

KATARZYNA ŁEŃSKA-BAK

Uniwersytet Opolski

Katedra Nauk o Kulturze i Religii

e-mail: klenska@uni.opole.pl

ORCID: 0000-0002-3751-7957

DOI: 10.34813/ptr3.2021.6

***Apoftegmaty Ojców Pustyni.* O pamięci oralnej w zapisanych tekstach**

Apophthegms of the Desert Fathers. On oral memory in the written texts

Abstract. The paper analyzes selected apophthegms that are part of two collections: alphabetical and systematic. These texts had initially circulated in oral transmission between 330–460 AD and were written down in the mid-fifth century. In this form they are available up until today. The purpose of the analysis at hand is to try to find traces of oral transmission in the apophthegms, which has been attempted by considering the rather rich literature on oral cultures and oral transmission. The studies by E. A. Havelock, J. Goody, and W. B. Ong have proven most useful here. Oral memory in the recorded apophthegms was discerned at the level of the text itself, its form, structure, composition, the subject matter taken up, the importance of the spiritual guide, etc.

Keywords: apophthegm, orality, monk, Desert Fathers, monasticism.

Kolekcje *Apoftegmatów*¹, które dziś możemy czytać, stanowią zbiory tekstów funkcjonujących pierwotnie w bezpośrednim przekazie ustnym w okresie od 330 do 460 roku wśród egipskich mnichów zwanych ojcami pustyni i skupionych

¹ Analizie zostaną poddane wybrane teksty pochodzące z dwóch kolekcji: alfabetycznej (*Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, 2007) i systematycznej (*Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2, 2006). W dalszej części artykułu, gdy będę cytować apoftegmat z tomu 1, będę stosować skrót, w którym Apo 1 odnosi się do t. 1, czyli kolekcji alfabetycznej, następnie będę podawać imię mnicha – autora tekstu, a potem numer apoftegmatu, pod którym widnieje w zbiorze. Z kolei podczas cytowania poszczególnych apoftegmatów ze zbioru systematycznego, zastosuję skrót, w którym

w grupach semianachoretycznych. Spisane zostały w V wieku i w takiej formie są dziś dostępne. Apoftegmaty były szczególnym środkiem wyrazu mądrości środowiska, w którym wyrosły, świadectwem życia duchowego pustelników. Dostarczają niezwykle bogatej wiedzy na temat ich życia codziennego, warunków, w jakich mnisi żyli i funkcjonowali, miejsca ich zamieszkania itd. Celem niniejszych rozważań będzie przyjrzenie się tym osobliwym tekstom i próba odnalezienia w nich śladów potwierdzających ich oralny charakter. Eric A. Havelock zadałby zapewne w tym miejscu pytanie: „W jaki sposób wiedza o oralności może zostać osiągnięta na podstawie jej przeciwieństwa?” (2006, s. 63), czyli zapisanego tekstu, w tym wypadku zbiorów, kolekcji apoftegmatów, które z oczywistych względów muszą stać się materiałem badawczym. W zamierzonej analizie spróbuję wykazać, że jest to możliwe, bo w zapisanych apoftegmatach jak w soczewce skupia się cały arsenał środków świadczących o żywej oralności tej formy wypowiedzi. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że kultura pisma zostawiła ślady w omawianych tekstach i na to także warto zwrócić uwagę.

Zanim jednak apoftegmaty zostaną poddane interpretacji, warto wpierw przybliżyć grupę społeczną, która te teksty powołała do życia, a potem je przekazywała, ocalając od zapomnienia. Konieczne wydaje się nakreślenie, jak doszło do zorganizowania się tej specyficznej grupy, jakie prawidła były przez jej członków uznawane, jakie zasady współżycia były dlań charakterystyczne; innymi słowy, wskazać na okoliczności, w których powstały apoftegmaty, a następnie, odwołując się do tych tekstów, spróbować pokazać elementy potwierdzające ich oralny charakter oraz wpływ kultury pisma na ich kształt, treść i formę.

Monastycyzm chrześcijański i życie we wspólnocie

W późnych latach III wieku w Egipcie zrodziło się nowe zjawisko – monastycyzm, który odcisnął przemożny wpływ na cały świat chrześcijański. Jego genezy powszechnie się upatruje i łączy z postacią św. Antoniego, który ok. 272 roku rozdał swój majątek, porzucił swą rodzinę i udał się na skraj wsi, w której mieszkał, aby tam żyć w odosobnieniu i całkowicie oddać się Bogu. Dość szybko przeniósł się on w okolice grobów i pozostał w jednym z nich na 13 kolejnych lat. Następnie udał się za Nil, gdzie przez blisko dwadzieścia lat egzystował w ruinach starego fortu. Z tęsknoty za bardziej radykalną anachorezą Antoni zawędrował na Pustynię Arabską i tam, w pustelni niedaleko Morza Czerwonego, żył samotnie przez czterdzieści lat, aż do śmierci w 356 roku (Guillaumont, 2006b, s. 143; Desprez, 2012, s. 199–200). Wkrótce za jego przykładem zaczęli podążać na pustynię inni mężczyźni, całe rzesze zwolenników anachorezy oraz naśladowców Antoniego, chcących swe życiu ofiarować Bogu, w konsekwencji czego ruch monastyczny w III i IV w. stał się niemal masowy.

Apo 2 odnosi się do t. 2, następnie będę podawać numer księgi, z której pochodzi apoftegmata i numer, którym został opatrzony w kolekcji.

Badacze, próbując dokładnie zbadać genezę tego imponującego eksodusu ludzi na pustynię, zgodnie stwierdzają, że powód nie był wyłącznie religijny. Niewątpliwie pomogły w tym panujące w ówczesnym Egipcie warunki społeczno-ekonomiczne oraz funkcjonowanie oficjalnego Kościoła i kapłańskiej hierarchii. Ryszard Przybylski stwierdza, że ten wybuch zbiorowej niechęci do otaczającego świata i cywilizacji nazywany często epidemią pustelnicstwa, był właśnie odpowiedzią wielu zagubionych w nim osób na to, jaki los zgotowały im władze świeckie i kościelne (Przybylski, 1994, s. 8; zob. też: Kowalski, 1985, s. 128).

Opuszczający swe domy udawali się na pustynię i osiedlali w jednym z trzech skupisk: Nitrii, Sketis lub Cele, stając się mnichami oddającymi się w służbę Bogu. Nazywani byli ojcami pustyni i tworzyli specyficzną grupę społeczną o charakterze religijnym, w skład której wchodził przedstawiciel wszystkich warstw społecznych, przy czym w przeważającej części rekrutowali się oni raczej spośród niepiśmiennego chłopstwa. Łączyło ich wspólne pragnienie obcowania z Bogiem i uprawianie ascezy. Stanowili miłą sobie nawzajem wspólnotę, w której każdy miał własną celę, ale wszystkie tworzyły „kolonię” (Gannon, Traub, 1999, s. 50). Żyli według ustalonych – choć niepisanych – zasad, poznawanych sukcesywnie podczas życia na pustyni, a przekazywanych ustnie² przez starszych, bardziej doświadczonych braci w trakcie rozmów, które ostatecznie przybrały postać apoftegmatów. Innymi słowy łączyło ich wspólne zamieszkanie, rytuały i doktryna:

Mnisi zajmowali dogodnie dla nich miejsca w skalistej skarpie biegnącej wzdłuż Nilu, znajdowali też dla siebie odpowiednie tereny położone dalej od Doliny, na „głębokiej” pustyni. W ten sposób powstawał osobny, monastyczny świat. Za przewodnik służyła Biblia [...] i ustna tradycja danej grupy i wola każdorazowego przeora. Życiem codziennym mnicha w celi, podobnie jak życiem wspólnoty, nie rządziły żadne spisane reguły. Była to, jak się zdaje, organizacja dość luźna, opierająca się jedynie na tradycji. (Guillaumont, 2006a, s. 220)

Idee monastycyzmu, który zapoczątkował św. Antoni, nie były czymś całkowicie nowym. W okresie, nazwanym przez Antoine’a Guillaumonta przedmonastycyzmem (2006a, s. 43; zob. też: Desprez, 2012, s. 192), który miał miejsce w pierwszych trzech wiekach pierwszego tysiąclecia naszej ery, znane były i funkcjonowały podstawowe elementy charakterystyczne dla monastycyzmu, jak wstrzemięźliwość i asceza. W samą doktrynę Kościoła wpisane však były pewne praktyki ascetyczne, lecz miały one raczej charakter kultowy: zalecano okresowe posty, wstrzemięźliwość seksualną, lecz zawsze w związku z kalendarzem liturgicznym. Poza tymi rytualnymi ograniczeniami we wczesnym chrześcijaństwie rozwijały się silne prądy ascetyczne. Funkcjonowali w tym czasie enkratyci, którzy uprawiali ascezę, a dodatkowo odrzucali małżeństwo, uznając je za wynalazek szatana. Przekonanie, że istnieje zasadnicza sprzeczność między pełnieniem służby Bogu a zachowaniem czystości seksualnej, było wówczas i wcześniej także dość silne. Oprócz enkratytów można wskazać inne

² Nie kierowali się żadnymi spisanymi regułami, jak miało to miejsce w przypadku mnichów zamieszkujących w klasztorach (Wipszycka, Wiśniewski, 2011, s. 10–11), które zaczęły się tworzyć mniej więcej w tym samym czasie. Pierwsza reguła zakonna została stworzona przez Pachomiusza (Pachomiana latina, 1996) w pierwszej połowie IV wieku. Od drugiej połowy IV wieku datuje się powstanie kolejnych reguł zakonnych. Szerzej na ten temat zob.: Starowiejski, 2014.

ruchy, które celibat i ascezę uznawały za warunek zbliżenia się do Boga, byli to np. esseńczycy, terapeuci, żydowscy asceci – „synowie przymierza” (Guillaumont, 2006a, s. 15–32, 55–66). Jednakże monastycyzmu zainicjowanego przez św. Antoniego nie można sprowadzać jedynie do bezżeństwa i ascezy; należy zobaczyć w nim jednak pewne istotne novum w stosunku do poprzedzających go ruchów. Celibat i asceza ojców pustyni nie były celem, lecz raczej środkiem do osiągnięcia pełnej jedności z Bogiem. To właśnie wyróżnia monastycyzm, który opierał się na „monotropii” [...], czyli dążeniu do uzyskania jedności w życiu, które ma być niepodzielone i całkowicie oddane służbie Pana” (s. 317). Polegać to miało na bezustannym dążeniu do Boga, miłowaniu Go, jak powiedziano: „z całego swego serca”, całym sercem. Służba Bogu zabrania wszelkiego podziału (s. 300). Mnich powinien Mu się oddać cały, niepodzielnie (s. 303, 303). Osiągnięcie tej jedności w przekonaniu ojców pustyni było możliwe jedynie w odosobnieniu (co jest czymś więcej niż tylko życiem w samotności – w stanie bezzennym), trzeba stać się anachoretą (anachoreza – odosobnienie), a zatem konieczne jest, tak jak to uczynił prekursor ruchu – św. Antoni, porzucenie świata, społeczeństwa i rodziny, „skoncentrowanie się na modlitwie i medytacji. Nakazy ascetyczne w postaci ograniczenia pożywienia i snu miały stworzyć dogodne do tego warunki, nie były celem samym w sobie” (Wipszycka, 2018, s. 78). Wraz ze światem świeckim, porzucano też świat Kościoła, a dokładniej podawano w wątpliwość jego dążenie do hierarchiczności i coraz bardziej dostrzegalne pełnienie funkcji narzędzia władzy politycznej. Tym samym monastycyzm, powstawszy bez interwencji Kościoła hierarchicznego (Wipszycka, 2018, s. 78), „wywodził się z laikatu, ale mocą ascezy utworzył sakralną formę życia, która nie powoływała się na «sukcesję apostolską», ale na pryncypia etyczne zawarte w Biblii. W ten sposób powstał jak gdyby «stan trzeci» między laikatem a klerem” (Kowalski, 1985, s. 132) – monastycyzm, którego warunkiem koniecznym stała się anachoreza będąca niewątpliwie najbardziej spektakularnym zjawiskiem w Kościele w końcu III wieku.

Celem anachorezy było osiągnięcie hesychii – wyciszenia, które ostatecznie miało prowadzić do *apathei* – uwolnienia się od namiętności czy choćby panowania nad nimi. Droga, która miała do tego stanu doprowadzić określana była mianem *praktikē* i mogła trwać nawet całe życie (Guillaumont, 2006a, s. 43; Desprez, 2012, s. 192).

[...] u Ewagriusza z Pontu [...] (a po nim w całej tradycji monastycznej) *praktikē* określa przede wszystkim działanie moralne, praktykowanie cnót, walkę z namiętnościami, oraz samą ascezę i to u mnicha, który, zgodnie z przyjętym sposobem życia, już jest oddalony od „życia praktycznego” w potocznym, stoickim tego słowa znaczeniu. (Guillaumont, 2006a, s. 38),

czyli w sensie odrzucenia małżeństwa, funkcji społecznych, politycznych etc. W uprawianiu anachorezy i wytrwaniu w życiu na pustyni miały zapewne pomóc: sposób życia mnichów, ich funkcjonowanie na co dzień i w święta, planowanie dnia codziennego determinowane przez sposób zamieszkania oraz reguły dotyczące organizowania czasu.

Jak już powiedziano, mnisi zamieszkiwali pustynię w trzech ośrodkach. Zajmowali pustelnie rozproszone w pustynnej dolinie i w okolicach Dolnego Nilu (Harmless, 2009, s. 200). W każdym eremie mieszkał jeden mnich, czasami mieszkało ich

dwóch, rzadziej trzech lub więcej, z których jeden pełnił rolę mistrza, przewodnika duchowego. Takiego mnicha nazywano abba lub starcem, choć nie zawsze był on sędziwego wieku, ale był doświadczony w życiu na pustyni i w życiu duchowym. Ojcowie pustyni na swoje miejsce do bytowania wybierali jaskinie, porzucone grobowce z czasów faraonów, przystosowywali do celów mieszkalnych pomieszczenia w opuszczonych świątyniach pogańskich, wznosili też na pustyni niewielkie eremy z cegły mułowej. Większość cel składała się z dwóch pomieszczeń: w jednym się modlili, drugie przeznaczone było do pracy, spożywania posiłków, przyjmowania gości. Urządzali sobie także kuchnie, komórki, w których przechowywali wodę; dziedziniec z ławami itd. Skupisko eremów tworzyło tzw. laury (wspólnoty semianachoretyczne; Guillaumont, 2006a, s. 209–214; Makowiecka, 2007, s. 63–91; Harmless, 2009, s. 200–201). Ponieważ mnisi nie musieli się stosować do żadnych ustalonych odgórnie, spisanych i tym samym bezwzględnie przestrzeganych reguł, codzienne życie mogli sobie samodzielnie organizować (Wipszycka, Wiśniewski, 2011, s. 10; Gannon i Traub, 1999, s. 50).

Mimo to istniały pewne elementy stałe. Zazwyczaj mnisi wstawali w środku nocy (o północy? o drugiej nad ranem?) i każdy indywidualnie modlił się w celi. W tym czasie w Egipcie nocne oficjum obejmowało recytację lub odśpiewanie dwunastu psalmów. Mnich nie zasypiał ponownie, ale medytował do świtu. W dzień – i prawdopodobnie podczas owych godzin przed świtem – mnisi wykonywali pracę ręczną. [...] O „dziewiątej godzinie” (mniej więcej o trzeciej po południu) mnisi spożywali posiłek. Niektórzy odkładali jedzenie aż do zachodu słońca, ale uważano to za znak szczególnej surowości. O zmierzchu odprawiano wieczorną modlitwę, która podobnie jak nocna modlitwa obejmowała recytację dwunastu psalmów. Szybko po zapadnięciu zmroku, mnisi kładli się spać. (Harmless, 2009, s. 204)

Funkcję regulującą ich życie i wyznaczającą pewien narzucony porządek pełniły sobotnie i niedzielne spotkania na wspólnych modlitwach, rozmowach i nabożeństwie. *Historia mnichów w Egipcie* (2011), anonimowe dzieło będące owocem podróży siedmiu braci z Jerozolimy po monastycznym Egipcie, która odbyła się na przełomie 394 i 395 roku, zdaje sprawę z tego, jak wyglądało życie mnichów na pustyni:

Zamieszkują miejsce pustynne, a eremy ich są w pewnej odległości od siebie, tak żeby z daleka jeden nie mógł drugiego rozpoznać ani szybko spostrzec, ani usłyszeć głosu. Każdy przebywa sam w wielkiej ciszy. Jedynie w soboty i niedziele zbierają się w kościele i spotykają. Zdarzało się, że ciała wielu z nich często znajdowano dopiero na czwarty dzień, ponieważ widzą się tylko podczas Eucharystii. Niektórzy z nich na Eucharystię idą trzy lub cztery mile – w takiej odległości od siebie mieszkają. (Wipszycka, Wiśniewski, 2011, s. 130; zob. też Guillaumont, 2006a, s. 33–34)

Mnisi spotykali się więc w sobotę, wieczorem tego dnia spożywali wspólny posiłek – *agape*, następnie przystępowali do liturgii (*synaxis* – tego samego określenia używa się na odmawianie psalmów samotnie w celi – Harmless, 2009, s. 206–209), która trwała całą noc i podzielona była na dwie części. Najpierw śpiewali Psalmi, w międzyczasie odczytywali Pismo Święte, następnie przystępowali do Eucharystii. Niedzielę spędzali na wspólnych rozmowach, był to czas, gdy młodszy mogli skorzystać z rad starszych braci (Guillaumont, 2006a, s. 219). Spotkania te pełniły niewątpliwie

funkcję integrującą i miały ogromne znaczenie dla mnichów, zwłaszcza dla tych mniej doświadczonych w anachorezie, bo dawały możliwość spotkania się z innymi, poczucie przynależności do większej grupy oraz siłę do uprawiania ascezy w pełnym lub prawie pełnym odosobnieniu, wytężonej pracy, zintensyfikowanej modlitwy i kontemplacji. Zasłyszane podczas tych spotkań pouczenia i wskazówki „zabierali” ze sobą do swych samotni, aby je przemyśleć, zastanowić się nad nimi i wcielić je w życie. Wiele z tych rozmów przetrwało do dziś w formie apoftegmatów.

Apoftegmata – słowo żywe

Tradycja ojców pustyni, ich proste i bezpretensjonalne relacje zamknięte w formie apoftegmata, funkcjonowały początkowo w przekazie ustnym w języku koptyjskim. Przetrwały do dziś dzięki temu, że zostały spisane w językach: syryjskim, grece i łacinie. Dostępne współcześnie kolekcje apoftegmatów „utworzyły [...] z biegiem czasu ustawodawstwo pustyni, nauczanie regulujące życie pustelnicze” (Desprez, 2012, s. 363), stanowią niezwykle cenny zabytek, z którego można czerpać wiedzę na temat codzienności, mentalności i duchowości tej specyficznej grupy społeczno-religijnej, są świadectwem, i to jak się wydaje dość dokładnym, monastycyzmu w Egipcie.

Ojcowie pustyni byli niezwykle oszczędni w wypowiedzaniu słów, jeśli tylko nie było to absolutnie konieczne, woleli i zalecali zachowanie milczenia³. Odznaczali się wiarą, pokorą, cierpliwością i rozumą – co znajduje odzwierciedlenie w apoftegmatach, zarówno w ich treści, jak i formie. Były to teksty zazwyczaj krótkie, konkretne, nieskomplikowane, przede wszystkim zaś stroniące od abstrakcji – osadzone w ponderabiliach, często stanowiące proste instrukcje, pouczenia, przybierające postać przypowieści, sentencji, niedługich historyjek, powiedzonek, niestroniące od dowcipu i zawsze skoncentrowane na rzeczywistości, codziennych zadaniach mnicha, jego lękach i rozterkach⁴. Zazwyczaj lakoniczne z jasnym, czytelnym przekazem, zwarte, a jednocześnie niezwykle treściwe. Pełniły funkcję dydaktyczną, ich cel był praktyczny, choć niewątpliwie odznaczały się też funkcją artystyczną: pełne urody frazy, plastyczne porównania, zaskakujące metafory, obrazowe epitety połączone z niezwykłą precyzją języka świadczą o tym, że mnisi opanowali sztukę słowa do rzadko spotykanej perfekcji.

Ewa Wipszycka i Robert Wiśniewski, badacze starożytności, zajmujący się także tematyką związaną z ojcami pustyni, stwierdzili, że możemy sobie wyobrazić, w jaki sposób powstawały apoftegmata, które według nich najprawdopodobniej krążyły z ust do ust

w środowisku monastycznym między jedną wspólnotą a drugą; rozszerzano je, zmieniano ich treść i bohatera, łączono i dzielono. Długo nikt ich nie zapisywał, stanowiły zdumiewającą formę literatury ustnej, cechującą się płynnością właściwą temu rodzajowi

³ Szerzej na temat znaczenia milczenia ojców pustyni zob. m.in.: Przybylski, 1994; Merton, 2015; Leńska-Bąk, 2015.

⁴ Używanie pojęć w odniesieniu do sytuacji, w sposób funkcjonalny zawsze, maksymalnie blisko życia człowieka jest jednym z istotniejszych wyznaczników oralizmu (zob. Ong, 1992, s. 77–78) i z całą pewnością charakterystyczne jest dla apoftegmatów ojców pustyni.

twórczości. Dopiero znacznie później (w V w.) nadano apoftegmatom postać pisaną i zaczęto zbierać je w kolekcje. (Wipszycka, Wiśniewski, 2011, s. 14)

Tak zapewne było, bo też takie są losy tekstu ustnego, który wypowiedziany i usłyszany jest następnie przekazywany kolejnym słuchaczom, lecz raczej nie dosłownie, krąży natomiast w różnych wariantach. Początkowo może nawet być przypisany do danej osoby, ale po jakimś czasie równie dobrze może się zgubić (co zresztą jest charakterystyczne dla ustnego przekazu) związek z jego autorem i tekst staje się bezimienny, anonimowy albo przypisany komuś zupełnie innemu, kto akurat dla kogoś powtarzającego lub zapisującego tekst skryby w danym momencie wydaje się autorytetem.

Apoftegmaty, od greckiego *apophthengomai*, oznaczają „opowiadać”, „wygłaszać” i tym są w swej istocie: opowiadaniem o czymś, głosem w jakiejś sprawie. Zawsze jest w nich zawarta intencja „uwikłana w społeczne istnienie słuchającej grupy” (Zumthor, 2010). Wypowiedzi te powstawały tu i teraz w odpowiedzi na prośbę skierowaną przez młodszego brata do dojrzałego w duchowej wędrówce starca, co stwarzało rzeczywistą sytuację komunikacyjną, w której zarówno nadawca, jak i odbiorca byli jasno określone oraz znajdowali się w tej samej czasoprzestrzeni. To zaś charakterystyczne jest dla wykonania oralnego i zasygnalizowane jest w strukturze tekstu. Niedoświadczony mnich prosił: „Abba, powiedz mi słowo”, przy czym nie chodziło o jakieś słowo, ale o słowo szczególne, takie, które pomogłoby nowicjuszowi odnaleźć zbawienie – to miało być *verbum salutis*, „zbawcze słowo” (Merton, 2007, s. 15), które było

kluczem dopasowanym specjalnie, by otworzyć serce konkretnego mnicha, [...] fakt, że abba potrafił wypowiedzieć takie słowo, oznaczał, że dysponował on zdolnością przenikliwego rozpoznawania i rozróżniania. [...] Przenikliwość starców rodziła się z ich długiego doświadczenia pustyni, z nauki, którą przeszli pod okiem czcigodnego nauczyciela i oczywiście z ich własnej, przepełnionej modlitwą refleksji. Jednak Ojcowie postrzegali to – przynajmniej czasami – jako profetyczny charyzmat, jako «żywe słowo» Boga. (Harmless, 2009, s. 196),

sam starzec zaś uważany był za medium, pośrednika między Bogiem a człowiekiem oczekującym rady, a często wsparcia i duchowej otuchy. Mówiącego uznawano jedynie za kanał przekazu, a nie jego źródło. Dlatego zwracano się do starców: pytano, proszono ich o pouczenie, wskazówki. Znakomita część apoftegmatów odzwierciedla właśnie taką strukturę: pytanie (prośba) i odpowiedź. Przykłady można by mnożyć, a sprowadzają się one do tego samego schematu, występującego w różnych wariantach. Zaczynają się zwykle:

1. Pytaniem: Zapytał brat starca: [tu pytanie]; Brat zapytał starca: [tu pytanie]; Brat zapytał abba [tu imię starca]: [tu pytanie]; Jakiś brat zapytał pewnego starca: [tu pytanie]; Pewien brat zapytał abba [tu imię starca]: [tu pytanie]; Pewien brat zapytał starca: [tu pytanie]; Pewnego razu do abba [tu imię starca] przybył brat i spytał: [...]; Pewni ojcowie zapytali abba [tu imię starca]: [tu pytanie];

2. Prośbą: Prosił brat abba [tu imię starca]: „Daj mi pouczenie”; Pewien brat prosił abba [tu imię starca]: „Udziel mi jakiejś nauki”; Do [tu imię starca] dołączył pewien brat i prosił go o naukę.

W odpowiedzi na powyższe pada najczęściej „On mu odrzekł”; „Starzec odpowiedział” itp., po czym następuje pouczenie, czasem krótkie i zwięzłe w postaci jednego zdania, np.: „Tego samego starca [abba Eupreriusza] pytał pewien brat: «W jaki sposób bojaźń Boża wchodzi do duszy?» A starzec odpowiedział: «Jeżeli człowiek jest pokorny i ubogi, a nie sądzi innych, to przychodzi do niego Bojaźń Boża»” (Apo 1 Eupreriusz 5). Odpowiedź mogła też być dłuższa:

Pewien brat prosił abba Matoesa: „Powiedz mi słowo”. On zaś odrzekł: „Idź i błagaj Boga, aby wlał w twoje serce skrucę i pokorę. Pamiętaj ustawicznie o swoich grzechach i nie sądz innych, ale bądź poniżej wszystkich. Nie zawieraj przyjaźni z chłopcem, ani znajomości z kobietą, ani nie miej heretyka za przyjaciela. Zwalcz w sobie poufałą śmiałość, trzymaj w karchach swój język i żołądek, a wina pij niewiele. A jeśli ktoś mówi z tobą na jakikolwiek temat, ty się z nim nie spieraj; o ile jeśli mówi słusznie, odpowiedz: Wiesz sam, co mówisz – a nie dyskutuj o tym, co powiedział. Na tym polega pokora”. (Apo 1 Matoes 11)

W obu powyższych apoftegmatach wyjaśnia się, na czym polega pokora i dlaczego jest to cecha tak istotna dla mnicha, jednak każdy starzec odmiennie odpowiada. Nie wnikając tu już w wyjaśnienia związane z poglądami ojców pustyni, jedno niewątpliwie rzuca się w oczy – długość wypowiedzi i jej ustny charakter, na co wskazuje zarejestrowanie spotkania i rozmowy. Takie cechy apoftegmatów można zaobserwować w innych tekstach, których schemat nieco odbiega od przedstawionego powyżej: nie zaczynają się pytaniem, ale zdawaniem wprost relacji z tego, co jakiś starzec powiedział. Wówczas na początku zwykle pojawia się fraza „Abba [tu imię starca] powiedział: [...]” czy „Abba [tu imię starca] rzekł: [...]”. Tego typu formuła inicjalna wskazuje, że obecny, zapisany tekst był wcześniej wypowiedzią ustną wygłaszaną w konkretnej sytuacji wykonawczej. Wynika z niej także jakoby ta sytuacja oralna miała miejsce jeden tylko raz, po czym została zapisana. Interesujące wydają się te apoftegmaty, w których wyraźnie jest zasygnalizowane, że mówiący starzec, czyli ich nadawca nie znajduje się tu i teraz, lecz jego wypowiedź raz zasłyszana, została zapamiętana i tu i teraz ponownie wygłoszona – poświadczają to krążenie tych tekstów i przekazywanie ich sobie z ust do ust. Wskazują na to frazy: „Abba Ewagriusz przytaczał słowa starca, kiedy mówił: [...]” (Apo 2 IV, 14); „Abba Daniel mówił, że abba Arseniusz przed śmiercią zalecił nam [...]” (Apo 2 X, 9); „Opowiadał abba Kasjan, że do abba Serapiona przyszedł pewien brat i starzec poprosił go, by według zwyczaju poprowadził modlitwę [...]” (Apo 2 VIII, 9); „Mówił także ów [abba Pojmen], że Izydor, kapłan ze Sketis, przemawiał kiedyś do zebranych mnichów [...]” (Apo 2 VII, 14); „Abba Ewagriusz przytaczał słowa starca, który mówił: [...]” (Apo 2 IV, 14).

W powyższych przypadkach występuje schemat: „Opowiadał/ mówił abba X, że abba Y powiedział:...”. Odnotowanie łańcuszka przekazu wydaje się w apoftegmatkach bardzo ważne. Bywa i tak, że jest on bardziej złożony i odpowiada schematowi: „Powiedział abba X: abba Y powiedział, że abba Z mówił...”. Takich apoftegmatów nie

ma zbyt wiele, ale oto jeden z przykładów: „Powiedział [abba Kasjan] także: «Abba Mojżesz opowiadał nam, co mówił abba Serapion: [...]»” (Apo 2 IV, 25).

Dialogiczność, będąca nieodłączną cechą apoftegmatów, wskazuje na to, iż funkcjonowały one pierwotnie w przekazie ustnym. Niemal każdy z tych tekstów jest zapisem dialogu bądź relacją z rozmowy, przywołaniem konwersacji. Osadzenie tych tekstów w kulturze oralnej nie ulega wątpliwości. Każdy z apoftegmatów jest odrębną opowieścią, opowiadaniem, przekazem, z zasady o charakterze dialogicznym, dialogiczność zaś, według Jacka Goody’ego, jest naturalną cechą komunikacji międzyludzkiej i bardziej niż monolog odpowiada kulturze oralnej (2012, s. 189). Wiąże się z tym kwestia narracyjności, na którą warto zwrócić uwagę. Wprawdzie badacz ten stwierdza, że narracyjność pojawiła się w zasadzie wraz z pismem, ale jednocześnie zauważa, że opowiadania w kulturze oralnej różnią się od tych powstających w piśmiennej przede wszystkim długością (s. 227–237). Przywołuje też opinie psychologów i filozofów, z którymi wszakże nie dyskutuje, że opowiadanie można uznać za najwyższy poziom poznania, a budowanie narracji za jedną z kluczowych kompetencji człowieka (s. 180). Havelock z kolei, analizując aforyzmy Demokryta, nazywa je okrągłymi zdaniami i mówi o tym, że w kulturach oralnych były one dość popularne, dzięki nim mogła odbywać się indoktrynacja, bo trwałość doktryn zależała od trwałości pamięci (2006, s. 22). Rzeczywiście, aforyzmy mogły się do tego świetnie nadawać: krótkie, zwarte, treściwe, celnie i błyskotliwie nazywały sytuację oraz wskazywały właściwy sposób postępowania⁵. W dużej części apoftegmatów abba w krótki, lecz zwarty, przybierający postać sentencji, sposób streszczają mądrość życiową: „Jeśli człowiek jest pokorny i ubogi oraz nie osądza drugiego, w ten sposób posiędzie bojaźń Bożą” (Apo 2 I, 19), „Tak jak lampa rozjaśnia mroczne wnętrza celi, tak bojaźń Boża, jeśli zrodzi się w sercu człowieka, oświeca go, uczy wszystkich cnót i przykazań Bożych” (Apo 2 III, 7), „Koroną mnicha jest pokora” (Apo 2 XXIII, 12), „Pewność siebie i śmiech podobne są do ognia pożerającego trzciny” (Apo 2 XXIII, 31). Apoftegmaty więc, wpisując się w praktykę właściwą dla przekazu oralnego, są najczęściej krótkimi tekstami o właściwej sobie strukturze i wyraźnie zaznaczonym kształtem narracji, początkiem, rozwinięciem, zakończeniem. Ten model narracyjny dotyczy pojedynczych, osobnych apoftegmatów i zawsze służył zobrazowaniu problemu, pełnił rolę przykładu, jak postępować lub czego nie robić. Potwierdza to ustalenia Goody’ego, według którego dłuższa monologiczna wypowiedź, jeśli już miała miejsce w kulturach pierwotnie oralnych, to tylko w ramach rytuału, ale wtedy to „rytuał, sama ceremonia, a nie narracja, jest centrum opowieści. Zresztą i sama opowieść nie przypomina do końca narracji – składa się z rozmaitych form, podobnie jak Biblia” (2012, s. 190). Z bardzo podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku mitów stanowiących osobne jednostki i mitologii jako zbioru mitów, którym nadano spójność narracyjną (s. 192). Tak samo jest w przypadku apoftegmatów. Powstawały one w grupach społecznych, które miały już kontakt z pismem, jednak ich przekaz

⁵ Interesujące w tym kontekście jest to, iż część badaczy używa synonimicznie słowa apoftegmat na określenie aforyzmu oraz wskazuje na podobieństwa i różnice między tymi pojęciami (zob. Partyka, 2019, s. 38; por. także: Balowski, 2015, s. 11).

pierwotnie był ustny, mogły przybierać różne formy, nie były wierszowane, natomiast kolekcje, w formie których są zachowane, to korpusy opowieści, którym nadano pewną spójność narracyjną: w kolekcji alfabetycznej zapoznajemy się z poglądami, wiedzą, doświadczeniem różnych starców, kolekcja systematyczna z kolei oddaje poglądy ojców pustyni na poszczególne kwestie związane z życiem monastycznym, a jej rozdziały dotyczą: postępu duchowego, pokory, powściągliwości, osądzania itd. Apoftegmaty są zatem historiami, narracjami, w których najważniejszy wydaje się ich aspekt filozoficzny, teologiczny i mądrościowy. W każdym z nich zawarta jest „mądrość” – nauka, zalecenie dotyczące życia monastycznego. Każdy apoftegmata z osobna jest w jakimś sensie wyjątkowy, dotyczył tego co najważniejsze dla mnicha przebywającego na pustyni, odnosił się do konkretnych sytuacji życiowych, zawsze „blisko ludzkiego świata” (Ong, 1992, s. 69), mógł, a nawet powinien był być zastosowany w życiu, zinternalizowany i tym samym zapamiętany. Można rzec, że wypowiedziane słowo ulegało poniekąd ucieleśnieniu, wpisywało się w ciało, wcielane było w czyn i dopiero wtedy, gdy wiedza została nierozzerwalnie związana z pamięcią i doświadczeniem, mogła być przekazana kolejnym niedoświadczonym mnichom. Treść apoftegmata wydaje się raczej działaniem niż ideologią, opowiada o sytuacjach, doświadczeniach, które stwarzają pewne działania, ich język jest językiem działania. Jest to podstawowa cecha oralizmu, który „preferował, zarówno w treści, jak i stylu, formy tradycyjne, powszechnie znane. Konieczność użytkowania pamięci wymuszała ekonomiczne wykorzystanie jej możliwości” (Havelock, 2006, s. 125) i zapewniała proces memoryzacji.

Wygłaszane ustnie teksty, jak zauważają Walter J. Ong i Eric A. Havelock, charakteryzują się ponadto specyficznym stylem, zwanym przez nich addytywnym, a wynikającym z przekazu ustnego właśnie (Ong, 1992, s. 63; Havelock, 2006, s. 94). Powstaje on przez dodawanie kolejnych informacji (jak w *Księdze Rodzaju*) jedynie w celu rozwijania treści, przeważa składnia parataktyczna, zdania są proste, a jeśli złożone, to zwykle współrzędne, przeważają spójniki: *jak, i, ani, oraz, zaś, albo, więc*, dzięki czemu osiąga się dynamikę, wypowiedź wydaje się „strumieniem akcji”, bo wskazuje się w niej na występujące po sobie działania, wyrażona jest w składni zachowań, którą można nazwać performatywną (Havelock, 2006, s. 94). Podobną sytuację można zauważyć w apoftegmatach ojców pustyni. Oto przykłady:

Pewien ojciec opowiadał o abba Persie, że pośród wielu cnót najbardziej wypracował prostotę i niewinność. Żył on w Arabii Egipskiej. Pożyczył kiedyś od brata jednego solida i kupił lnu do pracy. Pewien brat przyszedł do niego, prosząc: „Abba, daj mi trochę lnu, bym mógł zrobić sobie odzienie”. Dał mu chętnie. Podobnie i inny przyszedł, prosząc o len na chustę. Jemu też dał. Wielu innym dawał również ochotnie. (Apo 2 VI, 7)

Abba Makary Wielki przybył na górę abba Antoniego. Kiedy zapukał do bramy, tamten wyszedł do niego i spytał: „Kim jesteś?” „Jestem Makary Wielki”, odpowiedział. Zamknął wtedy drzwi, sam wszedł do środka, a gościa zostawił na zewnątrz. A kiedy doświadczył jego cierpliwości, otworzył mu. Z radością powiedział: „Dawno pragnąłem cię zobaczyć, gdyż słyszałem o tobie [...]”. Kiedy zaś nastał wieczór, abba Antoni namoczył sobie włókien palmowych. Abba Makary rzekł mu: „Pozwól, abym i ja namoczył, bym mógł pracować”. Antoni zgodził się. Wziął więc duży pęk i namoczył. Siedzieli do późna, prowadząc budujące rozmowy, i pletli linę. Lina przez okno wysunęła się do jaskini.

Święty Antoni wyszedł rano, zobaczył zwój liny abba Makarego i zdziwił się. Pocałował jego ręce, mówiąc: „Wielka moc wychodzi z twych rąk” (Apo 2 VII, 9).

W czasie gdy powstają apoftegmaty ojców pustyni, w Egipcie istnieje już od wielu wieków pismo. Można by więc założyć, że teksty te miały najpierw postać pisaną i w takiej formie były przekazywane, odczytywane. Jest to jednak mało prawdopodobne. Po pierwsze z uwagi na to, że są kompilacją tekstów różnych autorów, w dodatku żyjących w różnym miejscu, a nawet czasie. Niektórzy z nich nigdy nie mieli szansy, żeby się ze sobą spotkać. Kolejny argument przemawiający za tym, że pierwotnie apoftegmaty funkcjonowały w przekazie ustnym jest taki, że w tym czasie w Egipcie dopiero zaczyna się kształtować język koptyjski na bazie alfabetu greckiego, a więc łatwiejszego do przyswojenia niż wcześniejsze pismo denotyczne, w dużym stopniu oparte na hieroglifach. Nie zmienia to jednak faktu, że umiejętność czytania i pisanie pod koniec III w. i w IV w. posiadała naprawdę niewielka część społeczeństwa egipskiego. Przyjmuje się, że było to około 10 procent całej ludności i byli to najczęściej ludzie należący do wykształconych elit oraz profesjonalistów, np. skrybów pracujących w administracji państwowej oraz religijnej (Davies, 1998, s. 32–33). Pamiętając, że spora część mnichów rekrutowała się z ubogiego chłopstwa potrafiącego w najlepszym razie podpisać się własnym imieniem, trudno byłoby twierdzić, że mieliby zdolność pisania tekstów czy choćby ich odczytywania (s. 33). Brak formy pisma fonetycznego aż do III w., czyli do czasu, w którym zaczęto stosować alfabet grecki, był ogromną barierą, która nie pozwalała na powszechne stosowanie pisma. Dlatego najprawdopodobniej w czasach ojców pustyni przekaz oralny wciąż był dominującą formą komunikacji. Piśmienność była zarezerwowana dla instytucji państwowych, administracji, ekonomii, systemu sprawowania władzy, wojskowości itd. W grupach monastycznych, a dokładniej semianachoretycznych, prawo, zasady życia wciąż były przekazywane ustnie, świadczy o tym język apoftegmatów pełen pouczających zwrotów, porad, wskazówek, ale też reprezentujący uczucia całej zbiorowości, posługujący się znanymi motywami zawsze bezpośrednio związanymi z rzeczywistością, co miało na celu nieustanne powtarzanie i tym samym utrwalanie zasad życia monastycznego, polegającego na pracy, modlitwie, pokorze etc. W dobie, gdy nie było podręczników bądź nie posiadano umiejętności ich czytania apoftegmaty stanowiły rodzaj kodeksu postępowania, swoistego *savoir vivre* ojców pustyni, były, jak by to określił Havelock, metodą konserwacji, „encyklopedią” będącą rezerwuarem zwyczajów społecznych i praw zwyczajowych oraz konwencji stanowiących o tradycji monastycznej, „językową przechowalnią” wytworzoną oralnie w celu zachowania kultury (por. 2006, s. 76). Warto przy okazji zwrócić uwagę na to, że proces edukacji zawsze oparty był na budowaniu ścisłych więzów między dojrzałymi w duchowości abba a mało doświadczonymi mnichami. Miało to zapewniać przekaz międzypokoleniowy, sprzyjało rozwojowi i nauce, bo oparte było na życzliwości, wyrozumiałości, cierpliwości, empatii i zaangażowaniu starszych, którzy wzbranieli się przed traktowaniem siebie jako przywódców, pełnili raczej funkcje przyjaźnie nastawionych przewodników. Taki układ relacji jest charakterystyczny – jak zauważa Havelock – dla kultur oralnych, zanika natomiast w kulturach piśmiennych (2006, s. 25; por. także: Ong, 1992, s. 73).

Wydaje się, że potwierdzeniem tego mechanizmu jest proces przechodzenia od semianachoretyzmu do cenobityzmu. Gdy nauka ojców pustyni zamknięta w apoftegmatach była przekazywana ustnie, stanowiąc zbiór praktycznych przykładów, mnisi żyli i funkcjonowali na co dzień według w dużej mierze własnych zasad, natomiast z chwilą stworzenia pierwszej (pisanej) reguły zakonnej każdy ich czyn, wszystko co mieli robić, jak robić było ściśle określone i egzekwowane. Odtąd nie mogli już mieszkać w wybranym przez siebie miejscu, lecz w klasztorze w przydzielonej celi, jadali, modlili się, pracowali o tych samych ustalonych porach, nawet asceza, która była nieodłączną częścią życia mniszego, podlegać zaczęła ścisłym regułom. Nad wszystkim zaś czuwał opat, który sprawował rzeczywistą władzę w klasztorze. Odkąd zasady życia mniszego przestały być przekazywane oralnie, a zostały spisane, wszelka indywidualność, kreatywność, własna inicjatywa były systematycznie unicestwiane (Łeńska-Bąk, 2011). To dość interesujące zjawisko, zwłaszcza w kontekście rozważań nad tekstami ustnymi, którym z racji ich formy, sposobu przekazu często zarzuca się zachowawczość i tradycjonalizm oraz brak kreatywności. Z tym wiąże się przekonanie niektórych badaczy o niezmienności powtarzanych tekstów, co miałoby wynikać z konieczności ich powtarzania słowo w słowo (Finnegan, 1970). Inni, jak na przykład Ong, uważają, że można mówić o oryginalności tekstów ustnych, ale nie dotyczy ona tworzenia ich fabuł, lecz wynika z potrzeby uzyskaniu interakcji z odbiorcą. W tym celu mówca tak dopasowuje wypowiedź do audytorium, aby odpowiedzieć na jego potrzeby i reakcje, formuły i tematy pozostają raczej stałe, lecz może się zmienić na przykład długość tekstu, mogą zostać wprowadzone jakieś nowe wątki, elementy, aby odpowiednio zgrać wypowiedź z nową, często złożoną sytuacją wykonawczą. Dlatego dość często jedna opowieść krąży w różnych wariantach (Ong, 1992, s. 68). Goody, badając opowieści Bagre wśród LoDagaa w północnej Ghanie, wykazał, że teksty oralne wcale nie są identyczne ani pod względem formy, ani pod względem treści, wskazywał przy tym na rolę „intelektualistów” w oralnej społeczności (2012, s. 110; 2011, s. 47–52). Funkcję takich intelektualistów w tradycji monastycznej z pewnością odgrywali starsi bracia, doświadczeni w życiu duchowym i na pustyni abba, do których zwracano się z pytaniami i prośbami o radę. Odpowiada to też oralnemu typowi kultury, w którym wiedzę traktowano jako coś niezwykle trudnego do zdobycia i cennego, społeczność odnosiła się do mądrych starców z najwyższym szacunkiem, rozwój pisma zaś odebrał im tę wagę i znaczenie. Doświadczeni abba, mądrzy starcy cieszyli się wśród ojców pustyni ogromnym poważaniem, uznaniem dla ich myśli i czynów, co może wskazywać na to, że kultura pisma, choć istniała już w tym czasie w Egipcie, na tej specyficznej grupie społecznej nie wywarła jeszcze znaczącego wpływu.

Z całą pewnością nie można też zgodzić się z zachowawczością, brakiem indywidualności, kreatywności czy pomysłowości ojców pustyni w udzielaniu rad. Było wprost przeciwnie, a przejawiało się to na rozmaite sposoby: inwencja twórcza dotyczyła formy – jak już wspomniano, odpowiedzi mnichów mogły być bardzo krótkie albo dłuższe, a nawet bardzo długie, bo aby uzasadnić swoją opinię, starcy często sięgali do cytatów Pisma Świętego lub przytaczali różne anegdoty mające zobrazować sytuację, w której pytający brat się znalazł, i jednocześnie zawierające

drogę do rozwiązania problemu: „Starzec opowiedział takie wydarzenie z życia pewnego biskupa, abyśmy słysząc o nim umocnili swą ufność i stali się bardziej gorliwi w służbie Bożej ku swemu zbawieniu” (Apo 2 XVIII, 16/36). W przytaczanych przez starców historiach czasami wprost wskazywano drogę prowadzącą do rozwiązania problemu – wystarczyło powtórzyć przedstawione w niej właściwe, pozytywne zachowanie, bohater opowieści stawał się wtedy wzorem do naśladowania. Innym razem opowiadano w nich o negatywnym postępowaniu kogoś, kto zbłądził i karze, jaka go spotkała za ten czyn – tym samym stanowiły przestrożę, ostrzeżenie przed niewłaściwym zachowaniem.

Kolejnym argumentem potwierdzającym inwencję starców jest to, że na takie samo pytanie mogli udzielać, czasami nawet wykluczających się odpowiedzi. Nie świadczyło to bynajmniej o ich braku zdecydowania w pewnych kwestiach czy niestabilności, nieprecyzyjności poglądów, wprost przeciwnie – abba zawsze przenikliwie oceniał sytuację, zaangażowanie młodszego brata, jego postęp duchowy, możliwości fizyczne i psychiczne i takiej rady udzielał, aby pytający mógł zalecenie zrealizować.

Znacznie trudniej byłoby dziś się odnieść do funkcjonowania pouczeń ojców pustyni w różnych wariantach. Nie mamy jednak możliwości, jak Goody badający społeczność LoDagaa – kontaktu z grupą społeczną tworzącą apoftegmaty, możemy badać jedynie ich formę już spisaną. Kolekcje i poszczególne, zamieszczone w nich apoftegmaty mogą nam jednak dostarczyć pewnej wiedzy na temat krążenia tekstów w obiegu ustnym. Świadczy o tym fakt, na który wyżej zwracano uwagę, że w niektórych apoftegmatach udzielający rady mnich przywołuje słowa innego starca, wskazując na to także bezpośrednio używane w opowieściach czasowniki w czasie przeszłym trybie niedokonanym: „opowiadano”, „mówiono”, „pytano”. Dowodzi to nie jednorazowego opowiadania, lecz sugeruje, że robiono to wielokrotnie, powtarzano sobie z ust do ust nauki, opowieści z życia starców. Co więcej, bezoosobowa forma czasownika wskazuje, że pamięć o pierwotnym autorze się zatarła, być może na skutek wielokrotnego przekazu.

W apoftegmatach dostrzec też można wpływ kultury pisma na oralność tej specyficznej grupy społecznej. Przejawia się to na różnych poziomach. Jedną z podstawowych lektur, oczywiście tych nielicznych ojców posiadających umiejętność czytania i pisanie, była Biblia. Jej fragmenty zawsze były odczytywane na głos podczas spotkań mnichów w soboty i niedziele, zwłaszcza podczas nocnej liturgii. Doświadczeni ojcowie, gdy odpowiadali na zadawane im pytania, bardzo często na nią właśnie się powoływali, przytaczając biblijne cytaty lub parafrazując jej fragmenty. Większość mnichów zapewne znała na pamięć Psalmy – w apoftegmatach znajdujemy informacje o tym, jak mnisi w swych celach podczas modlitwy recytowali je, a także jak podczas pracy fizycznej powtarzali je nieustannie. Swoją drogą jest to ciekawe, bo to właśnie w społecznościach oralnych zaobserwowano praktyki łączące jakieś jednostajne, powtarzające się czynności z nauką i odtwarzaniem tekstów ustnych: pamięć oralna posiada silnie rzucający się w oczy czynnik somatyczny, tradycyjna kompozycja wiąże się z działaniem ręki, mówiąc, przesuwano paciorki, bito w bębny, kołysano się w tył i przód itp. (Ong, 1992, s. 99), a ojcowie pustyni

powtarzali psalmy, jednocześnie wykonując mechaniczną, żmudną, powtarzalną pracę ręczną, jak np. plectenie koszy czy lin.

Teksty apoftegmatów, jeśli rozpatrywać je w kontekście oralności, są szczególnie pod jednym jeszcze względem – są nie tylko nauczaniem duchowości, ale w ramach samego tekstu znajdują się informacje o kontekście spotkania, jego okolicznościach, uczestnikach, ich emocjach, samopoczuciu, zdrowiu i chorobie oraz ich pozycji w grupie, miejscu zamieszkania, codziennych praktykach, warunkach życiowych itd. To bardzo ważne, gdyż pozwala zrekonstruować etnograficzny kontekst na podstawie samych tekstów, zbudować całościowy obraz życia i poglądów członków tej grupy społecznej, przede wszystkim zaś odtworzyć w wielu wypadkach sytuację wykonawczą ustnego przekazu⁶. Zagadnienie to, choć bardzo istotne, jednak jest dość złożone i wymaga osobnego omówienia. Jedno wszakże jest pewne i wprost wynika z tekstów apoftegmatów, że za każdym razem podczas wygłaszania nauki, uczestniczyli w tym procesie co najmniej dwaj bracia: ten, który mówił, i ten, który przyszedł po radę. Bywało i tak jednak, że odbiorca był zbiorowy – audytorium było większe, zwłaszcza wtedy, gdy dany abba cieszył się niepodważalnym autorytetem, a jego sława szeroko się niosła. Takie spotkanie można by nazwać za Havelockiem spektaklem (*performance*; Havelock, 2006, s. 95; szerzej na temat sztuki słowa jako *performance* zob.: Bauman, 2010) służącym nauczaniu i nierzadko odbywającym się w społeczeństwach oralnych. Przyjrzyjmy się wybranemu apoftegmatowi:

Starcy z góry Nitrii posłali kiedyś do abba Makarego do Sketis z prośbą, aby przyszedł do nich. Jeżeli on nie może przyjść, to cała społeczność przybędzie do niego, ponieważ pragną ujrzeć go, zanim odejdzie do Pana. Kiedy przybył na górę, zebrała się wokół niego cała społeczność braci. Starcy prosili go, aby przemówił do nich. On ze łzami rzekł: „Płaczmy, bracia, niech płyną łzy z oczu naszych, zanim odejdziemy tam, gdzie łzy będą paliły nasze ciała”. Wszyscy zapłakali i padli pokornie na twarz mówiąc: „Ojciec módl się za nami”. (Apo 2 III, 9)

Z powyższego tekstu dowiadujemy się, że ci, którzy prosili o przybycie abba Makarego, zamieszkiwali osadę w Nitrii, sam Makary zaś osiedlony był w Sketis. Ponadto jasno stąd wynika, co jest zresztą zgodne z prawdą, że abba Makary (nadano mu nawet przydomek Wielki) cieszył się ogromnym szacunkiem wśród braci. Świadczy o tym to, że tak bardzo pragnęli się z nim spotkać i go usłyszeć, że gdyby odmówił przyjścia, sami całą grupą udaliby się do niego. Poza tym bez słowa sprzeciwu przyjęli jego pouczenie, tak jak sugerował – „wszyscy zapłakali i padli pokornie na twarz”. W kulturach oralnych i, jak się okazuje również na pustyni wśród mnichów, mówca jest ściśle związany z „podmiotem” swojego opowiadania, dla którego stwarza „strukturę narracyjną”, związany jest z działaniem, nie odnosi się do kwestii abstrakcyjnych, a ludzką aktywność wciela się w historię, rzeczywistość (Havelock, 2006, s. 94). W powyższym apoftegmacie widać to wyraźnie: zachęta Makarego nie dotyczy jakichś niejasnych, nieskonkretyzowanych, oderwanych od rzeczywistości życia

⁶ Na tę kwestię wskazywali niejednokrotnie współcześni folklorysty, antropolodzy, etnologowie, badacze kultury ludowej, ubolewając nad tym, że wcześni zbieracze-etnografowie często zapisywali jedynie tekst, zupełnie pomijając jego sytuację wykonawczą. Bez znajomości kontekstu wykonania sam tekst, będąc zabytkiem kultury, jest jednak niewystarczający do pogłębionych badań. Na ten temat zob. choćby: Gusiew, 1978; Ługowska, 1979; Kowalski, 1990, 73–78; Goody, 2012, s. 124–125.

mnichów sytuacji, lecz wyraźnie naucza, co należy zrobić tu i teraz, aby postępować na drodze rozwoju duchowego – należy przyznać się do bezradności i rozpacz, dać upust łzom, które w istocie odzwierciedlają „poddanie się Bogu, pokorne wejście na nową drogę wiedzy i życia. Płacząc, zdobywamy mądrość przez cierpienia i doświadczenia, a nie jedynie przez spekulacje i intelekt” (Chrysavgis, 2007, s. 47). Dzisiejszego czytelnika apoftegmatów może zdumiewać posłuszeństwo i pokora, z jaką przyjęto słowa Makarego i natychmiast wcielono je w czyn, oddając się zbiorowej rozpacz, jednak dla starców pustyni było to zupełnie naturalne zachowanie. I to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze w społeczeństwie o „silnej tradycji oralnej nie jest dopuszczalne, żeby ktokolwiek mówił cokolwiek do kogokolwiek” (Derive, 2003, s. 257), a przecież, jak już powiedziano, abba Makary cieszył się niekwestionowanym autorytetem i tym samym w sposób oczywisty, niejako zupełnie naturalny należało mu się bezwzględne posłuszeństwo. I to nie dlatego, że sam Makary tego oczekiwał⁷, lecz wynikało to z charakteru tej grupy społecznej, w której zwierzchnictwo danej osoby tworzy się bez potrzeby nieustannego ideologicznego uzasadniania swej władzy, nie jest ona postrzegana jako „zdarzenie historyczne należące do systemu kultury, lecz jako składnik naturalnego porządku świata” (Derive, 2003, s. 264); rolę jej oparcia ideologicznego pełniły na pustyni słowa nauk, zawsze wynikające z doświadczenia i mądrości życiowej. To na tym właśnie wspierał się charyzmat Makarego i ostatecznie przyczynił się do tego, że – po drugie – wszyscy uczestniczący w zdarzeniu stali się jednością, poszczególni członkowie audytorium między sobą, ale też każdy z nich z Makarym – wszyscy wszak płakali, uświadomiwszy sobie swoje miejsce w życiu i związek z kwestiami ostatecznymi swojej egzystencji. Apoftegmat ten w treściwy i zwięzły sposób wskazuje to, że oralność wśród egipskich mnichów wciąż miała wielkie znaczenie. Wszak to w społeczeństwach oralnych, jak już wspomniano, słowo ma moc oddziaływania znacznie większą⁸ niż w kulturach pisma, zwłaszcza gdy zostanie wypowiedziane przez przewodnika. Pełni też niezwykle ważną funkcję integrującą, co w spotkaniu Makarego z mnichami z Nitrii zostało wyraziście zobrazowane.

Zakończenie

Wiliam Harmless w króciutkim podrozdziale: *Od słowa mówionego do pisanego tekstu* (2009, s. 281–292) próbuje odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób apoftegmaty zostały zachowane i kiedy doszło do ich zapisania. Na początku skupia swą uwagę na próbie ustalenia, kto, kiedy i gdzie jako pierwszy zapisał interesujące nas teksty, zanim trafiły do kolekcji alfabetycznej i systematycznej. Kwestie te, choć interesujące, nie są przedmiotem tutejszych rozważań. Istotne jednak wydaje się pytanie, które

⁷ Na tę kwestię wskazywali niejednokrotnie współcześni folklorysty, antropolodzy, etnolodzy, badacze kultury ludowej, ubolewając nad tym, że wcześni zbieracze-etnografowie często zapisywali jedynie tekst, zupełnie pomijając jego sytuację wykonawczą. Bez znajomości kontekstu wykonania sam tekst, będąc zabytkiem kultury, jest jednak niewystarczający do pogłębionych badań. Na ten temat zob. choćby: Gusiew, 1978; Ługowska, 1979; Kowalski, 1990, 73-78; Goody, 2012, s. 124-125.

⁸ Performatywność wypowiedzi w apoftegmatach jest ważną do zbadania kwestią i mimo że wiąże się z rozważaniami o oralności, wymaga jednak szczegółowego i osobnego omówienia.

autor zadaje pod koniec tego podrozdziału: „Dlaczego kompilatorzy Apoftegmatów użyli tego gatunku literackiego? Dlaczego stworzyli antologie anegdot, sentencji, zgrabnych dialogów?” (s. 291). W odpowiedzi stwierdza, że stało się tak po części dlatego, iż forma ta „odzwierciedla sposób, w jaki ustna mądrość była zwyczajowo przekazywana przez nauczyciela jego uczniom, z pokolenia na pokolenie: przez łatwe do zapamiętania opowieści, łatwe do zapamiętania sentencje” (s. 291). Dodaje, że ich kształt bardzo dobrze oddaje ideały duchowości ojców pustyni, dla których oszczędna narracja, powściągliwość w wypowiedaniu sądów, skupienie się w mowie tylko na tym, co najistotniejsze i najbardziej niezbędne miało zaspokoić pragnienie powrotu mnichów do „tej orzeźwiającej prostoty, którą ludzie utracili po upadku Adama” (s. 291). Należałoby jednak te spostrzeżenia doprecyzować, dopowiedzieć. Warunkiem koniecznym przystąpienia do grupy anachoretycznej było porzucenie dotychczasowego życia społecznego, udanie się na pustynię i spędzanie większości swego czasu w samotności. Tym samym mnich musiał zrezygnować ze wszystkiego, co przypisane było zwyczajowo do poprzedniego funkcjonowania w świecie, również z nieograniczonej komunikacji. Chcąc rozwijać się w życiu duchowym, musiał zatem ograniczyć mowę, którą w środowisku monastycznym uznawano za rodzaj świeckiego dobra ziemskiego. Apoftegmaty są triumfem oszczędności i precyzji słowa, skondensowaną mądrością starców wynikającą z ich doświadczenia, głębokich przemyśleń wspartych pracą, ascezą i modlitwą. Są to słowa, które są absolutnie konieczne, są żywą mową, która nie potrzebuje zbyt wielu ozdobników, a na pewno unikającą próżnej gadaniny. Co więcej – są to słowa wypowiedane, przekazywane z ust do ust w bezpośrednim kontakcie, pismo zapewne nawet bardziej niż mowa musiało być w tym monastycznym świecie zarzucone.

Czytając dziś apoftegmaty ojców pustyni, obcując z tekstem pisanym, odnajdujemy zamkniętą w nich pamięć oralną, co starano się pokazać w powyższych rozważaniach. Odwołując się do ustaleń badaczy nad oralnością, zwrócono uwagę na szereg cech charakterystycznych dla tego typu komunikacji: addytywność, powtarzalność, nieanalityczne podejście, bliskość ludzkiego życia, empatia i zaangażowanie zamiast dystansu obiektywizującego i abstrakcji, dialogiczność itp. Kompozycja apoftegmatów także wskazuje na to, że wypowiedzi, historie mnichów egipskich funkcjonowały w przekazie ustnym. Oczywiście, jak zauważono, nie da się wykluczyć udziału pisma już na samym etapie komponowania wypowiedzi, co widać najwyraźniej wtedy, gdy starcy cytują Biblię, nawet jeśli założyć, że znali jej fragmenty na pamięć i nie posiadali umiejętności pisania. Wpływ piśmienności dostrzec też można na poziomie nadawania im obecnej zapisanej postaci, w której tradycja przechowała je do naszych czasów. Ojcowie pustyni byli pokorni i cisi, cierpliwi i rozważni i taka była ich mądrość, którą przekazywali sobie nawzajem z ust do ust, czego pamięć udało się zachować w zapisanych apoftegmatach. Ogromny dystans historyczny, jaki dzieli nas od czasów, gdy rozwijał się semianachoretyzm, a wraz z nim powstawały opowieści mnichów, nie pozwala precyzyjnie stwierdzić, jak dokładnie apoftegmaty oddają rzeczywiste sytuacje i historie, ale z pewnością możemy wskazywać na ich pierwotnie ustny charakter.

Bibliografia

- Apoftegmaty Ojców Pustyni. T. 1: Gerontikon. Księga starców.* (2007). Przeł. s. M. Borkowska. Wstęp E. Makowiecka, E. Wipszycka, ks. M. Starowieyski. Oprac. ks. M. Starowieyski. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni. T. 2: Kolekcja systematyczna.* (2006). Przeł. ks. M. Kozera. Wstęp ks. M. Starowieyski. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Balowski, M. (2015). Aforyzm w perspektywie genologicznej i dyskursywnej. W: A. Jarzyna, J. Jęcz, M. Junkiert, K. Kuczyńska-Koschany (red.), *Aforyzm europejski. Studia i szkice* (s. 11–23). Kraków: Pasaż.
- Bauman, R. (2010). Sztuka słowa jako performance. Przeł. G. Godlewski. W: *Literatura ustna*. Wyb. tekstów, wstęp, kalendarium i bibliografia P. Czapliński (s. 202–231). Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Chrysavgis, J. (2007). *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*. Przedm. B. Ward. Przeł. M. Chojnacki. Kraków: WUJ.
- Davies, W. V. (1998). *Egipskie hieroglify*. Przeł. M. G. Witkowski. Warszawa: RTW.
- Derive, J. (2003). Słowo i władza w kulturze oralnej. Przeł. A. Kędzierska. W: G. Godlewski (wstęp i red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima (s. 257–265). Warszawa: WUW.
- Desprez, V. (2012). *Początki monastycyzmu. T. 1: Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego*. Przedm. P. Miquel. Przeł. J. Dembska. Red. nauk. ks. M. Starowieyski. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Finnegan, R. (1970). *Oral Literature in Africa*. Oxford: University Press.
- Goody, J. (2011). *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Przeł. M. Szuster. Wstęp J. Tokarska-Bakir. Warszawa: PIW.
- Goody, J. (2012). *Mit, rytuał i oralność*. Przeł. O. Kaczmarek. Wstęp P. Majewski. Warszawa: WUW.
- Guillaumont, A. (2006a). *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego. T. 1*. Przeł. S. Wirszanka, Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Guillaumont, A. (2006b). *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego. T. 2*. Przeł. S. Wirszanka, Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Gusiew, W. (1978) *Teoria kultury. Folklor a kultura*. Oprac. i wyb. M. Waliński. Katowice: UŚ.
- Harmless, W. (2009). *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*. Przeł. M. Höffner. Kraków: WUJ.
- Havelock, E. A. (2006). *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. i wstęp P. Majewski. Warszawa: WUW.
- Historia mnichów w Egipcie.* (2011) Przeł. E. Dąbrowska. Red. nauk. i wstęp E. Wipszycka, R. Wiśniewski. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kowalski, J. W. (1985). *Wczesne chrześcijaństwo. I-X wiek*. Warszawa: KAW.
- Kowalski, P. (1990). *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*. Wrocław: PTL.
- Łeńska-Bąk, K. (2011). Asceza drogą do zbawienia. Reguły zakonne, czyli instytucjonalizacja. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne* (s. 229–242). Lublin: UMCS.
- Łeńska-Bąk, K. (2015). „Diabeł jest miłośnikiem próżnej gadaniny”. O przewadze milczenia nad słowem w ujęciu Ojców Pustyni. W: J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź (red.), *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu* (s. 338–349). Kraków: WUJ.
- Ługowska, J. (1979). Sytuacja wykonawcza tekstów folkloru. *Literatura Ludowa*, 4/6.

- Makowiecka, E. (2007). Cele – wyniki badań archeologicznych. W: *Apoftegmaty Ojców Pustyni. T. 1: Gerontikon. Księga starców*. Przeł. s. M. Borkowska. Wstęp E. Makowiecka, E. Wipszycka, ks. M. Starowieyski. Oprac. ks. M. Starowieyski. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Merton, Th. (2007). *Mądrość pustyni*. Przeł. A. Wojtasik. Kraków: Esprit.
- Merton, Th. (2015). *Życie w milczeniu*. Przeł. Benedyktyni tynieccy. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Ong, W. J. (1992). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. i wstęp J. Japola. Lublin: KUL.
- Pachomiana latina*. (1996). Wstęp V. Desprez. Przeł. ks. A. Bober, ks. W. Miliszkiewicz, ks. M. Starowieyski. Oprac. M. Starowieyski. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Partyka, J. (2019). Przysłowie, aforyzm, sentencja. Definicje małych form literackich w perspektywie komparatystycznej. *Teksty Drugie*, 2, 32–41. DOI: 10.18318/td.2019.2.4.
- Przybylski, R. (1994). *Pustelnicy i demony*. Kraków: Znak.
- Starowieyski, M. (2014). Starożytne reguły zakonne. *Warszawskie Studia Teologiczne*, XXVII (2), 243–251. DOI: 10.30439/wst.
- Wipszycka, E. (2018). *Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Wipszycka, E., Wiśniewski, R. (2011). Wstęp. W: E. Wipszycka, R. Wiśniewski R. (red. nauk. i wstęp) *Historia mnichów w Egipcie*. Przeł. E. Dąbrowska. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Zumthor, P. (2010). Właściwości tekstu oralnego. Przeł. M. Abramowicz. W: *Literatura ustna. Wyb. tekstów, wstęp, kalendarium i bibliografia P. Czapliński* (s. 125–147). Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.