

ŻYWOT
ŚW. ANTONIEGO
WIELKIEGO

**ŚW. ATANAZY
ALEKSANDRYJSKI**

**ŻYWOT
ŚW. ANTONIEGO
WIELKIEGO**

**Przekład
Ewa Dąbrowska**



TYNIEC
WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Tytuł oryginału:
Vita Sancti Antonii, SCh 400

Projekt okładki:
Jacek Zelek

Redakcja naukowa:
Ewa Wipszycka

Korekta:
Anna Nowak

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
L.dz. 262/2017, Tyniec, dnia 14.12.2017
† o. Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie pierwsze: Kraków 2017

ISBN 978-83-7354-744-5

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel. +48 (12) 688-52-90, tel./fax: +48 (12) 688-52-95
e-mail: wydawnictwo@tyniec.com.pl
zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Wstęp7
Żywot św. Antoniego	57

Wstęp

Atanazy napisał *Żywot*, wedle własnego oświadczenia, dla mnichów żyjących poza Egiptem: *epi ksenes*, prawdopodobnie dla jakiejś grupy ascetów w Galii, gdzie przebywał w Trewirze w latach 335–337, lub w Italii, w której schronił się w okresie 340–346. Choć pismo ma konkretnego adresata, musiało od razu być tworzone z myślą o licznych anonimowych czytelnikach ówczesnego świata. Powstało w okresie między rokiem 356 a 362, gdy Atanazy, ścigany przez władze przychylnie arianom, ukrywał się w klasztorach i pustelniach Egiptu. Próby uściślenia datowania nie dały uchwytnych rezultatów¹. Uczciwie mówiąc, nie ma to więk-

¹ L.W. BARNARD, *The Date of S. Athanasius Vita Antonii*, „*Vigiliae Christianae*”, 27 (1973), 169–175, i replika B.R. BRENNANA, *Dating Athanasius Vita Anionii*, „*Vigiliae Christianae*”, 30 (1976), s. 52–54.

szego znaczenia ani dla specjalistów ani dla niefachowego czytelnika.

Atanazy twierdzi we wstępie do *Żywotu*, że przebywał w otoczeniu Antoniego przez czas długi, nie wiemy jednak, co tu oznacza przymiotnik długi. Ostrożniej byłoby nie przyjmować go dosłownie. Informacji dostarczył mu także pewien mnich usługujący świętemu w jego ostatnich latach. Badacze dzisiejsi są przekonani, że możemy zidentyfikować owego mnicha, a jest to zabieg istotny dla ustalenia, czy można mieć do jego wiedzy zaufanie, czy nie. Otóż był nim zapewne Serapion, biskup z Thmuis, o którym wiemy, że spędził czas jakiś (nie wiemy, ile) u boku Antoniego jako jego uczeń. Antoni spotykał się z nim co najmniej kilkakrotnie, kiedy umierał przekazał mu w testamencie jeden ze swoich płaszczy. Trochę nas dziwi, że Atanazy nie wspomniał jego imienia, ale nietrudno zauważyć, że Atanazy w ogóle bardzo skąpo dawał imiona postaciom *Żywotu*, nie chciał odwracać uwagi czytelnika od głównego bohatera. Serapion był z Atanazym zaprzyjaźniony, na pewno miał okazję przekazać mu sporo wiadomości o Antonim, na pewno wiele o nim wiedział.

Czy Atanazy był w stanie rozmawiać z Antonim bezpośrednio, bez pomocy tłumaczy? Możemy się tego spodziewać, choć nie jest to wcale oczywiste. Atanazy pochodził z kulturalnej rodziny greckiej, żyjącej w Aleksandrii. Mógł się nauczyć koptyjskiego w czasach dzieciństwa od służby, mógł to zrobić w latach swych wędrówek po Egipcie. Mógł, ale nie musiał. Wprawdzie wśród badaczy znalazł się uczoney (L.Th. Lefort), który twierdził, że Atanazy wręcz pisał po koptyjsku, ale jego argumenty były tak słabe, że nietrudno było je zbić. Znajomość języka koptyjskiego była dla niego istotna nie tylko dlatego, że rozmowa przez tłumaczy ogranicza zasadniczo możliwość rozumienia partnera; pamiętajmy, że bracia obsługujący Antoniego, a więc i ten anonimowy informator, również greki nie znali.

Żywot Antoniego otwiera w dziejach literatury nowy gatunek: hagiografię; dana mu była historia długa i świetna. Te przyszłe losy gatunku, nie mówiąc już o literackim pięknie i wadze teologicznej utworu, skłaniały uczonych do szczególnie uważnego badania okoliczności powstania *Żywotu*. Podstawowe prace na ten temat ukazały się pod koniec XIX i na początku XX w.; należą do tak wybitnych filologów, jak J. Weingarten,

K. Holl, R. Reitzenstein, J. List. To, że dzieło Atanazego kontynuowało tradycje biografii antycznej, choć się już w niej nie mieściło, nie ulegało i nie ulega wątpliwości. Chciano natomiast określić, na czym polegały bliższe zależności, doszukać się bezpośrednich związków, a przez to określić stopień oryginalności utworu. Badacze zwrócili uwagę na żywoty „pogańskich świętych”, jakich wiele powstawało w czasach cesarstwa, przede wszystkim mędrców i filozofów. Chodziło tu o biografię Apolloniusza z Tyany napisaną przez Filostrata i biografię Plotyna pióra Porfiriusza. Brano pod uwagę niezachowane w całości żywoty Pitagorasa, a także inne jeszcze teksty literackie. Efektem tych studiów było ustalenie pewnej liczby zależności w zakresie konstrukcji i sformułowań. Najbardziej przekonujących dowodów dostarczyła analiza 14 rozdziału *Żywotu Antoniego* (do sprawy tej jeszcze wrócę). Atanazy musiał mieć owe utwory przed sobą, gdy pisał swoje dzieło, bądź zapadły mu one tak głęboko w pamięć, że powtarzał ich zwroty z pamięci. Część zależności była mniej oczywista, zwłaszcza analogie w sposobie konstruowania dzieł nie wszystkich przekonywały (biografia ze swej natury narzuca pewne ramy, na przykład chronologiczne

opowiadanie kolei ludzkiego życia jest w tym gatunku czymś normalnym). Te wymagające wielkiej erudycji i wysiłku badania były jednak ostatecznie mało płodne. Wynikało to w części z błędnego ich założenia. Nawet gdybyśmy byli w stanie ustalić istnienie liczniejszych jeszcze punktów zbieżnych *Żywotu* z utworami pogańskiej literatury, nie mielibyśmy ciągle prawa mówić o pełnej jego zależności, o mechanicznym kopiowaniu starych wzorów². Niezmiernie ważny okazał się pozanaukowy już czynnik. Część przynajmniej publikacji wiążących *Żywot* z biografiami filozofów pogańskich grzeszyła bardzo agresywnym, antychrześcijańskim tonem. Atanazego oskarżano o plagiat (zapominając, że samo pojęcie w tej epoce nie istniało),

² Badania nad ściśle literackimi aspektami *Żywotu* bynajmniej nie sprowadzają się do odnalezienia punktów styecznych między tymi konkretnymi utworami pogańskimi a dziełem Atanazego. Jego zależność od literatury antycznej wyrażała się w przestrzeganiu zasad charakterystycznych dla nurtów i gatunków pozostających pod wpływem retoryki. Na ten temat mamy dobre studia P. NEHRINGA: *Interpretacja kompozycji „Żywota św. Antoniego”*, „Meander”, 50 (1995), s. 257–269; *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych. Od Vita Antonii do Vita Augustini*, Toruń 1999.

negowano artystyczne i historyczne walory dzieła. Krytyczna analiza zawartych w *Żywocie* danych, rozwijająca się w miarę powiększania się wiedzy o epoce, służyła podawaniu w wątpliwość dobrej wiary autora.

W odpowiedzi na te ataki w sukurs Atanazemu pośpieszyli badacze, zazwyczaj w jakiś sposób związani z różnymi instytucjami Kościoła (ich adwersarze reprezentowali raczej świat uniwersytecki, w którym zasady świeżo sformułowanej krytyki źródeł święciły wtedy wielkie tryumfy). Podejmując polemikę, odrzucali oni najczęściej całość osiągniętych wyników, bronili oryginalności *Żywotu* i wiarygodności jego informacji, i to zarówno w ogólnych zarysach, jak i w szczegółach. Jałowość i stronniczość tych sporów, z obu stron, dała o sobie szybko znać, przestano się więc nimi nadmiernie przejmować, choć tu i ówdzie ukazywały się jeszcze przyczynki.

Głębokie przekształcenie całej nauki historycznej, rosnąca świadomość, że każdy obraz duchowości, ale też i praktycznej działalności jednostki, kreślony zarówno przez kogoś innego, jak i przez zainteresowanego, nacechowany jest subiektywizmem z racji samej natury naszego poznania i typu naszej psychiki, zmieniły

stosunek historyków do oręża krytyki wypracowanego przez wiek XIX; skłoniły do rezygnacji z ataków na Atanazego, pozwoliły też jego obrońcom przyjąć część wniosków strony przeciwnej. Świadectwem takich przeobrażeń jest dobra książka o. L. Bouyera pod znamienym tytułem: *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (pierwsze wydanie ukazało się w roku 1950, drugie w 1977). Jej autor, zakonnik, świadom był ograniczeń, jakie naszej wiedzy o Świętym narzuca fakt poznawania go poprzez relację osoby drugiej; istnienie deformacji zakładał z góry, nie stwarzały mu one problemów emocjonalnych.

Liczne studia nad filozofią i religią czasów cesarstwa zwróciły uwagę historyków na zjawisko Mężów Bożych, cudotwórców i nauczycieli. Odgrywali oni bardzo ważną rolę w życiu duchowym tych czasów, stanowiąc znamieny dowód potrzeb ludzkich. To, że obraz Antoniego (czy później innych świętych) kreślony przez Atanazego wykazuje wiele punktów stycznych z obrazami pogańskich świętych, nie może nas dziwić. Chrześcijaństwo zaspokajało wszak najgłębiej w człowieku tej epoki tkwiące niepokoje i pragnienia, odpowiadało na pytania, na jakie kultura ginącego już antyku nie mogła odpo-

wiedzieć. Że zaś je stawiano – nie powinno nas zaskakiwać.

Śledząc badania ostatnich dwóch pokoleń, możemy zobaczyć, jak wygasały emocje wywoływane przez próby znalezienia zależności między chrześcijaństwem a pogańską filozofią czy literaturą. Szczegółowe badania w dziedzinie historii literatury, sztuki, teologii i filozofii coraz szerzej i z coraz większą precyzją zakreślały obszary długów chrześcijaństwa wobec kultury, wewnątrz której wzrastało. Powszechnie przyjęto zasadę, dla nas już oczywistą, że użycie wcześniej istniejących elementów do budowania nowej wizji świata i nowej twórczości nie odbierało im ani oryginalności, ani wielkości. Dyskusja nad literackimi aspektami dzieła Atanazego nie jest jedyną, która w perspektywie następnego pokolenia okazała się w znacznej części bezprzedmiotowa.

W toku studiów nad tekstem *Żywotu* zadawano też pytanie, czy w czasie, gdy Atanazy przystępował do pisania, nie istniał już powstały w gronie uczniów świętego pustelnika zbiór sentencji, anegdot, przypowieści, z którego czerpałby nie przyznając się do tego. Byłoby to zgodne z ogólnie przyjętymi w starożytności zasadami niecytowania źródeł. Atanazy podkre-

ślić chciał zresztą autentyczność swej relacji, jej bezpośredniość, powoływanie się natomiast na cudze dzieło wrażenie to by umniejszało. Wśród poważnych badaczy *Żywotu* hipoteza taka ma swoich zwolenników³.

Jedną z kwestii żywo dyskutowanych był więc problem wiarygodności informacji zawartych w *Żywocie*. Nie wszystko, co Atanazy opowiada w nim, może być sprawdzone; potrafimy to uczynić w odniesieniu do realiów ówczesnego świata znanych z innych źródeł, możemy zastanowić się także nad prawdopodobieństwem niektórych sytuacji. Wreszcie pouczające jest porównanie Antoniego, jakiego nam kreśli Atanazy, z Antonim znanym z apoftegmatów czy listów. Zatrzymajmy się nad tymi epizodami *Żywotu*, na których można dokonać zabiegu sprawdzenia.

Zacznijmy od istotnej sprawy wykształcenia Antoniego. W 1. rozdziale Atanazy mówi o swym bohaterze: *grammata mathein ouk eneschet*, „nie chciał uczyć się *grammata*” (patrz

³ G.J. BARTELINK, *Die litterarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive*, „Vigiliae Christianae”, 36 (1982), s. 38–62, zwłaszcza s. 43–44.

analogiczne miejsca w rozdziałach 72, 73, 78). Tłumaczenie słowa *grammata*, a wobec tego i całego zwrotu, nie jest wcale oczywiste. Można je rozumieć w sensie dosłownym: „nie nauczył się liter” (a więc nie umiał czytać i pisać), ale także w przenośnym: „nie nauczył się literatury”, a więc nie otrzymał wykształcenia, które w tych czasach polegało przede wszystkim na czytaniu i komentowaniu utworów literackich. Ten drugi sens *grammata* jest bardzo pospolity w czasach późnego cesarstwa. Trudno powiedzieć, jak go rozumiał sam autor, a także jaka była rzeczywistość. Jest dość prawdopodobne, że Atanazy miał na myśli po prostu umiejętność pisania i czytania. Przemawiałby za tym całkowity brak wzmianek o księgach w *Żywocie*, a także zdanie, jakie zamyka rozdział 3: „A z taką uwagą słuchał, gdy czytano Pismo, żeby nic z niego nie padło na ziemię⁴, że pamięć wystarczała mu za książki”. Dodatkowy argument za niepiśmiennością Antoniego stanowi ustęp w *Epistula Ammonis*, utworze wchodzącym w skład dossier

⁴ Por. 1 Sm 3,19.

pachomiańskiego⁵. Jest w nim mowa o liście Antoniego do Teodora, przyniesionym przez braci, którzy byli gośćmi Świętego. Bracia powiedzieli Teodorowi, że Antoni „napisał przez nas” (*egrapsen soi di'hemon*). Zwrot ten zdaje się sugerować, że list został napisany (w materialnym sensie) przez nich.

Jednak wielu badaczy waha się (a i ja dzielę ich opory) przed przyjęciem tezy o niepiśmienności Antoniego. Chęć gruntownego poznania Pisma Świętego musiała stanowić dostatecznie silny motyw dla człowieka o wielkiej wrażliwości religijnej, aby skłonić go do opanowania umiejętności czytania. Będę miała jeszcze okazję zastanawiać się nad zasadnością opinii, że Antoni zupełnie nie znał greki, w każdym razie mógł jednak nauczyć się pisma koptyjskiego, które posługiwało się zestawem liter greckich, uzupełnionych kilkoma znakami służącymi do notowania dźwięków specyficznych dla języka Egipcjan. W drugiej połowie III w. istniały już koptyjskie przekłady Biblii, rozpoczęto także tłumaczenie dzieł religijnych. Można było,

⁵ Wyd. w *Sancti Pachomii vitae*, ed. F. HALKIN, Bruxelles 1932, 116, § 29.

oczywiście, poznać Pismo Święte słuchając, jak inni je czytają, był to jednak sposób zdecydowanie mniej zadowalający. Nie widzę ponadto powodu, dlaczego Antoni miałby przyjąć postawę wroga lekturom; ani w *Żywocie*, ani w innych tekstach nie da się znaleźć śladów takich poglądów. Nawet jeśli w dzieciństwie nie chciał nauczyć się pisma, to w toku długich lat ascezy prowadzonej w pobliżu swej wsi mógłby tę umiejętność zdobyć. Środowisko ascetów było na ogół piśmienne⁶, a żyjący w pierwszej połowie IV w. inicjator życia klasztornego w ścisłym tego słowa znaczeniu, Pachomiusz, nakazywał wręcz uczenie mnichów, jeśli wstępując do zakonu byli niepiśmienni. Listy Antoniego (będę miała jeszcze okazję wrócić do tej kwestii we wstępie do nich) wskazują na to, iż miał on dość skomplikowaną kulturę teologiczną. Jej bogactwo łatwiej wyjaśnimy, przyjmując, że miał dostęp do ksiąg. Motyw serca czy pamięci zastępującej księgi, występujący w *Żywocie*, jest dość pospolity w literaturze chrześcijańskiej i bywa

⁶ Szerzej tą sprawą zajęłam się w artykule: *Z problematyki badań nad zasięgiem znajomości pisma w starożytności*, „Przegląd Historyczny”, 74 (1983), s. 19–25.

odnoszony do ludzi z pewnością piśmiennych (np. Rufin używa go, mówiąc o Orygenesie), nie powinniśmy więc przyjmować go w każdym wypadku dosłownie.

Atanazy, charakteryzując stosunek świętego do kultury, nie porusza się bynajmniej w kręgu spraw obojętnych dla podstawowego celu, jaki w *Żywocie* sobie stawiał. Święty był w jego ujęciu *theodidaktos*: uczony przez Boga, nie przez ludzi. Był także *idiotes*: człowiekiem prostym. Pamiętajmy jednak, że jest to słowo budzące biblijne echa. *Idioteia* jest cechą życia apostołów, znakiem niebiańskiego pochodzenia ich świadectwa. Członkowie Sanhedrynu dziwią się mądrości apostołów będących *idiotai* (Dz 4,13), tak jak filozofowie pogańscy będą dziwili się mądrości Antoniego. W zakończeniu *Żywotu* Atanazy wróci jeszcze raz do tego wątku. „Bo nie był Antoni znany z powodu pism ani pogańskiej mądrości, ani jakiegokolwiek sztuki, ale z powodu bojaźni Bożej. Nikt nie zaprzeczy, że było to darem od Boga” (rozdz. 93). Dla Atanazego ważne było także, iż Antoni sam odsunął się od ludzkiej wiedzy i jej technik. Zbawienia nie uzyskuje się dzięki dziełom, literaturze, królestwo niebieskie jest w nas (rozdz. 17). Sens odrzucenia kultury jest sformułowany szczegól-

nie dobitnie w mowie do filozofów poprzez serię przeciwstawień między postawą chrześcijan a pogan: rozum (*nous*) – literatura; czynna wiara – mitologia, wyrocznie; gotowość duszy – dialektyka.

Pamiętając o tym, jaką funkcję odgrywa w całości dzieła motyw odrzucenia *grammata*, nietrudno nam będzie rozumieć, iż nie można na podstawie twierdzeń Atanazego orzekać, czy Antoni umiał czytać, czy nie.

Jeden z tych fragmentów *Żywotu*, gdzie badanie wiarygodności jest możliwe, znajdziemy w rozdziale 46 poświęconym zachowaniu się Antoniego w czasie prześladowań zarządzonych w latach 310–311 przez Maksymina Daję. Antoni opuścił swą pustelnię (żył już wówczas w Pispir) i udał się do Aleksandrii. Miał w niej wedle Atanazego pomagać współwyznawcom w *metalla* (termin oznacza zarówno kopalnię, jak i kamieniołom) i w więzieniach, zachęcać w sądzie do wytrwania, towarzyszyć skazanym na miejsce kaźni. Prefekt będący namiestnikiem prowincji, której stolicą była Aleksandria, zaniepokojony efektami działań Antoniego, wydał jakoby rozkaz, aby żaden mnich nie pojawiał się na sali sądowej, ani w ogóle w mieście. W odpowiedzi na to Święty uprał swe szaty (widocznie brudny

strój wyróżniał mnichów) i manifestacyjnie, ku zdumieniu prefekta, pojawił się w trybunale.

Z relacji wynika więc, że wysoki urzędnik, poganin, wiedział, kim byli mnisi, zdawał sobie sprawę, że stanowili osobną kategorię, łatwą do wydzielenia. Wydaje się to u progu IV w. jeszcze niemożliwe. Wprawdzie wokół Antoniego od mniej więcej dziesięciu lat gromadzili się zwolennicy jego formy ascezy, ale nie stanowili oni jeszcze grupy dostatecznie licznej, aby wiedza o nich dotarła do prefekta. Zresztą, jeśli tenże chciałby usunąć z sali, w której toczyło się postępowanie, niewygodnych widzów, dysponował szeregiem skuteczniejszych środków od edyktu. W źródłach opowiadających nam o przebiegu prześladowań Maksymina Dai nie ma wzmianki o roli mnichów i zakazie ich pobytu w mieście.

Ponadto chciałabym zwrócić uwagę czytelnika na szczegół tego przekazu, który umknął dotychczas uwadze komentatorów tekstu. Gdzie mieściły się *metalla* wspomniane przez Atanazego? Z tekstu wynikałoby, że w samej Aleksandrii. Otóż nie jest to możliwe. Wprawdzie w pobliżu miasta, w dzisiejszym Mex, znajdują się kamieniołomy, z których w owych czasach czerpano kamień do budowli, ale nic nie wska-

zuje na to, aby tam miano zsyłać skazanych. Nie mówi o tym żaden z tekstów antycznych i byłoby to wysoce nieprawdopodobne, Nie każdy kamieniołom lub kopalnia mogły nadawać się na miejsce kary; wybierano takie, w których można było więźniów izolować i nadzorować bez angażowania nadmiernej liczby strażników. Nikt nie zaryzykowałby umieszczania skazanych w bezpośredniej bliskości Aleksandrii, która miała zasłużoną sławę miasta niespokojnego, łatwo się buntującego, a pełnego chrześcijan. Wiemy też z tekstów odnoszących się do Melicjusza, biskupa Lykopolis, że skazańcy egipscy, a i on w ich liczbie, trafili do Palestyny do słynnych kamieniołomów w Phaino (Epifaniusz, *Panarion* 68, w *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 42, kol. 208). Euzebiusz wspomina ponadto o zesłaniu do jakiegoś, przez niego nienazwanego miasta w Cylicji (*Męczennicy palestyńscy* VIII, 13; XI 5,6). W Egipcie poświęcony jest jako miejsce zsyłki Mons Porphyrites, masyw górski położony na Pustyni Arabskiej, dostatecznie odcięty od terenów zamieszkanych, aby ułatwić nadzór nad więźniami (Euzebiusz, *tamże* VIII, 1). Wynika stąd jasno, że Antoni mógł pocieszać więźniów w więzieniach, ale nie w *metalla*.

Wskazane tu przeze mnie nieprawdopodobne elementy obrazu nakreślonego w 46 rozdziale *Żywotu* nie powinny nas skłaniać do odrzucenia całego epizodu jako niehistorycznego. Antoni przybył na pewno do Aleksandrii w czasie prześladowań, zgodne to było z religijnością jego środowiska i logiką jego postępowania, a uczniowie Świętego z pewnością takie fakty pamiętali. Natomiast pozostałe wiadomości pochodzą wyłącznie od Atanazego, który komponował obraz wedle tego, co wydawało mu się prawdopodobne i zgodne z rysami opisywanej postaci. Urodzony ok. 296 r. Atanazy nie pamiętał dostatecznie dobrze przebiegu prześladowań, aby uchronić się przed wprowadzeniem do opisu elementów rzeczywistości o dziesiątki lat późniejszej. Mnisi w czasach jego biskupiej działalności byli ważną, dobrze widoczną grupą ludności, zakładał więc, że tak było i w 311 r. Kreśląc heroiczną postać ascety równego męczennikom, pragnął uczynić go uczestnikiem ich przeżyć, stąd wprowadził Antoniego nie tylko do więzień, ale i do miejsc, gdzie cierpieli wyznawcy.

W rozdziale 81 *Żywotu* znajdziemy wiadomość o liście, jaki skierowali do Antoniego cesarze Konstantyn oraz jego synowie, Konstancjusz

i Konstans. Mieli oni pisać do niego „jak do ojca”, prosząc o odpowiedź. Antoni, po pewnych oporach, zgodził się odpisać, udzielając władcom nauk moralnych, a cesarze cieszyli się z otrzymanego pisma. Wiadomość ta musi się odnosić do lat 333–337, gdy obaj synowie byli już mianowani cezarami, a przed śmiercią Konstantyna. O wymianie listów między Antonim a cesarzem opowiada nam także historyk Hermiasz Sozomen (II 31). Miała ona wedle niego miejsce po synodzie w Tyrze, w czasach, gdy Atanazy był na wygnaniu. Warto ten przekaz tu zacytować: „...choć oczywiście i lud aleksandryjski nieustannie podnosił głos, nawet w uroczystych nabożeństwach błagając o powrót Atanazego, i wielki mnich Antoni niejednokrotnie pisał w jego sprawie, zaklinając władcę, by nie wierzył melicjanom i za oszczerstwo uważał ich oskarżenia, cesarz nie dał się przekonać. Przeciwnie: do aleksandryjczyków napisał wyrzucając im bezmyślność i brak karności, a jeśli chodzi o duchownych i poświęcone służbie Bożej dziewice, polecił im zachowanie spokoju; jednocześnie powtarzał z uporem, że nie cofnie swej decyzji i nie odwoła Atanazego z wygnania, jako buntownika, i to skazanego z ramienia sądu Kościoła. Odpowiadając zaś

Antoniemu dał do zrozumienia, że on, cesarz, nie może sobie lekceważyć orzeczenia synodu. Bo jeśli nawet ci i owi – pisał do niego – rozsądając sprawę kierowali się niechęcią czy sympatią, to przecież jest wprost nie do pomyślenia, aby tego rodzaju nastawienie miała olbrzymia rzesza wykształconych i pobożnych biskupów. Bo, co dotyczy Atanazego, jest on pyszałkiem i człowiekiem, który nie przebiera w słowach, i to on ponosi winę za niezgodę i niepokój”⁷.

Datowane na te same lata oba przekazy dotyczą chyba tej samej wymiany listów, ale jakże są odmienne! Relacja Sozomena jest konsekwentnie zbudowana i zgodna z tym, co wiemy o polityce Konstantyna, stylu jego listów, stosunku do Atanazego. Za jej autentycznością przemawia także to, iż nie bylibyśmy w stanie powiedzieć, kto mógłby być zainteresowany w wymyśleniu takiej historii, stawiającej cesarza w nieprzychylnym świetle, a nie służącej chwale Świętego (do tego celu służyły opowiadania o interwencjach uwieńczych powodzeniem). Sozomen znalazł zapewne listy w jakimś zbiorze dokumentów, jakich wiele wówczas kursowało.

⁷ HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, II 31, 141–142.

Dlaczego Atanazy w ogóle zamieścił relację o listach? Mógł wszak całą sprawę pominąć milczeniem. Trudno sobie wyobrazić, aby uczynił to z racji niewiedzy na temat prawdziwego sensu listu. Biskup Aleksandrii nie mógł nie czytać cesarskiego posłania, które nie miało bynajmniej prywatnego charakteru i które kolportować musieli jego wrogowie, jakich nie brak było w Aleksandrii. Czyżby istniała inna, wcześniejsza wymiana korespondencji? Uważny badacz *Żywotu*, K. Heussi⁸ (a i ja w ślad za nim) nie waha się odpowiedzieć na tę sugestię negatywnie. Inicjatywa napisania listu do ascety w odległym Egipcie ze strony cesarza jest w tej tak wczesnej epoce nieprawdopodobna, nie mówiąc już o tym, że trudno sobie wyobrazić, aby sława Antoniego dotarła już wówczas do Konstantynopola. Nawet gdyby cesarz pełen był czci dla Świętego, to w ówczesnej sytuacji wewnętrznej wschodniej części cesarstwa nie podjąłby takiej inicjatywy. Konstantyn był wrogo nastawiony do Atanazego, którego uważał, jak widzieliśmy, za pyszałka, a w każdym razie za przeszkodę na

⁸ K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, s. 86.

drodze zgody w Kościele. O poparciu w środowisku ascetów dla jego osoby Konstantyn nie mógł nie wiedzieć.

Musimy więc założyć, że Atanazy świadomie przedstawił sprawę inaczej, niż miała się ona w rzeczywistości, i próbować zrozumieć jego motywy.

Stosunek Atanazego do Konstantyna pełen był ostrożności. Nie atakował go, jak to czynić będzie, i to w ostrej formie, w stosunku do Konstancjusza. Prestiż tego, komu religia chrześcijańska zawdzięczała tak wiele, był tak niepodważalny, że krytyka jego postępowania, nawet w wiele lat po jego śmierci, nie wydawała się dopuszczalna. Atanazy nie pisał więc o tym, co miało miejsce, ale o tym, co powinno się wydarzyć. Narzucal czytelnikom obraz wzorowych stosunków między reprezentantami cesarskiego urzędu a ludźmi świętymi. Antoni stoi ponad władzą, jest wobec człowieka ją dzierżącego ojcem, pouczającym o tym, jak powinna być sprawowana. W warunkach ciągle trwających prześladowań zwolenników ortodoksji, w ustach biskupa ukrywającego się przed ścigającymi go urzędnikami zdania zawarte w tym paragrafie stanowiły znamieny program: „Odpisał więc, chwając ich, że służą Chrystusowi, doradzał im,

co jest potrzebne do zbawienia, żeby nie uważali za wielkie tego, co jest teraz, ale żeby pamiętali o przyszłym sądzie i wiedzieli, że jedynie Chrystus jest prawdziwym i wiecznym władcą. Prosił, aby miłowali ludzi i by szanowali sprawiedliwość i ubogich. Oni, gdy otrzymali odpowiedź, ucieszyli się” (rozd. 81).

Zamieszczenie tak sformułowanego programu było dla niego ważne nie tylko z racji jego ewentualnego oddziaływania na bieżącą sytuację. Atanazemu zależało na czymś znacznie ważniejszym. Obraz Świętego, kreślony nie dla wiernego odbicia rzeczywistości, ale jako model nowego bohatera chrześcijańskich już czasów, nie byłby pełny, gdyby nie znalazła się w nim charakterystyka jego stosunku do cesarza. W obliczu tak pojętego przez Atanazego zadania cała sprawa realnego listu sprzed lat była epizodem niegodnym uwagi. Pozostał fakt napisania listu do Świętego; nie jest zresztą wykluczone, że zdania przypisane Antoniemu naprawdę się w jego liście znalazły.

Badaczom tekstu Atanazego podejrzane wydawały się ustępy opisujące stosunek Antoniego do hierarchii kościelnej (rozd. 67) i herezji (68–70, 82). W tych sprawach Atanazy nie mógł być obiektywnym rejestratorem słów

Antoniego; był stroną, i to namiętności pełną, a jego stwierdzenia trzeba widzieć w perspektywie walk toczonych w Aleksandrii i w skali całego cesarstwa w obronie ortodoksji i prestiżu Kościoła. Odwołanie się do słów Świętego, otoczonego powszechną czcią, mogło jego pozycję wzmocnić. Antoni „czcił porządek Kościoła”, „Nie wstydział się skłaniać głowy przed biskupami i kapłanami”, a pewnego razu, udzielając nauk moralnych pewnemu diakonowi, ustąpił mu miejsca, gdy przyszło do modlitw. Czy tak było jednak w istocie? Czy między charyzmatykami, jakimi byli Antoni i jego mnisi, a przedstawicielami hierarchii kościelnej, powoływanymi na swe godności z innych racji, rzeczywiście nie rodziły się napięcia? Czy ci pierwsi nie czuli swej wyższości nad drugimi? Niejeden z historyków współczesnych gotów był na te pytania odpowiedzieć twierdząco. Warto jednak pamiętać, że nie znajdziemy podstaw do takich sądów w źródłach, pojedyncze przypadki krytyki duchownych przez mnichów nie są tu wystarczające, aby orzec konflikt między grupami, a znamy tylko jeden casus niechętnego stosunku kilku biskupów do mnichów: miał on miejsce w początkach kariery Pachomiusza. Nawet jeśli stosunek ascetów do hierarchii nie był nacechowany

takim respektem, jak to nam sugeruje Atanazy i inne źródła, których autorami byli dostojnicy kościelni, napięcia między tymi środowiskami nigdy nie narastały na tyle, aby znaleźć wyraz w literaturze. Zasluga w tym wielka samego Atanazego, który dobrze rozumiał wielkość i wagę pustynnych dokonań. Dzielił tu poglądy chrześcijan jemu współczesnych, nie ma więc powodu, aby wątpić w szczerść jego słów. Biskup Aleksandrii w swych rozlicznych walkach szukał oparcia wśród mnichów. Jego postawa pełna szacunku wobec świętych Ojców Pustyni stanie się wzorem dla następnych patriarchów i biskupów. Mnisi, mający aż nadto dowodów przychylności najwyższych dostojników, mogli z czystym sumieniem oceniać surowo prezbiterów czy diakonów, nie stawiało to pod znakiem zapytania ich stosunku do Kościoła.

Charakterystyczne, że Atanazy nie wspomina o propozycjach święceń kapłańskich dla Antoniego (takie inicjatywy musiały mieć miejsce, o analogicznych próbach wobec innych ascetów niejednokrotnie się dowiadujemy) ani o motywach jego odmowy. Jeśli czytelnik dowiadywał się, że osoby tak święte jak Antoni nie czuły się godne urzędu kapłańskiego, to nie mógł się nie zastanowić nad wartościami moralnymi – żeby

nie powiedzieć: kwalifikacjami – tych prezbiterów i diakonów, którzy działali w jego gminie.

Trudno jest powiedzieć, czy rzeczywiście Antoni tak zdecydowanie odsuwał się od melicjan, jak twierdzi Atanazy, a także czy miał taki stosunek w toku całego swojego życia. Schizmatycy – rygorysty, zwłaszcza w początkach, mogli budzić sympatię w kręgach monastycznych (wiemy, że istniały wspólnoty monastyczne melicjańskie). Nie jest jednak wykluczone, że Antoni potępiał sprawców rozłamu w Kościele, winnych widząc w melicjanach.

Natomiast zdecydowane odrzucenie arianizmu jest pewne. Polemikę z tym kierunkiem znajdziemy w *Listach* Antoniego. Teologia ariańska, naznaczona piętnem antycznego racjonalizmu, posługująca się pojęciami i technikami filozofii pogańskiej, umniejszająca boskość Chrystusa i Jego rolę w dziele zbawienia świata, nie znajdowała przychylnego odzewu wśród egipskich mnichów (w każdym razie nie mamy żadnych świadectw źródłowych). Natomiast sformułowania, które Atanazy wkłada w usta Antoniego, pochodzą od niego, co nie oznacza, abyśmy mieli sądzić, że nie oddawały wiernie postawy Świętego. Zauważmy przy okazji, że w *Żywocie* manichejczycy są traktowa-

ni jako herezja chrześcijańska i że nie ma mowy o orygenistach. Autorytet wielkiego teologa w połowie IV w. nie był jeszcze zdecydowanie kwestionowany.

W tekście *Żywotu* znajdują się dwie katechezy. Pierwsza (rozdz. 16–43), skierowana do mnichów, jak tekst precyzuje „po egipsku”, zawiera wykład jego nauki ascetycznej, zwłaszcza sposobów walki z demonami. Druga, znacznie krótsza (rozdz. 74–80), wygłoszona została przed pogańskimi filozofami i udowadniała wyższość chrześcijaństwa nad wierzeniami i mądrością pogan. Czy teksty tych przemówień mamy traktować jako własne słowa Antoniego? Wśród starszych badaczy nie brak było takich, którzy odpowiadali na to pytanie twierdząco. Sądzieli oni, że Atanazy mógł słyszeć Antoniego wygłaszającego podobno katechezy, zapamiętać je mogli uczniowie i przekazać Atanazemu. Pamięć środowiska mnichów nawykłych do ustnego przekazywania nauk, tradycji i reguł teoretycznie mogła zachować nawet i dłuższe mowy, jeśli tylko do nich przywiązywano wagę.

Opory przed przyjęciem takiego punktu widzenia mają jednak solidną podstawę. Niepokojąca jest zgodność między mowami a innymi dziełami Atanazego tak w warstwie pojęciowej,

jak i terminologicznej. Dalej trudno sobie wyobrazić, aby człowiek nie mający klasycznego wykształcenia mógł właśnie tak, jak to czyni Antoni w *Żywocie*, prowadzić polemikę z pogańskim, nade wszystko neoplatońskim, poglądem na świat, który musiał być mu niezbyt znany i – biorąc pod uwagę specyficzną perspektywę pustynną – obojętny. Krytyka technik operowania słowem i fascynacji nimi mogła z trudem znaleźć się w ustach tego, który nigdy z nimi nie miał do czynienia. Natomiast treść tej mowy ważna była dla Atanazego, dotyczyła bowiem spraw, które były mu bliskie w jego działalności i kontaktach ze światem.

Najważniejsze jednak argumenty dla tezy podającej w wątpliwość wiarygodność autorstwa katechez pochodzą z naszej wiedzy o zasadach, jakimi rządziła się starożytna literatura. Zamieszczanie mów było zabiegiem pospolitym w antycznej historiografii, poczynając od czasów bardzo dawnych, od Tukidydesa. Posługiwała się nimi także – choć rzadziej – biografia. Wiadomo było powszechnie, że służą one często wykładowi szerszych racji człowieka, w usta którego zostaną włożone, ale nie muszą być, i zazwyczaj nie są, wiernym ich zapisem. Warto tu odwołać się do słów Tukidydesa,

który, wprowadzając w swym dziele ów zabieg po raz pierwszy, określał zasady jego stosowania: „Wierne odtworzenie przemówień wygłoszonych przez poszczególnych mówców bądź przed wojną, bądź w czasie jej trwania, było rzeczą trudną zarówno dla mnie, który ich sam słuchałem, jak i dla tych, którzy mi je przekazywali; toteż ułożyłem je tak, jakby – według mnie – najodpowiedniej do okoliczności mógł przemówić dany mówca, trzymałem się jednak jak najbliżej zasadniczej myśli mów rzeczywiście wypowiedzianych” (I, 23)⁹.

Fikcyjny charakter katechez w warstwie słownej i wierne trzymanie się doktryny ascetycznej formułowanej przez Antoniego nie są – zwróćmy uwagę – ze sobą sprzeczne. Uznaję przy tym za absurdalne oskarżenie Atanazego o wprowadzenie w błąd czytelników (takie zarzuty padały w pracach publikowanych w początkach naszego wieku). Ci dobrze wiedzieli, że mają do czynienia z fikcją literacką, znali wszak reguły obowiązujące autorów. Wystarczyło im, jeśli zachowywali oni zasadę prawdopodobień-

⁹ TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, tł. K. KUMANIECKI, Warszawa 1957, s. 13.

stwa, spójność wewnętrzną postaci, każąc jej mówić to, co mogła powiedzieć. obrońcy autentyczności słów Antoniego zwracali uwagę, że styl był dość prosty, pozbawiony teologicznych subtelności obecnych w innych pracach Atanazego. Nie jest to jednak argument, który – właśnie w świetle antycznych obyczajów – należałoby traktować serio. Autorów bowiem obowiązywało właśnie dopasowywanie stylu do osoby (inna rzecz, co my możemy myśleć o efektach takiej stylizacji, od współczesnych autorów wymagamy w tej materii o wiele więcej), aby osiągnąć efekt autentyczności.

Wątpliwości na temat autorstwa dłuższej katechezy biorą się jeszcze z tego, co na pierwszy rzut oka zdaje się stanowić najbardziej oryginalny element poglądów Antoniego: demonologii.

Jeden z najinteligentniejszych i zarazem najsubtelniejszych badaczy *Żywotu*, H. Dörries¹⁰, zwrócił uwagę na zdecydowaną różnicę między *Żywotem* a apoftegmatami, dotyczącą motywów

¹⁰ H. DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, [w:] „Nachrichten von Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen”, Phil.-hist. Kl., 14 (1932), s. 376.

usuwania się na pustynię. Wedle Atanazego Antoni, zamykając się w grobie i w fortecy, wyzywał demony do walki, gdyż do nich należała pustynia. Przekonanie o tym, że są one potężniejsze poza pasem ziemi uprawnej i zamieszkałej, solidnie zakorzenione w świadomości mieszkańców Egiptu i sięgające czasów pogańskich (wręcz faraonów), dopasowało się bez trudu do wyobrażeń chrześcijańskich. Wśród apoftegmatów o Antonim znajdziemy natomiast odmienne świadectwo: „I to powiedział, że człowiek, który mieszka na pustyni i trwa w skupieniu, wolny jest od potrójnej walki: o słuch, o mowę i o spojrzenie. Musi jedynie walczyć o serce”¹¹. A więc mnich udaje się na pustynię, aby odnaleźć spokój, uwolnić się od kłopotów i pokus, jakie stwarza świat. Odpowiedzi *Żywotu* i apoftegmatów są tak różne, że nie można założyć, iż wygłosił je ten sam człowiek, w tym samym okresie. Oczywiście, może to być zapis różnych faz myśli Antoniego, który zapewne zmieniał się w czasie jego długiego życia. Niestety, bardzo mało wiemy o jego ewolucji

¹¹ Antoni 11, [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1. Geronikon Księga Starców*, tł. M. BORKOWSKA, Kraków 2004.

duchowej. Atanazy wprawdzie pokazuje rozwój, ale jest to tylko wstępowanie ku górze, ku doskonałości, a nie bolesne i kręte dochodzenie, jak jej szukać.

Rozwinięta demonologia w ogóle stanowi specyficzną cechę dzieła Atanazego. W apoftegmatach, mam na myśli apoftegmaty w ogóle, a nie te, które odnoszą się wyłącznie do Antoniego, umieszczone w tym tomie, o demonach mówi się, ale bez tego nacisku, czy – miejmy tu odwagę użyć właściwego słowa – obsesji, co w *Żywocie*. Również *Listy* nie kładą nacisku na demonologię. Szatan walczy z człowiekiem, ale poprzez złe skłonności i złe myśli. Materialnemu charakterowi demonów w wizjach opisywanych przez Atanazego przeciwstawia się zdanie Antoniego z *Listu* 4: „demony są materialnie niewidzialne”.

W wielu pracach czytelnik znajdzie opinię, że to, co Atanazy opisuje w scenach wizji, to część ludowych wierzeń, które w toku III i IV w. przenikają do chrześcijaństwa. Niekiedy wręcz mówiono o folklorystycznych elementach *Żywotu*. Teza ta jednak wymagałaby systematycznego udowodnienia, które – rzecz zdumiewająca – nigdy nie zostało przeprowadzone. Nielicz-

ne prace na temat demonologii *Żywotu*¹² ograniczały się do opowiadania własnymi słowami tekstu Atanazego, bez podejmowania głębiej sięgających prób konfrontowania go z innymi źródłami, choć jest ich niemało.

Pierwsze, powierzchowne wrażenie jest zaskakujące. Demonologia Atanazego nie ma punktów stykowych z demonologią tekstów będących świadectwem wierzeń ludowych. Nie różni się natomiast w sposób istotny od demonologii innych znanych nam autorów greckiej starożytności chrześcijańskiej, należących do wykształconej elity, a nie do ludu. Zapożyczenia, a zarazem polemiki z poglądami neoplatońskimi są oczywiste. W ustępie, w którym Atanazy

¹² Jak skomplikowana jest problematyka badań nad demonami, można się przekonać, czytając obszerny artykuł w *Reallexikon für Antike und Christentum*, s. v. Geister (t. IX, kol. 546–799). Dla naszych rozważań najważniejszy jest tekst napisany przez A. KALLISA (kol. 700–715). Czytelnika zainteresowanego tą problematyką mogę odesłać do artykułów: J. DANIELOU, *Les démons de l'air dans la vie d'Antoine*, [w:] *Antonius Magnus Eremita*, Roma 1956, s. 136–147, i W. SCHNEEMELCHERA, *Das Kreuz Christi und die Dämonen*, [w:] *Pietas, Festschrift für B. Köttling*, Münster 1980, s. 381–392; O. MUNNICH, *Les Démons d'Antoine dans la „Vie d'Antoine”*, [w:] *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, s. 63–93.

pisze o zasadach rozróżniania duchów, dobrych i złych, jego zależność od sądów Jamblicha, filozofa greckiego, ucznia Porfirusza z okresu III/IV w., nie ulega wątpliwości. Wydaje się więc, że tę część wykładu doktryny Antoniego należy przypisać autorowi *Żywotu*, który poczynił sobie swobodnie ze swym bohaterem.

Czytelników nieco tylko późniejszych tekstów odnoszących się do monastycznego świata uderzyć musi w obrazie Antoniego kreślonym przez *Żywot* nacisk na jego spokój, pogodę, radość duchową („Czy mógł być bowiem wzburzony, gdy pogodna była jego dusza? Czy mógł gniewać się, gdy jego myśli były radosne?” – rozdz. 67). Godny szczególnej uwagi z tego punktu widzenia jest opis Świętego, który po latach dwudziestu ukazał się ludziom wdzierającym się siłą do miejsca jego odosobnienia: „Oni, gdy go zobaczyli, zdziwili się, widząc, że jego ciało jest takie, jak było, i nie jest ani otyłe jak u kogoś, kto nie ćwiczy, ani nie jest wychudzone przez posty i walki z demonami, ale takie, jakie widzieli przed jego odejściem. Dusza jego była ciągle czysta – ani nie nękana smutkami, ani wyniszczona przez rozkosze, nie dręczona ani śmiechem, ani zawstydzeniem. Ani nie zmieszał się, widząc tłum, ani nie cieszył się, gdy

był przez nich ściskany” (rozd. 14). Tymczasem w powstałej następnie literaturze wiele się mówi o łzach, o łasce łez, o którą mnich winien się modlić. O Arseniuszu, jednym z najbardziej znanych ascetów, mieszkańcu Cel, napisano: „Opowiadano o nim, że ponieważ całe życie spędził siedząc nad rękodziełem, miał na pierśsiach bruzdy wyżłobione przez łzy, które płynęły z jego oczu. Kiedy abba Pojmen usłyszał, że on już usnął, zapłakał i powiedział: «Szczęśliwy jesteś, abba Arseniuszu, że oplakałeś się już na tym świecie. Bo kto nad sobą tutaj nie płacze, będzie musiał płakać wiecznie: więc czy z dobrej woli, czy w męce, płaczu uniknąć się nie da»”¹³. Trudno o większy kontrast w zachowaniach.

Nie ulega wątpliwości, że charakterystyka Atanazego bliska jest wizerunkowi mędrca wytworzonemu w literaturze pogańskiej mówiącej o wielkich filozofach i pogańskich świętych. Tak znajdziemy bliskie paralele między cytowanymi wyżej słowami *Żywotu Antoniego* a następującym ustępem *Żywotu Pitagorasa* pióra Porfiriu-

¹³ Arseniusz 41, [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1. Gerontikon Księga Starców*, tł. M. BORKOWSKA, Kraków 2004.

sza: „nie był pod władzą radości ani dotknięty bólem, nie było też widoczne, aby wypełniony był radością czy smutkiem”¹⁴.

Jednak obecność w literaturze pogańskiej ideału nieporuszonego w swej obojętnej pogodzie mędrca, czy nawet rzeczywiste zapożyczenie z niej, nie oznaczają, że Antoni nie odznaczał się cechami opisanymi przez Atanazego. Trudno sobie wyobrazić, dlaczego Atanazy miałby zmieniać rysy rzeczywiście istniejącej postaci, którą znał i która szeroko była znana. Dojmujący smutek i łzy godziły się z heroicznym obrazem Świętego w tym samym stopniu, co niezmacona pogoda ducha.

Podsumowanie, ku któremu czytelnika prowadzę, powtórzy w części wnioski z rozważań nad poszczególnymi częściami relacji Atanazego analizowanymi tu przeze mnie. Staralam się w nich uchwycić logikę wewnętrzną *Żywotu*, próbowałam wskazać na konkretnych przykładach, dlaczego wybierał on określoną wersję, dlaczego decydował się na takie, a nie inne

¹⁴ R. REITZENSTEIN, *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, [w:] „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, Phil.-hist. Kl., 8 (1914), s. 14–15.

deformacje rzeczywistości, czemu owe zabiegi miały służyć. Uchwycenie tych właśnie intencji stanowi klucz do zrozumienia tekstu, a także – poprzez jego krytyczną analizę – do rekonstrukcji obrazu Świętego.

Atanazy tworzył postać bohaterską, której heroizm był równy heroizmowi męczenników. Męczennicy walczyli z szatanem w czasie śledztwa, tortur, kaźni. Poddawani byli wielkiej próbie, największej, przed jaką człowiek może stanąć, a jeśli ich miłość do Boga i wola były dostatecznie silne i wyszli z próby zwycięsko, mogli z ufnością iść na śmierć w przekonaniu, że Bóg nie tylko ich przyjmie do swojej chwały, ale wesprze w ostatnich chwilach. W *Pasji świętej Perpetuy i Felicyty* młodzieńcza Felicyta, krzycząc z bólu w czasie porodu, mówi do gorszących się tym strażników więziennych: „Teraz ja cierpię to, co cierpię, później natomiast kto inny we mnie będzie cierpiał, gdyż ja cierpię dla Niego” (15,6).

Mnich podejmował walki z szatanem na pustyni i jego czekała wielka próba. Antoni przeżył ją w grobowcu, gdy musiał stawić czoło diabłu wśród cierpień fizycznych. Gdy na końcu pojawi się niebiańskie światło, udęczoney Święty powie znamienne słowa: „Gdzie byłeś? Dlaczego nie ukazałeś mi się na początku, żeby zakończyć

moje katusze?” Na co Bóg odpowiedział: „Antoni, byłem, ale chciałem zobaczyć twoje zmagania. Skoro więc wytrwałeś i nie poddałeś się, będę ci zawsze pomagał i sprawię, że staniesz się wszędzie sławny” (rozd. 10).

Kościół czasów Atanazego prowadził wielką walkę z tymi, którzy znajdowali się poza nim: poganami i heretykami. Antoni taki, jaki został skreślony przez Atanazego, nie mógł w niej nie uczestniczyć. Znamienny jest też nacisk Atanazego na nauczycielską działalność swego bohatera, który nie tylko staje się wzorem dla asce-tów, ale bierze na siebie trud kierowania nimi. Dla człowieka tak głęboko pochłoniętego działalnością pastoralną ta strona osobowości Antoniego była nie mniej ważna niż jednostkowe zmagania w głębi pustelni.

Heroiczne walki, jakie toczył i w jakich zwyciężał Antoni, dały mu ponadludzką władzę nad demonami i przyrodą. Święty czynił cuda, rozkazywał nie tylko ludziom, diabłom, ale i zwierzętom. Atanazy pamiętał przy tym o niebezpieczeństwie, jakie dla chrześcijańskiej wiary mogło przynieść przypisanie człowiekowi tej wielkiej mocy czynienia cudów. Antoni będzie nieraz powtarzał, że jest tylko narzędziem: to Chrystus działa poprzez niego.

Czy owa wewnętrzna zgodność postaci oznacza, że mamy jej odmówić wiarygodności? Na pytanie to dawałam już nieraz odpowiedź na poprzednich stronach i teraz przyjdzie mi powtórzyć z całym naciskiem: nie. Atanazy nie tworzył fikcji, a jeśli nawet się do niej uciekał, czynił to rzadko, natomiast na pewno dokonywał wyboru wśród znanych sobie epizodów życia czy elementów duchowości Antoniego. Mamy prawo się zapytać, w jakim stopniu ją znał. Nie czytał raczej jego *Listów*, w każdym razie nie widać śladów ich lektury.

W toku swych spotkań (ilu? w jakich latach? w jakich okolicznościach? – nic o tym nie da się powiedzieć) zapoznał się z pewnymi elementami nauki Świętego, poddawał je następnie reinterpretacji. Nic dziwnego, że znajdziemy bliskie paralele między jego własnymi traktatami *Contra Gentes* czy *De incarnatione verbi* a *Żywotem*.

Atanazy jednak nigdy nie pretendował do dokładnej rekonstrukcji osobowości pierwszego mnicha, ani tym bardziej czasów i środowiska, w których żył. Głosił jego chwałę i stwarzał wzór do naśladowania. Przyszłość miała pokazać, jak trafnie rozumiał potrzeby rodzących się nowych czasów.

Atanazy pisał swe dzieła dla ludzi żyjących daleko i w tych odległych, zachodnich kręgach znalazł od razu wielu oddanych. Świadectwem tego są dwa tłumaczenia łacińskie: pierwsze, powstałe w kilka lat po oryginale, niezręczne i dlatego szybko porzucone; drugie, dzieło Ewagriusza, przyjaciela Hieronima, które przetrwało dzięki swym walorom literackim. Świat łaciński poznawał Antoniego przede wszystkim poprzez tekst Ewagriusza.

Czytano go wiele i głębokie też czynił wrażenie. Jak reagowały nań dusze wrażliwe, możemy się dowiedzieć, czytając *Wyznania* Augustyna, który powtarza w księdze VIII opowieść wysokiego urzędnika, Pontycjana, wspominającego swój pobyt w Trewirze, gdy pewnego dnia udał się z trzema towarzyszami na przechadzkę po mieście. Trafili wówczas na dom, w którym żyli mnisi, i w nim znaleźli książkę z *Żywotem Antoniego*. Ktoś „zaczął ją czytać i stopniowo budził się w nim coraz większy podziw, coraz głębsze wzruszenie. Zanim przestał czytać, już myślał o tym, żeby wybrać takie życie i porzuć doczesną służbę zaciągnąć się pod Twój znak. A był on jednym z urzędników państwowych. Ogarnęła go tęsknota do świętości. Jego dotychczasowe życie budziło w nim wstyd

i gniew. Podniósł oczy znad książki i rzekł do przyjaciela: «Słuchaj, co my właściwie chcemy osiągnąć wszystkimi naszymi staraniami? Czego szukamy? W jakim celu pełnimy naszą służbę? Czyż możemy spodziewać się w pałacu czegokolwiek ponad to, że otrzymamy tytuł przyjaciół cesarza? A czyż wtedy nasze położenie nie będzie nadzwyczaj niepewne i niebezpieczne? A przez ileż to innych niebezpieczeństw brnie się do tego większego zagrożenia? I jak długo trzeba będzie do tego dążyć? A przyjacielem Boga – jeśli tylko zechcę – w tej oto chwili się staję». Tak rzekł i znowu pochylił się nad książką, targany bólem rodzącego się w nim nowego życia. Czytał i wewnątrz się przemieniał, co tylko Ty mogłeś dostrzec. Duch jego, jak miało niebawem się okazać, uwalniał się od świata. Kiedy czytał i kiedy serce łomotało mu w piersi, z której się wydierały stłumione westchnienia, rozpoznawał lepszą drogę życia i podejmował postanowienie, że będzie po niej kroczył. Już należał do Ciebie!”¹⁵

¹⁵ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, VIII 6, tł. Z. KUBIAK, Warszawa 1978, s. 140–141.

Przejmujący ten tekst pokazuje lepiej siłę dzieła niż wszelkie nasze komentarze. Augustyn przytaczał całą tę historię, gdyż odegrała istotną rolę w dziele jego nawrócenia.

W średniowieczu *Żywot* znajdował zawsze czytelników. Odwoływano się do niego zwłaszcza w momentach reform monastycznych, gdy zwracano się do wielkich dzieł starożytnej literatury ascetycznej, szukając w nich wzorów prawdziwego życia mniszego¹⁶. Włączenie żywota do *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine przypieczętowało popularność utworu.

Możemy ją śledzić, badając ikonografię Świętego¹⁷, gdyż jej źródłem był *Żywot* Atanazego (a także wspomniany przeze mnie *Żywot Pawła Pustelnika* Hieronima). Lista dzieł sztuki, w których pojawia się Antoni, jest długa, a jego ikonografia, zwłaszcza od XIII w., bardzo bogata. W XV w. rozpoczyna się fascynacja wizjami diabelskimi. Odnajdziemy je w wielu dziełach

¹⁶ J. LECLERQ, *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale*, [w:] *Antonius Magnus Eremita*, 229–245.

¹⁷ Dobre wprowadzenie do tej problematyki znajdzie czytelnik w encyklopedii *Bibliotheca Sanctorum*, s. v. *Anionio Abate, folklor* – A. RIGOLI (kol. 114–121), *ikonografia* – M. CIRMENI BOSI (kol. 121–136).

sztuki malarstwa włoskiego, niemieckiego, flamandzkiego. Dla wielu współczesnych ludzi wykształconych Antoni jest wyłącznie Antonim z obrazów H. Boscha czy M. Grünewalda.

Niestety, o wiele mniej wiemy o losach *Żywotu* w części wschodniej chrześcijańskiego świata, po prostu dlatego, że nie były one przedmiotem solidniejszych studiów.

Nie wiemy dokładnie, kiedy powstał przekład koptyjski, prawdopodobnie dość szybko. Istniał w pierwszej połowie V w. Zapewne dokonano więcej niż jednego tłumaczenia. Można jednak wątpić, czy popularność *Żywotu* na własnym gruncie była tak wielka. Rękopisy jego nie są zbyt liczne (apoftegmata czytano znacznie częściej). Tłumaczono też dzieło Atanazego na inne wschodnie języki; o godnym szczególnej uwagi przekładzie syryjskim będę pisać nieco niżej. Obfitość rękopisów greckich, świadcząca o licznych czytelnikach, w ostatecznym rachunku spowodowała, że trzeba było czekać na rok 1994, aby ukazało się wydanie respektujące nowoczesne wymagania edytorskie.

Wydania

Pierwsze wydanie drukiem *Żywotu Antoniego* było dziełem J. Lopin i B. de Montfaucon, ukazało się w 1698 r. (tekst przez nich ustalony przedrukowany został w *Patrologii* J.-P. Migne'a, t. 26, kol. 837–976). Posłużyli się oni sześcioma rękopisami, z których cztery, wyróżnione przez wydawców, wywodziły się od wydania średniowiecznego dokonanego w końcu X w. przez Symeona Metafrasta, który interweniował w tekst poprawiając w nim to, co nie wydawało mu się na poziomie dobrej greki. Inne rękopisy¹⁸, przechowywane w różnych kolekcjach (jest ich sto kilkadziesiąt), najczęściej dają nam tekst Metafrasta; są wśród nich także takie, które różnią się od niego poważnie. Nie można jednak wśród nich ustalić większych grup o wspólnym pokrewieństwie. Jasne jest bowiem, że kopie tekstu starszego od wydania Metafrasta są efektem bardzo powikłanej tradycji rękopiśmienniczej, która w ciągu z górą sześciuset lat spowodowała powstanie istotnych wariantów. Drugie wyda-

¹⁸ G. GARITTE, *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine*, [w:] *Antonius Magnus Eremita*, 1–12.

nie *Żywotu* ukazało się w 1994 r. w serii *Sources chrétiennes*, jest to dzieło G.J.M. Bartelinka, który sporządził także przekład i komentarz. Dokonał on ogromnego wysiłku przeczytania i przestudiowania około 50 rękopisów, dając pierwszeństwo tym, które nie podlegały redakcji Metafrasta. To właśnie wydanie jest podstawą obecnego polskiego tłumaczenia.

Wydawca, a także badacz *Żywotu*, poza tekstem greckim może (i dodajmy – musi) wykorzystywać tłumaczenia dokonane w starożytności (czynił to, choć nie zawsze, Bartelink). Występujące w nich odchylenia od tekstu greckiego, takiego, jaki został ustalony przez Metafrasta, mogą być wynikiem zwykłych deformacji powstających w czasie przekładu, ale mogą także oddawać lekcje oryginału, zagubione następnie w tradycji rękopiśmiennej. Szczególnie ważne jest z tego punktu widzenia najstarsze anonimowe tłumaczenie na łacinę, gdyż zostało dokonane w niewiele lat po powstaniu oryginału, ponadto jego autor starał się oddać dzieło Atanazego możliwie najwierniej, nawet za cenę niezgrabności stylistycznych. Znamy je z jednej kopii z X–XI w. Dobrze jego wydanie ukazało się pod tytułem: *Vita di Antonio*, Introduzione di Chr. Mohrmann, testo critico e commento di

G.J.M. Bartelink, traduzione di P. Citati, S. Lilia, Milano 1974. Nieco później tylko, ale przed 374 r., powstało inne tłumaczenie łacińskie, dzieło Ewagriusza, przyjaciela św. Hieronima. Jest literacko znacznie lepsze od wspomnianego wyżej, ale też swobodniej poczyną sobie z oryginałem greckim. Jego tekst umieszczony jest równoległe z tekstem greckim w 26 tomie *Patrologii Greckiej* Migne'a.

Osobną grupę stanowią tłumaczenia na języki wschodnie, niestety nie wszystkie posiadają wydania krytyczne (tak na przykład brak nam wydania tekstu arabskiego, gruzińskiego). Istnieje przekład koptyjski, w dialekcie saidzkim, wydany przez G. Garitte'a: *S. Antoni Vitae versio sabidica*, w *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, tekst – t. 117, tłumaczenie na język łaciński – t. 118, Louvain 1949.

W języku syryjskim mamy dwie wersje tekstu, wydane przez R. Dragueta: *La vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque* w tejże samej serii, tekst t. 417, 418, wstęp (obszerny i polemiczny) i tłumaczenie, Louvain 1980. Znaczenie tej edycji dla historii tekstu *Żywotu* jest tak wielkie, że wypada się nią zająć dłużej.

Przekład syryjski znany nam jest z kilkunastu rękopisów, z których najstarszy pochodzi

z VI w. Mamy do czynienia z dwoma wariantami – wedle terminologii filologicznej – recenzji: dłuższą i o połowę krótszą. Recenzja krótsza jest po prostu streszczeniem dłuższej, stąd nie będziemy się więcej nią zajmować (wypadki dokonywania wyciągów z ważnych dzieł były w starożytności pospolite). Między tekstem greckim, takim, jaki znamy z edycji Lopin – Montfaucon, a recenzją syryjską dłuższą zachodzą związki bliskie, ale nie takie, abyśmy mogli powiedzieć, że drugi jest przekładem pierwszego. Różnice polegają na długości tekstu, zazwyczaj tekst syryjski jest dłuższy, choć nie zawsze, na wyborze i brzmieniu cytatów biblijnych oraz na pewnych dodatkowych szczegółach, których nie znajdziemy w *Żywocie* greckim.

Druga istotna cecha przekładu syryjskiego to jego zdumiewający język, odbiegający od języka, którym zazwyczaj posługiwano się w literaturze syryjskiej. Uderza bardzo znaczna liczba form, które można wytłumaczyć tylko poprzez wpływ języka koptyjskiego. Jednak wydawca był zdania, że *Żywot* syryjski nie został przełożony z koptyjskiego, a z greki nasyconej formami koptyjskimi, gdyż używający jej człowiek musiał należeć do grupy ludzi znających oba języki.

W obszernym wstępie Draguet formułuje następujące wnioski:

1. Jeśli recenzja syryjska nie może być tłumaczeniem istniejącego tekstu greckiego, to trzeba założyć istnienie innej recenzji greckiej, skażonej przez koptyjski i nieco odmienniej także w sposobie opowiadania.

2. Tekst grecki, którego nie posiadamy, a który rekonstruować możemy dzięki syryjskiemu, powstać musiał wśród uczniów Antoniego mniej więcej w okresie dziesięciu lat po śmierci Świętego.

3. Zaginiony pierwotny tekst grecki został następnie przeredagowany, niemal przetłumaczony na normalną literacką grekę w ciągu następnych dziesięciu lat. Wynikiem tej pracy było dzieło fałszywie uznane za utwór Atanazego. Zdobyło ono tak szybko popularność, że usunęło całkowicie wersję starszą.

Tak więc studia nad przekładem syryjskim doprowadziły Dragueta, notabene doskonałego specjalistę od hagiografii greckiej i orientalnej i nie mniej świetnego wydawcę, do podjęcia na nowo debaty na temat autorstwa *Żywotu*. Toczyła się ona na przełomie stuleci, w heroicznej dobie krytyki historycznej, gdy zafascynowani nią uczeni stosowali ją do wszelkich możliwych

tekstów z wielkim upodobaniem, atakując wszelką tradycję. Dyskusja dość szybko wygasła, gdyż przeciwnicy autentyczności mieli słabe argumenty. Zgoda na autorstwo Atanazego była tak powszechna, że o minionych sporach wspomiano wyłącznie dla „bibliograficznego porządku”.

Propozycje te zostały potraktowane przez specjalistów od języka syryjskiego w sposób wysoce sceptyczny. Zarzucano Draguetowi, że nie przeprowadził systematycznego dowodu, iż podstawą przekładu syryjskiego był tekst grecki z koptyjskimi wtrętami. Mógł wszak być to po prostu przekład koptyjski. Cały wysiłek wydawcy był kierowany na udowodnienie koptyjskich zależności, tłumaczenie z greki było dla niego milczącym założeniem. Drugie twierdzenie, które nie było przedmiotem dowodu, to pierwotność owego grecko-koptyjskiego tekstu w stosunku do znanej nam formy. Biorąc pod uwagę obyczaj tłumaczy epoki, którzy bardzo często, choć na szczęście nie zawsze, nie czuli się związani oryginałem, rozbudowywali go, uzupełniali, przerabiali, takie założenie jest mało prawdopodobne. Przekład koptyjski mógł powodować rozbudowanie dzieła.

Wygaśnięcie przed laty dyskusji na temat autorstwa *Żywotu* nie było bynajmniej przypadkowe. Wynikało z nagromadzenia naszej wiedzy tak na temat twórczości Atanazego, jak i samego dzieła. Najważniejsza jest bardzo silnie podkreślana zgodność między treściami *Żywotu* a treściami pism Atanazego. Ten, kto mógłby napisać *Żywot*, musiałby znać tak świetnie twórczość Atanazego jak on sam.

Poprzedni polski przekład *Żywotu*, dokonany przez Zofię Brzostowską i wydany w Instytucie Wydawniczym PAX w 1987 r., został sporządzony na podstawie greckiego tekstu Montfaucon – Lopin z 1698 r.