

S. Małgorzata BORKOWSKA OSB

DZIEDZICTWO OJCÓW PUSTYNI W REGULE ŚW. BENEDYKTA

Regułę św. Benedykta przywykliśmy uważać za swoiste podsumowanie myśli i doświadczeń pierwszych kilku wieków ruchu monastycznego. Otóż każde podsumowanie polega z konieczności na zaznaczeniu pewnych treści (uznanych za najistotniejsze), a opuszczeniu innych. I każda reguła, czerpiąc z bogatego, a bardzo zróżnicowanego nurtu tradycji, dokonywała swoistych wyborów i swoistych opuszczeń, w zależności od potrzeb czasu i miejsca, od mentalności, doświadczeń oraz osobistych skłonności autora, od materiału ludzkiego, z jakim miał on do czynienia, i wielu jeszcze innych czynników. W wypadku Reguły św. Benedykta podsumowanie miało się okazać szczególnie ważne i bogate w skutki: dokonane przez tę regułę wybory miały nieco później stać się na kilka wieków obowiązujące dla większości mnichów w Kościele łacińskim, i żaden tekst tak nie zaważył na rozwoju ruchu monastycznego, jak ten właśnie. Zajmiemy się więc tutaj stosunkiem tego tekstu do ujęć najstarszych, do nauk Ojców pustyni, nauk nie ujmowanych jeszcze w żaden systematyczny wykład, ale tworzących całość zupełnie wyraźną (jakkolwiek nie wolną w szczegółach od sprzeczności).

Tekst Reguły św. Benedykta będę tu traktować jako monolit; nie dlatego, żeby ktokolwiek mógł zaprzeczyć jej zależności od Reguły Mistrza i ogromnych z niej zapożyczeń, sięgających całych rozdziałów; ale dlatego, że jak już dawno zauważono, te i wszystkie inne liczne zapożyczenia i reminiscencje w Regule św. Benedykta nie są mechaniczne. Benedykt najwyraźniej wybiera świadomie z tekstu Mistrza to wszystko (a jest tego dużo), co mu odpowiada, pozostawia zaś na boku to wszystko (a jest tego jeszcze więcej), co do jego własnej koncepcji nie pasuje. Obaj też, co nas tu obchodzi przede wszystkim, czerpią z tradycji wcześniejszych, czerpią z Ojców pustyni: czasem to samo, a czasem każdy co innego. W tym sensie tak Mistrza, jak i Benedykta należy traktować jako twórców oryginalnych, a dzieła ich obu jako spójne, odrębne całości.

I drugie zastrzeżenie: mówiąc o zależności Reguły od nauk Ojców pustyni, nie mam na myśli zależności tekstu. Znalaziono w Regule dwa wyraźne cytaty

z *Vitae Patrum* w przekładzie Pelagiusza¹, znaleziono reminiscencje z innych przekładów i przeróbek, jest wreszcie w ostatnim rozdziale zalecenie lektury dzieł Kasjana, będących już literackim opracowaniem tego surowego materiału, jakim są *Apoftegmata* – ale te cytaty i reminiscencje są nieliczne, natomiast myśl Ojców pustyni jest obecna w całym dziele Benedykta. I właśnie sposób, w jaki on z tej myśli korzysta, będzie tu w centrum naszej uwagi.

Konieczne jest więc na wstępie myśli tę w najkrótszym zarysie przedstawić, przynajmniej w tych aspektach, które okażą się istotne dla obecnego tematu. Od innych chrześcijan mnisi różnili się w założeniu tym, że ich wybór Boga jako celu i centralnej wartości ich życia łączył się z wyrzeczeniem się nie tylko niektórych, ale w miarę możliwości wszystkich innych wartości. Tego wyrzeczenia (i przede wszystkim tego głównego wyboru) usiłowali dokonać przez sprowadzenie całego życia do serii szczegółowych wyborów, możliwie radykalnych, a wyprowadzanych zawsze jako logiczny wniosek z tekstu biblijnego. „Cokolwiek robisz czy mówisz, opieraj to na Piśmie świętym” – uczył Antoni². Wreszcie, chociaż wymagali od siebie jak najpełniejszej wierności tym założeniom, nie ludzili się na ogół, że cel ten osiągną własną mocą. Pokusa pelagianizmu jest niewątpliwie obecna na pustyni, ale najbardziej poważania Ojcowie uczą wyraźnie, że ich „osiągnięcia” są niczym, a łaska i miłosierdzie Boże – wszystkim³.

To oczywiście nie zwalniało z wysiłku. Podstawowe znaczenie dla myśli monastycznej ma sentencja Izydora kapłana: „Jeżeli szukasz zbawienia, rób to, co do niego prowadzi”⁴. W przekonaniu Ojców pustyni czyn powinien postępować z żelazną konsekwencją za wiarą i za obranym celem. Pustynia była szkołą wiary czynnej, nie teoretyzowania. Mniczem był ten, który szukał Boga nie za pół ceny. Jan Karzeł sformułował to krótko: „Mnich to trud: bo mnich zadaje sobie trud w każdej sprawie”⁵. Podejmując jednakże sposób życia możliwie najtrudniejszy i najpewniej wiodący do Boga, mnisi podejmowali go nie dlatego, żeby trudność jako taka kojarzyła się im ze zbawieniem, ale po pierwsze dla naśladowania Chrystusa⁶, po drugie w przekonaniu, że chcąc wypełnić jak najdokładniej wszystkie wskazówki Ewangelii, będą musieli (skoro są słabi i grzeszni) borykać się z mnóstwem przeszkód wewnętrznych i zewnętrznych. Otóż tę właśnie walkę należało podjąć i prowadzić z całą konsekwencją; a szczegółowe postanowienia podejmowane w jej toku oraz wskazówki czerpane w tym celu z Pisma św. stanowią załączki reguł zakonnych.

¹ Por. *Regula S. Benedicti* 18, 25 (*Vitae Patrum* 5, 4, 57); 40, 6 (5, 4, 31); zob. A. de Vogüé, *Introduction*, w: *La Règle de saint Benoît*, I, SCh 181, Paris 1972, 145.

² *Apophtegmata Patrum* 3 (Antoni 3), tłum. M. Borkowska (*Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, Tyniec – Kraków 1994) s. 125.

³ Tamże 111 (Agaton 29), 419 (Jan Pers 4), 769 (Pambo 8), ss. 158, 286, 413-414.

⁴ Tamże 414 (Izydor 6), s. 284.

⁵ Tamże 352 (Jan Karzeł 37), s. 263.

⁶ Tamże 438 (Kronios 4); s. 298; por. *Regula Benedyktyna* (RB) prolog.

W świecie pustelników, takim, jaki zachowały dla nas *Apoftegmata*, każdy właściwie mnich miał swoją regułę, czy mikro-regułę, i w ramach ogólnych zasad życia pustelniczego istniała wielka różnorodność realizacji. Wszystkich obowiązywało zachowanie czystości, i tu nie było różnic ani stopni. Wszystkich obowiązywało wyrzeczenie się dóbr ziemskich – ale tu już różnice ujęć bywały spore. Wszystkich obowiązywał post, chociaż i w tej sprawie szybko zrozumiano, że każdy powinien stosować się do swoich realnych możliwości. Obowiązywało też w zasadzie przebywanie w celi, ale to już właściwie nie wszystkich, gdyż zdarzały się indywidualne powołania, które na to nie pozwalały, a które uznawano za równie wartościowe w oczach Boga, co i eremityzm⁷. Do tego dodać należy całe mnóstwo indywidualnych praktyk: czytamy więc na przykład o mnichu, który ćwiczył się głównie w tym, żeby zgodnie ze słowami Ewangelii nie troszczyć się o jutro i nie mieć na raz dwóch tunik⁸. A kiedy abba Hilarion jest gościem biskupa Salaminy Epifaniasza, poprzednio również mnicha, widzimy kontrastowe zestawienie dwóch takich prywatnych mikro-reguł: okazuje się bowiem, że Hilarion ćwiczył się przez całe życie w poście, Epifaniasz zaś w przebaczeniu uraz⁹. Podobnych kontrastowych zestawień jest zresztą w *Apoftegmatach* więcej. Krótki choćby kontakt z tą księgą doprowadza do przekonania, że pustelnicy znajdowali w Ewangelii nie trzy, ale całe dziesiątki rad; z tym jednak, że najchętniej robili sobie główne hasło życiowe z jednej.

To wybieranie jednej rady było tym bardziej popularne, że większość mnichów egipskich stanowili ludzie prości, o małej pojemności intelektu, a za to dużej zdolności do koncentracji. Nieraz też mylili się co do hierarchii wartości, toteż (jak już mogliśmy zauważyć) ich mikro-reguły dotyczyły czasem praktyk czysto zewnętrznych, czasem zaś właśnie wewnętrznych; czasem bardzo istotnych, czasem zaś zdecydowanie wtórnych. Już od początku jednak odzywały się głosy, że nie można ograniczać się do jednej praktyki lub jednego przykazania, ale trzeba (jak to sformułował Jan Karzeł) brać ze wszystkich cnót po trosze¹⁰. Otóż te dwa ujęcia przez długi czas jeszcze istniały równolegle i trzeba było między nimi wybierać, a uproszczenia zawsze są kuszące. Wbrew tej pokusie Reguła Benedykta wybiera drogę harmonijnego rozwoju wszystkich sprawności człowieka. I to nie tylko dlatego, że pisana jest dla wspólnoty cenobitów, nie dla pojedynczego pustelnika, wymaga więc z konieczności rze czy ustalenia bardzo wielu zewnętrznych szczegółów i praktyk. Rozdział czwarty, złożony z 74 krótkich sentencji, idących od przykazań Bożych przez rady i różne przepisy ascetyczne aż do wskazówek dotyczących życia wewnętrznego, jest jednym ciągiem takich właśnie mikro-reguł, i niejeden egipski pustelnik

⁷ Tamże 603 (Pojmen 29), s. 375.

⁸ Tamże 180 (Gelazy 5 – por. Mt 6, 34 i 10, 10), s. 196.

⁹ Tamże 199 (Epifaniasz 4), s. 208.

¹⁰ Tamże 349 (Jan Karzeł 34), 602 (Pojmen 46), s. 262 i 378.

poświęciłby całe życie ćwiczeniu się w jednej tylko z nich; albo, jak abba Dioskor, ćwiczyłby się w każdej z nich przez rok, po czym przechodził do następnej, poprzednią odkładając. Benedykt żąda, żeby mnich bezustannie stosował wszystkie. Dzisiaj zarówno z psychologii, jak i z wielowiekowego doświadczenia wiemy już o potrzebie harmonijnego rozwoju człowieka i o tragediach wynikających z niedorozwoju któregoś z aspektów psychiki ludzkiej; otóż właśnie Reguła Benedykta przejęła to wymaganie od części tradycji Ojców i utrwaliła je w monastycyzmie zachodnim.

Już z tego pierwszego punktu widać, jak zróżnicowana była myśl Ojców pustyni, w tym wszystkim przynajmniej, co dotyczyło sposobu wprowadzania w czyn idei życia poświęconego wyłącznie Bogu. Czerpanie z tej myśli musiało być selekcją. Prześledźmy więc kilka innych ważnych tematów, aby zobaczyć, jak kształtowały się doświadczenia Ojców pustyni i jakimi drogami szły wybory, dokonywane przez Benedykta. Najważniejszym może problemem na pustyni stał się bardzo szybko stosunek ascezy zewnętrznej do wewnętrznej. Konieczność ascezy cielesnej odkryto najpierw: praktykę postu przejęli chrześcijanie jeszcze z judaizmu, a dla pustelników stała się ona jednym z głównych obowiązków. Do ograniczania pożywienia dodano wkrótce ograniczenie snu, wystawianie się na niewygody i cierpienia. Ogólne przekonanie o wartości tych praktyk dla pracy nad sobą streścił abba Daniel, mówiąc: „O ile ciało tyje, o tyle dusza chudnie; a o ile ciało wędnie, o tyle dusza rośnie”¹¹. W dążeniu więc do „wzrostu” duszy wynajdowano przedziwne umartwienia¹², do czego bardzo prędko wkradła się rywalizacja, gdy w prostocie serca rozumowano, że jeśli umartwienie jest dobre, to ten lepszy, kto się bardziej umartwi. Abba Beniamin, kiedy się okazało, że inni bracia zdołali obejść się przez cały rok bez oliwy, podczas gdy on parę kropel w ciągu roku zużył, zawstydił się tak, jakby popełnił rozpustę¹³. Wiele też razy powraca w *Apoftegmaty* temat starców, którzy pragną wiedzieć, z kim też zrównali się już zasługami, i którzy zwykle dowiadują się czegoś bardzo otrzeźwiającego. Prędko bowiem zrozumiano na pustyni, przynajmniej w głównych jej ośrodkach myślowych, że taka rywalizacja prowadzi do pychy. Pojawili się więc mistrzowie umiaru, jak Pojmen, który mówił: „Nas nie uczono zabijać ciało, ale zabijać namiętności”¹⁴. Inna rzecz że to, co dla mnichów egipskich było umiarem, innym epokom i środowiskom nadal wydaje się surowością wręcz nieosiągalną! W każdym razie jednak istnieje w *Apoftegmaty* potężny nurt tradycji, według której pokora ważniejsza jest od fizycznego umartwienia, jakkolwiek i ono jest konieczne. Gdyby więc nie udało się uniknąć wyboru, wtedy – jak uczył abba

¹¹ Tamże 186 (Daniel 4), 200.

¹² Por. tamże 161 i 163 (Besarion 6 i 8), s. 185.

¹³ Tamże 168 (Beniamin 1), s. 188.

¹⁴ Tamże 758 (Pojmen 184), s. 407.

Izydor – pożyteczniej jest człowiekowi jeść już nawet mięso (co u pustelników było ostateczną degradacją), niż pysznić się i nadymać ze swoich postów¹⁵. Abba Motios zaś daje naukę: „Nie staraj się wyrobić sobie jakiejś szczególnej sławy, mówiąc na przykład: Ja nie przychodzę na wspólne zebrania, albo: Ja na agapach nie jadam. Bo to tylko przynosi człowiekowi bezwartościową sławę i potem miałbyś z tego utrapienie, ludzie bowiem pędzą tam, gdzie coś takiego zobaczą. Ale (...) zachowuj się tak, jak wszyscy, a naśladuj to, co zobaczysz u ludzi pobożnych, do których masz zaufanie. Bo to jest właśnie pokora: nie wyróżniać się spośród innych”¹⁶.

Otóż Reguła Benedykta wybiera z tradycji Ojców to właśnie: umiar przede wszystkim, złoty środek między nadmiarem a niedoborem trudności, tak żeby nie dać szansy ani pysze z jednej strony, ani z drugiej lenistwu; żeby ani nie zniechęcić słabych, ani nie zamknąć drogi gorliwym¹⁷. Słynny umiar benedyktyński jest także dziedzictwem pustyni, umiejętnie spośród jej tradycji wybranym. Jeśli dzisiaj, po kilkunastu wiekach oddziaływania Reguły na duchowość Zachodu, umiar taki wydaje się nam czymś naturalnym, przypomnijmy, że nie było tak od początku: innego wyboru dokonał w tej samej tradycji pustyni na przykład monastycyzm syryjski. Reguła stawia też bardzo wyraźnie prymat pokory pośród wszelkich innych cnót, sprowadzając całą pracę wewnętrzną mnicha do jej zdobycia¹⁸, a nawet, jakby echo nauki Motiosa, znajdujemy w niej ów słynny ósmy stopień pokory, który na tym polega, że mnich unika popisowych osobliwości, a praktykuje to tylko, do czego zachęca go wspólna reguła klasztoru i przykłady starszych.

Inny ważny problem w myśli Ojców pustyni to dylemat: życie samotne czy we wspólnocie. Chronologicznie samotne było pierwsze, gdyż nawet uczniowie gromadzący się wokół starca-pustelnika mieli w zasadzie przed sobą życie pustelnicze jako cel ostateczny. Życie wspólne zjawilo się więc na pustyni najpierw jako wstępne stadium tego, co dziś nazwalibyśmy formacją; w tym też czasie uważane było za łatwiejsze (gdyż podobniejsze do świeckiego), a tym samym niższe. To przekonanie trwało i później jako jeden z równoległych nurtów duchowości pustyni; toteż abba Mojżesz mówił: „Człowiek, który ucieka od ludzi, jest jak dojrzałe grono; ten zaś, który mieszka między ludźmi, jest jak grono zielone”¹⁹. Inaczej mówiąc, cenobita to może być najwyżej nowicjusz, a dojrzałość monastyczna wypełnia się w życiu pustelniczym. Wkrótce jednak stało się oczywiste, że bardzo wielu mnichów przez całe życie potrzebuje tego oparcia i kontroli, jakich dostarcza wspólnota; a także i to, że temu sposobowi życia nie brak wielkich trudności i niespotykanych w życiu samotnym okazji do

¹⁵ Por. tamże, 412 (Izydor kapłan 4), s. 284.

¹⁶ Tamże 533 (Metios 1), s. 343.

¹⁷ *Regula Benedicti* 63.

¹⁸ Tamże 7.

¹⁹ *Apoftegmaty Ojców pustyni* 501 (Mojżesz 7), s. 331.

zasług. Tych okazji dostarczały zwłaszcza dwie dziedziny życia: miłość braterska i posłuszeństwo. Wartość posłuszeństwa rosła powoli w myśli Ojców, w miarę jak uczyli się oni cenić ascezę wewnętrzną wyżej od zewnętrznej. Już w IV wieku abba Pambo²⁰ nauczał, że droga posłuszeństwa jest najwznioślejsza ze wszystkich; abba Matoes zaś twierdził nawet, odwracając tradycyjny porządek wartości, że życie samotne jest dla tych, którzy nie dorastają do wymagań życia wspólnego²¹. Benedykt stawia zdecydowanie na wspólnotę; życie pustelnicze ceni także, ale robi wrażenie, jakby wolał je cenić z daleka. Uważa je najwyraźniej za wyjątkowy rodzaj powołania, dawany niektórym spośród doskonałych. Ponieważ zaś cała reszta doskonałych, i oczywiście wszyscy początkujący, powołani są do życia wspólnego, i ponieważ w nim to właśnie idzie się aż do śmierci drogą posłuszeństwa – to cenobitów, a nie pustelników nazywa „najdzielniejszym rodzajem mnichów”²² i powtarza za Regułą Mistrza całą teologię posłuszeństwa zakonnego, będącego drogą naśladowania Chrystusa²³.

Dodatkową przyczyną, dla której Ojcowie pustyni mieli trudności z wejściem na drogę posłuszeństwa, było to, że najwięksi z nich nie chcieli przyjąć na siebie funkcji przełożonego, i to nawet wtedy, kiedy już w świecie monastycznym życie wspólne i zależność od opata były zjawiskiem dobrze znanym. Abba Teodor z Ferme nie chciał wydawać swemu uczniowi Izaakowi żadnych poleceń; uczeń, kompletnie zdezorientowany, po jakimś czasie poskarżył się na niego innym starcom, a kiedy ci spróbowali wpłynąć na Teodora, żeby zaczął wydawać rozkazy, Teodor odpowiedział: „Czy to ja jestem opatem klasztoru, żebym mu rozkazywał? Jeżeli chce, niech naśladuje moje postępowanie”²⁴. Benedykt, decydując się na wspólnotę, tym samym decyduje się i na ryzyko przełożenstwa; ale dziedziczy obawy Ojców pod tym względem i wielokrotnie przypomina opatowi o odpowiedzialności i sędzie Bożym; kładzie też wielki nacisk na obowiązek nauczania przede wszystkim własnym przykładem²⁵.

Inny problem, częściowo związany z poprzednim, a w świecie Ojców ważny, to zmiana miejsca zamieszkania. Przez jakiś czas nie widziano w nim nic oprócz kwestii trudności lokalnych warunków, i mnich miał mieszkać tam, gdzie mógł postąpić naprzód na drodze duchowej; jeżeli zaś okazało się, że miał tam jakąś okazję do grzechu, albo że gdzie indziej postąpiłby bardziej, to się przenosił. Cnotą było w takich wypadkach przenosić się bez niczego, zabierając tylko płaszcz i narzędzie pracy, a pozostawiając całe urządzenie celi, żywność, książ-

²⁰ Tamże 764 (Pambo 30); por. 424 (Józef Tebańczyk), s. 413 i 289.

²¹ Tamże 525 (Matoes 13), s. 339.

²² Por. *Regula Benedicti* 1.

²³ Por. *Regula Benedicti* 5; *Regula Magistri* 7.

²⁴ *Apostegmaty Ojców pustyni* 373 (Izaak 2), s. 273.

²⁵ Por. *Regula Benedicti* 2.

ki itp.²⁶ Do tej tradycji stosuje się także i fakt odejścia samego Benedykta z Subiaco, spowodowanego wrogością tamtejszego kapłana²⁷. Ale dość wcześnie dostrzeżono, że jakkolwiek w pewnych wypadkach przenosiny mogą być potrzebne, należy się strzec włóczęgostwa, płynącego z niestałości umysłu i kaprysu, i utrwalającego te wady. Już Antoni Wielki, który sam przenosił się parokrotnie, uczył: „Gdziekolwiek raz już zamieszkaś, nie odchodź stamtąd łatwo”²⁸. Abba Izajasz, mówiąc, że nowicjusz przechodzący z jednej wspólnoty do drugiej podobny jest do konia, biegającego tam i sam ze strachu przed uzdą²⁹ – ujął w tej sentencji przekonanie, że szukanie sobie „odpowiedniejszego” miejsca płynie z tchórzostwa. Amma Teodora uczyła jeszcze wyraźniej, że złudzeniem jest uważać zmianę miejsca za lekarstwo na problemy, bo człowiek wszędzie zabiera ze sobą swoje trudności³⁰. Benedykt zdecydowanie wybiera ten właśnie nurt tradycji. Zna wędrujących mnichów i przewiduje nawet, że niektórych z nich będzie można przyjąć do wspólnoty³¹, nie potępia ich więc mechanicznie wszystkich, zdecydowanie jednak potępia samą instytucję wędrownego życia monastycznego³², od swoich uczniów zaś wymaga związania się na zawsze z jedną wspólnotą przez ślubowanie w niej stałości³³. Wyklucza w ten sposób już nie tylko włóczęgostwo, ale nawet samowolne przenosiny, choćby motywowane poszukiwaniem doskonalszej reguły czy świętszego opata. Ta jego decyzja ukształtowała późniejsze pojęcia o życiu zakonnym i leży u podstaw faktu, że prawo kanoniczne Kościoła Zachodniego nie uznaje w ogóle za zakonników ludzi nie związanych z żadną wspólnotą, a przechodzenie z zakonu do zakonu dopuszcza tylko pod kontrolą i za pozwoleniem władz kościelnych. (Kościół Wschodni, który po Benedyktie nie dziedziczy, znał jeszcze w XIX w. wędrownych mnichów, wiecznych pielgrzymów).

Mimo tak silnego nacisku na wspólne (do końca) życie i wspólną regułę, Benedykt dobrze widzi możliwość istnienia w tych wspólnych ramach powołań indywidualnych. Formułuje więc swoje przepisy na tyle ogólnikowo i ostrożnie, żeby dopuścić możliwość różnych zastosowań, i odrzuca całą drobiazgową kazuistykę *Reguły Mistrza*, która w tej kwestii najwyraźniej stanęła w opozycji do doświadczeń pustyni. Benedykt przeciwnie, widzi konieczność stawiania nie tylko różnych wymagań różnym ludziom, ale nawet i temu samemu człowie-

²⁶ *Apoftegmaty Ojców pustyni* 134 (Ammoe 5), 167 (Besarion 12), 535 (Megethios 1), ss. 168, 186, 344.

²⁷ Por. Gregorius M., *Dialogi* II 8.

²⁸ *Apoftegmaty Ojców pustyni* 3 (Antoni 3), s. 125.

²⁹ Tamże 250 (Izajasz 3), s. 228.

³⁰ Tamże 315 (Teodora 7), s. 250.

³¹ Por. *Reguła Benedicti* 61.

³² Tamże 1.

³³ Tamże 58.

kowi w kolejnych fazach jego rozwoju. Podobnie Ojcowie pustyni rozwiązywali nieraz ten sam problem w różny sposób: tak abba Józef z Panefo inną odpowiedź na to samo pytanie dał Pojmenowi, inną zaś pewnemu bratu Tebańczykowi³⁴. Podobny sens ma opowieść o rzymskim dostojniku, który został mnichem, a nie mając siły stosować się do wszystkich praktyk ascetycznych, przyjętych na pustyni egipskiej, gorszył tym niektórych sąsiadów, aż póki nie zrozumieli, że on, przychodząc z pałacu, wyrzekł się wielkich dóbr i wygod, podczas gdy oni, przychodząc z nędzy, nawet w pewnym stopniu polepszyli swój standard życiowy³⁵. Benedykt po wielokroć upomina opata, by stosował wymagania i metody wychowawcze do charakterów, pojętności i fizycznej wytrzymałości poszczególnych mnichów: „Jednego musi łagodnie zachęcać, drugiego ganić, innego jeszcze przekonywać. Niechaj do wszystkich dopasuje się i dostosuje, zależnie od charakteru i inteligencji każdego...”³⁶. Co zaś do rozdzielania tego, co mnichom niezbędne w codziennym życiu, należy brać pod uwagę realne potrzeby każdego z nich, i opat musi rozumieć, że one bywają różne³⁷.

I wreszcie kodeks karny. Na pustyni zdarzało się nieraz, że brat grzeszny przyjmował dobrowolnie surową i długą pokutę za swoje winy, albo że go czasowo wykluczano ze społeczności mniszej lub nawet w ogóle odsyłano do świata. Najwięksi mistrzowie życia monastycznego jednak stawali w obronie grzeszników, taili ich winy, skracali czas pokuty, czasem brali ją nawet na siebie, a przede wszystkim strzegli się wydawania sądu w cudzej sprawie. Tak abba Besarion wyszedł razem z wypędzonym bratem, mówiąc: „Ja też jestem grzeszny”³⁸; Ammonas zaś ukrył współniczkę grzechu jednego z podległych mu braci, żeby jej nie znaleźli wzburzeni mnisi, żądający ukarania obojga³⁹. Wielu też ojców dramatycznie przestrasza przed sądem bliźniego⁴⁰ – chociaż rozumieją i oni, że we wspólnocie przełożony musi czasami sędzić⁴¹. Benedykt przyjmuje to ryzyko razem z całym ryzykiem przełożenstwa, ale je obwarowuje mnóstwem warunków, każąc opatowi próbować najpierw innych sposobów, naśladować Dobrego Pasterza i pamiętać, że ma być opiekunem dusz chorych, a nie tyranem nad zdrowymi⁴². A nawet i po całkowitym usunięciu niepoprawnego brata ze wspólnoty zostawia mu jeszcze możliwość powrotu, chociaż nie w nieskończoność, a tylko do trzeciego razu⁴³. Wyklucza w ten sposób

³⁴ *Apofiegmaty Ojców pustyni* 386 (Józef z Panefo 3), por. także 143 (Are), ss. 276 i 174.

³⁵ Tamże 799 (Rzymianin), s. 431.

³⁶ *Regula Benedicti* 2, SCh 181, 450, tłum. Benedyktyni Tynieccy (Św. Benedykt z Nursji, *Regula. Żywot. Komentarz*, Tyniec 1979) s. 18.

³⁷ Tamże, 34 i 40.

³⁸ *Apofiegmaty Ojców pustyni* 162 (Besarion 7), s. 185.

³⁹ Tamże 122 (Ammonas 10), s. 163.

⁴⁰ Tamże 262 (Eliasz 4), 416 (Jan Pers 1), 422 (Izaak Tebańczyk 1), ss. 230, 284, 288.

⁴¹ Tamże 544 (Makary „z Miasta” 3), s. 350.

⁴² Por. *Regula Benedicti* 27.

⁴³ Tamże 28.

wypadki chorobliwej niezdolności do pracy nad sobą; podobnie i Ojcowie pustyni, po dokonanej przez Arseniusza nieudanej próbie „nawrócenia” kleptomana, orzekli, że w takim wypadku usunięcie jest jedynym możliwym wyjściem⁴⁴.

Dotknęliśmy tutaj pobieżnie kilku problemów życia monastycznego, pokazując wielotorowość tradycji i wybór, jakiego z niej dokonuje Reguła św. Benedykta. Widać wyraźnie, że Benedykt nie uważa się za reformatora, tylko za kontynuatora; nie wraca do źródeł, ale podejmuje tradycję i doświadczenie monastyczne w ich aktualnym punkcie dojścia. Jego dzieło kończy pierwotny okres eksperymentów w ruchu monastycznym i jest po prostu wysnuciem z nich wniosków. Przejmuje on zresztą od Ojców nie tylko te elementy duchowości, które podlegały u nich dyskusjom, ale oczywiście tym bardziej te, które były dla nich jasne i bezdyskusyjne od początku, mianowicie *principia* życia monastycznego. Centralna myśl Reguły, idea „szukania Boga”, jest zarazem najlepszym możliwym podsumowaniem zarówno teocentryzmu Ojców, jak i ich przekonania o konieczności włożenia osobistego wysiłku w dążenie do Boga.

I wreszcie Benedykt dziedziczy po Ojcach przekonanie, że reguły i przepisy, choćby najdoskonalsze, dla kogoś gorliwego mogą stanowić tylko punkt wyjścia. W *Apoftegmatach* jest opowieść o tym, jak abba Lot pyta abba Józefa, co mógłby jeszcze zrobić więcej, skoro już wypełnia gorliwie swoją regułę. Odpowiedź brzmiała: „Jeśli chcesz, stań się cały jak płomień⁴⁵. Benedykt kończy swoją Regułę rozdziałem mówiącym jasno, że wszystkie jej nakazy to właściwie prawa dla początkujących a ci, którzy chcieliby dać z siebie więcej, nie mają żadnych granic ofiarności i doskonałości, podobnie jak nie stawia takich granic i Ewangelia.

THE DESERT HERITAGE IN THE *REGULA BENEDICTI*

(Summary)

The teachings of the Desert Fathers are for St. Benedict the primary source of monastic tradition. He does not, however, draw from this source indiscriminately. In every point on which the tradition is divided into different schools he makes a decided choice between them; often, by the way, a different choice than that made by his chief textual source, the *Regula Magistri*. Since his choices were to influence the whole history and spirituality of the Western monasticism, it is important to realise the lines on which they were made, even if they seem (after 15 centuries) matter of course.

⁴⁴ *Apoftegmaty Ojców pustyni* 188 (Daniel 6), s. 200-201.

⁴⁵ Tamże 390 (Józef z Panefo 7), s. 278.

Thus for instance St. Benedict holds with those of the Desert Fathers who believed it necessary for a monk to practise all the virtues instead of just one they would like to choose. He is also the follower of those who believed humility was more important than ascetic feats, and let us remember that Syrian monasticism seems to have made a different choice. He values the coenobite virtues, such as obedience and charity, higher than those practised by the hermits; and he is adamant in his choice of perpetual stability against (it must be owned) a vast majority of the Desert tradition which permitted (even when it did not encourage) monks to change place. He aims at a code of living stable enough to assure a high moral standard and supple enough (in contrast with the „Master”) to permit individual vocations. He clearly considers his work as continuation rather than a reform; but in fact his choices from the tradition are the most important turning point in the history of the religious life in the West.