródła kontemplacji...*, s. 114.

³² E. F r o m m, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1996, s. 128.

³³ Por. tamże, s. 132.

cież bożek ten to tylko wynik jego własnego ludzkiego wysiłku. Siły życiowe człowieka przepłynęły w «rzecz», a rzecz ta, stawszy się bożkiem, nie jest już doświadczana jako rezultat własnego wysiłku, lecz jako coś wobec człowieka zewnętrznego, co wielbi i czemu się poddaje. (...) Bałwochwalca bije pokłony dziełu rąk własnych. Bożek przedstawia jego siły życiowe w formie wyalienowanej³⁶. Trapista zauważa, że człowiek przebywający w samotności posiada dużą świadomość potrzeb świata, w którym żyje. Dlatego też jego zadaniem jest odpowiadać na te potrzeby i m.in. zmagać się z alienacją³⁷.

2. Samotność a tłum

Aby w sposób pełnowartościowy być członkiem społeczeństwa konieczne jest wyodrębnienie się z tłumu innych ludzi. *Jeśli nie potrafię odróżnić się od masy innych ludzi – pisze mnich z Kentucky – nie zdołam nigdy szanować ich i kochać tak, jak mi nakazuje obowiązek. Jeśli nie odłączę się od nich na tyle, by wiedzieć, co jest ich, a co moje, nie dojdę nigdy do rozeznania, co im powinienem dać i nie dam im nigdy sposobności do obdarzenia mnie tym, co mi się od nich należy*³⁸. Merton przestrzega przed wtopieniem się jednostki w tłum, który *pożera w nas człowieczeństwo, aby uczynić z nas członki wielogłowej bestii*³⁹. Według Mertona człowiek w masie traci swoją osobowość, charakter, a często i godność osoby. Z jednej strony, zbiorowość stwarza złudne poczucie wszechmocy człowieka. Ale z drugiej strony kreuje i podsyca potrzeby jednostki, które nigdy nie będą w stu procentach zaspokojone, co przynosi nieuchronnie poczucie zawodu i skłania do dalszego uczestnictwa w tym błędnym kole. Wiek, w którym przyszło żyć Mertonowi, nazywa on wiekiem tłumów, w którym ukształtował się model człowieka masowego. *Każda jednostka w masie – pisze trapiści – jest odizolowana grubymi warstwami obojętności, nie zwraca uwagi, nie słyszy, nie myśli. Nie działa, jest popychana. Nie rozmawia, wydaje jedynie konwencjonalne odgłosy w odpowiedzi na stymulację odpowiednimi dźwiękami. Nie myśli, powiela stereotypy*⁴⁰.

Dlatego też, według Mertona, potrzebne są w społeczeństwie duchowe narodziny człowieka jako dojrzałej jednostki, która potrafi samodzielnie myśleć, nie ulegając fikcyjnym potrzebom. Mnich wskazuje dwie drogi duchowych narodzin człowieka: *vita activa* i *vita contemplativa*. W życiu aktywnym narodziny do dojrzałości społecznej polegają na zauważeniu drugiego człowieka z jego potrzebami i słuzeniu mu. Natomiast w życiu kontemplacyjnym człowiek ma odpowiednie wa-

³⁴ T. Merton, *Źródła...*, s. 104; por. tenże, *Domysły...*, s. 243: *Spółeczność powoduje alienację człowieka, a równocześnie nawołuje go do współudziału w pracy, której rezultatem jest jego alienacja. Człowiek buntuje się wówczas zaciska się mechanizm alienacyjny, a kontrola społeczna staje się coraz bardziej i bardziej arbitralna.*

³⁵ Tenże, *Ślub konwersacji...*, s. 87.

³⁶ E. Fromm, *Zdrowe...*, s. 129.

³⁷ Por. T. Merton, *Domysły...*, s. 27.

³⁸ Tenże, *Nikt nie jest...*, s. 189.

runki, aby poszukiwać prawdy i zmierzyć się z iluzją. Podobnie jak Chrystus na pustyni, który był kuszony złudą bezpieczeństwa, sławy i władzy⁴¹.

Konflikt między samotnością jednostki a zbiorowością wyraża, według trapisty z Gethsemani, nurt egzystencjalizmu oraz teatr absurdu. W jednym z esejów analizuje on pod tym kątem sztukę Ionesco pt.: *Nosorożec*. Mówi ona o mężczyźnie, który okazuje się być ostatnim człowiekiem w stadzie nosorożców i tym samym potworem-odmieńcem. Merton konkluduje: *Oto problem, jaki Ionesco kreśli przed nami z tragiczną ironią: samotność i odstępstwo od tłumu stają się coraz bardziej niemożliwe, coraz bardziej absurdalne*⁴². Jednocześnie ta zmiana w nosorożca, której ulegają poszczególni ludzie, jest spowodowana właśnie brakiem autentycznej samotności jednostek.

Merton podkreśla jednocześnie, że nikt z nas nie jest samotną wyspą i człowiekowi potrzebna jest, prócz samotności, pełna integracja ze społecznością ludzką. Jednak jej ceną nie może być roztopienie się i zanik osobowości, jak to ma miejsce w tłumie, ale wprost przeciwnie potwierdzenie jej i udoskonalenie⁴³. Trapiста pisze o konieczności afirmacji człowieka, aby nie był on li tylko trybikiem w bezosobowej maszynie świata, w masie, która pozbawia go jego indywidualnych pragnień, myśli i sądów. Wyrazem zaś tego afirmatywnego stosunku do człowieka jest m.in. poszanowanie jego samotności, czy prawa do samodzielnego myślenia⁴⁴.

Prawdziwa integracja ze społeczeństwem polega również na zerwaniu związków symbiotycznych⁴⁵. Istnieją dwa typy relacji symbiotycznej: podporządkowanie i dominacja⁴⁶. W relacji podporządkowania (masochizm) człowiek *przekracza odrębność swojej jednostkowej egzystencji, stając się częścią kogoś lub czegoś większego niż on sam*⁴⁷. Natomiast w relacji dominacji (sadyzm) człowiek stara się osiągnąć jedność ze światem przez zdobycie nad nim władzy⁴⁸.

Kwestie, z jednej strony, podporządkowywania się jednostki tłumowi, a z drugiej jej indywidualizmu, przybliża nam w swoich pracach Erich Fromm, którego twórczość Merton uważnie śledził⁴⁹. Pisze on o tzw. tożsamości stadnej, gdzie *poczucie tożsamości opiera się (...) na poczuciu niekwestionowanej przynależności do tłumu. Nie zmienia tego fakt, iż ta uniformizacja i konformizm często nie są rozpo-*

³⁹ T e n ż e, *Życie w milczeniu*, przeł. Benedyktyni tynieccy, Kraków 1995, s. 55; por. t e n ż e, *Domysły...*, s. 232.

⁴⁰ T e n ż e, *Nowy posiew kontemplacji*, s. 67, por. t e n ż e, *Znak Jonasza*, s. 330.

⁴¹ Por. t e n ż e, *W natarciu...*, s. 28-31.

⁴² Tamże, s. 32.

⁴³ Por. t e n ż e, *Nikt nie jest ...*, s. 61.

⁴⁴ Por. t e n ż e, *Domysły...*, s. 83-84.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Źródła kontemplacji...*, s. 61.

⁴⁶ Por. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, s. 44-45; por. t e n ż e, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Warszawa 1973, s. 32-34.

⁴⁷ T e n ż e, *Zdrowe społeczeństwo*, s. 44.

⁴⁸ Por. tamże, s. 44.

⁴⁹ Por. T. Merton i C. Miłosz, *Listy*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1991, s. 98.

znawane jako takie i przykrywa je złudzenie indywidualności⁵⁰. Współczesny świat kładzie duży nacisk na indywidualizm jednostki, ale jednocześnie, jak wynika z rozważań Fromma, większość ludzi myśli, czuje, i działa w sposób stadny, uznając jednocześnie, że taka jest ich tożsamość. Tę iluzję poczucia tożsamości jednostki tworzy, według autora *Ucieczki od wolności*, kultura masowa, a więc reklamy, film, telewizja, gazety⁵¹. Thomas Merton doskonale rozumiał tę propagandę konformizmu płynącą z mass mediów. Trapista używał metafory pustyni, aby zobrazować życie mnichów w klasztorze, którzy odcinali się od komunikacji ze światem, od prasy i radia, będących często *głosem ogromnej zbiorowości, gdzie jest coś, co poniża człowieka*⁵².

Aby odkryć swą prawdziwą tożsamość, człowiek musi wpierw poznać samego siebie, zaś identyfikacja z grupą jest tożsamością fałszywą. Przywołajmy jeszcze raz Fromma: *człowiek wyrzeka się siebie, staje się częścią i fragmentem stada (...). Często określa się go innym miłym słowem: «wspólnota»*⁵³. Jak zauważyliśmy autor użył słowa wspólnota w cudzysłowie, mając na myśli fałszywe poczucie wspólnotowości. Thomas Merton stwierdza, iż jest podstawowa różnica między wspólnotą a tłumem: *Wspólnota jest organizmem, którego życie opiera się na wyższym jakoby tonie niż życie poszczególnego członka. Tłum zaś jest zgromadzeniem, gdzie poziom życia wspólnego jest tak niski jak poziom najpodlejszych w nim jednostek. Wchodząc do wspólnoty każdy indywidualnie stawia sobie za cel żyć ponad swoim przeciętnym poziomem, doskonalić swoje istnienie, żyjąc pełniej dzięki wysiłkowi na rzecz innych, którzy są obok*⁵⁴.

3. Samotność a wspólnota

Kwestia relacji między samotnością a wspólnotą miała dla Mertona wymiar bardzo praktyczny. Na kartach jego książek problem ten pojawia się dość często i ciągle na nowo jest przez trapistę przemyślany. Merton miał poczucie przynależności do pewnej określonej wspólnoty, i chociaż czasami przynależność ta nie była dla niego satysfakcjonująca, pisał, iż bez wspólnoty również samotność byłaby po prostu iluzją. Merton nie pragnął ucieczki przed wspólnotą w ciszę pustelni, twierdził, iż członkowi wspólnoty potrzebna jest relacja z innym, aby mógł stawiać się sobą, i aby w tym samym procesie pomagał innym⁵⁵. Swoją jednak drogę uznał ostatecznie za drogę życia pustelniczego. *Jeśli chodzi o mnie – pisał – mam wrażenie, że (...) wewnętrzne strumienie nie popłyną dla mnie we wspólnocie i że po prostu spędzam czas w ciężkiej, bezpiecznej, pogmatwanej neutralności wspólnoty, chociaż być może dla innych źródła tryskają*⁵⁶. W dniu zaś pięćdziesiątych urodzin

⁵⁰ Tamże, s. 73.

⁵¹ Por. tamże, s. 169.

⁵² T e n ż e, *Życie w milczeniu*, s. 55.

⁵³ E. F r o m m, dz. cyt., s. 164-165.

⁵⁴ T. M e r t o n, dz. cyt., s. 55.

⁵⁵ T e n ż e, *Ślub konwersacji...*, s. 35, 119.

⁵⁶ Tamże, s. 143; por. s. 138.

pisał, że to, iż spędza je w pustelni jest dla niego największym powodem wdzięczności⁵⁷. W związku ze swoim osobistym doświadczeniem autor *Siedmiopiętrowej góry* postulował, że wspólnota powinna gwarantować większą samotność, tym którzy jej pragną⁵⁸.

Dostrzegał także Merton wszelkie niedoskonałości życia wspólnotowego. Zarzucał mu swego rodzaju sztuczność w przeciwieństwie do rzeczywistego – w pełni ludzkiego życia w pustelni. *We wspólnocie* – pisał trapista – *koncentruje się ono w umyśle i jest wymuszone. Można zobaczyć, jak niektórzy «myślą» (o czym?). Można też zobaczyć innych, u których za uniesionymi brwiami zabrakło już miejsca na myśli. Jedynie napięcie bycia «złożonym w ofierze» i utraty wszystkiego*⁵⁹. Trapista przyznawał jednocześnie, że życie w klasztorze zawiera wiele realności, ale odczuwał również, iż *rzeczywistość jest tam dławiona i że jej substytutem są słowa*, pewien rodzaj idealizmu⁶⁰. Dla Mertona przebywanie w rzeczywistości to istnienie tu i teraz, jest to *samoświadomość wspaniałej teraźniejszości*⁶¹. Tylko w teraźniejszości także, możliwe jest odnalezienie samotności. *Samotność nie jest czymś, czego masz oczekiwać w przyszłości. Raczej jest to pogłębienie teraźniejszości i o ile nie szukasz jej w teraźniejszości, nigdy jej nie znajdziesz*⁶². Dlatego też Merton starając się szukać samotności właśnie tu i teraz, tworzył różne jej teorie, w kontekście jego aktualnego stanu. I tak na przykład, prowadząc trudne zmagania w poszukiwaniu głębszej samotności, w czasie kiedy powstawał diariusz *Znak Jonasza*, odnalazł ją paradoksalnie w pracy ze scholastykami (studentami – współbraćmi), których został opiekunem i kierownikiem w maju 1951 roku. W dzienniku pod datą 29 listopada zapisał: *odkryłem (...), że ten rodzaj pracy, którego się kiedyś obawiałem, bo myślałem, że będzie kolidował z «samotnością», jest naprawdę jedyną prawdziwą ścieżką do samotności. Trzeba już być w pewnym sensie pustelnikiem, żeby opieka nad duszami mogła wprowadzić dalej na pustynię. Ale skoro Bóg raz powołał cię do samotności, wszystko, czego się dotkniesz, prowadzi cię coraz głębiej w samotność. Wszystko, co cię spotka, tworzy z ciebie pustelnika, jak długo nie upierasz się robić pracy samemu i budować pustelni w swoim własnym guście*⁶³. Pustynią w pracy ze scholastykami okazało się dla Mertona współczucie. *Nie ma granic* – pisał – *które by zamykały mieszkańców tej samotności, w jakiej żyję sam, tak odosobniony jak Hostia na ołtarzu, pokarm wszystkich ludzi, należący do wszystkich i nie należący do nikogo, gdyż Bóg jest przy mnie i siedzi na ruinach mego serca, opowiadając Ewangelię ubogim*⁶⁴.

Trapista usiłował również przezwyciężyć dualizm samotność – wspólnota odwołując się do rzeczywistości Trójcy Świętej, którą tak przedstawiał: *Bóg, w pod-*

⁵⁷ Por. tamże, s. 177.

⁵⁸ Por. t e n ż e, *Źródła kontemplacji...*, s. 52.

⁵⁹ T e n ż e, *Ślub konwersacji*, s. 135.

⁶⁰ Tamże, s. 247.

⁶¹ Tamże, s. 31; por. t e n ż e, *Myśli w samotności*, s. 87-88.

⁶² T e n ż e, *Znak Jonasza*, s. 241.

⁶³ Tamże, s. 307.

⁶⁴ Tamże, s. 307.

trzymujących się nawzajem relacjach Swej Trójcy, nieskończenie przekracza każdy odcień egoizmu. Bowiem Jedyny Bóg nie istnieje osobno i sam w Swej Naturze; istnieje On jako Ojciec i Syn, i Duch Święty. Te Trzy Osoby są jednością, ale Bóg nie istnieje też poza Nimi jako Jeden. Nie jest On Trzema Osobami plus jedną naturą, zatem czterema! Jest On Trzema Osobami, ale Jednym Bogiem. Jest On jednocześnie nieskończoną samotnością (jedną naturą) i doskonałą społecznością (Trzema Osobami)⁶⁵. Trapista analizuje jednocześnie, czym jest samotność Boga. Jest to metafizyczna transcendencja, która jest Jego Istnieniem⁶⁶. Bóg jest samotny ze względu na swoją transcendencję wobec świata, ale jednocześnie przenika go swoją immanencją tworząc z nim wspólnotę. Mnich swoim powołaniem, stwierdza Merton, uczestniczy w tej doskonałej samotności i wspólnocie Trójjedynego Boga. W Bogu bowiem mnisi są tak ściśle wzajemnie zjednoczeni, że tworzą *jednego Człowieka – Chrystusa*⁶⁷. Człowiek, który identyfikuje się z Bogiem, będzie także utożsamiał się z tymi, którzy z Nim się identyfikują. W ten sposób żyjąc w samotności z Bogiem, można żyć równocześnie we wspólnocie z innymi ludźmi. *Bycie samemu – stwierdza Merton – to tylko inna forma bycia z ludźmi. Kwestia fizycznej obecności na ogół jest właściwie nieistotna. Albo jesteś z ludźmi, albo nie jesteś. Fizyczna obecność nie czyni większej różnicy, bo jesteśmy zjednoczeni w Duchu Świętym. Tak właśnie będzie w niebie*⁶⁸.

Trapista doświadczał, iż można kochać swoich współbraci, przebywając jednocześnie w oddaleniu od nich⁶⁹. Tak też Merton coraz bardziej utwierdzał się w przekonaniu, że jego rzeczywistą „wspólnotą” jest las, nie Gethsemani. W 1967 roku pisał w liście do teolożki Rosemary Ruether: *obecnie, po dwudziestu pięciu latach, zajmuję już pozycję, na której jestem praktycznie zlaicyzowany, z utraconym poczuciem instytucjonalnym, żyjąc podobnie jak inne samotne «stare nietoperze» w pagórkowatych, wiejskich rejonach kraju, i ponownie czuję się istotą ludzką. Moje pustelnicze życie jest wyraźnie życiem świeckim. Nigdy nie noszę habitu, chyba że przebywam na terenie klasztoru, a staram się żyć własnym życiem, ile tylko można, i zachowywać się podobnie, jak otaczający nas ludzie na wsi*⁷⁰. W liście tym bardzo wyraźnie uwidacznia się awersja Mertona wobec sztuczności i teatralności życia pustelniczego. W jednym z esejów pisał on o konieczności unikania przez eremitę teatralnych atrybutów: *kaptura, specjalnego stroju, świty pobożnych ptaków i wiewiórek (choćby mogły one być wszędzie), postu o chlebie i wodzie, kamiennej poduszki, różańca ze sznurka, łóżka z gałęzi*⁷¹.

⁶⁵ Tenże, *Nowy posiew...*, s. 77-78; por. tenże, *Znak Jonasza*, s. 70.

⁶⁶ Tenże, *Znak Jonasza*, s. 247.

⁶⁷ Tenże, *Pokój monastyczny*, s. 274-275; por. tenże, *Uwagi na temat filozofii samotności*, przeł. M. Bielawski, „W drodze”, 1990, nr 3, s. 59.

⁶⁸ Tenże, *Źródła kontemplacji...*, s. 89; por. tenże, *Nowy posiew...*, s. 76.

⁶⁹ Por. tenże, *Ślub konwersacji...*, s. 119.

⁷⁰ Tenże, *W domu na całym świecie. Listy T. Mertona i R. Radford Ruether*, Warszawa 1997 s. 40.

⁷¹ Tenże, *Chrześcijańska samotność*, przeł. P. Ciesielski, „Znak” 4 (1991), t. 431, s. 20.

Nie oznacza to, że miał zamiar opuścić Gethsemani. Składał, podobnie jak wszyscy trapiści, cystersi i benedyktyni, ślub stałości miejsca, przewidziany w regule św. Benedykta. Ślub ten nie pozwala mnichowi zmieniać wspólnoty bez specjalnej dyspensy papieża. Święty Benedykt tym sposobem chciał ograniczyć złudne poszukiwania przez mnichów klasztoru doskonałego. *Wprowadził [on] do swojej reguły to ślubowanie właśnie dlatego, że zdawał sobie sprawę, iż ograniczenie postawione mnichowi i ograniczenie postawione społeczności, w której żyje, tworzą część Bożego planu uświęcania razem jednostek i społeczności*⁷². Współbrat, biograf Mertona przybliżył nam jego rozumienie tego właśnie ślubu, na podstawie osobistych notatek trapisty sporządzonych do konferencji wygłaszanych dla nowicjuszy. Według Mertona, jak zresztą według współczesnego rozumienia w tradycji benedyktyńskiej, ślub stałości oznacza przede wszystkim wierność wspólnotie⁷³. W ostatnim dzienniku Mertona z podróży do Azji mamy świadectwo, iż nie był on zdecydowany opuścić swojej wspólnoty. 18 listopada zanotował: *Chyba nie powinienem się całkowicie separować od Gethsemani, nawet gdybym miał nadal oficjalnie tam mieszkać tylko w sensie prawnym. Sądzę, że tam powinienem ostatecznie dożyć swoich dni. Na wiele sposobów za nim tęsknię. Nie chodzi o to, że chcę po prostu «wyjechać z Gethsemani». To mój klasztor, i to, że przebywam z daleka od niego, pomogło mi popatrzeć na niego z pewnej perspektywy i tym mocniej go pokochać*⁷⁴.

Więź Mertona-pustelnika ze wspólnotą polegała na rozumieniu samotności jako monastycznego eremityzmu. Była to samotność nie dla samej idei ani też dla zaspokojenia swojego egoizmu albo ucieczka przed wspólnotą, ale samotność dla wspólnoty monastycznej, która wyraziła zgodę na taki rodzaj życia jednego ze swoich członków. *Monastyczny eremita – pisze trapiśta – zdaje sobie sprawę z tego, że posiada swą samotność dla wspólnoty i posiada ją na więcej niż jeden sposób. Przede wszystkim wspólnota obdarza go nią w akcie miłości i zaufania. Po drugie, wspólnota pomaga mu w niej trwać oraz wspiera go modlitewnie i materialnie. Ostatecznie eremita «posiada swą samotność» dla wspólnoty w tym sensie, że jego samotne życie ze swą głębią modlitwy i pełnią świadomości jest jego wkładem do wspólnoty, czymś, co oddaje «monastycznemu Kościołowi» w zamian za to, co od Niego otrzymuje*⁷⁵. W modelu eremityzmu monastycznego widział Merton również rozwiązanie kwestii podporządkowania się regule benedyktyńskiej, która nie zakładała życia pustelniczego. Merton jako eremita czuł się nadal związany regułą św. Benedykta oraz ślubami zakonnymi. *Pustelnik – pisał pozostaje posłuszny swojemu*

⁷² Tenże, *Znak Jonasza*, s. 11.

⁷³ Por. M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności*, przeł. E. Nartowska, Bydgoszcz 1999, s. 216.

⁷⁴ T. Merton, *Dziennik azjatycki*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1993, s. 147. Podobną informację zawiera prywatny list Thomasa Mertona do Dom Flawiana Burnsa z 9 listopada 1968: *Często myślę o pustelni w Gethsemani i o licznych łaskach, których tam doznałem. Myślę też jednak, że powinienem przenieść się gdzie indziej, nadal pozostając członkiem naszej zakonnej rodziny* [w:] *Dziennik azjatycki*, s. 147.

⁷⁵ Tenże, *Chrześcijańska samotność*, s. 20.

*opatowi, zachowuje swój statut we wspólnocie oraz żyje mniej więcej według planu dnia innych mnichów. Ale jest to bardzo płynne*⁷⁶.

II. DOŚWIADCZENIE PUSTYNI

Pustynia jest ważnym pojęciem w terminologii duchowo-mistycznej. Źródłem jej znaczenia jako miejsca próby, ale jednocześnie przeżywania ścisłej zależności od Jahwe należy szukać w doświadczeniu Izraelitów przekazanym w tekstach biblijnych. Pustynia pozostawała również istotnym miejscem dla chrześcijaństwa schyłku starożytności. Stała się ona schronieniem dla eremitów (gr. *èremos* – samotny; pustynny). Była przez nich traktowana jako miejsce ucieczki od świata wraz z jego marnościami, gdzie anachoreta obcował tylko z Bogiem, aniołami i demonami. Aspekt ucieczki od świata zawarty jest w greckim źródłosłowie wyrazu anachoreta (*anachōrein* – wycofywać się). Z czasem również wokół pustelników zaczęli gromadzić się uczniowie, co ostatecznie doprowadziło do narodzin życia cenobitycznego. Oczywiście dla pierwszych eremitów był również aktualny pozytywny aspekt pustyni, jako powierzenia się wyłącznej opiece Bożej. Stwarzało to podstawy do symbolicznego traktowania pustyni jako każdego miejsca, w którym prowadzi się życie eremity⁷⁷.

We współczesnych badaniach nad zjawiskiem tak bujnego rozwoju ruchu pustelniczego z początkiem IV w. podkreśla się fakt, iż może powstał on nie tyle z chęci „męczeństwa” tych rzeszy ludzi, co raczej z powodu ogólnego obniżenia poziomu moralnego chrześcijaństwa, kiedy stało się ono religią masową. Thomas Merton właśnie w takich przyczynach zdaje się upatrywać narodzin eremityzmu, pisze on: *Życie na pustyni było życiem nonkonformistycznym, było protestem. Dzisiaj brzmi to jak banal, pierwsi powiedzieli to protestanci, tacy jak Harnack. Ludzie pustyni protestowali przeciwko unii Kościoła i cesarstwa za Konstantyna. Kiedy Kościół stał się establishmentem, ludzie zaczęli odchodzić na pustynię. Tłumaczyli, że nie ma już możliwości męczeństwa, więc muszą cierpieć w jakiś inny sposób, ale w gruncie rzeczy chcieli po prostu wyrwać się ze struktury, która przestała być autentyczna. Z pewnością chcieli uciec od biskupów, chociaż propaganda nigdy tego nie przyznała. Atanazy nawiązał kontakt z mnichami i wciągnął ich w strukturę, aby pomogli mu w walce z arianami. Znow więc należeli do establishmentu. Mnisi egipscy tkwili po uszy w polityce i za Orygenesza sprawy przedstawiały się już bardzo źle. Jednak mnisi syryjscy trzymali się od polityki z daleka, podobnie jak wiele grup, które miały niewiele wspólnego z resztą Kościoła*⁷⁸. Merton początki eremityzmu wiąże oczywiście nie tylko z ucieczką od świata (struktur społecznych), ale również ze szczerym poszukiwaniem przez pustelników Chrystusa oraz pragnie-

⁷⁶ Tamże, s. 23.

⁷⁷ Na temat pustyni por. hasło *Pustynia* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufour, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.

⁷⁸ T. Merton, *Źródła kontemplacji...*, s. 108.

niem poddania się przez nich próbie. Zostają oni przez Ducha wyprowadzeni na pustynię podobnie jak Chrystus, aby być kuszonymi przez diabła⁷⁹.

Wraz z nastaniem cenobityzmu, pustynia nie jest już konkretnym miejscem geograficznym, ale sposobem życia. W podobny sposób rozumie pustynię trapiści z Gethsemani. Jego zdaniem, współczesna pustynia nie jest miejscem na mapie, ale samotnością serca, którą można znaleźć wszędzie. Píše on: *Kiedy człowiek i jego pieniądze i maszyny wprowadzają się na pustynię i mieszkają tam – nie walcząc z szatanem, jak Chrystus to czynił, ale wierząc jego obietnicom mocy i bogactw, wielbiąc jego anielską mądrość, wtedy sama pustynia wnika wszędzie*⁸⁰. Dla trapiści taką współczesną pustynią są slumsy wielkich miast. Jest to pustynia skrajnej samotności, niepewności i bezradności, której paradoksem jest przeludnienie⁸¹. Przyjęcie przez Mertona założenia, że pustynię można odnaleźć w każdym miejscu, uświadamia mu również, że cały wszechświat jest jego domem, a on stanowi jego integralną część. Do podobnej świadomości prowadzi jeden ze ślubów, wywodzący się z tradycji benedyktyńskiej – ślub stałości miejsca, który Merton oczywiście również składał. To zadomowienie, którego Merton doświadczył między innymi dzięki pustelni, pomaga mu uniknąć raf solipsyzmu i jednocześnie odnaleźć autentyczne istnienie w Bogu. Prowadzi to w życiu trapiści do akceptacji konkretnych warunków jego egzystencji, w których życie z naturą przeplata się z obecnością techniki. Było to dla niego o tyle ważne, iż wcześniej nie mógł poradzić sobie z praktycznym rozwiązaniem tego problemu⁸².

Konsekwencją nieutożsamiania pustyni z miejscem geograficznym jest możliwość odniesienia życia na pustkowiu do życia chrześcijańskiego. Merton tak właśnie ujmuje życie chrześcijańskie, pisząc, iż jest ono pustkowiem, na które Duch prowadzi człowieka, aby tam poddany został próbie. Oczywiście jest to próba, którą każdy musi przejść indywidualnie, a więc w samotności.

Należy odpowiedzieć sobie na pytanie, czym dla Mertona jest pustynia? Przede wszystkim jest ona dla niego miejscem uświęconym przez Chrystusa⁸³. Miejscem, na które człowiek na wzór Chrystusa zostaje wyprowadzony przez Ducha, aby zostać poddany próbie (Mt 4,1-11). Zadaniem pustelnika jest poszukiwanie Chrystusa, czy jak w innym miejscu pisze trapiści, poszukiwanie prawdy⁸⁴. Czymże jednak jest prawda, jeżeli nie samym Chrystusem. Przeciwnieństwem prawdy jest fałsz, a jego ojcem szatan, którego schronieniem, według tradycji eremickiej, jest właśnie pustynia. Ta konfrontacja ze Złem, które *zagnieździło się w szczelinach naszych serc*, dokonywana na pustyni, jest możliwa do podjęcia raczej w samotności niż we

⁷⁹ Por. t e n ż e, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, przeł. W. Grzybowski, Kraków 1995, s. 10.

⁸⁰ T e n ż e, *Myśli w samotności*, s. 14; por. t e n ż e, *Znak Jonasza*, s. 49.

⁸¹ Por. t e n ż e, *Chrześcijańska samotność*, s. 18.

⁸² Por. t e n ż e, *Ślub konwersacji...*, s. 194.

⁸³ Por. t e n ż e, *Znak Jonasza*, s. 258.

⁸⁴ Por. t e n ż e, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, s. 10; tamże, *Ślub konwersacji...*, s. 144.

wspólnocie⁸⁵. Żyjąc we wspólnocie człowiek z łatwością może się poddać zbiorowej iluzji, która zajmuje miejsce prawdy. W samotności człowiek zostaje odarty z wszelkich iluzji i zmuszony, by odkrywać prawdę. Według Mertona życie eremity nie toleruje samooszukiwania się i kłamstwa, gdyż zdziera z człowieka wszelkie maski i prowadzi do autentyzmu i życia w prawdzie⁸⁶. *Pustynia (...) – pisze trapiста – została stworzona po to, aby zawsze pozostała tym, czym jest, aby ludzie nie przemieniali jej w nic innego. (...) Stąd też pustynia jest – logicznie – miejscem pobytu dla człowieka, który nie chce być niczym innym, jak tylko sobą, to znaczy stworzeniem samotnym, ubogim, od nikogo niezależnym oprócz Boga*⁸⁷.

Jak zauważamy Merton rozumie również przebywanie na pustyni w biblijnym sensie, jako czas szczególnej opieki, jaką Bóg roztacza nad człowiekiem. *Pustynia – pisze mnich – była obszarem, przez który Wybrany Naród wędrował czterdzieści lat, a jedynie Bóg się nim opiekował. Mogli dotrzeć do Ziemi Obiecanej w kilka miesięcy, gdyby podróżowali prostą drogą. Bóg jednak zaplanował, aby właśnie na pustyni nauczyli się Go miłować i aby na zawsze zachowali w pamięci pobyt na pustyni jako idylliczny okres przeżyty jedynie z Nim*⁸⁸. Także współczesny pustelnik, w tym doświadczeniu pustyni w historii Ludu Bożego, może odnaleźć własne przeżycia: poszukiwania, ryzykowania, czy ufności w nowe, nieznanne możliwości⁸⁹.

Dla Mertona pustynia jest także zwyczajną drogą do kontemplacji. Wejście na ten obszar jest związane z początkowym uczuciem zagubienia, z przeświadczeniem, że oddalamy się od Boga, a sama wiara w to, że pustkowiem ma kres, wydaje się absurdalna. *Perspektywa tej pustyni – stwierdza Merton – odstręcza większość ludzi do tego stopnia, że porzucają myśl o wejściu na jej gorące piaski i wędrowce wśród skał. Nie potrafią uwierzyć, by mieli odnaleźć kontemplację i świętość na pustkowiu, gdzie brak jakiegokolwiek pożywienia, schronienia, pocieszenia dla wyobraźni, intelektu i pragnień ludzkiej natury*⁹⁰. Tak więc pustynia w kontemplacji obrazuje stan oczyszczenia rozumu, woli i umysłu, czyli tzw. noc zmysłów.

Skoro wiemy już, czym była pustynia dla Thomasa Mertona, należy zastanowić się nad konkretnymi miejscami, w których ją znajdował. Powyżej pisałam już, że przyjmował, podobnie jak tradycja poeremicka, iż pustynia jest wszędzie tam, gdzie prowadzi się życie pustelnicze. W szerokim znaczeniu nazywał pustkowiem życie chrześcijańskie, natomiast w węższym znaczeniu z pustynią utożsamiał życie klasztorne, pisał on, iż *klasztor jest świątynią stojącą na pustyni*⁹¹. Merton przyjmował m.in. rajska tradycję w spojrzeniu na życie monastyczne, wyrastającą z greckiej tradycji pustynnej⁹². Tradycja ta mówiła o odnowie człowieka w Chrystusie, który

⁸⁵ Por. tenże, *Ślub konwersacji...*, s. 144.

⁸⁶ Por. tamże, s. 141-142; 251; por. tenże, *Chrześcijańska samotność*, s. 22.

⁸⁷ Tenże, *Myśli w samotności*, s. 13.

⁸⁸ Tamże, s. 13; por. tenże, *Nowy posiew...*, s. 231; idem, *Domysły...*, s. 144.

⁸⁹ Por. tenże, *Chrześcijańska samotność*, s. 22.

⁹⁰ Tenże, *Nowy posiew...*, s. 229.

⁹¹ Tenże, *Życie w milczeniu*, s. 48.

⁹² Ciekawie na temat pustyni w oparciu o *Vita Pauli* i *Vita Antonii* pisze w swoim artykule

dzięki temu był zdolny tworzyć harmonię z naturą i przemieniać pustynię w raj. W tradycji tej powstawały opowiadania ojców pustyni o oblaskawionych dzikich zwierzętach⁹³.

Merton porównuje także Kościół monastyczny do Niewiasty z Apokalipsy, która schroniła się na pustyni. Tak rozumiany monastycyzm byłby ucieczką od świata, ale ucieczką, która ma na celu uchronienie dla niego Dobrej Nowiny⁹⁴. Mamy tutaj do czynienia z przeciwstawieniem świat – pustynia, pojawiającym się w pisarstwie trapisty z Gethsemani. Jednakże przeciwstawienie to nie ma u niego wyrażać idei zbawienia od świata, ale jak najbardziej zbawienie świata. Merton przyznaje, że monastycyzm jest odepchnięciem świata, ale nie w sensie dobrego stworzenia Boga, lecz w sensie *chylącego się ku upadkowi imperialnego społeczeństwa, w którym Kościół zaaklimatyzował się do atmosfery wręcz bałwochwalczej*⁹⁵. Trapista analizuje dokładniej teologiczne pojęcie „świata” w perspektywie subiektywnej. Osobiście dla niego „świat” jest tym, co pozostawił wstępując do klasztoru, czyli sposób *pojmowania samego siebie, który ukształtował się w kontekście świeckiego społeczeństwa*, a konkretniej utożsamianie się z celami tego społeczeństwa⁹⁶. Píše dalej trapista, że „świat”, nie oznaczał dla niego bogactw, luksusu, czy kariery (może prócz literackiej), ale było to utożsamianie się ze społeczeństwem, które uważa się za szczęśliwe, *ponieważ może pić coca-colę albo whisky, lub jedno i drugie, i znajduje się pod ochroną bomby. Społeczeństwem, które znajduje swoje odbicie w środkach masowego przekazu, w filmach, w telewizji, w bestsellerach, w bieżących nowinkach, we wszystkich pompatycznych i błahych maseczkach, pod który-*

R. Wiśniewski, powołując się na A. Guillaumonta mówi o dwóch koncepcjach pustyni: *obie [koncepcje] sięgające korzeniami do obrazów biblijnych. Pierwsza – idylliczna, która od Filona Aleksandryjskiego, poprzez Klemensa i Orygenesa dotarła do dzieł ascetycznych pisarzy IV i V w. – Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Hieronima, widziała w pustyni miejsce uprzywilejowane – wypełnione spokojem i czyste, w przeciwieństwie do hałaśliwych i brudnych (w dosłownym i przenośnym sensie tego słowa) miast. Druga koncepcja – realistyczna i pesymistyczna, sięgająca raczej do bezpośredniego doświadczenia pustyni u ludów stykających się z nią na co dzień niż do tradycji literackiej, postrzegała ją jako złowrogie miejsce śmierci, gdzie mieszkają jedynie demony i nieprzyjazna człowiekowi zwierzęta: hieny, szakale, węże i przerażające stwory fantastyczne. Podczas gdy najbarwniejszą ilustracją tej drugiej koncepcji jest Vita Antonii Atanazego, pierwszą – idealistyczną, spośród dzieł hagiograficznych najlepiej oddaje właśnie Vita Pauli Hieronima. (...) Vita Pauli daje nam odwrócony w stosunku do Vita Antonii obraz geografii demonicznej. U Atanazego demony wypędzone z miast przez chrześcijan chronią się na pustyni. U Hieronima na pustyni przebywają istoty dzikie, czasami nieco dziwne, ale znające prawdziwego Boga. Złych duchów tam nie ma. Zamieszkują one natomiast, wraz z omotanymi przez siebie czcicielami dziwadel, Aleksandrię. Por. R. Wiśniewski, *Bestiae Christum loquuntur* czyli o mieszkańcach pustyni i miast w „Vita Pauli” świętego Hieronima, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 2, pod red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 1999, s. 278 i 291.*

⁹³ Por. t e n ż e, *W domu na całym świecie...*, s. 52; t e n ż e, *Zen i ptaki żądy*, przeł. A. Szostakiewicz, Warszawa 1988, s. 115.

⁹⁴ Por. t e n ż e, *Życie w milczeniu*, s. 14-15.

⁹⁵ T e n ż e, *W domu na całym świecie*, s. 53.

⁹⁶ T e n ż e, *Domysły...*, s. 50.

mi kryje się gruboskórność, zmysłowość, hipokryzja, okrucieństwo i strach⁹⁷. Dla Mertona odejście w samotność na pustynię jest „doskonalszą drogą”, jednakże ci, którzy decydują się ją wybrać, doskonaląc się w miłości, mają przeciwstawić się egoizmowi świata i zwyciężać zło dobrem albo też żyć nadal w braterskiej wspólnocie i w ten sposób dawać świadectwo Chrystusowi⁹⁸. Oczywiście samotność pustyni o tyle wydaje się doskonalsza od życia w świecie, o ile wybór miłości jest doskonalszy niż życie nieautentyczne.

Z czasem Thomas Merton zaczął osobiście utożsamiać pustynię z życiem w pustelni, której tak bardzo pragnął. Pustelni Merton nie traktował jako sposobu ucieczki od świata, ale zakładał, że wymaga ona zerwania wielu więzi i kontaktów, które łączą człowieka ze światem nawet takich, które są w pełni usprawiedliwione i owocne. Pustelnia dla autora *Ślubu konwersacji* to miejsce wyrzeczenia się siebie i miejsce modlitwy⁹⁹. *W życiu pustelnika musi istnieć trud, surowość i rygor. Samo w sobie życie to jest surowe i surowości nie trzeba do niego wprowadzać. Zimno, samotność, oddzielenie od innych ludzi, praca, konieczność ubóstwa, by utrzymać wszystko w prostocie i zapanować nad wszystkim, potrzeba dyscypliny, długiej medytacji w milczeniu, ale nie zbiorowe samobiczowanie, patos, który może być udawany i budzić powątpiewanie*¹⁰⁰. Dlatego też Merton nie starał się w jakiś szczególny, czy sztuczny sposób „być pustelnikiem”, ale po prostu „być”, doświadczając tego wszystkiego, co oznacza człowieka i co należy do codzienności takiego rodzaju życia. *Pustelnik – pisze trapiści – nie jest to ani zakonnik, ani wyróżniający się człowiek świecki, jest to po prostu najzwyczajniejszy człowiek, który nie stanowi wzoru i nie spełnia kryterium «walczącego o doskonałość duchową», sprowadzony do czystej postaci człowiek w punkcie startu, od którego wszystko ma się zacząć; a jednocześnie niepełny i niewystarczający w sensie trwania poza ramami społecznymi. Jednak wtedy, gdy wybiera tę drogę, ma to czynić w sposób wolny i chętny, w sposób badawczy, aby ustalić nowe proste stosunki ze światem, nie jako doktor, bankier, polityk lub ktoś podobny, ale jako «zwyczajny człowiek». (...) To, co innym może wydawać się końcowym stopniem prowadzącym do całkowitego wyobcowania, mnie wydaje się początkiem porzucenia wszelkiego wyobcowania i przygotowaniem rzeczywistego powrotu do świata jako zwykły człowiek bez maski i postawy obronnej*¹⁰¹.

Warto zadać sobie pytanie, czy pustynia niesie jeszcze jakieś treści dla człowieka początku XXI wieku? Człowieka wydawałoby się nieczułego na duchowe sensory, które niosą ze sobą pewne miejsca, przestrzeń, czy czas. Współczesny reporter, Ryszard Kapuściński, który w swoich licznych podróżach między innymi kilka razy przemierzał Saharę, tak pisze o doświadczeniu pustyni: *Kocham pustynię. Ma coś metafizycznego, transcendentnego. Na pustyni cały kosmos jest zredukowany do kilku elementów. Jest to pełna redukcja wszechświata: piasek, słońce, gwiazdy w nocy,*

⁹⁷ Tamże, s. 50-51.

⁹⁸ Por. t e n ż e, *Pokój monastyczny*, s. 253-254.

⁹⁹ Por. t e n ż e, *Ślub konwersacji...*, 75; 116-117.

¹⁰⁰ Tamże, s. 190.

¹⁰¹ T e n ż e, *W domu na całym świecie...*, s. 62; por. t e n ż e, *Ślub konwersacji...*, s. 236-237.

*cisza, gorąco dnia. Ma się koszulę, sandały, coś bardzo zwykłego do jedzenia, odrobinę wody do picia, pełna prostota. Nie ma niczego między tobą a Bogiem, tobą a wszechświatem. Zawsze, gdy przyjeżdżałem do Afryki i miałem czas, szukałem jedynego w swoim rodzaju doświadczenia pustyni*¹⁰². Wydaje się, że potrzeba pustyni – tej realnej, czy też pustyni serca – będzie tak długo obecna w ludzkim życiu, jak długo pozostanie w nim pragnienie Transcendencji.

III. CIERPIENIE I ŚMIERĆ

1. Samotność wobec cierpienia

W ciągu wieków ludzie różnych kultur zastanawiają się nad sensem cierpienia w świecie. Człowiek niejednokrotnie wydawał się igraszką w rękach złośliwego, czy okrutnego Boga. Niejeden poeta, podobnie jak Miłosz, zapytywał: jak mogłeś? *Nie pojmuję, jak mogłeś stworzyć taki świat, / Obcy ludzkiemu sercu, bezlitosny. / W którym kopulują monstra i śmierć / Jest niemym strażnikiem czasu. / Nie potrafię uwierzyć, że Ty tego chciałeś, / To musiała być jakaś przed-kosmiczna katastrofa, / Zwycięstwo inercji silniejszej niż Twoja wola / (...)*¹⁰³. Pytanie o obecność cierpienia w świecie jest częścią fundamentalnego pytania – unde malum? – pytania filozofów i teologów stawianego po dziś dzień. Dla wielu odpowiedzią na obecność cierpienia jest uznanie Boga tylko i wyłącznie za Wielkiego Zegarmistrza, który po puszczeniu w ruch maszyny dziejów już więcej nie interesuje się swoim tworem. Inni zaś uznają cierpienie za podstawowe zło, z którego stworzenie musi się wyzwolić.

*Człowiek – pisze trapista z Gethsemani – jest najbardziej samotny w cierpieniu. Dlatego jest ono testem i sprawdzianem jako osoby. Jak możemy stawić czoło temu straszliwemu badaniu? Co odpowiemy na zapytanie bólu? Bez pomocy Boga przestajemy być wtedy osobami. Pod obuchem cierpienia przemieniamy się w tępe zwierzęta, szczęśliwi, jeśli możemy być niemi jak one i umierać spokojnie*¹⁰⁴. Merton dotyka tutaj istotnej kwestii. Przede wszystkim cierpienie, jak zresztą również śmierć, powoduje niewypowiedzianą samotność człowieka. Jest to najczęściej samotność, będąca opuszczeniem lub niezrozumieniem przez najbliższych, ale jest to także samotność mimo obecności tych, którzy kochają. Takiej samotności doświadczył Jezus – umierając na krzyżu. *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mt 27,46) – jest to wołanie człowieka cierpiącego i umierającego.

Dzięki Chrystusowi dla chrześcijan cierpienie nie jest pozbawione sensu. Jest ono nie tyle samo w sobie ofiarą dla Boga, ale sam człowiek staje się tym, który ofiarowuje się Stwórcy¹⁰⁵. W chrześcijańskim cierpieniu nie ma również zupełnej samotności, gdyż chrześcijanin cierpiąc jednoczy się z Chrystusem. *Poznać Krzyż – pisze trapista – to nie tylko poznać własne cierpienie. Bo Krzyż jest także znakiem*

¹⁰² R. Kapuściński, *Lapidaria*, Warszawa 2002, s. 230-231.

¹⁰³ C. Miłosz, *Jak mogłeś [w:] Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 52.

¹⁰⁴ T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 72; por. tenże, *Uwagi na temat...*, s. 59.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 70.

zbawienia, a nikt nie zostaje zbawiony mocą własnej boleści. Poznać Krzyż – to wiedzieć, że zostaliśmy zbawieni przez cierpienie Chrystusowe; i więcej jeszcze – to pojąć miłość Chrystusową, która przyjęła Mękę i śmierć, ażeby nas zbawić. To więc poznać samego Chrystusa¹⁰⁶. Merton podkreśla związek cierpienia z kontemplacją, bo zarówno poprzez cierpienie, jak i kontemplację poznajemy Chrystusa¹⁰⁷. Trapiśta mówi również o bezużytecznym cierpieniu, kiedy związane jest ono z grzechem, prowadząc do niego, czy wynikając z niego. Natomiast cierpienie staje się owocne dzięki łasce Chrystusowej. Nie chodzi jednak o to by upajać się własnym cierpieniem, czy wystawiać je na widok publiczny w skargach i lamentach. Owocnie cierpieć, według Mertona, to dostrzegać Chrystusa zarówno w cierpieniu, jak i w tych, którzy pomagają cierpiącemu¹⁰⁸.

Nie jest więc tak, że chrześcijaństwo ma jakieś szczególne upodobanie w cierpieniu. *Chrześcijanin – stwierdza Thomas Merton – powinien zrobić wszystko, aby w każdy godziwy sposób ulżyć cierpieniom bliźnich, a także nie zaniedbywać starań o zmniejszenie niektórych cierpień własnych – ponieważ one są okazją do grzechu. (...) możemy odczuwać współczucie dla innych także i dlatego, że cierpienie jest samo w sobie rzeczą złą. Takie współczucie jest również dobre*¹⁰⁹.

2. Samotność wobec śmierci

Każdy człowiek pewne etapy swojej egzystencji przechodzi w zupełnej samotności. I tak, sam przychodzi na ten świat i sam przekracza próg śmierci. Nauka Kościoła katolickiego przyjmuje, iż śmierć człowieka jest konsekwencją grzechu pierworodnego¹¹⁰. W swoim nauczaniu papież Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że poprzez śmierć, będącą konsekwencją wyboru człowieka, odkrył on nowy wymiar samotności – samotność śmierci. *To od niego – pisze papież – ostatecznie zależało, od jego samo-stanowienia i wyboru, czy wkroczy swą samotnością również w krąg tej antytezy, którą objawił mu Stwórca wraz z drzewem poznania dobra i zła, czy w ślad za tym uczyni swoim również doświadczenie umierania i śmierci. Słuchając słów Jahwe Boga, człowiek musiał zrozumieć (...), że to tajemnicze drzewo kryje w sobie ów nieznany jeszcze wymiar samotności, jakim obdarzył go Stwórca wśród świata istot żyjących*¹¹¹.

Także Thomas Merton postrzegał śmierć jako coś najbardziej osobistego, coś czym nie można podzielić się z innymi, co nas od nich w pewnym sensie izoluje. Trapiśta wyprowadzał również pewną analogię między samotnością a śmiercią. Choć nie było to konwencjonalne traktowanie egzystencji pustelnika jako śmierci za życia. Wprost przeciwnie, pustelnik – według Mertona – nie ma umierać za życia, ale osią-

¹⁰⁶ Tamże, s. 78.

¹⁰⁷ Tamże, s. 78.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 80-81.

¹⁰⁹ Tamże, s. 75.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 78; *Domysły...*, s. 226.

¹¹¹ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do «początku»* [w:] *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 35.

gnąć pełnię życia. Właśnie w życiu samotnym podobnie jak i w śmierci człowiek staje twarzą w twarz z własną nieszczerością i pozorantwem. Śmierć, podobnie jak pustynia, jest takim огоłoceniem człowieka, w którym nie może on liczyć na odgrywanie ról, a jedyne co mu pozostaje, to stanąć w prawdzie o sobie i poddać się miłosierdziu Boga. Nie chodzi jednak wcale o to, aby poszukiwać jakiś sposobów, by w oczach innych ludzi wydać się autentycznym. Człowiek musi zgodzić się na to jakim po prostu jest i wszelkie usprawiedliwienie pozostawić Bogu¹¹².

Z biegiem wieków wokół śmierci narasta coraz większe tabu. O śmierci się nie mówi i nie pisze, bo to *niesmaczny* temat, śmierć *tę zwyczajną* ukrywa się przed oczami świata w przytułkach i szpitalach. Z drugiej jednak strony znieczula się ludzi pokazując im śmierć odartą z tajemnicy i wyjątkowości. Zarówno pierwszy jak i drugi rodzaj podejścia do śmierci prowadzi w człowieku do zwiększenia lęku, gdy stanie już w jej obliczu. Śmierć współcześnie staje się jak gdyby doświadczeniem tylko moim, nie dotyczącym reszty ludzi. Współczesny świat daleko odszedł od doświadczenia chrześcijan z czasów średniowiecza, kiedy to sztukę dobrego umierania (*ars bene moriendi*) uważano za komplementarną do sztuki dobrego życia (*ars bene vivendi*). Czasami lęk związany ze śmiercią każe człowiekowi zagrożonemu unicestwieniem dokonywać sofistycznych wybiegów. Taką ucieczką jest myśl Epikura: *A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją*¹¹³. Innym sofistycznym wybiegiem wobec śmierci i związanej z nią samotności jest myśl, którą odnajdujemy w twórczości poetki Haliny Poświatowskiej. Śmierć dla niej nie jest to bolesne oderwanie człowieka od świata, ale śmierć części świata wraz z odejściem człowieka. Poetka w jednym ze swoich wierszy pisze: *jednak / miło jest pomyśleć / że świat umrze trochę / kiedy ja umrę*¹¹⁴. Nie zmienia to jednak faktu, że jest to tylko wybieg, aby było człowiekowi trochę lżej odchodzić. W obecnych czasach lęk przed śmiercią zwiększa postawę człowieka, który najczęściej nie jest już taki pewien, czy aby na pewno posiada nieśmiertelną duszę¹¹⁵. Merton natomiast stwierdza, że człowiek usiłuje żyć nie zauważając faktu śmierci, angażując się w różne działania społeczne. Częstoż żyje on także w przeświadczeniu, że ludzkość lada moment osiągnie już taki szczybel rozwoju, który pozwoli na przezwyciężenie nie tylko chorób, ale i samej śmierci. Wielu zaś, twierdzi trapiści, jest przekonanych, iż posiada odpowiedź na to, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Wyobrażają sobie, że jest to życie podobne do ziemskiej egzystencji, tylko pozbawione cierpienia i śmierci¹¹⁶.

¹¹² Por. T. Merton, *Ślub konwersacji...*, s. 243-244.

¹¹³ Epikur z Samos, *List do Menoikeusa* [w:] *Antologia filozofii antycznej. Od Talesa do Plotyna*, Rzeszów 1998, s. 154.

¹¹⁴ Przytoczony przeze mnie cytat pochodzi z wiersza o incypicie: *czy świat umrze trochę...*, z tomu: *Z Jeszcze jednego wspomnienia* (1968).

¹¹⁵ Na związek śmierci z wiarą człowieka w dalsze życie po śmierci zwraca również uwagę M. Scheler [w:] *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 67-74.

¹¹⁶ Por. T. Merton, *Domysły...*, s. 226.

Oczywiście winy za lęk przed śmiercią nie można zrzucić tylko i wyłącznie na społeczeństwo. Śmierć jest doświadczeniem, które wymaga osobistej akceptacji przez każdego człowieka, bowiem żadna forma relacji z innymi, nawet najbardziej bliska, nie zmienia faktu, że to właśnie nasza śmierć, nasze samotne odejście. Śmierć należy zaakceptować bez względu na to, czy człowiek jest wierzący i może szukać pocieszenia w Bogu, czy niewierzący, z pewnością jednak temu pierwszemu będzie łatwiej to uczynić. Merton w jednym ze swoich dzienników zanotował wiersz perskiego poety, dotyczący akceptacji śmierci, utwór nosi tytuł „Piękno śmierci”: *Kto uważa śmierć za rzecz urodziwą, jak Józef, ten duszę swą oddaje jako okup dla niej; kto zaś za wilka ją uważa, ten zawraca ze ścieżki ocalenia. Śmierć każdego posiada tę samą jakość, którą on sam przedstawia, mój synu: wróg Boga wroga ją będzie miał, a przyjaciel Boga – przyjazną... Obawa śmierci u ciebie jest obawą samego siebie: przyjrzyj się temu, przed czym tak rączo uciekasz! To twoja własna twarz jest, to nie jest oblicze śmierci!*¹¹⁷. W takim rozumieniu śmierć jest dopełnieniem życia. Kto żyje autentycznie ten nie lęka się śmierci. W podobny sposób pisze o śmierci Erich Fromm, uważa on, iż ludzie ignorując fakt śmierci, jak również cierpienia, jednocześnie odrzucają podstawową część swojego życia, odbierając mu wyrazistość, intensywność i głębię. Śmierć i cierpienie, według Fromma, mają w naszej egzystencji być jednym z bodźców życiowych, jak również stanowić podstawę ludzkiej solidarności, jako doświadczenie nieuniknione dla każdego z nas¹¹⁸.

Dla chrześcijanina śmierć nie powinna oznaczać końca. *Jakże smutna jest miłość ludzka – pisze trapista – kończąca się ze śmiercią!*¹¹⁹ Mocą Chrystusa, który przezwyciężył śmierć, chrześcijanie zostali ze sobą zjednoczeni, tak, iż pisze Merton: *Nie cierpimy już ani nie zwyciężamy w samotności – nie idziemy też samotnie w wieczność. W Nim jesteśmy nierozłączni; wolno więc nam szukać owocnej samotności, jeśli czujemy jej potrzebę, gdyż gdziekolwiek pójdziemy, cokolwiek cierpimy i cokolwiek się zdarzy, będąc zjednoczeni z Chrystusem, jesteśmy też w Nim złączeni z tymi, których kochamy!*¹²⁰.

Merton podejmując wielokrotnie temat samotności w swoich książkach, pisze o niej zawsze w odniesieniu do własnego życia, życia mnicha – pustelnika. Tym samym, jego wypowiedzi naznaczone są autentyzmem, a to, co do nas mówi, mimo upływu czasu, pozostaje ciągle aktualne. Autor *Siedmiopiętrowej góry* pokazuje, że doświadczenie samotności dotyczy różnych sfer i momentów życia jednostki. W życiu człowieka element wspólnoty i samotności przeplata się, jednakże samotność bywa często traktowana jako niechciana konieczność, przypadłość, z której trzeba się leczyć. Mnich z Gethsemani wskazuje nam jednak, że samotność może stanowić dla nas wartość. Przed samotnością trudno jest uciekać w nieskończoność, lepiej więc potraktować ją jako swojego życiowego sprzymierzeńca.

¹¹⁷ Cyt. za: T. Merton, dz. cyt., s. 228.

¹¹⁸ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1978, s. 230.

¹¹⁹ T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 76.

¹²⁰ Tamże, s. 77.