

ks. Marek Tatar

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-7161-8196; e-mail: marektatar@interia.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.004.10633>

MILCZENIE W ŻYCIU DUCHOWYM CZŁOWIEKA W HAŁASIE PONOWOCZESNOŚCI

SILENCE IN THE SPIRITUAL LIFE IN THE NOISE OF POSTMODERNITY

Abstrakt

Problem milczenia jest jedną z najważniejszych kwestii na gruncie teologii duchowej oraz formacji chrześcijańskiej. Nabiera on szczególnego znaczenia w obliczu współczesnych antychrześcijańskich i antykatolickich wyzwań i trendów. Proces sukcesywnej sekularyzacji będący wynikiem ponowoczesności, sprawia, że milczenie staje się niejasne i niezrozumiałe. W ten sposób jest zredukowane do poziomu czysto naturalistycznego. Praktyka milczenia ma głębokie biblijne podstawy zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Słowa i postawy Jezusa Chrystusa, które chrześcijanin naśladuje, są wiarygodnym wyznacznikiem pracy nad sobą w tym zakresie. Praktyka Kościoła przez wiele wieków jest także dowodem słuszności tego narzędzia uświęcania. Milczenie znajduje odzwierciedlenie w analizach teologicznych opartych na zasadach nadprzyrodzonych i antropologicznych. Należy powiedzieć, że milczenie występuje w korelacji z ciszą i samotnością prowadzącą do integracji człowieka, a przede wszystkim jest skutecznym narzędziem dążenia do jedności z Bogiem.

Słowa kluczowe: milczenie, ponowoczesność, życie duchowe

Abstract

The problem of silence is one of the most important issues on the basis of spiritual theology as well as Christian formation. It acquires a special meaning in the face of contemporary anti-Christian and anti-Catholic challenges and trends. The process of successive secularization, which is the result of postmodernity, makes silence become unclear and incomprehensible. In this way, they are reduced to a purely naturalistic level. The practice of silence has its deep biblical foundation in both the Old and the New Testament. The words and attitudes of Jesus Christ, whose the Christian imitates, they are a reliable determinant of working on themselves in this regard. Also, the practice of the Church over many centuries is proof of the validity of this tool of sanctifying. Silence is reflected in theological analyses that are based on supernatural and anthropological principles. It should be said that silence occurs in correlation with silence and loneliness leading to the integration of man and, above all, is an effective tool for striving for union with God.

Keywords: silence, postmodernity, spiritual life

Rozwój duchowy chrześcijanina dokonuje się w bardzo skonkretyzowanej rzeczywistości, na którą składają się jego osobista struktura psycho-fizyczno-duchowa, predyspozycje i uzdolnienia indywidualne, ale także cały, szeroko rozumiany kontekst społeczny, historyczny, kulturowy, ekonomiczny, a nawet polityczny. Wszystkie te uwarunkowania muszą zostać uwzględnione ze względu na to, że wpływają na właściwe i prawidłowe odczytanie duchowości. Niekiedy popełnia się karygodny błąd, wrywając praktyki ascetyczne z ich uwarunkowań kulturowych i mentalnych. W ten sposób rodzą się wręcz karykatury dewocyjne, które nie są rozumiane właściwie, a w związku z tym negowane i odrzucone jako nieaktualne, niezrozumiałe, a tym samym współcześnie nieskuteczne. Jedną z praktyk, która posiada charakter uniwersalistyczny, jest milczenie. Należy stwierdzić, że pozostaje ono w nierozdzielnej jedności z życiem duchowym chrześcijanina. Historia wskazuje natomiast na różnorodność rozumienia jego znaczenia, a także sposobów praktykowania. Z tego względu konieczne staje się podjęcie refleksji nad tym

środkiem uświęcającym w kontekście obecnej kultury opierającej się na całym bogactwie środków masowego przekazu. Nie chodzi jednak wyłącznie o opis fenomenologiczny zjawiska. Konieczne staje się odniesienie do obecnej sytuacji, którą określa się mianem „ponowoczesności”. W ten sposób możliwe jest nakreślenie wymiaru praktycznego życia w ciszy oraz życia ciszą.

1. Stan człowieka w dobie krzyku ideologicznego

Obserwacja współczesnych badań antropologicznych pozwala zauważyć, że jest to obszar wielowymiarowy i wieloaspektowy. Należy stwierdzić, że ciągle człowiek znajduje się w centrum zainteresowania z dość poważną tendencją do antropocentryzmu. Trzeba także stwierdzić, że w badaniach nad człowiekiem, niezależnie od dziedziny, konieczna jest postawa pokory i uznania, że zajmujemy się jednak pewnym aspektem życia i jego rozwoju. Dochodzimy zatem do wniosku na podstawie ogólnych obserwacji, że niemożliwość całościowego ujęcia rodzi poważną pokusę redukcjonizmu do pewnego aspektu, uznając go za reprezentatywny. Generalnie ukierunkowania badawcze charakteryzuje biologizm, materialistyczny empiryzm, psychologizm. Wszystkie te tendencje za podstawę przyjmują jednostronny empiryzm poznawczy w tym zakresie, zamykając się na sferę życia duchowego¹. Odnosząc się do sfery psycho-duchowej, zauważamy próby zastąpienia duchowości wiedzą dotyczącą sfery psychicznej człowieka. Wyłomem w tej dziedzinie są badania Wilhelma Wundta (1832-1920), twórcy psychologii eksperymentalnej. Na tej drodze zakres pojmowania duchowości traktuje się jako manifestację wyrażaną poprzez życie psychiczne i zespół zachowań człowieka². Z tego względu psychologia przyjmuje szerokie rozumienie duchowości, której przejawem jest, jak twierdzi A. Maslow, osiągnięcie dojrzałości

¹ Por. M. TATAR, *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Humeà*, Warszawa 2013, s. 110-111.

² Por. L. WĘGRZYNOWICZ, *Psychologia a duchowość – między nauką a wiarą*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/psychologia-a-duchowoc59bc487.pdf> (odczyt z dn. 15.03.2017 r.).

poprzez rozwój hierarchii potrzeb przy jednoczesnej równowadze ich wymiaru fizycznego i emocjonalnego³.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż badania dotyczące człowieka domagają się adekwatnego punktu odniesienia. Człowiek pozostaje w relacji ze światem przyrody żywej i nieżywej, ale ze względu na jego racjonalność i wolitywność nie mogą one być w pełni adekwatne. Brak odwołania się do samej natury człowieka oraz do jej Autora naraża na partykularyzm, relatywizm bądź subiektywistyczny antropocentryzm⁴. Chodzi zatem o fundamenty aksjologiczne znajdujące się poza samym człowiekiem⁵. Dialektyczny marksizm, twierdząc, że materia jest tezą, duch antytezą oraz człowiek syntezą, utknął, nie potrafiąc do końca zdefiniować, kim on jest i jaki jest jego ostateczny cel oraz przeznaczenie. W ten sposób, odnosząc się do religijności człowieka, która wynika z jego natury, określa ją *opium des Volkes*. Jest zatem wytworem człowieka po to, by wytłumaczyć rzeczywistość nieuchwytną dla doświadczenia empiryczno-racjonalnego. W ostateczności mamy do czynienia z głębokim racjonalizmem o charakterze materialistycznym⁶.

Antropologia teologiczna, a w jej ramach teologia duchowości, znajduje w tym względzie bardzo trafne ujęcie poprzez św. Jana Pawła II. To stwierdzenie jest jednocześnie trafną diagnozą: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”⁷. Z tym stwierdzeniem z początku pontyfikatu współbrzmia i stanowią pewną spójność słowa jego końca: „Człowiek nierzadko żyje tak, jakby Boga nie było, a nawet stawia same-

³ Por. M. TATAR, *Elementy psychologii w formacji duchowej człowieka*, w: D. Pater (red.), *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności. Zaburzenia psychiczne*, Warszawa 2017, s. 112-133.

⁴ Por. R. DE MATTEI, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009, s. 23-48.

⁵ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 154-164.

⁶ Por. A. J. NOWAK, *Homo religiosus*, Lublin 2003, s. 48-49.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979 r., w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 31-32.

go siebie na Jego miejscu. (...) Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a Jego samego uczynić «wielkim nieobecnym» w kulturze i społecznej świadomości narodów”⁸. Te stwierdzenia znalazły swoje zakorzenienie, a także rozwinięcie w bardzo trafnej diagnozie. Jest ona także owocem Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów Europy (1-23 października 1999 roku). To próba oceny w świetle wiary i nauczania Kościoła sytuacji na „starym kontynencie” w kontekście Wielkiego Jubileuszu 2000 lat. Zasadniczym stwierdzeniem jest opis współczesnej rzeczywistości, w której mamy do czynienia z „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego”⁹.

Ta droga dążenia do rozstania Europy z podstawami chrześcijańskimi doprowadziła do „agnostycyzmu i obojętności religijnej”¹⁰, której owocem jest traktowanie elementów chrześcijaństwa jako przeszłe. W związku z tym jest ono postrzegane w kategoriach jedynie historycznych, a wręcz posiada charakter muzealny, czy też antykwaryczny. Człowiek, który rozstał się z Bogiem, w wyniku tej apostazji popada w zagubienie antropologiczne, które rodzi lęk przed przyszłością, a także odsłania niedojrzałość duchową oraz psychiczną prowadzącą do zawężenia wyborów oraz decyzji jedynie do wymiarów naturalistycznych. W ten sposób w postawie człowieka rodzi się fragmentaryzacja życia, samotność, rozbitcie osobowości, kryzysy społeczne, małżeńskie oraz rodzinne. Mamy do czynienia z postawami rasistowskimi, egocentryzmem oraz partykularyzmem. Jak możemy zauważyć, antropologia bez Boga i bez Chrystusa stawia człowieka w centrum wszechświata. Owocem tego procesu jest indywidualizm oraz subiektywizm, które z kolei prowadzą do relatywizmu moralnego i etycznego, pragmatyzmu oraz hedonizmu. W tym procesie ważną rolę odgrywają środki masowego przekazu, które pozbawione chrześcijańskiego fundamentu, stają się wyznacznikiem i kreatorem myślenia, wartościowania, oceny, a w efekcie zachowań i postaw człowieka. W ten sposób stają się środkiem autorytarno-kreatywnym¹¹.

⁸ TENŹE, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na krakowskich Błoniach*. Kraków, 18 sierpnia 2002 r., w: TENŹE, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., s. 909.

⁹ TENŹE, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (dalej EE), Rzym 2003, 7.

¹⁰ Por. EE 7.

¹¹ Por. EE 8-9.

Równie cenną diagnozę prezentuje papież Benedykt XVI. Jeszcze jako kardynał J. Ratzinger stwierdził: „Na ołtarzu Molocha utopii świata bez Boga, uwolnionego od Boga, złożono w ofierze człowieka, który teraz nie był już od nikogo zależny, ponieważ nie miał nad sobą Boga, ponieważ nie wydostawał się z niego najmniejszy promyk podobieństwa do Boga. Gdzie nie ma Boga, tam powstaje piekło; polega ono po prostu na Jego nieobecności. Może to przybierać także formy bardzo subtelne i prawie zawsze ukazywać się jako dobro dla ludzkości”¹².

Szczególnie istotna jest jego ocena zawarta w *Spe salvi*. Analiza Jana Pawła II dotykała zasadniczo elementów personalistyczno-społecznych, zaś Benedykt XVI koncentruje się na podstawach filozoficznych, teologicznych, społecznych, a nawet politycznych. Jako punkt wyjścia prezentuje zmiany związane z momentem odkrycia Ameryki tworzące nową epokę¹³. Z tym wydarzeniem spotykają się poglądy filozofa epoki odrodzenia, prawnika, polityka i eseisty Francisca Bacona (1561-1626)¹⁴. Od jego czasów mamy do czynienia z rozstaniem się teologicznego spojrzenia na człowieka i świat z jednoczesnym podkreśleniem jego rozwoju w kategoriach postępu. To postępowanie stanął w centrum i stał się charakterystycznym narzędziem wartościującym¹⁵. Do głosu dochodzą zatem możliwości rozumu człowieka oraz jego wolność rozumiana jako pewne zerwanie z jakimikolwiek zależnościami. To zostało potraktowane szczególnie w polityce jako opozycja wobec osoby Boga i wiary w Niego. Wpływ na taki sposób widzenia wywarła rewolucja francuska, filozofia Immanuela Kanta, przechodząca od „wiary kościelnej” do „czystej wiary religijnej”, która jest „jedynie rozumna”¹⁶. Upolitycznienie idei „rozstania” z Bogiem z jednoczesnym gloryfikowaniem możliwości człowieka

¹² J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 261-262.

¹³ Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi* (dalej SS), Rzym 2007, 16.

¹⁴ Por. S. KAMIŃSKI, *Bacon Francis*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, s. 1246-1247. Jego nauczanie znajduje się u początków empiryzmu, nawiązuje do starożytnej myśli Demokryta oraz empirycznej tradycji Oxfordu oraz podkreśla znaczenie eksperymentu oraz metody indukcji.

¹⁵ Por. SS 17.

¹⁶ Por. SS 19.

bardzo mocno zaznacza się w XIX wieku. Pod wpływem Karola Marksa i Fryderyka Engelsa ukształtowała się idea proletariatu, przyjmując zasadę materializmu oraz prawa rewolucyjnej dialektyki¹⁷. W ten sposób redukując życie psychiczne człowieka do „wyżej zorganizowanej materii”, antropologia przyjęła kształt skrajnie materialistyczny, natomiast depersonalizacja doprowadziła do utraty przez człowieka jego godności i wyjątkowości na rzecz proletariatu. Kluczową rolę odgrywała praca i środki produkcji, których owocem miał być człowiek¹⁸. Tak powstał *homo sovieticus*, którego rola i znaczenie zależało od postępu ściśle związanego z ideą proletariatu urastającego do namiastki religii.

Pewną antropologiczną diagnozę zauważamy także w wystąpieniach i wypowiedziach obecnego papieża Franciszka. Już pierwsza jego encyklika sygnalizuje, że u podstaw właściwego rozumienia człowieka i świata nie znajduje się teistyczna antropologia o charakterze chrystologiczno-chrystoformizacyjnym. Wskazując na „światło wiary”, podkreśla jego aktualność, mimo dość dużego powodzenia idei zaszczipionej przez Fryderyka Nietzschego (człowieka, który ogłosił śmierć Boga, proklamując, że kościoły stały się Jego nagrobkami¹⁹). Papież stwierdza: „I tak człowiek zrezygnował z poszukiwania wielkiego światła, by zadowolić się małymi światełkami, które oświetlają tylko krótką chwilę, ale są niezdolne do otwarcia drogi. Gdy brakuje światła, wszystko staje się niejasne, nie można odróżnić dobra od zła, drogi prowadzącej do celu od drogi, na której błądzimy bez kierunku”²⁰.

Zaprezentowane diagnozy pozwalają rozeznaczyć sytuację współczesnego człowieka w kontekście teologicznym. Zauważamy, że rozwijające się trendy i kierunki naturalistyczne i materialistyczne prowadzą do dwóch skrajności, tj. indywidualizmu i subiektywizmu bądź proletariackiego widzenia człowieka w kategoriach masy z jednoczesnym zakwestionowaniem jego wymiaru personalistycznego. Idąc za myślą Jana Füllenbacha,

¹⁷ Por. SS 21.

¹⁸ Mamy tu do czynienia z klasycznym błędem dialektyki i jej założeń, ponieważ w ten sposób praca w porządku świata jest pierwsza przed człowiekiem.

¹⁹ Por. A. J. NOWAK, *Homo religiosus*, dz. cyt., s. 53.

²⁰ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei* (dalej LF), Rzym 2013, 2-3.

stwierdzamy, że obraz człowieka pozostaje w bezpośredniej zależności od obrazu Boga. Fałszywy obraz Boga rodzi fałszywą antropologię. Ta zaś rodzi niewłaściwe tendencje na gruncie duchowości chrześcijańskiej i katolickiej o charakterze synkretyczno-naturalistycznym.

Pojęciem, które wrasta w terminologię teologiczną, ale także religio-logiczną i religioznawczą, jest „ponowoczesność”. Bardzo owocne badania w tym względzie podjął warszawski teolog ks. prof. Ignacy Bokwa. Twierdzi on, że jest to termin najbardziej właściwy. Zauważa, że terminy „neomodernizm” czy też „postmodernizm”, których bardzo często używa się w opisie współczesnej rzeczywistości, należy stosować w przestrzeni sztuki oraz historii sztuki²¹. Wyjaśniając, stwierdza, że termin „ponowoczesność” wyraża zerwanie z totalitarną jednoznacznością na rzecz pluralizmu oraz wieloznaczności (Wolfgang Iser). Z tego względu kierunek ten zrywa z jednolitością oraz uniwersalną aksjologią prowadzącą do imperatywu moralnego oraz związanymi z nim postawami człowieka. Jest to zatem pluralizm, wysoko zorganizowane prawo i wzorce działania, heterogenność koncepcji i relatywizm nowego rozumienia wolności w kontekście pluralizmu²². Teolog warszawski w uzasadnieniu tezy przywołuje Ursu Leuzena, który wskazał na pięć punktów krytycznych, powodujących zmianę w postrzeganiu najnowszej historii człowieka i świata: a) „zwrot kopernikański” powodujący zerwanie z centralnym miejscem Boga i skierowaniem ku uniwersum; b) zachwianie zaufania do rozumu; c) utrata wyjątkowej pozycji biologicznej człowieka; d) niepewność tożsamości wynikająca z badań Zygmunta Freuda nad ludzkim „ja”; e) relatywizacja rzeczywistości jako rzeczywistości – uniwersum jako zasada chaosu²³.

²¹ Por. I. BOKWA, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 108-109. Jak twierdzi autor, termin ten został użyty po raz pierwszy przez ucznia Fryderyka Nietzschego Rudolfa Pannwitza.

²² Por. tamże, s. 116-118.

²³ Por. tamże, s. 114-126. Pierwotne zastosowanie pojęcia dokonano się w teorii literatury amerykańskiej, a następnie zostało przeniesione do architektury i teorii architektury, oznaczając zerwanie z jednoznacznością na rzecz „podwójnego kodowania” i wieloznaczności. Kolejnym etapem było przeniesienie tych tendencji na filozofię (Jean-François Lyotard, Wolfgang Iser), a także na sposób postrzegania rzeczywistości. Pluralizm stał się wyznacznikiem i punktem odniesienia.

Jak możemy zauważyć idea ponowoczesności prowadzi do zerwania z dotychczasowymi standardami, przyjęciem pluralizmu w każdej dziedzinie, niczym nieograniczonym postępem naukowym i ekonomicznym. W ten sposób wartości moralne i etyczne posiadają charakter podrzędny. Można powiedzieć, że została odwrócona zasada chrześcijańska mówiąca, iż cel nie uświęca środków. W ujęciu chrześcijańskim i cel, i środki muszą być godne²⁴.

W tym kontekście nie bez znaczenia pozostają takie czynniki, jak: mobilność oraz migracja ludności, informatyzacja i technicyzacja życia, szalone interakcyjne ścieranie się wartości, kultur, świadomości, kierunki i tendencje wyznawanej i przeżywanej religijności człowieka²⁵. Ponowoczesność rodzi zatem tendencje w postaci absolutyzacji wolności, religijności racjonalistycznej oraz jej przeciwieństwo w postaci religijności spirytystycznej połączonej z okultyzmem i magią. Dominują próby pojmowania jej w kategoriach synkretycznych, czego przejawem jest New Age. Charakterystycznymi cechami współczesnej religijności jest podejście subiektywistyczno-indywidualistyczne oraz ainstytucjonalność przyjmowania i wyznawania wiary.

2. Milczenie i cisza – wartości istotne i aktualne

Od początku istnienia Kościoła milczenie stanowi bardzo istotny środek rozwoju życia duchowego. Szczególnie jego praktykowanie wiąże się z życiem pustelniczym oraz mniszym²⁶. Analiza tekstów dotyczących milczenia wskazuje na to, że zawsze było ono problemem zarówno w zakresie wewnętrznym człowieka, jak również praktyki zewnętrznej. Pobieżne

²⁴ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 1753. „Cel nie uświęca środków. Nie można więc usprawiedliwić skazania niewinnego jako uprawnionego środka dla ratowania narodu. Przeciwnie, dodatkowa zła intencja (jak próżna chwała) czyni złym czyn, który sam z siebie może być dobry (np. jałmużna)”.

²⁵ W związku z tym Międzynarodowa Komisja Teologiczna opracowała w 1972 roku 15 tez pozwalających dokonać właściwego rozróżnienia pomiędzy fałszywym i prawdziwym pluralizmem.

²⁶ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości doskonałej*, Łódź 2017, s. 485.

i powszechne przekonanie wskazuje na to, że polega na powstrzymaniu się od używania daru mowy i jako środek ascetyczny odgrywa istotną rolę w teologii duchowości i rozwoju duchowym człowieka. Dla właściwego ukazania jego znaczenia należy sięgnąć do jego podstaw, motywacji, a także charakteru praktykowania.

Waga, a także powszechność tego środka domagają się sięgnięcia do podstaw biblijnych. W całość *communio* Boga i człowieka wpisuje się także specyficzny charakter objawienia i komunikacji poprzez milczenie. Można zatem wskazać na momenty, w których Bóg „milczy”, jakby nie reagując na wołanie człowieka (por. Hi 30,20; Ps 35,22; 39,13). W Starym Testamencie to milczenie Boga wiąże się także z karą (por. Iz 64,11; Ps 50,21), która posiada charakter uświęcająco-pedagogiczny. Z kolei ze strony człowieka milczenie wobec Boga odzwierciedla jego pokorę (por. Hi 40,4; Za 2,17), lęk przed karą (por. Iz 23,1-2), postawę uznania Jego wszechmocy, która prowadzi do ufności, pokoju oraz pewności o Jego istnieniu (por. 1 Sm 3,1-14; Lm 3,26-28). Starotestamentalne objawienie wskazuje na milczenie jako postawę ascetyczną (por. Prz 23,9; 30,32-33; Koh 3,7) i w wielu wypadkach traktowane jest jako synonim mądrości i postawy mędrca (por. Prz 11,12-13; Syr 1,24).

Również w Nowym Testamencie milczenie znajduje swoje istotne miejsce. Warto wskazać przynajmniej na kluczowe wydarzenia i słowa Jezusa Chrystusa. Bardzo symptomatyczny pod tym względem jest okres Jego życia aż do rozpoczęcia publicznej działalności. W sposób bezpośredni taka Jego postawa widoczna jest wobec Kajfasza (por. Mt 26,62-63; Mk 14,61), a także Piłata (por. J 19,9; Łk 23,14). W nauczaniu Chrystusa zauważamy takie momenty, w których nakazywał uczniom lub żądał od nich milczenia i zachowania tajemnicy (por. Mt 17,9; Mk 7,36).

Milczenie posiadało w przeszłości i posiada obecnie ogromny wpływ na kształtowanie się duchowości Wschodu, jak i Zachodu chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo Wschodu przywiązuje ogromną wagę do nurtu zwanego hezychazmem²⁷. Równie znaczącą rolę odgrywa w *Regule*

²⁷ Por. T. ŚPIDLIK, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. L. Rózdiewicz, Kraków 2006, s. 365-372. Autor stwierdza, że dzisiejsze ujęcie hezychazmu bardzo często ogranicza się do pewnego rodzaju modlitwy. Uważa to za poważny błąd, ponieważ

mistrza duchowości Zachodu, którym był św. Benedykt. Poświęca on milczeniu w zakonodawczym dokumencie cały punkt szósty²⁸. Biblijną podstawą dla życia monastycznego i praktyki milczenia są słowa Ps 32,2-3. Chodzi o powstrzymanie się od mowy rzeczy dobrych ze względu na wartość milczenia, zaś mówienie złych rzeczy jest grzechem. Święty Benedykt, odwołując się do Prz 10,19; 18,21, ostrzega przed gadulstwem²⁹. To zastrzeżenie znajduje swoje podstawy w dziewiątym stopniu pokory³⁰. Praca i kształtowanie ducha domagają się opanowania mowy i prowadzą do postawy mądrości i pokory, a te są w schemacie benedyktyńskim dziesiątym i jedenastym stopniem pokory³¹. Idąc za myślą o. Tomasza Marii Dąbka, benedyktyńskie podejście do daru mowy i zdolności milczenia chroni przed czczą mową, niestosownymi żartami, jak i brakiem krytycyzmu wobec tego, co wypowiadają inni³².

Milczenie posiada swoje ważne miejsce i w pełni znaczącą rolę w klasycie mistyki hiszpańskiej, której jednym z głównych przedstawicieli jest

należy podkreślić, że jest to nurt w duchowości wschodniej związany z początkami życia monastycznego. Początki sięgają Arseniusza, który miał usłyszeć wezwanie z nieba: „Uciekaj, milcz, módl się o spokój” (*hezychazje*). Potocznie oznacza stan spokoju, wyciszenie, usunięcie przyczyn zamieszania i wzburzenia. Oznacza także samotność i odejście w odosobnione miejsce. Jest to rozwój życia kontemplacyjnego w człowieku. Posiada jednak znaczenie środka i nie jest celem samym w sobie. Jak zaznacza autor, można wyróżnić dwie formy hezychazmu, tj. zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwsza koncentruje się na rzeczach, a druga na człowieku. Są one wobec siebie kompatybilne, a nie synonimiczne. Por. E. FOTIJU, *Hezychazm*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 308-310.

²⁸ Por. ŚW. BENEDYKT, *Reguła*, 6, w: TENŻE, *Reguła mistrza. Reguła św. Benedykta*, Tyniec 2006.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, 7.

³¹ Por. tamże. Święty Benedykt w dziesiątym stopniu pokory stwierdza: „... nie jest łatwy i skory do śmiechu (mnich – przyp. autora), ponieważ zostało napisane: *Glupi przy śmiechu podnosi swój głos* (Syr 21,20)”, zaś w jedenastym: „... jeżeli mnich, gdy nawet otworzy usta, mówi powoli i bez śmiechu, pokornie z powagą, niewiele, ale w sposób przemyślany i nie nazbyt krzykliwie, bo jest napisane: *Mądry daje się poznać po kilku słowach*”. Tamże. Jak zastrzega przypis umieszczony w *Regule* na dole, to ostatnie zdanie pochodzi z dzieła filozofa pogańskiego, Sekstusa Pitagorejczyka.

³² Por. T. M. DĄBEK, *Rekolekcje z... Święty Benedykt*, Kraków 2002, s. 57.

św. Jan od Krzyża. Podkreślając znaczenie pokoju wewnętrznego, stwierdza on: „W miłosnej pamięci o Bogu szukaj pokoju ducha, a gdy potrzeba ci mówić, nie trać tego pokoju i równowagi”³³, zaś w podstawowym dziele, którym jest *Droga na Górę Karmel* znajdujemy następujące słowa: „Pokoju nie utraciłby człowiek nigdy, gdyby umiał zapomnieć o różnych wiadomościach i czuwać nad tym, by nie słyszeć, nie widzieć, nie zajmować się tym, co do niego nie należy. Bez tego trudno nie zbłądzić i nie zburzyć pokoju duszy”³⁴.

Cała duchowość karmelitańska ukierunkowana jest na pełnię zjednoczenia z Bogiem i z tego względu na drodze oczyszczenia czynnego i biernego człowiek pozbywa się wszystkiego, co stoi na przeszkodzie w tym procesie. Ojciec Anzelm stwierdza, że „milczenie staje się matką dobrych i świętych myśli, dojrzałością zwyczajnych i trudniejszych poczynań”³⁵. Proces oczyszczający ze swojej natury wiąże się bezpośrednio z wyciszeniem wewnętrznym i zewnętrznym³⁶. Ojciec Marian Zawada wprowadza pewne uporządkowanie, dokonując podziału, wskazując na milczenie jako postawę zewnętrzną oraz wewnętrzną. Każdy jego wymiar odgrywa właściwą rolę i jest niezbędny w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem³⁷. O ile milczenie zewnętrzne posiada charakter ascetyczny, to prowadzi także do milczenia wewnętrznego i znajduje swoje odzwierciedlenie, jak twierdzi M. Zawada, w bezpośredniej kontemplacji Boga w tajemnicy Trójcy Świętej i Jego miłosnego działania wobec człowieka. Dlatego zawsze w swojej naturze posiada ono charakter *silentium sacrum*. Panowanie nad darem mowy i posługiwanie się nim ze względu nadprzyrodzonego rodzi w człowieku wolność w oddaniu się Bogu, wprowadzając porządek zewnętrzny oraz pokój wewnętrzny. Posiada ono także bardzo bezpośrednio przełożenie na modlitwę³⁸.

³³ ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Rady i wskazówki*, II, 3, w: TENŻE, *Dzieła*, Kraków 1986.

³⁴ TENŻE, *Droga na Górę Karmel*, III, 6, 4, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.; TENŻE, *Żywy płomień miłości*, 3, 34, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.

³⁵ ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 488.

³⁶ POR. P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 260-274.

³⁷ POR. M. ZAWADA, *Milczenie. Aspekt duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, s. 1036-1037.

³⁸ Por. tamże, s. 1037.

Z kolei o. Anzelm, próbując określić naturę milczenia w ujęciu karmelitańskim, podkreśla, że wynika ono z natury człowieka, ponieważ początek życia jest związany z nim nieodłącznie, a także jego rozwój oraz zakończenie³⁹. Podobnie jak o. M. Zawada akcentuje jego znaczenie w procesie rozwoju duchowego, podkreślając, że „ma coś świętego, tajemniczego, ukrytego, przez co odwołuje duszę od rzeczy zewnętrznych do wewnętrznych”⁴⁰. W ten sposób milczenie przestaje być pasywnym sposobem bycia człowieka przed Bogiem, ale także przed samym sobą. Następuje niezwykle ważna transformacja, która przyjmuje postać dialogu w milczeniu⁴¹. Skoro dialog jest umiejętnością mówienia, to jednocześnie wymaga postawy słuchania, czyli wyciszenia. Dokonuje się to nie tylko poprzez wyciszenie zewnętrzne, ale przede wszystkim jest to udostępnienie Bogu swojego wnętrza w tym, co do nas mówi. W teologii duchowości określamy ten proces jako dialog duchowy.

Ksiądz prof. Stanisław Witek, analizując zagadnienie milczenia, proponuje określenie go jako pozytywne, charakteryzujące się tym, że prowadzi do kontroli człowieka nad sobą. Jest to postać milczenia, którą o. M. Zawada kwalifikuje jako ascetyczną. Przede wszystkim chodzi o pracę nad panowaniem nad sobą w tym zakresie, a w ten sposób usposabia człowieka do przyjęcia treści Bożych, np. słuchania słowa Bożego, modlitwy, przeżywania rekolekcji⁴². Ojciec Anzelm określa je mianem świętego albo Bożego, czyli rzeczywistego *silentium sacrum*. Na tę sakralność wpływa zarówno motyw, jak również sposób przeżywania⁴³.

Lubelski teolog ks. S. Witek wyróżnia także milczenie, które określa mianem „złe”. Należy przez nie rozumieć takie jego praktykowanie, które wyklucza mówienie w momencie, w którym jest ono niezbędne. Określa taką postawę jako „mutyzm”, wyrażający się w izolacjonizmie, mającym podłoże lękowe bądź egoistyczne. Takie milczenie zaprzecza

³⁹ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 488.

⁴⁰ Tamże, s. 489.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² S. WITEK, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 245-247.

⁴³ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 493.

miłości i jest w pewnym sensie solidaryzowaniem się ze złem⁴⁴. Należałoby zatem określić je mianem grzesznego. Ojciec Anzelm twierdzi, że w ten sposób mimo zachowania milczenia zewnętrznego człowiek zamyka się w świecie hałasu wewnętrznego. W życiu wspólnotowym ten rodzaj milczenia charakteryzuje się właśnie izolacjonizmem, ucieczką w świat własny i może ugruntowywać w nienawiści⁴⁵.

3. Milczenie, cisza i samotność

Benedyktyńską, a w pewnym sensie także karmelitańską, drogę rozumienia i praktykowania milczenia rozwija w swojej teologii kard. Basil Hume, który pozostawał w tym względzie wierny swojemu mistrzowi. Opierając się na wskazaniach *Reguły* św. Benedykta oraz praktyce jego życia, podkreślając okres pustelniczy, stwierdza, że w praktyce milczenia konieczne jest uwzględnienie znaczenia ciszy. Uważa, że obok *lectio divina* należy ona do bardzo istotnych środków na drodze uświęcającej. Następnie uwzględnia w swojej analizie związek, jaki zachodzi pomiędzy ciszą, milczeniem i samotnością. Według angielskiego kardynała i benedyktyna, rozwój duchowy wymaga wypracowania dystansu wobec otoczenia, który umożliwia człowiekowi skierowanie ku Bogu, a tym samym doświadczenie Jego słów wewnątrz duszy ludzkiej. W tym ujęciu zauważamy, że postuluje usunięcie się człowieka na „pustynię”⁴⁶. Jak wynika z jego analizy konieczne jest odejście od „rynku miejskiego” ku „pustyni”⁴⁷. Naturą pustyni zaś nie jest jedynie brak hałasu. Można powiedzieć, że odrzucenie wszystkiego, co sprzeciwia się ciszy i milczeniu, posiada charakter negatywny. Basil Hume postuluje i wskazuje na konieczność rozumienia i rozwijania relacji ciszy oraz milczenia od

⁴⁴ Por. S. WITEK, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 245-247.

⁴⁵ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 493-494.

⁴⁶ Por. B. HUME, *The Mystery of Incarnation*, Trombrige 2000, s. 97-98; ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, II, 14, 1, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.

⁴⁷ Por. B. HUME, *Searching for God*, Eastbourne 2002, s. 36-37; TENŻE, *The Intentional Life*, Massachusetts 2003, s. 21-22; ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Pieśń duchowa*, 16, 10, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.

strony pozytywnej. Z tego względu stwierdza: *Silence is a presence of God*. W ten sposób zauważa i podkreśla, że są one sposobem doświadczenia *sacrum*⁴⁸.

Wyciszenie zarówno zewnętrzne, jak również wewnętrzne tworzy możliwość docierania do poznania przez człowieka prawdy w jej podwójnym charakterze, tj. wewnętrznym oraz zewnętrznym. Należy zaznaczyć, że te dwa wymiary muszą pozostawać ze sobą w nierozdzielnej spójności. Z tego powodu asceza, bez względu na etap rozwoju życia duchowego jest konieczna. Doświadczenie Boga wymaga zatem ciszy, którą należy rozumieć jako odrzucenie wszystkiego tego, co doświadczenie zakłóca bądź uniemożliwia. Rozwój świętości dokonuje się we wnętrzu człowieka, czyli jego umyśle, woli oraz sercu, ale jednocześnie znajduje swoje odzwierciedlenie w zewnętrznym sposobie życia, który staje się czytelnym świadectwem⁴⁹.

Próbując wyjaśnić relację pomiędzy ciszą a milczeniem, kard. Hume podkreśla dość oczywistą prawdę, że nie są one tożsame. Zaprezentowane wcześniej stanowiska albo nie podejmują tego zagadnienia, albo niejednokrotnie postrzegają milczenie jako środek prowadzący ku ciszy. Angielski teolog nie zgadza się z takim ujęciem, stwierdzając, że nie można mówić o automatyzmie, w którym wyciszenie zewnętrzne rodzi milczenie. Sam jednak nie jest jednoznaczny i konsekwentny w swojej analizie, ponieważ uważa, że cisza świadczy o stanie dojrzałości człowieka. Zaznacza jednak, że należy mówić o specyficznym rodzaju ciszy, którym jest wyciszenie swoich zmysłów, władz i pragnień. Z tego względu należy rozróżnić pomiędzy wyciszeniem jako izolacją od hałasu zewnętrznego a ciszą w znaczeniu duchowym, w której mamy do czynienia z uporządkowaniem władz i zmysłów. W tym wypadku można mówić o dojrzałości będącej owocem właściwie przeżywanej samotności

⁴⁸ Por. B. HUME, *St. Paul's Remembrance Sunday*, (b.m.w.) 1985, WA G7508, s. 1; 4; M. ZAWADA, *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002, s. 66-71.

⁴⁹ Por. B. HUME, *St. Ethelwold 912-984*, Londyn-Westminster 16.09.1984, WA G7508, s. 4. Hume stwierdza: *...if we learned how to be alone, to be silent and that silence and solitude, to hear the voice of the Lord speaking to us. He will answer those difficult questions, and give us inner freedom and peace.*

i wewnętrznego milczenia. Z tego względu bardzo istotna jest współpraca z łaską, by na tej drodze cisza stawała się przestrzenią pozwalającą na doświadczenie Boga⁵⁰.

Zagadnienie ciszy, milczenia oraz samotności w sposób bezpośredni dotyka modlitwy chrześcijanina. Kardynał Hume, zgodnie z klasycznymi ujęciami wskazuje na fakt, iż modlitwa wymaga ciszy i milczenia oraz samotności. Jednocześnie zaznacza, że mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym, ponieważ jest wzajemna zależność i warunkowanie. Samotność w kontekście ciszy i milczenia staje się wybranym sposobem bycia człowieka przed Bogiem. Z tego względu należy mieć świadomość różnicy, jaka zachodzi pomiędzy samotnością a osamotnieniem. Ten ostatni aspekt oznacza przeżywanie pewnego odizolowania od innych z różnych racji czy też motywów. Osamotnienie może wynikać z pychy człowieka i posiada ono motywy naturalistyczne⁵¹. Basil Hume podkreśla, że motywy decydują o tym, iż samotność jest twórcza i rozwojowa. Z tego względu rozwój duchowy człowieka prowadzi do transformacji osamotnienia w stan samotności rodzącej wyciszenie i pokój oznaczający harmonię wewnętrzną⁵².

W całym procesie rozwoju człowieka, w którym cisza, milczenie i samotność pozostają we wzajemnej relacji, odsłania się bardzo ważny element, którym jest wolność. Należy stwierdzić, że jest ona najbardziej właściwym gwarantem rozwoju duchowego człowieka. W przeciwnym razie mówimy o indoktrynacji. Podobnie jak w przypadku ciszy i milczenia posiada ona podwójny wymiar, tj. zewnętrzny i wewnętrzny. Jak wynika z opisów doświadczeń mistycznych, szczególnie ten drugi rodzaj wynika z miłości Boga. Miłość rodzi pragnienie pozostawania z Nim, a tym samym pragnienie ciszy i samotności, budującej relację. Z tego względu

⁵⁰ Por. TENŻE, *Searching for God*, dz. cyt., s. 37-38. *We are foolish when we think in terms of rule of silence, as if these were an external discipline imposed...*; I. TRETOWAN, *Mysticism and Theology*, Londyn 1975, s. 78-93.

⁵¹ Por. M. TATAR, *Duchowość pokoju w teologii*, dz. cyt., s. 342.

⁵² Por. B. HUME, *Searching for God*, dz. cyt., s. 229; M. ZAWADA, *Droga Boskiej kontemplacji*, dz. cyt., s. 65; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 393; P. F. SHELDRAKE, *Explorations in spirituality. History, Theology and Social Practice*, New Jersey 2010, s. 103-105.

należy stwierdzić, że cisza i milczenie posiadają w stosunku do człowieka charakter integrujący. Jednocześnie doświadczenie to przekracza granice wymiaru indywidualnego osoby i staje się źródłem pokoju we wspólnocie życia, powołania i dążenia do świętości⁵³.

Problem relacji ciszy i milczenia podejmuje w swoich badaniach Elżbieta Matulewicz, odwołując się do niekwestionowanego autorytetu, którym jest św. Matka Teresa z Kalkuty. Jednakże czyni to dość jednokierunkowo, tzn. uwzględniając jej relację do modlitwy. W swoim ujęciu stwierdza, że pierwszym rodzajem ciszy jest cisza języka, którą należy rozumieć jako słuchanie Boga w milczeniu. W ten sposób traktuje milczenie jako drogę kontemplacji. Twierdzi, że w tym względzie milczenie i kontemplacja pozostają ze sobą w ścisłej zgodności. W tym miejscu należy jednak doprecyzować, iż mamy do czynienia z kontemplacją nabytą. Drugi rodzaj ciszy określa jako „milczenie miłości”. Jest to mistyczne doświadczenie Boga, w którym urzeczywistnia się wewnętrzny dialog na podstawie słów wewnętrznych. To miłosne doświadczenie Boga rodzi milczenie, które wynika z zachwyty Nim, a jednocześnie ze świadomości swojej niedoskonałości. Jest to zatem milczenie wobec prawdy, które jest etapem kontemplacji wlanej. Elżbieta Matulewicz wymienia jeszcze „ciszę oczu” jako trzeci rodzaj, która odpowiada widzeniu Boga. Wypełnienie Bogiem rodzi milczenie połączone z samotnością. Z tego względu samotność nie może być rozumiana jako pustka, ale jako doświadczenie mistyczne⁵⁴.

Jak możemy zauważyć, prezentowane stanowiska wykazują wzajemną zależność milczenia i ciszy, a jednocześnie łączą je z doświadczeniem samotności. Korelacje, jakie zachodzą pomiędzy nimi, wynikają z prawideł dynamiki procesu rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Z tego względu posiadają charakter integrujący jego życie i skupiający na mo-

⁵³ Por. B. HUME, *St. Paul's Remembrance Sunday*, dz. cyt., s. 3. *That silence is a presence of God, will bring peace our divided and troubled he arts; it will help to heal and restore our society; it can reconcile enemies and establish peace among the nations.* Tamże, s. 4. Por. S. URBAŃSKI, *Etapy rozwoju życia mistycznego*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 268.

⁵⁴ Por. E. MATULEWICZ, *Cisza, która nie jest pustką. Znaczenie ciszy w życiu duchowym człowieka*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 234-245.

tywie, który towarzyszy podejmowanej praktyce. Rozwój duchowy, który opiera się na oczyszczeniu i rozwoju intensywności miłości Boga, dokonuje transformacji zarówno ciszy, jak również milczenia z poziomu naturalnego do nadprzyrodzonego.

Zakończenie

Problem milczenia należy do bardzo istotnych zagadnień zarówno na gruncie teologii duchowości, jak również formacji chrześcijańskiej. Nabiera on szczególnego znaczenia w obliczu współczesnych wyzwań i trendów antychrześcijańskich i antykatolickich. Proces sukcesywnej sekularyzacji, który jest owocem ponowoczesności, sprawia, że milczenie staje się niejasne i niezrozumiałe. W ten sposób redukuje się je do poziomu czysto naturalistycznego. Praktyka milczenia posiada swoje głębokie podstawy biblijne zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Słowa i postawy Jezusa Chrystusa, którego chrześcijanin naśladuje, są miarodajnym wyznacznikiem pracy nad sobą w tym względzie. Również praktyka Kościoła na przestrzeni wielu wieków jest dowodem ważności i aktualności tego środka uświęcającego. Milczenie znajduje swoje odzwierciedlenie w analizach teologicznych, które opierają się na podstawach nadprzyrodzonych oraz antropologicznych. Należy stwierdzić, że milczenie występuje w korelacji z ciszą i samotnością, prowadząc do integracji człowieka, a przede wszystkim jest skutecznym narzędziem dążenia do zjednoczenia z Bogiem.

Bibliografia

- Anzelm od św. Andrzeja Corsini, *Droga do miłości doskonałej*, Łódź 2017.
- Benedykt św., *Reguła mistrza. Reguła św. Benedykta*, Tyniec 2006.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Rzym 2007.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Dąbek T. M., *Rekolekcje z... Święty Benedykt*, Kraków 2002, s. 57.

- Fotiju E., *Hezychazm*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 308-310.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym 2013.
- Garrigou-Lagrance R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Hume B., *Searching for God*, Eastbourne 2002.
- Hume B., *St. Ethelwold 912-984*, Londyn-Westminster 16.09.1984, WA G7508.
- Hume B., *St. Paul's Remembrance Sunday*, (b.m.w.) 1985, WA G7508.
- Hume B., *The Intentional Life*, Massachusetts 2003.
- Hume B., *The Mystery of Incarnation*, Trombrige 2000.
- Jan od Krzyża św., *Droga na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 116-398.
- Jan od Krzyża św., *Noc ciemna*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 399-519.
- Jan od Krzyża św., *Pieśń duchowa*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 521-714.
- Jan od Krzyża św., *Rady i wskazówki*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 86-116.
- Jan od Krzyża św., *Żywy płomień miłości*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 715-807.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na krakowskich Błoniach. Kraków, 18 sierpnia 2002 r.*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 908-912.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa. Warszawa, 2 czerwca 1979 r.*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 30-33.
- Kamiński S., *Bacon Francis*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, s. 1246-1247.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

- Mattei R. de, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009.
- Matulewicz E., *Cisza, która nie jest pustką. Znaczenie ciszy w życiu duchowym człowieka*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 229-247.
- Nowak A. J., *Homo religiosus*, Lublin 2003.
- Ogórek P., *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Sheldrake P. F., *Explorations in spirituality. History, Theology and Social Practice*, New Jersey 2010.
- Śpidlik T., *Modlitwa według chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2006.
- Tatar M., *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Hume'a*, Warszawa 2013.
- Tatar M., *Elementy psychologii w formacji duchowej człowieka*, w: D. Pater (red.), *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności. Zaburzenia psychiczne*, Warszawa 2017, s. 112-133.
- Trethowan I., *Mysticism and Theology*, Londyn 1975.
- Urbański S., *Etapy rozwoju życia mistycznego*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 263-305.
- Węgrzynowicz L., *Psychologia a duchowość – między nauką a wiarą*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/psychologia-a-duchowoc59bc487.pdf> (odczyt z dn. 15.03.2017 r.).
- Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986.
- Zawada M., *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002.
- Zawada M., *Milczenie. Aspekt duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12. Lublin 2008, s. 1036-1037.

Ks. prof. dr hab. Marek Tatar – ur. 21.02.1963 roku w Radomiu. Wykładowca Katedry Teologii Duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz między innymi Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego w Radomiu oraz Prymasowskiego Insty-

tutu Życia Wewnętrznego w Warszawie. Od 2010 roku kierownik Podyplomowego Studium Kierownictwa Duchowego UKSW. W 2013 roku habilitował się na podstawie rozprawy *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Humeà*. W pracy naukowo-dydaktycznej koncentruje się na mistyce chrześcijańskiej, duchowości ekumenicznej oraz duchowości patrystycznej Wschodu i Zachodu. Od 2018 roku jest prezesem Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Należy również do Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie. W 2014 roku został delegatem do spraw powołań Konferencji Episkopatu Polski.