

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII
INSTYTUT TEOLOGII DUCHOWOŚCI

KS. MGR LIC. RAFAŁ SZYKUŁA

Nr albumu: 133833

OJCOSTWO DUCHOWE
W LISTACH BARSANUFIUSZA I JANA Z GAZY

Praca doktorska

napisana na seminarium

z teologii życia duchowego

pod kierunkiem

ks. dra hab. Adama Rybickiego, prof. KUL

Lublin 2018



Św. Barsanufiusz i Jan z Gazy († 543 r.)

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI	5
WYKAZ SKRÓTÓW	7
WSTĘP	9

ROZDZIAŁ I

DYNAMIKA OJCOSTWA DUCHOWEGO W THAWATHA..... **18**

1.1. Autorytet Barsanufiusza..... **18**

1.1.1. Barsanufiusz na tle monastycyzmu okolic Gazy..... 18

1.1.2. Portret osobowy i sylwetka duchowa..... 25

1.1.3. Uczeń Biblii i wcześniejszych Ojców Pustyni..... 32

1.1.4. Barsanufiusz Wielkim Starcem..... 38

1.1.5. Duchowe dary Barsanufiusza..... 43

1.2. Misja Jana z Gazy **49**

1.2.1. Sylwetka osobowa Jana..... 49

1.2.2. Jan jako duchowy syn i uczeń Barsanufiusza 54

1.2.3. Jan jako Starzec..... 57

1.3. Urząd igumena w klasztorze **62**

1.3.1. Potrójna funkcja Seridosa 62

1.3.2. Aelianos drugim igumenem 66

ROZDZIAŁ II

CHARAKTERYSTYKA RELACJI STARCÓW DO KORESPONDENTÓW **70**

2.1. Spory doktrynalne towarzyszące posłudze Starców **70**

2.2. Modlitwa i duchowa troska okazywana uczniom..... **82**

2.3. Motywowanie do pracy nad sobą..... **88**

2.4. Pomoc w rozeznawaniu woli Bożej..... **95**

2.5. Owoce współpracy z łaską..... **101**

ROZDZIAŁ III

POŚLUGA STARCÓW WOBEC WYBRANYCH GRUP SPOŁECZNYCH 108

3.1. Rady udzielane pustelnikom	108
3.1.1. Starcy wobec doczesnych potrzeb anachoretów	108
3.1.2. Dziedzina życia duchowego.....	116
3.2. Pomoc duchowa okazywana cenobitom	121
3.2.1. Starcy wobec codziennych problemów cenobitów	121
3.2.2. Droga do doskonałości mnicha	130
3.3. Odniesienie Starców do duchownych	137
3.3.1. Posługa kapłanom i diakonom	137
3.3.2. Starcy wobec pytań biskupów	143
3.4. Misja Starców wobec osób świeckich	152
3.4.1. Dylematy życia codziennego	152
3.4.2. Poszukiwanie drogi uświęcenia	159

ROZDZIAŁ IV

MERYTORYCZNE ASPEKTY POSŁUGI OJCOSTWA DUCHOWEGO 167

4.1. Modlitwa	168
4.2. Hezychia.....	176
4.3. Pokora i posłuszeństwo	179
4.4. Asceza i wyrzeczenie	186
4.5. Acedia	190
4.6. Pokusy	194
4.7. Interpretacja zjawisk nadzwyczajnych.....	197
4.8. Odpuszczenie grzechów	201

ZAKOŃCZENIE **208** |

BIBLIOGRAFIA **216** |

ANEKSY **232** |

WYKAZ SKRÓTÓW

- AG M. Borkowska (przekł.), *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon. Księga Starców*, t. 1, wyd. 3, Kraków 2007.
- BF *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007.
- DAŚ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, SWD, Poznań 2002, s. 377-401.
- DFK Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, SWD, Poznań 2002, s. 288-301.
- DG Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, M. Borkowska (przekł.), Kraków 2011.
- DO Ewagriusz z Pontu, *De orationis*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*. t. 1, L. Nieścior (opr.), Kraków 2011.
- DOŻZ Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Prefectae caritatis*, SWD, Poznań 2002, s. 264 - 275.
- DPZB Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, SWD, Poznań 2002, s. 236-258.
- DPŻP Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, SWD, Poznań 2002, s. 478-508.
- EG Franciszek, *Evangelii gaudium*, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Rzym 2013.
- EK F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989.
- KDK Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, SWD, Poznań 2002, s. 526-606.
- KK Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, SWD, Poznań 2002, s. 104-166.

- KPK *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984.
- LBJ Barsanufiusz i Jan, *Listy*, E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2013.
- NA Notatki znajdujące się w prywatnym archiwum autora; sporządzone przez podczas pobytu w Orii w dniu 14 lipca 2015 r.
- RB Por. G. Holzherr, *Regula benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, W. Szlenzak (tłum.), Tyniec 1988.
- SL Hieromnich Makary z monasteru Simonopetra, *Synaksarion. Żywoty świętych spisane na Świętej Górze Atos*. Luty, Hajnówka 2015.
- SWD *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002.
- UP J.L. Hevelone-Harper, *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie VI wieku*, E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2010.
- VC Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Posynodalna adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytutów świeckich oraz do wszystkich wiernych o życiu kosekrowanym i jego misji w Kościele i świecie, Rzym 1996.

WSTĘP

Papież Jan Paweł II w swojej posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* napisał: „Trzeba koniecznie odkryć na nowo wielką tradycję osobistego kierownictwa duchowego, które zawsze przynosiło liczne i cenne owoce w życiu Kościoła”¹. Powyższe stwierdzenie papieża przyznaje szczególne miejsce praktyce ojcostwa duchowego, która swoimi korzeniami sięga Biblii. Sam Bóg prowadził naród wybrany do Ziemi Obiecanej, ale wybierał również pojedyncze osoby, aby towarzyszyły innym w odkrywaniu drogi do świętości. Wśród takich przewodników byli np. Samuel, Eliasz, Elizeusz, Jan Chrzciciel czy apostołowie. Jednak największym wzorem jest sam Jezus Chrystus, który będąc posłusznym Ojcu, pełnił misję przewodnika dla innych, wśród których można wymienić m.in. Jego uczniów czy Samarytanę, Nikodema, Marię Magdalenę.

Postać duchowego ojca zarysowała się w pełni w pierwotnym środowisku monastycznym, w którym ważne miejsce zajmowali m.in. żyjący w V – VI w. mnisi: święty Barsanufiusz i Jan z Gazy. Swoją działalnością wpisali się oni w życie monastyczne na terenie Palestyny, które od IV w. przeżywało tam rozkwit. Ich zadanie jako przewodników miało się opierać na głębokiej relacji z Bogiem i prowadzić podopiecznych do większej dyspozycyjności i otwartości na działanie Ducha Świętego.

Barsanufiusz urodził się w Egipcie, nie jest jednak znana dokładna data jego narodzin. Kształcił się w języku koptyjskim i greckim. Od wczesnych lat odczuwał pragnienie prowadzenia życia ascetycznego. Ostatecznie podjął decyzję udania się w okolice Gazy w Palestynie w celu zamieszkania w klasztorze opata Seridosa². W jednościsli ze wspólnotą prowadził życie pustelnicze, będąc zaangażowanym w walkę ze słabościami, gorliwą ascezę oraz w nieustanne pogłębianie relacji z Bogiem. Dzięki łasce Bożej posiadał dar znajomości ludzkich serc (gr. *kardiognoza*) oraz prorokowania. Ten ostatni pozwolił mu przewidzieć, iż do wspólnoty wstąpi mnich Jan – późniejszy najbliższy współpracownik Barsanufiusza³. Jan rozpoczął życie monastyczne od

¹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 40.

² Por. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. Aux Solitaires. Lettres 1-71*, t.1, L. Regnault (przekł.), Paris 1997, s. 37-39.

³ Por. Tamże, s. 42.

zamieszkania w klasztorze wspólnie z innymi braćmi. Po pewnym czasie z pomocą Barsanufiusza rozeznał podjęcie życia w odosobnieniu. Od tego czasu obydwaj stali się cenionymi w okolicy autorytetami, do których przybywali ludzie, aby uzyskać wsparcie i duchową radę. Zasięg ich działalności nie ograniczał się jedynie do rejonu Gazy, bowiem w części pozostawionych przez nich tekstów znajduje się na przykład rozmowa duchowa z biskupem odległej Jerozolimy.

Na szczególne uznanie zasługuje jednomyślność ich nauczania, gdyż udzielając rad innym, obydwaj niejako się dopełniali. Barsanufiusza proszono najczęściej o wyjaśnienie kwestii duchowych, Jana zaś bardziej interesowały zagadnienia praktyczne. Jako datę śmierci Mędrców podaje się rok 543⁴.

Przez kilkanaście lat Starcy Barsanufiusz i Jan towarzyszyli duchowo swoim podopiecznym poprzez pisane do nich listy. Zapewne kierowali się przy tym pragnieniem życia w większym wyciszeniu, które nie będzie zakłócanie rozmowami z innymi ludźmi. Choć wielu autorów nie zachęca do podejmowania kierownictwa duchowego w formie korespondencji⁵, są wśród nich i tacy, którzy twierdzą, że towarzyszący za pomocą tekstów mogą swoje rady bardziej przemyśleć i przemodlić⁶.

Coraz większa liczba współczesnych autorów dostrzega bogactwo nauki Barsanufiusza i Jana oraz wyjątkowy sposób sprawowania przez nich posługi kierownictwa duchowego. Wyrazicielami tego mogą być naukowcy: Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq, wskazujący, iż w V i VI w. „najaktywniejsze ośrodki monastyczne skupiały się w Palestynie”, gdzie „największy autorytet zyskali pustelnicy, mnisi Barsanufiusz oraz Jan Prorok”⁷.

Niniejsza dysertacja ma na celu przedstawienie modelu ojcostwa duchowego według Barsanufiusza i Jana z Gazy. Stanowi ona pierwsze w Polsce naukowe opracowanie zagadnienia ich życia oraz sposobu prowadzenia kierownictwa duchowego, jakie pełnili wobec siebie współczesnych. Dotychczas tę kwestię podejmowali głównie teolodzy prawosławni, czego wyrazem są aktualne przedruki obszernych życiorysów obu

⁴ Pojedyncze źródła wskazują, iż Jan i Seridos zmarli w roku 543, zaś Barsanufiusz w 545. Por. A. Kazhdan, A. M. Talbot, A. Cutler, T. E. Gregory, N. P. Ševčenko (opr.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, New York, Oxford 1991, s. 258.

⁵ Zob. R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe dziś*, Z. J. Kijas, M. Sternal (przekł.), Warszawa 2001, s. 297; zob. P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 2008, s. 41.

⁶ Por. E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań-Warszawa 1983, s. 165.

⁷ B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (red.), *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, P. Blumczyński, S. Patlewicz (przekł.), Kraków 2010, s. 103.

Starców napisanych przez mnicha Makarego⁸ oraz Nikodema⁹. Niemniej jednak pełnego opracowania dzieł Barsanufiusza i Jana dokonało francuskie wydawnictwo jezuitów *Sources Chrétiennes*. Do popularyzacji nauki obu Starców przyczyniło się również polskie tłumaczenie korespondencji, wydane przez tynieckich benedyktynów w 2013 r. Opracowania Jennifer Hevelone-Harper, Andre Louf, Lorenzo Perrone czy Derwas James Chitty ukazują Barsanufiusza i Jana jako wyjątkowe postacie, a ich naukę jako aktualną również dla współczesnego czytelnika. Ponadczasowe myśli Starców sprawiają, iż w gronie Ojców Pustyni zajmują oni istotne miejsce, o czym może świadczyć chociażby umieszczenie części ich pism w *Filokalii*¹⁰.

Rozległa tematyka zagadnień poruszanych przez Barsanufiusza i Jana sprawia, że każdy czytelnik podejmujący się lektury ich tekstów odnajdzie wskazówki dla siebie i poczuje się zaproszony do głębszego wejścia w przestrzeń doświadczenia duchowego. Starcy z klasztoru Seridosa nie byli wyłącznie nauczycielami życia duchowego. Najpierw sami weszli na drogę chrześcijańskiej doskonałości, po czym dzieląc się zdobytym doświadczeniem, prowadzili innych.

Temat niniejszej rozprawy brzmi: „Ojcostwo duchowe w listach Barsanufiusza i Jana z Gazy”. Choć w niniejszym opracowaniu określenia *ojcostwo duchowe*, *kierownictwo*, *przewodnictwo* czy *towarzystwo* używane są zamiennie, kontekst wynikający z literatury monastycznej skłania do rozumienia ich w znaczeniu *ojcostwa duchowego* – nazwa ta pozwala najpełniej określić sposób sprawowania owej praktyki przez Ojców Pustyni. „Niewątpliwie, każde z tych określeń wnosi swoją wartość, choć jednocześnie stykamy się tutaj z istotnym ograniczeniem, gdyż żadne z nich nie wyraża dokładnie tego, co chrześcijańska tradycja rozumie przez sprawowanie duchowego ojcostwa”¹¹. Jego głównym celem ma być nie tyle podpowiadanie dobrych rozwiązań czy posługiwanie się urozmaiconymi metodami, co *rodzenie* podopiecznych do Bożego życia w podejmowaniu ścisłej współpracy z Duchem Świętym oraz dzielenie się wcześniej zdobytym doświadczeniem. Ojcostwo wymaga uznania duchowego syna w prowadzonym człowieku, któremu towarzyszy się modlitwą, również pomiędzy rozmowami, oraz za którego – jak mówili Barsanufiusz i Jan – bierze się pewną odpowiedzialność przed Bogiem.

⁸ Zob. SL, s. 79-83.

⁹ Św. Barsanufiusz i św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym. Odpowiedzi na pytania uczniów*, S. Rose (opr.), Hajnówka 2008, s. 15-34.

¹⁰ Zob. J. Naumowicz (opr.), *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2002, s. 137-149.

¹¹ L. Casto, *Kierownictwo duchowe jako ojcostwo*, A. Soćko (przekł.), Kraków 2008, s. 127.

Ojcostwo duchowe można scharakteryzować, ujmując je w sześciu cechach: 1) ojciec duchowy to osoba, która w pełni zawierzyła Ojcu Niebieskiemu; akceptując tytuł *ojca* w procesie prowadzenia, nie usiłuje zajmować pierwszego miejsca, lecz w pokorze wskazuje na Boga; 2) prowadzący w braterskim dialogu dzieli się swoim doświadczeniem, a posługując z szacunkiem i troską, pomaga podopiecznemu w osiągnięciu dojrzałej wolności dziecka Bożego; 3) ojcostwo duchowe nie jest sprawowaniem władzy, ale pełnieniem służby; idea odpowiedzialności powinna być oczyszczana z tego, co wprowadza w nią pychę, chęć wywyższania się; 4) duchowego ojca ma cechować pełna bezinteresowność (podobnie jak ojca ziemskiego wobec swoich dzieci), aby „czynić dobro, nie oczekując nic w zamian” (por. Łk 6, 35) i odkrywać szczęście w „dawaniu” (por. Dz 20, 35) istotną cechą ojca duchowego jest zdolność do poświęcenia, co mogą wyrażać słowa świętego Pawła: „Dzieci moje, oto w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19); autentyczny przewodnik przyciąga tylko wtedy, gdy przestaje być w centrum i sam staje się *przejrzystością* otwartą na życie Boże; 6) do wykonania swojej misji ojciec duchowy otrzymuje odpowiednią łaskę i tak jak kocha tę misję ze względu na Boga, od którego ją otrzymał, podobnie szanuje misję zleconą innym ludziom – również jego duchowemu synowi¹².

W pierwszych wiekach nie praktykowano kierownictwa duchowego w dzisiejszym ujęciu. W epoce Ojców Pustyni wierni wychodzili na pustynię w poszukiwaniu doświadczonego ascety, duchowego nauczyciela, który byłby w stanie poprowadzić ich ku pełniejszemu doświadczeniu Boga. Do starców zwracano się przeważnie aramejskim słowem „abba” (ojciec). Ich nauka wpływała przede wszystkim z głębokiego życia duchowego, dlatego najczęściej zachęcali swoich uczniów, by sami zechcieli wejść na drogę czystości serca, duchowej czujności (gr. *nēpsis*), wolności od obaw (gr. *amemrimnia*) i pamięci o Bogu, co szczególnie podkreślali ojcowie z Gazy¹³. Cel ojcostwa duchowego, jak i całej duchowości monastycznej wydaje się jeden: wewnętrzne zintegrowanie człowieka, który zdolny jest do wchodzenia w relację jedności z Bogiem (*habitavit secum* [zamieszkanie w sobie] w ujęciu świętego Benedykta, które charakteryzuje *monachos* – mnicha, czyli człowieka „który jest jednym”¹⁴).

¹² Por. J. M. Perrin, *Ojcostwo duchowe*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 110-114.

¹³ B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (red.), *Duchowość chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 441.

¹⁴ Por. E. Wipszycka, S. Hiżycki, *Mnisi nie tylko ci święci...*, Kraków 2007, s. 16.

Problematyka ojcostwa duchowego jest przedmiotem rozważań teologicznych, a jedną z dziedzin, która odnosi się do tej rzeczywistości, jest teologia duchowości. Nauka Barsanufiusza i Jana wpisuje się w dziedzictwo duchowości katolickiej oraz zajmuje szczególne miejsce w sprawowanej przez wieki praktyce kierownictwa duchowego. Unikalny system towarzyszenia pozwala na użycie określenia: *barsanufiański model ojcostwa duchowego*. Zawiera ono szczególny rys charakteryzujący posługę Starców w Thawatha, u początków której stanął Abba Barsanufiusz, aby następnie ją rozwijać. Ów rys można określić poprzez następujące zasady: aby pełnić posługę towarzyszenia innym, potrzeba najpierw samemu dać się poprowadzić; posługa wobec innych wynika z nabytego, własnego doświadczenia, gdyż ojciec duchowy jest przede wszystkim świadkiem; w swoich wysiłkach duchowych należy skoncentrować się zupełnie na Bogu; wykorzystując naukę Biblii i apoftegmatów doświadczonych Ojców Pustyni, można uzyskać dużą pomoc w zmaganiu się z namiętnościami oraz dążeniu do Boga; cały proces ojcostwa duchowego dokonuje się w atmosferze wzajemnej modlitwy, pokory i szacunku¹⁵.

Główne zagadnienie, które przedstawia niniejsza dysertacja, to ukazanie ojcostwa duchowego w korespondencji Barsanufiusza i Jana z Gazy. Zostaną omówione zasadnicze kwestie, które składają się na podejmowaną problematykę, w tym na początku kontekst historyczno-kulturowy, jaki wpłynął na kształtowanie się *starczestwa*¹⁶ w klasztorze opata Seridosa, następnie w odniesieniu do zagadnień: Jak życie Barsanufiusza i Jana wpisuje się we wcześniejszy monastycyzm okolic Gazy? Jakie były źródła mądrości Mędrców? Czym charakteryzowała się ich posługa ojcostwa duchowego i jakie wynikały z niej owoce? W jaki sposób motywowali swoich uczniów do pracy nad sobą i pomagali rozeznawać wolę Bożą? Ważny jest również problem wskazujący na to, jak odnosili się do toczących się wówczas sporów doktrynalnych wynikających z postawień Soboru Chalcedońskiego czy kontrowersji wokół nauki Orygenesusa? Oprócz tego istotne jest: Czym charakteryzował się *barsanufiański model ojcostwa duchowego* wobec pustelników, mnichów żyjących we wspólnocie, biskupów, kapłanów, diakonów

¹⁵ J. M. Perrin, *Ojcostwo duchowe*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 110-114.

¹⁶ Termin starosłowiański. Słowo można by przetłumaczyć na język polski jako *starcowanie*, czyli pełnienie roli starca. W tym znaczeniu termin ten jest równoznaczny z określeniem *ojciec duchowy*. To bardzo stare ujęcie fenomenu sięga początków chrześcijańskiego monastycyzmu (IV w.). *Starzec* wyraża niekoniecznie kogoś w podeszłym wieku. Historia monastycyzmu zna przypadki stosunkowo młodych starców, jak np. opisany w *Apoftegmatach* abba Zachariasz. Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2005, s. 12-13.

i *świeckich*¹⁷? Jak Starcy rozumieli modlitwę i hezychię? Dlaczego traktowali pokorę i posłuszeństwo jako cnoty zależne od siebie? Co pomagało, a co zagrażało monastycznej ascezie? Dlaczego acedia była traktowana jako szczególne zagrożenie życia duchowego? Jak Starcy odnosili się do zjawisk nadzwyczajnych i cudów? Dlaczego Barsanufiusz niebędący kapłanem odpuszczał grzechy swoim podopiecznym?

Pomimo iż Barsanufiusz i Jan odnoszą się w swojej nauce do tak bogatego spectrum zagadnień życia duchowego, nie ma jednak zbyt wielu tekstów, w których autorzy podejmowałiby się wnikliwej analizy ich korespondencji. Brak też opracowania, które ujmowałoby całościowo rzeczywistość ojcostwa duchowego w Thawatha. Rozpowszechnianiem dziedzictwa Starców w Polsce zajmuje się współcześnie opactwo benedyktynów w Tyńcu, które w roku 2013 wydało polskie opracowanie *Listów Barsanufiusza i Jana* – zawiera ono 848 tekstów korespondencji z Thawatha. Wśród polskich autorów odnoszących się do tekstów środowiska monastycznego okolic Gazy można wymienić Marka Starowieyskiego, Józefa Naumowicza czy Leona Nieściora. Do popularyzacji niektórych tekstów Starców przyczynia się również prawosławne wydawnictwo „Bratczyk” z Hajnówki. Wydało ono *Przewodnik po życiu duchowym*, który oprócz wyboru pism Barsanufiusza i Jana zawiera krótki komentarz oraz opublikowało dwa życiorysy Starców: Hieromnicha Makarego z monasteru Simonopetra na Górze Atos oraz Nikodema, twórcy greckiego wydania *Filokalii*. Krótkiej analizy środowiska monastycznego w Thawatha podjęło się również wspomniane już wydawnictwo *Sources Chrétiennes*, które umieściło ją we wprowadzeniu do pierwszego tomu korespondencji.

Ważnym opracowaniem podejmującym tematykę monastycyzmu w Thawatha jest pozycja *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie VI wieku*. Jego autorka Jennifer Hevelone-Harper przeanalizowała sposób sprawowania władzy duchowej w środowisku monastycznym okolic Gazy. Do pewnych aspektów życia mniszego w Thawatha – umieszczając je w kontekście monastycyzmu palestyńskiego – odniósł się również Derwas Chitty w opracowaniu *A pustynia stała się miastem*. Szczególnym ośrodkiem, który zajmuje się rozpowszechnianiem informacji o Starcach jest włoska diecezja Oria, bowiem w tamtejszej katedrze aktualnie znajdują się relikwie św. Barsanufiusza. W ostatnich latach diecezjalne wydawnictwo w Orii wydało cenne

¹⁷ Stosowanie określenia „świecki” wynika z korespondencji Barsanufiusza i Jana, w której wyraża ono pobożnych chrześcijan, będących uczniami Starców.

opracowanie Marcello Semeraro pt. *San Barsanofio. Cenni biografici antologia degli scritti preghiere*. Innymi ważnymi tekstami są: *San Barsanofio Abate. Patrono della Città e della Diocesi di Oria. Culto e Preghiere nella Liturgia e nella Devozione* oraz *La Pala d'oro di S. Barsanufio. Vita e miracoli dell'Anacoreta do Gaza nei segni e nei colori dell'iconismo bizantino* autorstwa Pino Malva. Dodatkowymi opracowaniami, które odnoszą się do nauki Mędrców z Thawatha, są *Lexique du désert* Pierre Miquela, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien* Irénée Hausherr, *Clavis Patrum Graecorum* Mauriti Geerarda oraz *The Oxford Dictionary of Byzantium* zredagowane przez A. Kazhdana, A. M. Talbota, A. Cutlera, T. E. Gregory, N. P. Ševčenkę.

Niniejsze opracowanie kwestii ojcostwa duchowego w listach Barsanufiusza i Jana w głównej mierze będzie się opierało na ich tekstach oraz przedstawionej powyżej literaturze. 848 listów Starców będzie stanowiło podstawowe źródło podejmowanych rozważań. Aktualnie zostały one wszystkie przetłumaczone na język polski i umieszczone w zbiorze *Listy*. Kompilator zbioru zachował stały schemat: najpierw pytanie ucznia, po którym następuje odpowiedź któregoś z Mędrców. Najbardziej obszerna korespondencja Starców jest skierowana do mnichów, mniejszą część stanowi wymiana listowna z osobami świeckimi, wreszcie najmniej zajmują teksty do osób duchownych.

Warto w tym miejscu wyjaśnić dwa *słowa klucze*, które często występują w dysertacji, a są nimi: *anachoreci* oraz *cenobici*. Anachoreci (gr. *anachorein* – oddalić się) to pustelnicy żyjący w oddaleniu od ludzi. Ich życie ma być przeniknięte modlitwą i praktykami ascetycznymi. Początków życia pustelniczego można dopatrzeć się w Piśmie Świętym, gdzie znajdują się opisy ludzi, którzy z motywów duchowych oddalali się od otaczającego ich środowiska (Eliasz, Jan Chrzciciel). W starożytności chrześcijańskiej pustelnikami nazywano mężczyzn (rzadziej kobiety), którzy przebywali w miejscach trudno dostępnych, uważając, iż porzucenie świata jest najlepszą drogą do osiągnięcia zbawienia¹⁸. Terminem *erem* po raz pierwszy posłużył się Rufin z Akwilei w I poł. V w., nazywając nim miejsce zamieszkania pustelnika. Eremita (gr. *eremia* – pustynia) to osoba żyjąca w odosobnieniu (stale bądź okresowo, pojedynczo bądź zbiorowo) w celu praktykowania pokuty i modlitwy. Jako pionierów ruchu eremickiego podaje się św. Pawła z Teb i św. Antoniego Wielkiego, wokół których z czasem gromadzili się uczniowie. Początki sięgają III i IV w. i są związane głównie z Egiptem,

¹⁸ Por. H. Ćwikliński, *Anachoreci*, w: EK, t. 1, kol. 474-475.

gdzie zamieszkiwali obok siebie dwaj lub trzej samotnicy, nie prowadząc jednak życia wspólnego. Niejednokrotnie żyli w niewielkim oddaleniu od skupisk ludzkich, aby służyć radą pielgrzymom. Niekiedy też udawali się do osad w celach apostołskich¹⁹. Obok eremityzmu indywidualnego powstawały formy kolonijne nazywane laurami (rus. *lawra*), składające się z większej ilości pustelni skoncentrowanych wokół przełożonych²⁰. Z kolei cenobici (gr. *koinobion* – wspólne życie) stanowią grupę chrześcijan podejmujących starania realizacji ideałów ewangelicznych we wspólnotach pod przewodnictwem przełożonego (opata, igumena²¹). Załączkiem życia cenobickiego stała się praktykowana wcześniej anachoreza. Choć życie pustelnicze było w klasztorach szczególnie doceniane, nie wszyscy pionierzy cenobityzmu przyznawali mu naczelne miejsce. Przykładem może być św. Bazyli Wielki, dla którego życie wspólne było bardziej godne uznania niż anachoreza, szczególnie ta praktykowana bez związku z żadnym klasztorem. Według myśli Bazylego cenobia miały stwarzać więcej okazji do ćwiczenia się w miłości, a życie w nich jawiło się mu jako bardziej zgodne ze społeczną naturą człowieka²². Określając normy dotyczące odpowiedniego czasu przeznaczanego na modlitwę, pracę, posiłki, wypoczynek, Bazyli w sposób pełniejszy niż dotychczas wprowadził do klasztorów życie wspólne. Humanizm reguł Bazylego powodował szybkie rozprzestrzenianie się cenobiów bazylikańskich. Pod koniec życia wspomnianego patriarchy mnichów (2 połowa IV w.) liczbę zakonników żyjących w jego klasztorach szacowano na około 80 tysięcy²³. Zarówno anachoreci, jak i cenobici są włączeni w społeczność mniszą danego środowiska monastycznego.

Dla pełniejszego zrozumienia i omówienia ojcostwa duchowego w Thawatha konieczne było zbadanie literatury pomocniczej: wybranych opracowań i biografii dotyczących Barsanufiusza i Jana. Z powodu braku tłumaczeń wielu tekstów obcojęzycznych autor dysertacji wykorzystuje tłumaczenia własne.

W analizie źródeł autor dysertacji podporządkował treści, przypisując je do tematów poszczególnych rozdziałów. Po zebraniu i analizie materiałów podjęto trud ułożenia ich w logiczną całość oraz syntetycznego przedstawienia. W celu ukazania

¹⁹ Por. J. Duchniewski, *Eremici. W Kościele Wschodnim*, w: tamże, kol. 1070-1071.

²⁰ Zob. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego, Starożytność (wiek III-VIII)*, t. 1, Kraków 1993, s. 54-55.

²¹ Zob. Starzec Jan z Wałaamu, *Zdobyty Płomień*, K. Mamajko (przekł.), Kraków 2012, s. 10.

²² Por. M. Daniluk, *Cenobici*, w: EK, t. 3, kol. 1419.

²³ Por. Tamże.

aktualności i interdyscyplinarności nauki Barsanufiusza i Jana skorzystano również z analizy porównawczej, zestawiając niektóre kwestie z tekstami innych Ojców Pustyni bądź ze współczesnymi opracowaniami dotyczącymi zagadnienia kierownictwa duchowego. Dla szerszego rozumienia zagadnienia sięgnięto do niektórych źródeł historycznych – dotyczy to szczególnie pierwszego rozdziału oraz początku drugiego.

Na strukturę prezentowanej pracy składają się: wstęp, cztery rozdziały i zakończenie. Pierwszy rozdział przedstawia kontekst monastycyzmu palestyńskiego ze szczególnym uwzględnieniem klasztoru opata Seridosa, w którym żyli Barsanufiusz i Jan. Podejmuje również próbę sporządzenia portretu osobowego głównych przywódców monastycznych Thawatha: Barsanufiusza, Jana, Seridosa oraz jego późniejszego następcy Aelianosa. Rozdział drugi zatytułowany „Charakterystyka relacji Starców do korespondentów” podejmuje zagadnienia, które charakteryzowały całą posługę Starców. Próbuje ukazać, iż żyjący w niełatwych uwarunkowaniach historycznych zachęcali swoich respondentów do zachowania wierności nauce Kościoła, mobilizowali w podejmowaniu ciągłego rozwoju duchowego i pomagali w odkrywaniu woli Bożej. Rozdział trzeci podejmuje temat posługi Starców wobec grup społecznych, którym przewodzili – anachoretów, cenobitów, duchownych i *świeckich*. W każdej z tych grup starano się wyróżnić rady Mędrców związane z problemami natury doczesnej oraz te, w których uczniowie poruszali kwestie dotyczące życia duchowego. Jednak zarówno pierwsze, jak i drugie składały się na jedną drogę, dla której celem było osiągnięcie zbawienia. Ostatni, czwarty rozdział poświęcony jest merytorycznym aspektom ojcostwa duchowego w Thawatha. Omawia zagadnienia, które w nauce Barsanufiusza i Jana zajmowały szczególne miejsce jak modlitwa, hezychia, pokora, asceza, posłuszeństwo.

ROZDZIAŁ I

DYNAMIKA OJCOSTWA DUCHOWEGO W THAWATHA

W zwyczajnej formie praktyki kierownictwa duchowego zaleca się indywidualną rozmowę, historia zna jednak przypadki, kiedy towarzyszenie odbywało się drogą pisemną¹. Frattallone zaznaczył, że jednym z argumentów, który dopuszcza kierownictwo przez listy, może być odległość fizyczna pomiędzy ojcem duchowym i osobą kierowaną². Wydaje się, że ta kwestia skłoniła Starców z Thawatha do wybrania formy pisemnej jako sposobu komunikowania się z podopiecznymi. Jednak barierą uniemożliwiającą spotkanie ze Starcem była nie tyle spora odległość pomiędzy kierownikiem a kierowanym, co życie w odosobnieniu, jakie obrali Starcy. Na kanwie takiego sposobu bytowania powstał unikalny model ojcostwa duchowego, w którym Barsanufiusz i Jan pełnili rolę cenionych Starców, a Seridos, choć sam był przełożonym klasztoru, pomagał w przekazywaniu rad Duchowych Ojców respondentom. W pierwszym rozdziale zostaną omówione postacie głównych przywódców monastycznych Thawatha w VI wieku.

1.1. Autorytet Barsanufiusza

1.1.1. Barsanufiusz na tle monastycyzmu okolic Gazy

Podjęcie próby zrozumienia postaci i życia Barsanufiusza wymaga choćby krótkiego przedstawienia kontekstu całej jego egzystencji. Geograficznie i duchowo wpisuje się ona w przestrzeń rejonów Gazy, przybierając nieco inny kształt niż palestyński monastycyzm Jerozolimy czy Pustyni Judzkiej³. Różnorakie badania nad starożytnymi tekstami, jak i archeologia monastyczną wykazują dużą więź środowisk monastycznych Palestyny pierwszych wieków z pobliskim ascetyzmem Egiptu⁴.

¹ Por. R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe dziś*, Z.J. Kijas, M. Sternal (przekł.), Warszawa 2001, s. 298.

² Por. Tamże, s. 297.

³ Por. M. Semeraro, *San Barsanofio. Cenni biografii, antologia degli scritti, preghiere*, Oria 2003, s. 9.

⁴ Monastycyzm cechowało szukanie miejsc oddalonych, aby tam walczyć o swoje serce i odnajdywać Boga. Efektem tego było pielgrzymowanie z Palestyny do Egiptu i odwrotnie. Por. *The Fathers of the Church. Barsanuphius and John, Letters*, vol 1, John Chryssavgis (trans.), Washington 2007, s. 3.

Z początkami monastycyzmu palestyńskiego związani są dwaj mędrcy: Hilarion i Charyton⁵, spośród których św. Hieronim wskazuje na Hilariona⁶ jako pioniera w rejonach Gazy. Przez 20 początkowych lat życia zamieszkiwał on wioskę Thawatha⁷. Wobec obecnego stanu wiedzy nie można stwierdzić, że przed nim nikt nie prowadził życia monastycznego w tej okolicy, ale wiadomo, że stanął on u początków omawianej formy życia⁸.

Hilarion urodził się ok. 293 r., zmarł ok. 371 r. Pogańscy rodzice chłopca wysłali go do Aleksandrii, aby mógł rozpocząć naukę w szkole gramatycznej. Jak podał Hieronim, usłyszał wtedy o sławie Antoniego Pustelnika w Egipcie. Owa informacja zmobilizowała Hilariona, by odszukać Starca. Kiedy dotarł do Antoniego, zdecydował się na spędzenie z nim kilku miesięcy. Wkrótce do Hilariona zaczęły przychodzić różne osoby pragnące otrzymać radę dotyczącą ich życia, był on bowiem „świętym mężem, miłującym ciszę”⁹. Taki obrót sprawy zmobilizował go do podjęcia decyzji o powrocie w okolice Thawatha. Po pewnym czasie zmarli jego rodzice, a on sam rozdał majątek i zaczął prowadzić życie monastyczne w Palestynie. Następstwem opisanych zdarzeń było przybywanie do palestyńskiego abby tych, którzy chcieli naśladować jego styl życia¹⁰, co z kolei doprowadziło do powstawania klasztorów w okolicy. Miejsca te pozostawały silnie związane z ascetyzmem egipskim.

⁵ Por. Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2011, s. 35.

⁶ Por. Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Malchusa i Hilariona*, B. Degórski (przekł.), Kraków 1995, s. 113-171.

⁷ Por. *The Fathets of the Church...*, dz. cyt., s. 4.

⁸ Czytając teksty Cyryla ze Scytopolis, odnosi się wrażenie, że pisarz chciał ukazać Charytona jako prawdziwego pioniera życia monastycznego na Pustyni Judzkiej, co nieco ignoruje Hieronim. Inne dokumenty wskazują, iż działalność Charytona doprowadziła do powstania trzech zasadniczych ośrodków mniszych, istniejących w IV w.: na północnym-wschodzie od Jerozolimy (Faran), nad Jerychem (Douka) i na skraju Pustyni Judzkiej (Souka – na południe od Herodionu). Każda z tych wspólnot przybrała formę ławry (laury). Mnisi mieszkali w odosobnieniu, spotykali się w soboty i niedziele na liturgii. Centrum architektury ławry stanowił kościół i piekarnia. Charakteryzowały się niezależnością względem monastycyzmu egipskiego. Por. Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 28; por. D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, T. Lubowiecka (przekł.), Kraków 2008, s. 55.

⁹ Por. UP, s. 49.

¹⁰ Jednym z najbardziej znanych był Epifaniusz (ok. 315-403 r.) z okolic Eleuteropolis (również rejony Palestyny). Życia monastycznego uczył się także w Egipcie, po czym wrócił i stał się uczniem Hilariona. Następnie pełnił w swoim życiu funkcję biskupa Salaminy na Cyprze. Zob. Tamże.

Inną osobą, idącą w ślady Antoniego¹¹, był w rejonie Thawatha Izajasz. Początkowo przez długi czas przebywał w Sketis¹² w Egipcie, następnie w Eleuteropolis, aż dotarł w okolice Gazy, gdzie założył *cenobium*¹³. Sam natomiast pozostał w celi, porozumiewając się ze światem zewnętrznym przez innego mnicha. Taki model, pomimo fizycznego odosobnienia, pozwolił Izajaszowi stać się duchowym przewodnikiem całego *cenobium*. Sposób ów przyjęli również *gerontes*¹⁴ następnego pokolenia: Barsanufiusz i Jan z Gazy¹⁵.

Na tym etapie trzeba wyróżnić jeszcze postać Piotra Iberyjczyka, przyjaciela Izajasza (nie należy go mylić z innym Piotrem, który służył Izajaszowi). Iberyjczyk, wcześniejszy książę Iberii¹⁶, założył klasztor, po czym został biskupem Majumy. Stał się przy tym również zaciętym przeciwnikiem postanowień chalcedońskich. Cesarz zaprosił Piotra i Izajasza do Konstantynopola, lecz prośba ta spotkała się z odmową¹⁷. Z tego powodu Iberyjczyk został wygnany do Egiptu.

W obliczu tak trudnej sytuacji w okolicy Gazy pojawił się Kopt¹⁸ Barsanufiusz, którego korzenie także sięgają Egiptu¹⁹. Przybył do miejscowości Thawatha na terenie Palestyny, gdzie prawdopodobnie założył klasztor, na czele którego postawił igumena²⁰

¹¹ Antoni Pustelnik (251-356 r.) uchodzi za założyciela ruchu monastycznego, ojca i mistrza pustelników oraz mnichów. Por. Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, J. Dembska (przekł.), Kraków 2008, s. 13.

¹² Jeden z trzech najsłynniejszych ośrodków monastycznych w Egipcie, obok Nitry i Cell. Wszystkie położone blisko siebie, po zachodniej stronie delty Nilu, między Aleksandrią a Kairem. Powstały one z inicjatywy uczniów św. Antoniego. Ok. 325 r. Ammun zamieszkał w Dolinie Nitryjskiej (dziś El-Barnugi). Po pewnym czasie przeniósł się na tereny bardziej niedostępne, ok. 20 km na południe, do Cell. Inny uczeń, Makary z Egiptu, pragnąc ściślejszej izolacji, około 330 r. wybrał Sketis (Wadi Natrun). Ostatni kompleks klasztorny jest ewenementem, gdyż do dnia dzisiejszego istnieją tam cztery działające monasterie koptojskie. Por. Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq (red.), *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, Piotr Blumczyński, Sławomir Patlewicz (przekł.), Kraków 2010, s. 91-92.

¹³ Pionierem tej formy życia stał się Pachomiusz. Wcześniej istniało życie wspólnotowe, jednak Pachomiusz stał się swoistym modelem życia wspólnego dla późniejszych pokoleń mnichów. Jest on również autorem pierwszej Reguły, określającej normy życia *koinonii* (zgrupowanie życia wspólnego). Por. V. Desprez, *Cenobityzm Pachomiański*, w: *Pachomiana Latina*, A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski (przekł.), Kraków 1996, s. 15.

¹⁴ Bardziej doświadczeni mnisi, których nazywano Ojcami (gr. *geron*, kopt. *abba*). Doświadczenie mierzono nie tyle liczbą przeżytych lat, co doświadczeniem w sprawach duchowych, Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, *Gerontikon*, M. Borkowska (przekł.), Kraków 2007, s. 103.

¹⁵ Sława nauki Izajasza nie stała się jednak chlubą dla budowania jedności Kościoła, gdyż swoimi wypowiedziami stawiał sprzeciw wobec nauki i postanowień Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Por. Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 41; zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007, s. 70-72.

¹⁶ Część dzisiejszej Gruzji (przypis autora).

¹⁷ Por. Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 62.

¹⁸ Zob. D.J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁹ W oryginalnej wersji korespondencji Barsanufiusza znajdują się koptycyzmy, co tylko potwierdza jego pochodzenie. Por. Barsanufiusz i Jan, *Listy*, Ewa Dąbrowska (przekł.), Kraków 2014, s. 168.

²⁰ W monastycyzmie zachodnim zbliżonym odpowiednikiem jest funkcja opata (przypis autora).

Seridosa²¹. Sam pozostał duchowym przewodnikiem wspólnoty oraz ludzi przybywających z różnych stron. Nie wiadomo jednak dokładnie, w jakich latach dokonały się wspomniane wydarzenia oraz dla jakich motywów Starzec przywędrował do regionu Thawatha i wybrał anachorezę²².

Pomiędzy rokiem 525 a 527²³ do klasztoru wstąpił Jan, pragnący żyć w taki sam sposób. Barsanufiusz oddał mu swoją celę²⁴. Mieszkania Starców stały się odtąd niemal centrami kierownictwa duchowego, z których, pomimo ogólnej niedostępności, tętniło życie. Obydwaj, żyjąc ideałem pustelni, nie przyjmowali osobiście proszących o radę. Korzystali z posługi innych mnichów, pełniących funkcję ich sekretarzy. Pomocnikiem Barsanufiusza był igumen Seridos, zaś Jana - Doroteusz. W takiej postaci wspólnota funkcjonowała osiemnaście lat. Cały ten czas wypełniony był modlitwą i pokorną służbą Starców wobec stawiających pytania respondentów.

Mimo intensywnej posługi, jaką pełnili obaj Starcy dla okolicznej ludności, *rekluzja*²⁵ Barsanufiusza wywołała podejrzenia u niektórych mnichów. Domniemywali oni, iż igumen Seridos wymyślił istnienie Kopta, by używając jego autorytetu wzmocnić swoją władzę w cenobium. Owe podejrzenia sprowokowały Wielkiego Abbe do spotkania się z braćmi. Taka sytuacja miała jednak miejsce tylko ten jeden raz²⁶.

Po śmierci Starca Jana²⁷ Barsanufiusz przyjął formę życia w całkowitym zamknięciu. W tym czasie nie prowadził już korespondencji. Zupełnie poświęcił się modlitwie, nie kontaktując się z kimkolwiek. Nie jest znany dzień jego śmierci, jednak wiadomo, że zmarł ok. 543 r. Przeszło pięćdziesiąt lat później historyk Ewagriusz Scholastyk pisał, że od tamtego czasu trwało przekonanie, iż Wielki Starzec nadal przebywa w swojej celi, chociaż dotąd nie był przez nikogo widziany. Kiedyś chciał to sprawdzić biskup Jerozolimy Eustochiusz, a „nie dowierzając tym pogłoskom, uznał za stosowne zburzyć celę, w której się zamknął Boży człowiek”²⁸. Wydarzenie miało

²¹ Niektóre źródła podają, iż Barsanufiusz wstąpił do już istniejącego cenobium igumena Seridosa. Por. Św. Barsanufiusz i św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym. Odpowiedzi na pytania uczniów*, M. Dądela (tłum.), M. Jakimiuk (red.), Hajnówka 2008, s. 16; por. LBJ, s. 15.

²² Por. *The Fathers of the Church...*, dz. cyt., s. 5.

²³ Tamże, s. 6.

²⁴ Por. SL, s. 82.

²⁵ Izolacja zewnętrzna będąca najbardziej radykalną formą życia pustelniczego (przypis autora).

²⁶ Por. List 125; zob. SL, s. 81.

²⁷ Zob. List 599b.

²⁸ Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, IV, 33, S. Kazikowski (przekł.), Warszawa 1990, s. 207.

dramatyczny przebieg²⁹, gdyż w celi nagle wybuchł ogień, który o mało nie spalił wszystkich przebywających w tym miejscu³⁰.

Tradycja przyznała mędrcom tytuł Wielkiego Starca. Wyraża on jego wyjątkowość nie tylko w rejonach Gazy czy Palestyny, lecz również przedstawia go jako postać szczególną w gronie wszystkich Ojców Pustyni. Zaświadcza o tym chociażby Ewagriusz Scholastyk piszący w swojej *Historii Kościoła* z 593 r., że w *Wielkim Kościele* w Konstantynopolu zobaczyć można obraz Barsanufiusza pomiędzy Antonim Pustelnikiem, Efremem i innymi. Potwierdzają to również Teodor Studyta oraz anonimowy autor z XV w. w opracowaniu dotyczącym Doroteusza³¹.

Palestyńska historia Kościoła pamięta również późniejsze prześladowania i najazdy Saracenów, które miały miejsce po śmierci Starców z klasztoru Seridosa. Wrocie wojska stały się zagrożeniem dla mniszego życia³², dlatego postanowiono przetransportować relikwie Barsanufiusza w bezpieczniejsze miejsce. Szczątki dotarły do Włoch, do miasta Oria w rejonie zwanym Puglia, gdzie znajdują się do dzisiaj³³. Stało się to 30 sierpnia 850 r.³⁴ Cała inicjatywa przypisywana jest mnichom bazylikańskim (wspomniane wydarzenie dokonało się za bpa Teodozjusza). Tekst dokumentu traktującego o przejęciu relikwii został zapisany na ścianie kościoła w Orii, a historyczność tego faktu potwierdzają niepodważalne dokumenty archeologiczne³⁵. Do dziś mieszkańcy miasta uroczystą czczą dzień przeniesienia relikwii. Jednak ówczesna świątynia upamiętniająca to doniosłe wydarzenie nie ocalała. Na pozostałościach dawnego kościoła w XVI w. wybudowano nowy, który w wieku XVIII przyjął za patrona św. Franciszka³⁶. Jest on współcześnie zachowany.

Z biegiem czasu również Włochy padły ofiarą najazdów Saracenów. Przybywając do Orii, zrównali oni miasto z ziemią. Odszukanie doczesnych szczątków Wielkiego

²⁹ D.J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., Kraków 2008, s. 258.

³⁰ Ewagriusz Scholastyk, *Historia...*, dz. cyt., s. 207.

³¹ Por. M. Semeraro, *San Barsanofio. Cenni...*, dz. cyt., s. 11.

³² Palestyna była w tym czasie ziemią przyjmującą ascetów przybywających z różnego rodzaju przedmiotami sakralnymi celem ich ochrony przed ikonoklazmem (przypis autora).

³³ Por. P. Malva, *La Pala d'oro di S. Barsanufio. Vita e miracoli dell'Anacoreta do Gaza nei segni e nei colori dell'iconismo bizantino*, Oria 2011, s. 40-41.

³⁴ Por. D. di Oria, *S. Barsanofio Abate. Patrono Della Città e Della Diocesi di Oria. Culto e Preghierenella Liturgia e nella Devozione*, Oria 2015, s. 9.

³⁵ Tamże, s. 44.

³⁶ Nie należy mylić świątyni upamiętniającej przywiezienie Barsanufiusza z katedrą w tym samym mieście, gdzie do dziś spoczywają szczątki Świętego (przypis autora).

Starca pośród zrujnowanych budynków stało się niemożliwe³⁷. Jak twierdzi Pino Malva, dalsze wydarzenia pokazują, że odnalezienia relikwii chciał sam Barsanufiusz. W 1170 r. miał się objawić kapłanowi o imieniu Marco i wskazać dokładne miejsce, gdzie znajdzie jego kości oraz precyzyjny punkt, w którym należało kopać. Wkrótce dokonano odkrycia szczątków, co jednocześnie potwierdziło prawdziwość objawienia. Świadkiem wspomnianego wydarzenia był licznie zgromadzony lud oraz tamtejszy kler na czele z biskupem Pietro z Ostunii (hierarcha występował w zastępstwie za miejscowego biskupa Lupone, nieobecnego wówczas z powodu choroby). Nowoodkryte relikwie przeniesiono do katedry w Orii³⁸.

W późniejszych latach Barsanufiusz został ogłoszony patronem miasta. Pamiątką tego wydarzenia jest obraz ze sceną nadania patronatu, umieszczony w kościele świętego Franciszka. W miejscu tym każdego roku organizowane są diecezjalne uroczystości – jedna 20 lutego, na pamiątkę uzyskania pomocy Starca podczas trzęsienia ziemi w 1743 r., druga zaś 30 sierpnia, w dniu, kiedy zostały przeniesione relikwie³⁹.

Kult Barsanufiusza w Orii jest ciągle żywy. Mieszkańcy przychodzą do kaplicy Świętego⁴⁰ w katedrze z prośbami o łaski i wstawiennictwo. Znajduje się tam wnęka w ścianie, w której za szybą złożone są relikwie⁴¹. Nad szczątkami umieszczono naturalnych rozmiarów rzeźbę Świętego, która na czas uroczystych procesji przystrajana jest w dodatkowe insygnia i używana jako feretron. Powyżej znajduje się obraz przedstawiający mnichów przywożących relikwie Barsanufiusza do miasta oraz biskupa Teodozjusza w trakcie ich odbierania. Na ołtarzu kaplicy stoi ikona Starca⁴². Scena główna przedstawia Barsanufiusza trzymającego w ręku makietę miasta Orii, które jest atakowane przez lwy i węże. Takie ujęcie wizerunku wyraża nieustanną opiekę Świętego nad miejscowością. Wokół sceny głównej umieszczono szesnaście epizodów nawiązujących do różnych wydarzeń z życia Starca, spośród których dwa są namalowane

³⁷ Jak podaje autor jednego z opracowań, być może w tych okolicznościach nawet zapomniano o miejscu, w którym Teodozjusz złożył wcześniej szczątki Barsanufiusza. Zob. P. Malva, *La Pala...*, dz. cyt., s. 49.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 51.

⁴⁰ Znajdującej się w lewej (północnej) nawie katedry w Orii. Zob. NA.

⁴¹ Patrz Aneks 1.

⁴² Patrz Aneks 2.

u jego stóp⁴³. Nad ołtarzem, na którym znajduje się ikona, umieszczono witraż z postacią Barsanufiusza⁴⁴.

Przedstawienia Mistrza z Gazy nie ograniczają się wyłącznie do miejsc sakralnych. Przejawem tego są lokowane na prywatnych kamienicach miasta małe kapliczki i obrazy⁴⁵. Mieszkańcy umieszczają je tam, chcąc uczcić Świętego⁴⁶.

Kościół Rzymski przez akt kanonizacji uznał świętość Barsanufiusza. W najnowszym Martyrologium Rzymskim z 2001 roku widnieje zapis dotyczący liturgicznego wspomnienia św. Barsanufiusza, przypadającego na dzień 11 kwietnia. W Kościołach rytów wschodnich uroczystości związane ze Świętym odbywają się 6 lutego. Pamięć o Barsanufiuszu pozostaje nadal żywa, o czym świadczą zachowane i używane do dzisiaj liczne modlitwy ku jego czci⁴⁷. Dzień liturgicznej komemoracji Seridosa przypada na 13 sierpnia. Ostatnie wspomnienie obchodzone jest wyłącznie w Kościołach Wschodnich⁴⁸.

Jak zauważył Marcello Semeraro, w samym mieście Oria występują dwie formy używania imienia Świętego: *Barsanofio* i *Barsanufio*, z których ta druga jest bardziej poprawna, gdyż precyzyjniej odnosi się do oryginalnego, greckiego zapisu imienia Βαρσανουφιος⁴⁹.

Warto w tym miejscu wspomnieć o manuskryptach, edycjach i tłumaczeniach tekstów Barsanufiusza i Jana, które pozostały po epoce Ojców. Niestety, w wyniku inwazji Arabów nie zachowało się ich wiele. Najeżdżający Palestynę muzułmanie niszczyli je, w związku z czym te, które ocalały, otaczano szczególnym szacunkiem. Z odnalezionych tekstów można się dowiedzieć, iż korespondencja była znana w Konstantynopolu w IX wieku. Najstarszym istniejącym do dziś manuskryptem są

⁴³ Epizody przedstawiają kolejno sceny: 1. Barsanufiusz oddaje swoje dobra biednym. 2. Barsanufiusz idzie do grotty na pustyni. 3. Barsanufiusz jest kuszony przez demony. 4. Barsanufiusz ukrywa się za płomieniami przed biskupem Eustachiuszem. 5. Barsanufiusz umywa nogi swoim współbraciom. 6. Barsanufiusz w Konstantynopolu. 7. Sen Imperatora. 8. Barsanufiusz przyjęty przez Imperatora. 9. Barsanufiusz uspokaja lwa. 10. Barsanufiusz wydobywa wodę ze skały. 11. Barsanufiusz spotyka Jana Proroka. 12. Śmierć Barsanufiusza. 13. Doczesne szczątki Barsanufiusza docierają do Puglii. 14. Teodozjusz przyjmuje ciało Barsanufiusza. 15. Cud ziarna. 16. Odnalezienie relikwii. 17. Św. Barsanufiusz ogłoszony patronem Orii.

⁴⁴ Zob. NA.

⁴⁵ Patrz Aneks 3.

⁴⁶ Zob. NA.

⁴⁷ Por. D. di Oria, *S. Barsanofio Abate. Patrono...*, dz. cyt., s. 9; zob. Aneks 4.

⁴⁸ Por. *The Fathers of the Church...*, dz. cyt., s. 7; Aneks 5.

⁴⁹ Por. M. Semeraro, *San Barsanofio. Cenni...*, dz. cyt., s. 3.

teksty z X w., znajdujące się obecnie na górze Athos⁵⁰. Inne zachowane gruzińskie tłumaczenia zawierają 79 listów. Występują one pod różnymi tytułami, m.in. *Nauczania błogosławionych Barsanufiusza i Jana* czy *Pytania i Odpowiedzi*. Wiele zachowanych tekstów z XI-XIV w. znajduje się w różnych miastach. Są nimi: Paryż, Oxford, Ateny, Moskwa, Jerozolima, Monachium i Patmos. Brak manuskryptów z XV-XVII w., zaś z XVIII stulecia zachowało się tylko kilka. W roku 1715 opublikowane zostały listy związane z orygenizmem. Tę część korespondencji zawiera również *Patrologia Graeca* J. P. Migne'a. Są to konkretnie listy 600-604 związane z Orygenesem, Ewagriuszem z Pontu i Dydymem Ślepym. Wspomniana edycja mieści w sobie dodatkowo wypowiedzi Starców kierowane do Doroteusza. Jeśli chodzi o tłumaczenia korespondencji, to pierwsze z nich były przekładane na język mołdawski i języki słowiańskie, spośród których można wymienić np. język rosyjski⁵¹.

1.1.2. Portret osobowy i sylwetka duchowa

Wśród mnichów i pustelników pierwszych wieków byli ludzie, którzy w różnoraki sposób i niekiedy dzięki barwnemu usposobieniu próbowali realizować swoje powołanie w służbie Bogu, poczynając od pokornych i zdeterminowanych anachoretów, poprzez braci żyjących we wspólnotach, aż po *jurodiwych*, czyli tzw. szaleńców Chrystusowych. W tradycji chrześcijańskiego Wschodu nie było bardziej paradoksalnej, i zdaniem niektórych, bardziej skandalicznej postaci niż *jurodiwij*⁵². Często udawał psychicznie niezrównoważonego, pozbawionego wszelkiej dyplomacji w mowie⁵³ i mógł sobie pozwolić na mocne słowa nawet wobec hierarchów kościelnych. Świadomie wybierał zewnętrzne odrzucenie, aby zachować wolność wewnętrzną⁵⁴ i nie koncentrować otoczenia wokół siebie. Taki człowiek najczęściej decydował się również na samotne życie poświęcone Bogu.

Współczesne przepisy normujące życie pustelnicze w Kościele określa Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 603⁵⁵. W pierwszej części swoje miejsce znalazły

⁵⁰ Święta Góra Prawosławia. Państwo mnichów (przypis autora).

⁵¹ Por. *The Fathers of the Church...*, dz. cyt., s. 15-16.

⁵² Por. K. Ware, *Królestwo...*, dz. cyt., s. 211.

⁵³ Por. Tamże, s. 214.

⁵⁴ Por. Tamże, s. 212.

⁵⁵ KPK, kanon 603 – § 1: „Oprócz instytutów życia konsekrowanego, uznaje Kościół życie pustelnicze, czyli anachoretyczne, w którym wierni przez surowsze odsunięcie od świata, milczenie odosobnienia, gorliwą modlitwą i pokutą poświęcają swoje życie na chwałę Boga i zbawienie świata; § 2: Prawnie uznaje się za pustelnika osobę poświęconą Bogu w życiu konsekrowanym, jeśli poprzez ślub albo inne święte

teologiczne i duchowe elementy anachorezy⁵⁶. Są wśród nich: życie poświęcone na chwałę Boga i z pożytkiem dla zbawienia wszystkich ludzi, surowsze odsunięcie od świata, przebywanie w ciszy samotności, trwanie w ustawicznej modlitwie i pokuta. Leonello Leidi, analizując powyższe aspekty funkcjonowania pustelni, zauważył, iż życie anachoreckie otwarte jest zarówno na tych, którzy od początku odczuwali powołanie do takiego stanu, jak i na odkrywających je w dalszych etapach swojego życia, również duchownych⁵⁷.

Powyższe reguły wyrastają z tradycji monastycznej pierwszych wieków. Barsanufiusz, jako jeden z jej przedstawicieli, od młodego wieku poświęcił się ascezie. Żywoty świętych spisane na Świętej Górze Athos wskazują, że momentem przełomowym w obraniu radykalniejszej formy życia przez Starca były zawody sportowe odbywające się na hipodromie⁵⁸. Przechodzący obok tego miejsca egipski Asceta, widząc rozpalonych namiętnościami widzów, miał powiedzieć sobie w duchu: „Zobacz, jak ciężko pracują słudzy demonów. Czyż my, dziedzice Królestwa Niebieskiego, nie powinniśmy pracować jeszcze ciężiej?”⁵⁹. To przełomowe wydarzenie skierowało późniejszego Wielkiego Starca na ziemię palestyńskie. Prawdopodobnie stał się tam uczniem mnicha o imieniu Marcellos. Wznosząc się w rozwoju duchowym, kilkakrotnie zamieszkiwał w różnych *keliach*⁶⁰, poszukując takich, które służyły całkowitemu wyciszeniu. Kolejnym etapem jego podążania za wolą Boga było zamieszkanie w klasztorze igumena Seridosa. Tak ważne w duchowości monastycznej i filokalicznej cnoty jak czystość serca i beznamiętność (*apatheia*) pozwoliły Starcowi zamieszkać w osobnej celi. Do tego miejsca miał dostęp wyłącznie przełożony Seridos, przynosząc raz w tygodniu Najświętszy Sakrament, trzy chleby i wodę⁶¹.

Próbując podjąć analizę portretu osobowego Barsanufiusza, warto przywołać myśl cenionych współczesnych autorytetów w dziedzinie psychologii i psychopatologii, która wskazuje, iż cechy osobowości - jako składowe osoby – to „trwały wzorzec

więzy zobowiązuje się publicznie wobec biskupa diecezjalnego do praktykowania trzech rad ewangelicznych i pod jego kierownictwem zachowuje właściwy tryb życia”.

⁵⁶ L. Leidi, *Tożsamość indywidualnych form życia konsekrowanego w Kościele*, w: T. Rusiecki (red.), *Tożsamość i misja konsekrowanych dziewic, wdów i pustelników*, Kraków 2017, s. 41.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Zob. SL, s. 79.

⁵⁹ Zob. Św. Nikodem Hagioryta, *Krótkie opisanie żywotów świętych ojców Barsanufiusza Wielkiego i Jana Proroka*, w: Św. Barsanufiusz i św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym*, wybór pism, Hajnówka 2009.

⁶⁰ Inna nazwa pustelni, często mająca osobne miejsce do modlitwy (przypis autora).

⁶¹ Por. SL, s. 79.

zachowania przejawiany niezależnie od chwili i w wielu różnych sytuacjach”⁶². W oparciu o listy autorstwa Barsanufiusza wyłonić można pewne cechy stanowiące o jego sylwetce osobowej. Wśród nich są m.in.: stanowczość, cierpliwość, empatia, pokora, łagodność, wyrozumiałość. Wydaje się, że miały one istotny wpływ na ukształtowanie sylwetki duchowej Wielkiego Starca, a także okazały się kluczowe dla całościowego obrazu *barsanufiańskiego modelu ojcostwa duchowego*⁶³.

Literatura monastyczna ukazuje często pustelników jako ludzi surowych i bezkompromisowych w wypowiedzianych słowach, co nie zawsze miało być akceptowane w ich otoczeniu. Wynikało to z oczywistego faktu, iż doświadczali oni wewnętrznych zmaganiań, przez co stawali się często bardziej czujni na jawiące się wokół nich zło⁶⁴. Mniszy radykalizm i samodyscyplina to jedna z cech charakteryzujących Barsanufiusza. Wymagał zarówno od siebie, jak i od podopiecznych, co zauważalne jest w różnych miejscach jego korespondencji. Kiedy zwracający się do niego o radę nie szukali prawdziwego dobra, wówczas poprzez napomnienia kierował ich we właściwą stronę. Znany jest fakt, że trzynastą kolejnych listów skierował do Barsanufiusza anachoreta Eutymiusz⁶⁵. Myśli pytającego były mocno zajęte alegoryczną interpretacją Pisma Świętego. Barsanufiuszowi nie brakowało fantazji, dlatego dla przekory odpowiadał w podobny sposób, w jaki pytał Eutymiusz. Jednak po pewnym czasie Starzec poprosił, by mnich zamilkł i przestał go już trapić swoimi pytaniami. Przekorna, a jednocześnie stanowcza reakcja miała dać do zrozumienia Eutymiuszowi, by nie zajmował się niesłusznymi wątpliwościami, ale zaufał Bogu, który jest źródłem wszelkiej mądrości⁶⁶. Mistrz wiedział, że niektóre jego wypowiedzi mogą wydawać się zbyt surowe, jednak był świadom, iż pierwszym zamierzeniem jest przede wszystkim duchowe dobro pytającego. Świadczy o tym zakończenie dialogu z Eutymiuszem, w którym skruszony Abba napisał: „Wybacz mi też, że sprawiam ci zawsze ból. Ale wielka jest zapłata za to”⁶⁷.

W innej sytuacji pewien żyjący w odosobnieniu ojciec Paweł chciał przyjąć do swojej celi niewidomego brata jako pomocnika⁶⁸. Warto nadmienić, że takie przypadki

⁶² T. Millon, R. Davis, C. Millon, L. Escovar, S. Meagher, *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, A. Strzałkowska (red.), Warszawa 2005, s. 5.

⁶³ Nazwa własna autora.

⁶⁴ Zob. K. Ware, *Kościół prawosławny*, W. Misijuk (przekł.), Białystok 2011, s. 117.

⁶⁵ Zob. List 59-71.

⁶⁶ D.J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 248.

⁶⁷ Zob. List 67.

⁶⁸ Praktyka taka była znana w środowiskach monastycznych (przypis autora).

miały miejsce u niektórych pustelników. Co ciekawe, odpowiedź Barsanufiusza nie była po myśli Pawła. Mędrzec nazwał jego pomysł myślą szatana, który przez pozornie dobrą podpowiedź chciał wprowadzić mnicha w doświadczenie kuszenia demonicznego przez dłuższy czas⁶⁹. Z podobnym problemem spotkał się Wielki Starzec u diakona, który posyłał młodszego brata, by załatwiał mu różne sprawy⁷⁰. Sytuacja ta nie niepokoiła jego sumienia, w związku z czym nie uważał za konieczne, aby kogokolwiek o nią pytać. Barsanufiusz jednak, dzięki natchnieniu otrzymanemu od Boga, sam napisał do niego list. Przypomniał mu wcześniejszą walkę ze złem, w której zwyciężył dzięki modlitwie przełożonych, po czym porównując jego wnętrze do lasu, nalegał, by na nowo nie rozniecał w nim ognia. Starzec uświadomił diakonowi, że nie jest przecież paralytykiem, po czym podzielił się swoim przykładem jako tego, który zanim został rekluzem, nawet w chorobie starał się być samowystarczalny⁷¹. W kolejnej sprawie Barsanufiusz podjął się napomnienia brata, który postępował zbyt samowolnie. Mnich przez długi czas prowadził życie duchowe według własnych reguł. Błędnie uznał, że przez pytanie Starca o wskazówkę wystawiłby Boga na próbę. Jednak po sugestii samego opata zwrócił się z problemem do Wielkiego Starca, by ten wyjaśnił mu, w jaki sposób może zostać zbawiony. W swoim niekwestionowanym autorytecie Abba pozwolił sobie na porównanie podopiecznego do śpiącego, który zbyt późno się obudził. Korzystając z Księgi Psalmów, orzekł, że jego dotychczasowe słabości można porównać z cuchnącymi i gnijącymi ranami⁷². Wypowiedź Barsanufiusza łatwiej zrozumieć, kiedy odniesie się do reguł kierownictwa duchowego określonych przez Wilfrida Stinissena. Mówił on, że kierownik duchowy powinien zwracać uwagę na to, aby podejmując trudniejsze aspekty w relacji z podopiecznym, nie mylić stanowczości z surowością. Jeśli w pewnym momencie ojciec zrozumie, że okazał podopiecznemu zbytnią surowość, może też zwrócić się w przeciwną stronę, okazując dobroć. Tak wyważona relacja pozwoli na dojrzałą współzależność, skierowaną na dobro duchowe obu stron⁷³. Barsanufiusz zajął podobne stanowisko wobec wspomnianego brata. Ostatecznie podał

⁶⁹ Por. List 56.

⁷⁰ Por. List 233.

⁷¹ Aspekt samowystarczalności pustelnika poruszają również współczesne dokumenty stanowiące o życiu w pustelniczym. Ksiądz Henryk Śmiarowski pisze, że pustelnik diecezjalny winien sam się utrzymać i zadbać o swoje podstawowe potrzeby. Jeśli zachodzi konieczność, ma wyuczyć się jakiegoś zawodu. Zasady te mają wynikać z jego indywidualnej reguły życia, którą zatwierdza biskup diecezjalny. Zob. H. Śmiarowski, *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic*, w: www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/3.4.3-ove-artykul-aneks.pdf, (20.02.2018 r.), s. 1-8.

⁷² Zob. Ps 38 [37], 6.

⁷³ W. Stinissen, *Terapia duchowa*, J. Iwaszkiewicz (przekł.), Poznań 2014, s. 19-20.

mu dobre rozwiązanie. Zachęcił do porzucenia własnej woli, sądów, pogardy, niedbałości, na rzecz przyobleczenia się w pokorę, posłuszeństwo i poddania się prowadzeniu bardziej doświadczonego. Są to cechy, dzięki którym poszukujący najlepszej drogi do zbawienia będzie mógł bezpiecznie zmierzać ku Bogu⁷⁴.

Dwaj współcześni jezuici analizujący tematykę kierownictwa duchowego zauważyli, że jedyną władzą, jaką dysponują przewodnicy duchowi, jest ich własny autorytet wynikający z głębokiej przynależności do Boga i Kościoła⁷⁵. Podkreślili także, iż głęboka tożsamość z Panem i Jego wspólnotą, połączona z odpowiednimi cechami ludzkimi, pozwoli uniknąć współczesnego niebezpieczeństwa, w którym kierownik duchowy wchodzi z podopiecznym w relacje zbyt swobodne. Efektem tego jest sytuacja, kiedy to po niedługim czasie nie ma kierowanemu do zaoferowania nic oprócz „kumpłostwa”⁷⁶. Tym, co od strony ludzkiej pomaga prowadzącemu, jest np. umiejętność tworzenia więzi, które zawsze winny mieć odniesienie do Boga. Cechą, która pomagała Barsanufiuszowi utrzymać równowagę pomiędzy stanowczością a dobrocią, był pewien dystans do samego siebie, zachowany pomimo powagi funkcji pełnionej przez mnicha w ośrodku monastycznym w Thawatha. Świadczy o tym pewne wydarzenie, kiedy to chory na duszy i ciele brat, spodziewając się ratunku u Abby, rozpoczął jeden ze swoich listów zwrotem w podniosłym tonie: *Proszę twoją świętość*⁷⁷, na co Barsanufiusz odpisał mu z charakterystycznym dla siebie humorem, czyniąc aluzję do jego wypowiedzi: „Twoja świętość napisała do mojej świętości”⁷⁸. W ten sposób chciał odwrócić uwagę od siebie, przekierowując ją równocześnie na Boga.

Współcześni autorzy wymieniają również inne cechy, ważne w procesie towarzyszenia duchowego, należą do nich: dzielenie się świadectwem swojego życia⁷⁹, pokora⁸⁰, życzliwość⁸¹, wyrozumiałość, łagodność i dobroć⁸². Są one wyraźnie widoczne w *barsanufiańskim modelu ojcostwa duchowego* i wynikają z troski, z jaką Starzec

⁷⁴ List 379.

⁷⁵ Por. W.A. Barry, W.J. Connolly, *Kierownictwo duchowe w praktyce*, P. Samerek, J. Oniszczyk (przekł.), Kraków 1992, s. 177.

⁷⁶ Tamże, s. 178.

⁷⁷ List 510.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ F. Jalics, *Towarzystwo duchowe. Wspólne wzrastanie w wierze*. A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2017, s. 93-102.

⁸⁰ N. Wolf, E. Rosanna, *Sztuka kierowania ludźmi*, R. Biskup (przekł.), Kraków 2011, s. 32.

⁸¹ Tamże, s. 179.

⁸² W. Stinissen, *Terapia...*, dz. cyt., s. 23.

odnosił się do wszystkich pytających⁸³. Choć sytuacje, w których Abba mówił uczniom o sobie, nie należały do częstych, w korespondencji znajdują się jednak opisy zdarzeń, gdy dzielił się własnym doświadczeniem. Jedno z nich można odnaleźć w listach wymienianych z chorym bratem. Mnich, ledwo powróciwszy do zdrowia, zwierzył się Starcowi z trudności w dziedzinie postu. Abba niezwłocznie uświadomił mu toczącą się w nim walkę, za którą – jak twierdził – stał szatan, następnie opisał sytuację, w której sam był osłabiony przez diabła, co spowodowało wymioty trwające wiele nocy. Z dalszej części tekstu można wnioskować, iż demon, widząc walkę Barsanufiusza, próbował kusić go na różne sposoby, lecz ten wdychając często do Chrystusa, zdołał się obronić przed atakami. Jako swoją niezawodną broń podawał post wewnętrzny⁸⁴, wytrwałość i dziękczynienie⁸⁵. W podobnie trudnej sytuacji znalazł się Doroteusz. Na pewnym etapie własnej duchowej drogi prosił o pomoc w toczącej się walce wewnętrznej, trapiły go bowiem pożądliwe myśli. Również w tym wypadku Barsanufiusz, chcąc wzmocnić brata, przywołał czas, kiedy sam był kuszony przez demona pożądliwości. Skutecznymi narzędziami w walce okazały się wówczas: oddalanie namiętnych myśli i sprzeciwianie się im, myśli o wiecznych karach oraz nieustanna modlitwa i płacz⁸⁶.

Ubogacanie bliźniego swoimi przeżyciami wynikało z faktu, że droga, którą chcieli iść bracia, dla wszystkich była podobna. Wydawało się zatem wystarczającym argumentem, by dawać innym takie rozwiązania, jakie samemu już się wypróbowało⁸⁷. Na każdym etapie posługi Barsanufiusza jako Starca bardzo ważną rolę pełniła pokora⁸⁸,

⁸³ Zob. SL, s. 80.

⁸⁴ Barsanufiusz wyjaśnił: „(...) staraj się gorliwie przestrzegać postu człowieka wewnętrznego, strzegąc przykazania, by nie jeść z drzewa i uważać na inne namiętności. Miły Bogu będzie ów post wewnętrzny człowieka i ochroni cię on bardziej, niż post ciała”. List 512.

⁸⁵ Por. List 512.

⁸⁶ Łzy wynikające z postawy uniżenia przed Bogiem są ważnym aspektem w duchowości monastycznej. Biskup Kallistos Ware wskazuje, że cerkiewnosłowiański termin *pokajanie* najbardziej oddaje greckie pojęcie *metanoia*. W języku polskim najczęściej tłumaczy się jako *pokuta*. Staropolskie słowo *pokajanie* nie wskazuje na jeden, wybrany aspekt rzeczywistości związanej z nawróceniem. Jest postawą serca, w której dokonuje się zarazem oplakiwanie swoich grzechów, pragnienie przemiany, chęć zbliżenia się przez to do Boga, skrucha. W *Pasterzu Hermasa* *pokajanie* nazwane jest *głębokim zrozumieniem*. To wewnętrzne, mocne przekonanie o swojej małości wobec Boga. Nie jest ono jednak przygnębieniem z powodu wyrzutów sumienia czy użalaniem się nad sobą, ale ponownym zwróceniem życia na Boga. Jak dodaje biskup, to przekonanie przepełnione smutkiem, a jednocześnie pełne radości. Św. Jan Klimak trafnie pisze, że „kto przyodzieje się w błogosławiony i pełen łaski płacz, jak w ślubną szatę, ten pozna duchowy śmiech” duszy. Zob. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, W. Misijuk (przekł.), Lublin 2003, s. 71-90.

⁸⁷ Św. Symeon Nowy Teolog napisał, że każdy uczeń jest dzieckiem duchowym swojego nauczyciela. Wynika z tego fakt, iż ojciec duchowy nie jest teoretykiem, ale świadkiem, dzielącym się tym, co sam już przeszedł. Por. Mniszka Nikolaja, *Prawosławna tradycja ojcostwa duchowego*, Białystok 2015, s. 27.

⁸⁸ List 55; zob. List 542.

skąd wynikało określanie siebie jako „próżnego nauczyciela”⁸⁹, „mojej słabości”⁹⁰ mieszkającej w celi nazywanej „cmentarzem”⁹¹, „śmierdzącego robaka”, „pył i proch”⁹², „najmniejszego spośród ludzi”⁹³, „najędzniejszego z najmniejszych ludzi”⁹⁴, „nadmiernie gadatliwego”⁹⁵. Pokorę Barsanufiusza widać chociażby w jego odniesieniu do przełożonego Seridosa i współbrata - rekluza Jana. Niektórzy badacze monastycyzmu Gazy przypuszczają, że Wielki Abba, przychodząc z Egiptu, sam założył klasztor, w którym świadomie zajął podrzędne miejsce, ustanawiając opatem innego mnicha. Jeśli zaistniała taka kolej rzeczy, godnym uznania wydaje się umiejętność wzmacniania duchowego autorytetu Seridosa. Miało to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy bracia podważali posłuszeństwo bądź decyzje opata. Choć Abba był duchowym przewodnikiem zarówno Seridosa, jak i Jana, sam nigdy nie wykazywał postawy nadrzędnej, mogącej w jakikolwiek sposób umniejszyć ich rolę⁹⁶. Kiedy Jan jako Drugi Starzec zaczął żyć na osobności i razem ze swoim nauczycielem przewodzić duchowo wspólnocie, Barsanufiusz nie traktował go już z pozycji przełożonego⁹⁷.

Wśród innych cech, którymi odznaczał się Wielki Starzec, należy wymienić dodatkowo cierpliwość, łagodność i wyrozumiałość. Swoją cierpliwość Abba wykazał m.in. w dialogu z pewnym chorującym bratem. Adept życia duchowego doświadczał cierpienia, które wydawało mu się ponad jego siły. Dręczyły go różnego rodzaju objawy somatyczne, z którymi nie mógł sobie poradzić. Barsanufiusz z prawdziwym oddaniem wyjaśnił bratu wszelkie dylematy⁹⁸. Nazywając chorego „krzykaczem”⁹⁹, wezwał go, aby uzbroił się w cierpliwość i zwrócił oczy na Jezusa, który jest blisko niego¹⁰⁰.

Szczególną łagodność i wyrozumiałość Barsanufiusz zachowywał wobec rozpoczynających swoją drogę w klasztorze¹⁰¹. Pierwsze fragmenty korespondencji Starca z Doroteuszem ujawniają, że początkujący mnich podjął się przekazania całego majątku klasztorowi i ubogim. Jednak niedługo później przyznał, że z powodu swojej

⁸⁹ List 461.

⁹⁰ List 141.

⁹¹ Tamże.

⁹² List 125; zob. List 124.

⁹³ List 57.

⁹⁴ List 55.

⁹⁵ Tamże; zob. List 57.

⁹⁶ Zob. UP, s. 135-136.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Zob. List 506-513.

⁹⁹ List 514.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Por. List 252-338.

choroby, niewielką część zachował dla siebie. Abba odpowiedział adeptowi, że sposób, w jaki załatwił sprawę, wskazuje na początek jego drogi ku doskonałości. Wcale nie nakłaniał Doroteusza do oddania pieniędzy, lecz powiedział, że w późniejszym czasie nauczy się strzec swoich myśli i woli tak, by mógł wzrastać w podążaniu ku Bogu¹⁰². Innemu mnichowi napisał, że są w życiu sytuacje, kiedy trzeba umieć odstąpić od istniejących reguł. Dotyczy to np. zmniejszenia ascezy ciała, gdy wcześniej miała miejsce ciężka praca, uciążliwa podróż czy duży wysiłek. Rozsądek podpowiada¹⁰³, że przeżywane w tym wypadku zmęczenie jest znakiem ciała, potrzebującego odpoczynku¹⁰⁴.

Inną cechą, która przenikała wszystkie rady Wielkiego Starca, był szacunek wobec pytających. Choć Abba spotykał się niekiedy z bardziej uciążliwymi uczniami, zawsze traktował ich poważnie, nie lekceważąc nikogo. Zwykle nie był też zbyt wylewny w okazywaniu uczuć. Pragnął za to z większą precyzją i wolnością wewnętrzną odnosić się do problemów pytających.

1.1.3. Uczeń Biblii i wcześniejszych Ojców Pustyni.

Mądrość wynikającą z anachorezy Barsanufiusz oparł na dwóch filarach: pierwszym była wiedza zawarta w Piśmie Świętym, na co wskazuje swobodne i częste posługiwanie się różnymi biblijnymi fragmentami, natomiast drugim, jak można sądzić, nauka poprzedników – Ojców Pustyni, których maksymami Abba dzielił się z pytającymi.

Zwykle dodatkowym, bardzo ważnym aspektem, dzięki któremu każdy mnich tworzył swoją monastyczną tożsamość, było posiadanie duchowego przewodnika¹⁰⁵. Poprzez kontakt z nim zakonnik nabierał doświadczenia i po pewnym czasie sam mógł dzielić się swoją wiedzą z młodszymi. Zagadkową pozostaje kwestia, czy Barsanufiusz na pewno posiadał swojego ojca duchowego. Zapewne korzystał z dorobku innych, jemu współczesnych, doświadczonych mnichów, ale być może nie miał obranego nauczyciela

¹⁰² Por. List 254.

¹⁰³ Por. List 511.

¹⁰⁴ Por. List 158.

¹⁰⁵ Podobnie tę kwestię traktuje współczesna literatura. Ojciec Józef Augustyn podkreśla, iż współcześni kandydaci do kapłaństwa powinni najpierw doświadczyć ojcowskiej troski swoich przełożonych. Tak formowani, będą w stanie obdarzyć ojcowską opieką swoich przyszłych podopiecznych. Por. J. Augustyn, *Wychowanie do kapłańskiego ojcostwa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*. Poradnik, Kraków 2013, s. 121; zob. (autor nieznany), *Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma poświęcone duchownemu ojcu*, M. Cyrulski (przekł.), Kraków 2011, s. 16.

w osobie innego abby¹⁰⁶. Warto w tym miejscu przywołać tekstu Tomasa Mertona, w którym autor zaznaczył iż nie każdy człowiek musi posiadać kierownika duchowego – jeśli troszczy się o rozwój sfery duchowej, modli się i rozeznaje zgodnie z wolą Bożą, może go prowadzić sam Duch Święty¹⁰⁷. Być może taka ewntualność dotyczyła również Wielkiego Starca.

Wiadomo jednak, że Barsanufiusz uznawał Pismo Święte i *Apoftegmaty* za dwie najwyższe kategorie autorytetu¹⁰⁸, z których nauka zawarta w Biblii pozostała kryterium najwyższym¹⁰⁹. Być może to ona pełniła rolę duchowego przewodnika Wielkiego Starca. Świadomość tego faktu pozwala na kontynuowanie myśli, iż nie tyle Słowo Boże

¹⁰⁶ Podobna sytuacja miała miejsce w odrodzeniu prawosławnej tradycji kierownictwa duchowego w XVIII w., której dokonał Paisjusz Wielickowski. Reforma tego *monacha* (ros. mnicha) miała zaradzić kryzysowi duchowego przewodnictwa, które zauważano nie tylko w Rosji, ale i na innych terenach, gdzie obecne było prawosławie. Paisjusz nie znalazł dla siebie starca nawet na Górze Athos, dlatego wraz z Mołdawianinem Wassarionem zaczął czytać Ojców, będąc dla siebie nawzajem wsparciem. Codzienna praktyka studium Ojców i źródeł poświęconych Modlitwie Jezusowej (dokładniej na ten temat w ostatniej części tego opracowania) stała się jednym z fundamentów odradzającej się tradycji *starczestwa* (kierownictwa duchowego) w Rosji; por. A. Kamiński, *Starczestwo. Kierownictwo duchowe w Rosji w XIX w.*, Kraków 2014, s. 112; zob. W. Czetwierikow, *Iz istorii russkawo starczestwa (Paisij Wielickowskij)*, Put' 1 (1925), s. 99-115; W. Czetwierikow, *Put' umnowo dielania i duchownawo triezwienia*, Put' 3(1926), s. 65-83; W. Czetwierikow, *Iz istorii russkawo starczestwa*, Put' 7 (1927), s. 23 - 49.

¹⁰⁷ „Należy zauważyć, że bynajmniej nie przyjmujemy, iż wszystkie osoby duchowne w takim samym stopniu potrzebują kierownictwa duchowego. Młodzi potrzebują bardziej niż starzy, lecz w rzeczywistości wszystko zależy od indywidualnego przypadku. Ogólnie jednakże moglibyśmy z wielkim pożytkiem stwierdzić, że w normalnej sytuacji dojrzała osoba duchowna powinna móc kierować sobą sama. Z pewnością każdy, kto znajduje się na odpowiedzialnym stanowisku lub komu powierzone jest odpowiedzialne zadanie, odkrywa, że musi podjąć wiele decyzji, za które on jeden odpowiadać będzie przed Bogiem. A nawet będzie musiał rozwiązywać problemy, których nie sposób poddać niczyjemu osądowi. To stawia go w naprawdę przerażającej samotności. Niektóre osoby duchowne oraz kapłanów napełnia strachem sama myśl o takiej decyzji. A jednak jest to błąd. Nie powinniśmy uciekać od odpowiedzialności i nie powinniśmy czynić fetyszu z kierownictwa duchowego, odmawiając uczynienia jednego nawet kroku bez przymusu {posłuszeństwa}, choć jesteśmy dojrzałymi i odpowiedzialnymi duchownymi – innymi słowy, chcemy, by ktoś inny wziął za nas odpowiedzialność. (...) Normalna osoba duchowna powinna rozwinąć cnotę roztropności równoległe do swojej duchowej formacji oraz powinna prowadzić się sama, kiedy nie może znaleźć kierownika lub kiedy nie potrzebuje czyjogoś prowadzenia. Zakłada to zaufanie do Boga i szczerze powierzenie się Duchowi Świętemu, na którym możemy polegać, iż udzieli nam światła boskiej rady, przyjmując, że jesteśmy rzetelnie religijni i usiłujemy być ludźmi modlitwy”. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, W. Grzybowski (przekł), Kraków 2010, s. 22 - 23.

¹⁰⁸ Por. Tamże, s. 54.

¹⁰⁹ „Do walki z ponad pięciuset najróżniejszymi myślami pochodzącymi od demona pychy, próżnej chwały, zniechęcenia, przeciw demonowi gniewu, myślom pochodzącym od demona smutku, chciwości, nieczystości i łakomstwa Ewagriusz zaleca lekturę odpowiednich fragmentów z całego Pisma Świętego, powołując się również na mądrość Ojców Pustyni [...]. Czytanie Pisma Świętego zajmowało nadrzędne miejsce w życiu ascetów [...]”. W. Misijuk, *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*, Lublin 2014, s. 172.

znajduje swoje miejsce w codzienności Barsanufiusza, ale wszystko, co jest, znajduje odniesienie do Słowa¹¹⁰.

Podobny stosunek do Biblii charakteryzował wielu Ojców Pustyni. Zażyłość ze Słowem Bożym i pamięciowe opanowanie obszernych fragmentów Pisma Świętego stawały się kanwą dla kształtujących się pokoleń mnichów oraz stylu ojcostwa duchowego innych starców¹¹¹. Barsanufiusz najpierw sam dał się przeniknąć Słowu Bożemu, po czym stało się ono dla niego podstawowym źródłem mądrości. Świadectwem tego jest treść kilkuset listów, w których Starzec blisko tysiąc pięćset razy posłużył się różnymi fragmentami Biblii bezpośrednio bądź przez aluzję ukrytą w tekście.

Doświadczenie działania Boga przez Jego Słowo pozwoliło samemu Barsanufiuszowi twierdzić, że w jego tekstach jest cała nauka Pisma Świętego. W toku odpowiedzi dawanych Janowi Abba zaznaczył, że jego listy

„zawierają wystarczająco dużo rzeczy, by poprowadzić człowieka od początku do końca. Rozważaj to i pamiętaj, a nie zapominaj, że zawierają całą Biblię”¹¹².

Podobną myśl zawarł w innej nocie kierowanej do tego samego adresata, odpisując następująco:

„Rozważaj listy i bądź zbawiony, w nich bowiem masz, jeśli zrozumiesz, Stary i Nowy Testament. A gdy poznasz te dwa, nie potrzebujesz innej książki”¹¹³.

W jednym ze swoich tekstów ojciec Piotr Rostworowski zauważył, iż głównym zamiarem chrześcijanina jest studiowanie Pisma Świętego nie dla samej znajomości tekstu, ale po to, aby poznać Boga i z Nim się spotkać. Autor przestrzegał przed podejściem „kapitalistycznym”, w którym dąży się wyłącznie do „umeblowania swojego umysłu wiedzą biblijną”¹¹⁴.

Wydaje się, że Barsanufiusz kierował się tym samym kluczem. Posługiwał się fragmentami biblijnymi nie dla wzbogacenia wiedzy pytających, lecz po to, by odnaleźli w swoich wątpliwościach Boga, który prowadzi ich przez swoje Słowo. Abba z Gazy sam

¹¹⁰ W. Słomka pisał o roli Słowa Bożego w kierownictwie duchowym: „pierwszym więc przejawem duchowego rodzicielstwa przez Kościół Chrystusowy jest przepowiadanie Ewangelii [...]”. W. Słomka, *Teologia ojcostwa duchowego*, w: *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, M. Chmielewski (red.), Lublin 2001, s. 21.

¹¹¹ S. Hiżycki, *Kierownictwo duchowe według Ojców Pustyni*, Kraków 2012, s. 31-32.

¹¹² List 32.

¹¹³ List 49.

¹¹⁴ P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe. Kilka zasad i wskazówek*, Kraków 2008, s. 95.

żył treścią Biblii i pragnął, aby inni również do tego dążyli. Na potrzebę koncentrowania się na Słowie Boga wskazał mnichowi Andrzejowi mówiąc:

„Bóg litościwy, najwyższy i miłosierny niech nam da moc z wysoka, aby zawsze rozważać słowa, które zostały dla nas napisane [...] Taka jest moja modlitwa do Boga, bym, gdy ustrzeżecie tego, w królestwie Bożym ujrzał was – prawdziwych moich przyjaciół radujących się w Panu”¹¹⁵.

Kiedy inny ojciec poprosił go o modlitwę, Barsanufiusz odpowiedział notą w formie życzeń, które w całości oparł o historie bohaterów biblijnych. W owej odpowiedzi zachęcał, aby pytający zachowywał wytrwałość Hioba, łaskę Józefa, łagodność Mojżesza, waleczność Jozuego, władzę nad myślami Sędziów, zwycięstwo nad wrogami Dawida i Salomona oraz pokój, o jaki walczyli Izraelici. Zdobywanie tych cnót miało prowadzić do odpuszczenia grzechów i zyskania zdrowia ciała, jak to się dokonało u paralityka, wolności od ataków, czego doświadczył Piotr i wyrwania z ucisków, co działo się wiele razy w życiu Apostołów, szczególnie Pawła¹¹⁶.

Boże prawa zawarte w Biblii były dla Barsanufiusza źródłem mądrości i rozeznania. Mimo tego Starzec nigdy się nie wywyższał nad innych, wręcz przeciwnie, w jednym z listów powiedział do mędrca Pawła, że gdyby ten badał Pismo, byłby o wiele bardziej rozważny i rozumny od niego. Wielki Starzec dał do zrozumienia Pawłowi, że gdyby głębiej rozważał słowa Biblii, sam znalazłby odpowiedzi na wiele pytań, które go nurtują¹¹⁷.

Barsanufiusz wiedział, że nie wystarczy samo czytanie natchnionych ksiąg, trzeba je rozważać, dosłownie *przeżuwać*¹¹⁸. W pewnym liście Abba zalecił podobną praktykę, zapewniając, że jeśli będzie ją pogłębiał, zauważy dzięki niej konkretne owoce¹¹⁹. Podobnie zachęcał innego brata przeżywającego słabość ciała, aby jako lekarstwo na swoje duchowe przypadłości pilnie rozważał prawo Boże, które „rozgrzewa serce Boskim ogniem”¹²⁰. Narzędziem wspomagającym słuchanie Słowa miało być ustrzeżenie ust i serca przed próżnymi i bezużytecznymi słowami¹²¹.

¹¹⁵ List 103.

¹¹⁶ Por. List 194.

¹¹⁷ Por. List 57.

¹¹⁸ Praktyka częsta w monastycyzmie, nazywana *ruminatio*. Współczesna niemiecka pustelnica mówi, że jest ona czytaniem Pisma Świętego, medytowaniem, powtarzaniem cytatów w sercu. Por. M.A. Leenen, *Współcześni pustelnicy*, P. Kolińska (przekł.), Kraków 2009, s. 20, 99.

¹¹⁹ Por. List 115.

¹²⁰ List 498.

¹²¹ Por. Tamże.

W zbiorze korespondencji znajdują się również listy niemal w całości przeniknięte cytataми z ksiąg natchnionych. Wszystkie one są formą odpowiedzi na dylematy zakłopotanych nadawców. Jedną z nich była wiadomość zwrotna wysłana zatroskanemu o swoje zbawienie Janowi. W sześciu zdaniach odpowiedzi Barsanufiusz przywołał sześć krótkich cytatów biblijnych¹²².

Największym darem długiego i wytrwałego studium Pisma stało się dla Barsanufiusza życie w bliskości Boga, które z kolei pozwoliło cieszyć się z przeżywania powołania anachoreckiego w wewnętrznym wyciszeniu¹²³. Abba radował się bliskością Pana jako miłosiernego, litościwego, kochającego i wyciągającego rękę do grzesznika po ostatnie tchnienie¹²⁴.

Przeżywanie doświadczenia Boga powodowało, że to, co Barsanufiusz przekazywał swoim adresatom, wynikało z nadprzyrodzonych natchnień opartych na Słowie Bożym. Pewien mnich o imieniu Teodor poddawał w wątpliwość istnienie Starca, gdyż nigdy go nie widział. Abba nie zamierzał udowadniać, że nie jest postacią fikcyjną. Odpowiedział, że to, czy ktoś go zobaczy, czy nie, zależy wyłącznie od Boga. Co Pan da mu poznać, to uczyni i nie zrobi niczego bez Bożego przyzwolenia. Jak sam dodał, jego postawę ilustrują słowa z Pisma Świętego: „W odpowiednim momencie, jeśli skłoni mnie Bóg, sam z siebie rzucę się do waszych stóp (...)”¹²⁵.

Biblijna wiedza Wielkiego Starca jest obecna również we współczesnym nauczaniu Kościoła. Bogactwo nauki Barsanufiusza trzykrotnie docenił papież Benedykt XVI podczas audiencji generalnych. Dokonując egzegezy Psalmu 120 (4 maja 2005 r.), powołał się na Starca, który – jak zauważył - używał tego fragmentu Pisma Świętego, gdy przychodzili do niego różni ludzie, aby zawierzać mu swoje trudności¹²⁶. Miesiąc później (8 czerwca 2015 r.), papież cytował Barsanufiusza przy omawianiu Psalmu 110, przytaczając inny list¹²⁷. Ostatni, trzeci raz (8 lutego 2006 r.), komentując Psalm

¹²² Por. List 34.

¹²³ Por. List 69.

¹²⁴ Por. List 72.

¹²⁵ List 125.

¹²⁶ Diocesi di Oria, *S. Barsanofio Abate. Patrono Della Città e Della Diocesi di Oria. Culto e Preghiere nella Liturgia e nella Devozione*, Oria 2015, s. 73-74.

¹²⁷ Tamże, s. 74-75.

144, 14 - 21, Ojciec Święty wskazał na wers 18¹²⁸ jako na jeden z ulubionych cytatów biblijnych Wielkiego Starca¹²⁹.

Jak już zostało wspomniane, Barsanufiusz opierał się również na dziełach Ojców Pustyni i *Apoftegmatach*¹³⁰. Częstotliwość, z jaką Starzec posługiwał się fragmentami tych dzieł, pozwala na stwierdzenie, iż intensywnie je studiował. Posiłkował się nimi w sytuacjach, które odpowiadały tematowi formułowanych odpowiedzi. Teodorowi pragnącemu widzieć Bożego Męża napisał, że ważniejsze od takich pragnień jest opłakiwanie swoich grzechów. Jako przykład wskazał na abbe Sisoesa¹³¹ proklamującego zawołanie: *Szukaj Pana, ale nie badaj, gdzie mieszka*¹³². Chciał przez to skierować jego uwagę na Boga przebywającego w nim samym, wskazując jednocześnie, że nie jest dobrze, gdy myśli zaprzatają niepotrzebne dylematy. Następnie podał przykład abby Arseniusza¹³³, dla którego mnich bez podjęcia wysiłku nie osiągnie postępu. Barsanufiusz nawiązał do jego apoftegmatu, w którym starzec porównał starania nad zdobywaniem cnoty do ciężkiej pracy egipskiego chłopca¹³⁴.

Kontynuując myśl obecności tekstów patrystycznych w listach Barsanufiusza, warto wspomnieć jeszcze, iż nie tylko cytował on pojedyncze kazusy Ojców, ale również zachęcał, by poszukujący prawdy sami sięgali do ich nauki. Bratu mającemu wątpliwości natury dogmatycznej zalecił: *Tropcie ślady Ojców*¹³⁵. Na pierwszym miejscu postawił tu Pojmena¹³⁶ oraz innych. W kontekście tej odpowiedzi można wnioskować, że studiowanie Ojców Pustyni ma być szczególnie przydatne dla mających pokusy podążania błędnymi drogami, niezgodnymi z nauką Kościoła.

¹²⁸ Cytowany w niniejszym opracowaniu wers psalmu, wg Biblii Tysiąclecia, znajduje się w Ps 145, 18: *Pan jest blisko wszystkich, którzy Go wzywają, wszystkich wzywających Go szczerze.*

¹²⁹ Diocesi di Oria, *S. Barsanofio Abate...*, dz. cyt., s. 75-76.

¹³⁰ W języku polskim *Apoftegmaty* zostały wydane w serii Źródła Monastyczne: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3, *Gerontikon. Księga Starców.*, M. Borkowska (przekł.), wyd. 3, Kraków 2007; *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Kolekcja systematyczna*, t. 2, M. Kozera (przekł.), wyd. 3, Kraków 1995; *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Zbiory etiopskie (wybór). Mniejsze zbiory greckie. Zbiory łacińskie. Opowiadania dla duszy pożyteczne: Pawła z Monemwazji, Jana Maschosa (wybór)*, t. 3, S. Kur, M. Rymuza, M. Starowieyski (przekł.), wyd. 1, Kraków 2011.

¹³¹ Sisoes prawdopodobnie żył ponad sto lat, na przełomie IV i V wieku. Był uczniem Makarego Wielkiego. Zob. AG, s. 440.

¹³² Abba Sisoes 40 (843), w: AG, s. 451; por. List 125.

¹³³ Jedna z najpopularniejszych postaci wśród Ojców Pustyni. W *Apoftegmatach* jego teksty znajdują się bezpośrednio po maksymach św. Antoniego Pustelnika. Starzec Arseniusz urodził się w Rzymie ok. 354 r. Zmarł w Troe k. Kairu ok. 449 r. Zob. AG, s. 140-157.

¹³⁴ Abba Arseniusz 5 (43), w: AG, s. 143; por. List 126.

¹³⁵ List 604.

¹³⁶ Abba Pojmen 36 (610), 73 (647), w: AG, s. 383, 390; por. List 604.

1.1.4. Barsanufiusz Wielkim Starcem

W literaturze Ojców Pustyni znajduje się ponad dwadzieścia terminów synonimicznych, których używano na określenie duchowego ojca¹³⁷. S. Smirnov na pierwszym miejscu umieszcza słowo *geron* (starzec) oznaczające doświadczonego mnicha będącego szczególnym autorytetem dla innych. Pojęcia tego używają często Barsanufiusz i Jan, poszerzając je niekiedy o *pneumatikos geron* (duchowy starzec). Pozostałe określenia występujące w *Listach* mnichów z Thavatha to m.in. *abba*, *pater* (ojciec) i *proestos* (przewodnik). Inni Ojcowie Pustyni mówią również o duchowo wyższym (*meizon*), przełożonym (*prostates lub hegoumenos*), kierowniku duchowym (*epistates*), opiekunie (*efestos*), nauczycielu (*didaskalos*), pasterzu (*poimen*), pośredniku (*mesites*), lekarzu (*iatros*), poręczycielu (*anadochos*) i innych¹³⁸. Spośród powyższych najczęściej występuje aramejskie słowo z Nowego Testamentu: *abba*. Jest ono znaczeniowo zbliżone do współczesnego: *tata*¹³⁹.

Wszystkie powyższe terminy wskazują na jedną, ale wielobarwną paletę znaczeń dotyczących tej samej rzeczywistości – towarzyszenia duchowego. Nauczyciel pełni w niej rolę pomocnika w prowadzeniu ucznia do doskonałości¹⁴⁰. Podopieczny, w myśl Reguły św. Benedykta, stara się być posłusznym wskazówkom ojca¹⁴¹.

Kontynuując analizę pism św. Barsanufiusza w kluczu ojcostwa duchowego, można stwierdzić, że w jego osobie zawarty jest wzorzec stawania się *starcem*. Sposób, w jaki przewodził swoim uczniom, pozwala na wskazanie czterech etapów tego prowadzenia. Przebycie ich jest konieczne, aby uczeń sam mógł stać się przewodnikiem innych. Przedstawiają się one następująco: 1) poddanie własnemu ojcu duchowemu¹⁴², 2) zdobywanie doświadczenia i ciągła praca nad sobą, 3) świadomość własnej słabości,

¹³⁷ W. Misijuk, *Przewodnictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 104.

¹³⁸ S. Smirnov, *Duchowny otec v drevnej Vostocznoj Cerkwi*, Sergiev Posad 1906, s. 478-479.

¹³⁹ X. Leon-Dufour, *Abba*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1994, s. 120.

¹⁴⁰ „Historia myśli ludzkiej wskazuje, że doskonałość wpisana jest w cały nurt duchowych poszukiwań człowieka. Wezwanie do doskonałości było formułowane przez wielu myślicieli i moralistów świata starożytnego. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa poszukiwanie doskonałości zyskało całkiem oryginalny profil. Ukazało ono kształt życia chrześcijańskiego na podobieństwo samego Boga (Mt 5, 48)”. cyt. za: A. Rybicki, *Wizja doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu biskupa Czesława Domina (1929-1996)*, w: *Ojcostwo duchowe...*, dz. cyt., s. 253.

¹⁴¹ „Słuchaj synu pouczeń mistrza i nastaw ucho serca twojego”. RB, *Prolog*.

¹⁴² Niektórzy współcześni autorzy zachęcają, aby z kierownictwa duchowego korzystali nie tylko podopieczni, ale i sami przewodnicy duchowi. Barry i Connolly twierdzili, że jednym z najlepszych sposobów skuteczności ojca jest jego korzystanie z superwizji. Jak dodają, jest to nowe spojrzenie na kierownictwo duchowe, co ma pozwolić na zobiektywizowanie własnych odczuć i unikanie niepotrzebnych błędów. Zob. W.A. Barry, W.J. Connolly, *Kierownictwo duchowe*, dz. cyt., s. 221-222.

a tym samym wszechmocy Boga, 4) przewodzenie innym ze świadomością asystencji Ducha Świętego. Hevelone-Harper przedstawia powyższy proces w trzech etapach: 1) porzucenie świata, 2) praca nad sobą, 3) kierowanie innymi¹⁴³.

Ów schemat widoczny jest na przykład w posłudze Barsanufiusza wobec ucznia Jana z Beerszeby. Adept, zafascynowany życiem i posługą Abby, przybył z zamiarem przygotowania się do życia cenobickiego¹⁴⁴. Jan, wchodząc do wspólnoty klasztornej, uczył się zmagania z trudnościami¹⁴⁵, słabościami ciała¹⁴⁶, obawami¹⁴⁷, nieporozumieniami w relacjach z braćmi¹⁴⁸. Permanentnym zaleceniem Starca dla mnicha była konieczność powierzenia się Bogu¹⁴⁹ oraz świadomość własnej przeszłości i grzeszności¹⁵⁰. Dzięki takiej drodze uczeń po upływie określonego czasu mógł już dzielić się swoim doświadczeniem z młodszym pokoleniem¹⁵¹. Warto jednak zauważyć, że Barsanufiusz dał Janowi przyzwolenie na to jako jego ojciec¹⁵². Tym samym niejako mianował Jana pełnoprawnym i samodzielnym *starcem*¹⁵³.

Literatura z Thawatha zawiera również przestrożę przed przedwczesnym pełnieniem roli kierownika duchowego. Brak przygotowania i własnego doświadczenia w tym zakresie mogłyby spowodować więcej szkody niż dobra. Wobec takiego problemu stanął również Jan z Beerszeby, gdy musiał przeprosić Starca za zbyt pochopne podjęcie się pomocy duchowej pewnemu świeckiemu chrześcijaninowi¹⁵⁴.

Współcześni autorzy podejmują również temat fenomenu tzw. *młodych starców*, który w tradycji rosyjskiej nazywany jest *młodostarczestwem*. Prawosławna mniszka Nikołaja, przywołując naukę Symeona Nowego Teologa, określiła *młodostarczestwo* jako niebezpieczne zjawisko. Brak wiedzy i duchowej dojrzałości przypisała również niektórym niedoświadczonym kapłanom. Częstym przejawem niewłaściwego rozumienia posługi ojca duchowego – jak mówiła – jest przewodzenie innym za pomocą

¹⁴³ Por. UP, s. 105.

¹⁴⁴ Zob. List 1.

¹⁴⁵ Zob. List 2, 24.

¹⁴⁶ Zob. List 6.

¹⁴⁷ Zob. List 7.

¹⁴⁸ Zob. List 13.

¹⁴⁹ Zob. List 17.

¹⁵⁰ Zob. List 29.

¹⁵¹ Zob. List 38-43.

¹⁵² Zob. List 51, 54.

¹⁵³ Zob. List 54.

¹⁵⁴ Zob. List 37.

rozkazów lub podawania gotowych rozwiązań. Dodała, iż podstawowym wymogiem wobec towarzysza jest osobiste doświadczenie Boga¹⁵⁵.

W *Listach* Barsanufiusza można zauważyć pewne cechy, jakie charakteryzowały jego posługę jako ojca duchowego. Pierwszym zadaniem przewodnika duchowego była świadomość, że w swojej posłudze pełnił on funkcję naśladowcy Chrystusa - Pasterza, prowadzącego owce bezpiecznymi i przetartymi szlakami¹⁵⁶. Winfried Wermter zaznaczył, że skoro nikt nie może być kapłanem w oderwaniu od Chrystusa, to nie można być duchowym ojcem w oderwaniu od Boga¹⁵⁷. Kierownik sam – najpierw jako owca – doświadcza Życia, po czym już jako pasterz pomaga dziecku zaangażować się w proces nieustannego odnajdywania drogi do Boga¹⁵⁸. W związku z powyższym jedną z podstawowych cech relacji ojca duchowego z synem jest tzw. *rodzenie do życia, dawanie życia*¹⁵⁹. Starzec staje wobec swoich uczniów jako *rodzący, płodny duchowo*. Barsanufiusz pełnił wobec swoich adeptów nie tylko rolę instruktora, ale paralelnie do ojcostwa fizycznego *zradzał* ich do życia w Bogu. Wszystkie jego wysiłki miały na celu uwrażliwienie uczniów na zło i zachęcanie do zdobywania cnót. Gabriel Bunge¹⁶⁰ zauważył, że rażącą nieprawidłowością w poradnictwie duchowym jest budowanie jakiegokolwiek zależności. Ma ona być przeciwieństwem *udzielania życia*¹⁶¹, tzn. pozostawiania komuś przestrzeni, w której mógłby stawać się wolnym i otwartym na sprawy duchowe¹⁶². W ujęciu monastycznym tak rozumiana relacja wymaga od obu stron duchowej więzi, polegającej na wzajemnej modlitwie ojca za syna i odwrotnie. Obustronne polecenie się Bogu posiada znaczący przywilej działania łaski Bożej nie tylko w momentach udzielania rad, ale i w czasie pomiędzy nimi¹⁶³. Zdarzało się, że początkujący doświadczał nagle jakiejś trudności, nie mogąc akurat skorzystać z porady.

¹⁵⁵ Por. Mniszka Nikołaja, *Prawosławna tradycja...*, dz. cyt., s. 7, 36.

¹⁵⁶ Por. List 13.

¹⁵⁷ Por. W. Wermter, *Tęsknota za Ojcem. O ojcostwie naturalnym i duchowym*, K. Sannikowa (red.), Częstochowa 1999, s. 125.

¹⁵⁸ Zob. J. M. Verlinde, *Tajemnica ojcostwa*, M. Pieńkowski, M. Pieńkowska (przekł.), Kraków 2009, s. 43.

¹⁵⁹ S. Hiżycki, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁶⁰ Urodzony w 1940 r. w Kolonii. Belgijski benedyktyn, kapłan, szwajcarski pustelnik, obecnie mnich prawosławny. Jeden z najwybitniejszych znawców dzieł Ewagriusza z Pontu.

¹⁶¹ „W kierowniku lub przewodniku mamy przekazywanie życia i ducha na ojcowski sposób nie tyle dzięki wypowiedzianym słowom i przekazywanej nauce, ile dzięki mocy natchnienia. [...] Ważne jest nade wszystko nieustanne wzywanie Ducha Świętego, żeby to On był głównym sprawującym kierownictwo dusz, błaganie Go jako Ojca Ubogich w przeświadczeniu, że to On jest Ojcem [...]”. C. M. Martini, L. Manicardi, R. Capitanio, *Kierownictwo duchowe. Myśli dla kapłanów i osób konsekrowanych*, D. Torz, D. Chodyniecki (przekł.), Kielce 2012, s. 30-32.

¹⁶² Por. G. Bunge, *Ojcostwo duchowe*, A. Jastrzębski, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2009, s. 12.

¹⁶³ Por. List 35.

Wówczas miał się pomodlić w tej intencji i przywołując duchowo przywilej relacji ze swoim ojcem, podjąć decyzję, jaką podpowiadało mu serce. Najczęściej w takich okolicznościach zalecano trzykrotną modlitwę¹⁶⁴.

Kolejną cechą misji Barsanufiusza była odpowiedzialność (*anadochos*) za podwładnego przed Bogiem¹⁶⁵. Abba dobitnie podkreślił ten fakt w korespondencji skierowanej do pewnego brata mającego zatwardiałe serce z powodu nieposłuszeństwa. Ostatecznie ów człowiek po modlitwie i refleksji nad własnym postępowaniem oskarżył się sam wobec Wielkiego Starca w kwestii złego postępowania. W nocie zwrotnej Barsanufiusz zachęcił go do większej gorliwości oraz zaznaczył, że również od nauczyciela Bóg będzie oczekiwał zdania sprawy z prowadzenia ucznia¹⁶⁶. Otrzymanie wskazówki jest również dla samego pytającego mocno zobowiązujące. Jeśli o nią prosi, a później *nie strzeże, będzie zgubiony*¹⁶⁷. Odpowiedzialność mistrza za kierowanego ma głębokie źródło w naśladowaniu Chrystusa, który bierze grzechy człowieka na siebie. Dzięki dobremu wypełnieniu swojej misji kierownik będzie mógł kiedyś otrzymać nagrodę życia wiecznego¹⁶⁸.

Pragnienie *rodzenia ucznia* do prawdziwego życia w Chrystusie i odpowiedzialność, jaką przyjmuje na siebie ojciec w kierownictwie duchowym, pociągają za sobą inne, istotne cechy towarzyszenia uczniowi, jakie można odnaleźć w *starczestwie* Barsanufiusza. Są nimi: pomoc w rozeznawaniu (*diakrisis*), co korelowało często z uwrażliwianiem na taktykę demonów oraz umiejętne dozowanie rad w taki sposób, by odpowiadały stanowi wewnętrznemu syna.

Dar rozeznawania duchowego¹⁶⁹ należy do najważniejszych zadań ojca duchowego jako nauczyciela *prawdziwego poznania*¹⁷⁰. Samo pojęcie *rozeznawania* zakłada świadomość istnienia pewnych sprzecznych ze sobą sił duchowych, dla których człowiek jest niekiedy terenem walki i zmagania¹⁷¹, natomiast przymiotnik *duchowe* wskazuje jednoznacznie, że jest ono darem Ducha Świętego i jedynie dzięki Niemu może

¹⁶⁴ Zob. List 365, 703, 841.

¹⁶⁵ S. Hiżycki, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 55.

¹⁶⁶ Por. List 614.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Zob. K. Ware, *Foreword. The Spiritual Father In Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*, w: I. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, Kalamazoo 1990, s. 23.

¹⁶⁹ Rozeznawanie *diakrisis* dotyczyło głównie dwóch aspektów: teorii ośmiu złych myśli w ujęciu Ewagriusza z Pontu oraz odpowiedzialności braci za wyznających starcom swe myśli. Por. S. Hiżycki, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁷⁰ E. Bunge, *Ojcostwo duchowe...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁷¹ J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 25.

spełniać swoją rolę¹⁷². Teksty Barsanufiusza ukazują wiele sytuacji, w których Starzec wskazywał rozwiązanie określonej trudności, uwrażliwiał na niebezpieczeństwa, demaskował działanie demonów. Owe teksty dotyczyły zarówno spraw duchowych, jak i bardziej prozaicznych, wynikających z codziennego życia i pełnionych zadań. Pewien brat zwierzył się ze znużenia odczuwanego podczas nocnych modlitw, co powodowało, iż często odmawiał je na siedząco. W tej pozornie błahej sprawie Starzec dopatrywał się dwóch źródeł opisywanego stanu. Pierwszym było działanie demonów, drugim słabość ciała wynikająca z natury. Znalezienie prawdziwej przyczyny Barsanufiusz uzależniał od postawy serca owego brata w chwili ospałości. Jeśli żałował on w swej niemocy, modlitwa z pewnością podoba się Bogu, jeżeli zaś poddawał się znużeniu, przeżywał czas spotkania z Panem bezowocnie¹⁷³. W innym liście do tej samej osoby Abba zaznaczył, że słabość ciała jest często wykorzystywana przez demony. Zatem kiedy się pojawia, one atakują mocniej, np. w postaci przygnębienia czy niepokoju. Zdaniem Barsanufiusza taktyka ta ma doprowadzić do jeszcze większego osłabienia człowieka. Starzec wytłumaczył choremu bratu, że jedynym skutecznym lekarstwem w takich momentach jest strzeżenie serca¹⁷⁴ podczas modlitwy oraz śpiew psalmów zamiast recytacji. Jeżeli mnich okaże się wytrwały w tej praktyce, złe duchy odejdą upokorzone¹⁷⁵. Bardziej prozaiczna sprawa, wobec której Starzec musiał zająć konkretne stanowisko, dotyczyła jednego z pytań Doroteusza. Chodziło o wątpliwości, czy ten, będąc w klasztorze, może czytać książki medyczne, które bardzo go interesowały. Ojciec wiedział, że Doroteusz troszczy się o chorych we wspólnocie, dlatego stwierdził:

„Skoro nie doszliśmy jeszcze do doskonałości, żeby doskonale uwolnić się od namiętności, bardziej pożyteczne jest oddać się medycynie niż namiętnościom”¹⁷⁶.

Ostatnim wyrazistym rysem modelu ojcostwa duchowego u Barsanufiusza jest umiejętność dobierania uczniowi rad w taki sposób, aby były odpowiednie dla jego duchowego stanu i potrzeb. Umiejętne dozowanie wskazówek potwierdza doskonałą znajomość ludzkich serc, która była udziałem Wielkiego Starca jako duchowego ojca. W dużej mierze to właśnie precyzja, mądrość i umiejętność empatii, z jaką Abba odnosił się do szerokiej grupy uczniów, pozwoliła mieszkańcom okolic Gazy oraz późniejszym

¹⁷² Tamże, s. 113.

¹⁷³ Por. List 509.

¹⁷⁴ Zob. M. Nawara, *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*. Poznań 2017, s. 61.

¹⁷⁵ Por. List 511.

¹⁷⁶ List 327.

pokoleniom na określanie go tytułem *Wielkiego Starca*. Jego świętość przyciągała wielu, co przyniosło mu rozgłos jako nieprzeciętnemu kierownikowi duchowemu¹⁷⁷.

Istotnym wydaje się wskazanie, iż proces *starczestwa* Barsanufiusza niejednokrotnie bardziej zobowiązywał ojca niż ucznia. Miłość i chęć niesienia pomocy pytającym pozwoliła Starcowi na przyjmowanie na siebie odpowiedzialności w służbie prowadzenia innych. Słowa, które niejednokrotnie padały w stronę pytających – „ja bowiem bardziej o ciebie się trudzę”¹⁷⁸ czy „duszę moją chętnie oddam za ciebie, a modlitwa za ciebie trwa nieustannie”¹⁷⁹ – wskazują na oddanie, jakim kierował się wobec nich. Chciał jak najgorliwiej wypełnić misję powierzoną mu przez Boga.

Szacunek duchowych synów dla Barsanufiusza w wielu sytuacjach doprowadzał do przypisywania mu niemal cech boskich. Spośród pytających jedni nazywali go „ojcem miłosiernym”¹⁸⁰, inni „panem”¹⁸¹, „panem-ojcem”¹⁸², bądź „ojcem”¹⁸³. Stosowanie tych określeń nie miało jednak znamienia bałwochwalstwa. Wynikało raczej z traktowania Abby jako sługi Boga.

1.1.5. Duchowe dary Barsanufiusza

Literatura monastyczna pierwszych wieków ukazuje wielu mistrzów życia duchowego obdarowanych przez Boga szczególnymi łaskami. Niektórzy spośród nich potrafili odczytać zamiary Stwórcy wobec drugiego człowieka, inni niekiedy znali myśli swojego rozmówcy, jeszcze inni mogli czynić cuda czy uzdrawiać. Nie wynikało to bynajmniej z ich nadzwyczajnych umiejętności. Wszystko zawdzięczali jedynie mocy Boga. Dzięki ascezie, głębokiej modlitwie i radykalnemu oddaniu życia swemu Panu, mogli stawać się jego szczególnymi sługami. Był to sposób, przez który przypominali światu o pierwszeństwie miłości Boga, pragnęli bowiem nieść światło i nadzieję¹⁸⁴. Wiele budzących podziw wydarzeń z ich życia opisują *Apoftegmaty*. Bliskość z Bogiem oraz wynikające z niej owoce mogli dostrzegać w sobie szczególnie doświadczeni mnisi, jak

¹⁷⁷ Por. UP, s. 90.

¹⁷⁸ List 353.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ List 330.

¹⁸¹ List 235, 239, 240, 242.

¹⁸² List 379, 386.

¹⁸³ Określenie *ojciec* (gr. pater) jest jednym z typowych nazw dla przewodnika duchowego. Tytuł ten w monastycyzmie był określeniem charyzmatycznego mnicha, niekoniecznie kapłana. Misijuk wskazał, że ojcostwo duchowe postrzegane było jako ziemski środek za pośrednictwem którego można doświadczyć niebiańskiego ojcostwa Boga. W. Misijuk, *Przewodnictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 109.

¹⁸⁴ Por. M. Chmielewski, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015, s. 326.

np. św. Antoni Wielki¹⁸⁵, Ammonas¹⁸⁶, Ammonatas¹⁸⁷, Besarion¹⁸⁸, Gelazy¹⁸⁹. Podobne przykłady wielkich darów duchowych znajdują się również w późniejszych tekstach. Cyryl ze Scytopolis w swoim dziele charakteryzującym znaczących palestyńskich starców opisał osobę abby Saby († 532). W obecności tego mnicha miały się dziać cuda i znaki niewytłumaczalne dla innych. Cyryl wymienił m. in. uzdrowienie Geroncjusza¹⁹⁰, uwolnienie opętanej¹⁹¹ czy przerwanie długotrwałej suszy¹⁹².

Podobne zjawiska można zauważyć również w świadectwach uczniów, którzy doświadczyli szczególnej interwencji Barsanufiusza. Dary, jakie Starzec otrzymał od Boga, pozwalały mu niekiedy na zmianę biegu toczących się wydarzeń, czytanie w ludzkich sercach, dokonywanie cudów i uzdrowień.

Starzec powiedział kiedyś do mnicha Andrzeja, że wszelka wiedza wykraczająca poza jego naturalne zdolności ma swoje centrum w *poruszeniu* pochodzącemu od Chrystusa¹⁹³. Przy innych okazjach Barsanufiusz przyznał, że swoją moc zawdzięcza również Duchowi Świętemu¹⁹⁴, który niekiedy daje mu poczucie *duchowej pewności* w danej sprawie¹⁹⁵ czy nawet pozwala uczynić jakiś znak potwierdzający moc Bożą¹⁹⁶.

Janet Ruffing wskazała, iż wszelkie obdarowanie, jakim w procesie ojcostwa duchowego dzieli się kierownik, wynika z głębokiej jedności z Bogiem. Drogę poznania nazwała *procesem mistycznym*, który stopniowo prowadzi do harmonii człowieka dzięki doświadczeniu łaski Stwórcy¹⁹⁷. Święty biskup Józef Sebastian Pelczar określił Chrystusa jako Tego, który nieustannie żyje, działa i udziela łask swojemu Kościołowi. Jego potęgi doświadczają szczególnie ludzie święci. Źródłem boskiej i mistycznej mocy jest nieustannie Duch Święty, który przekazał ją Kościołowi w Dniu Pięćdziesiątnicy¹⁹⁸.

¹⁸⁵ Abba Antoni Wielki 26 (26), w: AG, s. 137.

¹⁸⁶ Abba Ammonas 7 (119), w: AG, s. 167.

¹⁸⁷ Abba Ammonatas (154), w: AG, s. 184.

¹⁸⁸ Abba Besarion 1 (156), 4 (159), w: AG, s. 188-189.

¹⁸⁹ Abba Gelazy 3 (178), 4 (179), w: AG, s. 199-201.

¹⁹⁰ Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2011, s. 322.

¹⁹¹ Tamże, s. 365.

¹⁹² Tamże, s. 368.

¹⁹³ Por. List 73.

¹⁹⁴ Zob. List 13.

¹⁹⁵ Por. List 41.

¹⁹⁶ Zob. List 614.

¹⁹⁷ Por. J. K. Ruffing, *Kierownictwo duchowe. Dalsze etapy*, K. Gdowska (przekł.), Kraków 2010, s. 111.

¹⁹⁸ J.S. Pelczar, *O mistyce*, Kraków 2014, s. 26.

Jak dalej zauważył biskup, szczególne dary mistyczne *były udziałem wielu świętych, męczenników, a potem pustelników*¹⁹⁹.

Jednym z największym darów, jaki Barsanufiusz otrzymał od Boga, była *kardiognoza*, czyli czytanie w sercu (gr. znajomość serca). Przykład wielu świętych wskazuje, że Bóg, mając wgląd w ludzkie wnętrza, może udzielić tej łaski innym, na przykład szczególnie doświadczonym kierownikom duchowym²⁰⁰. Korespondencja z Thawatha zawiera wiele opisów sytuacji stanowiących potwierdzenie wspomnianej zdolności u św. Barsanufiusza. Istotnym warunkiem, który często musiał zaistnieć, by dar poznania serca mógł się ujawnić, była duchowa relacja oraz modlitwa Starca i ucznia za siebie nawzajem. Przykładem tego może być sytuacja z życia pewnego brata interesującego się niepewnymi naukami Orygenesza, Ewagriusza i Dydyma. Zadał on Abbie pytanie, czy może studiować treści zawarte w ich dziełach. Barsanufiusz odpowiedział, że nie zabrania mu czytać, o ile idzie za tym pożytek duchowy, jednak nie powinien się z nimi utożsamiać. Odpowiedź wywołała w bracie sporo niepewności i wewnętrznych dylematów, z których nie zwierzył się już Starcowi. Ten jednak poznając jego zagubione serce zachęcił, aby nie popadał w zwątpienie, widząc innych mnichów przejętych tamtymi naukami. Bóg ich osądzi, tymczasem uczeń winien zwalczać własne namiętności w tym względzie. W podobnej sytuacji Barsanufiusz musiał zareagować na niedowierzanie Eutymiusza. Mnich opowiedział o swoim znużeniu w walce duchowej i oczekiwaniu na większą interwencję Boga²⁰¹. Abba mobilizował go do spokojnego trwania i przeciwstawienia się zniechęceniu. Eutymiusz nie umiał przyjąć tych słów z wiarą, ale jednocześnie nie chciał powiedzieć o tym Barsanufiuszowi. Abba, przeczuwając, co trapi serce ucznia, sam zdecydował się na wysłanie jeszcze jednego listu²⁰². Drugi list doprowadził Eutymiusza do długotrwałego smutku i płaczu, zatem Barsanufiusz postanowił wysłać trzeci, ostatni już list. Razem z korespondencją posłał mnichowi swój szkaplerz, by go chronił i pomógł w walce z namiętnościami²⁰³.

Godnym zauważenia jest również to, iż dar *kardiognozy* Barsanufiusza nie zawsze był łatwy do przyjęcia przez ucznia, a niekiedy wywoływał niepokój w jego uczuciach, gdyż burzył dotychczasowe myślenie. Jeden z diakonów, pragnący żyć

¹⁹⁹ Tamże, s. 27.

²⁰⁰ Por. M. Błaza, *Modlitwa Jezusowa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015, s. 358.

²⁰¹ Por. List 69.

²⁰² Por. List 70.

²⁰³ Por. List 71.

w wyrzeczeniu, podzielił się z Wielkim Starcem strapieniem duchowym z powodu braku wystarczającego żalu za swoje grzechy. Abba szybko określił jego pragnienie *pokajania* jako pozorne. Wskazówką w tym wypadku była następująca myśl: aby otrzymać duchowe owoce, nie wystarczy wejść do celi, należy bowiem odbyć podróż w głąb własnego serca i uważnie je zbadać. Barsanufiusz podał także bratu trzy przyczyny, które odpowiadały za jego wewnętrzny stan. Były nimi: przywiązanie do własnej woli, usprawiedliwianie się i chęć przypodobania się innym²⁰⁴. Powyższa sytuacja wskazuje na dużą przydatność *kardiognozy* w posłudze ojca duchowego. Przyjęcie treści, którą Starzec przekazywał, stanowiło często wyzwanie dla pytającego, jednak jeśli było ono podejmowane, zawsze prowadziło do duchowego wzrostu. Wynikało to z faktu, iż dar poznania serca dla dobra bliźniego, charakterystyczny w posłudze Barsanufiusza, był głęboko zakorzeniony w nauczaniu samego Chrystusa, który powiedział do uczniów: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Inną duchową łaską, jaką Barsanufiusz otrzymał od Boga, była wytrwała modlitwa²⁰⁵, dzięki której uczniowie zauważali w swoim życiu konkretne owoce. Abba często przyznawał się do modlitwy zanoszonej *dniem i nocą*²⁰⁶. W jednym z listów, Doroteusz nazwał Starca *ojcem, który wiele może przed Panem*²⁰⁷. Sam Barsanufiusz, widząc kiedyś cierpienie i zniechęcenie pewnego brata, zapewnił go, że rozmawiał z Bogiem o jego troskach i prosił Pana, aby w chorobie mnicha traktował go z miłosierdziem jak syna²⁰⁸.

Pewien współczesny autor wskazał, że człowiek, przez którego Bóg daje łaski innym, najpierw sam musi stać się *nowym stworzeniem*²⁰⁹ żyjącym w bliskiej relacji z Nim²¹⁰. Wówczas Duch Święty może go obdarzyć mocą, która niesie światło łaski i niszczy przejawy *królestwa ciemności na ziemi*²¹¹. Jednym z wymiarów dawania owego światła uczniom były znaki i uzdrowienia, jakich w pierwszych wiekach mogli dokonywać niektórzy mnisi. Wspomnianych mędrców nazywano najczęściej *świętymi*

²⁰⁴ Por. List 237.

²⁰⁵ Modlitwa była najważniejszą czynnością mnicha, szczególnie gdy przenikała codzienne obowiązki. W wielu przypadkach bracia modlili się pracując i czytając fragmenty ksiąg natchnionych. Niekiedy takie praktyki trwały większą część dnia. Por. E. Wipszycka, *Mnisi – nie tylko ci święci...*, Tyniec 2007, s. 71.

²⁰⁶ List 513.

²⁰⁷ List 267.

²⁰⁸ Por. List 513.

²⁰⁹ 2 Kor 5, 17.

²¹⁰ Zob. Rz 8, 1.

²¹¹ Por. M. Zieliński, *Rozpal wiarę a będą działały się cuda. Modlitwa o uzdrowienie w autorytecie Jezusa*, Łódź 2017, s. 90-91.

mężami²¹² bądź cudotwórcami²¹³. Warto w tym miejscu wskazać św. Antoniego Wielkiego, ojca wszystkich pustelników. Do jego osoby przybywali ludzie dotknięci różnymi chorobami i wielu z nich otrzymywało uzdrowienie. Przy takich okazjach pouczał zawsze wiernych, że przywracanie zdrowia nie leży w jego mocy. Łaska może pochodzić wyłącznie od Boga, dlatego Antoni dopowiadał, że tym, co pozwala otrzymać i zachować uzdrowienie, jest pogłębianie wiary i miłości, wystrzeganie się namiętnych myśli i samych namiętności, unikanie próżnej chwały, modlitwa oraz wolność od gniewu²¹⁴.

Korespondencja z Thawatha zawiera również wiele opisów sytuacji, w których uczniowie, dzięki wstawiennictwu Barsanufiusza, otrzymywali nadzwyczajne łaski. Starzec, na wzór Chrystusa²¹⁵, wyprosiwszy uzdrowienie ciała, chciał skierować ucznia ku potrzebie nawrócenia i uzdrowienia wnętrza. Właśnie takiej dynamiki uzdrowienia doświadczył pewien człowiek, którego Abba uwolnił od wysokiej gorączki. Uradowany zaczął opowiadać wszystkim wokół, co się wydarzyło. Po czasie jednak temperatura powróciła. Uczeń napisał do Barsanufiusza list z prośbą o wyjaśnienie zaistniałej sytuacji, na co Starzec odpowiedział, iż choroba powinna być ostrzeżeniem wobec zbyt dużego gadulstwa, któremu ostatnio się poddał. Mężczyzna przyjął w pokorze to wyjaśnienie, toteż gorączka bezpowrotnie ustąpiła²¹⁶.

Każde uzdrowienie domagało się wejścia na drogę wewnętrznego nawrócenia. Barsanufiusz przy różnych okazjach wskazywał na środki, które pomagają utrzymać uzdrowienie na stałe. Po wyproszeniu zdrowia dla pewnego brata znużonego chorobą Abba wymienia cnoty, o które powinien zabiegać po otrzymaniu łaski. Są nimi: dziękczynienie Bogu, pokora, posłuszeństwo, wytrwałość, cichość, cierpliwość, świętość i pokój²¹⁷. Po uzdrowieniu, które otrzymał ciężko chory Andrzej, Barsanufiusz wyraził

²¹² Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, Kraków 2010, s. 341.

²¹³ Tak nazywano np. Charytona, ojca monastycyzmu na Pustyni Judzkiej (okolice niezbyt odległej od okolic Gazy). Urodził się w Ikonium (w Azji Mniejszej) w III wieku. Zmarł w klasztorze Faran w połowie IV stulecia. Znany był z surowego ascetyzmu i przykładowego życia. Większą część nocy spędzał na śpiewaniu Psalmów. Wiódł życie anachoreckie, a gdy powstawały klasztory w pobliżu jego miejsca, sam oddalał się w inne miejsce. Jego ostatnim miejscem była tzw. *wisząca grotta*, położona niedaleko trzeciego klasztoru, który abba założył. Pod koniec życia powrócił do pierwszej założonej przez siebie wspólnoty w Faran. Zebrał tam doświadczonych mnichów z trzech swoich klasztorów i przekazał im reguły życia monastycznego. Por. Tamże, s. 342.

²¹⁴ Hieronim Makary z Monasteru Simonopetra, *Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos. Styczeń*, Hajnówka 2014, s. 258.

²¹⁵ Por. Łk 5, 17-26.

²¹⁶ Por. List 643.

²¹⁷ Por. List 516.

ogromną radość, gdyż łaska, jakiej doświadczył mnich, pozwoliła mu nie tylko poczuć się lepiej na ciele, ale i zrodziła większą świadomość Boga obecnego w jego życiu²¹⁸. Wewnętrzne dobro, wynikające z modlitwy Starca, zauważył również patriarcha Jerozolimy. Przytaczając różne sytuacje, potwierdził skuteczność wstawiennictwa Barsanufiusza. Dotyczyły one szczególnie uwolnienia od cierpień, których Kościół doświadczał ze strony swoich wrogów. Hierarcha dopowiedział, iż modlitwa Abby nie tylko przyczyniała się do uspokajania sytuacji konfliktowych, ale i przemieniała serca prześladowców, którzy sami zaczęli zabiegać o pokój. Więcej – chcieli ostatecznie naprawić wyrządzone krzywdy, zatroszczyć się o Kościół, a niekiedy włączyć się do wspólnoty²¹⁹.

Warto na tym etapie wskazać na jeszcze jeden aspekt, który odróżnia Mędrców z Thawatha od innych ówczesnych Abbas. Jest nim jedynomyślność Barsanufiusza i Drugiego Starca, Jana Proroka. Obydwaj służyli radą w tym samym klasztorze. Choć byli rekluzami i nie kontaktowali się ze sobą, dzięki modlitwie posiadali pewną duchową wiedzę o sobie nawzajem. Zнали też sprawy swoich uczniów, którzy pytali raz jednego z nich, innym razem drugiego. Barsanufiusz i Jan wiedzieli, co każdy z nich napisał do swoich uczniów. Wielki Starzec nazwał Jana „jedynomyślnym”²²⁰ z nim, określał go również jako „jedynomyślne dziecko”²²¹.

O wzajemnej znajomości myśli obu Starców świadczy również dodatek kompilatora korespondencji umieszczony w *Zbiorze* jako tekst 224. Opisany jest w nim pewien człowiek, który skierował pytanie do Jana, po czym otrzymał konkretną odpowiedź. Jednak będąc niezdecydowanym, postanowił zadać takie samo Barsanufiuszowi. Wielki Abba zachęcił, by uczeń zrobił tak, jak polecił mu wcześniej Drugi Starzec. Choć sprawa na chwilę ucichła, identyczny epizod zdarzył się niedługo później. Brat znów skierował pytanie do Jana, po czym zadał je Barsanufiuszowi. Tym razem Wielki Starzec odpisał bardziej dosadnie: „Niech to ci odtąd wystarczy: Bóg Barsanufiusza i Jana jest jeden”. Taki obrót sprawy spowodował, że uczeń powziął postanowienie, aby już nigdy nie pytać o to samo obydwu Starców²²².

²¹⁸ Por. List 82.

²¹⁹ Por. List 827.

²²⁰ List 13.

²²¹ List 188; zob. List 182-183, 186.

²²² Por. List 224.

1.2. Misja Jana z Gazy

1.2.1. Sylwetka osobowa Jana

Wśród naukowców odnoszących się do korespondencji z Thawatha istnieją dwa stanowiska identyfikujące postać Jana. Jedni twierdzą, że Jan z Beerszeby, piszący listy do Barsanufiusza i późniejszy Drugi Starzec to dwie różne osoby. Inni stoją na stanowisku, iż Jan z Beerszeby i Starzec Jan to jeden człowiek. Obecność *dwóch Janów* zaznaczyła w swoim opracowaniu historyk Derwas Chitty²²³. Twierdziła, że pewną przeszkodą wobec utożsamiania ich ze sobą mogą być dwa listy, które Starzec Jan kieruje do Jana z Beerszeby²²⁴. Druga część znawców monastycyzmu opowiada się za *jednym Janem*. *Starczestwo* Abby Jana wydaje się im kontynuacją wcześniejszego życia w klasztorze mnicha Jana z Beerszeby, który po pewnym czasie również oddaje się życiu w samotności i posłudze ojcostwa duchowego. Z powyższą tezą utożsamiła się profesor Jennifer Hevelone-Harper. Podała, iż Jan z Beerszeby napisał pierwszy list z innej wspólnoty, po czym zdecydował się przejść do Thawatha i przyjął anachorecki styl życia²²⁵. Zaznaczyła także, iż więcej argumentów przemawia za utożsamieniem *obu Janów*²²⁶. W innym miejscu zauważyła, iż gdyby Jan z Beerszeby nie był Starcem Janem, mielibyśmy „do czynienia z innym przywódcą monastycyzmu w Thawatha, który otrzymał poważną władzę i nawet pozwalał sobie krytykować prawomocność autorytetu igumena. Jeśli Jan z Beerszeby i Jan Prorok to jedna i ta sama osoba, jego doświadczenie pokazuje, jak ostrożnie Barsanufiusz tworzył zrównoważony system przywództwa w Thawatha”²²⁷.

Na podstawie powyższych opinii bardziej prawdopodobne wydaje się stanowisko, w którym utożsamia się Jana z Beerszeby z późniejszym Starcem Janem, myśląc o nich jak o jednej osobie. W związku z tym powyższa argumentacja będzie stanowiła zasadniczy punkt odniesienia w dalszych refleksjach.

Jan przybył do wspólnoty w Thawatha około 525 r. Po pewnym czasie przygotowania we wspólnocie Barsanufiusz oddał mu swoją celę. Sam przeniósł się do

²²³ D. J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 247.

²²⁴ Zob. List 3 i 9.

²²⁵ Por. UP, s. 98.

²²⁶ „Korespondencja pomiędzy Barsanufiuszem i Janem z Beerszeby (który, jak twierdzę, był Janem Prorokiem)”. Tamże, s. 240.

²²⁷ Tamże, s. 136.

innej. Abbas mieszkali w tych miejscach przez następne osiemnaście lat²²⁸. We wspomnianym okresie Wielki Starzec stał się wzorcem, który Jan chciał naśladować. Dzięki ich więzi Drugi Starzec otrzymał do Boga dar *prorokowania*²²⁹, dlatego w literaturze monastycznej najczęściej nazywany jest Janem Prorokiem. Niejednokrotnie nie musiał rozmawiać z nauczycielem, aby poznać jego myśli²³⁰. Tak jak Barsanufiusz kontaktował się z innymi za pomocą opata Seridososa, tak sekretarzem Starca Jana był Doroteusz.

Zanim jednak Jan został duchowym ojcem cenionym w okolicach Gazy, musiał przejść odpowiedni czas przygotowania. Tym, który wprowadził go w życie monastyczne, był Wielki Starzec. Sposób reagowania nauczyciela pozwolił Janowi z jednej strony pokonywać swoje wady, z drugiej korzystać z doświadczenia mistrza i zdobywać cechy, jakie pomogły mu w późniejszej misji Starca w Thawatha. W jednym z opracowań dotyczących kierownictwa duchowego znajduje się uwaga, iż w korygowaniu osobowości penitenta przewodnik duchowy powinien unikać postawy paternalizmu, w którym zmierza się do zdominowania osoby prowadzonej. Może wtedy dojść do stworzenia swoistego rodzaju plagiatu samego siebie i swoich doświadczeń. Owa próba powielania osobowości i niewłaściwego modelowania podopiecznego świadczy o niedojrzałym procesie duchowego prowadzenia²³¹. Rady Barsanufiusza pokazują Wielkiego Starca jako zdecydowanego wobec swojego ucznia, ale i pozostawiającego mu przestrzeń decydowania w duchu wolności. W takiej atmosferze Jan kształtował swój charakter i zdobywał cnoty, które pomogły mu w późniejszej misji jako nauczyciela innych. Początkowo Mnich z Beerszeby wyróżniał się gwałtownym temperamentem²³², co widoczne jest w niektórych jego reakcjach. W jednym z listów napisanych do Barsanufiusza Jan poskarżył się na pewnego brata, którego poprosił, by wykonał określone polecenie. Ów brat nie zareagował, zatem Jan zganił go za zaniedbanie. Widząc później, że sprawił mu tym przykrość, bez większego namysłu postanowił nie odzywać się więcej do żadnego z braci²³³. Barsanufiusz starał się poskramiać porywczosć mnicha z Beerszeby. Starzec zachęcał, by uczył się reagować spokojniej, gdyż w podobnych sytuacjach człowiek porywczy staje się tylko utrapieniem

²²⁸ Zob. List 599b.

²²⁹ SL, s. 82.

²³⁰ Tamże.

²³¹ Por. C. M. Martini, L. Manicardi, R. Capitanio, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 31.

²³² Por. UP, s. 105.

²³³ Por. List 12.

dla siebie i innych. Podpowiadał, jak upominać z większą cierpliwością i pokorą²³⁴. Innym razem Jan zdenerwował się na braci, którzy zmienili jego plany budowlane w klasztorze. W wyniku zaniedbania część prac została źle wykonana. Wielki Starzec, zauważając rozgoryczenie Jana, zachęcił go do cierpliwości wobec upartych i nieposłusznych mnichów.

O nieustępliwym charakterze Jana świadczyła początkowo napięta relacja między nim a opatem Seridosem. Podwładny nie dość, że krytykował wprost przełożonego, to jeszcze oskarżał go wobec Barsanufiusza. W jednym z listów Mnich z Beerszeby doniósł Wielkiemu Starcowi o utrapieniach, których przyczyną stał się igumen. Powodem było zaniedbanie pewnych obowiązków przez Seridosa jako przełożonego. Reakcja Barsanufiusza nie była w tym wypadku po myśli Jana. Starzec zganił podopiecznego za nieumiejętność wykorzystywania przeciwności jako narzędzi do duchowego wzrostu²³⁵. W innej sytuacji Jan krytykował Seridosa za opieszałość w przekazywaniu korespondencji od Wielkiego Starca. Dodatkowo w rozmowie z innymi braćmi zganił opata za zaniedbania w swoich obowiązkach. Pierwszy Abba, reagując na domysły Jana, tłumaczył, że punkt widzenia podwładnego często jest inny, dlatego nie powinien krytykować przełożonego²³⁶. Warto jednak zauważyć, że sposób, w jaki Barsanufiusz upominał Jana, był nieco inny od sytuacji, kiedy karciał pozostałych mnichów. Wskazuje na to np. napominanie, w którym Barsanufiusz nazywa Seridosa bratem Jana. Wielki Starzec prawdopodobnie przewidywał, iż Mnich z Beerszeby jako przyszły abba zasłuży na poważanie zbliżone do autorytetu Seridosa²³⁷.

Po okresie przygotowania, gdy Jan zdobył już doświadczenie pod okiem czujnego mistrza, mógł sam zostać Starcem. Chcąc naśladować Barsanufiusza, dzielił się swoim doświadczeniem z mniej zaprawionymi w ascezie. Niejednokrotnie stawał się dla nich nauczycielem i lekarzem²³⁸, szczególnie, gdy prosili o radę czy uzdrowienie z różnych namiętności. Wśród cech, jakimi odznaczał się Jan, wyróżnić można takie, które charakteryzowały jego mentora. Pokora wynikająca ze świadomości własnej słabości

²³⁴ Por. List 16.

²³⁵ Por. List 17.

²³⁶ Por. List 48.

²³⁷ Por. UP, s. 102.

²³⁸ L. Perrone, *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, w: www.academia.edu/1395070/The_Necessity_of_Advice_Spiritual_Direction_as_a_School_of_Christianity_in_the_Correspondence_of_Barsanuphius_and_John_of_Gaza [12.11.2014 r.].

oraz wyrozumiałość i cierpliwość okazywane pytającym to główne rysy osobowości Starca Jana.

Paweł Giustiniani, XVI-wieczny reformator zakonu kamedulskiego²³⁹ zapisał w swoich regułach, że pokora jest jedną z fundamentalnych postaw, którą powinien kształtować mnich poszukujący Boga²⁴⁰, zaś łączące się z nią *uznanie własnej nędzy* jest niezbędne do zgłębiania modlitwy i uczenia jej innych²⁴¹. Abba Jan niejednokrotnie mówił o sobie: „jestem nikim”²⁴². Zdarzyło się, że w jednym z listów spotkał się z pochlebstwami wypowiedzianymi przez innego ojca. Stanowczo poprosił, by go nie wywyższać, gdyż sam uważa siebie za „głupca i zarozumialca”²⁴³. Pokora i świadomość swojej słabości²⁴⁴ pozwoliły Janowi na skoncentrowanie całego życia na Bogu, czego owocem stała się skuteczna posługa wobec innych.

Wielu mnichów stojących u początków monastycyzmu szczególnie ceniło cnotę łagodności, o którą powinien dbać każdy starzec. Dla Ojców Pustyni była ona jedną z najważniejszych cech osobowości duchowego przewodnika. Ewagriusz z Pontu pisał do starców, aby „nie denerwowali się, gdy uczniowie nie czynili postępów”²⁴⁵. Powinni wtedy być łagodni i życzliwi, aby kierować ich ku Bogu. Jego postawa była typowa dla anachoretów, którym określenie *abba* kojarzyło się nie tylko z wymaganiami, ale także z ojcowskim wsparciem, miłością, życzliwością, troską, miłosierdziem²⁴⁶. Podobnie postępował Starzec Jan z Thawatha. Jego łagodność przejawiała się często w wyrozumiałości i cierpliwości wobec pytających, a praktyczne podejście do wielu problemów wzbudzało zaufanie u braci, którzy nie bali się pytać o sprawy najbardziej prozaiczne i codzienne. Przykładem może być sytuacja, kiedy pewien brat zapytał Starca, dlaczego na modlitwie doświadczał senności i zmęczenia. Abba wytłumaczył, iż zapewne

²³⁹ Paweł Giustiniani († 1528) studiował na Uniwersytecie w Padwie. W 1510 r. wstąpił do kamedulskiego eremu Camaldoli. Niedługo po złożeniu ślubów podjął się reformy zakonu. W roku 1520 opuścił erem, by podjąć życie jeszcze bardziej samotnicze. Zaczęli przyłączać się do niego uczniowie, z którymi założył Towarzystwo Eremitów św. Romualda, znane dziś jako Kongregacja Eremitów Kamedułów Góry Koronnej. Obydwa aktualnie funkcjonujące klasztory kamedułów w Polsce (Bielany i Bieniszew) należą do tej kongregacji.

²⁴⁰ P. Giustiniani, *Pisma. Pochwała życia eremickiego. Eremici Kameduli Góry Koronnej*, t. 1, J. Partyka (przekł.), Kraków 2015, s. 32.

²⁴¹ P. Giustiniani, *Pisma. Rozważania o modlitwie i o miłości Boga*, t. 2, *Eremici Kameduli Góry Koronnej*, J. Partyka (przekł.), Kraków 2015, s. 46.

²⁴² List 79, 212.

²⁴³ List 205.

²⁴⁴ Zob. List 23.

²⁴⁵ J. Naumowicz, *Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 160.

²⁴⁶ Por. Tamże, s. 161.

za taki stan rzeczy odpowiadała zmieniająca się w tamtym czasie pogoda²⁴⁷. Inny chorujący uczeń przeżywał strapienie z powodu rozregulowania planu dnia i pragnienia spożywania większej ilości pokarmów. Kiedy podzielił się tą trudnością z Janem, ten pozwolił mu na pewne ustępstwa z powodu przeżywanej słabości ciała²⁴⁸. Powyższe pytania wskazują na to, jak dalece sięgała monastyczna powaga ojcostwa duchowego. Mnich, który chciał osiągnąć doskonałość bez narażania się na duchowe niebezpieczeństwo, nie mógł być mędrce dla samego siebie, lecz we wszystkim poddawał się duchowemu ojcu. Starzec natomiast musiał wykazywać się cierpliwością i łagodnością, aby podtrzymywać zapał ucznia.

Wśród duchowych uczniów Drugiego Starca był chrześcijanin, u którego można dopatrzeć się tendencji do skrupułów²⁴⁹. Człowiek ten dopytywał Jana o różnego rodzaju szczegóły, np. o sposób rozmowy z heretykami, zasadność milczenia, zachowanie się w okoliczności prześladowań bądź reakcję w towarzystwie prowadzącym próżne rozmowy. Inne kwestie dotyczyły postaw, jakie należy przyjmować podczas modlitw, potrzeby błogosławienia jedzenia czy składania przysięg²⁵⁰. Wobec tych problemów Jan wykazywał się nie tylko dużą wiedzą, ale przede wszystkim łagodną cierpliwością. Wspomniany człowiek stale wracał do tych samych kwestii i mimo tego, iż wciąż pozostawał w niepewności, Jan radził mu zawsze z takim samym szacunkiem, zachowując lojalność. Starzec odznaczał się ogromną wyrozumiałością, ale stosował również napomnienia²⁵¹. Tak wyważone towarzyszenie – o czym świadczy korespondencja – pomogło niektórym uczniom pokonać trudności, nawrócić się i doprowadzić do większego zawierzenia się Bogu²⁵². Pod koniec dialogu wspomnianego brata z Janem sam mnich przyznał, iż ilość i monotonia stawianych przez niego pytań mogła być uciążliwa. Powyższa refleksja pozwoliła mu ostatecznie dostrzec w Drugim Starcu naśladowcę Chrystusa, dlatego nazywa go „ojcem litościwym i ojcem miłosiernym”²⁵³.

²⁴⁷ Por. List 252.

²⁴⁸ D. J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 250.

²⁴⁹ Wskazuje się na dwa rodzaje skrupułów. Pierwszy rodzaj jest doświadczeniem występującym w określonym czasie, po którym mijają dzięki podjęciu walki wewnętrznej. Takie zjawisko opisuje w swoim życiu św. Teresa z Lisieux. Drugi to skrupuły będące zjawiskiem chorobowym. Zob. E. Działo, *Skrupulatom na ratunek*, Poznań 2002, s. 7, 9.

²⁵⁰ Zob. List 693-722.

²⁵¹ Por. List 532.

²⁵² Por. List 533.

²⁵³ Por. List 532-533.

1.2.2. Jan jako duchowy syn i uczeń Barsanufiusza

Postać ojca duchowego od początków monastycyzmu spełniała bardzo ważną rolę w prowadzeniu ludu Bożego do doskonałości chrześcijańskiej. Wielu ascetów poszukiwało doświadczonego przewodnika, który będzie zdolny przeprowadzić ich przez arkana walki duchowej, ascezy i modlitwy. W związku z tym odbywali wędrówki od jednego klasztoru do innego, od jednej pustelni do drugiej²⁵⁴. Wobec wybranego ojca duchowego wskazana była wierność i posłuszeństwo, aby czynić postępy w życiu duchowym²⁵⁵. *Sukcesja urzędu starca* zakładała konieczność podporządkowania się²⁵⁶ konkretnemu starcowi, co stwarzało później możliwość bycia nauczycielem dla innych. Andrzej Kamiński, cytując mniszkę Ignację, określił taki model „starczestwa jako pełne oddanie jednego i bezstronne kierownictwo drugiego w imię Boga, aby mogło się urzeczywistniać to cudo odrodzenia duszy, to narodzenie nowego człowieka”²⁵⁷.

Wchodzący na ścieżkę ascezy Jan wybrał Barsanufiusza jako swojego duchowego przewodnika i pod jego opieką przeszedł drogę od wstąpienia do klasztoru, przez *cenobium* po *anachorezę* w formie *rekluzji*. Proces wzrostu Drugiego Starca jest jednym z wzorców procesu ojcostwa duchowego, które odnajdujemy w literaturze monastycznej.

Jan, jako młody mnich z Beerszeby, przybył do monastycznej osady niedaleko Gazy. Zapewne słyszał o niej wcześniej, gdyż sława Wielkiego Starca znana była w okolicy. Po konsultacji Barsanufiusza z opatem Seridosem Jan został przyjęty do klasztoru w Thawatha. Już początkowa reakcja Barsanufiusza może wskazywać na wyjątkowe traktowanie brata z Beerszeby. Pierwszy Abba przekazał Janowi swój kaptur²⁵⁸, sam prosząc igumena, by przyniósł mu inny²⁵⁹. Jak już zostało wspomniane, niewykluczone, że Barsanufiusz już od początku przypuszczał, iż Jan w przyszłości zajmie ważną rolę w klasztorze – pełniąc funkcję starca²⁶⁰.

W początkowych listach kierowanych do Barsanufiusza Jan poruszał podstawowe kwestie dotyczące życia monastycznego. Wyeksponowanie ich wydaje się ważne, gdyż

²⁵⁴ Por. J. Naumowicz, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 155.

²⁵⁵ Por. Tamże, s. 156.

²⁵⁶ Por. List 288.

²⁵⁷ Por. A. Kamiński, *Starczestwo. Kierownictwo duchowe w Rosji w XIX w.*, Kraków 2014, s. 88.

²⁵⁸ W regułach św. Pachomiusza z IV wieku kaptur jest jednym z elementów monastycznego stroju. W literaturze często jest symbolem pozostania w dystansie do *świata*. Zob. *Pachomiana Latina*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 41.

²⁵⁹ Por. List 1.

²⁶⁰ Zob. List 23.

pomagają dostrzec różne aspekty duchowego prowadzenia mnicha Jana przez jego mistrza. Pytania dotyczyły różnorodnych spraw, od dylematów dotyczących życia duchowego, po sprawy organizacyjne wspólnoty, np. związane z budową. Troska wynikająca z ojcostwa duchowego, jaką Barsanufiusz otaczał Jana, prowadziła do stopniowego usamodzielniania się mnicha z Beerszeby. W związku z tym Jan stanął w końcu przed podjęciem decyzji o rozpoczęciu życia pustelniczego. Swoje pragnienia opisał Barsanufiuszowi w jednym z listów. W odpowiedzi Abba wskazał środki, przez które uczeń powinien przygotować się do rozpoczęcia takiej formy życia²⁶¹. Ostatecznie Barsanufiusz pozwolił Janowi wejść na drogę anachorezy²⁶², wyrażając swoją zgodę słowami św. Pawła: „To, co dawne minęło, a oto wszystko staje się nowe”²⁶³ oraz dodając za psalmistą: „Jeśli dziś usłyszycie głos Jego, serc waszych nie zatwardzajcie”²⁶⁴. Abba zachęcił także, aby mnich z Beerszeby znalazł sobie inne miejsce na celę, w której zamieszka²⁶⁵. To wydarzenie wydaje się bardzo ważnym dla środowiska monastycznego w Thawatha, gdyż od niego rozpoczęła się misja Jana jako duchowego ojca.

Pomimo pewnej samodzielności i autorytetu, jaki posiadał Jan, w swojej posłudze zawsze pozostawał tym *drugim* Starcem i zdanie Barsanufiusza traktował nadrzędnie. Przykładem takiej sytuacji była korespondencja Jana z chrześcijaninem Aelianosem. Drugi Starzec wprost zachęcał w niej owego mężczyznę, aby w tej samej kwestii zapytał o zdanie Barsanufiusza²⁶⁶. Jan niejednokrotnie z pokorą odsyłał uczniów do Wielkiego Starca, uznając, iż w niektórych sprawach Barsanufiusz jest bardziej kompetentny. Tym samym wskazywał swoją postawą, iż pomimo pełnienia posługi starca, nadal uważał się za ucznia Kopta. Nie wszyscy pytający byli z tego zadowoleni. Jeden ze świeckich upomniał nawet za to Jana w słowach:

„Dlaczego kpisz z nas, ojcze Janie? Masz moc Ducha i odsyłasz nas do świętego Wielkiego Starca, ojca Barsanufiusza”²⁶⁷.

W odpowiedzi przeczytał, że tak jak Chrystus był posłuszny we wszystkim Ojcu, również Jan nie chce zapomnieć o swojej zależności od Barsanufiusza²⁶⁸. Podobnie Drugi Starzec wyraził się wobec mnicha Doroteusza, zaznaczając, iż zapewnienie modlitwy otrzymał

²⁶¹ Por. List 33.

²⁶² Por. List 34-36.

²⁶³ 2 Kor 5, 17.

²⁶⁴ Ps 95, 7-9.

²⁶⁵ Por. List 36.

²⁶⁶ Zob. List 724.

²⁶⁷ List 783.

²⁶⁸ Por. Tamże.

wcześniej od Wielkiego Abby. Jan uświadomił bratu, że modli się zawsze za te osoby, które są duchowo związane z Barsanufiuszem, dlatego nie ma potrzeby prosić ich obu o to samo. Jan wyraził swoją myśl następująco: „Jak Barsanufiusz jest w Bogu, tak Drugi Starzec jest w Pierwszym”²⁶⁹. Powyższe przykłady wydają się świadczyć nie tyle o braku kompetencji Drugiego Starca, co o jego pokorze. Przekazując niektóre sprawy Wielkiemu Abbie, wskazywał na podrzędność swojego autorytetu wobec duchowej władzy Barsanufiusza.

Warto jeszcze zauważyć, że współpraca obu Starców trwała do śmierci Jana, który zmarł niedługo po Seridosie. W klasztorze nie było kandydata, który podjąłby się funkcji igumena. Jedynym godnym miał być nowicjusz Aelianos. Spektakularność tego kryzysowego dla wspólnoty wydarzenia przemawia za tym, aby przytoczyć je w całości:

„Tenże abba Jan mieszkał w pierwszej celi Wielkiego Starca, która została zbudowana dla niego poza klasztorem, przez osiemnaście lat w odosobnieniu aż do swej śmierci, którą przepowiedział w taki sposób: «Umrę w ciągu siedmiu dni po opacie Seridosie». Gdy prosiliśmy go, aby nie zostawiał nas sierotami, powiedział: «Jeśliby pozostał igumen Seridos, miałem pozostać jeszcze pięć lat, skoro jednak ukrył to Bóg przede mną i zabrał go, nie pozostanę». Wtedy igumen Aelianos, jako ten, który ostatnio przyjął tonsurę, i na jego wniosek został przełożonym klasztoru, niepokoił abba Barsanufiusza wieloma prośbami i we łzach, aby darował nam go, jako że tenże abba Barsanufiusz już nie odpowiadał na listy. Abba Jan, gdy w duchu dowiedział się o tym, następnego dnia, gdy przyszliśmy prosić, ubiegł nas i rzekł do igumena Aelianosa: «Dlaczego naprzykrzasz się z mojego powodu Starcowi? Nie zamartwiaj się, gdyż nie pozostanę». Gdy zaczęliśmy płakać i upadliśmy mu do stóp, igumen Aelianos powstrzymał się i rzekł: «Daj mi choć dwa tygodnie, abym mógł cię pytać o sprawy klasztoru i kierowanie nim». Starzec zaś ulitowawszy się i poruszony Duchem Świętym, który w nim zamieszkiwał, powiedział: «Oto masz mnie przez dwa tygodnie». Igumen Aelianos nie przestawał więc pytać go o każdą sprawę dotyczącą kierowania klasztorem, a gdy minęły dwa tygodnie, Jan powiedział nam, aby nie mówić o jego śmierci, aż przyjdzie dzień. Zebrawszy wszystkich braci i tych, którzy znajdowali się w klasztorze, uściskał każdego i pobłogosławił. Rozstawszy się z wszystkimi, oddał w pokoju ducha Bogu”²⁷⁰.

Powyższy fragment opisuje sytuację, która spowodowała „całkowitą reorganizację władzy we wspólnocie monastycznej w Thawatha”²⁷¹.

Jan prosił Boga, by dla dobra wspólnoty mógł umrzeć przed Seridosem, stało się jednak inaczej²⁷². Wydarzenie to wskazuje również na koniec duchowej relacji Jana z Barsanufiuszem. Kiedy zbliżała się śmierć Drugiego Starca, Pierwszy zdecydował

²⁶⁹ Por. List 305.

²⁷⁰ List 599b.

²⁷¹ UP, s. 265.

²⁷² Por. List 599.

o wejściu na drogę zupełnej *rekluzji*. W ten sposób dokonało się niejako zwieńczenie duchowej władzy obu Starców oraz zamknięcie ich wspólnej działalności.

1.2.3. Jan jako Starzec.

Urząd Nauczycielski Kościoła w liście papieża Leona XIII *Testem benevolentiae* wskazał, że ludzie, którzy pragną wyższej doskonałości, potrzebują zewnętrznej pomocy w osobie kierownika duchowego. Poprzez wejście na drogę nieuczęszczaną przez większość są bardziej narażeni na „niebezpieczeństwo zbłądzenia”²⁷³. Z kolei w dokumencie *Menti nostrae* papieża Piusa XII czytamy, iż mądre towarzyszenie w rozwoju duchowym zakłada ostrzeżenie przed niebezpieczeństwami, wskazywanie stosownych lekarstw, dobre radzenie oraz prowadzenie w trudnościach wewnętrznych, gdyż „bez takiego roztropnego kierownictwa sumienia, normalnie bardzo trudno jest dostosować się do natchnienia Ducha Świętego i łaski Bożej”²⁷⁴.

W duchowości monastycznej głównym celem ojcostwa duchowego było prowadzenie ucznia do zbawienia. Służyło temu takie dobieranie środków, aby podopieczny mógł podążać za łaską, przez którą Bóg chciał go prowadzić. Podążanie wybraną drogą wiązało się najczęściej nie tylko z pogłębieniem życia modlitwy, ale również z własnym nawróceniem, wyciszeniem i integracją osobowości²⁷⁵.

Barsanufiusz i Jan byli przewodnikami duchowymi dla szukających wsparcia w swoich problemach i troskach. Każdy z nich służył w sobie właściwy sposób. Niektórzy znawcy tematu, komentując korespondencję z Thawatha, określali rady Starca Jana jako bardziej przystępne, zrozumiałe i pragmatyczne. Pierwszy Abba podchodził do problemów szerzej i głębiej, natomiast Jana bardziej interesowały kwestie praktyczne, np. dotyczące liturgii, normy pokarmu, napojów, ubrania, snu i czasu na modlitwę²⁷⁶. Warto podkreślić, że dzięki jednej z jego rad zachowało się do dziś świadectwo starej egipskiej tradycji, dotyczącej sposobu odmawiania liturgii godzin w osadzie monastycznej w Sketis. Tamtejsi mnisi nie mieli godzin liturgicznych przeznaczonych na modlitwę. Samotnie wykonywali proste prace ręczne, w trakcie których odmawiali modlitwy i medytowali. Powstawali na krótkie oracje, po czym z pamięcią o Bogu znów

²⁷³ E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań-Warszawa 1983, s. 39.

²⁷⁴ Tamże, s. 40.

²⁷⁵ S. Hiżycki, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 12-13.

²⁷⁶ Por. D.J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 250.

siadali do swoich zajęć. Były to praktyki pozwalające umysłowi trwać przy Panu przez cały dzień. Podczas nieczynności mnisi odmawiali dwanaście psalmów (tyle samo w nocy), następnie kontynuowali prace ręczne. W czasie zajęć można było recytować psalmy z pamięci albo snuć własne rozważania czy medytować *Żywoty Ojców*²⁷⁷.

Kiedy Barsanufiusz pozwolił Janowi towarzyszyć duchowo braciom, zaproponował mu także prowadzenie życia według konkretnego harmonogramu. Drugi Starzec miał pięć dni w tygodniu spędzać w samotności, a pozostałe dwa przeznaczyć na pomoc pytającym²⁷⁸. Jan w tym czasie był do dyspozycji świeckich, mnichów, jak i hierarchów kościelnych. W jednym z listów Drugiego Abby można dopatrzeć się wskazówek określających materię kierownictwa duchowego. Pewnemu bratu tłumaczył, iż nie wszystkie sprawy wymagają, aby mówić o nich ojcu. Umiejętność pytania ma polegać na przedstawianiu kwestii ważnych, trwających dłużej oraz tych, w których aktualnie dokonuje się walka duchowa²⁷⁹. Pozostałe, drobne, zwykle są mniej istotne, gdyż – według Starca - same szybko przemijają²⁸⁰. Współczesny karmelita, Jerzy Wiesław Gogola, również zachęcił przewodników, by nie pozwalali penitentom wchodzić w mało znaczące szczegóły²⁸¹. Korzystający z posługi nie powinni mówić dużo, ale wybrać to, co naprawdę dotyczy ich „duchowego profilu”²⁸². Jak dodał zakonnik, „należy wychowywać osobę prowadzoną do ukazywania faktów i sądów konkretnych, a nie ogólnikowych wrażeń, które zwykle są fałszywe, niepotrzebne i deprymujące”²⁸³.

Ważne zatem wydaje się spostrzeżenie Jana, który dzielił rady na dwa rodzaje. Pierwszą grupę stanowiły tzw. „zwykle pobożne rady”²⁸⁴. Były one dla ucznia mniej zobowiązujące, jednak ich wypełnianie okazywało się zawsze pożyteczne. Wskazywały one pytającemu prawą drogę i często przybierały formę napomnienia²⁸⁵. Drugi rodzaj pouczenia to tzw. „przykazania”²⁸⁶, które były o wiele ważniejsze od *pobożnych rad* i zobowiązywały ucznia do posłuszeństwa. Najczęściej występowały w formie

²⁷⁷ Tamże, s. 251.

²⁷⁸ Por. List 50.

²⁷⁹ Por. List 165.

²⁸⁰ Por. Tamże.

²⁸¹ Por. J.W. Gogola, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1999, s. 117.

²⁸² Tamże, s. 118.

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ List 368.

²⁸⁵ Por. List 369.

²⁸⁶ List 368.

imperatywnej²⁸⁷. Zanim penitent poprosił o *przykazanie*, powinien był wykazać pokorę i chęć przyjęcia jego treści. Następnie miał obowiązek go strzec i traktować jako ważną treść dla życia duchowego²⁸⁸. Kluczowym dopowiedzeniem Jana była informacja o tym, że uczeń po otrzymaniu *rad* bądź *przykazania* nie pozostawał sam. Dzięki duchowej relacji, jaka zaistniała pomiędzy nim a starcem, zyskiwał absolutną pewność, że abba nieustannie wspiera go modlitwą, by z pomocą Boga mógł zachować wierność otrzymanym radom²⁸⁹. Ten ważny szczegół zajmował istotne miejsce w posłudze Starców z Thawatha. Jan dopuszczał jednak pewien wyjątek. Dotyczył on sytuacji, kiedy otrzymana rada zobowiązywała ucznia nawet wtedy, gdy o nią wcześniej nie prosił. W takim wypadku Starzec bez uprzedniego pytania, z natchnienia Bożego, przekazywał ją podopiecznemu w napisanym przez siebie liście²⁹⁰. Jan wiedział, iż taka rada może niekiedy budzić opór w uczniu, dlatego w przypadku nieposłuszeństwa wobec ojca jedyną drogą, jaka pozostawała synowi, było nawrócenie, porzucenie swojej niedbałości i ponowne podjęcie wskazówki²⁹¹. W przedstawionej powyżej kwestii Jan podkreślił duże znaczenie rad starców. Wypełniane miały być nie tylko te, które zostały spowodowane wcześniejszym pytaniem ucznia, lecz wszystkie. Posłuszeństwo w podążaniu za wskazówkami ojca duchowego podkreślało dodatkowo autorytet urzędu starca. Z kontekstu korespondencji wynika jednak, iż tak bezwzględna wierność radom obowiązywała wobec ojców cieszących się dużym autorytetem i żyjących w surowej ascezie. Tylko w tym przypadku abba mógł przekazywać słowa pochodzące z natchnienia Ducha Świętego, których źródłem był sam Bóg.

Drugi Starzec ćwiczył również swoich uczniów w posłuszeństwie doktrynie Kościoła i nauce Ojców Pustyni, których teksty przekazywane były w apoftegmatach²⁹². Trwanie w tradycji Kościoła pozwalało przewycięzać powstające spory, zaś głos Ojców poprzedników wspomagał mnichów w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości. Powyższe aspekty posłuszeństwa były szczególnie podkreślane w kształtowaniu postawy tych mnichów, którzy w przyszłości sami mieli się stać ojcami duchowymi.

²⁸⁷ Por. List 369.

²⁸⁸ Por. List 372.

²⁸⁹ Por. Tamże.

²⁹⁰ Por. List 370.

²⁹¹ Por. List 371.

²⁹² Por. List 370.

Jak już zostało wspomniane, tradycja monastyczna nazwała Jana *Prorokiem*. Wydaje się to w pełni uzasadnione, gdyż w radach Drugiego Abby można odnaleźć wiele dowodów, które potwierdzają jego szczególne duchowe obdarowanie. Źródłem *proroczej wiedzy* Jana był Bóg, z którym pozostawał w głębokiej relacji. Starzec mógł się do niej odwoływać tylko wtedy, gdy pytający potrzebował szczególnej pomocy. Jednym z przykładów, które podkreślają dar prorocstwa u Jana, była sprawa pewnego mężczyzny, który często gościł u siebie mnichów i w związku z tym zapytał Starca o radę w sprawie ewentualnego wstąpienia do klasztoru. Abba napisał, że odejście od świata jest zawsze pożyteczne. Chrześcijanin odczytał słowa Jana jako polecenie, co wprowadziło go w przygnębienie. W związku z tym postanowił sobie, że już nigdy o nic nie będzie pytał. Starzec „poznał to w duchu”²⁹³ i z własnej inicjatywy napisał do niego drugi list. Zachęcił w nim, aby respondent nie trwał w smutku i starał się ponownie rozważyć poprzedni tekst, szukając w nim pożytku dla siebie²⁹⁴. Niekiedy nadprzyrodzona wiedza Jana była trudna do przyjęcia. Doświadczył tego pewien biskup, który wysłał Starcowi listę imion i prosił o wskazanie ludzi godnych przyjęcia święceń diakonatu oraz objęcia niektórych urzędów kościelnych. Odpowiedź, jaką otrzymał hierarcha, wywołała u niego zakłopotanie, gdyż jak mu się wydawało, Starzec wybrał tych, „którzy z ludzkiego punktu widzenia wydawali się być niewłaściwi do zarządzania”²⁹⁵. W związku z tym biskup nie omieszkiał zapytać Jana, jak rozumie swój wybór. W nocy zwrotnej Starzec oświadczył, że w trakcie modlitwy to Bóg upewnił go, którzy kandydaci będą odpowiedni. Jan nie widział w tym swojej zasługi. Odpowiedź była darem Boga, gdyż – jak dodaje Starzec – tylko On może „otworzyć usta nawet oślicy”²⁹⁶. Ostatecznie Abba zapewnił biskupa, iż jeśli zaufa w tej sytuacji, owi pozornie nienadający się ludzie będą zdolni do podołania nawet najtrudniejszym zadaniom zleconym przez niego²⁹⁷. Kolejne pytanie patriarchy ujawniało obawę, czy decyzja wyświęcenia tych kandydatów nie będzie zgorszeniem. W odpowiedzi Prorok zachęcił hierarchę, by nie starał się podobać ludziom, lecz Bogu, gdyż nigdy nie da się dogodzić wszystkim. Starzec uznał ludzkie sądy jako oparte wyłącznie na pozorach przez pryzmat własnej woli²⁹⁸. Choć dla biskupa opisana decyzja miała być pewnym upokorzeniem, Jan zapewnił go, że w przyszłości

²⁹³ List 691.

²⁹⁴ Por. Tamże.

²⁹⁵ List 808.

²⁹⁶ Por. Tamże; zob. Lb 22, 28.

²⁹⁷ Por. List 809.

²⁹⁸ Por. List 810.

zobaczy konkretne owoce, które staną się wynagrodzeniem przeżywanych aktualnie rozterek²⁹⁹.

Analizując postawę Jana jako Starca, warto jeszcze zauważyć zjawisko, które można by nazwać *przywilejem Janowym*. Przywilej ten stwarzał możliwość skorzystania z rady Abby bez kontaktu z nim. Dotyczyło to sytuacji, kiedy podopieczny, z różnych przyczyn, nie mógł w danej chwili zapytać ojca. Kontakt był zatem możliwy na płaszczyźnie modlitwy, w której uczeń, przywołując autorytet Starca, rozeznawał w sercu, co zrobić w trudnej sytuacji. W jednym z listów do pewnego brata Jan wyraził powyższą kwestię tymi słowami:

„Módl się do Boga, przywołując imię tego Starca: «Boże tego człowieka, nie pozwól, bym zbłądził co do Twojej woli, czy odpowiedzi Twego sługi, ale upewnij mnie, co mam robić». Jeśli Bóg udzieli ci tej wiedzy, tak zrób, wierząc, że przemówił do ciebie przez świętego i prowadzi cię i będąc pewnym, że u kogoś nastąpiła zmiana i dlatego Bóg zmieni to, czego odpowiedź dotyczyła»³⁰⁰.

W kolejnym pouczeniu Drugi Starzec zaznaczył, że dla zupełnej pewności warto się w ten sposób pomodlić trzykrotnie:

„Jeśli nie można spytać Starca, należy modlić się trzy razy w każdej sprawie, a potem obserwować, gdzie zwraca się serce, choćby o włos, i tak uczynić. Pewność jest bowiem zupełna i jasno ukazuje się w sercu»³⁰¹.

Podobnie Jan radził pewnemu świeckiemu: „Powtórz to trzy razy, jak Zbawiciel w godzinie wydania»³⁰². Analogiczne zalecenie trzykrotnej modlitwy dawał również Barsanufiusz. Nie opisał jednak szczegółowo, w jakich okolicznościach można się jej podejmować. W jednej ze swoich odpowiedzi skierowanej do osoby pytającej wyjaśnił rzecz zwięźle, nie odnosząc się do konkretnych okoliczności:

„Jeśli masz coś do zrobienia [i wahasz się], pomódl się do Boga trzy razy w tej sprawie i proś, abyś nie zbłądził. Jeśli pozostaniesz przy tej myśli, wtedy zrób tak, jak ci mówi, gdyż jest od Boga, a nie od ciebie. Jeżeli nie masz pewności, zapytaj Ojców»³⁰³.

Przytaczając powyższe słowa ojców z Thawatha, warto zauważyć, iż we wszystkich wypadkach odnosiły się one do osób świeckich. Mnisi mieli zwykle łatwiejszy dostęp do Starców, dlatego mogli pytać wtedy, gdy zachodziła taka potrzeba.

²⁹⁹ Por. List 811.

³⁰⁰ List 364.

³⁰¹ List 365.

³⁰² List 703.

³⁰³ List 841.

W trudniejszej sytuacji byli ludzie spoza klasztoru, dlatego to oni mieli możliwość skorzystania z przywileju trzykrotnej modlitwy. Barsanufiusz, zakładając ewentualność błędnego rozeznania, słusznie zachęcał, aby ci, którzy mieli wątpliwość, przy najbliższej okazji zapytali o swoją sprawę któregoś ze starców.

1.3. Urząd igumena w klasztorze

1.3.1. Potrójna funkcja Seridosa

Tomáš Špidlík, przywołując *Reguły Krótsze św. Bazylego Wielkiego*³⁰⁴, zapisał, iż pogodzenie równocześnie odpowiedzialności duchowej za mnichów i troski o organizacyjną stronę klasztoru jest trudne³⁰⁵. Wskazał jednak na pojedyncze przypadki, kiedy synergia tych dwóch funkcji była możliwa. Wymagało to jednak sporych umiejętności. Fenomen postaci starców, którzy równocześnie pełnili kilka znaczących funkcji w klasztorze, autor określił mianem „fascynujących”³⁰⁶.

Aktywność Seridosa obejmowała szeroki wachlarz zadań. Pełnił on w cenobium trzy ważne funkcje, które, jak się wydaje, umiał odpowiednio pogodzić. Jego zasadniczym obowiązkiem, jako najwyższego przełożonego w Thawatha, było zajmowanie stanowiska igumena. W monastycyzmie chrześcijańskiego Zachodu jej odpowiednikiem jest urząd opata. Drugim ważnym zadaniem Seridosa była pomoc Barsanufiuszowi. Igumen przekazywał listy pytających Starcowi, a otrzymane od niego odpowiedzi dostarczał respondentom. Można więc nazwać go sekretarzem Wielkiego Abby. Ostatnim z ważnych zadań opata było udzielanie duchowej pomocy tym, którzy o nią prosili. Potrójna funkcja Seridosa jako igumena klasztoru, sekretarza Barsanufiusza i duchowego ojca mnichów w jednej osobie jest rzadko spotykanym fenomenem, który wyróżnia klasztor w Thawatha spośród innych cenobiów monastycznych³⁰⁷.

Do najważniejszych zadań Seridosa jako igumena należało napominanie braci, podejmowanie decyzji i odsyłanie potrzebujących mnichów do Starców. Upominanie podopiecznych wynikało najczęściej z troski o ich dobro, aby ci, którzy błądzą, mogli się nawrócić i wzmocnić swoją gorliwość, tak też z reguły było przyjmowane. Uczniowie

³⁰⁴ Św. Bazylego Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, J. Naumowicz (oprac.), Kraków 2011, s. 220 (reguła 113).

³⁰⁵ T. Špidlík, *Ojciec duchowy i przełożony*, Kraków 2004, s. 22.

³⁰⁶ Tamże, s. 16-17.

³⁰⁷ Zob. UP, s. 120-121.

rozumieli, że zwrócenie im uwagi wynika z autentycznej troski o ich zbawienie³⁰⁸. W klasztorze Seridosa miały miejsce i takie przypadki, gdy błądzący mnisi sami przychodzili do opata, aby oskarżyć się z popełnionych błędów. Sytuacje te dotyczyły braci, którzy bez pozwolenia przełożonego wykonywali zadania, do których nie byli upoważnieni³⁰⁹.

Zarządzanie wspólnotą wiązało się niejednokrotnie z koniecznością podejmowania decyzji. Sprawy, do których musiał się odnosić Seridos, dotyczyły problemów mnichów oraz różnych wydarzeń z życia klasztoru. Z korespondencji wynika, że opat również decydował o tym, w jakich celach mają mieszkać konkretni bracia i którzy spośród nich zamieszkają najbliżej pustelni Starców, co uważano za przywilej i zaszczyt³¹⁰. Do kompetencji opata należało określanie, na ile kontakt z Ojcami będzie dla braci możliwy. Tak było chociażby w przypadku mnicha, któremu Seridos udzielił pozwolenia, aby zamieszkał z pewnym abbatą i uczył się anachorezy³¹¹. Zdarzały się jednak sytuacje, kiedy podobne decyzje igumena nie były łatwe do przyjęcia³¹². W jednym z listów Barsanufiusz napomina braci niegodzących się z zarządzeniami opata. Tych, którzy wbrew posłuszeństwu kierowali się własną wolą, określił jako pełniących wolę szatana. Barsanufiusz dodał, że lepiej jest odejść ze wspólnoty, niż trwać w nieposłuszeństwie wobec przełożonego³¹³. Opaska misja Seridosa polegała również na proponowaniu mnichom, aby o niektóre sprawy pytali nie jego, lecz Starców. Tak było na przykład w przypadku pewnego brata, który dopytywał igumena, jakie środki powinien podjąć, aby zostać zbawionym. Seridos zalecił cenobicie, by zwrócił się do

³⁰⁸ Por. List 342.

³⁰⁹ Do tej reguły nawiązał Starzec Jan na uprzednią prośbę pewnego brata. Mnich zapytał: „Jeśli zostaną gdzieś wysłany w jakiejś sprawie nie otrzymawszy polecenia co do jedzenia i ktoś mnie zaprosi, by coś zjeść, a ja mu odpowiem, że nie mogę bez nakazu igumena, jednak on dalej będzie się upierał i obstawać przy tym, co mam zrobić?” Starzec odpowiedział: „Jako że ze sporów nie ma żadnego dobra, jeśli nie prowadzi to do szkody na duszy – zgódź się, a gdy wrócisz, powiedz o tym igumenowi prosząc, by wybaczył ci grzech. Jeśli zaś powoduje to szkodę – choćby tysiąc razy bardziej się upierał, nie ustępuj, gdyż jest oczywiste, że to dzieło diabła”. List 355.

³¹⁰ Por. List 485.

³¹¹ Zob. List 248.

³¹² Jeden z mnichów skarżył się Barsanufiuszowi: „Przebacz mi, panie, Ojcze, że ośmielam się mówić. Widzę, że pan, igumen, miłuje jednych bardziej niż innych i dręczy mnie myśl, która mówi, że chce przypodobać się ludziom [...]”. W odpowiedzi Wielki Starzec wyjaśnił: „[...] Jeśli uważasz, że igumen chce się przypodobać ludziom, choć tak nie jest, gubisz swoją duszę, jeśli zaś naprawdę chce się przypodobać, nie ty bronisz jego, ale od ciebie. Ten, kto szuka, powinien ocenić sposobność, pożytek i czas, a wtedy dowie się, dlaczego nie zdarza się to, czego chce. Jeśli zaś nie znajdzie, nie powinien oskarżać nikogo oprócz siebie, mówiąc: Ja jestem niegodny». To bowiem jest droga ludzi, którzy chcą być zbawieni i żyć zgodnie z Bożą wolą”. List 488.

³¹³ Por. List 551.

Barsanufiusza, dając do zrozumienia, iż Wielki Geron będzie w tej kwestii bardziej kompetentny³¹⁴.

Igumen systematycznie odwiedzał Starca i przynosił mu pytania ludzi, po czym odnosił im odpowiedzi³¹⁵. Pośrednictwo Seridosa nie podobało się tym, którzy chcieli ukryć pewne sprawy przed przełożonym. Zdawali sobie sprawę z tego, że kiedy podawali list do Wielkiego Starca, wszystkie ich sprawy stawały się automatycznie jawne dla opata, który jako sekretarz znał treść całej korespondencji Abby. Próbuując to ominąć, niektórzy pisali listy po koptyjsku, wiedząc, że igumen nie zna tego języka. Jednak Barsanufiusz, pomimo znajomości koptyjskiego, zawsze odpisywał po grecku, co nie było po myśli niektórych³¹⁶. Inny nadawca, by ukryć treści zawarte w liście, skonstruował serię zagadek, w których kolejne litery alfabetu wyrażały pytania. Odpowiedź Starca okazała się zaszyfrowana do tego stopnia, że brat miał problem z jej jednoznaczną interpretacją. Reakcja Abby miała pouczyć mnicha o bezużyteczności stosowania takich metod³¹⁷. Dzięki niezwyklej umiejętności Barsanufiusza w rozwiązywaniu podobnych problemów nie było sprawy, o której nie wiedziałby igumen Seridos. Sekretarz³¹⁸ znał przez to lepiej problemy wspólnoty, co uczyło go większej wrażliwości i szacunku wobec braci przeżywających trudności.

Rola Seridosa jako duchowego ojca mnichów wynikała z tego, że igumen najpierw sam stał się uczniem Starców. W jednym z tekstów autorstwa kompilatora *Zbioru*³¹⁹ autor umieścił mowę pochwalną ku czci igumena. Wyeksponował w niej szczególne predyspozycje opata, który przez swoje cnotliwe życie i roztropność już od młodości wyróżniał się w swoim otoczeniu. Seridos zdecydował się porzucić własną wolę i poddać się w posłuszeństwie Barsanufiuszowi. Odtąd stał się uczniem Wielkiego Starca. Szczególnie cenne dla igumena było modlitewne wsparcie Barsanufiusza. Dawało mu siłę do większej troski o strapionych, rozwijało wrażliwość na działanie Ducha Świętego i skłaniało do wsparcia tych, którzy podejmowali walkę duchową. Wszystkie te umiejętności Seridosa – jak zapewnia kompilator – sprawiały, że był on powszechnie szanowany przez mnichów. Działania igumena poparte były przykładem życia, dlatego

³¹⁴ Zob. List 379.

³¹⁵ Por. J.A. McGuckin, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, vol. 1: A-M, Malden 2011 (USA), s. 556.

³¹⁶ Zob. List 55.

³¹⁷ Zob. List 133-135.

³¹⁸ M. Semeraro, *San Barsanofio...*, dz. cyt., s. 10.

³¹⁹ Por. List 570c.

gdy nauczał, mówił o tym, co wszyscy widzieli w jego czynach. Potrafił też – za słowami św. Pawła – wykazać błąd, pouczyć i podnieść na duchu³²⁰. W drugiej części noty na temat Seridosa autor kompilacji przytoczył kilka sytuacji, które podkreślały ojcowskie umiejętności igumena. Odniósł się do szczególnej mocy modlitwy Seridosa, porównywalnej do tej, którą mieli inni Starcy. Oto jeden z braci, doświadczając mocnego kuszenia złego ducha, zdecydował się odejść z klasztoru. Pomimo tłumaczenia opata, mnich trwał w swoim uporze. Seridos, widząc jego zamknięte serce, rozpoczął na kolanach modlitwę za niego. Następnie zapytał, czy decyzja brata nie uległa zmianie. Ten odpowiedział, że zrobi tak, jak zadecyduje przełożony, po czym wstał i wrócił do swoich obowiązków³²¹. Moc modlitwy Seridosa mogła też zmieniać decyzje ludzi spoza wspólnoty. Zdarzyło się, że opat powziął zamiar budowy kościoła blisko zabudowań cenobium. Chciał pozyskać konkretną działkę, która nie należała do klasztorowego majątku. Kiedy zapytał o nią właściciela, spotkał się z odmową. Po czasie jednak człowiek ten niespodziewanie zgodził się na wspomnianą propozycję. Zmianę jego decyzji opat przypisał wyłącznie interwencji Boga³²².

Warto dodać, że swoją mowę ku czci Seridosa kompilator zakończył pochwałą jego cnót. Za szczególnie godne wśród nich uznał: wiarę igumena, niewzruszoną nadzieję, miłość bliźniego, beznamietność wobec spraw światowych, brak zależności od opinii innych. Następnie zamieścił informację o śmierci przełożonego, komentując, że odszedł ze skrucą w sercu i prośbą o przebaczenie grzechów, wychwalając Boga³²³. Derwas Chitty datuje to wydarzenie na rok ok. 543³²⁴.

Przedstawiona powyżej potrójna funkcja Seridosa wskazuje na umiejętne połączenie przez niego cech przełożonego zewnętrznego (*pro foro externo*) i osoby ojca duchowego (*pro foro interno*). Tomáš Špidlík zauważył, że życie klasztorne w całej swojej historii oscyloowało pomiędzy dwiema pozornie przeciwnymi sobie tendencjami. Z jednej strony wierzono, że życie mnisze mogło się rozwijać w osobowej relacji pomiędzy przełożonym – duchowym ojcem a uczniem, z drugiej próbowano w późniejszym okresie ograniczyć tę relację „jarzmem reguły i dyscypliny”³²⁵. Napięcie, które z tego wynikało, przyczyniało się niekiedy do powstawania nieporozumień

³²⁰ Por. 2 Tm 4, 2.

³²¹ Por. List 570c.

³²² Por. Tamże.

³²³ Tamże.

³²⁴ D. J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 335.

³²⁵ T. Špidlík, *Ojciec duchowy...*, dz. cyt., s. 19.

i sporów. Niektóre z nich – jak dalej zaznaczył Špidlík – rodziły nawet schizmy we wspólnotach, inne zaś podział funkcji³²⁶. Tym bardziej godne uznania wydaje się pełnienie przez Seridososa równocześnie misji opata, sekretarza Wielkiego Starca i duchowego przewodnika braci we wspólnocie.

1.3.2. Aelianos drugim igumenem

Paweł Giustiniani, średniowieczny prawodawca kamedulskich reguł monastycznych, pisał, że przełożony powinien dogłębnie znać Pismo Święte, „jeśli nie w wyniku pilnego studium, to przynajmniej w prawości swojego życia. Niech będzie czysty, wstrzemięźliwy, miłosierny, spokojny, zrównoważony, nie uparty, nie zazdrosny czy podejrzliwy, a nade wszystko niech strzeże we wszystkim zachowania Reguły i Konstytucji eremickich, by się nie przydarzyło, że któregoś dnia zostanie potępiony za niedbałość i nieostrożność. Przeciwnie, oby zyskał zasługę przed Bogiem za trud administrowania i za uważną pilność we wszystkim”³²⁷.

Droga Aelianosa do klasztoru oraz do objęcia stanowiska przełożonego we wspólnocie poprzedzona była długim zmaganiem. Zanim stał się wzorem dla mnichów, musiał pokonać wiele przeciwności. Korespondencja ukazuje go początkowo jako świeckiego przyjaciela Thawatha. Fascynacja życiem monastycznym doprowadziła go do wyboru Starca Jana jako swojego duchowego ojca. Aelianos pragnął wstąpić do cenobium, jednak stanął przed poważnym dylematem. Chodziło o odpowiednie uregulowanie spraw z przeszłości, wiążących się z żoną, dziećmi³²⁸, starą matką, niewolnikami i całym majątkiem³²⁹. Kiedy opowiedział o tym Janowi, Prorok zachęcił, aby skonsultował tę sprawę z Barsanufiuszem. Aelianos otrzymał od Wielkiego Starca odpowiedź, by nie bał się porzucić swojego dawnego życia. Dowiedział się również, jak właściwie rozwiązać kwestie związane z rodziną i sprawami majątkowymi³³⁰.

W korespondencji pomiędzy Aelianosem i Barsanufiuszem nietrudno zauważyć zafascynowanie ucznia życiem monastycznym. W rozmowie Starzec nazwał przyszłego mnicha duchowym synem³³¹ i wyraził nadzieję, iż niebawem przywita go w klasztorze³³².

³²⁶ Por. Tamże.

³²⁷ P. Giustiniani, *Pisma...*, dz. cyt., t. 1, s. 132.

³²⁸ Por. List 571.

³²⁹ Por. D. J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., 256.

³³⁰ Zob. List 572.

³³¹ Por. List 573

³³² Por. List 572.

Warto również zwrócić uwagę na to, że tematyka, jaką poruszał Aelianos w korespondencji ze Starcami, świadczy o jego pragnieniu podążania drogą ascezy. Najczęściej interesowała go kwestia treści rozmów z innymi i potrzeby milczenia³³³. Radził się również w sprawie nieczystych myśli, których doświadczał³³⁴.

W czasie, gdy Aelianos prowadził korespondencję ze Starcami, zmarł igumen Seridos. Przed śmiercią sporządził on listę potencjalnych kandydatów na stanowisko przełożonego. Na końcu umieścił imię pobożnego chrześcijanina Aelianosa pod warunkiem, że wcześniej zostanie mnichem³³⁵. Bieg spraw wydawał się przyspieszać, gdy kandydaci kolejno odmawiali przyjęcia nominacji. Zakłopotany Aelianos zapytał Jana, jak powinien postąpić w sytuacji, kiedy będzie pytany o zgodę na przyjęcie funkcji przełożonego. Z ust Drugiego Starca usłyszał słowa zachęty, by pomimo niedoświadczenia przyjął urząd opata. Warto podkreślić, że sam Aelianos uważał się za przeciętnego kandydata na stanowisko przełożonego. Mówił, że jest niegodny, a przy tym zupełnie nie zna mniszego sposobu życia. W chwili, gdy Abba Jan powierzył mu misję igumena, nie mógł zrozumieć, jak to możliwe, skoro jego imię było ostatnie na liście.

Na tle monastycyzmu antycznego powyższy bieg wydarzeń wydaje się być ewenementem, ponieważ w bardzo krótkim czasie pobożny chrześcijanin wstąpił do klasztoru i przyjął niemal równocześnie funkcję kierowniczą w klasztorze³³⁶. O tym, że była to sprawa wyjątkowa, może świadczyć chociażby *Reguła* monastyczna Pachomiusza, uchodząca za prototyp i wzorzec dla pozostałych klasztorów. Żyjący na przełomie III i IV wieku mnich zachęcał, aby wstępujący do cenobium oczekiwał na przyjęcie kilka dni. Kandydat miał w tym czasie prosić o wstawiennictwo mnichów przechodzących obok wejścia do klasztoru. Niejednokrotnie wstępujący był na początku traktowany z oschłością. Takie postępowanie miało poddać próbie jego powołanie

³³³ W odpowiedziach Jan dzielił rozmowy na: dobre (duchowe), złe (cielesne) i obojętne. Na szczególnym miejscu Drugi Starzec stawiał milczenie, które ma przewyższać nawet duchowe rozmowy. Mnich powinien unikać wielomówstwa, starając się zachowywać milczenie nawet wtedy, gdy inni mówią. Wielość słów i niepotrzebne rozmowy, prowadzą według Starca do zarozumiałstwa i bezmyślnego wypowiadania słów. Zob. List 469-474, 475-476, 478, 480.

³³⁴ Aelianos pytał Drugiego Starca, jak nie ulegać myślom nieczystym. W odpowiedzi Jan zachęcił go, by w chwili ich doświadczenia, modlił się słowami: „Panie, przebac mi, jeśli przeciw Twojej woli coś rozważyłem, czy świadomie, czy też nie, ponieważ Ty jesteś miłosierny na wieki”. List 468.

³³⁵ Por. List 574.

³³⁶ Por. List 575.

i pokorę. Po rozmowach wstępnych kandydat mógł być włączony do wspólnoty. Jako nowicjusz zajmował się początkowo pracą ręczną i studium³³⁷.

W jednej z not kompilator *Zbioru* przytoczył niektóre wydarzenia z życia Aelianosa jako początkującego mnicha. Zakonnik zaraz po wstąpieniu do klasztoru został przyobleczonego w habit. To pełne włączenie we wspólnotę dokonało się na polecenie Starców. Następnie, po otrzymaniu pozwolenia od biskupa, mnich został wyświęcony na kapłana, po czym mianowano go na igumena monastycznej osady w Thawatha. Będąc przełożonym, mógł wreszcie odwiedzić Starca Jana. Kiedy wszedł do jego celi, Jan na znak uznania nowego igumena poprosił Aelianosa o błogosławieństwo i po chwili zaczęli rozmawiać³³⁸.

W dalszych fragmentach korespondencji³³⁹ Aelianos kierował wiele pytań do Starca Jana, chcąc dowiedzieć się jak najwięcej o funkcjonowaniu cenobium. Pośpiech ten spowodowany był informacją o zbliżającej się śmierci Drugiego Abby. Z poruszanych na tym etapie kwestii wynika, że Aelianosa najbardziej interesowały zagadnienia związane z codziennymi zajęciami braci, organizacją życia w klasztorze oraz sposobem traktowania gości przybywających do wspólnoty. Wśród wskazówek podanych przez Starca warto wymienić chociaż niektóre. Jan zachęcał, aby nowy opat pełnił swoją służbę z pokorą, a Duch Święty udzieli mu potrzebnej mądrości w odpowiednim traktowaniu braci³⁴⁰. Goście przybywający do klasztoru mieli być podejmowani serdecznie i z życzliwością. Zasada gościnności nie obowiązywała jednak wobec ludzi stwarzających problem wspólnocie³⁴¹. Troska o spokój i harmonię w klasztorze nie mogła być zakłócana przez tzw. wędrownych mnichów. Z racji, że byli oni uciążliwi dla wspólnoty, Jan polecał, aby dać im na drogę jakiś dar i odprawić³⁴². Podobne stanowisko w odniesieniu do wędrownych mnichów zajmował Pachomiusz. Zachęcał, aby przeznaczyć dla nich osobne pomieszczenie niedaleko budynku furtiana, co miało zapewnić spokój pozostałym braciom w klasztorze³⁴³. Z kolei św. Benedykt, patriarcha monastycyzmu Zachodu, napisał o nich w swojej *Regule*: „Wiecznie się włóczą, nigdy

³³⁷ Por. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego. Starożytność (wiek III-IV)*, t. 1, Kraków 1993, s. 68.

³³⁸ Por. List 575b.

³³⁹ Zob. List 577 nn.

³⁴⁰ Por. List 586.

³⁴¹ Por. List 584.

³⁴² Por. List 588.

³⁴³ Por. UP, s. 285.

się nie usatkują, służą własnym zachciankom i ponętom obżarstwa³⁴⁴. Mnich z Nursji określił wędrownych jako najgorszy ze wszystkich rodzajów mnichów³⁴⁵.

W swoich pytaniach Aelianos szukał również uniwersalnych cech, które powinny wyróżniać opata spośród pozostałych braci we wspólnocie. W jednej z odpowiedzi Mistrz Jan wskazał, iż trzema pierwszorzędnymi przymiotami przełożonego mają być: uznanie samego siebie za najmniejszego i sługę wszystkich³⁴⁶, postawa miłosierdzia wobec podwładnych³⁴⁷ oraz cierpliwość pozwalająca znieść słabszych³⁴⁸. Zasadność miłosierdzia i dobroci wobec wspólnoty potwierdza, iż „przykład tych, którzy są u władzy, jest bardziej skuteczny niż słowa i wiele więcej znaczą nauki głoszone czynem, aniżeli te, które są głoszone słowem”³⁴⁹.

Należy podkreślić, że kiedy Aelianos dowiedział się o potrzebie przejęcia stanowiska opata w Thawatha w krótkim czasie pomiędzy śmiercią Seridosa a odejściem Starca Jana zdążył się na tyle zapoznać z dynamiką funkcjonowania cenobium, że stanął na czele monastycznej osady. W tekstach źródłowych nie ma wielu fragmentów opisujących sprawowanie urzędu igumena Aelianosa w klasztorze. Z pewnością objęcie funkcji przełożonego bez wsparcia Starców stawiało nowego igumena w trudnej sytuacji. Jego poprzednik mógł na bieżąco konsultować swoje działania z obydwoma Starcami. Możliwe, że Aelianos szukał pomocy u innych starców z Thawatha. Jednym z nich mógł być Doroteusz, bliski współpracownik Drugiego Starca. Historia nie przekazuje nic więcej na temat funkcjonowania klasztoru za czasów opata Aelianosa. Dzisiejszy stan wiedzy nie pozwala również jednoznacznie wskazać końca działalności Thawatha. O funkcjonowaniu cenobium do VII wieku świadczy jedynie wzmianka zawarta w *Żywocie św. Jana Jałmużnika*, w której jest mowa o monasterze Seridosa, położonym niedaleko Gazy³⁵⁰.

³⁴⁴ RB, 1.

³⁴⁵ Por. Tamże.

³⁴⁶ Por. List 579.

³⁴⁷ Por. Tamże.

³⁴⁸ Por. List 580.

³⁴⁹ P. Giustiniani, *Pisma*, t. 1, dz. cyt., s. 125.

³⁵⁰ D. J. Chitty, *A pustynia...*, dz. cyt., s. 259.

ROZDZIAŁ II

CHARAKTERYSTYKA RELACJI STARCÓW DO KORESPONDENTÓW

Jean Laplace zauważył, że do pełnienia funkcji kierownika duchowego nie wystarczy „odpowiednie wyczucie, trochę zdrowego rozsądku, praktyczny osąd, podstawowa znajomość psychologii i oczywiście solidna doza pobożności”¹. Kontynuując myśl, jezuita wskazał, iż wśród niezbędnych przymiotów duchowego ojca powinny się znaleźć: odpowiednia wiedza, doświadczenie i stale pogłębiana duchowość². Rozległa tematyka drugiego rozdziału ma na celu wskazanie podobnych cech, jakie charakteryzowały relację Starców z Thawatha wobec respondentów. Wśród ważniejszych zadań Abbas było m. in. dzielenie się wiedzą i zajmowanie stanowiska wobec toczących się wówczas sporów doktrynalnych, zapewnianie podopiecznym duchowego wsparcia, towarzyszenie im w pracy nad sobą i rozeznawaniu woli Bożej. Ostatecznym celem i owocem poddania się duchowemu ojcu miało być zbliżenie się do Boga i osiągnięcie zbawienia. Raimondo Frattallone nazwał ten proces *chrystocentryzmem*³, gdyż w nim całe życie ma być świadomie skoncentrowane na Chrystusie⁴.

2.1. Spory doktrynalne towarzyszące posłudze Starców

Dla wielu środowisk eklezjalnych VI w. był czasem toczących się sporów teologicznych. Przeżywały one wówczas swoje natężenie, niedające się ukryć także w wielu klasztorach. Główne spory dotyczyły wątpliwości co do prawowierności nauki Orygenesusa⁵ oraz postanowień Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Warto wskazać w tym

¹ J. Laplace, *Wiedza, doświadczenie, modlitwa. Formacja ludzka i duchowa kierownika duchowego*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 625.

² Por. Tamże.

³ Por. R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe dziś*, Z.J. Kijas, M. Sternal (przekł.), Warszawa 2001, s. 178.

⁴ Zob. A. Ambrosiano, *La spiritualita del presbitero diocesano: per una identita spirituale pastorale*, w: *Presenza Pastorale*, 60 (1990/1-2), s. 29-40.

⁵ Orygenes urodził się w 185 r. w Aleksandrii, zmarł w 253 lub 254 r. w Tyrze. Był myślicielem wczesnochrześcijańskim, prekursorem chrześcijańskiej teologii spekulatywnej. Wykształcenie otrzymał od ojca Leonidesa. Naukę filozofii kontynuował pod kierunkiem Amoniusza Sakkasa, będącego również mistrzem Plotyna Z polecenia biskupa Aleksandrii Demetriusza został katechetą w rodzinnym mieście (w wieku 18 lat). Następnie założył w Aleksandrii szkołę, w której przygotowywano do chrztu

miejscu choć niektóre aspekty powodujące napięcia w wielu skupiskach monastycznych, również okolic Gazy.

Błędne nauki Orygenes⁶ w sposób kategoryczny potępił Synod w Aleksandrii na początku 400 r. oraz edykt cesarza Justyniana skierowany do patriarchy Konstantynopola, Menasa, ogłoszony z kolei na Synodzie w Konstantynopolu w 543 r.⁷ Prawdopodobnie Starcy Thawatha nie znali ostatniego dokumentu, gdyż czas ich śmierci przypadł również na ok. 543 r.⁸ Ostatni akt jest jednak warty zauważenia, gdyż w swoich postanowieniach streszcza główne aspekty błędnej nauki aleksandryjskiego nauczyciela⁹. Cesarz Justynian, nazywany teologiem na tronie, sformułował w nim dziewięć anatematyzmów przeciwko mnichom jerozolimskim, parającym się nauką Orygenes. Proklamowaną argumentację najprawdopodobniej zatwierdził papież Wirgiliusz podczas swojego pobytu w Konstantynopolu (547-555 r.). Główne błędy aleksandryjczyka skupiały się

katechumenów oraz wykładano doktrynę chrześcijańską. W 223 r. Orygenes popadł w konflikt z biskupem Demetriuszem, gdyż podczas pobytu w Cezarei Palestyńskiej bez jego wiedzy przyjął święcenia kapłańskie z rąk lokalnego bpa Teoktysta. W związku z tym otrzymał zakaz pełnienia funkcji kapłańskich. Został zmuszony do przeniesienia się do Cezarei, gdzie do końca życia kierował szkołą teologiczną. Orygenes odbywał w swoim życiu wiele podróży w charakterze eksperta teologii. Kontrowersje budziły jednak niektóre z jego poglądów związanych z teologią platońską i stoicką (hipotezy odnoszące się do preegzystencji dusz, apokatastazy i inne); W roku 253 za czasów prześladowań został uwięziony i torturowany, co ostatecznie przyspieszyło jego śmierć. Por. M. Szram, *Orygenes*, w: E. Gigilewicz (red.), EK, t. 1, kol. 851-852.

⁶ Na skutek błędów, które pojawiły się w tezach Orygenes zrodziła się kierunek nazywany *orygenizmem*. Jeden ze słowników teologicznych podaje, iż nauka ta rozwinęła hermeneutykę biblijną, „stosując terminologię uwzględniającą znaczenie literalne, moralne i alegoryczne Pisma św. Jako pierwszy wielki przedstawiciel systematycznej teologii chrześcijańskiej kładł nacisk na obrazy (ze zmysłową rzeczywistością symbolizującą niewidzialny świat duchowy) i na nasze przeobstwienie dzięki łasce. Jego umiłowanie alegorii, a jeszcze bardziej twierdzenie o ostatecznym zbawieniu wszystkich stworzeń (apokatastasis), o uprzednim istnieniu dusz ludzkich (łącznie z duszą Chrystusa) i widoczne podporządkowanie Syna Ojcu spotkało się z powtarzającą się krytyką i sprzeciwem. Ostatecznie cesarz Justynian II doprowadził do potępienia orygenizmu na synodzie w roku 543, a potem na Soborze Konstantynopolitańskim II w roku 553 (...)”. Nie jest jednak rzeczą jasną, w jakim stopniu błędził sam Orygenes i na ile fałszywe opinie przypisano mu po śmierci. Trudno w tej kwestii zająć jakieś ostateczne stanowisko, ponieważ jego pisma zostały w znacznym stopniu zniszczone. Jeżeli jednak chcemy uczciwie osądzić Orygenes, musimy uwzględnić tych Ojców Kościoła, którzy byli pod jego mocnym wpływem i korzystali z jego nauki, np. św. Atanazego z Aleksandrii (ok. 296-373), św. Bazylego Wielkiego (ok. 330 - 379), i św. Grzegorza z Nazjanzu (329-389). G. O`Collins, E.G. Farrugia, *Związły słownik teologiczny*, J. Ożóg (przekł.) Kraków 1993, s. 175.

⁷ BF 121-129.

⁸ D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem*, T. Lusbowiecka (przekł.), Kraków 2008, s. 335.

⁹ Po pierwsze należy pamiętać, iż nie da się do końca utożsamić orygenizmu z samym Orygenesem. Po drugie nie można zapomnieć o tych dziełach Orygenes, które do dziś stanowią wielkie bogactwo. Teolog ten uważany jest za najpłodniejszego pisarza starożytności. Epifaniusz obliczył, iż jego dorobek spisany był w sześciu tysiącach ksiąg, zaś Hieronim mówi o dwóch tysiącach traktatów. Współcześnie znanych jest osiemset tytułów jego dzieł. Spośród mniejszej części tekstów, jakie zachowały się po dziś dzień, twórczość biblijna zajmuje pierwsze miejsce. Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999, s. 120-121; Wielki teolog współczesny Hans Urs von Balthasar wypowiedział się na temat aleksandryjskiego pisarza notując: „Nie da się w żaden sposób przecenić Orygenes i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli. Dopiero postawić go obok Augustyna i Tomasza oznacza przyznać mu miejsce należne w tej historii”. Tamże, s. 126.

wokół problemów: podporządkowania Syna Bożego Ojcu, możliwości zbawienia dla szatana i preegzystencji dusz¹⁰.

Postanowienia Soboru Chalcedońskiego (451 r.) stanowiły drugi punkt kontrowersji dotyczących również rejon Palestyny w V i VI w. Chrystologiczna formuła tego Soboru w pierwszej części zawierała prawdy mówiące o pełnym Bóstwie i pełnym człowieczeństwie Syna Bożego¹¹, co dla wielu w tamtym czasie było powodem niemałych rozterek i wątpliwości. Prawda o dwóch naturach Chrystusa została zatem uroczyście ogłoszona przez Kościół¹², co doprowadziło do ostatecznego odrzucenia błędnej nauki Eutychesa, stojącego w obronie monofizytyzmu¹³. Ów najliczniejszy starożytny Sobór chrześcijański (uczestniczyło ok. 500 biskupów) potwierdził dotychczasowe symbole wiary (nicejski i konstantynopolski), odrzucając ponownie naukę Nestoriusza¹⁴.

W środowiskach eklezjalnych orzeczenia IV Soboru Kościoła Powszechnego spowodowały różne reakcje. Dla wielu były trudne do przyjęcia, inni zaś potrafili się im podporządkować. Sobór jednoznacznie określił naukę chrystologiczną głoszącą, że w Synu Bożym zaistniało niepowtarzalne i jedyne w swoim rodzaju zjednoczenie dwóch natur - Boskiej i ludzkiej. Dokonało się to mocą jednej Osoby (*hipostasis*), Boskiego Logosu. Natura ludzka jest w Nim doskonała i pełna, nie ulegając pomniejszeniu czy zmieszaniu przez naturę Boską. W historii dogmatów doktryna ta nosi nazwę nauki o unii hipostatycznej¹⁵. Definicja Soboru o dwóch naturach w jednej Osobie Jezusa Chrystusa połączyła ortodoksyjne elementy nauki chrześcijańskiej, zawarte w poglądach obu stron

¹⁰ UP, s. 68.

¹¹ Poza wyjątkiem: we wszystkim podobny oprócz grzechu.

¹² Zob. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TT/sobory06.html>, [10.12.2016 r.].

¹³ Błędne wnioski Eutychesa odrzucił już wcześniej synod w Konstantynopolu w 448 r., usuwając go jednocześnie ze stanowiska archimandryty konstantynopolitańskiego. Uczył on, iż dwie natury Chrystusa utworzyły swoistą jedną naturę. Monofizytyzm broni stanowiska zmienionej natury ludzkiej, innej niż u pozostałych ludzi. Przemiana ta dokonała się pod wpływem ingerencji natury Boskiej. Pomimo buntu i wielu interwencji, jakie powziął odsunięty Eutyches, nie udało mu się pozostać w jedności z nauką Kościoła. Zob. BF s. 70-71.

¹⁴ Nestorianizm to herezja potępiona już na Soborze Efeskim w 431 roku. Jej głównym założeniem było stwierdzenie, iż Chrystus posiadał dwie odmienne natury: boską i ludzką. Takie twierdzenie przypisywano Nestoriuszowi, mnichowi antiocheńskiemu i patriarsze konstantynopolitańskiemu. Wydaje się jednak, że Nestoriusz nie popierał tego poglądu. Aktualnie należy wprowadzić rozróżnienie pomiędzy nestorianizmem jako słusznie potępioną herezją a własnymi poglądami Nestoriusza, co do których właściwie dyskusja toczy się do dnia dzisiejszego. Wydaje się, że jego zamiary były prawowierne. Sprzeciwił się on stosowanemu tytułowi maryjnemu *Theotokos* (gr. Bogurodzica), obawiając się, iż zagraża on pełnemu oraz odrębnemu bóstwu i człowieczeństwu Chrystusa. Był jednak gotów przyjąć ten tytuł pod warunkiem, że zostanie on poprawnie wyjaśniony. Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Zwięzy słownik teologiczny...*, dz. cyt., s. 158.

¹⁵ Tamże, s. 72.

ze sobą zwaśnionych. Wydarzenie to uspokoiło znacznie sytuację w pierwotnym Kościele i spowodowało zasadniczo ustanie sporów chrystologicznych. Jednak w niektórych środowiskach postanowienia Soboru stały się pretekstem do pierwszego podziału chrześcijaństwa. Przyczyną rozłamu nie były jego błędne orzeczenia, ale idące od dawna własnym torem skrajności i antagonizmy, których zatrzymanie stało się niemal niemożliwe. Taki stan rzeczy miał miejsce szczególnie w Egipcie oraz w pewnych częściach Syrii i Palestyny¹⁶.

Echa wspomnianych wydarzeń docierały również do palestyńskiej miejscowości Thawatha. Starcy Barsanufiusz i Jan musieli stać na straży jedności Kościoła, choć wydaje się, iż w niektórych momentach nie dostarczali ostatecznych rozwiązań, jak to czynił np. Saba, inny przywódca monastyczny Palestyny¹⁷. Bizantyjscy pisarze bronili jednak prawowierności nauki Wielkiego Starca i bliskiego mu środowiska monastycznego, nie godząc się na oskarżenie go o heterodoksję¹⁸. Nie wydaje się, aby doza dyplomacji, jaką można zauważyć w niektórych tekstach Barsanufiusza, miała na celu podważanie nauki Kościoła. Bardziej prawdopodobne może być stanowisko, iż Pierwszy Abba, nie znając pełnego kontekstu ówczesnych dylematów doktrynalnych, wolał zachować odpowiedni dystans, by nie wydać przedwczesnego osądu, co z kolei mogłoby wprowadzić w błąd innych.

Warto w tym miejscu podjąć analizę niektórych tekstów Starców z Thawatha. Przywołanie ich pozwoli na bardziej wnikliwe zbadanie powyższego problemu w klasztorze igumena Seridosa. Jednym z mnichów poruszających tematy wiary i aktualnych kontrowersji był ojciec Paweł¹⁹. Wydaje się, iż nie miał on dostatecznej wiedzy, a toczące się wtedy spory chrystologiczne budziły w nim spore wątpliwości²⁰. Choć wyrażał niepokój co do aktualnej sytuacji, określił samego siebie jako trwającego przy wyznaniu wiary doprecyzowanym na Soborze Nicejskim²¹. Znajdujący się w tym

¹⁶ W Egipcie pretekstem dużej wagi stało się złożenie z urzędu Dioskura (zm. 454 r.). Został on później ekskomunikowany przez Sobór Chalcedoński za przekonania monofizyckie. Postawa Dioskura pociągnęła jednak za sobą znaczną część patriarchatu, co doprowadziło do powstania Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Patriarcha uważany jest do dzisiaj za świętego kościołów przedchalcedońskich i papieża Aleksandrii.

¹⁷ Zob. J. Patrich, *Saba. Przywódca monastycyzmu palestyńskiego*, K. Twardowska (przekł.), Kraków 2011, s. 51-71.

¹⁸ Por. UP, s. 68.

¹⁹ Por. List 57.

²⁰ Por. List 58.

²¹ Nicejskie wyznanie wiary, inaczej nazywane zostało wyznaniem trzystu osiemnastu Ojców, gdyż według tradycji zostało podane przez trzystu osiemnastu Ojców Soborowych na pierwszym ekumenicznym Soborze (Nicea, 325 r.).

liście argument Nicei widniał ówczesnie jako jedno z haseł przeciwników chalcedońskiej chrystologii. Ów akcent tym bardziej podkreśla umiejscowienie klasztoru w Thawatha w kontekście toczących się sporów chrystologicznych²². Już na początku tekstu zwrotnego Barsanufiusz nie dał pytającemu mnichowi jasnej odpowiedzi. Radził jednak, by nie zajmował się badaniem tych spraw, gdy nie jest do tego zdolny, gdyż może mu to przysporzyć tylko problemy. Dalej Abba zachęcił, by Paweł trzymał się obranej, „królewskiej drogi”²³, w której został ochrzczony, a jaką jest Nicejskie Credo²⁴. Barsanufiusz uważał, iż w tym soborowym orzeczeniu zostało zawarte wszystko, co jest potrzebne do osiągnięcia mniszej doskonałości. Ostatnie zdania noty Abby zachęciły zakłopotanego ojca, by zaangażował się w walkę duchową, godne życie w odosobnieniu, myślenie o Bogu i pamięć o swoich grzechach. Z powyższych wyjaśnień Wielkiego Starca wynika, że mnisi nie mogli sobie pozwolić na toczenie dysput z heretykami z jednego zasadniczego względu – aby nie pozwolić na zakłócanie wewnętrznego pokoju, który w duchowości monastycznej zajmuje jedno z naczelnych miejsc. Ostrożność, z jaką wypowiedział się w tym wypadku Wielki Starzec, wskazuje na pewną gradację, w której dla mnicha ważniejsza ma być troska o ład i pokój w cenobium od zbytniego angażowania się w dysputy teologiczne²⁵.

W innej sytuacji pewien *świecki* pytał Starca Jana, jak ma się zachować, gdy siedzi z Ojcami, którzy rozmawiają na tematy wiary²⁶. Ten wskazał, że Bóg oczekuje od chrześcijanina wierności drodze, jaką kroczył dotychczas. Prorok starał się odciągnąć chrześcijanina od zbędnych dyskusji na tematy wiary, gdyż – jak mówił – nie tego żąda od niego Bóg. Abba uznał rozmowę z innymi na tematy dogmatów za przerastającą owego mężczyznę. W zamian zachęcił do modlitwy i żalu za swoje grzechy, aby nie osądzał w swoim sercu tych, którzy podejmują podobne dysputy, gdyż – jak dodał Starzec – tylko Bóg wie, czy ich stanowisko jest poprawne²⁷. *Świecki* nie dając za wygraną, pytał

²² Por. UP, s. 73.

²³ Lb 21, 22; por. List 693.

²⁴ Zob. List 58.

²⁵ Podobną reakcję można zauważyć u św. Antoniego Pustelnika, który dokąd sam nie zbadał decyzji Kościoła i sprawy związanej z kontrowersjami wokół Ariusza, wstrzymywał się przed zajęciem konkretnego stanowiska. W latach 334-335 Antoni udał się do Aleksandrii, gdyż w roku 318 z błędną nauką wystąpił tam kapłan Ariusz, który znalazł wielu zwolenników. Żyjący wówczas św. Aleksander zatroskany o czystość wiary, zwołał synod, na którym około stu biskupów potępiło naukę Ariusza. Antoni udał się do Aleksandrii, gdzie biskupem był wówczas św. Atanazy. Po rozmowach z nim stał się żarliwym obrońcą czystości wiary wśród swoich uczniów. Cieszył się wielkim szacunkiem. Korespondował m.in. z cesarzem Konstantynem Wielkim i jego synami. Por. <http://www.brewiarz.pl/czytelnia/swieci/01-17.php3>, [13.12.2016 r.].

²⁶ Pytanie to nawiązuje zapewne do trwających dyskusji wokół Soboru Chalcedońskiego.

²⁷ Por. List 694.

dalej Jana, co wtedy, gdy w toczącej się rozmowie zdają się przeważać argumenty heretyka. I w tym wypadku Ojciec nie zalecał dialogu, gdy nie posiada się odpowiedniej wiedzy. Abba sugerował, by reakcją tego człowieka na schizmatyczne argumenty była wyłącznie modlitwa za błędnych²⁸. Po otrzymaniu odpowiedzi pytający prosił choćby o pozwolenie przestudiowania aktualnych dokumentów Kościoła. Drugi Starzec jednak, ponownie zalecając ostrożność, przynaglił go, by nie szukał niczego poza Bogiem i nie wchodził na teren niebezpiecznych tez²⁹.

Powyższa rozmowa Jana ze wspomnianym mężczyzną wskazuje, iż Drugi Starzec nie prowokował, a nawet wręcz odradzał wyrażanie zdania na tematy teologiczne tym, którzy nie mieli doświadczenia i odpowiedniego przygotowania. Abba był zdolny do większych ustępstw, gdy ten sam człowiek pytał o możliwość zabierania głosu, kiedy w towarzystwie poruszane były kontrowersyjne poglądy wynikające z różnorodnej interpretacji Pisma Świętego. W tym przypadku Starzec dawał możliwość pokornego wypowiedzenia swojego zdania³⁰. Jednak ponad wszystkim Jan stawiał milczenie³¹. Godnym zauważenia jest również sposób reagowania, jaki Starzec Jan zalecał wobec heretyków. W kolejnym liście do owego mężczyzny uwrażliwił go, by nie unosił się gniewem i nie potępiał heretyków, gdyż to nie jest jego zadaniem. Mowa tu zapewne m. in. o Nestoriuszu, w sprawie którego już wcześniej wypowiedział się Kościół. Prorok wskazał, iż zadaniem człowieka nie jest potępiać kogokolwiek, a jedynie osądzać siebie i oplakiwać własne grzechy. To swoistego rodzaju milczenie na zło nie ma wpływać z lęku czy domniemanej zgody na kłamliwe nauki, lecz z pokory i troski o własne zbawienie, by – jak dodał Jan – potępiając innych, samemu nie zostać potępionym³². Co do innych kwestii, gdy świecki spotka się np. z prześladowaniami ze strony innowierców, ma pytać na bieżąco duchowych Ojców o radę, by nie trwać w samowoli, a przez to nie popełniać błędów³³. Ponad wszystko ów człowiek ma nieustannie prosić Boga, by pełnił Jego wolę, nie swoją³⁴.

²⁸ Por. List 695.

²⁹ Por. List 696.

³⁰ Por. List 697, 698.

³¹ Listy pochwalające milczenie: 35-36, 52, 69, 79, 93, 110, 132, 211, 262, 265, 279-280, 287, 293-294, 298, 311, 320, 442, 469-470, 481, 510-511, 554, 600, 604, 606, 694, 697-698, 700, 722, 738, 758, 764, 833.

³² Por. List 700, 701.

³³ Por. List 702.

³⁴ Por. List 703.

Omówione powyżej fragmenty korespondencji ukazują, jak wielkie przywiązanie mieli Starcy z Thawatha do nauki Kościoła wyrażonej na Soborze Nicejskim³⁵, nie chcąc tym samym angażować się zbyt w dywagacje na temat chalcedońskiego wyznania wiary, na czele z jego chrystologią. Choć pewna niejasność tekstów Wielkiego Starca może umiejscawiać go pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami Soboru, Barsanufiusz słuchał głosu Kościoła i podejmował ortodoksyjne decyzje. Osobliwym świadectwem tego było opowiedzenie się Abby po stronie prochalcedońskiego patriarchy Jerozolimy przy wyborze biskupa Gazy. Barsanufiusz nakłaniał mieszkańców miasta, by sami nikogo nie wybierali, oczekując na decyzję patriarchy³⁶. Pozostawał posłuszny hierarchii, nie chcąc manifestować swojego autorytetu, jakim darzyli go ludzie. Swoją pozycję wykorzystywał raczej, by wzmocnić pozytywne postrzeganie Kościoła w oczach ludzi. Pomimo iż jasno nie poparł uznającej dwóch natur chalcedońskiej chrystologii, nakłaniał ludzi, by byli wierni prochalcedońskiemu patriarsze. Starzec był przekonany, że jego postawa nie musi być bezwzględna w tej sytuacji, gdyż prawda i tak zwycięży pomimo spierających się ze sobą różnych frakcji. Hevelone zauważyła, że dla Pierwszego Abby najważniejsze było takie kierownictwo duchowe, któremu nie zagrażają żadne niepotrzebne niepokoje, dlatego nie zachęcał do angażowania się w zbędne dysputy. Teologia ascetyczna Barsanufiusza stawiała indywidualne dążenie do doskonałości jako nadrzędne wobec zajmowania się zbyt trudnymi dla mnichów sporami doktrynalnymi³⁷.

Zbiór korespondencji zawiera również dwa listy napisane przez świeckich ludzi bojących się nadejścia prześladowań. Ta część jeszcze bardziej podkreśla napiętą sytuację w ówczesnym Kościele. Zapewne chodzi o lokalne wzburzenia powstałe na kanwie postanowień chalcedońskich. Doświadczając buntu, ludzie spodziewali się prześladowań i w związku z tym pytali Jana, czy w takiej sytuacji dobra będzie ucieczka i ukrycie swojego dobytku przed heretykami. Drugi Starzec uświadamiał, że powstałe okoliczności zamiast ucieczki powinny spowodować głębsze nawrócenie. Zdaniem Jana

³⁵ Sobór Nicejski (19.06-25.08.325 r.) był pierwszym soborem ekumenicznym. Należy on do najważniejszych wydarzeń pierwszych wieków. Inaczej nazywany *soborem 318 Ojców*. Zwołany przez Konstantyna Wielkiego, by potępić naukę Ariusza. Heretyk twierdził m. in., że Syn Boży nie jest wolny od niedoskonałości istoty stworzonej, gdyż podlega Bogu i nie zna doskonale ani woli Ojca, ani samego siebie. Podobnymi tezami Ariusz wprowadzał niepokój na obszarze Imperium, z czym nie mógł się pogodzić Konstantyn. Na Soborze zdecydowana większość biskupów odrzuciła naukę Ariusza, pomimo 17 jawnych zwolenników innowiercy. Najważniejszą formułą nicejskiego Credo stało się pojęcie *homoousios*, jako określenie *współistotności z Ojcem*. Wiara nicejska została sprecyzowana dopiero po 60 latach zmagania na Soborze w Konstantynopolu, jako II Soborze Powszechnym. Por. BF s. 30-32.

³⁶ Por. List 793.

³⁷ UP, s. 68.

nie należy martwić się zbytnio o siebie, gdyż Bóg niejednokrotnie pokazywał w Biblii, że los sprawiedliwych nie jest Mu obojętny. Abba uświadomił świeckim, iż powstała panika była nieuzasadniona, gdyż dotychczasowe okoliczności nie wskazywały na zbliżające się wzburzenie³⁸.

Mnichów angażujących się w spory doktrynalne w Palestynie starożytny pisarz monastyczny Cyryl ze Scytopolis nazwał „bardziej wykształconymi”³⁹. Podobnych intelektualistów nie brakowało i w Thawatha. Zbiór Listów ujawnia spośród nich takich, którzy czytali Orygenes⁴⁰, Dydyma Ślepego czy Ewagriusza z Pontu.⁴¹ Obecny stan wymagał od Wielkiego Starca i Jana Proroka zajęcia konkretnego stanowiska, mogącego zaradzić wątpliwościom wspólnoty. W tym miejscu wydaje się ważne podjęcie analizy ośmiu długich listów pewnego brata, gdyż teksty te dotyczyły wskazanych powyżej dylematów. Korespondencja mnicha w znacznej mierze oddaje zniecierpliwienie i niepewność, jaką przeżywały osady monastyczne w tamtym czasie w związku z przedostającymi się z różnych środowisk błędnymi naukami. Wspomniany brat przyznał się Wielkiemu Starcowi, iż czytywał budzących zastrzeżenia autorów, choć – jak później dodał – był świadomy swojego błędzenia⁴². Towarzyszące lekturze problemy, które wzbudziły w nim wątpliwości, dotyczyły m. in. aspektów: czy dusze ludzi zostały stworzone przed ciałami, czy demony, tak samo jak aniołowie byli wcześniej czystymi duchami, czy ludzie, aniołowie i demony powrócą do stanu czystych duchów. Zagubiony w wewnętrznych rozterkach brat poprosił świętego Starca Barsanufiusza⁴³ o rozjaśnienie jego wątpliwości. Ojciec nie chciał się wdawać w walkę na argumenty, ale jasno opowiedział się po stronie jedności z Kościołem. Dociekanie w tych kwestiach określił jako wchodzenie na kręte drogi. Pytania mnicha spowodowały zmartwienie Starca. Ubolewał z powodu tak niskiego upadku brata, po czym dodał, iż płakał nad nim jak nad rodzonym dzieckiem. Dylematy, jakie przedstawił w liście cenobita, Barsanufiusz nazwał próżną gadaniną wynikającą z błędzenia⁴⁴, a ludzi podobnych mu określił jako

³⁸ Por. List 786-787.

³⁹ Jako pierwszy klasztor tę drogę podejmuje Nowa Laura na Pustyni Judzkiej. Nieposłusznych mnichów wydano ze wspólnoty. Zob. UP, s. 69.

⁴⁰ Jak zauważa autor przypisu 2 do Listu 600, należy pamiętać, że sam Orygenes nie stworzył późniejszego orygenizmu. Wiąże się to z faktem, iż mające miejsce w tamtym czasie spory z Orygenesem, poza imieniem, nie miały już wiele wspólnego. Por. LBJ, s. 756-757.

⁴¹ List 600.

⁴² Por. List 607.

⁴³ Określenia „święty starzec, Abba Barsanufiusz” używa sam autor Listu 600.

⁴⁴ Por. List 600.

„podających się za mądrych, którzy stali się głupimi”⁴⁵. Ostatecznie treści te Starzec uznał za demoniczne i nalegał, aby brat więcej nad nimi nie rozmyślał. Wyraził to w słowach skierowanych do mnicha: „Zaświadczam wobec Boga, że [już] wpadłeś w przepaść diabła i w ostateczną śmierć. Odrzuć to i idź po śladach Ojców. Zdobądź dla siebie pokorę, posłuszeństwo, płacz, ascezę, ubóstwo, pogardę siebie i inne, podobne rzeczy”⁴⁶.

Jak sugeruje dalszy etap korespondencji, słowo Barsanufiusza nie wydało się bratu dość satysfakcjonujące, skoro postanowił napisać taki sam list do Starca Jana. Prorok w informacji zwrotnej ujawnił po raz kolejny swą jednomyślność z Pierwszym Abbą. Jego odpowiedź została napisana w tym samym tonie. Jan również zdecydowanie opowiedział się po stronie nauczania Kościoła. Stwierdził, iż błędna nauka autorów, przed którymi ostrzega Kościół, ma źródło demoniczne, a przez studiowanie jej rodzą się heretycy. Według Jana człowiek wchodzący na drogę zainteresowania błędnymi teoriami staje się obcy Bogu⁴⁷. Pomimo powyższych ostrzeżeń Starzec pozostawił jednak mnichowi pewną przestrzeń wolności, pozwalając mu na czytanie dzieł Ewagriusza z Pontu ze względu na duchowy pożytek. Jednocześnie zachęcał, by ten umiejętnie odrzucał błędne poglądy filozofa, których nie da się pogodzić z doktryną Kościoła⁴⁸. Ten sam brat nie wydawał się w pełni usatysfakcjonowany odpowiedzią Proroka, dlatego podjął dalszy dialog, jednak już pytając ponownie Barsanufiusza. Mnich interesujący się błędnymi tekstami nie rozumiał, dlaczego niektórzy z obecnych abbas również czytali nauki Ewagriusza i innych, uważając się przy tym za dobrych zakonników. Starzec wyjaśnił, iż ojcowie czytający bezkrytycznie błędne nauki obarczają się wielką odpowiedzialnością, ryzykując tym samym odrzucenie przez Boga. Taka odpowiedź Barsanufiusza wywołała wielkie zdumienie brata. Na końcu tego etapu korespondencji niczym refren powróciło zalecenie Abby, by zamiast zajmować się niepotrzebnymi sprawami, mnich podjął się własnego nawrócenia przez porzucanie namiętności i opłakiwanie swoich grzechów⁴⁹.

Barsanufiusz opowiadał się po stronie tradycji i nauki Kościoła, choć przyznawał, że podejmowanie dyskusji odnoszących się aktualnych sporów przekracza jego miarę

⁴⁵ Por. Rz 1, 22.

⁴⁶ List 600.

⁴⁷ List 601.

⁴⁸ Por. List 602.

⁴⁹ Por. List 603.

(również w odniesieniu do pytań dotyczących preegzystencji⁵⁰ i apokatastazy⁵¹). Powtarzał nawet za św. Pawłem, że od słuchania tych nauk już „oszalał”⁵². Nie zachęcał do studiowania błędnych źródeł, gdyż - jak twierdził – mnich, dokładając do tego swoją wyobraźnię, mógłby odkryć jeszcze większe herezje. W zakończeniu jednego z listów Wielki Starzec zachęcił brata do większej ufności Bogu i prosił go, by już skończył próżne mowy i zajął się piętnowaniem swoich namiętności oraz studiowaniem nauki Ojców Pustyni⁵³, spośród których wyróżnił Pojmena⁵⁴.

Warto nadmienić jeszcze ostatnią kwestię, z jaką mnich zwrócił się do Barsanufiusza, dotyczącą zmartwychwstania. W przedstawieniu swoich wątpliwości pewien brat wydawał się mieć na uwadze nauki Orygenesusa. Powstały u niego niepokój spowodowany był wcześniejszą lekturą niektórych kwestii, niezgodnych z nauką Kościoła. Kontynuując myśl, warto przytoczyć tu ostatnie pytania cenobity:

„Jeśli chodzi o zmartwychwstanie ciał świętych, powiedz mi, w jakim ciele powstaną? W takim, jakie teraz mamy, w którym są kości i ścięgna, czy [takich, które są] mgliste i okrągłe? Niektórzy mówią bowiem, że takie będzie ciało Pana w przyszłym zmartwychwstaniu⁵⁵. (...) Mówią, że ciało nie przyjmie wiecznego życia, bo trwa dzięki pożywieniu, a w przyszłym wieku nie będzie trzeba jeść i pić”⁵⁶.

Wydaje się, iż mnich przedstawiający powyższe kwestie sam już był znużony swoimi dylematami, co może potwierdzić jego ostatnia prośba skierowana do Barsanufiusza. Brat wyraził w niej pragnienie oprzytomnienia i żałowania za swoje grzechy⁵⁷. Efektem ostatniego listu była długa i bogata teologicznie mowa Barsanufiusza o zmartwy-

⁵⁰ Preegzystencja (łac. istnienie uprzednie) jest przekonaniem, iż Jezus był/jest osobowo identyczny z Synem Bożym, który istniał od wieków i który przyszedł na świat, żeby się objawić w dziejach ludzkich. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Zwięzły słownik...*, dz. cyt., s. 198.

⁵¹ Apokatastaza potocznie nazywana jest ideą pustego piekła. Oznacza przywrócenie całego stworzenia do pierwotnie doskonałego stanu, z którego nie będą wykluczeni nawet źli ludzie i złe moce. Chrześcijaństwo i judaizm rozumie przez apokatastazę jednorazowe odnowienie świata. W późnożydowskiej apokaliptyce owa eschatologiczna nadzieja jest równoznaczna z oczekiwaniem Mesjasza. W Nowym Testamencie termin „apokatastasis” występuje wyłącznie w Dz 3, 21. Nauka Kościoła katolickiego odrzuca apokatastazę jako rzeczywistość absolutnie pewną. Por. H. Waldenfels, *Lesykon Religii*, P. Pachciarek (przekł.), Warszawa 1997, s. 13.

⁵² List 604.

⁵³ Por. Tamże.

⁵⁴ Święty czczony 27 sierpnia. Zachował się ogromny zbiór ponad 300 jego apoftegmatów. Data i miejsce urodzenia jest trudne do określenia. Żył ok. 120-130 lat. Znał innych słynnych Abbas: Antoniego Pustelnika, Ammonasa, Piotra i Pambo. Prawdopodobnie w kręgu Pojmena powstały jedne z pierwszych zbiorów apoftegmatów. Jest często cytowany przez późniejszych autorów, np. Doroteusz z Gazy oraz Barsanufiusz i Jan. Por. AG, s. 371.

⁵⁵ Jeden ze współczesnych autorów wskazuje, że pogląd o kulistych kształtach ciał po zmartwychwstaniu był rzekomo jedną z tez Orygenesusa. Por. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej II i III wieku*, Lublin 2010, s. 547-559.

⁵⁶ List 607.

⁵⁷ Por. Tamże.

chwstaniu. Barsanufiusz nie unikał w niej trudnych zagadnień, tłumacząc bratu choćby sprawę przyszłej postaci ciał zbawionych, które mają być takie same jak przed zmartwychwstaniem, nie poddane jednak zniszczeniu ani śmierci, okryte chwałą⁵⁸. Całość swojej myśli Starzec niejako streścił w ostatnim fragmencie listu, gdzie posłużył się pięcioma imperatywami: zostaw, upokorz, żałuj, pamiętaj, uważaj. Za sugestią Wielkiego Abby brat ma zostawić to „niedorzeczne gadanie”, prosić Boga o przebaczenie, zważać, aby nie zajmować się w przyszłości dotychczas czytanyimi treściami i podjąć nawrócenie⁵⁹.

Jedną z ostatnich kwestii, jaką należy poruszyć na tym etapie, są dylematy biskupa Jerozolimy próbującego zarządzać wpływom innowierców. Patriarcha, pisząc do Starca Jana, poprosił o sugestie, które pomogłyby mu odpowiednio się odnosić do podstępnych manichejczyków⁶⁰, pogan i innych schizmatyków. Hierarchę dziwiło przebiegłe postępowanie manichejczyków, którzy dla uniknięcia niebezpieczeństw i przeciwności wynikających z odstępstwa od wiary zaczęli szukać miejsc, gdzie mogliby przyjąć chrzest. Prorok zachęcił, by biskup ostrzegł kapłanów, do których tamci mogą przybyć z prośbą o udzielenie sakramentu. Szafarze mają wcześniej wiedzieć, jaka była przeszłość tych ludzi, jednak – jak dodał Jan – ostateczna decyzja chrztu należy do potencjalnie nawróconych. Wśród dodatkowych wskazówek Proroka była zachęta, aby sakrament chrztu poprzedzano wymaganiem odpowiednio długiego czasu świadectwa prawdziwie chrześcijańskiego życia, słuchania słowa Bożego i katechezy o Bożych misteriach. Tak ważnej decyzji nie można bowiem podejmować zbyt pochopnie. Podstawowym wymaganiem miało być autentyczne „pragnienie”⁶¹, bez którego przyjęcie chrztu nie było możliwe. Jan, korzystając z obrazów zaczerpniętych z Ewangelii, dodał, iż dla człowieka nieodpowiednio przygotowanego do sakramentu staje się on „świętością rzuconą psom, bądź perłą oddaną wieprzom”⁶². Równie podniosłe o sakramencie chrztu wypowiadał się

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. Tamże.

⁶⁰ Manicheizm jest nauką Maniego, który urodził się w Persji około roku 215, zaś w roku 275 został obdarty żywcem ze skóry. Niektóre źródła nauki Maniego pochodzą z tez Zaratustry, buddyzmu, gnostyków i chrześcijan. W samym sobie Mani widział następcę proroków Starego Testamentu, Zaratustry oraz Jezusa. Twierdził, że jego powołaniem jest wyzwolenie iskry światła w ludziach, by w ten sposób móc ich uwolnić od świata materialnego i ciemności. Jego życie w surowej ascezie i aktywna działalność misyjna spowodowały, że manicheizm rozpowszechnił się, docierając do Indii, Chin, Italii, Północnej Afryki i innych części imperium rzymskiego. Św. Augustyn (354-430) przez dziewięć lat był manichejczykiem. Samo słowo „manichejczyk” było często synonimem heretyka, szczególnie gdy wskazywano na podobnie dualistyczne ruchy. Por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Zwięzły słownik...*, dz. cyt., s. 133.

⁶¹ List 820.

⁶² Tamże; por. Mt 7, 6.

Teofan Rekluz, święty ryty bizantyjskiego. W jednym ze swoich dzieł zapisał, iż człowiek ochrzczony odróżnia się od nieochrzczonego na podobnej zasadzie, jak światło różni się od ciemności, a życie od śmierci. Dalej porównał nieochrzczonego do człowieka trwającego w niełasce u Boga, który przez to doświadcza wewnętrznej dysharmonii, gdyż w znacznej mierze podlega wpływom grzechu i szatana⁶³. Pisarz zachęcał do przyjmowania pierwszego z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego⁶⁴, gdyż daje on większą sprawność do dobrego i „miłego Bogu” życia⁶⁵.

Wracając do myśli dotyczącej dylematów biskupa co do udzielania chrztu nawracającym się schizmatykom, warto zauważyć, że pomimo powyższej sugestii Starca hierarcha miał w dalszym ciągu słuszne opory, gdyż wielu pogan prosiło o chrzest wyłącznie z lęku i pragnienia ukrycia się w Kościele. Powodem tego było rozporządzenie cesarza Justyniana z 529 r. skierowane do pogan i schizmatyków o zakazie praktykowania zwyczajów pogańskich. Drugi Starzec stwierdził, iż można uznać ich za godnych chrztu, gdy wyrażą głębokie duchowe pragnienie i podejmą nawrócenie. Jeśli przejawiają taką motywację, godni są natychmiastowego przyjęcia, gdyż – jak mówił Jan - już są chrześcijanami. Tym zaś, co pragną chrztu z obawy, wyłącznie ze względu na samo rozporządzenie, należało ukazać ich nieprawidłową i grzeszną postawę⁶⁶. Stosowne sankcje miały być wyciągnięte wobec tych, którzy chcąc tylko pozorować wiarę swoimi zewnętrznymi postawami, odważali się jako poganie uczestniczyć w świętej liturgii, co uważano za wykroczenie. Współcześni biskupowi proponowali nawet, by ich zabijać bądź palić. Abba Jan zalecał w tym przypadku trzy sposoby usankcjonowania odstępców: najpierw należało wychłostać, następnie ukarać grzywną, po czym oddać pobożnemu chrześcijaninowi, aby nauczył ich „drogi Bożej”. Efektem tego działania miała być wewnętrzna przemiana i doprowadzenie do przyjęcia chrztu⁶⁷. Co prawda postawa Starca nie była tak radykalna jak innych jemu współczesnych, ale zachęta do chłosty, grzywny i oddania poganina na formację mogła być motywowana troską o czystość wiary, na jakiej zależało przywódcom monastycznym z Thawatha.

Pomimo iż Sobór Chalcedoński w znacznej mierze ukazał zdecydowane stanowisko Kościoła odnośnie kwestii spornych, nie skończyły się dyskusje ani

⁶³ Por. T. Rekluz, *Droga do zbawienia*, P. Nikolski (przekł.), Kraków 2011, s. 82.

⁶⁴ KPK, kan. 842.

⁶⁵ Por. T. Rekluz, *Droga...*, dz. cyt., s. 128-129.

⁶⁶ Por. List 821.

⁶⁷ Por. List 822.

odstępstwa od wiary. Credo zostało jednak ponownie określone, a przychodzące w późniejszych wiekach nowe próby jego zdefiniowania albo były zgodne z definicją Chalcedońską i pozostawały w ramach Kościoła, albo w znacznej mierze od niej odbiegały, umiejscawiając się przez to poza Wspólnotą⁶⁸. Owocem obrad Soboru Chalcedońskiego było podanie 28 kanonów, spośród których znamienny był pierwszy o następującej treści: „Kanony ustanowione dotychczas przez świętych Ojców na wszystkich soborach winny zachować moc prawa”⁶⁹. Wielu zdezorientowanym ówczesnie środowiskom monastycznym takie oświadczenie dawało zapewne poczucie jedności aktualnej doktryny Kościoła z nauką wynikającą z wcześniejszej Tradycji, do której wspólnota z Thawatha przywiązywała dużą wagę⁷⁰.

Przedstawienie powyższych zagadnień miało na celu ukazanie, iż w nauce Gerontes z Thawatha nie ma momentów, które mogłyby podważyć ich wierność Kościołowi i decyzjom jego hierarchów. Choć Starcy nie uznawali się za specjalistów w dziedzinie wyjaśniania ówczesnych sporów doktrynalnych, gdy zachodziła potrzeba stawali po stronie prochalcedońskich biskupów. Ukazana sytuacja wynikała być może z tego, iż Barsanufiusz i Jan mieli świadomość, że zbytne angażowanie się w kwestie sporne nie było ich pierwszą powinnością, jako duchowych ojców.

2.2. Modlitwa i duchowa troska okazywana uczniom

Lucio Casto zauważył w swoim opracowaniu, iż „w kierownictwie duchowym temat modlitwy zajmuje centralne miejsce”⁷¹. W procesie towarzyszenia innym staje się ona celem i jednocześnie jednym z najważniejszych środków rozeznawania oraz dojrzewania duchowego prowadzonych osób⁷². Yves Congar, nazywany przez niektórych Ojcem Kościoła XX w.⁷³, wskazał, iż to Duch Święty jest najlepszym Nauczycielem Modlitwy. Teolog zaznaczył, że Paraklet mieszkający w sercu każdego człowieka sam jest „zjednoczeniem z Bogiem i modlitwą” wierzącego⁷⁴. Dlatego w życiu chrześcijańskim ważna ma być wiara w uświęcającą moc Boga, objawiającego się przez

⁶⁸ Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 216-217.

⁶⁹ Tamże, s. 217.

⁷⁰ Szczegółne cenione nauczanie Soboru Nicejskiego (325 r.) mnich Paweł nazwał w korespondencji „wiarą trzystu osiemnastu Ojców”. List 58.

⁷¹ L. Casto, *Kierownictwo duchowe jako ojcostwo*, A. Soćko (przekł.), Kraków 2008, s. 188.

⁷² Por. Tamże.

⁷³ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego 1*, A. Paygert (przekł.), Warszawa 1995, s. 15.

⁷⁴ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego 2*, L. Rutowska (przekł.), Warszawa 1995, s. 146.

Ducha Świętego w codzienności⁷⁵. Tą mocą Ożywiciel napełnia najpierw ojca duchowego, aby przez modlitwę sam stał się *pneumatikos*, czyli Jego mieszkaniem, by później mógł dzielić się tą mocą ze swoimi uczniami⁷⁶.

Równie istotną rolę przypisywali modlitwie Starcy z Thawatha. Korespondencja z klasztoru opata Seridosa podkreśla nie tylko wagę modlitwy, ale i wskazuje na jej istotne miejsce w procesie ojcostwa duchowego. Zanim jednak zostanie rozwinięta ta myśl, warto wspomnieć, iż samo pojęcie *ojcostwa* duchowego wskazuje na głębszą relację, w odróżnieniu np. od *kierownictwa*, *przewodnictwa*, *poradnictwa* czy *towarzyszenia*. Ojciec duchowy jest bardziej niż pozostali z wymienionych wezwany *nie tyle do podjęcia działań, ile raczej bycia świadkiem i współuczestnikiem misterium człowieczeństwa*, w którym osoba ludzka coraz bardziej dojrzewa do zjednoczenia z Bogiem⁷⁷. Jak zauważyła Teresa Paszkowska, aby na nowo zdefiniować rolę ojca duchowego, należy wyzbyć się niewłaściwych skojarzeń zbytniej autorytatywności⁷⁸, gdyż „w ojcostwie relacja ustanawia się powoli na poziomie przyjacielskiego dialogu i wzajemnej wymiany w zasadniczej równości”⁷⁹. W innym miejscu autorka dodała, iż wzajemne odniesienie duchowego ojca i syna ma być obustronnym wpatrywaniem się w Syna Bożego i wspólnym podążaniem w kierunku Ojca⁸⁰. Powyższa dygresja, skupiona wokół znaczenia terminu *ojcostwa*, miała na celu ukazanie głębokiej relacji ojcowsko-synowskiej, jaka w *starczestwie* może dokonywać się wyłącznie dzięki wzajemnej modlitwie abby i podopiecznego. Starcy z Thawatha podkreślali, iż na kierowniku duchowym ciąży niejako odpowiedzialność duchowa za syna, która ma się przejawiać szczególnie przez modlitwę za niego. W jednym z listów do Jana z Beerszeby Barsanufiusz dał wyraz tego w słowach: „Troszczę się o ciebie bardziej niż ty sam o siebie, a Bóg tym bardziej”⁸¹. W korespondencji Starców można znaleźć wiele miejsc zawierających prośby o wsparcie modlitewne⁸². Kierowali je najczęściej uczniowie do Mędrców, jednak nie brakowało i takich sytuacji, kiedy nauczyciele prosili o modlitwę swoich podopiecznych. Z kolei zapewnienie Starców o duchowej opiece wobec synów

⁷⁵ Por. A. Rzewuski, *A travers l'invisible cristal. Confession d'un Dominicain*, Paryż 1976, s. 368.

⁷⁶ Por. R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., 41.

⁷⁷ Por. T. Paszkowska, *Psychologia w kierownictwie duchowym*, Lublin 2014, s. 60-61.

⁷⁸ Por. Tamże, s. 61.

⁷⁹ Ch. Bernard, *Natura e funzione della direzione spirituale*, w: G. Pianazzi, A. Triacca (red.), *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, PAS-Verlag, Roma Zürich 1974, s. 201, za: R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., 31.

⁸⁰ Por. T. Paszkowska, *Psychologia w kierownictwie...*, dz. cyt., s. 62.

⁸¹ List 39.

⁸² Zob. np. List 76, 77.

było najczęstszą obietnicą, jaka padała w korespondencji z ust Abbas⁸³. Mnisi określali ją jako „trwającą dniem i nocą”⁸⁴, czy nieustanną⁸⁵. W jednym z listów Barsanufiusz wskazał, że tę powinność modlitwy za ucznia traktował jako jeden z naczelných obowiązków duchowego ojca⁸⁶.

Przywódcy klasztoru Seridosa niejednokrotnie podkreślali, że w procesie wewnętrznego wzrostu równie ważne jest zaangażowanie modlitewne proszącego o rady. Jednym z pytających, który otrzymał podobne zalecenie, był biskup Jerozolimy, błagający Barsanufiusza o wsparcie w walce z doświadczanymi pokusami. Mędrzec zauważył, iż owszem, godne jest dopominanie się o modlitwę, ale równie ważne jest duchowe zabieganie tego, który prosi⁸⁷. W podobnym tonie odpisał Jan pewnemu mnichowi. Kiedy ten zapytał, czy dobrze jest prosić często Ojców o modlitwę, Prorok wskazał, że modlitwa jest obowiązkiem ciężącym zarówno na ojcu, jak i synu⁸⁸. Spełnianie tej powinności miało dawać większe owoce w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej.

Korespondencja zna również sporo przypadków, kiedy to sami Starcy prosili o modlitwę swoich uczniów. Ukazywali przez to w pokorze, że oni także nie są wolni od wewnętrznych zmagani. Taki stan rzeczy potwierdził chociażby dialog Barsanufiusza z pustelnikiem Eutymiuszem. Mnich zadał Wielkiemu Starcowi szereg pytań, na które Abba zalecił, aby ten się nie zniechęcał i w dalszym ciągu cierpliwie prowadził anachorecki tryb życia. Znamienna była końcowa prośba, w której Barsanufiusz sam poprosił Eutymiusza o modlitwę, nazywając siebie również „biednym i słabym”⁸⁹. Sytuacje, w których kierownik duchowy mówi do ucznia o samym sobie można nazywać „szczególnymi”⁹⁰. Zdarzają się one rzadko i jeśli są, zawsze przybierają rodzaj świadectwa, dzięki któremu podopieczny miałby się poczuć „podniesiony na duchu i zachęcony do dalszego zmagania i wysiłku”⁹¹. Dzielenie się swoimi przeżyciami mogłoby zaistnieć w takich okolicznościach pod warunkiem, że ojciec zachowa stosowną powściągliwość, by opowiadaniem o sobie nie zdominować problemów duchowego syna⁹².

⁸³ Zob. np. List 16, 17, 22, 27.

⁸⁴ Zob. List 48.

⁸⁵ Zob. List 38.

⁸⁶ Zob. List 186.

⁸⁷ Por. List 824.

⁸⁸ Por. List 544.

⁸⁹ List 65.

⁹⁰ J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 1993, s. 102.

⁹¹ Tamże.

⁹² Por. Tamże, s. 101-102.

Wracając do myśli odnoszącej się do modlitwy Starców jako przejawu duchowej troski o podopiecznych, należy zauważyć spostrzeżenie Jana Proroka wskazujące na ewentualność nieskuteczności modlitwy. Miało się tak dzieć wtedy, gdy duchowy syn stawiał dobra doczesne ponad duchowymi. Przy zbytnim zabieganiu o troskę ze strony drugiego człowieka nie mógł w pełni doświadczyć opieki Boga. Jak dalej podkreślał Abba Jan, nie chodziło tu o to, by zrezygnować w ogóle z relacji z innymi ludźmi, gdyż – jak dodał – przyjaciele są potrzebni. Ważne natomiast miało być posiadanie w tej materii pewnej hierarchii wartości, w której modlitwę i relację z Bogiem powinno się traktować nadrzędnie⁹³.

Jeżeli duchowy syn zabiegał o bliskość z Bogiem i starał się żyć według zaleceń Starców, mógł spodziewać się konkretnych owoców ich modlitwy. O mocy takiego wstawiennictwa zaświadczył mnich Andrzej w jednym z listów, nazywając je „modlitwą świętych, która wiele może i wiele dokonuje”⁹⁴. W innej sytuacji Jan Prorok dodał: „doskonali Ojcowie modlą się, aby Bóg uczynił człowiekowi to, co dla niego pożyteczne”⁹⁵. Z cytowanych powyżej zdań wynika ważna prawda, iż Starcy modlili się tylko o to, co uważali za zgodne z wolą Bożą. Intencje poddawali im przeważnie proszący o pomoc, choć zdarzały się również sytuacje, kiedy – jak za abba Sisoeseem powtórzył Jan Prorok – sami, „według natchnienia”⁹⁶ poznawali w sercu potrzeby innych ludzi, aby mogli powierzać je Bogu. Dla dzisiejszego czytelnika powyższe sytuacje są świadectwem posłuszeństwa, jakie Starcy z Thawatha okazywali wobec Boga i Jego woli. Wynikała z tego troska o to, aby ich podopieczni również uczyli się poddawania swojego życia planom Stwórcy. Szczególnym miejscem rozeznawania Jego zamiarów była zawsze modlitwa.

Godnym zauważenia wydaje się wskazanie problemu dotyczącego ilości oraz jakości modlitwy, jaką należałoby zanosić za tych, którzy o nią prosili. Mnich, który pytał o tę kwestię, wydaje się być zakłopotany, gdyż słysząc od innych prośbę: „módl się za mnie”, nie wiedział, jaka forma wstawiennictwa będzie najlepsza. Nie rozumiał również, czy otoczenie duchową troską innego człowieka ma się wiązać z ciągłą pamięcią o nim. Starzec Jan zaproponował bratu jedyne w swoim rodzaju rozwiązanie problemu. Zachęcił, aby bez względu na intencję modlitewną, jaką mu powierzono, wołał do Boga,

⁹³ Por. List 785.

⁹⁴ List 105.

⁹⁵ List 385.

⁹⁶ Tamże.

by okazał miłosierdzie zarówno jemu, jak i osobie proszącej o wstawiennictwo. Takie oddanie się Bożej opiece i prośba o zmiłowanie miały mieć największą skuteczność wypraszenia łaski dla błagających o modlitwę⁹⁷.

Tomáš Špidlík podał w swoim opracowaniu ważną zasadę określającą, iż duchowy ojciec nie może prowadzić z troską innej osoby do Boga, „jeśli on sam nie zna Boga wystarczająco dobrze”⁹⁸. Z kontekstu wielu wypowiedzi Starców z Thawatha wynika, iż ich uczniowie powinni nieustannie kierować swój wysiłek ascetyczny na Boga, nie zatrzymując się zbyt długo na sprawach doczesnych. W jednej z sytuacji zawartych w *Zbiorze* człowiek świecki poprosił Abbę Jana o pocieszenie, gdyż doświadczał aktualnie strapienia z powodu przeżywanych trudności. Prorok, wskazując na konieczność zabiegania wyłącznie o względy Boga, powiedział, iż żaden człowiek nie powinien się „w ogóle smucić, jeśli chodzi o sprawy tego świata”⁹⁹. Jedyną przyczyną smutku dla człowieka wierzącego może być grzech i popełniane zło¹⁰⁰.

Dla Barsanufiusza i Jana modlitwa była jednym z podstawowych narzędzi, przez które okazywali oni troskę swoim respondentom. Chcąc wspierać ich duchowo, Abbas jednych pocieszał, gdy ci doświadczali zmagania, innych zaś napominał, gdy oddalali się od obranej wcześniej drogi. Korespondencja zawiera wiele przykładów rad podnoszących na duchu, pośród których znajdują się wprost usprawiedliwiające określone przewinienia mnichów. Spośród nich warto wskazać na sytuację pewnego cenobity uskarżającego się na zniechęcenie i senność. Dodatkowe strapienie spowodowała w nim świadomość, iż te trudności pojawiły się w dniu Pięćdziesiątnicy, co mogło wskazywać na działanie złego ducha. W tym wypadku Starzec Jan nie zachęcał mnicha do czujności i walki o trzeźwość umysłu, co miało miejsce w innych, podobnych sytuacjach. Abba uznał, że tym razem przyczyną przeżywanego stanu miała być słabość wynikająca z natury, aktualna zmienność pogody i przesilenie spowodowane wydłużającymi się dniami¹⁰¹.

Pocieszanie i podnoszenie na duchu, jako sposoby okazywania duchowej troski wobec synów, przybierały nierzadko formę zachęcania do ciągłego podejmowania drogi nawrócenia i przemiany. Jednak dla Starców ważną kwestią pozostawała wolność wyboru, w której uczeń, pomimo rady Abby, mógł postąpić według swojego uznania. Jak

⁹⁷ Por. List 249.

⁹⁸ T. Špidlík, *Ojciec duchowy i przełożony*, D. Torz. (przekł.), Kraków 2010, s. 25.

⁹⁹ List 674.

¹⁰⁰ Por. Tamże.

¹⁰¹ Por. List 452.

zauważył Jan w jednym z listów, każda wskazówka Ojców jest wypowiedziana z intencją większego dobra, a także by dzięki niej podopieczny mógł pogłębić swoją wiarę. Starzec zauważył, iż w klasztorze miały miejsce również niepokojące sytuacje, kiedy pytający decydował się ostatecznie na samowolę, nie chcąc podążać za radami Abbas. W liście do pewnego mnicha Prorok podkreślił, że wobec tak upartych uczniów Starcy naśladowali postawę Boga wobec Judasza. Jahwe nie zabrał Iskariocie wolnej woli, dzięki której mógł zmienić swoje błędne myślenie i trwanie w złu. Będąc ciągle blisko Jezusa, był w najlepszym położeniu, by pójść za prawdą. On jednak wolał opowiedzieć się po stronie ciemności, co ostatecznie doprowadziło go do przegranej¹⁰². Tym porównaniem Starzec prawdopodobnie chciał dać do zrozumienia, iż uparty i nieposłuszny uczeń wchodzi w niebezpieczeństwo zbłądzenia i zejścia z Bożej drogi.

Kiedy zdarzały się przypadki podobnych braci pragnących podążać ścieżkami pełnienia własnej woli, Abbas z Thawatha stosowali wobec nich napomnienia. Przyjmowanie upomnień od Starców wymagało zaufania, że skierowana do uczniów rada miała na celu zachowanie od zła i nawrócenie na drogę prawości. Współczesny teolog Remigiusz Lota powtórzył za świętą Teresą od Dzieciątka Jezus, że ufność jest najlepszym środkiem przeciwko pysze, smutkowi, zniechęceniu i zrezygnowaniu¹⁰³. Kontynuując myśl, należy wskazać, iż Starcy pisali do niektórych chrześcijan surowe listy napominające, gdy ich duchowe dobro było zagrożone. W innych sytuacjach uczniowie mogli spodziewać się nagany, gdy trwali w złem i z oporem przyjmowali pomoc Mędrców. W powyższych sytuacjach napomnienie miało stać się narzędziem, aby uczniowie mogli zrozumieć swój błąd i podjąć nawrócenie¹⁰⁴. Szczególne wymagania stawiali Starcy wobec mnichów, którzy przebywając długie lata w klasztorze, nie troszczyli się z zapalem o rozwój życia duchowego. W jednym z listów Barsanufiusz porównuje takich zakonników do uczniów, którzy pomimo wielu lat spędzonych w szkole ciągle składają litery bądź sylabizują, podczas gdy sami powinni być już nauczycielami. Wielki Starzec dopowiedział mnichowi Andrzejowi, iż powyższe porównanie odnosi się szczególnie do braci, którzy długo żyją według reguł monastycznych, a pomimo to nie zdobyli jeszcze sprawności rozeznawania myśli uzdalniającej do walki duchowej¹⁰⁵. Takich mnichów Starzec nazwał „nowicjuszami” i „prostakami”¹⁰⁶. Przy końcu rozmowy

¹⁰² Por. List 389.

¹⁰³ Por. R. Lota, *Serce Ojca najbezpieczniejsze miejsce na ziemi*, Częstochowa 2008, s. 154.

¹⁰⁴ Zob. List 552.

¹⁰⁵ Por. List 98.

¹⁰⁶ Tamże.

z Andrzejem Barsanufiusz wyjawiał celowość wypowiedzianej nagany. Jak zapisał Abba, miała ona zmobilizować do porzucenia zła, które nazwał „zgnilizną”¹⁰⁷.

Warto dodać, że we współczesnej literaturze z zakresu kierownictwa duchowego można odnaleźć następującą sugestię: aby osoba prowadząca mogła wypowiedzieć słowa upomnienia, musi wiedzieć, że prowadzony będzie gotowy je usłyszeć. Zatem kiedy ojciec decyduje się na zwrócenie uwagi, może uprzednio zaznaczyć, „iż jest to jego punkt widzenia, użyć słów np. wydaje mi się, że..., w moim odczuciu...”¹⁰⁸. Józef Augustyn sformułował ważną prawidłowość, według której im dłużej trwa proces towarzyszenia drugiej osobie, tym bardziej jest ona zdolna do przyjęcia prawdy o sobie¹⁰⁹. Starcy z Thawatha często kierowali swoich podopiecznych na poznawanie owej prawdy. Miało się to dokonywać przede wszystkim na płaszczyźnie dialogu z Bogiem oraz w koncentrowaniu się na słuchaniu słowa Bożego¹¹⁰.

2.3. Motywowanie do pracy nad sobą

W jednym z pierwszych apoftegmatów zbioru *Gerontikon* została umieszczona następująca sentencja św. Antoniego Pustelnika: „Kto kuje żelazo, zastanawia się najpierw, co chce z niego zrobić: czy sierp, czy miecz, czy siekierę. Także i my powinniśmy się zastanowić, jaką cnotę chcemy wypracować, żeby nie trudzić się na próżno”¹¹¹. We wczesnochrześcijańskich tekstach Ojców Pustyni znajduje się wiele opisów sytuacji, kiedy to uczeń przychodził do swojego abby z pytaniem: *Powiedz mi słowo*. Na podobne pytanie Starcy najczęściej odpowiadali konkretną maksymą, która miała kształtować sumienie ucznia w najbliższym czasie i zmobilizować w duchowym rozwoju. Wiele apoftegmatów pozwala domniemywać, iż najbardziej doświadczeni Starcy mieli wiedzieć, w jakiej kondycji duchowej był ich syn, dlatego rady stanowiły

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁰⁹ Chrześcijańscy psychoterapeuci Monika i Marcin Gajdowie zauważają, iż *falszywe ja* wynika z nieporządku, który zaistniał w człowieku po grzechu pierworodnym. Brak życia w prawdzie wynika niejednokrotnie z doświadczeń z przeszłości, które rzutują na przyszłość. W mniejszym lub większym stopniu każdy człowiek funkcjonuje „na fałszywym ja”: «Ja fałszywe» to fałszywa tożsamość, uniemożliwiająca wchodzenie w owocną relację z samym sobą, bliźnim i Bogiem. Tworzą ją mechanizmy obronne nabyte w dzieciństwie. (...) «Ja prawdziwe» to prawdziwa tożsamość osoby, umożliwiająca miłość do samego siebie, bliźnich i Boga. «Życie na prawdziwym ja» jest życiem w prawdzie, w pełnej wolności, w kontakcie z własną wartością i rzeczywistością”. M.M. Gajdowie, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?*, Szczecin 2012, s. 43-45.

¹¹⁰ Zob. J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 43-45.

¹¹¹ Abba Antoni Wielki 35 (35), w: AG, s. 140.

odniesienie do ich aktualnej sytuacji. Przykładem tego może być jeden z tekstów wspomnianego już zbioru *Gerontikon* opisujący wydarzenie, kiedy to ojciec Abraham pytał abbę Are, dlaczego jednemu mnichowi dawał dużo bardziej wymagające polecenia niż innym. Are miał odpowiedzieć, iż wspomniany brat był zdolny do większych wyrzeczeń, co skłoniło Starca, by zachęcić go do głębszej gorliwości¹¹². Wydaje się, że również Barsanufiusz i Jan znali nierzadko stan duchowy, potrzeby i możliwości swoich podopiecznych. W związku z tym reagowali adekwatnymi wskazówkami, jak również mobilizowali ich, aby nie ustali w drodze do doskonałości, która – jak mówili – polegała na uwolnieniu się od starego człowieka oraz osiągnięciu zbawienia¹¹³.

Starcy z Thawatha, chcąc motywować uczniów do odważnego podążania drogą wiary, posługiwali się niejednokrotnie tzw. *metaforami sportowymi*. Podążanie drogą ascezy nazywali duchowym „biegiem”, który powinien być podejmowany „bez ociągania”¹¹⁴. W jednym z listów Barsanufiusz zwrócił się do swojego ucznia Jana z Beerszeby słowami: „Człowiecze Boży, bez ustanku biegnij”¹¹⁵, innym razem dodał podobnie: „Biegnij, a Bóg cię pochwyci”¹¹⁶. Niekiedy powyższe przynaglenie miało na celu zmobilizowanie mnicha z Beerszeby do bardziej aktywnego wysiłku ascetycznego, co Wielki Starzec wyraził słowami: „Przestań już marzyć, zbudź się z głębokiego snu, przyspiesz kroku. Śpiesz”¹¹⁷. Prawdopodobnie inspiracją do używania takich porównań były dla Starców słowa św. Pawła z Drugiego Listu do Tymoteusza. Apostoł mówił w nich o samym sobie: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan (...)”¹¹⁸. W podobnym tonie w Liście do Efezjan Paweł zachęcał: „Na koniec bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Przyobleczcie pełną zbroję Bożą (...). Stańcie więc [do walki], przepasawszy biodra wasze prawdą i przyoblókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny pokoju (...), bierzcie wiarę jako tarczę (...). Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha (...)”¹¹⁹.

Powyższe wezwania do zdecydowanego podążania za Bogiem miały

¹¹² Abba Are (143), w: Tamże, s. 179.

¹¹³ Por. List 200.

¹¹⁴ List 29.

¹¹⁵ List 10.

¹¹⁶ List 39.

¹¹⁷ List 49.

¹¹⁸ 2Tm 4, 7-8a.

¹¹⁹ Ef 6, 10-17.

mobilizować duchowych synów do mężnego przeciwstawiania się wszelkim przeciwnościom. Spośród cnót, które miały być w tym szczególnie pomocne, Barsanufiusz wymieniał wytrwałość i cierpliwość. Abba pomagał pytającym zrozumieć, że osiągnięcie czegokolwiek w życiu wymaga sporego wysiłku. Według niego wytrwałość jest potrzebna chrześcijaninowi w życiu duchowym na takiej samej zasadzie, jak jest ona konieczna dla rolnika czekającego przez kilka miesięcy na obfity plon¹²⁰. Wymaga dużego zdeterminowania w dążeniu do raz obranego celu, ale – jak podkreślił Barsanufiusz – jest ona niezbędna, aby człowiek mógł „wejść do życia”¹²¹ i żyć w bliskości Boga¹²². Można tu wskazać również tekst, w którym Pierwszy Starzec porównał znaczenie, jakie w życiu człowieka pełni wytrwałość, do procesu zagniatania plastra miodu. Abba wskazał, iż potrzeba niekiedy intensywnego wysiłku, aby pod wpływem działania człowieka ów plaster stał się miękki¹²³. Godna zauważenia wydaje się na tym etapie myśl Nila z Ancyry¹²⁴, innego przywódcy monastycznego, który mówił do swoich mnichów, iż niekiedy zachodzi sytuacja, gdy wytrwałość zanika wraz z innymi cnotami. Ma się tak dzieć wtedy, kiedy mnich wcześniej pozwolił, aby zapanowały nad nim namiętności. Według Nila głównym zagrożeniem dla rozwoju wszystkich cnót, w tym wytrwałości, ma być obżarstwo. W dziele *O monastycznej ascezie* nazwał je „karmicielką i piastunką (...) namiętności, ale i niszczycielką wszelkiego dobra”¹²⁵. Asceta dodał, iż „kiedy ono zapanuje i obejmie władzę, to zwykle upadają i giną (...) wytrwałość i wszystkie inne cnoty”¹²⁶.

Obok wytrwałości Abbas z klasztoru opata Seridosa często wskazywali uczniom na cnotę cierpliwości. Zachęcie do jej zdobywania i rozwijania Barsanufiusz poświęcił jeden ze swoich listów. Jako wzór cierpliwości wskazał w nim postać Hioba, nazywając go „pijącym szyderstwa jak wodę”¹²⁷. Porównanie to nawiązywało do Hi 34, 7, w którym

¹²⁰ Por. List 22; zob. List 209.

¹²¹ List 23.

¹²² Zob. List 26.

¹²³ Por. List 209.

¹²⁴ Nil z Ancyry zmarł ok. 430 r. Większość życia spędził w Ancyrze, dzisiejszej Ankarze, stolicy Turcji. Prawdopodobnie był igumenem klasztoru położonego poza miastem, w którym zdobył spory autorytet. Słynął jako ceniony przewodnik duchowy. W swoich naukach wypowiadał się bardzo pozytywnie na temat życia anachoreckiego, uwrażliwiając jednocześnie na fakt osiadania się mnichów zbyt blisko skupisk miejskich, co miało stanowić dodatkową trudność w dążeniu do doskonałości. Wspomniany mnich wskazywał na księgę przyrody jako szczególne źródło poznania, w której Bóg ukrył swą mądrość. Zob. Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, L. Nieścior (przekł.), Kraków 2008, s. 11-12.

¹²⁵ Tamże, s. 132-133.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Por. List 19.

nieustrudzony autor księgi, nie załamując się doświadczaną sytuacją, oznajmił z cierpliwością, że postanawia w dalszym ciągu trwać „w przyjaźni z Bogiem”¹²⁸. Wielki Starzec zachęcił, aby mnich często przywoływał w pamięci postać Hioba. Dodatkowo Barsanufiusz wskazał, by pomocnym ćwiczeniem stało się dla mnicha powtarzanie podobnych wersów ze wspomnianej Księgi, co miało być istotne w walce o tę cnotę¹²⁹. W innym miejscu Abba podał temu samemu uczniowi za przykład starotestamentalnego Mojżesza, który choć wiele cierpiał w swoim życiu, nie odwrócił się od Boga¹³⁰. Doroteusz z Gazy, mnich następnego pokolenia klasztoru w Thawatha, dopełniając niejako naukę Barsanufiusza i Jana, w swoich pismach ascetycznych zaznaczył, że cierpliwość przejawiająca się w tzw. „niewzruszeniu” jest bardzo pomocna w znoszeniu namiętności¹³¹. Sugeruje mnichom, aby nie niepokoili się, kiedy one przychodzą i nie uciekali w zniecierpliwieniu przed podjęciem walki duchowej¹³².

W swoim opracowaniu Lucio Casto zauważył, iż aby człowiek korzystający z kierownictwa duchowego miał gwarancję serca otwartego na Pana Boga, musi zostać spełnionych kilka warunków. Są nimi: „poważny, otwarty i szczery dialog z ojcem duchowym; klimat autentycznej i regularnej modlitwy w oparciu o Słowo Boże; wewnętrzna postawa ciągłej przemiany życia i nawrócenia”¹³³. Powyższe cechy mają dać duchowemu ojcu lepszy wgląd w serce *penitenta*, przez co będzie mógł zastosować rady adekwatne do jego wewnętrznego stanu. Takie prowadzenie wymaga jednak sporej kompetencji i wrażliwości przewodnika. Wydaje się, że Starcy z Thawatha posiadali odpowiednie doświadczenie, by odpowiednio prowadzić duchowych synów. Uwidoczniała to chociażby sytuacja z życia pewnego pobożnego świeckiego, który zaangażował się mocno w analizowanie swoich myśli. Choć takie postępowanie było przeważnie pochwalane przez Starców, w tym wypadku stało się inaczej. Abba Jan uznał, iż ów człowiek, zanim zajmie się szczegółowymi kwestiami życia duchowego, powinien

¹²⁸ Hi 34, 9b.

¹²⁹ Por. List 19.

¹³⁰ Por. List 13.

¹³¹ Benedyktyn, Maksymilian Nawara nazywa namiętność „pragnieniem czegoś, czego nie ma. (...) Tu nie chodzi tylko o namiętność seksualną, ale w ogóle pragnienie czegoś, czego nie ma, nawet o pragnienie rzeczy duchowych, których nie ma. Namiętność uniemożliwia modlitwę, ponieważ zamiast zwracać się do Pana, kręcę się wokół siebie. Cały czas myślę o tym, co ja jeszcze mogę wypracować, zdobyć, osiągnąć, czego jeszcze nie mam, czego mi tak bardzo brakuje, żebym mógł być idealny. (...) Gwałtowne namiętności, które kotłują się w głowie, próbują zastąpić pragnienie Boga. Umysł traci swoją wrażliwość, przestaje pragnąć, tęskni teraz za czymś innym, nie za Nim samym (...)”. M. Nawara, *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017, s. 168-169.

¹³² Por. DG, s. 209.

¹³³ L. Casto, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 178.

najpierw uporządkować poważniejsze spośród swoich słabości. Prorok zachęcił, aby świecki, rozważając słowa św. Pawła, zastanowił się, czy nie jest doświadczany przez rozpustę, wyuzdanie, zazdrość i inne grzechy¹³⁴. Ludzi, którzy nie zachowują zasady zauważonej przez Jana kolejności, Starzec scharakteryzował jako tych, którzy mając w domu duży bałagan, zaczynają sprzątanie od usuwania drobnych zanieczyszczeń, zamiast wpięrcz wynieść duże śmieci. Według Abby uporządkowanie drobnych nieczystości nic nie da, gdy nie zwróci się uwagi na większe¹³⁵. Tę błędną postawę Jan nazwał „faryzeizmem”¹³⁶.

Wielcy Mnisi okolic Gazy nakłaniali swoich uczniów do wewnętrznej czujności, która miała ich uchronić przed ciągłym popadaniem w nowe namiętności. Uważali, że dużym niebezpieczeństwem jest przyzwyczajanie się do wygodnictwa i ulegania temu co łatwiejsze. Pewnemu choremu bratu Abba Jan dał do zrozumienia, że powinien dołożyć starań, aby nie pobłażać swojemu ciału przez zmianę racji żywienia pomimo choroby. Gdyby jednak mnich nie był w stanie zachować dotychczasowych norm, Starzec pozwalał na pewne odstępstwa. Ostatecznie nakłaniał brata, by po powrocie do zdrowia podjął na nowo wcześniejszą ascezę. Jeśli nie zastosowałby się do rady Starca, mógłby z łatwością wejść w namiętność obżarstwa, którą Ewagriusz z Pontu uznawał za przyczynę innych grzechów¹³⁷. Leszek Misiarczyk podejmujący analizę tekstów Ewagriusza zauważył, iż człowiek nie może doświadczyć działania ostatniego demona – pychy, jeśli najpierw nie został zraniony przez obżarstwo, chciwość, szukanie ludzkiej chwały. Bezpośrednim skutkiem obżarstwa może być także ujawnienie się demona nieczystości, który według mnicha z Pontu jest naturalnym następstwem nieumiarkowania w jedzeniu¹³⁸. Starcy z Thawatha, zachęcając do wstrzemięźliwości w przyjmowaniu pokarmów, mieli zapewne świadomość, że dodatkowymi skutkami obżarstwa – inaczej sytości, mogą być: pokusa porzucenia drogi ascezy czy zbytne złagodzenie postu, co docelowo sprawiłoby, że pobyt na pustyni straciłby jakikolwiek sens¹³⁹.

¹³⁴ Por. Ga 5, 19-21.

¹³⁵ Por. List 381.

¹³⁶ Por. Tamże.

¹³⁷ Zob. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścir, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2011, s. 411-414.

¹³⁸ Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, s. 147-148, 194.

¹³⁹ Por. Tamże, s. 195.

Barsanufiusz i Jan często wskazywali swoim uczniom, iż tym, co ma im pomóc uchronić się przez pokusami złego ducha, ma być *pamięć o Bogu*. Jedną z jej form, którą zalecał Wielki Starzec, jest częste przyzywanie Bożego imienia. Pełni ono rolę lekarstwa niszczącego wszelkie namiętności i pokusy skłaniające serce do złych czynów. W nocie do pewnego pobożnego chrześcijanina Barsanufiusz zaznaczył, że zachowywanie pamięci o Bogu w przypadku doświadczania namiętności jest tak samo pomocne, jak ratującym zdrowie jest zaaplikowanie lekarstwa na chore i cierpiące miejsce¹⁴⁰. Catherine de Hueck Doherty w jednym ze swoich opracowań zapisała, że noszenie w pamięci Boga, czyli przyzywanie Bożej obecności, prowadzi do pogrążenia serca w modlitwie, która jest główną cechą człowieka pustyni. Dzięki nabyciu tej zdolności może on zachować pamięć o Bogu bez względu na zmieniające się okoliczności i wydarzenia¹⁴¹.

W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* papież Jan Paweł II nazwał „znakiem czasu” to, iż mimo rozległych procesów laicyzacji zauważamy we współczesnym świecie powszechną potrzebę duchowości¹⁴². Marek Chmielewski zauważył, że owa potrzeba jest nie tylko wysiłkiem, by odnaleźć wewnętrzny ład i relację z Bogiem, ale to przede wszystkim tęsknota samego Boga za człowiekiem. Pragnienie duchowości teolog nazwał również „echem tęsknoty za Stwórcą i Panem”¹⁴³. Analiza korespondencji z Thawatha pozwala stwierdzić, że Starcy podobnie rozumieli potrzebę duchowości. Może o tym świadczyć częsta zachęta kierowana do uczniów, aby to co duchowe i wewnętrzne stawiali ponad rzeczami materialnymi i zewnętrznymi. Powyższą cechą można dostrzec nawet w pozornie prozaicznych radach palestyńskich Abbas. Jedną z nich stanowiła odpowiedź na pytanie chorego mnicha, który z powodu odczuwanej ociężałości nie mógł pościć¹⁴⁴. W nocie zwrotnej Barsanufiusz dokonał rozróżnienia na post zewnętrzny i wewnętrzny. Docenił pierwszy, jednak ponad nim postawił drugi, skierowany do wewnątrz. Wewnętrzne praktyki postne Wielki Starzec nazwał „postem człowieka wewnętrznego”¹⁴⁵. Wspomniane umartwienia, rozwijające życie duchowe,

¹⁴⁰ Por. List 424.

¹⁴¹ Por. C. de H. Doherty, *Pustynia. Spotkanie Boga w ciszy, samotności i modlitwie*, D. Murawska (przekł.), Kraków 2009, s. 104.

¹⁴² NMI 33.

¹⁴³ M. Chmielewski, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015, s. 7-8.

¹⁴⁴ Literatura monastyczna często podejmuje tematykę postu. Wiele apoftegmatów i żywotów słanych mnichów zawiera teksty sławiące ascetów, którzy np. jedli wyjątkowo mało. Niekiedy stawało się to dla nich nawet pretekstem do uprawiania rywalizacji, co nie do końca było pochwalane. Poszczono najczęściej w środy i piątki. Nie było jednolitych i uniwersalnych przepisów odnośnie ilości i jakości pokarmów. Za te sprawy najczęściej byli odpowiedzialni przełożeni klasztorów. Por. E. Wipszycka, S. Hiżycki, *Mnisi nie tylko ci święci...*, Kraków 2007, s. 58-60.

¹⁴⁵ List 512.

miały polegać przede wszystkim na powstrzymaniu się od grzechów, wszelkiego zła oraz namiętności. W podobnym tonie przebiegała rozmowa Barsanufiusza z innym mnichem, któremu Abba dał do zrozumienia, że tylko człowiek autentycznej wiary może spełniać w życiu dobre uczynki, wydające dobre owoce¹⁴⁶. Nośnikiem tej łaski ma być zawsze „wytrwała modlitwa sprawiedliwego”¹⁴⁷.

Spośród wszystkich zachęt, jakie Starcy kierowali do duchowych synów, najczęściej skłaniali do wytrwałej modlitwy. Warto w tym miejscu wspomnieć jej szczególny aspekt, którym jest dar łez – osobiwie doceniany przez Mnichów. Przyczyną wewnętrznego poruszenia przejawiającego się zewnątrz przez łzy miała być skrucha i świadomość własnych słabości. Abbas zachęcali do zabiegania o ten sposób modlitwy, gdyż uważali, że łzy są dużą pomocą w procesie własnego nawrócenia¹⁴⁸. Wzorem pożądanej postawy stało się dla Starców doświadczenie płaczu św. Piotra, który żałując za zdradę, postanowił jeszcze bardziej zbliżyć się do Chrystusa¹⁴⁹. Dar łez zajmował równie ważne miejsce w nauce Jana Klimaka, Izaaka Syryjczyka czy Symeona Nowego Teologa. Współcześnie najczęściej eksponują go ruchy charyzmatyczne. Wschodniochrześcijański teolog Kallistos Ware wyróżnił łzy pochodzenia zmysłowego, duchowego i demonicznego, spośród których najwięcej uwagi poświęca pierwszym dwóm. Łzy zmysłowe mają wynikać z uczuć, zaś duchowe posiadają wymiar ascetyczny. Ciekawe jest spostrzeżenie, w którym Ware podał, iż łzy zmysłowe wypływają najczęściej z namiętności i towarzyszy im twarz „wykrzywiona i rozpalona”, co niekiedy połączone jest z drganiem ciała i szlochem. Natomiast łzy duchowe mają płynąć delikatnie i spokojnie nie zniekształcając twarzy. Już sama nazwa wskazuje, że są one łaską Ducha Świętego, a nie wynikiem ludzkich wysiłków, gdyż wiążą się ściśle z modlitwą. Jak dodał teolog, łzy duchowe wprowadzają człowieka do nowego życia¹⁵⁰.

Niniejszy paragraf miał na celu wskazanie sposobów, jakimi posługiwali się Starcy, aby mobilizować mnichów do pracy nad sobą, oraz przestrzeni, których to motywowanie najczęściej dotyczyło. Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć jeszcze o wadzie *bezczynności*, która według Abbas była jedną z głównych przeszkód, uniemożliwiającą przyjęcie jakiegokolwiek pomocy ojca duchowego. Wywierała ona

¹⁴⁶ Por. List 387.

¹⁴⁷ Jk 5, 16.

¹⁴⁸ Por. List 532.

¹⁴⁹ Por. Mt 26, 75; zob. List 614.

¹⁵⁰ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, W. Misijuk (przekł), Lublin 2003, s. 88.

najbardziej negatywny wpływ, jeśli uczeń świadomie obierał pasywną postawę w dążeniu do doskonałości i uparcie w niej trwał. Niekiedy owa postawa przejawiała się w beztroskim postępowaniu i poszukiwaniu łatwych rozwiązań¹⁵¹. Jan Prorok zachęcał pewnego świeckiego chrześcijanina, aby w razie pokusy beczynności przyjmował w swoich czynach postawę wolności ze względu na Boga. Tłumaczył dalej, że człowiek nie jest w stanie pełnić jakiegokolwiek dobra bez własnej woli przenikniętej Bożą łaską. Starcy z Thawatha wiedzieli jednak, że nie każdego wierzącego stać na podejmowanie wyrzeczeń przy jednoczesnym zachowaniu wewnętrznej wolności. W związku z powyższym według Abbas innym bezpiecznym środkiem zachowującym przed duchową beczynnością było przypominanie sobie o zbliżającej się śmierci i ewentualnej wiecznej karze. Myśl takiej treści przekazał Jan pewnemu chrześcijaninowi, mówiąc, iż

„lepiej dążyć do zbawienia ze strachu niż nie czynić niczego w tej materii. Nic nie robić to zguba dla duszy, ponieważ to my jesteśmy panami samych siebie”¹⁵².

Zalecił również, by ów świecki często rozmyślał o śmierci, co ma się stać dla niego lekarstwem na duchowe lenistwo¹⁵³. Sam moment kresu Starcy traktowali jako pewnego rodzaju egzamin z życia, weryfikujący prawość serca umierającego. Prorok zachęcił również tego samego człowieka, aby troszczył się nieustannie o swoje nawrócenie, co ma mu pomóc w najlepszym przygotowaniu na moment odejścia do wieczności¹⁵⁴.

2.4. Pomoc w rozeznawaniu woli Bożej

Każdy człowiek znajduje się na co dzień w sytuacjach wymuszających konieczność podjęcia konkretnych decyzji¹⁵⁵. Jeśli jest chrześcijaninem, stara się w swoich doświadczeniach dostrzegać działanie Boga, prosząc każdorazowo przy Modlitwie Pańskiej: „bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”. Jak zauważył Tadeusz Hajduk, aby wola Boża mogła być wypełniana, musi być najpierw poznana¹⁵⁶.

¹⁵¹ Zob. List 96.

¹⁵² List 638.

¹⁵³ Por. List 639.

¹⁵⁴ Por. List 641.

¹⁵⁵ Ojciec Józef Kozłowski zaznaczył, że w obliczu codziennych decyzji szczególnie pomocna jest znajomość reguł rozeznawania św. Ignacego Loyoli. Mają one pomóc zdemaskować i uniknąć pułapek stawianych przez szatana, który – jak pisał autor – niejednego człowieka już zawróciły z drogi dobra. Por. J. Kozłowski, *Śladami Ducha. Praktyczne wyjaśnienie reguł rozeznawania duchowego*, Łódź 2012, s. 27; zob. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, J. Ożóg (przekł.), Kraków 2003, s. 9.

¹⁵⁶ Por. T. Hajduk, *Pomoc kierownika duchowego w podejmowaniu decyzji*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 332.

W drodze poszukiwania planów Najwyższego nieocenioną rolę ma pełnić osoba kierownika duchowego, który nie powinien się ograniczać do rozeznania intelektualnego, ponieważ nadrzędne ma być przede wszystkim rozeznanie duchowe. Rolą towarzysza duchowego jest pomoc w odkrywaniu woli Bożej względem drugiego człowieka oraz późniejsze poprowadzenie go w takim kierunku, aby umiał on przyjąć Boże zamiary przez podejmowanie konkretnych decyzji¹⁵⁷.

Przewodnik duchowy nie jest osobą, która pomagając rozeznąć plany Boga, jednocześnie sama podejmuje decyzje za podopiecznego. Rolą ojca jest bowiem ukierunkowanie ucznia na przyjęcie i podążanie za tym, czego chce Bóg. W jednym z listów skierowanych do pobożnego chrześcijanina Barsanufiusz wyjaśnił, iż pełnienie woli Bożej można sprowadzić do trzech etapów. Starzec wyraził je w bezokolicznikach: „wykonywać”, „pełnić”, „wypełniać”¹⁵⁸. Według myśli Wielkiego Abby samo „wykonywanie” poleceń Boga już jest godne pochwały, jednak stanowi ono tylko część zupełnego wypełnienia Bożego projektu. Za „pełnienie” Jego zaleceń Barsanufiusz uważa dodatkowo duchowe utożsamienie się z tym, czego Stwórca chce dla człowieka. Z myśli Kopta można wnioskować, że zupełne „wypełnienie” woli Pana ma polegać na podążaniu za Nim w wolności serca, z czym powinien się wiązać postęp w dobrym¹⁵⁹. Przywołując myśl Jana Proroka skierowaną do Doroteusza, można stwierdzić, iż całkowite „wypełnienie” woli Bożej Starzec nazywał „wypisaniem woli Bożej w swym sercu”¹⁶⁰.

Jacek Bolewski, analizując teologiczne aspekty kierownictwa duchowego, przypomniał, że ojcostwo jest relacją międzyludzką, „w której zarówno «kierującego», jak i «kierowanego» prowadzi Bóg, jest w szczególności sposobem kierowaniem przez Ducha Świętego – Tego, który jednoczy w Bogu Osoby Ojca i Syna, a w relacji międzyludzkiej stanowi źródło jedności we wspólnocie kierowania i bycia kierowanym”¹⁶¹. Równie ważną rolę przypisywał Duchowi Świętemu Barsanufiusz, który uważał, że bez Niego człowiek nie jest w stanie rozeznąć woli Boga. Kiedy jeden z ojców zapytał go o metodę na rozwój życia duchowego, Starzec odpowiedział, że istotne zadanie pełni na tej drodze Paraklet, który ma moc objawiać człowiekowi to, co potrzebne do trwania przy Bogu. Warto przytoczyć tu jeden z fragmentów, w którym Barsanufiusz uświadomił mnichowi

¹⁵⁷ Por. Tamże.

¹⁵⁸ List 410.

¹⁵⁹ Por. Tamże.

¹⁶⁰ List 331.

¹⁶¹ J. Bolewski, *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 44.

konieczność przyzywania Ducha objawiającego plany Boga: „Pragnijcie tego, by was prowadził. Nie pozwoli na błąd czy niepokój w sercu. Nie pozwoli na acedję ani na smutek w duchu. Oświeci oczy, umocni serce, wywyższy umysł. Do Niego przyłgnij, Jemu zawierz, Jego pokochaj. On bowiem daje mądrość niemądrym, udziela słodyczy umysłowi, dodaje mocy, poucza i udziela powagi, radości, sprawiedliwości, cierpliwości, łagodności, miłości i pokoju”¹⁶². Wspominany już jezuita Bolewski dodał, iż kierownictwo duchowe, które odbywa się w asystencji Ducha Świętego, może być określane w dwóch fazach: przewodnik pełni rolę pośrednika na drodze otwierania się na poruszenia Pocieszyciela, przez co może jaśniej wskazać podopiecznemu drogę otwierania się na Boże działanie¹⁶³.

Abba Jan Karzeł w jednym z apoftegmatów zaznaczył pewną prawidłowość, według której gdy Duch Święty zstąpi w ludzkie serce odnawia je i umacnia relację z Bogiem¹⁶⁴. Yves Congar, wskazując na owoce Ducha Świętego, sugeruje, że już samo porównanie *skutków* działania Parakleta do *owoców* zostało zaczerpnięte z vegetacji roślin; owoce mogą dojrzewać na gałęziach, z których pobierają soki żywotne¹⁶⁵. Opierając się na powyższym porównaniu, znawca tematu zaznaczył dalej, iż dary Ducha Świętego mają swoje źródło w Bogu. Wśród przejawów Pocieszyciela jedno z wyjątkowych miejsc zajmuje *dar pokoju*, który autor przytoczył za świętym Pawłem¹⁶⁶. Również w myśli Barsanufiusza i Jana pokój serca ma istotne znaczenie w rozeznawaniu Bożych zamiarów. Według Drugiego Starca wszystko, co pochodzi od Boga, tchnie pokojem, a dodatkowym potwierdzeniem działania Jego łaski jest pojawiająca się pokora i wydawanie dobrych owoców w życiu. Pewnemu człowiekowi Jan wprost oznajmił, że „rzecz, w której jest niepokój, nie pochodzi od Boga”¹⁶⁷. Z kolei innemu przekazał, iż osoba trwająca w lęku i niepokojach nie będzie mogła z wewnętrzną wolnością realizować planów Boga. Niekiedy przyczyną lęku stają się słabości wynikające z natury, jednak ponad wszelkimi niepewnościami powinna być świadomość Bożej pomocy i prowadzenia¹⁶⁸.

Simone Pacot wyszczególniła w swojej publikacji myśl Jezusa Chrystusa, który w czasie swojego ziemskiego życia niejednokrotnie okazywał pragnienie uwolnienia ludzi od lęków i niepokojów. Jednocześnie ukazała Zbawiciela, który aż po czasy

¹⁶² List 196.

¹⁶³ J. Bolewski, *Teologiczne aspekty...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁶⁴ Abba Jan Karzeł (Kolobos), 10 (325), w: AG, s. 260.

¹⁶⁵ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego 2*, dz. cyt., s. 171.

¹⁶⁶ Zob. Ga 5, 22; Rz 14, 17.

¹⁶⁷ List 455.

¹⁶⁸ Por. List 493.

współczesne nieustannie chce uczyć chrześcijan życia w pokoju, niegasnącym nawet w sytuacjach trudnych i skomplikowanych. Simone Pacot sugerowała, że w pełnieniu woli Bożej lęk jest nieuzasadnionym zjawiskiem, gdyż Boże objawienie nigdy nie przekracza możliwości i środków, jakimi dysponuje człowiek¹⁶⁹. W jednym z tekstów napisanym do Aelianosa Barsanufiusz podkreślił, iż źródłem każdego niepokoju jest szatan. Ten igumen, nie rozumiejąc pełnego sensu powyższych słów, postanowił zapytać o nie Starca Jana, na co ten dał mu następującą wskazówkę: jeśli przed podjęciem jakiejś rzeczy doświadcza się niepokoju, należy modlić się, wzywając imienia Bożego; gdy po tych błaganiach nadal doświadcza się niepokoju, sprawę trzeba uznać za niezgodną z wolą Jahwe, bowiem – jak wskazał Prorok – „nic (...), co ma w sobie niepokój, nie podoba się Bogu”¹⁷⁰. Jan jednak nie skończył na tym swojego wyjaśnienia, pisząc dalej, iż nie wystarczy przed podjęciem woli Bożej zastanawiać się, czy w sercu występuje pokój. Nawet jeśli ta kwestia nie budzi wątpliwości, koniecznym jest również przemyślenie, czy sprawa, którą poddaje się rozeznaniu, jest obiektywnie dobra. Na tym etapie Drugi Abba zalecił dwa rozwiązania: jeśli nie występuje niepokój, a sprawa niezupełnie wydaje się dobra, nie należy jej podejmować; w innej zaś sytuacji, gdy doświadcza się nieznacznego niepokoju, a rzecz do wypełnienia wydaje się jednoznacznie dobra, należy dążyć do jej realizacji¹⁷¹. Przytoczona myśl Starca Jana¹⁷², który wskazywał na konieczność bacznego rozeznawania poruszeń wewnętrznych, koresponduje ze słowami szwajcarskiego rekolekcjonisty Josepha Stierli, dla którego owa potrzeba badania serca wynikała z tego, że „każda poszczególna osoba różni się od pozostałych i jest jedyna w swoim rodzaju w tym, co ma niepowtarzalnego przed Bogiem i światem. Każda też kroczy drogą wyznaczoną dla niej samej przez Bożą Opatrzność. Realizuje przed Bogiem i dla świata powołanie absolutnie oryginalne”¹⁷³. W innym miejscu zakonnik umieścił uwagę o konieczności podejmowania rozeznawania wewnętrznych poruszeń, gdyż ten proces „nabiera szczególnego znaczenia

¹⁶⁹ Por. S. Pacot, *Droga wewnętrznego uzdrowienia*, M. Jarosiewicz (przekł.), Poznań 2013, s. 148.

¹⁷⁰ List 474.

¹⁷¹ Por. Tamże.

¹⁷² Podobną myśl zawiera inna wymiana korespondencji pomiędzy pewnym świeckim a Starcem Janem. Chrześcijanin zapytał: „Jeśli mnich poprosi mnie, aby iść z nim w jakiejś sprawie, a wydaje mi się, że nie jest to zgodne z wolą Boga, co mam zrobić?” Abba odpowiedział mu: „Jeżeli nie jest według woli Bożej, to nie idź, ale odstęp od tej sprawy, mówiąc mu prawdę: {Według tego, co mi się wydaje, nie prosisz mnie o coś dobrego}. Jeżeli zaś jest to pobożnego sprawa i nie zaszkodzi to twojej duszy, idź z nim, jeśli możesz; otrzymasz bowiem zapłatę. Jeśli jest to ze szkodą dla ciebie, nie wchodź w to, gdyż Bóg nie żąda od ciebie, byś czynił coś, co szkodzi twojej duszy”. List 723.

¹⁷³ J. Stierli, *Sztuka kierownictwa duchowego*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 30-31.

w oczyszczaniu motywów naszego działania”¹⁷⁴.

Z myśli Barsanufiusza i Jana wynika, że najlepszym momentem badania woli Pana jest modlitwa. Ma ona być szczególnie pomocna w sytuacjach, gdy w kwestii swoich dylematów nie otrzymuje się wystarczającego wyjaśnienia ze strony duchowego ojca. W takiej sprawie pewien pobożny chrześcijanin zwrócił się do Barsanufiusza. Abba w odpowiedzi podyktował mu konkretną modlitwę, którą powinien zanieść do Boga w przedstawionej sytuacji. Tym samym Wielki Mnich dał do zrozumienia, że nie zawsze rady ojców wydają się wystarczające do rozeznania zamiarów Boga. Modlitwa, którą zalecił Barsanufiusz, może być przykładem prośby o spełnienie się Bożych obietnic pomimo niedostatecznego rozeznania. Z racji, że oracje podyktowane przez Starców nie występują w *Zbiorze* zbyt często, warto w tym miejscu przytoczyć omawianą treść:

„Módl się w ten sposób: «Panie, jestem w Twoich rękach, Ty wiesz, co dla mnie pożyteczne, prowadź mnie według Twojej woli i nie pozwól mi pobłądzić i źle używać rzeczy. Twoje bowiem są rzeczy i Ty panujesz zarówno nad nimi, jak i nad nami. Jako Pan spraw, by wszystko działo się w bojaźni Twojej, ponieważ Twoja jest chwała na wieki»”¹⁷⁵.

Powyższa myśl skłania do zauważenia jeszcze jednej wskazówki, którą powtarzali Starcy przy różnych okazjach. Wyraził ją Starzec Jan wobec zakłopotanego chrześcijanina, mówiąc, że jeśli człowiek pomimo intensywnego rozeznawania woli Bożej dojdzie do wniosku, iż nie będzie w stanie sprostać okolicznościom, nie powinien się załamywać, gdyż „Bóg nie żąda tego, co jest ponad siły”¹⁷⁶.

Przestrzenią rozeznawania nie są wyłącznie sytuacje nadzwyczajne, ale każdy wybór, wobec którego człowiek staje w codzienności. Zakłada to włączenie w ów proces pracy intelektu wspartej aktem woli, pomocnej wiedzy, wyobraźni, uczuć czy rozumu¹⁷⁷. Jak zostało już wcześniej zauważone *rozeznawanie duchowe* musi zakładać również *rozeznawanie duchów* (gr. *Diacrisis*)¹⁷⁸, aby podejmujący się badania swojego wnętrza

¹⁷⁴ Tamże, s. 33.

¹⁷⁵ List 440.

¹⁷⁶ List 703; por. List 727, 733; zob. M. Simma, *Uwolnijcie nas stąd! O duszach czyśćcowych z Marią Simmą rozmawia Nicky Eltz*, Kraków 2015, s. 210.

¹⁷⁷ Por. P. Madre, *Rozeznawanie duchów*, Warszawa 2009, 12.

¹⁷⁸ Benedyktyn Gilles Jeanguenin wyjaśnia, iż „w języku greckim słowo «diacrisis» (rozeznawać) ubogacają różne znaczenia, które niełatwo jest przetłumaczyć na język współczesny ze względu na ograniczoność naszego słownictwa w stosunku do greki lub łaciny. Greckie «diacrisis», łacińskie «discernere» (tak samo jak po włosku) przyjmuje różne znaczenia: rozdzielać, wybierać, oceniać, krytykować, wybierać po starannej analizie, przeczesywać, postrzegać sprawy wyraźnie, rozpoznawać, penetrować, decydować, precyzować, określać, dogłębnie zrozumieć przed podjęciem decyzji. (...) Dla dominikanina Jana Taulera (1300-1361) rozeznawanie jest łaską, którą Bóg udziela człowiekowi i dzięki której «poznaje on to, co konieczne w rzeczach wewnętrznych i zewnętrznych, oraz jest tak oświecony, że

wiedział, że źródłem jego natchnień jest Bóg, a nie szatan. Kontynuując myśl, warto odnieść się do jednego z listów, który Barsanufiusz skierował do pewnego ojca szukającego rady w sprawie rozeznania potrzeby braterskiego upomnienia. Wielki Starzec zwrócił uwagę, że takie napomnienie jest możliwe tylko wtedy, gdy mający zwrócić uwagę rozezna wcześniej z pokorą, że do tego przynagła go nie demon, ale Bóg, który równocześnie „podda (...) sercu coś, by mu powiedzieć”¹⁷⁹.

Korespondencja z Thawatha akcentuje niecodzienną kwestię, kiedy nie tyle człowiek posłuszny jest zamiarom Stwórcy, co odwrotnie - Bóg może „spełniać wolę” człowieka. Objawiająca tę prawdę myśl Barsanufiusza wynikała z lektury Psalmu 145, w którym znalazły się słowa: „Spełnia wolę tych, którzy się go boją”¹⁸⁰. Analizując przytoczony wers, Wielki Starzec ową „bojaźnią” nazywa: życie w Duchu Świętym, naśladowanie, pragnienie i ciągłe podążanie w stronę Boga¹⁸¹.

Abbas z klasztoru igumena Seridosa uważali, iż poszukiwanie i pełnienie woli Bożej jest jednym z ważniejszych wymogów życia chrześcijańskiego, bez względu na to, czy jest się diakonem, kapłanem, mnichem, bądź starcem, gdyż Bóg „przez Swoją wolę chce zbawić wszystkich”¹⁸². Warto na koniec tego etapu rozważań wskazać jeszcze jedną sugestię Starca Jana, który tłumaczył pewnemu człowiekowi, że decyzji na pełnienie planów Stwórcy nie da się pogodzić z zabieganiem o względy innych ludzi, gdyż jak napisał Abba: „jeśli kupicie opiekę człowieka, Bóg nie będzie się wami opiekował”¹⁸³. Zachętę do „kupowania opieki Bożej” Jan rozumiał jako dostrzeganie wokół siebie ubogich (z kontekstu wydaje się, że Starcowi nie chodziło tylko o ubogich materialnie) i pełnienie wobec nich uczynków miłosierdzia¹⁸⁴.

rozumie, skąd pochodzą impulsy, poruszenia i skłonności wewnętrzne i zewnętrzne, czy z ducha, czy z natury». (...) Najlepszą definicją jest proste i jasne stwierdzenie, podane przez franciszkanina Ubaldo Terrinoniego: «Rozeznanie jest darem Ducha, który pomaga nam kroczyć do Boga i usilnie szukać Jego woli». G. Jeanguenin, *Rozeznawanie czyli myślenie i działanie zgodnie z wolą Bożą*, Częstochowa 2011, s. 14, 17-18; zob. S. Fausti, *Sztuka rozeznawania i podejmowania decyzji. Okazja czy pokusa?*, Kraków 2014, s. 27.

¹⁷⁹ List 203.

¹⁸⁰ Ps 145 (144), 19a.

¹⁸¹ Por. List 149.

¹⁸² Por. List 238, 240; zob. List 239.

¹⁸³ List 785.

¹⁸⁴ Por. Tamże.

2.5. Owoce współpracy z łaską

„Owocami Ducha są doskonałości, które kształtuje w duszy Duch Święty jako pierwociny wiecznej chwały. Tradycja Kościoła wymienia ich dwanaście: «miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałość, łaskawość, wierność, skromność, wstrzeźliwość, czystość»” (Ga 5, 22-23 Włg)¹⁸⁵ - tak o owocach współpracy z Bogiem pisze Katechizm Kościoła Katolickiego. Ich źródłem ma być Duch Święty, który jako jedyny posiada moc podtrzymywania życia chrześcijanina, uposażając je trwałymi dyspozycjami, uzdalniającymi do podążania za Jego poruszeniami¹⁸⁶. Ukazane powyżej działanie Parakleta wynika również z zapewnienia św. Pawła Apostoła, które można odnaleźć w 1 Kor 6, 19¹⁸⁷. Uświadamia ono, że człowiek jest świątynią Ducha Świętego, z czego ma wynikać powinność nieustannego poddawania się Jego prowadzeniu¹⁸⁸.

Starcy z Thawatha uważali, iż owocność życia duchowego jest związana z osobistym rozwojem, który zakłada nieustanną troskę o przyzywanie Ducha Świętego. Tego daru mają dostępować szczególnie ci, którzy z większym zaangażowaniem poddają się procesowi własnego nawrócenia¹⁸⁹. Dzięki współpracy penitenta z kierownikiem, dokonującej się w asystencji Bożego Ducha, mogła dokonywać się autentyczna przemiana życia. W tym procesie również ojciec duchowy powinien być świadomy, że jego własne poddanie się prowadzeniu Pocieszyciela w relacji do podopiecznego – jak za św. Janem Pawłem II nauczał Tadeusz Hajduk – czyni go „współpracownikiem Ducha Świętego”¹⁹⁰.

Jakie mogą być owoce Ducha Świętego dzięki posłudze kierownictwa duchowego? Tadeusz Huk, uznając, że proces towarzyszenia jest również doświadczaniem duchowego uzdrowienia, ujął go jako cykl przebiegający w kilku etapach, nazywanych również owocami. Wśród nich wymienił m.in.: uwolnienie od lęku, ucieszenie, rozeznanie, wyjście ku innym, odpowiednie odniesienie do drugiego

¹⁸⁵ KKK 1832.

¹⁸⁶ Zob. Tamże, 1830.

¹⁸⁷ „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który jest w was, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6, 19).

¹⁸⁸ Zob. Исаак Сириин, *Слова Подвижнические*, Moskwa 2012, сл. 21, s. 174.

¹⁸⁹ Por. List 420.

¹⁹⁰ Por. T. Hajduk, *Pomoc kierownika...*, dz. cyt., w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 337.

człowieka, branie odpowiedzialności za swoje życie i powołanie¹⁹¹. Z tym ostatnim – jak dodał teolog – ma być związana wolność wobec decyzji o wyborze życiowej drogi, w której „dokonuje się przestawienie akcentów z dotychczasowego «muszę» na rzecz «zależy mi, pragnę, chcę tego»”¹⁹². Warto dodać jeszcze jedną myśl tego samego autora, który zachęcał do dokonywania na różnych etapach pewnych podsumowań pozwalających dostrzec owoce Bożego prowadzenia, co ma rodzić radosną nadzieję i pobudzać do dalszych wysiłków¹⁹³.

Korespondencja z klasztoru Seridosa wskazuje również na momenty, kiedy to sami uczniowie zaświadczeni o konkretnych łaskach otrzymanych dzięki duchowej relacji ze Starcami. O posiadaniu owoców *odpocznienia i spokoju* Barsanufiusz zapewnił mnicha Jana z Beerszeby, przeżywającego trudności, które pojawiły się podczas załatwiania przez niego pewnych spraw poza cenobium¹⁹⁴. Starzec dodał jednak, iż mnich, który szuka pretekstów do wyjścia poza klasztor, nie osiągnie powyższych darów „w stopniu doskonałym”¹⁹⁵. W innym miejscu Pierwszy Abba zalecił zniechęconemu Janowi, aby ufał Bogu, dającemu „radosne pocieszenie”¹⁹⁶. Ów owoc miał być niejako nagrodą za wytrwałe znoszenie przeżywanych uprzednio zmagani i trudności¹⁹⁷.

W innym miejscu ojciec Eutymiusz nazwał Barsanufiusza „dobrym uczniem prawdziwego Lekarza”¹⁹⁸, a jego rady „lekarstwami”, „antidotami”¹⁹⁹, „kauterami”²⁰⁰, „kataplazmami”²⁰¹. Mnich zaświadczył przez to, że jego duchowa relacja ze Starcem wraz z kierowanymi radami mają moc przynoszenia konkretnych owoców i „otwierania serca”²⁰².

Z innej relacji mnicha Andrzeja wynika, że modlitwa i duchowa nauka Starców mogła uwalniać od pokus. Takie zapewnienie o charakterze dziękczynnym otrzymał od Andrzeja Barsanufiusz. W odpowiedzi Starzec zachęcił cenobitę, aby dobrych owoców

¹⁹¹ Por. T. Huk, *Kierownictwo duchowe a uzdrowienie wewnętrzne*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 274.

¹⁹² Tamże, s. 275.

¹⁹³ Por. Tamże, s. 274.

¹⁹⁴ Por. List 6.

¹⁹⁵ Por. Tamże.

¹⁹⁶ List 31.

¹⁹⁷ Por. Tamże.

¹⁹⁸ List 62.

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ Zabieg medyczny polegający na wypalaniu chorej tkanki rozżarzoną żelazną przypis autora).

²⁰¹ List 61; Kataplazm był rodzajem wilgotnego, gorącego okładu z woreczka wypełnionego substancją roślinną lub solą (przypis autora).

²⁰² Por. List 62.

nie przypisywał jemu, lecz Bogu²⁰³. W tej samej odpowiedzi Boga, który ma moc wyzwać od wszelkiego zła, Barsanufiusz nazwał „Wielkim Bratem, Potężnym Bratem, Mocnym, Najwyższym Wodzem, Lekarzem, Sprawcą Pokoju, Żywicielem, Żyjącym, Miłosiernym, Litościwym, Królem”²⁰⁴.

W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Sobór Watykański II naucza, że Bóg udzielił swojej wspólnoty Ducha Świętego, aby ludzie mogli się w Nim nieustannie odnawiać²⁰⁵. Kościół od początku jest świadomy swojego szczególnego związku z Trzecią Osobą Boską, która wlewa w jego członki życie Boże²⁰⁶. Ów dar życia nadprzyrodzonego jest jedną z łask, którą w szczególny sposób omówił Wielki Starzec w *Medytacji na temat litery Eta*²⁰⁷. Barsanufiusz zachęcał w niej jednego z ojców, aby badał swoje serce, czy jest w nim duchowa obecność Boga, o której – według Abby – zapewnia Pismo Święte w słowie „Emmanuel” oznaczającym „Bóg z nami”²⁰⁸. W końcowej części wspomnianej *Medytacji* Mędrzec podał oznaki, dzięki którym można określić, „czy Bóg jest z człowiekiem”. Według myśli Barsanufiusza, osoba żyjąca w bliskości Jahwe ma w sobie pragnienie pełnienia dobrych uczynków, jest świadoma, że jej ostateczny cel to życie wieczne, traktuje wszystkich ludzi z jednakową miłością, kocha nieprzyjaciół. Na koniec Starzec, chcąc dodatkowo podkreślić wagę wypowiedzianych słów, zaznaczył, że powyższe cechy są znakami obecności Boga w poszczególnych członkach Chrystusowej Wspólnoty²⁰⁹.

Boża obecność jako „wewnętrzna działalność Ducha Świętego zmierza do owocowania na zewnątrz. (...) W tym znaczeniu «owoc» zawiera treść obfitego wewnętrznego owocowania życia wiary, ale także treść pewnego oddźwięku, rozwoju w wymiarze społecznym, widocznego owocowania wokół nas w świecie. To owocowanie jest jakby «epifanią Boga w społeczności chrześcijańskiej»”²¹⁰. Dosłowne przytoczenie tekstu kardynała Seunensa wydaje się szczególnie uzasadnione w odniesieniu do tych rad Starców z Thawatha, które wywierały konkretne skutki w życiu

²⁰³ Por. List 109.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ KK 7.

²⁰⁶ Zob. Z. J. Kijas, *Mistyczne Ciało Chrystusa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 162 - 163.

²⁰⁷ Zob. List 137b.

²⁰⁸ Iz 7, 14.

²⁰⁹ Por. List 137b.

²¹⁰ L. J. Suenens (red.), *Przyjdź Duchu Święty. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim. Dokumenty z Malines*, W. Kustra, A. Kowalski, A. Liduchowska, A. Rozwadowska, T. Micewicz, A. Graboń (przekł.), Kraków 1998, s. 247.

społecznym. Warto w tym miejscu zauważyć rady dwóch biskupów – respondentów Abbas. Obydwaj hierarchowie wyrażali w nich swoją wdzięczność za wskazówki pomocne w reagowaniu na ówczesne trudności lokalnych wspólnot. Pierwszy z wymienionych biskupów dziękował Barsanufiuszowi za cenne uwagi, przez które „Kościół otrzymał wielką pomoc”²¹¹. Patriarcha dodał, że szczególnym owocem „świętych słów” Starca okazało się nawrócenie i chęć zadośćuczynienia prześladowców miejscowej Eklezji²¹². W innym miejscu *Zbioru* Abba Jan pomógł drugiemu biskupowi w redakcji odezwy do niedawno nawróconego dowódcy. Hierarcha poprosił o pomoc Proroka, gdyż nie wiedział, jak pokierować życiem chrześcijanina, aby wydało najlepsze owoce²¹³. Obydwie z przytoczonych powyżej sytuacji wydają się być świadectwem skutków wywołanych odpowiedziami Starców nie tylko wśród ludzi związanych bezpośrednio z monastyczną osadą, ale również w szerszej rozumianej społeczności lokalnej.

Warto zauważyć jeszcze jeden owoc, który wydaje się być szczególną zdolnością niektórych mnichów, a jest nim tzw. „umiejętność mówienia Pismem Świętym”²¹⁴. Posiadali ją ci, którzy wiele czasu spędzili na studiowaniu i rozmyślaniu Słowa Bożego. Jedną z form tego daru była tzw. metoda antyrretyczna, polegająca najczęściej na odrzucaniu podszeptów demonicznych za pomocą tekstów biblijnych²¹⁵. Wskazaną umiejętność zauważyć można w tekstach pustelnika Eutymiusza, który w trzech pierwszych pytaniach skierowanych do Barsanufiusza nawiązał aż do dwudziestu fragmentów Pisma Świętego, pochodzących głównie z Ewangelii oraz Księgi Psalmów i Listów Nowotestamentowych²¹⁶.

Na koniec tej części opracowania należy jeszcze zauważyć, że z duchowych nauk Barsanufiusza i Jana wynika istotna zasada: zdobycie jakiegokolwiek duchowego owocu nie byłoby możliwe, gdyby nie zaangażowanie w osobisty rozwój podopiecznego, mającego zmierzać do permanentnego nawracania się w kierunku Boga²¹⁷. Powyższa

²¹¹ List 827.

²¹² Por. Tamże.

²¹³ Por. List 834.

²¹⁴ LBJ, s. 177.

²¹⁵ Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne...*, dz. cyt., s. 30.

²¹⁶ Zob. List 59-61.

²¹⁷ Jeden z fragmentów *Konferencji kartuskich* zwraca szczególną uwagę na potrzebę ciągłej przemiany życia jako istotnego elementu życia mniszego: „Przesłanie Ewangelii – to przede wszystkim wezwanie do nawrócenia. Jan Chrzciciel i sam Jezus, a po nim apostołowie, nieustannie powtarzają wezwanie: «Nawracajcie się». Życie monastyczne zmierza w tym samym kierunku. W monastycyzmie zachodnim składa się ślub konwersji życia, tzn. zobowiązanie do stałego nawracania się, nierezygnowania z dążenia

prawidłowość wynika ze słów Zbawiciela podkreślającego w wielu miejscach Pisma Świętego potrzebę wewnętrznej przemiany²¹⁸. Obydwaj Starcy nauczali swoich uczniów o konieczności osobistego zaangażowania i włożenia trudu, aby mogli oni oglądać owoce życia monastycznego. W jednym z listów Barsanufiusz zachęcił pewnego ojca, aby podejmowanie nawrócenia obejmowało również zanoszenie do Boga modlitwy błagalnej, która ma go doprowadzić m.in. do uzdrowienia z pychy, niedbalstwa czy gnuśności²¹⁹. Ten sam mnich w jednym z kolejnych listów skierował do Wielkiego Starca prośbę o modlitwę, by mógł „zwlec z siebie starego człowieka”. Odpowiedź Mistrza wydaje się istotna, gdyż Barsanufiusz wymienił w niej odrębne obowiązki, jakie w wypadku takiej prośby ciążyą na ojcu i synu. Ojciec duchowy zobowiązywał się do modlitwy i wstawiania się w jego intencji przed Bogiem w słowach: „zaprowadzę cię do Niego i poproszę”. Jednak dla Starca równie ważny był trud, zdecydowane „przyłgnięcie do Boga” oraz modlitwa ucznia, by Pan spełnił jego pragnienia²²⁰.

Mędracy z Thawatha uwrażliwiali również swoich uczniów, by w oczekiwaniu na owoce współpracy z łaską Bożą byli wytrwali²²¹. Jak zauważono wcześniej cnota wytrwałości miała ich uchronić przed zniechęceniem i zrezygnowaniem w podążaniu drogą ascezy, a już samo jej osiągnięcie traktowane było jako szczególna łaska Boga. Dużą wagę do wytrwałości przywiązywało również wielu Ojców Pustyni, np. Arseniusz²²², Teodor z Ferme²²³, Jan Karzeł²²⁴, Izaak, Kapłan z Cel²²⁵, Makary Egipcjanin²²⁶, Pojmen²²⁷ i inni. Wracając do myśli, warto we wskazanym kontekście

do osobistej przemiany po to, żeby w większym stopniu stać się takimi, jakimi Bóg chce nas mieć. Dlatego w Statutach mamy rozdział o przemianie życia. (...) mamy wyrzec się niezależnego życia, samowystarczalnego istnienia zadufanego w sobie wobec Boga i ludzi, jakbyśmy mieli coś, czego nie otrzymaliśmy. (...) Musicie odpowiedzieć na wezwanie Ojca wysiłkiem osobistej ascezy. Aby narodzić się na nowo, musicie wyrzec się «osoby», za jaką się uważacie i jaką usiłujecie grać przed innymi. To podstawa ascezy – wyzwolić się od siebie samego, zlikwidować skomplikowaną konstrukcję, którą zbudowaliśmy, aby polegać na własnych siłach i liczyć na własne zasoby (...). Samotność, cisza, ubóstwo, liturgia i różnorakie umartwienia to różne aspekty tego samego dążenia. Przez te zewnętrzne środki, w miłości życia wspólnotowego i w jedności ciała stajemy się synami Ojca w Jezusie”. (autor nieznan), *Rana miłości. Konferencje kartuskie*, T. Lubowiecka, M. Sokalski (przeł.), Kraków 2011, s. 201-202, 204-205.

²¹⁸ Zob. Mt 18, 3; Mk 1, 15; J 3, 3.

²¹⁹ Por. List 197.

²²⁰ Por. List 199.

²²¹ Zob. List 18, 23-24, 26, 31-32, 35, 47, 57, 63, 66-68, 72, 74, 76, 78, 88, 90-92, 96-97, 106-108, 114-115, 118, 120, 123, 136, 145, 186-187, 189, 194-195, 199, 207, 217-218, 256-257, 351, 382, 385, 428, 488, 512 - 513, 516, 532, 553, 554, 567, 570, 583, 690.

²²² Zob. Abba Arseniusz 11 (49), w: AG, s. 144.

²²³ Zob. Abba Teodor z Ferme 2 (269), w: Tamże, s. 239-240.

²²⁴ Zob. Abba Jan Karzeł 13 (328), 18 (333), w: Tamże, s. 260-261.

²²⁵ Zob. Abba Izaak, Kapłan z Cel 10 (381), w: Tamże, s. 279.

²²⁶ Zob. Abba Makary Egipcjanin 4 (457), w: Tamże, s. 319.

²²⁷ Zob. Abba Pojmen 111 (685), w: Tamże, s. 398.

przywołać fragment dialogu Barsanufiusza z pewnym pobożnym chrześcijaninem. Mężczyzna zwrócił się do Abby z pytaniem, jak skłonić serce ku skrusze. Starzec odpowiedział, że niezbędnymi narzędziami będą cnoty cierpliwości i wytrwałości²²⁸. Cnotę wytrwałości Barsanufiusz docenił również wobec innego pustelnika, zauważając, iż posiadanie jej jest niezbędne w życiu mniszym, gdyż „ci, którzy umierają całkowicie dla świata poprzez wytrwałość w wielu uciskach”, mogą cieszyć się owocami monastycznej ascezy²²⁹. Warto wspomnieć tu o jeszcze jednej wymianie listów pomiędzy Starcem Janem a Aelianosem, następcą opata Seridosa. Już w pytaniu skierowanym do Drugiego Abby mnich poprosił o wyjaśnienie, czym charakteryzuje się życie monastyczne naznaczone cnotą wytrwałości i posłuszeństwa (zarówno z noty pytającego, jak i z tekstu zwrotnego Jana można wnioskować, że obydwie są ze sobą powiązane). W odpowiedzi, którą Starzec skierował nie tylko do Aelianosa, ale i do wszystkich braci, wyjaśnił, że wytrwałość polega na odrzuceniu własnej woli i niestrudżonym znoszeniu utrapień. Ostatnią wskazówkę Abba wyraził słowami, które miały uświadomić mnichom, że nie przyszli do klasztoru, aby odpoczywać, ale wytrwale znosić utrapienia²³⁰.

Zawarta w niniejszym paragrafie analiza miała na celu przedstawienie podań chrześcijan, którzy sami zaświadczaali o owocach otrzymywanych przez posługę ojców duchowych. Czy jednak zawsze proszący otrzymywał to, czego pragnął? W jednym z tekstów Jan Prorok pouczył chrześcijańskiego nauczyciela filozofii, że nie zawsze tak było. Wskazał respondentowi, iż Bóg czyni wszystko ze względu na dobro człowieka, dlatego niekiedy nie udziela tego, o co być może egoistycznie prosił człowiek. Jak dodał Jan, Bóg nie spełnia tych próśb, których wysłuchanie mogłoby skutkować pychą proszącego, gdyż zależy Mu jedynie na autentycznym dobru człowieka²³¹.

Powyższa myśl Drugiego Starca może stanowić podsumowanie całego drugiego rozdziału. Badając charakterystykę relacji Starców do korespondentów, nasuwa się wniosek, że tak jak Niebieski „Ojciec wie, czego nam potrzeba” (Mt 6, 8), tak ojciec duchowy, który stara się naśladować miłosierdzie Boga, powinien całą swoją posługę motywować pragnieniem dobra dla swoich podopiecznych. Z kolei zaistniałe na różnych płaszczyznach życiowych dobro ma być pomocne w owocnym dążeniu mnicha do doskonałości. Leszek Wianowski, autor analizujący pisma Doroteusza z Gazy, stwierdził,

²²⁸ Por. List 428.

²²⁹ Por. List 186.

²³⁰ Por. List 583.

²³¹ Por. List 778.

iż owa doskonałość, „czyli życie duszy z Bogiem, to jedyny skuteczny sposób egzystencji, dzięki któremu człowiek dąży do zbawienia”²³². W innym miejscu Wianowski określił istotę doskonałości jako relację miłości z Bogiem, realizowaną w posłuszeństwie i pokorze, odzwierciedlającą się w codziennych relacjach międzyludzkich przez miłość bliźniego²³³.

Reasumując należy stwierdzić, że według Gerontes z Thawatha niektórymi owocami współpracy z łaską Bożą mogą być: większa otwartość na działanie Ducha Świętego, łaska pokornego przyjmowania rad Ojców i podążanie za nimi, wewnętrzny pokój, wytrwałość w podążaniu drogą monastycznej ascezy, umiejętność swobodnego posługiwania się Pismem Świętym, osobisty zapał oraz zaangażowanie w życie duchowe i własny rozwój.

²³² L. Wianowski, *Doskonałość mnicha w pismach Doroteusza z Gazy*, Kraków 2016, s. 17.

²³³ Tamże, s. 25.

ROZDZIAŁ III

POSŁUGA STARCÓW

WOBEC WYBRANYCH GRUP SPOŁECZNYCH

Nauczanie Kościoła zawarte w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II podaje, iż Bóg przez Ducha Świętego Ożywiciela¹ powołuje wszystkie członki Chrystusowej Owczarni do podążania drogą świętej doskonałości, realizującą się na obranej przez siebie drodze i stanie życia. Dokumenty soborowe zapewniają, że wszyscy wierni są odpowiednio wyposażeni „w tyle tak wielkich środków zbawienia”². Szczególnie zaproszeni do podążania tą drogą są biskupi³, kapłani⁴, zakonnicy⁵ i świeccy⁶. Dzięki jedności Kościoła jako Ludu Bożego poszczególne jego części „przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części wzrastają na skutek owej wzajemnej łączności wszystkich”⁷. Kontekst powyższych treści wydaje się szczególnie istotny w odniesieniu do posługi kierownictwa duchowego, którą Starcy z Thawatha pełnili wobec chrześcijan różnych stanów życia: zakonników (pustelników i cenobitów), biskupów, kapłanów i świeckich. Wydaje się to godne podkreślenia i uznania, gdyż literatura monastyczna nie zna wielu przykładów starców, których posługa dotyczyłaby tak wielu grup społecznych i równie szerokiego spectrum zagadnień. W trzecim rozdziale przedstawiona zostanie misja ojcostwa duchowego Starców wśród wymienionych wyżej grup ludzi.

3.1. Rady udzielane pustelnikom

3.1.1. Starcy wobec doczesnych potrzeb anachoretów

Przypadki, kiedy to mnich pustelnik żył zupełnie sam, zdarzały się niezwykle rzadko. Nawet anachoreci byli często związani z jakąś wspólnotą, grupą swoich uczniów

¹ Zob. KK 13.

² Por. Tamże, 11.

³ Zob. DPZB 1-44.

⁴ Zob. DFK 1-22; zob. DPŻP 1-22.

⁵ Zob. KK 43-47; zob. DOŻZ 1-25.

⁶ Zob. KK 30-38; zob. DAŚ 1-33.

⁷ KK 13.

bądź innym zakonnikiem, który pomagał w załatwianiu niektórych spraw⁸. Ksiądz Henryk Śmiarowski, opracowując *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic*⁹ we współczesnym Kościele, zauważył, że w *Regule życia*, którą za aprobatą biskupa diecezjalnego powinien utworzyć kandydat do pustelni, ma on określić sposób bytowania, przez jaki będzie realizował obronę przez siebie formę samotności¹⁰.

W kontekście przytoczonych wytycznych warto zauważyć fragment odpowiedzi Starca Jana z klasztoru Seridosa skierowanej do mnicha Andrzeja. Abba zauważył w niej, iż „Doskonalni Ojcowie (...) nie mieli żadnej określonej reguły życia”¹¹, gdyż dzięki zdobytemu doświadczeniu sami umieli zachować równowagę pomiędzy śpiewem psalmów, recytowaniem, badaniem myśli i troską o jedzenie. Tym, co pozwalało im zachować dyscyplinę w trosce o dobrą organizację dnia, miała być bojaźń Boża¹² i zabieganie, aby wszystko czynić ze względu na Jego chwałę¹³.

Przytoczony powyżej fragment wskazuje na dwa rodzaje kwestii, które określają powołanie pustelnicze – używając języka współczesnego, można je nazwać pewnego rodzaju *Regułą życia*. Z jednej strony mnich miał się zajmować sprawami duchowymi, z drugiej zaś troszczyć się o swoją egzystencję przez zaspokajanie codziennych potrzeb. Jedną z istotnych spraw stanowiących o sposobie bytowania mnichów było w monastycyzmie ustalanie norm pożywienia. Jak pisała Ewa Wipszycka: „Na temat

⁸ Zob. H. Ćwikliński, *Anachoreci*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), EK, t. 1, kol. 474 - 475; zob. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 31.

⁹ Zob. H. Śmiarowski, *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic*, w: www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/3.4.3-ove-artykul-aneks.pdf, (20.02.2018 r.), s. 1-8.

¹⁰ W dokumencie umieszczonym na stronie internetowej Konferencji Episkopatu Polski autor zaznaczył, że *Regułę życia* (statut osobowy), według której ma prowadzić swoje życie, powinien posiadać każdy pustelnik zaaprobowany przez biskupa diecezjalnego. W statucie powinny zostać określone prawa i obowiązki eremity, odniesienie własnego życia do kan. 603 KPK, określenie relacji do biskupa i kościoła lokalnego. Innym ważnym aspektem jest określenie: miejsca pustelni, sposobu zachowywania rad ewangelicznych, rozkładu dnia, praktyk ascetycznych, realizacji surowszej separacji od świata, możliwości świadczenia pomocy innym przez spowiedź czy towarzyszenie duchowe, pracy i ewentualnej sprzedaży jej wytworów. Dodatkowe aspekty, które według księdza Śmiarowskiego winny się znaleźć w *Regule*, to: zapisanie własnej charyzmatycznej opcji życia samotnego wynikającej z osobowości pustelnika, normy co do kontaktów z otoczeniem, wskazania dotyczące własnego korzystania ze spowiedzi i kierownictwa duchowego. *Regułę życia* ostatecznie ma zatwierdzić biskup, któremu przysługuje prawo do zmiany niektórych artykułów statutu osobowego, jeśli tego wymagają okoliczności. Odpowiednia *Reguła*, zredagowana przed złożeniem profesji pustelniczej, daje większą gwarancję owocnej służby Kościołowi. Diecezjalny pustelnik konsekrowany może za nazwiskiem używać skrótu OVE (ordo vitae eremiticae), co ma świadczyć o jego życiu według porządku życia pustelniczego. Strój pustelniczy jest indywidualny dla każdego mnicha, ważne jednak, by różnił się od innych strojów zakonnych i diecezjalnych. Por. Tamże.

¹¹ List 85.

¹² Por. Tamże.

¹³ Zob. 1 Kor 10, 31.

rodzaju potraw eremitów źródła pisane mówią tak naprawdę niewiele¹⁴. Choć niektórzy mnisi opisani w apoftegmatyach żywili się wyłącznie małą ilością chleba i soli¹⁵, w literaturze zachowały się podania, kiedy to dieta miała być bardziej rozbudowana, np. o ser, oliwki, figi, bób, cieciorkę, soczewicę, a nawet miód, oliwę oraz inne jarzyny i zieleninę. Sam św. Antoni Wielki pozwolił swoim duchowym synom, aby pod koniec życia przynosili mu oliwki, jarzyny strąkowe i oliwę¹⁶.

Kwestia dotycząca jakości pożywienia anachoretów z okolic Thawatha pojawiała się nierzadko w tekstach Starców oraz ich respondentów. W jednym z listów Barsanufiusza skierowanym do pewnego ojca Starzec wskazał na potrzebę wierności raz obranej diecie. Brak konsekwencji w tej sprawie przypisał brakowi dostatecznej miłości do Boga. W zachęce skierowanej do tego samego mnicha Barsanufiusz zaznaczył, że człowiek duchowy jest wolny od zbytniego zabiegania o pokarm, gdyż jego „pożywieniem, napojem i szatą jest Duch Święty”¹⁷. W innym liście Jan Prorok dopowiedział, że rozwijanie w sobie cnoty wstrzemięźliwości powinno w mnichu wzmocnić pragnienie sukcesywnego zaostrenia obranych norm jedzenia¹⁸. Włodzimierz Zatorski, analizujący osiem *logismoi* Ewagriusza z Pontu, wskazał, iż w ustalaniu indywidualnych norm żywienia ważniejsza wydaje się wytrwałość w mniejszych założeniach niż wygórowane postanowienia, którym nie jest się w stanie sprostać¹⁹.

Jaka zatem powinna być owa miara spożywanego pokarmu? Warto w tym miejscu porównać dwa listy - jeden Barsanufiusza, drugi zaś Jana, gdyż obydwa odnosiły się do tego samego zagadnienia. W nocie skierowanej do Eutymiusza Barsanufiusz zalecił, by mnich jadł cztery placki w ciągu tygodnia. Ze względu na osłabienie ciała, które mogło się pojawić, w niedzielę mógł dodatkowo spożyć coś „przetartego albo ugotowanego”²⁰. Biorąc pod uwagę list Starca Jana skierowany do pewnego ojca, Prorok wydaje się bardziej precyzyjny w kwestiach dotyczących pustelniczej diety. Na początku zalecił

¹⁴ E. Wipszycka, *Mnisi...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁵ Niektórzy anachoreci mieli nawet rywalizować między sobą o to, kto będzie jadł mniej. Niekiedy te kwestie stawały się dla nich nawet pretekstem do chwalenia się wobec innych. Jednak ostatnie przypadki sprzeciwiały się chrześcijańskiemu rozumieniu pokory. Duch rywalizacji istniał w środowiskach monastycznych jako pozostałość antycznego, pogańskiego agonizmu. Por. Tamże, s. 57-58.

¹⁶ Por. Święty Antoni, *Żywot i pisma ascetyczne*, E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska (przekł.), Kraków 2008, s. 116.

¹⁷ List 149.

¹⁸ Por. List 155-156.

¹⁹ W. Zatorski, *Osiem duchów zła*, Kraków 2012, s. 46.

²⁰ List 63.

owemu mnichowi, aby na zasadzie obserwacji samego siebie stwierdził, ile pokarmu i napoju potrzebuje codziennie jego ciało, gdyż ludzie „różnią się od siebie, jeśli chodzi o kondycję”²¹. Następnie na konkretnym przykładzie Drugi Abba wyjaśnił, że osoby, które potrzebują każdego dnia wypić trzy kubki napoju i spożyć ok. 30 dag chleba, nie powinny zwiększać raz obranych norm. Starzec wręcz zachęcił, aby raczej zmniejszać np. do połowy kubka wody i mniejszej ilości pieczywa. Wyjątek pozwalający na większą ilość pokarmu miała stanowić wykonana uprzednio cięższa praca fizyczna. Jeśliby jednak pustelnik odczuwał pragnienie do jedzenia większej ilości bez wyraźnego powodu, miał je traktować jako pokusę złego ducha i przestrzeń do walki duchowej²².

Inną kwestią była możliwość przyjmowania pożywienia od pielgrzymów przybywających do pustelnika. Mnich Teodor zapytał Barsanufiusza, czy powinien się powstrzymywać, gdy inni obdarowują go owocami. Wielki Starzec zachęcił, by zważając na okoliczności zewnętrzne, przyjął i jadł to, co otrzyma, we wszystkim jednak powinien podejmować refleksję, rozeznając²³, czy zbytnia swoboda w stosowanej diecie nie będzie przeszkodą w podążaniu drogą mniszej doskonałości²⁴. Aspekt postu był również często obecny w nauczaniu innych Ojców Pustyni. Miał on przede wszystkim chronić przed wpływami demonicznymi. Ojcowie Kościoła, których autorytet był niepodważalny (np. Jan Chryzostom), także podkreślali pozytywny wpływ postu na ciało i duszę. Powściągliwość w przyjmowaniu pokarmów była zalecana w celu zdobycia wewnętrznej wolności od troski o dobra tego świata oraz poskromienia natury, która szuka okazji do spełniania wszelkich zachcianek²⁵. Jedną z ważniejszych przestrzeni weryfikowania

²¹ List 157; Zob. List 503.

²² Por. Tamże; Doroteusz z Gazy wyróżnił „dwa rodzaje żarłoczości” Jedni mają być kuszeni do tego, by jeść smacznie, inni zaś do nadmiaru w spożywaniu pokarmów. Pierwsza pokusa przejawia się szukaniem rozkoszy w jedzeniu i nadmiernym delectowaniem się. Postawa ta nazywa się „smakoszostwem” (*laimargia* – szaleństwo na punkcie ust). Drugie kuszenie nie polega na poszukiwaniu wykwintnych dań, bowiem pragnie jedynie dużej ilości. Ta z kolei nazywa się „żarłoczością” (*gastrimargia*). Wyjaśniając etymologię słowa *gastrimargia*, Doroteusz nazwał tę namiętność „szaleństwem na punkcie brzucha” (*margos* – szalony; *gaster* – brzuch). Por. DG, s. 232.

²³ Pojawiający się często aspekt rozeznawania duchowego, jest istotnym elementem owocnego kierownictwa duchowego. Dotyczy on orzekania i wydawania sądów o motywacjach działania człowieka. Rozeznawanie może być rozumiane w sensie charyzmatu (zob. 1 Kor 12, 10) lub w sensie ogólniejszym – jako zwyczajne łaski umacniające zdolność ojca duchowego lub innej osoby do odróżnienia, co w obecnej chwili jest dobre, a co szkodliwe dla rozwoju duchowego danej osoby; co pochodzi z natchnienia Boga, a co od demona, czy natury ludzkiej (popędy, skłonności, choroby psychopatologiczne). W związku z powyższym duchowe badanie jest wysiłkiem związanym z oceną i rozróżnieniem spośród ludzkich postaw tych, które pochodzą lub nie pochodzą od Ducha Świętego. Sam termin *rozeznawania duchowego* jest zakorzeniony w Piśmie Świętym i tradycji chrześcijańskiej duchowości. Por. M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 757; zob. C. M. Martini, *Słownik duchowości. Mały przewodnik duchowy*, A. Spurgiasz (tłum.), Kraków 2005, s. 162-163.

²⁴ Por. List 126.

²⁵ Por. A. Grün, *Post modlitwą ciała i duszy*, Kraków 2015, s. 19-22.

dobrego rozumienia postu miała być miłość bliźniego. Komentując tę zależność, benedyktyn Anselm Grün zapisał: „Ten, dla kogo post jest czymś ważniejszym niż miłość bratnia, pokazuje, że bardziej mu zależy na osobistej doskonałości niż na miłości Chrystusa. Post dla takiego człowieka jest dziełem, które można obnosić przed sobą i ludźmi na dowód własnej wartości”²⁶. Mnich dodał również, iż asceza nie jest celem sama w sobie, ale ma ona służyć życiu skoncentrowanemu na Bożej woli, przenikniętemu czystością serca, czujnością i autentycznym trwaniem w Jego obecności²⁷.

Osobne zagadnienie może stanowić żywienie podczas choroby. Warto wspomnieć, że pustelnicza *Reguła Pierwotna*²⁸ karmelitów zauważała potrzebę szczególnego traktowania chorych zakonników, którym pewne odstępstwa w nakazanym żywieniu mogłyby pomóc w powrocie do zdrowia czy pokrzepieniu słabości ciała²⁹. Pewnemu ojcu Jan Prorok uświadomił, iż zmaganie się z chorobą może pozwolić mnichowi na zastosowanie łagodniejszej diety nawet w Wielkim Tygodniu – czasie wytężonego postu. Usprawiedliwiając słabość pytającego, Abba pozwolił mu na spożywanie w tym czasie warzyw oraz wina, o ile jest to wskazane. Jan podsumował zalecenia zachętą, aby we wszystkim, co czynił ów ojciec, objawiała się chwała Boża³⁰.

Wydaje się zasadne, aby przywołać w tym miejscu notę Barsanufiusza skierowaną do mnicha Andrzeja, która stanowi komentarz do powyższych treści. Wielki Starzec dał w niej do zrozumienia, że źródłem braku wstrzemięźliwości w jedzeniu i piciu niekoniecznie jest szatan. Mędrzec zauważył, że samo pożywanie jako dar Boga jest obiektywnie dobre. Jednak trud ascetyczny wkładany w powściągnięcie swojego ciała powinien mieć wyższy cel – wzmocnienie *wewnętrznego człowieka*³¹.

Innymi aspektami życia codziennego, do których odnosili się Mnisi Seridosa, było proponowanie pustelnikom odpowiedniej ilości snu. Pewnemu anachorecie Jan określił

²⁶ Tamże, s. 45.

²⁷ Tamże, s. 47.

²⁸ *Reguła Pierwotna Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel* została napisana przez św. Alberta, patriarchę jerozolimskiego między 1206 a 1214 r. Początkowo zatwierdzona przez papieża Honoriusza III (30.01.1226 r.), następnie przez Grzegorza IX (06.04.1229 r.), a ostatecznie potwierdzona dwukrotnie przez papieża Innocentego IV (08.06.1245 r. i 01.10.1247 r.). Współczesny tekst jest tłumaczeniem *Reguły* znajdującej się w bulli *Quae honorem Conditoris*. Dodano do niego również odnośniki biblijne oraz tytuły i numery rozdziałów, których nie zawiera tekst oryginalny. Por. K. Maccise (opr.), *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel przystosowane według wskazań Soboru Watykańskiego II i norm obowiązującego prawa kanonicznego, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1991 roku*, Kraków 1994, s. 21.

²⁹ Por. Tamże, s. 26.

³⁰ Por. List 151.

³¹ List 119.

harmonogram spoczynku nocnego, który miał przedstawiać się następująco: mnich powinien spać dwie godziny, po czym powinien się zbudzić, aby przez modlitwę oddać chwałę Bogu; następnie mógł znów udać się na spoczynek na następne sześć godzin, po czym budził się na czterogodzinne czuwanie³². Dopełnieniem powyższych treści może być inny tekst skierowany do pewnego mnicha, który dotyczył ociążałości ciała przejawiającej się doświadczaniem ospałości w ciągu dnia. Prorok wyjaśnił, że ciało może być ociążałe z powodu nadmiaru jedzenia bądź przez jego słabość. Diagnozując pierwszą ewentualność, Jan zachęcił do rozsądku, gdyż przyjmowanie zbyt dużej ilości pokarmów może prowadzić do walki duchowej uderzającej w słabości związane z cielesnością człowieka. Natomiast odczuwanie senności ze względu na słabość ciała wynikało z tego, iż „człowiek nie jest już w stanie wypełniać swojej służby i przychodzi sen”³³. Ostatecznie Drugi Abba zapewnił mnicha o opiece Bożej, która ma nieustannie wzmacniać ascetę pragnącego podążać drogą wyrzeczenia. Warto dodać, że ważnym aspektem anachoreckiej egzystencji było czynienie wszystkiego z pamięcią o Bogu, na co uwrażliwiali często Ojcowie Pustyni. Można tu przytoczyć chociażby fragment jednego z apoftegmatów *Kolekcji systematycznej*, w którym pewien starzec zachęcał:

„Czy śpisz, czy wstajesz, czy czynisz coś innego, jeśli Boga będziesz miał zawsze przed oczyma, wróg nie zdoła ci w niczym zaszkodzić. Jeśli człowiek będzie trwał w takim usposobieniu, to także moc Boża będzie w nim”³⁴.

Określone zasady dotyczyły w nauce Starców także stroju anachorety. Ubiór pustelnika miał być skromny. Jego podstawowa część to chiton – lniane ubranie szyte z dwóch prostokątnych kawałków płótna. Często jednak mnisi mogli posiadać większą ilość szat. Jan wyjaśnił, iż ta zasada dotyczyła głównie chorych – pozwalano im na osobne ubrania na zimę i lato³⁵. W innym jednak miejscu Jan zachęcił Doroteusza, by zaopatrzył się na zimę w dwie grube tuniki oraz jedną bez rękawów, a na lato w dwie lżejsze. Dalej zalecał: na zimę jedną pelerynę, kukullę i dwa płaszcze (zimowy i letni) oraz gdy zajdzie potrzeba - jeden wełniany płaszcz. Ważną wskazówką Jana była zasada, aby nie przechowywać zbędnych części garderoby, lecz oddać je przełożonemu³⁶. O niektórych elementach ubioru korespondencja z Thawatha mówi również w innych miejscach, m.in.:

³² Por. List 146.

³³ List 503.

³⁴ M. Kozera (przekł.), *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Kolekcja systematyczna*, t. 2, Kraków 1995, 49 (1377).

³⁵ Por. List 146.

³⁶ Por. List 326.

o szkaplerzu³⁷, kukulli³⁸, habicie³⁹. Z listu Barsanufiusza zawartego w *Zbiorze* pod numerem pierwszym można wnioskować, iż istotnym elementem stroju pustelnika był również kaptur⁴⁰ jako szczególny symbol oddalenia od świata oraz zdecydowanego opowiedzenia się za podążaniem drogą monastycznej doskonałości⁴¹. Warty uwagi jest jeden z tekstów Doroteusza z Gazy, mnicha związanego z środowiskiem monastycznym w Thawatha, w którym podejmuje się on charakterystyki stroju monastycznego. Doroteusz zaznaczył, iż odzienie w jego klasztorze składało się z tuniki bez rękawów z purpurowym znakiem na niej, skórzanego pasa, szkaplerza i kaptura. Po wymienieniu tych elementów mnich opisał duchowe znaczenie każdego z nich⁴².

Pustelnicy przywiązywali dużą wagę do przebywania w odosobnionej celi i traktowaniu jej jako miejsca uświęcenia⁴³. Starzec Jan nie odnosił się do tego, jak ma wyglądać to pomieszczenie. W dwóch listach skierowanych do pewnego ojca wyjaśnił jedynie jego duchowe znaczenie. Mówił, że dla anachorety konieczność przebywania w pustelni jest równoznaczna z żalem za swoje grzechy, ciągłym czuwaniem, by nie zostać opanowanym przez namiętności złego ducha, a gdy te się pojawią – przewyciężaniem ich⁴⁴. Jan zwrócił również uwagę, iż miejsce zamieszkania eremity nie powinno się kojarzyć z odpoczynkiem dla ciała, gdyż – jak dodał – „wołą ciała jest robić odpoczynek we wszystkich rzeczach”⁴⁵. W związku z powyższym mnich, który pozostawał w celi bez chęci odpoczynku, mógł być przekonany, że pełniąc wolę Bożą, porzucił własną. W końcowym fragmencie tego samego listu Starzec wyjaśnił, że przekazana rada nie oznaczała zakazu spotkań z ludźmi. Jej zamiarem było raczej określenie *duchowej tożsamości* pustelni⁴⁶.

³⁷ Zob. List 71.

³⁸ Zob. List 210.

³⁹ Zob. List 724.

⁴⁰ Zob. List 1.

⁴¹ W opracowanych współcześnie wskazaniach opisujących strój pustelnika diecezjalnego Śmiarowski zaznaczył, że nie zaleca się w nim kaptura i szkaplerza. Jednak pustelnicy z Thawatha, mając na uwadze duchową symbolikę tych elementów mniszej garderoby, najprawdopodobniej byli w nie odziani. Zob. H. Śmiarowski, *Niektóre wskazania...*, dz. cyt., s. 6.

⁴² Por. DG, s. 86-90.

⁴³ Zob. O. Steggink, K. Waaijman, J. Tigcheler, *Komentarz do Reguły Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1994, s. 10; zob. S. Kur, M. Rymuza, M. Starowieyski (przekł.), *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Zbiory Etiopskie (wybór). Mniejsze Zbiory Greckie. Zbiory Łacińskie*, Kraków 2011, 18 (576), s. 238-239.

⁴⁴ Por. List 172.

⁴⁵ List 173.

⁴⁶ Por. Tamże.

W literaturze mniszej można znaleźć opisy sytuacji, kiedy to anachoreci spotykali się z ludźmi spoza klasztoru. Takie wydarzenia miały miejsce w dwóch przypadkach: pustelnicy wychodzili ze swojego eremu pod wpływem motywów duchowych lub jakiejś obiektywnej potrzeby i spotykali się z pielgrzymami przychodzącymi do nich po radę. Jeden ze współczesnych autorów zauważył, iż eremici potrafili niekiedy opuszczać pustelnie po to, by bronić życia oraz praw biednych i potrzebujących⁴⁷. Warto w tym miejscu odnieść się do tekstu świętego biskupa Atanazego Aleksandryjskiego, w którym opisał on pojedyncze okoliczności skłaniające św. Antoniego Wielkiego do opuszczenia swojej pustelni. Takie sytuacje miały miejsce np. gdy patriarcha mnichów zdecydował się podążyć za ludźmi przeznaczonymi przez Maksymiana do poniesienia męczeństwa⁴⁸ lub gdy został poproszony przez duchowych synów, aby udać się na pewien czas do ich miejsc zamieszkania w celu wydania opinii co do prawowierności prowadzonego przez nich życia⁴⁹. Według Starców z Thawatha, aby doszło do spotkania pustelnika z ludźmi, muszą zostać spełnione konkretne warunki. Za godne pochwały Barsanufiusz uznał odwiedzin u chorego mnicha. W trakcie wizyty należałoby jednak pamiętać, aby unikać zbędnych dialogów, które Starzec nazwał „rozmową o niczym”⁵⁰. Abba zaproponował pewnemu ojcu, by brać w tym wypadku przykład z Ojców Pustyni i nawet z racji prowadzenia wymiany zdań z niedomagającymi braćmi szukać zawsze okazji do duchowych dialogów oraz modlitwy⁵¹. W innym liście przekazanym temu samemu anachorecie Starzec Jan zaznaczył, iż w rozeznawaniu pragnienia spotkania się z innymi ludźmi należy się zastanowić, czy dana rozmowa będzie pożyteczna duchowo dla samego pustelnika. Prorok pochwalał te dialogi, które miały przynieść dobre owoce⁵².

Na koniec tej części warto wskazać jeszcze jedną wskazówkę Jana, w której Abba, odnosząc się do sprawy pewnego biskupa, zaznaczył, że mnichów żyjących w wyciszeniu i niespotykających się w ogóle z ludźmi nie powinno się na siłę nakłaniać do kontaktów. Według Starca takie sytuacje miały zachodzić np. wtedy, gdy anachoreta był zmuszany do przyjęcia godności kościelnych. Jak dodał, bardziej właściwymi osobami do przyjęcia święceń są ci spośród mnichów, którzy utrzymują niezbędne kontakty z ludźmi umieją

⁴⁷ Por. T. Rusiecki (red.), *Tożsamość i misja konsekrowanych dziewic, wdów i pustelników*, Kraków 2017, s. 88.

⁴⁸ Zob. Święty Antoni, *Żywot i pisma...*, dz. cyt., s. 112-113.

⁴⁹ Por. Tamże, s. 117-118.

⁵⁰ List 189.

⁵¹ Por. Tamże.

⁵² Por. List 205.

się odnaleźć między nimi. Dodatkowym wymogiem wobec nich ma być dobre świadectwo, które mogą wydać wierni z ich środowiska⁵³. Kończąc list do hierarchy, Jan uznał jednak pierwszeństwo posłuszeństwa. Potrafił się mu przykładowo podporządkować „święty Grzegorz [z Nazjanzu], także i jemu podobni (...) przymusem wyświęceni. A jeśli będziemy szukać, znajdzie się i w naszych czasach wiele sług Bożych, którzy to samo przeszli; i chociaż doświadczyli większych utrapień, to jednak znieśli trud, obawiając się odrzucić wolę Bożą”⁵⁴ – dodał Prorok.

3.1.2. Dziedzina życia duchowego

Jednym ze zwyczajów pustelników było odwiedzanie współbraci eremitów mieszkających w innych miejscach. Czynili to, gdy sami chcieli skorzystać z porady duchowej bądź oskarżyć się z myśli wyznając słabości⁵⁵. Współczesny autor Henryk Śmiarowski zauważył, że podobne spotkania przybierały najczęściej formę rozmów duchowych⁵⁶. Wspólne spotkania anachoretów i wzajemna troska o siebie nawzajem pozwalają na traktowanie ich jako osobnej grupy społecznej. Można wnioskować, iż tożsamość owej grupy ludzi wynikała z indywidualnego powołania, jakie każdy z nich otrzymywał od Boga. Dar Bożego wezwania – jak dodał Jean Leclercq – jest wezwaniem do kontemplacji, która w swej istocie różni się od życia czynnego⁵⁷.

Starcy z Thawatha również utożsamiali się z innymi pustelnikami, co zauważyć można w ich tekstach. Próbując wesprzeć zakłopotanego samotnika Pawła, już na początku odpowiedzi Barsanufiusz wyraził współczucie i jedność z nim w słowach: „Bracie mój, który jesteś ze mną jednym duchem i prawdziwie umiłowany”⁵⁸. Wobec abby Eutymiusza, proszącego o wskazanie drogi prowadzącej do nawrócenia, Pierwszy Mędrzec również wyraził zrozumienie i *pustelniczą jedność*, mówiąc: „Bracie, mówię

⁵³ Por. List 807.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Wyjawianie myśli miało zmierzać do zdobycia przez mnicha cnoty pokory. „Nawet sprawy uważane za niemożliwe do powierzenia komukolwiek poza samym Bogiem musiały być bez wahania wyjawiane starszemu. Pierwszym obowiązkiem tego ostatniego była z kolei rezygnacja (...) z miękkości, gdyż prawdziwie nadprzyrodzone przesłanie przebije się mimo silnego oporu. (...) Współczesnych psychologów szokują zapewne dwa aspekty wyznania win – jeden dotyczący okoliczności, drugi zaś efektów: olbrzymia satysfakcja płynąca z przyznania się do grzechów oraz uznanie własnej małości, nicości.” B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (red.), *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, Kraków 2010, s. 107.

⁵⁶ Por. H. Śmiarowski, *Pustelnicza droga*, w: ifzk.episkopat.pl/dokumenty/pustelnicza_droga.pdf, (23.02.2018 r.), s. 1.

⁵⁷ Por. J. Leclercq, *Sam na sam z Bogiem. Życie pustelnicze na podstawie doktryny błogosławionego Pawła Giustinianiego*, E. Buszewicz (przekł.), Kraków 2014, s. 31-32.

⁵⁸ List 57.

z tobą, jak z własną duszą: Pan bowiem związał moją i twoją duszę (...)”⁵⁹. Z kolei w innym miejscu, uznając podniosłość życia pustelniczego, Barsanufiusz zachęcał tego samego anachoretę do ufnego prowadzenia obranego życia samotnego⁶⁰. Być może owa *anachorecka tożsamość* i wzajemne wspieranie się, jakie cechowało wielu pustelników, sprawiło, – jak zapisał Śmiarowski – że „życie pustelnicze, rodząc się za sprawą Ducha Świętego w tkance Kościoła, istnieje dla Kościoła, służąc mu swoim specyficznym charyzmatem kontemplacyjnym. Wiosna Kościoła, jak się wydaje, objawia się także (...) m.in. wzbudzeniem przez Ducha Świętego pustelniczych powołań”⁶¹.

Jednym z podstawowych zadań mnicha ma być pokuta (gr. *metanoia*), której celem jest doprowadzenie nie tylko do zmiany postaw czy myślenia, ale całego wewnętrznego człowieka⁶². Ojcowie Pustyni wskazywali, iż ważną rolę w procesie nawrócenia spełniają wady, słabości, a nawet grzechy, z jakimi zmagają się asceta. Jeden ze współczesnych eremitów wyraził to w słowach: „codzienne próby, wewnętrzne i zewnętrzne konflikty oraz wszelkiego rodzaju niedoskonałości są autentycznymi nauczycielami życia duchowego”⁶³.

Respondenci Barsanufiusza i Jana prosili często o wskazanie drogi oraz potrzebnych narzędzi do nawrócenia i walki z namiętnościami. Jednym z problemów, który trapił anachoretów, były myśli nieczyste. Pewien samotnik uskarżał się na nie przed Barsanufiuszem, nie wiedząc, dlaczego się pojawiają. Doświadczał ich najczęściej rano i – jak mówił – wraz z nimi pojawiało się wyobrażenie kobiety. W odpowiedzi Wielki Starzec zasugerował mnichowi, że w jego przypadku owe zmagania pochodzą prawdopodobnie z beczynności, gdyż według Abby osoba, która pracuje, nie ma wiele czasu, by zajmować się myślami. Barsanufiusz dodał również, iż zupełnej wolności od myśli nieczystych może doświadczyć tylko osoba przeniknięta Bogiem⁶⁴. Jeśli jeszcze

⁵⁹ List 68.

⁶⁰ Por. List 65.

⁶¹ Por. H. Śmiarowski, *Pustelnicza droga...*, dz. cyt., s. 1-2.

⁶² Por. A. Jankowski, *Życie mnisze (1)*, Kraków 2017, s. 143; Owocem nawrócenia i pokuty ma być pokój, jako jeden z darów Ducha Świętego. Zob. A. Jankowski, *Życie mnisze (2)*, Kraków 2017, s. 145-156.

⁶³ Eremita, *Wprowadzenie do modlitwy mistycznej*, Z. Umer (przekł.), Kraków 2011, s. 5.

⁶⁴ Wyeliminowanie namiętności i wolność od nich (gr. *apateja*) możliwa jest dzięki wierności drodze wewnętrznego wyciszenia i zjednoczenia z Bogiem. Zdobyć *apatei* zakłada ciągły wysiłek zwracania swojej uwagi na Boga oraz przyjęcie wewnętrznej postawy oddzielenia się od świata i od demonów. Owa aktywność polega na podejmowaniu wysiłku woli i skierowaniu swego serca na przyjmowanie Życia, co w duchowości karmelitańskiej jest równoznaczne ze *zjednoczeniem obłubieńczym*. *Apateja* jest trwaniem w postawie adoracji wobec Boga. Łączy się z nią również czujność wewnętrzna (*nepsis*), pozwalająca uchronić się przed atakami i pokusami zła. *Nepsis* jest również aktem woli, by pozwolić działać Bogu, nie chcąc czynić tego samemu. Postawę tę wyraziła św. Teresa od Jezusa w słowach: „Jezus (...) żąda (...) jedynie zdania się na Niego i wdzięczności”. Św. Teresa od Jezusa, *Listy*, I. Koperka (tłum.), Kraków 2004,

nie doszła do tego stanu, pozostaje jej podjęcie duchowej walki z ufnością, że Bóg wspomogł prowadzone zmagania⁶⁵. Zagadnienie myśli nieczystych poruszał również samotnik Eutymiusz, który oczekując porady, dwukrotnie pytał Barsanufiusza, jak z nimi walczyć, by móc je usmierzyć. Po otrzymaniu pierwszej odpowiedzi mnich wydawał się niezbyt usatysfakcjonowany, gdyż nie znalazł w niej pokrzepienia. Barsanufiusz zachęcił go jedynie, by stawiał opór namiętnościom, w przeciwnym razie wewnętrzna opieszałość mogłaby doprowadzić do grzechu. Człowieka żyjącego w takim stanie Starzec nazwał „myślącą świnia”⁶⁶. W drugiej odpowiedzi Abba dał do zrozumienia Eutymiuszowi, iż wyobrażenia nieczyste, których doświadczał, wynikały z zaniedbań, jakich ten miał się wcześniej dopuścić. Barsanufiusz motywował, aby dokładnie przeanalizował swoje wnętrze, w którym będzie mógł dostrzec myślenie *starego człowieka*. W pozostałej części tekstu Starzec zachęcał pustelnika do wytrwałości, posłuszeństwa, pokory i wewnętrznego pogodzenia się z własną słabością. Szczególnym orężem w walce w trudnościach miało być dla Eutymiusza interpretowanie trudności w kluczu tajemnicy krzyża oraz wpatrywanie się w życie Bogurodzicy Maryi i świętych⁶⁷.

Dla głębszego zrozumienia tematu warto dodać, iż nauka Ewagriusza z Pontu o ośmiu *logismoi* nadaje terminowi „nieczystość” (gr. πορνεία) podwójne znaczenie. W sensie ogólnym oznacza on wszelkie myśli namiętne (niekoniecznie wynikające ze sfery erotycznej), przeszkadzające w pełnym poznaniu Boga. Drugie znaczenie, rozumiane przeważnie jako πορνεία, odnosi się do pożądania ciał osób płci przeciwnej⁶⁸. Sens uwolnienia się od nieczystych namiętności Ewagriusz rozumiał przede wszystkim jako osiągnięcie czystości duszy, którą zdobywa się dzięki oczyszczeniu pamięci i wyobraźni⁶⁹. Z kolei Anselm Grün, odnosząc się⁷⁰ do nauki o namiętnościach, napisał, że seksualność jest często pobudzana przez „nadmierne hołdowanie jedzeniu i picciu”⁷⁰. Takie stwierdzenie według autora wynika z nauki Ojców, którzy uważali, iż swoją seksualność mogą doprowadzić do pełnego ładu tylko ci, którzy będą jedli i pili z umiarem. Wstrzemięźliwość i powściągliwość w przyjmowaniu pokarmów nie mogą

l. 196; zob. Karmelita bosy, *Hezychia. Droga nadprzyrodzonego pokoju i płodności eklezjalnej*, Kraków 2011, s. 87-94.

⁶⁵ Por. List 193.

⁶⁶ List 60.

⁶⁷ Por. List 61.

⁶⁸ Por. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, s. 217.

⁶⁹ Por. Tamże, s. 220; zob. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne. Tom 1*, K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2011, s. 415-418.

⁷⁰ A. Grün, *Post modlitwą...*, dz. cyt., s. 36.

być jednak traktowane jako jedyne środki do walki z nieczystością. Seksualność jest darem Boga, dlatego wszelkie metody poskramiania i próby opanowania jej nie mogą wynikać z niewłaściwego rozumienia ascezy. *Zdrowa asceza* ma prowadzić do wyzwolenia dobra w człowieku i przekształcenia popędów w taki sposób, aby moc, która jest ukryta w popędliwej części duszy, „nadal pozostawała w naszej dyspozycji”⁷¹.

Warto w tym miejscu zauważyć, że asceci piszący do Starców z Thawatha byli kuszeni przez demony nie tylko za pomocą myśli nieczystych, lecz również przez doświadczanie cierpienia fizycznego. Tę prawdę Barsanufiusz wyraził wobec mnicha Andrzeja uskarżającego się na ból żołądka. Obiecując wsparcie modlitewne, Starzec wyraził ufność, że choroba Andrzeja doprowadzi go ostatecznie do otwarcia się na większą łaskę i miłosierdzie Chrystusa⁷². Podobną kwestię podkreślała amma Teodora, która w jednym ze swoich apoftegmatów zapisała, iż człowiek decydujący się żyć w odosobnieniu powinien liczyć się z działaniem złego ducha, którym będzie doświadczany. W niektórych przypadkach – jak wskazała Teodora – zamiarem demona zsyłającego na człowieka chorobę ma być odebranie sił do modlitwy. Jedynym środkiem zaradczym, pozwalającym wtedy na zatrzymanie sił demonicznych, jest czujność i konsekwentne przestrzeganie planu dnia⁷³.

W przytaczanym już tekście Jeana Leclercq’a można odnaleźć także uwagę wskazującą, iż powołanie do eremu jest wymagające, dlatego kandydat decydujący się na tę formę życia, „nie powinien być podzielony pomiędzy Chrystusa a świat”⁷⁴. Życie pustelnicze wymaga przyjęcia innej formy bytowania domagającej się zmiany relacji z otaczającym światem, co z kolei może się wiązać z niezrozumieniem ze strony otoczenia⁷⁵. Błogosławiony Paweł Giustiniani, prawodawca zreformowanego życia kamedulskiego, podał mnichom, że oddalenie od świata musi być połączone ze stałym wysiłkiem wewnętrznym, skierowanym na Boga. W związku z powyższym za szczególne narzędzia życia eremickiego uznawał m.in.: umiłowanie głębokiego spokoju, milczenia i modlitwy, uwolnienie ducha od wszelkiej nieczystości, spowiadanie się ze swoich przewinień, wierność podjętym zobowiązaniom⁷⁶. Z kolei Barsanufiusz w liście

⁷¹ Tamże, s. 37.

⁷² Por. List 88.

⁷³ Amma Teodora 3 (311), w: AG, s. 253.

⁷⁴ Por. J. Leclercq, *Sam na sam...*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 57.

⁷⁶ Zob. P. Giustiniani, *Pisma. Pochwała życia eremickiego*, t. 1, Eremici Kameduli Góry Koronnej, J. Partyka (przekł.), Kraków 2015, s. 49-57.

skierowanym do jednego z samotników wskazał, iż życie na pustyni domaga się spełniania trzech warunków, którymi są: potrzeba oskarżania siebie, odrzucenie własnej woli, uważanie się za najmniejszego spośród wszystkich stworzeń⁷⁷. Dopełnieniem powyższych wymogów może być fragment noty do innego ojca, w której Wielki Starzec zapewnił, że każdy człowiek podążający Bożą drogą jest otoczony asystencją Ducha Świętego. Jest On dla ascety szczególnym Nauczycielem, który wskazuje, jak coraz bardziej podążać w stronę Boga i pokonywać kolejne etapy w drodze do chrześcijańskiej doskonałości⁷⁸. Niniejszą radę Pierwszy Abba podsumował stwierdzeniem, iż tylko „ci, którzy umierają całkowicie dla świata poprzez wytrwałość w wielu uciskach”⁷⁹ mogą dostąpić królestwa niebieskiego. Choć Barsanufiusz skierował tę wskazówkę do pustelnika, wydaje się on sugerować, że każdy chrześcijanin jest włączony w tajemnicę krzyża, stąd zachęta, aby znosić utrapienia wytrwale, a nawet z radością⁸⁰.

Wielu Ojców Pustyni uznawało powołanie do życia pustelniczego za szczególną łaskę Boga. Sam św. Benedykt z Nursji zapisał w pierwszym rozdziale *Reguły*, że anachoreci są mnichami, których ma cechować wyjątkowa gorliwość, dlatego po odpowiednim czasie spędzonym w klasztorze mogą oddalić się i żyć na osobności w celu podjęcia walki duchowej w samotności⁸¹. W przypadku Ojca Pustelników – św. Antoniego przygotowanie do anachorezy zostało poprzedzone przebywaniem przez pewien czas w *chatce* na skraju zamieszkałego terenu, co było nierzadkim zwyczajem ówczesnych ascetów. Po krótkim okresie, około 270 r., założyciel monastycyzmu zdecydował się na radykalniejszy krok - usunięcia się w głąb pustyni. Podejmując świadomą decyzję, odszedł w górskie bezludzie nad Morzem Czerwonym⁸². Za przykładem Antoniego w kolejnych wiekach podążyło wielu innych, stąd – jak zapisała profesor Ewa Wipszycka – zjawisko to zasługuje na miano *masowego*⁸³. Bez względu na sposób odchodzenia na pustynię poszczególnych ascetów, ich głównymi motywami było najczęściej pragnienie zerwania ze światem dla Boga oraz podjęcie ćwiczeń duchowych,

⁷⁷ Por. List 69.

⁷⁸ Podążanie drogą doskonałości chrześcijańskiej osiągnie swoją pełnię dopiero po osiągnięciu życia wiecznego. Podczas życia ziemskiego doskonałość (łac. *perficere* – ukończyć, doprowadzić do końca, wypełnić, dopełnić) jest tym większa, im bardziej człowiek zbliży się do Boga. Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 104.

⁷⁹ List 186.

⁸⁰ Por. Tamże.

⁸¹ Por. RB, 1.

⁸² Por. M. Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2013, s. 12.

⁸³ E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, dz. cyt., s. 30.

aby poskromić szeroko rozumiane namiętności i popędy cielesne⁸⁴. Wreszcie warto dodać, iż *pustynia* to nie tylko odległy i trudno dostępny obszar, ale miejsce wewnątrz człowieka, w którym ma dokonywać się nieustanne podejmowanie gotowości „usunięcia ze swojej drogi wszystkiego, co przeszkadza w drodze ku Bogu”⁸⁵. Anachoreci aż po czasy współczesne podejmują tę drogę dobrowolnie. Ich skrajna prostota, ubogi sposób życia oraz przebywanie przed Bogiem w samotności nie wynikają z pragnienia izolacji czy braku poczucia sensu. Zjednoczeni z Chrystusem, w tajemnicy krzyża odkrywają bezwarunkową miłość Boga, którą przez modlitwę chcą się dzielić z innymi⁸⁶, gdyż – jak powiedział Jan Paweł II w Szwajcarii – są „oddaleni od świata, a jednak otwarci na potrzeby świata”⁸⁷.

Warto przytoczyć w tym miejscu myśl kardynała Roberta Sarah, który w jednej ze swoich najnowszych publikacji zaznaczył, iż *pustynia* jest niekoniecznie związana z miejscem w znaczeniu materialnym. Jest ona świadomym wycofaniem się, by podjąć walkę z dyktaturą świata pełnego bożków, który zaślepia zdobyciami techniki, manipulacją medialną, hałasem dystansującym od Boga. *Pustynia* – jak zapisał Sarah – jest miejscem ucieczki przed powierzchownością, a trwającemu w niej jawi się jako miejsce wewnętrznej wolności, miejsce Absolutu⁸⁸.

3.2. Pomoc duchowa okazywana cenobitom

3.2.1. Starcy wobec codziennych problemów cenobitów

Sens życia wspólnotowego łączy się ściśle z pragnieniem doświadczenia Kościoła w bogactwie grupy osób. Aby mogło się to dokonać, niezbędne jest przestrzeganie określonych norm, które mają nadawać właściwy rytm każdemu dniowi⁸⁹. Codzienna egzystencja mnichów może być owocna, o ile poszczególni członkowie wspólnoty z chrześcijańską miłością troszczą się o wzajemne relacje. W tym celu zarówno przełożeni, jak i podopieczni winni odnosić się do siebie z szacunkiem nacechowanym

⁸⁴ Zob. Tamże, s. 29.

⁸⁵ M. A. Leenen, *Współcześni pustelnicy*, P. Kolińska (przekł.), Kraków 2009, s. 109.

⁸⁶ Por. Tamże, s. 111.

⁸⁷ Por. H. Śmiarowski, *Pustelnicza droga...*, dz. cyt., s. 1.

⁸⁸ Por. R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, A. Kuryś (przekł.), Warszawa 2017, s. 94-95.

⁸⁹ Por. W. Stinissen, *Ukryci w Miłości. Podręcznik życia karmelitańskiego*, L. Danilecka (przekł.), Kraków 2017, s. 239.

głęboko ludzkim podejściem⁹⁰. Tylko dojrzała komunikacja we wspólnocie może prowadzić do głębokiej komunii osób, które będąc *obrazem Boga*, we wzajemnym odniesieniu do siebie naśladują duchową relację Trójcy Świętej⁹¹. W związku z tym wspólnota życia jawi się jako miejsce rozwoju wartości, gdzie na wzór Chrystusowej wspólnoty uczniów dąży się do najwyższej z nich - przebywania z Bogiem w gronie zbawionych⁹².

Korespondencja z Thawatha zawiera wiele wskazówek określających jakość życia wspólnego w klasztorze Seridosa. Barsanufiusz, wymieniając cnoty radości, wesela, poświęcenia, łagodności, pokory, miłości, znoszenia siebie nawzajem w bojaźni Bożej, dał do zrozumienia, iż nadrzędną motywacją w czynieniu postępów w każdej z nich powinna być pamięć o przyszłej śmierci, co wydaje się być równoznaczne z podtrzymywaniem pragnienia życia wiecznego⁹³.

W kształtowaniu relacji żyjący we wspólnocie powinni dokładać starań, by ich odniesienie do siebie nawzajem stawało się przestrzenią wzrostu, a nie niezdrowej rywalizacji czy gniewliwości. Ewagriusz z Pontu zauważył, że chowanie uraz ma swoje źródło w otwartości za podszepty demoniczne⁹⁴. Jeśli mnich nie umie go zwyciężyć, z czasem życie monastyczne staje się mu zupełnie obce. Komentując tę myśl, Doroteusz z Gazy porównał pojedyncze akty niewłaściwych relacji z iskrą, która jeśli nie będzie w porę zauważona może rozniecić „dym wzburzenia”, bądź „płomień złości i gniewu”⁹⁵. W jednym z listów Barsanufiusz wskazał na dwa rodzaje gniewu: naturalny i sprzeczny z naturą. Pierwszy ma być skierowany przeciw własnym pożądlivościom i grzechom. Dla człowieka tak rozumiejącego gniew staje się on lekarstwem pomagającym w walce z namiętnościami. Natomiast niezgodny z naturą kieruje się przeciw bliźniemu i prowokuje do podążania za gniewem oraz innymi pożądlivościami i grzechami⁹⁶.

⁹⁰ Por. J. W. Gogola, *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002, s. 53-54.

⁹¹ Por. A. Cencini, *Jak dobrze jest przebywać razem. Życie braterskie w dobie nowej ewangelizacji*, Z. Ziółkowski (przekł.), Warszawa 1998, s. 162-163.

⁹² Zob. A. Manenti, *Życ razem*, D. Kamieniecki (przekł.), Kraków 1997, s. 11-12.

⁹³ Zob. List 99.

⁹⁴ Gabriel Bunge, analizując *logismoi* Ewagriusza, zaznaczył, że mnich z Pontu porównał działanie gniewliwego człowieka do osoby odurzonej winem. Przez ową metaforę szczegółową Ewagriusz wskazał, że działanie w gniewie jest podejmowaniem dzieł pod wpływem złego ducha. Jak dodał Bunge, sprawia to, iż czyny człowieka w takim stanie nie są duchowe, ale szatańskie. Ten sam autor podał również inne porównania, które obrazują osobę gniewliwą, wskazując m.in. na uschnięte drzewo czy chrześcijanina własnoręcznie wylupiającego sobie oczy. Por. G. Bunge, *Wino demonów*, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2009, s. 7-8.

⁹⁵ DG, s. 158-160.

⁹⁶ Por. List 245.

Zabieganie o dojrzałe relacje we wspólnocie przejawia się również troską, aby poszczególni członkowie cenobium nie wydawali niepotrzebnych sądów, przez co sami mogliby się stać podejrzliwi. W postawie osądzania bliźnich Starzec Jan upatruje zachowania mnicha, który rozmawia z braćmi o przewinieniach innych. Cytując fragment ewangelisty Mateusza⁹⁷, Prorok zauważył, iż obmowa jest sprzeczna ze słowami Chrystusa mówiącego o konieczności przebaczenia. Mnich, który w swoim wnętrzu trwał w postawie krytycznego spojrzenia na bliźniego – za słowami Jana – sam na siebie sprowadzał potępienie, zatem sąd przed Bogiem miał być tym surowszy, jak bardziej bezwzględne było jego patrzenie na bliźnich⁹⁸. W innym miejscu Barsanufiusz wskazał mnichowi Andrzejowi na pewną prawidłowość, według której osądzania podejmuje się często człowiek podejrzliwy, przewrażliwiony na swoim punkcie, upatrujący podstępu w innych⁹⁹. Cenne wydaje się dopowiedzenie Wielkiego Starca, według którego samo złe myślenie o innych *zatrzuwa* chrześcijanina i czyni go złym człowiekiem, „zły bowiem ma złe myśli, dobry zaś dobre”¹⁰⁰. Są jednak sytuacje, gdy podejmowanie rozmowy o innych nie jest obmową. Taką ewentualność wyjaśnił Barsanufiusz innemu mnichowi. Otóż omawianie czynów bliźniego powinno być zawsze motywowane pragnieniem dobra, w czym pomocne może być następujące rozróżnienie: jeśli w takich rozmowach następowało poruszenie jakiegokolwiek namiętności (np. gniewu, złości), określano je jako obmowę; jeśli zaś nie było w nich namiętności, a ich prowadzenie uzasadniano pragnieniem dobra dla drugiego, można uznać, że nie były one obmową. Jednak Abba dodał, iż należy również obserwować, jakie są skutki rozmów, gdyż po tym da się ostatecznie określić, czy były one wolne od zła¹⁰¹.

W jednej z odpowiedzi do cenobity Andrzeja Barsanufiusz wskazał, że nie tylko wydawanie sądów o bliźnim, ale każde zło i zadawanie bólu mają swoje źródło w siłach demonicznych. Szatan bowiem – dodał Abba – nigdy nie odpoczywa, próbując ciągle oddziaływać na człowieka¹⁰². Doroteusz z Gazy, chcąc jakby uzupełnić myśl Barsanufiusza, wśród wskazówek skierowanych do swoich mnichów zapisał, że drugą osobę można zranić nawet spojrzeniem lub gestem bądź zazdrością np. gdy nie potrafi

⁹⁷ „Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, Ojciec wasz nie przebaczy wam także waszych przewinień”. Mt 6, 15.

⁹⁸ Por. List 94.

⁹⁹ Abba wyraził to w słowach: „Myślenie o innych, że: «mówią przeciw mnie», jest wojną nowicjuszy”; List 97.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Por. List 608.

¹⁰² Por. List 101.

się cieszyć jego powodzeniem¹⁰³. W jednym z listów do tego samego Doroteusza Drugi Starzec dał do zrozumienia, że posiadanie umiejętności niezwracania uwagi na uchybienia innych pozwala odnaleźć się bliżej Boga w drodze życia duchowego¹⁰⁴.

W liście do pewnego brata Barsanufiusz jednoznacznie potępił te spośród niewłaściwych relacji braci, które nacechowane są obmową, nienawiścią, lekceważeniem, nieuzasadnionym przesiadywaniem ze sobą czy niepotrzebną zuchwałością¹⁰⁵. W podobnych sytuacjach wielką pomocą może się okazać napomnienie tych braci, którzy przez swoje niewłaściwe zachowanie gorszyli innych. Upomnienie winno być skierowane z miłością i bez niepotrzebnego wypominania, aby dodatkowo nie zadawać bólu¹⁰⁶. W innym tekście Jan Prorok uzależniał sposób karcenia od aktualnego stanu i możliwości braci, w związku z czym rozróżnił mnichów rozumnych i nierozumnych. Co do pierwszych zachęcił, by wykazać im błąd w klarowny sposób, wskazując na uszczerbek duchowy, którym obarczają sumienie z powodu własnej niedbałości. Odnośnie drugich zalecił naganę, skarcenie, a jeśli trzeba - powołanie się na przełożonego. Starzec jednak dodał, że niekiedy mogą wystąpić pojedyncze sytuacje, w których właściwa będzie łagodna reakcja lub wręcz „przymknięcie oka”¹⁰⁷. W innym miejscu Abba dał do zrozumienia pewnemu mnichowi, że napomnienie powinno być kierowane z miłością i bez wywyższania się, gdyż upominający nie wie, czy po skierowaniu nagany grzesznik nie stanie się gorliwszy i bliższy Bogu od niego. Nade wszystko Jan zachęcił, by we wszystkim starać się zachować pokorną postawę celnika¹⁰⁸,

¹⁰³ DG, s. 163.

¹⁰⁴ Por. List 285; Warto przytoczyć osobiste świadectwo Doroteusza, w którym mnich z wdzięcznością i czcią opisał Starca Jana jako tego, który uczył go troski o relacje wspólnotowe przez wzrastanie w miłości bliźniego: „Kiedyś, gdy byłem jeszcze u opata Seridosa, zachorował brat usługujący ojcu Janowi, towarzyszowi ojca Barsanufiusza. Opat posłał mnie, abym Starcowi służył. A ja podobnie czciłem z daleka drzwi jego celi, jak ludzie kłaniający się świętemu krzyżowi. Jak bardzo pragnąłem mu służyć! Któż by nie pragnął mieć dostęp do tak wielkiego świętego? Miał on też dar cudownych słów. Za każdym razem, kiedy już skończyłem posługę przy nim i robiłem przed nim pokutę, żeby pożegnać się i odejść, on zawsze coś mi mówił. A miał Starzec cztery zdania – jak powiedziałem – wieczorem kiedy miałem już odejść, zawsze mówił mi jedno z tych czterech. I mówił tak: «Raz na zawsze» – bo tak miał zwyczaj Starzec zaczynać każdą rozmowę - «Raz na zawsze, bracie, niech Bóg umocni miłość! Ojcowie powiedzieli: Szacunek dla cudzego sumienia rodzi pokorę». Następnego wieczoru mówił mi tak: «Raz na zawsze, bracie, niech Bóg umocni miłość! Ojcowie powiedzieli: Nigdy nie przekładałem własnej korzyści ponad pożytek brata». Kiedy indziej znowu mówił: «Raz na zawsze, bracie, niech Bóg umocni miłość! Uciekaj od spraw ludzkich, a będziesz zbawiony». I znowu mówił: «Raz na zawsze, bracie, niech Bóg umocni miłość! Jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe». I zawsze Starzec miał zwyczaj dawać mi jedną z tych czterech wskazówek, kiedy odchodziłem wieczorem, jak gdyby dawał mi wiatyk; i tak też ja przyjmowałem te słowa, jako coś, co miało strzec mojego życia”. Tamże, s. 123-124.

¹⁰⁵ Por. List 342.

¹⁰⁶ Por. List 93; zob. List 292, 294.

¹⁰⁷ List 332.

¹⁰⁸ Zob. Łk 18, 9-14.

który w pierwszej kolejności osądzał samego siebie¹⁰⁹.

Wielki Starzec uświadomił pewnemu mnichowi, iż Bóg niekiedy dla dobra człowieka dopuszcza trudne doświadczenia. Ów brat został uderzony przez innego w trakcie pracy. W odpowiedzi Barsanufiusz motywował mnicha, by się nie denerwował, gdyż przyczyną agresji współbrata było kuszenie diabła. Abba przekonywał go, by w brutalnym zachowaniu dostrzegł atak szatana, co pozwoli mu przetrwać tę próbę zwycięsko. Zamiast odwetu Starzec zachęcił do modlitwy za nerwowego towarzysza. Barsanufiusz dodatkowo przestrzegł mnicha, że następstwem po oparciu się mściwości za doznane krzywdy może być doświadczenie pokusy pychy podpowiadającej, aby szczyć się z okazanej cierpliwości¹¹⁰.

Osobna zachęta Barsanufiusza dotyczyła potrzeby budowania się przykładem dobrych zakonników. Wielki Starzec podał mnichowi Andrzejowi za wzór pewnego brata mieszkającego w sąsiedztwie. Uznał, iż jego determinacja, porzucenie własnej woli z miłości do bliźniego i bycie gwałtownym w sprawach duchowych są godne naśladowania przez innych cenobitów.

Jednym z ważnych aspektów życia wspólnotowego w ogóle jest posłuszeństwo przełożonym. W dobie wczesnego monastycyzmu wielu Ojców Pustyni wskazywało na konieczność posłuszeństwa jako jednego z podstawowych środków do zbawienia dla mnicha. Pragnienie bycia sługą Boga w klasztorze było równoznaczne z poddaniem się innemu człowiekowi, niekoniecznie najmędrszemu, w którego decyzjach dopatrywano się planu Najwyższego. Podejmowanie działań w posłuszeństwie opierało się niekiedy na czynach wykonywanych wbrew sobie, w zjednoczeniu z Chrystusem Ukrzyżowanym¹¹¹. W związku z powyższym można dokonać rozróżnienia posłuszeństwa biernego i czynnego. Biernie polega na zewnętrznym wykonywaniu poleceń przełożonego przy jednoczesnym traktowaniu ich wyłącznie jako obowiązku. Czynne zaś ma być połączone z głębszym patrzeniem na otrzymywane polecenia, w których zauważa się działanie samego Boga¹¹². W adhortacji apostołskiej *Vita consecrata* papież Jan Paweł II, tłumacząc sens posłuszeństwa osoby zakonnej, wyjaśnił, iż jego nadrzędną motywacją ma być naśladowanie postawy Chrystusa, którego pokarmem było pełnienie woli Ojca, nie własnej. Jak dodał następca św. Piotra, taka postawa objawia wyzwalające piękno synowskiej uległości, która nie ma nic

¹⁰⁹ Por. List 453.

¹¹⁰ Por. List 483.

¹¹¹ Por. A. Cholewiński, *Dobra nowina dla każdego*, Kraków 2010, s. 100.

¹¹² Zob. Tamże, s. 101.

wspólnego z niewolnictwem. Autentyczne posłuszeństwo powinno być wzbogacone poczuciem odpowiedzialności, wzajemnym zaufaniem i miłością¹¹³.

Warto wskazać w tym miejscu korespondencję pewnego brata otrzymującego rady zarówno od Barsanufiusza, jak i Jana, gdyż we wszystkich pięciu listach pojawiła się zachęta do pokornego posłuszeństwa. Według słów Pierwszego Starca życie ową radą ewangeliczną pomaga w uspokojeniu duszy mnicha w doświadczanych namiętnościach. Pokorne wypełnianie otrzymanych poleceń ma mu zapewnić większą ochronę przed atakami nieprzyjaciela¹¹⁴. Kontynuując myśl Barsanufiusza, Prorok dodał, iż posłuszeństwo jest Bogu miłsze od ofiary i wyrzeczeń podejmowanych samowolnie¹¹⁵. Poddanie się woli przełożonego ma zawsze przynieść pożytek. W dalszej części tekstu Jan chciał wyraźnie dać do zrozumienia, że pokorne przestrzeganie właściwie rozumianego posłuszeństwa może być dla zakonnika wystarczającym środkiem do osiągnięcia zbawienia¹¹⁶. Drugi Abba wiedział, z jakim wysiłkiem przychodziło uczenie się i zdobywanie tej cnoty, jednak – jak dodał – „bez trudu nikt nie może zdobyć posłuszeństwa”¹¹⁷. W kolejnym tekście Prorok wskazał, że rada ewangeliczna, do której zachęcał, niejako nadaje sens życiu w klasztorze, gdyż polega „nie na czynieniu woli własnej – czy to jedzeniu w samotności, czy z braćmi, ale na wykonywaniu tego, co ci się poleca bez dociekania”¹¹⁸. W ostatnim etapie korespondencji Barsanufiusz oznajmił temu samemu bratu, iż posłuszeństwo zakłada również porzucenie wszelkiego rodzaju kłótności. Na koniec Abba wskazał na Chrystusa, będącego wzorem wierności woli Ojca, przez którego postępujący w posłuszeństwie stają się podobni do Zbawiciela¹¹⁹.

Szczególną przestrzenią realizacji posłuszeństwa w klasztorze była praca. Pewien zakonnik pytał Starca Jana, jak powinno wyglądać realizowanie zadań zleconych przez przełożonych. W krótkich wskazówkach Proroka można odnaleźć następujące podpowiedzi: nie wykonywać samowolnie prac w cenobium, by szukając sobie drugorzędnych zajęć nie pełnić własnej woli¹²⁰; jeśli dostrzega się potrzebę wykonania jakiegoś zadania można powiedzieć o tym przełożonemu, ale ostatecznie

¹¹³ VC 21.

¹¹⁴ Por. List 247.

¹¹⁵ Zob. 1 Sm 15, 22.

¹¹⁶ Por. List 248.

¹¹⁷ List 249.

¹¹⁸ List 250.

¹¹⁹ Por. List 251.

¹²⁰ Por. List 555.

podporządkować się jego poleceniu¹²¹; nie narzucać się zbyt z własnymi propozycjami pracy¹²², lecz jeśli zachodzi konieczność wykonania jakiegoś zadania przy jednoczesnym braku chętnych, można się zgłosić samemu¹²³; doprowadzać wykonywanie określonych zajęć do końca¹²⁴.

W *Apoftegmatach* Ojców Pustyni jedna z maksym abby Pojmena brzmi następująco:

„Życie we wspólnocie wymaga trzech rzeczy: po pierwsze pokory, dalej posłuszeństwa, a wreszcie energii, dodającej bodźca do wykonywania prac klasztornych”¹²⁵.

Nauka zawarta w Piśmie Świętym nadaje pracy oraz różnorodnym zawodom określoną wartość i godność. Jak zapisał w swoim opracowaniu Tomasz Dąbek, sam Bóg ulepił człowieka jak garncarz, stworzył kobietę z żebra człowieka niczym chirurg, przygotował dla nich ogród jak ogrodnik, a po grzechu sporządził im ubranie niczym krawiec czy kuśnierz¹²⁶. Biblia pochwała wiele przykładów uczciwie pracujących ludzi, jak np. Józefa, Ezawa, Dawida, Salomona, Achaba, Ozjasza i innych, a nade wszystko Syna Bożego, który będąc podobnym do człowieka we wszystkim oprócz grzechu, żył i pracował w Rodzinie Nazaretańskiej¹²⁷.

Starcy z Thawatha wielokrotnie doceniali obowiązki, które cenobici wykonywali wobec wspólnoty. W jednym z listów do Doroteusza Starzec Jan podkreślił wagę opieki mnicha nad klasztorną infirmerią. Chociaż Doroteusz miał do pomocy braci, główna odpowiedzialność za chorych ciążyła na nim. Prorok wskazał podopiecznemu na możliwość odpoczynku czy momentów odejścia, by oddać się indywidualnej modlitwie, o ile niezbędne potrzeby niedomagających mnichów będą odpowiednio spełnione¹²⁸.

W innym miejscu *Zbioru* znajduje się korespondencja brata furtiana z Barsanufiuszem. Mnich przedstawił swoje rozterki wynikające z nadmiaru pracy. Miał zamiar poprosić o pomoc innego zakonnika. W odpowiedzi Starzec uświadomił furtianowi, że chcąc podążać drogą Bożą, nie powinien szukać wygod, lecz

¹²¹ Por. List 556.

¹²² Wydaje się, że Starzec Jan uwrażliwia mnicha, by nie stał się przyczyną nierównego traktowania braci przez jego ciągle nowe propozycje pracy, które mogą wynikać z nieodpowiedniego zabiegania o uznanie przełożonego; (przypis autora).

¹²³ Por. List 557.

¹²⁴ Por. Tamże.

¹²⁵ Abba Pojmen 103 (677), w: AG, s. 396.

¹²⁶ Por. T. M. Dąbek, *Praca w życiu mnichów*, Kraków 2017, s. 9-10.

¹²⁷ Zob. KDK 22.

¹²⁸ Por. List 334.

w posłuszeństwie przyjmować przychodzące utrapienia. Jednak w dalszej części listu Barsanufiusz pozwolił bratu na pokorne przyjęcie pomocy, gdy okaże się to niezbędne¹²⁹. W drugim liście do tego samego brata Abba podkreślił godność urzędu furtiana, nazywając bramę klasztoru bramą samego Boga. Następnie przestrzegł, by mnich pełniący swoje obowiązki nie oddał się im do takiego stopnia, że przestałby dostrzegać innych ludzi. Niekiedy – za sugestią Mistrza – należałoby przerwać na chwilę aktualne zajęcie, by np. przywitać przechodzących, ma się to jednak dokonać w pokorze i bojaźni Bożej¹³⁰.

Analizując codzienne problemy cenobitów, warto wspomnieć o diecie, jakiej mieli przestrzegać bracia żyjący we wspólnocie. Choć ta kwestia była już poruszana w odniesieniu do pustelników, jednak należy ją podkreślić, gdyż – jak się wydaje – wskazówki dla braci mieszkających w klasztorze były nieco mniej surowe. Wystarczy przytoczyć niektóre treści z korespondencji Jana i pewnego cenobity. W odpowiedziach skierowanych do mnicha Starzec radził, aby przede wszystkim starał się on nabyć zdolność pozwalającą mu odróżnić, kiedy dana strawa jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania organizmu, a kiedy może doprowadzić do namiętności. Drugi Starzec dostrzegł również różne uwarunkowania ludzi, w związku z czym zauważył potrzebę stosowania różnorodności w pożywieniu¹³¹. Ciekawa wydaje się wskazówka Jana dotycząca pokusy skłaniającej do obżarstwa, która przychodzi w samym momencie spożywania posiłku. Starzec zachęcał, aby w chwili opanowania przez namiętność mnich nie poddał się jej, lecz przerwał zupełnie jedzenie i rozpoczął na nowo dopiero wtedy, gdy demon obżarstwa przestanie atakować. Taka ewentualność była możliwa jedynie podczas spożywania w samotności. Gdyby jednak brat doświadczył wspomnianej pokusy będąc w obecności innych, miał jeść mniejszymi porcjami, by siedzący obok nie zauważyli, że podejmuje walkę duchową¹³². Wskazany sposób postępowania miał zapewne dawać większe poczucie wyrzeczenia przyjmowanego ze względu na Boga. W celu ustrzeżenia się przed obżarstwem Jan zalecał dodatkowo wewnętrzną czujność, umiar oraz podejmowanie wysiłku, by nie nakładać sobie posiłków przed innymi braćmi. Jeszcze inną oznaką atakującej namiętności miało być jedzenie poza wyznaczonymi do tego godzinami¹³³. W praktyce Kościoła powściągliwość podczas posiłku nigdy nie była

¹²⁹ Por. List 359.

¹³⁰ Por. List 360.

¹³¹ Por. List 161.

¹³² Por. List 162.

¹³³ Por. List 163.

celem sama w sobie, lecz wypróbowanym środkiem duchowej ascezy. Praktyki postne należało stosować wraz z innymi formami życia religijnego, szczególnie modlitwą, dzięki czemu poszczaący był świadomy tego, że nie dąży wyłącznie do własnej doskonałości, ale do świętości opartej na głębokiej relacji z Bogiem¹³⁴.

Dla mnichów przebywających w osadach monastycznych nieuniknione były spotkania z osobami świeckimi. Niektóre zajęcia wykonywane przez zakonników zmuszały ich do wchodzenia do osiedli ludzkich. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu pierwszą regułę cenobicką Pachomiusza, określającą normy np. dla odźwiernych, flisaków rozwożących klasztornymi barkami wykonane przedmioty czy pasterzy¹³⁵. W dwóch listach do Doroteusza Starzec Jan zauważył, iż w relacjach z osobami świeckimi mnich winien strzec się wielomówstwa, pamiętając przy tym, że po wykonaniu niezbędnych zajęć poza klasztorem ma niezwłocznie wrócić¹³⁶. Osobne zasady obowiązywały, gdy to ludzie świeccy przybywali do cenobium. Prorok zachęcił Doroteusza, aby zanim podejmie rozmowę z gośćmi, miał pozwolenie przełożonego. Jan dał również do zrozumienia, że rozmowa z przybyszami ma o tyle sens, o ile służy zbudowaniu duchowemu. W innym wypadku zbędne dialogi byłyby pozbawione sensu, a niekiedy wręcz szkodliwe¹³⁷. Z kolei, gdy mnich został o coś zapytany przez świeckich, miał zastosować następującą sugestię Abby:

„Jeśli zaś zapyta cię o coś, a ty znasz odpowiedź – odpowiedz i odejdz. Jeśli nie znasz – powiedz: «Nie wiem» i odejdz”¹³⁸.

Posłuszeństwo i troska, by nie pełnić własnej woli, to jedne z ważniejszych filarów życia wspólnotowego mnichów z Thawatha. W jednym z tekstów brata Andrzeja skierowanym do Barsanufiusza padło pytanie o regułę życia, którą powinien zastosować nowicjusz uczący się życia monastycznego. Odpowiedź Starca wydaje się warta przytoczenia, gdyż streszcza ogół wskazówek dawanych wszystkim cenobitom realizującym ideały życia wspólnotowego:

„Żyć w wielkiej pokorze, nie osądzać siebie w żadnej sprawie, nie pytać: «Co to jest?» ani «Dlaczego tak jest?». W posłuszeństwie i wielkim poddaniu samego siebie nie porównywać się z nikim i nie mówić: «Ten doznaje wielkiej czci – dlaczego nie ja? Otrzymuje we wszystkim pomoc – dlaczego nie ja?» Nie być

¹³⁴ Por. A. Grün, *Post modlitwą...*, dz. cyt, s. 95.

¹³⁵ Por. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski (red.), *Pachomiana latina*, Kraków 1996, s. 138, 143, 149.

¹³⁶ Por. List 307.

¹³⁷ Por. List 308; zob. List 310-312.

¹³⁸ List 309.

wzburzonem, gdy nim pogardzają we wszystkim. Takie są zadania prawdziwego nowicjusza, który naprawdę chce zostać zbawiony”¹³⁹.

3.2.2. Droga do doskonałości mnicha

Kardynał Anastasio Ballestrero zauważył, że najważniejszymi w życiu mniszym są pokora, ubóstwo, miłość i surowość życia. Tworzą one swoistego rodzaju itinerarium prowadzące ku kontemplacji, które sprawia, że ascetyczny i kontemplacyjny aspekt życia przywołują się wzajemnie; zaangażowanie ascetyczne otwiera na drogę kontemplacji, a kontemplacja umacnia w ascezie. Taka droga jawi się jako misterium życia, które ma być kształtowane na wzór Chrystusa Ukrzyżowanego – doświadczenie utrapień ascezy otwierających na zjednoczenie z Bogiem, rozumiane jako antycypacja nieba¹⁴⁰.

Troska o rozwój duchowy była tym, co nadawało sens życia wszystkim wspólnotom monastycznym, również mnichom w Thawatha. Dla starożytnych mnichów wychodzenie na pustynię było świadomym decydowaniem się na praktyki ascetyczne mające dodać siły do walki z demonami¹⁴¹. Mieli oni żyć ze świadomością, iż praca wewnętrzna, jaką wykonują w celi, była ważniejsza od zewnętrznych zajęć, gdyż te drugie niosły większe zagrożenie rozprożeń, kłopotów i pokus, by zajmować się dobrami tego świata¹⁴². Wobec powyższego pustynia jawiła się niekoniecznie jako miejsce, ale jako pewien styl życia, który podejmowali mnisi - również cenobici – ze względu na Boga¹⁴³.

W pewnym liście do Doroteusza Starzec Jan uświadomił mnichowi, że jednym z najważniejszych wysiłków zakonnika winno być podejmowanie nieustannego trudu „szukania Pana”¹⁴⁴. Bez niego chrześcijanin nie będzie w stanie czynić postępów na drodze do zbawienia. Wewnętrzne zmaganie połączone z pokorą i uniżeniem przed Bogiem miało według Proroka zapewnić szybszą i bezpieczniejszą drogę do Niego¹⁴⁵. W korespondencji z klasztoru opata Seridosa można odnaleźć pewne cechy, które według Starców powinny cechować *szukających Pana*. Są nimi m. in.: podejmowanie wysiłku,

¹³⁹ List 92.

¹⁴⁰ Por. A. Ballestrero, *Życie w całkowitym oddaniu się Jezusowi Chrystusowi*, G. Firszt (przekł.), Kraków 2012, s. 107.

¹⁴¹ Por. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, S. Wirpszanka (przekł.), Kraków 2006, s. 109.

¹⁴² Por. Tamże, s. 115.

¹⁴³ Por. J. Zelek, S. Hiżycki (opr.), *Jak żyć według Ojców Pustyni?*, Kraków 2017, s. 7.

¹⁴⁴ List 277.

¹⁴⁵ Por. Tamże.

by nieustannie pamiętać o Bogu, badanie swoich wewnętrznych intencji, by nie dać się pociągnąć namiętnościom oraz nie przywiązywać się do rzeczy, jak również unikanie grzechu.

Do nieustannego trwania przy Bogu – rozumianego również jako zachowywanie niewzruszonej bojaźni Bożej – zachęcił Barsanufiusz pewnego cenobitę w jednym ze swoich listów. Starzec uświadomił mu, że do zachowywania ciągłej pamięci o Bogu potrzebne jest podjęcie wysiłku, nazywanego gotowością. Z kolei z owej gotowości i wewnętrznego zaangażowania ma wynikać świadomość wykonywania wszystkich zajęć ze względu na Niego. Przy tym – jak dodał Barsanufiusz – serce i pamięć powinny przyzywać Jego obecności. Tak podejmowany trud miał być rozumiany jako ćwiczenie się w określonej sprawności, której celem było osiągnięcie konkretnego efektu – w tym przypadku życia w obecności Boga. Ciekawym było dopowiedzenie Wielkiego Abby, który zauważył, iż w powyżej przedstawionym procesie miało pomagać bycie konsekwentnym w dokładnym wykonywaniu swoich codziennych obowiązków. Gorliwość w zakresie zewnętrznych zajęć miała wspierać w kształtowaniu postawy bycia precyzyjnym w sprawach duchowych. Oprócz tego Starzec zalecił mnichowi lekturę apoftegmatów Ojców Pustyni, które podał jako wzorzec i źródło mądrości¹⁴⁶. Święty Bazyli Wielki w swoich *Regułach Dłuższych* zaznaczył, że *pamięć o Bogu* objawia się zewnętrznie u mnicha wzrostem miłości i większym zaangażowaniem w realizację przykazań¹⁴⁷. W *Regułach Krótszych* dodał, iż przez owo myślenie o Bogu chrześcijanin osiąga właściwe wewnętrzne usposobienie, czyniące go bardziej dyspozycyjnym w służbie Bogu¹⁴⁸.

Aby wewnętrzna praca mnicha była owocna, Starcy z Thawatha zachęcali cenobitów do wnikliwego analizowania swoich intencji stojących u początku wszelkich działań. Na potrzebę badania swoich myśli Abba Jan zwrócił uwagę Doroteuszowi, który doświadczał zmagania z powodu pojawiającej się pokusy skąpstwa. Na początku odpowiedzi Prorok zachęcił, by Doroteusz czuł się swobodnie i jeśli nie jest w stanie podjąć się większego wyrzeczenia, obdarowywał innych na miarę swoich aktualnych możliwości. Dalej jednak tłumaczył, by nie dzielił się posiadаныmi dobrami, gdy w jego sercu pojawiają się pragnienia zarozumiałości czy przypodobania się innym ludziom¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Por. List 393.

¹⁴⁷ Zob. Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne. Tom 2. Reguły Dłuższe. Reguły Krótsze*, J. Naumowicz (przekł.), Kraków 2011, s. 74-79.

¹⁴⁸ Zob. Tamże, s. 359-360.

¹⁴⁹ Por. List 335.

Analizując w powyższym kontekście ostatni etap korespondencji Doroteusza ze Starcem Janem, można dostrzec pewien proces, przez który Abba pragnął przeprowadzić cenobitę. W przekazywanych odpowiedziach Starzec chciał uświadomić mnichowi, że niedostateczna troska o czystość intencji może spowodować zagubienie się w gąszczu namiętności i grzechów. Jedna z uwag Jana zawierała również zachętę, by, gdy już dojdzie do odczucia jakiejś namiętności, nie podejmować żadnej decyzji. Zamiast tego zalecał cierpliwie poczekać lub próbować odwrócić od niej uwagę, aż minie¹⁵⁰.

Innym niebezpieczeństwem duchowym, na jakie Starzec zwrócił uwagę Doroteuszowi, było przywiązanie do rzeczy. Aby uchronić się przed tą namiętnością, Jan zalecił okazywanie wdzięczności Bogu każdorazowo, gdy otrzyma jakiś dar od bliźniego. Dodatkowo Abba zachęcił, by czując się niegodnym żadnego daru, nie szczyścić się z jego posiadania. Powyższa wskazówka miała ustrzec podopiecznego przed niebezpiecznym przywiązywaniem się do rzeczy¹⁵¹.

Niewątpliwie największym niebezpieczeństwem zarówno dla mnicha, jak i każdego chrześcijanina jest grzech. Jako osobowy akt sprzeciwu wobec Boga polega w swej istocie na zaprzeczeniu wymagań miłości, która jest Jego zamysłem¹⁵². Starzec Barsanufiusz pouczał jednego z mnichów, że oprócz odwrócenia się od Boga, grzech czyni człowieka również nieszczęśliwym w codziennym życiu. Przywołując obraz rajy z Księgi Rodzaju, Abba dał do zrozumienia, że nieposłuszeństwo wobec Bożego prawa zawsze skutkuje poczuciem braku szczęścia. Aby uchronić się od *spożywania zakazanych owoców*¹⁵³, Mistrz zaproponował cenobicie modlitwę, brzmiącą następująco:

„Tylko ja i Bóg jesteśmy na świecie i jeśli nie spełnię Jego woli, nie znajdę Jego, tylko kogoś obcego”¹⁵⁴.

Podobnie traktowali grzech również inni Ojcowie Pustyni. Jednym z nich był Abba Euprepisz podający, że miłowanie dóbr tego świata oznacza dla mnicha umiłowanie okazji do grzechu¹⁵⁵. Z kolei abba Izaak mocno sugerował, iż z konkretnym grzechem należy podejmować zdecydowaną walkę i celem pokonania go starać się o wzrost określonej cnoty. Według Izaaka grzech wprowadza nieład w relacji z Bogiem oraz między ludźmi, zaś jego

¹⁵⁰ Por. List 336.

¹⁵¹ Por. List 338.

¹⁵² Por. S. Rosik, *Grzech*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 128.

¹⁵³ Zob. Rdz 2, 17.

¹⁵⁴ List 346.

¹⁵⁵ Por. Abba Euprepisz 3 (220), w: AG, s. 221.

przeciwieństwo – cnota na nowo prowadzi do Boga i jednoczy ludzi¹⁵⁶.

Omawiając różne aspekty pomagające mnichom z Thawatha dążyć do doskonałości, warto zauważyć tych spośród adeptów do życia monastycznego, którzy będąc już w klasztorze, odczuwali rozdarcie i tęsknotę za życiem świeckim. Można w tym miejscu wskazać na pewnego mnicha, który przed wstąpieniem do cenobium był żołnierzem pochodzącym z Egiptu. Swoje początkowe dylematy ów mnich przedstawiał Wielkiemu Starcowi. Z zachowanego tekstu koptyjskiego wojskowego można wnioskować, iż pomimo pojawiających się pokus powrotu do życia świeckiego i doświadczania dawnych słabości mnich podejmował wewnętrzną walkę oraz prosił o wstawiennictwo, aby się nie stać ofiarą natarczywych myśli. Zaskakująca była odpowiedź Barsanufiusza uświadamiająca mnichowi autentyczność jego powołania. Tym samym Abba uznał obawy żołnierza za bezpodstawne. Starzec podkreślił jednak, że pomimo pewności powołania do końca życia będzie musiał podejmować walkę z grzechem, aby zamiast wiecznej kary otrzymać kiedyś życie wieczne¹⁵⁷. Dylematy żołnierza dotyczyły również kwestii odwiedzających go dawnych znajomych i rodziny. Mnich uskarżał się Abbie, że po takich wizytach miał problem z uspokojeniem wyobraźni, gdyż ta wpływała na natłok myśli zaburzających wewnętrzny pokój. Choć Barsanufiusz nie dał mu gotowej odpowiedzi, wskazał na potrzebę pewnego odizolowania od świata zewnętrznego. Powiedział, iż to, co próbuje oddzielić zakonnik od życia ascetycznego, ostatecznie nigdy nie da szczęścia. W zamian za wytrwałe podejmowanie wysiłku zmierzającego do pozostawienia spraw światowych Kopt *obiecał* mnichowi świętość, mającą być nagrodą dla trudzących się, by być bliżej Boga¹⁵⁸. Problemy z wyobraźnią ten sam mnich zasugerował również w innym liście. Prosił w nim Barsanufiusza, by wskazał mu lekarstwo, które mogłoby mu pomóc podjąć walkę nie tylko z nimi, ale i z pokusami oraz obawami przychodzącymi podczas przebywania w samotności czy odpoczynku. Niekiedy zmagania były tak uciążliwe, że żołnierz odczuwał trudność przy próbie jakiegokolwiek ruchu ciała. Mnich zwierzył się także, iż doświadczane słabości były szczególnie natarczywe z powodu jego porywczego charakteru, z czego mogła wynikać trudność w zapanowaniu nad sobą. Odpowiedź Starca na powyższe dylematy nie zawierała słów pocieszenia i współczucia. Jako antidotum na przeżywany stan Abba zalecił cenobicie postawę uwielbienia i oddawania chwały Bogu.

¹⁵⁶ Por. Abba Izaak, Kapłan z Cel 4 (369), w: tamże, s. 276.

¹⁵⁷ Por. List 494.

¹⁵⁸ Por. List 495.

Według Barsanufiusza Ten, który dopuszcza na człowieka jakiegokolwiek zmagania, czuwa, aby nie były one ponad jego siły. Starzec wskazał, iż każdy kryzys przychodzący przez doświadczane pokusy może prowadzić do wzrostu. Wśród dodatkowych środków wykorzystujących trudności dla wzrostu duchowego Abba wskazał następujące: odrzucanie wszelkich obaw przed przychodzącymi pokusami, radość wypływającą z zauważania nawet najmniejszych przejawów działania Boga podczas toczonej walki oraz swoistą pogardę skierowaną w stronę pokus, które chciały doprowadzić mnicha do oddalenia się od monastycznych ideałów¹⁵⁹. Kolejnymi środkami pomagającymi w walce z nadaktywną wyobraźnią miały być według Starca: świadomość bycia powołanym przez Boga, pokora¹⁶⁰, posłuszeństwo, nieosądzanie bliźnich, rozważanie prawa Bożego¹⁶¹, strzeżenie swoich ust i serca¹⁶².

Innym przykładem mnicha przeżywającego wewnętrzny kryzys był brat stolarz. Jego zmagania koncentrowały się wokół niedostrzegania owoców życia monastycznego, które obrał jako swoje powołanie. W odpowiedzi Wielki Starzec zasugerował mnichowi, że przyczyną jego stanu był również brak pokory i posłuszeństwa¹⁶³ – co przekazał mu trzykrotnie – oraz niestaranne i bezmyślne wykonywanie swoich obowiązków. Z kontekstu odpowiedzi Barsanufiusza wynika również to, iż mnich już długi czas z własnej woli trwał w takim stanie, rozmyślając nad swoją krzywdą i rozbudzając tym samym namiętność. Proces ten Starzec nazwał *chodzeniem krętymi drogami*. Owocami podjętego trudu i powrotu do wewnętrznej równowagi, miały być według Abby: stan duchowego pokoju i ciszy, opanowanie i rozsądek pomagające podejmować dobre decyzje oraz inne cnoty¹⁶⁴. Ciekawa wydaje się jedna z ostatnich myśli Barsanufiusza, który obiecał stolarzowi, że jeśli ten zaangażuje się w swoje nawrócenie, mające mu pomóc w pokonaniu przeżywanych trudności, Starzec pomoże mu nieść jego ciężar duchowy. Zdolność dźwigania ciężaru duchowego syna była – jak się wydaje – jednym z przywilejów starożytnego modelu ojcostwa duchowego. W złożonej obietnicy można

¹⁵⁹ Por. List 496.

¹⁶⁰ Zob. List 497.

¹⁶¹ W tym miejscu można odnaleźć ślady praktyki mniszej, nazywanej *ruminatio*. Polegała powtarzaniu poszczególnych fragmentów Pisma Świętego, często również na uczeniu się ich na pamięć, by móc w dowolnym czasie w ciszy, z pamięci je powtarzać. Por. M. A. Leenen, *Współcześni pustelnicy...*, dz. cyt., s. 110.

¹⁶² Zob. List 498.

¹⁶³ Podobnie zestawia obok siebie obydwie cnoty nauka Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego*. Dokument zaznacza, że oddanie się osoby zakonnej na służbę Kościołowi powinno ją pobudzać do podtrzymywania i rozwoju cnót; jak precyzuje tekst – zwłaszcza pokory i posłuszeństwa. Por. DOŻŻ 5.

¹⁶⁴ Por. List 553.

odnaleźć nawiązanie Starca do Listu do Galatów 6, 5¹⁶⁵, co mogłoby pozwolić na stwierdzenie, iż Abba, który usłyszał o problemie ucznia, jego część niejako przyjmował na siebie¹⁶⁶. Pomimo duchowego zaangażowania Barsanufiusza odpowiedź wydała się mnichowi niewystarczająca, dlatego postanowił zapytać w tej samej sprawie Jana Proroka. Drugiemu Abbie wyznał dodatkowo swoje pokusy odejścia z klasztoru, co według niego miałyby paradoksalnie spowodować większe uświęcenie i życie w głębszym wyciszeniu. Prorok uświadomił bratu wartość i aktualność wcześniejszych uwag Barsanufiusza. Wspólnym mianownikiem rad obu Starców było stwierdzenie, iż odejście z klasztoru brata stolarza okazałoby się dla niego zgubne, a myśli o tym mają pochodzić od złego ducha. Interesujące wydaje się dopowiedzenie Proroka uświadamiające bratu jego fałszywe rozumienie milczenia. Abba zaznaczył:

„W milczeniu bowiem nie chodzi o to, żeby usta milczały. Jest bowiem człowiek, który mówi tysiąc pożytecznych słów i liczy mu się to jako milczenie”¹⁶⁷.

Milczenie nie jest wyłącznie brakiem słów – jest wejściem w tajemnicę Boga, doświadczeniem i trwaniem w Jego obecności. Catherine de Hueck Doherty zapisała, że wejście milczeniem swojego wnętrza w milczące serce Boga jest przełomowym momentem w życiu duchowym, który wprowadza w głębszą relację ze Stwórcą i Odkupicielem¹⁶⁸. Z kolei św. Jan Kasjan w *Rozmowie XIV (4)*, podkreślał przykład Eliasza, Elizeusza i św. Antoniego Wielkiego, którzy „dzięki milczeniu i samotności stali się domownikami Boga”¹⁶⁹.

Podążanie drogą do doskonałości wymagało od mnicha umiejętności pokonywania różnych trudności, które były zależne od stanu duchowego, w jakim aktualnie znajdował się dany cenobita. Sam Barsanufiusz, posługując się przenośnią, poucza pewnego chorego brata, że życie zakonnika wymaga zaprawienia. Są bowiem momenty, gdy idzie się jakby prostym traktem, niekiedy jednak pojawiają się przepaści, pagórki czy góry, po których najczęściej ponownie wchodzi się na prostą drogę. W kolejnych zdaniach noty Starzec chciał dać bratu do zrozumienia, iż dziękczynienie Bogu za wszelkie otrzymywane łaski jest tym, co ma pozwolić bezpiecznie kroczyć monastyczną drogą¹⁷⁰.

¹⁶⁵ „Każdy bowiem poniesie własny ciężar”. Ga 6, 5; Taką uwagę sugeruje współczesny przekład korespondencji z Thawatha. Zob. LBJ, s. 705.

¹⁶⁶ Por. Tamże.

¹⁶⁷ List 554.

¹⁶⁸ Por. C. de H. Doherty, *Milczenie. Doświadczenie ciszy Boga*, K. Dudek (przekł.), Kraków 2011, s. 13, 77.

¹⁶⁹ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami, Rozmowy XI-XVII*, t. 2, A. Nocoń (przekł.), Kraków 2015, s. 217.

¹⁷⁰ Por. List 507.

Pomimo częstego uświadamiania trudności i niebezpieczeństw, jakich doświadczali mnisi, Starcy przy wielu okazjach doceniali piękno i wartość życia wspólnotowego. Przykładem tego może być początkowa korespondencja Jana z pewnym *świeckim*, zastanawiającym się nad swoim życiowym powołaniem. W pierwszej odpowiedzi skierowanej do chrześcijanina Abba wyraźnie stwierdził, iż odsunięcie się ze świata do klasztoru jest wejściem na doskonalszą drogę¹⁷¹. Z kolei w innym miejscu Barsanufiusz oznajmił mnichowi Teodorowi, że świadome zdystansowanie się do spraw światowych może pomóc przemienić człowieka cielesnego w człowieka duchowego¹⁷². Tak przeistoczoną może stawać się osoba, która odkrywa wezwanie do podążania za Chrystusem, by w większej zażyłości naśladować Jego życie, dzieła oraz kontemplować Jego misterium¹⁷³.

Wszelkie dążenia mnichów miały wynikać z pragnienia poszukiwania i kroczenia najbezpieczniejszą drogą do zbawienia. Przyjmując wskazówki dla rozwoju życia duchowego, cenobici decydowali się często na podporządkowanie radom Starców. Taka sytuacja zaistniała chociażby w przypadku jednego z braci, który prosząc Barsanufiusza o radę, otrzymał konkretne wskazówki, by postępować na drodze do wieczności. Odpowiedź Abby można uznać za esencję wszystkich rad Starców mających duchowo wspierać cenobitów. Kończąc refleksję podejmującą charakterystykę pomocy duchowej udzielanej cenobitom, wydaje się zasadne przywołanie omawianego tekstu:

„Jeśli naprawdę chcesz być zbawiony, posłuchaj i wprowadzaj to w życie: Oderwij swoje nogi od ziemi i prowadź swego ducha do nieba, niech twoje rozważanie będzie tam dniem i nocą. Ile tylko masz siły, lekceważ siebie, walcząc o to, by ujrzeć siebie niżej od wszystkich ludzi. Taka jest prawdziwa droga. Poza nią nie ma żadnej innej dla człowieka, chcącego zostać zbawionym w Chrystusie, który go umacnia. Niech biegnie ten, który chce! Niech biegnie ten, który chce! Niech biegnie ten, który chce! Świadczę przed Bogiem żyjącym, który chce udzielić każdemu pragnącemu życia wiecznego. Jeśli chcesz, rób tak, bracie”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Por. List 691.

¹⁷² Por. List 124.

¹⁷³ Por. T. Paszkowska, *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005, s. 194.

¹⁷⁴ List 450.

3.3. Odniesienie Starców do duchownych

3.3.1. Posługa kapłanom i diakonom

Charakteryzując rolę współczesnego kapłana, w jednym ze swoich opracowań Józef Augustyn zauważył, że zarówno obserwacja życiowa, jak i badania socjologiczne potwierdzają, iż poziom moralny, duchowy oraz posługa pasterska konkretnych prezbiterów odzwierciedlają w niemałym stopniu poziom życia duchowego oraz moralnego środowisk, z których sami pochodzą, i tych, w których na co dzień przebywają¹⁷⁵. Mając na uwadze tę zasadę, warto podjąć się analizy korespondencji Starców z Thawatha do kapłanów i diakonów, w której można dostrzec choć niektóre problematyczne kwestie ówczesnego duchowieństwa. Spośród posiadających święcenia – diakonów, kapłanów, biskupów – prezbiterzy stanowili najmniejszą grupę decydującą się na wymianę korespondencji z palestyńskimi Abbas; część ta ogranicza się zaledwie do kilku listów. Z racji tak niewielu tekstów warto w tym miejscu przywołać wszystkie sytuacje odnoszące się do relacji Starców z kapłanami.

Prezbiter, który wymieniał listy ze Starcem Janem, był również mnichem. Podejmował się on wielu wyrzeczeń i trudów, z czym wiązało się pragnienie rozpoczęcia życia pustelniczego. W nocy zwrotnej Jan w pierwszej kolejności uświadomił prezbiterowi godność wynikającą z przyjętego przez niego sakramentu święceń oraz zadanie, jakie się z nią wiąże. Określeniami, jakimi posłużył się Abba, aby oddać tożsamość kapłana, miały być: lekarz Boży, lekarz duchowy, wezwany do namaszczenia olejem tych, którzy się źle mają, by leczyć choroby ciała i duszy¹⁷⁶. Używając owych medycznych odniesień, przemawiających raczej za czynnym sposobem życia kapłana, Jan wydawał się jednocześnie brać pod uwagę jego duchowe pragnienia samotności. W związku z powyższym dał prezbiterowi konkretne zalecenie, by przez pięć dni w tygodniu przebywał w odosobnieniu, a dwa spędzał jak dotychczas we wspólnocie. Choć dalszy etap odpowiedzi Starca wydaje się nieklarowny, można wnioskować, iż zalecony plan tygodnia miał być czasem próbnym, po którym kapłan podejmie ostateczną decyzję, czy anachoreza jest jego ostateczną drogą¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Por. J. Augustyn, *Kapłańskie ojcostwo. Rozważania dla kleryków, ich rodziców i wychowawców oraz dla księży*, Kraków 2013, s. 10.

¹⁷⁶ Por. List 211.

¹⁷⁷ Por. Tamże.

Wydaje się zasadnym przywołanie podobnej ewentualności zmiany stanu życia, którą święty Benedykt umieścił w swojej *Regule*. Rozdział, który określił tę kwestię, odnosił się jednak do kapłanów niebędących wcześniej mnichami. Benedykt nie zalecał zbyt pochopnego podejmowania decyzji o przyjmowaniu prezbiterów do klasztoru. Włączenie do monastycznej społeczności miało być poprzedzone zapoznaniem się z zasadami obowiązującymi w cenobium i uświadomieniem, że żyjąc z braćmi, kandydat nie będzie mógł spodziewać się szczególnych przywilejów związanych z byciem kapłanem. Jeśli zostanie dopuszczony do pewnych posług wynikających ze święceń, ma się to dokonywać wyłącznie za pozwoleniem opata. Podsumowując ów rozdział, święty Benedykt dodał, iż miejsce, jakie będzie zajmował ów prezbiter w klasztorze, powinno zależeć przede wszystkim od stażu przebywania we wspólnocie, nie zaś od pełnionych wcześniej funkcji¹⁷⁸.

Wracając do myśli kapłana-mnicha, który prosił Starca Jana o pomoc w rozeznaniu pustelniczej drogi, warto omówić dwa kolejne listy skierowane przez niego do Proroka, choć dotyczyły one innych kwestii. Ten sam zakonnik zapytał Abbę, jaka powinna być dla niego miara przyjmowania posiłków, aby z jednej strony nie czuć się ociężałym podczas liturgii, z drugiej zaś nie zasłabnąć z niedożywienia. Starzec, zalecając zasadę *złotego środka*, podał mu prostą regułę: „ani nie bardzo mało, ani nie bardzo dużo (...). Daj jednak ciału nieco mniej niż potrzebuje”¹⁷⁹. Ostatni z dylematów mnicha-kapłana dotyczył wątpliwości, czy powinien wstawić się u pewnego urzędnika za osobą potrzebującą. W odpowiedzi Starzec Jan nie nakłaniał pytającego, by ujął się za pokrzywdzonym¹⁸⁰. Można jedynie domniemywać, że powyższe rady wynikały z pragnienia powstrzymania mnicha od rozproszeń, które mogłyby mu przeszkodzić w rozpoczęciu życia samotnego, a skłoniły do podjęcia na nowo życia czynnego z pełnym zaangażowaniem w sprawy światowe. Współcześni autorzy zauważają, iż w konfrontacji z osobą powołaną ojciec duchowy powinien być szczególnie wrażliwy na jego pragnienia odnoszące się do sensu życia. Owego *pragnienia* nie należy utożsamiać z *potrzebą*, gdyż pierwsze dąży do odkrycia sensu, drugie zaś jedynie do zaspokojenia. *Pragnienie* wiąże się dodatkowo z indywidualną realizacją osoby i zakłada spełnienie się „tej jedynej niepowtarzalnej osoby”¹⁸¹.

¹⁷⁸ RB, 60.

¹⁷⁹ List 212.

¹⁸⁰ Por. List 213.

¹⁸¹ C.M. Martini, L. Manicardi, R. Capitanio, *Kierownictwo duchowe. Myśli dla kapłanów i osób konsekrowanych*, D. Torz, D. Chodyniecki (przekł.), Kielce 2012, s. 58.

Znacznie większe grono wśród uczniów Abbas stanowili diakoni. Być może taka otwartość na lewitów motywowana była założeniem, że kiedyś ci sami ludzie już jako kapłani będą pomagali i przewodzili innym. Przywoływany wcześniej autor Józef Augustyn, odnosząc się do słów papieża Franciszka, podkreślił, iż przewodnik, który towarzyszy podopiecznemu, uczy go tym samym stawania się ojcem (duchowym bądź duszpasterskim). Proces ten może się dokonywać jedynie w Kościele i wypływa z osobistego spotkania z Jezusem¹⁸².

Korespondencja z Thawatha zawiera również wymianę listowną pomiędzy Barsanufiuszem i Janem a dwoma duchowymi synami, będącymi jednocześnie diakonami i mnichami. Tym, co ich łączyło, była kwestia służby przy ołtarzu. Problemy obu nie były jednak takie same. Pierwszy diakon pytał, jak powinien się zachowywać przy sprawowaniu służby Bożej, drugi zaś przedstawił problem ujawniający, iż gdy stawał przy ołtarzu, zmagał się z poczuciem własnej niegodności. Aspekty porządkowe, które poruszał pierwszy, dotyczyły wątpliwości, o czym ma myśleć, gdy uczestniczy w świętej liturgii oraz jaki powinien mieć wtedy strój¹⁸³. W odpowiedzi Barsanufiusz uświadomił diakonowi, że służbę przy ołtarzu można porównać z misją aniołów, którzy w zetknięciu z tajemnicą Boga kontemplują Jego majestat. Starzec zalecił, by lewita sprawujący święte misteria starał się rozważać sens spraw duchowych, które dokonują się w tym czasie. Odnośnie stroju, jaki powinien mieć na sobie usługujący przy ołtarzu, wydaje się, że Wielki Abba nie doprecyzował dostatecznie tej kwestii – jakby wydawała mu się niewiele znacząca. Z kontekstu wypowiedzi Barsanufiusza można wnioskować, iż najważniejsze miały być *szaty wewnętrzne*, w których Abba widział *odzienie cnót*¹⁸⁴. Według Starca bardziej upragnione było, aby sprawujący liturgię posiadał czyste *duchowe odzienie*, a zewnątrz miał gorszą jakość szat, niż gdyby posiadał purpurowe stroje, a w sercu był rozpustny i opanowany przez namiętności¹⁸⁵. Odnośnie kwestii poczucia niegodności drugiego diakona Barsanufiusz odpowiedział mu, że grzechy i namiętności, których doświadczał, nie mogły spowodować wycofania się ze służby przy ołtarzu; były raczej wezwaniem do podjęcia przeciwko nim intensywniejszej walki. Abba zachęcił zatem mnicha, by jego wnętrze przepelniało się ciągle dziękczynieniem, które

¹⁸² Por. J. Augustyn, *Kapłańskie ojcostwo...*, dz. cyt., s. 94-95.

¹⁸³ Z ostatniego problemu poruszanego przez pierwszego diakona można wnioskować, że kwestia stroju używanego podczas liturgii w środowisku Gazy VI wieku nie była zupełnie oczywista; (przypis autora).

¹⁸⁴ List 241.

¹⁸⁵ Por. Tamże.

miało mu pomóc w otrzymaniu od Boga łaski uwolnienia od toczonych zmagania¹⁸⁶. Dopełnieniem powyższej rady Barsanufiusza może być jego wskazówka skierowana do innego diakona, w której Starzec wymienił środki pomagające w walce z namiętnościami: bycie wymagającym wobec samego siebie, troska o pokorę, dopilnowanie, by nie pełnić własnej woli oraz oskarżanie się z wszelkiego zła¹⁸⁷.

Inną problematyczną kwestią, z jaką zmagał się pewien diakon, była myśl poddająca w wątpliwość sens przyjęcia przez niego święceń kapłańskich. Doświadczając wspomnień i namiętności związanych z przeszłością, lewita zastanawiał się nad sensem jego dalszej drogi. W długiej odpowiedzi, jaką Wielki Starzec przekazał diakonowi, dał on do zrozumienia, iż do końca swoich dni będzie doświadczał kuszenia złego ducha. Uświadomił mu również niedorzeczność jego myślenia, gdyż nikt z ludzi nie może uważać się za godnego tak wielkiego daru, jakim są święcenia - w innym wypadku, należałoby uznać takiego człowieka za „szalonego i zupełnie nieświadomego samego siebie”¹⁸⁸. Z myśli Barsanufiusza można wysnuć ważną zasadę, mającą pomóc wątpiącemu kandydatowi: każdorazowo, kiedy człowiek zbliża się do Boga i w swoich zamiarach kieruje się ku Niemu, może trwać w pokoju, gdyż najprawdopodobniej jego czyny są zgodne z wolą Jahwe; potrzebuje jedynie wytrwałości, która nie pozwoli mu popaść w zwątpienie i duchową ociążałość. Cenna wydaje się również końcowa zachęta Wielkiego Starca, którą zmobilizował mnicha do bardziej intensywnego zaufania Stwórcy:

„O, śpiący mnichu, pokaż diabłu, że żyjesz dla Boga, uciekaj się do Niego (...).
Strzeż się bracie, gdyż bez trudu i pokory nie można zostać zbawionym”¹⁸⁹.

Z tekstu wynika, że po tak przejmującej odpowiedzi Abby mnich nie doświadczał podobnych wątpliwości na taką skalę, jak dotąd. Po niedługim czasie postanowił jednak powierzyć Barsanufiuszowi jeszcze jedno strapienie, mianowicie pytał, czy aby zaniedbania, których się dopuszcza pomimo przyjętego wcześniej diakonatu, nie doprowadzą go do potępienia. Z odpowiedzi Starca można wydobyć cztery rady, których przestrzeganie miało nie pozwolić zniweczyć daru powołania. Są nimi: nieustanne uświadamianie sobie tożsamości własnego powołania, zachowywanie pamięci o zbliżającej się śmierci i sądzie Bożym, znajomość własnych słabości i skrucha za nie

¹⁸⁶ Por. List 244.

¹⁸⁷ Por. List 243.

¹⁸⁸ List 240.

¹⁸⁹ Tamże.

oraz trwanie w pokorze, posłuszeństwie i podporządkowaniu się¹⁹⁰.

W wielu miejscach korespondencji z cenobium igumena Seridosa można znaleźć zalecenie do posłuszeństwa, jako środka pomagającego w uświęceniu nie tylko osobom konsekrowanym, ale i duchownym. Współczesny dokument Kościoła nazywa posłuszeństwo, jak i pozostałe rady ewangeliczne „formą pełnego miłości poświęcenia się Bogu”¹⁹¹. W pewnej nocie Pierwszy Abba zauważył, iż powołany niekiedy doświadcza myśli, które próbują go skłonić do znienawidzenia przełożonego. Według Starca za podobnymi dylematami stoją demony, które podlegają do nienawiści, choć nie zaistniały ku temu obiektywne przesłanki. W dalszej części tekstu Barsanufiusz, posługując się radykalnymi stwierdzeniami, napomniął diakona-mnicha za poddawanie się myślom pobudzającym do antypatii wobec przełożonego. W tym kontekście Abba nazwał podopiecznego osobą oślepioną zazdrością diabła, człowiekiem głupim, samym diabłem, rozdrażniającym opata, ale pomimo to, również i swoim bratem¹⁹².

Wydaje się, że w wyniku przywołanej powyżej odpowiedzi diakon napisał do Barsanufiusza kolejny list, w którym szczerze wyznał, iż uświadamiając sobie własne grzechy (z kontekstu można domniemywać, że miał również na uwadze brak posłuszeństwa), nie odczuwa dostatecznego żalu za nie. W nadesłanej odpowiedzi Wielki Starzec zdemaskował obłudę diakona przed nim samym, nazywając jego problem *kpiną*, gdyż – jak uznał Mistrz – tak naprawdę nawet nie pragnął odczucia skruchy za swoje przewinienia. Problemami, jakie prawdopodobnie stały się przyczyną stanu lewity, były pragnienie pełnienia własnej woli, usprawiedliwianie swoich zaniedbań oraz chęć przypodobania się ludziom – co Abba powtórzył dwukrotnie¹⁹³.

Orygenes, interpretując biblijny fragment odnoszący się do stworzenia człowieka, wyjaśnił, że Bóg powołał go do istnienia na swój obraz i podobieństwo, które utożsamił z *umysłem*. Ten z kolei inni *Ojcowie* umiejscawiają w przestrzeni *kardia* – serca jako miejsca spotkania człowieka z Bogiem¹⁹⁴. Według Starców przyczyną wielu problemów i niepokojów, jakich doświadczali chrześcijanie, było „niestałe serce”¹⁹⁵. Owa niestałość i brak determinacji czyniły ich niejednokrotnie bardziej podatnymi na namiętności

¹⁹⁰ Por. List 242.

¹⁹¹ M. Szczepanik (tłum.), *Youcat. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011, s. 90.

¹⁹² Por. List 236.

¹⁹³ Por. List 237.

¹⁹⁴ Por. M. Nawara, *Oddychać imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017, s. 59.

¹⁹⁵ List 225.

i kuszenie demoniczne, które jeśli było przyjmowane dobrowolnie, mogło stać się zawieraniem swoistego rodzaju „przymierza” z demonami¹⁹⁶. Kwestią ułatwiającą ową ugodę ze złym mogło być lekkomyślne zapominanie wcześniejszych rad Abbas i ogólne niedbalstwo¹⁹⁷. Skutkiem obu były pojawiające się myśli bluźniercze¹⁹⁸. Diakon, który doświadczył stanu opisanego powyżej, otrzymał od Barsanufiusza zalecenie, by jako lekarstwo podjął czterdziestodniową pokutę, podczas której na znak pokory, skruchy i pragnienia nawrócenia będzie każdego dnia trzykrotnie padał na ziemię, powtarzając słowa: „Przebac mi, który zbluźniłem przeciw Tobie, Bogu mojemu (...) Chwała Tobie, mój Boże, bądź błogosławiony na wieki”¹⁹⁹. Żal, uwielbienie Boga, pomoc i modlitwy innych ludzi miały być tym, co pozwoliło diakonowi powrócić na drogę zbawienia²⁰⁰.

Podjęcie ciągłej pracy nad sobą dawało uczniom Starców przekonanie o podążaniu Bożą drogą. Réginald Garrigou-Lagrange zaznaczył, iż owa droga doskonałości chrześcijańskiej wymaga zaangażowania w nią szeregu cnót, które winny w zasadniczej mierze wynikać z miłości i na niej się opierać. W ten sposób – jak dodał autor – wszelkie akty wiary, religii, modlitwa, sakramenty należą do istoty drogi ku doskonałości²⁰¹. Barsanufiusz i Jan niejednokrotnie wskazywali swoim duchowym synom na potrzebę podejmowania nieustannego wysiłku, aby mogli uniknąć wielu błędów wynikających z własnego zaniedbania i braku pracy nad sobą. Warto w tym kontekście przytoczyć jeszcze jeden list Barsanufiusza do tego samego diakona, w którym Abba ukazał konieczność bycia aktywnym w dążeniu do świętości. Według Starca asceza diakona miałyby polegać na podejmowaniu wysiłku, aby samego siebie nie wystawiać lekkomyślnie na próbę, wystrzeganiu się zła oraz trosce, by niepotrzebnie nie analizować zachowania innych ludzi – w tym przełożonych, również na współpracy z modlitwą duchowego ojca, odwracaniu myśli od zła, niepokładaniu ufności we własnych planach i umiejętności powstawania z grzechu z pomocą Boga²⁰².

¹⁹⁶ Por. 225-226.

¹⁹⁷ Zob. List 226.

¹⁹⁸ Por. List 229.

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ Zob. Tamże.

²⁰¹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, T. Landy, Franciszka Służebnica Krzyża (tłum.), Niepokalanów 2014, s. 167.

²⁰² Por. List 235.

3.3.2. Starcy wobec pytań biskupów

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Soboru Watykańskiego II zwrócił uwagę, że biskupi, wybrani przez Ducha Świętego do pełnienia misji prowadzenia dusz, są posłani, aby w jedności z papieżem zapewniać trwałość Chrystusowej Owczarni. W myśl dokumentu hierarchowie są postrzegani jako ci, którzy przyjmują powołanie nauczania wszystkich narodów, uświęcają ludzi w prawdzie i obejmują ich troską pasterską²⁰³.

W środowisku Gazy VI wieku biskup kojarzony był z konkretną miejscowością, gdyż hierarchowie rezydowali w każdym mieście. Ich władza niejednokrotnie nie ograniczała się wyłącznie do kwestii duchowych i sakramentalnych, decydowali bowiem również o wielu sprawach doczesnych. Ich relacje z wysoko postawionymi urzędnikami i elitami nierzadko skłaniały do używania stylu retorycznego. Sporo czasu zajmowało również patriarchom żywienie i ochranianie ubogich²⁰⁴.

Powyższe wskazanie kontekstu środowiskowego, w jakim biskupi pełnili swoje zadania, wydaje się ważne, gdyż pozwoli ono zrozumieć sytuacje i problemy, z jakimi zwracali się oni do Abbas z Thawatha. Istotne może być również, iż w dobie początków życia mniszego relacje hierarchów z mnichami wymagały dużego szacunku i wzajemnej elastyczności, co wynikało z trudności rodzących niekiedy napięcia pomiędzy władzą biskupią a monastyczną. Z racji tego, że zarówno najwyżsi duchowni, jak i starcy cieszyli się w swoich środowiskach dużym autorytetem, gdy zaistniała między nimi różnica zdań, wywoływała ona ogólną konsternację, ponieważ chrześcijanie często nie wiedzieli, które stanowisko było bardziej zobowiązujące²⁰⁵.

Palestyna VI wieku to czas, kiedy dom biskupi i miejsce zamieszkania anachorety były mocno ze sobą powiązane. Biskupi odpowiadali za nominowanie przełożonych monastycznych, zaś anachoreci, jako bliscy współpracownicy, doradzali pasterzom. W kontekście powyższych treści można stwierdzić, że w okolicach Gazy, obok władz państwowych i przełożonych kościelnych, Barsanufiusz i Jan funkcjonowali jako osobne źródło autorytetu. Choć w korespondencji z Thawatha znajdują się opisy wydarzeń sugerujące, iż Starcy odczuwali pewien dyskomfort w doradzaniu biskupom, w zdecydowanej większości jednak czynili to bez skrępowań, pokazując tym samym

²⁰³ Por. DPZB 2.

²⁰⁴ Por. UP, s. 225.

²⁰⁵ Por. Tamże, s. 226.

niezależność swojej duchowej władzy i autorytetu. Byli w tym jednak dyskretni, nie kwestionując nigdy publicznie władzy kościelnej²⁰⁶. Wewnętrzne napięcie, które wynikało z niekomfortowej sytuacji bycia poproszonym o radę przez biskupa, przedstawił Barsanufiusz w jednym ze swoich listów, w którym odpisał pewnemu hierarsze, iż czuje się zakłopotany, gdy pomimo własnej niedoskonałości ma rozwiązywać trudności „swojego pana”²⁰⁷.

Listy z pytaniami do Barsanufiusza i Jana nadsyłałi przede wszystkim pasterze z Gazy i Jerozolimy. Kontakt ze Starcami tych pierwszych nie budzi zdziwienia ze względu na niespełna dziesięciokilometrową odległość miejscowości Thawatha, gdzie znajdował się klasztor igumena Seridosa. Ciekawym zjawiskiem było jednak to, iż do monastycznej osady pisali biskupi z odległej Jerozolimy. Taki stan może tym bardziej potwierdzać duchowy autorytet Abbas – pomimo iż biskupi mieli cenobia monastyczne i pustelnie w okolicach Świętego Miasta, kierowali swoje listy do Thawatha.

Jakie kwestie poruszali biskupi w korespondencji ze Starcami? Listy zawierają wiele informacji na temat problemów osobistych pasterzy, sposobu sprawowania władzy apostołskiej w ich rejonach oraz potrzeby zajmowania stanowiska w sprawach odnoszących się do różnych aspektów duszpasterskich.

Jedną z osobistych trudności pewnego kapłana było doświadczanie dużych wątpliwości w związku z jego nominacją na biskupa, której dokonali mieszkańcy miasta. W związku z tym nowy biskup wysłał list do Jana Proroka z pytaniem, czy owo wydarzenie zaistniało zgodnie z planem Boga. Już w pierwszym zdaniu odpowiedzi sam Abba stwierdził, że odniesienie się do tej kwestii przerasta jego siły, po czym powołał się na słowa św. Pawła pochwalającego prezbiterów pragnących biskupstwa²⁰⁸. W drugiej części noty Jan tłumaczył hierarsze, że o zgodności nominacji z wolą Boga miała decydować czystość serca, z jaką ten przyjmował urząd. Jeśli wcześniej odpowiednio przygotował swoje wnętrze na przyjęcie tak wielkiej godności, mógł mieć poczucie pełnienia zamiarów Najwyższego²⁰⁹, gdyż – jak za Księgą Psalmów dodał Prorok – Bóg udziela człowiekowi według stanu jego serca²¹⁰.

²⁰⁶ Zob. Tamże, s. 227.

²⁰⁷ Tak Barsanufiusz nazwał biskupa; List 791.

²⁰⁸ Por. 1 Tm 3, 2.

²⁰⁹ Por. List 788.

²¹⁰ Por. Ps 20 [19], 5.

W *Zbiorze* znajdują się również opisy sytuacji dwóch biskupów, którzy chcieli zostać mnichami. Jeden z nich odczuł takie pragnienie już podczas pełnienia urzędu kościelnego, drugi zaś, zanim został biskupem, był mnichem i marzył o powrocie do klasztoru. Doradcą pierwszego był Starzec Jan, drugiego natomiast Barsanufiusz. Prorok nie zalecił swojemu respondentowi, aby zmienił stan życia, odchodząc do cenobium. W pierwszym i ostatnim zdaniu, jakie Jan skierował do biskupa, zawarł główne treści odpowiedzi. Nie nakłaniał w nich hierarchy, by odchodząc do klasztoru, pozostawił powierzone mu wspólnoty Kościoła. Uświadomił także pasterzowi, iż z pomocą łaski i dzięki własnym staraniom będzie mógł osiągnąć życie w wyciszeniu tam, gdzie Bóg go postawił²¹¹. W pozostałej części tekstu Starzec zalecił, by biskup owe pragnienia wykorzystał do pilniejszego strzeżenia swojej duszy, po czym wskazał na pewne środki, mające mu w tym pomóc. Wśród nich znalazły się m.in.: sprawiedliwe pełnienie swoich obowiązków, podjęcie starań, by nie być chciwym i spragnionym szacunku ze strony innych oraz pamiętać o godzinie śmierci, jako strażniczce dobrego życia chrześcijańskiego²¹².

Podobny ton przybrała odpowiedź Barsanufiusza wobec drugiego hierarchy. Ten, zaznaczając w pytaniu, iż miał duże zaufanie do Starców, poprosił o wyjaśnienie, czy powinien porzucić swoje obowiązki i wrócić do życia monastycznego. W tekście zwrotnym Abba nie udzielił mu jasnej odpowiedzi. Zdaje się, że chciał zachęcić biskupa, by żyjąc tam, gdzie go Bóg posłał, starał się zdobyć większy dystans wobec tego co ziemskie. Barsanufiusz zalecił, aby podstawową motywacją wszelkich działań pasterza było zabieganie o zdobycie życia wiecznego²¹³.

Wśród uczniów Abbas znalazł się również biskup, który zaraz po otrzymaniu sakry prosił o wskazówki pomocne w pełnieniu nowego urzędu. Pierwszą trudnością, jaką przedstawił Barsanufiuszowi, była pokusa wycofania się z powierzonej mu godności, na co Starzec wezwał go do stałości i wierności powołaniu otrzymanemu od Boga. Osobliwe wydaje się uświadomienie młodego biskupa o jego tchórzostwie i braku dostatecznego męstwa²¹⁴ – to stwierdzenie Barsanufiusza jeszcze dobitniej wskazuje na autorytet, którym się cieszył; w przeciwnym wypadku pasterz mógłby nie podejmować

²¹¹ Por. List 789.

²¹² Por. Tamże.

²¹³ Por. List 790.

²¹⁴ Por. List 804.

dalszego dialogu²¹⁵. W kolejnych ośmiu listach hierarcha radził się jednak Jana. W korespondencji pytał o inne kwestie praktyczne związane z pełnieniem służby w Kościele, m.in. o to, co powinno decydować o dopuszczeniu danego kandydata do święceń niższych (ostiarusza, egzorcysty, lektora, subdiakona). Jan za główny wymóg uznał pozytywną opinię społeczności, z jakich pochodzili kandydaci²¹⁶. Jedynym wyjątkiem dopuszczającym święcenia bez zasięgnięcia wywiadu u ludzi było otrzymanie poręczenia za danego alumna ze strony jakiegoś cenionego starca²¹⁷. Jak dodał Abba, samo dopuszczenie do święceń i uznanie go za godnego nie zwalniało z nieustannej pracy nad sobą. Choć życie powołanego pojmowane było jako trud, miało przynieść owoce tym, którzy na wzór Abrahama z wytrwałością realizowali plany Boże²¹⁸. Ostatnie pytanie hierarchy do Jana dotyczyło przyszłości biskupiego sekretarza. Człowiek ten był pobożnym chrześcijaninem, jednak nie należał do stanu duchownego. W sercu pasterza rodziły się wątpliwości i skrupuły, czy powinien udzielić mu święceń kapłańskich. Z kontekstu pytania można wnioskować, iż biskup odczuwał lęk przed osądem ludzi świeckich, którzy mogliby zarzucić mu zbyt pochopne lub samodzielne podejmowanie decyzji o święceniach. W odpowiedzi Starzec Jan uznał lęk pasterza za nieuzasadniony. Korzystając z fragmentów pism św. Pawła, wyjaśnił, że ów pobożny chrześcijanin spełnia wszystkie warunki pozwalające na dopuszczenie go do kapłaństwa. Według Abby w Kościele godnościami mógł być obdarzany tylko taki człowiek, którego życie dawało dobre świadectwo wiary, bojaźni Bożej i determinacji w odwracaniu się od spraw światowych²¹⁹.

W Thawatha zdarzały się jednak sytuacje, kiedy to Starcy nie zgadzali się na udzielenie święceń określonymu kandydatowi. O podobnym wydarzeniu można przeczytać w liście patriarchy Jerozolimy, który nie wiedział, jak postąpić w kłopotliwej sytuacji odnoszącej się do konkretnego diakona. Wcześniej biskup pod naciskiem tłumu został zmuszony, aby udzielić mu diakonatu. W chwili postawienia pytania Janowi uskarżał się na presję wywieraną ze strony ludzi, by dopuścić go do kapłaństwa. Tym, co motywowało ich do podejmowania starań zmierzających do obdarzenia wspomnianego człowieka godnością święceń, nie było jego pobożne i przykładowe życie, ale wcześniej

²¹⁵ W jednym z listów biskup nawet przyznał wprost, iż słowa Starców „pochodzą od Boga i powinien je bezwzględnie wykonywać”. List 811.

²¹⁶ Por. List 805.

²¹⁷ Por. List 806.

²¹⁸ Por. List 807; zob. List 810.

²¹⁹ Por. List 812.

pełniona intratna funkcja społeczna – posada adwokata. W odpowiedzi Abba zachęcił patriarchę do ostrożności i wstrzymania się od decyzji, dopóki nie dostrzeże dobrych owoców w życiu kandydata. Żadne tytuły ani mądrość światowa – dodał Prorok – nie powinny być brane pod uwagę przy dopuszczaniu kogoś do stanowiska w Kościele. Mądrość światowa bez duchowej miała być nieprzydatna, natomiast posiadanie obydwu jednocześnie - błogosławieństwem²²⁰.

Problemy związane z potrzebami i przydziałem kapłanów do konkretnych placówek były tym, co przez długi czas trapiło hierarchę z Jerozolimy. W kilku listach biskup podjął tematykę prezbiterów posługujących na parafiach wiejskich. Kontekst pytania być może wskazuje na to, że *kapłanów miejskich* obowiązywały inne normy. Z odpowiedzi Abby Jana można wnioskować, iż mający być kapłanami na wsi byli również wskazywani przez miejscowych ludzi²²¹. Należało jednak czuwać, by nie wyświęcić zbyt wielu księży, co mogłoby spowodować niepotrzebne zamieszanie. Jeśli biskup uznał, że nie ma potrzeby święcić kolejnych kandydatów, mógł się sprzeciwić ludziom, którzy nalegali, by nominować następnych²²². W doborze do święceń przeszkodą nie powinno być materialne ubóstwo kandydata. Jeśli mężczyzna spełniał pozostałe wymagania, mógł dostąpić godności kapłańskiej, a zadaniem społeczności było przemyślenie, w jaki sposób można pomóc przysłemu prezbiterowi.

Współcześnie trudno jest zrozumieć sytuację, kiedy to kandydaci byliby dopuszczani do święceń wyłącznie na podstawie opinii ludzi danej społeczności. Dlaczego w czasach starożytnych godzili się na to hierarchowie? Być może aż tak mocne było ich przekonanie, że to od Boga zależy, jakich ludzi wybierze na swych przyjaciół, a On mógł się posłużyć zdaniem ogółu²²³.

Wracając do kwestii problematycznych, z którymi zmagał się wewnętrznie biskup Jerozolimy, należy wspomnieć, iż korespondencja zawiera również wskazówkę traktującą o tym, jak powinien się zachować hierarcha, który niedługo przed święczeniami kapłańskimi swoich podopiecznych dowiedział się o przyczynie dyskwalifikującej któregoś z kandydatów. Takiej sytuacji doświadczył ów pasterz, nie dopuszczając do święceń jednego z nich już podczas samego obrzędu. W odpowiedzi Jan przyznał hierarsze rację, dodając, że odłożenie święceń może być uzasadnione, gdy

²²⁰ Por. List 813.

²²¹ Por. List 814.

²²² Por. List 815.

²²³ Zob. A.A. Napiórkowski, *Kapłaństwo w ojcostwie*, Kraków 2007, s. 67.

argumentowane jest niedbalstwem lub innym grzechem lewity²²⁴.

W wielu miejscach zbioru można znaleźć uwagi określające zadania biskupa, wynikające niejednokrotnie z aktualnych potrzeb duszpasterskich. Dokumenty Soboru Watykańskiego II zaznaczają, iż pasterze Kościoła są powołani do troski, aby wierzący dzięki ich posłudze mogli „w jedności miłości Chrystusa tworzyć jedno najściślej zespolone ciało”²²⁵. Jako przewodzący Owczarni powinni starać się o rozwój ducha modlitwy wśród chrześcijan, wzrost w łasce, umożliwić życie sakramentalne, aby ich podopieczni stawali się wiernymi świadkami Boga przez postępowanie w świętości²²⁶. Troska o rozwój życia duchowego i trwanie w łasce Bożej były naczelnymi motywacjami Starców z Thawatha, skłaniającymi ich do angażowania się w życie swoich duchowych synów. Biskupi pytali często Starców o środki, jakie mogłyby pomóc ich podopiecznym na drodze do doskonałości. W jednej z odpowiedzi do patriarchy Jerozolimy Barsanufiusz zwrócił uwagę pasterzowi na pewne cechy, przez które będzie mógł umocnić swoją pasterską tożsamość i otoczyć większą troską duszpasterską lokalną wspólnotę. Biskup – według Abby – powinien być człowiekiem, który w swoich działaniach nie zabiega zbyt o względy ludzkie. Mając świadomość bycia duchowym nauczycielem, pokłada nadzieję przede wszystkim w Bogu, który w swojej łasce nieustannie nad nim czuwa. Pasterz to ten, który głosząc prawdę, sam w niej trwa, a w sytuacjach, kiedy błędzą jego podopieczni, cierpliwie wykazuje błędy, nie bojąc się przeciwników²²⁷. W odniesieniu do swoich owiec jest współczujący, litościwy, ale i rozsądny²²⁸.

Hierarchowie doby początków monastycyzmu niejednokrotnie odczuwali konflikt sumienia wobec władz świeckich oraz tych, którzy podważali prawowierną naukę Kościoła. Cyryl ze Scytopolis, opisując życie św. Saby, ukazał owego starca jako postać wzorcową w budowaniu jedności Kościoła. W toczących się sporach chrystologicznych Saba był wsparciem dla pasterzy Jerozolimy, a okazując to wobec innych, nie bał się wystąpić publicznie wraz z arcybiskupem Świętego Miasta Janem II (516-524 r.), by potępić heretyków i ująć się za nauką Soboru Chalcedońskiego²²⁹. Choć

²²⁴ Por. List 818.

²²⁵ DPZB 15.

²²⁶ Por. Tamże.

²²⁷ Por. List 826.

²²⁸ Por. List 827.

²²⁹ Zob. Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2011, s. 344 - 350.

stanowisko Starców z Thawatha wobec toczących się wówczas sporów chrystologicznych zostało wyjaśnione we wcześniejszych częściach tego opracowania, warto zauważyć te spośród sytuacji, w których Abbas zachęcał biskupów, by nie obawiali się władzy świeckiej, gdy zaistniałe sytuacje godziły w zasady wiary. Zarówno Barsanufiusz, jak i Jan byli zgodni, iż funkcji biskupa nie da się pogodzić z budowaniem zależności i odczuwaniem lęku wobec urzędników świeckich. Wielki Starzec dał do zrozumienia, że zachowanie pełnej autonomii władz kościelnych jest warte nawet zgodzenia się na pewien ucisk i cierpienie, szczególnie, gdyby miały one być wynikiem stanięcia po stronie osób pokrzywdzonych²³⁰. W podobnym tonie została napisana zachęta Drugiego Starca do innego biskupa, w której Abba zaznaczył, iż powołany powinien mieć na względzie przede wszystkim sprawy duchowe, a stając w konfrontacji ze światowymi przywódcami, ma ufać przede wszystkim Bogu, który osądzi ich w odpowiednim czasie²³¹.

Osobną kwestią było ustosunkowanie się Starców do zagospodarowania sprawami materialnymi w Kościele – obydwaj Mędrycy poruszali te kwestie w odniesieniu do dwóch innych biskupów. Barsanufiusz zalecił patriarsze Jerozolimy, by jako rządca Pana utrzymywał porządek w sprawach biurowych, ponieważ gdy dostrzeże nadmiar środków, będzie mógł wesprzeć ubogich i sieroty. Cenne wydaje się jednak dopowiedzenie Abby, który zwracając się wprost do duchownego, napisał: „Jeśli zaś nie pozostało nic w nadmiarze, troszcz się, aby pozostało”²³². Starzec dodał również, iż chaos i nieporządek w dokumentacji spowodowałby niedostrzeżenie potrzebujących, co z kolei mogłoby świadczyć, iż zarządcy kościelni szukają korzyści własnej, a nie dobra wspólnoty²³³. Z opisanej powyżej reakcji Barsanufiusza wynika, że pomoc potrzebującym miała być jednym z podstawowych zadań biskupa. Troska o porządek w sprawach materialnych była według Abby odzwierciedleniem zabiegania o sprawy dotyczące najuboższych. W innym miejscu Starzec Jan tłumaczył pewnemu biskupowi, że nie jest stosowne pobieranie opłat przez Kościół od tych, którzy korzystają z jego dóbr. Sytuacja dotyczyła pasterza, którego „najznakomitsi obywatele²³⁴” nakłaniali, by wprowadził zmiany w Kościele, żądając opodatkowania tych statków, które cumują przy brzegu należącym do własności kościelnych. Na koniec pytania hierarcha zaznaczył, iż

²³⁰ Zob. List 831-832.

²³¹ Por. List 833.

²³² List 828.

²³³ Por. Tamże.

²³⁴ List 835; Prawdopodobnie za takich byli uważani wpływowi ludzie świeccy (przypis autora).

jego doradcy zapewniają o dużej opłacalności tej inwestycji, przepowiadając spore zyski. W nocy zwrotnej niewzruszony Jan oznajmił już w pierwszym zdaniu: „Nie przystoi Kościołowi pobierać podatków, jest to bowiem rzeczą świeckich”²³⁵. Z obydwu sytuacji wynika zatem, iż troska o zachowanie własnej tożsamości jako Ludu Bożego była dla Kościoła ważniejsza, niż poszukiwanie zysków i okazji do wzbogacenia się. Dopuszczanie rozwiązań, jakie wykorzystywali w swoich środowiskach ludzie świeccy, nie mogło nigdy zagrażać duchowemu dobru Chrystusowej Owczarni. Niekiedy Starcy obwieszczali te zasady, powtarzając wprost: „Biada bowiem temu, kto szkodzi Kościołowi w czymkolwiek”²³⁶.

Podobne stanowisko zajmowali Mędrzy wobec pasterzy biorących udział w pogańskich uroczystościach. Wspomnianemu hierarsze Abba Jan wyjaśnił, iż dobro duchowe powinno być wybierane nawet wtedy, gdy jest się zmuszanym do udziału w takich wydarzeniach przez osoby wpływowe. Dalej Starzec polecił, by biskup szukał uznania, strzegąc spraw Kościoła i dążąc do wzrostu chwały Bożej. Według Mnicha nie jest rzeczą godziwą dla chrześcijan „przedkładać przyjemność ludzką, która jest szkodą dla duszy, nad oddawanie czci Bogu”²³⁷. Widocznie wyjaśnienie Jana nie było dla biskupa wystarczające, skoro zapytał o to samo w kolejnym liście. Starzec, podtrzymując swoje dotychczasowe stanowisko, nazwał uroczystości i przedstawienia pogańskie „teatrami diabła”, które mają moc uczęszczających na nie odłączyć od trzody Chrystusa i utożsamić z uczniami szatana²³⁸. Nakłaniał również, by pasterz wystrzegał się nawet spotkań z ludźmi niewiernymi, za jakich należy uważać wszystkich biorących udział w takich obrzędach²³⁹.

Osobna nota skierowana do innego biskupa dotyczyła potrzeby szczególnej troski, jaką hierarchowie powinni okazywać osobom opętany. Barsanufiusz nazwał zniewolonych „utrapiionymi”, którzy godni są *dużego zmartwienia jego świętobliwości*²⁴⁰. Jak dodał Mędrzec, opieka nad dręczonymi przez złego ducha wynika z podstawowej misji pasterskiej, jaką jest bycie ojcem duchowym i nauczycielem ludu. Barsanufiusz zachęcił również biskupa, by o tematach dotyczących działania demonicznego pouczał lud i zachęcał do modlitwy za opętanych. Abba zapewnił go, że

²³⁵ List 835.

²³⁶ Tamże.

²³⁷ List 836.

²³⁸ Por. List 837.

²³⁹ Por. Tamże.

²⁴⁰ Por. List 844.

postępując w ten sposób, dostrzeże wielkie działanie Boga²⁴¹.

Warto wskazać jeszcze na problematyczną sytuację, z jaką borykali się mieszkańcy pewnego miasta. Dotyczyła ona nieprzykładnego biskupa, znanego z chciwości i innych przewinień. Jego haniebne zachowanie spowodowało, iż został znienawidzony przez lud, za co oskarżono go wobec synodu i w wyniku głosowania usunięto z pasterskiej stolicy. Choć próbował się odwoływać od decyzji, mieszkańcy niezwłocznie wskazali trzech kandydatów na jego stanowisko²⁴². Ostatecznym decydem w tej sprawie miał być arcybiskup z Cezarei, którego głos winien zostać uznany za wolę Bożą²⁴³. Mimo że otrzymał on podpowiedzi trzech nazwisk, mógł wskazać innego człowieka – jak dodał Barsanufiusz – „który będzie bardziej pożyteczny niż kandydaci zaproponowani przez nich”²⁴⁴. Z korespondencji można wnioskować, iż ostatnim etapem rozeznania i wyboru nowego biskupa było głosowanie, w wyniku którego – jak podaje tekst – powierzono nominację duchownemu „świętemu i miłemu Bogu”²⁴⁵. Dodatkowy niepokój mieszkańców wzbudziła informacja o tym, że ich poprzedni pasterz, omamiony żądzą pieniędzy, udał się do Bizancjum, gdzie również poprzez przekupstwo zapragnął odzyskać utraconą godność. Barsanufiusz zalecił chrześcijanom, by wysłali do cesarza pismo mające go zaznajomić z zaistniałą sytuacją. W dokumencie miała się znaleźć także informacja, iż wybór nowego biskupa dokonał się prawowiernie i zgodnie z procedurami. Ludzie jednak zaniedbali tę sprawę, w związku z czym ów duchowny otrzymał zgodę na ponowne objęcie stolicy biskupiej. Za zaniedbanie, jakiego dopuścili się mieszkańcy, Barsanufiusz ukarał ich upomnieniem, jednak dodał, że jeśli Bóg nie będzie chciał dopuścić nominata do biskupstwa, uczyni to w sobie właściwy sposób²⁴⁶. Po krótkim czasie w okolicy rozeszła się wieść o niespodziewanej śmierci cesarza, w związku z czym, niemożliwe się stało zaplanowane wcześniej mianowanie kandydata na nową stolicę²⁴⁷. Powyższe wydarzenie ukazuje, jak wiele mieli do powiedzenia mieszkańcy danego miasta przy wyborze biskupa. To oni poddawali kandydatów, wraz z arcybiskupem rozeznawali sytuację, analizowali postawę chrześcijańską każdego z nich oraz dokonywali wyboru przez głosowanie. Otwartość na

²⁴¹ Por. Tamże.

²⁴² Por. List 793.

²⁴³ Zob. 794-798.

²⁴⁴ Por. List 799.

²⁴⁵ List 802.

²⁴⁶ Por. List 803.

²⁴⁷ Por. Tamże.

duchownego spoza grona kandydatów była dla nich znakiem dyspozycyjności wobec planów Boga, który mógł wskazać inną osobę. Ostatecznym kryterium przy wyborze nowego biskupa była ocena jego życia religijnego, mającego być świadectwem dążenia do świętości.

Kończąc próbę charakterystyki relacji Starców z Thawatha z hierarchami warto wskazać na jeszcze jedno pytanie, które pewien *świecki* postawił Abbie Janowi. Dotyczyło ono wątpliwości, czy należy przedstawić biskupowi swoje zdanie, które w różnych kwestiach mogłoby być dla niego pomocne. W odpowiedzi Mędrzec potwierdził potrzebę prowadzenia takich rozmów, o ile ich celem ma być określone dobro. W innej sytuacji, gdyby ów człowiek mówił pasterzowi o swoich bliźnich nie ze względu na pragnienie dobra, zasługiwałaby ona raczej na miano obmowy²⁴⁸.

Charakterystyka korespondencji pomiędzy Starcami z Thawatha a biskupami wskazuje na to, iż ich wzajemne relacje wymagały obustronnego szacunku, gdyż zarówno Barsanufiusz i Jan, jak i hierarchowie cieszyli się sporym autorytetem w środowiskach sobie współczesnych. W listach kierowanych do biskupów Abbas odnosili się nie tylko do ich problemów osobistych, ale i do spraw dotyczących funkcjonowania wspólnot lokalnych, którym ci przewodzili. W swojej nauce Starcy zachęcali również hierarchów, aby spotykając się często z ludźmi zachowali autonomię wobec *spraw światowych*.

3.4. Misja Starców wobec osób świeckich

3.4.1. Dylematy życia codziennego

Ludzie świeccy stanowiący osobną grupę społeczną wśród respondentów Abbas zwracali się do nich najczęściej z prośbą o udzielenie rad odnoszących się do kwestii związanych ze sprawami doczesnymi, pytali również o praktyki religijne, ascetyczne, interesowało ich życie duchowe i odniesienie do toczących się wówczas dysput teologicznych.

Wiele tekstów *świeckich* świadczy o ich dużym zaangażowaniu w życie duchowe, co z kolei pozwala wnioskować, iż poważnie traktowali zobowiązania wypływające z wiary. Hevelone-Harper, wybitny znawca środowiska monastycznego okolic Gazy VI wieku, zauważyła, że korespondowanie z Abbas nie wymagało umiejętności czytania

²⁴⁸Por. List 845.

i pisania. Poza chrześcijanami, którzy sami zapisywali swoje kwestie, pozostali prawdopodobnie prosili Seridosa lub innego pisarza o zanotowanie ich pytań²⁴⁹. Godnym uwagi jest również to, iż niektórzy świeccy chrześcijanie w swoich pytaniach poruszali kwestie związane z kobietami, jednak ani jeden list ze *Zbioru* nie jest adresowany do kobiety. Być może zaistniała sytuacja była oznaką tego, że kobiety nie mogły korespondować ze Starcami. Być może zwracały się one do Abbas, jednak ze względu na niemożność pisania podawały się za mężczyzn. Ostatni przypadek można by uznać za analogiczny do Ammy Teodory, której postać została umieszczona w *Apoftegmatach* Ojców Pustyni. W życiorysie pełnym legend znaleźć można informację, że czas jej życia przypadał na V wiek. Miała opuścić swojego męża, a przypuszczając, iż będzie jej szukał w żeńskich cenobiach, ukryła się w męskim klasztorze *Oktokaidekaton*, niedaleko Aleksandrii. Choć słynęła z umartwień, po pewnym czasie została oskarżona, że jest ojcem dziecka, w związku z czym wydalono ją ze wspólnoty. Po siedmiu latach wychowywania potomka mogła powrócić do klasztoru, gdzie zmarła. Dopiero po jej śmierci przełożony cenobium miał otrzymać od Boga wizję, dzięki której dowiedział się o prawdziwej historii kontrowersyjnego mnicha. Współcześnie Teodora jest świętą, czczoną szczególnie w Kościołach wschodnich²⁵⁰.

Zalecenia Starców z Thawatha kierowane do ludzi świeckich nie różnią się wiele od tych, które były dawane mnichom, choć w niektórych kwestiach wydaje się, iż *świeccy* byli traktowani nieco łagodniej. W wielu wypadkach korespondencja wskazuje na podobne problemy i grzechy, jakie trapiły zarówno mnichów, jak i wiernych. Ze względu na ostateczny cel – zbawienie - obydwie grupy były traktowane według podobnej miary. Inną rolę Barsanufiusza i Jana było również napominanie tych chrześcijan, którzy w niewłaściwy sposób rozumieli swoją pobożność. Przez praktyki postne i trwanie w odosobnieniu niektórzy świeccy przyjmowali zewnętrzne oznaki życia monastycznego, często jednak nie chcieli podejmować wewnętrznego zaangażowania. Kiedy Starcy zauważali u ludzi świeckich szkodliwość podobnych praktyk, zaostrozali różnice pomiędzy nimi a mnichami, bowiem – jak twierdzili – trzeba być czujnym, aby nie dać się wprowadzić w błąd przez fałszywe wizje, czy przyjmowanie zbyt rygorystycznej ascezy²⁵¹.

²⁴⁹ Por. UP, s. 176.

²⁵⁰ Por. AG, s. 252.

²⁵¹ Por. UP, s. 178.

Wśród spraw doczesnych, jakie *świeccy* poruszali z Mędrcami, znalazły się pytania o sposób reagowania w przypadku konfliktów międzyludzkich. Pewien chrześcijanin zapytał Jana, czy powinien w dalszym ciągu toczyć spór z człowiekiem, z którym procesuje się już pewien czas. Starzec odpowiedział mu, że ma dążyć do jak najszybszego pojednania. Gniew był dla Abby wadą, wskazującą na pokładanie ufności w sprawach światowych, gdyż – jak zauważył – ludzie dążący do świętości nie powinni dawać się zwyciężyć wzburzeniu. Z odpowiedzi Proroka można również wnioskować, iż brak pojednania jest zagrożeniem dla życia duchowego, a w najgorszym wypadku może nawet doprowadzić do niewiary²⁵². Inny *świecki* poprosił Starca o wyjaśnienie sytuacji, podczas której dochodzi do wymiany zdań związanej ze sprawami wiary. W nocie zwrotnej Jan podkreślił, iż chrześcijaninowi nie godzi się prowadzić żadnej rozmowy, przez którą mógłby ponieść jakąkolwiek szkodę na duszy. Jeśli jednak ma ona doprowadzić do wzajemnego zbudowania, należy ją kontynuować²⁵³.

Ogólnie rzecz ujmując, Starcy zachęcali, by w relacjach z innymi ich duchowi uczniowie byli pogodni i radośni. Pewnemu pobożnemu człowiekowi Drugi Abba wskazał na potrzebę potraktowania tej kwestii w dwójnasób: człowiek dążący do doskonałości winien ćwiczyć swoje wnętrze, by spotykając się z ludźmi, zewnętrznie okazywał radość na twarzy i w słowach, wewnętrznie zaś zachowywał postawę skruchy i uniżenia przed Bogiem²⁵⁴. Komentując powyższą myśl, Prorok porównał proces kształtowania takiej postawy do *duchowego rzemiosła*. Owocem pracy nad sobą, a tym samym doskonałego wykonywania owego *rzemiosła*, miało być pełnienie swoich obowiązków i spotkanie się z ludźmi przy jednoczesnym podejmowaniu wysiłku duchowego²⁵⁵.

Jednym z zagrożeń utrudniającym troskę o rozwój *duchowego rzemiosła* były próżne rozmowy, które – jak zaznaczył Jan – zdarzały się często nawet w kościele. Starzec zauważył, iż problem ten miał miejsce podczas nocnych czuwań. Abba Jan wskazał pewnemu *świeckiemu*, że lepiej jest zostać w nocy w domu, niż podejmując pozorne wyrzeczenie marnować czas na czcze dialogi w świątyni²⁵⁶. Innego chrześcijanina trapiła obecność jego rodzzonego ojca, który umiał rozmawiać tylko

²⁵² Por. List 725.

²⁵³ Por. List 748.

²⁵⁴ Por. List 459; zob. List 730.

²⁵⁵ Zob. Tamże.

²⁵⁶ Por. List 741.

o sprawach doczesnych, nieprzynoszących żadnego pożytku. Rozeznając tę sytuację, Prorok zaproponował dwa sposoby zareagowania na przedstawiony problem: jeśli obecny przy rozmowach tego typu ma taką możliwość, powinien podjąć próbę „przeniesienia swoich myśli od tego, co on mówi czy to na modlitwę, czy na wspomnienie słów Bożych i nauki Ojców”²⁵⁷, jeśli jednak nie będzie do tego zdolny – jak zaznaczył Jan – ma starać się podjąć wysiłek, aby „łagodnie przerwać rozmowę i skierować ją na inny, bardziej pożyteczny temat”²⁵⁸. W podobny sposób do analogicznej kwestii odniósł się Tomasz à Kempis, wskazując, iż znosząc braki innych, można pomóc im przez modlitwę bądź napomnienie. Proponował jednak odwrotną kolejność – najpierw próba zwrócenia uwagi, następnie powierzenie sprawy Bogu, który potrafi przemienić dobro w zło²⁵⁹. Cnotą pomagającą znosić utrapienia ze strony innych ludzi i wzrastać w uświęceniu samego siebie miała być cierpliwość²⁶⁰.

Pozostając na co dzień w relacjach z innymi chrześcijanami, ludzie świeccy pytali niekiedy Starców o sposób, w jaki powinni pomagać swoim bliźnim. Pewien człowiek zapytał Jana, czy powinien pospieszyć na pomoc, gdy zagrożona jest czyjaś wiara bądź możliwa strata w kwestiach materialnych. W odpowiedzi Mędrzec zaznaczył, iż osobą szczególnie zasługującą na pomoc jest przyjaciel. Przystępując do ratowania drugiego człowieka, należy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy zaangażowanie w określony problem nie przyniesie szkody własnej duszy. Jeśli motywy skłaniające do udzielenia pomocy są szczerze, a cała sytuacja ma przynieść dobre owoce, można wesprzeć bliźniego. Prorok jednak radził, że gdyby zaangażowanie się miało być szkodliwe we wspomnianym względzie, należy pozostawić daną sprawę jedynie Bogu, polecając ją Jego opiece²⁶¹.

Choć Starcy z opactwa Seridosa mobilizowali *świeckich* do zaangażowania się w sprawy duchowe, nie podważali nigdy wartości i potrzeby troski o rodzinę. Instytucję rodziny jako miejsca uświęcenia docenił również *świecki* Eucharistos, którego świadectwo zostało umieszczone w *Apoftegmatach Gerontikon*. Życie rodzinne owego człowieka oraz wspólne z żoną podążanie do świętości było przykładem nawet dla pobliskich mnichów. Patrząc na małżonków, cenobici mogli się uczyć zaangażowania

²⁵⁷ List 767.

²⁵⁸ Tamże.

²⁵⁹ Por. Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, S. Kuczkowski (przekł.), Kraków 2003, s. 43.

²⁶⁰ Tamże, s. 44.

²⁶¹ Por. List 732.

w sprawy duchowe i pokornego wyrzekania się dóbr doczesnych²⁶². Pośród tekstów Starca Jana znajdują się dwa, które przedstawiają dylemat pewnego chrześcijanina, chcącego przyjąć do swojego domu niewolnika. Odnosząc się do zaistniałej sytuacji, Abba zalecił uczniowi, by przed wpuszczeniem obcego człowieka pod swój dach zastanowił się, czy jego decyzja nie wprowadzi zamieszania wśród domowników. Prorok dodał, iż włączenie niewolnika do wspólnoty najbliższych osób jest rzeczą godną, pod warunkiem, że nie doprowadza do smutku pozostałych członków rodziny. Gdyby jednak skutki zaproszenia mężczyzny miały być negatywne, chrześcijanin powinien się zatroszczyć o umieszczenie go w przytułku i otoczenie go odpowiednią opieką, by miał zapewnione jedzenie, ubranie i inne konieczne rzeczy²⁶³.

Kwestią, o jaką pytało w listach wielu *świeckich*, była jałmużna. Można zatem wnioskować, iż temat dzielenia się z potrzebującymi był istotnym w życiu palestyńskiego Kościoła w VI wieku. Starzec Jan był tym, który najczęściej podejmował próbę odpowiedzi m.in. na następujące problemy²⁶⁴: czym należy się dzielić z żebrakami?²⁶⁵, czy nie posiadając nic, trzeba pożyczyć, aby dać jałmużnę?²⁶⁶, w jaki sposób, nie będąc wcześniej tego nauczonym, wyrobić w sobie nawyk dzielenia się z bliźnim?²⁶⁷, co zrobić, gdy jest się niezdecydowanym, czy dać jałmużnę?²⁶⁸. Jednemu ze *świeckich* Starzec zwrócił uwagę, iż według przykazania miłości osoba uboga powinna być traktowana na równi z innymi. Jeśli jednak chrześcijanin nie jest w stanie dzielić się tym, co ma najlepsze, powinien znaleźć coś drugorzędnego, czym będzie mógł obdarować potrzebującego²⁶⁹. Powyższa rada Mnicha miała uświadomić pytającemu, iż dzielenie się posiadanymi dobrami jest zdolnością, która powinna cechować każdego wyznawcę Chrystusa. Przez ofiarowanie *wdowiego grosza*²⁷⁰ człowiek wierzący wzrasta w przekonaniu, iż dobra materialne nie dają mu ostatecznego szczęścia i spełnienia. Według mnichów jałmużna miała wyzwalać serce od nieuporządkowanych przywiązań, czyniąc je zdolnym do ascezy²⁷¹. W związku z tym według myśli Ojców Pustyni nieposiadanie dóbr materialnych nie mogło stwarzać powodów do wstydu i poniżenia,

²⁶² Zob. AG (216).

²⁶³ Por. List 765.

²⁶⁴ Zob. UP, s. 205.

²⁶⁵ Zob. List 635.

²⁶⁶ Zob. List 620.

²⁶⁷ Zob. List 623.

²⁶⁸ Zob. List 626.

²⁶⁹ Por. List 636.

²⁷⁰ Zob. Mk 12, 38-44.

²⁷¹ Por. List 619.

ale do pokoju serca i zdania się bardziej na Boga²⁷². Posiadanie tylko tego co niezbędne do życia²⁷³ pozwalało dostrzegać prawdziwie potrzebujących²⁷⁴. Ciekawa wydaje się jedna ze wskazówek skierowanych do pewnego człowieka świeckiego, w której Starzec Jan wyjaśnił, jak należy się zachować wobec człowieka kradnącego pieniądze przeznaczone na jałmużnę. Sprawa dotyczyła tych, którzy pośredniczyli w przekazywaniu przygotowanych darów. Prorok zalecił, by dobrze się upewnić, czy zna się sprawcę przewinienia, po czym napomnienie uzależnić od jego aktualnych możliwości i stanu ducha. Jeśli winowajca może przyjąć naganę, należy to uczynić z łagodnością i poprosić o oddanie pieniędzy. Gdyby jednak nie był w stanie przyjąć upomnienia, np. nie dając sobie rady z wyrzutami sumienia, Jan sugerował, by nie raniąc go, pozwolić na zatrzymanie tego, co wziął. Ostatecznym sędzią w tej sprawie ma być Bóg, który wie, czy kradnący w rzeczywistości sam nie potrzebował owej jałmużny²⁷⁵. Dopełnieniem powyższych myśli Starca Jana może być jedna z maksym Abby Pojmena²⁷⁶ twierdzącego, że chrześcijanin powinien dawać jałmużnę nawet wtedy, gdy przy obdarowywaniu bliźnich odczuwa chęć przypodobania się przez to innym²⁷⁷. Ostatnia myśl wydaje się niecodzienna, gdyż w nauce Ojców Pustyni przytoczono niewiele sytuacji, w których Starcy, mając na względzie określone dobro, pozwalali na choćby minimalną akceptację jakiegokolwiek namiętności.

Pomoc, jaką Barsanufiusz i Jan służyli osobom świeckim, odnosiła się również do spraw najbardziej doczesnych, związanych z problemami wynikającymi z codziennego życia. Świeccy pytali o to, jak żądać od podwładnego zwrotu pożyczki, jak dokonać transakcji za rodzinny ogród, jak zwalczyć szarańczę niszczącą ziemię, co uczynić, gdy w gospodarstwie domowym zachoruje zwierzę itp. Zaskakującym jest, iż Starcy potrafili każdy z tych problemów odnieść do sfery duchowej.

Odnośnie pożyczonych pieniędzy Jan dał do zrozumienia, że przy odbieraniu pożyczki nie powinny być doliczane odsetki, w przeciwnym razie transakcja mogłaby się okazać lichwą²⁷⁸. Szczególne podejście Starzec zalecał tym, którzy pożyczili pieniądze ludziom biednym. Jan stwierdził, że dopominanie się zwrotu należności nie byłoby w tym

²⁷² Zob. List 620-621.

²⁷³ Zob. List 620.

²⁷⁴ Zob. 631.

²⁷⁵ Zob. 631-633; zob. 667-668.

²⁷⁶ Barsanufiusz i Jan w swoich listach często cytowali Abbę Pojmena. Zob. AG, s. 371.

²⁷⁷ Por. Abba Pojmen 51(625), w: AG, s. 385.

²⁷⁸ Por. List 672.

wypadku grzechem, choć – jak dodał – godnym uznania byłoby niedręczenie ubogiego²⁷⁹. Prorok nie sprecyzował jednak, czy przez ostatnią wskazówkę należałoby rozumieć zmniejszenie żądanej sumy czy zupełne ułaskawienie biedaka.

Dla pewnego *świeckiego* proces przygotowania do sprzedaży rodzinnego ogrodu stał się źródłem wewnętrznej walki, gdyż ziemia ta miała być przeznaczona na miejsce modlitwy. Chrześcijanin zwrócił się do Barsanufiusza ze swoją rozterką i oświadczył, iż z jednej strony chciałby obniżyć cenę działki mającej w przyszłości służyć tak szlachetnemu celowi, z drugiej zaś nie chciałby zawieść krewnych, którzy zlecili mu sprzedaż areału. W odpowiedzi Wielki Starzec zaznaczył, że w przypadku obydwu rozwiązań nie można mówić o złu. Właściwym jest zażądanie sprawiedliwej kwoty za posiadaną własność, jednak ze względu na Boga większą zasługę ma ten, kto z motywów duchowych świadomie poniesie stratę. Podsumowaniem całej rady Barsanufiusza może być treść zawarta w zakończeniu odpowiedzi: Starzec ponownie stwierdził, iż ten, kto

„darował pieniądze na dom Pana, zbierze bowiem za to owoce o wiele większe. Jeśli zaś nie jest w stanie darować pieniędzy, Bóg nie żąda od niego niczego z wyjątkiem dobrej woli”²⁸⁰.

U innego chrześcijanina niepokój budziła szarańcza, która siała duże spustoszenie na uprawnym gruncie. W opisie sytuacji ów człowiek zwierzył się Abbie Janowi, iż walcząc ze szkodnikami, może rozdrażnić sąsiadów, z kolei gdy nie podejmie żadnych działań, sam poniesie stratę. Starzec zachęcił, aby przed jakimkolwiek działaniem pokropił całą ziemię wodą święconą, co miało pomóc w załatwieniu sprawy zgodnie z wolą Bożą. Następnie Mnich zachęcił, by rolnik starał się pozbyć szarańczy z pola w sposób, który nie wywoła niepokojów sąsiadów. Gdyby po oddaleniu szkodników wyniknął spór, *świecki* ma jedynie powierzyć tę sprawę Bogu. Inny *świecki*, zaniepokojony chorobą swojego bydła, zapytał Jana, czy może dla jego zdrowia wypowiedzieć zaklęcie. W bardzo klarownej odpowiedzi Abba podkreślił, iż wszelkie czary są sprzeczne z wiarą, a świadome przekraczanie przykazań - zgubą dla duszy. Również w tej sytuacji Jan oprócz podania leków i innych kuracji weterynaryjnych zalecił pokropienie zwierzęcia wodą święconą²⁸¹.

Choć dwie ostatnie sytuacje opisujące walkę z szarańczą i chorobą bydła mogą wydawać się zbyt banalne, przytoczenie ich wydaje się istotne, gdyż wskazują one na

²⁷⁹ Por. List 673.

²⁸⁰ List 648.

²⁸¹ Por. List 753.

współpracę Starców ze *świeckimi* nawet w tak prozaicznych sprawach. Podobne wydarzenia podkreślają również to, że Abbas nie gardził żadnym problemem, nawet takim, który był bardzo odległy od anachoreckiego sposobu bytowania. Zalecanie, aby podejmujący walkę z jakąkolwiek trudnością nie zapominali o środkach związanych z wiarą (w tym wypadku o wodzie święconej), może świadczyć o tym, iż Starcy byli dla *świeckich* nauczycielami podążania za wolą Bożą, której można szukać nawet w najprostszych czynnościach i codziennych zajęciach.

Na koniec tej części opracowania warto nawiązać jeszcze do tych sytuacji z życia świeckich chrześcijan, które czyniły ich egzystencję bliską życiu klasztornemu. Fragment korespondencji Drugiego Mędrca z pewnym człowiekiem ujawnia, iż niekiedy to świeccy byli proszeni przez mnichów o zabranie głosu w określonej sprawie. Jan zalecił, by chrześcijanin, jeśli zostanie zapytany, powiedział to, co myśli, mając jednocześnie na uwadze, by wypowiedziane stanowisko było jak najbardziej wolne od jego uczuć i upodobań. Starzec dopuścił również możliwość zasięgnięcia opinii u innych, gdyby miało to bardziej zobiektywizować jego zdanie²⁸². Innym razem *świecki* zapytał, czy powinien zwrócić uwagę w przypadku, gdy mnich czytający jakiś tekst podczas modlitwy popełni błąd. Jan uzależnił upomnienie od umiejętności przyjęcia go przez bliźniego. Przestrzegął jednak *świeckiego*, by dostrzeżenie błędów innych nie wynikało z jego pychy. Gdyby zachodziła taka ewentualność, Starzec zalecił milczenie. Mając na uwadze ostatnią radę Abby, wydaje się cennym nawiązanie do *Reguły* św. Benedykta, która w jednym z rozdziałów wskazuje, iż mnisi myślący się podczas psalmów, responsoriów, antyfon czy czytań powinni z pokorą sami uznać swoją winę, upokarzając się przed wspólnotą. W przypadku nieokazania skruchy za własne zaniedbanie mają być surowiej ukarani²⁸³.

3.4.2. Poszukiwanie drogi uświęcenia

Mówiąc o konieczności nieustannej pracy nad sobą, Ojcowie Pustyni podkreślali często potrzebę zachowania pamięci o śmierci. Abba Ewagriusz nauczał, iż owa *pamięć* może być połączona z wyobrażeniem sobie swojego martwego ciała po to, aby podjąć walkę z pokusami tego świata oraz wzbudzeniem wewnętrznego pragnienia wytrwałości

²⁸² Por. List 720-721.

²⁸³ Por. RB, 46.

i bycia konsekwentnym na obranej drodze²⁸⁴. Kallistos Ware zaznaczył, że określając paradoks *obecności śmierci* w życiu chrześcijanina, należy wskazać na szersze znaczenie tego zagadnienia, bowiem całe życie, w którym podejmuje się walkę duchową, jest pewnego rodzaju umieraniem. W doznawaniu codziennego obumierania po każdej śmierci następują nowe narodziny. Wobec tego – jak dodał biskup – „życie i śmierć nie są wzajemnie wykluczającymi się przeciwieństwami, lecz przeplatają się ze sobą”²⁸⁵. O ile zachęty skłaniające do przebywania w celi i wyobrażania sobie swoich zwłok były w czasach Ojców Pustyni zaleceniami kierowanymi najczęściej do mnichów, o tyle wskazywanie na potrzebę obumierania *starego człowieka*, aby mógł rodzić się *nowy*, propagowane było wobec tych chrześcijan, którzy chcieli osiągnąć wieczne szczęście – zarówno mnichów, jak i osób świeckich. Wydaje się jednak że obydwie ostatnie zachęty są wyrażeniami idiomatycznymi, w których sens jest taki sam: podejmowanie nieustannej pracy nad sobą dla zdobycia ostatecznego celu – życia wiecznego.

Rady Starców z Gazy, poprzez które Mnisi pomagali *świeckim* w nieustannym rozeznawaniu różnych życiowych okoliczności i pragnień, można zestawić z tekstem św. Jana Kasjana, porównującego cnotę rozeznawania z okiem, które pozwala człowiekowi właściwie oceniać rzeczywistość, wyciągać odpowiednie wnioski i podejmować słuszne decyzje²⁸⁶.

Wobec powyższych treści *okiem rozeznawania* można by nazwać wszystkie rady Barsanufiusza i Jana, przez które wskazywali oni *świeckim* chrześcijanom bezpieczną drogę, mającą ich prowadzić ku świętości. Godzeniem się na *codzienne umieranie* było więc podejmowanie drogi nawrócenia, przemiany swojego myślenia i trwania w posłuszeństwie wobec autorytetu Starców. Przyjmowanie autorytetu Abbas przez umiejętność podporządkowania się ich wskazówkom oraz uznanie swojej zależności stawało się dla *świeckich* uczniów tym, co pozwalało godzić codzienne obowiązki z wyrzeczeniem, modlitwą i innymi środkami zbliżającymi do Boga²⁸⁷.

Chrześcijanie, proszący Starców z Thawatha o wskazanie drogi prowadzącej do uświęcenia, poruszali w swoich listach kwestie związane m.in. z liturgią, sprawami

²⁸⁴ Por. Abba Ewagriusz 1 (227), w: AG, s. 224.

²⁸⁵ K. Ware, *Królestwo wnętrza*, W. Misijuk (przekł.), Lublin 2003, s. 50.

²⁸⁶ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami. Tom I. Rozmowy I-X*, A. Nocoń (przekł.), Kraków 2002, s. 109; zob. Jan Kasjan, *Istota walki duchowej*, S. Hiżycki (opr.), Kraków 2016, s. 14.

²⁸⁷ Zob. L. V. Rudzinskiy, *Źródła autorytetu mnichów egipskich w Rozmowach z Ojcami św. Jana Kasjana*, Kraków 2017, s. 26-27.

codziennymi oraz zniewoleniem przez złego ducha, specyfiką pełnienia posługi misjonarza czy nawet zalecanego odniesienia do kobiet i możliwości odejścia od żony, by oddać się życiu monastycznemu.

Zanim jednak zostanie podjęta analiza konkretnych sytuacji z życia świeckich chrześcijan poszukujących doskonałości, warto zaznaczyć, iż Starcy z klasztoru Seridosa zwracali swoim uczniom uwagę, by nie pytali ich o radę, jeśli nie zechcą się podporządkować słowom Abbas. W relacji do pobożnego chrześcijanina Jan Prorok dał nawet do zrozumienia, że dla człowieka, który nie ufa słowom starca, pytanie o radę może okazać się nawet zgubne. Próbując określić człowieka charakteryzującego się taką postawą, wyraził się następująco:

„Jeśli nie wierzy, że Bóg mówi przez tego, któremu zadał pytanie, od początku jest potępiony”²⁸⁸.

W myśli Starców zwrócenie się z prośbą o radę było już wejściem w relację pomiędzy autorytetem a jego odbiorcą. Józef Maria Bocheński napisał, iż koniecznym objawem zaistniałej relacji pomiędzy mistrzem i uczniem jest przyjmowanie przez podopiecznego każdej rady, którą podaje osoba obdarzona autorytetem²⁸⁹.

Jednym ze środków uświęcenia był dla chrześcijan udział w liturgii. Współczesny autor Dariusz Kowalczyk zaznaczył, iż w liturgii, której szczytem jest Msza Święta, uobecnia się cała historia zbawienia. Powinna ona być bliska każdemu chrześcijaninowi, gdyż jest również *źródłem*, z którego wypływa moc dla całego Kościoła²⁹⁰. *Zbiór* korespondencji Barsanufiusza i Jana w wielu miejscach podkreśla wagę uczestniczenia w liturgii oraz jej znaczenie w życiu chrześcijanina. Świeccy chrześcijanie brali w niej udział razem z mnichami, zatem w swoich listach prosili Starców o podanie norm związanych z uczestnictwem w modlitwie liturgicznej²⁹¹. Pewnemu chrześcijaninowi Starzec Jan wyjaśnił, że w kościele powinno się zadbać o skupienie, nie prowokując rozmów z innymi ludźmi. Troska o zachowanie atmosfery modlitwy i słuchania słowa Bożego powinna wynikać ze świadomości przebywania w domu Boga. Gdyby jednak zachodziła konieczność przekazania bliźniemu niezbędnej informacji, należy ze względu

²⁸⁸ List 382.

²⁸⁹ Zob. J. Bocheński, *Co to jest autorytet*, w: J. Bocheński, *Logika i filozofia*, J. Parys (opr.), Warszawa 1993, s. 204; zob. L. V. Rudzinskyi, *Źródła autorytetu...*, dz. cyt., s. 47.

²⁹⁰ D. Kowalczyk, *Od Paschy do Eucharystii*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 143.

²⁹¹ Zob. UP, s. 211.

na szacunek do świętego miejsca uczynić to w możliwie najkrótszy sposób²⁹². Taka sama zasada miała obowiązywać w momencie, gdy zostało się w świątyni o coś zapytanym. Prorok zachęcał, by odpowiedzieć bez zbędnych słów, dając jednocześnie do zrozumienia, że rozmawianie w tych okolicznościach jest niestosowne²⁹³.

W korespondencji Mnichów można znaleźć również tekst, w którym Abba Jan dokonał powiązania celi jako miejsca przebywania mnicha z mieszkaniem człowieka świeckiego, jako *locus* jego uświęcenia. Ten sam chrześcijanin zapytał, czy jeśli stara się o trwanie w wyciszeniu, słuszne jest, aby wiele razy w tygodniu udawał się na zgromadzenie modlitewne z mnichami. Starzec zalecił, by ów człowiek sam rozeznał, czy wychodzi z domu z autentyczną motywacją modlitwy. Jeśli udział w oficjum miałby być jedynie pretekstem do spotkań, „pożyteczne jest nie wychodzić często”, gdyż „wyciszenie usuwa wiele zła”²⁹⁴. W innym miejscu Prorok zwrócił również uwagę, by przychodząc do kościoła i słuchając Pisma, nie opuszczać go przed rozesłaniem. Wyjście ze świątyni przed zakończeniem liturgii Abba nazwał lekceważeniem. Jedynym przypadkiem, w którym taka okoliczność mogła zaistnieć, były ważne powody, jednak osoba, która z określonych motywów musiałaby skrócić swoją modlitwę, powinna w myślach prosić Boga o przebaczenie²⁹⁵. Jan zwrócił również uwagę innemu człowiekowi na potrzebę uczestniczenia w niedzielnej mszy świętej. Cotygodniowe świętowanie Zmartwychwstania zakładało również powstrzymanie się w ten dzień od pracy. Jako szczególnie naganny Jan określił wysiłek wynikający z lekceważenia święta Pana dla własnej zachłanności czy „pogoni za brudnym zyskiem”²⁹⁶.

Osobną grupę wskazówek Abbas stanowią te, które określają normy związane z zachowaniem się w miejscach pogańskich. Według proroka chrześcijanin nie powinien przyjmować nawet zaproszenia na posiłek ani żadnego prezentu mającego pogańskie pochodzenie²⁹⁷. Co więcej, według Starca taka sama zasada obowiązywała, gdy osoba obdarowująca była dobrze znaną bądź szczególnie znaczącą. Pozostanie w dystansie wobec uroczystości pogańskich, a tym samym zachowanie wierności własnej tradycji miało być tym, w czym wierzący stara się bardziej przypodobać Bogu niż ludziom²⁹⁸.

²⁹² Por. List 737.

²⁹³ Por. List 738.

²⁹⁴ List 739.

²⁹⁵ Por. List 736.

²⁹⁶ List 751.

²⁹⁷ Por. List 775.

²⁹⁸ Por. List 776.

Wydaje się, że Starzec Jan umożliwiał jednak zaopatrywanie się w niezbędne produkty sprzedawane przez pogan, zatem chciał dać do zrozumienia, iż relacje z niewiernymi są możliwe w sprawach związanych z codziennym bytowaniem, o ile nie dochodzi do spoufalania się i zacierania granic swojej chrześcijańskiej tożsamości²⁹⁹.

Misja Starców wobec *świeckich* uczniów polegała również na uświadamianiu im działania złego ducha, który zdobywa się na rozmaite sposoby, byle tylko oddalić ich od Boga. Zapewne wiedza, którą w tym zakresie dzielili się Abbas, wynikała z mądrości zdobytej dzięki własnemu doświadczeniu. W tekście pochodzącym z 22 czerwca 1803 r. Nikodem ze Świętej Góry Atos zaznaczył, iż osiągnięcie przez Barsanufiusza stanu doskonałości cnót zostało poprzedzone okresem potężnych pokus demonicznych³⁰⁰. W jednym z listów pewien pobożny chrześcijanin zapytał Wielkiego Starca, czy demony mogą wyświadczać ludziom dobro. Zauważając taką ewentualność Abba, wskazał chrześcijaninowi, iż czynią tak tylko wtedy, gdy chcą człowieka w czymś zwieść. *Dobro* wyświadczone przez szatana Barsanufiusz nazwał jednak oszustwem, które może odkryć każdy, podejmujący się wnikliwej analizy. Jedną z pomocy w rozeznawaniu owego *dobra* miało być dostrzeżenie, iż „końcem jego światła jest ciemność”³⁰¹, gdyż *dobro* demonów nigdy nie jest długotrwałe. Według dalszej treści wskazówki Starca rozsądne i umiejętne zbadanie *demonicznego dobra* pozwoli odkryć, że docelowo nie ma w nim nic poza zarozumiałstwem, niepokojem. Dla wskazania kontrastu pomiędzy wpływem szatana a łaską Boga Barsanufiusz wymienił przeciwne cechy, jakie mają charakteryzować działanie Boga, a są nimi: wzrost wewnętrznego światła, pokora serca i radość. Kiedy jednak *świecki*, nie rozpoznając manipulacji demonicznych, wszedł w pokusę, powinien zaraz po uświadomieniu sobie jej działania zwrócić się ku Panu mającemu moc zniweczyć wszelkie zło. Mnich dodatkowo zachęcił, by ów człowiek modlił się do Boga, który nauczy go rozróżniania pomiędzy dobrem faktycznym a domniemanym³⁰².

Inny człowiek zapytał Starca Jana, jak należy postępować w przypadku, gdy szatan doprowadził kogoś do opętania. W krótkiej radzie Proroka można odnaleźć trzy elementy, które są pomocne dla osoby cierpiącej duchowo. Po pierwsze opętany sam musi podjąć walkę duchową i zdecydować, na ile jest w stanie przeciwstawiać się siłom

²⁹⁹ Zob. List 777.

³⁰⁰ Por. Św. Barsanufiusz i św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym. Odpowiedzi na pytania uczniów*, M. Dądela (tłum.), Hajnówka 2008, s. 25.

³⁰¹ List 405.

³⁰² Por. 406.

demonicznym. Po drugie Starzec zauważył pewną prawidłowość, iż osobiste zaangażowanie pokrzywdzonego sprawia, że wytrwałe modlitwy tych, którzy go wspierają, stają się bardziej skuteczne i mogą przynieść więcej dobrych owoców. Na koniec, cytując fragment z Ewangelii³⁰³, Jan wskazał na post i modlitwę, które Chrystus określił jako szczególne narzędzia w walce z szatanem³⁰⁴.

W okolicach Gazy w VI wieku byli i tacy, którzy decydowali się na głoszenie słowa Bożego przy jednoczesnym porzuceniu swoich dotychczasowych zajęć. Dialog Barsanufiusza z pewnym *świeckim* odnosi się do sytuacji człowieka, który – jak podaje korespondencja – wyjechał, aby podjąć walkę z nieprzyjaciółmi Kościoła. Treść pytania nie wskazuje jednak na szczegóły misji, jakiej podjął się ów chrześcijanin, ani na to, ile miała ona trwać. Można zauważyć, że zadanie *świeckiego* było ważne dla Kościoła, skoro Abba dodaje mu otuchy, mobilizuje do większego zaangażowania i skłania, by w tym, co robi, nie starał się zabiegać o względy ludzkie. Dalej Barsanufiusz wskazał misjonarzowi na Osobę Ducha Świętego jako Tego, który ma go prowadzić w zamierzonym dziele i sprawić, aby misja została doprowadzona do końca. Zwrócił również uwagę na niepokój, gniew, lęk przed ludźmi oraz relacje prowokujące zdenerwowanie jako główne zagrożenia w jego posłudze³⁰⁵.

Ostatni aspekt, na jaki warto zwrócić uwagę, ukazuje dwóch pobożnych chrześcijan, poruszających kwestię odniesienia do kobiet. Choć ogólny sens przedstawionych sytuacji był podobny, gdyż obaj mężczyźni pragnęli uświęcenia, jednak ich status życiowy zdecydowanie się różnił. Pierwszy z nich, chcąc ćwiczyć się w powściągliwości, zapytał Jana, co ma zrobić, gdy konieczność zmusi go do rozmowy z kobietą³⁰⁶. Drugi zaś chciał się poradzić Barsanufiusza, czy powinien opuścić żonę, aby zostać mnichem³⁰⁷. Obydwa problemy wydają się stosunkowo nietypowe, gdyż wspomniani chrześcijanie, choć byli osobami świeckimi, zamierzali przyjąć taki sposób życia, jaki charakteryzował wówczas mnichów. W przypadku pierwszego z nich Starzec Jan uznał jego obawy za słuszne. Zalecił, by ten starał się unikać spotkań z kobietami, a jeśli będzie musiał coś załatwić, niech się posłuży inną osobą. Reakcja Abby na powyższą sytuację może ukazywać sposoby walki z pokusami nieczystymi. Starzec

³⁰³ Zob. Mt 17, 21; Mk 9, 29.

³⁰⁴ Por. List 666.

³⁰⁵ Por. List 840.

³⁰⁶ Zob. List 661.

³⁰⁷ Zob. List 662.

zachęcił, by w zetknięciu z pokusą starać się przede wszystkim unikać okazji do znalezienia się w dwuznacznych sytuacjach, gdyż mogą one oparzyć wewnątrz człowieka niczym ogień. Jan oznajmił również pytającemu, że pokusa, chociaż pozornie wydaje się dobra, nigdy nie przynosi korzyści, dlatego środkami, które uznał za pomocne w trosce o czystość, były: usiłowanie zachowania powściągliwości w spojrzeniu na osoby płci przeciwnej, troska, by pragnąc wyciszenia, nie przedłużać nadto spotkań z kobietami, co może rodzić ogień pożądania, oraz prośby do Boga o łaskę ochrony przed słabościami. Odnosząc się do powyższego przypadku, warto powołać się słowa Ewy Wipszyckiej, wskazującej na przypadki ascetów doby początków monastycyzmu, którzy żyli w swoim domu, utrzymywali kontakt z rodziną, kontynuowali swój zawód, uprawiali ziemię i zarządzali majątkiem, przy czym charakteryzowali się wstrzeźliwością seksualną³⁰⁸.

Sytuacja drugiego ze wspomnianych chrześcijan, jak i reakcja Barsanufiusza, mogą wskazywać na to, iż zamiar wstąpienia żonatego mężczyzny do klasztoru nie był odosobnionym przypadkiem. Odpowiedź Starca miała w pierwszej kolejności na celu uświadomienie *świeckiemu*, iż od chwili wstąpienia w związek małżeński zaciągnął na siebie odpowiedzialność i obowiązek trwania w miłości dwojga osób. Przekazując powyższą radę, Abba odniósł się do Pierwszego Listu do Koryntian, w którym Apostoł Paweł mówił: „Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączyć się od niej”³⁰⁹. W dalszej części noty Barsanufiusz wskazał jednak na możliwość wstąpienia do cenobium pod warunkiem rozstania się z żoną za obopólną zgodą. Podejmujący się takiego kroku miał jednak wziąć pod uwagę to, iż jeśli odejdzie, a żona w tym czasie „zejdzie na złą drogę”, odpowiedzialność za to spadnie na męża. Na koniec Barsanufiusz zachęcił mężczyznę, aby nade wszystko polecał tę sprawę Bogu w modlitwie³¹⁰.

Powyższy rozdział miał na celu przedstawienie charakterystyki misji *starczestwa*, jaką Barsanufiusz i Jan pełnili wobec różnych grup społecznych. Na szczególne uznanie zasługuje to, iż wśród ich respondentów znaleźli się zarówno anachoreci, cenobici, biskupi, kapłani, diakoni, jak i świeccy. Tak szerokim gronem uczniów nie mogło się poszczycić zbyt wielu starców. Choć cel wszystkich wskazówek Mędrców był jeden – zbliżenie do Boga, a ostatecznie bycie włączonym do grona zbawionych – zalecenia, jakie wynikały z obowiązków stanu poszczególnych grup społecznych, były różne.

³⁰⁸ Por. E. Wipszycka, *Mnisi...*, dz. cyt., s. 11.

³⁰⁹ 1 Kor 7, 27; zob. List 662.

³¹⁰ Por. Tamże.

Ojcowie Pustyni pomagali każdemu na swój sposób rozumieć słowo Boże, odkryć głębiej tajemnicę Kościoła oraz niewyczerpane źródło liturgii, modlitwy i praktyk ascetycznych, zwracając jednocześnie uwagę na potrzebę nieustannej walki duchowej oraz troski o wewnętrzną czujność, pokorę i dziękczynienie Bogu za wszelkie otrzymywane od Niego dobro³¹¹.

311 Por. E. Staniek, *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997, s. 5.

ROZDZIAŁ IV

MERYTORYCZNE ASPEKTY POSŁUGI OJCOSTWA DUCHOWEGO

Na przestrzeni wieków wielu chrześcijańskich autorów, stających w roli duchowych przewodników zwracało szczególną uwagę na określone aspekty, które z biegiem czasu pozwoliły na określanie ich jako charakterystycznych dla danego nauczyciela. Na przykład święty Augustyn wskazywał na ubóstwo, modlitwę, prostotę, czystość, skromność, post, posłuszeństwo, darowanie uraz i upomnienie braterskie jako główne środki pomagające w dążeniu do Boga¹. Z kolei święty Benedykt z Nursji wśród siedemdziesięciu czterech narzędzi charakteryzujących chrześcijanina wymienił miłość, umartwienie, pokorę, lęk przed piekłem, modlitwę, skupianie się jedynie na woli Bożej². Papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii Gaudium*, zwracając szczególną uwagę na wyzwolenie od grzechu, radość, brak wewnętrznej pustki i izolacji, napisał, iż cechy te określają człowieka, który doświadczył w swoim życiu obecności Jezusa Chrystusa³. Wydaje się zasadnym, aby – analogicznie do powyższych autorów – w ostatniej części tego opracowania wskazać na niektóre merytoryczne aspekty posługi Barsanufiusza i Jana, mogące pomóc w scharakteryzowaniu ich misji jako duchowych ojców. Starcy z Thawatha niejednokrotnie wyjaśniali, iż modlitwa, wyciszenie, asceza, wyrzeczenie, pokora, posłuszeństwo, są istotnymi środkami pomagającymi w osiągnięciu zbawienia. Szczególnymi niebezpieczeństwami, jakich człowiek może doświadczyć, podążając drogą chrześcijańskiej doskonałości, są różnego rodzaju pokusy skłaniające do namiętności i grzechów, acedia oraz możliwość zbytniego koncentrowania się na wizjach i innych zjawiskach nadzwyczajnych. Choć niektóre z powyższych aspektów zostały już podkreślone we wcześniejszych fragmentach opracowania, ponowne zauważenie ich, ma na celu próbę całościowego ujęcia wskazanych powyżej kwestii charakteryzujących kierownictwo duchowe Abbas z klasztoru opata Seridosa.

¹ Por. Mnich z Zakonu Kartuzów, *Ku duchowej dojrzałości. Wiara zaczyna się wtedy, gdy całkowicie wydajemy się w ręce Boga*, Poznań 2006, s. 157.

² Por. RB, 4.

³ EG 1.

4.1. Modlitwa

W pierwszej rozmowie o modlitwie z Abbą Izaakiem św. Jan Kasjan podkreślił, iż

„wszelki wysiłek mnicha mający na uwadze doskonałość serca zmierza zawsze do tego, aby osiągnąć stan trwałej i nieprzerwanej modlitwy, oraz, na ile to pozwala ludzka ułomność, aby zachować niezmałone skupienie umysłu i stałą czystość”⁴.

Przytoczony tekst jednego z największych autorytetów monastycyzmu zachodniego może stanowić niejako wytyczenie głównych kierunków badania zagadnienia modlitwy u Ojców Pustyni okolic Gazy. Wskazuje on bowiem, że łaska nieustannej modlitwy zakłada uprzedni wysiłek, którego podejmuje się grzeszny i słaby człowiek w celu osiągnięcia jedności z Bogiem. Ewagriusz z Pontu określił modlitwę jako *obcowanie z Bogiem*⁵. W jednym ze swoich tekstów nauczał:

„kiedy przystępujesz do modlitwy, nie rozpoczynaj ospale, tak, że cała twoja modlitwa będzie nacechowana gnuśnością, ospalstwem i niedbałością. Lecz kiedy do niej przystępujesz, przeżegnaj się, zbierz twoje myśli, przypomnij i przedstaw sobie oraz zważ, do kogo zwracasz swoją modlitwę, a potem zacznaj”⁶.

Czym jest i jaka według Barsanufiusza i Jana powinna być modlitwa? Czytając teksty niektórych Ojców Pustyni, może się wydawać bardziej stosownym zapytanie: czym nie jest modlitwa? Na podstawie pojedynczych tekstów korespondencji można wnioskować, iż termin *modlitwa* nie był wówczas równoznaczny z odmawianiem psalmów – jakby modlitwa i posługiwanie się psalmami były dwiema osobnymi czynnościami. Jeden z uczniów Abbas z Gazy zapytał o to, jak ma osiągnąć skrucę serca „w modlitwie, czytaniu i śpiewaniu psalmów”⁷. W innym miejscu ten sam chrześcijanin rozpoczął swój list od słów: „Gdy więc śpiewam psalmy, modłę się albo czytam (...)”⁸. Podobne rozróżnienie można odnaleźć w jednym z tekstów Ewagriusza z Pontu: „Jeśliś jeszcze nie otrzymał daru modlitwy albo daru śpiewania psalmów (...)”⁹. W innym miejscu ten sam autor podał: „Śpiew psalmów uśmierza namiętności i sprawia, że uciszają się nieopanowane impulsy ciała. Modlitwa zaś przygotowuje umysł, aby podjął

⁴ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami. Rozmowy I-X*, t. 1, A. Nocoń (przekł.), Kraków 2002, s. 364.

⁵ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, K. Bielawski, L. Nieścior (przekł.), Kraków 2013, s. 12.

⁶ Tamże, s. 72.

⁷ List 428.

⁸ List 427.

⁹ DO 87.

właściwe sobie działanie”¹⁰. Z przytoczonych powyżej tekstów wynika, iż modlitwa traktowana była przez Ojców jako pewna osobna czynność, domagająca się poświęcenia na nią odrębnego czasu, którego jedną z nadrzędnych idei miała być przemiana mentalności wewnętrznego człowieka, usiłującego kierować wszystkie swoje władze na Boga. Parafrazując słowa Barsanufiusza, modlitwę można by nazwać *uchwyceniem się*¹¹ Boga bądź *odpocznieniem przez wiarę w Chrystusie*¹². Podobnie tę kwestię komentował Gabriel Bunge przywołujący fragment z Listu świętego Jakuba: „Spotkało kogoś z was nieszczęście? Niech się modli! Jest ktoś radośnie usposobiony? Niech śpiewa psalmy!”¹³. Dodał, iż dla współczesnego człowieka owo rozróżnienie wydaje się czymś zaskakującym, gdyż w ogólnym rozumieniu czytanie bądź śpiewanie psalmów traktuje się jako modlitwę¹⁴. W epoce Ojców studium Psalmów traktowano jako lekturę tekstu natchnionego, zaś modlitwa miała być *ὁμιλία* *νου προς θεόν*, czyli *obcowaniem umysłu z Bogiem*¹⁵.

W jednym z listów do pobożnego *świeckiego* Barsanufiusz określił, że głównym celem modlitwy miało być odzwierciedlanie się jej w życiu chrześcijańskim zgodnym z wolą Bożą¹⁶. Sam Barsanufiusz zachęcił Jana z Beerszeby, by zwracał się do Boga z prośbą o wypełnianie Jego planów. Powtarzanie słów Zbawiciela „bądź wola Twoja”¹⁷ miało przy tym sprawić, że „własna wola umiera”¹⁸.

Mnisi z Thawatha zachęcali, by chwile poświęcane Bogu były czasem badania swojego serca¹⁹ oraz uważnego nasłuchiwanie Jego głosu, co może podpowiedzieć, jak zareagować w określonej sytuacji lub rozwiązać konkretny problem. W uwadze skierowanej do pewnego biskupa Starzec Jan dał do zrozumienia, iż Bóg przekazujący swoje natchnienia udziela się człowiekowi, którego sam wybierze, niekoniecznie uzależniając to od jego wyjątkowości, gdyż – jak dodał Abba – „gdy zaszła potrzeba, Bóg otworzył nawet usta oślicy”²⁰.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. List 45.

¹² Zob. List 43.

¹³ Jk 5, 13.

¹⁴ Por. G. Bunge, *Modlitwa ducha. Studia o traktacie «De oratione» Ewagriusza z Pontu*, J. Bednarek, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2011, s. 17.

¹⁵ DO 3.

¹⁶ Por. List 439.

¹⁷ Mt 6, 10.

¹⁸ List 40.

¹⁹ Zob. List 422.

²⁰ List 808; por. Lb 22, 28.

Wielki Starzec zachęcił rozeznającego swoje powołanie Jana, by nie uzależniał potrzeby modlitwy od konkretnych owoców, które po niej mogą wystąpić lub nie²¹. Starcy zauważali również, że nie ma uniwersalnej formy modlitwy, którą należałoby zalecić wszystkim równocześnie. Rodzaj modlitwy, jaki powinien być praktykowany w określonym momencie życia, ma wynikać z aktualnego stanu, w jakim znajduje się człowiek. Ważne jest, aby chrześcijanin praktykował taką modlitwę, jaka w danej chwili daje mu wewnętrzne wyciszenie i wolność od roztargnień²². Człowiek modlący się powinien mieć także świadomość stawania w obecności Boga, która jednak nie jest w stanie go nigdy dostatecznie nasycić²³.

Starcy odnieśli się także do sytuacji, gdy chrześcijanin jest proszony przez innych ludzi o modlitwę. Pewien *świecki* zwierzył się Barsanufiuszowi, iż ma wiele ważnych intencji, które należałoby powierzyć Bogu. W związku z powyższym zapytał Starca, czy powinien każdą z tych prośb wymieniać osobno w modlitwie. Punktem wyjścia w odpowiedzi Starca było zauważenie, że Bóg zna wszystkie szczegółowe sprawy, które w swoim sercu ma przystępujący do modlitwy. Zamiast je wszystkie wymieniać, Abba zalecił, by ów człowiek prosił Boga jedynie o spełnienie się Jego woli, która zaradzi wszystkim potrzebom²⁴.

Według Mnichów na szczególną uwagę zasługuje kwestia dziękczynienia Bogu za wszystko. Podejmowanie modlitwy dziękczynnej miało pomagać w wyzwaniu się z egoizmu, namiętności i grzechów. W nocie do mnicha Andrzeja Barsanufiusz wskazał dziękczynienie jako narzędzie, które „wstawia się za niemocą człowieka u Boga”²⁵ i pomaga mu stać się nowym stworzeniem. Oprócz dostrzegania dobra pochodzącego od Stwórcy Starcy mobilizowali swoich uczniów, by modlili się ze świadomością własnej grzeszności. Dobrowolna pamięć²⁶ o popełnionym wcześniej złu nie zakłada wspomnienia konkretnych grzechów, ale „pamięć jedynie o tym, że jesteśmy pogrążeni w grzechach”²⁷. Pomocna może się okazać również świadomość, jaką drogę obierają ci, którzy opowiadając się w swoim życiu za grzechem, skazują samych siebie na potępienie.

²¹ Por. List 6.

²² Zob. List 740.

²³ Por. List 614.

²⁴ Por. List 438.

²⁵ List 77.

²⁶ Por. Amma Synkletyka 20* (993), w: AG, s. 473.

²⁷ List 428.

Chcąc podkreślić tę prawdę, Barsanufiusz przywołał słowa Chrystusa mówiącego: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny”²⁸.

W trosce o ducha modlitwy jedną z najważniejszych cech ma być wytrwałość. Abba Jan wyjaśnił, że owa cnota pomaga w dostrzeżeniu szybszych owoców swoich modlitw²⁹. W innym miejscu Wielki Starzec, zachęcając do wytrwałości pewnego mnicha, zalecił mu: „Wołaj do Jezusa, aż ochrypnie”³⁰. Determinację w zwracaniu się do Boga dopełnił porównaniem modlitwy do podsycania ognia, podkreślając dodatkową potrzebę intensywności i gorliwości³¹.

Starzec Jan wezwał pewnego mnicha, aby odczuwając senność w czasie oracji bądź psalmów, starał się bardziej świadomie analizować sens wypowiedzianych słów³² oraz zastosował wówczas ogólnie przyjęty zwyczaj: odmówienie pieśni, następnie trzech psalmów i ukłęknięcie. Abba zapewnił brata, iż ponawiając ów pełen samodyscypliny schemat nie zostanie opanowany przez sen³³.

Innym gestem mającym pomóc w modlitwie było czynienie pokłonów oraz możliwość zamykania oczu. Postawy te nie powinny być jednak mnożone bez potrzeby, gdyż ich bezmyślne wykonywanie doprowadziłoby do zatracenia tego, co w modlitwie jest rzeczywiście najważniejsze – dążenia do relacji z Bogiem³⁴. Przykładem ukazującym powyższy problem stała się sytuacja pewnego chrześcijanina, który opisał Barsanufiuszowi pragnienia skłaniające go do częstego podchodzenia do relikwii i oddawania im pokłonu. Wahając się jednak, czy aby ta postawa była właściwa, postanowił zapytać Barsanufiusza. Wyjaśnienie Abby było jednoznaczne – wystarczy jeden pokłon, ewentualnie trzy, lecz bez konieczności. Starzec zachęcił, aby rozeznający podobne sytuacje miał świadomość, że „wszystko, co niesie niepokój, smutek i wszystko, co jest zbyteczne, pochodzi od demonów”³⁵.

Dla Doroteusza pomocną metodą w utrzymaniu skupienia na modlitwie okazało się przemykanie oczu. Mnich prosił Jana Proroka o wyjaśnienie, czy korzystanie z tego gestu podczas modlitw wspólnotowych nie spowoduje, że obecni współbracia zaczną

²⁸ Mt 25, 41.

²⁹ Por. List 94.

³⁰ List 148.

³¹ Por. Tamże.

³² Por. List 439; zob. List 711.

³³ Por. List 248.

³⁴ Por. List 715.

³⁵ List 433.

domyślać się *czegoś dziwnego i gorszyć się*³⁶. Odpowiadając, Starzec stwierdził, że ważniejsze jest utrzymanie skupienia, niż przejmowanie się tym, co inni o nim pomyślą.

Według Starców z Thawatha jedną z zasadniczych trudności, jakie pojawiają się podczas modlitwy są rozproszenia. Pobożny chrześcijanin zapytał Barsanufiusza, czy dobrą reakcją na nie będzie przerwanie modlitwy czy śpiewu psalmów, aby móc się im przeciwstawić. Mędrzec nie uznał jego pomysłu za dobry, zachęcając, by raczej lekceważył pojawiające się myśli, kontynuując bez wstrzymywania podjętą orację i powracając do koncentrowania się na jej duchowym sensie³⁷. W innym miejscu Wielki Starzec oznajmił temu samemu człowiekowi, by nie tragizował nawet wtedy, gdy zmagania z rozproszeniami nie ustaną do końca modlitwy. Zamiast tego powinien w sercu ciągle podejmować wysiłek, przepraszać Boga za własne uchybienia³⁸. W radzie do innego *świeckiego* Jan Prorok podobnie wyjaśnił, by w rozproszeniach

„skupić się w sobie i powiedzieć: Panie, przebacz mi przez wzgląd na Twe Imię. Przyszło to na mnie przez moje niedbalstwo. Uwolnij mnie od rozproszeń i wszelkich zasadzek nieprzyjaciela, ponieważ Twoja jest chwała na wieki. Amen”³⁹.

Stanisław Łucarz, rozważając, jak ograniczyć rozproszenia, wyjaśnił, że człowiek podejmujący wprost walkę z nimi rozprasza się jeszcze bardziej, a czas przeznaczony na modlitwę, który zamienia się na walkę, traci sens prawdziwej modlitwy. Źródłem rozproszeń jest najczęściej wyobraźnia, skojarzenia, wspomnienia bądź planowanie swojej codzienności. Łucarz dodał, iż człowiek przyjmujący rozproszenia skupia się na własnej woli, godząc tym samym w wolę Boga względem niego⁴⁰.

Warto w tym miejscu dodać jeszcze uwagę odnoszącą się do skuteczności modlitwy. Starcy, jako duchowe autorytety w Palestynie, proszeni byli często przez swoich duchowych synów o wstawienie się za nimi u Boga. Choć Abbas nigdy nie odrzucał tej prośby, uświadamiali im, że pragnienie dostrzegania skutków modlitwy domaga się duchowego zaangażowania tego, który prosi. Ową konieczność modlitewnej aktywności Barsanufiusz określił, używając dwóch imperatywów: „Współpracuj i walcz”⁴¹. W innym miejscu Wielki Starzec wyjaśnił, że wielką moc posiadają prośby

³⁶ Por. List 325.

³⁷ Por. List 427.

³⁸ Por. List 444.

³⁹ List 660.

⁴⁰ Por. S. Łucarz, *Rozproszenia na modlitwie*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015, s. 384.

⁴¹ List 120.

składane przed Bogiem, które są „wspomagane przez modlitwę tego, który prosi”⁴².

Osobną kwestią, której dużą wagę podkreśla wiele tekstów ze *Zbioru* jest zagadnienie modlitwy nieustannej. Inspiracją w kształtowaniu się modlitwy nieustannej stały się krótkie, ale stanowcze słowa świętego Pawła z Pierwszego Listu do Tesaloniczan: „Módlcie się nieustannie”⁴³. Historia duchowości monastycznej zna przypadki ludzi niewłaściwie interpretujących sens owych słów świętego. Pośród nich znaleźli się m.in. mesalianie, uważający, że Apostoł Narodów miał na myśli wyłącznie modlitwę słowną⁴⁴, a także mnisi z klasztoru *Nieśpiących* (gr. *Akoimetai*) w Konstantynopolu, przyjmujący we wspólnocie system zmianowej modlitwy, mający zapewnić nieprzerwane wołanie do Boga⁴⁵.

Na przełomie wieków doświadczenie mnichów doprowadziło do wypracowania modlitwy, która może nie wykluczać pracy rąk⁴⁶, angażuje nie tylko usta, ale i serce oranta⁴⁷, a przez niektórych nazywana jest również *modlitwą terapeutyczną* mogącą wprowadzić pokój i harmonię we wnętrze człowieka⁴⁸. Teksty wielu Ojców Pustyni, pisarzy filokalicznych, jak i Starców z Thawatha przyczyniły się do tego, iż modlitwę nieustanną (ukształtowaną ostatecznie w formie Modlitwy Jezusowej) można traktować jako szczególne dziedzictwo monastycyzmu chrześcijańskiego⁴⁹. Modlitwa Jezusowa polega na powtarzaniu parafrazy biblijnego wersu, najczęściej: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”, posługując się przy tym nieco odmiennym od różańca *modlitewnym sznurem* (gr. *komboschoinion*, cs. *czotka*)⁵⁰. Wers modlitewny w przytoczonej powyższej formie ukształtował się ostatecznie w XIII-XIV w. Pomimo iż określenie *modlitwy nieustannej* w tradycji monastycznej jest najczęściej utożsamiane z praktyką Modlitwy Jezusowej, jednak wydaje się zasadnym wskazanie, iż obszerność owego zagadnienia domaga się uwzględnienia pełnego kontekstu modlitwy: jej ścisłego

⁴² List 824.

⁴³ I Tes 5, 17.

⁴⁴ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, W. Misijuk (przekł.), Lublin 2003, s. 114.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 118.

⁴⁶ Por. Tamże, s. 119.

⁴⁷ K. Ware, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje*, K. Leśniewski, W. Misijuk (red.), Lublin 2011, s. 21.

⁴⁸ Por. K. Leśniewski, «*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*» *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 336.

⁴⁹ Zob. Свято-троицкая Сергиева Лавра (орг.), *Добротолубие. Том первый*, Сергиев-Посад 1992; Свято-троицкая Сергиева Лавра (орг.), *Добротолубие. Том второй*, Сергиев-Посад 1992; Свято-троицкая Сергиева Лавра (орг.), *Добротолубие. Том третий*, Сергиев-Посад 1992; Свято-троицкая Сергиева Лавра (орг.), *Добротолубие. Том четвертый*, Сергиев-Посад 1992; Свято-троицкая Сергиева Лавра (орг.), *Добротолубие. Том пятый*, Сергиев-Посад 1992.

⁵⁰ K. Ware, *Kościół prawosławny*, W. Misijuk (przekł.), Białystok 2011, s. 338-339.

związku ze słowem Bożym, sakramentami, ascezą i życiem wiary⁵¹.

Korespondencja Barsanufiusza i Jana poruszająca kwestie modlitwy pozwala na umiejscowienie obydwu Starców w centrum kształtującego się rozumienia modlitwy nieustannej. W jednym z listów Drugi Starzec, odnosząc się bezpośrednio do zachęty świętego Pawła o nieustannej modlitwie, wskazał na pewien rodzaj „modlitwy w duchu”, którą można kontynuować nawet wtedy, gdy przebywa się pomiędzy ludźmi lub w miejscach publicznych⁵². Inne teksty Abbas wskazują, iż człowiek, który podąża drogą ciągłego uczenia się modlitwy serca, może na początku łączyć modlitwę myślną z modlitwą ustną. Ukazując przykład człowieka uczącego się pływać, Barsanufiusz zauważył, iż praktykowanie modlitwy serca wymaga cierpliwości i rozeznania, gdyż popełniając na tej drodze błędy, *można się utopić*⁵³. W doświadczaniu pojawiających się zmagani i trudności – jak zalecał Wielki Abba – należy ciągle powracać na głębię modlitwy serca, aż do *doskonałego wyuczenia się tego rzemiosła*⁵⁴.

Starcy z klasztoru Seridosa traktowali modlitwę nieustanną jako skuteczną pomoc w walce ze złem. W jednym z tekstów Barsanufiusz tłumaczył pewnemu chrześcijaninowi, że „nieustanne myślenie o Bogu” należy rozumieć jako „nieustanne wzywanie Boga”, które dla oranta staje się lekarstwem niszczącym grzechy i namiętności⁵⁵. Jak dodał Mędrzec, przyzywanie imienia Boga jest dla człowieka tym, czym lekarstwo położone na ranie chorego – jego działanie wydaje się niekiedy powolne i niedostrzegalne, jednak „działa to, choć chory nie wie”⁵⁶. Według innej wskazówki Abby Jana *wzywanie imienia Bożego w każdym czasie sprawia to, iż „pokusa zostaje udaremniona”*⁵⁷.

W korespondencji z Thawatha można znaleźć fragmenty, w których Mnisi wprost zachęcali do modlitwy serca. Według Jana należy ją zawsze podejmować z pokorą i ufną świadomością tego, że Bóg może przez nią zaradzić wszystkiemu, co trudne w życiu człowieka. Końcowa zachęta Abby do pewnego *świeckiego* brzmiała: „Przychodźmy do Boga z tym, co dotyczy wiary i naszych przyjaciół w modlitwie serca”⁵⁸.

⁵¹ J. Naumowicz (opr.), *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2002, s. 7, 20.

⁵² Por. List 710.

⁵³ Por. List 431.

⁵⁴ Por. Tamże.

⁵⁵ Por. List 424.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ List 709.

⁵⁸ List 695.

Czym według Barsanufiusza i Jana jest owa nieustanna modlitwa serca? Według Pierwszego Starca w pragnieniu serca „chodzi o nieustanną pamięć o Bogu, a raczej [nieustanne] trwanie [przy Nim]”⁵⁹ – do podejmowania tej praktyki Abba zachęcał Doroteusza. W dalszej wymianie listownej z tym samym mnichem Mędrzec wyjaśnił, iż owo trwanie w nieustannej pamięci o Bogu jest możliwe do osiągnięcia przez każdego człowieka, jednak ze względu na własne predyspozycje i stan pokory nie każdy dostępuje tej łaski w jednakowym stopniu⁶⁰.

W jednym z listów Barsanufiusza do Doroteusza znalazło się zalecenie powtarzania konkretnej formuły modlitewnej: „Panie Jezu Chryste, wybaw mnie od haniebnych pożądliwości”⁶¹. We wskazanym wersie można odnaleźć duże podobieństwo do wykrystalizowanej formuły: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”, do której rosyjska tradycja monastyczna dodała słowo: „grzesznikiem”. Pewien mnich Kościoła Wschodniego wskazał, iż w Modlitwie Jezusowej powtarzanie konkretnego i niezmiennego wersu nie należy do jej istoty. Każdy praktykujący tę formę pobożności może określić własną formułę, dzięki której zachowa większe skupienie. Bizantyjczycy twierdzili, że Modlitwą Jezusową będzie powtarzanie wezwania, w którego centrum jest Imię Jezus. Najprostszym i najstarszym tekstem owej Modlitwy, jest samo imię: Jezus⁶². Powtarzaniu wersu modlitewnego ma towarzyszyć stała świadomość obecności Bożej. Łączy się ona z wewnętrzną uwagą i czujnością, a niekiedy również z konkretną techniką skupienia⁶³. Według niektórych autorów praktyka modlitwy serca pomaga w zintegrowaniu i uproszczeniu życia duchowego⁶⁴.

Święty Teofan Rekluz zauważył, iż określenie sobie konkretnej *reguły modlitewnej* (ros. *molitwiennoje prawilo*) – na początku najlepiej niewielkiej – powinno się odbywać za błogosławieństwem ojca duchowego⁶⁵. Według *Opowieści pielgrzyma* nauczycielami Modlitwy Jezusowej byli najczęściej jej praktycy - doświadczeni mnisi.

⁵⁹ List 266.

⁶⁰ Por. List 329.

⁶¹ List 255.

⁶² Por. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa. Jej początek, rozwój i praktyka w tradycji bizantyjsko-słowiańskiej*, Kraków 2015, s. 119.

⁶³ Por. J. Naumowicz (opr.), *Filokalia...*, dz. cyt., s. 20; Ojciec Piotr Rostworowski zaznaczył, że zasadniczymi dyspozycjami duchowymi, które otwierają serce na modlitwę i tworzą klimat, by mogła ona wytrysnąć są: czystość serca i sumienia, miłość do wszystkich, pokora adoracyjna, skrucza serca, samotność i oderwanie się (ewangeliczne *clauso ostio – zamknij drzwi*). Por. P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, Kraków 2011, s. 32-33.

⁶⁴ Por. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa...*, dz. cyt., s. 125.

⁶⁵ Por. Teofan Rekluz, *Słowa o modlitwie*, P. Nikolski (przekł.), Kraków 2014, s. 14.

Przekazywali początkującym teksty filokaliczne i wyjaśniali zasady praktyki modlitwy, podając niekiedy dzienną zalecaną ilość powtórzeń. Dla wspomnianego pielgrzyma nadszedł jednak czas, kiedy żadne słowa nie były potrzebne, gdyż doświadczając po czasie głębi modlitwy, pozostało mu jedynie wsłuchiwanie się w niewerbalną mowę serca i doświadczanie *we wnętrzu królestwa Bożego*⁶⁶.

W kontekście przedstawionych powyżej rozważań można dodatkowo przytoczyć notę Starca Jana do pewnego chrześcijanina, w której Abba nazwał modlitwę *światłem i powinnością każdego chrześcijanina*⁶⁷. W liście do innego człowieka wskazał również, aby osoba modląca się zachowała wewnętrzną uwagę przed mogącą się pojawić pychą, przejawiającą się przekonaniem o własnej gorliwości, czy pragnieniem wyróżniania się spośród innych. Szczególnie pomocna w zachowaniu pokory ma być ciągła świadomość „siebie jako niegodnego”⁶⁸.

4.2. Hezychia

Chcąc zdefiniować *hezychazm*, należy zauważyć, iż greckie słowo ήσυχία (*hezychia*) oznacza odpoczynek. Pierwsi *hezychasci* Egiptu, odnosząc się do tego terminu, akcentowali wagę milczenia, wyciszenia i zerwania relacji ze światem. Gabriel Bunge nazwał Egipt „ojczyzną owej ukierunkowanej na kontemplację duchowości, o której tak żywotne świadectwo składają pisma Ewagriusza z Pontu i która później znalazła swe znamienne odbicie w bizantyjskim «hezechazmie»”⁶⁹. Można przypuszczać, że bizantyjski *hezychazm* był swego rodzaju reakcją przeciwną wobec rozwijającej się wówczas uporządkowanej liturgii. Propagatorzy *hezychazmu* dążyli do zagwarantowania miejsca *modlitwie serca* obok modlitwy liturgicznej⁷⁰. Skupienie się na modlitwie, kontemplacji, życiu mistycznym było dla *hezychastów* bardziej istotne niż praktyki ascetyczne. Już od początku chrześcijaństwa ci, którzy zdecydowali się na odejście od świata, zrozumieli, iż celem ćwiczeń ascetycznych jest jedynie otwarcie się

⁶⁶ (Autor nieznany), *Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma poświęcone duchowemu ojcu*, M. Cyrulski (przekł.), Kraków 2011, s. 50; zob. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa...*, dz. cyt., s. 100.

⁶⁷ Por. List 838.

⁶⁸ Por. List 742.

⁶⁹ G. Bunge, *Modlitwa ducha*, dz. cyt., s. 63.

⁷⁰ Por. Tamże, s. 64.

na przemieniające działanie Boga⁷¹. Jan Klimak tak skonstruował dzieło *Drabina do nieba*, aby wykazać, że „poszukiwanie wewnętrznego ukojenia jest tym, co nadaje sens walce duchowej i stanowi zasadniczy cel, do którego ta walka zmierza”⁷².

W myśli Ojców Pustyni *hezychia* jest więc odczuwaniem wielkiego, nadprzyrodzonego pokoju wewnętrznego, który swe źródło ma w głębokiej relacji z Bogiem. Zanim jednak dostąpi się łaski *hezychii*, konieczne jest pokonanie pewnych etapów prowadzących od „wyjścia ze świata i z samych siebie, a wkroczenia w świat Boży, w «nasze u siebie», jak mówiła bł. Elżbieta od Trójcy Świętej”⁷³.

W monastycyzmie pierwszym krokiem do wejścia na drogę *hezychii* była anachoreza. Samo greckie słowo *anachōrēō* oznaczało *zawrócić, odejść, wrócić po swoich śladach*. Ujęcie chrześcijańskie pozwoliło na nadanie temu słowu znaczenia: *być tylko dla Boga, powrócić do Niego*. Odosobnienie mające prowadzić do nawrócenia starożytni mnisi rozumieli jako rzeczywiste oddzielenie od świata⁷⁴. Samotność wydaje się więc nieodzownym warunkiem dla zaistnienia głębokiego wyciszenia, wypełnionego obecnością Boga.

Starcy z Thawatha również umiejscawiają *hezychię* w kontekście anachorezy. Kiedy Barsanufiusz pomagał Janowi z Beerszeby w rozeznawaniu pustelniczej drogi, dawał mu do zrozumienia, iż cieszy się przygotowaną dla niego drogą⁷⁵, na której znajdzie życie w odosobnieniu, wolność od trosk⁷⁶ i „doskonały spokój”⁷⁷. Osiągnięcie *spokoju we wszystkim i duchowe odpocznienie* miało być związane z *umarciem dla świata*⁷⁸. W innym miejscu Barsanufiusz dodał Janowi, że nie *odpocznie w doskonałym spokoju* i modlitwie jeśli nie porzuci pretekstów do wychodzenia poza cenobium, by na siłę podtrzymywać relacje z ludźmi⁷⁹.

W jednym z apoftegmatów znajduje się opis rozmowy dwóch starców, podczas której Mojżesz pytał Makarego Egipcjanina, jak odnaleźć skupienie, gdy doświadcza się

⁷¹ Por. Karmelita Bosy, *Hezychia. Droga nadprzyrodzonego pokoju i płodności eklezjalnej*, E.M. Pliś (przekł.), Kraków 2011, s. 7.

⁷² J. Naumowicz, *Drabina zmagañ Jana Klimaka*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy...*, dz. cyt., s. 491.

⁷³ Por. Tamże, s. 12,18; zob. M. Blaza, *Modlitwa Jezusowa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy...*, dz. cyt., s. 355; zob. K. Ware, *Misterium uzdrowienia*, W. Misijuk (przekł.), Lublin 2004, s. 91.

⁷⁴ Por. Karmelita Bosy, *Hezychia...*, dz. cyt., s. 13; zob. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa...*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁵ Por. List 9.

⁷⁶ Por. List 41.

⁷⁷ List 22.

⁷⁸ Por. List 52.

⁷⁹ Por. List 6.

utrudnień ze strony innych mnichów, a ze względu na własną wrażliwość nie potrafi się ich odprawić. W odpowiedzi Makary zalecił, by wobec tego chcący się oddać „samotnej modlitwie” odszedł w głąb pustyni, gdzie będzie w stanie się skupić. W ostatnim zdaniu maksymy jej redaktor orzekł, iż posłuszny Mojżesz odszedł na pustynię, gdzie odnalazł *hezychię*⁸⁰.

Czym według Abbas z cenobium Seridosa była *hezychia*? Barsanufiusz nazwał ją *wejściem do Bożej przystani odpoczynku i życie tam bez żadnych trosk*⁸¹. Z kontekstu wypowiedzi można wnioskować, że ową wolnością od trosk jest postawa bezgranicznego zaufania do Boga i oddalenie się od spraw, którymi żyje *świat*, m.in. unikanie zbędnych kontaktów z ludźmi i okazji do rozmów⁸². W polskim przekładzie tekstów korespondencji słowo *hezychia* tłumaczone jest często jako *wyciszenie*, które czyni serce zdolnym do miłosierdzia⁸³ i „usuwa wiele zła”⁸⁴.

Powyższych owoców może doświadczyć ten, kto zwycięsko przeszedł czas trudów i zmagañ mogących oddalić od zamierzonego celu *hezychii*⁸⁵. Z pewnego fragmentu korespondencji można wnioskować, iż drugą drogą do osiągnięcia *wyciszenia* – obok trudu – jest pokora. Słowa Barsanufiusza do Jana z Beerszeby wskazują, iż aby osiągnąć odpocznienie, najlepiej starać się podążać obydwoma drogami równocześnie⁸⁶.

Przytaczany już Kallistos Ware, powołując się na abbę Rufusa, nazwał *wyciszenie* matką wszystkich cnót, która „strzeże mnicha przed ognistymi strzałami wroga”⁸⁷. Według tekstu Jana proroka skierowanego do pewnego mnicha *dążenie do wyciszenia* uwalnia od wielu niebezpieczeństw⁸⁸. W innym miejscu Barsanufiusz nazywa ów proces zdobywania *hezychii* – *błogosławionym spokojem*⁸⁹, a samo *wyciszenie* drogą do *odpocznienia myśli, spokoju duszy i ciała oraz wiecznego przebywania z Bogiem*⁹⁰.

Interesujący może wydawać się tekst, w którym Starzec Jan tłumaczył biskupowi pragnącemu zostać mnichem, iż zdobycie *hezychii* jest możliwe również dla osób

⁸⁰ Abba Makary Egipcjanin 22 (475), w: AG, s. 324.

⁸¹ Por. List 2.

⁸² Por. List 69.

⁸³ Por. List 618.

⁸⁴ List 739.

⁸⁵ Por. List 314.

⁸⁶ Por. List 10.

⁸⁷ Abba Rufus 1 (801), w: AG, s. 438; por. K. Ware, *Królestwo wnętrza...*, dz. cyt., s. 131; Por. Ef 6, 10.

⁸⁸ Por. List 505.

⁸⁹ Por. List 32.

⁹⁰ Por. List 238.

niebędących mnichami. Prorok uzależnił posiadanie stanu wyciszenia od wysiłku, jaki człowiek podejmuje, aby go zdobyć, od zachowania wewnętrznego pokoju w codziennych okolicznościach, a przede wszystkim od łaski samego Boga⁹¹.

Wydaje się, że w tradycji monastycznej Modlitwa Jezusowa i *hezychia* są dwiema przyciągającymi się wzajemnie rzeczywistościami. Gabriel Bunge, powołując się na myśl Ewagriusza z Pontu, zapisał w jednym ze swoich dzieł, iż:

„całym przeznaczeniem mnicha (...) jest dążenie do ciągłego i nieprzerwanego przebywania w modlitwie», do owego «stanu umysłu», który wprawdzie oddziela człowieka od wszystkiego, co nie jest Bogiem, lecz jednocześnie «ze wszystkim jednoczy», dzięki jedności z Tym, który w swojej Trójjednej Istocie jest źródłem wszelkiej jedności”⁹².

4.3. Pokora i posłuszeństwo

Henri de Lubac zauważył, że pokora nie można rozumieć wyłącznie jako cnoty moralnej, bowiem jest ona podstawową dyspozycją, fundamentem, na którym opiera się gmach życia duchowego otwarty na przyjęcie Boga⁹³. Zaś benedyktyn Włodzimierz Zatorski dodał, iż pokora jest jednocześnie drogą i zadaniem, do którego trzeba się bardzo konkretnie przysposabiać przez sposób życia⁹⁴. Podobnie tę cnotę rozumieli Abbas Seridosa. W liście do pewnego mnicha Barsanufiusz nazwał pokorę „matką wszelkich dóbr”⁹⁵. W nocy do Doroteusza Starzec Jan określił tę cnotę niejako bramą, przez którą mogą wejść pozostałe cnoty⁹⁶. W innym miejscu pewien pobożny chrześcijanin już w samym pytaniu skierowanym do Proroka zapisał: „Pokora bowiem, jak zawsze nauczacie, jest pierwszą spośród cnot”⁹⁷. Pewien mnich z zakonu Kartuzów, nawiązując do słów świętego Cypriana, zaznaczył, że człowiek może się w swoim życiu zagubić na różne sposoby, a tym, co może go jedynie ocalić, jest pokora, fundament innych cnot⁹⁸.

W listach do Doroteusza Abba Jan wyjaśnił, że pokora realizuje się na trzech płaszczyznach: niewydawaniu oceny nawet o samym sobie, odrzucaniu we wszystkim własnej woli, znoszeniu w spokoju wszelkich okoliczności zewnętrznych⁹⁹. Podobną

⁹¹ Por. List 789.

⁹² G. Bunge, *Modlitwa ducha...*, dz. cyt., s. 65.

⁹³ Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, J. Fenrychowa (przekł.), Kraków 1986, s. 33.

⁹⁴ Por. W. Zatorski, *Pokora*, Kraków 2011, s. 56.

⁹⁵ List 497.

⁹⁶ Zob. List 316.

⁹⁷ List 456.

⁹⁸ Por. Mnich z Zakonu Kartuzów, *Szkoła ciszy*, Z. Pająk (przekł.), Kraków 2012, s. 119.

⁹⁹ Por. List 278.

wskazówkę przekazał temu samemu mnichowi Barsanufiusz, dodając, iż człowiek pokorny nie porównuje się z innymi ludźmi, a gdy uczestniczy w rozmowach na temat osiągnięć bliźnich, nie przechwala się, mówiąc: „Ja też tak zrobiłem”¹⁰⁰. Wracając do myśli Jana, warto zauważyć jego kolejną naukę, w której rozróżnia on pokorę wewnętrzną od pokory pokazywanej na zewnątrz. Prorok zaznaczył, że nie wystarczy zachować pokorny głos czy samemu poszukiwać drugorzędnych zajęć do wykonania. Powyższe przykłady według Abby mogą prowadzić raczej do zrozumiałstwa niż do pokory¹⁰¹. Owoce nauki o pokorze, którą Starcy przedstawiali Doroteuszowi, można z łatwością zauważyć w doktrynie, jaką ów mnich przekazywał po latach swoim uczniom. W jednym ze swoich tekstów Doroteusz z Gazy zapisał:

„(...) pokora rodzi posłuszeństwo i zbawienie dusz. Mówię o prawdziwej pokorze; nie tej okazywanej tylko w słowach i w pozorach uniżenia, ale o prawdziwie pokornym nastawieniu serca i umysłu (...). Więc ten, kto chce znaleźć prawdziwy odpoczynek dla swojej duszy, niech nauczy się Jego pokory i niech zobaczy, że to w niej jest wszelka radość i wszelka chwała i wszelki odpoczynek, podobnie jak w pysze jest wszystko im przeciwne”¹⁰².

Barsanufiusz, wyjaśniający słowa Chrystusa¹⁰³, zaznaczył, iż cnotami, które w pierwszej kolejności chrześcijanin powinien naśladować w Chrystusie, są pokora i cichość¹⁰⁴. Określając znaczenie pokory, Starzec Jan wyjaśnił pewnemu mnichowi, że owa cnota wiąże się ściśle z odrzuceniem we wszystkim własnej woli i brakiem troski wynikającej z zaufania do Boga¹⁰⁵. W wielu miejscach korespondencji znajduje się uwaga, iż jedną z oznak pokory jest pytanie o radę ojca duchowego¹⁰⁶. Zwracanie się po wskazówkę do przewodnika ma według Starców świadczyć o pragnieniu porzucenia własnej woli, a tym samym podporządkowaniu się planom Boga¹⁰⁷.

W przedstawionym powyżej kontekście warto przytoczyć dialog Wielkiego Starca z bratem pełniącym funkcję stolarza. Mnich uskarżający się na zmagania z różnymi namiętnościami usłyszał od Barsanufiusza, że lekarstwem, dzięki któremu zakonnik może się oprzeć wielu z nich, są cnoty posłuszeństwa i pokory¹⁰⁸. Być może przez postawienie obu cnót obok siebie Barsanufiusz chciał dać do zrozumienia, że

¹⁰⁰ List 272.

¹⁰¹ Por. List 278.

¹⁰² DG, s. 80.

¹⁰³ Zob. Mt 11, 28-30.

¹⁰⁴ Por. List 493.

¹⁰⁵ Por. List 462.

¹⁰⁶ Por. List 693, 535, 770, 328.

¹⁰⁷ Zob. List 535, 328.

¹⁰⁸ Por. List 553.

pokorę trzeba traktować jako uległość Bogu, a najlepszym miejscem uczenia się tej postawy jest posłuszeństwo, będące uległością wobec przełożonego czy duchowego ojca.

W swoim opracowaniu Winfried Wermter nazwał pokorę *zaproszeniem do walki i zwyciężania razem z Chrystusem przyjmującym postawę umywania nóg*¹⁰⁹. Wewnętrzne nastawienie na konieczność podejmowania wysiłku jest jednym z podstawowych wymagań dla ubiegających się o cnotę pokory. Starcy będący dla swoich podopiecznych nauczycielami również w kontekście pokory zachęcali do przekonania o własnej niedoskonałości i traktowaniu siebie jako najmniejszego ze wszystkich ludzi¹¹⁰. Pamięć o swoich grzechach¹¹¹ pozwala człowiekowi patrzeć na samego siebie w prawdzie, bo znając swoje możliwości, nie pragnie on rzeczy, które go przerastają¹¹². Barsanufiusz zauważył, iż *pełna świadomość swoich grzechów czyni człowieka błogosławionym*¹¹³.

W jednej z odpowiedzi skierowanej do pobożnego chrześcijanina Wielki Starzec wskazał na potrzebę wewnętrznej czujności i konieczność podjęcia walki, gdy człowiek jest chwalony przez innych, bądź w myślach sam prawi sobie komplementy. Abba zwrócił uwagę szczególnie na te pochwały, które rodząc pychę obciążają wnętrze wierzącego. Podał również *świeckiemu* zalecenia, mające mu pomóc w pokonaniu podobnych problemów: przyzywanie imienia Bożego w chwili próby, uznawanie powyżej scharakteryzowanych pochwał jako wewnętrznych złud oraz świadomość tego, że pierwszym źródłem wszelkiego dobra jest łaska Boża, a nie ludzkie zdolności¹¹⁴. Według Starca Jana jednym z dodatkowych lekarstw pomagających z walce z wewnętrzną pychą ma być znoszenie pogard doświadczanych ze strony innych ludzi¹¹⁵. Jak dodał Prorok, chrześcijanin, który pragnie zdobycia pokory, „a nie znosi pogardy, nie może jej zdobyć”¹¹⁶.

Marian Zawada zaznaczył, że pycha jest wadą, która spośród pozostałych najbardziej odróżnia się od pokory. W każdej postaci jest ona „chorobliwym, nieprzejednanym poszukiwaniem siebie i własnej wielkości”¹¹⁷. W związku

¹⁰⁹ Por. W. Wermter, *Pokora. Chrześcijańska droga do zwycięstwa*, K. Sannikowa, A. Kacprzyk (red.), Częstochowa 2001, s. 7.

¹¹⁰ Por. List 688-689.

¹¹¹ Por. List 419.

¹¹² Por. List 455.

¹¹³ Por. List 498.

¹¹⁴ Por. List 426.

¹¹⁵ Por. List 307.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ M. Zawada, *Podstawy architektury duchowej. Pokora*, Kraków 2006, s. 13.

z powyższym zadaniem pokory jest uchronieniem przed pułapkami pychy i sprzeciwieniem się każdej sytuacji, która przyczynia się do zbytej wyniosłości. Św. Bernard z Clairvaux w dziele *O dwunastu stopniach pychy* wymienił kolejne stopnie owej wady: ciekawość, lekkomyślność, niestosowną wesołość, chępliwość, odrębność, zarozumiałość, zuchwałość, obronę grzechów, kłamliwe wyznawanie grzechów, bunt, swobodę grzeszenia i nałóg grzechu¹¹⁸. Pewien chrześcijanin zapytał Starca Jana, czym różni się pycha od próżności. Abba wyjaśnił, że na samym początku rodzi się w człowieku pragnienie przypodobania się ludziom. Efektem ulegania temu pragnieniu jest rodząca się próżność. Kiedy ona się umocni, rodzi pychę¹¹⁹.

W cytowanym już opracowaniu Mariana Zawady autor podkreślił potrzebę posiadania cnoty pokory, gdyż ona uczy człowieka właściwego odniesienia do doczesności i innych ludzi¹²⁰. Jej wewnętrzną siłą i motywacją jest Bóg, dzięki któremu wierzący może wzrastać w prawidłowym kształtowaniu hierarchii wartości¹²¹. Według myśli Drugiego Starca człowiek pokorny nie osądza swoich bliźnich. Jeśli jednak zaistnieją wydarzenia, które mogłyby kwestionować pewne postawy innych, stara się nie potępiać, ale pozostawić osąd Kościołowi. Jedyną przestrzenią, w jakiej chrześcijanin może pozwolić sobie na krytyczny osąd – jak dodał Prorok – jest stawianie wyrzutów samemu sobie¹²². Rozmowy z bliźnimi powinny być prowadzone jedynie z pokorą. Nie jest wskazane, aby mówić „zanim zostanie się zapytanym”¹²³. Jeżeli jednak zajdzie potrzeba zajęcia stanowiska w określonej sprawie, wierzący powinien sobie uświadomić, że lepiej jest milczeć, niż mówić z pychą¹²⁴. Kiedy zostanie poproszony o zabranie głosu, nie powinien się wynosić, jeśli jego „słowo zostanie przyjęte”, ani wpadać w przygnębienie, gdy spotka się z oporem rozmówców¹²⁵. Pewnego chrześcijanina Jan ośmielał, by włączał się w te rozmowy, w których dla rozjaśnienia określonej sprawy będzie mógł podzielić się własną wiedzą. Tę ewentualność wyraził w słowach:

¹¹⁸ Por. Św. Bernard z Clairvaux, *O umiłowaniu Boga i inne traktaty*, S. Kiełtyka (przekł.), Wydawnictwo św. Wojciecha 2000, s. 96-122; zob. M. Zawada, *Podstawy architektury...*, dz. cyt., s. 13.

¹¹⁹ Por. List 460.

¹²⁰ Por. M. Zawada, *Podstawy architektury...*, dz. cyt., s. 6.

¹²¹ Zob. Tamże, s. 86.

¹²² Por. List 699.

¹²³ List 698.

¹²⁴ Por. List 697; zob. 283.

¹²⁵ Por. List 698.

„Żebyś nie został uznany za małowównego, powiedz sam coś, co świadczy o twojej wiedzy, [ale] w sposób zwięzły; unikaj zaś wielomówstwa i niewłaściwej chwały”¹²⁶.

W korespondencji z Thawatha znajduje się również opis pewnej sytuacji, w której Barsanufiusz napomina pyszniącego się mnicha. Ów zakonnik na początku swej monastycznej drogi był duchowym uczniem Wielkiego Starca, następnie wyjechał poza cenobium, a powróciwszy, zdecydował się na ponowne nawiązanie relacji z Abbą. W międzyczasie Barsanufiusz dowiedział się, że mnich, wracając z obczyzny, szydził z prostoty i niedouczenia innego brata. Starzec, ganiąc postawę mnicha raniącego słowem swojego współbrata, orzekł:

„Sądziłem, że przebywając na obczyźnie, straciłeś zwyczaj usprawiedliwiania się i zyskałeś pokorę. Patrząc na twoje myśli, widzę, że jesteś taki sam, albo gorszy”¹²⁷.

Przytoczony powyżej opis może wskazywać, iż pewnym weryfikatorem autentycznej pokory jest miłość bliźniego. W relacjach z bliźnimi chrześcijanin powinien unikać wyniosłości i pychy¹²⁸. Wydaje się wskazanym przytoczenie w tym miejscu jednej z rad Abby Matoesa, który nauczał pewnego mnicha:

„Idź i błagaj Boga, aby wlał w twoje serce skrucę i pokorę. Pamiętaj ustawicznie o swoich grzechach i nie sądź innych, ale bądź poniżej wszystkich”¹²⁹.

Zaś Doroteusz z Gazy nauczał:

Pychą jest, „kiedy ktoś gardzi swoim bratem, kiedy uważa go za nic, a siebie za lepszego. Taki człowiek, jeśli nie będzie czujny i szybko nie dołoży starań (...) zacznie wynosić się nawet nad Boga, i samemu sobie – a nie Bogu – przypisywać będzie swoje dobre czyny”¹³⁰.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ List 549.

¹²⁸ Zob. List 290.

¹²⁹ Abba Matoes 11 (523), w: AG, s. 344.

¹³⁰ DG, s. 99-100; Interesująca jest wskazówka Doroteusza, w której rozróżnia on *pychę świecką* od *pychy zakonnej*. Pierwsza zachodzi, gdy człowiek wynosi się ponad bliźniego, uważając się za bogatszego, piękniejszego, lepiej ubranego czy szlachetniej urodzonego. Mnich, którego charakteryzuje *pycha świecka* potrafi porównywać się do innych braci, bądź uważać swoją wspólnotę (klasztor) za lepszą od innych. *Pycha zakonna* natomiast polega na chępceniu się swoją pobożnością, wysiłkami ascetycznymi, praktykami postnymi. Osobliwym odcieniem owej pychy jest również świadome upokarzanie się przed innymi w celu zdobycia uznania u innych i bycia postrzeganym jako *pokorny człowiek*. Fałszywa pokora ma być również przejawem *pychy zakonnej*. Adekwatnie do obydwu rodzajów pychy Doroteusz wyszczególnił dwa rodzaje pokory. Pierwszy polega na niewynoszeniu się ponad bliźnich i uważaniu ich za lepszych od siebie. Drugi zaś na przypisywaniu Bogu wszelkich dobrych uczynków. Por. Tamże, s. 100 - 101.

Odnosząc się różnych zagadnień życia mniszego, Abbas z Thawatha obok pokory niejednokrotnie stawiali cnotę posłuszeństwa. Uniżenie i poddanie się osobie przełożonego miało zapewnić zakonnikowi najbezpieczniejszą drogę do zbawienia¹³¹. Zależnie od okoliczności, w jakich znaleźli się podopieczni, zarówno Barsanufiusz, jak i Jan byli w tej kwestii jednomyślni. Kiedy Barsanufiusz powiedział do pewnego brata: „Zamiast [własnej woli, osądzania, pogardy i niedbałości] (...) zdobądź pokorę, posłuszeństwo, podporządkowanie się”¹³², Jan zachęcał mnicha stolarza: „Jeśli naprawdę chcesz być zbawiony, zdobądź pokorę, posłuszeństwo i uległość, to znaczy odrzuć własną wolę i żyj w niebie na ziemi”¹³³. Z kolei w innym miejscu obydwaj Mędracy odnieśli się do zakonnika, który pragnął pomagać pewnemu starcowi w celi. Barsanufiusz polecił, aby w trosce o swoje zbawienie starał się pracować nad powyższymi cnotami, wskazując dodatkowo na uległość i umiar¹³⁴. Zaś gdy ów mnich kolejne pytanie skierował do Drugiego Abby, ten polecił mu zwrócenie szczególnej uwagi na życie w posłuszeństwie, dzięki któremu będzie mógł żyć ze świadomością pełnienia woli Bożej, co – według Jana – stanie się dla niego „pożyteczne”¹³⁵.

Cnoty pokory, posłuszeństwa, wiary, nadziei i miłości Barsanufiusz nazwał *garnkiem duchowego pożywienia*¹³⁶, wyjaśniając dalej, iż pierwsza jest *stosem dla demonów*, a druga może *sprawić zamieszkiwanie Chrystusa w sercu*¹³⁷. Z myśli Wielkiego Starca można wnioskować, że jednoczesne posiadanie pokory i posłuszeństwa jest skutecznym środkiem pomagającym w walce z namiętnościami¹³⁸.

W pewnym miejscu korespondencji Drugi Abba zwrócił uwagę na zjawisko *udawanej pokory*, które może okazać się dużym niebezpieczeństwem dla cenobity. W dialogu z Aelianosem, następcą Seridosa, Jan wskazał na konieczność podążania drogą uniżenia i uległości jako cnót stanowiących dużą pomoc w podążaniu do życia wiecznego. Prorok wyjaśnił powyższą myśl w słowach:

¹³¹ Por. List 242.

¹³² List 379.

¹³³ List 554.

¹³⁴ Por. List 247.

¹³⁵ List 248.

¹³⁶ Por. List 227; zob. List 231.

¹³⁷ Por. List 229.

¹³⁸ Por. List 239, 226, 553.

„Ten, kto umiera w klasztorze w pokorze i posłuszeństwie, zbawiony jest przez Chrystusa. Pan Jezus bowiem dał słowo za niego. Jeśli zaś miał własną wolę i zdarzało się, że udawał posłuszeństwo i pokorę, podlega sądowi Boga”¹³⁹.

Korespondencja zawiera również dialog Barsanufiusza z mnichem nazwanym *nieposłusznym*. Składa się on z trzech obszernych listów¹⁴⁰, w których można z łatwością dostrzec wysiłki Starca i igumena, zmierzające do nauczenia owego brata pokornego podporządkowania i umiejętności przeproszenia, gdy postąpi wbrew obowiązującym regułom. W odpowiedziach nadsyłanych mnichowi Kopt wyjaśnił, że nieposłuszeństwo opatowi połączone z zarozumiałością jest bardzo dużym niebezpieczeństwem dla zakonnika. Powołując się na autorytet Biblii, Barsanufiusz dodał, iż w historii zbawienia samowola zawsze prowadziła do poniesienia klęski. Abba wyjaśnił dodatkowo, czym jest brak posłuszeństwa podopiecznego wobec przełożonego:

„(...) igumen przyjął cię na swoje łono (...) i choć był porażony paraliżem z powodu twego nieposłuszeństwa, to przekonałem go, aby przyjął cię w bojaźni Bożej, i to jak syna rodzzonego, a nie jak nieprawego. A ty, według bojaźni Bożej, powierz mu się we wszystkim”¹⁴¹.

Wydaje się, że powyższy fragment noty Wielkiego Starca wskazuje z jednej strony na potrzebę podporządkowania wobec decyzji opata, z drugiej zaś może stawiać Seridosa jako przykład przełożonego, który pomimo pełnienia naczelnej funkcji we wspólnocie, sam korzystał z rad duchowego ojca. W ten sposób mógł podejmować refleksję nad własnymi lękami, oporami, która miała zmierzać do pokonania uprzedzeń wynikających z napiętych sytuacji zaistniałych pomiędzy nim a podopiecznymi.

Posłuszeństwo przełożonemu miało być podejmowane ze względu na Chrystusa posłusznego Ojcu¹⁴². Uległość ta nadawała życiu Chrystusa określony kierunek, który choć prowadził przez cierpienie i krzyż, przyniósł niezrównane owoce zbawienia i życia wiecznego¹⁴³. Wobec powyższego posłuszeństwo mnicha miało być przyjmowaniem poleceń igumena motywowanym wewnątrznie pragnieniem naśladowania postawy Chrystusa¹⁴⁴.

Według Hevelone-Harper przyjęcie pokornej postawy posłuszeństwa wobec przełożonego było w Thawatha pierwszym etapem życia mniszego. Poddany zakonnik

¹³⁹ List 582.

¹⁴⁰ Zob. List 614-616.

¹⁴¹ List 614.

¹⁴² Por. J 6,38; 1 P 2,13.

¹⁴³ Zob. List 356.

¹⁴⁴ Zob. List 242, 356.

mógł owocnie trwać w monastycznej ascezie, aby korzystając z pomocy Starców, zdążać w stronę Ojca Niebieskiego¹⁴⁵.

4.4. Asceza i wyrzeczenie

Słowo *asceza* wywodzi się z greckich słów: *askesis* – ćwiczenie, systematyczny wysiłek, praktyka, i *askein* – kształtować, obrabiać¹⁴⁶. Na przestrzeni wieków określeniu *asceza* nadawano *sens fizyczny*, rozumiejąc ją jako kształtowanie określonej sprawności fizycznej, a także *sens etyczny-moralny*, pojmowany jako podejmowanie systematycznego wysiłku dla rozwoju inteligencji i wzmocnienia woli oraz *sens religijny* określający wysiłek, który ma pomóc w oddawaniu czci bóstwom. Współcześnie *ascezę* rozumie się przede wszystkim w sensie religijnym i moralnym¹⁴⁷. Jak zaznaczyła Kinga Wiśniewska-Roszkowska, asceza niejednokrotnie łączy się z podejmowaniem określonych wyrzeczeń, wstrzemięźliwości, które nie mogą być celem same w sobie, ale winny kierować ku Bogu i pomagać w zbliżaniu się do Niego¹⁴⁸.

Dla środowiska monastycznego w Thawatha podejmowanie praktyk ascetycznych i korzystanie z duchowych rad były dwoma nierozłącznymi aspektami. Szczególne niebezpieczeństwo dla osób świeckich stanowiło zaangażowanie w wyrzeczenia przy jednoczesnym braku przewodnika duchowego. Kierownikiem dla innych nie mógł być jednak żaden świecki chrześcijanin, gdyż rola ta utożsamiana była z mnichami. Klasztor opata Seridosa był pośród innych szczególnie otwarty na potrzeby *świeckich*, dlatego Starcy napominali tych, którzy samowolnie, bez towarzysza duchowego żyli ascezą¹⁴⁹. Według Abbas chrześcijanie podejmujący wyrzeczenia bez porozumienia ze starcem byli szczególnie narażeni na pobłądzenie i obranie drogi, która tylko pozornie wydawałaby się świętością. W związku z powyższym z przyjmowaniem przez *świeckich* cech życia mniszego miało się łączyć posłuszeństwo przejawiające się podporządkowanie radom Abbas.

¹⁴⁵ Por. UP, s. 119.

¹⁴⁶ Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza, moralność, zdrowie*, Warszawa 1980, s. 12.

¹⁴⁷ Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 196.

¹⁴⁸ Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza...*, dz. cyt., s. 12-14.

¹⁴⁹ Zob. List 740, 764-768.

Asceza miała przewartościować mentalność chrześcijanina i przemienić jego życie tak, aby dystansując się do doczesności, stał się *człowiekiem duchowym*¹⁵⁰. W swoich *Naukach* Doroteusz zapisał, iż przykładem ascezy może być jego najbliższy uczeń Dozyteusz. Opisując proces odkrywania życia chrześcijańskiego owego mnicha, Doroteusz zaznaczył:

„W jaki sposób żył przedtem, w jakich rozkoszach i rozpieszczeniu, nie słysząc nic o Bogu? A do (...) świętości doprowadziło go w krótkim czasie, jak słyszeliście, ćwiczenie w posłuszeństwie i wyrzeczeniu (...)”¹⁵¹.

Według Barsanufiusza do zewnętrznych praktyk ascetycznych są zobowiązani przede wszystkim ludzie zdrowi, zaś „od tych, którzy chorują na ciele, Bóg [tego] nie wymaga”¹⁵². Umartwieniem mogło być również cierpliwe znoszenie cierpień wynikających z doświadczanych słabości ciała. Wielki Starzec zachęcał jednak, aby w tej kwestii zachować rozsądek. Kiedy pewien diakon uskarżał się na chorobę oka i nie wiedział, czy udanie się do lekarza nie będzie sprzeczne z mniszą ascezą, Barsanufiusz oznajmił, iż nie jest czymś niewłaściwym doradzenie się specjalisty¹⁵³. Wskazanie na potrzebę zachowania rozsądku można zauważyć również w jednym z tekstów Jana Proroka, który podkreślał, że dobra jest troska o zachowanie umiaru w przyjmowaniu posiłków, ale podejmowanie tej praktyki zbyt radykalnie może być *pokusą demona*¹⁵⁴.

Z rad Abbas Barsanufiusza i Jana można wnioskować, że zewnętrzne umartwienia miały uczyć chrześcijan większego zaufania do Boga. Ów proces Barsanufiusz określił jako *dwa zapomnienia*: *zapomnienie* o zaspokajaniu doczesnych potrzeb, aby nie *zapominać* o Bogu¹⁵⁵. Szczególną przestrzenią, w której uczniowie mogli się umartwiać, była codzienność i związane z nią okoliczności, m.in. zachowanie odpowiedniego czasu na sen¹⁵⁶ czy powściągliwość w jedzeniu¹⁵⁷.

Owoce ascezy mogły być możliwe wyłącznie dzięki współpracy człowieka z Bogiem. Odpowiedzią, jaką człowiek dawał na łaskę, był podejmowany przez niego trud¹⁵⁸. Tę zależność Barsanufiusz przedstawił Doroteuszowi, opisując metaforycznie, iż

¹⁵⁰ Zob. List 241.

¹⁵¹ DG, s. 92.

¹⁵² List 77.

¹⁵³ Por. List 225.

¹⁵⁴ Por. List 378.

¹⁵⁵ Por. List 352.

¹⁵⁶ Zob. List 321.

¹⁵⁷ Zob. List 239, 328, 378, 510, 522.

¹⁵⁸ Zob. List 187.

do człowieka należy *przygotowanie ziemi* (podjęcie wysiłku), aby mogło być na niej *zasiane ziarno* (przyjęcie łaski Bożej), które będzie wzrastało¹⁵⁹. Wielki Starzec, wskazując na potrzebę dążenia do świętości, często podkreślał potrzebę zaangażowania człowieka, które ma prowadzić do zbawienia. W pewnej nocy do Doroteusza wskazał, iż „każdy dar otrzymuje się dzięki trudowi serca”¹⁶⁰.

W jednym ze swoich opracowań teolog Marek Chmielewski zaznaczył, że asceza nie może być podejmowana ze względu na motywy egoistyczne, ale z miłości do Boga, bliźniego i samego siebie. Aby owocem wysiłków ascetycznych było *stanie się podobnym* do Chrystusa¹⁶¹, winny one być podejmowane we współpracy z łaską Bożą¹⁶². Również dla Mędrców z Thawatha asceza miała sens o tyle, o ile zmierzała do pokonania określonych słabości i zbliżała do Boga. W jednym z listów do mnicha Andrzeja Barsanufiusz wskazał, iż wysiłki ascetyczne są ćwiczeniem się w pełniejszym zaufaniu Bogu¹⁶³; postawę tę prawdopodobnie miał na myśli święty Piotr, który zapisał, aby powierzyć Mu wszystkie troski¹⁶⁴.

Zauważając pierwszeństwo ascezy *wewnętrznej* przez *zewnętrzną*, Barsanufiusz podał, iż dla chrześcijanina ważniejsze jest powstrzymanie gniewu lub niedopuszczenie do wzburzenia niż np. spanie na siedząco bądź bez poduszki¹⁶⁵. Praktyki zewnętrzne miały służyć przemianie wewnętrznej, w przeciwnym razie byłyby pozbawione sensu.

Wysiłki ascetyczne rozumiane jako środek wspierający w dążeniu do zbawienia¹⁶⁶ zostały przez Wielkiego Abbe określone mianem *podwójnego ubóstwa*. Pierwszym rodzajem ubóstwa miały być wysiłki zmierzające do porzucenia swoich namiętności ze względu na Boga; drugim zaś uwolnienie się od dóbr materialnych. Jak dodał Starzec, wyzwalenie się od wszelkich zbędnych ciężarów powinno się dokonywać w pokorze, bez pragnienia rozgłosu, uznania i docenienia ze strony innych ludzi. Barsanufiusz zalecił Doroteuszowi, by nawet starał się *ukrywać* przed bliźnimi wszelkie zasługi, które wynikały z jego dobrych czynów¹⁶⁷.

¹⁵⁹ List 262.

¹⁶⁰ List 267.

¹⁶¹ Zob. Rdz 1, 26; Mt 5, 48.

¹⁶² Por. Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości...*, dz. cyt., s. 196-197.

¹⁶³ Por. List 77.

¹⁶⁴ List 75; por. 1 P 5, 7.

¹⁶⁵ Por. List 227.

¹⁶⁶ Por. List 600.

¹⁶⁷ Por. List 257.

Ważnym dopowiedzeniem wydaje się uwaga Barsanufiusza, który wyjaśnił pewnemu ojcu, iż właściwe rozumienie wysiłków ascetycznych weryfikuje się w miłości bliźniego. Asceta winien zwracać szczególną uwagę, by odnosić się do bliźnich z szacunkiem, nie prowokując nikogo do gniewu czy zniecierpliwienia¹⁶⁸.

W jednej z maksym umieszczonej w *Apoftegmatach* abba Jan Karzeł wskazał:

„Trwaj w wyrzeczeniu się dóbr materialnych i spraw ciała, na krzyżu, w walce, w ubóstwie ducha, w wierności swemu postanowieniu, w wewnętrznej ascezie, w poście, pokucie i łzach; w walce z pokusami, w roztropności i niewinności dusz. Bierz udział we wszystkim, co pożyteczne; pracuj w skupieniu (...)”¹⁶⁹.

Wydaje się, że w powyższym tekście mnich Jan Karzeł wskazał na ascezę, która rozumiana jest również jako wyrzeczenie, podjęcie wysiłku, zewnętrznej i wewnętrznej czujności oraz zaangażowaniu w rozwój cnót. W jednym z listów Starca Jana Proroka do pewnego ojca Abba zwrócił mu uwagę na potrzebę wstrzemięźliwości przejawiającej się w pięciu aspektach: powściągliwości w przyjmowaniu pokarmów, długości snu, skromności w ubiorze, pracy nad własną zmysłowością oraz sposobem wypowiedzania się, by nie poruszać spraw zbędnych bądź raniących bliźnich¹⁷⁰. W innym miejscu Starzec Jan, wskazując na potrzebę wyrzeczenia, zachęcił pobożnego chrześcijanina, by starał się *wyrywać korzenie wszelkich namiętności*, co miało się dokonywać w pragnieniu pełnienia jedynie woli Bożej, kształtowaniu powściągliwości i umartwianiu sfery zmysłowej¹⁷¹. Jeden ze współczesnych pustelników zauważył, iż wyrzeczenie mnicha można odnieść do czterech potrzeb, których doświadcza asceta. Pierwszym jest wyrzeczenie *potrzeby rozkoszy cielesnej* ze świadomością, iż żaden człowiek i tak nie będzie jej w stanie nigdy zaspokoić; drugim wyrzeczenie *potrzeby działania*, by ponad aktywność zewnętrzną postawić zaangażowanie wewnętrzne; trzecim wyrzeczenie *potrzeby widzenia i odczuwania*, aby nie skupiać się wyłącznie na zaspokajaniu zmysłów, czwartym wyrzeczenie *potrzeby bycia pierwszym* przejawiającej się niekiedy osądzeniem bliźnich i pogardzaniem nimi¹⁷².

Jednym z zaleceń, jakie Barsanufiusz dał pewnemu mnichowi, była zachęta, by ten w praktykach ascetycznych stosował metodę tzw. *małych umartwień*. Starzec wskazał, by mnich w swojej codzienności wykorzystywał drobne trudności i niewygody

¹⁶⁸ Por. List 489; zob. List 229.

¹⁶⁹ Abba Jan Karzeł (Kolobos) 34 (349), w: AG, s. 267.

¹⁷⁰ Por. List 155-159.

¹⁷¹ Por. List 462.

¹⁷² Mnich z Zakonu Kartuzów, *Szkola ciszy...*, dz. cyt., s. 120-121.

jako okazje do wyrzeczeń. Abba opisał bratu kilka przykładów z życia innych mnichów, którzy idąc drogą *małych umartwień*, spali na mniej wygodnym pościeliu, wybierali zajęcia wymagające większego trudu, a planując przygotowanie posiłku, przyjmowali mniej smaczne produkty czy wreszcie starali się unikać lenistwa¹⁷³.

W 48 rozdziale swojej *Reguły* święty Benedykt zapisał, iż „bezczytność jest wrogiem duszy”¹⁷⁴, w związku z czym zalecił, aby cenobici mieli wyznaczone pory do pracy i innych praktyk duchowych. Środkami, jakie Barsanufiusz zalecał mnichom doświadczającym bezczytności, były: podejmowanie wyrzeczeń i trudów oraz modlitwa skierowana do Boga i świętych w chwilach opanowania przez namiętność lenistwa¹⁷⁵.

Warto w tym miejscu przywołać fragment dzieła *O dobrowolnym ubóstwie*, w którym Nil z Ancyry napisał, iż przykładu wyrzeczenia i wszelkiej ascezy należy upatrywać w osobie Jana Chrzciciela i samych Apostołów. Mnich z Ancyry upatrywał dodatkowo w owych postaciach podwalin monastycyzmu:

„Znacie przecież także ubogich Nowego Testamentu: Jana, zwiastuna Chrystusa, a równocześnie chór Apostołów, z których wzięło początek życie monastyczne. [Wiecie, że Jan] wybrał z własnej woli pustynię na miejsce zamieszkania, jedząc «szarańczę i miód leśny», a używał ubrania z wielbłądziej sierści. Apostołowie zaś, słuchając zachęty Pańskiej, poprzestali na jednym płaszczu i pożywieniu, które gdziekolwiek znaleźli o danej porze”¹⁷⁶.

W duchowości chrześcijańskiej asceza zakłada długotrwały i systematyczny wysiłek, mający na celu zdobycie określonej sprawności ułatwiającej zjednoczenie z Bogiem. Ascezą nie można nazywać podjęcia jednorazowego wysiłku, gdyż zakłada ona wejście na drogę „religijnego samowychowania, w którym nie chodzi o tłumienie czy wyniszczanie naturalnych dynamizmów człowieka, lecz o ich sublimowanie oraz integrowanie zgodnie z wymogami swego powołania i zasadami życia duchowego”¹⁷⁷.

4.5. Acedia

Acedia przejawia się melancholią i zwątpieniem, a doświadczają jej chrześcijanie na drodze do Boga. Ewagriusz z Pontu określił ją jako „niechęć bądź udrękę serca”,

¹⁷³ Por. List 191; zob. M. Zawada, *7 pieczęci zła*, Kraków 2001, s. 151.

¹⁷⁴ RB, s. 48 (komentarz do *Prologu*).

¹⁷⁵ Por. List 198-199, 191.

¹⁷⁶ Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, L. Nieścior (przekł.), Kraków 2008, s. 176.

¹⁷⁷ M. Chmielewski, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015, s. 126.

„osłabienie duszy”, „wspólniczkę smutku”¹⁷⁸. Gabriel Bunge twierdził, iż w ogólnym rozumieniu *acedia*, nazywana duchową depresją, jest pewnego rodzaju „*spadkiem napięcia* w naturalnych siłach duszy”¹⁷⁹. Barsanufiusz dowodził, że skutkiem *acedii* jest wewnętrzna ospałość, którą nazwał *zasypianiem duchowego oka*¹⁸⁰. Owa ospałość niejednokrotnie staje się przyczyną pojawiających się innych namiętności i zła¹⁸¹. W nocie do chorego nowicjusza Wielki Starzec nazwał *acedię* „początkiem zguby”¹⁸², z kolei do innego niedomagającego brata pisał, że przejawia się ona często narzekaniem, zniechęceniem i użalaniem się nad sobą¹⁸³.

Na pewnym etapie korespondencji z Thawatha Abba Jan wyróżnił dwa rodzaje *acedii*: *fizyczną* i *duchową*. *Fizyczna* przejawia się słabością oraz ociężałością ciała i wynika często z nadmiernego eksploatowania swojego organizmu przez podejmowanie pracy przerastającej jego możliwości. *Duchowa* ma być bezpośrednim działaniem demonów, a zachodzi podczas pełnienia określonych obowiązków. Jej działanie polega na kuszeniu skłaniającemu do zniechęcenia i porzucenia swojej pracy¹⁸⁴. Podobnie określił *acedię* Réginald Garrigou-Lagrange, nazywając ją przyzwolonym i grzesznym wstrętem do pracy i jakiegokolwiek wysiłku, skłaniającym do próżnowania, niedbalstwa i małoduszności. Nie wynika ona ze złego stanu zdrowia, lecz jest złym usposobieniem woli i sfery uczuciowej, skłaniającej chrześcijanina do unikania jakiegokolwiek trudu. W kontekście życia duchowego *acedia* jest wewnętrznym smutkiem i obciążeniem, swoistego rodzaju odrazą do spraw duchowych, która skłania do nieuzasadnionej niedbałości, opuszczania lub skracania modlitw. Garrigou-Lagrange nazywa *acedię* słabością sprzeciwiającą się bezpośrednio miłości Boga oraz radości wynikającej ze służby Mu¹⁸⁵.

Jan Prorok dał do zrozumienia Aelianosowi, iż duchowa depresja może wynikać z braku doświadczenia w życiu duchowym oraz niedostatecznej cierpliwości do samego siebie, zwłaszcza, gdy przez dłuższy czas zмага się z tymi samymi słabościami¹⁸⁶.

¹⁷⁸ Por. G. Bunge, *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, J. Bednarek, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2007, s. 7; zob. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne...*, dz. cyt., s. 426.

¹⁷⁹ Tamże, s. 59.

¹⁸⁰ Por. List 137.

¹⁸¹ Por. List 13.

¹⁸² List 613.

¹⁸³ Por. List 514.

¹⁸⁴ Por. List 562.

¹⁸⁵ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, T. Landy, Franciszka Służebnica Krzyża (przekł.), Niepokalanów 2014, s. 337; Wilfrid Stinissen zapisał, że *acedia* jest ostatnim z siedmiu grzechów głównych, tłumaczonym jako *lenistwo*. Por. W. Stinissen, *Ukryci w miłości. Podręcznik życia karmelitańskiego*, L. Danilecka (przekł.), Kraków 2017, s. 77.

¹⁸⁶ Zob. List 473.

W innym miejscu Barsanufiusz zauważył, że *acedia* jest niekiedy poprzedzona nieuporządkowanymi *skrupułami*. Starzec wyróżnił dwa rodzaje tych natrętnych myśli: jedne skłaniają wierzącego do nieustannego poszukiwania grzechów, drugie skutkują napięciem połączonym z przekonaniem, iż ciągle modli się za mało bądź wykonuje się niedostateczną ilość pobożnych gestów¹⁸⁷. W innym miejscu korespondencji Wielkiego Starca z pewnym cenobitą Abba uznał za dodatkowy objaw *acedii* szukanie pretekstów, by jak najczęściej wychodzić z celi pod pozorem wykonania mniej lub bardziej potrzebnej czynności¹⁸⁸.

Jak leczyć duchową depresję? Według benedyktyna Włodzimierza Zatorskiego, chrześcijanin doświadczający zmagania z demonem *acedii* powinien jak najszybciej podjąć wytrwałą walkę zmierzającą do odzyskania czystości serca. Przyczyną przeżywanej udręki wewnętrznej jest *zakochanie się w samym sobie* (φιλαυτία), które utrudnia właściwe rozeznanie, wprowadza niepokój oraz fałszywe dążenia i nigdy nie jest w stanie zaspokoić człowieka¹⁸⁹. Szukając uzdrowienia z owej depresji, człowiek winien sobie uświadomić, że wynika ona zasadniczo z braku relacji z Bogiem¹⁹⁰, drugim człowiekiem i sobą samym¹⁹¹.

Pierwszą i zarazem niezbędną reakcją na przeżywany stan winno być odważne przeciwstawienie się nadchodzącym pokusom. Według Wielkiego Starca mnich atakowany przez demona nie powinien pozostawiać swojego dotychczasowego zajęcia, gdyż stosując mechanizm ucieczki, narazi się na jeszcze większą *acedię*¹⁹². Podobne zalecenie padło z ust Abby Jana, który radził pewnemu bratu, by w owym stanie starał się nie zmieniać miejsca. Jeśli jednak zdecyduje się na odejście, może się spodziewać jeszcze trudniejszej walki. Ostatnia uwaga Jana wydaje się szczególnie ważna, gdyż – jak dodał Mędrzec – po

¹⁸⁷ Por. List 442.

¹⁸⁸ Por. List 269; Wydaje się, że sens owego idiomu mówiącego o *opuszczaniu celi bez przyczyny* można powiązać z myślą papieża Franciszka, który w adhortacji apostolskiej *Evangelii Gaudium* zwrócił uwagę na współczesną *acedię duszpasterską*. Papież zaznaczył, że może ona mieć różne przyczyny. „Niektórzy popadają w nią, ponieważ podtrzymują projekty nie do zrealizowania i nie przeżywają chętnie tego, co mogliby spokojnie robić. Inni dlatego, ponieważ nie akceptują trudnej ewolucji procesów i chcą, aby wszystko spadło z nieba. Jeszcze inni, ponieważ przywiązują się do niektórych projektów lub snów o sukcesie, podtrzymywanych swoją próżnością. Inni, ponieważ stracili realny kontakt z ludźmi w odpersonalizowanym duszpasterstwie, prowadzącym do zwracania większej uwagi na organizację niż na ludzi, tak że bardziej entuzjastują się «planem drogi» niż samą drogą. Jeszcze inni popadają w *acedię*, ponieważ nie umieją czekać i chcą panować nad rytmem życia. Dzisiejsze gorączkowe pragnienie osiągnięcia natychmiastowych wyników sprawia, że zaangażowani w duszpasterstwie nie znoszą łatwo poczucia jakichś sprzeczności, widocznej porażki, krytyki, krzyża”. EG 82.

¹⁸⁹ Por. W. Zatorski, *Acedia dziś*, Kraków 2011, s. 68-70.

¹⁹⁰ Gabriel Bunge uznał, iż *acedia* i modlitwa wzajemnie się wykluczają. Duchową depresję nazwał *śmiertelną trucizną*, która *czyha* nawet na chrześcijan o głębokim życiu duchowym, by pozbawić ich zjednoczenia z Bogiem. Por. G. Bunge, *Acedia...*, dz. cyt., s. 151.

¹⁹¹ Zob. W. Zatorski, *Acedia dziś...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁹² Por. List 258.

przegranej walce z acedią przewyciężenie jej może okazać się bardzo dużym wyzwaniem, wymagającym niemałego trudu i wsparcia modlitewnego innych ludzi¹⁹³.

Przeżywanie stanu duchowej depresji powinno motywować do wytrwałego¹⁹⁴ przeciwstawienia się aktualnemu stanowi duszy¹⁹⁵. Kiedy zaś doświadcza się jej podczas pełnienia codziennych obowiązków, należy podjąć walkę przez natychmiastową modlitwę i przyzywanie w sercu imienia Boga¹⁹⁶. Z dalszej wskazówki Drugiego Starca można wnioskować, iż w acedii należy zdecydować się na jak największe zaangażowanie wewnętrzne; zewnętrznie zaś nie powinno się nic reorganizować czy podejmować jakichkolwiek działań (Jan wskazał w tym miejscu na niewłaściwą postawę innego mnicha, który doświadczając ataku pokusy, podnosił głos, myśląc, że w ten sposób jej się skutecznie przeciwstawi)¹⁹⁷. Ogólnie rzecz ujmując, pojawienie się duchowej depresji winno skłonić chrześcijanina do podjęcia walki duchowej i intensywnej modlitwy przy jednocześnie nieprzerwanym wykonywaniu swoich obowiązków¹⁹⁸.

Gabriel Bunge zauważył, iż człowiek, który pokonał acedię, doprowadził do zniszczenia w sobie *starego człowieka* i stał się przez to ofiarą miłą Bogu. Będąc przemienionym w *człowieka nowego, stworzonego według Boga*, rodzi się on do *duchowego życia*, przenikniętego na wskroś obecnością Ducha Świętego¹⁹⁹. Ponowne wejście w relację miłości z Bogiem może się w pełni realizować w przyjęciu postawy uczynienia daru *z samego siebie*²⁰⁰.

W jednym z listów Barsanufiusza do pewnego ojca Starzec chciał niejako ukazać owoce, które mogą się stać udziałem osoby pokonującej demona acedii. Jak zauważył Abba, duchowa depresja mija, gdy „pojawi się Najwyższy Kapłan”, czyli Chrystus. Jego obecność jest zdolna budzić chrześcijanina z „acedii i niewiedzy” oraz „drzemki lenistwa”, skutkiem czego daje łaskę ponownego wielbienia Boga i odzyskania „świętego pokoju”²⁰¹. Zachęcając do oczekiwania i przyjmowania tych owoców od Boga, Barsanufiusz pouczył mnicha słowami:

¹⁹³ Por. List 563.

¹⁹⁴ Por. List 240; zob. S. Łucarz, *Acedia i błogosławieństwo atakowanych przez zło świata*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy...*, dz. cyt., s. 476.

¹⁹⁵ Por. List 144.

¹⁹⁶ Por. List 564.

¹⁹⁷ Por. List 565.

¹⁹⁸ Por. List 562.

¹⁹⁹ Por. G. Bunge, *Acedia...*, dz. cyt., s. 163.

²⁰⁰ Por. Tamże, s. 165.

²⁰¹ List 201.

„Bóg (...) umacnia twoją miłość, abyś służył Mu w pobożności i sprawiedliwości po wszystkie dni twego życia, aż do ostatniego tchnienia w sanktuarium ołtarza człowieka wewnętrznego (...)”²⁰².

Cytowany już autor Réginald Garrigou-Lagrance zaznaczył, iż duchowa radość, która jest jednym z owoców przewyciężenia owej udręki serca, czyni człowieka godnym udziału w życiu wiecznym i uposaża w nadprzyrodzony pokój²⁰³.

4.6. Pokusy

Stanisław Urbański nazwał pokusą chwilową podnieętą próbującą nakłonić do grzechu. Ma ona być bezpośrednim lub pośrednim działaniem szatana lub słabością wynikającą z natury człowieka skażonego grzechem pierworodnym²⁰⁴.

Barsanufiusz zachęcał swoich respondentów do mężnego przeciwstawiania się pokusom, uznawał jednak, iż gdy one się już pojawiają, mogą stać się okazją do wzrostu życia duchowego, bowiem pokonane - umacniają. Starzec zaznaczał, aby się ich nie obawiać, przeciwnie - należało je wykorzystywać jako pomoce zbliżające do Boga²⁰⁵. Nawet pozornie trudne do pokonania pokusy nie powinny wprowadzać niepokoju we wnętrzu człowieka, gdyż Bóg nieustannie towarzyszy tym, którzy Mu ufają²⁰⁶. Jeśli kuszenie dokonuje się za Jego przyzwoleniem, chrześcijanin musi być świadomy, iż razem z doświadczeniem próby otrzymuje od Najwyższego potrzebne siły do jej pokonania²⁰⁷.

Wielki Starzec uświadomił również pewnego brata, że na drodze życia ascetycznego będzie do końca życia doświadczał zmagania²⁰⁸. Podobną myśl przedstawił święty Antoni Pustelnik abbie Pojmenowi w słowach:

„takie oto jest wielkie dzieło człowieka: winę swoją na siebie zawsze brać przed Bogiem, a pokusy spodziewać się aż do ostatniego oddechu”²⁰⁹.

Pewnemu mnichowi Starzec Jan tłumaczył, że przyczyną ataku ze strony pokus

²⁰² Tamże.

²⁰³ Por. R. Garrigou-Lagrance, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 343; por. Flp 4, 4-7; zob. F. Fernández-Carvajal, *Lenistwo duchowe. Smutek uspięnej duszy*, W. Krawczyk (przekł.), Kraków 2012, s. 25.

²⁰⁴ Por. S. Urbański, *Pokusa*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Lublin-Kraków 2001, s. 648.

²⁰⁵ Por. List 496.

²⁰⁶ Zob. List 39.

²⁰⁷ Por. List 44; zob. List 391.

²⁰⁸ Por. List 492.

²⁰⁹ Abba Antoni Wielki 4 (4), w: AG, s. 131.

jest często niedbalstwo i brak wewnętrznej czujności²¹⁰. W innym miejscu ten sam Abba upatrywał źródeł kuszenia w zbytnej pewności siebie (braku przekonania o własnych słabościach), jak i ponownie – w niedostatecznej czujności²¹¹.

W nauce skierowanej do pewnego pobożnego chrześcijanina Barsanufiusz dwukrotnie podkreślił, iż samo pojawienie się *myśli* nie świadczy o popełnieniu grzechu. Nawet jej długotrwały atak nie stanie się dla człowieka znacznym niebezpieczeństwem, pod warunkiem, że nie wyrazi on wewnętrznej zgody na jej realizację²¹².

Leksykon Duchowości Katolickiej podaje osiem środków walki z pokusami. Są nimi: zachowanie wewnętrznej czujności, unikanie grzesznych okazji, stawianie oporu poprzez zdecydowane akty woli i praktykowanie cnót teologalnych, podejmowanie umartwień, zaangażowanie w modlitwę i praktyki postne, korzystanie z pomocy kierownika duchowego, trwanie w stanie łaski uświęcającej i przedstawianie pokus na spowiedzi²¹³.

W wymianie korespondencji pomiędzy Barsanufiuszem a Doroteuszem Abba wskazał na podobne środki, mogące pomóc w chwilach kuszenia, m.in. były to: post, modlitwa, pokora, wsparcie duchowego ojca, nie zniechęcanie się²¹⁴. Jednym ze szczególnych narzędzi walki, jakie zalecali Mnisi z Thawatha zmagającym się z pokusami, było natychmiastowe i gorliwe zwrócenie się ku Bogu. Starzec Jan oznajmił pewnemu *świeckiemu*, iż „pokusa zostaje udaremniona”, gdy człowiek często przyzywa Bożego imienia²¹⁵. W innym miejscu, ten sam Abba dał do zrozumienia pewnemu ojcu, że próbując oddalić natarczywą pokusę cudzołóstwa, należy intensywnie błagać Boga, powierzyć Mu swoją niemoc i modlić się, by On sam ją zniweczył²¹⁶. Jan Prorok udzielił podobnej wskazówki innemu zakonnikowi, nakłaniając, by w przychodzących podnietach *uciekał prędko do Jezusa*²¹⁷. Na pewnym etapie korespondencji Barsanufiusz podpowiedział pewnemu mnichowi, by jeśli odczuje wewnętrznie moment zbliżania się *grzesznej myśli*, może modlić się w dwojaki sposób. Po pierwsze prosić, aby nie być doświadczanym przez pokusy wynikające z własnej woli i grzesznych pragnień, gdyż

²¹⁰ Por. List 164.

²¹¹ Por. List 179.

²¹² Por. List 422,432.

²¹³ Por. S. Urbański, *Pokusa...*, dz. cyt., s. 649.

²¹⁴ Por. List 255.

²¹⁵ Por. List 709.

²¹⁶ Zob. List 166; W jednym z listów Barsanufiusz radzi mnichowi Andrzejowi, aby modlił się również za osoby, które stają się przyczyną pokus. Por. List 104.

²¹⁷ Por. List 180.

mogą się one okazać zgubne dla duszy. Po drugie błagać, by być próbowanym wyłącznie z dopustu Bożego, dla umocnienia i przyszłego dobra²¹⁸.

Innym środkiem pomagającym w pokusach miało być ograniczanie przyjmowanych racji żywności. W okresach szczególnego kuszenia zalecano w Thawatha zachowanie szczególnej ostrożności i wyczucia w określaniu dziennej diety²¹⁹. Często również mobilizowano wprost do wprowadzenia określonych zaostreżeń, mających zmniejszyć porcje nie tylko przyjmowanych pokarmów, ale i napojów²²⁰.

W jednym z listów Doroteusz uskarżał się wobec Starca Jana na trapiące go pokusy, które chciały doprowadzić do wewnętrznego przekonania, iż jego wszelki duchowy wysiłek jest daremny i niepotrzebny. W odpowiedzi Abba odpowiedział uczniowi, że chcąc zwyciężyć takie wątpliwości, należy uzbroić się w cierpliwość. Jan wyraził to słowami: „trzeba cierpieć i nie tłumić bólu”, „należy (...) przecierpieć” oraz „rzucić się w dobroć Boga z płaczem”²²¹.

W innym miejscu korespondencji ten sam Abba zachęcił pewnego mnicha, by tocząc zmagania, od samego początku założył, iż walka będzie dla niego zwycięska i przyniesie dobre owoce²²². Ważną rolę w zwycięskim boju miała pełnić cnota wytrwałości, wewnętrznej determinacji, opanowania i pozbawionego paniki przyzywania pomocy Bożej. Warto też podejmować refleksję nad taktyką, jaka występuje podczas kuszenia. Analiza metod działania pokus ma pozwolić na wyciąganie pomocnych wniosków, co z kolei zapewni bezpieczeństwo w podążaniu drogą chrześcijańskiej doskonałości²²³.

W jednym z apoftegmatów Ojców Pustyni znajduje się opis sytuacji z życia abby Sisoesa, który dowiedział się, że jego uczeń Abraham uległ kuszeniu szatana i popełnił grzech. Kiedy Sisoes się o tym dowiedział, podjął natychmiastową modlitwę za podopiecznego i wznosząc ręce do góry, w postawie stojącej wołał: „Boże, chcesz czy nie chcesz, nie puszcę Cię, póki go nie uzdrowisz”²²⁴. Po tej oracji - jak podaje dalsza treść apoftegmatu – uczeń został natychmiast uzdrowiony. Przytoczone wydarzenie wskazuje na postać duchowego ojca jako tego, który nie tylko służy radą, ale wspólnie z synem podejmuje walkę z pokusami oraz ich konsekwencjami. Pomaga również wypraszać konkretne owoce

²¹⁸ Por. List 392.

²¹⁹ Por. List 166.

²²⁰ Por. List 160.

²²¹ List 305.

²²² Por. List 567.

²²³ Zob. List 448.

²²⁴ Abba Sisoes Wielki 12 (815), w: AG, s. 443.

wynikające z podejmowanej walki. W jednej ze wskazówek Barsanufiusza, skierowanej do mnicha Andrzeja, Kopt dał do mu zrozumienia, iż pewnym następstwem wyzwolenia z pokus jest rodzące się pragnienie uwielbienia i dziękczynienia Bogu²²⁵.

Podsumowanie tej części opracowania może stanowić myśl abby Pojmena, który stwierdził, że

„człowiek nie powinien w ogóle opowiadać o (...) pokusach ani nawet zastanawiać się nad nimi; bo jeśli będzie o nich rozmyślał, nie wyjdzie mu to na dobre. Ale jeśli się im gwałtownie sprzeciwi, znajdzie pokój”²²⁶.

Powyższy tekst uświadamia, iż zadaniem ascety doświadczającego kuszenia powinno być stanowcze sprzeciwienie się złu, przez które Ojcowie Pustyni rozumieli połączenie wysiłków człowieka z łaską Boga – asceta ma podejmować zmaganie i zwracać się do Boga z prośbą o Jego interwencję, zaś Jahwe, widząc zaangażowanie chrześcijanina, podtrzyma go w walce i udzieli potrzebnej pomocy.

4.7. Interpretacja zjawisk nadzwyczajnych

W jednym ze swoich opracowań Leon Nieścior wskazał, że nadzwyczajne wydarzenia i wizje z czasów Ojców Pustyni nie do końca nadają się do wykorzystania w naukowych opracowaniach. Jawią się one bowiem jako pouczające katechezy, które trudno zawrzeć w ogólnie przyjętych schematach. Tym samym otwierają możliwość różnorodnej interpretacji²²⁷.

Pustelnicy najczęściej ukrywali swoje nadzwyczajne przeżycia. Być może wynikało to ze wstydlivosti lub wątpliwości, czy rzeczywiście mają one swoje źródło w Bogu. Jedna z opisanych w literaturze monastycznej sytuacji sugeruje, iż sami starcy mieli niekiedy problem z prawidłowym rozeznaniem nadzwyczajnych zjawisk. Kiedy abba Zachariasz doświadczył nadprzyrodzonego widzenia, udał się do ojca Kariona, by przedstawić mu tę kwestię. Asceta Karion – jak podaje opis – nie miał doświadczenia w rozeznawaniu podobnych zjawisk, dlatego stwierdził, że owa wizja miała pochodzenie demoniczne. Jego nauka nie była jednak wystarczająca dla Zachariasza, dlatego postanowił udać się w tej samej sprawie do doświadczonego starca Pojmena.

²²⁵ Por. List 109.

²²⁶ Abba Pojmen 154 (728), w: AG, s. 405-406.

²²⁷ Por. L. Nieścior, *Nadzwyczajne wizje u Ojców Pustyni*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy...*, dz. cyt., s. 437.

Opowiedział mu o swoich przeżyciach oraz duchowych skutkach, jakie one w nim spowodowały. Abba Pojmen orzekł, że przyczyną sprawczą wizji Zachariasza był Bóg, zalecił mu jednak zapytanie w tej sprawie jeszcze jednego mędrca. Trzeci abba miał potwierdzić rozeznanie Pojmena²²⁸.

Ojcowie z Thawatha zachęcali, by ich uczniowie byli ostrożni w określaniu źródła zjawisk nadzwyczajnych. Pewnemu pobożnemu chrześcijaninowi Barsanufiusz wyznał, że pojawienie się kilkakrotnie tej samej wizji czy snu wcale nie musi potwierdzać jego autentyczności. Kopt zalecił ostrożność i czujność, aby *nie dać się zwieść*²²⁹.

Pomimo zalecanej przezorności literatura z Thawatha zawiera opisy zjawisk nadzwyczajnych, co do których Starcy jasno określali ich nadprzyrodzone źródło: Bóg bądź szatan. Jedną z prostych zasad podanych przez Barsanufiusza, która miała pomóc w rozróżnieniu pochodzenia zjawiska, można by ująć w słowach: wizje pojawiające się pod wpływem działania demonów zdarzają się ludziom tkwiącym w grzechach i nie należy w nie wierzyć, gdyż mogą się okazać zgubne dla człowieka²³⁰; widzenia mające swe źródło w Bogu są udzielane *świętym*, a osoba, która ich doświadcza, ma być człowiekiem charakteryzującym się wewnętrzną ciszą, radością i pokojem serca oraz poczuciem własnej niegodności wobec Najwyższego²³¹.

Ważnym dopowiedzeniem wydaje się wskazówka Barsanufiusza, w której Starzec uwrażliwiał na podstępne działanie diabła, próbującego oszukać człowieka, a niekiedy nawet pozorować działanie Boga. Według Abby szatan może przybierać kształt dobra, ukazywać się jako inny człowiek bądź przedmiot. Nigdy jednak nie posługuje się znakiem krzyża, gdyż jest on dla niego symbolem ostatecznej przegranej. Można w tym miejscu podać fragment noty Barsanufiusza, w której Starzec niejako streszczał sposób rozeznawania wizji:

„(...) diabeł próbuje więc przez kłamstwa przekonać nas, że to On [Chrystus], żebyśmy biorąc fałsz za prawdę, zostali zgubieni. Gdy więc widzisz we śnie kształt krzyża, wiedz, że jest to prawdziwe i sen ten pochodzi od Boga. Staraj się jednak uzyskać jego wyjaśnienie u świętych Ojców i nie wierz własnemu rozumowi. Niech Pan oświeci oczy twego umysłu, bracie, byś unikał wszelkiej zasadzki nieprzyjaciela”²³².

²²⁸ Por. Abba Zachariasz 4 (246), w: AG, s. 231.

²²⁹ Por. List 418.

²³⁰ Por. List 414.

²³¹ Por. List 415.

²³² List 416.

W powyższym fragmencie można wyróżnić kilka aspektów, które według Wielkiego Abby powinny być brane pod uwagę przy rozeznawaniu nadzwyczajnych widzeń: zachowanie ostrożności, by nie dać się oszukać pozorną nadprzyrodzonością mogącą pochodzić od szatana; badanie, na ile treścią danej wizji jest Bóg; zachowanie pewnej ostrożności wobec samego siebie i swoich odczuć oraz poddawanie wizji osądowi duchowego ojca.

W *Apoftegmatach* Ojców Pustyni można znaleźć dodatkowe uwagi, które pomagały mnichom rozeznaczyć autentyczność zjawisk nadzwyczajnych. Abba Pojmen uważał, że *prawowierne wizje* zbliżają człowieka do Boga²³³, zaś Sylwan dodał, iż skłaniają one do wewnętrznej skruchy i głębszego zawierzenia Najwyższemu²³⁴. W innym miejscu Pojmen zachęcał, by doświadczając przeżyć nadzwyczajnych, nie opowiadać o nich innym ludziom, bowiem nie jest się w stanie zupełnie określić, czy dane zjawisko nie jest demonicznym podstępem²³⁵. Abba Makary Egipcjanin wskazał na cnotę pokory jako narzędzia, dzięki któremu chrześcijanin może uchronić się przed skutkami demonicznych wizji. Kuszenia szatańskiego mieli doświadczać nawet szczególnie uduchowieni mnisi, jednak traktowane było ono zawsze jako przestrzeń walki duchowej, a ostatecznie okazja do wzrostu w świętości²³⁶.

Leon Nieścior wskazał, że sprawdzanie źródła pochodzenia nie jest ujmą dla nadprzyrodzonego daru. Zwracając uwagę na niezastąpioną wartość pokory, dodał, iż „święci pustelnicy ćwiczyli się w dziecięcej prostocie, wiedząc, że im mniej eksponują swoje doświadczenia, tym głębsze tajemnice Bóg im objawia”²³⁷.

W korespondencji z Thawatha znajdują się również opisy cudownych wydarzeń, które unaoczniały się dzięki modlitewnemu wstawiennictwu Starców. Jeden z cudów dokonał się za sprawą obydwóch Starców i – jak zapisał kompilator korespondencji – *należy o nim wiedzieć*²³⁸. Pewien człowiek zaangażowany w życie lokalnej społeczności kościoła niedomagał z powodu nieuleczalnej choroby. Doświadczając bezradności lekarzy, zwrócił się do Abbas z prośbą o modlitwę. Wytrwałe wstawiennictwo

²³³ Zob. Abba Pojmen 144 (718), w: AG, s. 404.

²³⁴ Zob. Abba Sylwan 2 (857), w: Tamże, s. 454.

²³⁵ Por. Abba Pojmen 139 (713), w: Tamże, s. 403.

²³⁶ Zob. Abba Makary Egipcjanin 35 (488), w: Tamże, s. 330.

²³⁷ L. Nieścior, *Nadzwyczajne wizje...*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy...*, dz. cyt., s. 438; zob. J. Prusak, *Kierownictwo duchowe w sytuacjach nadzwyczajnych*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 468-469.

²³⁸ Por. List 784.

Barsanufiusza i Jana miało ostatecznie spowodować uzdrowienie pobożnego chrześcijanina. W końcowej części noty znajduje się uwaga kompilatora wskazująca na skutki, jakie w uzdrowionym spowodowało przywrócenie sił witalnych: „jeszcze chętniej świadczył gościnności na chwałę Boga”²³⁹. Ostatnia informacja sugeruje, iż każda łaska otrzymana od Jahwe powinna skłaniać człowieka do większego zaangażowania w miłość bliźniego i służbę Bogu.

Ewagriusz Scholastyk podał w swojej *Historii Kościoła*, że

„Barsanufiusz, rodem z Egiptu, w pewnym klasztorze w pobliżu miasta Gazy spędził swe życie cielesne w takiej walce o żywot wyzwolony z więzów ciała, że dokonał wielu cudów przekraczających możliwości ich odnotowania (...)”²⁴⁰.

Życie w zupełnym oddaniu Bogu oraz zaangażowanie w ascezę i walkę z namiętnościami owocowało mocą wstawiennictwa Barsanufiusza i Jana, dzięki której mogli wypraszać potrzebne łaski swoim duchowym synom. W dobie rozwijającego się monastycyzmu chrześcijańskiego wielu mnichów cieszących się szczególnym autorytetem powtarzało, iż chrześcijanin nie powinien zbyt akcentować nadzwyczajnych zjawisk. Ważniejsze od nich miało być podjęcie walki z własnymi słabościami oraz troska, by nieustannie zbliżać się do Boga. Przedstawicielem takiego stanowiska może być św. Jan Kasjan, jeden z największych autorytetów monastycyzmu zachodniego, który zapisał w swoich *Rozmowach*:

„Do cielesnych uzdrowień odniósł się też Chrystus, który mówił do błogosławionych apostołów (...), aby nie przypisywali sobie najmniejszej nawet czci i chwały z powodu tego, co jest wyłącznym dziełem Bożej wszechmocy. Owszem, niech się radują z powodu swojej głębokiej czystości serca i swego nienagannego życia, dzięki którym *ich imiona zapisane są w niebie*”²⁴¹.

Warto zwrócić również uwagę na wydarzenie pozwalające domniemywać zdolności bilokacji Abbas z Thawatha. Sytuacja dotyczyła pewnego chrześcijańskiego nauczyciela filozofii, który zwrócił się do Jana Proroka z prośbą o uzdrowienie jego syna z ciężkiej choroby. Kiedy powrócił do domu, chory oznajmił swojemu ojcu, że widzi obok siebie Barsanufiusza i Jana, którzy z nim rozmawiają. W dialogu Starcy tłumaczyli młodzieńcowi, iż uzdrowienie nie będzie w tym momencie dla niego czymś dobrym, gdyż Bóg pragnie obdarzyć go łaską wieczności. Po tej rozmowie, przy odmawianiu modlitwy *Ojciec nasz* oraz doksológii *Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu* syn

²³⁹ Tamże.

²⁴⁰ Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, IV, 33, S. Kazikowski (przekł.), Warszawa 1990, s. 207.

²⁴¹ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami. Rozmowy XI-XVII*, t. 2, A. Nocoń (opr.), Kraków 2015, s. 266-267; zob. Łk 10, 20.

zmarł. Jak dodał kompilator *Zbioru*: „Ojciec jego był bardzo pocieszony, jako że był przekonany o zbawieniu jego duszy”²⁴².

Marian Rusecki zaznaczył, iż cudem należy nazywać działanie Boga, które wyraża się w empirycznej rzeczywistości świata. Przez nadzwyczajną łaskę Bóg manifestuje swoją obecność, objawia dobroć i miłość, a czyni to w celu nawiązania zbawczego dialogu z człowiekiem²⁴³. Odnosząc się do powyższej definicji, jak i mając na uwadze cuda dokonywane w Thawatha, można wnioskować, że każdorazowe wstawiennictwo Barsanufiusza i Jana mobilizowało duchowych uczniów do podejmowania refleksji nad znakami obecności i zbawczej działalności Boga. Skutkiem tego miało być pragnienie pogłębienia życia duchowego, dla którego dążenie do komunii z Bogiem powinno zajmować centralne miejsce. Jak zauważył Marek Chmielewski, „istotą życia duchowego jest (...) więź miłości z Chrystusem”²⁴⁴. Życie duchowe jest zatem angażującą całą osobowość chrześcijanina współpracą z działaniem Ducha Świętego, które uświęca i umacnia w codziennym realizowaniu woli Bożej²⁴⁵.

4.8. Odpuszczenie grzechów

Dlaczego mnisi niebędący kapłanami odpuszczali grzechy swoim uczniom? Jakie warunki musiały zostać spełnione, aby zaistniało przebaczenie przewinień? Czy wczesnochrześcijańscy mędrzy Barsanufiusz i Jan, żyjący w VI w., wpisują się w ortodoksyjną historię sakramentu pokuty i pojednania? Próbując odpowiedzieć na powyższe pytania, warto zauważyć, iż praktyka udzielania rozgrzeszenia po wcześniejszym wyznaniu grzechów przyjęła się dopiero od X w. W 1215 r. Sobór Laterański IV nałożył obowiązek korzystania przynajmniej raz w roku ze spowiedzi, połączonej z przyjęciem Eucharystii w okresie wielkanocnym. Późniejszy Sobór Trydencki potwierdził potrzebę sakramentu pokuty, zaś Sobór Watykański II uzupełnił wcześniejsze nauczanie Kościoła, zwracając szczególną uwagę na społeczny aspekt grzechu i pojednania²⁴⁶.

²⁴² List 778.

²⁴³ M. Rusecki, *Cud*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 57.

²⁴⁴ M. Chmielewski, *Vademecum Duchowości...*, dz. cyt., s. 20.

²⁴⁵ Por. Tamże, s. 19.

²⁴⁶ Por. M. Tschuschke, *Sakrament pojednania*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 339.

Chcąc zrozumieć formę odpuszczania grzechów, jaką stosowali niektórzy Ojcowie Pustyni – również Abbas z Thawatha, a szczególnie Barsanufiusz – potrzeba najpierw przywołać choćby niektóre fakty z historii sakramentu pokuty z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Od początku istnienia Kościoła zmagano się z problemem, jakim był fakt, iż po głądzącym grzech chrzcie wierni w dalszym ciągu popełniali grzechy ciężkie. Próbując zaradzić temu problemowi, w III wieku ukształtowała się tzw. *pokuta kanoniczna*. Miała ona dotyczyć wyłącznie *grzechów istotnych* (odwrócenie się od wiary, dokonanie zabójstwa, zerwanie małżeństwa). Uważano, że do otrzymania przebaczenia przewinień powszednich wystarczająca jest modlitwa, post, jałmużna, Eucharystia. *Pokuta kanoniczna* możliwa była tylko jeden raz w życiu, dlatego najczęściej odkładano ją na późniejsze lata²⁴⁷.

Obok formy wyznawania grzechów przed biskupem, włączenia się w poczet pokutników, przyjęcia zobowiązań pokutnych i bycia wykluczonym z Eucharystii, zaczynało się kształtować indywidualne wyznawanie grzechów. Początków spowiedzi indywidualnej można się dopatrywać w okresie rodzącego się monastycyzmu, kiedy to mnisi rozpoczęli praktykę kierownictwa duchowego. Już dla Orygenesza i Klemensa Aleksandryjskiego duchowy ojciec utożsamiany był z *lekarzem*, a szczególnym rysem jego posługi miało być *terapeutyczne traktowanie* swoich uczniów. Takie rozumienie nie zostało zatracone w Kościele greckim aż po współczesne czasy. Grzesznik przychodzący do *lekarza duchowego* mógł się spodziewać, że otrzyma wskazówki potrzebne do życia i zostanie włączony w modlitwę starca. Ojcami - lekarzami zostawali nie tyle ludzie nominowani do tego przez przyjęcie urzędu, ale pobożni chrześcijanie (mnisi), których uważano za *przyjaciół* Boga. W monastycznym rozumieniu z początków chrześcijaństwa pełnienie funkcji kierownika duchowego nie było równoznaczne z posiadaniem święceń kapłańskich²⁴⁸.

W kontekście powyższych rozważań wydaje się zasadnym uznanie, iż posługa Barsanufiusza i Jana wpisuje się żywą tradycję Kościoła, stanowiącą początki praktyki indywidualnego wyznawania grzechów. Podjęcie analizy niektórych tekstów korespondencji z Thawatha może pozwolić na wskazanie predyspozycji, które miały uzdalniać uczniów do otrzymania *rozgrzeszenia*, sposobu, w jaki było ono udzielane, wytycznych odnoszących się do dalszego życia oraz *formuł* odpuszczenia przewinień

²⁴⁷ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, L. Balter (przekł.), Poznań 1999, s. 446-448.

²⁴⁸ Por. Tamże, s. 449.

używanych przez Starców. Warto również dodać, iż wskazówki, które duchowi synowie otrzymywali od ojców, nie były jednakowe dla wszystkich, gdyż było to zależne od ich grzechów oraz innych indywidualnych predyspozycji.

Aby mogło zaistnieć przebaczenie grzechów, w winowajcy musiała zaistnieć głęboka świadomość własnych występków, nazywana niekiedy „prawdziwą skruchą”²⁴⁹ – jest to warunek wspólny dla wszystkich pragnących odpuszczenia. Chrześcijanie słyszeli nierzadko od Barsanufiusza, iż uzyskanie przebaczenia win jest uzależnione od trudu, jaki duchowy syn włoży w nawrócenie²⁵⁰. W jednym z listów do mnicha Andrzeja Wielki Abba zaznaczył, że Bóg udziela *większego odpuszczenia grzechów* tym, którzy są bardziej zdolni do poniesienia pokuty²⁵¹. Innymi kwestiami, które warunkowały *rozgrzeszenie* w życiu pewnego diakona miały być: umacnianie się w pokorze, posłuszeństwie, miłości, wierze, nadziei oraz trwanie w świadomości bycia słabym człowiekiem, zupełnie zależnym od Bożego miłosierdzia²⁵².

Dążenie do otrzymania odpuszczenia grzechów powinno zakładać podjęcie współpracy pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Według Starca Jana zadaniem człowieka ma być wejście na drogę szczerego nawrócenia, zaś odpowiedzią Boga – miłosierdzie²⁵³. Środkami pomagającymi w wypraszeniu Bożej łaski mają być modlitwa i czytanie psalmów²⁵⁴. W innym miejscu korespondencji ten sam Abba zachęcił pewnego chrześcijanina, by pragnąc przebaczenia win, prosił również o modlitwę bliźnich, z którymi na co dzień przebywa. Modlitwa najbliższych osób ma być szczególnym wsparciem dla człowieka pragnącego odrodzenia w Bogu²⁵⁵.

Dynamika dialogu Barsanufiusza z mnichem Andrzejem wskazuje na przykładowy proces, jaki przebywał uczeń pragnący otrzymać odpuszczenie grzechów. Miał on trwać czterdzieści dni, po czym Starzec obiecał zakonnikowi *wziąć na siebie połowę z jego grzechów*²⁵⁶. Drogę czterdziestodniowego przygotowania Mędrzec utożsamiał z czasem intensywnego nawrócenia, w trakcie którego Andrzej miał podjąć

²⁴⁹ List 234; zob. List 226,58.

²⁵⁰ Por. List 231; zob. List 10.

²⁵¹ Por. List 72; Przytoczoną zasadę Barsanufiusz wyraził w słowach: „(...) o ile pozwala cierpieć utrapienie twojemu ciału, tym większe odpuszczenie grzechów uczyni dla ciebie”.

²⁵² Por. List 231, 234.

²⁵³ Por. List 685.

²⁵⁴ Por. Tamże.

²⁵⁵ Por. 705-706.

²⁵⁶ Por. List 72-73; zob. List 107.

wysiłek, aby stać się człowiekiem „miłym swemu Panu”²⁵⁷, posiadającym czyste serce²⁵⁸. Całościowe spojrzenie na rozmowę Barsanufiusza z mnichem może również pozwolić na ujęcie procesu *zdobywania rozgrzeszenia* w czterech następujących po sobie etapach: pierwszy – głębokie pragnienie grzesznika, by otrzymać miłosierdzie; drugi – wsparcie modlitewne i wstawiennictwo duchowego ojca; trzeci – determinacja ucznia wyrażona wytrwałością i dziękczynieniem; czwarty – otrzymanie odpuszczenia grzechów, którego źródłem jest Bóg, a nie Starzec²⁵⁹. Na koniec dialogu z tym samym mnichem Abba, stając w autorytecie Boga, wypowiedział słowa, które można by nazwać swoistego rodzaju *formułą odpuszczenia grzechów*. Brzmiała ona następująco:

„Mówi do ciebie, przeze mnie, najlichszego, wielki pośrednik Jezus, Syn błogosławionego Ojca, Ten który posłał Ducha Świętego, Dawcę życia. *Odpuszczają ci się twe liczne grzechy*²⁶⁰, od narodzin aż do teraz. Przyjmując więc tę wielką i niewypowiedzianą radość, miłuj Go ze wszystkich sił (...)”²⁶¹.

Uwolnienie chrześcijanina z nieprawości w każdym przypadku dokonywało się inaczej. Niektórzy prosili o nie, odczuwając zbliżający się kres życia, inni przytłoczeni swoimi grzechami, szukali ratunku, by odzyskać wewnętrzny pokój. W odpowiedzi na prośbę pewnego chorego brata Barsanufiusz zapewnił go o przebaczeniu grzechów. Starzec posłużył się przy tym słowami Chrystusa²⁶² oraz wyjaśnił choremu, że mógł otrzymać tę łaskę dzięki wstawiennictwu Abbas i własnej wierze. Dodatkowo uspokoił mnicha słowami:

„gdy nie ma grzechów, śmierć nie jest śmiercią, ale przejściem z ucisków do odpoczynku, z ciemności do niewysłowionej światłości i do życia wiecznego”²⁶³.

Podobna sytuacja zaistniała w życiu innego umierającego brata. Gruźlik w stanie agonii wysłał do Wielkiego Starca pismo z prośbą o modlitwę, by mógł umrzeć z sercem wolnym od grzechów. W odpowiedzi Barsanufiusz oznajmił również temu bratu, że Bóg przebacza mu nieprawości, z istotnym dopowiedzeniem: „od twego dzieciństwa aż do teraz”²⁶⁴.

²⁵⁷ Por. List 111.

²⁵⁸ Por. List 112; Chcąc opisać wymagany stan wnętrza nawróconego człowieka, Starzec zastosował metaforę domu: „przygotuj twój dom, by był zupełnie czysty na przyjęcie darów”.

²⁵⁹ Por. List 107-114.

²⁶⁰ Por. Łk 7, 47-48.

²⁶¹ List 115.

²⁶² Zob. Tamże.

²⁶³ List 218.

²⁶⁴ List 220.

Niekiedy sytuacja, w której dokonywało się *zabranie grzechów*, mogła przypominać przymierze zawierane pomiędzy Starcem a jego uczniem. Takie wydarzenie miało miejsce w rozmowie Barsanufiusza z Doroteuszem. Wielki Starzec obiecał, że *poniesie* występki podopiecznego pod warunkiem, że ten będzie strzegł wskazówek i drogi, którą poprowadzi go Abba. Powyższe założenie Barsanufiusza motywowane było pragnieniem prowadzenia Doroteusza w taki sposób, aby mógł on podążać bezpieczną drogą do zbawienia²⁶⁵.

Inny etap korespondencji wskazuje na sytuację, kiedy to pewien pobożny chrześcijanin wyznał Barsanufiuszowi swoje grzechy, a na końcu poprosił o wybaczenie. Wielki Starzec uświadomił mu, że już samo wyznanie przewinień daje usprawiedliwienie proszącemu. Po wysłuchaniu skruszonego *świeckiego*, pouczeniu go i zachęceniu, by w przyszłości zachował czujność, Barsanufiusz oznajmił, że Bóg wybaczył mu grzechy²⁶⁶. W przedstawionej powyżej sytuacji można dopatrzeć się dużego podobieństwa do praktyki sprawowania sakramentu pokuty i pojednania we współczesnym Kościele. Aktualny *Obrzęd Pokuty* w podrozdziale *Sakrament Pokuty i jego części* wskazuje na cztery zasadnicze etapy, które należą do istoty odpuszczenia grzechów. Są nimi: żal za grzechy, spowiedź, zadośćuczynienie i rozgrzeszenie²⁶⁷.

Korespondencja z Thawatha zawiera również opis sytuacji, kiedy to sam biskup poprosił Barsanufiusza o wybaczenie grzechu. Oskarżając się w pokorze przed Starcem z przekroczenia przepisów prawnych Kościoła pod pretekstem przypodobania się ludziom, nazwał Abbę swoim mistrzem, który może zabrać jego strapienie. W odpowiedzi Barsanufiusz uświadomił hierarchę, że Bóg udzieli mu pomocy, jeśli podejmie wysiłek mający na celu zabieganie jedynie o sprawy Boże²⁶⁸. Przywołane wydarzenie ukazujące osobę owego biskupa wydaje się niecodzienne, gdyż w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, to hierarchowie byli autorytetami, do których inni przychodzili w celu otrzymania odpuszczenia grzechów.

Uczniowie korzystający z posługi Barsanufiusza musieli wiedzieć, że odpuszczenie grzechów na płaszczyźnie duchowej nie może być równoznaczne z porzuceniem wysiłku

²⁶⁵ Por. List 270.

²⁶⁶ Por. List 399.

²⁶⁷ Zob. Konferencja Episkopatu Polski (opr.), *Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, 15-17.

²⁶⁸ Por. List 826.

pracy nad sobą²⁶⁹. Chrześcijanin, który prosił Starca o interwencję, najczęściej był zachęcany do jeszcze bardziej aktywnego i wytężonego wysiłku zmierzającego do przemiany i nawrócenia. Mieczysław Ozorowski zaznaczył, iż Ojcowie Pustyni nie dawali ludziom prostych lekcji. Nie wskazywali miejsca, gdzie można by się ukryć przed pokusami i grzechami, aby móc w spokoju pielęgnować swoje ideały. Nawet życie w głębokiej *hezychii* wymagało wcześniejszej walki i podjęcia szeregu zmagañ. Zatem pustynia i klasztor nie mogły być traktowane jako miejsce ucieczki przed własnymi słabościami, gdyż kandydat rozpoczynający życie monastyczne szybko się przekonywał, iż ta forma życia nie pozbawiała go konieczności podejmowania nieustannego nawrócenia²⁷⁰. Barsanufiusz zachęcał swoich uczniów, by na drodze wewnętrznej przemiany pielęgnowali w sobie pragnienie trwania w bliskości Boga²⁷¹, z nienawiścią odwracali się od grzechów²⁷², byli cierpliwi i czujni w walce z namiętnościami oraz nie pokładali zbytnej ufności w swoich siłach, by móc zwracać się nieustannie w stronę Boga²⁷³.

Zwrócenie uwagi na powyżej przedstawione teksty korespondencji z Thawatha wydaje się zasadne i cenne, gdyż odnosi się do początków praktyki rozgrzeszania w Kościele Powszechnym. Powyższe przedstawienie kontekstu pozwala na umiejscowienie posługi Barsanufiusza i Jana w samym centrum kształtującej się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa praktyki indywidualnego wyznawania grzechów. Ukazuje również niektóre szczegółowe elementy, jakie charakteryzowały ową praktykę w palestyńskiej *Eklezji* VI wieku. W przypadku Barsanufiusza i Jana wydaje się ona szczególnie osobliwa, gdyż nie dokonywała się podczas indywidualnych spotkań, ale za pomocą listów.

Charakteryzując zjawisko *ojcostwa duchowego*, Joseph-Marie Perrin zaznaczył, iż w swej istocie jest ono procesem, w którym człowiek „rodzi się na nowo pod wpływem działania Ducha Świętego”²⁷⁴. Powyższe twierdzenie może być komentarzem do całego niniejszego rozdziału, w którym zostały przedstawione merytoryczne aspekty posługi

²⁶⁹ Józef Stanisław Płatek zaznaczył, że wynagrodzenie za popełnione winy powinno być naprawieniem naruszonego porządku moralnego, który swe źródło ma w Bogu. W takim znaczeniu jawi się ono jako akt sprawiedliwości, podjęty w celu naprawienia zła zaistniałego przez grzech. Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 248-249.

²⁷⁰ Zob. M. Ozorowski, *Ojcowie Pustyni o odkrywaniu grzechu*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka spowiadania. Poradnik*, Kraków 2012, s. 93.

²⁷¹ Por. List 400.

²⁷² Por. List 543.

²⁷³ Por. List 235.

²⁷⁴ J.M. Perrin, *Ojcostwo duchowe*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa...*, dz. cyt., s. 109.

Barsanufiusza i Jana. Według myśli Starców z Thawatha wszelkie mediacje na płaszczyźnie duchowej mają czerpać swe źródło z obecności Boga, który pragnąc zbawienia człowieka, umacnia go na drodze modlitwy, pokory, posłuszeństwa ascezy, może obdarzać nadprzyrodzonym pokojem (*hezychią*) oraz wspierać w podjęciu zmagania z pokusami i grzechami. Choć niekiedy owocem współpracy z Bogiem są pojawiające się zjawiska nadzwyczajne czy cuda, należy je zawsze wnikliwie badać, gdyż ich źródłem może być również zły duch, bądź ludzka wyobraźnia. Jednak nawet chrześcijanie, którzy oddalili się od Jezusa Chrystusa mieli świadomość, że przy odpowiednim żalu i wyznaniu swoich słabości mogli zwrócić się do Starców z prośbą o modlitwę, aby Bóg przebaczył im grzechy.

Komentarzem do refleksji zawartych w ostatnim rozdziale opracowania może być fragment tekstu cytowanego już Jasepha-Marie Perrin, który zgłębiając problem ojcostwa duchowego w Kościele, zaznaczył: „Przez poczynione rozważania zostaliśmy wciągnięci w tajemnicę, w Boży zamysł wykluczający wszelkie zachowania inspirowane świadomością czy nieświadomością prawem ludzkim; w zamysł zapraszający do coraz ściślejszej łączności duchowej z wolą Bożą. (...) Człowiek bowiem jest tu powołany do dzieła, które go nieskończenie przewyższa. Misja ta skłania go do pozostawienia całego miejsca Bogu”²⁷⁵.

²⁷⁵ Tamże, s. 114.

ZAKOŃCZENIE

Ojcostwo duchowe jest jednym z najbardziej skutecznych sposobów prowadzenia ludzi do Boga. Ojcowie Pustyni traktowali je jako istotny element codziennej *praxis*, przez którą człowiek, pod okiem doświadczonego przewodnika, może bezpiecznie zdążyć do świętości. Zasadniczym celem niniejszej dysertacji było przedstawienie modelu ojcostwa duchowego według Barsanufiusza i Jana z Gazy. Badany problem podzielono na cztery etapy. Na początku przedstawiono kontekst historyczny monastycyzmu palestyńskiego, na który mieli wpływ pustelnicy przybywający z pobliskiego Egiptu. Jednym z nich był Barsanufiusz, który pielgrzymując w okolice Gazy, osiadł w miejscowości Thawatha, gdzie wspólnie z Drugim Abbą Janem stali się jednymi z największych autorytetów *starczestwa* monastycyzmu VI wieku. Udało się stwierdzić, że wcześniejszy uczeń Jan z Beerszeby był prawdopodobnie późniejszym Janem Prorokiem. Jednomysłność Starców Barsanufiusza i Jana sprawiła, że przemawiali do swoich duchowych synów niemal *jednym głosem*. Cenną wartością jest ustalenie dwóch źródeł autorytetu Barsanufiusza: Biblii i apoftegmatów innych Ojców Pustyni, spośród których pierwsze z nich zajmuje naczelne miejsce (Wielki Starzec w swojej korespondencji bezpośrednio lub pośrednio nawiązał około tysiąc pięćset razy do różnych fragmentów biblijnych). Ważnym aspektem było uporządkowanie informacji o trzech największych przywódcach monastycznych w Thawatha: Barsanufiuszu, Janie oraz igumenie Seridosie. Podjęta problematyka objęła charakterystykę relacji Abbas do korespondentów, które w zasadniczej mierze decydowały o sprawowanej przez nich posłudze ojcostwa duchowego. Ujęto je w pięciu aspektach: troska o jedność Kościoła podczas toczących się sporów doktrynalnych; duchowe zabieganie o uczniów, którego szczególnym przejawem była wzajemna modlitwa kierującego i kierowanego; mobilizowanie podopiecznego do podejmowania ciągłej pracy nad sobą; ukierunkowywanie go na pełnienie woli Bożej; dostrzeganie i dziękczynienie za otrzymane owoce, które wynikały ze współpracy z łaską Bożą.

Udało się sklasyfikować i określić główne zagadnienia poruszane w rozmowach ze Starcami, które dotyczyły pustelników, cenobitów, biskupów, kapłanów, diakonów i osób świeckich. Barsanufiusz i Jan odnosili się do spraw duchowych, ale doradzali również tym, którzy przedstawiali im problemy natury doczesnej. Interesującym okazało się to, iż Starcy nawet kwestie dotyczące codziennego życia, pozornie banalne, odnosili

do życia duchowego i zachęcali respondentów, aby odnajdywali w nich zaproszenie do życia w jeszcze głębszej relacji z Bogiem.

Analiza pism Starców z Thawatha pozwala na stwierdzenie, iż to pustelnikom stawiali oni największe wymagania w procesie towarzyszenia innym. Ci, którzy dla Boga wybrali najbardziej radykalny styl życia, mieli być szczególnie ostrożni wobec pokus szatańskich. Przez trwanie w modlitwie, postach, wewnętrznym wyciszeniu i wolności od trosk mieli angażować się w walkę z namiętnościami. Nieco mniejsze wymagania Mędracy stawiali cenobitom. Mnisi żyjący we wspólnocie oprócz praktyk duchowych mieli sporo obowiązków wymagających kontaktów z innymi braćmi oraz środowiskiem pozaklasztornym. Jednak żadne zajęcia nie mogły odwrócić ich uwagi od podstawowego celu jaki obrali – dążenia do świętości przez trwanie w monastycznym sposobie życia. Nawet mnisi pełniący ważne zadania mieli zabiegać o szybki powrót do wspólnoty cenobickiej, gdyż wyłącznie w niej mogły się realizować ich mnische ideały. Wskazówki, jakie Barsanufiusz i Jan dawali osobom duchownym (biskupom, prezbiterom, diakonom), miały na celu zachętę do gorliwego wypełniania swoich obowiązków w wolności od zabiegania o względy ludzkie, ze świadomością, że służy się samemu Bogu. Stąd konieczna troska o skupienie podczas liturgii, sprawiedliwe traktowanie bliźnich, ale i zaangażowanie we własne życie duchowe, modlitwę. W radach kierowanych do osób świeckich Starcy motywowali pobożnych chrześcijan, by w swoich codziennych obowiązkach nie zapominali o Bogu. Porady udzielane *świeckim* były w wielu aspektach podobne do tych dawanych mnichom. Wynikało to z założenia Abbas, że wszyscy chrześcijanie są w równym stopniu powołani do świętości.

Dzięki podjętej analizie pism staje się jasne, iż tym, co według Barsanufiusza i Jana stanowi o istocie i jakości zaangażowania w ojcostwo duchowe, są: troska o rozwój modlitwy, której szczególnym owocem jest wyciszenie wewnętrzne (*hezychia*), pokora wobec Boga, bliźnich i samego siebie, posłuszeństwo wobec przełożonych, pełnienie różnych form ascezy, unikanie pokus i namiętności, by móc uniknąć stanu acedii.

Ojcostwo duchowe dotyczy głównie pomocy osobie kierowanej w pełniejszym zaangażowaniu się w życie duchowe. Jest ono jednym z najważniejszych narzędzi formacji chrześcijańskiej. Pełne wiary i szczerości korzystanie z kierownictwa to również zasadnicza szkoła stawania się towarzyszem innych.

W przeprowadzonym procesie badawczym dotyczącym głównej tezy pojawiły się pewne trudności. Pierwszym z nich była niewielka ilość oraz trudna dostępność opracowań analizujących środowisko monastyczne okolic Gazy. Niektóre z nich udało się autorowi pozyskać przez osobiste przywiezienie ich z wydawnictwa diecezjalnego w Orii we Włoszech czy biblioteki we Fribourgu w Szwajcarii. Innym problemem był brak przetłumaczonych na język polski wielu opracowań i leksykonów, które odnoszą się do monastycyzmu palestyńskiego. Choć nie udało się dotrzeć do nich wszystkich, wydaje się, iż te, które zostały uwzględnione w dysertacji, jawią się jako najważniejsze i są wyczerpującym źródłem dla tezy postawionej w temacie. Trudności wiązały się także z interdyscyplinarnością analizowanych źródeł, gdyż oprócz sięgania do teologii duchowości należało uwzględnić w odpowiednich proporcjach określone uwarunkowania historyczno-kulturowe, geograficzne czy psychologiczne. Pewną barierę stanowiły idiomy i wyrażenia idiomatyczne, które charakteryzują całą literaturę Ojców Pustyni. Starożytni mnisi w swoich tekstach posługiwali się niejednokrotnie zwrotami, które choć pozornie mało istotne, poruszały ważne kwestie (np. „siedzieć w celi” oznaczało „czuwać w swoim sercu” a „pracować dniem i nocą” należałoby rozumieć jako „modlić się nieustannie”). W literaturze monastycznej często trudne jest powiązanie wypowiedzi dotyczących danego tematu w spójny ciąg logiczny. Przyczyną tego jest różnorodność wypowiedzi starców, spośród których jedne cechują się lapidarnością, inne zaś wyjątkowością ze względu na zawarte w nich przesłanie. W związku z powyższym utrudnieniem okazało się przełożenie niektórych myśli Barsanufiusza i Jana na język teologii. Niekiedy jednak owo przekładanie prosto wyrażanych zagadnień na precyzyjny język teologiczny wydawało się zabiegiem zbędnym i komplikującym syntezę.

Z przeprowadzonych badań wynika, iż ojcostwo duchowe zakłada zaangażowanie kierownika oraz szczerą pragnienie podopiecznego, dla którego proces dążenia do świętości winien być traktowany nadrzędnie. Analiza spisanych tekstów i przemyśleń Starców, wnosi spostrzeżenie, że zasadniczą motywacją ich posługi wynikała z pragnienia takiego udzielania pomocy, by ich uczniowie mogli w przyszłości osiągnąć zbawienie. Abbas we wszystkim odnajdywali okazję do zbliżenia się do Boga, również w codziennych decyzjach, obowiązkach wynikających z obranego stanu życia, a nawet trudnościach i cierpieniach. Wieloaspektowość zagadnień, z jakimi zwracali się do nich uczniowie, nie przeszkadzała w tym, że odnosili się do życia duchowego w sposób zrozumiały i przystępny. Droga, jaką Barsanufiusz i Jan prowadzili innych, stwarzała

duchowym synom przestrzeń wolności, co świadczy o ich pełnym humanizmie odnoszeniu się do podopiecznych. Stanowisko to potwierdza również fakt, iż w udzielanych radach Starcy brali pod uwagę kondycję fizyczną i stan psychiczny swoich respondentów, dlatego np. inne zalecenia ascetyczne dawali zdrowym, a inne chorym.

W związku z podjętymi badaniami udało się stwierdzić, iż z okresem Ojców Pustyni związane są historyczne początki indywidualnego sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Istotną rolę spełnił w tej kwestii Barsanufiusz, który wysłuchując słabości i przewinień, w niektórych przypadkach uświadamiał uczniom, że Bóg odpuścił im grzechy. Na podstawie literatury pomocniczej udało się ustalić, że *fenomen udzielania rozgrzeszenia* przez Barsanufiusza niebędącego kapłanem nie może być powodem do utożsamienia go z tymi, którzy na przestrzeni wieków wypaczali naukę Kościoła. Wręcz przeciwnie – Wielki Starzec wpisuje się w tej kwestii w całe bogactwo dziedzictwa starożytnego monastycyzmu.

Na podstawie prowadzonej powyżej analizy ojcostwa duchowego w ujęciu Barsanufiusza i Jana można sformułować kilka zasadniczych wniosków:

1. *Biblia źródłem*. Model ojcostwa duchowego w klasztorze igumena Seridosa jest na wskroś biblijny. Niekiedy można odnieść wrażenie, że w radach do swoich uczniów Starcy niemal *mówili Pismem Świętym*. Barsanufiusz i Jan tym samym wskazują, że dla kierownika duchowego głównym źródłem mądrości powinna być Biblia. Właściwe odniesienie poszczególnych fragmentów biblijnych do sytuacji i problemów, jakie przeżywają podopieczni, może stać się dla nich konkretną pomocą. W związku z tym należy promować lekturę *Listów Abbas* z klasztoru Seridosa, gdyż – jak zaznaczył sam Barsanufiusz – stanowią one niejako streszczenie nauki zawartej w całym Piśmie Świętym.
2. *Udostępnianie mądrości Ojców Pustyni*. Wieloaspektowość zagadnień, które poruszali Ojcowie Pustyni, sprawia, iż każdy chrześcijanin może w ich nauce odnaleźć rady odnoszące się do jego indywidualnej sytuacji. Dodatkowym, bardzo istotnym atutem listów Barsanufiusza i Jana jest to, że są w nich teksty kierowane do różnych grup społecznych (pustelników, cenobitów, duchownych i osób świeckich), a wśród nich jedne odnoszą się do spraw doczesnych, drugie zaś okazują się pomocne w koncentrowaniu swojego życia na woli Bożej. Wobec tego można wnioskować, iż dziedzictwo Ojców Pustyni jest mądrością *uniwersalną*, w której każdy człowiek odnajdzie wiele wskazówek. Mogą się one nawet stać pewnego rodzaju *przewodnikiem duchowym*.

3. *Promowanie ojcostwa duchowego.* W epoce terapeutów, różnego rodzaju doradców i coachingu warto zwracać uwagę na odróżnienie owych świeckich propozycji od bezinteresownego ojcostwa duchowego, w którym podopieczny jest nie tylko pacjentem. Zaproszenie kierowanego na duchową drogę daje świadomość odkrywania głębszego sensu życia, w czym pomaga również wzajemna modlitwa, pokora oraz wrażliwość na obecność Ducha Świętego. Literatura monastyczna pozwala wnioskować, iż ojcostwo duchowe należy traktować jako szczególny rodzaj prowadzenia innych.
4. *Potrzeba formacji.* Z posługi Barsanufiusza i Jana wynika zachęta, by troszczyć się o formowanie nowych ojców duchowych. Głównym źródłem ich kompetencji i doświadczenia ma być osobista modlitwa, słowo Boże i wiedza innych autorytetów. Godnym uznania mogłoby się okazać organizowanie spotkań dla kapłanów, podczas których zdobywaliby oni nową wiedzę oraz dzielili się własnym doświadczeniem kierownictwa duchowego. Warto również zwracać uwagę na pierwszeństwo *ojcostwa* przed *kierownictwem*. Ojcostwo duchowe, którego uczą wczesnochrześcijańscy starcy, zwraca szczególną uwagę na to, iż osoba prowadząca przekazuje swoim uczniom nie tylko naukę, ale przede wszystkim osobiste doświadczenie modlitwy, ascezy i zwyciężania w zmaganiach stoczonych w walce z namiętnościami.
5. *Ordo Vitae Eremiticae.* Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 603 oraz aktualne dokumenty przyjęte przez Episkopat Polski uznają życie pustelnicze (*Ordo Vitae Eremiticae*) jako jedną z indywidualnych form życia konsekrowanego. Istniejące normy podkreślają, iż misja, do jakiej zostali powołani anachoreci, umieszcza ich w samym sercu Kościoła. XXI wiek to czas rozwijającego się prężnie życia pustelniczego. Warto promować tę formę życia, gdyż, jak pokazuje przykład Barsanufiusza i Jana, może ono przynieść duże owoce w życiu Kościoła, również przez posługę ojcostwa duchowego, życie anachoreckie nie jest bowiem sprzeczne z podejmowaniem towarzyszenia innym.
6. *Potrzeba pustyni.* Mądrość Starców z Thawatha rodziła się w ciszy własnej celi. Barsanufiusz i Jan zwracają tym samym uwagę na potrzebę zatroszczenia się o przestrzeń ciszy i samotności, w której człowiek może usłyszeć samego siebie i Boga. Odnalezienie własnej *pustyni* prowadzi do pogłębienia modlitwy,

skutkiem czego może nastąpić przemiana chrześcijanina w *pustynnika* – człowieka żyjącego *duchowością pustyni*.

7. *Medialność pustelników*. Barsanufiusz i Jan znani byli nie tylko w rejonie Gazy. Zwracali się do nich również ludzie z odległej Jerozolimy, pomimo iż na swoim terenie mieli osady monastyczne. Gdyby Starcy żyli w dobie medialnej, zapewne ich nauka byłaby bardziej rozpowszechniona. Korzystanie z niektórych środków przekazu można dostrzec w pojedynczych Kościołach obrządków wschodnich, które udostępniają w Internecie nauki niektórych pustelników. Potwierdzeniem tego może być rosyjskojęzyczna wersja You Tube, na której po wprowadzeniu hasła *старец* lub *отшельник* pojawiają się rady określonych mnichów.
8. *Potrzeba diagnozy acedii*. Według Ojców Pustyni acedia jest jednym z największych problemów duchowych człowieka. Za Ewagriuszem z Pontu można ją nazwać „udręką serca”, „osłabieniem duszy” czy „wspólniczką smutku”. Niektóre z jej objawów są łudząco podobne do syndromów depresyjnych. Warto zatem podejmować próby zapoznawania duchownych, szczególnie kierowników duchowych, z symptomami acedii. Posiadanie takiej wiedzy zapewne pomogłoby wielu współczesnym przewodnikom w diagnozowaniu i odróżnieniu acedii od pokrewnych jej zaburzeń emocjonalnych.
9. *Terapia hezychastyczna*. W listach Barsanufiusza i Jana znajdują się rady, w których Starcy odnoszą się do każdej ze sfer człowieka: duchowej, kiedy np. zachęcali do modlitwy, psychicznej – np. kiedy uspokajali zdenerwowanych uczniów, jak również somatycznej, gdy podpowiadali, jak zwyciężyć chorobę. Pierwsza ze sfer jest traktowana przez starożytnych mnichów jako zasadnicza i najgłębsza. W tekstach, w których Abbas odnosili się do tematów związanych z modlitwą, nakłaniali swoich uczniów do „modlitwy nieustannej” i trwania w wyciszeniu (*hezychii*). Według Ojców Pustyni *hezychia* jest bowiem pewnym *stylem życia i stanem ducha*, mogącym integrować i wprowadzać ład pomiędzy wymienionymi powyżej trzema sferami człowieka. Owo ujęcie problemu, oparte na trychotomicznej antropologii hezychastycznej, może być pomocne w rozpatrywaniu Modlitwy Jezusowej jako narzędzia hezychastycznej metody terapeutycznej. Szerzej tę kwestię w swoim opracowaniu omawia Krzysztof Leśniewski, wynika ona jednak również z tekstów Barsanufiusza i Jana.

10. *Lekarstwa na cywilizację pośpiechu*. Barsanufiusz i Jan uświadamiali swoich respondentów, że wzrastanie na drodze życia duchowego jest procesem, w związku z tym bardzo często zachęcali ich do wytrwałości, cierpliwości i częstego dziękowania Bogu za otrzymywane dobro. Owe trzy cechy mogą stać się lekarstwem dla współczesnego człowieka, który nastawiony jest raczej na szybki efekt i poszukiwanie natychmiastowej ulgi.
11. *Każdy problem wymaga takiej samej uwagi*. Ludzie, którzy zwracali się do Starców z prośbą o radę, przedstawiali im różne problemy – od kwestii związanych z życiem duchowym po zagadnienia, które można by uznać za niemal banalne. Interesujące jest, iż Barsanufiusz i Jan nie lekceważyli żadnej kwestii przedstawionej przez rozmówców, ale cierpliwie wyjaśniali, jaki związek z życiem duchowym może mieć dana okoliczność. Przesłanie Abbas z Thawatha jest zaproszeniem dla współczesnych kierowników duchowych, by starali się nie dzielić problemów swoich podopiecznych na bardziej i mniej istotne, lecz każdego z nich traktowali z pełną uwagą, szacunkiem i świadomością jego indywidualnej drogi, w której dokonuje się tajemnica Bożego życia.
12. *Asceza a namiętności*. Wielu Ojców Pustyni nauczało, że świadome wyrzekanie się pewnych przyjemności oraz wysiłki ascetyczne są wielką pomocą w walce z szeroko pojętymi namiętnościami. Trud ćwiczenia określonych władz człowieka może go czynić bardziej dyspozycyjnym na działanie łaski Bożej. Nauka starożytnych pustelników zachęca do docenienia praktyk ascetycznych, w tym postu.

Powyższe wyniki badań i płynące z nich wnioski nie obejmują całości zagadnienia ojcostwa duchowego w myśli Barsanufiusza i Jana. Z pewnością ujęcie tekstów i życia Starców z Thawatha w kategorię ojcostwa duchowego nie wyczerpuje bogactwa, które zawiera w sobie ich dziedzictwo. Źródła niniejszej dysertacji odnoszą się do kwestii, które w przyszłości mogłyby się stać przedmiotem wielu opracowań. Ważne byłoby np. zebranie świadectw współczesnych pustelników i przeanalizowanie, jak podjęte przez nich powołanie przekłada się na pełnienie posługi kierownictwa duchowego. Zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim istnieje dziś wiele klasztorów, w których mnisi żyją według reguł monastycznych. Interesującym byłoby zbadanie, na ile dzisiejsze cenobia posiadają charyzmatycznych starców, a na ile pełnią tę funkcję mnisi nominowani z urzędu. Warto byłoby także przejrzeć teksty współczesnych autorytetów

w dziedzinie kierownictwa duchowego i ukazać, na ile ich nauka pokrywa się z monastyczną koncepcją ojcostwa duchowego. Barsanufiusz i Jan są postaciami tak wielowymiarowymi, że zapewne ich życie, jak i dzieła staną się w przyszłości przedmiotem licznych analiz naukowych, nie tylko z teologii duchowości. Współczesnej archeologii udało się ustalić dokładną lokalizację cenobium w Thawatha, jednak ze względu na ciągle napiętą sytuację w Strefie Gazy swobodne prowadzenie dalszych badań jest utrudnione. Wartościowym byłoby opracowanie w przyszłości *ruchu pielgrzymkowego*, określającego zasięg posługi ojcostwa duchowego Barsanufiusza i Jana. Ujęcie tematu w tym aspekcie stwarzałoby przestrzeń badań np. dla geografii religii.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, A. Jankowski (red.) i inni, wyd. V, Poznań 2000.

A. DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Rzym 2013.
- Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Posynodalna Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytutów świeckich oraz do wszystkich wiernych o życiu kosekrowanym i jego misji w Kościele i świecie, Rzym 1996.
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Posynodalna Adhortacja Apostolska do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Rzym 1992.
- Konferencja Episkopatu Polski (opr.), *Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Prefectae caritatis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002.

B. ŹRÓDŁA

1. Literatura źródłowa podstawowa

Listy Barsanufiusza i Jana,	w: Barsanufiusz i Jan, <i>Listy</i> , E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2013:
1-54	do Jana z Beerszeby;
55	do mnicha Abrahama;
56-58	do abba Pawła;
59-71	do abba Eutymiusza;
72-123	do mnicha Andrzeja;
124-131	do mnicha Teodora;
132-137	do brata na temat trzech myśli;
137b	medytacja na temat litery eta (h);
138	do pewnego mnicha;
139-160	do pewnego ojca;
161-165	do pewnego brata;
166-171	do pewnego ojca;
172-210	do pewnego ojca;
211-213	do pewnego mnicha-kapłana;
214-219	do brata, który był chory;
220-223	do pewnego umierającego brata;
224	do pewnego brata;
225-243	do brata diakona;
244	do innego brata diakona;
245-246	do pewnego brata;
247-251	do innego brata;
252-338	do Doroteusza;
339-345	do pewnego brata;
346-348	do różnych braci;
349-358	do pewnego brata;
359-360	do furtiana;
361-381	do pewnego brata;
382	do pobożnego świeckiego;
383-389	do pewnego brata;
390	do braci, którzy chcieli odejść;
391-398	do pewnego brata;
399-449	do pobożnego chrześcijanina;
450-453	do pewnego brata;
454-460	do pobożnego chrześcijanina;
461-462	do pewnego brata;
463-482	do pobożnego chrześcijanina (późniejszego abba Aelianosa);
483-485	do różnych braci;

486-487	do dwóch braci o celi;
488	do pewnego brata;
489-491	do pewnego ojca;
492-502	do pewnego brata, który był żołnierzem;
503-504	do pewnego brata;
505	do innego brata;
506-533	do pewnego chorego brata;
534-543	do pewnego brata;
544-545	do innego brata;
546	do braci;
547-548	do różnych braci;
549	do brata, dawnego ucznia Barsanufiusza;
550-551	do braci;
552	do pewnego brata;
553-554	do brata stolarza;
555-558	do pewnego brata;
559-565	do innego brata;
566	do brata, który opuścił klasztor;
567	do pewnego ojca;
568	do igumena klasztoru;
569	do ojców o gniewie Boga;
570	do pewnego brata;
570b	o starcu Janie;
570c	o igumenie Seridosie;
571-598	do Aelianosa, następcy Seridososa;
599	do starców w klasztorze;
599b	śmierć abba Jana;
600-607	do pewnego brata na temat orygenizmu;
608-612	do innego brata;
613	do chorego nowicjusza;
614-616	do brata, który był nieposłuszny;
617	do pewnego świeckiego;
618-619	do pewnego brata;
620-636	do pewnego świeckiego;
637-642	do pewnego świeckiego, który był chory;
643-644	do innego świeckiego, który był chory;
645-663	do pewnego świeckiego;
664-666	do nauczyciela filozofii;
667-678	do pewnego świeckiego;
679-680	do innego świeckiego;
681-682	do pewnego świeckiego;
683-685	do innego świeckiego;
686-689	do pewnego świeckiego;
690	do dwóch świeckich przyjaciół;

691	do pewnego świeckiego;
692	do innego świeckiego;
693-722	do pewnego świeckiego;
723-724	do innego świeckiego;
725-733	do pewnego świeckiego;
734-735	do świeckich;
736-742	do pewnego świeckiego;
743-744	do innego świeckiego;
745	do pewnego adwokata;
746-760	do pewnego świeckiego;
761-762	do innego świeckiego;
763-774	do pewnego świeckiego;
775-777	do innego świeckiego;
778	do nauczyciela filozofii o chorobie syna;
779-782	do pewnego świeckiego o śmierci sługi;
783	do pewnego świeckiego;
784	o cudownym uzdrowieniu;
785	do świeckich;
786-787	do świeckich w sprawie prześladowań;
788	do nowo wybranego biskupa;
789	do biskupa, który chciał zostać mnichem;
790	do biskupa, który wcześniej był mnichem;
791-792	do pewnego biskupa;
793-803	do mieszkańców miasta w sprawie ich biskupa;
804-812	do biskupa po święceniach;
813-830	do biskupa Jerozolimy;
831-832	do urzędników miejskich;
833-839	do pewnego biskupa;
840-842	do pewnego świeckiego;
843	do świeckich w sprawie opętania;
844	do pewnego biskupa w sprawie opętania;
845	do pewnego świeckiego;
846-848	listy egzegetyczne.

2. Opracowania

- Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. Aux Solitaires. Lettres 1-71*, t. 1, L. Regnault (przekł.), Paris 1997.
- Chitty D. J., *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, T. Lubowiecka (przekł.), Kraków 2008.
- Chryssavgis J., *The Fathets of the Church. Barsanuphius and John, Letters*, vol. 1, Washington 2007.

- Diocesi di Oria, *S. Barsanofio Abate. Patrono Della Città e Della Diocesi di Oria. Culto e Preghiere nella Liturgia e nella Devozione*, Oria 2015.
- Geerard M., *Clavis Patrum Graecorum, Patres Antenicani*, vol. 1, Brepols-Turnhout 1983.
- Hausherr I., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien*, Roma 1944.
- Hevelone-Harper J. L., *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie VI wieku*, E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2010.
- Hieromnich Makary z monasteru Simonopetra, *Synaksarion. Żywoty świętych spisane na Świętej Górze Atos*. Luty, Hajnówka 2015.
- Kazhdan A., Talbot A. M., Cutler A., Gregory T. E., Ševčenko N. P., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, New York 1991.
- Malva P., *La Pala d'oro di S. Barsanufio. Vita e miracoli dell'Anacoreta di Gaza nei segni e nei colori dell'iconismo bizantino*, Oria 2011.
- Miquel P., *Lexique du désert. Etude de quelques mots-céls du vocabulaire monasttique grec ancien*, Spiritualité Orientale nr 4, Abbaye de Bellefontaine 1986.
- Nikodem Hagioryta Św., *Krótkie opisanie żywotów świętych ojców Barsanufiusza Wielkiego i Jana Proroka*, w: Barsanufiusz Św. i Jan św., *Przewodnik po życiu duchowym. Odpowiedzi na pytania uczniów*, M. Dądela (tłum.), M. Jakimiuk (red.), Hajnówka 2008.
- Semeraro M., *San Barsanofio. Cenni biografici, antologia degli scritti, preghiere*, Oria 2003.
- Św. Barsanufiusz i św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym. Odpowiedzi na pytania uczniów*, M. Dądela (tłum.), M. Jakimiuk (red.), Hajnówka 2008.

C. TEKSTY OJCÓW PUSTYNI

- Abba Ammonas 1 (113) – 11 (123), w: Borkowska M. (przekł.), *Apoftegmaty Ojców Pustyni, Gerontikon. Księga Starców*, t. 1, wyd. 3, Kraków 2007, s. 165-169.
- Abba Ammonatas (154), w: tamże, s. 184-185.
- Abba Antoni Wielki 1 (1) – 38 (38), w: tamże, s. 125-140.
- Abba Are (143), w: tamże, s. 179.
- Abba Arseniusz 1 (39) – 45* (1015), w: tamże, s. 140-157.
- Abba Besarion 1 (156) – 12 (167), w: tamże, s. 187-192.
- Abba Euprepisusz 1 (218) – 7 (224), w: tamże, s. 220-222.

Abba Ewagriusz	1 (227) – 10* (952), w: tamże, s. 223-226.
Abba Gelazy	1 (176) – 6 (181), w: tamże, s. 196-202.
Abba Izaak, Kapłan z Cel	1 (372) – 12 (383), w: tamże, s. 276-279.
Abba Jan Karzeł (Kolobos)	1 (316) – 47*(961), w: tamże, s. 256-271.
Abba Makary Egipcjanin	1 (454) – 42*(1490A), w: tamże, s. 314-333.
Abba Matoes	1(513) – 13 (525), w: tamże, s. 341-345.
Abba Pojmen	1 (575) – 209*(693b), w: tamże, s. 371-415.
Abba Rufus	1 (801) – 2 (802), w: tamże, s. 438-439.
Abba Sisoos Wielki	1 (804) – 54*(988), w: tamże, s. 440-453.
Abba Sylwan	1 (856) – 13*(989), w: tamże, s. 454-457.
Abba Teodor z Ferme	1 (268) – 29 (296), w: tamże, s. 239-246.
Abba Zachariasz	1 (243) – 5 (247), w: tamże, s. 230-231.
Amma Synkletyka	1 (892) – 28*(1001), w: tamże, s. 467-475.
Amma Teodora	1 (309) – 10*(955), w: tamże, s. 252-255.
Borkowska M. (przekł.),	<i>Apoftegmaty Ojców Pustyni, Gerontikon. Księga Starców</i> , t. 1, wyd. 3, Kraków 2007.
Cyryl ze Scytopolis,	<i>Żywoty mnichów palestyńskich</i> , E. Dąbrowska (przekł.), Kraków 2011.
Desprez V.,	<i>Cenobityzm Pachomiański</i> , w: A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski (przekł.), <i>Pachomiana Latina</i> , Kraków 1996.
Doroteusz z Gazy,	<i>Pisma ascetyczne</i> , M. Borkowska (przekł.), Kraków 2011.
Ewagriusz Scholastyk,	<i>Historia Kościoła</i> , IV, 33, S. Kazikowski (przekł.), Warszawa 1990.
Ewagriusz z Pontu,	<i>De orationis</i> , w: <i>Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne</i> , t. 1, L. Nieścior (opr.), Kraków 2011.
Ewagriusz z Pontu,	<i>O modlitwie</i> , K. Bielawski, L. Nieścior (przekł.), Kraków 2013.
Ewagriusz z Pontu,	<i>Pisma ascetyczne</i> , t. 1, K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2011.
Hieronim Św.,	<i>Żywoty mnichów Pawła, Malchusa i Hilariona</i> , B. Degórski (przekł.), Kraków 1995.
Holzherr G.,	<i>Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim</i> , W. Szlenzak (tłum.), Tyniec 1988.
Jan Kasjan,	<i>Istota walki duchowej</i> , S. Hiżycki (opr.), Kraków 2016.
Jan Kasjan,	<i>Rozmowy z Ojcami. Rozmowy I-X</i> , t. 1, A. Nocoń (przekł.), Kraków 2002.

- Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami. Rozmowy XI-XVII*, t. 2, A. Nocoń (przekł.), Kraków 2015.
- Kozera M. (przekł.), *Apostegmaty Ojców Pustyni. Kolekcja systematyczna*, t. 2, wyd. 3, Kraków 1995.
- Kur S., Rymuza M., Starowieyski M. (przekł.), *Apostegmaty Ojców Pustyni. Zbiory etiopskie (wybór). Mniejsze zbiory greckie. Zbiory łacińskie. Opowiadania dla duszy pożyteczne: Pawła z Monemwazji, Jana Maschosa (wybór)*, t. 3, wyd. 1, Kraków 2011.
- Naumowicz J. (opr.), *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2002.
- Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, L. Nieścior (przekł.), Kraków 2008.
- Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, J. Dembska (przekł.), Kraków 2008.
- Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne. Reguły Dłuższe. Reguły Krótsze*, t. 2, J. Naumowicz (przekł.), Kraków 2011.
- Исаак Сирин, *Слова Подвижнические*, Moskwa 2012.
- Свято-троицкая Сергиева Лавра (opr.), *Добротолубие. Том первый*, Сергиев-Посад 1992.
- Свято-троицкая Сергиева Лавра (opr.), *Добротолубие. Том второй*, Сергиев-Посад 1992.
- Свято-троицкая Сергиева Лавра (opr.), *Добротолубие. Том третий*, Сергиев-Посад 1992.
- Свято-троицкая Сергиева Лавра (opr.), *Добротолубие. Том четвертый*, Сергиев-Посад 1992.
- Свято-троицкая Сергиева Лавра (opr.), *Добротолубие. Том пятый*, Сергиев-Посад 1992.

D. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- Ambrosiano A., *La spiritualità del presbitero diocesano: per una identità spirituale pastorale*, w: Presenza Pastorale, 60 (1990/1-2).
- Augustyn J., *Kapłańskie ojcostwo. Rozważania dla kleryków, ich rodziców i wychowawców oraz dla księży*, Kraków 2013.
- Augustyn J., *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 1993.
- Augustyn J., *Wychowanie do kapłańskiego ojcostwa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013.

- (autor nieznany), *Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma poświęcone duchownemu ojcu*, M. Cyrulski (przekł.), Kraków 2011.
- (autor nieznany), *Rana miłości. Konferencje kartuskie*, T. Lubowiecka, M. Sokalski (przekł.), Kraków 2011.
- Ballestrero A., *Życ w całkowitym oddaniu się Jezusowi Chrystusowi*, G. Firszt (przekł.), Kraków 2012.
- Barry W.A., Connolly W.J., *Kierownictwo duchowe w praktyce*, P. Samerek, J. Oniszczyk (przekł.), Kraków 1992.
- Bernard Ch., *Natura e funzione della direzione spirituale*, w: G. Pianazzi, A. Triacca (red.), *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, PAS-Verlag, Roma Zürich 1974, za: R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe dziś*, Z. J. Kijas, M. Sternal (przekł.), Warszawa 2001.
- Bernard z Clairvaux Św., *O umiłowaniu Boga i inne traktaty*, S. Kiełtyka (przekł.), Poznań 2000.
- Błaza M., *Modlitwa Jezusowa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015, s. 355-360.
- Bober A., Miliszkiewicz W., Starowieyski M. (red.), *Pachomiana latina*, Kraków 1996.
- Bocheński J., *Co to jest autorytet*, w: J. Bocheński, *Logika i filozofia*, J. Parys (opr.), Warszawa 1993.
- Bolewski J., *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 37-48.
- Borkowska M., *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2013.
- Bunge G., *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, J. Bednarek, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2007.
- Bunge G., *Modlitwa ducha. Studia o traktacie «De oratione» Ewagriusza z Pontu*, J. Bednarek, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2011.
- Bunge G., *Ojcostwo duchowe*, A. Jastrzębski, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2009.
- Bunge G., *Wino demonów*, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2009.
- Casto L., *Kierownictwo duchowe jako ojcostwo*, A. Soćko (przekł.), Kraków 2008.
- Cencini A., *Jak dobrze jest przebywać razem. Życie braterskie w dobie nowej ewangelizacji*, Z. Ziółkowski (przekł.), Warszawa 1998.
- Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002.

- Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004.
- Chmielewski M., *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015.
- Cholewiński A., *Dobra nowina dla każdego*, Kraków 2010.
- Cieślak I., *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2005.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego 1*, A. Paygert (przekł.), Warszawa 1995.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego 2*, L. Rutowska (przekł.), Warszawa 1995.
- Ćwikliński H., *Anachoreci*, w: EK, t. 1, kol. 474 – 476.
- Czterwierikow W., *Iz istorii russkawo starczestwa (Paisij Wieliczkowski)*, Put' 1 (1925).
- Czterwierikow W., *Iz istorii russkawo starczestwa*, Put' 7 (1927).
- Czterwierikow W., *Put' umnowo dielania i duchownawo triezwienia*, Put' 3 (1926).
- Daniluk M., *Cenobici*, w: EK, t. 3, kol. 1419.
- Dąbek T.M., *Praca w życiu mnichów*, Kraków 2017.
- Doherty C. de H., *Milczenie. Doświadczenie ciszy Boga*, K. Dudek (przekł.), Kraków 2011.
- Doherty C. de H., *Pustynia. Spotkanie Boga w ciszy, samotności i modlitwie*, D. Murawska (przekł.), Kraków 2009.
- Duchniewski J., *Eremici. W Kościele Wschodnim*, w: EK, t. 4, kol. 1069 – 1084.
- Dufour X.L., *Abba*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1994.
- Działa E., *Skrupulatom na ratunek*, Poznań 2002.
- Eremita, *Wprowadzenie do modlitwy mistycznej*, Z. Umer (przekł.), Kraków 2011.
- Fausti S., *Sztuka rozeznawania i podejmowania decyzji. Okazja czy pokusa?*, Kraków 2014.
- Fernández-Carvajal F., *Lenistwo duchowe. Smutek uśpionej duszy*, W. Krawczyk (przekł.), Kraków 2012.
- Frattallone R., *Kierownictwo duchowe dziś*, Z.J. Kijas, M. Sternal (przekł.), Warszawa 2001.
- Gajdowie M.M., *Rozwój. Jak współpracować z łaską?*, Szczecin 2012.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, T. Landy, Franciszka Służebnica Krzyża (przekł.), Niepokalanów 2014.
- Giustiniani P., *Pisma. Pochwała życia eremickiego, Eremici Kameduli Góry Koronnej*, t. 1, J. Partyka (przekł.), Kraków 2015.

- Giustiniani P., *Pisma. Rozważania o modlitwie i o miłości Boga, Eremici Kameduli Góry Koronnej*, t. 2, J. Partyka (przekł.), Kraków 2015.
- Gogola J.W., *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1999.
- Gogola J.W., *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002.
- Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.
- Grün A., *Post modlitwą ciała i duszy*, Kraków 2015.
- Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, S. Wirprzanka (przekł.), Kraków 2006.
- Hajduk T., *Pomoc kierownika duchowego w podejmowaniu decyzji*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 331-342.
- Hieromnich Makary z Monasteru Simonopetra, *Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos*. Styczeń, Hajnówka 2014.
- Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, Kraków 2010.
- Hiżycki S., *Kierownictwo duchowe według Ojców Pustyni*, Kraków 2012.
- Huk T., *Kierownictwo duchowe a uzdrowienie wewnętrzne*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 265-276.
- Jalics F., *Towarzystwo duchowe. Wspólne wzrastanie w wierze*, A. Ziernicki (przekł.), Kraków 2017.
- Jankowski A., *Życie mnisze (1)*, Kraków 2017.
- Jankowski A., *Życie mnisze (2)*, Kraków 2017.
- Jeanguenin G., *Rozoznawanie czyli myślenie i działanie zgodnie z wolą Bożą*, Częstochowa 2011.
- Kamiński A., *Starczestwo. Kierownictwo duchowe w Rosji w XIX w.*, Kraków 2014.
- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego. Starożytność (wiek III-IV)*, t. 1, Kraków 1993.
- Karmelita Bosy, *Hezychia. Droga nadprzyrodzonego pokoju i płodności eklezjalnej*, E. M. Pliś (przekł.), Kraków 2011.
- Kazhdan A., Talbot A. M., Cutler A., Gregory T. E., Ševčenko N. P. (opr.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol 1, New York, Oxford 1991.
- Kijas Z.J., *Mistyczne Ciało Chrystusa*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013.
- Kowalczyk D., *Od Paschy do Eucharystii*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013.

- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, L. Balter (przekł.), Poznań 1999.
- Laplace J., *Wiedza, doświadczenie, modlitwa. Formacja ludzka i duchowa kierownika duchowego*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 625-638.
- Leclercq J., *Sam na sam z Bogiem. Życie pustelnicze na podstawie doktryny błogosławionego Pawła Giustinianiego*, E. Buszewicz (przekł.), Kraków 2014.
- Leenen M. A., *Współcześni pustelnicy*, P. Kolińska (przekł.), Kraków 2009.
- Leidi L., *Tożsamość indywidualnych form życia konsekrowanego w Kościele*, w: T. Rusiecki (red.), *Tożsamość i misja konsekrowanych dziewic, wdów i pustelników*, Kraków 2017, s. 37-62.
- Leśniewski K., *«Nie potrzebują lekarza zdrowi...» Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- Lota R., *Serce Ojca najbezpieczniejsze miejsce na ziemi*, Częstochowa 2008.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, J. Ożóg (przekł.), Kraków 2003.
- Lubac H., *O naturze i łasce*, J. Fenrychowa (przekł.), Kraków 1986.
- Łucarz S., *Acedia i błogosławieństwo atakowanych przez zło świata*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015, s. 469-478.
- Łucarz S., *Rozproszenia na modlitwie*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015, s. 383-388.
- Maccise K. (opr.), *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel przystosowane według wskazań Soboru Watykańskiego II i norm obowiązującego prawa kanonicznego, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1991 roku*, Kraków 1994.
- Madre P., *Rozoznawanie duchów*, Warszawa 2009.
- Manenti A., *Życ razem*, D. Kamieniecki (przekł.), Kraków 1997.
- Martini C. M., Manicardi L., Capitanio R., *Kierownictwo duchowe. Myśli dla kapłanów i osób konsekrowanych*, D. Torz, D. Chodyniecki (przekł.), Kielce 2012.
- Martini C. M., *Słownik duchowości. Mały przewodnik duchowy*, A. Spurgjasz (tłum.), Kraków 2005.
- McGinn B., Meyendorff J., Leclercq J. (red.), *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, Piotr Blumczyński, Sławomir Patlewicz (przekł.), Kraków 2010.

- McGuckin J. A., *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, vol 1: A-M, Malden 2011 (USA).
- Merton T., *Kierownictwo duchowe i medytacja*, W. Grzybowski (przekł.), Kraków 2010.
- Millon T., Davis R., Millon C., Escovar L., Meagher S., *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, A. Strzałkowska (red.), Warszawa 2005.
- Misiarczyk L., *Osiem «logismoi» w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
- Misijuk W., *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*, Lublin 2014.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa. Jej początek, rozwój i praktyka w tradycji bizantyjsko-słowiańskiej*, Kraków 2015.
- Mnich z Zakonu Kartuzów, *Ku duchowej dojrzałości. Wiara zaczyna się wtedy, gdy całkowicie wydajemy się w ręce Boga*, Poznań 2006.
- Mnich z Zakonu Kartuzów, *Szkoła ciszy*, Z. Pająk (przekł.), Kraków 2012.
- Mniszka Nikolaja, *Prawosławna tradycja ojcostwa duchowego*, Białystok 2015.
- Napiórkowski A.A., *Kapłaństwo w ojcostwie*, Kraków 2007.
- Naumowicz J., *Drabina zmagañ Jana Klimaka*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015.
- Nawara M., *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017.
- Nieścior L., *Nadzwyczajne wizje u Ojców Pustyni*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, Kraków 2015.
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Zwięzły słownik teologiczny*, J. Ożóg (przekł.) Kraków 1993.
- Ozorowski M., *Ojcowie Pustyni o odkrywaniu grzechu*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka spowiedania. Poradnik*, Kraków 2012.
- Pacot S., *Droga wewnętrznego uzdrowienia*, M. Jarosiewicz (przekł.), Poznań 2013.
- Paszowska T., *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005.
- Paszowska T., *Psychologia w kierownictwie duchowym*, Lublin 2014.
- Patrich J., *Saba. Przywódca monastycyzmu palestyńskiego*, K. Twardowska (przekł.), Kraków 2011.
- Pelczar J.S., *O mistyce*, Kraków 2014.
- Perrin J.M., *Ojcostwo duchowe*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 103-114.

- Pietras H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- Płatek J.S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001.
- Prusak J., *Kierownictwo duchowe w sytuacjach nadzwyczajnych*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s. 459-472.
- Rosik S., *Grzech*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 127-130.
- Rostworowski P., *Kierownictwo duchowe. Kilka zasad i wskazówek*, Kraków 2008.
- Rostworowski P., *W szkole modlitwy*, Kraków 2011.
- Rudzinski L.V., *Źródła autorytetu mnichów egipskich w Rozmowach z Ojcami św. Jana Kasjana*, Kraków 2017.
- Ruffing J.K., *Kierownictwo duchowe. Dalsze etapy*, K. Gdowska (przekł.), Kraków 2010.
- Rusecki M., *Cud*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 57-59.
- Rybicki A., *Wizja doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu biskupa Czesława Domina (1929-1996)*, w: *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, M. Chmielewski (red.), Lublin 2001, s. 253-262.
- Rzewuski A., *A travers l'invisible cristal. Confession d'un Dominicain*, Paryż 1976.
- Sarah R., Diat N., *Moc milczenia*, A. Kuryś (przekł.), Warszawa 2017.
- Simma M., *Uwolnijcie nas stąd! O duszach czyścicowych z Marią Simmą rozmawia Nicky Eltz*, Kraków 2015.
- Słomka W., *Teologia ojcostwa duchowego*, w: M. Chmielewski (red.), *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, Lublin 2001, s. 17-24.
- Smirnov S., *Duchovnyj otec v drevnej Vostocznoj Cerkwi*, Sergiev Posad 1906.
- Špidlík T., *Ojciec duchowy i przełożony*, D. Torz. (przekł.), Kraków 2010.
- Staniek E., *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997.
- Starzec Jan z Walaamu, *Zdobyty Płomień*, K. Mamajko (przekł.), Kraków 2012.
- Steggink O., Waaijman K., Tigcheler J., *Komentarz do Reguły Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, J. Zieliński (przekł.), Kraków 1994.
- Stierli J., *Sztuka kierownictwa duchowego*, B. Dyduła (przekł.), w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Kraków 2013, s.23-36.

- Stinissen W., *Terapia duchowa*, J. Iwaszkiewicz (przekł.), Poznań 2014.
- Stinissen W., *Ukryci w Miłości. Podręcznik życia karmelitańskiego*, L. Danilecka (przekł.), Kraków 2017.
- Suenens L. J. (red.), *Przyjdź Duchu Święty. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim. Dokumenty z Malines*, W. Kustra, A. Kowalski, A. Liduchowska, A. Rozwadowska, T. Micewicz, A. Graboń (przekł.), Kraków 1998.
- Szczepanik M. (przekł.), *Youcat. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej II i III wieku*, Lublin 2010.
- Szram M., *Orygenes*, w: EK, t. 14, kol. 851-857.
- Teofan Rekluz, *Droga do zbawienia*, P. Nikolski (przekł.), Kraków 2011.
- Teofan Rekluz, *Słowa o modlitwie*, P. Nikolski (przekł.), Kraków 2014.
- Teresa od Jezusa Św., *Listy*, I. Koperka (przekł.), Kraków 2004.
- Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, S. Kuczkowski (przekł.), Kraków 2003.
- Tschuschke M., *Sakrament pojednania*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982.
- Urbański S., *Pokusa*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Kraków 2001, s. 648-649.
- Verlinde J. M., *Tajemnica ojcostwa*, M. Pieńkowski, M. Pieńkowska (przekł.), Kraków 2009.
- Waldenfels H., *Lesykon Religii*, P. Pachciarek (przekł.), Warszawa 1997.
- Ware K., *Foreword. The Spiritual Father In Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*, w: I. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, Kalamazoo 1990.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, W. Misijuk (przekł.), Białystok 2011.
- Ware K., *Królestwo wnętrza*, W. Misijuk (przekł.), Lublin 2003.
- Ware K., *Misterium uzdrowienia*, W. Misijuk (przekł.), Lublin 2004.
- Ware K., *Tam skarb twój, gdzie serce twoje*, K. Leśniewski, W. Misijuk (red.), Lublin 2011.
- Wermter W., *Pokora. Chrześcijańska droga do zwycięstwa*, K. Sannikowa, A. Kacprzyk (red.), Częstochowa 2001.
- Wermter W., *Tęsknota za Ojcem. O ojcostwie naturalnym i duchowym*, K. Sannikowa (red.), Częstochowa 1999.
- Weron E., *Kierownictwo duchowe*, Poznań-Warszawa 1983.

- Wianowski L., *Doskonałość mnicha w pismach Doroteusza z Gazy*, Kraków 2016.
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014.
- Wipszycka E., *Mnisi – nie tylko ci święci...*, Kraków 2007.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Asceza, moralność, zdrowie*, Warszawa 1980.
- Wolf N., Rosanna E., *Sztuka kierowania ludźmi*, R. Biskup (przekł.), Kraków 2011.
- Zatorski W., *Acedia dziś*, Kraków 2011.
- Zatorski W., *Osiem duchów zła*, Kraków 2012.
- Zatorski W., *Pokora*, Kraków 2011.
- Zawada M., *7 pieczęci zła*, Kraków 2001.
- Zawada M., *Podstawy architektury duchowej. Pokora*, Kraków 2006.
- Zelek J., Hiżycki S. (opr.), *Jak żyć według Ojców Pustyni?*, Kraków 2017.
- Zieliński M., *Rozpal wiarę a będą działały się cuda. Modlitwa o uzdrowienie w autorytecie Jezusa*, Łódź 2017.

E. STRONY INTERNETOWE

<http://www.brewiarz.pl/czytelnia/swieci/01-17.php3> [13.12.2016 r.].

<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TT/sobory06.html> [10.12.2016 r.].

Perrone L., *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, w: www.academia.edu/1395070/The_Necessity_of_Advice_Spiritual_Direction_as_a_School_of_Christianity_in_the_Correspondence_of_Barsanuphius_and_John_of_Gaza [12.11.2014 r.].

Śmiarowski H., *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic*, w: www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/3.4.3-ove-artykulaneks.pdf [20.02.2018 r.].

Śmiarowski H., *Pustelnicza droga*, w: ifzk.episkopat.pl/dokumenty/pustelnicza_droga.pdf [23.02.2018 r.].

F. MATERIAŁY VIDEO

Hiżycki S., *Cisza jest pełnią słowa. Jak rozumieć apoftegmaty. Jak wejść do nieba?*, w: <https://m.youtube.com/watch?list=PLEaJKW-xQy2Aut-7xSpZUWrEUhHOtZ5Ux¶ms=OAE%253D&v=d3wb0gf3gz0&mode=NORMAL>, [02.06.2018 r.].

Hiżycki S.,

Cisza jest pełnią słowa. Jak rozumieć apoftegmaty. Odpowiedzialność Makarego, w: <https://m.youtube.com/watch?list=PLEaJKW-xQy2Aut-7xSpZUWrEUhHOTZ5Ux&v=uyYtZZfEhd8>, [28.05.2018 r.].

Pustelnicza droga, film w: ifzk.episkopat.pl/pustelnik.php, [11.05.2018 r.].

ANEKSY

ANEKS 1

Kaplica relikwii św. Barsanufiusza w kościele katedralnym w Orii



Źródło: Fot. R. Szykuła [14.07.2015 r.]

ANEKS 2

Współczesna ikona św. Barsanufiusza
umieszczona na bocznym ołtarzu kościoła katedralnego w Orii



Źródło: Fot. R. Szykuła [14.07.2015 r.]

ANEKS 3

Kapliczka św. Barsanufiusza umieszczona na budynku mieszkalnym w Orii



Źródło: Fot. R. Szykuła [14.07.2015 r.]

ANEKS 4

Litania do św. Barsanufiusza

(tłum. R. Szykuła)

Signore pietà, Cristo pietà, Signore pietà (*Panie zmiłuj się nad nami, Chryste zmiłuj się nad nami, Panie zmiłuj się nad nami*)

Santa Maria, Madre di Dio (*Święta Maryjo, Matko Boża*)

Santa Maria, Madre della Chiesa (*Matko Kościoła*)

Santa Maria, Madre del Buon Consiglio (*Matko Dobrej Rady*)

San Giuseppe, Custode della Santa Famiglia (*Święty Józefie, Opiekunie Świętej Rodziny*)

San Barsanofio, Eletto di Cristo (*Święty Barsanufiuszu, Wybrańcze Chrystusa*)

San Barsanofio, Grande Anziano (*Wielki Starcze*)

San Barsanofio, Adoratore della SS. ma Trinità (*Adorujący Najświętszą Trójcę*)

San Barsanofio, Conoscitore delle Scritture (*Znający Pisma*)

San Barsanofio, Ripieno della sapienza di Dio (*Napełniony mądrością Boga*)

San Barsanofio, Sospinto dallo Spirito nel deserto (*Zaprowadzony przez Ducha na pustynię*)

San Barsanofio, Amante della povertà (*Miłujący ubóstwo*)

San Barsanofio, Umile di cuore (*Pokorny sercem*)

San Barsanofio, Immerso nel silenzio (*Zanurzony w milczeniu*)

San Barsanofio, Recluso per amore di Cristo (*Pustelniku z miłości do Chrystusa*)

San Barsanofio, Solitario cercatore di Dio (*Poszukujący Boga w samotności*)

San Barsanofio, Angelo dell'asceti cristiana (*Aniele chrześcijańskiej ascezy*)

San Barsanofio, Maestro di vita spirituale (*Mistrzu życia duchowego*)

San Barsanofio, Modello di vita monastica (*Wzorze życia monastycznego*)

San Barsanofio, Uomo di contemplazione (*Mężu kontemplacji*)

San Barsanofio, Uomo di orazione (*Mężu modlitwy*)

San Barsanofio, Forte contra il male (*Odważnie przeciwstawiający się złu*)

San Barsanofio, Grande nella fede (*Wielki we wierze*)

San Barsanofio, Faro di speranza (*Latarnio nadziei*)

San Barsanofio, Colmo di carità operosa (*Pelen czynnej miłości*)

San Barsanofio, Difensore della verità (*Obrońco prawdy*)

San Barsanofio, Uomo di pace (*Mężu pokoju*)

San Barsanofio, Costruttore della concordia sociale (*Budowniczy zgody międzyludzkiej*)

San Barsanofio, Guida dei reggitori dei popoli (*Przewodniku dla przewodzącym ludziom*)
San Barsanofio, Provvido verso i bisognosi (*Wspierający potrzebujących*)
San Barsanofio, Conforto ai tribolati (*Pocieszający strapionych*)
San Barsanofio, Sostegno ai deboli (*Podpora słabych*)
San Barsanofio, Scudo agli oppressi (*Tarczo uciśnionych*)
San Barsanofio, Consolatore nelle angosce (*Pocieszycielu w strapieniach*)
San Barsanofio, Incitamento ai buoni (*Umacniający w dobrym*)
San Barsanofio, Che nutri gli affamati (*Karmiący zgłodniałych*)
San Barsanofio, Dispensatore dei doni di Dio (*Rozdający dary od Boga*)
San Barsanofio, Rifugio nei pericoli (*Schronienie w niebezpieczeństwach*)
San Barsanofio, Aiuto di quelli che ricorrono a te (*Pomocy dla uciekających się do ciebie*)
San Barsanofio, Custode delle nostre famiglie (*Opiekunie naszych rodzin*)
(San Barsanofio, Onore e vanto della città di Oria [*Zaszczycie i dumo miasta Oria*])
(San Barsanofio, Padre e patrono della Diocesi di Oria [*Ojczcie i patronie diecezji Oria*])
Angello di Dio, che togli i peccati del mondo – perdonaci, o Signore (*Przebacz nam Panie*)
Angello di Dio, che togli i peccati del mondo – esaudiscici, o Signore (*Wysłuchaj nas Panie*)
Angello di Dio, che togli i peccati del mondo – Abbi pietà di noi, o Signore (*Zmiłuj się nad nami Panie*)

- V. Prega per noi, o glorioso San Barsanofio (*Módl się za nami, o błogosławiony Święty Barsanufiuszu*)
R. Affinché siamo fatti degni delle promesse di Cristo (*Abyśmy się stali godnymi obietnic Chrystusowych*)

Preghiamo (*Módlmy się*):

O Dio, che hai affidato questa nostra città e diocesi di Oria, all'intercessione potente di San Barsanofio Abate, rendici docili ai suoi insegnamenti e aperti alla sua carità, perché imitandone le virtù in terra possiamo condividere la gloria in cielo. Per Cristo nostro Signore. Amen

(Boże, który powierzyłeś nasze miasto i diecezję Oria, potężnemu wstawiennictwu św. Barsanufiusza Opata Pustelnika, uczyni nas posłusznymi jego nauczaniu i otwartymi na czynną miłość, abyśmy naśladowując jego cnoty na ziemi mogli mieć udział w chwale nieba. Przez Chrystusa Pana Naszego. Amen)

Supplica a San Barsanofio Abate

(Suplikacja do Świętego Barsanufiusz Pustelnika)

O Padre nostro nella fede, S. Barsanofio Abate, la Divina Provvidenza ci ha affidati alla tua forte e premurosa protezione perché, mediante i tuoi esempi comminiamo nella strada sicura del Vangelo, nutriti dai tuoi insegnamenti, impregnati di Sacra Scrittura, ci fortifichiamo nell'amore fraterno, sostenuti dalla tua intercessione presso l'Altissimo, possiamo vincere le tentazioni e il peccato. Tu che hai rinunciato totalmente alle cose e a te stesso, insegnaci ad accontentarci dell'essenziale condividendolo con i fratelli, per vivere come una vera famiglia. Tu che hai scelto la carità generosa come statuto della tua vita, aiutaci a essere chiesa unita, dimetichi di noi stressi, solo solleciti del bene comune: Tu che nel nascondimento hai edificato i tuoi discepoli, vinci in noi il grande male del protagonismo e dell'apparenza per essere trasparenza solo di Cristo Signore nel mondo in cui viviamo. Questo ti chiediamo, fiduciosi nel tuo patrocinio, nella sicura speranza di condividere con te la gloria eterna del Cielo. Amen.

(Nasz Ojciec w wierze św. Barsanufiuszu Pustelniku, Boża Opatrzność powierzyła nam twojej troskliwej opiece gdyż, za twoim przykładem wędrujemy po bezpiecznej drodze Ewangelii; karmieni twoim nauczaniem i podążaniem za Bożym słowem, umacniamy się w braterskiej miłości; wspomagani twoim wstawiennictwem przed Najwyższym, możemy przewycięzać pokusy i grzechy. Ty, który całkowicie wyrzekłeś się przywiązania do rzeczy i samego siebie, naucz nas zadowalać się tym, co niezbędne, abyśmy współpracując z bliźnimi, żyli jak jedna rodzina. Ty, który wybrałeś ofiarną miłość jako stan życia, wspomóż nas w budowaniu jedności w Kościele, abyśmy zapominając o samych sobie, troszczyli się przede wszystkim o dobro wspólne: Ty, który pomimo życia w ukryciu zgromadziłeś wielu uczniów, pokonaj w nas wielkie zło wywyższania się i pozoractwa, abyśmy dla świata, w którym żyjemy byli przejrzysti tylko w Chrystusie. Oto cię prosimy, ufając w twoje orędownictwo, w pewnej nadziei na otrzymanie z tobą wiecznej chwały Nieba. Amen.) (tłum. R. Szykuła)

Źródło: Diocesi di Oria, *S. Barsanofio Abate. Patrono della Città e della Diocesi di Oria. Culto e Preghiere nella Liturgia e nella Devozione*, Oria 2015, s. 15-16.

ANEKS 5

Wspomnienie świętego Barsanufiusza (11 kwietnia)

teksty mszalne w języku łacińskim

COLLECTAE:

Oremus.

Deus, qui sanctum Barsanuphium Abbatem Confessorem tuum,
in mundi contemptu et vita mirabile divina providentia
Protectorem nobis dedisti: concede propitius
ut intercessionis eius auxilio terrena
despicientes, te in omnibus et super omnia diligamus,
et ad coelestem patriam feliciter pervenire mereamur.
Per Dominum...

SUPER OBLATA:

Accepta tibi sit, Domine, hostia salutaris,
quam ad honorem Sancti Barsanuphii Abbatis Confessoris tui offerimus:
et praesta, ut haec oblatio sit nobis remissio peccatorum,
medela in vita, in extremo agone solatium et tutela,
et immortalis vitae gaudium et ptaemium.
Per Christum...

POST COMMUNIONEM:

Oremus.

Sumpsimus, Domine, sacri dona mysterii humiliter deprecantes:
ut sanctum Barsanuphium Abbatem Confessorem tuum,
quem admirabilem in mundi contemptu praedicamus,
et protectorem veneramur in terris,
intercessorem habere mereamur in coelis.
Per Christum...

Źródło: Diocesi di Oria, *S. Barsanofio Abate. Patrono della Città e della Diocesi di Oria. Culto e Preghiere nella Liturgia e nella Devozione*, Oria 2015, s. 30-33.