

**źródła monastyczne**

**7**

**źródła monastyczne**

**7**

*Redaktor serii:* Ks. Marek Starowieyski

**starożytność**

**7**

TEODORET BISKUP CYRU

DZIEJE

MIŁOŚCI

BOŻEJ

HISTORIA

MNICHÓW SYRYJSKICH

Wydanie drugie

*Przekład:*

Katarzyna Augustyniak

*Wstęp:*

Ewa Wipszycka

Katarzyna Augustyniak

*Opracowanie:*

Katarzyna Augustyniak

Ryszard Turzyński



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

KRAKÓW 2007

*Tytuł oryginału:* Θεοδωρήτου ἐπισκόπου κύρρου Φιλόθεος ἱστορία ἡ ἀσκητικὴ  
πολιτεία

*Projekt okładki i stron tytułowych:* Andrzej Ciepłucha

*Redakcja:* Ryszard Turzyński

*Imprimi potest:* Opactwo Benedyktynów  
L.dz. 117/94, Tyniec, dnia 19.12.1994 r.  
† Adam Kozłowski OSB, opat tyniecki

**ISBN 978-83-7354-205-1 broszura**  
**ISSN 1230-6711**

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów  
ul. Benedyktyńska 37  
30-398 Kraków  
tel. +48 (12) 267-53-92  
tel./fax: +48 (12) 267-53-91  
e-mail: [wydawnictwo@tyniec.com.pl](mailto:wydawnictwo@tyniec.com.pl)  
[www.tyniec.com.pl](http://www.tyniec.com.pl)

## SPIS TREŚCI

SKRÓTY.....	7
WSTĘP:	
CHARAKTER I FORMY ASCETYZMU SYRYJSKIEGO <i>(Ewa Wipszycka)</i> .....	9
HISTORIA MNICHÓW SYRYJSKICH <i>(Katarzyna Augustyniak)</i> .....	37
1. <i>Data i tytuł „Historia Philotheos     (Philoteos historia)”</i> .....	39
2. <i>Plan dzieła</i> .....	40
3. <i>Cel dzieła</i> .....	43
4. <i>Rodzaj literacki „Historia religiosa”</i> .....	44
5. <i>Teodoret i mnisi</i> .....	45
6. <i>Źródła</i> .....	47
BIBLIOGRAFIA.....	51

## DZIEJE MIŁOŚCI BOŻEJ HISTORIA MNICHÓW SYRYJSKICH

PROLOG .....	57
I. JAKUB.....	68
II. JULIAN.....	82
III. MARCJAN .....	101
IV. EUZEBIUSZ .....	119
V. PUBLIUSZ.....	131
VI. SYMEON STARSZY.....	137
VII. PALLADIUSZ.....	145
VIII. AFRAATES.....	147

IX. PIOTR (GALATA) .....	159
X. TEODOZJUSZ .....	170
XI. ROMAN .....	176
XII. ZENON .....	179
XIII. MACEDONIUSZ .....	184
XIV. MAISYMAS .....	196
XV. ACEPSYMAS.....	200
XVI. MARON .....	204
XVII. ABRAHAMES .....	207
XVIII. EUZEBIUSZ .....	214
XIX. SALAMANES .....	217
XX. MARIS .....	219
XXI. JAKUB.....	221
XXII. TALAZJUSZ I LIMNAJUSZ .....	243
XXIII. JAN .....	247
XXIV. ZEBINAS I POLICHRONIUSZ .....	249
XXV. ASKLEPIOS .....	256
XXVI. SYMEON.....	258
XXVII. BARADAT .....	281
XXVIII. TALELAJOS .....	284
XXIX. MARANA I CYRA .....	288
XXX. DOMNINA .....	292
XXXI. O MIŁOŚCI BOŻEJ.....	297

## INDEKSY

Do wstępu .....	323
Odeśłań i aluzji biblijnych.....	329
Imion i nazw własnych .....	333
Analityczny.....	345

## SKRÓTY

- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, 1903–.
- FPhG *Fragmenta Philosophorum graecorum*, ed. F.W.A. MULLACH, Parisiis 1860–1881.
- HE Teodoret, *Historia ecclesiastica*.
- HR Teodoret, *Historia religiosa*.
- MO *Les moines d'Orient* (por. Bibliografia – Festugière).
- PG *Patrologia Graeca*, ed. J.P. MIGNE, Parisiis 1857–1866.
- PL *Patrologia Latina*, ed. J.P. MIGNE, Parisiis 1841–1855.
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–.
- SCh *Sources Chrétiennes*, Paris 1941–.
- SWP *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (por. Bibliografia – J.M. SZYMUSIAK SJ, ks. M. STAROWIEYSKI).
- SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. VON ARNIM, Lipsiae 1903.
- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, Berlin 1882–.
- ŻrMon *Źródła Monastyczne*, Kraków 1992–.
- ŻrMon 4 *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1. Gerontikon Księga Starców*, tł. M. BORKOWSKA, Kraków 2004.
- ŻrMon 12 PALLADIUSZ, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tł. S. KALINKOWSKI, Kraków 1996.

- ŹrMon 35 Św. ANTONI, *Żywot. Pisma Ascetyczne*, tł. E. DĄBROWSKA, A. ZIÓŁKOWSKI, M. BORKOWSKA, S. KAZIKOWSKI, S. KALINKOWSKI, Z. BRZOSTOWSKA, Kraków 2005.
- ŹrMon 42 *Historia Mnichów w Egipcie*, tł. E. DĄBROWSKA, Kraków 2007.



## WSTĘP

*Ewa Wipszycka*

### CHARAKTER I FORMY ASCETYZMU SYRYJSKIEGO

*Dzieje miłości Bożej* Teodoretą należą do najcenniejszych i najciekawszych relacji o początkach ruchu monastycznego w Syrii. Pozwalają nam poznać jego formy, właściwą mu specyficzną mentalność, uzmysłwić sobie jego funkcje w Kościele i społeczeństwie tych czasów. Jest to prawdziwie fascynująca lektura, o czym mieli okazję przekonać się jej liczni czytelnicy. Jednak zrozumienie opisywanego przez Teodoretą świata nie jest proste, nie wystarczy zwykła uważna lektura, potrzebna jest nam pomoc właśnie dlatego, że ten świat jest tak odmienny<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ciągłe najważniejszą pracą na temat dzieła Teodoretą i jego monastycznych bohaterów jest książka P. CANIVET, *Théodoret et monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine*, Paris 1961. Ten sam autor opublikował ponadto kilka dobrych studiów o Teodorecie. Prezentuje on coś, co można nazwać greckim punktem widzenia, podstawową rolę mają dla niego źródła greckojęzyczne. Inny natomiast badacz monastycyzmu syryjskiego, A. VÖÖBUS, posługiwał się nade wszystko tekstami zachowanymi w języku syryjskim i najczęściej (choć bynajmniej nie zawsze) w tym języku napisanymi. Jego najważniejsze dzieło: *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History and Culture in the near East*. Każdy z tych punktów widzenia ma swoje zalety i wady. Tezy A. Vööbusa krytykował (raczej z greckiego punktu widzenia) J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadocie*, „*Studia Monastica*” 7 (1965), 7–24. Dobre wprowadzenie w problematykę ruchu monastycznego Syrii stanowi artykuł S. BROCK, *Early Syrian Ascetism*, „*Numen*” 20 (1973), 1–19. Warto lektury są także inne studia tegoż autora wydane w zbiorze *Syriac Perspectives on Late Antiquity*,

Obszar, o którym pisze Teodoret, obejmuje tereny wokół miast: Cyr, Antiochia, Chalkis, Apameja. Tradycyjnie nazywamy tę krainę Syrią<sup>2</sup>. Ludność tych terenów dzieliła się na dwie podstawowe grupy językowe: grecką i syryjską. Mieszkańcy wsi w większości mówili po syryjsku – wprawdzie zdarzały się niewielkie osady z greckojęzycznymi mieszkańcami, ale stanowiły one rzadkość. O wiele bardziej skomplikowanie przedstawiała się sprawa etnicznego charakteru bardzo licznych miast. Duże centra, takie jak Antiochia, jej port Seleukeja Pieria, Beroja, Apameja, Laodikeja były zdecydowanie greckie (jednak i w tych miastach wśród warstw najuboższych znajdowali się Syryjczycy). W mniejszych ośrodkach, a także w miastach położonych bliżej wschodniej granicy cesarstwa, wśród biedoty i w warstwach średnich przeważali Syryjczycy. Elita miast częściej była greckojęzyczna, ale i w jej gronie spotkać można było rodziny co najmniej dwujęzyczne, jeśli nie wręcz syryjskojęzyczne.

---

London 1984. Syryjska perspektywa dominuje w znakomitym dziele PH. ESCOLAN, *Monachisme et l'église. Le monachisme syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999.

Dobre studium o nieco późniejszym monastycyzmie, pozwalające także lepiej zrozumieć epokę Teodoretę: S.A. HARVEY, *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley 1991.

<sup>2</sup> Dla porządku dodam, że w V wieku termin ten odnosi się wyłącznie do dwóch niewielkich prowincji (Syria I, Syria II) mających za stolice Antiochię i Apameję. Sporo informacji na temat Syrii (w sensie szerszym), kultury syryjskiej podaje N.W. PIGULEWSKA, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, przełożył Cz. MAZUR, Warszawa 1989. Czytelnik znajdzie na końcu tej książki wskazówki bibliograficzne pomocne przy ustalaniu dalszych lektur. Nowa stosunkowo praca o „syryjskiej Syrii”: W.S. McCULLOUGH, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Scholar Press 1982.

Pamiętajmy w każdym razie, że język grecki znany był powszechnie na całym Wschodzie i rozmówić się w nim można było tak w miastach, jak i we wsiach, gdyż nawet chłopci (przynajmniej niektórzy) musieli się go uczyć, aby dogadać się z kupcami i urzędnikami. Także wielu Greków żyjących w Syrii posługiwało się syryjskim. Teodoret, porozumiewający się swobodnie z przedstawicielami obu grup językowych, nie był bynajmniej wyjątkiem. To, że znał on syryjski nie powinno skłaniać nas do wątplenia w jego helleńskość (wspominam o tym, gdyż są tacy badacze, którzy tak właśnie sądzą).

Za różnicami językowymi szły różnice kulturowe, musimy się liczyć z ich istnieniem także w chrześcijańskich gminach. Większość bohaterów Teodoreta należała do grupy syryjskiej, i to po syryjskiej stronie musimy szukać źródeł ich specyficznych zachowań i postaw.

Najbardziej uderzającą cechą wczesnego syryjskiego chrześcijaństwa był jego ascetyczny charakter; stwierdzamy to już w najstarszych posiadanych przez nas źródłach. Gminy chrześcijańskie syryjskie miały dwudzielną postać: grupy ascetów (obu płci) z biskupem na czele oraz lud. Wydaje się, że regułą był brak świeckiego (może lepiej nie-ascetycznego) kleru. W wyrzeczeniu się małżeństwa widziano podstawowy nakaz Ewangelii, bez którego spełnienia niemożliwe byłoby prawdziwe poświęcenie się Bogu. W wielu syryjskich Kościołach dopuszczano do chrztu jedynie tych, którzy złożyli ślub bezżenności lub wstrzemięźliwości (jeśli osoby przystępujące do niego były już w związku małżeńskim)<sup>3</sup>. Dziewictwo było stanem niezbędnym do działań liturgicznych; nawet ci, któ-

---

<sup>3</sup> A. VÖÖBUS, *Celibacy as a Requirement for Admission to Baptism in the Early Christian Church*, Stockholm 1951.

rzy zobowiązali się do wstrzemięźliwości byli skalani aktami seksualnymi popełnionymi w przeszłości. Ci, którzy wybrali życie ascetyczne, stawali się częścią żyjącej wspólnie grupy określanej w tekstach syryjskich jako Qyama – „Pakt”, „Przymierze”, stając się „Synami Paktu” i „Córkami Paktu”. Nie zrywali oni, jak później mnisi, więzi z rodziną, osadą, w której żyli.

We wczesnych tekstach pochodzących z syryjskiego Wschodu najczęstszym epitetem Chrystusa był Ob-lubieniec, słownictwo zaś i obrazy odnoszące się do zaślubin służyły szeroko do wyrażania relacji między wiernymi a Bogiem. Chrześcijanin czuł się poślubiony Chrystusowi i Jemu winien się oddać razem z ciałem i duszą.

Kościół syryjskie żyły w oczekiwaniu kresu czasów – to, co się działo w życiu społecznym, zwłaszcza prześladowania, stanowiły żywą zapowiedź katastrofy kosmicznej. Owe eschatologiczne nastroje popychały wielu do wyboru ascetycznej drogi życia. Panowało przekonanie, że zbawienie było obietnicą złożoną przez Chrystusa ascetom, możliwość zyskania jego dla zwykłych chrześcijan nie była negowana, ale rysowała się niejasno.

Podstawowym zadaniem dla tych, którzy nie weszli do uprzywilejowanej grupy i którzy często nawet nie byli ochrzczeni, było dbanie o członków Qyama, zabezpieczenie ich materialnego bytu, organizowanie podróży, odpowiednie wychowanie dzieci, które w przyszłości staną się Synami lub Córkami Paktu. Pakt ze swej strony roztaczał swą religijną opiekę nad zwykłymi chrześcijanami.

Taki sposób pojmowania Kościoła, relacji między ascetami a ludem, był w jawnej sprzeczności z mode-

lem Kościoła rozwijającym się w basenie Morza Śródziemnego. Podejrzewać musimy, że kościelne wspólnoty syryjskie były na terenie Syrii atakowane przez inne środowiska chrześcijańskie. Podejrzewamy – gdyż źródła nam o tym prawie nie mówią.

Proces przekształceń i cofania się chrześcijaństwa typu syryjskiego ma miejsce przede wszystkim w toku IV w. W jego efekcie wielkim zmianom podlegały środowiska ascetyczne przyjmujące w części przynajmniej wzory wykształcone poza Syrią. Pojawił się monastycyzm. Na ten termin chcę zwrócić uwagę mego czytelnika. Monastycyzm nie jest bowiem innym słowem na określenie ascetyzmu. Odnosi się do grup ludzi zrywających ze środowiskami, w których żyli, konsekwentnie realizujących zamiar odejścia od świata<sup>4</sup>. Ich członkowie, mnisi, na miejsce swej ascezy obierali ziemie leżące poza zasięgiem pól uprawnych i osiedli: górskie zbocza, wnętrza skalistych masywów, stopy pokryte tylko skąpą roślinnością. Takich jałowych pustkowi było (i jest!) w Syrii wiele; kontrast między nimi a zielonymi i gęsto zaludnionymi nizinami i dolinami był i jest charakterystyczny dla tej krainy. Decyzja życia na pustkowi w warunkach syryjskich oznaczała akceptację bardzo trudnych warunków. Klimat terenów opisywanych przez Teodoretę nie sprzyjał wcale indywidualnemu bytowaniu na łonie natury. Charakteryzuje się on bowiem wielkimi różnicami między chłodną zimą, gdy w górach padają śniegi i woda zamarza, a bardzo upalnymi latami, kiedy to przez kilka miesięcy panuje straszliwa susza wypalająca roślinność. Zwłaszcza ostre

---

<sup>4</sup> Powstanie monastycyzmu nie oznacza kresu ascetyzmu ani nie usuwa z użycia słowa „asceta”. Każdy mnich jest ascetą, choć nie każdy asceta mnichem. Różne formy ascezy niemonastycznej trwają na marginesie gmin bardzo długo. Zwłaszcza tyczy się to kobiet.

są kontrasty w głębi Syrii, gdzie nie łagodzi ich wpływ Morza Śródziemnego. Ascetom przychodziło więc cierpieć z powodu zimna i spiekoty, lodowatych deszczów lub śniegu i braku wody.

Wróćmy do ruchu monastycznego i wielkich zmian w Kościele Syrii, z których jego narodziny wyrosły. Teodoret nic nam o tym nie pisze, choć tworzył swoje dzieło w latach 40. V w. i znał świetnie historię Syrii, o specyficie syryjskich obyczajów dobrze wiedział. Świadomie te kwestie ignorował. Podziwiał mnichów syryjskich, sławiąc ich nie mógłby opowiadać o konfliktach w chrześcijańskich środowiskach ascetycznych. Nie miał zamiaru wnikać w to, jakie tradycje wpłynęły na sposób życia jego bohaterów. Nie chciał także opowiadać o tych postaciach syryjskiego monastycyzmu i o tych ludziach Kościoła, którzy dokonywali trudnych operacji na żywym ciele wspólnot chrześcijańskich. Jego własne stosunki z niektórymi grupami monastycznymi nie były najlepsze, choć jego fascynacja monastyczną ascezą była ogromna.

Większość bohaterów Teodoretę należała do grupy syryjskiej, ale bynajmniej nie wszyscy. Także inne, poza *Dziejami świętych mnichów*, źródła utwierdzają nas w przekonaniu, że w klasztorach i eremach było wielu Greków.

Z tego, co nam o swych bohaterach mówi Teodoret, nie wynika, byśmy mogli jednoznacznie określić ich pochodzenie. Spotykamy wśród nich chłopskich synów, ale także przedstawiciele rodzin zamożnych, dbających o wykształcenie własnych dzieci. Warto na ten aspekt monastycyzmu w Syrii zwrócić uwagę, tradycyjnie się bowiem uważa ten ruch za zjawisko *par excellence* ludowe. Prawdopodobnie (tylko prawdopodobnie, za mało bowiem mamy źródeł, by móc wyrokować o tych

sprawach) wśród mnichów było więcej ludzi z niższych warstw niż z wyższych, tak jak w Kościele było zawsze więcej przedstawicieli ludu niż elity. Ale obecność tych ostatnich w monastycznych wspólnotach nie budzi wątpliwości.

Pogląd o ludowym pochodzeniu mnichów syryjskich czasów Teodoretą, pospolity w starszej literaturze przedmiotu, wynikał przede wszystkim z fałszywej oceny stosunków panujących na opisywanych przez niego ziemiach; jeśli w Syryjczykach widziano wyłącznie chłopów, to łatwo było wykluczyć wszelki udział elity w ruchu monastycznym. Jednak prowadzone w ostatnim półwieczu studia nad kulturą Syrii, w tym zwłaszcza publikacje dzieł literackich powstałych w języku syryjskim, przestrzegają nas przed tak uproszczoną wizją dziejów tego obszaru.

Dwudziestowieczni historycy monastycyzmu syryjskiego (a szerzej – w ogóle wschodniego) kładli także nacisk na jego ludowy charakter z innego jeszcze powodu. Wydawało się im oczywiste, że formy ascezy tak dalekie od mentalności antycznej nie mogły rozwijać się wśród greckich mieszkańców miast będących w prostej linii dziedzicami świetnej kultury starożytności. Jednak nie wszystko to, co różni się od kultury klasycznej, winno być przez nas uznane automatycznie za wytwór ludu. Nie zapominajmy, że świat antyczny i jego struktury uległy głębokiemu osłabieniu w wyniku poważnego kryzysu trwającego już od dwóch wieków. Siła antycznych wzorów w tych czasach była więcej niż problematyczna. Rodziła się nowa mentalność, wytwór nowego społeczeństwa i nowych warunków. W jej tworzeniu swój udział miała także elita, zarówno grecka jak i syryjska.

Zauważmy, że w całej znanej nam historii chrześcijaństwa nowe tendencje religijne bardzo rzadko bywają związane z określonymi grupami społecznymi, wiara Chrystusowa od swych początków trafiała do ludzi należących do różnych stanów, mimo wszelkich różnic materialnych i kulturowych miewali oni bowiem wspólne potrzeby religijne i pragnienia. Ruch monastyczny należał do takich prądów przyciągających do siebie członków wszystkich grup. Decyzja odejścia ze „świata” wynikała z postaw indywidualnych, z jednostkowej wrażliwości religijnej i gorliwości zainteresowanego w zapewnieniu sobie zbawienia; miejsce, jakie dany człowiek zajmował w społeczeństwie, mogło nie mieć w tym momencie większego znaczenia.

Nie sądzmy, że chłopom było łatwiej znosić ciężary monastycznego żywota, a rezygnacja z obfitego (przynajmniej od czasu do czasu) pożywienia, odpoczynku, udziału w świętach, posiadania rodziny przychodziła im łatwiej niż ludziom, którzy wzrastali w miejskim luksusie. Taki sąd wynika z głęboko w nas tkwiącej, choć często nie uświadamianej, pogardy dla mieszkańców wsi, którym odmawia się prawa do duchowych aspiracji i wysublimowanych potrzeb. Przedstawiciele różnych grup społecznych na pewno różnie reagowali na wymogi ascetycznego bytowania; trudności, jakie musieli zwalczać, mogły mieć jakiś związek z wychowaniem i przyzwyczajeniami wyniesionymi z domów. Wszystkim było ciężko i wszystkim przychodziło cierpieć.

Ruch monastyczny na terenie Syrii przybierał różne postacie, od konsekwentnego anachoretyzmu, po klasztory liczące powyżej setki braci. Jednak faza, w której dominowały formy eremityczne, trwała tutaj długo, dłużej niż na innych obszarach, przyczyniając



się w decydujący sposób do ukształtowania modelu syryjskiej ascezy. Nawet bowiem wtedy, gdy klasztory zaczęły w tym ruchu dominować, pozostało przekonanie, że najdoskonalszą formą życia monastycznego jest anachoretyzm. Podzielał je Teodoret, który, choć cenił sobie wysoko życie we wspólnocie, wybierał na bohaterów swego dzieła właśnie ludzi oddających się ascezie w samotności.

Z moich wywodów wyprowadzić trzeba następujący metodyczny wniosek: mimo całego swego bogactwa obraz stworzony przez Teodoretę daleki jest od kompletności. Jego milczenie na temat osób, zdarzeń, form ascezy i doktryn nie oznacza, że takie nie istniały. Także nic nie wynika z tego, że w swym opowiadaniu nasz autor kładzie na coś nacisk, bądź o czymś wspomina tylko mimochodem. W realnym życiu mogło być inaczej.

Badacze historii ascetyzmu syryjskiego zgodnie podkreślają, że jego uderzającą cechą był indywidualizm. Pragnienie szukania własnej drogi, własnych form umartwień znajdziemy w postawach większości sławnych ascetów tamtych czasów. Opóźniało to formowanie się życia wspólnotowego i obniżało w społecznej świadomości jego rangę.

Jednak życie w sposób naturalny ograniczało anachoretyzm. Sławni asceci stawali się szybko przedmiotem podziwu, pojawiali się ich potencjalni uczniowie, których odepchnięcie nie było sprawą prostą (zgodnie z obyczajami epoki im silniej ktoś protestował, broniąc swej samotności, tym gorliwiej należało go prosić o przyjęcie pod opiekę; odmowa była bowiem znakiem świętości). Większość pustelników wcześniej czy później akceptowała narzucaną im rolę kierowników większych grup braci. Najczęściej tworzyli oni wówczas nieduże, luźne grupy. Mnisi żyli w nich w osobnych po-

mieszczeniach: domkach lub jaskiniach, zachowywali znaczną swobodę w określaniu własnego trybu życia i rodzaju ascetycznych ćwiczeń. Uznawali jednak kierownictwo, podporządkowywali się pewnym, wspólnie określonym zasadom.

Wydaje się, że najstarsze klasztory powstały w południowej części Syrii. Niewykluczone, że stało się to pod wpływem wzorów egipskich. Za życia Teodoretą prawdopodobnie większość mnichów należała już do którejś z klasztornych wspólnot.

Dzieło Teodoretą pozwala na odtworzenie duchowości mnichów syryjskich: rodzaju ascetycznych ćwiczeń, modlitw, relacji między braćmi młodszymi a ich mistrzami w bytowaniu na pustyni.

Cel wszelkich ćwiczeń ascetycznych bohaterów dzieła Teodoretą stanowiło osiągnięcie takiego stanu, w którym zneutralizowane ciało nie będzie przeszkadzać w zbliżeniu do Boga. Dusza uwolniona od ciężaru materii będzie mogła wówczas, jeszcze przed zjednoczeniem się z Bogiem, które nastąpi dopiero po śmierci (choć w tej materii spotykamy i takie poglądy, które przewidywały możliwość osiągnięcia tego jeszcze tu, na ziemi), oddać się nieprzerwanej kontemplacji niebiańskiej rzeczywistości. Stan ten określano mianem *apatheia*. Oznaczał on taką sytuację, w której dusza stawała się wolna od wszelkich poruszeń, pozostawała niewrażliwa nie tylko na rzeczy, osoby, wydarzenia, ale nawet na myśl o nich. Obok tego terminu spotykamy w dziele Teodoretą inne jeszcze ważne dla doktryny ascetycznej pojęcie: *hesychia*, wewnętrzne uspokojenie, opanowanie namiętności. Zakresowo słowa te były sobie bliskie, niekiedy wręcz traktowano je jako synonimy, choć *apatheia* zawsze zakładała wyższy stopień doskonałości.

Mnisi spodziewali się, że jeśli ze swej strony będą czynili postępy na drodze uwolnienia się od dominacji ciała i działającego za jego pośrednictwem szatana, Bóg prowadzić ich będzie przez wszystkie trudności i próby, wypełniając ich duszę Swą wielką mocą, odsłaniając przed oczami ich umysłów najgłębsze Swe tajemnice. Szczególna więź łączyła ascetów z aniołami; wyobrażano sobie zwłaszcza, że towarzyszą im one w ostatnich chwilach i strzegą ich cielesnych szczątków.

Zanim mnich zdobył ten błogosławiony stan wewnętrznego, niczym nie zmaconego pokoju i słodczy, musiał stoczyć ciężką walkę z własnym ciałem i posługującym się nim szatanem. Ciało i jego potrzeby musiały być tak dalece zepchnięte na drugi plan, zneutralizowane, aby nie hamowały duszy w jej drodze ku Bogu. Nie można było osiągnąć tego etapu bez walki, bez wielkich cierpień fizycznych i psychicznych. Im większe ograniczenia mnich był w stanie sobie narzucić, im ciężiej mu było je znosić, tym bliższy był w jego przekonaniu upragniony cel: mistyczny ogląd Boga.

Traktowanie własnego ciała jako przeszkody na drodze ku Bogu wyzwało w ascetach tendencje do samoudręczania się, a więc do takiego postępowania, które groziło już nie tylko zdrowiu, ale i życiu danej jednostki. Kościół hierarchiczny takie zachowania potępiał, mnisi – po cichu – podziwiali.

Podstawowym wymogiem doktryny ascetycznej było zachowanie czystości i służące temu rygorystyczne oddzielenie płci. Wielu ascetów w ogóle odmawiało jakichkolwiek kontaktów z kobietami, nawet najbliższymi krewnymi (Symeon Stylita, na przykład, nie zgodził się, aby jego matka zbliżyła się do kolumny, na której pędził życie). Pragnienie pozbycia się pokus seksualnych miało fatalne skutki; im bezwzględniej je zwalczano,

tym większej nabywały siły. Teodoret nie za wiele nam mówi o walce z pokusami o erotycznym charakterze, znacznie mniej niż choćby Atanazy w *Żywocie Antoniego*, w którym znalazły się bardzo wyraziste opisy erotycznych wizji zsyłanych przez szatana. Mało jest jednak prawdopodobne, by syryjskim mnichom dana była wolność od seksualnych obsesji. Milczenie na te tematy u Teodoreta jest (zapewne) raczej efektem obranego modelu literackiego niż wiernym odbiciem psychologicznej rzeczywistości.

Sądząc z dzieła Teodoreta podstawowa batalia z własnym ciałem polegała przede wszystkim na skrajnym ograniczeniu dostarczanego mu pokarmu. Jedzenie, zdaniem mnichów, zabijało życie duchowe. Stąd drastyczne posty wedle indywidualnie ustalanych recept.

Posiłki przyjmowano najchętniej niedługo po zachodzie słońca. W środowiskach ascetycznych powszechnie panowało przekonanie, że demony mogą wraz z pożywieniem przenikać do wnętrza człowieka, a w pierwszej godzinie nocy złe duchy są zajęte składaniem hołdu szatanowi, stąd nie będą mogły ludziom szkodzić (teolodzy oczywiście nic o takim diabelskim „rozkładzie dnia” nie wiedzieli, jest to typowy produkt religijności ludowej).

Wielu ascetów nie tylko jadało bardzo niewiele, w swym proteście przeciwko dorobkowi cywilizacji decydowało się na odsunięcie wszelkich pokarmów, które zostały poddane jakiegokolwiek obróbce przez człowieka (przede wszystkim chleba); żywili się więc zielonymi roślinami, nasionami i owocami drzew.

Starano się także ograniczyć sen do minimum fizjologicznie niezbędnego, a także wprowadzić dodatkowe

utrudnienia uniemożliwiający ciału pełny odpoczynek: przyjmowano niewygodne pozycje, zawieszano się na linach, owijano łańcuchami itp.

Ci, którzy wybierali życie monastyczne, osiedlali się w licznych w Syrii jaskiniach, pustych grobowcach, niedoświadczanych przez nikogo pogańskich świątyniach, starych, niewykorzystywanych cysternach. Jednak i im przychodziło budować dla siebie schronienia. Najczęściej były to niewielkie, jednoizbowe chałupki z kamieni łączonych gliną lub cegieł suszonych na słońcu. Przypominały one zapewne domostwa biedoty, wznoszone i dziś w tym regionie, o podstawie kwadratowej i stożkowatym dachu. Otaczano je murem z kamieni układanych bez zaprawy, który chronił ascetę przed wzrokiem ciekawskich.

Ten typ mniszonych cel utrzymał się nawet wtedy, gdy mnisi zaczęli wieść życie klasztorne. Dla celów wspólnotowych budowano wówczas refektarze, sale dla chorych, hospicja dla gości, magazyny na żywność, bracia jednak po dawnemu mieszkali w swych osobnych domostwach. Dopiero w VI wieku zaczęto wznosić okazałe kamienne klasztory, eliminując takie prymitywne budownictwo.

Wielu ascetów rezygnowało w ogóle z dachu nad głową, co w klimacie syryjskim przysparzało im szczególnie wiele cierpień. Niektórzy zamykali się wewnątrz zagrody z muru takiego, jakim z reguły otaczano domy; inni powiększali swą udrękę wystawiając się na widok gromadzącego się tłumu. Poszukiwanie sposobów zbijania ciała prowadziło do udrećzania się jeszcze w inny sposób. Owijano się linami, łańcuchami, wywołującymi stany zapalne i ciężącymi nieznośnie, przywiązywano sobie do ramion belki, zamykano się w klatkach itp.

Dzień wypełniała mnichom modlitwa w rozmaitych postaciach, ideałem była modlitwa nieustanna. Szczególnie chętnie recytowano półśpiewnie psalmy. Mnisi znali je najczęściej na pamięć, służyły im dla wyrażenia radości i bólu, ich słowami dziękowali Bogu za doznane łaski i błagali o pomoc w godzinach zwątpienia. Uprzywilejowaną porę do rozmowy z Bogiem stanowiła noc, sądzono bowiem, że słucha On nas wtedy ze szczególną uwagą (to tłumaczy także dążenie do ograniczenia snu).

Niektórzy asceci znajdowali czas na lekturę ksiąg: przede wszystkim (oczywiście) Biblii, rzadziej pobożnych utworów. Większy nacisk kładziono na lektury w klasztorach, które miały biblioteki i scriptoria pracujące głównie na własne potrzeby.

W żywotach mnichów Teodoretą rzadko się mówi o pracy. W środowiskach monastycznych Syrii spotykamy często tendencję do przeznaczania całego czasu ascety na modlitwę, lektury, kontemplację. Mnisi liczyli na materialną pomoc ze strony wiernych. Silne były opory przeciwko gromadzeniu żywności, widziano bowiem w tym odstępstwo, i to poważne, od zasady bezwzględnego ubóstwa. Starano się jej także przestrzegać i w klasztorach. Narząło to wspólnoty na wielkie kłopoty i cierpienia.

Taka postawa wobec pracy i jej owoców wyraźnie się różni od tego, co było już w tych latach powszechnie przyjętą normą w środowiskach monastycznych Egiptu, Azji Mniejszej, a także i w rozwijającym się wówczas szybko monastycyzmie zachodnim. Wszędzie tam kładziono nacisk na konieczność zatrudnienia rąk, nie tylko po to, by wypełnić nakaz św. Pawła (*Kto nie chce pracować, niech też nie je* – 2 Tes 3,10), ale z racji wartości wychowawczych pracy.

Niewątpliwie brak zainteresowania pracą wśród syryjskich ascetów wynikał nie tylko z dążenia za wszelką cenę do kontemplacji i ekstatycznych wzlotów, ale też i z przekonania, że jest ona zła ze swej natury i wobec tego pracować nie należy.

Teodoret w swym dziele pokazuje nam ascetów zarabiających na własne potrzeby i dających z owoców swego trudu jałmużnę, ale czyni to rzadko; dla niego praca w życiu mnicha nie stanowiła czegoś istotnego i nie przywiązywał do niej takiej wagi jak teoretycy życia ascetycznego w innych krainach.

Siłę do wytrwania na obranej drodze asceci czerpali z nieustannego myślenia o sądzie, na którym dusza stanie po śmierci, i wiecznych karach spotykających grzeszników. Doświadczeni bracia radzili młodszym zamykać się w ciemności, odcinać od świata i wywołać przed oczyma duszy chwilę, kiedy to znajdą się przed Bogiem i będą zdawać sprawę z całego żywota. Myśl o tym, że zdarzyć się to może w następnej minucie, świadomość ciężaru grzechów i braku dostatecznych postępów w walce z własną naturą, przejmowała wówczas mnichów bezbrzeżnym lękiem i bólem wyciskającym łzy z oczu i jęk z piersi. Płacz był świadectwem autentyczności przeżyć; starano się wywołać go z równą gorliwością, z jaką potępiano śmiech i żarty zabijające duszę.

Nagrodę za trudy ascezy, jawny dowód zbliżania się do wymarzonego stanu idealnego, stanowiły wizje niebiańskiej rzeczywistości. W środowiskach opisywanych przez Teodoretą były one częstym zjawiskiem. Nieustanne napięcie, stale podsycany strach przed Bożym gniewem, stan fizycznego „rozchwiania” wynikający z braku snu i niedożywienia, niewątpliwie im sprzyjały.

Stosunek Teodoretta do ascezy swych bohaterów jest ambiwalentny. Jego klasyczne wykształcenie, mentalność środowiska, w którym wzrastał i w którym działał następnie jako teolog, czyniły z niego człowieka silnie związanego z kulturą antyczną. To prawda, że Teodoret nieraz ją atakował, ale czynił to z pozycji osoby należącej do krytykowanego przezeń świata. Skrajne formy ascezy były zbyt jawnym wyzwaniem jego cywilizacji, aby nie wywoływać sprzeciwu. Opór Teodoretta manifestował się jednak nie w otwartej krytyce, ale w wychwalaniu cnót dla niego szczególnie ważnych. Znamienne jest już to, że bardzo rzadko używa on terminu *apatheia*, a w jednym z późniejszych utworów, *Eranistes*, powie, że *apathes* może być jedynie Chrystus. Teodoret wyraża dezaprobatę dla przesady, chwalić umiarkowanie (*metriotes*), rozsądek (*sophrosyne*), mądrość (*sophia*), poczucie sprawiedliwości (*dikaiosyne*), męstwo (*andreia*). Zauważmy, że są to wszystko terminy używane przez starożytnych pisarzy zajmujących się etyką, wiele sformułowań Teodoretta nosi piętno jego klasycznych, pogańskich lektur.

Ale jednocześnie Teodoret zafascynowany jest ascezą właśnie w takiej formie. Świadczy o tym już sam wybór jego bohaterów, który zależał wszak wyłącznie od niego. Nic go nie zmuszało do tak wyraźnego preferowania anachoretów i usuwania w cień mnichów żyjących w klasztorach wspólnotach. O jego bohaterach na ogół nie da się powiedzieć, że trzymali się zasady umiarkowania! Teodoret wierzy, tak jak ludzie tamtej epoki, w obecność Bożej Mocy w ascetach. Więcej – gdy przystępuje do opisywania działań Świętych Mężów w jego ujęciu cudotwórcza ich moc ma wyraźnie autonomiczny charakter. Nie wątpi też ani na chwilę, że pozostaje ona w ich szczątkach, w przedmiotach, których dotykali.



Taka właśnie niekonsekwencja nie jest czymś właściwym wyłącznie Teodoretowi, odwrotnie – możemy ją uznać za znamiennej cechę sposobu myślenia przedstawicieli chrześcijańskiej inteligencji.

Niełatwo nam przychodzi pojąć sens ascezy opisywanej z tak wielkim zapałem przez Teodoretą. Jest ona zbyt daleka od znanych nam wzorów monastycyzmu zachodniego, razi swą ekscentrycznością, swoim nazbyt na nasz gust ostentacyjnym rygoryzmem, wrogością do cywilizacji. Byśmy byli w stanie zrozumieć motyw kierujące bohaterami Teodoretą, musimy, posługując się źródłami innymi niż *Dzieje miłości Bożej*, powiększyć naszą wiedzę o doktrynach ascetycznych tej epoki. Bez tego bowiem ten tak dla nas dziwny świat nie tylko nie stanie się zrozumiały, ale nie będzie mógł wzbudzić w nas sympatii ani prawdziwego szacunku<sup>5</sup>.

W ruchu monastycznym tej epoki, we wszystkich krainach basenu Morza Śródziemnego obecne były jeszcze wpływy gnostycyzmu, które zostaną zeń wyeliminowane dopiero w następnym stuleciu. Ten skomplikowany nurt filozoficzno-religijny miał liczne warianty, wspólną jednak ich cechą było przekonanie, iż na początku czasów (czy ściślej przed czasem) wszystkie istoty rozumne: Bóg, Chrystus, aniołowie, archaniołowie, Moce, Potęgi, Szatan, demony, a także dusze ludzkie, stanowiły jedność, która uległa rozbiciu w wyniku pychy i nieposłuszeństwa. Skutkiem grzechu był upadek bytów, ich ucieleśnienie, a stopień związania z materią odpowiadał rozmiarom popełnionego grzechu. Isk-

---

<sup>5</sup> Przy pisaniu tej części Wstępu wykorzystam pozycje cytowane w przypisach 1 i 3 (zwłaszcza studia S. BROCKA i S.A. HARVEY, PH. ESCOLANA), a także prace A. GUILLAUMONT, zwłaszcza jego syntetyczny artykuł *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, „Numen” 25 (1978), 40–51.

ra Boża uwięziona w ludzkim ciele chce powrócić do jedności z Bogiem, który także, ze swej strony, pragnie owego zjednoczenia. Właśnie dlatego przybył na świat Chrystus, pokazując duszom drogę, którą trzeba kroczyć, aby uzyskać utraconą więź z Bogiem.

Gnostycyzm rzadko pojawiał się w środowiskach monastycznych w sposób w pełni świadomy; rzadko stawał się w nich konsekwentnie przemyślaną doktryną. Objawiał się raczej w skłonności do dualizmu, w ostrym dychotomicznym oddzielaniu ducha od materii, instynktownej wrogości wobec własnego ciała, które miało być nie tylko skutkiem, ale i źródłem naszego nieszczęścia. Chrześcijaństwo nie mogło przecież otwarcie akceptować dualistycznej wizji świata w ogóle, a ludzkiej cielesności w szczególności, wymagała ona odrzucenia fundamentalnego dla religii Ewangelii przekonania, iż wszystko to, co Bóg stworzył, jest dobre. To właśnie ludzkie ciało posłużyło przecież Chrystusowi w Jego zbawczym dziele, nie można było więc tego ciała po prostu odrzucić. Konflikt między tymi postawami zakładającymi akceptację dualizmu z jednej, a jego odrzucenie z drugiej wielu mnichom nie przeszkadzało, religia, zwłaszcza tak skomplikowana religia jak chrześcijaństwo, z jego starotestamentowym dziedzictwem, nie rządzi się zasadami logiki Arystotelesa nakazującej usuwanie sprzeczności.

Siłę pokusy dualistycznego interpretowania świata zmierzyć możemy sukcesami skrajnie dualistycznego prądu religijnego, jakim był manicheizm. W Syrii, zarówno tej dobrze zhellenizowanej, jak i syryjskojęzycznej, miał bardzo wielu adeptów. Środowiska monastyczne, choć manicheizmowi wrogie, często przejmowały rozmaite elementy jego doktryny, adaptując je do swoich potrzeb.

Popętnilibyśmy poważny błąd, ograniczając doktrynalne źródła ascezy syryjskiej do gnostyckiego dualizmu i kładąc zbyt wielki nacisk na dualizm jako klucz do zrozumienia monastyzmu syryjskiego. Uważna bowiem lektura tekstów odnoszących się do syryjskich środowisk monastycznych, zarówno tych w języku greckim, jak syryjskim, każe nam wyjść poza te wyjaśnienia.

W kręgach monastycznych panowało przekonanie, iż asceta, godny tego wielkiego imienia, zbliża się do stanu rajskiego bytowania, takiego, jaki był dany Adamowi i Ewie, którzy nie potrzebowali okrycia, ognia do przygotowywania potraw, ochrony przed dzikimi zwierzętami i którzy pędzili w raju żywot mający na celu adorację Boga. Asceta wypełniający dosłownie wzory biblijne stawał się w tej perspektywie częścią świata już zbawionego, nieobciążonego grzechem pierworodnym.

Syryjskie chrześcijaństwo (już o tym była mowa na początku tej części wstępu) kładło wielki nacisk na potrzebę wyłącznego skupienia wiernych na czci należnej Bogu. Wszystkie nasze uczucia, myśli i czyny powinny być skierowane ku Niemu, realizacja zaś tego ideału nie mogła być osiągnięta inaczej niż przez celibat i ascezę. Rzecz interesująca i bardzo znamienita: syryjski termin *ihidaya* oznaczający człowieka „samotnego” („jedyne-go”, „pojedynczego” – słowo nie daje się przełożyć na współczesne języki przy pomocy jednego terminu) był także używany w odniesieniu do Chrystusa jako Jedyne-go Syna Bożego; *ihidaya* następnie stało się zwykłym słowem dla określenia mnicha, terminem paralelnym dla greckiego *monachos*.

Istotną rolę w środowiskach monastycznych tworzących się na obszarach, o których nam opowiada Teodoret, odegrał rygorystyczny prąd, którego uczestników

nazywano „tymi, którzy się modlą”, z grecka euchitami lub messalianami – synonimicznym terminem pochodzenia syryjskiego<sup>6</sup>. Pierwsze świadectwa ich istnienia pochodzą z lat siedemdziesiątych IV w., w sposób znamienny dotyczą one Mezopotamii, a więc ziem, gdzie hellenizacja nie sięgnęła zbyt głęboko. Messalianie zdobyli sobie szybko adeptów poza tym terenem – spotykamy ich następnie nie tylko w całej Syrii, ale i w Azji Mniejszej. Poglądy ascetów należących do tego prądu zaniepokoiły władze Kościoła na obszarach, na których się rozwijały, widziano w nich doktrynę naznaczoną dualizmem, niebezpieczną z racji jej atrakcyjności dla mnichów. Messalianizm został oficjalnie potępiony na soborze w Efezie (431 r.), z upływem zaś czasu termin zaczął być stosowany do rozmaitych grup ascetycznych kładących nadmierny (wedle biskupów) nacisk na modlitwę, stając się pejoratywnym epitetem, niewiele mającym wspólnego z pierwotną treścią.

Nasza wiedza o messalianizmie jest wielce niedoskonała, gdyż, jak napisał słusznie jego badacz C. Stewart, większość posiadanych przez nas tekstów nie mówi nam o messalianach, ale przeciwko messalianom. Na szczęście zachowało się 50 *Homilii duchowych*, będących ascetycznymi traktatami powstałymi w messalianim środowisku; ich uratowanie zawdzięczamy temu, że przypisano je autorowi o sprawdzonej ortodoksji

---

<sup>6</sup> O messalianizmie pisali: J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangre au Messalianisme*, „*Studia patristica*” 2 (1957), 400–415; P. CANIVET, *Théodoret et le messalianisme*, „*Revue Mabillon*” 51 (1961), 26–34. Znakomitą i nowatorską książkę o messalianach zawdzięczamy C. STEWARTOWI OSB, *Working the Earth of the Heart: the Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.

(Makaremu Egipskiemu<sup>7</sup>). Fascynujące i piękne, stanowiły popularne lektury w klasztorach bizantyńskich. Pozwalają one, przynajmniej w części, na korektę negatywnych sądów o messalianizmie.

U jego podstaw znajdowała się świadomość ograniczonej skuteczności chrztu; codzienne doświadczenie uczyło ascetów, że ludzie po jego przyjęciu wykazywali dalej złe skłonności i potrafili nawet popełniać zbrodnie. Z tego messalianie wyciągali radykalny wniosek, że człowiek jako jednostka znajduje się we władzy indywidualnego, z nim osobiście związanego, demona, od którego uwolnienie wymaga długotrwałych i surowych ćwiczeń ascetycznych, a zwłaszcza nieustannej modlitwy. Powoływali się przy tym na zdanie św. Pawła z 1 Tes 5,17. Dopiero, gdy dusza uwolni się od władzy złego ducha, weźmie ją w swe posiadanie Duch Święty. Messalianie tworzyli grupy ascetów, żyjących z jałmużny, niewiążących się na stałe z określonym miejscem. Z pewnością kładli oni wielki nacisk na wewnętrzne przeżycia kosztem udziału w zwykłych sakramentalnych działaniach Kościoła, co przyczyniało się do utwierdzenia nieufności duchowieństwa w stosunku do nich. Oskarżano ich o potępienie pracy na wzór manichejczyków (pracować nie należy, gdyż tworząc nowe byty mnożymy więzienia dla iskry Bożej) – trudno jest z perspektywy czasu ustalić, czy rzeczywiście posługiwali się taką argumentacją, niewątpliwie nie kładli na obowiązek pracy większego nacisku (dokładnie tak, jak Teodoret, wspominałam o tym wyżej). Przeciwnicy messalian twierdzili także, że sypiali oni za wiele i zbyt

---

<sup>7</sup> H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KRÖGER, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin 1964; W. STROTHMANN, *Macarios und die Macarioschriften in der syrischen Literatur*, „Oriens Christianus” 54 (1970), 96–105.

chętnie, a to dlatego, że spodziewali się niebiańskich wizji w snach – jest rzeczą prawdopodobną, że tkwiło w tym oskarżeniu jakieś ziarno prawdy.

Teologów tej epoki niepokoił sposób, w jaki messalianie opisywali swe religijne przeżycia, przede wszystkim zaś osiągnięte poprzez ascezę i modlitwę zjednoczenie z Bogiem (lub stan posiadania duszy przez szatana). Kontrowersja chrystologiczna, która w początkach V w. rozgorzała na dobre, uwrażliwiła ludzi Kościoła na terminologię w tej właśnie dziedzinie. Wspominana już przeze mnie świetna książka Stewarta udowadnia, że reakcje greckojęzycznych teologów na messalianą terminologię były niesłuszne. Doktryna, a może ściślej doktryny – gdyż messalianie z pewnością nie tworzyli zwartego prądu z teologicznego punktu widzenia – kształtowane były w środowiskach ludzi mówiących po syryjsku, przywykłych do odmiennej od greckiej symboliki religijnej i posługujących się odmiennym literackim językiem, który pozostawał pod silnym wpływem obrazowego języka Starego Testamentu. Wie o tym dobrze każdy współczesny czytelnik choćby hymnów św. Efrema (zmarł 373 r.), które nie mieszczą się w konwencjach literackich charakterystycznych dla literatury klasycznej. Podstawowe dla ascetycznej doktryny terminy po przełożeniu na grekę szokowały greckich teologów uformowanych na gruncie antycznej filozofii. Oskarżenie o herezję było w tej sytuacji naturalną konsekwencją – w kontrowersjach teologicznych różnice języka miały niezwykle ważną rolę, spierające się ze sobą strony nie zdobywały się niestety na wysiłek określenia, co oznaczają terminy, którymi się posługiwały; z perspektywy wieków zdajemy sobie sprawę, że zdarzały się przypadki, gdy materia sporów w istocie niemal nie istniała.

Tradycja wczesnego ascetyzmu syryjskiego (tego sprzed początków ruchu monastycznego), dualizm, tak silnie obecny w mentalności późnej starożytności, sukcesy manicheizmu i messalianizmu pomagają nam zrozumieć świat ascetów syryjskich, ale nie do końca. Jego oryginalność i radykalizm praktyk są oczywiste. Nie może być przypadkiem, że poza Syrią spotykamy mało stylitów, *boskoi* żywiących się zielskiem, ascetów stale bytujących na otwartej przestrzeni. Niechęć do wartości miejskiej cywilizacji antyku, do jej sposobu myślenia i życia, była wspólna wszystkim późnoantycznym ruchom ascetycznym, ale nie musiała ona prowadzić do tak skrajnej rezygnacji ze wszystkiego, co ludzkość w swej przeszłości osiągnęła. Odmowa spożywania chleba miała wartość symbolu, dotyczyła bowiem sprawy powszechnie uznanej za najstarszą oznakę cywilizowanego bytowania. Egipscy asceci<sup>8</sup> także toczyli wojny z własnym ciałem, narzucali sobie posty, ograniczali sen, akceptowali ciężkie warunki życia, ale nigdy nie pozwalali tendencji do autodestrukcji manifestować się z taką siłą. Potępiali bez ogródek dręczenie własnego ciała za pomocą łańcuchów, lin, zamykania się w klatkach. Ostentacja, z jaką mnisi syryjscy wystawiali się na spojrzenia ludzkie, była w Egipcie traktowana jako dowód pychy popychającej ascetę ku upadkowi. Z wielką podejrzliwością traktowano ducha współzawodnictwa w umartwianiu, tak charakterystycznego dla bohaterów Teodoreta.

Mniej lub bardziej otwartą krytykę syryjskich szaleństw znajdziemy w dziełach św. Bazylego, który posunął się w niej tak daleko, że zakazał braciom żyjącym wedle jego reguły wszelkich indywidualnych prak-

---

<sup>8</sup> O charakterze monastycyzmu egipskiego i charakterystycznych cechach uprawianej przez egipskich mnichów ascezy pisałam we Wstępie do: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Kraków 1994.

tyk ascetycznych. Jego twierdzenie, że nie ma takiego członka ludzkiego ciała, który byłby zły z powodu swej natury i wymagał z tej racji niszczenia, w świetle syryjskich praktyk musimy uznać za bardzo znamienne.

Gdzie więc jeszcze mamy szukać źródeł syryjskiej oryginalności?

W wielu, zwłaszcza starszych, pracach na to pytanie czytelnicy znajdą dość prostą odpowiedź: specyfika monastycyzmu syryjskiego jest manifestacją odwiecznej duszy Wschodu: gwałtownej i skłonnej do przesady (w przeciwieństwie do duszy Zachodu, kierującej się – ponoć – umiarkowaniem i dążeniem do harmonii). Stereotyp to solidnie zakorzeniony i – jak to bywa ze stereotypami – nieprzydatny w naukowych rozważaniach. Wszak w Egipcie monastycyzm przyjął inne postawy; mnisi żyjący w Azji Mniejszej (ciągle jeszcze nie zhellenizowanej) dalecy byli także od syryjskich praktyk. Lepiej jest więc zrezygnować z formuły o duszy Wschodu (mam w ogóle wątpliwości, czy służyć może ona czemukolwiek innemu poza schlebaniu naszym przekonaniom o odwiecznej wyższości Zachodu nad Wschodem). Odmienność języka literackiego, jakim posługiwała się (tylko część) wschodnich autorów, nie wystarczy, abyśmy mogli wykopać fosę między kulturą Wschodu i Zachodu.

Nie ulega wątpliwości, że źródła oryginalności monastycyzmu syryjskiego trzeba szukać w samej Syrii – a nie na całym Wschodzie – w syryjskich tradycjach, syryjskich obyczajach.

Na pewno istotną rolę odegrała osobowość pierwszych bohaterów tego ruchu. W dziejach chrześcijaństwa bardzo wiele zależało od postaw ludzi tworzących na danym terenie wzory nowego postępowania, gdyż



tradycjonalizm późnoantycznych społeczności ułatwiał powielanie modeli raz wprowadzonych w danym środowisku. W Syrii zabrakło kogoś takiego, jak św. Bazyli z Cezarei, kogoś o uznanej powszechnie świętości i aurytecie, kto by dostatecznie wcześniej zajął się krytyką ekstremalnych form umartwień. Być może jakieś znaczenie miała także mezopotamska geneza pierwszych ascetycznych wzorów, ukształtowanych na obszarach, gdzie wpływy manicheizmu były silne, a tradycje antycznej kultury – nikłe.

Siła tradycji ascetyzmu syryjskiego, o której wspominałam na początku, stwarzała szczególnie dogodne warunki dla rozwoju ruchu tak nacechowanego skłonnościami ekstremistycznymi. Społeczności chrześcijańskie były do niego niejako przygotowane, bariera oporu, jaki monastycyzm w swych radykalnych postaciach wywoływał, była o wiele słabsza.

Być może jakąś rolę odegrały również tradycje popularnych w Syrii kultów ekstatycznych. Dotykam tu sprawy niezmiernie dyskusyjnej i czynię to z ogromnym wahaniem. Należę bowiem do grona historyków, którzy odnoszą się sceptycznie do tezy o bezpośrednich wpływach kultów pogańskich na formy chrześcijańskiej pobożności. Badacze ostatniego półwiecza na ogół odrzucili modne u schyłku XIX wieku pomysły, które kazały – na przykład – wiązać kult świętych z kultami określonych bóstw pogańskich, widzieć w ascetyzmie bezpośrednią kontynuację niektórych pogańskich praktyk religijnych. Jednak gotowa jestem przyjąć myśl o ciągłości w sferze psychologicznej, o trwałości pewnych postaw. Ludzie, którzy wzrastali na obszarach, gdzie kwitły kultury ekstatyczne, gdzie traktowano samokastrowanie się jako najwyższy dowód pobożności, gdzie emocje religijne nacechowane były gwałtownością, mogli, przyjmując

chrześcijaństwo, zachowywać skłonność do zachowań skrajnych.

Rola ascetyzmu w życiu chrześcijańskich społeczności na obszarach opisywanych przez Teodoretę była ogromna. Odejście od świata dawało mnichom w tej rzeczywistości, od której tak energicznie się odcinali, pozycję zupełnie wyjątkową. Podziw dla ich świętości był powszechny, podobnie jak powszechne było przekonanie, że są napełnieni siłą daną im przez Boga i pozwalającą im czynić cuda. Stąd ciągnęli do nich przybysze z bliska i daleka, chorzy i nieszczęśliwi, tym gorliwiej, im energiczniej mnisi starali się od nich odciąć.

Obserwując miejsca, w których osiedlali się asceci, stwierdzamy, że często wybierali oni tereny położone blisko szlaków komunikacyjnych. Zwłaszcza z tego punktu widzenia uderzający jest *casus* stylitów<sup>9</sup>. Trudno powiedzieć, czy czynili to świadomie, czy instynktownie. Fakt pozostaje faktem.

Mnisi w sposób decydujący przyczynili się do nawracania wsi i eliminowania resztek pogańskich wierzeń. W wielu miejscowościach to oni głosili prawdy wiary, burzyli świątynie, obalali posągi, udowadniając

---

<sup>9</sup> Istnieje obszerna literatura na temat stylitów na czele z ciągle jeszcze aktualną pracą H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923. Wiele o Symeonie Słupniku pisze w swej książce A.-J. FESTUGIÈRE (por. przyp. 1), który zamieszcza w niej także przekład greckiego żywotu świętego. Na temat miejsca, gdzie osiedlali się stylicy, zob. G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Belus à l'époque romaine*, t. I, Paris 1953, 222, a także I. PENA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Milano 1975; P. CANIVET, *Contributions archéologiques à l'histoire des moines de Syrie*, „*Studia patristica*” 13 (1975), 444–460. Wszystkim można polecić artykuł S.A. HARVEY, *The Sense of a Stylite. Perspectives on Simeon the Elder*, „*Vigiliae Christianae*” 42 (1988), 376–394.

tlumom bezsilność fałszywych bożków<sup>10</sup>. Jednak równie ważna jak ich działalność była sama ich obecność, żywe świadectwo potęgi chrześcijańskiej religii. Ich słowa i przykład, cuda przez nich czynione<sup>11</sup> przemawiały do chłopów silniej niż głos Kościoła ciągle jeszcze w tych latach związanego z miastem, reprezentującego miejską mentalność.

Ascetom przypadła rola przywódców, a zarazem patronów społeczności wiejskich<sup>12</sup>. Funkcję tę pełnili zarówno przeorzy klasztorów, jak i często najbardziej ekscentryczni anachoreci. Przedstawiano im spory do rozstrzygnięcia, pytano o radę, szukano pomocy, gdy zjawiała się epidemia, błagano o interwencję u władz dręczących wieś podatkami. Niekoniecznie asceta musiał w tym celu udawać się do miasta, wystarczał list podyktowany komuś lub nawet ustnie, a publiczne, potępienie czyjegoś zachowania. Im surowszą ascezę uprawiał Święty Mąż, tym gorliwiej słuchano jego zaleceń. Mnisi skutecznie konkurowali z innymi kandydatami do pełnienia patronackich funkcji: z członkami miejskiej arystokracji, urzędnikami, a nawet oficerami miejscowych garnizonów. Święty Mąż miał nad nimi wyższość nie tylko religijnej natury: nie grabił chłopów, lepiej rozumiał ich potrzeby i był przez nich rozumiany, miał większy autorytet.

---

<sup>10</sup> O. HENDRIKAS, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, „Proche Orient Chrétien” 8 (1958), 3–25.

<sup>11</sup> A. ADNÈS, P. CANIVET, *Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, „Revue d'Histoire des Religions” 171–172 (1967), 53–82, 149–179.

<sup>12</sup> Na ten temat P. BROWN, *The Rise and Functions of the Holy Man in Late Antiquity*, „The Journal of The Roman Studies” 61 (1971), 80–101; E. WIPSYCKA, *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26 z. 4 (1979), 91–117.

Mnisi przyczynili się do upowszechnienia chrześcijaństwa wśród plemion arabskich koczujących na obrzeżach Syrii. Na tych ludziach, bardzo dalekich od antycznej cywilizacji, a często otwarcie jej wrogich, Święci Mężowie, odrzucający jej dorobek, robili niezatarte wrażenie.

Dla ludzi czasów Teodoreta ważna była nie tylko obecność żywych Świętych Mężów, ale ważne było także posiadanie ich szczątków, które zachowywały moc cudotwórczą, chroniły przed nieszczęściami, nieprzyjacielskimi wojownikami, trzęsieniami ziemi, szalejącymi epidemiami. Pamięć o tym pozwoli nam zrozumieć batalie, które rozgrywały się nie tylko wokół żywych, ale i martwych ascetów.