

Bartosz Jastrzębski: „Niepróżnujące próżnowanie” w Złotym Liście Wilhelma z Saint-Thierry

Samotność bywa przekleństwem i tak też najczęściej jest dziś postrzegana. I słusznie, jeśli jest to samotność bez Boga, czyli bez Wiecznej Miłości, która – jak powiadał Dante - porusza świat, samotność zawieszenia w bezdennej próżni nonsensu. Może być jednak także samotność inna, pojmowana jako miejsce spotkania najpierw z samym z sobą, a potem – z Bogiem – pisze Bartosz Jastrzębski w tekście „Niepróżnujące próżnowanie” w Złotym Liście Wilhelma z Saint-Thierry.

Dyskusje – a czasem i ostre spory – dotyczące wzajemnych relacji dwóch podstawowych form życia chrześcijańskiego, mianowicie *vita contemplativa* i *vita activa*, toczą się niemal od czasów apostoelskich. Można by nawet rzec, iż napięcie pomiędzy tymi dwoma *modi vivendi*, znajduje się niemal w samym sercu religii chrześcijańskiej. Z jednej bowiem strony mamy słynną perykopę biblijną o Marii i Marcie. Przypomnijmy ją, bo stanowi ona niejako punkt wyjścia toczących się przez wieki dyskusji. W znanej Wilhelmowi z Saint-Thierry brzmiała ona tak:

factum est autem dum irent et ipse intravit in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine excepit illum in domum suam et huic erat soror nomine Maria quae etiam sedens secus pedes Domini

audiebat verbum illius. Martha autem satagebat circa frequens ministerium quae stetit et ait Domine non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare dic ergo illi ut me adiuvet et respondens dixit illi Dominus: Martha Martha sollicita es et turbaris erga plurima porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea

„W dalszej ich podróży przyszedł do jednej wsi. Tam pewna niewiasta, imieniem Marta, przyjęła Go do swego domu. Miała ona siostrę, imieniem Maria, która siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie. Natomiast Marta uwijała się koło rozmaitych posług. Przystąpiła więc do Niego i rzekła: «Panie, czy Ci to obojętne, że moja siostra zostawiła mnie samą przy usługiwaniu? Powiedz jej, żeby mi pomogła». A Pan jej odpowiedział: «Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba <mało albo> tylko jednego. Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona». (Łk 10,38-42)

Mistrzowie i zwolennicy życia kontemplacyjnego nie mieli wątpliwości, iż Zbawiciel jednoznacznie wskazuje tu na unum necessarium, na jedyną prawdziwie istotną i rozstrzygającą czynność w życiu chrześcijanina: kontemplację Osoby i nauczania Zmartwychwstałego. Święty Augustyn w następujący sposób interpretuje ową scenę (utrwalając jej rozumienie jako obowiązujące na długie wieki):

„Symbolem zapowiadającym tę przyszłą radość była Maria siedząca u stóp Pana i słuchająca Jego słów. Wolna od troski o działanie, cała zwrócona, cała skupiona w prawdzie – w tej mierze, o ile jest do tego zdolne obecne życie, na tyle jednak, że mogła stać się zapowiedzią tego, co będzie w wieczności. Podczas gdy siostra jej Marta krzątała się

około różnych posług, zabiegając o rzeczy, oczywiście dobre i pożyteczne, ale mające przeminąć kiedy nadejdzie odpocznienie, Maria już odpoczywała w słowie Pana. Dlatego Marcie skarżąc się, że siostra jej nie pomaga, Pan odpowiedział: 'Maria najlepszą częśćką obrała, która jej nie będzie odjęta'. Nie powiedział, że Marta złą częśćką obrała. Ale powiedział, że najlepsza jest ta częśćka, 'która nie będzie odjęta'. Natomiast zabiegi, mające na celu zaopatrywanie potrzeb przeminą wraz z potrzebami i brakami. Zapłata tych dobrych uczynków, które ustaną, będzie odpoczynek mający trwać na wieki. W kontemplacji tej Bóg będzie wszystkim i we wszystkich”[1].

Mistrzowie i zwolennicy życia kontemplacyjnego nie mieli wątpliwości, iż Zbawiciel jednoznacznie wskazuje tu na unum necessarium, na jedyną prawdziwie istotną i rozstrzygającą czynność w życiu chrześcijanina: kontemplację Osoby i nauczania Zmartwychwstałego

Tak tedy to Maria wybrała najlepszą częśćkę, której nie będzie pozbawiona – droga Marty, choć sama w sobie nie jest błędną, wyznacza znacznie dłuższy i – by tak rzec - skomplikowany szlak do zbawienia. Mamy się wpatrywać w Umiłowanego, a o resztę zadba Bóg, sam nam to obiecał

przecież, tak jak dba o lilie na polu i ptaki niebieskie: „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? (Mt 6,26) . To miłosny ogląd i przyłgnięcie całym jestestwem do Nieskończonego nas zbawia – nie praca. Praca – przeciwnie –

wyniszcza nas stopniowo, acz nieodwłalnie. Jest bowiem skutkiem przekleństwa. Można jej jawnie nienawidzić, można, udawać, że się ją kocha, ale zawsze pozostaje ciężkim garbem egzystencji. Bóg, w swym gniewie, wyraził to zupełnie jasno:

„Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: «Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść -

przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu:

w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia.

Cierń i oset będzie ci ona rodziła,
a przecież pokarmem twym są płody roli.

W pocie więc oblicza twego

będziesz musiał zdobywać pożywienie,

póki nie wrócisz do ziemi,

z której zostałeś wzięty;

bo prochem jesteś

i w proch się obrócisz!» (Rdz 3,17-19)

Sprawa wydaje się zatem teologicznie i zarazem antropologicznie rozstrzygnięta: praca, owszem, jest złem, elementem kary za nieposłuszeństwo i grzech Prarodziców, ale jako taka właśnie jest konieczna, stanowi nieusuwalny element ludzkiego losu, na Wygnaniu, z daleka od Pana. Musimy się trudzić, męczyć i płakać – to nasz los i znojny obowiązek. W tym duchu wybrzmiewają dobitnie słowa Apostoła pogan z drugiego Listu do Tesaloniczan:

„Albowiem gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: Kto nie chce pracować, niech też nie je! Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli”.
(2Tes3,10-12)

Sprawa wydaje się zatem teologicznie i zarazem antropologicznie rozstrzygnięta: praca, owszem, jest złem, elementem kary za nieposłuszeństwo i grzech Prarodzców, ale jako taka właśnie jest konieczna, stanowi nieusuwalny element ludzkiego losu, na Wygnaniu

Jak to więc ostatecznie jest? Cóż więc należy czynić? Jak się rozeznąć w tej arcyważnej alternatywie? Zadawali sobie pytanie mnisi (i nie tylko oni): pracować, krzątać się wokół spraw dachu nad głową, pokarmu i przyodziewku czy też zdać się na Bożą

łaskawość, oddając się w pełni kontemplacji niebieskich krain - żyć byle jak i byle gdzie, byleby blisko Boga?. A może należałoby połączyć jakoś te dwa sposoby życia? Ale jeśli tak – w jakich proporcjach, jakim sposobem? Wedle jakiej reguły? Wszak zabieganie wokół spraw codzienności odciąga myśl oraz serce od Boga i zbawienia – wiedzieli to już ówczesi, a my dziś pojmujemy to bodaj jeszcze wyraźniej. Świat korci, uwodzi i przyzywa – a zarazem ogłusza - niczym gwarna gospoda w starym, pięknym Hymnie o Perle. Zatopieni w krzątaniu codzienności łatwo wszak zapominamy o tym, co ważne, o własnym

odniesieniu do Transcendencji, o dobru swej duszy, o Prawdzie bytu i człowieczej egzystencji. Na skutek tego wewnątrznie jałowiejemy, karlejemy, obumieramy, wiodąc - z religijnej perspektywy - żywot nędzny, widmowy, pozbawiony sensu i wartości. A jednak – mimo tej duchowej prawdy - oskarżenie o nieróbstwo, konieczność zdania się na pracę innych, swoisty duchowy kwietyzm, odrzucenie wewnątrzświatowych obowiązków, zdawały się podejrzane już Ojcom Pustyni. Czy można bowiem w obecnej, upadłej kondycji całkowicie i bez reszty poświęcić się jedynie oglądaniu Boskiej Rzeczywistości – a więc dostąpić stanu błogosławionych i aniołów, visio beatifica? Wydaje się to niemożliwe, ten stan będzie dostępny jedynie zbawionym, po śmierci i Ostatecznym Sądzie. Tu, we wzdychającym ku odnowieniu świecie, nie obejdzie się bez pracy. Dlatego też w jednym z apoftegmatów poświęconych ojcowi monastycyzmu możemy przeczytać:

„Święty abba Antoni, kiedy mieszkał na pustyni, popadł raz w zniechęcenie i wielką ciemność wewnętrzną. I powiedział do Boga: „Panie, chcę się zbawić, ale myśli mi nie pozwalają: co mam robić w tym utrapieniu? Jak się zbawić?”. I w chwilę po tym, wyszedłszy na zewnątrz, zobaczył Antoni kogoś podobnego do siebie, kto siedział i pracował, potem wstawał od pracy i modlił się, a potem znowu siadał i plótł linę, i znów wstawał do modlitwy. A był to anioł Pański, wysłany po to, by go pouczyć i umocnić. I usłyszał Antoni głos anioła: „Tak rób, a będziesz zbawiony”. Gdy to usłyszał odczuł wielką radość i ufność, a robiąc tak, osiągnął zbawienie”[2]

A zatem pojawia się tu inny jeszcze trop: być może praca to nie tylko biblijne przekleństwo, bezsensownie powtarzalny znój i koszmar, odciągający od spraw Bożych, ale również sposób na pozbycie się

*Czy można bowiem w obecnej,
upadłej kondycji całkowicie i
bez reszty poświęcić się
jedynie oglądaniu Boskiej
Rzeczywistości – a więc
dostać stanu
błogosławionych i aniołów,
visio beatifica?*

natrętnych,
jałowych, a czasem
jawnie grzesznych
myśli. Uporczywa
samoobserwacja,
nadmierne
przywiązywanie wagi
do własnych stanów
duchowych,
oczekiwanie widzeń i
szczególnych łask,
gnozy i mocy
duchowych to

przecież codzienne niebezpieczeństwa czychające na mnicha. Fizyczna, ciężka praca okazuje się tu być swoistym ćwiczeniem duchowym, uwalniającym od neurotycznej samozwrotności, od pogrążania się w otchłaniach niespokojnego „ja”, przypominająca, że nie jesteśmy aniołami, ale istotami z prochu ziemi – choć w tym prochu zechciała zamieszkać Boskość. Rozpoznamy tu również pierwsze bodaj sformułowanie benedyktyńskiej zasady ora et labora – módl się i pracuj.

Wartość pracy, jako antidotum na nadmierną autoanalizę i wypływającą z niej zazwyczaj acedię – duchową oschłość i melancholię - dostrzegali też wyraźnie św. Benedykt z Nursji. W swojej sławnej Regule powiada on przeto, iż otiositas inimica est animae – bezczynność jest wrogiem duszy[3]. I to wrogiem najbardziej podstępny, bo podszywającym się pod eremityzm i kontemplację.

Dlatego jeden z twórców monastycyzmu zachodniego nie ma wątpliwości, że praca, najlepiej prosta, ciężka i fizyczna, jest na równi z modlitwą „wehikułem” zbawienia, umożliwia „odklejenie” od siebie, a przy tym nie obciążanie sobą ekonomicznie i egzystencjalnie nikogo. Klasztor jest miastem Bożym, które powinno być samowystarczalne w każdym aspekcie. Ale żeby tak było – trzeba pracować, i to to sumiennie. W podobnym duchu wypowiada się też św. Augustyn w piśmie O pracy mnichów: „Mnisi zaiste bez przeszkód mogą śpiewać pobożne pieśni, także w czasie wykonywania prac ręcznych i w ten sposób jakby niebiańskim rytmem łagodzić sam trud. Czy nie wiemy, jakim marnościami, a najczęściej także bezwstydnymi sztuk teatralnych wszyscy robotnicy oddają swoje serca i języki, chociaż rąk nie odrywają od pracy? Cóż zatem stoi na przeszkodzie, żeby sługa Boży wykonując prace ręczne rozmyślał nad Prawem Pańskim i śpiewał psalm Imieniu Pana najwyższego, byleby tylko miał wydzielone pory do uczenia się tego, co potem z pamięci będzie rozważał? Dlatego także i wierni nie powinni ociągać się ze spełnianiem tych dobrych uczynków, dzięki nim pomagając mnichom dopełnić tego, co konieczne do życia, aby nie byli dręczeni niedostatkiem w tych godzinach, w których tak się zajmują kształceniem ducha, że w ogóle nie mogą wykonywać wspomnianych prac fizycznych”[4].

Kościół zatem w swym nauczaniu zawsze starał się roztropnie uwzględniać ową różnorodność powołań, charyzmatów i duchowych temperamentów oraz nie rozstrzygać jednoznacznie o wyższości którejkolwiek z tych dróg – pod warunkiem, że celem jest poznanie Boga i realizacja Jego przykazań[5]. Wyrazem owej roztropności była także zdolność do dostosowywania określonych reguł monastycznych do panujących warunków społecznych i ekonomicznych – inaczej funkcjonowały bowiem zgromadzenia zakonne na terenach ludnych,

*Wartość pracy, jako antidotum
na nadmierną autoanalizę i
wypływającą zeń zazwyczaj
acedię – duchową oschłość i
melancholię - dostrzegał też
wyraźnie św. Benedykt z
Nursji*

zagospodarowanych
i zamożnych, inaczej
zaś na głuchych
pustkowiach. We
wczesnym
średniowieczu
konkretnym i
najbardziej
adekwatnym
urzeczywistnieniem
owej roztropności
miała stać się na

długie czas właśnie Reguła św. Benedykta (oraz w mniejszym stopniu iroszkocka reguła św. Kolumbana Młodsze), harmonijnie łącząca pracę (fizyczną[6], intelektualną i apostolską), modlitwę wspólnotową (liturgię godzin) oraz modlitwę indywidualną, na którą składały się lectio divina, psalmodia i kontemplacja. Ta bowiem reguła życia mniszego najlepiej sprawdzała się w niezwykle trudnych polityczno-ekonomicznych realiach wczesnego średniowiecza. Stąd też „benedyktyński sposób życia” zdecydowanie dominuje je na Zachodzie pomiędzy VI a XII wiekiem – większość zgromadzeń przyjmuje jako własną (choć często z różnymi modyfikacjami) właśnie regułę Opata z Monte Cassino. Sytuacja ta zmieniła się dopiero na przełomie XII i XIII wieku, gdy pojawiły się zakony żebracze, premonstratensi, kanonicy regularni i inne zgromadzenia.

Warto jednak zwrócić też uwagę na inny sposób kontemplacyjnego oderwania charakterystyczny dla wczesnego średniowiecza (przede wszystkim VII-VIII wiek), mianowicie peregrinatio. Zdawać się może, iż pielgrzymowanie, nieustanny ruch i brak stałego miejsca zamieszkania stanowią raczej przeciwieństwo vita contemplativa niż jego

akceptowalną formę. A jednak – jak słusznie zauważa Jean Leclercq – było ono jednym z jego zasadniczych typów. Za biblijny wzorzec przyjmowano tu najczęściej „ojca wiary” Abrahama, opuszczającego ziemię rodzinną i na wezwanie Boże udającego się w nieznane (Rdz 12,1). „Peregrinus to ten, kto pragnie Nieba, do niego dąży, ziemia mu nie wystarcza – w takiej sytuacji znajduje się każdy chrześcijanin. W znaczeniu bardziej ścisłym, w języku ascetycznym, a także prawnym, peregrinus to chrześcijanin, który chcąc podtrzymać w sobie to dążenie ku górze, wyrzeka się dobrowolnie wszystkiego, co mogłoby go przywiązać do ziemi. Odchodzi więc do kraju, którego języka nie zna, gdzie nie przysługują mu prawa obywatelskie. [...]. obcy, który opuścił własny kraj, stawał się nie tylko ubogi, zobowiązany do wyrzeczeń i pokuty, ale też samotny – będąc w świecie żył sam, jak na pustyni. I najczęściej rzeczywiście odchodził na pustynię”[7]. Bezdomność, oderwanie, nieustanny ruch, ubóstwo i samotność stają się „cełą” pielgrzyma, który obcy wszelkim sprawom tego świata może poświęcić się poszukiwaniu Boga, a z pomocą łaski także dostąpić jego kontemplacji.

Jednak wraz z krzepnięciem struktur świata średniowiecznego – utrwalaniem się systemu feudalnego i jego jednostek terytorialnych, rozwojem miast i szkół, zanikaniem „pustkowi” - ten rodzaj pustelnicstwa począł z wolna zanikać. Coraz mniej życzliwie patrzyły nań również władze kościelne i świeckie, jako że nie niekiedy niebezpiecznie zbliżał się on do pospolitego włóczęgostwa. Zmieniające się realia domagały się przeto nowych form i życia monastycznego i *vita contemplativa*. Zrozumiano – jak trafnie zauważa Leclercq – iż „ważne było nie tyle, by odejść ze swego kraju, ale by odejść od siebie samego. Uważano, że cenobityzm pozwala znaleźć wszystkim, nawet tym bardziej gorliwym, i tym, którzy wcześniej oddalili się na pustynię, znakomitą syntezę wszystkich elementów

*Zdawać się może, iż
pielgrzymowanie, nieustanny
ruch i brak stałego miejsca
zamieszkania stanowią raczej
przeciwieństwo vita
contemplativa niż jego
akceptowalną formę. A jednak
– jak słusznie zauważa Jean
Leclercq – było ono jednym z
jego zasadniczych typów*

zawartych w
tradycyjnym
pielgrzymowaniu.
Dla każdego klasztor
mógł być pustynią,
na której będzie on
niezmiennie
pozostawał w duchu
wygnania. Niegdyś
praktykowano
stabilitas in
peregrinatione,
obecnie odkryto
peregrinatio in
stabilitate”[8],

Za symboliczną datę owej przemiany uznać możemy rok 909 (lub 910): ufundowanie sławnego opactwa w Cluny, które przynajmniej do śmierci swego ostatniego z wielkich opatów, Piotra Czcigodnego, w 1156 roku wyznaczało ramy i – by tak rzec – obowiązujące standardy życia monastycznego w niemal całej Europie zachodniej. Nie miejsce tu na przedstawienie – choćby w skrócie – fascynującej historii ruchu kluniackiego[9]. Dość powiedzieć, że po czasach świetności i chwały, mniej więcej od przełomu XI i XII wieku poczyna uwidaczniać się jego dekadencja i schyłek. Nadmierny rozrost struktur organizacyjnych, coraz silniejsze powiązanie ze światem władców feudalnych (a co za tym idzie pogłębiające się uwikłania prawno-ekonomiczne), rosnąca zamożność, a nawet przepych i zbytek cechujące opactwa, a w końcu – skądinąd godne podziwu – zaangażowanie w działalność na polach niebezpośrednio związanych z życiem religijnym, takich jak edukacja młodzieży, piśmiennictwo, sztuki piękne i wyzwolone, rzemiosło czy

architektura, stały się wyraźnymi sygnałami poważnego kryzysu formuły kluniackiej. I – jak zazwyczaj w takich sytuacjach bywa – w 1098 roku kluniatom wyrasta świeża, zdrowa i silna konkurencja: założony przez św. Roberta z Molesme zakon cystersów. Założyciel nowego zgromadzenia był wielkim zwolennikiem odnowy życia eremicko-ascetycznego. Nawoływał do powrotu ku ewangelicznemu ubóstwu i prostocie. Mnisi mieli żyć w samotności i ciszy, całkowicie oddani pokucie i modlitwie, a osiedlać się w miejscach odległych od miast i wsi, żyć tylko tym, co absolutnie niezbędne dla życia i co pozyskiwane ma być pracą własnych rąk. Jednym z najwspanialszych wyrazów tych samych tęsknot i oczekiwań miał stać się napisany pomiędzy 1143 a 1145 rokiem tzw. Złoty list Wilhelma z Saint-Thierry.

Niewiele wiadomo o życiu autora Złotego listu. Pochodzący z rodziny szlacheckiej Wilhelm urodził się pomiędzy 1075 a 1080 rokiem w Liege. W tym też mieście pobierał pierwsze nauki, następnie zaś kontynuował edukację w szkole katedralnej w Reims. Po zakończeniu nauki Wilhelm wstąpił w 1113 roku do klasztoru benedyktyńskiego św. Nikazjusza w Reims, a po kilku latach został opatem klasztoru Saint-Thierry. „W tamtym okresie powszechnie odczuwano potrzebę oczyszczenia i odnowy życia monastycznego, aby stało się ono prawdziwie ewangeliczne. - wyjaśnia w swojej katechezie z 2 grudnia 2009 roku papież Benedykt XVI - Wilhelm zabiegał o to we własnym klasztorze i w całym zakonie benedyktyńskim. Jednakże jego próby przeprowadzenia reformy napotkały na niejedną trudność, toteż – choć jego przyjaciel Bernard mu to odradzał – w 1135 r. opuścił opactwo benedyktyńskie, zdjął czarny habit i przywdział biały, dołączając do cystersów w Signy. Od tej chwili aż do śmierci, która nastąpiła w 1148 r., oddawał się modlitwnej kontemplacji Bożych tajemnic, co zawsze

było jednym z jego najgłębszych pragnień, oraz pisaniu dzieł z zakresu duchowości, które miały ważne znaczenie w historii teologii monastycznej”[10].

*Po zakończeniu nauki
Wilhelm wstąpił w 1113 roku
do klasztoru
benedyktyńskiego św.
Nikazjusza w Reims, a po kilku
latach został opatem
klasztoru Saint-Thierry*

Powyższe słowa
Papieża-emeryta
zapowiadają już
wyraźnie duchową
pozycję autora
Złotego listu: będzie
on nie tylko
zwolennikiem
klasztornego
stabilitas, ale także

wielkim piewcą ideału eremickiego i kontemplacyjnego, broniąc go przed wszelkimi zarzutami o beczynność, próżnowanie czy zgoła społeczną i apostolską bezużyteczność, bo i takie oskarżenia pojawiały się w polemikach z kluniatami czy – szerzej - z dynamicznie rozwijającym się światem XII wieku. Wydarzeniem, które bezpośrednio wpłynęło na napisanie interesującego nas tu listu był kilkutygodniowy pobyt Wilhelma w opactwie Wielkiej Kartuzji, pomiędzy 1143 a 1144 rokiem. Po powrocie do macierzystego Signy pisze on tekst do braci z opactwa Mont-Dieu, wyrażając nadzieję, że – jak sam to ujmował – jego słowa:

„w ciemności Zachodu i do galijskiej oziębłości wnoszą światło Wschodu i ów dawny zapach egipskich mnichów, mianowicie przykład życia pustelniczego i wzór niebiańskich obyczajów”[11]

I tak, rozpoczynając przegląd treści tego arcyważnego dokumentu, zauważyć najpierw należy, iż Wilhelm nie ma wątpliwości, że pustelniczej *vita contemplativa* nie można przeciwstawiać pracy, boć ona sama jest pracą, i to pracą najważniejszą, jako że dotyczącą kształtowania cnót, wiodących ku zbawieniu. Dlatego powiada on:

„Pracownią, w której 'wykuwa' się wszystkie te zalety jest celi, także niewzruszone trwanie w niej. Każdy, kto w swojej celi pozostaje w dobrej zgodzie ze swoim ubóstwem, jest bogaczem. Każdy, kto ma dobrą wolę, ma przy sobie wszystko, co jest mu potrzebne do dobrego życia”[12].

Tak tedy w celi odbywa się praca – i to ciężka. Ciężka, ale i dobra, nawet najlepsza z możliwych, prowadząca bowiem ku zbawieniu.

Nierozumnie wątpić może w to tylko ten, kto trudów celi nigdy nie zaznał – temu tylko pobyt w niej może się wydawać nieróbstwem, czy leniuchowaniem, rozkosznym i sennym „zadekowaniem” się przed światem. Tymczasem bardziej przypomina ona kuźnię, gdzie w żarze i ogniu, znoju i pocie, cierpliwie wykuwa się cnoty oraz zwalcza i leczy zarazem zranione grzechem, ale wciąż uparte i zawzięte w swojej osobności ego. Opat z Saint-Thierry kładzie przy tym szczególny nacisk na *stabilitas*. Nie można ozdrowieć, uspokoić ducha i przysposobić go do kontemplacji, zmieniając miejsce pobytu, ulegając iluzji, że „gdzieś jest lepiej”, że jakieś miejsce jest bardziej udatne dla Bożego życia:

„Jest przecież niemożliwe, żeby człowiek skupił swego ducha, jeśli wcześniej nie zatrzymał swego ciała w jednym miejscu na stałe. Albowiem ten, kto stara się uniknąć choroby ducha, przenosząc się z

miejsca na miejsce, jest jak ktoś, kto ucieka przed cieniem własnego ciała. Ucieka przed samym sobą, siebie samego nosi wokoło; zmienia miejsce, nie ducha. Wszędzie znajduje siebie takim samym, poza tym, że samo poruszanie czyni go gorszym, tak jak w przypadku chorego, któremu zwykle szkodzą wstrząsy, wywołane przenoszeniem”[13].

Mistrz ze świętego Teodoryka w doskonały sposób ujmuje tu pradawne jak się okazuje złudzenie, iż „odkleić” się od siebie, od swego ciasnego, dusznego i zawsze poturbowanego „ja” można po prostu zmieniając miejsce na jakieś „lepsze” - bardziej oddalone, cichsze, piękniejsze, bardziej sprzyjające kontemplacji. To stara jak świat pułapka – nieco tylko subtelniejsza odmiana groźnego przesądu, wedle którego „wszędzie dobrze, gdzie nas nie ma”. Przywiązany do celi mnich w szczególny jednak sposób jest na nią narażony: stałość miejsca, współbraci, czynności, widoków i reguły życia w szczególnie mocno podniecają wyobraźnię, łudząc ją mirażami miejsc „lepszych”., „bardziej uduchowionych”, dających szybszy i pewniejszy przystęp szczęśliwości, czyli do Boga. Wolno chyba stwierdzić, że i człowiek współczesny, tak chętnie oddający się coraz to bardziej wyszukanym turystycznym i podróżniczym wędrówkom, w nie mniejszym stopniu takiej złudzie ulega, wciąż szukając nowych pejzaży, miejsc i oglądów, które w końcu przyniosą mu upragniony, a tak odległy na co dzień spokój ducha. Znamy to dobrze, owo nerwowe nieco – i zawsze pozostawiające pewien niedosyt - poszukiwanie „idealnych” miejsc, bez względu na to czy chodzi o domy, mieszkania czy lokalizacje urlopowe. Wszystkie one mają nam przynieść owo cudowne, nawet jeśli tylko chwilowe, uczucie uwolnienia od codziennego „ja” i jego powszednich uwikłań. Otóż nie przyniosą. W głębi ducha wiemy bowiem dobrze, iż każde miejsce, nawet najczarowniejsze i najbardziej ustronne może stać się piekłem – jeśli tylko piekło będzie miał w swym sercu człowiek, który doń przybędzie. Szerniała ludzka dusza władna jest wszystko

przemienić w ponure, mroczne inferno. Ale iluzja ta jest, przynajmniej, urokliwa, przyciągająca niczym lep – była taka dla dawnych mnichów, pozostaje taką i dla nas, współczesnych. Tymczasem surowa prawda pozostaje nieubłagana: wszędzie zawleczeni samych siebie i wszędzie tylko samych siebie odnajdziemy. Zataszczymy swoją duchową chorobę choćbyśmy dotarli na najdalszy kraniec świata – tam też znajdziemy jeno własne, znerwicowane, biedne „ja”. Dlatego katolicyzm słusznie utrzymuje, że Łaska Boża koniecznie jest do zbawienia potrzebna - bez niej wszędzie widzimy jeno odbicia swojej własnej twarzy, czyli swoich własnych słabości, ułomności i lęków. Wilhelm zatem radzi:

Ten, kto stara się uniknąć choroby ducha, przenosząc się z miejsca na miejsce, jest jak ktoś, kto ucieka przed cieniem własnego ciała

„Twoim szpitalem, człowieku chory, jest cela. Lekarstwem, którym zacząłeś się leczyć, jest posłuszeństwo, prawdziwe posłuszeństwo.

Wiedz, że często zmieniane lekarstwa szkodzą, wprawiają naturę w zamieszanie, osłabiają chorego. Albowiem jeśli ten, kto dokąś zmierza, trzyma się jednej, prostej drogi, szybko dochodzi do miejsca, do którego zmierzał, i kończy się dla niego zarówno droga, jak i wysiłek. Jeśli zaś próbuje iść wieloma drogami, błądzi i jego wysiłek nigdy się nie kończy, ponieważ nie ma końca błądzenie”[14].

Cela jest tedy pracownią, ale też – jak widzimy - swoistym „szpitalem”. I tak jak niepodobna nazwać pacjentów tego ostatniego leniami, tak też zupełnie niestosowne będzie to określenie w stosunku do mnichów-eremitów – oni nie tylko pracują, ale zarazem i się leczą, a ściśle biorąc

leczą się właśnie przez stałość, regularność i duchową pracę. Często się męczą – bo lekarstwa na ogół nie bywają zbyt smaczne – ale odnawiają wytrwale zraniony duchowy organizm. To musi boleć, bo choroba zapuściła swe korzenie bardzo głęboko w duchową tkankę ludzkiego jestestwa – to operacja na otwartym sercu.

Jest jednak cela także czymś więcej, nie tylko duchowym sanatorium. Autor Zwierciadła wiary powiada bowiem:

„Cela jest ziemią świętą, świętym miejscem, gdzie Pan i Jego sługa często rozmawiają, tak jak człowiek mówi do swojego przyjaciela, gdzie wierna dusza łączy się często ze Słowem Boga, oblubienica łączy się z oblubieńcem, to, co niebieskie, łączy się z tym, co ziemskie, a to, co Boskie, z tym, co ludzkie – ponieważ podobnie jak świątynia jest świętym miejscem Boga, tak cela jest świętym miejscem sługi Boga”[15].

Takie miejsce święte, jakim jest cela, nie może zatem być przestrzenią beczynności to zupełnie nie do pomyślenia, dlatego Opat z Saint-Thierry dodaje:

„wszystkie nieczystości – pokusy, myśli złe, bezużyteczne – zbierają się w beczynności. Największym bowiem złem dla umysłu jest beczynny odpoczynek. Sługa Boga nigdy nie będzie beczynny, choćby był wolny względem obowiązków wobec Boga. Oczywiście, nie należy dawać nazwy tak podejrzanej, tak pustej i tak pieszczotliwej, rzeczy tak pewnej, tak świętej i tak poważnej. Mieć czas dla Boga to beczynność?

Przeciwnie, to najważniejsze ze wszystkich zajęcie. Każdy, kto w celu nie oddaje się jakimkolwiek zajęciu w wierze i z gorliwością, cokolwiek by czynił nie ze względu na to, oddaje się bezczynności”[16].

Cela zatem nie jest i nie może stać się schronieniem dla obiboków, pokłóconych ze światem czy szukających „naturalnego” oderwania od gwaru ludzkiego mrowia. Nie jest miejscem odpoczynku, ale frontem bezwzględnej duchowej walki. Kto wstępuje do niej z inną intencją, niezawodnie poniesie srogą porażkę. Mistrz Wilhelm nie przebiera tu w słowach:

„Dlatego cela, jak zostało powiedziane, obcego, który nie jest jej synem, dość szybko z siebie wyrzuca, tak jakby poroniła, zwraca niczym bezwartościowe, wręcz szkodliwe pożywienie. Pracownia pobożności nie może zbyt długo znosić obecności w swoich trzewiach kogoś tego rodzaju”[17].

Mnisza cela mnie przyjmie zatem nigdy do swego wnętrza egzystencjalnych uciekinierów, życiowych rozbitków, duchowych fantastów, przelęknionych depresantów, szukających uwolnienia od swych społecznych fobii, czy zwykłych leni usiłujących dorobić sobie ideologię dla swego nieróbstwa. To się nie uda, wypluje ich ona, tak jak powiedział Mistrz, niczym poronione płody. Jest tak ponieważ, jak słusznie zauważa Leclercq:

„Odosobnienie ma za cel stworzenie sprzyjających warunków dla zjednoczenia się z Bogiem i prowadzenia życia kontemplacyjnego. To ostatnie wiąże się z dwoma nierozłącznymi elementami: modlitwa i

surową ascezą – pierwsza wymaga zazwyczaj samotności, druga zaś domaga się ubóstwa, celibatu, posłuszeństwa i wszystkich innych form umartwienia. W tym dążeniu do jedności z Bogiem istnieją jednak pewne stopnie: im bardziej ktoś postępuje w jedności z Bogiem, tym większe musi być jego oderwanie i coraz pełniejsze odosobnienie. Każdy chrześcijanin jest zobowiązany do tego, co można nazwać eschatologicznym wyrzeczeniem, do pewnego wewnętrznego, duchowego zerwania z tym światem, który przemija, by dojść do życia wiecznego. [...]. Nie poszukują więc samotności [mnisi] dla niej samej. Ich celem nie jest wcale odłączenie się od ludzi, ale zjednoczenie z Bogiem. Oddalenie się od społeczeństwa nie jest wcale jakimś dobrem samym w sobie – to środek, by osiągnąć stan bardziej trwałej i czystszej uwagi skierowanej ku Bogu”[18].

Kontemplacyjne odosobnienie nie jest więc schronieniem dla życiowych nieudaczników i moralnych tchórzy bądź życiowych dezerterów. Za mocna jest, za surowa. Swą stałością, regularnością, wydaniem na wciąż tych samych ludzi i czynności – miazdzy niedojrzałe lub mające niewłaściwe intencje ego szybko i bezlitośnie. Jeśli jednak ktoś nadal by sądził, iż może być ona rozkosznym miejscem ucieczki od świata proponuję prosty eksperyment. Warto udać się na przykład do Domu Kontemplacji kameleułów ze Srebrnej Góry i parę choćby dni spędzić w zgodzie z surową, pradawną regułą eremicką. Zapewniam, że po czasie niedługim pojmujemy wyraźnie, jak heroicznej walki miejscem jest przeniknięta sanctum silentium cela.

Czy jednak w świetle powyższych rozważań uznać należy, iż autor Złotego listu całkowicie odrzuca pracę inną niż wewnętrzną i duchową? Oczywiście nie, bez niej żyć się nie da. Wilhelm powiada przeto:

*Kontemplacyjne odosobnienie
nie jest schronieniem dla
życiowych nieudaczników i
moralnych tchórzy bądź
życiowych dezertarów*

„należy zrobić, także
rękami, to, co jest
nakazane, nie tyle po
to, żeby zajmować
przez jakiś czas
ducha czymś
przyjemnym, ile po
to, żeby zachować i

podsyć przyjemność płynącą z zajęć duchowych. Dzięki temu duch odpoczywa, ale nie psuje się; [...]. Duch (animus) poważny i roztropny przysposabia się do każdego wysiłku i nie rozprasza się w nim, lecz dzięki niemu bardziej się w sobie skupia. Kto mając zawsze przed oczami nie tyle to, co czyni, ile to, ku czemu działając zmierza, zważa na koniec wszelkiej doskonałości. Im bardziej dąży do niego, tym gorliwiej i rzetelniej wykonuje także prace ręczne, czyniąc sobie w tym poddaną wolę całego ciała. Zmysły zostają skupione w jedno dzięki rygorowi dobrej woli i nie ma czasu na swawole ze względu na brzemień pracy. Ukorzone i poddane w posłuszeństwo ducha (spiritus), uczą się dostosowywać do niego zarówno uczestnicząc w pracy, jak i oczekując pocieszenia”[19].

A zatem: co trzeba wykonać – wykonać należy niezawodnie i bez szemrania. Pamiętając wszakże nieustannie, że praca na tym padole łąz nie może być nigdy traktowana jako wartość sama w sobie, nie może zostać „przebóstwiona”. Zawsze winna służyć czemuś wyższemu od niej samej: rozwojowi cnót i uważności oraz realizacji wyższych wartości - Prawdy, Dobra i Piękna - czyli w konsekwencji samemu Bogu. Każdy inny do niej stosunek będzie jakimś mniej lub bardziej zakamuflowanym rodzajem bałwochwalstwa lub co najmniej totalnego życiowego zagubienia.

*Kto mając zawsze przed
oczami nie tyle to, co czyni, ile
to, ku czemu działając
zmierza, zważa na koniec
wszelkiej doskonałości*

Teologiczna
podbudowa
rozważań Opata z
Saint-Thierry jest
jasna i oczywista.
Wszystko, co robimy,
ma prowadzić ku
dostąpieniu widzenia

Bożych Rzeczywistości. Temu mają również służyć samotność i oderwanie od wszystkiego i wszystkich. Samotność bywa przekleństwem i tak też najczęściej jest dziś postrzegana. I słusznie, jeśli jest to samotność bez Boga, czyli bez Wiecznej Miłości, która – jak powiadał Dante – porusza świat, samotność zawieszenia w bezdennej próżni nonsensu – a z taką właśnie jej postacią potyka się współczesny człowiek. Może być jednak także samotność inna, pojmowana jako miejsce spotkania najpierw z samym z sobą, a potem – z Bogiem. Ona też jest trudna, ale zarazem rozpoznajemy dzięki niej swą rzeczywistą kondycję egzystencjalną w tym świecie. I oto właśnie – czy pracują czy kontemplują – mnichom powinno chodzić. I do tego nawołuje mistrz Wilhelm także i nas:

„Tak więc błagam, w pielgrzymowaniu na tym świecie, w tym wojowaniu na ziemi, budujmy dla siebie nie domy, żeby w nich mieszkać, lecz namioty, żeby je opuścić, bo przecież szybko mamy zostać stąd wezwani i wędrować do ojczyzny, do naszego miasta, do domu naszej wieczności. Jesteśmy przecież w obozie; walczymy na cudzej ziemi. Wszystko, co naturalne jest łatwe; na cudzej ziemi się kłopotujemy. Czyż nie jest łatwo pustelnikowi spleść sobie samemu cele z gałęzi, utkać glinę, przykryć czymkolwiek i mieszkać w niej tak jak najbardziej przystoi? I czegoż więcej żądać?” [20].

[1] Św. Augustyn, O Trójcy świętej, przeł. M. Stokowska, Poznań 1962, s. 101.

[2] Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne, przekład zbiorowy, red. e. Wipszycka, Tyniec-Kraków 2008, s. 225. Postać św. Antoniego (głównie za sprawą jego Żywota autorstwa św. Atanazego Aleksandryjskiego, przekazywanych często ustnie apoftegmatów, a w końcu sławnych Rozmów z Ojcami św. Jana Kasjana) stała się symblem i natchnieniem dla całego ruchu monastycznego i eremickiego na Zachodzie. Św. Augustyn w Wyznaniach (VIII,6) w pięknych frazach opisuje moment, w którym dowiedział się o św. Antonim i Ojcach Pustyni: „Kiedy mu [Pontycjanowi] powiedziałem, że bardzo dokładnie studiuję pisma apostoła Pawła, zaczął mi opowiadać o mnichu Antonim z Egiptu. Słudzy Twoi niezmiernie czcili imię tego męża; ale nam było ono dotychczas nieznanie. Zaskoczony, że nic o nim nie wiemy, Pontycjan szczegółowo nam opowiadał o Antonim [...]. Następnie zaczął Pontycjan opowiadać o wspólnotach zakonników żyjących w klasztorach, o ich obyczajach, tchnących Twoją słodyczą, jak też o płodnych pustyniach, krainach pustelników; o tym także nie wiedzieliśmy dotąd nic a nic”. Natomiast św. Jan Kasjan po pobycie w Nitrii i Sketis, gdzie zapoznał się z nauką Ewagriusza z Pontu, gdzieś między 410 a 415 rokiem zakłada w Marsylii pierwszy klasztor na Zachodzie.

[3] Por. Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta, przeł. T.M Dąbek OSB, B. Turowicz OSB, Tyniec-Kraków 2006, s. 468.

[4] Św. Augustyn, Pisma monastyczne, przeł. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Tyniec 2002, s. 226.

[5] Przykładem takiej ostrożnej roztropności jest stanowisko jednego z najpoczytniejszych ojców Kościoła zachodniego, św. Grzegorza Wielkiego, w następujący sposób scharakteryzowane przez ks. Pawła Gwiadzę: „Podstawowy podział stopni życia chrześcijańskiego, ukazujący też jego zasadniczą dynamikę, jaki odnajdujemy we wszystkich działach papieża Grzegorza to podział na życie aktywne i kontemplacyjne. Najogólniej można powiedzieć, że za zasadę normalnego życia chrześcijańskiego Grzegorz Wielki przyjmuje doskonalenie się najpierw w swoim rozumianym życiu aktywnym, by następnie przejść do życia kontemplacyjnego i w nim wzrastać. Ulubionym biblijnym przykładem realizacji tej zasady są zaślubiny Jakuba najpierw z Leą (symbolem życia aktywnego), a następnie z Rachelą (symbolem życia kontemplacyjnego). Co więcej, Grzegorz nie tylko stwierdza, że pośród kłopotów i trudności życia aktywnego, dorasta się do kontemplacji, ale też, że o ile życie aktywne jest świadomie podejmowane jako droga do osiągnięcia kontemplacyjnego spoczynku i wizji, to już i jego akty w jakiejś mierze należą do życia kontemplacyjnego”. P. Gwiadza, Życie kontemplacyjne według Grzegorza Wielkiego, Warszawa 2001, s. 43, 45.

[6] Warto tu podkreślić, iż przez długi czas wyżej ceniono w życiu mniszym pracę fizyczną niżli umysłową czy, jakbyśmy dziś powiedzieli, koncepcyjną. O przyczynach tego stanu rzeczy wspomina o tym w swych zaleceniach już Biskup z Hippony: „Czym innym jest bowiem pracować fizycznie, zachowując przy tym wolnego ducha, jak na przykład rzemieślnik, , pod warunkiem jednak, że nie będzie

nieuczciwy, chciwy ani żądny tego, co do niego nie należy. Czym innym zaś jest zając samego ducha troskami o zdobycie pieniędzy bez pracy fizycznej, jak to ma miejsce wśród kupców, zarządców lub dzierżawców. Oni bowiem właśnie przewodzą w tych troskach, a wcale nie wykonują pracy ręcznej i dlatego ich ducha wypełnia tylko niepokój o zyski”. Św. Augustyn, Pisma monastyczne, dz.cyt., s. 218. Afirmacja pracy fizycznej będzie właściwa wielu gałęziom monastycyzmu przez wiele następnych wieków, a w niektórych zgromadzeniach uznawana jest także i dziś.

[7] J. Leclercq OSB, U źródeł duchowości Zachodu, , przeł. Sz. Sztuka OSB, Tyniec-Kraków 2009, s. 56.

[8] Tamże, s. 107.

[9] Staranną i dogłębną historię Cluny znajdziemy w: M. Pacaut, Dzieje Cluny, przeł. A. Ziernicki, Tyniec-Kraków 2010. A także: M.T. Gronowski OSB, Spór o tradycję. Cluny oczyma swoich i obcych. Pomędzy pochwałą a negacją, Tyniec-Kraków 2013.

[10] Patrz: http://www.mogila.cystersi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=350:wilhelm-z-saint-thierry&catid=99:duchowo&Itemid=187 [dostęp 27.02.2020]

[11] Wilhelm z Saint-Thierry, Złoty list, przeł. W. Mohort-Kopaczyński, Tyniec 2013, s. 23.

[12] Złoty list, s. 119.

[13] Tamže, s.119-120.

[14] Tamže, s. 120-121.

[15] Tamže, s. 94.

[16] Tamže, s.112-113.

[17] Tamže, s. 95.

[18] Tamže, s. 258.

[19] Tamže, s.113-114,115.

[20] Tamže, s. 142.