

**źródła monastyczne**

**80**

**źródła monastyczne**

**80**

*Redaktorzy serii:* Michał T. Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

**starożytność**

**49**

**Rada naukowa:**

Marek Derwich

Dariusz Kasprzak OFM Cap.

Przemysław Nehring

Krzysztof Ożóg

ks. Marek Starowieyski

Ewa Wipszycka

Rafał Zarzeczny SJ

JAN KASJAN

---

ROZMOWY

---

Z OJCAMI

---

tom 3

---

ROZMOWY XVIII-XXIV

---

*Przekład i opracowanie:*

KS. ADAM WILCZYŃSKI

*Wstępy:*

MARK SHERIDAN OSB

Szymon Hiżycki OSB

*Redakcja naukowa:*

Szymon Hiżycki OSB



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

*Redakcja tomu:*

SZYMON HIŻYCKI OSB

*Projekt okładki i stron tytułowych:*

ANDRZEJ CIEPŁUCHA

*Opracowanie typograficzne:*

JAN NIEĆ

*Korekta:*

TOMASZ DĄBEK OSB

*Imprimi potest:* Opactwo Benedyktynów

Ldz. 50/2017, Tyniec, dnia 6.03.2017

✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie I: 2017

ISBN 978-83-7354-639-4

ISSN 1230-6711

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów 2017

ul. Benedyktyńska 37

30-398 Kraków

tel.: +48 (12) 688-52-90

tel./fax: +48 (12) 688-52-91

e-mail: [zamowienia@tyniec.com.pl](mailto:zamowienia@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

WYKAZ SKRÓTÓW.....	13	
KONTROWERSJE WOKÓŁ <i>APATHEIA</i> ŹRÓDŁA I ICH WYKORZYSTYWANIE U KASJANA ( <i>Mark Sheridan OSB</i> ) .....		19
<i>List 133 Hieronima do Ktezyfonta</i> .....	20	
<i>Impassibilitas</i> w tradycji teologii łacińskiej.....	24	
<i>Apatheia</i> we wcześniejszej filozofii łacińskiej i tradycji teologicznej.....	26	
Cyceron.....	26	
Seneka.....	30	
Ambroży .....	32	
Hieronim .....	34	
Augustyn .....	37	
Kasjan .....	44	
Podsumowanie .....	53	
„PIERWSZE PORUSZENIE” ( <i>PROPATHEIAI</i> ) U JANA KASJANA ( <i>Mark Sheridan OSB</i> ) .....		57
CO JAN KASJAN ROZUMIAŁ POD POJĘCIEM „CIAŁA”? ( <i>Szymon Hiżycki OSB</i> ) .....		73
Uwagi wstępne. Kompozycja pism Kasjana.....	77	
Ciało – czyli co? .....	78	
Ciało czyli pragnienie .....	78	
Ciało jako koncepcja egzegetyczna.....	80	
Ciało jak lustro czyli kilka słów o polucjach.....	86	
Konkluzja. Ku przemienieniu .....	94	

**JAN KASJAN**  
**ROZMOWY Z OJCAMI**  
**CZĘŚĆ III (XVIII–XXIV)**

<b>PRZEDMOWA</b> .....	101
------------------------	-----

**ROZMOWA XVIII**

**Z ABBA PIAMUNEM:**

<b><i>O TRZECH RODZAJACH MNICHÓW</i></b> .....	103
------------------------------------------------	-----

1. O tym, jak zostaliśmy przyjęci przez abba Piamuna,  
gdy przybiliśmy do Diolkos..... 106
2. Nauka abba Piamuna o tym, w jaki sposób początkujący  
mnisi powinni uczyć się na przykładzie starszych ..... 108
3. O tym, że młodsi nie powinni krytykować zaleceń starszych... 109
4. Trzy rodzaje mnichów żyjących w Egipcie..... 110
5. O założycielach życia cenobitów ..... 111
6. O stanie pustelniczym i jego początkach..... 114
7. O początkach i stylu życia sarabaitów ..... 116
8. O czwartym rodzaju mnichów..... 120
9. Pytanie: Jaka jest różnica między cenobium a klasztorem  
[monasterium]..... 121
10. Odpowiedź starca ..... 122
11. O prawdziwej pokorze i o tym, jak abba Serapion  
udowodnił fałszywą pokorę ..... 122
12. Pytanie: Jak uzyskać prawdziwą cierpliwość ..... 124
13. Odpowiedź starca ..... 125
14. Przykład cierpliwości u pewnej pobożnej kobiety..... 127
15. Przykład cierpliwości abba Pafnucego ..... 130
16. O doskonałej cierpliwości..... 133

**ROZMOWA XIX**

**Z ABBA JANEM:**

<b><i>O CELU ŻYCIA KLASZTORNEGO I PUSTELNICZEGO</i></b> .....	141
---------------------------------------------------------------	-----

1. O klasztorze abba Pawła i o cierpliwości pewnego brata..... 144
2. O pokorze abba Jana i nasze pytanie..... 146
3. Odpowiedź abba Jana, dlaczego opuścił pustynię..... 147
4. O cnocie tego starca, którą okazywał w życiu pustelniczym .... 148
5. O zaletach pustyni..... 149

6. O zaletach klasztoru .....	151
7. Pytanie o owoce życia klasztornego i życia pustelniczego.....	154
8. Odpowiedź na pytanie.....	154
9. Zpełna i prawdziwa doskonałość .....	156
10. O tych, co mimo niedoskonałości idą na pustynię .....	157
11. Pytanie: O lekarstwie dla tych, którzy za wcześniej opuścili wspólne życie klasztorne.....	158
12. Odpowiedź: Jak pustelnik może poznać swoje wady .....	159
13. Pytanie: Jak może być uleczone ten, kto poszedł na pustynię bez oczyszczenia się z wad .....	161
14. Odpowiedź: O lekarstwie przeciwko wadom .....	161
15. Pytanie: Czy czystość należy badać tak samo jak inne namiętności.....	165
16. Odpowiedź: Po jakich znakach można poznać rozpustę.....	165

## **ROZMOWA XX**

### **Z ABBA PINUFIUSZEM: O KOŃCU POKUTY**

#### **I O OZNAKACH DOKONANEGO ZADOŚCUCZYNIENIA .....**

1. O pokorze abba Pinufiusza i o jego kryjówce.....	171
2. O naszym przybyciu do abba Pinufiusza.....	174
3. Pytanie: O końcu pokuty i oznakach dokonanego zadoścuczynienia .....	175
4. Odpowiedź: O pokorze naszego pytania .....	176
5. Miara pokuty i dowód uzyskanego przebaczenia.....	177
6. Pytanie: Czy powinniśmy przypominać sobie popelnione grzechy celem skruszenia serca.....	178
7. Odpowiedź: Jak długo należy pamiętać o swych poprzednich czynach.....	179
8. Różne owoce pokuty .....	181
9. O tym, że niepamięć o grzechach jest dla doskonałych pożyteczna.....	186
10. O tym, że należy unikać rozpamiętywania występków .....	188
11. O znaku zadoścuczynienia i odpuszczenia wcześniejszych grzechów.....	189
12. W czym pokuta może być czasowa, a w czym nie może mieć końca .....	190

**ROZMOWA XXI****PIERWSZA ROZMOWA Z ABBA TEONASEM:****O ZŁAGODZENIU [POSTU] PODCZAS****PIĘĆDZIESIĄTNICY..... 193**

1. Jak Teonas przybył do abba Jana ..... 197
2. Zachęta abba Jana do Teonasa i jego towarzyszy..... 199
3. O składaniu w ofierze dziesięcin i pierwocin..... 200
4. O tym, że Abraham, Dawid i inni święci czynili więcej,  
niż nakazywało prawo Mojżeszowe ..... 200
5. O tym, że ci, którzy żyją pod panowaniem łaski Ewangelii,  
powinni przewyższać nakazy Prawa..... 202
6. O tym, że łaska Ewangelii doskonałym daje  
Królestwo Niebieskie a słabych łaskawie podtrzymuje..... 205
7. O tym, że od nas zależy, czy wolimy trwać w łasce Ewangelii,  
czy pod groźbą Prawa ..... 205
8. Jak Teonas zachęcał swoją żonę, aby i ona wyrzekła się  
świata ..... 206
9. Jak bez pozwolenia swojej żony uciekł do klasztoru ..... 207
10. Usprawiedliwienie dane po to, aby uniknąć posądzenia  
o namawianie małżonków do rozejścia się..... 211
11. Pytanie: Dlaczego w Egipcie przez wszystkie dni  
Pięćdziesiątnicy nie pości się ani nie klęka  
podczas modlitwy..... 212
12. Odpowiedź: O istocie czynów dobrych, złych  
i obojętnych ..... 213
13. Jakim dobrem jest post ..... 215
14. O tym, że post nie jest dobrem zasadniczym..... 216
15. O tym, że zasadniczego dobra nie należy wykonywać  
ze względu na dobra niższe ..... 219
16. Jak odróżnić dobro zasadnicze od innych dóbr ..... 220
17. O istocie i pożytku płynącym z postu ..... 221
18. Post nie zawsze jest odpowiedni..... 222
19. Pytanie: Dlaczego przerywamy post na całe  
pięćdziesiąt dni..... 223
20. Odpowiedź starca ..... 223
21. Pytanie: Czy złagodzenie postu nie szkodzi czystości ciała..... 225
22. Odpowiedź: O przestrzeganiu umiarkowania  
w powściągliwości..... 225
23. Czas i miara posiłku ..... 229



24. Pytanie: O różnym przestrzeganiu czterdziestodniowego postu .....	230
25. Odpowiedź: Wielki Post jest dziesięciną z roku.....	231
26. W jaki sposób powinniśmy ofiarować Bogu także nasze pierwociny .....	232
27. Dlaczego w wielu miejscach zauważa się różną liczbę dni Wielkiego Postu .....	234
28. Dlaczego post nosi nazwę czterdziestodniowego, skoro pości się tylko trzydzieści sześć dni .....	235
29. O tym, że doskonali czynią więcej, niż wymaga tego przepis czterdziestodniowego postu .....	236
30. O przyczynie i początku czterdziestodniowego postu .....	238
31. Pytanie: Jak należy rozumieć to, co mówi Apostoł: Grzech nie będzie nad wami panował.....	239
32. Odpowiedź: O różnicy między łaską a przepisami Prawa .....	239
33. O tym, że przykazania Ewangelii są lżejsze od przykazań Prawa .....	241
34. Jak stwierdzić, że ktoś znajduje się w stanie łaski.....	244
35. Pytanie: Dlaczego niekiedy podczas postu gwałtowniej nękają nas cielesne bodźce .....	246
36. Odpowiedź: Tę kwestię należy odłożyć na następną rozmowę.....	247

## ROZMOWA XXII

### DRUGA ROZMOWA Z ABBA TEONASEM:

<b>O NOCNYCH ZŁUDZENIACH</b> .....	249
1. O naszym powrocie do abba Teonasa i jego nauce .....	252
2. Przypomnienie naszego pytania, dlaczego większej powściągliwości towarzyszą niekiedy większe pokusy cielesne.....	253
3. O tym, że wylanie nasienia ma trzy przyczyny .....	253
4. Pytanie: Czy po nocnej zmazie można przystępować do Komunii świętej .....	257
5. Odpowiedź: Kiedy zmaza senna ściąga grzech.....	258
6. O tym, że czasami takie złudzenia zdarzają się także z powodu podstępu wroga.....	260
7. O tym, że nikt nigdy nie powinien uważać się za godnego Komunii Pańskiej.....	265
8. Zarzut: Jeśli nikt nie jest bez grzechu, to należy wszystkim odmówić Komunii Pańskiej.....	266

9. Odpowiedź: Wielu może być świętymi, ale nikt nie może być bez grzechu, oprócz Chrystusa ..... 267
10. O tym, że jedynie Syn Boży pokonał kusiciela bez żadnej rany grzechu ..... 268
11. O tym, że w ciele podobnym do naszego grzesznego ciała przyszedł jedynie Chrystus..... 270
12. O tym, że wszyscy sprawiedliwi i święci byli grzeszni nie tylko pozornie, lecz rzeczywiście ..... 272
13. O tym, że grzechy świętych nie są tak ciężkie, aby pozbawiały ich zasługi świętości ..... 273
14. Jak należy rozumieć słowa Apostoła: Nie czynię dobra, którego pragnę ..... 276
15. Zarzut: Należy przypuszczać, że Apostoł powiedział to raczej w odniesieniu do grzeszników ..... 277
16. Odłożenie [odpowiedzi] na postawione pytanie ..... 278

### ROZMOWA XXIII

#### TRZECIA ROZMOWA Z ABBA TEONASEM:

#### **O BEZGRZESZNOŚCI** ..... 281

1. Nauka abba Teonasa o tym, co mówi Apostoł:  
Nie czynię dobra, którego pragnę ..... 284
2. O tym, że apostoł dokonał wiele dobra..... 287
3. Czym jest dobro, o którym mówi się, że Apostoł nie był w stanie go wykonać ..... 288
4. Ludzka dobroć i sprawiedliwość nie jest dobra, jeśli porówna się ją z Bożą sprawiedliwością i dobrocią ..... 291
5. Nikt nie może na stałe skupiać swej uwagi na najwyższym dobru ..... 293
6. O tym, że ci co myślą, że nie mają grzechu, podobni są do ludzi, którzy mają słaby wzrok na skutek nieustannego łzawienia oczu ..... 297
7. O tym, że ci, którzy twierdzą, iż człowiek może być bez grzechu, popełniają w tej sprawie podwójny błąd ..... 299
8. O tym, że niewielu jest takich, którzy rozumieją grzechy ..... 300
9. Z jaką ostrożnością mnich powinien strzec pamięci o Bogu .... 302
10. O tym, że ci, którzy dążą do doskonałości, upokarzają się szczerze i czują, że zawsze potrzebują Bożej łaski ..... 303
11. Wyjaśnienie słów: Miłuję Prawo Boże według wewnętrznego człowieka..... 305

12. Wyjaśnienie słów: Wiem zaś, że Prawo jest duchowe i tak dalej.....	306
13. Wyjaśnienie słów: Wiem zaś, że nie mieszka we mnie, to znaczy w moim ciele, dobro .....	309
14. Zarzut: Słowa Nie czynię bowiem dobra, którego chcę i tak dalej, nie pasują ani do grzeszników, ani do świętych .....	311
15. Odpowiedź na postawiony zarzut .....	311
16. Co to jest ciało grzechu .....	315
17. O tym, że wszyscy święci zgodnie z prawdą wyznawali, że są nieczyści i grzeszni.....	317
18. Także sprawiedliwi i święci nie są bez grzechu.....	320
19. O tym, że nawet podczas modlitwy trudno jest uniknąć grzechu.....	321
20. Od kogo należy uczyć się wolności od grzechów i doskonałości w cnotach.....	323
21. Chociaż wiemy, że nie jesteśmy bez grzechu, to jednak nie powinniśmy powstrzymać się przed przyjmowaniem Komunii Pańskiej.....	324

#### ROZMOWA XXIV

<b>Z ABBA ABRAHAMEM: O UMARTWIENIU.....</b>	<b>327</b>
1. Jak ujawniliśmy abba Abrahamowi nasze skryte myśli.....	330
2. Jak starzec ujawnił nasze błędy.....	332
3. Jakiego rodzaju miejsca powinni wybierać pustelnicy.....	335
4. Jakiego rodzaju prace powinni wybierać pustelnicy.....	336
5. O tym, że aktywność ciała [evagatio corporis] nie zmniejsza trwogi serca, lecz jeszcze bardziej ją potęguje....	337
6. Porównanie dotyczące tego, jak mnich powinien czuć nad swymi myślami.....	338
7. Pytanie: Dlaczego sądzi się, że bliskość rodziny może zaszkodzić nam, skoro nie szkodzi Egipcjanom.....	340
8. Odpowiedź: O tym, że nie wszystko jest odpowiednie dla wszystkich.....	340
9. O tym, że bliskości rodziny nie muszą obawiać się ci, którzy w umartwieniu mogą konkurować z abba Apollinem.....	342
10. Pytanie: Czy to szkodzi mnichowi, jeśli krewni dostarczają mu rzeczy potrzebnych do życia.....	344
11. Odpowiedź: Co powiedział na ten temat święty Antoni.....	345
12. O pożytku pracy i szkodliwości lenistwa.....	347

13. Bajka o zapłacie dla golibrody wymyślona dla ujawnienia diabelskich złudzeń .....	348
14. Pytanie: Skąd wkradły się do naszego umysłu takie błędne myśli.....	351
15. Odpowiedź: O trzech skłonnościach duszy .....	352
16. O tym, że my mamy skazoną rozumną część duszy.....	353
17. O tym, że jako pierwsza ulega diabelskim pokusom najśłabsza część duszy .....	354
18. Pytanie: Czy do ojczyzny może nas ciągnąć pozytywne pragnienie większej samotności.....	356
19. Odpowiedź: O złudach diabelskich obiecujących nam spokój na większym pustkowiu.....	357
20. Jak pozytywne jest wytnięcie z okazji odwiedzin braci .....	359
21. Opowiadanie o tym, jak Jan Ewangelista dowiódł pozyteczności ulgi w umartwieniu .....	360
22. Pytanie: Jak należy rozumieć słowa Ewangelii Jarzmo Moje jest słodkie, a brzemie Moje lekkie.....	361
23. Odpowiedź i objaśnienie powyższych słów.....	361
24. Dlaczego brzemie Pańskie wydaje się gorzkie i ciężkie.....	363
25. Jaką korzyść przynoszą pokusy.....	367
26. Jak tym, którzy doskonale się wyrzekają, obiecuje się stokrotną nagrodę [już] na tym świecie .....	369
Zakończenie .....	377
INDEKS BIBLIJNY.....	379
INDEKS IMION I NAZW WŁASNYCH .....	385
INDEKS TEMATYCZNY.....	391

## WYKAZ SKRÓTÓW

### Dzieła Kasjana

- Institutiones* JAN KASJAN, *De institutis coenobiorum*, wyd. J.-CL. GUY, SCh 109, 1965 [= *Reguły*, przekł. K. MARAŚ, w przygotowaniu, ukaze się w serii ŻrMon].
- Rozmowy* JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami (Collationes)*
- SCh 42 JAN KASJAN, *Conférences*, 1: I–VII, wyd. E. PICHERY, SCh 42, 1955, (wyd. 2, SCh 42<sup>bis</sup>, 2008).
- SCh 54 JAN KASJAN, *Conférences*, 2: VIII–XVII, wyd. E. PICHERY, SCh 54, 1958 (wyd. 2, SCh 54<sup>bis</sup>, 2009).
- SCh 64 JAN KASJAN, *Conférences*, 3: XVIII–XXIV, wyd. E. PICHERY, SCh 64, 1959 (wyd. 2, 2006).
- ŻrMon 28 JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X*, przekł. i oprac. ks. A NOCOŃ, 2002; nr rozmowy, rozdziału i paragrafu.
- ŻrMon 70 JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI–XVII*, przekł. i oprac. ks. A NOCOŃ, wstępny M. SHERIDAN, 2015; nr rozmowy, rozdziału i paragrafu.
- POK 6–7 JAN KASJAN, *Rozmów dwadzieścia cztery*, (t. 6: *Rozmowa I–X*, t. 7: *Rozmowa XI–XXIV*), z łaciny tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył L. WRZOŁ, Poznań 1928–1929.

## Dzieła patrystyczne oraz pozostałe skróty

- ABR „American Benedictine Review”, Newark 1950–
- BOK 10 AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Listy*, t. 1, przekł. P. NOWAK, Kraków 1997 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).
- CCL Corpus Christianorum. Series Latina, I–, Turnholti 1953–
- CCL 79 HIERONIM ZE STRYDONU, *Tractatus sive homiliae in Psalms, in Marci Evangelium, aliaque varia argumenta*, wyd. G. MORIN, 1958.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866–
- CSEL 22 HILARY Z POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, wyd. A. ZINGERLE, 1891.
- CSEL 59 HIERONIM ZE STRYDONU, *In Hieremiam Prophetam libri sex*, wyd. S. REITER, 1913.
- Dialogi* PLATON, *Dialogi*, przekł. W. WITWICKI, Warszawa 1993.
- Dialogi filozoficzne* AUGUSTYN Z HIPPONY, *Dialogi filozoficzne*, przekł. ZBIOROWY, Warszawa 1999.
- DSp. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 1–16 + 1 (indeksy), Paris 1937–1995.
- Ep.* *Epistola, epistolae*, listy
- HM *Historia mnichów w Egipcie* = ŻrMon 42.
- HIERONIM, *Ep.* 1–5 ŚW. HIERONIM, *Listy* 1–156, [w:] TEGOŻ, *Listy*, t. 1–5, oprac. na podstawie tłumaczenia J. CZUJA M. OŻÓG, ŻMT 54, 55, 61, 63, 68, 2010–2013; listy XXII, XXXI, CVIII, [w:] TEGOŻ, *Listy do Eustochium*, przekł., wstęp i oprac. B. DEGÓRSKI, ŻrMon 33, 2004.
- JrKom = CSEL 59.

- JECS „Journal of Early Christian Studies”, Johns Hopkins University 1993–
- KpłHom = ŻMT 69.
- Opera omnia 2/1* *Opera omnia di Sant’Ambrogio. Il paradiso terrestre. Caino e Abele. Noè*, t. 2/1, wyd. P. SINSCALCO, Milano–Roma 1984.
- Opera omnia 2/2* *Opera omnia di Sant’Ambrogio. Abramo*, t. 2/2, wyd. F. GORI, Milano–Roma 1984.
- Opera omnia 3* *Opera omnia di Sant’Ambrogio. Isacco e l’anima. Il bene della morte. Giacobbe e la vita beata. Giuseppe*, t. 3, wyd. C. MORESCHINI, Milano–Roma 1982.
- Opera omnia 9* *Opera omnia di Sant’Ambrogio. Commento al Salmo CXVIII (lettere I–XI)*, t. 9, wyd. L.F. PIZZOLATO, Milano–Roma 1987.
- Pisma filozoficzne* CYCERON, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. ŚMIGAJ, t. 3, Warszawa 1961.
- PG J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 1–161, Parisiis 1857–1866.
- PL J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*, vol. 1–217, Parisiis 1841–1855.
- POK *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924–
- Pr.* EWAGRIUSZ Z PONTU, *Traktat o praktyce ascetycznej*, przekł. E. KĘDZIOREK, [w:] ŻrMon 18, s. 222–255.
- Rer.mon.rat EWAGRIUSZ Z PONTU, *Podstawy życia monastycznego*, przekł. M. GRZELAK, [w:] ŻrMon 18, s. 339–351.
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–

- PSP 15/2 AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, przekł. W. SZOŁDRSKI, W. KANIA, wstęp i oprac. E. STANULA, 1977.
- PSP 38 AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów (Ps 37–57)*, przekł. i wstęp J. SUŁOWSKI, oprac. E. STANULA, 1986.
- PSP 57/2 ORYGENES, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, przekł. i oprac. S. KALINKOWSKI, wstęp E. STANULA, Warszawa 1993.
- PTS Patristische Texte und Studien, Berlin 1963–
- RB *Reguła św. Benedykta*, przekł. A. ŚWIDERKÓWNA, Kraków 2005<sup>3</sup> (wyd. bilingwiczne).
- SHERIDAN, *From the Nile* M. SHERIDAN, *From the Nile to the Rhone and Beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, St. Ottilien 2012 (Studia Anselmiana, 156. Analecta Monastica, 12).
- SCh Sources Chrétiennes, wyd. H. DE LUBAC, J. DANIÉLOU [i in.], Paris 1941–
- SCh 170 EWAGRIUSZ Z PONTU, *Traité pratique ou Le Moine*, I: *Introduction*, wyd. i wstęp A. i C. GUILLAUMONT, SCh 170, 1971.
- SCh 171 EWAGRIUSZ Z PONTU, *Traité pratique ou le moine*, II: *Édition critique du texte grec*, A. i C. GUILLAUMONT, 1971.
- StMon „Studia Monastica. Commentarium ad rem monasticam historice investigandam”, Abadia de Montserrat (Barcelona) 1959–
- SENEKA, *Dialogi* SENEKA, *Dialogi*, przekł. L. JOACHIMOWICZ, Warszawa 1998.
- SOZOMEN, HE SOZOMEN, *Historia Kościoła*, przekł. S. KAZIKOWSKI, Warszawa 1980.



- Tutti i trattati* FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, wyd. R. RADICE, Milano 2005.
- VA *Vita Antonii, Żywot św. Antoniego* = ŻrMon 35.
- ŻMM 3 E. WIPSYZKA, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014 (Źródła Monastyczne. Monografie, 3).
- ŻMT Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996–
- ŻMT 1 ORYGENES, *O zasadach*, przekł. S. KALINKOWSKI, wstęp H. PIETRAS, 1996.
- ŻMT 49 *Canones Patrum Graecorum*, przekł. S. KALINKOWSKI, J. SZYMAŃCZYK, M. MUCHA, oprac. A. BARON, H. PIETRAS, 2009.
- ŻMT 69 ORYGENES, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, przekł. S. KALINKOWSKI, Kraków 2013.
- ŻMT 70 EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, przekł. A. CABA, A. LISIECKI, Kraków 2013.
- ŻrMon Źródła Monastyczne, Kraków-Tyniec 1993–
- ŻrMon 10 ŚW. HIERONIM, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, przekł., wstęp i oprac. B. DEGÓRSKI, 1995.
- ŻrMon 12 PALLADIUSZ, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, przekł. S. KALINKOWSKI, wstęp i oprac. ks. M. STAROWIEYSKI, 1996; nr kolejnego opowiadania Palladiusza oraz nry paragrafów.
- ŻrMon 18 EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przekł. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, A. ZIERNICKI, wstęp i oprac. L. NIEŚCIOR OMI, 2007<sup>2</sup>.
- ŻrMon 34 C. STEWART, *Kasjan mnich*, przekł. T. LUBOWIECKA, 2004.

- ŹrMon 35      ŚW. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot św. Antoniego*, przekł. E. DĄBROWSKA, [w:] ŚWIĘTY ANTONI, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. E. DĄBROWSKA i in., wprowadzenie i wstępy E. WIPSZYCKA, 2008<sup>2</sup>.
- ŹrMon 36      EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 2, przekł. M. GRZELAK, L. NIEŚCIOR OMI, A. ZIERNICKI, B. SPIERALSKA, wstęp i oprac. L. NIEŚCIOR OMI, 2005.
- ŹrMon 42      *Historia mnichów w Egipcie*, przekł. E. DĄBROWSKA, red. nauk. i wstęp E. WIPSZYCKA, R. WIŚNIEWSKI, 2007.
- ŹrMon 48      HILARY Z ARLES, HONORAT Z MARSYLII, *Kazanie o życiu św. Honorata, Żywot św. Hilarego biskupa Arles*, przekł. P. NEHRING, B. BIBIK, wstęp i komentarz P. NEHRING, 2009.
- ŹrMon 65      *Pachomiana graeca. Vita Graeca Prima, List Ammona, Paralipomena*, przekł. E. DĄBROWSKA, wstęp i oprac. E. WIPSZYCKA, 2013.
- ŹrMon 67      ŚW. HIERONIM, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi, Przeciw Wigilancjuszowi*, przekł. ks. W. KANIA, L. NIEŚCIOR OMI, G. RURAŃSKI OMI, wstępy G. RURAŃSKI OMI, L. NIEŚCIOR OMI, red. naukowa L. NIEŚCIOR OMI, 2013.

*Mark Sheridan OSB*

## KONTROWERSJE WOKÓŁ *APATHEIA* ŹRÓDŁA I ICH WYKORZYSTYWANIE U KASJANA<sup>1</sup>

Często podkreśla się, że termin *apatheia* nie występuje w pracach Jana Kasjana, choć, biorąc pod uwagę skłonność autora do używania greckiej terminologii, należałoby się go tam spodziewać<sup>2</sup>. Ów brak był często przypisywany intelektualnemu klimatowi, który powstał na skutek kontrowersji pelagiańskiej, a w szczególności bezpardonowemu atakowi Hieronima na Ewagriu-

---

<sup>1</sup> Esej ten został pierwotnie wydany w StMon 39 (1997), s. 287–310. Przekład: M. BARANOWSKI na podstawie SHERIDAN, *From the Nile*, s. 335–363.

<sup>2</sup> S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936 (Studia Anselmiana, 6), s. 115, nr 1; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, wyd. A. GUILLAUMONT, C. GUILLAUMONT, SCh 170, 1971, s. 103, n. 6; C. STEWART, *From logos to verbum. John Cassian's Use of Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary*, [w:] *The Joy of Learning and the Love of God. Essays in Honor of Jean Leclercq*, Kalamazoo 1995, s. 20–21 (Cistercian Studies Series); S.D. DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, Toronto 1994, s. 127.

sza, zawartemu w *Listie* 133 do Ktezyfonta. Sugerowano nawet, że właśnie z powodu Hieronimowej polemiki Kasjan świadomie unikał używania filozoficznej terminologii w przedstawianiu kluczowego elementu w koncepcji Ewagriusza na temat życia duchowego<sup>3</sup>. Wspomniany list jest kluczowym elementem dla zrozumienia pojęcia *apatheia*. Uważam, że przy bliższym przyjrzeniu się różnym tekstom i rozmaitej terminologii możemy dojść do nieco innych i bardziej złożonych wniosków niż dotychczas.

### **List 133 Hieronima do Ktezyfonta**

Niefortunny Hieronimowy *List* 133, napisany w 414 r., jest dobrym punktem wyjścia do wyjaśnienia zawłości związanych z interesującą nas tu kontrowersją. Jego treść jest dobrze znana, ale warto ją ponownie przytoczyć:

Ewagriusz z Pontu, Hiberyta, który pisze do dziewic, pisze do mnichów, pisze do tej, której imię pochodzące od czarnego koloru świadczy o ciemnościach wiarołomstwa, wydał książkę *περὶ ἀπαθείας* co możemy przetłumaczyć jako *O beznamiętności (impassibilitatem)* albo *O wolności od poruszeń (imperturbationem)*, kiedy to umysł nie wzrusza się pod wpływem żadnej troski czy myśli ani wady i – powiem po prostu – albo jest kamieniem, albo Bogiem. Jego książki czyta wielu na Wschodzie po grec-

---

<sup>3</sup> A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, s. 79, nr 132.

ku, a na Zachodzie po łacinie w tłumaczeniu jego ucznia, Rufina<sup>4</sup>.

Hieronim ponownie atakuje Ewagriusza w dwóch innych pracach napisanych krótko po tym liście: w *Komentarzu do Księgi Jermiasza*<sup>5</sup> i w *Dialogu przeciw pelagianom*. W obu tych dziełach Strydończyk rozwija swoją teorię, że *apatheia* lub „niecierpięliwość” jest jednoznaczna z „nie-skazitelnością”, stwierdzając, że wedle obrońców *apatheia* można osiągnąć stan bezgrzeszności (a więc zrównać się z Bogiem – *aequalitatem Dei*). Krytyka ta odnosi się wszakże i do Orygenesa<sup>6</sup>. Natomiast w *Liście 133* Hieronim dowodzi, że Pelagiusz utrzymywał w swych naukach możliwość bycia *sine peccato* lub *absque peccato*<sup>7</sup> (co jest tożsame z greckim terminem *anamarteton*)<sup>8</sup>. Wydaje się, że przy okazji autor omawianego listu stworzył nowe słowo, *inpeccantia*, tłumacząc grecki termin *anamarteton*, i uznał go za synonim *apatheia*<sup>9</sup>. Naszym celem w tym miejscu nie jest oczyszczenie Ewagriusza i Orygenesa z tych bezpodstawnych zarzutów, ale zrozumienie, co doprowadziło Hieronima do takich wniosków. Pojęcie *apatheia* było już wprawdzie znane w kręgach chrześci-

---

<sup>4</sup> HIERONIM ZE STRYDONU, *List 133,3* (ŻMT 68, s. 31\*–32\*).

<sup>5</sup> TENŻE, JrKom 4,1 (CSEL 59, s. 221).

<sup>6</sup> *Przeciw Pelagianom* Prl 1.

<sup>7</sup> Łac. bez grzechu (przyp. tłum.).

<sup>8</sup> HIERONIM, *List 133,3* (ŻMT 68, s. 30).

<sup>9</sup> Słowo *inpeccantia* nie pojawia się w starszych łacińskich tekstach; w IV i V w. występuje tylko u Hieronima i Kasjana. Greckie *anamerteton* trudno odszukać w łacińskich źródłach starszych niż cytowany list Hieronima.

jańskich, ale nie utożsamiano go wcześniej z „bezgrzesznością” w znaczeniu bycia nietkniętym przez grzech<sup>10</sup>. Ci, którzy badają dzisiaj to zagadnienie, zastanawiają się nad słusnością zarzutów Hieronima, rozważając całą kwestię w świetle greckiej filozofii i tradycji patrystycznej. Słuszniejsze wydaje się postawienie pytania o to, jak Hieronim doszedł do takich wniosków<sup>11</sup>. Należy zachować ostrożność w poszukiwaniu wyjaśnienia tej kontrowersji na drodze badań jedynie nad materiałem w tradycji greckiej, gdyż ta kwestia była rozważana tylko po łacinie. W chrześcijańskiej tradycji greckiej bowiem określenie to jest używane nadal bez jakichkolwiek wątpliwości.

Rozwiązanie tego zagadnienia może częściowo leżeć w łacińskich przekładach, które Hieronim wylicza w *Listie* 133 i przypisuje Rufinowi. Tłumaczenia te nie zostały jednak dokładnie przebadane. Istnieją dwie wersje ich obu, tak *Sententiae ad monachos*, jak i *Ad virginem*<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Na temat *apatheia* zob.: G. BARDY, *Apatheia*, DSP, t. 1, 1937, kol. 727–746; M.-P. ENGELMEIER, *Apathie*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel–Stuttgart 1971, s. 429–433; C. JOEST, *Die Bedeutung von acedia und apatheia bei Evagrius Pontikos*, StMon 35 (1993), s. 7–53; S. LILLA, *Apatheia*, NDPAC, t. 1, kol. 383–386; T. ŠPIDLIK, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, przekł. L. RODZIEWICZ, Kraków 2005, s. 338–350.

<sup>11</sup> Zob. SCh 170, s. 98–112; E.A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, s. 221–227; C. MORESCHINI, *Girolamo tra Pelagio e Origene*, „Augustinianum” 26 (1986), s. 207–216.

<sup>12</sup> Tekst grecki wyd. H. GRESSMAN, *Nonnensigel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, Leipzig 1913, s. 143–165; przekład łaciński obu tekstów: PG 40, kol. 1277–1286 = PL 20, kol. 1181–1186.

Co do tekstu określonego przez Hieronima jako „sentencje o apatheii” przyjęto założenie, że wyrażenie pochodziło z *Traktatu o praktyce ascetycznej*, jednakże jego łaciński przekład nie jest nam znany (nie wiemy nawet, czy kiedykolwiek istniał)<sup>13</sup>. Z kolei przekłady *Ad monachos* są ważne dla zrozumienia ataku Hieronima. Leclercq wykazał, że oba znane tłumaczenia nie są w rzeczywistości niezależne od siebie, bowiem jedno z nich (H) jest poprawioną wersją pierwszego (A)<sup>14</sup>. Z gramatycznego punktu widzenia pierwszy przekład jest mniej poprawny niż drugi, aczkolwiek bardziej dosłowny i respektuje greckie wyrażenia. Wyrażenie *πρακτικός* jest oddane jako *actuosus* lub *actualis* przez wersję (A), który to łaciński zamiennik jest znany w tradycji tak chrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej poprzednich wieków, a przede wszystkim używany przez Kasjana. Zamiennik ten został zastąpiony w wersji (H) różnymi wyrażeniami, takimi jak *bene agens*, *bene operatrix*, *operator boni*, *actor bonorum*<sup>15</sup>. Zdecydowanie istotniejsze dla nas jest to, że w obu przekładach słowo *ἀπάθειά* występujące w *Ad monachos* siedem razy i jeden raz w *Ad virginem* jest oddawane konsekwentnie przez im-

---

Drugi przekład *Ad virginem*: A. WILMART, *Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges*, RBén 28 (1911), s. 143–153. Starsza wersja (A) *Ad monachos*: J. LECLERQ, *L'ancienne version latine des sentences d'Évagre pour les moines*, „Scriptorium” 5 (1951), s. 195–213. Przekład: *Do mnichów mieszkających we wspólnotach*, ŻrMon 18, s. 311–326; *Napomnienia dla dziewicy*, ŻrMon 18, s. 327–335.

<sup>13</sup> SCh 170, s. 99.

<sup>14</sup> J. LECLERQ, *L'ancienne version latine*, s. 199.

<sup>15</sup> Tamże, s. 200–201.

*passibilitas*. Ten przekład otwiera nowy rozdział w łacińskiej tradycji.

### ***Impassibilitas* w tradycji teologii łacińskiej**

Słowo *impassibilis* (jako odpowiednik terminu ἀπάθης) było używane w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej począwszy od Tertuliana najczęściej w kontekście dyskusji o naturze Boga, Chrystusa i Ducha Świętego, wskazując na brak lub niemożność odczuwania cierpienia<sup>16</sup>. Nigdy nie pojawiło się w klasycznej łacinie. Dopiero Rufin jako pierwszy przetłumaczył ἀπάθεια jako *impassibilis*<sup>17</sup>. Przypadki, w których *impassibilis/impassibiliter/impassibilitas* były używane w stosunku do ludzi, są bardzo rzadkie. Rufin w przekładzie dzieła Orygenesza *Drugiej homilii na Psalm 37* używa *impassibiliter* w celu zaznaczenia, że ten, który słusznie oskarża, ma to czynić bez zaciekłości (*impassibiliter*)<sup>18</sup>. Z kolei w przekładzie *Pierwszej homilii na Psalm 38* stosuje *impassibilitas* jako atrybut boskości, który jednak prawy człowiek będzie naśladować i nie podda się bólowi, urazom i naganom<sup>19</sup>. W tych wypadkach nie mamy więc do czynienia z tym samym sensem tego słowa, jakim posłużył się Rufin w przekładach pism Ewagriusza.

<sup>16</sup> Zob. *impassibilis*, [w:] *Thesaurus Linguae Latinae*, t. 1, Leipzig 1934, s. 522.

<sup>17</sup> ORYGENES, *O zasadach* 2,4,4, przekł. S. KALINKOWSKI, *ŻMT* 1, s. 164; *KpłHom* 3,1, s. 30.

<sup>18</sup> ORIGENE, *Omelie sui salmi*, wyd. E. PRINZIVALLI, Firenze 1991, s. 300n.

<sup>19</sup> Tamże, s. 338n.



W nich bowiem oznacza to stan, do którego osiągnięcia dąży mnich.

Są także inne przypadki, w których Rufin albo pomija słowo ἀπάθεια lub tłumaczy je inaczej. Dwa z nich znajdują się w *Historia Monachorum*. W rozmowie Jana Lykopolis pada zdanie: „dążenie do osiągnięcia poprzez ćwiczenia wolności od namiętności w znaczeniu pragnienia”, które w łacińskiej wersji jest po prostu pominięte. Jest to bardzo dobry przykład, ponieważ opowiada on o nauczaniu Ewagriusza. W innym przypadku, gdy mowa o mnichu o imieniu Apollos, słowo jest przetłumaczone przez frazę *nulla vobis passio* zamiast przez *impassibilitas*<sup>20</sup>. Ten przykład ewidentnie pokrywa się z myślą Ewagriusza. Jest jeszcze jeden przypadek, gdzie można wykazać ominięcia słowa ἀπάθεια. W *Komentarzu do Listu do Rzymian* (Rz 7,8) znajdującym się w greckim fragmencie oznaczonym jako 38R, Orygenes zdaje się sugerować możliwość uzyskania ἀπάθεια dzięki pracy nad sobą, ale i to stwierdzenie zostało po prostu pominięte w wersji łacińskiej<sup>21</sup>. Tym samym wydaje się, że Rufin jak inni chrześcijańscy autorzy odczuwał niechęć do używania terminu *apatheia* rozumianego jako *impassibilitas*, jeśli nie odnoszono tego słowa do Boga.

Te rozważania mogą nam pomóc zrozumieć, dlaczego Hieronim doszedł do wniosku (wedle niektórych błędnego), że *impassibilitas* oznacza, że posiadająca ją osoba jest równa Bogu albo nawet Nim jest, jak sam wyraża

---

<sup>20</sup> Wersja grecka: HM 8,15, s. 87; wersja łacińska: HM VII,4,3, s. 191 (ŻrMon 42).

<sup>21</sup> KomRz, s. 635.

się w *Liście* 133. Nie miejsce tu na rozważanie, czy Rufin przełożył te drobne pisma Ewagriusza. Poczynione przez Leclercq'a obserwacje w zakresie gramatyki i formalnego stylu tych przekładów nie pasują zbyt dobrze do tego, co wiemy o stylu tłumaczenia tego tłumacza<sup>22</sup>. Można stwierdzić, że przypisanie przez Hieronima tłumaczeń tych pism Rufinowi jest tylko przypuszczeniem, aczkolwiek niepozbawionym sensu. Dodajmy, że przed rokiem 414 to właśnie Rufin, obok Hieronima, był znany jako tłumacz greckich traktatów teologicznych na łacinę.

### ***Apatheia* we wcześniejszej filozofii łacińskiej i tradycji teologicznej**

#### **Cycon**

Fakt, że termin *impassibilis/impassibilitas* rzadko pojawia się w odniesieniu do człowieka w łacińskiej tradycji teologicznej, nie oznacza, że pojęcie *apatheia* nie było używane. Cycon, któremu należy dać palmę pierwszeństwa w ustalaniu łacińskiego słownictwa filozoficznego, wprowadza pełną gamę nowych słów do wyrażenia koncepcji odnalezionych w tradycji filozofii greckiej. Jednakże wielki mówca nie użył ani nie przełożył na łacinę słowa ἀπάθεια<sup>23</sup>, wolał raczej opisywać je na różne sposoby.

---

<sup>22</sup> Zob. przyp. 13. E. SCHULZ-FLÜGEL, *Rufinus. Historia monachorum*, PTS 34, 1990, s. 39–45.

<sup>23</sup> O koncepcji *apatheia* u Cycona: M.L. COOLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden 1985, s. 142–143.

W trzeciej księdze *Rozmów tuskulańskich* stwierdził, że zadaniem duszy (*animus*) jest zrobienie użytku z rozumu, a zatem strzeżenie go od niepokoju (*perturbatus*)<sup>24</sup>. W dyskusji o cnotie umiarkowania (*σωφροσύνη*) podkreśla, że czasem nazywa je wstrzemięźliwością (*temperantia*), a czasem skromnością (*moderatio*), ale jego zdaniem właściwym słowem byłoby określenie *frugalitas* (wstrzemięźliwość, skromność). Następnie jednak mówi, że łaciński termin zawiera wszystkie formy cnoty i że w jego opinii *frugilitas* stanowi powiązanie cnoty dzielności, sprawiedliwości i mądrości (*fortitudinem, iustitiam, prudentiam*). Dodaje, że do szczególnych zadań *frugilitas* należy regulowanie gwałtownych impulsów spotykających duszę, w szczególności zaś dbanie o zachowanie w niej równowagi (*constantia*)<sup>25</sup>. Ktokolwiek posiada tę cnotę lub jest skromny i wstrzemięźliwy, musi mieć także spokój ducha, z kolei ktokolwiek go posiada, ma także spokój wewnętrzny, ten natomiast uwalnia człowieka od wszelkich wzburzeń i nieszczęść<sup>26</sup>. Skupiając się szczególnie na przywarze, jaką jest gniew, Cynceron zauważył, że dusza (*animus*) roztropnego człowieka zawsze jest odporna na zmiany i nigdy nie jest ani rozdęta, ani rozpalona<sup>27</sup>.

Słynny rzymski mówca wprowadza do swojego wywodu słowo *πάθος*, oddając je po łacinie jako *perturbatio* i *morbis* oraz stwierdzając, że to określenie odnosi

---

<sup>24</sup> CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie* 3,7,15 (*Pisma filozoficzne*, s. 596).

<sup>25</sup> Tamże, 3,8,17, s. 597.

<sup>26</sup> Tamże, 3,8,18, s. 597.

<sup>27</sup> Tamże, 3,9,19, s. 598.

się do wszelkich nieuporządkowanych poruszeń duszy<sup>28</sup>. W czwartej księdze *Rozmów tuskulańskich*, w kontekście dyskusji na temat różnych poglądów prezentowanych przez Chryzypa i perypatetyków na temat namiętności, mówca jest poproszony przez interlokutora do wyrażenia w tej sprawie stanowiska klarowniejszego niż Grecy. Odpowiada więc, że aby wyjaśnić to, co Hellenowie zwać *πάθη*, a co on woli nazywać raczej *perturbationes* niż *morbis*, będzie posługiwał się podziałem duszy na dwie części, zresztą zgodnie z wykładnią Pitagorasa i Platona. W rozumnej części duszy jest miejsce na spokój (*tranquillitas*), czyli łagodną i wolną od niepokoju stateczność (*id est placidam quietamque constantiam*)<sup>29</sup>. Jest to wzorcowy opis *apatheia*. W drugiej części duszy panuje zamęt wywołany namiętnościami. Wedle opinii Zenona, mówi Cyce-ron, *πάθος* lub *perturbatio* są to nierozumne i sprzeczne z naturą emocje<sup>30</sup>. Stoicy uważali, że wszystkie namiętności (*perturbationes*) wywodzą się z uprzedzeń i fałszywych domniemań<sup>31</sup>. Roztropny człowiek jest tym, który dzięki swojej skromności i równowadze ma spokój ducha i żyje w zgodzie z sobą<sup>32</sup>. Taki ktoś jest w stanie osiągnąć odporność nie tylko na cierpienie, ale również na wszelkie inne odczucia. Szczęście jest osiągalne wtedy, kiedy dusza wy-

---

<sup>28</sup> Tamże, 3,10,23, s. 600.

<sup>29</sup> Tamże, 4,5,10, s. 641.

<sup>30</sup> Tamże, 4,6,11, s. 642.

<sup>31</sup> Tamże, 4,7,14, s. 643n.

<sup>32</sup> Tamże, 4,17,37, s. 656.

zbyła się namiętności; kiedy nie idzie się za wskazówkami rozumu, traci się równowagę i zdrowotność<sup>33</sup>.

Z dotychczasowych rozważań widać, że Cynceron nie stosował jednego słowa, by oddać pojęcie *apatheia*. Używał różnych wyrażen i opisów, najczęściej obejmują one takie pojęcia jak: spokój (*tranquillitas*), pokój wewnętrzny (*quietus*), stałość (*constantia*) i dusza pozbawiona namiętności (*perturbationibus vacuus animus*). Z drugiej strony, rzymski mówca unika pomieszania *tranquillitas* z niewrażliwością (*ἀναισθησία*). Chociaż Cynceron zgadza się ze stoikami w tym, że ból nie jest złem (jest tylko jedno zło – moralne), ból jest jednak odczuwalny i nie się cierpnie. Ono jest z kolei bolesne, gorzkie i sprzeczne z naturą oraz wystawia na próbę cierpliwość<sup>34</sup>. Nawet Herkules, dla którego śmierć oznaczała osiągnięcie nieśmiertelności, odczuwał cierpienie<sup>35</sup>. Mówca wspomina także, że jego nauczyciel Posydoniusz cierpiał na zapalenie stawów. Kiedy odwiedzał go Pompejusz Wielki, wówczas dyskutowali o tym, że nie ma dobra innego niż dobro moralne, i choć Posydoniusz cierpiał fizycznie, nie przyznał, że ból jest złem<sup>36</sup>. Zauważmy jeszcze na koniec, że Cynceron nie używał słowa *passio* w znaczeniu greckiego πάθος. *Passio* wydaje się być słowem późniejszym, które

---

<sup>33</sup> Tamże, 4,17,38, s. 656.

<sup>34</sup> Tamże, 2,7,18, s. 560.

<sup>35</sup> Tamże, 2,8,20–9,22, s. 561n.

<sup>36</sup> Tamże, 2,25,61, s. 583.

pierwszy raz znajdzie się u Apulejusza, a używane będzie głównie przez chrześcijańskich pisarzy<sup>37</sup>.

## Seneka

Piszący blisko sto lat po Cyцерonie Seneka odegrał równie istotną rolę w opracowywaniu łacińskich terminów filozoficznych, przede wszystkim dlatego że był jedynym wybitnym stoikiem piszącym po łacinie. Wyjaśniając jeden jedyny raz znaczenie słowa *apatheia*, Seneka zauważa, że istnieje ryzyko nieporozumienia, kiedy próbuje się oddać ten wyraz jednym słowem, zwłaszcza przez *impatientia*, ponieważ może oznaczać zupełnie coś innego niż w języku greckim<sup>38</sup>. Z tego powodu lepiej jest mówić o duszy (lub „umyśle” = *animus*) niepodatnej na zranienia albo wolnej od namiętności. Seneka podkreśla jednak, że nie znaczy to, iż mędrzec jest nieczuły: chce posiadać przyjaciół, ale ich stratę zniesie z pogodą ducha (*aequo animo*)<sup>39</sup>. Fragment ten wyraźnie odnosi się i wprost przekazuje sens pojęcia *apatheia*. Na innym miejscu Seneka wyraża się jasno – pogoda ducha nie może oznaczać posiadania serca z kamienia<sup>40</sup>. Cnota nie może istnieć tam, gdzie nie ma uczuć.

---

<sup>37</sup> Zob. *passio*, [w:] *Thesaurus Linguae Latinae*, [http://www.degruyter.com/view/TLL/10-1-04/10\\_1\\_4\\_passio\\_v2007.xml?pi=0&moduleId=tll-entries&dbJumpTo=passio](http://www.degruyter.com/view/TLL/10-1-04/10_1_4_passio_v2007.xml?pi=0&moduleId=tll-entries&dbJumpTo=passio) (dostęp: 24.08.2016).

<sup>38</sup> SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza* 9,2, przekł. W. KORNATOWSKI, Warszawa 2010, s. 25.

<sup>39</sup> Tamże, s. 26.

<sup>40</sup> TENŻE, *O niezłomności mędrca* 10 (*Dialogi*, s. 497).

Na jeszcze innym miejscu Seneka używa różnych wyrażen, aby opisać *apatheia*. W rozważaniach o gniewie, gdy ob staje przy tym, że można poczynić postępy w zwalczeniu namiętności i powołując się na przykład człowieka chodzącego po linie, używa wyrażenia *immota tranquillitas* (nienaruszalny spokój), aby opisać nagrodę, jaką jest uwolnienie od namiętności<sup>41</sup>. Częściej używa słowa *tranquillitas*, czasami w połączeniu z innymi wyrazami, aby oddać *apatheia*. Tak więc, w kontekście omówienia epikurejskich poglądów o najwyższym dobru, Seneka zadaje pytanie, co można dodać do duszy, która jest niewzruszona i spokojna (*animus constat sibi et placidus*)<sup>42</sup>. Na pytanie: czym jest to, co stanowi o szczęściu, Seneka odpowiada, że jest to bezpieczeństwo i nieprzerwany spokój, oba dobra są dane duszy przez *magnitudo* i *constantia bene iudicati tenax* (stałość w utrzymywaniu prawych osądów)<sup>43</sup>. Przykłady użycia *tranquillitas* można by długo wyliczać, szczególnie często występuje ono w *Listach moralnych do Lucyliusza*<sup>44</sup>.

Tak Ciceron jak Seneka używają pojęcia stałości (*constantia*) i wolności od namiętności (*inperturbatus*) do przełożenia pojęcia *apatheia*. Seneka odrzuca jednak perypatetycki pogląd, że namiętności można kontrolować, uznaje konieczność ich wykorzenienia<sup>45</sup>. Przekonu-

---

<sup>41</sup> TENŻE, *O gniewie* 2,12 (*Dialogi*, s. 255).

<sup>42</sup> TENŻE, *Listy moralne* 66,45, s. 219.

<sup>43</sup> Tamże 92,3, s. 395–396.

<sup>44</sup> Tamże, 55,6; 75,18; 95,57; s. 168; 268–269; 445.

<sup>45</sup> Tamże, 85,2–3, s. 327.

je bowiem, że łatwiej jest się ich pozbyć, niż nad nimi panować. Uważa za absurdalną możliwość koegzystencji występku i cnoty. Skoro nie jesteśmy w stanie zapobiec wzrostowi namiętności, tak samo nie będziemy potrafili regulować jej natężenia<sup>46</sup>.

### Ambroży

Z krótkiego przeglądu dzieł dwóch najważniejszych autorów tradycji łacińskiej filozofii jasno wynika, że wykształcone osoby w IV i V w. miały wiele okazji do zapoznania się z dyskusją o pojęciu *apatheia* i to bez względu na to, czy znały, czy nie język grecki. Dobrym przykładem jest Ambroży, który doskonale władał greką i często wprowadzał grecką terminologię do swoich tekstów, aczkolwiek nigdy nie użył słowa *apatheia*, chociaż niewątpliwie korzystał z tej koncepcji<sup>47</sup>. Kiedy podnosił kwestię atrybutów Boga, używał jednej z form słowa *impassibilis*<sup>48</sup>. Z kolei pytając o ludzkie przymioty, miał skłonność do korzystania ze słowa *tranquillitas*, bądź to samego, bądź w jakiejś kombinacji. Z koncepcją *apatheia* mamy u niego do czynienia, kiedy *tranquillitas* zostaje użyte, by

---

<sup>46</sup> Tamże, 85,12, s. 330.

<sup>47</sup> Odnośnie do *apatheia* u Ambrożego zob. M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, s. 54–57. Niemniej jeśli chodzi o potrzeby naszego eseju, autorka poświęca niewystarczającą uwagę terminologii łacińskiej.

<sup>48</sup> AMBROŻY, *Hexaemeron* 3,1, przekł. W. SZOŁDRSKI, oprac. W. MYSZOR, PSP 4, 1969, s. 61.



oddać wolność od *perturbationes, cogitationes* lub *passiones*<sup>49</sup>. Ten jest prawdziwie bogaty, kto ma pokój ducha<sup>50</sup>. W alegorycznym objaśnieniu słowa „Kananejczycy” Ambroży wykorzystuje także słowa *constantia, serenitas* i *placidus*, aby wyrazić sens tożsamy z *apatheia*<sup>51</sup>. „Kananejczycy” reprezentują przeciwieństwo tej myśli. W liście do Symplicjana mediolański biskup zaznacza, że mędrzec posiada równowagę i jest stały w swej duszy<sup>52</sup>. Tym samym podkreśla niepodatność (*inmobilis*) na emocje<sup>53</sup>.

Szczególnie interesujące jest Ambrożyjskie omówienie postaci Jakuba. Nasz autor wybiera podobną drogę interpretacji co Filon, który widział w omawianej postaci duchowego atletę walczącego ze swymi namiętnościami poprzez *askesis* (ćwiczenie duchowe)<sup>54</sup>. Ambroży oczywiście rozpatruje postać Jakuba w kontekście chrześcijańskim, czyniąc go przedstawicielem doskonałej cnoty poprzez kombinację *tranquillitas* z pokojem Chrystusa wymienionym w J 14,27 i w Flp 4,7<sup>55</sup>. Jest to typowe dla doskonałych, że nie poruszają nimi wydarzenia tego

---

<sup>49</sup> TENŻE, *O dobrach przynoszonych przez śmierć* 4,15, przekł. W. SZOŁDRSKI, oprac. C.A. GURYN, E. STANULA, PSP 7, 1971, s. 140.

<sup>50</sup> TENŻE, *List* 10,3–4, przekł. A. ŚWIDERSKÓWNA, oprac. M. STAROWIEYSKI, BOK 10, 1998, s. 91–92.

<sup>51</sup> TENŻE, *De Cain et Abel* I,10,42 (*Opera omnia* 2/1, s. 240).

<sup>52</sup> TENŻE, *List* 7,5 (BOK 10, s. 68).

<sup>53</sup> TENŻE, *List* 2 (BOK 10, s. 30).

<sup>54</sup> M. SHERIDAN, *Jacob and Israel. A Contribution to the History of the Interpretation*, [w:] TENŻE, *From the Nile*, s. 315–334.

<sup>55</sup> AMBROŻY, *De Jacob et vita beata* II,6,28 (*Opera omnia* 3, s. 296–298).

świata, ale zachowują niezmiennosc ducha (*mentem immobilem*)<sup>56</sup>. Jest tez, jak mowi Ojciec z Mediolanu, wielka rzecza pozostawac w spokoju wewnetrznym i w zgodzie z soba samym. Oparcie sie namietnosciami ciala i zaburzeniom duszy jest nawet wiekszym osiagnieciem niz zmagania cesarza z barbarzyncami<sup>57</sup>. Ambrozy łączy takze te mysl z idea czystosci serca. Ta bowiem przybliza czlowieka do obrazu i do podobienstwa Boga i czyni go Jego naśladowcą<sup>58</sup>. Podsumowujac, biskup mediolanski byl dobrze zaznajomiony z tradycja, w tym z Cynceronem i Seneka, a takze z tekstami Filona.

### Hieronim

W porownaniu z uporządkowanym i spojnym korzystaniem z tradycji przez Ambrozego, nieskladna i polemiczna wybuchowosc Hieronima wyglada dosc niepokojaco. Niespojnosc Strydoniczyka z tradycja filozoficzna zostala zauwazona juz dawno<sup>59</sup>. Starajac sie skojarzyc rozne filozoficzne opinie i calkowicie odmienne heretyckie prady, Hieronim podaza za nurtem tradycji reprezentowanej przez Tertuliana (nawet go cytuje). W *Liście 133* i w podobnym passusie z *Dialogu przeciw Pelagianom*, a takze w *Komentarzu do Jeremiasza* jest wiele elementow, ktore moglyby zostac przeanalizowane, jednakze nasz komentarz ograniczymy do tych miejsc, ktore, jak sie wyda-

---

<sup>56</sup> Tamze.

<sup>57</sup> Tamze, II,6,29 (*Opera omnia* 3, s. 298).

<sup>58</sup> Tamze, II,7,30 (*Opera omnia* 3, s. 300).

<sup>59</sup> M.L. COLISH, *The Stoic Tradition*, t. 2, s. 72–76.

je, miały wpływ na Augustyna i do których Kasjan mógł się odnosić.

Wyżej odnotowaliśmy *passus* z *Listu* 133, w którym Hieronim atakuje pojęcie *apatheia* i wiąże je z Ewagriuszem i Rufinem. Na początku listu zauważa, że wspomniane już słowo *πάθη*, można oddać po łacinie jako *perturbationes* i oskarża zwolenników Pelagiusza (a pośrednio i innych, dążących do *apatheia*), że chcą być równi Bogu (*dei sibi non dicam similitudinem sed aequalitatem*). Według Strydończyka dążą oni do wykorzenia wszelkich namiętności, w tym też radości (*gaudium*), starając się to osiągnąć za pomocą medytacji i ciągłego ćwiczenia się w cnocie (*meditatione et adsidua exercitatione uirtutum*). Dorzuca też, że te praktyki są równoznaczne pragnieniu życia bez ciała (*hoc est enim hominem ex homine tollere et in corpore constitutum esse sine corpore*)<sup>60</sup>. Choć Hieronim powołuje się na Cycerona występującego przeciw stoikom (w *Dialogu przeciw Pelagianom* odnosi się wyraźnie do *Rozmów tuskulańskich*), to jednak jego komentarzowi brakuje precyzji rzymskiego mówcy, który wyraźnie zaznacza różnice w postrzeganiu namiętności przez stoików i perypatetyków<sup>61</sup>. Należy odnotować zwłaszcza to, że Cyceiron używa określenia *laetitia*, a nie *gaudium* na określenie nadmiernej namiętności, która winna być zwalczana<sup>62</sup>. *Laetitia* była rozumiana jako niepoohamowane irracjonalne emocje, podczas gdy *gaudium* rozumiano jako rozumną radość, która tradycyjnie łączyła się ze

<sup>60</sup> HIERONIM, *List* 133,1 (ŻMT 68, s. 29).

<sup>61</sup> CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, 4,5,9, s. 641.

<sup>62</sup> Tamże, 4,6,12, s. 642n.

stoicką koncepcją *eupatheia*. W swojej wczesnej twórczości Hieronim widział, że stoicy czynią takie rozróżnienia, toteż sam je stosował<sup>63</sup>. Oczywiście uważał, że właściwa radość (*gaudium*) jest darem Ducha Świętego. Jednakże w 414 r. był już wiekowy i zgorzkniały, stąd możliwe, że jego pamięć nie była już tak dobra. W każdym razie pomieszanie pojęć (zacieranie różnicy między *πάθη* a *εὐπάθειαι*) pozwalało mu na stwierdzenie, iż celem *apatheia* była niewrażliwość, usunięcie wszelkich emocji i uczuć. Dokładniejsza lektura Cycerona i Seneki (jak widzieliśmy powyżej) mogłaby doprowadzić do usunięcia tego nieporozumienia. Niemniej jednak Hieronimowi nie chodziło o historyczny obiektywizm, nawet jeśli byłby do niego zdolny, ale zależało mu na zdyskredytowaniu przeciwników.

Tłumaczenia *apatheia* jako *impassibilitas* w pomniejszych pracach Ewagriusza, jak już wspomniano, doprowadziło w efekcie do tego, że Hieronim dostrzegł w tym wyrażeniu przypisywanie człowiekowi boskich cech i dążenie do bycia równym Bogu. Powtarza to stwierdzenie we fragmencie następującym po ataku na Ewagriusza, gdzie kontynuuje swój atak na Rufina za przełożenie *Sentencji Sekstusa* i przypisanie ich biskupowi Rzymu. Według Hieronima dzieło to zawiera w istocie doktrynę pitagorejczyków, którzy czynią człowieka równym Bogu (*qui hominem exaequant deo*<sup>64</sup>). Niemniej jednak Strydończyk zrównuje *impassibilias* z *inperturbatio*, czyli z terminem często używanym przez Senekę na określenie

---

<sup>63</sup> M.L. COLISH, *The Stoic Tradition*, t. 2, s. 76.

<sup>64</sup> HIERONIM, *List 133,3* (ŻMT 68, s. 32).

*apatheia*, jak wcześniej widzieliśmy. Użycie przez niego frazy *meditatione et assidua exercitatione uirtutum* (medytacja i skrupulatne praktykowanie cnoty) także wprowadza w błąd, gdyż dyskredytuje kluczowe pojęcie *askesis*. Były to podobne terminy, używane przez Senekę, aby oddać typowo greckie określenie<sup>65</sup>.

Hieronimowa polemika tym, którzy nie zbadali krytykowanych źródeł, prezentowała pogląd, że celem *apatheia* (*inperturbatio*) jest pragnienie bycia równym Bogu, co samo w sobie nie tylko jest czymś niemożliwym, ale jest także bluźnierstwem i herezją. Czytelnik Hieronima odnosił wrażenie, że jakiegokolwiek ćwiczenie w *apatheia* jest czymś sprzecznym z naturą ludzką i ten, kto się tym zajmuje, nie może oczekiwać niczego poza naganą.

Poglądy Strydończyka miały skuteczny wpływ na Augustyna, który stał się ich wdzięcznym odbiorcą w omawianej kwestii.

## Augustyn

W 418 r. Augustyn opublikował księgi 11–14 swego wielkiego dzieła *O Państwie Bożym*<sup>66</sup>. W czternastej księdze zapisał:

---

<sup>65</sup> Zob. SENEKA, *O gniewie* 2,12 (*Dialogi*, s. 254nn.). Tam filozof używa wyrażen: *assidua*, *meditatio*, *disciplina* i *pertinacis studii* w kontekście ćwiczeń niezbędnych do pozbycia się gniewu. Filozof porównuje takie ćwiczenia z wysiłkami człowieka, który musi trenować, aby chodzić po linie.

<sup>66</sup> Wydaje się oczywiste, że księga 14 była skomponowana lub co najmniej ukończona w 418 r.

To więc, co po grecku zwie się *apatheia* (po łacinie *impassibilitas*, czyli nieczułość, jeśli można użyć tego wyrazu), gdy odnosi się, oczywiście, do duszy, a nie do ciała, i pojmuje się jako życie wolne od takich uczuć, które zjawiają się wbrew rozumowi i niepokoją umysł, jest zupełnie dobre i jak najbardziej godne pożądania, ale nie może być udziałem tego życia<sup>67</sup>.

Użyty w tym miejscu przez Augustyna zwrot (*quae si latine posset impassibilitas diceretur*) jest na tyle bliski wyrażeniu Hieronima z *Listu 133* (*quam nos »impassibilitatem« uel »inperturbationem« possumus dicere*), by można przypuszczać, że biskup Hippony sformułował swoją myśl pod wpływem wskazanego tekstu. W rzeczywistości, jak już odnotowaliśmy, z wyjątkiem przekładu dzieła *Ad monachos* Ewagriusza, pozostała łacińska literatura patrystyczna nie zadaptowała tego wyrażenia, a sam termin *impassibilitas* był nieznan w klasycznych dziełach. Augustyn oczywiście użył słowa *impassibilitas* wcześniej, ale jedynie w kontekście Boskich darów<sup>68</sup>, niemniej jednak rozmyślał o koncepcji *apatheia* przed opublikowaniem omawianej księgi i nie łączył tego pojęcia ani z *impassibilitas*, ani z bezgrzesznością.

W roku 418 Augustyn nie powtórzył polemiki Hieronima przeciw Ewagriuszowi czy Rufinowi, nie rzucał także inwektyw na medytację i praktykowanie cnoty, ani nie atakował wprost pelagian. Z drugiej jednak strony utożsamiał pojęcie *apatheia* z bezgrzesznością, jak

---

<sup>67</sup> AUGUSTYN, *O państwie Bożym* 14,9,4, przekł. W KORNATOWSKI, t. 2, Warszawa 1977, s. 136.

<sup>68</sup> Zob. TENŻE, *O muzyce* 6,54 (*Dialogi filozoficzne*, s. 717).

to uczynił wcześniej Strydończyk. Utożsamiał ją też z nieczułością (brakiem *affectus*) i twierdził, że jest ona najgorszą spośród wad<sup>69</sup>. Jednocześnie zaznaczył, że jeżeli rozumieć to pojęcie jako nieobecność strachu i smutku, ale nie brak miłości i radości (*gaudium*), wówczas może być ona czymś upragnionym, ale możliwym dopiero w życiu przyszłym<sup>70</sup>. Następnie, w tej samej księdze, Augustyn potwierdza swoje stanowisko odnośnie do *głównego tematu, zestawiając dwa państwa – Boskie i ludzkie. Zauważa, że wszystkie emocje (omnes affectos istos) pozostają częścią życia tych, którzy żyją zgodnie z duchem, czyli obywatele państwa Bożego, gdy znajdują się oni na ziemskim wygnaniu. Augustyn jednoznacznie potępia tych, którzy twierdzą inaczej. Mieszkańcy państwa ziemskiego, którzy zdają się panować nad namiętnościami, są nadęci pychą, która jest gorsza niż namiętności, które ujarzmili. Tym samym ci, którzy nie odczuwają emocji, nie ulegają uniesieniu ani nie popadają w przygnębianie, w rzeczywistości raczej tracą swoje człowieczeństwo niż zaznają prawdziwego pokoju (tranquillitas)*<sup>71</sup>.

Na poparcie tego stanowiska w dziewiątej księdze swego dzieła (ukończonej w 417 r.), Augustyn podaje własną metodę radzenia sobie z namiętnościami<sup>72</sup>. W tym miejscu pojawia się także problem, czy demony podlega-

---

<sup>69</sup> TENŻE, *O państwie Bożym* 14,9,4, t. 2, s. 136n.

<sup>70</sup> Tamże, 14,9,4, t. 2, s. 136n.

<sup>71</sup> Tamże, 14,9,6, t. 2, s. 138.

<sup>72</sup> Chronologia za SANT'AGOSTINO, *La città di Dio 1 (Libro I–X)*, wyd. A. TRAPÈ, R. RUSSELL, S. COTTA, Roma 1978, s. XVI–XVII.

ją czy też nie namiętnościom. Biskup Hippony stwierdza, że istnieją dwie główne opinie filozoficzne, które podejmują tę kwestię. Pierwszą z nich reprezentują platonicy i perypatetycy, którzy uważają, że w duszy mędrca tkwią namiętności, jednakże dzięki rozumowi może utrzymać je w karbach. Stoicy z kolei utrzymują, że w duszy mędrca w ogóle nie ma namiętności. Według Augustyna uczniowie Zenona z Kition odmawiają namiętnościom pozytywnych wartości, dlatego że dla nich jedynym dobrem jest cnota. Platonicy, z drugiej strony, dostrzegają dobre strony namiętności, ale nie jest to jednoznaczne z dobrem. Augustyn konkluduje więc, że różnice między szkołami są raczej słowne niż koncepcyjne.

W każdym razie Augustyn zauważa, że jest to w najlepszym wypadku najmniejsza różnica pomiędzy szkołami filozoficznymi i obie domagają się, aby umysł mędrca był odporny na namiętności. Ilustracją dla jego wywo-  
du jest znana opowieść zaczerpnięta z Aulusa Geliusza dotycząca mędrca, który błędnie podczas burzy na morzu. Wyjaśnianie tej historii jest następujące: wyobrażenie umysłu lub *phantasias* nie są zależne od nas, dlatego niepokój pojawia się nawet w duszy mędrca, ale różnica między nim a innymi polega na tym, że ten pierwszy nie chce wyrażać na to zgody<sup>73</sup>. Umysł, który jest przekonany, że cnota jest jedynym prawdziwym dobrem, nie może dopuszczać zawirowań (*perturbationes*), nawet jeśli znajdują się na niższym poziomie duszy, nie mogą one zyskać przewagi nad rozumem<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> AUGUSTYN, *O Państwie Bożym* 9,4,2, t. 1, s. 416n.

<sup>74</sup> Tamże, 9,4,3, t. 1, s. 417n.



W tym miejscu Augustyn wprowadza rozróżnienie pomiędzy tym, czego uczy filozofia, a czego Pismo Święte, to ostatnie bowiem uważa umysł za poddany porządkowi Bożemu i pomocy Stwórcy, a pasja umiarkowana i ograniczająca myśl może zostać wykorzystana do czynienia sprawiedliwości (*iustitia*). W nauce chrześcijańskiej nie jest tak istotne to, czy umysł jest rozpalony gniewem, ale raczej to, do czego ten gniew prowadzi. To twierdzenie odnosi się również do innych namiętności. Za przykład posłuży miłosierdzie (*miser cordia*), które nie jest niczym innym, jak udziałem naszych uczuć w nieszczęściach innych, pomaga nam przyjść nieszczęśliwcom z pomocą. Uczucie miłosierdzia jest pożyteczne w tym sensie, że może być pomocne w osiągnięciu sprawiedliwości, zarówno w celu pomocy komuś, bądź jako akt łaski dla błagającego o wybaczenie. Cynceron uznaje je za cnotę, podczas gdy stoicy za występki. Uważają, że co prawda w duszy mędrca jest obecna namiętność, jednakże sądzą, że mimo tego filozof jest odporny na wszelkie występki. Jak zauważa biskup Hippony, wynika z tego, że uznają oni namiętność, ale pod warunkiem, iż nie jest ona przeszkodą w cnotie czy w kontrolowaniu umysłu. Tym samym doktryna perypatetyków, platoników i stoików jest identyczna. Augustyn na zakończenie tego wywodu, idąc za Pismem Świętym, stwierdza, że nawet Bóg bywa zły i to pomimo bycia wolnym od wszelkiej namiętności. Odesłanie do dziewiątej księgi *Państwa Bożego* służyło temu, aby wesprzeć stwierdzenie biskupa Hippony zgodne z Pismem Świętym i poprawną doktryną, że obywatele Bożego państwa odczuwają strach, pragnie-

nie, smutek i radość, a ponieważ ich miłość jest słuszna, czynią to właściwie<sup>75</sup>. W omawianym fragmencie Augustyn po prostu ignoruje stoickie rozróżnienie pomiędzy pasją (πάθη) i pomiędzy kontrolowanymi a niekontrolowanymi emocjami (εὐπάθειαι). Wyróżnienie to sprawiło, że niemożliwe jest dla niego rozumienie namiętności (πάθη, *perturbationes*) jako wszystkich emocji razem wziętych (*affectiones vel affectus*)<sup>76</sup>. Niemniej w księdze czternastej odnotuje fakt, że stoicy takie rozróżnienie czynili. Jego źródłem jest w tym momencie Cynceron, który przekłada εὐπάθειαι jako *constantias* (stałość), stwierdzając, że w duszy mędrca znajdują się trzy z nich: zamiast pragnienia – wola, zamiast podniecenia – radość i zamiast strachu – ostrożność, ale nie znajdzie się tam nic, co odpowiada smutkowi<sup>77</sup>. W podsumowaniu powtarza, podążając za Cynceronem, że są trzy stałości (*constantias*) i cztery pożądania (*perturbationes*), które, jak zaznacza, wielu nazywa namiętnościami (*passiones*)<sup>78</sup>. Augustyn zauważa, iż to rozróżnienie ma zastosowanie w Piśmie Świętym, jednak w końcu orzeka, bazując na Biblii i Wergiliuszu, jego nieprzydatność, bowiem tak dobrzy, jak i źli odczuwają radość. To, co je różni, nie jest specyfiką emocji, ale słuszną bądź przewrotną wolą<sup>79</sup>. Tym samym stoicka na-

---

<sup>75</sup> Tamże, 14,9,1, t. 1, s. 134.

<sup>76</sup> Tamże, 9,4,1, t. 1, s. 415n. Zob. M.L. COLISH, *The Stoic tradition*, t. 2, s. 224, przyp. 72.

<sup>77</sup> AUGUSTYN, *O Państwie Bożym* 14,8,1, t. 2, s. 130n.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże, 14,8,2–3, t. 2, s. 131–133.

uka o εὐπάθειαι nie może być dla Augustyna pożywką do opisanania *apatheia* i jej potępienia.

Pomimo tego, że Augustyn nie powiązał wcześniej pojęcia *apatheia* z wyrażeniem *impassibilitas* (ani nie uczynił z niego ekwiwalentu bezgrzeszności), to nie pierwszy raz miał do czynienia z tym tematem, ani też nie pierwszy raz uznał, że chrześcijanie nie mogą dążyć do osiągnięcia tego stanu. Uważa się, że Hipponczyk w ciągu życia znacznie zrewidował swoją opinię na ten temat, początkowo widząc większe możliwości uzyskania wolności od namiętności. Znacznie wcześniej był w stanie użyć w pozytywnym znaczeniu tradycyjnej terminologii łacińskiej jak *mens immobilis* czy *tranquillitas animi*<sup>80</sup>. Naszym celem nie jest tutaj prześledzenie myśli Augustyna na ten temat ani zbadanie tego, co skłoniło go do zajęcia bardzo negatywnego stanowiska w tej sprawie; chcemy jedynie przedstawić jego opinię, z którą musiał zmierzyć się Kasjan, kiedy zaczął tworzyć własne dzieła.

Właściwie już przed 418 r. biskup Hippony zajmował bardzo negatywne stanowisko względem pojęcia *apatheia*. W swoim wielkim komentarzu do Ewangelii Jana, napisanym w latach 406–407, gdy mówił o męce Jezusa, który cierpiał tak na ciele, jak i na duszy, napisał: „Niechaj zginą wywody filozofów twierdzących, iż mędracy wzruszeniom ducha nie podlegają”<sup>81</sup>. Chrześcijanin nie powinien zaprzeczać swemu cierpieniu, ale winien wi-

---

<sup>80</sup> M.L. COLISH, *The Stoic Tradition*, t. 2, s. 221–223 i artykuły tam cytowane.

<sup>81</sup> AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię św. Jana* 60,3 (PSP 15/2, s. 108).

dzieć siebie jako członka wspólnoty Tego, Który cierpiał prawdziwie i przekształca nasze cierpienie. Chrześcijanin jak jego Pan powinien odczuwać strach, smutek, pragnienie i radość, kiedy myśli o zbawieniu innych. Augustyn wówczas osądza stoicką doktrynę, podobnie jak uczynił to w 418 r.:

Oto cztery uczucia, które wzruszeniami są nazywane: bojaźń i smutek, miłość i radość. Niechaj ze słusznych powodów żyją nimi duchy chrześcijan; niech nie zgadzają się z błędnymi poglądami filozofów stoickich lub jakichkolwiek do nich podobnych. Oni rzeczywiście, jak próżność uważają za prawdę, tak nieczułość uważają za zdrowy stan duszy; nie wiedząc, iż zarówno duch człowieka, jak jakikolwiek członek ciała tym bardziej choruje, im bardziej utracił czucie<sup>82</sup>.

Tutaj *apatheia* jawi się jako równa nieczułości. Jak już mieliśmy okazję wielokrotnie stwierdzić, nie jest to właściwy pogląd z punktu widzenia historycznej tradycji. Augustyn nie był jedynym, który popełnił ten błąd; jeden z autorów czytanych przez biskupa z Hippony, Aulus Gelliusz, popełnił podobną pomyłkę<sup>83</sup>.

## Kasjan

Omówiliśmy już kilka dzieł, w tym trzy Hieronima i dwa Augustyna, w których pojęcie *apatheia* zostało stanowczo potępione. W pewnym sensie nagana biskupa

---

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> AULUS GELLIUSZ, *Noce attyckie* 12,5,10; 19,12. Zob. M.L. COLISH, *The Stoic Tradition*, t. 1, s. 337.

Hippony była bardziej znacząca, bowiem jego myśl teologiczna cieszyła się większym uznaniem i szybko stała się na Zachodzie wyznacznikiem ortodoksji. Jednak z drugiej strony, Hieronim zdobył autorytet w sprawach monastycznych za sprawą licznych listów i *Żywotu Pawła* oraz *Żywotu Malchusa i Hilariona*<sup>84</sup>.

Efektom tych ataków dokonanych przez dwóch najbardziej znanych i wpływowych autorów chrześcijańskich na koncepcję *apatheia* było postrzeganie fundamentów chrześcijańskiej doktryny ascetycznej, opracowanych na podstawie tradycji zaczynającej się od Filona i trwającej do Ewagriusza, w najlepszym przypadku jako błędnych, w najgorszym zaś jako heretyckich. Z taką sytuacją zmierzył się Kasjan, gdy pisał swoje dzieła na temat życia duchowego. Należy zaznaczyć, że tych, którzy byli w stanie krytykować podejście Hieronima i Augustyna, było rzeczywiście niewiele. Z tego punktu widzenia sytuacja, w jakiej znalazł się Kasjan, zdawała się tragiczna, o czym pisze w początkach *Rozmowy I*:

Dla niej to bowiem [tj. czystości serca – przyp. tłum.] wszystko znosimy i czynimy. Dla dozgonnej czystości serca wzgardziliśmy rodzicami, ojczyzną, godnościami, bogactwem, uciechami tego świata i wszelką rozkoszą. A zatem gdy będziemy zważali na to zadanie, wówczas wszystkie uczynki i myśli zmierzać będą prosto do osiągnięcia czystości serca. Gdybyśmy zaś nie mieli jej ciągle przed oczyma, wtedy nie tylko daremnie będziemy trwonić siły

---

<sup>84</sup> Szczególnie istotną pracą poruszającą tę kwestię jest studium: A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 1–3, Paris 1991–1996.

na bezużyteczne prace, ale nawet myśli nasze powstawać będą przeciw sobie. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że umysł, który nie ma jakiegoś zasadniczego przedmiotu, do którego mógłby powracać i pewnie przy nim trwać, musi co godzinę, ba – co chwilę – zmieniać swój stan, w zależności od różnorodnych pokus i zewnętrznych wydarzeń<sup>85</sup>.

Ten „zasadniczy przedmiot” to właśnie koncepcja *apatheia*, którą wprowadza Kasjan, nazywając ją „czystością serca”. Należy pamiętać, że układ jego dzieła oraz plan musi być postrzegany w świetle tego, co mówiliśmy wyżej. *Rozmowa XIII* była i jest interpretowana jako zawołowana krytyka Augustyna, jednakże właściwie oba dzieła, *Reguły*<sup>86</sup> i *Rozmowy*, powinny być odczytywane jako próba negatywnego przedstawienia poglądów biskupa Hippony i Strydończyka. Problemem Kasjana było więc to, jak w zrozumiały sposób przedstawić klasyczne nauczanie w sytuacji, kiedy zyskało ono tak negatywny rozgłos. Jego spojrzenie było pedagogiczne<sup>87</sup>, bowiem, przynajmniej na początku, nie wybrał polemiki ani odpowiedzi w formie bezpośredniego konstruowania teorii. Pragnął przedstawić naukę w konkretnym kontekście, w dyskusji o każdej z wad, wykorzystując przy tym sche-

---

<sup>85</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa I,5,3–4* (ŻrMon 28, s. 71n.).

<sup>86</sup> Tak tłumaczymy w niniejszej pracy łaciński tytuł *Institutiones* (przyp. red.).

<sup>87</sup> Zob. S.D. DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, Toronto 1994, s. 133. Autor słusznie zauważa, że Kasjan zaproponował nowy model łacińskiej literatury monastycznej. Chodziło mu o wzajemne powiązanie codziennej praktyki z czytaną literaturą, przy czym jego postulat jest w jakimś sensie ponadczasowy.

mat opracowany przez Ewagriusza z Pontu. We wstępie do *Reguł* podkreśla wagę, a nawet niezbędność doświadczenia dla zrozumienia całego problemu; tym samym sugeruje, że wypowiadający się przed nim pisali o tym, co jedynie słyszeli, a nie czego doświadczyli<sup>88</sup>. Jest to niespodziewanie mocne oświadczenie, zważywszy, że Kasjan wymienia Bazylego i Hieronima pomiędzy tymi, którzy wcześniej pisali o monastycyzmie. Jednak gdy porównamy jasny i spójny wykład Kasjana ze wcześniejszymi pismami, trudno uznać to stwierdzenie za przesadne.

*Apatheia* rozumiana jako „czystość serca” zostaje przywołana w *Regułach* w kontekście napomnień, jakie czyni abba Pinufiusz kandydatowi, który właśnie wstąpił do klasztoru. Z tej sceny wynika małe podsumowanie pierwszego etapu życia duchowego, które to obejmuje bojaźń przed Panem, skruchę serca, wyrzeczenie, pokorę, umartwianie woli, usunięcie wad i wzrastanie w cnocie. To jest sposób na uzyskanie „czystości serca, przez którą zyskuje się doskonałą miłość apostolską”<sup>89</sup>. Ustęp ten służy jako wprowadzenie do ośmiu kolejnych ksiąg, w których opisano kolejno osiem wad tak, aby kandydat do życia monastycznego zrozumiał, czym one są i co dokładnie oznacza termin „czystość serca”.

Koncepcja *apatheia* była długo wiązana z procesem oczyszczania i czystością serca. Oczyszczenie duszy od namiętności jest ideą znaną w filozofii już od czasów Pla-

---

<sup>88</sup> JAN KASJAN, *Reguły*, Praef. 7 (SCh 109, s. 28).

<sup>89</sup> Tamże, IV,43 (SCh 109, s. 184, przekł. K. MARAŚ).

tona<sup>90</sup>. Filon z Aleksandrii interpretował liczne fragmenty biblijne w tym właśnie sensie i wprowadzał pojęcie *apatheia* jako cel, którego należy szukać właśnie poprzez oczyszczenie duszy od namiętności<sup>91</sup>. Chrześcijańscy autorzy, zwłaszcza Klemens i Orygenes, interpretowali błogosławieństwo z Ewangelii Mateusza (*Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*; Mt 5,8) jako oczyszczenie duszy i ćwiczenie się w *apatheia*<sup>92</sup>. Idea ta jest wyraźnie widoczna w pismach Ewagriusza z Pontu, który czasami posługuje się tymi terminami równolegle<sup>93</sup>. Tak więc nie tylko Kasjan zastępował termin biblijny. Również koncepcja *puritas cordis* (czystości serca) była mocno zakorzeniona w poprzedniej tradycji, przynajmniej jeśli chodzi o język grecki, a mimo że występuje ona rzadko w łacinie w sensie nadanym jej przez Kasjana, znana jest z dzieł Ambrożego<sup>94</sup>. Nie ma wątpliwości, że dla pierwszego z nich łacińskim wyrażeniem oddającym

---

<sup>90</sup> PLATON, *Fedon* 82c (*Dialogi*, s. 256).

<sup>91</sup> Zobacz zwłaszcza FILON, *Legum allegoriae* 2,94–102 oraz TENŻE, *De mutatione nominum* 81–85 (TENŻE, *Tutti i trattati*, s. 1564–1567). Inne teksty zob. J. RAASCH, *The Monastic Concept of Purity of Heart and its sources 3. Philo Clement of Alexandria and Origen*, *St-Mon* 10 (1968), s. 8–13.

<sup>92</sup> Lista przywołań zob. J. RAASCH, *The Monastic Concept of Purity of Heart*, s. 13–55.

<sup>93</sup> Zob. np.: EWAGRIUSZ Z PONTU, *Do mnichów mieszkających we wspólnotach* 44–45 (*ŻrMon* 18, s. 317).

<sup>94</sup> AMBROŻY, *De Abraham* II,9,62 (*Opera Omnia* 2.2, s. 212–214). Ten passus jest blisko powiązany z ustępem u Filona (*Quaestiones et solutiones in Genesis* III,10). Wykorzystywanie myśli Filona przez Ambrożego jest dobrze znane.



ideę *apatheia* jest *puritas cordis*. Nie jest jednak pewne czy autor celowo unika greckiego terminu. Jak zaobserwowaliśmy, *apatheia* rzadko występowała w łacinie i słowo to nigdy nie zostało zlatynizowane jak wiele innych zapożyczeń z greki. Pewnym jest natomiast, że Kasjan świadomie wiąże pojęcie *puritas cordis* z tradycyjnym łacińskim terminem filozoficznym, który był używany, by oddać greckie pojęcie *apatheia*.

Spośród wszystkich omówionych terminów najważniejszym i najczęściej spotykanym jest *tranquillitas*. Czasami u Kasjana jest on łączony z czystością serca, podobnie jak bywa łączona *apatheia* w tradycji greckiej. Tym samym zauważyć można, że cokolwiek mogłoby naruszyć czystość naszego serca i spokój umysłu (*mentis nostrae puritate tranquillitatemque*), tego należy unikać<sup>95</sup>. W tym fragmencie jak w pozostałych *mens* (umysł, dusza) jest synonimem słowa *cor* (serce). Kasjan stosuje omawiane pojęcie, kiedy stwierdza, że nie ma nic bardziej szkodliwego niż złość i nic cenniejszego niż spokój duszy i nieustanna czystość serca (*tranquillitate animi ac perpetua cordis sui iudicans puritate*)<sup>96</sup>. Czasami przymiotnik *tranquillius* jest używany razem z przymiotnikiem *purus* (*tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu*)<sup>97</sup>. W innym miejscu *tranquillitas* użyte jest zamiast *puritas*, to jest we frazach „wewnętrzny spokój serca” (*interiore cordis tranquillitate*)<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa* I,7,4 (ŻrMon 28, s. 75).

<sup>96</sup> Tamże, XIX,14,7 (zob. niżej).

<sup>97</sup> Tamże, XII,7,3 (ŻrMon 70, s. 142).

<sup>98</sup> Tamże, XVI,22,3 (ŻrMon 70, s. 299).

lub „pokój duszy i spokój serca” (*quies animae cordisque tranquillitas*)<sup>99</sup>. Wyrażenie *tranquillitas mentis* jest także stosowane jako dokładny odpowiednik określenia *puritas cordis*, jak ma to miejsce w *Rozmowie XVIII*, kiedy to abba Piamun wyjaśnia, że nasi wrogowie są w nas i kiedy oni nie buntują się przeciw nam, to osiągamy królestwo Boże nabyte przez spokój umysłu. W *Rozmowie I* stwierdza jasno, że czystość serca jest najważniejszym punktem, do którego należy zmierzać, aby pozyskać nagrodę w postaci Królestwa Bożego<sup>100</sup>.

Szczególnie godne odnotowania jest używanie w pismach Kasjana połączenia *tranquillus* lub *tranquillitas* ze słowem *inmobilis*. Pod koniec ostatniej księgi *Reguł*, której przedmiotem była wada pychy, autor stwierdza, że mnich, który zwyciężył tę wadę, będzie w stanie pokory, która jest *tranquillas atque immobilis*<sup>101</sup>. Jest to dokładny opis *apatheia*, ku której zmierzają wszelkie walki z przywarami. Podobnie, w kontekście dążenia do nieustannej modlitwy, Kasjan mówi o niewzruszonym spokoju umysłu oraz wiecznej i stałej czystości (*inmobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam puritatem*), dodając, że dla zdobycia tych wartości podejmowane są wszelkie ascetyczne ćwiczenia<sup>102</sup>. Wyrażenie „niewzruszony spokój serca” i „niewzruszony spokój umysłu” spotykamy

---

<sup>99</sup> Tamże, XIX,6,5 (zob. niżej).

<sup>100</sup> Tamże, XVIII,16.4 (zob. niżej).

<sup>101</sup> JAN KASJAN, *Reguły* XII,32,1 (SCh 109, s. 498).

<sup>102</sup> Tamże, IX,2,1 (SCh 109, s. 374n.).

też w innych miejscach<sup>103</sup>. Chociaż takie wykorzystanie wspomnianego wyrażenia nie występuje wcześniej, przywodzi na myśl frazę Seneki *immota tranquillitas*.

Autor ten używał określenia *inmobilis*, aby opisać ideę *apatheia*<sup>104</sup>, dodając do niego słowo *constantia*<sup>105</sup>. Podobnie, jak już wspomniano, czynił Ambroży, używając określenia *inmobilis* w kontekście ataku namiętności<sup>106</sup>. Kasjan używa tego wyrazu albo samego, albo w połączeniu z innymi słowami, aby opisać stan *apatheia*. I tak najdoskonalszym przykładem kogoś, kto osiągnął ten stan, jest Hiob, który jest *inmobilis* w obliczu wszelkich możliwych przypadłości losu<sup>107</sup>. Jak podaje autor *Rozmów*, doskonały człowiek to taki, który pozostaje *inmobilis* w obliczu pokus, które zsyła albo zły, albo dobry los<sup>108</sup>. W tym kontekście określenie „cnota cierpliwości” jest używane paralelnie ze słowem *tranquillitas*<sup>109</sup>. Kasjan stosuje je również do przekazania bądź wartościowania cnoty cierpliwości przy opisie słynnych mnichów, których odwiedzały tłumy gości<sup>110</sup>. Ponownie zostaje zastosowana, w połączeniu ze słowem *constantia*, kiedy Kasjan mówi o sławnym mnichu Pafnucym, podkreślając zarazem, że cnotę

---

<sup>103</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa XV*,10,3 (ŻrMon 70, s. 268); tamże, XIX,11,2 (zob. niżej).

<sup>104</sup> SENEKA, *O życiu szczęśliwym* 16 (*Dialogi*, s. 181).

<sup>105</sup> TENŻE, *O pocieszeniu do matki Helwii* 2 (*Dialogi*, s. 407).

<sup>106</sup> AMBROŻY, *Expositio Psalmi* 118 4,21 (*Opera omnia* 9, s. 188).

<sup>107</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa VI*,4,2 (ŻrMon 28, s. 256n.).

<sup>108</sup> Tamże, VI,11,12 (ŻrMon 28, s. 275n.).

<sup>109</sup> Tamże, XVIII,13,1 (zob. niżej).

<sup>110</sup> Tamże, XIX,9,2 (zob. niżej).

tę można pielęgnować jedynie przez rozwój wewnętrzny, a nie przez fizyczną izolację od społeczeństwa<sup>111</sup>. W dziełach omawianego autora zdarza się i tak, że w celu oddania idei *apatheia* jest używanych kilka terminów naraz, jak we fragmencie, w którym Germanus pyta, jak można osiągnąć ten stan, jeśli porzuciło się (zbyt wcześnie) cenobium opisane tutaj jako arena sportowa (*palaestra*) dla budowania cnoty. Użyte tu wyrazy *inperturbabilis*, *constantia*, *inmobilis*, *firmitas* wzmacniają nawzajem swoje znaczenie, aby oddać właściwy sens *apatheia*<sup>112</sup>. Ten fragment jest szczególnie interesujący, bowiem daje jasno do rozumienia, że stan ten można osiągnąć przez *askesis* (ćwiczenia).

Kasjan używa samego pojęcia *constantia*, aby ukazać inny aspekt *apatheia* – *constantia mentis* w jednej z opisywanych sytuacji oznacza wytrwałość (*perservantia*)<sup>113</sup>. Wszelkie pokusy, czy to wynikające z osiągniętego dobra, czy doświadczanego zła pomagają rozwijać *constantia*<sup>114</sup>. Postawa setnika z Ewangelii, rozumiana alegorycznie, oznacza właśnie taką stałość<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> Tamże, XVIII,16,1 (zob. niżej).

<sup>112</sup> Tamże, XIX,11,1 (zob. niżej).

<sup>113</sup> Tamże, IV,4,2 (ŹrMon 28, s. 182).

<sup>114</sup> Tamże, VI,9,3 (ŹrMon 28, s. 261n.).

<sup>115</sup> Tamże, VII,5,1 (ŹrMon 28, s. 291).

## Podsumowanie

Kasjan nie używał słowa *apatheia*, ale nie jest wcale jasne, jak to się czasem sugeruje, że unikał tego słowa celowo z obawy przed przyjaciółmi Hieronima. Słowa tego po prostu rzadko używano w pismach łacińskich. Należy także dodać (w przeciwieństwie do tego, co sądzi Guillaumont), że *impassibilitas* nie było łacińskim odpowiednikiem *apatheia*. Wykazaliśmy również, iż ten łaciński termin był rzadko używany, prócz znamienego wyjątku w postaci tłumaczenia *Do mnichów mieszkających we wspólnotach* Ewagriusza, aby opisać ludzki stan ducha<sup>116</sup>. Wbrew uwagom Marsilio, który sądzi, że łatwiej byłoby użyć słowa *apatheia*, co umożliwiłoby rezygnację z użycia skompilowanych peryfraz<sup>117</sup>, wydaje się, że Kasjan stosował różne określenia po to właśnie, aby zwalczać nieporozumienia, o których bez wątpienia wiedział. Wykorzystanie tego słowa nie jest też konieczne do przekazania jego myśli przewodniej, bowiem w języku łacińskim istniała już wtedy odpowiednia terminologia filozoficzna. W celach pedagogicznych lepiej korzystać z różnych zwrotów i dlatego Kasjan zwrócił się ku tradycji znanej od Cycerona i Ambrożego<sup>118</sup>. Ten ostatni

---

<sup>116</sup> SCh 170, s. 103, nr 6.

<sup>117</sup> S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carita e contemplazione*, Roma 1936 (Studia Anselmiana, 6), s. 115, nr 1: „Można by spytać, dlaczego Kasjan, który tak często wykorzystywał greckie terminy, nie wykorzystał prostszego rozwiązania, dzięki któremu uniknąłby skomplikowanych peryfraz”.

<sup>118</sup> Nie oznacza to oczywiście, że Kasjan (podobnie zresztą jak Ewagriusz) rozumie pojęcie *apatheia* tak samo, jak Seneka i inni sto-

także opisywał ideę *apatheia* nie używając w ogóle tego słowa. Można również zauważyć, że podobny problem dotyczy słowa *askesis*, terminu greckiego, który podobnie jak *apatheia* nie zostaje użyty przez Kasjana, mimo że to pojęcie było obecne w jego koncepcji, a może nawet i w całym słownictwie monastycznym tego okresu. Niemniej jednak terminologia łacińska odnosząca się do ćwiczeń istniała w łacińskim słowniku filozoficznym od wieków i autor *Rozmów* z niej korzystał. Nie trzeba dodawać, że Kasjan nie utożsamia *tranquillitas mentis / puritas cordis* z niewrażliwością bardziej niż Seneka<sup>119</sup>, chociaż używa jego skrajnych określeń opisujących metody zwalczania i wykorzeniania namiętności<sup>120</sup>. Nie utożsamia także *apatheia* z bezgrzesznością (*inpeccantia*)<sup>121</sup>, bowiem żadna

---

icy. Musiało ono przejść szczególną drogę, która prowadziła przez chrześcijańskie rozumienie pokory.

<sup>119</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa* I,14,8 (ŻrMon 28, s. 88).

<sup>120</sup> Zob. C. TIBILETTI, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, „Augustinianum” 17 (1977), s. 367n.

<sup>121</sup> Temat ten Kasjan rozpatruje w *Rozmowie* XI,9 (ŻrMon 28, s. 110–114), XXII,12,3 (zob. niżej) a jeszcze szerzej w *Rozmowie* XXIII (zob. niżej), gdzie Kasjan używa precyzyjnej terminologii (*anamarteton* i *inpeccantia*) zapożyczony od Hieronima (zob. wyżej przyp. 6); por. zwłaszcza *Rozmowa* XXIII,19,1 (zob. niżej) Kasjan używa w tym miejscu greckiego *anamarteton*, co wskazuje, że korzystał z Hieronima i znaczenia, jakie ten autor nadał wykorzystanemu terminowi, a także możliwe, że z Augustyna, który przejął to pojęcie (zob. wyżej przyp. 4–6). O spojrzeniu na tę kwestię przez Kasjana zob. E. REBILLARD, „Quasi funambuli”. *Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection*, „Revue des Études Augustiniennes” 40 (1994), s. 197–210, który podkreśla zgodność autora *Rozmów*

ludzka cnota nie jest niezmienna, tylko Bóg taki jest<sup>122</sup>. Kasjan nie odrzuca rozróżnienia związanego ze słowem *eupatheiai* (choć jego terminologia w tym zakresie nie zawsze jest spójna, co wynika z wpływu Pisma Świętego). Nie jest jednak jasne, czy doskonałą *tranquillitas* można osiągnąć w życiu ziemskim, jednakże świetnie wiemy, że nie można jej osiągnąć bez łaski, a ta jest potrzebna na każdym etapie życia duchowego. Z tą ostatnią myślą ani Filon, ani Orygenes czy też Ewagriusz by się nie zgodzili. Czystość serca / *tranquillitas mentis* pozostaje jednak zasadniczym celem, do którego trzeba dążyć, aby osiągnąć jakikolwiek postęp w życiu duchowym. Wspomniane kwestie i odpowiedzi, jakie formułuje Kasjan, będące krytyczną polemiką z Augustynem i Hieronimem, mogłyby być oczywiście znacznie szerzej opisane.

Tutaj ograniczyliśmy się jedynie do omówienia łacińskich pojęć zastosowanych do wyjaśnienia pojęcia *apatheia*. Pełniejsze zbadanie terminologii występującej u Kasjana wiązałoby się z zajęciem się jego nauką o *apatheia* / czystości serca, w którym to nauczaniu używa on pojęć *telos* i *scopos* (zob. *Rozmowa I*), a także stoickiego obrazu mędrca. Mam nadzieję na kontynuowanie tych badań w przyszłości<sup>123</sup>.

---

z Augustynem w tej kwestii i zauważa jego dobrą znajomość tekstów związanych z kontrowersją pelagiańską.

<sup>122</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa VI*, 14, 2 (ŹrMon 28, s. 277).

<sup>123</sup> Zob. artykuły: *Hiob i Paweł. Filozofia i Egzegeza w Rozmowie VI Kasjana*, ŹrMon 70, s. 53–92; oraz niżej: „*Pierwsze poruszenie*” (*propatheiai*) u Jana Kasjana.