

**źródła monastyczne**

**42**

**źródła monastyczne**

**42**

*Redaktor serii:* Ks. Marek Starowieyski

**starożytność** **29**

---

# HISTORIA

---

# MNICHÓW

---

# W EGIPCIE

---

*Przekład:*  
Ewa Dąbrowska

*Redakcja naukowa i wstęp:*  
Ewa Wipszycka  
Robert Wiśniewski



TYNIEC  
WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

*Tytuł oryginału: **Historia monachorum in Aegypto**, ed. A.-J. Festugière,  
Bruxelles 1961, Subsidia Hagiographica 34  
**Historia monachorum in Aegypto**, Patristische Texte und  
Studien, 34, ed. Eva Schulz-Flügel, Berlin-New York 1990*

*Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej Cieplucha*

*Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów  
L.dz. 64/2006, Tyniec, dnia 3.04.2007 r.  
† Bernard Sawicki OSB, opat tyniecki*

Wydanie drugie 2011 r.

**ISBN 978-83-7354-188-7 broszura**  
**ISSN 1230-6711**

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów  
ul. Benedyktyńska 37  
30-375 Kraków  
tel. +48 (12) 688-52-90  
tel./fax: +48 (12) 688-52-91  
e-mail: [wydawnictwo@tyniec.com.pl](mailto:wydawnictwo@tyniec.com.pl)  
[www.tyniec.com.pl](http://www.tyniec.com.pl)

*Druk i oprawa:*  
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów  
[druk@tyniec.com.pl](mailto:druk@tyniec.com.pl)

## SPIS TREŚCI

|                   |    |
|-------------------|----|
| WSTĘP.....        | 7  |
| BIBLIOGRAFIA..... | 47 |

### HISTORIA MNICHÓW W EGIPCIE (WERSJA GRECKA)

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Prolog.....                      | 55  |
| I Jan z Lykopolis.....           | 59  |
| II Or.....                       | 75  |
| III Ammon.....                   | 78  |
| IV Bes.....                      | 79  |
| V Oxyrynchos.....                | 80  |
| VI Theon.....                    | 82  |
| VII Eliasz.....                  | 83  |
| VIII Apollos.....                | 84  |
| IX Amun.....                     | 98  |
| X Kopres.....                    | 101 |
| Patermutius.....                 | 101 |
| XI Abba Surus.....               | 109 |
| XII Abba Helles.....             | 111 |
| XIII Apelles.....                | 115 |
| Jan.....                         | 115 |
| XIV Pafnucy.....                 | 118 |
| XV Pityrion.....                 | 123 |
| XVI Eulogiusz.....               | 124 |
| XVII Izydor.....                 | 125 |
| XVIII Serapion.....              | 126 |
| XIX Apoloniusz Męczennik.....    | 127 |
| XX Dioskur.....                  | 129 |
| Mnisi z Nitrii.....              | 129 |
| XXI Makary [Egipski].....        | 133 |
| XXII Amun.....                   | 137 |
| XXIII Makary Aleksandryjski..... | 139 |
| XXIV Paweł (Prostak).....        | 140 |
| XXV Piammon.....                 | 142 |
| XXVI Jan.....                    | 143 |
| Epilog.....                      | 144 |

**HISTORIA MNICHÓW W EGIPCIE  
(WERSJA ŁACIŃSKA RUFINA Z AKWILEI)**

|   |     |
|---|-----|
| Prolog.....                                 | 149 |
| 1. Jan z Lykopolis .....                    | 153 |
| 2. Or .....                                 | 177 |
| 3. Ammon .....                              | 181 |
| 4. Beno .....                               | 182 |
| 5. Miasto Oxyrynchos .....                  | 183 |
| 6. Theo.....                                | 185 |
| 7. Apoloniusz .....                         | 187 |
| 8. Ammon .....                              | 204 |
| 9. Kopres .....                             | 207 |
| 10. Abba Syrus .....                        | 217 |
| 11. Helenus.....                            | 220 |
| 12. Eliasz.....                             | 225 |
| 13. Pityrion.....                           | 226 |
| 14. Ojciec Eulogiusz .....                  | 227 |
| 15. Apelles Kapłan.....                     | 228 |
| 16. Pafnucy .....                           | 231 |
| 17. Klasztor abba Izydora.....              | 238 |
| 18. Serapion Kapłan .....                   | 239 |
| 19. Apoloniusz mnich i męczennik .....      | 240 |
| 20. Dioskur Prezbiter.....                  | 243 |
| 21. O mnichach żyjących w Nitrii.....       | 244 |
| 22. O miejscu, które nazywa się Cele .....  | 246 |
| 23. Ammoniusz .....                         | 247 |
| 24. Didymos.....                            | 249 |
| 25. Kronios .....                           | 250 |
| 26. Orygenes .....                          | 251 |
| 27. Ewagriusz .....                         | 252 |
| 28. O dwóch Makarych .....                  | 253 |
| 29. Makary Aleksandryjski albo Młodszy..... | 257 |
| 30. Ammon .....                             | 262 |
| 31. Paweł .....                             | 265 |
| 32. Piammon .....                           | 269 |
| 33. Jan .....                               | 271 |
| Epilog.....                                 | 272 |
| INDEKSY                                     |     |
| Odesłań i aluzji biblijnych.....            | 275 |
| Imion i nazw własnych.....                  | 281 |
| Rzeczowy .....                              | 285 |

*Ewa Wipszycka, Robert Wiśniewski*

## WSTĘP

*Historia mnichów w Egipcie*, jeden z najważniejszych utworów opowiadających o egipskich mnichach, powstała u schyłku IV w., a więc w czasach, gdy monastycyzm egipski fascynował religijne elity całego chrześcijańskiego świata. Ich przedstawiciele odwiedzali wspólnoty ascetyczne Egiptu szukając wzorów, które dałyby się wprowadzić w ich własnych krajach. Także ci, którzy dalecy byli od myśli o podjęciu monastycznego życia krążyli między klasztorami i eremami z ciekawości, a nie była to wyłącznie ciekawość pusta: chcieli się zbliżyć fizycznie do ludzi świętych, uzyskać od nich błogosławieństwo, przeżyć dreszcz świętej zgromy w kontakcie z ich religijną mocą.

Asceci obojga płci obecni byli w życiu Kościoła od początku jego istnienia, traktowani z wielkim respektem, odgrywali ważną rolę we wszystkich gminach, do których należeli. Swoją ascezę wyrażali w gorliwej modlitwie i recytacji wersetów Pisma Świętego. Niekiedy (jeśli mieli czas i odpowiednie przygotowanie) sięgali po dzieła chrześcijańskich myślicieli. Narzucali sobie surowy tryb życia: pościli, niewiele spali, rezygnowali z kąpieli, delikatnych szat. Pozostawali w stanie bezżennym bądź przestawali utrzymywać stosunki seksualne ze współmałżonkami. Mieszkali dalej w domu rodzinnym, kontynuowali swe zajęcia gospodarcze (rzemiosło, pracę na roli, kierowanie gospodarstwem itd.), uczęszczali do miejscowego kościoła na nabożeństwa,

spotykali się z bliskimi i znajomymi. Niekiedy asceci tacy, zwłaszcza ascetki, łączyli się w niewielkie grupy, zazwyczaj jednak żyli w otaczającej ich gromadzie zwykłych zjadaczy chleba. Nurt ascetyczny miał liczący się dorobek dogmatyczny i literacki, stanowi on część skarbnicy pism starożytnego chrześcijaństwa.

Pod koniec III w. jednak wewnątrz ascetycznego świata narodził się nurt o charakterze odmiennym; przywykliśmy go nazywać monastycyzmem (w starożytności nie istniał ani ten, ani żaden inny termin dla określenia zjawiska, dla nas jest ważne tylko to, że ono istniało). Obok ascetów pojawili się mnisi.

Wedle tradycji pierwszym mnichem był Antoni, syn zamożnych właścicieli ziemskich w środkowym Egipcie. Zdecydował się on opuścić swoją rodzinną wieś i wybrał pustynię jako miejsce życia i ascezy. Odrzucał w ten sposób „świat”, odcinał więzy łączące go z rodziną, znajomymi, wiejską społecznością; w tych nowych warunkach poświęcał swe myśli i wszelkie działania na szukanie więzi z Bogiem. Uznawał za niezbędne podporządkowanie sobie buntowniczego ciała poprzez posty, ograniczenie snu, nieustanną pracę fizyczną.

Samotność na pustyni nie była dla Antoniego warunkiem niezbędnym podążania ascetyczną drogą: po pewnym czasie zrezygnował z izolacji i zaakceptował obecność uczniów, którzy prosili go o to, by stał się ich mistrzem.

W nieco ponad dwadzieścia lat później inny Egipcjanin, Pachomiusz, uznał, że zerwanie ze światem nie musi za sobą pociągać udania się na pustynię i utworzył pierwsze duże społeczności monastyczne w pasie pól uprawnych. Mnichom miała wystarczać wola odcięcia się od zwykłych ludzi; mur, który otaczał teren



klasztoru, był murem niewysokim, przekroczenie go nie stwarzało poważnych trudności, jego funkcja była nade wszystko symboliczna. Pachomiusz kładł nacisk na życie we wspólnocie. Zakładało ono rezygnację z możliwości decydowania o własnym losie, o wyborze miejsca i ćwiczeń ascetycznych, typie wykonywanej pracy, a także rodzaju i ilości pożywienia. We wszystkich tych kwestiach mnich podporządkowywał się swym przełożonym, a posłuszeństwo było jedną z najważniejszych cnót praktykowanych w pachomiańskich klasztorach. W zamian za rezygnację z „wolności w ascezie” bracia zyskiwali pomoc, jaką grupa ludzi wspólnie szukająca drogi do Boga mogła sobie nawzajem ofiarować; w grę wchodziły nie tylko sprawy materialne, ale i wsparcie w chwilach zniechęcenia i trudności.

Poczynając od lat trzydziestych IV w. wspólnoty monastyczne zaczęły mnożyć się z wielką szybkością, stając się charakterystyczną cechą chrześcijaństwa egipskiego. Różniły się one między sobą rozmiarami, ale nade wszystko charakterem i organizacją. Rozmaicie też je nazywamy, warto jest wobec tego poświęcić nieco miejsca na terminologiczne wyjaśnienia.

Erem (lub pustelnia): pomieszczenie przeznaczone dla jednego, dwóch, rzadziej więcej mnichów, zazwyczaj mistrza i ucznia lub uczniów. Zajmowali oni jaskinie, porzucone grobowce z czasów faraonów, adaptowane do celów mieszkalnych pomieszczenia w opuszczonych świątyniach pogańskich, wreszcie nieduże budyneczki wzniesione specjalnie na pustyni. Najskromniejsze pustelnie składały się z jednej tylko izby, najczęściej jednak eremici starali się mieć do dyspozycji przynajmniej dwa osobne pomieszczenia do modlitwy i pracy. Urządzali sobie także kuchnie, komórki, w których

przechowywali wodę; dziedziniec z ławami itd. Erem mógł także być ozdobiony malowidłami ściennymi. Nie stało to w sprzeczności z zasadami ascetycznego życia, pustelnik mógł je respektować pozostając w godziwych warunkach, o ile nie przeszkadzały one w postach, nie odwoływały od modlitwy.

Laura (lub wspólnota semianachoretyczna): wspólnota mnichów zamieszkałych w eremach. Bracia samodzielnie decydowali o ilości i rodzaju wykonywanej indywidualnie pracy, posiłkach, modlitwach i lekturach pobożnych. Mieli jednak przeora, zbierali się na wspólne modlitwy i msze, od czasu do czasu jadali razem; ich społeczność miała osobowość prawną (w konsekwencji mogła otrzymywać dary w postaci ziemi, domów).

Cenobium: od gr. *koinobion*, „wspólne życie” wspólnota monastyczna, której członkowie modlili się, spożywali posiłki, pracowali razem i podporządkowywali się we wszystkim przeorowi i jego zastępcom.

W źródłach greckich i koptyjskich wszystkie te wspólnoty określane są najczęściej mianem *monasteria* (l. mn. od *monasterion*). Jeśli w tekście spotykamy to słowo bez dodatkowych wyjaśnień, nie wiemy, czy mamy do czynienia z eremem, czy z dużym klasztorem. Antoni żył w *monasterion*, ale tak samo mogą być nazywane również wspólnoty pachomiańskie. Tłumaczowi (także badaczowi) taki szeroki zakres słowa *monasterion* sprawia niezmiernie wiele kłopotu, gdyż na gruncie języka polskiego erem na termin klasztor nie zasługuje. Warto o tym pamiętać przy lekturze *Historii mnichów w Egipcie*.

Mnisi zajmowali dogodne dla nich miejsca w skalistej skarpie biegnącej wzdłuż Nilu, znajdowali też dla siebie odpowiednie tereny położone dalej od Doliny, na

„głębokiej” pustyni. W ten sposób powstawał osobny, monastyczny świat. Za przewodnik w życiu służyła Biblia. Pisane reguły w rodzaju tych, jakie znały klasztorry na Zachodzie już u schyłku starożytności, w Egipcie istniały tylko w kongregacji pachomiańskiej, pozostali mnisi nie odczuwali ich potrzeby. Starczała ustna tradycja danej grupy i wola każdorazowego przeora.

Asceza fascynowała przedstawicieli różnych grup społecznych, od elity miejskiej po chłopów. Mnisi należeli zarówno do środowisk mówiących w domu po grecku, jak i po egipsku; rozmaity też był poziom ich kultury. Na pustyni znaleźli dla siebie miejsce teolodzy i filozofowie, ludzie wykształceni w szkołach typu antycznego, kładących nacisk na znajomość literatury pięknej (pogańskiej oczywiście) i formujących dobrych mówców. Wybierali monastyczną drogę także analfabeci; nakłaniano ich do opanowania umiejętności czytania i pisania, jeśli przerastało to jednak ich możliwości, musieli przynajmniej nauczyć się na pamięć tekstów modlitw i psalmów, aby brać czynny udział w liturgii.

Zewnętrzni obserwatorzy z najwyższym zdumieniem i podziwem obserwowali surowe posty mnichów. Opowiadano o nich z przejęciem i przesadą. Dziś trudno nam jest ustalić, czy rzeczywiście mnisi (niektórzy mnisi) w czasie Wielkiego Postu (40 dni!) mogli niczego nie jeść ani nie pić. Wydaje się, że roztropną normą był jeden posiłek dziennie, na który składał się przede wszystkim chleb; wypiekano go kilka razy do roku, stąd wyschnięte bocheneczki przed jedzeniem trzeba było moczyć w wodzie. Wielu braci rezygnowało z codziennego pożywienia, jedząc raz – dwa razy na tydzień. Obyczaje monastyczne nakazywały nosić szaty bardzo skromne, także brudne i podarte. Mnisi musieli cier-

pieć chłód – latem w nocy, a w okresie zimowym także w dzień. Inną formą dokuczliwego ćwiczenia ascetycznego było wielogodzinne stanie w pełnym słońcu.

Wszystko to, zwłaszcza posty, miało zniszczyć władzę ciała nad duchem, zabezpieczyć przed pokusami erotycznymi, także sprawiać ból będący karą za grzechy. Godziny nocne w dużej części były przeznaczone na modlitwę, przede wszystkim głośną recytację psalmów.

Rozwijający się tak szybko monastycyzm długo pozostawał poza zasięgiem literackiego zainteresowania. Dopiero dzieło Atanazego, *Żywot Antoniego*, powstały niezadługo po śmierci bohatera, a więc blisko 356 r., pokazało, że asceci zrywający ze światem i podejmujący trud życia na pustyni mogą być tematem teologicznym i literackim<sup>1</sup>. Powstające bardzo szybko tłumaczenia tego tekstu rozszerzyły krąg zachwyconych czytelników. W 374–375 r. temat egipskiego świętego męża podjął Hieronim ze Strydonu, pisząc *Żywot Pawła, pierwszego pustelnika*, przyjęty z entuzjazmem, jak widać po licznych przekładach łacińskiego oryginału<sup>2</sup>. Autorzy greccy podjęli dziedzictwo Atanazego dopiero w około czterdzieści lat po publikacji *Żywotu Antoniego*. W latach dziewięćdziesiątych Palladiusz, mnich z małozjatyckiej Galacji, żyjący na egipskiej pustyni między 388 a 399 r., stworzył zbiór biografii sławnych ascetów egipskich. Po raz drugi ten sam Palladiusz zabrał się do

---

<sup>1</sup> Przekład dokonany przez E. Dąbrowską patrz: *Święty Antoni. Żywot. Pisma*, wprowadzenie i wstępy E. WIPSYCKA, ŻrMon 35, Kraków 2005.

<sup>2</sup> Przekład dokonany przez B. Degórskiego patrz: *Św. Hieronim, Żywoty mnichów, Pawła, Malchusa i Hilariona*, wstęp B. DEGÓRSKI, ŻrMon 9, Kraków 1995.

pisania na ich temat nieco przed 420 r., gdy wrócił do rodzinnej Galacji. Dokonał wówczas przeredagowania wcześniejszego tekstu, który uległ skróceniu, natomiast dodał biografie innych ojców egipskich oraz mnichów z Palestyny i Azji Mniejszej. Powstała w ten sposób opowieść została dedykowana przez autora wysokiemu a pobożnemu urzędnikowi, Laususowi; określa się ją powszechnie mianem *Historia Lausiaca*<sup>3</sup>. (Czytelników, których dziwi łaciński tytuł tekstu napisanego po grecku, chcemy uprzedzić, że wymagają tego powszechnie przyjęte zasady katalogowania dzieł w bibliotekach i cytowania utworów w przypisach; w czasach, gdy łacina dominowała w uczonym świecie i gdy często pisano w tym języku rozprawy naukowe, było to w pełni naturalne. Dziś niekiedy się przeciwko temu buntujemy).

Być może istniały jeszcze inne biografie sławnych mnichów, które popadły w zapomnienie z racji tego, że nie przyciągnęły większej liczby czytelników i przestano je przepisywać. Mało prawdopodobne, byśmy zostali pozbawieni na tej drodze wielkich dzieł literackich.

W drugiej połowie IV w. obok żywotów narodził się w środowiskach monastycznych nowy typ utworów o mnichach. Nazywamy je apoftegmami (lub apoftegmami od gr. *apophthengomai*: opowiadać, wygłaszać); są to odpowiedzi sławnych ojców na pytania zadawane im przez młodszych, mniej doświadczonych braci szukających pomocy i rady w konkretnych najczęściej sytuacjach życia ascetycznego. Owe odpowiedzi, „słowa”, przybierały postać sentencji, krótkich historyjek,

---

<sup>3</sup> Tekst grecki pierwszego zbioru biografii nie zachował się, mamy jedynie przekład koptyjski i to też nie w całości. Polskie tłumaczenie *Historia Lausiaca* dokonane przez S. Kalinkowskiego: *Opowiadania dla Lausosa*, wstęp M. STAROWIEYSKI, ŻrMon 12, Kraków 1996.



czasami zawierających wiadomości o tym, kto je wygłaszał i okolicznościach, w których doszło do rozmowy. Apoftegmaty niosły w sobie mądrość środowiska, służyły nade wszystko procesowi formowania mnichów rozpoczynających swe monastyczne życie. Możemy sobie wyobrazić, jak apoftegmaty powstawały: pouczenia, dydaktyczne historyjki, powiedzonka, sentencje, czasami dowcipy przypisane najczęściej znanym mnichom krążyły w środowisku monastycznym między jedną wspólnotą a drugą; rozszerzano je, zmieniano ich treść i bohatera, łączono i dzielono. Długo nikt ich nie zapisywał, stanowiły zdumiewającą formę literatury ustnej, cechującą się płynnością właściwą temu rodzajowi twórczości. Dopiero znacznie później (w V w.) nadano apoftegmatom postać pisaną i zaczęto zbierać je w kolekcje. Od dawna uczeni spierali się, w jakim środowisku dokonał się ten proces: greckojęzycznym czy koptyjskojęzycznym. Bardzo trudno jest na to pytanie odpowiedzieć, nic nie wiemy o najstarszych apoftegmatach i ich twórcach. Na pewno powtarzali je wszyscy mnisi, niezależnie od macierzystego języka. Ich popularność była duża i natychmiastowa.

*Historia mnichów w Egipcie*<sup>4</sup> została napisana zanim apoftegmaty można było czytać. Natomiast same opowieści autor na pewno słyszał wielokrotnie w czasie podróży, służyły mu one nieraz za źródło wiadomości.

Tak wygląda tło literackie utworu powstałego między pierwszym a drugim dziełem Palladiusza. Pisząc *Historia Lausiaca* Palladiusz miał przed sobą tekst anonimowego mnicha z Jerozolimy, czy tenże czytał wcześniejsze żywoty Palladiusza, trudno nam wyrokować.

---

<sup>4</sup> Dalej będziemy używać skrótu HM oraz HMG i HML odpowiednio dla wersji łacińskiej i greckiej.

HM była owocem podróży, jaką siedmiu braci z jerozolimskich klasztorów odbyło po monastycznym Egipcie w 394 i w pierwszych miesiącach 395 r.<sup>5</sup> Po powrocie z wyprawy jeden z jej uczestników uległ namowom swych współbraci i spisał wspomnienia z wędrówki po eremach i klasztorach. Nic o nim nie wiemy poza tym, że był Grekiem. Jego anonimowość jest czymś dziwnym; nie potrafimy jej wyjaśnić. Oczywiście najprościej byłoby założyć, że w ten sposób manifestował pokorę, jaka przystoi mnichowi, który nie powinien chcieć, aby uwaga czytelników skupiała się na nim. Jednak autorzy innych znanych nam utworów poświęconych monastycznych wspólnotom i wybitnym mnichom nie wahali się umieszczać swych imion we własnych dziełach. Tylko apoftegmaty były anonimowe, ale ich literacka natura była całkiem odmienna, ciągle jeszcze stanowiły literaturę zasadniczo ustną.

Nie wiemy, ile czasu upłynęło między powrotem z podróży a napisaniem HM, w każdym razie nastąpiło to przed 404 r. kiedy powstał łaciński przekład pracy.

Tytuł dziełka (niewątpliwie oryginalny) brzmi po grecku: *he kat'Aigypton ton monachon historia*, na łacinę przełożono go jako *Historia Monachorum in Aegypto*. Biorąc je do ręki, spodziewalibyśmy się opowieści o dziejach egipskiego monastycyzmu, pierwszych mnichach, którzy podjęli życie ascetyczne na pustyni, twórcach klasztorów, zmarłych już wielkich bohaterach,

---

<sup>5</sup> Data podróży jest ustalona na podstawie tego, co oznajmił podróżnikom Jan z Lykopolis, jeden z najśłynniejszych ascetów. Powiedział on mianowicie swoim gościom, że właśnie tego dnia do Aleksandrii przywieziono list anonsujący zwycięstwo Teodozjusza nad uzurpatorem Eugeniuszem (bitwa nad Frigidusem miała miejsce 6 IX 394 r.). Listy z Rzymu trafiały do Aleksandrii po dwóch, trzech tygodniach (we wrześniu i październiku trwa jeszcze sezon żeglugi).

sławnych z osiągnięć ascezy. Jednak autor HM użył termin *historia* w innym, rzadziej używanym w grece, sensie. Słowo to może bowiem oznaczać także badanie, proces zbierania informacji, a także efekt takich działań w postaci ich zestawienia, opisu. Palladiusz i Teodoret, piszący tylko nieco później od autora HM, nazwą swe opowieści o mnichach historiami (*Historia Lausiaca*, *Historia religiosa*). Łaciński erudyta, Pliniusz Starszy (I w.), w encyklopedii nazwanej przez siebie *Historia Naturalis* zawarł wiedzę z różnych dziedzin: od dzieł sztuki, po techniki metalurgiczne i opis rozmaitych zwierząt.

Autor HM żył w klasztorze na Górze Oliwnej w Jeruzolimie, który zajmował ważne miejsce w środowisku monastycznym Palestyny, a znany był także poza jej granicami, w wielkich stolicach kościelnego świata. Powstał on z inicjatywy Melanii Starszej, wielkiej rzymskiej damy i blisko z nią związanego Rufina z Akwilei, przyszłego tłumacza rozmaitych dzieł greckiej literatury chrześcijańskiej, w tym samej HM. Mamy podstawy, by sądzić, że przynajmniej część mnichów tej wspólnoty stanowili ludzie wykształceni. Bracia w większości byli łacinnikami, jednak w klasztorze znajdowali się także ludzie pochodzący z kręgów mówiących po grecku (do nich zaliczał się autor *Historii*). Żyjąc razem w klasztorze poznali zapewne łacinę na tyle, by rozumieć współbraci i czytać w tym języku.

Struktura klasztoru na Górze Oliwnej, organizacja dnia wypełnionego pracą i modlitwą, sprawowana w nim liturgia były zapewne inspirowane wspólnotowymi formami życia monastycznego w Egipcie. Udając się nad Nil, mnich tego klasztoru znajdował tam świat podobny, wzory dobrze sobie znane, a jednak górują-



ce w jego przekonaniu nad rzeczywistością wspólnot palestyńskich. Mnisi egipscy byli surowsi dla siebie, osiągnęli wyższy stopień świętości. Byli godni podziwu i naśladowania.

Autor HM żyjący na co dzień we wspólnocie typu cenobitycznego był jednak zafascynowany egipskimi ascetami żyjącymi na pustyni indywidualnie, bądź łączącymi się w laury. Większość opisywanych postaci należy do tych kategorii. Powszechna opinia (także w Egipcie) głosiła, że mnisi z klasztorów cenobitycznych ustępują mnichom wolnym od rygorystycznej klasztornej dyscypliny, kierującym własnym życiem i własną ascezą bez istotnych nacisków z zewnątrz.

Autor w zasadzie opowiada o ludziach, których poznał osobiście, czyniąc jednak wyjątki, przede wszystkim dla trzech wielkich, nieżyjących już mnichów: dwóch Markarych i Amuna, a także dla Pawła Prostaka (przy tym zaś, choć tylko mimochodem, dla Antoniego Wielkiego; ciekawe, że Paweł interesował go w większym stopniu) oraz dla kilku ascetów, o których odwiedzani bracia opowiadali jako o postaciach o szczególnej świętości.

Relacja zaczyna się od opowieści o wizycie u Jana żyjącego w pobliżu Lykopolis, miasta w środkowym Egipcie. Dalej na południe podróżnicy nie zdecydowali się posuwać, gdyż – jak twierdzi autor HM – byłoby to niebezpieczne z powodu bandytów. Brzmi to bardzo tajemniczo, ale niezupełnie prawdopodobnie, gdyż w latach dziewięćdziesiątych dolina Nilu była terenem ustabilizowanym. Niewykluczone jednak, że właśnie w tym roku grasowała po rzece jakaś szajka złoczyńców.

Kolejność, w jakiej pojawiają się w dziełku dalsze miejscowości, wskazuje, że autor HM nie trzyma się pedantycznie porządku geograficznego. Obok ascetów

żyjących w nieokreślonych bliżej punktach Tebaidy wspomina o mnichach z Oksyrynchos (HMG 5), miasta leżącego zdecydowanie dalej na północ i nienależącego do Tebaidy, by następnie cofnąć się na południe. W rozdziale 18 pojawia się Fayum i region Memfis. Ostatnia miejscowość wspomniana w HM, Diolkos ze wschodniej Delt (HMG 25,1), położona była blisko Palestyny.

W pierwszej chwili czytelnik może czuć się zaskoczony: podróżnicy, jak wszyscy w Egipcie, musieli korzystać z transportu wodnego, płynąć Nilem z północy na południe; dlaczego więc autor HM nie zaczął opowiadania od miejscowości położonych na północy, aby skończyć na Lykopolis? Podejrzewamy, że nie miał zamiaru układać materii wedle schematu geograficznego, ważni dla niego byli mnisi, a nie położenie miejscowości, w których żyli. Na pewno nie pisał przewodnika, który miałby służyć następnym entuzjastom wypraw do Egiptu, wedle wzorów znanych ze współczesnego nam świata<sup>6</sup>.

Opowieść o podróży daje autorowi bardzo dogodną ramę, w której może on swobodnie umieścić swoich bohaterów. Stwarza w sposób naturalny miejsce dla wyjaśnień o charakterze geograficznym, bardzo potrzebnych dla zrozumienia atmosfery monastycznych

---

<sup>6</sup> Wydaje się, że uznanie, iż mamy do czynienia z utworem należącym do gatunku pochwał, daje lepszy klucz do zrozumienia HM niż uznanie tego dzieła za *pilgrims' tale*, zwłaszcza relację z podróży po obcych i dziwnych krajach, których mieszkańcy i obyczaje są z gruntu różne od tego, co typowe dla rzeczywistości podróżników. G. Frank (patrz bibliografia), która proponuje taką interpretację, zdaje się zapominać, że autor HM był mnichem, a różnice między monastycyzmem egipskim a pozostającym pod jego silnym wpływem monastycyzmem palestyńskim nie są na tyle duże, by wywołać uczucie głębokiej obcości. G. Frank pozostaje wyraźnie pod wpływem tego nurtu religioznawstwa amerykańskiego, które odwołuje się do pomocy antropologii.

zbiorowisk. Porównanie HM z HL Palladiusza, który niewiele interesuje się tego rodzaju realiami, pokazuje dowodnie, jak wiele ten ostatni stracił, ograniczając ową tematykę.

Aby zrozumieć sens HM, trzeba nieustannie pamiętać, że celem autora jest pochwała wielkich, heroicznych cnót mnichów egipskich. Motyw naśladowania ich życia pojawia się dopiero na drugim planie; nawet pobożnym mnichom trudno było aspirować do osiągnięcia wyżyn, na jakie wspięli się tamci. Właśnie dlatego HM bardzo niewiele mówi nam o tym, co można nazwać ciężarem ascezy, a na co kładł taki nacisk *Żywot Antoniego*. Dominuje atmosfera pogody, radości ze zwycięstwa monastycznych bohaterów, przeświadczenie, że mnisi żyją już tu, na ziemi, na sposób aniołów. To ze względu na mnichów Bóg pozwala, by świat ciągle jeszcze istniał. A przecież bracia bali się demonów i – bardziej prozaicznie – dzikich zwierząt, węży, skorpionów, walczyli z pokusami, powracającą wielokrotnie nudą, lękiem przed samotnością, zimnem i jak najbardziej realnym głodem. Chorowali z racji długich postów i złego pożywienia, cierpieli z braku dostatecznie długiego snu.

Przy lekturze HM uderzają nas znaczne różnice w długości poszczególnych całości. Nie są one przypadkowe, autor podkreślał w ten sposób wielkość dokonania szczególnie świętych ascetów. Najdłuższa jest umieszczona na początku dzieła opowieść o szeroko znanym Janie z Lykopolis. W chwili spotkania miał około 90 lat, od bardzo dawna żył zamknięty w eremie położonym na pustyni. Z ludźmi komunikował się tylko przez okno. Sławny był z daru przepowiadania przyszłości. Cesarz Teodozjusz dwukrotnie wysłał do niego swoich dworzan, aby zasięgnąć rady przed podjęciem wojen z uzurpatorami: Magnusem Maksymusem

(388 r.) i Eugeniuszem (394 r.). Do Jana zgłaszali się i zwykli ludzie; znając zamiary Boże, a więc wiedząc o karze grożącej określonym ludziom, odsuwał on jej urzeczywistnienie, skłaniając grzeszników do pokuty.

Jan rozmawiał długo z jerozolimskimi pielgrzymami, wykładając im sens ascezy i uświadamiając, jakie niebezpieczeństwa czyhają na mnichów. Jego nauki ilustrowane były przypadkami braci, których wyniosła wysoko ich pobożność, a którzy upadali, grzesząc brakiem pokory i gorliwości. Relacja o spotkaniu z nim jest właściwie jedynym miejscem w HM nasyconym treściami teologicznymi; w dyskursie Jana znajdujemy echa doktryny ascetycznej, którą głosił w Celach Ewagriusz Pontyjski w latach 383–399. Mnich ów, o którym przyjdzie nam jeszcze wspomnieć kilkakrotnie, był niezmiernie ważnym i oryginalnym kontynuatorem teorii ascetycznych Orygenesesa, genialnego teologa żyjącego w pierwszej połowie III w. Ewagriusz tak wysoko sobie cenił Jana, że podjął podróż daleko na południe, aby zadać mu pytanie na temat natury światła, które widzi modlący się asceta, jeśli posunął się dostatecznie daleko na drodze przezwyciężania namiętności ciała. W jednym z traktatów Ewagriusz tak wspomina tę rozmowę:

Ja i sługa Boży Ammoniusz zapytaliśmy świętobliwego Jana, „widzącego” z Tebaidy, czy to sam umysł ma naturę światła, dzięki czemu z niego samego wypływa światło, czy też ukazuje mu się jakieś inne światło z zewnątrz i go oświeca. Lecz on odpowiedział nam, mówiąc: „Nie ma nikogo, kto byłby w stanie to wyjaśnić. Jednakże bez łaski Bożej umysł nie może zostać oświecony w modlitwie, uwolniony od licznych i potężnych nieprzyjaciół, łaskych na jego zepsucie”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *O sporze z myślami (Antirrheticus)*, tłum. L. NIEŚCIÓR, *ŹrMon* 36, Kraków 2005, 6,16.

Nic nie wskazuje na to, by pielgrzymi toczyli z Janem rozmowę na tym poziomie teologicznej głębi, wiedzieli jednak, że mają do czynienia z największym żyjącym świętym Egiptu. Ich poglądy teologiczne musiały być bliskie tym, jakie wyznawał Jan (o czym będzie jeszcze mowa).

Bohaterem drugiej długiej relacji jest Apollo żyjący na pustyni bliskiej miastu Hermoupolis Wielka, przeor dużej wspólnoty monastycznej, której członkowie mieli własne eremy w skalistej okolicy. Apollo jest, jak się dziś chętnie mówi, ikoną mnicha. Starzec o długim doświadczeniu w samotnym pustynnym życiu, na rozkaz Boży osiada bliżej „Egiptu” (czyli ziemi uprawnej, pustynia nie była w oczach Egipcjan Egiptem) i przyciąga do siebie licznych mnichów, których uczy cnót ascetycznych. Dowiadujemy się o jego wyglądzie, zachowaniach, szatach (te w sposób cudowny nie niszczą się w ogóle), organizacji wspólnoty, której przewodzi, walce z silnym jeszcze pogaństwem. Autor HM powtarza niektóre z nauk, jakie głosił Apollo; znajduje się wśród nich jeremiada przeciwko egipskim kultom zwierząt i roślin, ale także pochwała mniszej gościnności, której skądinąd doznali osobiście bracia z Jerozolimy. Święty mnich czynił cuda i interweniował w spory toczone przez wieśniaków.

HM jest wypełniona opowieściami o cudach w stopniu szczególnym (w dziele Palladiusza jest ich o wiele mniej, podobnie apoftegmaty rzadko o nich wspominają). Już z Prologu dowiadujemy się, że egipscy mnisi nie muszą niepokoić się o swoje pożywienie: wystarczy im wzniesć ramiona w modlitewnym geście, aby Bóg zesłał potrzebne pokarmy. Abba Or (HMG 2,9) wspomina znanego sobie ascetę, żywionego raz na trzy dni przez



anioła, który wkładał mu pokarm do ust. Motyw pożywienia pochodzącego z nieba powtarza się w HM kilkakrotnie jako dowód świętości ascety lub grupy ascetów. Utrata takiego przywileju w wyniku popełnionego grzechu jest bolesną karą Bożą. Autor HM dobrze wiedział, że autorytety kościelne i monastyczne z wielkim naciskiem mówiły o ciężącym na ascetach obowiązku pracy, w jego własnym klasztorze na pewno nikt nie mógł być beczynny. W swoim dziele tworzył jednak obraz świata bliskiego rajowi, a nie wierny opis rzeczywistości widzianej w czasie podróży.

Oczywiście mnisi także uzdrawiają chorych przybywających często z daleka, uwalniają opętanych od demonów, niweczą działanie złowrogich zaklęć. Tak też pewna kobieta, przemieniona przez maga w klacz, odzyskuje swoją pierwotną postać dzięki modlitwom Makarego (HMG 21,17) i dokonaniem przez niego namaszczeniu oliwą.

W sferze zjawisk cudownych mieszczą się relacje między mnichami a zwierzętami, które z ufnością szukają pomocy u braci (jak hiena prosząca Makarego o pomoc dla swych pozbawionych wzroku szczeniaków: HMG 21,15–16) i same z kolei im służą (w HMG 12,6–7 – krokodyl transportuje Helle na drugą stronę wody). Cudowna jest zdolność stawiania czoła zwierzętom bardzo niebezpiecznym, jak hipopotam pokonany przez łagodnego abba Besę (HMG 4,3) lub wielki wąż zabijający wiele zwierząt w opowieści o Amunie (HMG 9,8–10). Notabene, w Egipcie takiego rodzaju węży nie ma i nie było; opowieść pochodzi ze skarbnicy motywów folklorystycznych przekazywanych między ludami i pokoleniami.

Spotykamy w HM opowieści o mnichach porażających niemożnością poruszania się złodziei grasujących w ich eremach; także poganie, unieruchomieni w trakcie sprawowania pogańskiego kultu, zostają uwolnieni z niewidzialnych więzów dopiero po przyrzeczeniu, że nawrócą się na chrześcijaństwo. Święci bracia przechodzą przez głęboką wodę, niewiele tylko zanurzając w niej stopy. W pewnym klasztorze, z którego nikt nie może wychodzić, mnisi nie chorują przed śmiercią, wiedzą z góry, kiedy ona nadejdzie, oznajmiają to innym i zasypiają pogodnie.

Dziś czytamy te opowieści wzruszeni ich idylliczną naturą i rozbawieni kontekstem, trudno natomiast nam w nie uwierzyć, nawet jeśli nie jesteśmy nastawieni sceptycznie do wszelkich cudów. W starożytności w rzeczywistość cudów wierzyli wszyscy (poganie też), ludzie wykształceni i prostaczkowie; nawet ci, którzy je tworzyli w oparciu o gotowe schematy.

Czytelnik oczarowany opowieściami o mnichach egipskich nie omieszka jednak zapytać badacza, co jest warta HM jako źródło do poznania rzeczywistych wspólnot monastycznych i konkretnych, wspomnianych z imienia, mnichów? Prościej mówiąc, ile jest prawdy w tym urokliwym tekście, gdy usuniemy na bok cudowne opowiadania?

Zacznijmy od białych plam. Nieco niepokojąca jest nieobecność mnichów żyjących w Aleksandrii (dokładniej w jej pobliżu). Podróżnicy musieli o nich słyszeć, gdyż trzy lata wcześniej w podaleksandryjskim Kanopos, znanym ze swych zbyt licznych pałaców i rozwiniętego trybu życia mieszkańców, powstał klasztor nazwany przez jego fundatora, patriarchę Teofila, *Metanoia*, „Pokuta”. Zajął on miejsce istniejącego tu poprzednio

pogańskiego ośrodka sakralnego. Patriarcha zaprosił do stworzonego klasztoru mnichów pachomiańskich z odległego południa Egiptu, słynących ze świętego i bardzo rygorystycznego trybu ascezy. Klasztor szybko zdobył sławę, przyciągał ascetów i podróżników spoza Egiptu, także ludzi mówiących po łacinie.

Podróżnicy zdają się nic nie wiedzieć o istnieniu czegoś tak wyjątkowego w początkach ruchu monastycznego jak kongregacja pachomiańska, składająca się w tych latach z kilkunastu klasztorów cenobitycznych. To prawda, że autor HM zna nazwę, pod którą pachomiańczycy często występowali (Tabennezyjczycy – od Tabennesi, nazwy miejscowości, w której powstała pierwsza pachomiańska wspólnota) i deklaruje, że spotkał się z ich przeorem Ammonem (postać skądinąd nieznana). Rozmowa musiała mieć miejsce poza klasztorami pachomiańskimi, z których najdalej na północ położone wspólnoty – z okolic Panopolis – nie mieściły się w obszarze zwiedzanym przez podróżników. Z tego, czego autor HM się dowiedział o mnichach pachomiańskich, za najciekawsze uznał ich zachowania w czasie jedzenia, kiedy to bracia pragnący drastycznie ograniczyć ilość spożywanego pokarmu, chcą ukryć swoją wstrzemięźliwość przed współtowarzyszami znajdującymi się w tym samym pomieszczeniu.

Zdumiewająco powierzchowne, a w części błędne, są wywody na temat wielkiego kompleksu monastycznego powstałego w pierwszej połowie IV w. po zachodniej stronie Delt. Tworzyły go trzy osobne ośrodki: Nitria, Cele, Sketis. Autor HM zna nazwę Nitrii, ale to, co do niej odnosi w rozdziale 20 nie jest zgodne z prawdą. Właściwa Nitria, leżąca jeszcze w ramach pól uprawnych, ale na bezpłodnym terenie, miała organizację



inną niż to sugeruje HM; obok eremów występowały w niej także klasztory cenobityczne.

Prawdopodobnie opis w HM dotyczy nie Nitrii, a Cel, ogromnej semianachoretycznej laury składającej się z niezależnych od siebie eremów. W Celach podróżnicy byli na pewno, gdyż autor HM wspomina o żyjącym w nich Ewagriuszu (zmarł dopiero w 399 r.; HMG 20, 15–16). W tekście w ogóle nie ma mowy o Sketis, trzecim ośrodku, położonym najgłębiej na pustyni, choć HM opowiada o jego założycielu, Makarym Egipskim. Najbardziej zdumiewa nas to, że nasi podróżnicy bez wątpienia zwiedzili wszystkie trzy ośrodki. Zapewne nie próbowali zapamiętać dokładnie ich specyficznego charakteru, być może byli oszołomieni liczbą zwiedzanych miejsc i ascetów, których poznawali, bądź o których im opowiadano; wszystko mogło im się mieszać. Z naciskiem powtórzmy to, co mówiliśmy wyżej: autor chciał sławić mnichów, poprawne podanie nazw miejsc, w których żyli i opis charakteru wspólnot monastycznych nie był mu do tego potrzebny. Niewykluczone jednak, że opis wymienionych wyżej wielkich ośrodków monastycznych w dostępnym nam dzisiaj tekście greckim został nieco skrócony w stosunku do oryginału. Świadczyć o tym może fakt, że w tłumaczeniu Rufina jest on wyraźnie obszerniejszy. Stajemy tu wobec problemu, o którym będzie jeszcze mowa dalej – która wersja jest bliższa oryginałowi: znany nam tekst grecki czy łaciński przekład?

Wart krytycznej analizy jest opis środkowoegipskiego miasta Oksyrynchos (HMG 5), w którym ascetów miało być więcej niż ludzi świeckich; wedle deklaracji biskupa 10.000 mnichów i 18.000 mniszek. Wszyscy mieszkańcy byli chrześcijanami ortodoksyjnymi (pogan nie było w ogóle), urzędnicy miejscy rozdawali wszystkim

żywność, dbali też, by ubodzy cudzoziemcy nie zostali bez środków do życia. Podróżnicy byli w Oksyrynchos, nie ma powodu w to wątpić, ale to co znalazło się w HM jest czystą fantazją. Wiemy choćby z innych (licznych) źródeł tyczących się tej miejscowości, że miała ona w całości 15.000–20.000 mieszkańców. Biskup mógł oczywiście koloryzować, ale chyba nie w tym stopniu. Autor HM sam powiększył mniszą społeczność. Obserwatorzy bram, z inicjatywy rady miejskiej wyławiający ludzi niezamożnych z tłumu przybyszów, to pomysł interesujący, ale całkowicie niemożliwy. Nie warto oskarżać autora HM o kłamstwo, chciał on na przykładzie Oksyrynchos pokazać idealne miasto chrześcijańskie, rzeczywistość go nie interesowała.

Dzieło było pisane z myślą nie tylko o mnichach; równie ważnym czytelnikiem w oczach autora HM był pozostający w świecie człowiek pobożny, pragnący dowiedzieć się o świecie innym od rzeczywistości, w której żył na co dzień, podziwiać heroiczne postacie, zbliżyć się przynajmniej na tej drodze do *sacrum*. Początek takiemu sposobowi pisania o mnichach dał Hieronim w swych żywotach Pawła Pustelnika i Hilariona, powstałych zanim jeszcze nasi podróżnicy wyruszyli w drogę do Egiptu (*Żywot Pawła* – 374–375, *Żywot Hilariona* – początek lat dziewięćdziesiątych). Jest zupełnie prawdopodobne, że w klasztorze na Górze Oliwnej oba te łacińskie utwory były czytane i autor HM uległ ich sugestywnemu czarowi.

Ogromnie interesującym zjawiskiem występującym na kartach HM jest rywalizacja między mnichami w czynieniu cudów. W rozdziale 11 o abba Syrusie trzech mnisi uczestniczą w pobożnym turnieju: pokazują, jakie cuda mogą sprawiać, a ich zdolności w tej materii pozosta-

ją w prostym stosunku do osiągniętej świętości. Każdy następny „wyczyn” przewyższa to, co zrobił poprzednik (lub poprzednicy). Apollo, sławny ojciec licznej wspólnoty ascetycznej, sam zaprasza swoich najbliższych, zasłużonych mnichów do świętej konkurencji w czasie uroczystego posiłku wielkanocnego; każdy z nich ma poprosić Boga o to, co miałby ochotę zjeść. W odpowiedzi na modlitwę pojawiają się posłańcy z owocami, miodem, mlekiem, wielkimi daktylami i bochenkami białego, jeszcze gorącego chleba (HMG 8, 38–41).

Podobny sposób myślenia obecny jest w opowieściach o zasłużonych mnichach, którzy proszą Boga o wskazanie, kto im dorównał lub przewyższył ich osiągnięcia w ascezie. W rozdziale 14 na przykład Pafnucy dowiedział się od anioła, że równy mu jest pewien fletnista, zresztą były rozbójnik. Przepytywany przez mnicha człowiek ów przyznawał się raczej do grzechów niż zasług, choć opowiedział, że ocalił poświęconą Bogu dziewicę przed gwałtem. Z literackiego punktu widzenia ów schemat (*topos*) jest niezmiernie efektowny, pozwala na paradoksalne zestawienia. Nie muszę tłumaczyć, że wszystkie napisane wedle takiego wzoru epizody z rzeczywistością nie mają nic wspólnego. Już w starożytności byli zresztą czytelnicy, którzy twierdzili, że taka rywalizacja jest czymś obcym istocie chrześcijańskiej ascezy, uznającej pokorę za jedną z najważniejszych cnót (sam autor HM powtarza nam to skądinąd wielokrotnie). Mnisi nie powinni byli ze sobą rywalizować, powinni czuć się grzesznikami i powtarzać to we wszelkich sytuacjach, ciesząc się z tego, że ktoś ich upokorzył; samo stawianie pytania o przewodzenie w ascezie byłoby grzechem.

Jednak duch rywalizacji istniał w mniszym środowisku jako dziedzictwo antycznego, pogańskiego ducha agonizmu, postawy typowej dla ludzi wychowanych w kręgu obywateli *polis*, choć znajdujące inspirację również w Nowym Testamencie (2 Tm 4,7 i Hbr 12,1). Oczywiście nie musiała się ona manifestować wśród braci w tak efektowny sposób, jak to nam opowiadają teksty literackie (choćby HMG 11), ale po to jest literatura, by nadawać różnym sytuacjom postać bardziej złożoną, najlepiej paradoksalną, zabawną, mniejsza o to, że całkowicie fantastyczną.

HM została przełożona na łacinę najwyżej kilka lat po powstaniu. Rufin z Akwilei, tłumacz – czy może należałoby powiedzieć: autor – łacińskiej wersji *Historia Monachorum* jest postacią stosunkowo dobrze znaną i ważną w historii chrześcijańskiej literatury zachodniej, nie tyle ze względu na swoje oryginalne prace (te są stosunkowo nieliczne), co właśnie na przekłady.

Pochodził z Konkordii, niewielkiego miasta położonego niedaleko Akwilei. Data jego urodzenia jest niepewna. Wiemy, że studiował w Rzymie razem z Hieronimem, przypuszczalnie więc ci dwaj byli rówieśnikami. Ponieważ jednak trwają spory, czy Hieronim urodził się w połowie lat czterdziestych (to zdanie większości badaczy), czy też na początku lat trzydziestych IV w., sprawa pozostaje nierozwiązana.

W stolicy imperium Rufin zdobył solidne wykształcenie retoryczne, ale raczej nie przeszedł przez porządny kurs greki; w każdym razie Hieronim – w tych latach jego przyjaciel i kolega ze szkolnej ławy – zaczął władać tym językiem dopiero podczas późniejszego pobytu na Wschodzie.

Pierwsze doświadczenia monastyczne Rufina przypadają na okres stosunkowo bliski ukończeniu studiów. Na początku lat siedemdziesiątych odnajdujemy go w Akwilei, we wspólnocie mieszkającej w domu prezbitera Chromacjusza, późniejszego biskupa tego miasta. Nie jesteśmy w stanie do końca określić charakteru tej wspólnoty, wiemy jednak, że jej członkami byli również Hieronim oraz Ewagriusz z Antiochii (różny od Ewagriusza Pontyjskiego), który wkrótce przełożył na łacinę *Żywot Antoniego*. Monastycyzm na Zachodzie w tym okresie stawia swoje pierwsze kroki: w latach sześćdziesiątych powstała w północnoitalskim mieście Vercellae wspólnota kapłanów skupiona wokół biskupa Euzebiusza, w Galii na początku lat sześćdziesiątych św. Marcin zakłada wspólnotę w Locogiacum (Ligugé), a dziesięć lat później – już jako biskup Tours – drugą, nazwaną Monasterium Maius (Marmoutier)<sup>8</sup>. W Rzymie od jakiegoś czasu już istnieje grupa pobożnych kobiet żyjących na Awentynie w posiadłości Marcelli, późniejszej przyjaciółki i protektorki Hieronima. Niedługo w akwitańskim majątku Primuliacum powstanie wspólnota kierowana przez Sulpicjusza Sewera, admiraatora św. Marcina i autora jego żywotu.

W latach siedemdziesiątych IV w. jesteśmy w pierwszym pokoleniu łacinników zafascynowanych monastycyzmem wschodnim. Kiedy Rufin przebywa we wspólnocie w Akwilei, zainteresowanie to jest dla nas jeszcze dosyć słabo uchwytnie. Wiemy, że do Rzymu dotarły już pierwsze wiadomości o św. Antonim, o którym opowiadał przebywający tu na wygnaniu Atanazy. Nie ma jednak jeszcze żadnych łacińskich dzieł literackich opisujących

---

<sup>8</sup> Zob. SULPICJUSZ SEWER, *Pisma o św. Marcynie*, przekł. P.J. NOWAK, ŻrMon 8, Kraków 1995.



życie ojców pustyni. Takie teksty powstaną już wkrótce – i to w znacznej mierze właśnie dzięki kręgowi przyjaciół z Akwilei, z których kilku – opuściwszy Italię – uda się na Wschód. Jeszcze w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych Ewagriusz z Antiochii przekłada na łacinę *Żywot Antoniego*; zaraz potem Hieronim pisze *Żywot Pawła pierwszego pustelnika*, a w latach dziewięćdziesiątych kolejne dwa: Hilariona i Malchusa; ponadto w kilku listach opisuje życie mnichów syryjskich i pachomiańczyków oraz tłumaczy na łacinę regułę pachomiańską. W połowie lat dziewięćdziesiątych Sulpicjusz Sewer – znający już zarówno *Vita Antonii*, jak i żywoty pióra Hieronima – publikuje *Żywot św. Marcina*, a kilka lat później poświęcone temu samemu bohaterowi *Dialogi*.

Egipt, Syria i Palestyna, gdzie żyją sławni mnisi, nie są – jak sygnalizowaliśmy wyżej – przedmiotem zainteresowania wyłącznie literackiego. Około 373 r. Rufin wyjeżdża do Egiptu, Hieronim – na syryjską pustynię Chalkis, a należący również do kręgu akwilejskiego ich przyjaciel, Heliodor – do Palestyny. W tym samym czasie do siedzib sławnych mnichów egipskich udaje się młodo owdowiała wielka arystokratka rzymska – Melania. Są to pierwsi znani nam reprezentanci świata łacińskiego, którzy podążyli na Wschód, by zobaczyć mnichów, bądź by rozpocząć życie wśród nich. Już wkrótce jednak wizyta w Egipcie stanie się stałym punktem pielgrzymek do Ziemi Świętej. Rufin był jednym z pierwszych, którzy na Wschodzie pozostali. Lata 373–380 spędził w Egipcie. W Aleksandrii uczył się egzegezy u sławnego mnicha i komentatora Biblii (zwolennika metody Orygenesesa) – Dydyma Ślepego; odwiedzał też mnichów na samej pustyni, o czym z entuzjazmem pisał dowiedziawszy się o tym w Antiochii, Hieronim: *W końcu prawda okazała się w całej pełni: „Rufin jest*

w Nitrii i przybył do błogosławionego Makarego”! (List 3,2). Rufin widział więc na własne oczy przynajmniej niektóre spośród miejsc i bohaterów opisanych później w HM. Tych ostatnich wymienia w swoim dodatku do *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei:

W tym czasie w różnych miejscach Egiptu, a zwłaszcza w pustynnych okolicach Nitrii za ojców mnichów uważani byli – ze względu na podeszły wiek, jak i cnotliwe życie – Makary i Izydor, i drugi Makary, a także Heraklides i Pambo, uczniowie Antoniego. Byli to mężowie, których życie i uczynki łączyły – jak wierzone – nie z pozostałymi śmiertelnikami, ale z aniołami w niebie. Mówię o tym, co widziałem na własne oczy i opowiadam dzieła tych, których towarzyszem w cierpieniach godny byłem zostać (*Historia Kościelna* XI 4, przekł. RW).

I nieco dalej:

Oto ci, spośród nich, których swojego czasu sami widzieliśmy i z których rąk godni byliśmy przyjąć błogosławieństwo: Makary z pustyni górnej, i drugi Makary, z pustyni dolnej, Izydor w Sketis, Pambo w Celach, Mojżesz i Benjamin w Nitrii, Skyrion, Eliasz i Paweł w Apeliotis, inny Paweł w Fokis, Pojmen oraz Józef w Pispir, które nazywane jest Górą Antoniego (*Historia Kościelna* XI 8).

W Egipcie Rufin spotkał nie tylko tamtejszych mnichów, ale i Melanię. Ta w 378 r. przenosi się do Palestyny i zakłada znany nam już klasztor na Górze Oliwnej<sup>9</sup>. Mniej więcej dwa lata później Rufin dołącza do niej. Po zostanie w Jerozolimie aż do 397 r., kiedy to powróci na Zachód. Będzie kierował klaszturem, aktywnie uczestniczył w życiu Kościoła palestyńskiego, korespondował ze swoimi przyjaciółmi z Zachodu, nie wydaje się natomiast, by w tym okresie prowadził jakąś działalność literacką.

---

<sup>9</sup> PALLADIUSZ, *Historia Lausiaca* 46.

W 393 r. w Palestynie rozpoczął się spór o charakterze przede wszystkim doktrynalnym, powiązany ściśle z konfliktami między politykami kościelnymi o czysto osobistym podłożu. Od z górą półtora wieku na greckim wschodzie żywe były wpływy genialnego teologa i erudyty aleksandryjskiego, Orygenesesa. Pod jego urokiem pozostawało wielu mnichów, gdyż ten wielki człowiek był także twórcą doktryny ascetycznej, która pod koniec IV w. znalazła oryginalnego kontynuatora w osobie Ewagriusza Pontyjskiego, mieszkającego – jak już to zostało powiedziane – w Celach. Jednak ewolucja teologii w toku IV w. sprawiła, że niektóre poglądy teologiczne Orygenesesa, żyjącego w pierwszej połowie III w., stały się drastycznie odległe od tego, co możemy nazwać doktrynalną normą chrześcijaństwa. Zdajemy sobie sprawę z tego, że ich eliminacja była kwestią czasu, choć proces ten opóźniany był przez ogromny prestiż Orygenesesa jako wydawcy biblijnego i egzegety. Palestyna była terenem, na którym orygenizm był bardzo silny. Jego zdecydowanym zwolennikiem był biskup Jerozolimy, Jan; w kręgach monastycznych podobną postawę zajmował Rufin wraz ze swoim klasztorem. Początek ataku na ich pozycje wyszedł od Epifaniusza, biskupa Salaminy Cypryjskiej, zwalczającego gorliwie wszystkich heretyków, człowieka pozbawionego taktu, a obdarzonego gotowością działania. Epifaniusz w 393 r. pozwolił sobie na interwencje na terenie Palestyny (z punktu widzenia obyczajów kościelnych nie miał do tego prawa) i zmobilizował do działania środowiska niechętne Janowi i Rufinowi. Wsparcia w tych poczynaniach udzielił Epifaniuszowi Hieronim, żyjący od kilku lat w klasztorze w Betlejem, z całą gwałtownością do jakiej był zdolny.

Wynik sporu, który położył kres przyjaźni Rufina i Hieronima i zaangażował Kościół nie tylko w Pale-



stynie, nie był wcale od razu tak oczywisty, jak nam się to dziś może wydawać. Obie strony atakowały się bez pardonu, a także szukały sojuszników. Nie jest wykluczone, że w obliczu konfliktów Rufin postanowił nawiązać stosunki z biskupem Aleksandrii, Teofilem, którego znał osobiście, gdyż przed laty był jego słuchaczem. Wysłanie grupy braci z klasztoru na Górze Oliwnej mogło służyć przekazaniu informacji o sytuacji wywołanej interwencją Epifaniusza i urabianiu opinii Teofila. Był on w tych miesiącach, gdy mnisi dotarli do Aleksandrii, zdecydowanym zwolennikiem Orygenesesa; nic nie zapowiadało wielkiej zmiany, jaka nastąpi dopiero w 399 r. (będzie o niej jeszcze mowa). W latach 395–396 Teofil rzeczywiście próbował pośredniczenia między wojującymi stronami, to prawda, że niezręcznie i z ograniczonym powodzeniem.

Około 396 r. spór przygasł. Stosunki między Rufinem a Hieronimem formalnie stały się poprawne, ale niezależnie od merytorycznych różnic zdań między nimi (chodziło nie tylko o stosunek do Orygenesesa, Rufin był przeciwny Hieronimowemu pomysłowi przełożenia Starego Testamentu na łacinę bezpośrednio z hebrajskiego i z wyrzutem patrzył na prowadzoną przez niego szkołę, w której nauczano literatury pogańskiej) obustronne urazy były zbyt głębokie, by dawna przyjaźń mogła powrócić. Wkrótce po opuszczeniu przez Rufina Palestyny wojna miała rozgorzeć na nowo.

Przez lata spędzone na Wschodzie Rufin nie stracił kontaktu z rodzinnym krajem. Wiemy, że korespondował z przyjaciółmi, że miał gości, że jego klasztor był odwiedzany przez pielgrzymów. W 397 r. sam wraca do Italii. Najpierw zatrzymuje się w Rzymie, później przenosi do Akwilei, gdzie biskupem jest wówczas jego daw-

ny przyjaciel, Chromacjusz. Zapewne ok. 404 r. znowu wyrusza na południe i spędza pewien czas w Rzymie i jego okolicach. Wobec zagrożenia najazdem Gotów Alaryka opuszcza miasto wraz z Pinianusem i jego żoną Melanią Młodsza, wnuczką i imienniczką jego przyjaciółki i patronki. W 411 r. umiera na Sycylii.

To właśnie na czternaście lat spędzonych w Italii przypada cała znana nam działalność pisarska Rufina. Poza dwoma drobnymi tekstami składa się ona wyłącznie z przekładów: reguły Bazylego Wielkiego, kazań Grzegorza z Nazjanzu, szeregu pism Orygenesusa i Ewagriusza Pontyjskiego, *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, do której Rufin dopisał dwie księgi obejmujące lata 324–395 i oczywiście *Historia Monachorum*. Aktywność translatorska Rufina wynikała ze świadomości względnego ubóstwa łacińskiej literatury chrześcijańskiej i słabego zaznajomienia jej czytelników z wielkim bogactwem myśli greckiej. W późnej starożytności znajomość greki na Zachodzie systematycznie słabła, nawet wśród ludzi dobrze wykształconych; jak pisaliśmy, Hieronim nauczył się jej dopiero na Wschodzie, inny z wielkich Ojców zachodnich, Augustyn nigdy nie zaczął swobodnie czytać po grecku. Rufin nie był w swoich poczynaniach odosobniony. Od dłuższego czasu tłumaczył chrześcijańskich autorów greckich również Hieronim; działalność kaznodziejska i pisarska Ambrożego zaś, to w części parafrazy z Orygenesusa i Dydyma Ślepego.

Środowisko, w którym poruszał się Rufin po powrocie do Italii, było zainteresowane dyskutowaną na Wschodzie problematyką teologiczną, ale przedmiotem prawdziwej fascynacji byli wschodni mnisi. Opowiadające o nich dzieła literackie są na Zachodzie tej epoki

niesłuchanie popularne. Wiemy o ogromnym sukcesie *Żywotu Antoniego*, *Żywot Marcina* był – przynajmniej jeśli wierzyć jego autorowi – bestsellerem na rzymskim rynku księgarskim, szeroko czytano hagiograficzne pisma Hieronima. Krąg odbiorców tej literatury – skądinąd łatwiejszej w lekturze niż traktaty teologiczne czy komentarze biblijne – nie ograniczał się do środowisk ascetycznych. Rufin na pewno wiedział, że przekład HM spotka się z entuzjastycznym przyjęciem.

Kiedy powstało tłumaczenie? Dokładnie nie wiadomo. Tekst nie ma przedmowy, która mogłaby zawierać wskazówki chronologiczne. Wprost o jego istnieniu mówi dopiero Hieronim w 414 r. (*List* 133,3), ale jest to już trzy lata po śmierci Rufina. Przekład HM powstał na pewno później niż tłumaczenie *Historii Kościelnej*<sup>10</sup> Euzebiusza z Cezarei – w naszym tekście znajduje się bowiem odwołanie do tego dzieła:

Jak już mówiliśmy, opowiadano także wiele innych, niezwykłych historii o dziełach świętego Makarego Aleksandryjskiego. Ten, kto się ich domaga, znajdzie niektóre z nich włączone do jedenastej księgi *Historii Kościelnej*. (HML 29,5,5).

Wiemy zaś, że pracę nad tym ostatnim dziełem Rufin rozpoczął w końcu 401 r., w czasie pierwszego najeżdzu Alaryka i ukończył zapewne ok. 403 r. (przełożenie dziesięciu ksiąg i dopisanie dwóch własnych musiało zająć sporo czasu, ale w 404 r. łacińską HE zna już Sulpicjusz Sewer). Kiedy Rufin pisał ostatnie księgi, stanowiące kontynuację pracy Euzebiusza, myślał już na pewno o przekładzie HM. Wzmiankę o mnichach egipskich i ich cudach kończy bowiem słowami: *Rzeczy*

---

<sup>10</sup> Dalej będziemy używać skrótu HE (*Historia Ecclesiastica*).

*te zasługują, by opowiedzieć je w osobnym dziele* (HE XI 4). Domyślamy się (nie jest to niestety pewność), że to osobne dzieło powstało wkrótce.

Rufin przetłumaczył więc HM najprawdopodobniej w 403 bądź 404 r. To dosyć istotne, lata owe były bowiem okresem dramatycznego sporu angażującego wielkie stolice kościelne: Aleksandrię, Konstantynopol i Rzym. Konfliktowi temu, w którym ważną rolę odegrało kilku bohaterów naszego tekstu, należy poświęcić teraz nieco miejsca.

Otóż w 399 r. patriarcha Teofil dokonał spektakularnej wolty, publicznie odrzucając naukę Orygenesusa, a ściśle rzecz biorąc jej duchową, nieantropomorficzną wizję Boga. Stojąc wobec tłumu przybyłych do Aleksandrii mnichów, którzy głośno wyrażali swoją niechęć do nauki aleksandryjskiego egzegety i popierającego ją dotąd patriarchy, Teofil powiedział: *Widzę was tak, jak widzę oblicze Boga* (Sozomen, *Historia Kościelna* VIII 11). Zgromadzeni odeszli zadowoleni. Nie wszyscy mnisi egipscy myśleli jednak tak jak oni. Część z nich należała do zwolenników nauki Orygenesusa. Po śmierci Ewagriusza najwybitniejszymi postaciami w tym środowisku byli cieszący się wielkim autorytetem czterej tzw. Wielcy Bracia, do których Teofil żywił urazę ze względu na pewne wcześniejsze spory, nie mające nic wspólnego z kwestiami teologicznymi. Teraz patriarcha wykorzystał niechęć większości mnichów do orygenizmu i wypędził Wielkich Braci z Egiptu. Po pewnym czasie znaleźli oni schronienie u Jana Chryzostoma, wówczas biskupa Konstantynopola, który próbował wstawić się za nimi u patriarchy Aleksandrii. Rychło okazało się, że nie tylko nie jest w stanie nic uzyskać, ale i jego własna pozycja staje się zagrożona. Latem 403 r. intrygi Teofila

doprowadziły do postawienia Jana Chryzostoma przed sądem wrogiego mu synodu i w konsekwencji do złożenia go z urzędu. Jednocześnie Teofil zgodził się udzielić przebaczenia Wielkim Braciom (z których przy życiu zostali już tylko dwaj). Wiosną 404 r. Jan Chryzostom, który nie uznał decyzji synodu, zwrócił się o pomoc do biskupów zachodnich: papieża Innocentiusza, Chromacjusza z Akwilei i Weneriusza z Mediolanu. Jego prośba spotkała się z żywym i dosyć życzliwym przyjęciem (mimo tradycyjnej więzi łączącej Rzym z Aleksandrią).

I tu wracamy do okoliczności powstania przekładu HM. Rufin znał osobiście Wielkich Braci, znał również Palladiusza – mnicha i biskupa, późniejszego autora *Historia Lausiaca*, który przybył wówczas do Italii z listem od Jana Chryzostoma. Niezależnie od tego, czy kiedy zaczęła się cała sprawa, przebywał jeszcze w Akwilei, czy już w Rzymie, znalazł się w środowisku żywo dyskutującym wydarzenia na Wschodzie – jak wspominaliśmy, wysłana przez Jana Chryzostoma prośba o pomoc dotarła zarówno do Innocentiusza, jak i Chromacjusza; ten drugi w jakiś czas później posłował nawet w tej sprawie do Konstantynopola w imieniu biskupów zachodnich. Jest wysoce prawdopodobne, że Rufin postanowił przetłumaczyć HM, chcąc pomóc Janowi i prześladowanym mnichom, udostępniając czytelnikom zachodnim, w tym wpływowym kręgom rzymskich arystokratów prowadzących życie ascetyczne, tekst jednoznacznie świadczący o świętym życiu ofiar wrogości Teofila. Dodatkowo do działania mogło go zachęcić to, że w tym samym okresie Hieronim – od pewnego czasu znów bezpardonowo atakujący dawnego przyjaciela – starał się skłonić swoich rzymskich przyjaciół do opowiedzenia się za patriarchą Aleksandrii. Rufin był proszony przez Chromacjusza, by nie odpowiadał na skierowaną przeciw niemu Hieroni-



mową *Apologię*. Być może sięgnął po pióro, by dać Hieronimowi ripostę pośrednio, przez tekst, którego sam nie był autorem, tekst wychwalający atakowanych mnichów, broniący głoszonych przez nich przekonań, a ze względu na swoją tematykę niesłychanie atrakcyjny dla chrześcijan rzymskich zapatrzonych w egipskich ascetów. Brak przedmowy tłumacza miał zapewne uchronić Rufina przed osobistym wplątaniem go w nowy spór. Wydaje się zresztą, że Hieronim dobrze odczytał jego intencje. W pisanim w 414 r. liście 133 potraktował jego dzieło jako propagandę orygenistyczną. To prawda, że Hieronim rzadko cofał się przed niesprawiedliwymi zarzutami, ale tu chyba miał nieco racji.

Oczywiście dla późniejszych czytelników HM okoliczności, w jakich powstała jej łacińska wersja, były całkowicie pozbawione znaczenia. Zapewne także większość współczesnych nie miała pojęcia o związku łączącym pracę Rufina z konfliktem na Wschodzie. Dla dzisiejszych badaczy świadomość tych okoliczności jest jednak ważna, miały one bowiem istotne znaczenie dla kształtu tekstu. Dzieło Rufina nie jest bowiem prostym tłumaczeniem. Różnice między znanym nam tekstem greckim a łacińskim są znaczne; jest dosyć oczywiste, że część z nich została wprowadzona po to, by zwalczać antropomorfizm; niewykluczone, że niektóre są zakamuflowanymi atakami na Hieronima.

Wnioski z porównania HMG i HML należy jednak formułować z dużą ostrożnością, gdyż z całą pewnością nie za wszystkie różnice między tekstami odpowiada Rufin. Rzecz w tym, że tekst grecki, którym dysponujemy dzisiaj, bez wątpienia odbiega od tego, który leżał przed tłumaczem. Mamy na to kilka dowodów. Po pierwsze, niewielka część bogatej tradycji rękopiśmiennej HMG, odrzucona przez Festugière'a, wydawcę teks-

tu greckiego, zawiera wersję bliższą HML niż opublikowanej HMG. Po drugie – takie samo zjawisko można zaobserwować analizując przekład syryjski – powstał on na pewno na podstawie tekstu greckiego, ale był to tekst wykazujący miejscami więcej podobieństw do przekładu Rufina niż do wersji Festugière'a. Po trzecim wreszcie, w latach czterdziestych V w. HMG czytał i wykorzystał w swojej *Historii Kościelnej* Sozomen Hermiasz – również czytając jego dzieło, dochodzimy od wniosku, że znany mu tekst odbiegał od naszego i wykazywał cechy wspólne z HML. Wynika stąd, że tekst grecki uległ ewolucji już po sporządzeniu przekładu łacińskiego; wszystkie zachowane do naszych czasów kompletne rękopisy greckie wywodzą się od manuskryptów sporządzonych po owej redakcji.

Sądzymy, że redakcja ta dokonała się w VI w., kiedy to ostatecznie potępiono Orygenesesa. Postanowiono wówczas zapewne oczyścić niesłychanie popularny tekst ze wszelkich śladów tendencji orygenistycznych. Efektem tej operacji było prawdopodobnie skrócenie w HMG rozdziału poświęconego Ewagriuszowi, zredukowanie opisu Cel (gdzie mieszkali główni reprezentanci orygenizmu) oraz całkowite usunięcie wzmianki o mnichu Orygenesie – Bogu ducha winnym ascecie na nieszczęście dla siebie noszącym to samo imię, co umieszczony na indeksie aleksandryjski teolog.

Problem, przed którym stają współcześni badacze porównujący HML i HMG to rozstrzygnięcie, czy różnice między wersjami są rezultatem zmian wprowadzonych przez Rufina w wersji łacińskiej, czy też korekt dokonanych później przez anonimowego redaktora w wersji greckiej. Nie zawsze jest to możliwe do jednoznacznego ustalenia. Da się jednak stwierdzić, że

Rufin dokonywał dosyć konsekwentnie zmian tekstu w dwóch kierunkach.

Po pierwsze, eliminował miejsca mogące świadczyć, że niektórzy opisywani mnisi byli antropomorfistami. Na przykład w rozdziale o Apoloniuszu słowa mnicha zachęcające do serdecznego przyjmowania gości i brzmiące w wersji greckiej: *Jeśli zobaczyłeś swojego brata, mówi Pismo, zobaczyłeś swojego Pana i Boga*. (HMG 8,55), zostały zastąpione bardziej oględnym: *Należy oddawać cześć przybywającym braciom, ponieważ, jak głosi tradycja, trzeba w ich przybyciu widzieć nadejście Pana Jezusa* (HML 7,15,1) Jednocześnie Rufin włożył w usta Jana z Lykopolis passus otwarcie atakujący antropomorficzną wizję Boga (HML 1,3,20–22: skądinąd najprawdopodobniej Jan z Lykopolis był rzeczywiście wrogiem antropomorfizmu, o czym pisaliśmy wyżej).

Po drugie, Rufin z wyraźną nieufnością patrzył na przejawy agonizmu w środowisku mniszym. Usunął więc z tekstu, bądź przynajmniej złagodził wymowę ustępów zdradzających silnego ducha rywalizacji między mnichami. Dlatego na przykład przy opisie dokonań Helle, który zwykł nosić w zanadrzu rozpalone węgle, w HML nie pojawiają się słowa kończące ten epizod w oryginale greckim: *Zachęcał ich, by dochodzili do czynienia znaków, mówiąc: „Jeśli naprawdę ćwiczycie się w ascezie, okażcie więc znaki waszej doskonałości”*. (HMG 12,1; por. HML 11,9,1). Podobnie historia o wizerunku trzech mnichów u abba Syrusa, w wersji greckiej mająca – o czym pisaliśmy – bardzo czytelną strukturę agonu (mnisi współzawodniczą w czynieniu cudów), pod piórem Rufina w znacznym stopniu traci ten charakter. Przyczyna niechęci tłumacza HM do rywalizacji wśród mnichów jest dosyć oczywista – podobne zach-



wania łatwo prowadzą do pychy – przestrogi przed nią uległy w wersji łacińskiej naszego tekstu wyraźnemu wzmocnieniu. W literaturze monastycznej nie są one wprawdzie niczym niezwykłym, ale w tym wypadku mogły być zawoalowanymi przytykami do niesłynącego bynajmniej ze skromności Hieronima. Podejrzanie takie nasuwa się, gdy czytamy dołączone przez Rufina do mowy Jana z Lykopolis potępienie tych, którzy przychodzą do znanych mnichów po to, by następnie chwalić się, że rozmawiali z wielkimi mistrzami ascezy (HML 1,3,14). Otóż mniej więcej dwa lata wcześniej Rufin taką właśnie postawę wyrzucał Hieronimowi, który spędziwszy raptem miesiąc na słuchaniu Dydy-ma Ślepego – u którego sam Rufin uczył się wiele lat – wielokrotnie następnie chełpił się, że miał takiego nauczyciela (*Obrona przed zarzutami Hieronima* II 15).

Poza różnicami między grecką i łacińską wersją HM związanymi z toczącą się wówczas kontrowersją możemy zaobserwować inne, będące rezultatem przyjętej metody tłumaczenia. Swoje poglądy na powinność tłumacza Rufin sformułował w prologu do przekładu *Komentarza do Listu do Rzymian* Orygenesesa (ok. 405–406 r.):

Mówią mi bowiem: Ponieważ w tym, co piszesz, jest tak wiele twojej własnej pracy, podpisuj owe dzieła swoim własnym imieniem, tytułując je na przykład: „Komentarz Rufina do Listu do Rzymian”; podobnie jak – powiadają – mają to w zwyczaju autorzy świeccy, których dzieła noszą imię nie tego, kto je napisał po grecku, lecz tego, kto je przetłumaczył. To wszystko przedkładają mi nie ze względu na miłość do mnie, ale na nienawiść do autora [tj. Orygenesesa]. Ja jednak, troszcząc się bardziej o własne sumienie niż o sławę, nawet jeśli uznaję, że należy coś dodać, uzupełnić to, czego brakuje bądź skrócić to, co zbyt długie, nie uważam za właściwe

zawłaszczyć sobie imię tego, kto położył fundamenty dzieła i dostarczył materiał na zbudowanie gmachu.

Taki sposób tłumaczenia, pozwalający na wprowadzanie w nim skrótów, zmian i dodatków, nie był w owej epoce niczym dziwnym. Dostyc podobnie postępował (wyjąwszy przekłady Pisma Świętego) Hieronim – skądinąd wielokrotnie krytykujący translatorskie przedsięwzięcia i kompetencje dawnego przyjaciela<sup>11</sup>. Zasadniczym celem Rufina jako tłumacza nie było dokładne oddanie oryginału, ale przedstawienie czytelnikowi łacińskiemu tekstu budującego, zrozumiałego i napisanego dobrym językiem. W efekcie jego przekłady zamieniają się niekiedy w parafrazę. Nie inaczej rzecz się ma z HML. Tekst jest w porównaniu z oryginałem bardziej jednolity literacko. Znajdujemy w nim liczne przykłady amplifikacji i krótkich dodatków wyjaśniających miejsca mało zrozumiałe. Niekiedy Rufin wprowadza poprawki sprawiające, że jego bohaterowie zachowują się w sposób nieco bardziej niż w HMG oczekiwany i konwencjonalny. Widać to dobrze w opowieści o nawróceniu Paternutiusa – poganina i znanego zbója. W wersji greckiej cała nauka, jaką odbiera on od zadziwionych nagłą przemianą kapłanów, to trzy wersety pierwszego psalmu, które następnie stara się on wprowadzić w życie podczas trzyletniego pobytu na pustyni (HMG 10,6). Rufin również mówi, że Paternutius otrzymał do nauczenia owe trzy wersety psalmu, ale dopiero *gdy dostąpił wtajemniczenia w podstawowe zasady wiary* (HML 9,2,7). Świeżo nawrócony poganin

---

<sup>11</sup> Swoje poglądy na charakter dobrego przekładu Hieronim sformułował najpełniej w liście do Pammachiusza: *Ja bowiem nie tylko wyznaję, lecz wprost i otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich – wyjąwszy Pismo Święte, gdzie i porządek słów jest tajemnicą – wyrażam nie słowo za słowem, ale myśl za myślą* (List 57,5).

został więc tu najpierw poddany katechezie, ale sens historii, pierwotnie mającej podkreślić, że nawet prosty człowiek gorliwie wypełniający pojedyncze zdania Pisma kroczy pewną drogą prowadzącą do zbawienia, uległ wyraźnemu rozmyciu. Rufin wprowadza czasem do tekstu nowe cytaty biblijne, usuwa za to dane geograficzne nic nie mówiące mieszkańcowi Zachodu. Zdarza mu się poprawiać nieścisłości. Na przykład tam, gdzie tekst grecki uzasadnia post środowu tym, że *w środę Judasz zdradził Jezusa* (HMG 8,58), Rufin koryguje: *zaplanował zdradzić Jezusa* (HML 7,15,8).

Inną różnicą między wersją grecką a łacińską, łatwo zauważalną dla każdego czytelnika, jest nieco odmienna kolejność ułożenia rozdziałów. Cel tego zabiegu nie jest jednak dla nas jasny.

Popularność HM była ogromna, miarą jej są przede wszystkim przekłady (poza łaciną tekst był tłumaczony na syryjski i koptyjski) i liczba zachowanych rękopisów. Pod koniec V w. nieznan nam autor połączył HMG z równie popularnym w greckim świecie utworem Palladiusza, *Historia Lausiaca*. W takiej postaci dzieło było czytane w średniowieczu i w czasach późniejszych. Dopiero pod koniec XIX w. C. Butler podjął się zadania systematycznego rozdzielenia tekstów, wywołując przy tym prawdziwą burzę<sup>12</sup>. Jego krytycy poszli w wielu miejscach jeszcze dalej niż on sam. Połączenie tych utworów nie jest zjawiskiem niezwykłym. Starożytni redaktorzy i kopiści – podobnie jak tłumacze – nie czuli się zobowiązani do bezwzględnego przestrzegania

---

<sup>12</sup> DOM C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius*, Cambridge 1898 (wyd. II 1904).

integralności tekstu. Sklejenie dwóch dzieł opisujących tych samych mnichów i te same środowiska monastyczne było dla nich zabiegiem zupełnie naturalnym.

Również łaciński przekład HM szybko zyskał popularność. Choć pierwszym pewnym świadectwem znajomości tego tekstu jest wspomniany już list 133 Hieronima napisany w 414 r., to mało prawdopodobne wydaje się, by – jak przypuszcza Schulz-Flügel – Rufin nie opublikował swojego przekładu przed śmiercią. Czytelnikiem HML był z pewnością Augustyn, w *De cura pro mortuis* 17,21 przytacza on bowiem opowieść o kobiecie, której ukazał się – spełniając jej pragnienie – Jan z Lykopolis. Nie każdy spotkany w literaturze łacińskiej epizod przypominający jedną z opowieści z HM musiał być jednak zaczerpnięty z tego dzieła. Najlepiej dowodzi tego fakt, że w *Żywocie św. Marcina* Sulpicjusz Sewer zamieszcza kilka opisów cudów wyraźnie inspirowanych tymi, których dokonywali bohaterowie HM<sup>13</sup>. Sulpicjusz Sewer nie mógł jednak zaczerpnąć ich z tego dzieła, *Vita Martini* powstało bowiem w 395 r. – kilka lat wcześniej niż przekład Rufina, zapewne wcześniej nawet niż grecki oryginał. Skąd więc znajomość tych epizodów u galijskiego autora (skądinąd nie czytającego po grecku)? Wyjaśnieniem tego faktu jest zjawisko wspomniane już przez nas wyżej: historie, które trafiły do HM, opowiadano w Egipcie nie tylko siedmiu mnichom z Palestyny, słyszeli je także inni pielgrzymi, którzy wróciwszy do domów, w tym wypadku do Galii, powtarzali je swoim bliskim.

---

<sup>13</sup> Zatrzymanie procesji pogańskiej przez Apollo i zatrzymanie procesji pogrzebowej przez Marcina (VM 12 i HMG 7,25–29); uzdrowienie przez anioła (VM 19,4 i HMG 25,3); wypytywanie zmarłego przez Marcina i Makarego (VM 11 i HML 21,2 epizod nie pojawia się w wersji greckiej).

Na przełomie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza tekst Rufina stał się – obok *Conlationes* Jana Kasjana – podstawową lekturą w klasztorach zachodnich. To właśnie HM – być może połączona już wtedy z *Żywotem Antoniego*, trzema żywotami mnichów Hieronima i kolekcją apoftegmatów – kryje się pod tytułem *Vitae patrum*, których lekturę zaleca mnichom Kasjodor (*Institutiones* I 32,4), *Reguła Mistrza* (26) i wreszcie *Reguła św. Benedykta* (42): *Skoro tylko bracia wstaną od wieczerzy, usiądą wszyscy razem, a jeden będzie czytał „Rozmowy” albo „Żywoty Ojców”, albo jakąś inną książkę, która budowałaaby słuchaczy*<sup>14</sup>. Budujący charakter tekstu, jego atrakcyjność literacka i łatwość w odbiorze same w sobie stanowiły gwarancję popularności, dodatkowo wzmocnionej autorytetem *Reguły*. Eva Schulz-Flügel przygotowując edycję łacińskiej wersji HM, odnalazła 373 rękopisy dzieła Rufina, a nie ma wątpliwości, że to nie wszystkie, które zachowały się do naszych czasów. Dla starożytnika jest to liczba zawrotna. Wiele tekstów antycznych – i to niejednokrotnie tekstów ważnych – nie zachowało się w ogóle; wiele dotarło do nas w jednym egzemplarzu, większość w kilku – kilkunastu. Kilkadziesiąt zachowanych rękopisów jest już świadectwem dużej popularności tekstu w wiekach średnich. Liczba znanych nam manuskryptów HML umieszcza ją na krótkiej liście starożytnych tekstów niesłychanie popularnych przez całe średniowiecze – liście, na której dzieła hagiograficzne stanowią skądinąd większość.

---

<sup>14</sup> Podobnie św. Benedykt, *Reguła* 73.