

# Misiarczyk, Leszek

---

## Antyczny monastycyzm syryjski

---

Studia Płockie 40, 83-96

---

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Leszek Misiarczyk*

---

## ANTYCZNY MONASTYCYZM SYRYJSKI

Wiemy, że w chrześcijaństwie starożytnym rozwinęły się dwie zasadnicze formy życia monastycznego. Jedną to eremityzm (od gr. *eremos* – pustynia) albo inaczej anachoretyzm (od gr. *anachoreo* – wycofywać się, oddalać się), czyli forma życia mniszego w pojedynkę na pustyni. Prekursorem tego stylu życia w Kościele był św. Antoni Pustelnik żyjący w III wieku. Drugą natomiast, to cenobityzm (od greckich słów *koinos bios* – życie wspólne), czyli zapoczątkowana przez św. Pachomiusza na przełomie III i IV wieku forma życia wspólnego pod kierunkiem wspólnego przełożonego.<sup>1</sup> Obydwie te formy życia mniszego rozwijały się w Egipcie i nawet jeśli kandydatami bywali początkowo synowie chłopów egipskich, to bardzo szybko uczono ich języka greckiego i poddawano wpływowi cywilizacji helleńskiej. Ten proces „hellenizacji” życia monastycznego dokonuje się coraz głębiej poczynając od połowy IV wieku, kiedy to zarówno do wielkich skupisk eremickich jak też klasztorów cenobickich docierają ludzie wykształceni w literaturze, filozofii i retoryce greckiej. W ten sposób, paradoksalnie, ruch monastyczny, który nawet jeśli nie zrodził się, jak chcą niektórzy, jako forma opozycji wobec dominującej cywilizacji helleńskiej, to na pewno jak ruch, który w zamyśle twórców miał i mógł bez zdobyczy tej cywilizacji funkcjonować, sam hellenizuje się. Kulturę i cywilizację helleńską wnieśli do niego ludzie wykształceni, których pociągnął ten ideał, ale którzy nie rezygnowali z dziedzictwa cywilizacji w której wyrosli, lecz chcieli je twórczo wykorzystać w nowych warunkach. Odkryli, że chrześcijańskie życie monastyczne oferuje to, czego filozofia grecka szukała bezskutecznie od stuleci, a mianowicie skuteczną przemianę człowieka tak, aby upodobił się on do Boga i uwolnił od tyranii niszczących namiętności.<sup>2</sup> Ideał życia monastycznego, który zrodził się i roz-

---

<sup>1</sup> Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu, Źródła Monastyczne* 21, t. 1, Kraków 1999, s. 206-414; A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego, Źródła Monastyczne* 37, t. 1, Kraków 2006, s. 95-312.

<sup>2</sup> Zob. L. Misiarczyk, *Życie monastyczne jako realizacja ideału filozofii antycznej*, artykuł złożony do druku w *Księdze Pamiątkowej dla ks. prof. J. Mandziuka*.

wijał w obszarze kultury i języka greckiego, szybko rozprzestrzenił na inne rejony geograficzne, kulturowe i językowe. W obecnym opracowaniu chcę przedstawić syntetycznie jego recepcję w środowisku syryjskim.

Syria stanowiła w starożytności bardzo specyficzne i ciekawe środowisko chrześcijańskie. Zachodnia jej część, która długo pozostawała pod wpływem Bizancjum, posługiwała się językiem greckim i była zdecydowanie bardziej zhellenizowana, natomiast jej wschodnia część dostała się pod panowanie perskiej dynastii Sassanidów i tam posługiwano się językiem syryjskim tworząc podstawy własnej, autonomicznej kultury. Orzeczenia dwóch wielkich soborów Kościoła, Soboru w Efezie z 431 roku przeciw nestorianizmowi i Soboru w Chalcedonie z 451 roku przeciw monofizytyzmowi zostały odrzucone przez Kościół syryjski jako kolejny dowód hegemonii greckiej zarówno w sferze religijnej jak też politycznej. W ten sposób Kościół syryjski odłączył się do Wielkiego Kościoła i od ortodoksyjnego wyznania wiary przyjmując w Syrii zachodniej monofizytyzm jako oficjalną wersję chrześcijaństwa a w Syrii wschodniej nestorianizm. Pomimo jednak tych różnic doktrynalnych chrześcijaństwo syryjskie stanowiło wtedy pewną jedność kulturową a grecki ideał życia monastycznego trafił w Syrii na wcześniejsze, typowo syryjskiego formy życia ascetycznego. Język zaś syryjski, choć po inwazji islamu ustąpił miejsca językowi arabskiemu jako oficjalnemu, to jednak aż do średniowiecza pozostał językiem w którym tworzona była literatura chrześcijańska.<sup>3</sup> Dzisiaj, także dzięki odnalezieniu wielu rękopisów, powoli odkrywamy bogactwo antycznego chrześcijaństwa syryjskiego.

### Przedmonastyczne formy życia ascetycznego w Syrii

Chrześcijaństwo dociera do Syrii bardzo szybko, bo jeszcze w czasach apostołskich. Antiochia staje się po Jerozolimie drugim, ważnym centrum życia chrześcijańskiego w drugiej połowie I wieku i właśnie tam, jak wiemy z Dziejów Apostolskich, nazwano po raz pierwszy uczniów Jezusa Chrystusa po grecku chrześcijanami. Nie wykluczone, że przez jakiś czas biskupem Antiochii był sam św. Piotr w swojej drodze do Rzymu.<sup>4</sup> W każdym razie na przełomie I i II wieku kieruje nią słynny biskup Ignacy, który poniósł śmierć męczeńską w Rzymie. W drodze na męczeństwo zatrzymuje się w Smyrnie i Troadzie, gdzie odwiedzają go delegacje Kościołów z zachodniej części Azji Mniejszej i do których pisze swoje listy.<sup>5</sup> Jak można się domyślać z tych wizyt

<sup>3</sup> Por. I. Oritz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965; J. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej w kręgu języka syryjskiego*, *Orientalia Christiana Cracoviensia* 2, Kraków 2011, s. 11-51.

<sup>4</sup> Zob. R. Brown – J. P. Meier, *Rome et Antioch*, Paris 1988.

<sup>5</sup> Zob. M. Starowieyski, *Wołanie o jedność – św. Ignacy Antiocheński*, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, s. 104-111.



i listów, zarówno prestiż osobisty Ignacego jak też Kościoła w Antiochii syryjskiej, którym kierował był w starożytnym świecie chrześcijańskim bardzo duży. Kolejnym ośrodkiem misji chrześcijańskich w Syrii antycznej staje się Damaszek, co potwierdzają Dz. Ap 9 informując nas, że Szaweł zionąc nienawiścią do chrześcijan poprosił arcykapłanów w Jerozolimie o listy do synagog w Damaszku, aby ich uwięzić lub przyprowadzić ze sobą do Jerozolimy. Co charakterystyczne, obydwie wspólnoty, zarówno w Antiochii jak też w Damaszku posługiwały się w tym czasie językiem greckim i były w dużej mierze kulturowo hellenistyczne. Oprócz jednak chrześcijaństwa w wersji kulturowo i językowo zhellenizowanej rozwija się na terenie Syrii również chrześcijaństwo o matrycy judeo-chrześcijańskiej, gdzie posługiwano się językiem syryjskim a refleksja teologiczna tej części Kościoła syryjskiego pozostawała pod bardzo dużym wpływem ówczesnego judaizmu.<sup>6</sup> Centrum tej już typowo syryjskiej wersji chrześcijaństwa staje się początkowo Pella, dokąd udadzą się chrześcijanie pochodzenia żydowskiego uciekając przed prześladowaniami w Palestynie, zaś później takim centrum stanie się Edessa. Tak więc od początku swojego istnienia chrześcijaństwo w Syrii rozwija się w tych dwóch nurtach: w zachodniej części należącej do cesarstwa rzymskiego dominuje język i filozofia hellenistyczna, natomiast na wschodzie język syryjski i silne wpływy judaizmu. Ta dwoistość jest również widoczna w formach życia ascetycznego w Syrii: w obszarze zhellenizowanym zasadniczo nie było różnicy wobec tego, co obserwujemy w innych rejonach świata grecko-rzymskiego, natomiast we wschodniej części powstawały specyficznie syryjskie, najczęściej niestety heterodoksyjne, formy życia ascetycznego.<sup>7</sup>

Pierwsze, typowo syryjskie formy życia ascetycznego nie były związane z jakąś konkretną formą życia monastycznego, ale wpisane były raczej w ogólne życie tamtejszego Kościoła. Ze względu również na ich heterodoksyjny charakter, bardzo trudno jest odtworzyć historię tych pierwotnych form, gdyż teksty powstałe w tym środowisku w większości zaginęły. Jednym z pierwszych nurtów duchowości i ascezy syryjskiej był enkratyzm, który brał swoją nazwę od greckiego terminu *enkrateia* – wstrzemięźliwość.<sup>8</sup> Zwolennicy tego nurtu głosili konieczność całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej wśród wszystkich chrześcijan. Jego głównym przedstawicielem na terenie Mezopotamii był Tacjan, uczeń Justyna, który początkowo działał w Rzymie razem ze swoim nauczycielem, lecz ostatecznie po jego śmierci, czyli ok. 165 roku ze względu na głoszony rygoryzm moralny opuścił wspólnotę chrześcijan rzymskich i powrócił na Wschód zakładając tam swoją własną szkołę. Zwolennicy enkratyzmu, podobnie

<sup>6</sup> Por. J. Żelazny, Zarys literatury patrystycznej w kręgu języka syryjskiego, s. 133-148.

<sup>7</sup> Por. S. Brock, Elary Christian Ascetism, *Numen* 20 (1973) s. 1-10.

<sup>8</sup> Por. F. Bolgiani, „Enkratismo”, w: NDPAC, vol. 1, Genova-Milano 2006, Koll. 1653-1655; L. Misiarczyk, Tacjan Syryjczyk. Wstęp, w: Pierwsi apologety greccy, BOK 24, Kraków 2004, s. 301-310.



jak gnostycy czy później manichejczycy odrzucali świat materialny i ciało ludzkie jako ontycznie złe głosząc rygorizm moralny i ascetyczny. Domagali się od swoich członków powstrzymywania się od mięsa i wina, potępiali ludzką seksualność i prokreację jako złą a małżeństwo traktowali jako cudzołóstwo. Ideałem ich życia było wyzwolenie się ze świata materii, aby wejść do świata duchowego. Trudno dzisiaj jednoznacznie rozstrzygnąć jakie jest źródło tego typu poglądów. Niektórzy badacze upatrują ich w judeo-chrześcijaństwie, inni z kolei widzą wpływ gnostyka Marcjona a jeszcze inni w radykalizacji platońskiej koncepcji świata idei, duchowego, którego świat materialny i zmysłowy byłby tylko cieniem. Jednym z jego głównych dzieł był słynny *Diatessaron*, który stał się oficjalną wersją tekstu Ewangelii na terenie Syrii. Tacjan przyjmował, podobnie jak później marcjonici, istnienie dwóch bogów, jednego demiurga, któremu poddana jest ekonomia zabawienia Starego Testamentu i drugiego, Ojca Jezusa Chrystusa. Według Euzebiusza Tacjan przyjmował pisma prorockie i Ewangelie, ale interpretował je na swój sposób, natomiast zdecydowanie odrzucał Listy św. Pawła i Dzieje Apostolskie.<sup>9</sup>

Doktryna enkratytów pojawia się natomiast wyraźnie w apokryficznych *Dziejach Tomasza*, które powstały prawdopodobnie w Edessie w połowie III wieku a do dzisiaj dotrwały do nas w wersji greckiej i syryjskiej.<sup>10</sup> Tekst opisuje działalność ewangelizacyjną Tomasza apostoła w Indiach, gdzie nawraca on na chrześcijaństwo wielu ludzi szlachetnie urodzonych. Dzieło rozpoczyna się objawieniem się Jezusa dwójce młodych ludzi w dniu ich ślubu, który zachęca ich do rezygnacji ze współżycia i życia we wstrzeźliwości. Badacze nie są jednomyślni w ocenie tego dzieła: opisuje ono pewne marginalne tendencje w Kościele syryjskim czy też jego dominujący nurt? Tendencje enkratyczne były tam dosyć silne jeszcze w czasach Afrahata, czyli w połowie IV wieku, co potwierdza jego *Demonstratio* 7, ale otwarte pozostaje pytanie czy tak samo wyglądała sytuacja około sto lat wcześniej. Niektórzy uczeni wysunęli przypuszczenie, że ponieważ Afrahat w wielu innych miejscach wyraża się pozytywnie o małżeństwie, w tym miejscu powtarza on jakąś starożytną praktykę Kościoła w Syrii według której chrztu udzielano tylko tym, którzy wyrzekli się małżeństwa lub jeśli byli żonaci, przyrzekali rezygnację z wszelkich relacji seksualnych z żoną.<sup>11</sup> Być może mamy tutaj do czynienia z praktyką, która upowszechni się jesz-

<sup>9</sup> Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna IV, 29,4-7.

<sup>10</sup> Zob. szerzej P. H. Poirier, L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas, Louvain-la-Neuve 1981, s. 24-40; J. Żelazny, Zarys literatury patrystycznej w kręgu języka syryjskiego, s. 22-23.

<sup>11</sup> Teza dosyć stara – por. F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity, London 1904, s. 35-47; A. Vööbus, Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, Stockholm 1951; R. Murray, The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, NTS 21 (1974-75) s. 59-80.

cze bardziej wśród manichejczyków, a mianowicie z podziałem na dwie kategorie wiernych: „pneumatyków” i „psychików” albo inaczej „sprawiedliwych” i „doskonałych”, jak to potwierdza pochodząca z IV wieku *Księga stopni*. Według tego anonimowego pisma „sprawiedliwi” to wszyscy chrześcijanie, którzy żenią się i wychodzą za mąż, mają dzieci, posiadają dobra materialne i pracują nad ich pomnożeniem, natomiast „doskonali” to ci, którzy wyrzekli się wszystkiego łącznie z małżeństwem, aby poświęcić się służbie Bożej. Drugim elementem, który ich odróżniał miała być obecność Ducha Świętego: „doskonali” posiadają pełnię Ducha, zaś „sprawiedliwi” jedynie „zadatki Ducha” i to w różnym stopniu. Owa obecność Ducha w duszy człowieka stanie się, jak zobaczymy, jednym z kluczowych elementów mesalianizmu, innego heterodoksyjnego nurtu duchowości syryjskiej. Stąd też A. Guillaumont trafnie określa duchowość syryjską mianem „mistyki pneumatycznej”.<sup>12</sup>

Drugim bardzo ważnym nurtem, który wpłynął na rozwój duchowości syryjskiej był gnostycyzm. Stosunkowo dobrze znany w obszarze cywilizacji helleńskiej dzięki odkryciom tekstów z Nag Hammadi, co prawda w tłumaczeniu koptyjskim, ale w większości z języka greckiego,<sup>13</sup> i krytyce takich Ojców jak Ireneusz, Klemens czy Orygenes. Zdecydowanie natomiast mniej znany nam jest gnostycyzm w wersji syryjskiej. Jedynym znanym nam autorem był zmarły ok. 220 rok Bardesanes, który według Euzebiusza był uczniem Walentyna i założycielem szkół gnostyckich w Syrii.<sup>14</sup> Niestety, jego dzieła nie zachowały się do naszych czasów z wyjątkiem *Księgi praw rejonów*, napisanej prawdopodobnie przez któregoś z jego uczniów. Stąd właśnie ogromne trudności w rekonstrukcji gnostycyzmu syryjskiego. Jedyny tekst zachowany do naszych czasów w którym można doszukać się wątków gnostyckich, to *Ody Salomona*. Dzieło należy bez wątpienia do najważniejszych pism z obszaru starożytnej poezji syryjskiej i wielokrotnie jest cytowane w typowo gnostyckim tekście znanym nam w języku koptyjskim, *Pistis Sophia*. Badacze próbowali doszukiwać się także podobieństw pomiędzy *Odami* a innymi tekstami z Nag Hammadi, ale nie przyniosły one większych rezultatów dlatego, że tekst jest poetycki, zawiera wiele aluzji i symboli, które można interpretować na wiele różnych sposobów.<sup>15</sup> W każdym razie zarówno enkratyzm, oczywiście na tyle, na ile można go odtworzyć a także *Dzieje Tomasza* i *Ody Salomona* potwierdzają, że rysem charakteryzującym duchowość syryjską jest owa „mistyka pneumatyczna”, która przetrwała pomimo późniejszego silnego wpływu greckiej „mistyki nous”. Stanowi ona bez wątpienia element centralny w doktrynie duchowej późniejszych auto-

<sup>12</sup> Por. A. Guillaumont, *Chrześcijańska duchowość syryjska pierwszych wieków*, w: tenże, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, Kraków-Tyńiec, s. 240-266.

<sup>13</sup> Zob. W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, Warszawa 1975.

<sup>14</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* IV, 30.

<sup>15</sup> Por. J. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej w kręgu języka syryjskiego*, s. 22-23.



rów syryjskich, takich jak Afrahat i Efrem.<sup>16</sup> O ile jednak Efrem pozostając w obrębie owej „mistyki pneumatycznej” nie opuszcza obszaru ortodoksji i ścisłego związku z Kościołem o tyle nowy ruch powstały w drugiej połowie IV wieku, mesalianie radykalizując ją tworzą nurt heretycki. Czym jednak jest ta „mistyka pneumatyczna”? Najlepiej można ją zrozumieć dzięki tekstom Efrema, gdyż w nich nabiera ona bardziej uchwytny rys. Otóż punktem wyjścia jego refleksji jest antropologia rozwijana w środowisku helleńskim według której człowieka składa się z ciała, duszy i ducha, ale ponieważ termin „duch” może oznaczać zarówno ducha ludzkiego jak też Ducha Świętego, stąd Efrem modyfikuje swoje rozumienie człowieka przyjmując istnienie w nim czterech elementów: ciało, dusza, duch ludzki i Duch Święty. Podobnie do Ojców greckich postrzega on postęp duchowy człowieka jako proces przeobstwienia rozumiany jednak dosyć specyficznie: ciało jest wchłaniane przez duszę, dusza przez ducha a duch przez Ducha Świętego. Nie oznacza to jednak, że te komponenty natury człowieka zupełnie znikają, ale to, że niższe zostają poddane władzy i kierownictwu wyższych aż po poddanie całego człowieka władzy Ducha Świętego. Oczywiście jest zarówno dla Efrema jak też Afrahata, że tego typu proces dopełni się ostatecznie dopiero po zmartwychwstaniu, w przyszłym życiu a teraz dokonuje się dzięki ascezie, postom, modlitwom a także uczestnictwu w sakramentach Kościoła. Widać więc wyraźnie, że owa „mistyka pneumatyczna”, typowa dla duchowości syryjskiej, według Efrema i Afrahata nie musi odrzucać pośrednictwa Kościoła ani sakramentów. Obok niej jednak rozwijała się w Kościele syryjskim inny nurt tej duchowości z tendencją do całkowitej niezależności i konfliktu z hierarchią kościelną. Owi „doskonali”, którzy uważali, że posiadają już tutaj na ziemi pełnię Ducha Świętego i nie muszą być poddani żadnej jurysdykcji lokalnej władzy kościelnej. Ich zdaniem, aby dotrzeć do Kościoła „duchowego” czy Kościoła „doskonałych” wcale nie trzeba należeć do Kościoła widzialnego ani też przyjmować sakramentów z wyjątkiem chrztu. Taki wypaczony sposób rozumienia owej „mistyki pneumatycznej” znajduje swoje pełne odzwierciedlenie w ruchu mesalian. Twierdzili oni, że ten, kto przyjął w pełni Ducha Świętego i to w sposób odczuwalny, został jednocześnie uwolniony z wszelkiego grzechu, namiętności i pokus, nie musi więc podlegać Kościołowi hierarchicznemu ani zachowywać jego przepisów. Bezskuteczne jest wtedy uczestnictwo w liturgii Kościoła widzialnego i przyjmowanie sakramentów, gdyż po chrzcie nadal pozostają w człowieku skłonności do grzechu od których uwalnia tylko obecność Ducha Świętego. Ruch ten rodzi się prawdopodobnie na terenie Mezopotamii pod koniec IV wieku i rozwija prężnie w całej Syrii w późniejszym okresie, choć był systematycznie potępiany przez kolejne synody lokalne. Duży pro-

<sup>16</sup> Por. A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syria Orient*. Vol. 1. *The Origin of the Ascetism. Early Monasticism in Persia*, Louvain 1958, vol. 2. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960.



blem stanowił ich wędrowny styl życia, co sprzyjało szybkiemu rozprzestrzenianiu się głoszonych przez nich poglądów a także stwarzało ogromne trudności jakiegokolwiek poddania kościelnej kontroli ten ruch. Łatwo się więc domyślić, że synody lokalne nakazywały im zamieszkanie w klasztorach albo przynajmniej *stabilitas loci*.

### Powstanie i rozwój życia monastycznego

Nie mamy, niestety, praktycznie żadnych źródeł na temat początków życia monastycznego w Mezopotamii i Syrii w okresie od I do III wieku. Możemy tylko domyślać się, że istniały w tym okresie formy życia ascetycznego jakie zastali i opisali późniejsi autorzy, tacy jak Efrem<sup>17</sup> czy Afrahat.<sup>18</sup> W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa syryjskiego formą życia ascetycznego było zarówno ze strony mężczyzn jak i kobiet całkowite poświęcenie się Chrystusowi, wyrzeczenie się małżeństwa i zamieszkiwanie samemu pośród społeczności chrześcijańskiej jednakże bez odchodzenia na pustynię. Określano ich terminem syryjskim *ihûdâyê*, który jest odpowiednikiem greckiego *monachoi* i oznacza „samotnych”. Początkowo byli to nie tyle ludzie, którzy sami w pojedynkę zamieszkiwali pustynię i odchodzili od skupisk ludzkich, ale żyli nadal wśród społeczności chrześcijańskiej, jednak jako bezzenni.<sup>19</sup> Nie wiemy dokładnie kiedy, gdyż pierwszą informację przekazuje nam dopiero Afrahat w swoim *Demonstratio* 6, zaczęli być nazywani „synami i córkami przymierza” (*benai, benat qeyâmâ*). Tworzyli oni prawdopodobnie jakiś rodzaj wspólnoty, która zobowiązywała się przymierzem do życia we wstrzemięźliwości. Trudno do końca określić ich status w Kościele syryjskim, gdyż jeśli byliby prekursorami życia monastycznego, to wraz z jego rozwojem w bardziej typowo monastyczne formy zapożyczone z chrześcijaństwa hellenistycznego powinni byli zniknąć, tak się jednak nie stało a informacje o nich mamy w tekstach syryjskich jeszcze długo po ustanowieniu monastycyzmu, gdzie wyraźnie odróżniano ich od mnichów. Z drugiej strony często mylono ich z duchownymi, być może ze względu na życie we wstrzemięźliwości jednych i drugich. Ci „synowie i córki przymierza” mieli swoje reguły życia napisane specjalnie tylko dla nich później przez biskupa Edessy Rabbulę w V wieku. Według tych reguł byli oni zobowiązani do domawiania w określonych godzinach dnia i nocy swoje modlitwy kanoniczne w kościele na wzór duchownych, nie celebrowali jednak Eucharystii ani innych sakramentów, więc nie byli duchownymi. By-

<sup>17</sup> V. Desprez, Początki monastycyzmu, t. 2, s. 209- 230; Zob. A. Vööbus, Le reflet du monachisme primitive dans les ecrits de saint Ephrem le Syrien, L'Orient Syrien 4 (1959) s. 299-306.

<sup>18</sup> Zob. V. Desprez, Początki monastycyzmu, t. 2, s. 191- 209.

<sup>19</sup> Por. Por. A. Guillaumont, Chrześcijańska duchowość syryjska pierwszych wieków, s. 247-248.

li zapewne osobami świeckimi, które zobowiązały się przysięgą nie wstępować w związki małżeńskie, by całkowicie poświęcić się Chrystusowi i głoszeniu Jego królestwa. Nie odchodzili na pustynię, ale zamieszkiwali w pojedynkę w miastach i wsiach swoich lokalnych wspólnot kościelnych. Modlili się więcej niż inni zarówno indywidualnie jak też wspólnotowo. Wśród badaczy trwa nadal żywa dyskusja czy traktować ich już jako ruch monastyczny czy też raczej jako formę życia jeszcze przedmonastyczną. Kryterium jakie najczęściej się przyjmuje jest, niestety, nadal wzięte z tradycji monastycyzmu greckiego, gdzie mnichem-anachoretą określano kogoś, kto odszedł na pustynię a jeśli nawet ktoś żył we wstrzemięźliwości, ale mieszkał wśród ludzi uznawano to za formę przedmonastyczną. Wiemy jednak, że takie kryterium przeniesione w inne obszary kulturowe bywa zawodne. Nie ulega wątpliwości, że wspomniani wyżej wiedli życie mnisze.

W każdym razie pierwsi mnisi, którzy nie tylko żyli samotnie nie zawierając związków małżeńskich, ale również oddalali się do skupisk ludzkich pojawiają się w Mezopotamii i Syrii w drugiej połowie IV wieku. Najstarsze świadectwo w tym względzie jakie posiadamy pochodzi od Efrema, który w swoim *Liście do górali* opisuje życie anachoretów na pustkowiu, w grotach skalnych razem ze zwierzętami albo wręcz pod gołym niebem sypiających na ziemi i jak Jan Chrzciciel żywiących się tym, co natura sama dała. Efrema w *Pieśniach nisibijskich* a Teodoret w *Dziejach miłości Bożej* wspominają o niejakim Jakubie z Nisibis, który prowadził życie anachoreckie w pobliskich górach zanim został biskupem właśnie Nisibis ok. 300 roku. Teodoret wzmiankuje również Juliana Sabę, anachoretę z okolic Oshroene, natomiast Palladiusz twierdzi, że sam Efrema wiódł życie mnisze.<sup>20</sup> Poza tymi nielicznymi wyjątkami praktycznie nie znamy imion większości tych anachoretów. W swojej pielgrzymce na Wschód słynna Egeria dociera nie tylko do Ziemi Świętej, ale również do Mezopotamii w latach 80 IV wieku i tam w biblijnym Charan spotyka pustelników, którzy z okazji jakiegoś święta przybyli do miasta.<sup>21</sup> O istnieniu życia pustelniczego informują nas również Rufin z Aquilei,<sup>22</sup> który odwiedził ten rejon w tym samym czasie, co Egeria i Sozomen, autor słynnej *Historii kościelnej*.<sup>23</sup> Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o inspiracje dla monastycyzmu syryjskiego. A. Guillaumont jest zdania, wbrew opinii większości badaczy, że monastycyzm w formie pustelniczej powstał na terenie Mezopotamii, Syrii i Palestyny spontanicznie bez żadnych bezpośrednich inspiracji ze strony anachoretyzmu egipskiego.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Palladiusz, *Historia Lausiaca* 40, tł. St. Kalinkowski, *Opowiadania do Lausosa*, Źródła Monastyczne 12, s. 185-186.

<sup>21</sup> Egeria, *Peregrinatio ad loca Santa IV*, 12, tł. polskie P. Iwaszkiewicz, *Kraków OŻ* 13, s. 135-229, tutaj s. 185.

<sup>22</sup> Rufin z Aquilei, *Historia kościelna* II, 8.

<sup>23</sup> Sozomen, *Historia kościelna* VI, 33-34.

<sup>24</sup> Por. A. Guillaumont, *Chrześcijańska duchowość syryjska pierwszych wieków*, s. 250.



Oczywiście, w późniejszym okresie ten wpływ monastycyzmu egipskiego jest widoczny, gdy kluczowe dzieła jak *Żywot Antoniego* Atanazego, *Apophtegmata Patrum* czy *Historia monachorum in Aegypto* lub pisma Pachamiusza zostały przetłumaczone na język syryjski a sam monastycyzm egipski ze względu na zasięg i znaczenie staje się punktem odniesienia dla innych rejonów. Kolonie mnichów w Nitrii, Sketis i Kellia (Cele) były regularnie odwiedzane przez większość założycieli życia monastycznego w innych zakątkach ówczesnego świata chrześcijańskiego. Jeśli chodzi o Syrię, to posiadamy spisany po syryjsku, *Żywot św. Efrema* w którym wspomina się o jego pobycie w Egipcie wśród tamtejszych mnichów przez osiem lat. Tekst niestety powstał długo po jego śmierci, stąd też nie mamy pewności czy jest on rzeczywiście wiarygodny historycznie czy też stara się połączyć tę postać z wielką tradycją monastycyzmu egipskiego. W Sketis przebywał również niejaki Abraham z Kaszkar, który po powrocie do Syrii najpierw sam wiódł życie pustelnicze na górze Izla a potem założył tam klasztor, jeden z najsynniejszych w regionie. Tym właśnie klasztorem kierowali kolejno, jego uczeń Mar Dadiszio i jeden z największych myślicieli nestoriańskich, Babaj Wielki, który przez jakiś czas kierował wręcz całym Kościołem perskim. Kolejny uczeń Abrahama, niejaki Mar Jakub opuścił klasztor w Izla i mieszkał sam jako pustelnik by ostatecznie założyć nowy klasztor Beit Abe, znany ośrodek monastyczny.<sup>25</sup> W VII wieku niejaki Enaniszio odwiedza także wraz ze swoim bratem Sketis w Egipcie a po powrocie zakłada kolejny klasztor na górze Izla i tworzy tam swoje dzieło o charakterze kompilatorskim pt. *Raj Ojców* praktycznie spisując z wcześniej wspomnianych pism w języku greckim.<sup>26</sup> Jeszcze innym mnichem syryjskim, który odwiedził Egipt był Abraham z Nethpar, który po powrocie wiódł również życie pustelnicze w Adiabene. Nie założył za swojego życia żadnego klasztoru, ale uczynili to po jego śmierci jego uczniowie nazywając klasztor zbudowany na grocie w której mieszkał właśnie jego imieniem. Choć napisał wiele dzieł poświęconych życiu monastycznemu, to jednak do dzisiaj niewiele z nich ujrzało światło dzienne a sam klasztor został z czasem przyłączony do klasztoru Abrahama z Kaszkar. Głównym źródłem, które informuje nas o założycielach ważniejszych ośrodków klasztornych w Syrii jest *Księga przełożonych* niejakiego Tomasza z Marga,<sup>27</sup> mnicha z IX wieku i *Księga o czystości* Iszodenaha z Basry.<sup>28</sup> Szczególne miejsce zajmowały reguły spisane przez Abrahama z Kaszkar

<sup>25</sup> Por. E. A. W. Budce, *The Book of Paradise being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius and others. The Syriac Texts according to the Recension of Anan-isho of Beth Abhe*, t. 1-2, London 1904.

<sup>26</sup> Por. J. M. Sauget, „Enaniso”, w: NDAPC, koll. 1650-1651.

<sup>27</sup> Wydana przez E. A. W. Budce (red.), *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga* A. D. 840, t. 1-2., London 1893.

<sup>28</sup> Por. J. B. Chabot, *Le livre de la chasteté compose par Jésusdenah, évêque de Bacrah*, Roma 1896.



i uzupełnione przez jego następcę Dadiszo, które w oparciu o reguły znane w monastycyzmie egipskim a spisane w j. greckim reformowały życie klasztorne w Syrii. Na wzór więc klasztorów egipskich starano się wprowadzić tutaj równowagę pomiędzy życiem cenobickim a eremickim a także sprawić, aby klasztory były miejscem nie tylko ascezy, lecz również nośnikami rozwoju kultury i cywilizacji. Jak bogate było życie mnisze w Syrii i Mezopotamii doskonale ukazuje nam traktat *O samotności siedmiu tygodni* napisany przez Dadiszo z Bet Katraje, który pod koniec VII wieku był mnichem w Bet Huzaje.<sup>29</sup> Dzieli on mnichów na sześć różnych kategorii w zależności od stopnia życia w samotności: 1. cenobici żyjący we wspólnotach; 2. anachoreci żyjący przez cały tydzień samotnie, którzy w niedzielę gromadzili się na liturgii Mszy św.; 3. anachoreci, którzy żyli w samotności przez siedem tygodni postu; 4. anachoreci żyjący cały czas w całkowitej samotności; 5. anachoreci wiodący życie wędrownie; 6. anachoreci żyjący w najgłębszym odosobnieniu i nieznani nikomu. Widzimy więc, że wraz z powstaniem i rozwojem życia monastycznego w Syrii dokonuje się powolna ewolucja życia ascetycznego. Podczas gdy wcześniej akcentowano bezżenność jako formę radykalnego naśladowania Chrystusa bez konieczności opuszczania miejsca zamieszkania teraz bardzo mocno podkreśla się właśnie konieczność odejścia na pustynię, oddzielenia się od świata jako warunku niezbędnego do głębszego życia duchowego i dążenia do doskonałości.

### Wpływ autorów greckich

Oprócz wspomnianych już wcześniej tekstów, *Żywot Antoniego*, *Apophtegmata Patrum*, *Historia monachorum in Aegypto* czy słynnej *Reguły Pachomiusza*, które bardzo szybko zostały przetłumaczone na język syryjski i stały się bardzo pomocne oprócz osobistych wizyt w Egipcie założycieli do zbudowania podstaw dla monastycyzmu syryjskiego, należy wspomnieć również o wielu innych. Izaak z Niniwy i Dadiszo z Bet Katraje cytowali często traktaty Marka Eremity a Babaj Wielki napisał cały komentarz do jego dzieł, który niestety nie zachował się do naszych czasów. Bardzo duży wpływ na ascetyczną literaturę syryjską wywarły pisma Makarego Egipcjanina, choć do dzisiaj właściwie nierozstrzygnięta pozostała kwestia jego pochodzenia. Teksty Makarego zostały spisane w języku greckim, ale posiadają korzenie wybitnie semickie a sam autor był, jak się przypuszcza pochodzenia syryjskiego. Dörres doszedł wręcz do wniosku, a za nim powtarzają to inni badacze, że postać Makarego należy utożsamiać z niejakiem Symeonem, jednym z pierwszych przywódców ruchu mesalian a jego pisma mogły powstać najpierw w języku syryjskim.<sup>30</sup> Kwestia pozostaje jednak nadal szeroko dyskutowana w kręgu badaczy pism Makarego, gdyż

<sup>29</sup> Por. K. den Biesen, „Dadiso di Bet Qatraye”, w NDPAC, Koll. 1317-1318.

<sup>30</sup> Por. Syntezę na jego temat V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, s. 121- 181.

w języku greckim zachowało się zdecydowanie więcej jego tekstów, co raczej wyklucza hipotezę ich powstania pierwotnie po syryjsku a następnie ewentualnego późniejszego tłumaczenia na j. grecki. Stąd w dzisiejszych badaniach określa się tego autora mianem Pseudo-Makarego albo Makarego-Symeona. Niemniej jednak bez względu na ostatecznie rozstrzygnięcie tej kwestii pisma Makarego były bardzo popularne w kręgach monastycyzmu syryjskiego, czego dowodem są częste cytaty z jego dzieł obecne w dziełach innych autorów ascetycznych. W tekstach zaś Makarego pojawia się znana nam już wcześniej w literaturze syryjskiej „mystyka pneumatyczna” i tzw. „mystyka serca”, bardzo popularna w pismach wielu autorów syryjskich, natomiast praktycznie nieobecne lub wyparta przez tzw. „mystykę nous” typową dla autorów greckich.<sup>31</sup> Kolejnym autorem był Pseudo-Dionizy Areopagita, które dzieła niedługo po ich powstaniu zostały przetłumaczone na język syryjski.<sup>32</sup> Pierwszego przekładu dokonał, najprawdopodobniej Sergiusz z Reszajna na początku VI wieku<sup>33</sup> a kolejnego niejaki Fokas już na przełomie VII/VIII wieku i jego przekład stał się dominującym wśród autorów syryjskich. Największy jednak wpływ wywarł Ewagriusz z Pontu, które teksty zostały przetłumaczone na syryjski również na początku V wieku. Dokonano przekładu praktycznie wszystkich jego dzieł z wyjątkiem komentarzy biblijnych.<sup>34</sup> Wiele do przetrwania dzieła Ewagriusza w j. syryjskim uczyniły kolejne sobory i synody, zwłaszcza Sobór w Konstantynopolu II z 553 roku, który potępił naukę Ewagriusza razem z Orygenesem, dzisiaj już wiemy, że potępiono bardziej poglądy mnichów orygenistów z początku VI wieku niż refleksję Orygenesza czy Ewagriusza. W każdym razie po potępieniu jego pisma nie przepisywano albo wręcz niszczone i tak np. *Kephalaia Gnostica* (Rozdziały gnostyczne) zachowały się do naszych czasów, podobnie zresztą jak *Listy* mnicha z Pontu, tylko w wersji syryjskiej. Pierwszego przekładu *Rozdziałów Gnostycznych* dokonał pewnie jakiś antyorygenista, gdyż systematycznie usuwał z tekstu najbardziej dyskusyjne tezy z dziedziny kosmologii i eschatologii przypisywane Orygenesowi, natomiast drugi przekład, dokonany prawdopodobnie przez Sergiusza z Reszajna, jest już bez tych oczyszczeń. Niestety druga wersja, pozornie, bardziej autentyczna, ze względu na coraz większe oddalanie się Kościoła greckiego od syryjskiego i określana jako zbyta

<sup>31</sup> Por. W. Strothman, *Makarios und die Makarios-schriften in der syrischen Literature, Oriens Christianus* 54 (1970) s. 96-105; idem, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, t. 1-2, Wiesbaden 1981.

<sup>32</sup> J. M. Hornus, *Le corpus dionysien en syriaque, Parole de l'Orient*, 1 (1970) s. 69-93.

<sup>33</sup> P. Sherwood, *Sergius of Reshaina and the Syriac versions of the Pseudo Denys, Sacris Eurudiri* 4 (1954) s. 174-184.

<sup>34</sup> Por. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912; I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique, leur valeur, leur relation, leur utilisation, Orientalia Christiana* 22/2 (1931); J. Muyltermans, *Evagriana Syriaca. Textes inédites du British Museum ed de la Vaticaine*, Louvain 1952.



grecka, nie przyjął się na terenie Syrii.<sup>35</sup> Autorzy syryjscy korzystali więc z tej pierwszej, ją cytowali i komentowali. W ten sposób powstały dwa komentarze do *Kephalaia Gnostica* Babaja Wielkiego i Józefa Hazzaja. Ewagriusz był traktowany jako mistrz życia duchowego przez prawie wszystkich autorów, i to zarówno nestoriańskich, jak wspomniany Babaj Wielki, jak też monofizycznych, takich jak Filoksen z Mabbug.<sup>36</sup> Teoretycy życia duchowego w obszarze j. syryjskiego przejęli od mnicha z Pontu całe podstawowe słownictwo techniczne dotyczące tego obszaru, tak jak podział życia duchowego na okres praktyczny i gnostyczny, pojęcie *apathei*, sądu i opatrności, koncepcję modlitwy czystej oraz postrzeganie przez umysł w czasie modlitwy swojego własnego światła.<sup>37</sup> O ile w przestrzeni życia ascetycznego wpływ Ewagriusza przyniósł wiele dobra w obszarze monastycyzmu syryjskiego, o tyle jego koncepcje metafizyczne, zwłaszcza idea powrotu wszystkich umysłów do pierwotnej jedności zostały zradykalizowane do tego stopnia, że przerodziły się w rodzaj pseudo-mistyki wyraźnie panteistycznej. Przykładem tego procesu jest *Księga Hieroteusza* autorstwa prawdopodobnie Stefana bar Souadili w której autor radykalizuje właśnie naukę zarówno Pseudo-Dionizego Areopagity jak też Ewagriusza doprowadzając ją do panteizmu.<sup>38</sup>

Koncepcja życia duchowego w monastycyzmie syryjskim zrodziła się, jak wiedzieliśmy z połączenia dwóch nurtów: z dziedzictwa pierwszych wieków duchowości syryjskiej o charakterze semickim i wpływów monastycyzmu greckiego. Antyczna duchowość syryjska pozostała zasadniczo „mystyką pneumatyczną” i pomimo wpływów greckich pozostała nadal jednym z wiodących nurtów życia duchowego w Syrii. Dzięki twórczości literackiej Pseudo-Makarego ulega ona lekkiej modyfikacji na tzw. „mystykę serca” i dzięki temu stała się zdolna uchronić się przed dominacją duchowości greckiej opartej na oczyszczeniu *nous*. Owa „mystyka pneumatyczna” oparta jest na biblijnej koncepcji człowieka z ciałem, duszą i duchem i zostaje po raz pierwszy wyrażona w sposób najbardziej wyraźny przez Efrema, który dzielił życie duchowe na trzy etapy: cielesny, psychiczny i duchowy. Ten trójstopniowy schemat powtarzają potem prawie wszyscy autorzy z obszaru monastycyzmu syryjskiego, tacy jak pustelnik Jan z Apamei w V wieku, Dadiszo z Bet Katraje z VI wieku, Izaak z Niniwy z VII wieku

<sup>35</sup> Por. A. Guillaumont, *Les Six Centurie des „Kephalaia Gnostica” d’Evagre le Pontique*. Edition critique de la version syriaque commune et edition d’une nouvelle version syriaque, intégrale, avec double traduction française, *Patrologia Orientalis* 28 (1958).

<sup>36</sup> Por. A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica” d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.

<sup>37</sup> Por. A. Guillaumont, *Les versions syriaques de l’oeuvre d’Evagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque*, *Orientalia Cristiana Periodica* 221 (1983) s. 35-41.

<sup>38</sup> Por. A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica” d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, s. 68-79.



czy Józef Hazzaja w VIII wieku. Etap cielesny to wybór życia monastycznego i ascetycznego, praktykowanie postu, modlitwy, czuwanie nocne. Celem tego pierwszego etapu jest doprowadzenie mnicha do oczyszczenia z namiętności cielesnych i osiągnięcie czystości cielesnej. Drugi etap, psychiczny, polega na oczyszczeniu duszy, wyzwoleniu się tym razem z namiętności duszy i myśli namiętnych oraz osiągnięcie stanu „przezroczystości”. Trzeci etap, pneumatyczny ma miejsce wtedy, gdy umysł został wyzwolony z wszelkich namiętności i jest w stanie kontemplować tajemnice Boga. Drugi schemat w duchowości monastycyzmu syryjskiego zostaje przejęty od autorów greckich, zwłaszcza od Ewagriusza z Pontu, który, jak wiemy, dzieli życie duchowe na trzy etapy: praktykę ascetyczną (*parktike*) podczas której mnich praktykuje anachoretę, czyli życie w samotności na pustyni oraz oczyszcza swoją duszę z ośmiu namiętnych myśli: obżarstwa, nieczystości, chciwości, smutku, gniewu (złości), acedii, próżności i pychy osiągając stan beznamiętności, drugim etapem jest kontemplacja naturalna (*physike*) kiedy to mnich kontempluje duchowe racje bytów materialnych a trzecim jest kontemplacja tajemnic Boga albo wiedza duchowa czy teologia (*theologike*). Celem duchowości ewagrińskiej jest takie oczyszczenie umysłu (*nous*), aby wyzwolony z tyranii namiętności cielesnych i psychicznych był zdolny praktykować w pełni to, do czego został powołany przez Boga, czyli kontemplacji tajemnic Boga. Dalej, o ile autorzy syryjscy w swoich refleksjach na temat życia duchowego opierali się zasadniczo na antropologii biblijnej, o tyle Ewagriusz uzupełnia antropologię biblijną dotyczącą całego człowieka antropologią platońską dotyczącą trójstopniowego podziału duszy człowieka na część racjonalną (*nous*), popędliwą (*thumos*) i pożądliwą (*epithumia*). Stąd też jego mistyka określana jest często „mystyką nous” a cała duchowość monastycyzmu obszaru j. greckiego jako bardziej intelektualną. Oczywiście, dzięki używaniu bardziej precyzyjnych koncepcji filozoficznych Ewagriusz był w stanie również bardziej precyzyjnie opisać proces oczyszczania duszy niż mnisi syryjscy. Podczas gdy oni pisali ogólnie o oczyszczeniu duszy, mnich z Pontu pisał o oczyszczeniu poszczególnej części czy skłonności duszy. Jednak w syryjskiej literaturze monastycznej od V wieku obydwie schematy często przenikają się u tych samych autorów. Wspomniany już tutaj Józef Hazzaja, choć pisał o trzech stopniach typowych dla antycznej duchowości syryjskiej, to jednak używał schematu Ewagriusza a niejaki Symeon z Taibut, autor z VII wieku stosował zamiennie obydwie schematy i odwoływał się zarówno do typowej dla monastycyzmu syryjskiego „mystyki pneumatycznej” czy „mystyki serca” jak też ewagrińskiej „mystyki nous”.

### **Summary**

The article describes a history of the Syrian monasticism. Firstly it concentrates on the pre-monastic forms of ascetical life in ancient Syria, then the Rise and development of monasticism and finely the influence of the Greek monasticism on the Syrian one by the translation of ascetical works written in Greek language into Syrian.