

Michał Krawczyk

Jelenia Góra

Klasztor jako przykład planowania akustycznego na tle filozofii i teologii ciszy

1. Uwagi wstępne

Od zarania dziejów ruch mniszy widział swój fundament w podkreślaniu różnicy pomiędzy „światem”, a owym nie-miejscem, w które uciekał mnich. Samo słowo „mnich”, gr. *μοναχός* oznacza tego, który jest sam, ergo jest on oddzielony od społeczności ludzkiej i jej spraw. Tymczasem ów „świat” (w znaczeniu społeczności nie-mnichów) izolację tę postrzegał jako *locus mysticus*. W związku z tym miejsca pobytu sławnych pustelników, a także ważne klasztory często stawały się celem pielgrzymek.

Fakt owego zainteresowania być może pozwala uchwycić istotę ruchu monastycznego. Ludzie, którzy odchodzą od cywilizacji, tworzą niejako swoją własną kontr-cywilizację. Współczesna filozofia różnicy widząca fundament każdego znaczenia w systemie różnic, na który składa się świat uwrażliwia nas tak, że takie przeciwieństwo nie tylko nie musi generować antagonizmu, ale wręcz powinno stwarzać płaszczyznę udanej komunikacji. Mur klasztorny staje się przez to nie tyle symbolem zamknięcia, co próbą zwiększenia jaskrawości dystynkcji znaczeniowych najważniejszych pojęć.

Owo odejście od „świata” można rozpatrywać na każdym poziomie życia człowieka – od najgłębszych fundamentów duchowych po odpowiednie ukształtowanie sfer związanych z poszczególnymi zmysłami. Dotyczy to także zadbania o właściwy pejzaż dźwiękowy. Jest on w pełni podporządkowany życiu ascetycznemu i sam w sobie też świadczy o owej „przeciwswiatowości”. Asceza akustyczna stanowi główny przedmiot tej pracy, w której zaprezentuję ją na przykładzie kontemplacyjnych klasztorów zachodniochrześcijańskich w kontekście szeroko pojętej filozofii i teologii ciszy. Mam tu na uwadze szczególną uwagę, z jaką różni (niekoniecznie powiązani ze sobą) filozofowie i myśliciele religijni traktowali pojęcie ciszy i jej przyczyny. W rozważaniach tych będę w niektórych miejscach traktował zamiennie pojęcia milczenia i ciszy. Taki zabieg ma swoje uzasadnienie w przyjętym przeze mnie sposobie

rozumienia ascezy akustycznej (w następnym paragrafie rozwinę go dokładnie). Nie ciąży ona w stronę unicestwienia dźwięku, ale ku uporządkowaniu tych odgłosów (w sferze komunikacji: uporządkowania słów, wypowiedzi), które są niezbędne.

2. Asceza akustyczna

Pojęcia ascezy i wyrzeczenia są wobec siebie komplementarne. O ile pierwsze z nich otwiera horyzont pewnego etosu, ściśle wyznaczonej sztuki życia, o tyle drugie dotyczy bardziej konkretnego aktu wyrzeczenia się konkretnego przedmiotu.

Wyrzeczenie, idąc tropem polskiego aksjologa i etyka Henryka Elzenberga, nie tworzy odrębnego nurtu w kulturze. W poczet etyki wyrzeczenia jest on w stanie zaliczyć wszystkie teorie, które zawierają imperatyw wyrzeczenia¹. Do takiego grona nadaje się również etyka eudajmonistyczna, co udowadnia Elzenberg². Podobne wnioski wysnuwa także Max Scheler, który zajmował się tym zjawiskiem³. Istotę obydwu zjawisk ujmuje w formie zwięzłej maksymy Elzenberg w następujący sposób: „człowiek powinien się wyzbywać rzeczy, których pożąda”⁴. Tak pojęta asceza, bez powoływania się na jakiegokolwiek religijne skojarzenia, przejawia się w sposób bardziej lub mniej jawny w różnych wątkach historii idei. Za wzorcowego ascetę można wszak uznać Sokratesa, wielkodusznie rezygnującego z ziemskiego życia w imię przyjętych wartości. Za filozofa, który najwięcej miejsca poświęcił temu zagadnieniu, należy uznać Arthura Schopenhauera: część *opus magnum* myśliciela to pochwała chrześcijańskich i buddyjskich ascetów⁵. Co więcej, cały tor jego wywodu znajduje swoje apogeum w etosie wyrzeczenia się woli własnej. Schopenhauer – nie tylko apologeta ascezy, ale i twórca metafizyki muzyki – zaznacza związek między pogłębieniem życia duchowego z odpowiednią orientacją w przestrzeni dźwiękowej wyrażającą się w niechęci do hałasu⁶. Być może da się powiedzieć, że jest to pierwszy szkic ascezy akustycznej.

Podwaliny dla poważnego namysłu nad ciszą stworzyło dwóch północnoamerykańskich artystów i myślicieli: Raymond Murray Schafer, kanadyjski kompozytor i pionier badań nad pejzażem dźwiękowym, który wypracował pojęcie zanieczyszczenia akustycznego stojące w centrum myślenia w kategoriach

¹ H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005, s. 146.

² Ibid., s. 155–156.

³ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 159–161.

⁴ H. Elzenberg, op. cit., s. 150.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, Warszawa 2012, s. 573 i nn.

⁶ Ibid., t. 2, s. 42.

ekologii dźwiękowej, oraz amerykański kompozytor, filozof sztuki i performer, John Cage. Eksperyment, któremu ów drugi badacz poddał się w kabinie antypogłosowej Uniwersytetu w Harvardzie⁷, dowiódł braku absolutnej ciszy w sensie akustycznym. Kompozytor słyszał tam cały czas dwa tony, wyższy i niższy. Jak wytłumaczono mu po eksperymencie, jeden pochodził z ciśnienia krwi, a drugi z systemu nerwowego. W ten sposób odkrył, że cisza absolutna w sensie akustycznym nie występuje. Między innymi to odkrycie zainspirowało Cage'a do tworzenia ascetycznej muzyki, w której cisza gra ważną rolę a także do namysłu teoretycznego nad ciszą. Największym manifestem jego filozofii dźwięku jest utwór, czy właściwie performans, 4'33", podczas którego wykonawca (albo cały ich zestaw w zależności od wykonania) siada przy instrumencie i pozostaje przy nim nieruchomo cztery minuty i trzydzieści trzy sekundy. Odślania to prawdziwe oblicze ciszy – jak odkrywa Amerykanin, nigdy niebędącej ciszą totalną. Zamysł autora polegał na tym, by zamiast wytwarzania muzyki zbierać odgłosy, w nieskrępowany i przypadkowy sposób pojawiające się na sali, na której dochodzi do wykonania. Jakkolwiek kompozycja ta obudziła burzliwy spór o granice muzyki (fakt ten jest świadectwem sukcesu tego przedsięwzięcia), doskonale pokazuje ona relatywność ciszy. Asceza akustyczna nie może więc nigdy nastąpić w stopniu zupełnym. Redukcję nie-ciszy da się przeprowadzić jedynie do pewnego stopnia. Wobec owej relatywności ciszy nie dziwi fakt, że Andrzej Chłopecki nazywał muzykę „(...) jednym ze sposobów opanowania i zawłaszczenia ciszy (ciszo-czasu – ciszo-przestrzeni)”⁸. Schafer zaś rzecze, iż cisza jest zbiornikiem, w którym umieszone są zjawiska muzyczne⁹. Przekładając to na warunki pejzażu dźwiękowego, trzeba powtórzyć, że doskonała cisza, do której można dążyć, ma charakter asymptotyczny, ponieważ nigdy nie będziemy w stanie jej osiągnąć. Pozostaje ona pewną idealizacją. Cisza pozostaje zawsze jedynie organizmem dźwiękowym, którego harmonia tworzy pozór braku dźwięków. Tak więc asceza akustyczna nie zmierza do unicestwienia dźwięku, tak jakby był on zły czy skażony ze swojej natury. Tego rodzaju działanie zmierza do właściwego uporządkowania zestawu niezbędnych odgłosów zredukowanego do minimum. Przedstawiany typ ascezy nie tylko nie umniejsza wartości dźwięku, ale wręcz przeciwnie: pozwala na głębsze doznanie tych odgłosów, które w oczyszczonym środowisku dają się usłyszeć. O takim właśnie rozumieniu ciszy świadczy audiosfera klasztorów.

⁷ J. Kutnik, *Johna Cage'a Coś i Nic*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 1–2, s. 46.

⁸ A. Chłopecki, *Brzmienie ciszy*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 7, s. 44.

⁹ R.M. Schafer, *Muzyka środowiska*, tłum. D. Gwizdalanka, [w:] *Kultura dźwięku. Teksty o muzyce nowoczesnej*, red. C. Cox, D. Warner, Gdańsk 2010, s. 7.

3. Filozofia i teologia ciszy

„Możemy przyjąć, że na Zachodzie pojęcie ciszy jako warunku i realnej koncepcji życia znikło mniej więcej pod koniec XIII wieku, wraz ze śmiercią Mistrza Eckharta, Ruysbroecka, Angeli de Foligno i anonimowego autora *The Cloud of Unknowing*”. Jest to epoka ostatnich wielkich chrześcijańskich mistyków oraz początek zanikania kontemplacji jako zwyczaju i umiejętności¹⁰. Takie śmiałe rozpoznanie związku między wrażliwością dźwiękową a historią idei czyni wspomniany już Murray Schafer¹¹. Trzeba przy tej okazji jasno stwierdzić, że, po pierwsze, zasyngalizowany tu związek jest prawdziwy i pojawiający się u myślicieli różnych epok i stylów myślenia; po drugie, mimo zainteresowania intelektualistów ciszą nie powstała nigdy ani filozofia, ani teologia ciszy jako konkretna znacząca szkoła myślenia na dużą skalę. Szkic ten ma więc zaledwie charakter wskazania na kilka ważnych ognisk, które rozpalają zainteresowanie ciszą. Będą się tu przeplatać wątki filozoficzne i teologiczne. Charakter tego przedmiotu jest bowiem na tyle związany z tym, co niewysłowione/niewysławialne, że niepodobna oddzielić od siebie tych dwu tematów.

Poszukując źródeł zainteresowania filozofii tym zjawiskiem, Krzysztof Stachewicz zwraca uwagę na świadectwa doświadczeń zaznawanych podczas misteriów eleuzyńskich¹². Już bowiem w filozofii archaicznej cisza dotyka bardzo mocno duchowości. Świadczy o tym również sławny fragment VII Listu Platona. Pisał on tam, że są takie rzeczy, które nie są wyrażalne „[...] ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”¹³. Wskazywanie na to, czego się nie da wyrazić towarzyszy dziejom całej myśli zachodniej – od presokratyków, przez mistrzów teologii apofatycznej, aż po współczesnych egzystencjalistów z Karlem Jasperssem na czele, który bardzo wyraźnie akcentował ten aspekt (sugeruję w tym miejscu uzasadnienie przyjętego implicite utożsamienia niewyraźnego z ciszą oraz rozumienia wyrażalności jako hałasu, o którym – szerzej jeszcze – będzie mowa poniżej).

Najważniejszy punkt stychny myśli mistycznej i filozoficznej, przyznającej ciszy rangę pojęcia filozoficznego, stanowi doktryna Mistrza Eckharta, XIV-wiecznego dominikańskiego teologa i filozofa. Jego nauka zawiera namysł

¹⁰ Ibid., s. 62.

¹¹ Ową zbieżność podkreśla m.in. Schafer: „Na Zachodzie ucho ustąpiło miejsca oku jako najważniejszemu odbiorcy informacji o środowisku. Jednym z najwyraźniejszych dowodów tej zmiany jest sposób, w jaki doszliśmy do wyobrażenia Boga. Do renesansu Boga nie przedstawiano, gdyż pojmowany był jako dźwięk lub wibracja” (ibid., s. 54).

¹² K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012, s. 66.

¹³ Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50.

kosmogoniczny, w którym najważniejsze jest odróżnienie pierwotnej Boskości (*Gotttheit*) – utożsamianej z Ojcem i przypominającej Plotyńską Prajednię – od osobowego Boga (*Gott*)¹⁴. Pojawienie się Ojca, czyli pierwszej formy osobowego Boga, to jednak dopiero warunek *sine qua non* wyemanowania z niego wszystkich rzeczy. Ma to miejsce dopiero wraz ze zrodzeniem Syna przez Ojca¹⁵. Znamienne jest, że ten element kosmogonicznej wizji został przedstawiony w dużej mierze z wykorzystaniem metaforyki audytywnej. Oto bowiem Syn jest, zgodnie z podstawami chrystologii, utożsamiany ze Słowem, wobec czego Ojciec przedstawia się jako pierwotne milczenie. Idąc dalej, skoro Ojciec – pierwsza emanacja Boskości – jest synonimem ciszy, o ileż bardziej pierwotna jest cisza Tego, co było na początku¹⁶. Co warte zainteresowania, Eckhart uznawał identyczność pewnego momentu duszy, nazywanego przez siebie „iskierką”, oraz Boga. Opis obojga tych zjawisk należy uznać – jak zauważa Józef Piórczyński – za w pełni symetryczny. Co więcej, znamieniem owej jedności jest wytracanie imion aż do odkrycia istotowej bezimienności¹⁷.

Eckhartiańska kosmogonia, która mocno oddziaływała na dalsze dzieje niemieckiej filozofii, wskazała, że budowanie etosu ascetycznego z mocnym wskazaniem na redukcję hałasu ma także swój fundament mitologiczny. Szczególnie interesująca z tego powodu zdaje się mitologia gnostycka. Według starożytnego gnostyckiego teologa Walentyna pleroma, to jest pełnia świata, składa się z trzydziestu eonów. Są one ułożone w piętnaście par. Dwie pierwsze z nich (a więc i konstytutywne dla innych) to *βαθρός* (otchłań) i, co tutaj najważniejsze, *σιγή* (cisza)¹⁸. Z kolei Biblia zawiera dwa tego rodzaju wyobrażenia. Pierwszym z nich jest wzmianka o głębokiej ciszy, która znajduje się w Księdze Mądrości¹⁹. Drugi, jeszcze bardziej sugestywny, to obraz trwającej pół godziny ciszy pośród niebiańskiej liturgii opisywanej w Objawieniu świętego Jana²⁰.

Na to, że poszukiwane tu źródła mityczne i filozoficzne nie są od siebie odległe wskazał Søren Kierkegaard, autor osobnej pracy na temat milczenia²¹. Powołując się na grecki mit o Amorze i Psyche, pisał w swoim dzienniku: „Każdy człowiek, który wie, jak zachować milczenie, staje się boskim dzieckiem,

¹⁴ Co nie bez znaczenia, Eckhart wyznaje niezgodny z nauką Kościoła pogląd o świecie, wedle którego nie jest on stworzony, a zrodzony. Por. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 144.

¹⁵ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 71.

¹⁶ *Ibid.*, s. 54.

¹⁷ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 52.

¹⁸ K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 195.

¹⁹ Mdr 18,14. Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy mnichów tyńskich, Poznań 2008.

²⁰ Ap 8,1.

²¹ O tej rzadkiej pracy pt. *Milczenie* wspomina Krzysztof Stachewicz. Zob. K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 95.

w milczeniu bowiem jest namysł nad jego boskim pochodzeniem; ten, kto mówi, pozostaje człowiekiem”²². W zacytowanym fragmencie wyraźnie daje o sobie znać przejawiające się w praktyce monastycznej dążenie człowieka do przekroczenia człowieczej kondycji wyrażającej się w idei życia anielskiego.

Przykładem ważkiego dziejowo wezwania do potraktowania poważnie milczenia (w domyśle także ciszy) jest krytyka kultury masowej charakteryzującej się gadaniną, która jest zarazem pozbawionym znaczenia szumem. Takie rozpoznanie kondycji swoich czasów czyni dwóch niemieckich filozofów: Friedrich Nietzsche²³ i Martin Heidegger²⁴. Obydwaj autorzy mieli niezwykle wyostrzoną wrażliwość na zmysł słuchu. Nie bez znaczenia jest fakt, że w większym lub mniejszym stopniu obaj myśliciele byli intelektualnymi dziedzicami mistyki nadreńskiej, której najważniejszym przedstawicielem jest wspomniany powyżej Eckhart.

Zmierzając do zakończenia tej części rozważań, wspomnę o sławnej siódmej tezie *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina głoszącej, że o „czym nie należy mówić, o tym trzeba milczeć”²⁵. Klasyk filozofii analitycznej, wyznaczając granicę ludzkiego języka, wspominał o tajemniczym *das Mystische*, normatywnie wyznaczającym teren, na którym wszelkie słowa są pozbawione sensu. Jacques Derrida, myśliciel o zgoła odmiennej orientacji filozoficznej (poststrukturalista), ironicznie parafrazuje tezę autriackiego analityka, stwierdzając: „O czym nie można mówić, o tym nie należy milczeć, lecz to napisać”²⁶. Wszelki trud osiągnięcia językiem tego, co nienazywalne ma według niego charakter twórczy, podobnie jak budowanie ciszy, które nigdy nie powiedzie się w stopniu doskonałym.

Niezmiernie ważny w kształtowaniu się monastycyzmu jest jego aspekt eschatologiczny. W związku z tym warto odnotować, że zapowiedzi nadejścia nowego eonu wskazują też na akustyczne unicestwienie. Biblia mówi: „[...] każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga” (Rz 3,19). W innym miejscu czytamy: „W owych dniach – wyrocznia Pana – zabraknie królowi odwagi, zabraknie dostojnikom, kapłanów ogarnie osłupienie, a prorocy oniemiają” (Jr 4,9). Zamilknięcie wobec niezwykłości Tego, co ostatnie jasno ukazuje związek pojęć ciszy i milczenia. W polskiej refleksji nad ciszą przyjęło się i utrwaliło myślenie, że jest ona stanem obiektywnym, przedmiotowym – istniejącym lub stającym się stanem materii, zaś milczenie to wynik

²² S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 363.

²³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 238.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 35.

²⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

²⁶ J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, [cyt. za:] M.P. Markowski, *Wobec niewyraźnego: teologia negatywna, dialektyka, dekonstrukcja*, [w:] *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 31.

działania uczestników aktu komunikacji społecznej, cisza subiektywna, intencjonalna, tzn. podmiotowa²⁷. Polska praktyka językowa wydaje się potwierdzać przywołane rozróżnienie, jako że *cisza* częściej pełni w tekście funkcję podmiotu i przydawki, a *milczenie* – funkcję dopełnienia. Tutaj, ze względu na wyjaśnione wyżej pojęcie ascezy akustycznej, odrywa się moment równorzędności znaczeniowej obu tych pojęć.

4. Wolor akustyczny etosu mniszego

Początki życia poświęconego kontemplacji z dala od hałasu miast nie znały pojęcia przestrzeni dźwiękowej. Zawsze jednak mniszym osadnikom towarzyszyła słuchowa wrażliwość, którą wyeksplikował Murray Schafer: „Planowanie akustyczne [*acousting design*] będzie musiało zwrócić szczególną uwagę na odzyskanie oaz i okresów spokoju”²⁸. Mnisi osiedlali się zawsze tam, gdzie było słychać jak najmniej. Zgodnie z zasadą pierwotnego osadnictwa na Pustyni Egipskiej jeden erem powinien być oddalony od innej pustelni o taką odległość, by zamieszkujący je mnisi nie słyszeli się ani nie widzieli²⁹. Przywiązywanie wagi do rozsądnego budowania pejzażu dźwiękowego towarzyszy zakonnikom od samego początku. Dają o tym znać różne podania – zarówno te na poły legendarne, jak i wierne świadectwa – oraz dokumenty kodyfikujące życie mnichów. Najślynniejszy z nich, *Reguła świętego Benedykta*, rozpoczyna się od słów: „Słuchaj synu nauk mistrza i nakłoń ku nim ucho swego serca”³⁰.

Myślenie w kategoriach zmysłu słuchu jest głęboko zakorzenione w religijności judeochrześcijańskiej. Głos, wołanie, ucho to pojęcia, które podkreślają wagę zmysłu słuchu w Biblii. Właśnie owo nakierowanie stanowi podglebie ascezy akustycznej³¹. Dźwiękowa wrażliwość świętego Benedykta wyraża się nie tylko w retoryce prologu otwartego cytowanymi wyżej słowami. Podstawową zasadę organizującą życie w klasztorze – tak w myśleniu benedyktyńskim, jak i we wszystkich innych gatunkach chrześcijańskiego monastycyzmu – stanowi posłuszeństwo. Oprócz czystości i ubóstwa jest to wartość stanowiąca przedmiot uroczystego ślubu monastycznego. Wbrew temu, że posłuszeństwo często kojarzy się z bezrefleksyjnym oddaniem władzy, ma ona także subtelniejszy wymiar filozoficzny. Doskonale ilustruje to mistyka nadreńska i jej pokłosie. Jako

²⁷ R. Zaborowski, *Milczenie u Homera*, [w:] *Semantyka milczenia*, Warszawa 1999, s. 136 oraz U. Handke, *Między mową a milczeniem*, [w:] *ibid.*, s. 13.

²⁸ R.M. Schafer, *op. cit.*, s. 60.

²⁹ E. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, [w:] *Apoftegmaty ojców pustyni*. T. 1 *Gerontikon – Księga Starców*, Kraków 2007, s. 29.

³⁰ *Reguła Świętego Benedykta*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1997, s. 17.

³¹ A. Zwoliński, *Dźwięk w relacjach społecznych*, Kraków 2004, s. 463.

przykład niech posłuży fragment anonimowego traktatu średniowiecznego nazywanego zwyczajowo *Teologią niemiecką*³².

Nie bez znaczenia jest tu kwestia śpiewu. To właśnie audiosfera klasztorów była przez długi czas generatorem awangardy muzycznej. Estetyka śpiewu chorałowego mnichów wywodzi się wprost ze specyfiki klasztornych przestrzeni. Można wskazać, że także pod względem jego gatunku występuje gradacja ascezy dźwiękowej. Za kustoszy chorału (oraz niektórych gatunków śpiewu polifonicznego) uchodzą benedyktyni, którzy są cenobitami (mnichami prowadzącymi życie wspólne). Sprawa ma się nieco inaczej w przypadku zakonów pustelniczych. Jeden z pierwszych przeorów Wielkiej Kartuzji, Guigo I, we wstępie do antyfonarza kartuskiego wyjaśniał powody skrócenia tekstów liturgicznych. Powoływał się przy tym na świętego Hieronima, który twierdził, że śpiew mnicha ma być „podobny do lamentowania, a on sam w drzeniu oczekiwać na przyjście Pana”³³. Kartuzi do dziś pozostali wierni chorałowi gregoriańskiemu, poświęcając śpiewowi całkiem sporo uwagi³⁴. Ich sposób emisji głosu nieznacznie różni się od śpiewu benedyktynów czy cystersów. Dalece bardziej radykalni są w tym względnie kameduli, którzy obywają się zupełnie bez śpiewu, rytmicznie i przeciągle recytując wspólne modlitwy³⁵.

5. Klasztor – świat dla siebie

Dźwiękowy pejzaż w zupełnie naturalny sposób dostosowywany jest do sposobu życia, który obierają mnisi. Twórca etyki sygetycznej i apofatycznej, Krzysztof Stachewicz, argumentuje: „Rolę swoistych dekonstruktorów wiedzy o Bogu pełnią pustelnicy [...], którzy żyją poza przestrzenią znakowo-poznawczego «okiełznania» Boga, wskazując na niewystarczalność wszelkich teologicznych ujęć jego istoty. Miejsca ich zamieszkania – pustynia, to przestrzeń ciszy, milczenia, sfera nieskażona ludzką aktywnością, kulturą zakłócającą naturalny ład i harmonię [...] otwierającą na sacrum”³⁶.

Kwestię tę należy rozpocząć od znalezienia odpowiedniego miejsca na klasztor. Święty Benedykt, ideowy fundator zachodniego monastycyzmu, dał

³² Frankfurczyk, *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Warszawa 2013, s. 51.

³³ R. Wikowski, *Zakon kartuzów w Europie Środkowej od początku XIV do połowy XVI wieku*, t. 1, Salzburg 2011, s. 165.

³⁴ W 1326 kapituła generalna kartuzów zakazała śpiewu wielogłosowego i używania instrumentów. *Statuta nova* z 1368 uznała, że każdy kartuz ma mieć swojego nauczyciela śpiewu (zob. *ibid.*, s. 168).

³⁵ Zob. P. Giustiniani, *Reguła życia eremickiego*, tłum. Kameduli z Kongregacji Góry Koronnej, J. Partyka Frankfurczyk, *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Warszawa 2013; P. Giustiniani, *Pisma*, t. 1, Kraków 2015, s. 51.

³⁶ K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 178.

początek tradycji, podle której klasztor musi być umiejscowiony na górze³⁷. Prawodawca kamedułów, bł. Paweł Giustiniani, powiada wręcz, że miejsce pod założenie eremu musi być nie tylko oddalone od cywilizacji, ale wręcz groźne³⁸. Reformatorzy benedyktyńskiego sposobu życia, którzy od nazwy swojego macierzystego klasztoru w Cîteaux przyjęli miano cystersów, zaczęli zakładać swoje klasztory w dolinach³⁹. Jakkolwiek nie zawsze zakony te są wierne tym zasadom (zbudowany kilka lat temu w czeskim Nowym Dworze klasztor cystersów ścisłej obserwy, tj. trapistów, położony jest na sporym wzniesieniu), to najczęściej klasztory położone są z dala od gęstej zabudowy miejskiej⁴⁰. Znamy nawet przypadki zmiany położenia klasztoru ze względu na przekształcenia krajobrazu⁴¹.

Wskazówki świętego Benedykta okazały się żyzną głębą dla monastycznego osadnictwa. Równie duże znaczenie ma inne jego polecenie. W swojej regule powiada on, że klasztor powinien mieć w swych murach wszystko, co umożliwi pełną samowystarczalność⁴². Takiemu wymogowi sprostać mogły tylko niektóre ośrodki: m.in. Dijon, St. Gallen, Falvigny, Solesmes⁴³. Podobny nakaz postawił zakonowi kartuzów jego założyciel św. Bruno (wraz z prawodawcą Guigiem II). Komentarz do konstytucji kartuskich ujmuje to w poetycki sposób: „Jak śnieg, by zostać śniegiem, musi być zimny, tak kartuz, chcąc być kartuzem, musi mieć w domu wszystko, co konieczne”⁴⁴. Od strony antropologicznej zwraca uwagę na ten fakt pionier fenomenologii religii Gerardus van der Leuw: „Dom i świątynia są zasadniczo jednym. Mogą trwać tylko dzięki zawartej tam mocy. Dom jest, tak samo jak świątynia lub kościół, organiczną jednością, której istotę stanowi określona moc. (...) Dom, który ma własny ogień, który sam musi wytwarzać środki żywności i odzież, sam zdobywać drzewo, który musi posiadać własne źródło wody, jest światem dla siebie”⁴⁵.

³⁷ M. Gronowski, *Patrimony, culture and hospitality. Benedictine monasteries as places of the meeting*, Kraków 2012, s. 50.

³⁸ P. Giustiniani, op. cit., s. 81.

³⁹ Upowszechniło się to w czasach działalności św. Bernarda z Clairvaux. Model bernardyński zakładał ponadto zupełne ubóstwo (w przeciwieństwie do obfitych zdobień klasztorów kongregacji kluniackiej) włącznie z zakazem budowy wież i zakładania witraży oraz ograniczeniem liczby dzwonów do jednego (zob. E. Łużyńska, *Architektura klasztorów cysterskich na Śląsku*, Poznań 1998, s. 10).

⁴⁰ Oczywiście są i od tej zasady odstępstwa, czego najlepszym przykładem jest benedyktyńskie opactwo świętego Pawła za Murami położone w środku Rzymu.

⁴¹ Takim przykładem jest przeprowadzka benedyktynów z Bielic, gdzie w bliskim sąsiedztwie klasztoru zbudowano fabrykę, do Biskupowa koło Nysy, gdzie mieszkają do dziś i konsekwentnie rozbudowują swój przeorat.

⁴² *Reguła Świętego Benedykta*, s. 108.

⁴³ F. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury klasztornej. Studium prawno-historyczne*, Poznań 1954, s. 96, przyp. 10.

⁴⁴ Lemasson, *Komentarz do konstytucyj Ginona Kartuza z 1127 r.*, Minge, *Patrologia latina* 153, 664, [cyt. za:] *ibid.*, s. 159, przyp. 213.

⁴⁵ G. van der Leuw *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 441.

Klasztory bardzo mocno oddalone od siedzib ludzkich pozostały ewidentną enklawą życia ludzkiego na terenie pozostającym pod władaniem przyrody. Najlepszym tego przykładem jest klasztor świętego Antoniego Wielkiego w Egipcie zbudowany w miejscu pustelni sławnego pioniera monastycyzmu. Istniejący już szesnaście stuleci ośrodek oddalony jest od najbliższej osady o 45 km. Podobnie poza zasięgiem cywilizacji znajduje się położony w Alpach Francuskich pierwszy, najważniejszy i, by tak rzec, tytularny klasztor kartuzów. Wielka Kartuzja leży wprawdzie tylko niecałe 4 km od miejscowości Ruisseau des Corbeillers, jednak górzysty krajobraz uniemożliwia urbanizację tego terenu⁴⁶. By dopełnić krajobrazu skrajnego monastycyzmu, a jednocześnie wskazać, że nie ma on ograniczeń w typie ukształtowania powierzchni oraz roślinności, napomknę o klasztorze tradycjonalistycznych redemptorystów na wyspie Papa Stronsay w archipelagu Orkanów, na północ od wybrzeży Szkocji. Cała wyspka jest terenem klasztoru. Nie ma tam gazu, elektryczności, telefonu ani bieżącej wody. Nie zbudowano też muru klasztornego, ponieważ jego rolę pełni brzeg morza. Trzeba jednak wspomnieć, że odejście od terenów zamieszkałych nie jest normą wśród zakonów pustelniczych. Rafał Witkowski w swojej pracy o średniowiecznych kartuzjach środkowoeuropejskich wspomina o przemianach monastycyzmu na przełomie XI i XII w., w wyniku których część wspólnot zakładano na przedmieściach miast⁴⁷.

Powyższe przykłady dotyczą najczęściej anekumen lub subekumen – terenów nieprzychylnych osadnictwu ludzi. Większość klasztorów budowana jest jednak na terenie o wiele bardziej przyjaznym. Przestrzeń publiczna reaguje na nie z reguły w dość żywy sposób. Najlepszym tego przykładem są klasztory benedyktyńskie, wokół których natychmiast osiedlali się ludzie związani z życiem klasztoru (w czasach feudalnych także pod względem ekonomii). Opactwa stały się centrami cywilizacji. Znamienny jest fakt, że były to zarówno ważne ośrodki życia intelektualnego, duchowego i szkolnego, jak i wielkie skupiska działalności agrarnej i postępu technicznego. Nieco inaczej ma się rzecz z klasztorami pustelników – kamedułów, kartuzów, betlejemitów. Są one wprawdzie położone na terenach niezamieszkałych, jednak okoliczne miejscowości utrzymują z eremem większe lub mniejsze stosunki gospodarcze. Ciekawym przykładem jest miasto Kartuzy, które powstało w wyniku urbanizacji wsi położonej przy kartuzji „Raj Maryi”.

Osadnictwo kartuskie jest bardzo restrykcyjne. Dotyczy to nie tylko kontaktów z otoczeniem, ale i wewnętrznej organizacji. Wyróżnia się aż trzy poziomy

⁴⁶ Doskonale położenie Wielka Kartuzja zawdzięcza też oddaleniu od drogi krajowej D520D. Droga ta, co ciekawe, nazywana jest *Route du Désert* (droga pustynna). Istnieją przy niej również dwa inne ukryte w górach klasztory: betlejemitów i sąsiedzki betlejemitek – jest to rodzina zakonna kontynuująca tradycję kartuską, czerpiąc jednak głębiej ze źródeł wschodnich.

⁴⁷ R. Wikowski, op. cit., s. 103.

zamknięcia: sam erem (otoczony murem), mniejsze granice zarezerwowane dla mnichów (*termini monachorum*) i granice posiadłości zakonnych (*possesionum*). Co ważne, już posiadłości zakonnych (obejmujących lasy, łąki i nieużytki) dotyczył bezwzględny zakaz wstępu kobiet⁴⁸. Całość kartuskiego eremu zaplanowana jest tak, żeby poszczególne „warstwy” eremu chroniły od hałasu⁴⁹.

Zjawiskiem ważnym w stopniowaniu klasztornego odosobnienia jest podział na mnichów chórowych i konwersów. Kiedyś linia tego podziału przebiegała wedle stopnia wykształcenia. Ci pierwsi bowiem, umiejący czytać i pisać, potrafili sprawować wspólną liturgię opartą o śpiew psalmów. Konwersi zaś, najczęściej niepiśmienni, powtarzali proste modlitwy wiele razy. Poza tym pierwsza grupa zajmowała się głównie pracą umysłową (i najczęściej wiązało się to z przyjęciem święceń kapłańskich), zaś druga fizyczną. Miało to także swoje odzwierciedlenie w architekturze klasztoru. Wśród zakonów cenobitycznych najlepiej było to widoczne w pierwszych klasztorach cystersów. Konwersi mieli tam bowiem osobny chór, dormitorium, rozmównicę i refektarz. Cała przestrzeń dzieliła się na dwie części⁵⁰. Zjawisko to było również wyraźne w sławnym benedyktyńskim klasztorze Cluny, gdzie grupa ta miała swój osobny dom. Duża ilość konwersów pozwalała zmniejszyć koszty gigantycznej wspólnoty⁵¹.

Cóż zatem służy wygospodarowaniu odpowiedniej przestrzeni do życia w ciszy? Przede wszystkim rolę taką pełni obszar, w którym przebywać mogą wyłącznie mnisi, zwany klauzurą. Klauzura nie powstała w sposób nagły. Różne jej formy stopniowo rozwijały się od zarania dziejów monastycyzmu⁵². Przestrzeń milczenia w niektórych przypadkach była stopniowana. Piotr Czigodny na przykład ustala strefę ciszy absolutnej: kościół, dormitorium, refektarz, kuchnia, infirmeria, warsztaty. Reszta klasztoru, mimo iż objęta także klauzurą, umożliwiała krótką rozmowę. Taka możliwość była oczywiście regulowana nie tylko pod względem przestrzeni, ale i czasu. W podanych powyżej okolicznościach porozmawiać wolno tylko po sekście i po nonie w poniedziałek, wtorek, czwartek, niedzielę, z wyjątkiem Wielkiego Postu⁵³. Ścisła asceza akustyczna w połączeniu z pewnymi potrzebami komunikacji wytworzyły elementarny mniszy język migowy. Taki system znaków milczącej wspólnoty monastycznej powstał najprawdopodobniej w Cluny. Stworzył go opat św. Bernon i kontynuował jego następca św. Odo, który był również sławnym

⁴⁸ F. Bogdan, op. cit., s. 158.

⁴⁹ Zob. B. Del Espino Hildago, F.J. Garcia Fernández, *Broken silence. An international approach to the integration processes of charterhouses in urban context*, dostęp online: http://www.academia.edu/8228812/Broken_silence._An_international_approach_to_the_integration_processes_of_charterhouses_in_urban_contexts, s. 1–4.

⁵⁰ K. Krüger, *Klasztory i zakony. 2000 lat kultury i sztuki chrześcijańskiej*, tłum. M. Szwed, M. Wójtowicz, Ożarów Mazowiecki 2009, s. 166–168.

⁵¹ M. Pacaut, *Dzieje Cluny*, tłum. A. Ziemnicki, Kraków 2010, s. 394–295.

⁵² Zob. F. Bogdan, op. cit.; M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością*, Kraków 1999, s. 219–259.

⁵³ M. Pacaut, op. cit., s. 397.

teoretykiem muzyki⁵⁴. Doświadczenia z wizyty w nowo powstałym opactwie trapistów w Nowym Dworze w Czechach pokazały, że zwyczaj ten nie traci nic ze swojej aktualności.

Oba czynniki – położenie wyabstrahowane od hałasu i regulacja ciszy w postaci sprecyzowanych obostrzeń dotyczących milczenia – sprawiają, że teren klasztoru w szczególny sposób zasługuje na miano pojęcia hi-fi. Schafer rozumie przez nie tereny, w których wzrasta wrażliwość słuchowa przez odpowiednie ukształtowanie pejzażu dźwiękowego. Píše on: „[...] gdy ludzie zwykli żyć w odosobnieniu lub w małych skupiskach, słuch ich funkcjonował z sejsmograficzną czułością. W wiejskim pejzażu dźwiękowym brzmienia są na ogół niestłoczone i otoczone obszarami ciszy”⁵⁵.

6. Podsumowanie

Na zakończenie oddam głos Mircei Eliademu, który zauważa: „Sacrum jest zawsze niebezpieczne dla tego, kto się z nim styka bez należytego przygotowania i bez wykonania «ruchów zbliżających», wymaganych przez każdy akt religijny”. I dalej: „Podobnie ma się rzecz z murami miasta: zanim stały się konstrukcjami o charakterze militarnym, miały znaczenie obrony magicznej, albowiem pośrodku przestrzeni «chaotycznej», zaludnionej demonami i upiorami, wydzielają enklawę, przestrzeń zorganizowaną, «uporządkowaną» (skomizowaną), tzn. posiadającą centrum”⁵⁶. Nie trzeba odwoływać się do teologii, żeby dostrzec w hałasie zło. Organizm w naturalny sposób zmierza do regulacji przyjmowanych bodźców akustycznych. Stąd nie dziwi fakt, że ów instynkt obronny znajduje swoje formy kulturowe, których znakomity przykład stanowi monastycyzm. Owa ucieczka w stronę ciszy jest zjawiskiem szeroko występującym. Dla ścisłości i porządku skupiłem się jedynie na zachodnim chrześcijaństwie. Warto jednak wspomnieć choćby twórcę „filozoficznego monastycyzmu”, Pitagorasa, którego ostatnie słowa przed śmiercią miały wedle podania Diogenesa Laertiosa brzmieć: „Lepiej dać się zabić niż mówić”⁵⁷. Warto też pamiętać o tym, że nowicjusze bractwa pitagorejskiego przechodzili także przez pięcioletnią próbę milczenia⁵⁸. Z kolei Budda zaczął spisywać swoje nauki dopiero za usilną namową bogów. Tuż po oświeceniu pod drzewem Bohdi tkwił bowiem w milczeniu mocno przekonany o niemożliwości przekazania treści przeżycia

⁵⁴ Ibid., s. 397.

⁵⁵ R.M. Schafer, op. cit., s. 55.

⁵⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 395.

⁵⁷ Por. Diogenes Laertios, VIII 39, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1983.

⁵⁸ Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, tłum. J. Gajda-Krynicka, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993, s. 52.

mistycznego⁵⁹. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że każdy rodzaj duchowości wytwarza okoliczności służące redukcji hałasu (rozumianego za Schaferem jako „przeciw-cisza”) do minimum.

⁵⁹ J. Gablankowska-Kukucz, *Czy można przedstawić rzeczywistość za pomocą słów? Nauki buddyjskie trzech obrotów kołem dharmy*, [w:] *Ostatnie przed wielkim milczeniem*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 81.