

Leszek Wianowski<sup>1</sup>

## Milczenie w nauczaniu i duchowości ojców pustyni

*Każde słowo nie związane ze sprawą  
Pana jest bezużyteczne. Niebezpie-  
czeństwo dotyczące takiego słowa  
jest tak wielkie, że nawet wówczas,  
kiedy jest to dobre słowo, ale nie  
przyczynia się do ugruntowania wiary,  
nie wystarczy, by zapewnić bezpie-  
czeństwo mówiącemu<sup>2</sup>.*

*Ludzie prawdziwie czynni są ludźmi  
milczenia<sup>3</sup>.*

### Wstęp

Istoty milczenia należy szukać już u samych źródeł w idei życia monastycznego takiego, jakie kształtowało się w starożytności chrześcijańskiej na terenie Egiptu. Ruch monastyczny, czyli religijnie uwarunkowany – i uzasadniany – pęd ku samotności, a ściślej – ku zjednoczeniu z poszukiwanym ponad wszystkie dobra – Bogiem, obejmował ludzi wszystkich stanów, grup społecznych i warstw kulturowych. Ilościowy rozkład populacji potencjalnych samotników w funkcji wieku, doświadczenia intelektualnego czy majątku nie odgrywał w tym procesie większej roli i był w tym momencie znacznie mniej ważny niż argumentacja religijna. Natomiast wszyscy oni mieli jeden taki sam podstawowy cel – odejść w samotność, wyciszyć różnymi dostępnymi ascetycznymi sposobami swoje wnętrze i w ten sposób odnaleźć Boga. Mnich to bowiem jest ktoś, kto na różne sposoby, ale przede wszystkim w samotności i w milczeniu, rzeczywiście szuka Boga<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Doktor nauk technicznych w zakresie technologii chemicznej, licencjusz teologii duchowości, pracownik naukowo-dydaktyczny w Uniwersytecie Technologiczno-Humanistycznym im. K. Pułaskiego w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chemia i technologia polimerów, teologia duchowości monastycznej, karmelitańskiej i ignacjańskiej. Adres e-mail: leszek.wianowski@gmail.com

<sup>2</sup> Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze* 23, w: św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tom 1, ŻrMon 6, Kraków 1995, s. 232

<sup>3</sup> J. Laplace, *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, Warszawa 1989, s. 33

<sup>4</sup> Taki podstawowy warunek stawia każdemu nowicjuszowi św. Benedykt „Si revera Deum quaerit”, (RB 58, 7), por. Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta, ŻrMon 40, Kraków 2006, s. 481

Zgiełk aglomeracji antycznych nie pozwalał oczywiście na skuteczny duchowy odpoczynek komuś, kto miał w sobie nieco ducha romantyzmu i chęci szukania kontaktu z bóstwem czy mądrością. Odkrywał więc pustynię nie tylko zresztą jako miejsce odosobnione, ale również jako pewien stan, który objawiał cechy diametralnie różne od municypalnej czy pałacowej rzeczywistości. Pustynia była zatem szybko odczytana jako miejsce kategorialnie inne, transcendujące doczesną rzeczywistość i dające schronienie przed światem, gdzie jej wewnętrzny spokój generuje możliwości nieograniczonego obcowania z sobą samym. Słusznie uważa zatem A. Guillaumont, że pustynia to miejsce, gdzie „schroni się mędrzec, aby z dala od tłumu, zepsucia i miejskiej wrzawy oddać się rozmyślaniom”<sup>5</sup>. Chrześcijaństwo tę wizję pustyni rozbudowało, dając ostatecznie faktyczny początek jej ściśle monastycznemu postrzeganiu.

Rozwój monastycyzmu szedł w dwóch kierunkach, które chronologicznie nieco się przeplatały. Zatem razem ze strukturami cenobialnymi, które systematycznie tworzyły zręby organizacyjne i prawne w postaci reguł, pojawiali się odchodzący na pustynię mnisi-eremici, aby w samotności prowadzić życie mające w ostatecznym rozrachunku skutkować doprowadzeniem ich do odnalezienia Boga i zjednoczenia z Nim. Ci mnisi samotnicy wychodzili na pustynię czasem już nieco duchowo przygotowani przez pewną znajomość zachowań cenobialnych, której nabyliby przez prowadzenie przez pewien czas życia w takich wspólnotowych strukturach. Nie stanowiło to jednak żadnej normy a raczej, jak wskazują „Apoftegmaty”, stanowiłoby ewenement i wyjątek. Kandydaci na eremitów wychodzili bowiem na pustynię przede wszystkim z potrzeby serca i dopiero tam – zwykle pod okiem doświadczonego w życiu pustynnym abba – organizowali swój sposób życia monastycznego.

W takim zatem kontekście fundamentalnym imperatywem wyjścia na pustynię i rozpoczęcia życia mniszego jest nakaz szukania i realizowania woli Bożej. Jest to podstawowy wyznacznik rozpoczęcia, prowadzenia i rozwoju życia duchowego człowieka, czyli takiego procesu w ramach jego doczesnej egzystencji, który po pierwsze jest przez Boga człowiekowi nakazany jako warunek *sine qua non* osiągnięcia zbawczej z Nim relacji w wieczności i po drugie – ta wieczna uszczęśliwiająca relacja z Bogiem jest dla człowieka czymś najlepszym i jako taka została odwiecznie przez Stwórcę pomyślana. Realizacja woli Bożej dotyczącej doskonałości człowieka jest zatem dla tego ostatniego zwyczajną – oczywiście daną pod działaniem łaski nadprzyrodzonej – odpowiedzią dotyczącą wiecznego losu człowieka, która ma być zaktualizowana w jego życiu doczesnym. Najdoskonalszym Wzorcem takiej postawy jest oczywiście Jezus Chrystus, który wielokrotnie dawał jej wyraz w różnych swo-

<sup>5</sup> A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, ŻrMon 37, Kraków 2006, s. 104

ich wypowiedziach<sup>6</sup>. Stąd praktycznym i jedynym zadaniem mnicha jest staranie się o nabywanie, pielęgnowanie i rozwój postaw takich, jakie pozostawił Jezus tym, którzy chcą pełnić Jego wolę, a właściwie wolę Jego Ojca. Życie monastyczne jest takim właśnie ukonkretnionym sposobem szukania tej Bożej woli bezwarunkowo i poza wszelkimi kategoriami.

Aby mogło ono jednak spełniać rolę środka dla osiągnięcia jedynego celu, jakim jest szukanie i znalezienie Boga muszą być spełnione trzy warunki<sup>7</sup>. Pierwszym z nich jest transcendowanie świata. Świat jako byt stworzony może bowiem tylko akcydentalnie powiedzieć coś o Bogu, stanowiąc tym samym w procesie poznania jedynie drogę pośrednią. „Mnich zatem nie zatrzyma się tutaj, świat bowiem – to jedynie gra pozorów”<sup>8</sup>. Co prawda, nie oznacza to żadną miarą pogardy dla świata – wszak jest on dziełem Boga! Niemniej „przekroczenie świata jest jednym z najskuteczniejszych znaków szukania Boga”<sup>9</sup>, a dla mnicha stanowi specyficzne potwierdzenie i wyraz jego własnej miłości do Stwórcy. Z tym oddzieleniem od świata związany jest także drugi warunek, który polega na oddzieleniu od stworzeń. Są one bowiem również tylko przypadłościowymi „obrazami” Boga i mówią o Nim w sposób skończony i niedoskonały. Przywiązanie do nich i afirmowanie płynących od nich pocuć grozi swoistym rozregulowaniem poznania, ponieważ pochodzące od nich bodźce są kompatybilne z poznawczymi receptorami człowieka i łatwo przez nie przyswajalnymi, nie niosąc jednak jako takiej poprawnej i absolutnej wiedzy o Bogu. W końcu mnich musi ostatecznie oddzielić się od wszelkich otaczających go środków pośrednich pojawiających się na drodze doskonałości. Każdy środek pośredni jest co prawda dobrem<sup>10</sup>, ale żaden z nich nie jest dobrem ostatecznym. Dobro ostateczne natomiast to takie dobro, ze względu na które rezygnuje się z każdego pośredniego dobra i które samo ze swej istoty jest w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby działającego podmiotu bez odwoływania się do pomocy jakiegokolwiek dobra pośredniego<sup>11</sup>. Jest natomiast sprawą oczywistą, która tu nie będzie poruszana, że warunkiem prawdziwości i skuteczności tak ujętych postaw transcendowania doczesnej rzeczywistości jest właściwie rozpoznane i zdefiniowane Dobro Ostateczne, czyli Bóg. Falszywe bowiem przyjęcie dobra przypadłościowego za dobro ostateczne stanowi błąd w założeniu, który nie tylko rujnuje cały proces dochodzenia do Boga na drodze jakichkolwiek wyrzeczeń, ale pociąga za sobą poważne

<sup>6</sup> Por. E. Jacquemin OCR, X. Léon-Dufour SI, *Wola Boża*, w: STB, Poznań-Warszawa 1982, s. 1067-72

<sup>7</sup> Por. Mnich benedyktyński, *Misterium życia monastycznego*, Kraków 1996, s. 23-4.

<sup>8</sup> Tamże, s. 23.

<sup>9</sup> Tamże, s. 23.

<sup>10</sup> Rozważamy tu oczywiście tylko sytuację samego dobra, milcząco przyjmując założenie, że niegodziwe środki, prowadzące do obiektywnego zła, zostają eliminowane w procesie działania poprawnie uformowanego sumienia.

<sup>11</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 117-9

egzystencjalnie i niebezpieczne eschatologicznie konsekwencje. Skuteczny charakter narzędziowy przedstawionych powyżej warunków okaże się dopiero wtedy, gdy bodźce płynące od świata, stworzeń i rozprasających dóbr będą skutecznie blokowane, a tym samym nie będą „zaśmiecały” duchowych władz człowieka, które jako jedyne, gdy są oświecone wiarą, stanowią zwyczajne narzędzia poznawania Boga. Asceza i duchowość monastyczna wypracowały wiele metod obrony przed rozprasającymi bodźcami – a jedną z nich jest właśnie milczenie.

Zagadnienie i formacja milczenia jest zasadnicza i konstytutywna dla życia monastycznego. Stanowi bowiem „podstawę ascezy serca i czystości umysłu. które usposabiają do modlitwy a przez swoje skupienie, na które pozwala, staje się intensywną obecnością przy tym, co istnieje i poza wszystkim”<sup>12</sup>. Ta nieco poetycka definicja niesie jednak na sobie ważne przesłanie teologiczne i ascetyczno-duchowe. Przede wszystkim zatem milczenie to nie tylko sprawność egzystencjalna, ale również proces. Milczenia nie można nakazać, gdyż wypływa ono bardziej z potrzeby serca niż nakazu woli. Potrzebą serca mnicha jest Bóg i zjednoczenie z Nim a nie zerwanie relacji ze współbratem przez ograniczanie rozmów. Dlatego milczenie będzie prowadziło do czujności, „uważności”, na każdy znak i słowo objawienia oraz Bożego dotknięcia. Nie może być zatem nadąsaną alienacją i ekspozycją pseudo-wyższości, która szuka siebie, ale „odsunięciem rozprasających obrazów i słów”<sup>13</sup>, aby w to miejsce wprowadzić rzeczywistość bardzo ważną, która do tej pory była po prostu zagłuszana.

Chyba na tym zasadza się też niepopularność milczenia. Stanowi ono bowiem narzędzie głębokiej introspekcji i oczyszczenia duchowej strony człowieka, eksponując uczucia i roztargnienia „wrzącego ludzkiego serca”<sup>14</sup>, które – do tej pory niezauważalne – nagle stają się świadome i zobiektywizowane. Koniecznym zaś skutkiem takiej okoliczności jest spojrzenie na własną osobowość w pełnej prawdzie i nieodwołalność konfrontacji z własnymi różnymi intencjami i pożądaniami, co w konsekwencji pozbawia, zwykle pozytywnych, złudzeń co do własnej osoby. Niezgoda na taką dość bolesną wiwisekcję spowoduje, że odejście (ucieczka?) w milczenie, a w wypadku naszych rozważań – wyjście na pustynię – będzie tylko translacją doczesnych egzystencjalnych trosk i doświadczeń, co doprowadzi do skonstruowania jedynie świata urojonego i rozczarowującego.

„Milczenie jest odpowiedzią na ciszę i obecny w niej głos Boga”<sup>15</sup>. To stwierdzenie podprowadza już bezpośrednio pod „pustynną” tradycję i teologię milczenia. Ma ono w niej do odegrania niepodważalnie istotną rolę, którą cytowany autor definiuje w trzech aspektach – jako walkę z grzechem i wadami, jako uwolnienie i jako otwarcie się na Boga. W ten

<sup>12</sup> J. Laplace, dz. cyt., s. 32

<sup>13</sup> Tamże, s. 33.

<sup>14</sup> Tamże, s. 33.

<sup>15</sup> A. Grün OSB, *Potrzeba milczenia* (ze Wstępu), Kraków 1996, s. 7

sposób wskazuje on na milczenie jako na okoliczność zawsze towarzyszącą człowiekowi podczas całej drogi dążenia do doskonałości i stanowiący podczas jej rozwoju zasadniczy wymóg<sup>16</sup>.

„Apoftegmaty Ojców Pustyni”<sup>17</sup>, które stanowią podstawę źródłową przedstawianego opracowania mówią o milczeniu w bardzo wielu miejscach i w różnych uwarunkowaniach. Omówiona zatem zostanie najpierw formacja i asceza milczenia, następnie przedstawiona będzie osoba mnicha, który na początku nabrawszy sprawności w milczeniu, z czasem przekazuje swoje doświadczenia adeptom sztuki życia pustynnego i wreszcie na koniec zostanie przedstawiona praktyczna strona życia w milczeniu w kontekście jego walorów ascetycznych.

## 1. Teologia i duchowość monastycznego milczenia

Milczenie w ujęciu ojców pustyni jest sprawnością daną od Boga. Uważają oni zatem, że On sam jest Kreatorem milczenia w osobie mnicha, o ile ten ostatni będzie chciał poddać się Jego formacji. Jest to warunek konieczny, ponieważ to właśnie Bóg nie tylko sprawia okoliczności nabywania milczenia, ale jest On również jedynym Wzorcem i Sprawdzającym jego jakość. Konsekwentnie oznacza to, że mnich, nabywając milczenia, zdaje sobie sprawę, że przekroczenie lub lekceważenie w tej materii jest poważnym naruszeniem duchowych praw życia na pustyni. Abba Pojmen ujął to w formę zwięzłej sentencji, gdy na pytanie o wyższość milczenia czy mowy, wskazał na Boga jako na jedyne kryterium ewaluacji tych postaw niezależnie od intencji lub przekazywanej treści. Starzec ocenił obie postawy – milczenia i mówienia – jako dobre pod warunkiem że aktualizuje się je „dla Boga”<sup>18</sup>. Taki teocentryczny wymiar milczenia pojawia się również u abba Sisoesa<sup>19</sup>. Ten wielki starzec, przyznając się do intencji swoich modlitw, wskazał na stałą prośbę o ustrzeżenie go przed grzechami języka, stawiając ten element nawet wyżej niż odpuszczenie innych grzechów. Można się tu więc dopatrzeć głębokiego przekonania, że nieopanowany język może być przyczyną – czasami nawet permanentnej – grzeszności. Zatem wiara w pomoc Boga w walce z nieuporządkowaniem języka i w nabywaniu milczenia jest głównym motywem podejmowanych przez mnicha prób w tym zakresie. Tym niemniej są oni bardzo dalecy od postawy kwietystycznej lub taniego fideizmu, zdając sobie sprawę, że doskonalenie się w życiu pustynnym jest stałym trudem wymagającym właśnie od człowieka permanentnej wytrwałości i czujności. Dlatego w ten

<sup>16</sup> Można by w tych trzech elementach odnaleźć analogię do znanych w klasycznej teologii duchowości trzech okresów rozwoju życia duchowego, czyli etapu oczyszczającego, oświecającego i jednoczącego.

<sup>17</sup> Wszystkie apoftegmaty z „Kolekcji alfabetycznej”, (por. *ŻrMon 4*, Kraków 1994) cytowane są dalej jako: 1 Apo z numerem

<sup>18</sup> 1 Apo 147(721).

<sup>19</sup> Por. 1 Apo 5(808).

proces wkalkulowują również siebie jako stronę walki duchowej, zdając sobie jednocześnie sprawę z możliwości stawiania przez Boga w tej sytuacji bardzo wysokich wymagań. O wspomagającym ten proces przybyciu Ducha Bożego, który odradza mnicha do nowego – w domyśle – milczącego życia wspomina abba Pojmen, pouczając, że to pneumatocentryczne przybycie i pomoc są możliwe tylko wtedy, gdy mnich porzuci towarzystwo tych, którzy kochają dyskusję, wrzawę i zamęt, oddalając się tym samym od takiego człowieka, który „kocha się w słowach”<sup>20</sup>.

Źródłem formacji duchowej mnichów w aspekcie milczenia jest również lektura Pisma Świętego. Duchowość pustyni jest bowiem na wskroś skrypturocentryczna, co oznacza, że tekst biblijny jest nie tylko elementem organizującym duchowe życie wspólnoty, ale również odciska się na indywidualnym sposobie życia w podejmowanych decyzjach czy ponoszonych wyrzeczeniach. Z bogatego zestawu apoftegmatów przypisywanych abba Pojmenowi w związku z tym tematem warto zwrócić uwagę na dwa. Oba stanowią typowy przykład metody antyrretycznej, rozpracowanej dokładnie przez Ewagriusza z Pontu<sup>21</sup> i polegającej, w dużym skrócie, na przeciwstawieniu myśli niosącej pokusę krótkiego cytatu z Biblii, odpowiadającego w sposób pozytywny materii pokusy. W pierwszym<sup>22</sup> więc apoftegmacie starzec lakonicznie stwierdza, że milczenie powinno być jedyną właściwą postawą mnicha, w momencie gdy przypominałby on sobie biblijny logion<sup>23</sup> o możliwości własnego potępienia na podstawie treści wypowiedzianych przez siebie słów. Drugi zaś apoftegmat<sup>24</sup> przytacza słowa o oddaniu życia „za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Otóż jeżeli na usłyszane słowo, złe i uwłaczające, człowiek, mogąc odpowiedzieć, nie odpowiada nic – a może nawet walczy o powstrzymanie się od riposty, to jak mówi abba, „taki człowiek oddaje życie za swego bliźniego”<sup>25</sup>. Podobnej akomodacji poddano również biblijny logion o nieoddawaniu złem za zło (por. 1Tes 5,15). Zapytany o jego znaczenie ten sam starzec wyjaśnił, że kryje on w sobie cztery poziomy formacji opanowania, czyli powstrzymania się od odwetu – w myślach, spojrzeniu, języku i czynie. Recepta starca jest prosta: jeżeli poruszenie już przeniknęło do myśli i spojrzenia, bo nie zostało wcześniej opanowane z braku odpowiednio wyćwiczonej cnoty, to przynajmniej „pilnuj się, żebyś nie przemówił”<sup>26</sup>. Apoftegmat pomimo swej zwięzłości jest ważny z antropologicznego i ascetycznego punktu widzenia. Pokazuje bowiem, że zauważono już współpracę różnych (pod)struktur duchowych człowieka w procesie opanowywania wad generowanych przez niekorzystne zewnętrzne bodźce zmysłowe.

<sup>20</sup> 1 Apo 205\*(982).

<sup>21</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1. ŹrMon 36, (przekł. B. Spieralska, L. Niesciór, Kraków 2005, s. 149–221.

<sup>22</sup> Por. 1 Apo 42(616).

<sup>23</sup> W apoftegmacie abba Pojmen przytacza tekst Mt 12, 37:

<sup>24</sup> 1 Apo 116(690).

<sup>25</sup> 1 Apo 116(690).

<sup>26</sup> 1 Apo 34(608).

Formacja milczenia oprócz oczywistych odwołań do łaski Bożej zakłada również uwarunkowania antropologiczne, a w tym – osobowościowe. Jak w każdym procesie formacyjnym mogą one stanowić pomoc lub przeszkodę w nabieraniu i ugruntowaniu milczenia, natomiast pozytywny skutek zależy od umiejętnego wykorzystania predyspozycji nowicjusza i od doświadczenia i umiejętności rozeznawania ze strony starca.

Przeciwnikiem w formowaniu milczenia na pustyni jest przede wszystkim szatan. Może on przymuszać do porzucenia milczenia, wiedząc o jego duchowej wartości. Abba Dulas na ponad tysiąc lat przed św. Ignacym Loyolą proponuje w takiej sytuacji znaną strategię *contra agere*<sup>27</sup>, której pustynna wersja jest bardzo prosta: „Nic nie pomaga w walce przeciw szatanowi jak milczenie”<sup>28</sup>. Przeciwnikiem milczenia w życiu monastycznym może być również ludzka natura. Człowiek wewnętrzny, czuwający i dążący do doskonałości, jest stale pod ostrzałem bodźców, również słuchowych, płynących ze strony człowieka zewnętrznego, cielesnego i podatnego na działanie zmysłów. Rozziew między nimi jest duży, ale strzeżenie milczenia jako program minimum może spowodować przynajmniej zmniejszenie niebezpieczeństwa płynącego z rozproszenia<sup>29</sup>. Klasycznym apoftegmatem piętnującym nieopanowanie języka jest tekst ze zbioru dotyczącego abba Antoniego Wielkiego<sup>30</sup>. Podróżujący mnisi, podczas odbywania drogi, z dużym nieopanowaniem „rozprawiali najpierw o słowach ojców, potem o Piśmie świętym, potem znowu o swoim rękodziele”<sup>31</sup>. Warto zauważyć, że ranga tematów z czasem systematycznie malała, a poruszenie sprawy rękodziela wskazywałoby na wyczerpanie się interesujących tematów do rozmowy, której jednak nikt nie chciał przerwać i zakończyć. Przygodny towarzysz podróży, mnich znacznie lepiej uformowany, ocenił taką postawę dość jednoznacznie negatywnie: „Byli jak zagroda, która nie ma bramy i każdy, kto zechce, może wejść do stajni i odwiązać osła”<sup>32</sup>.

Inną skuteczną metodą formacji w duchowości pustyni jest naśladowanie wzoru starca-nauczyciela. Bardzo często była ona stosowana chętniej niż przekazanie słowa pouczenia. Wiązało się to w jakiś sposób z możliwością milczenia podczas dawania przykładu. Doświadczył tego sam arcybiskup aleksandryjski Teofil, który na prośbę o „słowo” otrzymał od abba Pambo jedynie zachętę do przyjrzenia się jego własnemu sposo-

<sup>27</sup> Św. Ignacy w Regule 6 (CD 319) pisze, że w momencie nadejścia strapienia, czyli pokusy „będzie rzeczą pożyteczną odpowiednio zmienić własne postępowanie, nastawiając się przeciw samemu strapieniu”, por. M. Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, Kraków 2013, s. 318-9

<sup>28</sup> 1 Apo 1(194).

<sup>29</sup> Por. N 239(1239). Wszystkie apoftegmaty ze zbioru Nau'a (por. ŻrMpn 64, Kraków 2013) cytowane są dalej jako N z numerem.

<sup>30</sup> Por. 1 Apo 18(18).

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

bowi życia i podjęcia próby naśladowania go. Obyło się w ten sposób bez przerywania milczenia<sup>33</sup>.

Wzorcem do formacji milczenia w duchowości pustyni są również postawy ludzi, którzy w swoim postępowaniu nie kierowali się jakąś wypracowaną techniką ascetyczną dotyczącą milczenia, a mimo to skutki ich postępowania są nieproporcjonalne do ich formacyjnego wysiłku. W jednym z apoftegmatów związanych z abba Epifaniszem<sup>34</sup> zagadnienie milczenia sprzęga się ze sposobem modlitwy. Związku milczenia z modlitwą nie sposób omówić w ramach nawet kilku artykułów, natomiast apoftegmata zwraca uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, modlitwa jest hierarchicznie ważniejsza niż milczenie, które jest dla niej tylko środkiem. Po drugie zaś, skutek modlitwy jest uwarunkowany powodami znacznie głębszymi niż milczenie lub jego brak. Kobieta kananejska krzyczy, celnik zaś i kobieta chora na krwotok – milczą. Różnią się między sobą zachowaniem, ale są identyczni w intencjach. I cała trójka została wysłuchana...

Formacja milczenia nie jest sztuką dla sztuki, ale związana jest z całą strukturą duchową mnicha, w tym przede wszystkim z jego władzami duchowymi oraz ze świadomą i wolną postawą przyjęcia życia tymi podstawowymi cnotami zakonnymi, które dziś znamy jako rady ewangeliczne. Adept życia mniszego uformowany przez rekluzę zostaje posłany do cenobium w odległym miejscu, aby sława, która stała się jego udziałem jako pochodna jego posłuszeństwa swojemu abba i innych cnót nie stanęła na przeszkodzie jego wzrostowi ku doskonałości<sup>35</sup>. Mnich odchodzi, ale rozkaz milczenia nie został cofnięty. Nowe cenobialne, a więc – wspólne – warunki życia nie przeszkadzają mu jednak trwać w pełnym milczeniu. Umiera uznany za niemowę (*sic!*) i dopiero wtedy wychodzi na jaw powiązanie posłuszeństwa i milczenia. Wyjaśnienie podane przy jego śmierci jest bardzo „pustynne”: „To nie był niemowa, ale trwał w milczeniu, aby zachować nakaz, który mu dałem”<sup>36</sup>.

## 2. Ascetyczne sposoby formowania milczenia

Milczenie ujęte teologicznie jako sposób bezpośredniego i skutecznego znalezienia się w bliskości Boga wymaga stałego ćwiczenia się w takiej postawie i pogłębiania jej w kontekście odrywania się od doczesnych egzystencjalnych uwarunkowań. Przede wszystkim jednak wymaga zrozumienia wartości Boga, którego w taki właśnie sposób można osiągnąć i tym samym cieszyć się wszystkimi nadprzyrodzonymi konsekwencjami takiej relacji. Ojcowie pustyni wykazywali więc wiele pomyślności i – jednocześnie – roztropności, aby ten cel osiągnąć. Spróbujemy przyjrzeć się teraz niektórym ich zaleceniom i metodom.

<sup>33</sup> Por. 1 Apo 2(305).

<sup>34</sup> Por. 1 Apo 6(201).

<sup>35</sup> Por. N 46(1046).

<sup>36</sup> Tamże.

Jedno ze sztandarowych sformułowań w tym względzie przypisywane jest abba Pojmenowi. Odwiedzający go w czasie czterdziestodniowego postu brat, który zwyczajem, początkujących zwłaszcza, uczniów przyszedł do starca po pouczenie i słowo, odkrył się ze swoimi obiekcjami. Obawiał się bowiem, czy abba w czasie postu będzie chciał z nim rozmawiać. Myśl oczywiście miała podstawę w rzeczy, bo ten okres był dla mnichów szczególnie uprzywilejowany ascetycznie i obfitował w umartwienia inne niż w okresach zwykłych. Z drugiej strony, abba, który rozpoznał u gościa autentyczną potrzebę duchowej pomocy, nigdy jej nie odmawiał niezależnie od okoliczności. Do tego zwyczaju odwołuje się i Pojmen, który nie tylko udzielił młodemu mnichowi uspokajającej go odpowiedzi, ale wskazał też na rzeczywistą rolę starca w duchowości pustyni i priorytet jego posługiwania wobec współbrata: „Nas nie uczono zamykać drzwi drewnianych, ale raczej drzwi języka”<sup>37</sup>. Mimochodem wskazuje więc nie tylko na stałą możliwość słownego pouczenia, ale – w kolejnym aspekcie – na wagę pilnowania, aby takie nieumiarkowane pouczenia, mogące się zmienić w dogadzanie językowi, nie rozchwiały skupienia i mniszej formacji do milczenia. Pouczenie Pojmena jest więc ostatecznie pouczeniem o milczeniu. Jakimś uzupełnieniem opisu tej monastycznej praktyki jest kolejna wypowiedź abba Pojmena o innym wielkim starcu abba Pambo<sup>38</sup>. Ten krótki apoftegmat zawiera z kolei „w pigułce” podstawowy opis życia na pustyni. Pojmen wspomina, że „widzieliśmy u abba Pambo trzy ćwiczenia zewnętrzne: pościł co dzień aż do zmroku, milczał i dużo pracował rękami”<sup>39</sup>. Kolejność wymienionych praktyk nie nosi żadnych znamion hierarchii ważności, niemniej wszystkie one stanowią dystynktywne i istotowe cechy prawdziwego życia mniszego. Należy tylko zauważyć, iż jest to zasadnicze powiązanie życia kontemplatywnego, to jest modlitwy z pracą, czyli życiem czynnym, które na pustyni, co prawda w specyficzny sposób, ale również było prowadzone. Tych dwóch krańcowych, ale komplementarnych, postaw nie da się pogodzić bez uporządkowanego milczeniem wnętrza i poprawnie uformowanej osobowości, która właśnie dzięki milczeniu nie ma tendencji do odchylenia się w kierunku przypadkowo nadchodzących mocnych bodźców zmysłowych. Sposób formowania milczenia i umiejętności owocnego z niego korzystania pokazuje natomiast w nieco dłuższym pouczeniu abba Matoes<sup>40</sup>. W odpowiedzi na prośbę o słowo ukazuje młodemu mnichowi hierarchię prośb, a więc – hierarchię ważności spraw w duchowości pustyni. Każe mu więc przede wszystkim ustawicznie modlić się o skrucę, pokorę i pamięć o własnych grzechach. Te trzy elementy definiują bowiem podstawę życia duchowego każdego mnicha. A potem przechodzi, co prawda najpierw okrężnie, do spraw interesujących dla naszego tematu: „Nie zawieraj przyjaźni z chłopcem ani

<sup>37</sup> 1 Apo 58(632).

<sup>38</sup> Por. 1 Apo 150(724).

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Por. 1 Apo 11(523).

znajomości z kobietą, ani nie miej heretyka za przyjaciela”<sup>41</sup>. Oprócz ewidentnego ostrzeżenia przed możliwością popełnienia grzechów nieczystych jest to ostrzeżenie przed nawiązywaniem takich kontaktów, które wymagają i na pewno spowodują silne rozproszenie wnętrza oraz utratę zdobytych przez praktykę milczenia. Są to bowiem relacje, nie wnikając tym razem w ich jakość moralną, do podtrzymania których potrzebna jest rozmowa. Po tej linii idą zresztą dalsze pouczenia – i ostrzeżenia – starca: „Trzymaj w karbach swój język, a jeśli ktoś mówi z tobą na jakikolwiek temat: to się z nim nie spieraj [...] i nie dyskutuj o tym, co powiedział”<sup>42</sup>. W niejakim kontrapunkcie do tego rozbudowanego apoftegmatu stoi lakoniczne pouczenie anonimowego starca, które świadczy również o tym, że on sam słucha swoich pouczeń i nic nie traci z ich treści. Poucza więc krótko i pełnokrwicie: „Ćwicz się w milczeniu”<sup>43</sup>.

Odwołując się do tego ostatniego wezwania o konieczności ćwiczenia się w praktykowaniu milczenia, warto zwrócić uwagę na sposoby, które – zdaniem Starców – miały doprowadzić nowicjuszy do wdrożenia się, praktyki i umacniania milczenia. Zgodnie z tradycjami życia eremickiego niektóre propozycje są nieco egzotyczne i mało przystające do mentalności dzisiejszego człowieka. Niemniej jednak nie straciły one podstawowego waloru: wskazują bowiem, że milczenie było dla mnichów nieodmiennie sprawą tak ważną, że imali się oni nieraz dość niezwykłych sposobów, aby je osiągnąć.

Bardzo spektakularny jest w tej grupie wzorców przykład abba Agatona, skądinąd jednej z najbardziej sympatycznych postaci wśród ojców pustyni. Oddajmy zresztą głos przypisywanemu mu apoftegmatawi: „Mówiono o abba Agatonie, że przez trzy lata trzymał kamyk w ustach, aż dopóki się nie wyćwiczył w milczeniu”<sup>44</sup>. Zdaje się, że jest to tekst z gatunku: „nic dodać nic ująć”... Przechodząc jednak do istoty zagadnienia, po raz kolejny należy podkreślić ewidentnie ważną sprawę. Milczenie mianowicie i jego praktyka było dla starców sprawą tak fundamentalną, że wszystkie godziwe sposoby – oczywiście według praw życia eremickiego – prowadzące do jego osiągnięcia były dozwolone a nawet – preferowane. Owo preferowanie niezwykłości, a wręcz pewnej brutalności, widać zresztą także w jednym z apoftegmatów z kolekcji Nau’a<sup>45</sup>. Oto w cenobium pojawia się ojciec wraz ze swoim synem. Przełożony wspólnoty, „chcąc go

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> N 274(1274). Interesujący jest motyw pouczenia, które obejmuje jeszcze kilka innych ważnych nakazów: „...abyś się nie bał napaści bezbożników...”. Bezbożnik jest zawsze synonimem przeciwnika Boga, a milczenie z tym właśnie Bogiem łączy. Jest więc oczywiste i wynika to z prostej logiki wiary, że obecność przy Bogu poprzez milczenie wobec wszystkich innych okoliczności daje niepodważalną gwarancję, a nawet pewność – duchowego bezpieczeństwa.

<sup>44</sup> 1 Apo 15(97).

<sup>45</sup> Por. N 72(1072).

wypróbować<sup>46</sup>, wydaje mu zakaz rozmowy z synem, jednocześnie nakazując mu traktowanie go jak obcą sobie osobę. Polecenie z punktu widzenia dzisiejszej kultury i socjologii jest absurdalne i brutalne, jednak ojciec zachowuje je wiernie przez wiele lat. Przed śmiercią syna posłuszny ojciec dostaje pozwolenie od przełożonego na rozmowę. Jego odpowiedź i konkluzja jest jednak bardzo monastyczna i „pustynna”: „Jeśli pozwolisz, zachowamy nakaz aż do końca<sup>47</sup>. Nie ulega wątpliwości, że *licentia poetica* nie odegrała w tym opisie zbyt dużej roli. W opisach bowiem życia mnichów na pustyni znajduje się wiele wypadków stawiania zdecydowanego priorytetu życia samotnego i milczenia nad różnymi sposobami restaurowania relacji rodzinnych, które to relacje w momencie wejścia na drogę powołania monastycznego są zdecydowanie odsuwane na bardzo daleki plan lub nawet całkowicie zrywane. Natomiast mniej drastyczny i bardziej przystający do natury współczesnego człowieka, chociaż też niezbyt popularny, sposób formacji milczenia proponuje abba Dioskur z Nachiastis, o którym mówiono, że „każdego roku zakładał sobie jedno ćwiczenie, mówiąc: „Nie będę mówił”<sup>48</sup>. W tym pouczeniu warto zwrócić uwagę na systematyczne, ale spokojne podejście do ćwiczeń ascetycznych. Celem bowiem życia mnicha na pustyni nie jest nabranie sprawności w milczeniu, ale jak wskazano wyżej dojście do doskonałości i zjednoczenie z Bogiem. Milczenie jest tylko środkiem – zresztą tylko jednym z wielu – a jego wybór jest ze strony mnicha tak arbitralny, jak i wolny. Nie ma żadnej determinacji w życiu pustynnym do wyboru konkretnego środka doskonalenia się, dlatego też nie ma żadnego pośpiechu w ich aktualizowaniu.

Oprócz wyboru czasami niekonwencjonalnych środków formacji milczenia niektórzy mnisi, nawet ci najwięksi, formowali się w tej zalecie, wykorzystując inne już nabyte czy udoskonalone cnoty. Milczenie, które w jakiejś części oznacza również brak odpowiedzi czy zabierania głosu w zgromadzeniu, ma swoje bardzo głębokie podłoże i uzasadnienie w pokorze mnicha, która każe im postrzegać się jako ostatni, najgorsi i niegodni „zaistnienia na forum”. Uformowany w tym właśnie duchu wielki abba Nisteroos charakteryzował się tym, że „ilekroć się zdarza w zgromadzeniu zamieszanie, on nic nie mówi ani się nie wtrąca”<sup>49</sup>. Zapytany o sposób nabycia takiej cnoty, odpowiadał myślą, która przyszła mu do głowy przy wstępowaniu do klasztoru: „Ty i osioł to jedno. Jak osioł, gdy go biją, nic nie mówi, tak i ty”<sup>50</sup>. Ponieważ zaś jest to apoftegmat, czyli krótki logion lub opowiadanie budujące, więc abba uzasadnia swoją postawę odpowiednim cytatem biblijnym. Na jeszcze znacznie wyższym poziomie unieżenia i pokory dla obrony milczenia godzi się abba z pewnej laury w Egipcie.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> 1 Apo 1(191).

<sup>49</sup> 1 Apo 2(562).

<sup>50</sup> Tamże.

Tego właśnie mnicha, milczącego cały czas podczas dyskusji wspólnoty, zapytał inny mnich o przyczynę takiej wstrzemięźliwości w wypowiedzaniu się. Zapytany, zresztą dopiero wtedy, gdy go przymuszono, powiedział, że poszedł za przykładem... derki, na której siedział. Ponieważ derka nie odezwała się, więc „nie odezwałem się i ja”<sup>51</sup>.

Te kilka przykładów pokazuje, że dla mnicha w ramach godziwych środków nie ma zakazanych sposobów zdobywania milczenia. Uderza natomiast fakt, że wszystkie one są stosowane przez mnichów pod kierunkiem bądź z polecenia przełożonego w cenobium lub swojego abba. Ich więc wartość i znaczenie w zastosowaniu zasada się na pełnej zgodności i posłuszeństwie z wolą przełożonego. Dopiero w takich warunkach i środek, i sam cel doprowadzi do godziwego finału.

### 3. Mnisi milczący i o milczeniu świadczący

Takie sposoby ćwiczenia się w milczeniu musiały jednak okazać się skuteczne, skoro doprowadzały do sposobu życia nie tylko odcieranego i milczącego, ale również bardzo przekonywującego dla otoczenia. Starcy dyskutowali więc swoje teoretyczne i praktyczne doświadczenia dotyczące milczenia w przekonaniu o związanych z nimi walorach duchowych i formacyjnych.

Nieodmiennie jednak głównym motywem zarówno praktyki, jak i świadectwa o milczeniu był Bóg i Jego sprawy. Toteż mnisi pilnowali się, aby ani na krok nie odejść od skupienia na Bogu, odwołując się w każdej sytuacji do Niego jako do kogoś, kto jest źródłem milczenia i komu jest ono poświęcone. Znamienny jest wypadek, który przytrafił się abba Janowi Karłowi. Miał on pecha przyjąć u siebie w celi rozgadane gościa. Monolog przybysza dotyczył co prawda pracy ręcznej mnicha, ale po kilkakrotnie podejmowanej rozmowie naraził się on na dość ostrą odpowiedź milczącego do tej pory abba Jana: „Kiedy tylko tu wszedłeś, wyrzuciłeś Boga ode mnie”<sup>52</sup>. Jak bardzo pokrywa się to ze stwierdzeniami mistyków wszystkich czasów, iż Bóg udziela się duszy w milczeniu<sup>53</sup>. Podobny w duchu apoftegmat opisuje moment śmierci abba Zachariasza<sup>54</sup>. Zebrani nad łóżem starca mnisi nawet nie próbowali łamać panującego wokół – pełnego dostojeństwa – milczenia, wiedząc, że właśnie ono w godzinie śmierci otwiera umierającemu bramy Królestwa Niebieskiego.

Ten nadprzyrodzony charakter milczenia musi być jednak wyważony, to znaczy nie może być traktowany jako bezwzględna rękojmia doskonałości, przytłaczająca miłość bliźniego. Jeden z braci w związku

<sup>51</sup> N 29(1029).

<sup>52</sup> 1 Apo 32(347).

<sup>53</sup> Por. św. Jan od Krzyża, s. 131: „Najpotrzebniejsze do postępu jest milczenie przed wielkim Bogiem w pragnieniach i słowach. On bowiem słucha najchętniej jedynie języka milczącej miłości”, w: *Dzieła*, Kraków 2010, s. 134.

<sup>54</sup> Por. 1 Apo 5(247).

z tym chciał dowiedzieć się o miejscu milczenia w hierarchii cnót monastycznych z delikatną sugestią, iż sześciodniowe milczenie stanowi wyczyn heroiczny w porównaniu z posługiwaniem chorym. Natomiast abba, odpowiadając, jednoznacznie wskazał wyższość dominujących nad wszystkimi innymi aktami miłości bliźniego, która – obok miłości Boga – jest jedynym i podstawowym argumentem podjęcia życia monastycznego w ogóle.

Obok miłości Boga i bliźniego cnotą wspomagającą i bardzo często współbieżną wobec milczenia jest pokora. Jej brak bardzo szybko determinuje nieprzydatność mnicha do życia monastycznego, ponieważ samotność, a w niej – milczenie obnaża wszystkie prawdziwe jego słabości i niedociągnięcia. Z jednej strony jest to więc pożyteczne narzędzie wspomagające odkrywanie własnych błędów, z drugiej jednak nieuporządkowana miłość własna, czyli w gruncie rzeczy: brak pokory, może „źle znosić” wykazywane przez nią słabości. Jeśli się zważy, że (roz)mowa staje się często wyznacznikiem, nawet pozornej, wartości człowieka, to rezygnacja z atrybutu, który tę wartość podniesie i podtrzyma jest dużym wyrzeczeniem. Abba Karion więc, świadomy już włożonego trudu ascetycznego, pokornie stwierdza, że w pokorze i milczeniu jeszcze nie doszedł miary swego syna Zachariasza<sup>55</sup>; podobnym torem idzie pouczenie również innego starca, dla którego milczenie to nie tyle cnota, ile konstatacja faktu, iż... „nie jestem godzien mówić”<sup>56</sup>. Pokora i świadomość własnej słabości pojawia się również w pouczeniu o postawie wobec roznoszących plotki. Proste zabronienie nie załatwia tu sprawy, bo – jak zauważył abba – czasami wykonujemy coś złego, „czego nie potrafimy się jeszcze ustrzec a czego zabraniamy bliźniemu”<sup>57</sup>. Postawienie się w prawdzie, czyli właśnie pokora, stanowi tu rękojmię poprawnej i pełnej miłości postawy mnicha. Natomiast, aby nie podjąć fałszywego mniemania o pokornej postawie mnichów jako bezdusznych automatów, od których odbija się każda pokusa i inwektywa, warto zatrzymać się nad osobą abba Mojżesza. Był Etiopczykiem, z racji więc koloru skóry nieraz był narażony na obrazę i inwektywy. Jedną z takich sprowokowanych jego pochodzeniem sytuacji, która była zwyczajnym wystawieniem go na próbę pokory, na pytanie zadane *post factum* doświadczenia o wewnętrzne poruszenia z nim związane – abba Mojżesz obiektywnie i pokornie potwierdza dokuczliwość ich obecność, ale również – wobec niego samego – ich niemoc i słabość jako pokus, bo jak wyznał „wzburzyłem się, ale nie przemówiłem”<sup>58</sup>.

Uformowani w praktyce milczenia starcy stanowili dla młodych mnichów nie tylko oparcie duchowe w trudnościach i pokusach życia pustelniczego, ale przede wszystkim byli w sposób zwyczajny nauczycielami, którzy czuwali nad rozwojem życia wewnętrznego, udzielając rad i „na bieżąco” korygując zauważone błędy. Dokonywali tego słowem

<sup>55</sup> Por. 1 Apo 1(440).

<sup>56</sup> N 321(1321).

<sup>57</sup> Por. N 303(1303).

<sup>58</sup> 1 Apo 3(497).

i przykładem, o czym niżej. Słowo Starca miało charakter – najczęściej krótkiej – sentencji do zapamiętania i rozmyślenia w ciągu dnia<sup>59</sup> i stanowiło swoisty punkt odniesienia do walki z aktualnym problemem mnicha, będąc również probierzem jego w tej walce postępu. Była to praktyka na pustyni powszechna i dostępna dla wszystkich, bo każdy, nawet najbardziej doświadczony abba, potrzebował pouczenia w procesie realizacji dobra a czasami również korekty swego postępowania. Tak więc abba Pambo dostaje od abba Antoniego polecenie: „Powściągnij swój język”<sup>60</sup>, a abba Euprepisz od innego starca dowiedział się, że „kiedy odwiedzasz kogoś, nie odzywaj się pierwszy, póki cię nie zapytają”<sup>61</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że obydwaj byli gadatliwi i wymagali pouczenia, natomiast obaj traktowali pouczenia starców jako przedstawienie a najczęściej – potwierdzenie woli Bożej obecnej w ich życiu. Można powiedzieć, że słowo starca było pojmowane na sposób sakramentu, to znaczy w obecności posłuszeństwa niosło łaskę prowadzenia poprawnej formacji<sup>62</sup>.

Zgodnie ze świadomością dużej siły oddziaływania przykładu starcy nie stronili również od tej formy pouczenia braci, czasami zupełnie świadomie wykorzystując – lub nawet generując – okoliczności mogące dobrze zilustrować ich założenia dydaktyczne. Dobrze ilustruje to metoda wychowawcza abba Teodora z Ferme. Mnichowi, który mieszkał u niego jako jego uczeń nigdy nie wydawał żadnych poleceń co do pracy lub sposobu życia. Na interwencję innych starców abba Teodor dał odpowiedź, która trafia w samo sedno eremickiej formacji, ale w sposób zasadniczy afirmuje przede wszystkim podmiot tej formacji, czyli rozumnego i wolnego człowieka. Abba nie poczuwa się do wydawania jakichkolwiek poleceń uczniowi, bo nie czuje się w roli, jak mówi, „opata klasztoru”. W związku z tym nic mu nie mówi, ale on „jeżeli zechce, będzie tak robił, jak widzi, że ja robię”<sup>63</sup>. Natomiast na drugim biegunie takiego postępowania stoi świadectwo jednego z mnichów, który przez wiele lat przychodził do abba Antoniego, nigdy jednak nie pytając o radę ani nie prosząc o słowo. Zaintrygowany taką postawą abba Antoni zapytał mnicha o powód takiego postępowania. Odpowiedź, że „wystarczy mi, że na ciebie patrzę”<sup>64</sup> pokazuje różne, czasami niezwykle, sposoby oddziaływania formacyjnych

<sup>59</sup> Por. A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła ucza nas modlitwy*, Warszawa 1995, s. 94-8.

<sup>60</sup> 1 Apo 6(6). Identyfikując brzmiającą naukę jako słowo starca otrzymał pewien brat od abba Pojmena (por. 1 Apo 62(636)), co tylko świadczy o ważności milczenia i uzasadnia tym samym konieczność stałego jego formowania i pielęgnowania.

<sup>61</sup> 1 Apo 7(224).

<sup>62</sup> Oczywiście nie trzeba wzmiankować, że podstawowym źródłem łaski w tym procesie jest Bóg i żaden abba, udzielając słowa, nie rości sobie prawa do jej generowania. Starcy sami są bowiem świadomi własnego działania pod natchnieniem Ducha Świętego i tylko takie przekonanie pozwala im dokonywać rozeznawania i swobodnie udzielać duchowych pouczeń. Jest natomiast jasne, że współpraca pouczanego mnicha z łaską Bożą i w posłuszeństwie starców jest sprawą bezwzględnie konieczną i nie wymagającą dodatkowego podkreślania, chociaż, jak wskazują apoftegmaty – nieraz bardzo trudną.

<sup>63</sup> 1 Apo 2(373).

<sup>64</sup> 1 Apo 27(27).

postaw starców, ale też przekonuje, że jeżeli pojawi się prawdziwe powołanie, w rozpoznawaniu czego ojcowie pustyni byli przecież mistrzami – to wystarczy „nic albo bardzo niewiele” (por. Łk 10,41), żeby zaowocowało ono pełnią monastycznego życia duchowego nawet przy niewielkich, jak w przedstawionym powyżej apoftegmacie – środkach.

W „Apoftegmatach” pojawia się jeszcze jeden oryginalny aspekt związany z milczeniem. Wskazują one bowiem specyficzną przyczynę milczenia, jaką jest przebywanie na obczyźnie. W literaturze monastycznej pojawia się więc charakterystyczny *topos* mnicha, który w sposób zdecydowany podejmuje ostateczną decyzję opuszczenia swojej ojczyzny po to, aby udać się do kraju, gdzie zawsze będzie czuł się obco i nie „u siebie”. Jednym z motywów takiego postanowienia o totalnej zmianie środowiska jest mocne nastawienie ascetyczne, które ma pomóc wyrwać się mnichowi z jego – w końcu własnego – kręgu nadmiernie absorbujących go spraw codziennych. W konsekwencji mnich, aktualizując taką decyzję odejścia, uwalnia się od trosk, które są skutkiem utrzymywania relacji rodzinnych a – w sensie pozytywnym – wchodzi w stan pewnej bez troski z możliwością i szansą całkowitego i w pełni oddania się jednemu celowi swojego życia, jaki świadomie wybrał i jakim jest szukanie Boga. Uwolnienie się od tych relacji w połączeniu z wyrzeczeniem się dóbr jest „najważniejszą decyzją towarzyszącą życiu monastycznemu. Jej prawdziwym celem jest uwolnienie się od wszelkich kłopotów świeckiego życia”<sup>65</sup>.

„Apoftegmaty” nie rozpracowują teologii i ascetyki odejścia na obczyznę w sensie ścisłym. Przytaczają natomiast pewne przykłady, które znajdują zastosowanie jako wzorce formacyjne dla praktykowania lub utrwalania nabytego przez mnicha milczenia<sup>66</sup>. Abba Andrzej, którego apoftegmat stanowi swoiste *summarius* powinności mnicha, wśród trzech rzeczy, „które przystoją mnichowi”<sup>67</sup> wymienia przebywanie na obczyźnie i milczenie z cierpliwością<sup>68</sup>. W samo centrum ducha monastycznego trafia natomiast podobna w treści wypowiedź abba Sisoesa. Na pytanie jednego z odwiedzających go mnichów o postawę wygnańca starzec odpowiada, jak najbardziej w zgodzie z duchem eremickiego wyrzeczenia i pokory, że aby być wygnańcem trzeba spełnić nakaz: „Milcz, i gdziekolwiek przyjdiesz, mów sobie: Nie mam tu żadnego interesu”<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> A. Guillaumont, dz. cyt., s. 125. Na ten temat obszernie por. tamże, s. 121-61.

<sup>66</sup> Takim apoftegmatem jest na przykład 1 Apo 2(911) przypisywany abba Tithoesowi, który mówił: „Przebywaniem na obczyźnie jest dla człowieka panowanie nad swoimi ustami”. Zatem nie trzeba chyba być emigrantem, żeby nauczyć się i praktykować milczenie...

<sup>67</sup> 1 Apo (152).

<sup>68</sup> Tą trzecią powinnością jest ubóstwo. Można w tym miejscu przytoczyć nieco żartobliwy, ale trafny komentarz s. Borkowskiej OSB do tego apoftegmatu. Píše ona więc, że najważniejsze jest jednak milczenie, „bo ani osamotnienie ani ubóstwo nie staną się możliwe, jeśli się na nie narzeka”, por. M. Borkowska OSB, *Nad Księgą Starców. Komentarz do apoftegmatów*, Kraków 2022, s. 136.

<sup>69</sup> 1 Apo (776).

#### 4. Jak nauczać o milczeniu?

Doświadczenie ascetyczne, nie tylko zresztą własne, pozwoliło mnichom wypracować takie formy przekazu nauki o milczeniu, które trafiają w samą istotę tej cnoty. Duże, mimo że z natury samotnicze, środowisko ojców i braci stanowiło bowiem znakomite źródło różnorodnych postaw, które nierzadko sprzeciwiało się nawet elementarnym wymogom zachowania milczenia. Abba, który zderzał się z taką postawą rozgadania, plotkowania czy obmowy musiał być przygotowany nie tylko do wykazania zła takiej postawy, ale musiał mieć w zanadru pozytywne argumenty, słowa lub przykłady, które mogłyby błędzającemu bratu wskazać możliwość korekty jego – w tej chwili niedoskonałej – monastycznej postawy.

Najprostszą i najmniej dokuczliwą formą nadużywania milczenia, która wymaga interwencji starca jest gadulstwo, czyli niepotrzebna i nieuporządkowana mowa. Jest ona mimo to piętnowana, ponieważ może stanowić zarodek innych, gorszych, form łamania milczenia, których skutki są znacznie trudniejsze do wyleczenia. Fundamentalne pytanie o wyższość mowy czy milczenia doczekało się odpowiedzi ustami, jak zaznacza apoftegmat<sup>70</sup>, „młodego mnicha”, któremu roztropności mógłby pozazdrościć niejedyn doświadczony asceta. Odpowiedź zaś jest następująca: „Jeżeli to słowa bezużyteczne, to je odrzuć a jeśli dobre, przyznaj dobru prawo i mów. Jednakże nawet jeśli są dobre, nie przedłużaj ich, ale je zakończ szybko i zamilknij”<sup>71</sup>. Wartość słów, nawet pożytecznych, pojawia się zatem tylko wtedy, gdy po ich wypowiedzeniu można wrócić do milczenia, które jest źródłem i musi być końcem każdej wypowiedzi. Warto zauważyć też, że nawet „mądra mowa” nie daje prerogatyw i nie upoważnia do jej przedłużania, co może być prostą drogą do chępliwości. Starcy więc są zgodni, że poprawna wypowiedź jest darem, trzeba ją zaktualizować i powrócić do poprzedniego stanu ciszy. W takim kontekście wartości wypowiedzi pojawia się natomiast dylemat, czy o dobrych sprawach należy mówić zawsze, czy jednak starać się zachować – skądinąd priorytetowe – milczenie. Odpowiedź daje sam św. Makary, który był stroną w takiej właśnie sytuacji braku zainteresowania mnichów ważną sprawą, w związku z którą powinien, lecz nie doczekał się, pożytecznego pytania. Wyjaśnienie poprawne preferuje zatem umiar i roztropność w udzielaniu odpowiedzi. Nieroztropne bowiem udzielanie odpowiedzi, na którą nikt nie czeka lub która sama nie doczekała się pytania, prowadzi w najlepszym razie do gadulstwa<sup>72</sup>. Natomiast ojcowie są zgodni co do tego, że formacja do roztropnego wyważenia konieczności milczenia

<sup>70</sup> Por. N 237(1237).

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Por. 1 Apo 26(479): „Jeżeli ojcowie widzą, że bracia zaniedbali zadać im jakieś pożyteczne pytanie, powinni im poddać temat, ale jeżeli bracia go nie podejmą i nie będą nalegać, nie trzeba o tym więcej mówić. Inaczej bowiem, gdyby ojcowie mówili o tym, o co nikt nie pyta, okazaliby się gadułami”.

i mówienia jest osiągalna. Istnieją bowiem mnisi, którzy milcząc, stale osądzają innych i tacy, którzy mówią „od rana do wieczora, a zachowują milczenie, to znaczy nie mówią nic niepożytecznego”<sup>73</sup>.

Doświadczenie pokazuje jednak, że może czasami nastąpić eskalacja od neutralnych, chociaż być może czasami – nadmiarowych, słów do słów złych, które pozostawiają przykry osad w relacjach międzyludzkich. Wzięty z anachoreckiego sposobu życia obrazek dotyczy abba Amogo. Neutralne wydarzenie wyjścia na liturgię mogło, choć nie musiało, stanowić kanwę zadziałania zła ukrytego w złej lub rozpraszałającej myśli. Dlatego w drodze do kościoła abba nie pozwalał swojemu uczniowi iść obok siebie, ale z daleka, tylko dlatego, aby „do rozmowy pożytecznej nie domieszały się niepotrzebne sprawy”<sup>74</sup>. Ową „rozmową pożyteczną” były odpowiedzi starca na pytania ucznia, który radził się co do swoich myśli. Rzeczywiście, tylko przewrotnością i autentycznie złą wolą można by uzasadnić świadomą chęć wplatania czegoś złego w takich okolicznościach do takiej duchowej rozmowy. Natomiast warto podkreślić doświadczenie starca, który nie miał złudzeń, że po odpowiedzi na ważne pytanie powrót do dawnego milczenia może być niełatwy i tym samym prowadzić do niepotrzebnych rozproszeń. Bezpieczna odległość była więc w dużym stopniu gwarantem bezpiecznego milczenia... Złe myśli i rozproszenia mogą pojawić się zresztą nawet w tak uprzywilejowanym duchowo miejscu jak cela mnicha. Zauważył to abba Ammun i swoje spostrzeżenie poddał pod rozstrzygnięcie innego wielkiego starca abba Pojmena. Ten ostatni w całej rozciągłości potwierdził słuszność postawy milczenia nawet wtedy, gdy w ważnej sprawie do celi przychodzi gość. Mnisi w takich okolicznościach poza załatwianą sprawą – najczęściej jest to prośba o „słowo” – nie rozmawiają ze sobą, „żeby się nie wplotły jakieś niepotrzebne tematy”<sup>75</sup>. Takie milczenie pojawia się również jako ważny wkład w sytuację, gdy mnich może, ale nie musi, przemówić. Wspomniana wyżej postawa dobrowolnego wewnętrznego wygnania, czyli zgody na bycie u siebie obywatelem drugiej kategorii, *xeniteia*, predestynuje mnicha do panowania nad ekspozycją własnego zdania czy własnych wewnętrznych przekonań. Abba Pojmen przywołuje dla uzasadnienia nawet biblijny tekst, obnażający głupotę wtrącania się do rozmowy bez koniecznej potrzeby, ale też wskazuje na pewną ambiwalencję i relatywność postawy konieczności świadczenia o czymś, co ostatecznie do mnicha nie należy. Sama postawa zaś opisana jest prostym imperatywem: „Jeśli cię spytają, powiedz, a jeśli nie, zamilcz”<sup>76</sup>. Nie ma nigdzie potwierdzenia, że starcy dla podkreślenia ważności swojej osoby, zawsze i wszędzie każą mówić..

Szczytowym nasileniem postawy anti-milczenia jest kłótność i wywoływanie sprzeczek. Tradycja monastyczna w wielu miejscach

<sup>73</sup> 1 Apo 27(601).

<sup>74</sup> 1 Apo 1(130).

<sup>75</sup> 1 Apo 2(136).

<sup>76</sup> 1 Apo 45(619).

piętnuje pojawiające się przy tej okazji takie wady, jak: gniew, szukanie samego siebie, pycha, nieustępliwość, złe myśli i wynikające z tego konsekwencje: rozchwianie życia duchowego, egoizm, acedia i wiele innych. Sprzeczka i kłótnie w kontekście omawianego tematu to nie tylko drastyczny brak milczenia, co przy ostrej wymianie zdań jest faktem, ale konsekwencja braku nastawienia do jego pielęgnowania, czyli łatwość rezygnowania z jego obecności na rzecz dochodzenia swoich (s)praw, nawet kosztem utraty ascetycznych zdobyczy. Dlatego starcy na temat kłótni mówią bardzo krótko i konkretnie, jak na przykład ten w apoftegmacie z kolekcji Nau'a: „Oddał się od każdego, kto dyskutuje kłótniwie”<sup>77</sup>. Zło wymiany gniewnych słów jest tak oczywiste, że nie wymaga komentarza, tak jak nie komentował takiej sytuacji również abba Matoes: „Nigdy w żadnej sprawie nie pozwalaj sobie na sprzeczki”<sup>78</sup>. Pojawia się jednak jeszcze jedna okoliczność, równie realna jak „banalna” sprzeczka, mianowicie – prowokacja. „Do abba Pojmena przyszli heretycy i zaczęli mówić oszczerstwa przeciw arcybiskupowi Aleksandrii”<sup>79</sup>. Nie można siłą wyrzucić gości za drzwi, nie można siłą przekonać, że nie mają racji, nie można wyrzucić presji cielesnej jako ekwiwalentu za awanturę i burzenie spokoju. Starzec proponuje to, co można – rozwiązanie heroiczne, ale możliwe, zwłaszcza dla tak uformowanego mnicha. Eliminacja odruchów siłowego dochodzenia racji, jak wspomniano wyżej, nie wchodzi w grę. Można jednak odwołać się do własnej formacji pokory, cichości, miłości bliźniego i pamięci, że czas – nawet tak cenny jak ten odmierzany wschodami i zachodami słońca na pustyni – jest tylko akcydentalnym atrybutem doczesności i wcale nie wymaga, aby tu i teraz przekonywać kogokolwiek, na przykład w końcu zupełnie przypadkowych, heretyków, o ich własnym złym zdaniu na temat chrześcijańskiego biskupa. Ojcowie byli zupełnie i absolutnie przekonani o takiej wartości życia monastycznego w spokoju i milczeniu, że szkoda byłoby tracić je na bezwartościowe utarczki. Dlatego starzec woła swojego ucznia i wydaje mu nakaz, którego tenor był nie tylko jednym z podstawowych fundamentów w duchowości pustyni, ale powinien stanowić również podstawę różnych konfliktowych okoliczności trudnych w pierwszej chwili do rozwiązania: „Zastaw stół dla nich, daj im posiłek i odpraw ich w pokój”<sup>80</sup>. Abba Pojmen ani jednym słowem nie wydał polecenia do rozmowy i złamania milczenia.

Eskalacja łamania milczenia, czego kulminacją jest kłótnia, ma w nauczaniu starców również drugi biegun. Wpisuje on się nieco w treść ostatniego apoftegmatu, pokazując wartość nie tylko milczenia jako takiego, ale pewnej specyficznej jego cechy, która polega na swoistym zmilczeniu wobec okoliczności, zgodzie na własną nieobecność słowem czy po prostu na niewdawaniu się w polemikę. Starcy są zgodni, że jest to trudna

<sup>77</sup> N 124(1124).

<sup>78</sup> 1 Apo 12(524).

<sup>79</sup> 1 Apo 78(652).

<sup>80</sup> Tamże.

sztuka duchowa i może też dlatego w tym akapicie zostają przywołane wielkie postaci starców pustyni i Delt. Ich pouczenia o takim właśnie milczeniu oprócz oczywistej treści ascetycznej i dydaktycznej, kierują już ku pewnemu subtelnemu spojrzeniu w stronę nadprzyrodzonej, która pozwala popatrzeć na doczepność z odpowiednim dystansem. Dwa apoftegmaty<sup>81</sup> przypisywane abba Pambo przytaczają niemal jednobrzmiące dwie jego wypowiedzi, które różnią się tylko okolicznościami pouczenia. Starzec na łożu śmierci z pewną radością i nadprzyrodzoną ulgą przyznaje się z całą pokorą, że nigdy nie żałował słów, które wypowiedział. Oczywiście jako uznany mistrz duchowy miał wielu uczniów, którym udzielał pouczającego słowa, natomiast ukształtowane w jego postępowaniu milczenie pozwoliło mu uchronić się przed jakimś złem czy niedoskonałością. Nie potrzeba zresztą łoża śmierci. Podobnie bowiem abba Or „ani nie skłamał nigdy, ani nie przysiągł, ani nikomu nie złorzeczył, ani w ogóle nie mówił bez potrzeby”<sup>82</sup>. Przysięganie albo złorzeczenie można przypisać człowiekowi, który za wszelką cenę chce nadać swojej wypowiedzi walor absolutnej racji. Najwyższą wartością i absolutną racją dla każdego ojca pustyni był Bóg. Nie znaczy to jednak, że w swej postawie abba kierował się tylko aspektami nadprzyrodzonymi. Ten apoftegmat, który stanowi swoisty mikrokatalog wykroczeń przeciwko cnocie monastycznego milczenia, pokazuje pełen zakres nieuporządkowanych przyrodzonych potencjalności mnicha, który na chwilę zapomni o swojej konieczności milczenia i pozwoli, aby *nomen omen* do głosu doszły pewne słabości i pożądlivości, być może jeszcze nie do końca wykorzenione. A że te okoliczności – i związane z nimi pokusy – mogą zaatakować mocno i znienacka świadczy apoftegmat dotyczący abba Ammuna i abba Agatona, zresztą człowieka znanego z niezwyklej łagodności. Podczas sprzedaży lub zakupu potrzebnych towarów<sup>83</sup> „raz tylko wymieniali cenę i przyjmowali w milczeniu i ze spokojem zapłatę, jaką im dano”<sup>84</sup>. Należy pamiętać, że sytuacja istnieje w bliskowschodnim kręgu kulturowym, gdzie handel i towarzyszące im okoliczności, na przykład targowanie się lub czasami niewybredna reklama, należy do „dobrego tonu” i jest na porządku dziennym. Oczywiście, należy podkreślić po raz kolejny, że taka postawa nie jest pokłosiem pychy, wywyższania się, czy alienowania od reszty – gorszego, bo nie mniszego, czyli świeckiego – środowiska. Na to nie pozwoliłaby mniszom pokora i miłość Boga w bliźnim. Natomiast jest to również pochodna świadomości wartości milczenia, które jest skutecznym środkiem dochodzenia do Boga jako w tym wszystkim Kogoś najważniejszego, i dlatego właśnie nie warto z niego rezygnować dla czegoś tak mało ważnego jak transakcja na rynku.

<sup>81</sup> 1 Apo 5(766) i 8(769).

<sup>82</sup> 1 Apo 2(935).

<sup>83</sup> Mnisi, dla których praca ręczna była podstawowym wyznacznikiem ich monastycznej profesji, utrzymywali się z własnej pracy, wyplatając liny lub kosze.

<sup>84</sup> 1 Apo 16(98).

## 5. „Słowo” Starca o milczeniu

Ostatni paragraf artykułu o milczeniu dotyczy zjawiska bardzo charakterystycznego i ważnego dla duchowości pustyni. Chodzi bowiem o „słowo” (*rhema*), które w monastycyzmie egipskim niosło na sobie szeroki walor dydaktyczny i formacyjny. Sama istota „słowa” nie będzie tu omawiana, natomiast zostaną przypomniane pewne jego cechy, które powodują, że jest ono ważnym elementem życia i formacji mnicha.

„Słowo” starca jest krótką wypowiedzią pozbawioną filozoficznych lub teologicznych spekulacji, natomiast trafnie odpowiadającą na konkretne zapotrzebowanie duchowe konkretnego mnicha. Słusznie zauważono, iż jest udzielane po długim milczeniu i jeśli nawet dotyczy spraw codziennych – co zwykle bywa – ma wyrokujący proroczy charakter<sup>85</sup>. Dla zrozumienia istoty takiego specyficznego pouczenia należy zauważyć, że było ono kierunkowe, to znaczy kierowane nie do wszystkich, mimo że wszyscy mogli z niego korzystać. Specyfika „Słowa” polegała na tym, że otrzymywał je mnich, „dla którego było kluczem specjalnie dopasowanym, by otworzyć konkretne serce”<sup>86</sup>. Oznacza to, że wyrwane z kontekstu i zredukowane do zapisu w swojej treści, może ocierać się o banał przez swoją prostotę i oczywistość stwierdzenia, niemniej nigdy nie było tak odbierane przez konkretnego mnicha w konkretnej sytuacji. Było natomiast zupełnie przeciwnie – oczekiwane było czasami przez kilka dni, a potem noszone i pielęgnowane w sercu i w pamięci jako drogowskaz, wspomagający rozwiązanie trudności, która nagle się pojawiła, przerażając na tę chwilę możliwości jej rozwiązania. Aby jednak słowo starca było dla pouczanego mnicha skuteczne, wymagało od tego ostatniego współpracy ze swoim abba. Starzec na mocy własnego doświadczenia i daru rozeznawania rozpoznawał duchową potrzebę ucznia, nawet jeśli była zwerbalizowana niedokładnie, a uczeń przyjmował ją w absolutnym posłuszeństwie i zaufaniu, nawet jeśli była niecodzienna i niezrozumiała<sup>87</sup>. W tradycji monastycyzmu egipskiego „Słowo” było zawsze postrzegane „jako „dzieło Ducha, które mogło wzbudzić w uczniu nowe życie”<sup>88</sup>.

„Słowo” starca nie stanowiło nigdy zwartej, choćby nawet krótkiej, opowieści. Było zawsze skondensowanym aforyzmem, dotyczącym konkretnej sprawy, dlatego jego treść wymyka się jakiejś określonej klasyfikacji. Przytaczane w niniejszym artykule mają jednak jedną cechę wspólną, mianowicie – dotyczą milczenia, które występuje w nich albo jako przyczyna i wtedy przynosi dobre skutki, albo też jest skutkiem ja-

<sup>85</sup> Por. W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009, s. 194.

<sup>86</sup> Tamże, s. 195.

<sup>87</sup> Jak na przykład polecenie lżenia i chwaleń umarłych na cmentarzu, wydane uczniowi przez abba Makarego, (por 1 Apo 28(481).

<sup>88</sup> M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kraków 1994, s. 26

kichś działań, które dla jego osiągnięcia warto podjąć. Wyrwane z kontekstu rozmowy dwóch konkretnych mnichów rzeczywiście, ale tylko nieco, tracą na błyskotliwości i trafności sformułowań. Dlatego jednak warto poświęcić im chwile uwagi.

Jedna grupa pouczeń udzielanych mnichowi dotyczy milczenia jako takiego. Starcy znają jego egzystencjalną i zbawczą wartość<sup>89</sup> – a jednocześnie trud jego osiągnięcia – i dlatego często przywołują je jako fundamentalny motyw lub wzorzec postępowania. Abba Sisoes mówi więc o konieczności poszukiwania „głębokiego milczenia”<sup>90</sup>, które praktykowane wraz z pokorą spowoduje, że mnich „może się ostać”<sup>91</sup>. Takie właśnie milczenie było z pewnością udziałem pewnego mnicha, który podczas agapy w kościele trwał w skupieniu i milczeniu, pozwalającym nawet wtedy na płomienną i wzniosłą modlitwę<sup>92</sup>. Wartość milczenia dla starców jest tak wielka, że przewyższała czasami, chociaż nie zawsze, akty miłości bliźniego. Na przykład, abba Pambo ponad owe akty przedkładał ciszę, bo jak mówił: „Lepiej jest milczeć”<sup>93</sup>

Niektóre pouczenia starców wskazują na milczenie jako *antidotum* na przykre okoliczności życia oraz eksponują je jako przyczynę pojawiającego się w jego otoczeniu dobra. Oba te aspekty można znaleźć w pouczeniach abba Pojmena, dla którego milczenie jest zwycięstwem „nad jakąkolwiek trudnością, która na ciebie przyjdzie”<sup>94</sup>, podczas gdy w drugim aspekcie milczenie jest czynnikiem przyciągającym pokój niezależnie od miejsca zamieszkania<sup>95</sup>. W kontekście praktykowania posłuszeństwa, ubóstwa i czystości milczenie ma również swój ważny udział. W procesie osiągania wysokiego poziomu tej ostatniej rady należy wyjść od ufności, modlitwy i milczenia, „bo one rodzą czystość”<sup>96</sup>.

Starcy pouczali również o milczeniu jako dobrym skutku praktyki ascetycznej, stosując czasem dość zaskakującą argumentację. Posłużył się tym abba Nisteroos, który na skargę abba Józefa o brak umiejętności opanowania języka, postawił mu znienacka dość zasadnicze pytanie: „A jak już mówisz, czy to cię zaspokaja?”<sup>97</sup>. Negatywna odpowiedź abba Józefa sama staje się w tym momencie pouczającym wyjaśnieniem, które przy stwierdzonym braku zaspokojenia rozmową sprowadza się do prostego imperatywu: „Więcej słuchaj, niż gadaj”<sup>98</sup>. W nauczaniu starców, również dotyczącym milczenia, nie mogło zabraknąć pouczeń o fundamentalnej

<sup>89</sup> Na przykład abba Izidor z Peluzjum mawiał, że „życie bez słowa przynosi korzyść”, [por. 1 Apo 1(366)].

<sup>90</sup> 1 Apo 42(845).

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Por. 1 Apo 4(251).

<sup>93</sup> 1 Apo 47(621).

<sup>94</sup> 1 Apo 37(611).

<sup>95</sup> Por. 1 Apo 84(658).

<sup>96</sup> N 127(1127).

<sup>97</sup> 1 Apo 3(558).

<sup>98</sup> Tamże.

cnocie monastycznej, jaką jest pokora. Milczenie, które stanowi ochronę przed werbalnym konfrontowaniem się z innymi osobami i ich dokonaniem, powoduje, że mnichowi pozostaje więcej czasu na introspekcję i badanie swojego wnętrza. Doświadczony starzec abba Besarion<sup>99</sup>, świadomy korelacji między milczeniem i pokorą, kategorycznie więc zakazuje mierzenia samego siebie jako skutku konfrontacyjnego i „Ewaldacyjnego” stosunku do świata. Ta wypowiedź zachowała się w „Apoftegmatach” w dwóch miejscach<sup>100</sup>, co może tylko świadczyć o dużej jej formacyjnej wartości – nie tylko dla mnichów...

## Zakończenie

Podsumowując, można by postawić pytanie: Dlaczego milczenie?. Wszak jest tyle innych cnót i wszystkie są w życiu monastycznym ważne. Sądzę, że jedną z odpowiedzi może być ewangeliczny logion o tym, że zanieczyszcza człowieka to, co wychodzi z jego wnętrza, a nie dostarczane bodźce (por. Mt 15,11). Te ostatnie bowiem można opanować i odrzucić. Ojcowie pustyni wiedzieli, że potencjalne zło, którego źródłem jest człowiek, może być zawsze uśmiercone już w jego wnętrzu. Wtedy jego destrukcyjna działalność zewnętrzna po prostu nie istnieje, a ono samo nie grozi żadnymi konsekwencjami. Starcy wiedzieli również, że mowa jest łatwym czynem, czasami nawet u swego podłoża nie ma głębszego zastanowienia – może zatem równie łatwo w swoich skutkach generować zło. Milczenie te możliwości stara się ukrócić – i dlatego jest ważne.

## Streszczenie

Milczenie stanowi ważny fundament życia monastycznego. Jego celem jest odnalezienie Boga w samotności. Jego praktykowanie prowadzi do czujności na działanie Boga przez usuwanie roztargnienia. Z antropologicznego punktu widzenia stanowi źródło głębokiej introspekcji. W duchowości monastycznej stanowi cnotę, która wymaga permanentnej formacji. Ojcowie pustyni wypracowali wiele jej form, a jedną z nich jest „słowo zbawienia”

**Słowa kluczowe:** duchowość, monastycyzm, ojcowie pustyni, milczenie, apoftegmaty

**Title:** Silence in the Teaching and Spirituality of the Desert Fathers

<sup>99</sup> Por. 1 Apo 10(165).

<sup>100</sup> Drugim miejscem jest zbiór apoftegmatów poświęconych osobie abba Pojmena, (por. 1 Apo 79(653)).

## Summary

Silence is an important foundation of monastic life. His goal is to find God in loneliness. Its practice leads to vigilance to God's action by removing distraction. From an anthropological point of view, it is a source of deep introspection. In monastic spirituality, it is a virtue that requires permanent formation. The Desert Fathers developed many of its forms, and one of them is the "word of salvation"

**Key words:** spirituality; monasticism, Desert Fathers, silence, apophthegmata

## Wykaz skrótów

- 1 Apo – Kolekcja apoftegmatów alfabetyczna, p. ŻrMon 4  
CD – św. Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowne  
N – Kolekcja apoftegmatów Nau'a  
RB – św. Benedykt z Nursji, Reguła  
S – św. Jan od Krzyża, Słowa światła i miłości  
STB – Słownik teologii biblijnej  
ŻrMon – Źródła Monastyczne, Kraków, 1984-  
ŻrMon 4 – Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 1.  
ŻrMon 6 – św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne, tom 1  
ŻrMon 36 – Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne, tom 1  
ŻrMon 37 – A. Guillaumont, U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego, tom 1,  
ŻrMon 40 – Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta  
ŻrMon 64 – Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 4

## Bibliografia

- Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 1: Gerontikon, ŻrMon 4, (przekł. M. Borkowska), Kraków 1994.  
Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 4: Zbiór anonimowy wydany przez François Nau, ŻrMon 64, (przekł. zbior.), Kraków 2013.  
Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tom 1, ŻrMon 6, (przekł. J. Naumowicz), Kraków 1995.  
Borkowska M., *Nad Księgą Starców. Komentarz do apoftegmatów*, Kraków 2022.  
Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tom 1. ŻrMon 36, (przekł. B. Spieralska, L. Niesciór), Kraków 2005.  
Grün A., *Potrzeba milczenia*, Kraków 1996.  
Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tom 1, ŻrMon 37, Kraków 2006.

- Harmless W., *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009.
- Ivens M., *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, Kraków 2013.
- Jacquemin E., Léon-Dufour X., *Wola Boża*, w: STB, Poznań-Warszawa 1982.
- Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, w: Święty Jan od Krzyża. Doktor Kościoła, *Dzieła*, (przekł. B. Smyrak), Kraków 2010.
- Laplace J., *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, Warszawa 1989.
- Mnich benedyktyński, *Misterium życia monastycznego*, Kraków 1996.
- Reguła Mistrza. *Reguła św. Benedykta*, ŹrMon 40, (przekł. T. M. Dąbek OSB, B. Turowicz OSB), Kraków 2006.
- Schneider M., *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kraków 1994.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Tomkiel A., *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995.