

# Arkadiusz Jasiewicz

---

## Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim

---

Seminare. Poszukiwania naukowe 32, 191-198

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ARKADIUSZ JASIEWICZ  
WSD, Przemyśl

## ROZWÓJ TEOLOGII MONASTYCZNEJ W OKRESIE PO SOBORZE CHALCEDOŃSKIM

Pisarze chrześcijańscy złotego wieku, nie tylko poświęcali się życiu ascetycznemu pod przewodnictwem jakiegoś mistrza duchowego, ale odgrywali także wielką rolę w historii monastycyzmu<sup>1</sup>. W okresie po Soborze Chalcedońskim (451 r.) dotychczasowy stan rzeczy ulega zmianie, pojawiają się bowiem nowe okoliczności. Z jednej strony, teologowie nie są wyłącznie pasterzami wspólnot chrześcijańskich. Spotyka się niewątpliwie jeszcze biskupów-teologów, jak Sewer z Antiochii (zm. 538), Sofroniusz z Jerozolimy (zm. 638) na Wschodzie; Cezary z Arles (zm. 543), Marcin z Bragi (zm. 579), Grzegorz Wielki (zm. 604), Izydor z Sewilli (zm. 636) na Zachodzie. Ale nie brak teologów, którzy przez całe życie byli mnichami, jak Jan Kasjan (zm. 430/35), Leoncjusz z Bizancjum (VI wiek), Jan Klimak (zm. ok. 649), Maksym Wyznawca (zm. 662), Jan Damasczeński (zm. ok. 750), Beda Czcigodny (zm. 735). Z drugiej strony, nie wszyscy biskupi z późnego okresu patrystycznego wywodzili się z życia monastycznego lub byli nim zainteresowani<sup>2</sup>. Byli i tacy biskupi, pochodzący ze środowisk arystokratycznych, którzy w Kościele szukali zaszczytnych stanowisk oraz byli raczej wrogo nastawieni do klasztorów<sup>3</sup>.

Główna różnica między okresem sprzed 450 r. a okresem późniejszym polega jednak na tym, że życie monastyczne zajmuje teraz bardzo ważne miejsce w społeczeństwie i w kulturze. Związek między życiem publicznym a klasztorami jest o wiele żywszy za panowania Merowingów niż w okresie wcześniejszym. Pod-

---

<sup>1</sup> Por. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 324-333.

<sup>2</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna. Tom I*, red. A. Di Berardino i B. Studer, tłum. zb., Kraków 2002, s. 649-658.

<sup>3</sup> Por. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. Bis 8.h.)*, München 1965, s. 59.

czas gdy wcześniej sporo rodzin szlacheckich zdradzało negatywny stosunek do mnichów, to choćby arystokracja merowińska wspierała istniejące klasztory środkami ekonomicznymi i zaangażowaniem osobistym<sup>4</sup>.

Potwierdza to wyraźnie żywy rozwój życia monastycznego. Jak wiadomo, życie monastyczne w zorganizowanej formie sięga drugiej połowy III wieku, w późniejszym okresie w sposób szczególny rozwinęło się w Egipcie, ale także w Syrii i na Zachodzie. W V wieku jednak, zwłaszcza po Soborze Chalcedońskim, do dawnych klasztorów dołączyły się liczne nowe fundacje. Można tu wymienić klasztor akoimeitów (ok. 400 r.), Studios (463 r.) i cały szereg innych klasztorów w Konstantynopolu; Ławrę (ok. 400 r.) i Ławrę Nową (508 r.) w okolicach Jerozolimy; klasztor Krzewu Gorejącego na Synaju (VI w.); klasztor w Lerynie, Marsylii i w Jurze (wszystkie z VI w.) i wiele innych. Cała ta historia jest dobrze znana dzięki ówczesnej hagiografii, jak *Żywoty sławnych mnichów palestyńskich Eutymiusza, Teodozjusza i Saby*, napisane przez Cyryla ze Scytopolis, lub *Żywo Honorata z Lerynu*, napisany przez Hilarego z Arles<sup>5</sup>. Rozwój ten był możliwy dzięki prawodawstwu dotyczącemu życia monastycznego, ogłoszonego przez Sobór Chalcedoński i cesarza Justyniana, jak również dzięki licznym regułom monastycznym, które powstały w Galii i Italii.

## 1. KONTROWERSJE TEOLOGICZNE

Z tego okresu rozwoju życia monastycznego na szczególną uwagę zasługują trzy zjawiska<sup>6</sup>, które będą przedmiotem dalszych rozważań. Najpierw należy zauważyć ogromne zainteresowanie, a nawet pasję, z jaką coraz liczniejsi mnisi wdawali się w ówczesne kontrowersje teologiczne. Zjawisko to zapewne miało miejsce wcześniej, ale jednak po 450 r. deklaracje mnichów, po stronie pewnych rozstrzygnięć teologicznych, w pojawiających się co pewien czas kontrowersjach, stają się bardziej zdecydowane. Jako przykład warto przypomnieć opozycję mnichów palestyńskich wobec Soboru Chalcedońskiego, a później nacisk wywierany na patriarchów Jerozolimy przez te same środowiska monastyczne Palestyny stające w obronie wiary chalcedońskiej<sup>7</sup>. Gdy w VI w. starano się pogodzić decyzje soboru z chrystologią cyryliańską, przedsięwzięcie to jako pierwsi popierali lub podważali mnisi. W 534 r. właśnie akoimeici przeciwstawili się przyjęciu formuły *Unus ex Trinitate passus est*. Dwa lata później, gdy Sewer z Antiochii przybył

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>5</sup> Por. Hilary z Arles, *Kazanie o życiu św. Honorata. Honorat z Marsylii, Żywo św. Hilarego, biskupa Arles*, tłum. P. Nehring, B. Bibk, *ŻrMon* 48, Kraków-Tyniec 2009.

<sup>6</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 651-658.

<sup>7</sup> Por. szczególnie L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal Concilio di Efeso (431) al Concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.

w towarzystwie mnichów do Konstantynopola, aby narzucić swój punkt widzenia, mnisi zażądali od cesarza, by potępił tego biskupa antiocheńskiego. W tym samym czasie niektórzy mnisi palestyńscy zaakcentowali sprawę orygenizmu, w następstwie czego objęto klątwą nie tylko dziesięć sentencji Ewagriusza, przypisywanych Orygenesowi (542 r.), ale także *Trzy Rozdziały* (553 r.). Dysputy chrystopologiczne w VII w. również prowadzili w większości mnisi<sup>8</sup>. Wreszcie to mnisi musieli ponosić koszty, gdy razem z wiernymi starali się bronić kultu obrazów przeciwko władzy cesarskiej.

Na Zachodzie sytuacja była nieco odmienna. Kontrowersje teologiczne na ogół mniej absorbowały środowiska monastyczne; jednak mnisi z Doliny Rodanu i z Rzymu brali dosyć liczny udział i odgrywali ważną rolę w dyskusjach o konieczności łaski i przeznaczeniu. Podobnie jak mnisi afrykańscy, wierni nauce Augustyna, wdali się w dysputy dotyczące *Trzech Rozdziałów*.

## 2. ROZWÓJ SZKÓŁ MONASTYCZNYCH

W Cesarstwie Bizantyńskim nie spotyka się w klasztorach szkół rozumianych jako instytucje kształcące młodych ludzi. Gdy Bazyli, bez większego entuzjazmu, zaczął przyjmować do klasztoru ludzi młodych, których powołanie zakonne nie dawało gwarancji, w następstwie tego środowiska monastyczne stały się jeszcze bardziej nieufne w tej sprawie. Gdy Sobór Chalcedoński zabronił formalnie klasztorom podejmowania się kształcenia chłopców, którzy mieli wrócić do świata, szkoła monastyczna w środowisku bizantyńskim została przeznaczona tylko dla użytku wewnętrznego<sup>9</sup>.

Na Zachodzie przeciwnie, nie brakowało szkół monastycznych. Należy wspomnieć o szkołach w Lerynie i w Arles w Galii, następnie o szkołach wizygockich w Sewilli, Toledo i Saragossie. Te ostatnie nie różniły się zasadniczo od szkół biskupich, gdyż miały także na celu przygotowanie młodych kleryków do posługi kapłańskiej. Szczególną cechą odznaczały się klasztory irlandzkie i anglosaskie, w których kształcono także chłopców, którzy powracali do świata<sup>10</sup>. Formacja intelektualna miała służyć przede wszystkim dla *lectio divina*. Zrozumiałe jest zatem, że mnisi, być może z wyjątkiem tych, którzy przed wstąpieniem do klasztoru otrzymali wykształcenie klasyczne, okazywali się bardzo powściągliwi wobec lektury autorów świeckich. Przykład Kasjodora, ostatniego Rzymia-

---

<sup>8</sup> Por. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 292-295.

<sup>9</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 652.

<sup>10</sup> Por. P. Riché, *L'enseignement et la culture des laïcs dans l'Occident précarolingien: La Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, 19, 2, Spoleto 1972, vol. I, s. 231-253.

nina, który założył bogatą bibliotekę, a także pisał traktaty dotyczące właściwego korzystania z ksiąg skopioowanych, stanowi raczej wyjątek. Idąc za ideałem, który Augustyn przedstawił w *Nauce chrześcijańskiej*, a nawet upraszczając go jeszcze, wysiłki szkolne skupiały się na korzystaniu z Psalterza i na lekturach biblijnych i patrystycznych.

Począwszy od IV wieku mnisi w wielu klasztorach zaczęli kopiować rękopisy, nie tylko o treści religijnej, ale także świeckiej. Jednak uprzedzenia do kultury starożytnej, którą uważano za pogańską, pojawiło się także na tym polu. Najbardziej znanym przykładem jest klasztor w Bobbio, gdzie ponownie wykorzystywano pergaminy o treści klasycznej jako palimpsesty, niszcząc w ten sposób dzieła pogańskie, a zachowując manuskrypty, które zawierały teksty gramatyki. Dopiero odrodzenie karolińskie sprawi, że pojawi się bardziej pozytywne nastawienie wobec dziedzictwa klasycznego.

### 3. TEOLOGIA MONASTYCZNA

Mając na uwadze historyczny rozwój monastycyzmu, który nastąpił po 450 r., nie dziwi, że naukowa praca teologiczna była prześląknięta mentalnością greckich i łacińskich mnichów. Aby właściwie ocenić to znamię monastyczne późniejszej teologii patrystycznej, trzeba przyjąć za H.G. Beckiem rozróżnienie dwóch monastycznych tradycji wschodnich<sup>11</sup>. Z jednej strony, zwłaszcza pod wpływem Bazylego z Cezarei, pojawiła się „szkoła biblijna”. Przedstawia ona miłość do Chrystusa bez zbytniego zatrzymywania się na „teoretycznym” wstępowaniu do Boga, ale wyraźnie podkreśla ducha posłuszeństwa i ofiary; krótko mówiąc, zwraca uwagę na codzienną „praktykę” życia chrześcijańskiego. Z drugiej strony, wskutek nawiązywania do Orygenesisa, a nade wszystko do Ewagriusza, powstała „szkoła filozoficzna”. Wychodząc z greckiego ideału *praktike i gnostike*, celu całego życia ludzkiego, prawo Chrystusa uważa się tu za połączenie praktyki ascetycznej i poznania rzeczy przez kontemplację całkowicie niewypowiedzianego Boga (*theologike*).

Tradycja biblijna, podkreślając praktyki, miała istotny wpływ na rozwój teologii bizantyńskiej. Zależało jej na ujęciu i zapewne na poprawieniu zbyt trudnych do zrozumienia filozoficznych spekulacji mnichów-intelektualistów. I tak, Barsanufiusz (przed 550 r.) i jego uczeń Doroteusz (po 550 r.), przedstawiciele monastycyzmu południowej Palestyny, krytykując dzieła „teoretyczne” Ewagriusza, podkreślali życie cnotliwe. Podobnie postępował, będąc w gruncie rzeczy przejęty ideami Ewagriusza, Jan Klimak (ok. zm. 649 r.)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Por. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, s. 345-349; 449-450.

<sup>12</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 655.

Jednak ta druga duchowość zasługuje na większą uwagę. Sięga ona, jak już zaznaczono, do Ewagriusza Pontyjskiego<sup>13</sup>. Ten mnich egipski, idąc za Orygenesem, opracował teologię duchowości, która odniosła wielki sukces przede wszystkim w Syrii, ale także w Kościele bizantyńskim, a poprzez Jana Kasjana również na Zachodzie. Dzieląc rzeczywistość na trzy części: Boga całkowicie transcendentnego, byty duchowe (aniołów i demony, a wśród nich człowieka) i królestwa materii, Ewagriusz uznaje życie duchowe za powrót do zjednoczenia z Bogiem. To stopniowe wstępowanie obejmuje: *praktike*, czyli walkę z wadami, zachowywanie przykazań Bożych i ćwiczenie się w cnotach, zwłaszcza w wierze i miłości, *gnostike*, czyli poznanie rzeczy (*phisike*) i wreszcie kontemplację samego Boga (*theologike*)<sup>14</sup>.

Maksym Wyznawca, największy teolog Kościoła bizantyńskiego, także przyjął naukę duchową Ewagriusza<sup>15</sup>. Z jednej strony, przez stosowanie wyrazistości w całym teologicznym wyjaśnianiu rzeczywistości, udaje się mu uniknąć pomieszania między stanem łaski a stanem ontycznym, a z drugiej, rozważając z całą powagą agonię Jezusa opisaną w Ewangeliach, pojmuje on życie chrześcijańskie jako naśladowanie Ukrzyżowanego<sup>16</sup>. Maksym, podobnie jak Ewagriusz, uważa więc kontemplację za cel wszelkiej naukowej pracy teologicznej. Kładzie jednak nacisk na nadprzyrodzony charakter poszukiwania teologicznego i nadaje mu znaczenie bardziej egzystencjalne.

To właśnie przez swoją wolność, odkupioną przez wolność Słowa Wcielonego, chrześcijanin dochodzi przez praktykę i teorię do doskonałej miłości Boga. Zresztą, nie ma wątpliwości, że życie monastyczne potwierdziło jego obraz świata jako liturgii kosmicznej<sup>17</sup> i że doświadczenie mnicha posłusznego, nawet prześladowanego, pobudziło ostatecznie Maksyma do obrony zbawczej wartości prawdziwego wcielenia Chrystusa-Boga<sup>18</sup>. Oprócz tego stał się pierwszoplanową postacią teologii bizantyńskiej i zastosował do podejmowanego obecnie problemu trylogię „substancji, siły i działania”, która znajduje się w centrum jego chrysto-

---

<sup>13</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007 oraz opracowania A. Guillaumont'a.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 117-182.

<sup>15</sup> Por. I.-H. Dalmais, *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, w: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, s. 411-421.

<sup>16</sup> Por. Maksym Wyznawca, *Ambigua*, PG 91, 1360AB, i w związku z tym F.M. Léthel, *Théologie del'agonie du Christ. La liberté Humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique, mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, Paris 1979.

<sup>17</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961, s. 111-112 oraz A. Jasiewicz, *Kosmiczny i liturgiczny wymiar Kościoła w Mistagogiach św. Maksyma Wyznawcy*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, pr. zb., Lublin 2010, s. 181-190.

<sup>18</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 655-656.

logii. Umiał połączyć jedność konkretnego działania Jezusa z pełnym uszanowaniem dwóch aktywności naturalnych, to znaczy specyficznych dla dwóch natur. Stanie się wielkim teologiem tej kwestii<sup>19</sup>.

W następnym wieku inny teolog wschodni, który również stał się sławny w historii teologii, Jan Damasceński, mnich z klasztoru Mar Saby, podjął ideały Ewagriusza uznane już za ortodoksyjne przez Maksyma Wyznawcę. Podobnie ukierunkowuje całą pracę teologiczną ku kontemplacji Trójcy Świętej. Wydaje się jednak, że w dwóch zagadnieniach różni się od Maksyma, który niewątpliwie był dla niego autorytetem.

Z jednej strony, bardziej uwypukla ortodoksję wiary: teolog jako człowiek duchowy nie powinien tylko starać się usuwać wady, ale także unikać wszelkiego błędu w wierze. Z drugiej strony, Jan nadaje takiego znaczenia poznaniu rzeczy jak Ewagriusz, chociaż nalega na poznawanie Pisma Świętego i wiary Ojców Kościoła. W tym znaczeniu jego teologia, jeśli tak można powiedzieć, jest raczej pozytywna niż spekulatywna. Stara się on przede wszystkim przedstawiać prawdy wiary unikając jednak zbyt przesadnego ich zgłębiania. Zresztą także jego specjalność teologiczną, obronę kultu obrazów, należy oceniać w świetle jego środowiska monastycznego. Stając po stronie swoich współbraci i rzeszy zwykłych wiernych, poświęcił swoje wspaniałe uzdolnienia i wiedzę teologiczną w obronie kultu obrazów, jako logicznego następstwa prawdziwej wiary w jednego Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka<sup>20</sup>.

Na Zachodzie nie spotyka się zwartych systemów nauki duchowości, jak teorie Ewagriusza, Maksyma Wyznawcy czy też Jana Damasceńskiego. Jednak Grzegorz Wielki<sup>21</sup>, który wszedł do grona biskupów o formacji monastycznej, jak Marcin, Augustyn, Leander z Sewilli i wielu innych, pozostawił dzieła teologiczne wyróżniające się wielką zawartością i metodą<sup>22</sup>. Jak świadczą jego listy, a nade wszystko *Księga reguły pasterskiej*, jego twórczość teologiczna miała głównie i przede wszystkim bezpośredni cel duszpasterski. Także jego komentarze i homilie do Pisma Świętego miały na uwadze praktykę życia chrześcijańskiego. Wszystkie te pisma pochodziły jednak ze specyficznego środowiska duchowego, by nie powiedzieć monastycznego. Nie należy jednak wprost twierdzić, że Grzegorz pisał te dzieła z myślą o prowadzeniu swoich mnichów, a być może także zwykłych wiernych, do kontemplacji Boga, ale, naśladując Augustyna, przede

---

<sup>19</sup> Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienie*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 382.

<sup>20</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 656.

<sup>21</sup> Por. R. Gilet, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon Saint Grégoire le Grand*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, s. 323-353.

<sup>22</sup> Doskonałe opracowanie C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience spirituelle*, Paris 1977.

wszystkim troszczył się o wyjaśnienie związku człowieka i świata z Bogiem, podejmuje „pedagogię poszukiwania Boga”<sup>23</sup>.

Od biskupa Hippony, z którego dzieł znał głównie *Wyznania i O Państwie Bożym*, zapożyczył rzeczywiście zasadę głębi wewnętrznej człowieka: konieczność przekraczania poznania zmysłowego i obrazów, i wchodzenie w samego siebie w celu poznania Boga. Jemu też zawdzięczał eschatologiczne pojęcie historii: czuł się zawsze Rzymianinem, ale jednocześnie wierzącym, który spodziewa się nadejścia Królestwa Bożego. Rozważając zarys jego całej doktryny duchowej, trzeba zaliczyć Grzegorza raczej do pierwszej z omawianych tradycji, która oparta na Biblii jest przeznaczona dla zwykłych wiernych i ma na celu wychowywać ich w kulturze chrześcijańskiej. Jednak, przyjmując to, należy przyznać, że Grzegorz przez swoją pracę teologiczną starał się prowadzić zarówno mnichów, jak i swoich wiernych do kontemplacji, a przede wszystkim wzmacniać w nich nadzieję osiągnięcia życia wiecznego<sup>24</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że teologia późniejszego okresu patrystycznego niewątpliwie wyróżnia się swoim nastawieniem monastycznym. Jest to teologia wypracowana przez mnichów dla mnichów. Jej szczególnymi rysami są: zainteresowanie lekturą duchową Biblii, zaangażowanie w wiarę ortodoksyjną, którą określiły sobory, zwracanie uwagi na pewne zagadnienia, jak wola ludzka Chrystusa albo związek między łaską i wolnością, kult obrazów. Nade wszystko jednak ukierunkowanie monastyczne tej teologii pozwala zrozumieć, że została wypracowana ze względu na kontemplację tajemnic Bożych.

## THE DEVELOPMENT OF MONASTIC THEOLOGY AFTER THE COUNCIL OF CHALCEDON

### Summary

The role played by monks in the triumph over iconoclasm illustrates their traditional involvement in theological debates. Thus, monasticism appears not only as a school of spiritual perfection, but also as a collective body which feels responsible for the content of the faith and for the fate of the whole Church. At the same time, the peculiarity of monasticism, founded upon the idea that “the Kingdom of God is not of this world,” and its opposition to all compromises with “this world,” gave rise to a theology which may rightly be called “monastic.” In contrast to the formal conservatism of the official ecclesiastical circles and to the traditions of secular Hellenism, this theology came to be the most dynamic and creative current in the whole of Christian thought.

**Keywords:** theology, monasticism, monastic, monk, Chalcedon, debates

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 433.

<sup>24</sup> Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 658.



**Nota o Autorze: Ks. dr Arkadiusz Jasiewicz** – wykładowca patrologii i języka greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

**Słowa kluczowe:** teologia, monastycyzm, mnich, Chalcedon, kontrowersje