KS. JERZY GÓRNY

Studia Warmińskie
XVIII (1981)

UDZIAŁ WSPÓLNOT MONASTYCZNYCH W ROZWOJU ŻYCIA INTELEKTUALNEGO I ASCETYCZNEGO KOŚCIOŁA NA PRZEŁOMIE IV—V W. W ŚWIETLE PISM ŚW. HIERONIMA

Treść: I. Nauka ascetyczna i udział mnichów w rozwoju ascezy. II. Praktyka ascetyczna w życiu monastycznym. III. Wkład mnichów w rozwój kultury literackiej. IV. Wspólnoty monastyczne a rozwój teologii. *Sommario.*

Wraz ze zwycięstwem chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim, na początku IV w., poprzez wznowienie prześladowanej aż do edyktu mediolańskiego religii chrześcijańskiej, literatura i nauki Kościoła wchodzą w okres swojego największego rozkwitu; zaczyna się wówczas epoka Ojców Kościoła. Liczne dysputy teologiczne świadczą o szerokiej działalności intelektualnej wielu przedstawicieli ówczesnego, chrześcijaństwa. W tym nowym ruchu bierze udział cały szereg ludzi, którzy mieli ścisły kontakt z sobą, którzy w ten sposób wzajemnie się ubogacali duchowo i intelektualnie, świecąc przykładem i niepospolitymi cechami, wyróżniając się na polu kultury i duchowości swoich czasów.

Ponieważ chodziło przede wszystkim o zabezpieczenie i zachowanie wiary wobec narastających innowacji i wobec błędnych koncepcji, ówczesna literatura kościelna miała charakter głównie dogmatyczno-polemiczny, ale nie tylko. Również dziedzina życia ascetycznego przeżywa swój rozkwit w tym okresie i jest realizowana praktycznie, głównie we wspólnotach ascetyczno-monastycznych tego okresu. Były też uprawiane z głębokim zaangażowaniem także inne kierunki teologii.

Na Wschodzie głównymi centrami życia naukowego chrześcijaństwa stały się Aleksandria i Antochia. Te dwie nazwy miast zamykają w sobie sławę i znaczenie dwu najważniejszych szkół teologicznych tamtych czasów. Aktywność naukowa nie zamykała się jednak tylko do tych dwóch szkół, lecz była żywa i widoczna mniej więcej w całym Kościele. Spotykamy więc Ojców Kościoła i znanych pisarzy chrześcijańskich tamtego okresu w różnych rejonach i miejscach ówczesnego chrześcijaństwa. Kościół katolicki na Zachodzie, chociaż na początku ściśle złączony i nawet uzależniony od wpływu greckiej teologii, może pochwalić się takimi postaciami jak: Hilary, Ambroży, Hieronim, Augustyn i wieloma innymi wspaniałymi przykładami świadczącymi o wysokim rozwoju myśli teologicznej, często przewyższającej tę, którą reprezentował Kościół Wschodu.

Nie można też zapomnieć, że wszyscy ówcześni sławni pisarze chrześcijańscy i tzw. Ojcowie Kościoła mieli ścisły kontakt z monastyzmem, bądź to w ścisłym i dosłownym sensie praktykowania życia mniszego, bądź w sensie sympatyzowania i na swój sposób propagowania tego stylu życia [1]. Do tych wielkich i sławnych mnichów należeli np.: św. Atanazy, św. Bazyli, św. Grzegorz z Nazjanzu, św.Grzegorz z Nysy, św. Jan

[1] G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo prebenedettino, Roma 1961, s. 168 nn.

Chryzostom, Rufin z Aquilei, św. Hieronim, św. Augustyn i inni. Także św. Ambroży poprzez szeroką propagandę dziewictwa i życia w czystości, a także poprzez kontakt ze środowiskiem mnichów z Vercelli (w pobliżu Mediolanu) miał ścisły związek z monastyzmem.

Nic więc dziwnego, że często mówi się o wpływie wspólnot powstałego w IV w. monastycyzmu na rozwój życia intelektualnego i ascetycznego Kościoła w tamtym okresie. W literaturze patrystycznej z przełomu IV i V w., zwłaszcza w pismach św. Hieronima i innych współczesnych mu Ojców i pisarzy chrześcijańskich, mamy wiele cennych świadectw mówiących o zaangażowaniu mnichów w rozwój teoretyczny i praktyczny ascezy, literatury i teologii ówczesnej.

I. NAUKA ASCETYCZNA I UDZIAŁ MNICHÓW W ROZWOJU ASCEZY

W pismach Apostołów spotykamy pierwsze wskazania ascetyczne: niektórzy chrześcijanie pragną wprowadzić w praktykę i na co dzień realizować, w jak najszerszym zakresie — przykazania i rady dane przez Chrystusa, aby tym samym być lepiej przygotowanymi na przyjęcie go w dniu Jego tryumfalnego powrotu. W tym duchu mówi św. Paweł, kiedy zwracając się do Koryntian poucza: „Tym zaś, którzy nie wstąpili w związek małżeński, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię: dobrze będzie, jeśli pozostaną jak i ja" (I Kor.7,8). Apostoł wyraźnie suponuje tu, że stan celibatu, a więc bezżenność i wdowieństwo jest doskonalszym stanem aniżeli małżeństwo, mimo że jest ono stanem legalnym i chwalebnym, co więcej — podniesionym do godności sakramentu. Rozumowanie św. Pawła jest jasne: by móc z większą łatwością i bez innych zobowiązań poświęcić się całkowicie Bogu i jego sprawom. Tak się przedstawia najstarsza forma życia ascetycznego. Określając w ten sposób życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, polegające na ścisłym naśladowaniu Jezusa i Apostołów, możemy bez trudności odtworzyć różnice i porównać je z życiem środowisk ascetycznych, które nieco później pojawiają się w Kościele. Pojawiają się chrześcijanie, którzy żyjąc w swoim środowisku, w swoich wspólnotach, gminach i nie wyłączając się z nich, nie separując się od innych chrześcijan, praktykują inne życie, różne od zwyczajów tego świata, całkowicie poświęcając się na zdobycie dóbr niebieskich [2].

Czyje wzory mieli ówcześni chrześcijanie do naśladowania w zakresie ascezy? Na kim mogli się wzorować dążąc od większej doskonałości? W świetle pism św. Hieronima tymi wzorami byli głównie Chrystus i Maryja, a obok nich Jan Chrzciciel i Apostołowie [3]. Obok nich jednak

---

[2] Por. G. Turbessi, La solitudine dell'asceta come espressione ideale della vocazione cristiana, w Benedictina 8 (1954), s. 44 nn; J. R. Palanque, Da Costantino a Carlo Magno, Catania 1960, s. 62; L. Bouyer, Spiritualità dei Padri, 2-gi T. Storia della spiritualità cristiana, T. II, Bologna 1968, s. 531 nn.; A. Stolz, L'ascesi cristiana, Brescia 1944, s. 10 nn.; D. P. Tamburino, Dottrina ascetica e preghiera continua nel monachesimo antico, w C. Vagaggine e Coll., La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica, Roma 1964, s. 336 n.; G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 174 nn.

[3] Por. Hieronimus, Epistola 48, 21, PL 22, c. 510, (CSEL 54, 386—387); Ep. 125, 2, c. 1073, (CSEL 56, 120—21); Commentaria in Evang. S. Marci, II, 1, 20, CCH 78, 465; Commentaria in Evang. S. Matthaei, I, 4, 19—20, PL 26, c. 33; por. J. Kłoczkowski, Wspólnoty chrześcijańskie, Kraków 1964, s. 138 nn.; D. Know-

Hieronim podaje jako wzór dla życia monastycznego i ascetycznego zarazem takie postacie jak: Paweł Pustelnik, Antoni, Julian, Hilarion, Makary, a nawet osoby proroków Starego Testamentu: Eliasza i Elizeusza [4].

W oparciu o te przykłady podawano różne rady i zalecenia kierowane do znajomych, uczniów, przyjaciół czy mnichów. Z tych drobnych i często fragmentarycznych wskazań można jednak utworzyć możliwie zwięzłą i całościową doktrynę ascetyczną.

Widoczny jest wyraźnie w twórczości piśmienniczej św. Hieronima brak opracowania o charakterze typowo i wyłącznie dotyczącym życia ascetycznego. Być może należy wziąć pod uwagę, że z „myśli" pozytywnej Heronima (typowo rzymskiej) możemy się spodziewać nauczania duchowości, jeśli można się tak wyrazić „w akcie", a więc w formie praktycznej, w wykonywaniu, w realizowaniu wszelkich wskazówek i zaleceń, w jej płynności zasadniczej i konkretnej, bardziej niż te formułowane w surowych zasadach teoretycznych. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że w żadnej z dyscyplin, Hieronim nie ustalał z góry, że poda pełną, kompletną wizję swoich myśli ograniczając się jedynie do podania tu czy tam, uwag i myśli często przypadkowych i okazyjnych, mniej lub bardziej fragmentarycznych z których można i trzeba rozpoznać, w odpowiednim naświetleniu, głębię duchową jego myśli. Dotyczy to również zakazu ascezy i może nas wprowadzić w szybkie poznanie niektórych, ważniejszych punktów Hieronimowej koncepcji ascetycznej, przyjmując klasyczny podział zasad i środków.

W zakresie zasad może być użyteczne, według mnie, rozdzielenie ich na kilka poziomów hierarchicznych, a dokładnie: wyrzeczenie się, czystość i dziewictwo, wstrzemięźliwość czy umiarkowanie w jedzeniu, dyskrecja, skromność w ubiorze oraz inne cnoty potrzebne w życiu ascetyczno-monastycznym.

Wyrzeczenie, według wspólnej idei tradycji ascetycznej, prowadzi wprost do tajemnicy krzyża, w charakterze jej absolutnej nagości, obnażenia. Wspomnieć należy zdecydowaną deklarację Dalmaty w jednym z jego listów: „mając pożywienie i odzienie zadowolony będę i za nagim krzyżem pójdę wyzuty ze wszystkiego" [5]. Poczynając od dóbr zewnętrznych i czysto materialnych, wyrzeczenie musi być widoczne najbardziej u tych, którzy przyrzekli lub ślubowali doskonałość chrześcijańską [6].

Trudniejsze jest jednak inne wyrzeczenie, wchodzące w sferę miłości, którą każdy człowiek żywi wobec samego siebie: jest to odrzucenie szacunku i aplauzu innych [7]. Oto, w krótkiej syntezie, w panegiryku na cześć Pauli, różne studia wyrzeczenia: „Niepomna domu ani dzieci,

les, Il monachesimo cristiano, tł. wł., Milano 1969, s. 9 nn.; D. P. Tamburino, Dottrina ascetica..., s. 344; G. Turbessi, Regole monastiche antiche, Roma 1974, s. 31.

[4] Por. Hieronimus, Epistola 58, 5, PL 22, s. 582—583, (CSEL 54, 533-534); Ep. 125, 7, PL 22, c. 1075—1076, (CSEL 56, 124—126) i naturalnie Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona i Malchusa, PL 23, c. 29—60; por. P. Pourrat, La spiritualitè chrètienne, Paris 1947, s. 228; D. Knowles, dz. cyt., s. 9; Ch. N. Cohrane, Chrześcijaństwo i kultura antyczna, Warszawa 1960, s. 334; L. Bouyer, dz. cyt. s. 235 nn.

[5] Hieronimus, Epistola 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 470—471).

[6] Por. Hieronimus, Epistola 14, 2, PL 22, c. 348, (CSEL 54, 46); por. G. Turbessi, La solitudine del asceta..., s. 43 nn.; A. Stolz, dz. cyt., s. 17 nn.; G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 174 nn.

[7] Por. J. Danielou-H. Marrou, Dalle origini a S. Gregorio Magno, T. I, tł. wł. Torino 1970, s. 322; J. R. Palanque, dz. cyt., s. 62.

ani rodziny, ani posiadłości, ani rzeczy należącej do świata, sama jedna — jeśli rzec można — bez towarzystwa pragnęła udać się do pustelni. Nie pamiętała o tym, że jest matką, by okazać, że jest służebnicą Chrystusową. Serce się jej krajało, tak jakby je wyrywano z piersi. Gdy zwalczała ból, była godniejsza podziwu nad wszystkich poprzez to, że pokonała tak wielką miłość... Z miłości ku Bogu wzgardziła miłością ku dzieciom." [8].

Dla wielu ogólnie mówiąc życie w samotności, w odizolowaniu się od świata zawiera w sobie aspekt heroiczny, do tego nawet stopnia, że w pewnym sensie zastępuje on formę męczeństwa, jest po prostu rodzajem męczeństwa bez przelania krwi [9]. Wyrzeczenie się dóbr materialnych z własnej woli było heroicznym sposobem „świadczenia" o Chrystusie, a wyrzeczenia, które każdego dnia dziewice, mnisi praktykowali były otwartym i wyraźnym świadectwem wiary i miłości wobec Boga. W ten sposób „przelanie krwi za wiarę" zostało w tym okresie zastąpione „codzienną służbą Boga"[10]. Tego rodzaju teoria była zresztą ogólnie znana i przyjmowana za słuszną przez chrześcijan IV i V w.

Aż do tych pierwszych sformułowań nietrudno jest dostrzec i pojąć tak wielkiej surowości, która charakteryzuje koncepcję duchowości Hieronima; koncepcję przystosowaną do modelu życia monastycznego, koncepcję radykalnie i w pełni ukierunkowaną na zdecydowaną i konsekwentną ucieczkę od świata. Dlatego tak często powtarza się apel o błogosławionej i chwalebnej samotności i o odizolowaniu się od świata [11].

Odizolowanie się od normalnych przyzwyczajeń tworzy jeden z bardziej charakterystycznych elementów monastycyzmu. W następstwie tego zwolennicy monastycyzmu wyizolowywali się z normalnego życia, aktualizując to, co również wtedy było nazywane „wyrzeczeniem się doczesności". I właśnie w tym wyrzeczeniu się doczesności jest prawdziwa nowość, której heroldem i głosicielem stał się monastycyzm [12].

Mogłoby się wydawać, że monastycyzm widoczny z pism św. Hieronima pragnie bronić najwyższej prostoty życia i najbardziej bezpośredniego kontaktu z naturą [13]. Pogardzenie hałaśliwym życiem miejskim i pochwała samotności, wyizolowanie się nie były wyrazem ekscentryzmu, lecz tylko podkreśleniem faktu, że właśnie spokój, cisza, samotność

---

[8] Hieronimus, Epistola 108, 6 PL 22, c. 881, (CSEL 55, 310—311).

[9] Por. G. D. Gordini Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo, Roma 1952, s. 11; L. Bouyer, dz. cyt., s. 531 nn.; J. R. Palanque, dz. cyt., s. 62; S. Cola, Padri della Chiesa, Roma 1964 s. 171; Opere scelte di S. Girolamo, w opracowaniu Enrico Camisani, Introduzione, s. 55; E. Romanelli, L'attività ascetico-monastica di San Girolamo a Roma, Roma 1957, s. 19; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 153.

[10] Hieronymus, Epistola 108, 31, PL 22, c. 905, (CSEL 55, 349) „Habet et servata pudicita martirium suum"; Ep. 130, 5, PL 22, c. 1109—1110 (CSEL 56, 180); Tractatus de Lazaro et divite, in Anecd. Mar. III, 385 stwierdza: „Habet et paupertas martirium suum, sed egestas propter Christum, non propter necessitatem."

[11] Hieronimus, Epistola 14, PL 22, c. 347—355, (CSEL 54, 44—62); por. G. D. Gordini, Forme di vita ascetica..., s. 9 nn.

[12] Liczne są teksty mówiące o „abrenuntiare saeculo", „renuntiare", „contemnere saecularem". Por. Ep. 108, 6; 117, 6; 118, 6; 120, 1; Homiliae in Psalmos, Ps 91. Podobne wyrażenia znajdujemy też w Żywocie Świętej Melanii, 6, 7, 11, 12, 14, 16, 26 itd.

[13] Hieronimus, Epistola 125, 8, PL 22, s. 1076—1077 (CSEL 56, 127): „Mihi oppidum carcer est et solitudo paradisus. Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemus?" Wiele razy Hieronim wspomina z przyjemnością, o „Bethlemitica rura". Ep. 46, 3, PL 22, c. 481; (CSEL 54, 329); Ep. 58, PL 22, c. 582—583, (CSEL 54, 533).

skłaniały i nastrajały do modlitwy i do studium Pisma św.; a modlitwa i znajomość Pisma św. uważane były powszechnie za najbardziej pewne środki łatwego kontaktu z Bogiem [14].

Przeświadczenie, że chrześcijanin musi jakby wyłączyć się z „tego świata" jest jedną z bardziej zdrowych myśli chrześcijaństwa. Nie wszyscy jednak jesteśmy zobowiązani do podjęcia tak wysokiego szczytu, jakim jest eremityzm; potrzebne jest do tego specjalne powołanie. Mimo wszystko jednak pozostaje zawsze prawdą, i to jest również dziś aktualne, że życie anachoreckie, widziane w tym świetle, można wyjaśnić jako formę ascezy w życiu chrześcijańskim, co więcej, powinno być uznane jako najwyższy stopień ascezy, do którego może dojść wysiłek ludzi wsparty i ożywiony łaską [15].

Nieco później doświadczenie skłoniło Hieronima do pewnego utemperowania tych pochwał wobec form życia eremickiego, opowiadając się zdecydowanie za cenobityzmem, przynajmniej jako formą wprowadzającą, wstępną do życia doskonałego, aby ustrzec przed niebezpieczeństwami eremityzmu, zwłaszcza przed różnymi formami pychy i zarozumiałości. Hieronim na przykładzie własnego nawrócenia i życia na pustyni udoskonalił ponadto przekonanie, że wyrzeczenie się świata, by naśladować Chrystusa, albo jest całkowite i absolutne, albo jest bezskuteczne. Do kapłana Paulina, który zdecydował się naśladować Chrystusa tak pisze: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a przyjdź i pójdź za mną" (Mt 19,21), zamieniasz słowa w czyny i za nagim krzyżem idąc, wyzuty z wszystkiego, swobodniej i lżej wstępujesz po drabinie Jakuba" [16].

Ten charakterystyczny cytat z Ewangelii św. Mateusza wraz z odpowiednim komentarzem przytacza autor wielokrotnie w swoich pismach. Zresztą wielu innych pisarzy chrześcijańskich podaje ten tekst jako bardzo odpowiedni do powzięcia decyzji zostania mnichem [17]. Hieronim widzi w tym fragmencie wypowiedzi Jezusa podstawową zasadę dla realizowania życia ascetycznego, dla zastanowienia się i podjęcia decyzji rozpoczęcia życia doskonałego. „Tobie nie wystarcza to, co innym. Posłuchaj słów Pana: „Jeśli chcesz być doskonały, sprzedaj wszystko, co masz: rozdaj ubogim, a przyjdź i pójdź za mną" (Mt 19,21). Ty wszak przyobiecałeś być doskonałym... Doskonały zaś sługa Chrystusa nie ma nic prócz Chrystusa. Albo jeśli ma coś prócz Chrystusa, nie jest doskonałym" [18], pisał do swojego przyjaciela Heliodora.

Podobne sformułowania przytaczał też między innymi w listach do Hedybii, Demetriady, Pommachiusza, Eksuperancjusza, a także w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza czy też w Dialogu przeciw Pelagianom. W liście do Eksuperancjusza np. czytamy: „Porzuć brzemię światowe, nie szukaj bogactw, które przyrównywane są do ułomności wielbłądziej (Mt 19,27). Ogołocony i lekki wzlatuj ku niebu, aby skrzydeł twych cnót nie przygniatał ciężar złota... Jeśli więc tym, którzy

[14] Hieronimus, Contra Vigilantium 16, PL 23, c. 351—352; Vita S. Melaniae 36, wyd. M. Rampolla, Roma 1905, s. 21; por. G. Turbessi, La solitudine dell'asceta..., s. 47 nn.

[15] A. Stolz, L'ascesi cristiana, Brescia 1944, s. 19.

[16] Hieronimus, Epistola 58, 2, PL, c. 580, (CSEL 54, 529).

[17] Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 138 nn.; J. Danielou-H. Marrou, dz. cyt., s. 319 nn.; J. Lortz, Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee, Alba 1979, s. 225 nn.; A. Stolz, dz. cyt., s. 38—41; G. Melani, Monachesimo orientale, Jerusalem 1970, s. 100.

[18] Hieronimus, Epistola 14, 6, PL 22, c. 350—51, (CSEL 54, 52—53).

mają posiadłości i bogactwa, nakazano, aby sprzedali wszystko, rozdali ubogim i tak poszli za Zbawicielem, to ty albo jesteś bogaty i powinieneś czynić, co jest zalecone, albo jesteś jeszcze ubogi i nie powinieneś szukać tego co masz oddać" [19].

Cytowany wyżej fragment z Ewangelii św. Mateusza był przez Hieronima zawsze rozumiany jako nakaz Chrystusa do opuszczenia wszystkiego, do zerwania ze światem, do rozpoczęcia życia bardziej doskonałego, zgodnie z przyjmowaną zasadą, że mnich powinien zdobyć wyższe dobro, wyzwalając się z wszelkich dóbr ziemskich mających przejściowy i tymczasowy charakter [20]. Hieronim sam poszedł za tym wskazaniem i na wszelkie możliwe sobie sposoby starał się do tego zachęcić innych. Hieronim z wielkim zaangażowaniem propagował życie monastyczne, a tym samym zasadę wyrzeczenia się wszystkiego, co można nazwać mianem dóbr materialnych.

W całym tym zapale i pełnym zaangażowaniu do propagowania wzniosłej idei Hieronim jednak nie zatracił ducha realizmu. Możemy stwierdzić, iż był świadomy, że nie wszystkich stać na realizowanie tego nakazu Chrystusa, i że w ścisłym sensie nie jest to nakaz kategoryczny, a więc nie obowiązuje on wszystkich; jest po prostu tylko radą, jest zachętą, wprawdzie poleconą i pożądaną, ale tylko zachętą dla tych, którzy chcą być doskonali. Widzimy to wyraźnie np. w liście do Hedybii, do której pisze: „I jeśli chcesz, możesz być doskonałą, bo on nie nakłada ci jarzma konieczności, lecz zostawia możność swobodnego wyboru. Jeśli chcesz być doskonałą i stanąć u szczytu godności, czyń, co uczynili Apostołowie, sprzedaj wszystko, co masz, daj ubogim i idź za Zbawicielem, idź za samotnym, nagim krzyżem, ogołocona ze wszystkiego i samotna. Jeśli zaś nie chcesz być doskonałą lecz zajmować drogi stopień cnoty, porzuć wszystko, co masz, daj synowi, daj krewnym. Nikt cię nie gani, że idziesz gorszą drogą, byle byś wiedziała, że słusznie stawia się wyżej od ciebie tę, która wybrała pierwszy sposób postępowania" [21], a w liście do Pommachiusza czytamy: „Jeśli chcesz być doskonałym: wielkie rzeczy zawsze zostawione są wolnej woli słuchających. I dlatego nie nakazuje Apostoł dziewictwa, ponieważ Pan, rozprawiając o rzezańcach... powiedział na ostatku: „Kto może pojąć, niechaj pojmie" (Mt 19,12). „Nie zależy to przeto ani od tego, kto chce, ani też, kto się ubiega, ale od litującego się Boga" (Rzym 9,16). Jeśli chcesz być doskonałym: nie narzuca ci się konieczności — wola ma zdobyć nagrodę" [22]. Hieronim więc propagując i polecając z całym zapałem te ideały życia ascetycznego, wyjaśniał, że są one bez wątpienia możliwe do realizowania, ale nie dla każdego są łatwe i tym samym zależą wyłącznie od wolnego wyboru chrześcijanina, od jego dobrowolnej zgody na podjęcie heroicznej pracy mającej go udoskonalić i zbliżyć do Boga.

---

[19] Hieronimus, Epistola 145, PL 22, c. 1191—1192, (CSEL 56, 306—307); por. Hieronimus, Ep. 66, 8, PL 22, c. 643—644, (CSEL 54, 656—657); Ep. 120, 1, PL 22, c. 982—983 (CSEL 55, 475—477); Ep. 130, 14, PL 22, c. 1118, (CSEL 56, 193); Comment. in Evang. S. Matthtei III, 19, 21—23, PL 26, c. 137—138, Dialogus contra Pelagianos I, 10, PL 23, c. 503; itd.

[20] Por. J. Danielou-H. Marrou, dz. cyt. s. 321; A. Stolz, dz. cyt., s. 16—19; Augustinus, In Joannis Evangelium Tractatus 107, 1, PL, c. 1876; O. Rousseau, Monachisme et vie religieuse d'apres l'ancienne tradition de l'Eglise, Paris 1957, s. 80 nn.

[21] Hieronimus, Epistola 120, 1, PL 22, c. 983, (CSEL 55, 476—77).

[22] Hieronimus, Epistola 66, 8, PL 22, c. 643—44, (CSEL 54, 656—57); por. Ep. 130, 14, PL 22, c. 1118, (CSEL 56, 193—95).

Z chwilą jednak wyboru tego co doskonałe, z chwilą powzięcia decyzji prowadzenia życia w bliskim kontakcie z Chrystusem, życia ascetycznego, życia we wspólnocie monastycznej czy na pustyni w całkowitym odizolowaniu od ludzi, od świata, Dalmata wymaga pełnej konsekwencji i zdecydowania, mimo że może się to okazać trudne i wymagające dużo wysiłku i wewnętrznej pracy. W liście do Algazji pisze: „Jeśli kto chce iść za mną, niech zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, a idzie za mną" (Łk 9,23). Sens tej zachęty jest taki: Nie można wyznawać Boga bez wysiłku i bez troski. Kto wierzy we mnie, winien przelewać krew swoją. Kto bowiem utraci duszę swą obecnie, zyska ją w przyszłości (por. Mt 10,39). Kto wierzy w Chrystusa, codziennie nosi krzyż swój i zapiera się siebie samego" [23], a w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza interpretując te same słowa Chrystusa dodaje: „Nie możemy myśleć, że wystarczy jeden raz okazać zapał wiary, musimy zawsze dźwigać krzyż, jeśli chcemy nauczyć się kochać Chrystusa" [24].

Łączy się z tym także inne wymaganie, które Hieronim podkreśla; jest ono też dobrowolne, nie wszyscy mogą się na nie zdobyć, ale jest ono tu dalszą konsekwencją podkreślanej wyżej decyzji całkowitego poświęcenia się Bogu. Chodzi tu o kontakt z bliskimi osobami, nawet o uczucia rodzinne, w pewnym sensie zupełnie naturalne dla człowieka i dla chrześcijan także. Mimo to w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza autor komentując wypowiedź Chrystusa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej aniżeli mnie, nie jest mnie godzien; i kto kocha syna lub córkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien" (Mt 10,37), pisze w ten sposób: „Kto przyrzekł: „Nie przyszedłem nieść pokój, ale miecz" i rozdzielać ludzi od ojca, od matki, od teściowej, ażeby nikt nie przedkładał miłości do krewnych nad miłość do Boga, dołącza zaraz: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien". Ten nakaz jest konieczny i obowiązujący wobec każdego ucznia. Po Bogu, kochaj matkę, ojca, kochaj dzieci. Lecz gdy zajdzie konieczność skonfrontowania miłości wobec Boga z miłością do rodziców i dzieci, a nie możesz zachować jednej i drugiej, lepiej byśmy żywili nienawiść wobec rodziny, wybierając zawsze miłość wobec Boga. Chrystus nie zabrania tym samym kochać ojca czy matkę, ale wyraźnie podkreśla: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie..." [25].

Przygotowując Eustochię do życia monastycznego porusza również ten temat pisząc: „Jakub i Jan, opuściwszy ojca, sieci, łodzie — poszli za Zbawicielem, wyzbywając się uczuć rodzinnych, więzów światowych i troski o dom; (por. 4,21 nn.) teraz po raz pierwszy usłyszano: „Kto za mną chce iść, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój i naśladuje mnie" (Mt 16,24 i nn.). Żaden bowiem żołnierz nie spieszy na bój z małżonką. Uczeń, który chce pogrzebać ojca, nie uzyskuje pozwolenia (por. Mt 8,21 i nn.) [26]. Ten rodzaj realizowania ascezy chrześcijańskiej znamy z historii monastycyzmu jako ucieczkę od świata [27].

Podobny wydźwięk mają fragmenty listów do Juliana, do Demetriady, do Heliodora, do Azeli, sformułowania jednej z homilii na Ewangelię św.

---

[23] Hieronimus, Epistola 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—14).
[24] Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. I, 10, 38—39, PL 26, c. 68.
[25] Hieronimus, tamże, I, 10, 37, PL 26, c. 68.
[26] Hieronimus, Epistola 22, 21, PL 22, c. 407—408, (CSEL 54, 171—173).
[27] Por. J. Danielou-H. Marrou, dz. cyt., s. 318 nn.; J. Lortz, dz. cyt., s. 66 nn., 25, 226 nn.; Ch. N. Cochrane, dz. cyt., s. 266; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 242; F. Cavallera, St. Jerôme et la vie perfaite, w Revue d'Ascètique et Mystique 2 (1921), s. 104.

Marka, inne komentarze do Ewangelii św. Mateusza, a także treść II Księgi Dialogów przeciw Pelagianom [28].

Ascetyczna nauka św. Hieronima odnośnie kontaktu ze światem zewnętrznym i stosunku do dóbr materialnych sprowadza się do tego, co napisał w liście do Algazji: „Kto zwleka z siebie starego człowieka z jego uczynkami (por. Ef 4,22), zapiera się siebie samego mówiąc: „I żyję, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Gal 2,20), i bierze krzyż swój, i jest dla świata krzyżowany" [29], a w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza czytamy: „Ktokolwiek chciałby być doskonałym, musi sprzedać wszystko co ma; a nie sprzedać tylko część... lecz sprzedać wszystko. A kiedy sprzedadzą wszystko, muszą rozdać wszystko co zdobyli ze sprzedaży biednemu i przygotować w ten sposób skarb w Królestwie Niebieskim" [30].

Innym mocnym argumentem i ważnym motywem na poparcie tej tezy były dla Hieronima słowa z Ewangelii Mateusza: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie" (Mt 10,8), rozumiane nie tylko w sensie dóbr duchowych, ale także w formie dóbr materialnych, które jeżeli ktoś posiada, winien je rozdać [31]. Te mocne i odważne sformułowania poparł autor inną jeszcze zasadą, którą omówił w liście do Hedybii: „Wszystkie bowiem bogactwa pochodzą z niesprawiedliwości i jeśli jeden nie zgubi, drugi nie może znaleźć. Dlatego prawdziwa wydaje mi się rozpowszechniona sentencja: „Bogacz jest albo człowiekiem niesprawiedliwym, albo spadkobiercą niesprawiedliwego" [32].

Tego mocnego i w wielu wypadkach niesprawiedliwego powiedzenia użył autor zapewne z myślą, by wywołać większe wrażenie na adresatce — która, jako wdowa, poświęciła się realizowaniu doskonałości chrześcijańskiej [33]. Bez wątpienia jednak charakteryzuje ono naszego autora; jest świadectwem, że potrafi używać mocnych sformułowań dla nadania większej powagi wyjaśnianej lub formułowanej przez siebie nauki.

Problemem samej własności, zagadnieniem dysproporcji majątkowych, potrzebą uregulowania nierówności społecznych zajmowali się i inni pisarze chrześcijańscy. Problem ten był już dyskutowany w II i III w., a przybrał na znaczeniu w naszym okresie [34]. Dla przykładu możemy po-

[28] Hieronimus, Epistola 118, 4, PL 22, c. 963, (CSEL 55, 439) Ep. 130, 14, PL 22, c. 1118—19, (CSEL 56, 193—95); Ep. 13, 2—3, PL 22, c. 348, (CSEL 54, 46); Ep. 45, 4, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326); Comment. in Evang. S. Marci I, 1, 12; Comment. in Evang. S. Matth. I, 8, 21—22, PL 26, c. 49; Dialogus contra Pelag. II, 13 i 15, PL 23, 548—551.

[29] Hieronimus, Epistola 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—15); por. Comment. in Evang. S. Matth. III, 16, 24—26, PL 26, c. 120—121.

[30] Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 21, PL 26, c. 137; por. Ep. 53, 10, PL 22, c. 549, (CSEL 54, 463—64); Comment. in Evang. S. Marci II, 11, 15; Comment. in Evang. S. Matt III, 19, 28, PL 26, c. 138—139; Ep. 52, 5, PL 22, c. 531—532. (CSEL 54, 422—424).

[31] Por. Commentaria in Evang S. Matthei I, 10, 8—10, PL 26, c. 62 nn.; tamże I, 5, 42—43, PL 26, c. 40—41; tamże, I, 6, 24, PL 26, c. 44—45; tamże II, 13, 22, PL 26, c. 88; tamże III, 19, 23—26, PL 26, c. 137—138.

[32] Hieronimus, Epistola 120, 1, PL 22, c. 982—983, (CSEL 55, 476—477).

[33] G. Stoico, L'Epistolario di San Girolamo, Napoli 1972, s. 70.

[34] Por. St. Jarocki, Katolicka nauka społeczna, Paryż 1964, s. 169; A. Rudziński, Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III w., Lublin 1969, s. 34 nn; C. Andersen, Die Kirchen der alten Christenheit, Berlin 1971; G. Walter, Histoire du communisme, t. I, Paris 1931; J. Górny, Zagadnienie niewolnictwa w świetle pism św. Hieronima, w Studia Warmińskie XI (1974) Olsztyn, s. 345 nn; M. Żywczyński, Poglądy chrześcijan IV w. na nierówność majątkową w świecie, w Życie i Myśl 6 (1956), s. 39—47; H. Gulbinowicz, Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności, w Studia Warmińskie I (1964), Olsztyn, s. 262 nn.

dać niektórych Ojców Kościoła, według których bogactwa były przeszkodą w dążeniu do realizowania ewangelicznych rad i zobowiązań. Poglądy te podzielał nawet arystokrata z urodzenia św. Ambroży, również św. Jan Chryzostom, św. Bazyli, Rufin i inni [35].

Z problemem wyrzeczenia się wszystkiego, opuszczenia nawet rodziny, bliskich, łączy się bardzo ściśle w Hieronimowej ascezie decyzja życia w odosobnieniu lub nawet na pustyni, a ogólniej mówiąc, życia w specyficznej atmosferze eremu lub klasztoru. Wprawdzie spojrzenie Hieronima na te dwie formy życia monastycznego: anachorecką i cenobitalną z czasem uległo ewolucji [36], to jednak zawsze pozostanie w nim świadomość, że spokój celi klasztornej przybliża duszę chrześcijanina do Boga [37]. Wszystkie te wywody autora miały na celu uświadomienie adresatom, że istnieje możliwość doskonalenia się w swoim życiu chrześcijańskim, miały one na celu pokazanie, że od nas zależy, jak pokierujemy naszym życiem, jaki stopień chrześcijańskiej doskonałości, to jest ascezy, wybierzemy. „Wiemy, że w domu wielkim są nie tylko naczynia złote i srebrne, ale też drewniane i gliniane, i że na fundamencie Chrystusowym, który Paweł budowniczy założył, jeden wznosi budowlę ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, inny przeciwnie: z siana, z drzewa, ze słomy... Setny i sześćdziesiąty i trzydziesty owoc, chociaż z jednej ziemi i z jednego rodzi się nasienia, to jednak wielce się różni w liczbie" [38]. W takim opisie św. Hieronim chciał powiedzieć, że chrześcijanie w spełnianiu swoich obowiązków mogą wykazać i osiągnąć mniejszą lub większą doskonałość.

Władze kościelne nie pozostały obojętne wobec tego problemu; na synodzie zwołanym do Rzymu w 392 r., papież Syrycjusz stwierdził wyraźnie, że życie ascetyczne ma wyższą wartość i rangę w odniesieniu do zwykłych form życia chrześcijańskiego, i dlatego każdy, kto w tym życiu daje z siebie więcej wyrzeczeń, kto potrafi się poświęcać, ten w przyszłym życiu otrzyma większą nagrodę — im więcej da z siebie, tym więcej otrzyma [39]. Taka ocena nie była czymś nowym w chrześcijaństwie, z tą jedyną różnicą, że w pierwszych wiekach punktem kulminacyjnym doskonałości chrześcijańskiej było męczeństwo, oddanie życia za wiarę, podczas gdy w IV w. z chwilą otrzymania przez chrześcijaństwo wolności nie było już tych okazji do zamanifestowania gotowości oddania swego życia za Chrystusa, za Kościół i dlatego najwyższą formą doskonałości chrześcijańskiej zostało uznanie dziewictwo [40].

Polemika między Hieronimem, a ex-mnichem Jovinianem nie była zwykłym przypadkiem, lecz następstwem szerokiego propagowania i roz-

[35] Ambrosius, De officiis ministeriorum, II, c. 4 i 15, PL 16, c. 107; Chrisostomus, In princ. Act., 1, 2; Rufinus, tłum. Bazylego, Homilia III De eo quod scriptum in Evangelium: cuiusdam divitis, PG 31, c. 1752.

[36] Por. Hieronimus, Ep. 14, 10, PL 22, c. 353—354, (CSEL 54, 59—60); Sp. 125, 9, PL 22, c. 1077, (CSEL 56, 127—128).

[37] Por. Hieronimus, Vita S. Hilarionis 29, PL 23, c. 43; Ep. 43, 3, PL 22, c. 479, (CSEL 54, 320—321); Ep. 125, 8, PL 22, c. 1076, (CSEL 54, 58).

[38] Hieronimus, Epistola 49, 2, PL 22, c. 494—495, (CSEL 54, 353).

[39] Siricius, Epistola 7, 1 nn., PL 13, c. 1168; por. Ambrosius, Epistola 42, 1 nn, PL 16, c. 1124 nn; Hieronymus, Epistola 49, 2—5, 9—11 i 14, PL 22, c. 494 nn, (CSEL 54, 353 nn); Hieronymus, Contra Jovinianum I, 40 i II, 32, PL 23, c. 270 i 329; por. G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 237 nn.

[40] Hieronymus, Epistola 49, 3, PL 22, c. 493, (CSEL 54, 354) por. M. Viller, Le Martyre et l'ascèse, w RAM 6 (1925), s. 130—135; G. D. Gordini, Forme di vita ascetica..., s. 7—8; J. Daniélou-H. Marrou, dz. cyt., s. 318; J. Lortz, dz. cyt., s 230; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 222 nn.

woju monastycyzmu, który właśnie wtedy, w IV wieku doszedł do okresu wielkiego rozkwitu. Ruch ten stał się obrońcą ideału doskonałego życia chrześcijańskiego, mającego swe oparcie w wyrzeczeniu się wszelkich dóbr materialnych, ziemskich, a także w szczególny sposób wyrzekający się życia rodzinnego i małżeństwa. Logicznie wysnuwano dalsze wnioski: dziewictwo było stanem najdoskonalszym, podczas gdy wdowieństwo stanowiło mniejszą doskonałość, ponieważ, jedynie w drugim okresie, było w pełni przestrzegane wyrzeczenie się [41].

Program monastyczny był ogólnie mówiąc programem wyrzeczeń: świadectwa źródłowe są jasne i wyraźne co do takiego stwierdzenia. Byłoby jednak błędem wierzyć, że ideały proponowane przez monastycyzm są zupełnie nowe w różnych swoich formach i odmianach. Bez wątpienia z chwilą pojawienia się ruchu monastycznego, rozpowszechnianie i reklama, a także towarzyszący temu szacunek i egzaltacja wobec tej cnoty, jaką było dziewictwo, dochodzi do najwyższego poziomu: stopniowanie podane wyżej jest wystarczającym tego świadectwem. Było przekonanie, że rezygnując z małżeństwa, poszczególne osoby mają okazję zbliżyć się do Boga, skupić się na rzeczach niebieskich, będąc zarazem wolnymi od opieki nad rodziną [42].

Zwolennicy tych ideałów odwoływali się do Ewangelii, gdzie Chrystus, rodząc się z Dziewicy i otaczając się praktykującymi dziewictwo, chciał jasno zaznaczyć, że najlepszym sposobem zbliżenia się do Niego jest dziewictwo [43]. Przyrzeczenie dziewictwa jest otaczane szacunkiem prawdziwej i własnej ofiary, którą dziewica składała Bogu z siebie samej. Był to owoc spontanicznego i wolnego aktu danego człowieka [44]. To przyrzeczenie dziewictwa lub lepiej czystości dziewiczej było bez wątpienia najwyższym motywem i elementem duchowości i ascezy św. Hieronima i współczesnych mu chrześcijan. Dziewictwo było właśnie tą cnotą, która wspierała i na której opierała się cała budowla wewnętrznego urobienia ascezy. Z niej wszystkie inne cnoty otrzymywały udoskonalenie. „Dla Hieronima — pisze Moricca — nauka o dziewictwie była jakby ewangelią w Ewangelii" [45]. Dlatego jednak stan dziewictwa był rzeczywiście — jak to podaje Hieronim — najpiękniejszym kwiatem natury i duszy ludzkiej; musi on ogarnąć wszystko co żyje: „Oto definicja dziewictwa: być świętą na ciele i na duszy, ponieważ na nic zdałoby się mieć ciało dziewicze, jeśli duch byłby daleki od wolności" [46].

[41] Hieronymus, Epistola 123, 9, PL 22, c. 1052, (CSEL 56, 82); Ep. 49, 2, PL 22, c. 494—495, (CSEL 54, 352); Ep. 66, 2, PL 22, c. 639—640, (CSEL 54, 648—649); Ep. 65, 20, PL 22, c. 636—637 (CSEL 54, 642—644); Ep. 79, 7, PL 22, c. 728—729, CSEL 55, 94—96); Ep. 107, 13, PL 22, c. 877, (CSEL 55, 303—304).

[42] Św. Hieronim często stwierdza, że dziewictwo jest po prostu aktem miłości do Chrystusa: Ep. 3, 4—5; Ep. 14, 3 i 6 oraz 10; Ep. 22, 16—18, 21, 24—25, 39—40; Ep. 24, 4 itd. Małżeństwo zaś jest związkiem: „Qui igitur servit officio coniugali, vinctus est, qui vinctus est, servus est; qui autem solutus est, liber est.": Ep. 128, 3, PL 22, c. 1098, (CSEL 56, 159); por. Ep. 123, 13, PL 22, c. 1054, (CSEL 56, 88) oraz Vita S. Melaniae 62, wyd. cyt., s. 36.

[43] Hieronymus, Epistola 3, 5, PL 22, c. 334—335, (CSEL 54, 16—17); Ep. 14, 3, 10, 11, PL 22, c. 348 nn, (CSEL 54, 47 nn); Ep. 22, 15, 39—40, PL 22, c. 403 i 423—424, (CSEL 54, 162—163 i 205—208) Ep. 23, 3, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 213); Ep. 39, 6, PL 22, c.472—473, (CSEL 54, 306—307). por. J. Daniélou-H. Marrou, dz. cyt., s. 330—331.

[44] Hieronimus, Tractatus de Ps. 95, wyd. G. Morin, „Anecdota Maredsolana" III, 136; Contra Jovinianum I, 12, PL 23, c. 228.

[45] U. Moricca. San Girolamo, t. II, Milano 1922, s. 1.

[46] Hieronimus, Adversus Helvidium 20, PL 23, c. 203—204.

Dziewictwo przede wszystkim jest stanem natury, ponieważ człowiek w tym stanie został stworzony. To samo podkreślił Hieronim w polemice z Jowinianem dodając, że królestwo zmysłowości, małżeństwa ma swoje źródło w upadku naszych prarodziców, którzy przedtem zachowywali stan dziewictwa [47]. Idea ta była powszechna i wspólna wszystkim autorom patrystycznym współczesnym Hieronimowi [48].

Hieronim wielokrotnie i na różne sposoby podkreślał wartość dziewictwa i jego wyższość nad innymi formami życia. W jego pismach spotykamy różne nazwy na określenie dziewictwa — np.: „Służebnica Chrystusa" [49], „Służebnica Boga" [50], „Dziewica Boża" [51], „Dziewczę Boże" [52] — wszystkie świadczące o wysokim i zaszczytnym walorze duchowym. Ta myśl i to przekonanie Hieronima jest zgodne całkowicie z ówczesnym nauczaniem. W IV wieku faktycznie istaniało wiele — przynajmniej tuzin — traktatów o dziewictwie, napisanych przez najsławniejszych ówczesnych teologów — np. św. Bazylego, św. Grzegorza z Nysy, św. Jana Chryzostoma czy św. Ambrożego, który sam napisał ich kilka. Do tych właśnie autorów, a także do Tertuliana, Cypriana i Damazego, odsyła Hieronim dziewicę Eustochię, aby lepiej poznała wywody pochwały pod adresem dziewictwa, a także wzory do naśladowania [53].

Przekonanie o zasadniczej wyższości dziewictwa nad małżeństwem od samego początku nie podlegało w Kościele dyskusji [54].

Podstawowym i bardzo charakterystycznym, nie tylko u Hieronima ale i u innych pisarzy chrześcijańskich tamtego okresu, porównaniem w odniesieniu do dziewictwa było porównanie do złota, gdy tymczasem małżeństwo w tym zestawieniu było srebrem: „Zważ, proszę — pisze do Pammachiusza — czy ten, kto tak mówi, potępia małżeństwo? Dziewictwo nazwałem złotem, małżeństwo srebrem" [55], albo do ewangelicznego nasienia, które wydało owoc setny, sześćdziesiąty lub trzydziesty [56]. W tym zestawieniu dziewictwo jest owocem dającym najwyższy — stokrotny plon.

---

[47] Hieronimus, Epistola 22, 19, PL 22, c. 405—406, CSEL 54, 169); Adversus Jovinianum 1, 29, PL 23, c. 262 nn.

[48] Por. Gregorius Nyssenus, De virginitate, 12, PG 46, c. 373—376; Chrisostomus, De virginitate, 14, PG 48, c. 343 nn.; itd.

[49] Hieronimus, Epistola 22, 24, PL 22, c. 410, (CSEL 54, 176—178); Ep. 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212); Ep. 31, 3, PL 22, c. 445—446, (CSEL 54, 251); Ep. 108, 6, PL 22, c. 881, (CSEL 55, 310—311). por. H. Ledlercq, Ancilla Dei, w Directioner Archeol. et Liturgique, 1, 1979.

[50] Hieronimus, Epistola 11, 1, PL 22, c. 345, (CSEL 54, 39); Ep. 108, 18, PL 22, c. 894—895 (CSEL 55, 329—331).

[51] Hieronimus, Epistola 107, 5, PL 22, c. 872—873, (CSEL 55, 296) ;Ep. 108, 23, PL 22, c. 901, (CSEL 55, 339—341).

[52] Hieronimus, Epistola 117, 4, PL 22, c. 955—956, (CSEL 55, 426—427).

[53] Por. T. Camelot, Virgines Christi. La virginitè aux premieres siècles de l'Eglise, Paris 1944; Tenże, Les Traitès „De virginitate" au IV siècle (Mystique et Continence), w Etudes Carmèlitaines 31 (1952), s. 273—292; F. De B. Vizmanos, Las virgenes cristianas de la Iglesia primitiva, Madrid 1949, XIX nn. Odpowiednio o dziewictwie w koncepcji św. Ambrożego pisał: V. Monachino, San Ambrogio e la cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV, Roma 1975, s. 203 nn.

[54] Kłoczkowski, dz. cyt., s. 21; S. Cola, dz. cyt., s. 176—177; L. Bouy-e-r, dz. cyt., s. 217—218.

[55] Hieronimus, Epistola 48, 3, PL 22, c. 495, (CSEL 54, 345); por. Epistola 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); Adversus Jovinianum, PL 23, 211—336; H. J. Marrou, Storia dell'educazione nell'antichita, tł. wł. U. Massi, Roma 1950, s. 213—214; S. Cola, dz. cyt., s. 187—188; L. Laurita, dz. cyt. s. 28.

[56] Hieronimus, Epistola 66, 2, PL 22, c. 639, (CSEL 54, 648—649); Ep.. 48, 3, PL 22, c. 495, (CSEL 54, 345); Comment. in Evang. S. Matth. II. 13, 23, PL 26, c. 92; por. L. Laurita, Insegnamenti ascetici nelle lettere di San Girolamo, Roma 1967, s. 28.

W świetle pism Hieronima można też porównać dziewictwo do róży lub do perły [57], te jednak porównania są spotykane rzadko.

Bez wątpienia jednak w zestawieniu z małżeństwem Hieronim stawia wyżej dziewictwo. Przytacza szereg różnorodnych argumentów, które miały poprzeć jego tezę, zresztą, prawie powszechną w chrześcijańskiej ascezie tamtego okresu. Ataki Joviniana przeciw dziewictwu, czy ściśle mówiąc przeciw wyższości dziewictwa nad małżeństwem, czy Heliodora przeciw dziewictwu Maryi, a także ataki z jakimi się spotkał ze strony Wigilantiusa, występującego między innymi przeciw życiu monastycznemu, nie podzielały szerszej opinii ówczesnego społeczeństwa, a tym bardziej nie były opinią Kościoła [58].

Hieronim nie zaprzecza ważności i wartości małżeństwa, jego roli społecznej, niemniej stawia je zawsze niżej, aniżeli dziewictwo. Oto niektóre teksty obrazujące ten fragment ascetycznej nauki naszego autora: „Oto jasno powiedziałem, że w Ewangelii dozwolone jest małżeństwo, że jednakże nie może ono trwając w spełnianiu swej powinności brać nagród czystości" [59]. „Nie jest uwłaczaniem małżeństwu, jeśli się wyżej nad nie stawia dziewictwo. Nikt nie porównywa rzeczy złej z dobrą. Niech się chlubią i zamężne, że po dziewicach drugie zajmują miejsce" [60]. „Jeśli związek małżeński nazwałem korzeniem, a dziewictwo owocami, jeśli małżeństwo jest fundamentem, a dozgonna czystość budowlą albo dachem, to któż będzie tak zawistnym czy tak ślepym moim oszczercą, by widzieć w domu budowlę i dach, a nie wiedzieć o istnieniu fundamentu, który dźwiga i budowlę i dach?... A także i inne świadectwo najwyraźniej mówi — jakie było moje mniemanie o dziewictwie i małżeństwie: Nie nakłada nam Apostoł kajdan ani nie zmusza być tym, czym nie chcemy, ale doradza co szlachetne i przystojne, i nakłania do gorliwego służenia Panu" [61].

Ten ostatni tekst porusza zagadnienie dobrowolności i szczerego ofiarowania swojego dziewictwa Bogu. Według Hieronima tylko wtedy dziewictwo ma pełną wartość, gdy jest szczere i dobrowolne. Podkreślił to także w innym liście pisząc: „Ponieważ większą ma wartość to, co nie jest wymuszone, ale ofiarowane; gdyby bowiem dziewictwo było nakazane, zdawałoby się, że małżeństwo zostało zniesione i okrucieństwem byłoby przeciw naturze zmuszać ludzi do życia anielskiego a potępiać w pewnej mierze to, co zostało ustanowione przez Boga" [62]. Cytowany wyżej list, czyli List 22 do Eustochium jest jakby traktatem o życiu ascetycznym napisanym przez św. Hieronima. Można też powiedzieć, że obok Listu 22 o dziewictwie, jeśli tak można powiedzieć „żeńskim", jest równoległy traktat dla duchownych i mnichów — jest to prawdziwy i pełny wykład męskiej formacji ascetycznej. Św. Hieronim opisuje w nim w spo-

[57] Hieronimus, Epistola 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); por. S. Cola, dz. cyt., s. 187—188.

[58] Hieronimus, Contra Jovinianum, PL 23, c. 211—338; Adversus Helvidium, PL 23, c. 183—206; Contra Vigilantium, PL 23, c. 339—352; por. G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 251 nn.

[59] Hieronimus, Epistola 48, 10, PL 22, c. 500, (CSEL 54, 365) por. Ep. 48, 5, PL 22, c. 496—497, (CSEL 54, 357 nn.); Ep. 48, 2, PL 22, c. 494, (CSEL 54, 351 nn.).

[60] Hieronimus, Epistola 22, 19, PL 22, c. 405—406, (CSEL 54, 168—169).

[61] Hieronimus, Epistola 48, 7, PL 22, c. 497—498, (CSEL 54, 359 nn.); por. Ep. 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); Ep. 22, 16, PL 22, c. 403—404, (CSEL 54, 163—164).

[62] Hieronimus, Epistola 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); por. Ep. 123, 4 i 6, PL 22, c. 1048 nn., (CSEL 56, 75 nn.).

sób jasny i wspaniały ideał mnicha-kapłana, łącząc razem wszystkie cechy i cnoty duszpasterza z tymi, jakie cechować powinny mnicha, odciętego od świata i żądnego świętości [63].

Podkreślając charakter dobrowolności i własnej ofiary, jaką każdy składa decydując się na spędzenie życia w dziewictwie Hieronim lojalnie stwierdza, że nie jest to żadnym nakazem. Ani Chrystus, ani Apostołowie, ani Kościół nie żądają od nikogo tej ofiary. Hieronim, wielki zwolennik i propagator życia w pełnej czystości, w liście do Pammachiusza pisze: „I dlatego nie nakazuje Apostoł dziewictwa, ponieważ Pan, rozprawiając o rzezańcach, którzy się otrzebili dla Królestwa niebieskiego, powiedział na ostatku: „Kto może pojąć, niechaj pojmie" (Mt 19,12)" [64].

Od samych początków życia zakonnego szczególnym wyrazem wyłącznego oddania się Bogu było zachowanie świadome i dobrowolne czystości. Wyrzeczenie niezmiernie trudne tak dla mężczyzn, jak i dla kobiet, wypływające jednak nie tylko z chęci naśladowania aniołów i dosłownego potraktowania wskazań ewangelicznych, zdaje się ono bowiem wiązać z rozpowszechnionym w kręgach wysokiej kultury duchowej, także poza chrześcijaństwem, przekonaniem o wielkiej sile duchowej, jaką dać może człowiekowi świadome celu opanowanie potrzebnych instynktów: seksualnego i rodzinnego. Walka z własną zmysłowością jest stałym, dramatycznym nieraz w swym napięciu zagadnieniem w życiu wszystkich mnichów. Tradycja kościelna, od najdawniejszych pisarzy poczynając, z najwyższym szacunkiem i aprobatą mówi o tych, którzy zdobywają się na praktykowanie cnoty uważanej za szczególnie charakterystyczną dla mnichów. Jest więc dziewictwo możliwe do praktykowania i dlatego zalecane i to nie tylko w odniesieniu do niewiast. Hieronim mówiąc i pisząc o dziewictwie rozumiał je oczywiście w obydwu płciach. Wyraźnie wspomniał o tym w liście do Pammachiusza: „Chrystus dziewica i dziewica Maryja, w obydwu płciach uświęcili zasadę i stan dziewictwa" [65], jak również w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza [66], a o sobie samym w liście do Eustochium napisał: „Ja postępuję inną drogą; dziewictwa nie wysławiam tylko, lecz je także zachowuję. I nie wystarczy wiedzieć, co jest dobre, jeśli się nie strzeże pilnie tego, co się obrało, bo wiedza dotyczy sądu, a urzeczywistnienie jest dziełem pracy. Pierwsze jest dostępne dla wielu, drugie tylko dla nielicznych" [67].

Motywem podstawowym życia w dziewictwie lub biorąc ogólnie w czystości, jest służba Bogu widziana w świetle miłości i naśladowania we wszystkim Chrystusa. W porównaniu do wywodów tradycyjnych ascetyki, ta forma miłości podana jest przez Hieronima z nową i szczególną siłą. Chodzi o miłość żywą, osobową, która realizuje między duszą a Chrystusem stan ścisłego i wzajemnego przenikania się. W liście do Eustochium autor tak się zwierza: „Trudno jest, aby dusza ludzka nie kochała czegoś i wprost niemożliwe, aby umysł nasz nie podążał za jakimś uczuciem. Miłość cielesna zwyciężana bywa miłością duchową, pragnienie gaszone pragnieniem. Ilekolwiek zmniejsza się jedno, wzrasta drugie" [68].

---

[63] Hieronimus, Epistola 52, PL 22, c. 527—540, (CSEL 54, 413—441); por. F. Cavallera, Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre, t. I, Paris-Louvain 1922, s. 183.
[64] Hieronimus, Epistola 66, 8, PL 22, c. 643—644, (CSEL 54, 656—657); por. Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 12, PL 26, c. 135—136.
[65] Hieronimus, Epistola 48, 21, PL 22, c. 510—511, (CSEL 54, 386—387).
[66] Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 12, PL 26, c. 135—136.
[67] Hieronimus, Epistola 22, 23, PL 22, c. 409—410, (CSEL 54, 175—176).
[68] Hieronimus, Epistola 22, 17, PL 22, c. 405, (CSEL 54, 166).

Nie zawsze jednak to oddanie się i ten kontakt z Chrystusem jest całościowy. Niekiedy miłość cielesna zwycięża miłość duchową. Hieronim przestrzega przed tym i poucza, że zewnętrzne oddanie się Chrystusowi nie ma żadnej wartości i że sama chęć przynależenia do Chrystusa nie wystarcza [69]. Dla dopełnienia więc swojej nauki w tym zakresie autor podaje szereg uwag o charakterze przestróg, mających na celu wzbudzenie czujności tak bardzo dla niego potrzebnej do należytego zachowania pełnej czystości. Autor jest przekonany, że te przeszkody zewnętrzne w dążeniu do zachowania dziewictwa, czystości są w pewnym sensie nawet wrodzone, że tkwią mimo woli w człowieku. Pomijając swoje własne doświadczenia pisze o św. Pawle w ten sposób: „Jeśli Apostoł Paweł, naczynie wybrane i przeznaczony do głoszenia Ewangelii Chrystusowej, z powodu bodźców ciała i zarzewi grzechu karci swoje ciało i w niewolę do posłuchu je przymusza, aby innych nauczając sam nie był odrzuconym, i jeśli mimo to widzi inne prawo w członkach swoich, sprzeczne z prawem umysłu jego i poddające go w niewolę pod prawo grzechu, jeśli po cierpieniach nagiego ciała, po postach, głodzie, więzieniach, biczach, męczarniach zwracając się do siebie samego woła: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mię wyzwoli z ciała tej śmierci?" (Rzym 7,24) — to ty możesz się uważać za bezpieczną" [70].

W świetle wywodów Hieronima te naturalne przeszkody zwane pożądaniem [71] są potęgowane również od zewnątrz. Wiele innych przeszkód zagraża dobrym i szlachetnym nieraz zamiarom człowieka. „Jesteśmy otoczeni wielkimi zastępami nieprzyjaciół, wszędzie pełno jest wrogów. Słabe ciało, które wkrótce zamieni się w popiół, samo jedno walczy z wieloma przeciwnościami" [72]. Tymi nieprzyjaciółmi, przeciwnikami są myśli, nieuporządkowane instynkty, naturalni sprzymierzeńcy szatana w doprowadzeniu człowieka do upadku. O szatanie jako największym nieprzyjacielu chrześcijanina Hieronim tak pisze: „cała przeto moc diabła, która skierowana jest przeciw człowiekowi, polega na owej tkwiącej w nas naturalnej pożądliwości [73]. Opinia, że przy mnichach krąży dużo więcej demonów niż gdzie indziej, była bardzo rozpowszechniona. Pustelnicy egipscy np. sądzili, że więcej jest ich w jednym klasztorze niż w całej wielkiej stolicy kraju — w Aleksandrii. Pustelnicy ci, jak np. Antoni przeszli do tradycji jako ludzie toczący na pustyni zawzięcie walki z demonami. Oddźwięki tego spotykamy też w Żywotach Mnichów: Pawła, Malchusa i Hilariona [74]. Zewnętrznymi wrogami chrześcijanina w jego realizowaniu ideałów życia ascetycznego, w tym także czystości, jest w wielu wypadkach własne otoczenie, a zwłaszcza niektóre osoby z tego otoczenia. Autor więc podaje i tę przestrogę przypominając o koniecznej ostroż-

---

[69] Hieronimus, Epistola 22, 14—15, PL 22, c. 403, (CSEL 54, 161—162).

[70] Hieronimus, Epistola 22, 5, PL 22, c. 397, (CSEL 54, 149—150); por. Ep. 22, 7, PL 22, c. 398—399, (CSEL 54, 153); Ep. 127, 12, PL 22, c. 1094, (CSEL 56, 154).

[71] Por. Hieronimus, Epistola 22, 8, PL 22, c. 399, (CSEL 54, 154—155); Ep. 22, 11, PL 22, c. 400—401, (CSEL 54, 158—159); Ep. 22, 17, PL 22, c. 404—405, (CSEL 54, 165—166); Ep. 22, 6, PL 22, c. 397—398, (CSEL 54, 151).

[72] Hieronimus, Epistola 22, c. 395—396, (CSEL 54, 146 nn.); por. Dialogus contra Pelegianos III, 4, PL 26, c. 573; Comment. in Evang. S. Matth. I, 5, 29—30, PL 26; E. Romanelli, dz. cyt., s. 42 nn.

[73] Hieronimus, Epistola 22, 11, PL 22, c. 401, (CSEL 54, 159) por. Ep. 22, 29, PL 22, c. 415, (CSEL 54, 187 n.); Ep. 22, 13, PL 22, c. 401—402, (CSEL 54, 160—161).

[74] Por. J. Kłoczkowski, dz. cyt., s. 56 i 149—150; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., s. 320—322; A. Stolz, dz. cyt., s. 17 i 19 nn.; G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 177.

ności i dobieraniu towarzystwa i w obcowaniu z osobami innej płci [75]. To co w tych sytuacjach może być pomocą, to zdaniem Hieronima zajęcie się jakąś konkretną pracą. Każde pożyteczne zajęcie jest bardzo wskazane i wchodzi w zakres ascetycznych wskazówek naszego autora [76]. Problem ten autor porusza w swoich listach i w komentarzach stosunkowo obszernie [77]. Te wszystkie drobne formy ascezy monastycznej są już tylko pochodnymi zasadniczej idei wyrzeczenia się wszystkiego i idei pełnej czystości dziewictwa [78]. Zagadnieniem również poruszonym, lecz w innym — niż interesujący nas teraz — aspekcie, jest wstrzemięźliwość w pokarmach i napoju oraz sprawa odzienia. Pokarm i odzienie są istotnymi elementami życia człowieka, bez względu na to czy chodzi tu o mnicha czy o laika, dziewicę czy wdowę, chrześcijanina czy poganina. Niemniej jednak i w tym zakresie nauka ascetyczna wniosła wiele pozytywnych akcentów. Rozwijające się ideały ascetyczne w poszczególnych środowiskach, a zwłaszcza we wspólnotach mniszych IV—V w. zwróciły uwagę, że nie należy przeceniać tych elementów życia ludzkiego, jakim jest pożywienie i odzienie. Hieronim opierając się na fragmencie Ewangelii św. Mateusza: „Dlatego powiadam wam: nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać" (Mt 6,25) podawał swoim uczniom i mnichom szereg wyjaśnień, ukazując właściwe miejsce pożywienia i odzienia w życiu ascetycznym [79]. „Mając żywność i odzienie na tym poprzestawajmy" (I Tm 6,8) — to zdanie — albo inaczej, tę zasadę św. Pawła z Listu do Tymoteusza podkreśla i przypomina Hieronim w liście do Hedybii [80].

Nic więc dziwnego, że wiele fragmentów pism naszego autora nakazuje wstrzemięźliwość w pokarmach i napojach, wymagając również umiarkowania i ascetycznego spojrzenia na kwestię odzienia — by było ono przede wszystkim praktyczne i służyło do okrycia ciała, a nie do próżnej chwały. Z takimi wskazówkami, mającymi nieraz charakter nakazów, zwracał się Hieronim np. do Eustochium, Marcelli, Furii, Demetriady, Azeli, Rustyka, Gaudencjusza, Nepocjana itd. [81].

[75] Por. Hieronimus, Epistola 22, 28, PL 22, s. 413—414, (CSEL 54, 185—186); Ep. 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 421—424); Ep. 130, 18, PL 22, c. 1121—1122, (CSEL 56, 198—199); Ep. 117, 9, PL 22, c. 958—959, (CSEL 55, 431—432); Ep. 22, 25, PL 22, c. 441, (CSEL 54, 178 n.); Ep. 54, 54, 13, PL 22, c. 556—557, (CSEL 54, 479—480); Ep. 127, 7, PL 22, c. 1091, (CSEL 56, 151); por. J. Danièl-Ou-H. Marrou, dz. cyt., s. 322; L. Laurita, dz. cyt., s. 33.

[76] Por. Hieronimus, Epistola 125, 11, PL 22, c. 1078—1079, (CSEL 56, 129—131).

[77] Szeroko jest omówiony ten problem w: J. Górny, Vita monastica alla luce degli scritti di San Girolamo, Roma 1976, s. 118—129.

[78] J. Kłoczowski, dz.: cyt. s. 147—48.

[79] Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. I, 6, 25, PL 26, c. 45; tamże I, 10, 9—10, PL 26, c. 62—63; tamże III, 19, 27, PL 26, c. 138; Epistola 14, 10, PL 22, c. 353—354, (CSEL 54, 59—60; Ep. 22, 31, PL 22, c. 417, (CSEL 54, 191nn.); Dialogus contra Pelagianos II, 11, PL 23, c. 545—546.

[80] Hieronimus, Epistola 120, 1, PL 22, c. 983, (CSEL 55, 478—479).

[81] Por. Hieronimus, Epistola 22, 10, PL 22, c. 400, (CSEL 54, 157—158); Ep. 22, 8, PL 22, c. 399, (CSEL 54, 154 nn.); Ep. 22, 17, PL 22, c. 404—405, (CSEL 54, 164—166); Ep. 38, 3, PL 22, c. 464—465, (CSEL 54, 291); Ep. 24, 3, PL 22, c. 427, CSEL 54, 215); Ep. 43, 3, PL 22, c. 479, (CSEL 54, 320 n.;) Ep. 54, 8, PL 22, c. 553—554, (CSEL 54, 473—474); Ep. 54, 10, PL 22, c. 555, (CSEL 54, 476—477); Ep. 130, 4, PL 22, c. 1108—1109, (CSEL 56, 178—179); Ep. 130, 7, PL 22, c. 1111—1112, (CSEL 56, 182—183); Ep. 130, 11, PL 22, c. 1116—1117, (CSEL 56, 191—192); Ep. 45, 5, PL 22, c. 482, (CSEL 54, 326—327); Ep. 125; 7, PL 22, c. 1075, (CSEL 56, 124 nn.); Ep. 128, 3, PL 22, c. 1097, (CSEL 56, 158—159); Ep. 52, 11—12, PL 22, c. 536—537, (CSEL 54, 433 nn.); Ep. 52, 9, PL 22, c. 535, (CSEL 54, 430—431); Comment. in Evang. S. Matth I, 3, 4, PL 26, c. 29; por. Itinerarium Egeriae 27, 1 i 28, 2, (CSEL 39, 37—101).

Swoje wywody i nieraz niełatwe do wykonania dla przeciętnego człowieka nakazy czy zalecenia uzasadnia autor w ten sposób: „Umartwiamy się bowiem nie dlatego, żeby Bóg-Stwórca i Pan wszechrzeczy znajdował upodobania w burczeniu naszych wnętrzności i w próżnym żołądku oraz w gorączce płuc, ale że w inny sposób nie można uchronić czystości" [82]. Wstrzemięźliwość więc w pokarmie i napoju stała się z czasem jednym z ważniejszych elementów życia ascetycznego, zabezpieczając w poważnym stopniu przed naruszeniem czystości.

Następnymi elementami nauki ascetycznej kształtowanej głównie w środowisku mniszym jest w świetle pism Hieronima także pokora i wytrwałość oraz pozbywanie się starych wad słabości. Te cechy winny charakteryzować każdego, kto rozpoczął i chce kontynuować życie ascetyczne czy to we wspólnocie monastycznej czy nawet w inny, bardziej luźny sposób. Nasz autor zwraca wielką uwagę na te cechy, uważając je nie tylko za pożyteczne ale i konieczne dla życia ascetycznego. Ogólnie możemy stwierdzić, że Hieronim w swoich pismach zaleca swoim uczniom (obydwu płci) i mnichom, pielęgnowanie tych cech, a w razie ich braku konieczne wypracowanie w sobie tej czy innej brakującej cnoty. Co do pokory autor przytacza jako przykład fragment z Ewangelii Mateusza, w którym Chrystus kazał Apostołom naśladować dziecko. W komentarzu do tego tekstu Hieronim pisze: „posługując się dzieckiem, staje sam pośrodku dzieci, on, który nie przyszedł aby mu służono, ale aby służyć, aby dać im przykład pokory" i dalej „Przeto, kto stanie się skromny, pokorny jak to dziecko, będzie największym w królestwie niebieskim". (Mt 18,4), to znaczy: jak to dziecko, które stawiam wam jako przykład, nie trwa w gniewie i złości, nie pamięta zniewag, nie lubuje się oglądaniem pięknej kobiety, nie myśli o jednej, a o drugiej rzeczy mówi; a więc, jeśli nie będziecie mieli takiej nieskazitelności i czystości duszy, nie będziecie mogli wejść do królestwa niebieskiego. Słowa: „Kto stanie się pokorny jak to dziecko, będzie największym w Królestwie niebieskim", mogą także oznaczać: kto będzie mię naśladował i na moim przykładzie będzie ćwiczył pokorę, uniżając się tak jak ja się uniżyłem, przyjmując naturę sługi, ten wejdzie do Królestwa niebieskiego" [83].

W tym samym mniej więcej stylu przypomina o ważności pokory w życiu chrześcijanina w innych fragmentach swoich pism, np. w listach do Marcelli, Eustochium, Algazji, do Pammachiusza, w Żywocie Hilariona, w Dialogu przeciw Pelagianom, czy też w innych fragmentach Komentarza do Ewangelii św. Mateusza, a głównie w homilii „O posłuszeństwie" [84], stawiając zawsze jako zasadę, „że nie powinieneś polegać na własnej woli" [85]". Pielęgnowana musi być również, zdaniem Hieronima, wspomniana wyżej wytrwałość. Bez niej łatwo może nastąpić koniec tego co zostało w dobrych zamiarach rozpoczęte. Przyłożywszy rękę do pługa nie można się wstecz oglądać [86], i „Gdzie nie ma czci, tam jest lekceważenie.

---

[82] Hieronimus, epistola 22, 11, PL 22, c. 400—401, (CSEL 54, 158—159).

[83] Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. III, 18, 2—4, PL 26, c. 128.

[84] Por. Hieronimus, Epistola 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212); Ep. 22, 27, PL 22, c. 412—413, (CSEL 54, 182—184); Ep. 22, 37, PL 22, c. 421, (CSEL 54, 201 nn.); Ep. 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—14); Ep. 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651); Vita S. Hilarionis 3, 30, 32, PL 23, c. 45—46; Dialogus contra Pelagianos II, 11, PL 23, c. 545—546; Comment. in Evang. S. Matth. I, 5, 4, PL 26, c. 34; tamże I, 5, 12, PL 26,c. 35; tamże IV, 23, 8—12, PL 26, c. 169.

[85] Por. Hieronimus, Epistola 125, 15, PL 22, c. 1080—1081, (CSEL 56, 133—134).

[86] Por. Hieronimus, Vita S. Malchi 3, PL 23, c. 54—55.

Gdzie jest lekceważenie, tam często następuje zniewaga, gdzie zaś dochodzi do zniewagi, tam rodzi się gniew, gdzie gniew, tam nie ma wcale spokoju" [87]. Również ta cnota jest jednym ze składników ascezy chrześcijańskiej i nasz autor nie zapomniał tego podkreślić.

W ten sposób z luźnych fragmentów pism Hieronima staraliśmy się ułożyć możliwie całościową naukę ówczesnej ascezy mając świadomość, że rozwijała się ona pod wpływem coraz lepiej wykształtowanych form życia monastycznego, w których Hieronim czynnie i w pełni uczestniczył. Poza tym fakt praktykowania życia mniszego przez prawie wszystkich Ojców, fascynacja tym życiem, jakiej dawali wyraz w swoich pismach np. Hieronim, Augustyn, obaj Grzegorzowie i Bazyli; stało się to podstawą do rozwoju ascezy z jednej strony w jej praktycznej formie, z drugiej, w formie teorii czyli doktryny ascetycznej [88]. Doktryna ascetyczna powstająca stopniowo, etapami, przeznaczona była głównie na użytek mnichów; do nich kierowane były wzniosłe ideały, oni mieli próbować zachowywać je i wypełniać w praktyce, rozpracowywać itd. Podawane później w ascetyce przykłady do naśladowania (obok Chrystusa, Maryi, Apostołów i Jana Chrzciciela), brane były głównie ze środowiska monastycznego. Tym samym nie będzie żadną przesadą sformułowanie tezy, że bezsporny jest udział mnichów w rozwoju chrześcijańskiej nauki ascetycznej w interesującym nas okresie IV—V w.

II. PRAKTYKA ASCETYCZNA W ŻYCIU MONASTYCZNYM

Przedstawiona wyżej doktryna ascetyczna, formowana i rozwijana, jak wspomnieliśmy, głównie na użytek mnichów i środowiska chrześcijańskiego zbliżonego do ówczesnych ideałów monastycznych, znajdowała praktyczne zastosowanie w całej swej rozciągłości właśnie w tych tylko wspólnotach. Nie znaczy to, że inni chrześcijanie nie należący do wspólnot mniszych, czy do wspólnoty typu Hieronimowych kręgów ascetycznych w Rzymie, nie praktykowali ascezy chrześcijańskiej. Byłoby to niezgodne z prawdą. Jednak zgodnie z prawdą możemy stwierdzić, że nie praktykowali oni tej ascezy w pełnym wymiarze, w całej rozciągłości, ograniczając się do pewnych jej fragmentów. Żyjąc „w świecie", bez wątpienia nie mogli zastosować zasady samotności i ucieczki ze świata. Nie było też możliwe w pełni zastosowanie zasady wyzbycia się wszystkiego, tak mocno podkreślanej w ówczesnej ascezie. Niewielu też żyjąc np. w małżeństwie potrafiłoby zachować tę podstawową zasadę ascetyczno-monastyczną, jaką była bezwzględna czystość. Te schematyczne przykłady potwierdzają więc naszą tezę, że głównie w życiu monastycznym praktykowano w całej rozciągłości tę rozwijającą się bardzo intensywnie ascezę chrześcijańską z przełomu IV i V w., którą z powodzeniem nazwać by można ascezą monastyczną. Była to rzeczywiście asceza monastyczna,

---

[87] Hieronimus, Epistola 14, 7, PL 22, c. 351—352, (CSEL 54, 54); por. Ep. 125, 17, PL 22, c. 1082, (CSEL 56, 136); Ep. 76, 3, PL 22, c. 690, (CSEL 55, 36); Ep. 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—14); Ep. 22, 7, PL 22, c. 398, (CSEL 54, 153); Dialogus contra Pelagianos III, 11, PL 23, c. 545—546; Comment. in Evang. S. Matth. II, 13, 23, PL 26, c. 88—89.

[88] Por. G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 169 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64 i 157; L. Bouyer, dz. cyt., s. 225; A. Stolz, dz. cyt., s. 17, 47; G. Turbessi, Introduzione allo studio..., s. 154—155; G. Stoico, L'Epistolario..., s. 112.

posunięta w wielu wypadkach do wymogów heroicznych, trudnych do zrealizowania dla przeciętnego chrześcijanina, nawet mającego dobrą wolę [89].

Według P. Pourrat, Hieronim był największym apostołem życia ascetycznego swoich czasów [90]. Nie był jednak tylko propagatorem. Powszechnie wiadomo, że Hieronim z wielką dokładnością i skrupulatnością realizował tę ascezę w swoim własnym życiu. Jego akcja na rzecz ascezy (ta naukowa, czyli teoretyczna i ta praktyczna) dopełnia się i rozwija stopniowo; rozpoczęta na pustyni Chalkis, później pogłębiona i utwierdzona, a nawet, jeśli tak można powiedzieć, sprawdzona podczas powtórnego pobytu w Rzymie, poszerza się i pogłębia w czasie ostatecznego długiego tym razem przebywania w Betlejem.

Realizując w praktyce zasady życia ascetycznego Hieronim szukał samotności najpierw na pustyni Chalkis (375—376) [91], później w Betlejem (384—420), opuszcza wszystko, sprzedaje w końcu nawet posiadłość po swoich rodzicach na użytek hospicium dla pielgrzymów w Betlejem [92]. O dobrowolnym i świadomym zachowywaniu czystości, zajmującej jak wspomnieliśmy istotne miejsce w ascezie chrześcijańskiej wyznaje autor np. we fragmencie listu do Eustochium [93]. Dodać należy także inne elementy ascezy chrześcijańskiej, czy mówiąc dokładniej ascezy monastycznej, jak wstrzemięźliwość w pokarmach i napoju, posty, skromny strój, a także czujność i wytrwałość w powziętych zamiarach nie były obce Hieronimowi, a nawet w wielu z nich nasz autor mógł być dla innych wzorem. „O, ileż razy mnie samemu, przebywającemu w tej samotności na rozległej pustyni, która spalona żarem słońca, użycza mnichom okropnego schronienia, zdawało się, że jestem wśród rozkoszy rzymskich! Siedziałem sam jeden, ponieważ byłem napełniony goryczą. Wzdrygały się członki przed niekształtnym workiem, a brudna skóra przybrała kolor etiopskiego ciała. Codziennie łzy, codziennie westchnienia, a jeśli mię kiedyś, mimo żem się wzbraniał, opadł nagły sen, kładłem ledwie trzymające się razem kości na gołej ziemi. Nie mówię już o umartwieniach w pokarmie i napoju, gdyż nawet chorzy mnisi używają tylko zimnej wody, a przyjęcie czegoś gotowanego uważaliby za zbytek" [94].

Pomijając jedynie pokorę, co do której Hieronim nie zawsze w praktyce był wierny swoim ideałom, możemy uważać go za jeden z przykładów dokładnego i wiernego realizowania w praktyce ideałów ujętych w ówczesnej doktrynie ascetycznej.

Hieronim oczywiście nie był pierwszym i nie był też jedynym realizatorem tych ascetycznych ideałów. Przed nim było już wielu innych, głównie w Egipcie i nawet w Palestynie, mnichów (eremitów i cenobitów), których wysoką, choć może prostą ascezę, podziwiał zwłaszcza w okresie swego pobytu na pustyni Chalkis; starał się ją potem naśladować, a w końcu wydaje się prawdopodobne, że tę samą ascezę, ale już

[89] Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 226 nn. i 319; J. R. Palanque, dz. cyt., s. 62; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 149—150; Ch. N. Cochrane, dz. cyt., s. 266; A. Stolz, dz. cyt., s. 38—39.

[90] P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, Paris 1947, s. 222.

[91] Hieronimus, Epistola 14, PL 22, c. 347 nn., (CSEL 54, 44 nn).

[92] Hieronimus, Epistola 22, 30, PL 22, c. 416, (CSEL 54, 189 nn.); Ep. 66, 13, PL 22, c. 646—647, (CSEL 54, 663—664).

[93] Hieronimus, Epistola 22, 23, PL 22, c. 409, (CSEL 54, 175 nn.); Ep, 22, 7, PL 22, c. 398—399, (CSEL 54, 152 n.).

[94] Hieronimus, Epistola 22, 7, PL 22, c. 398—399, (CSEL 54, 152 nn.).

zmodyfikowaną, przemyślaną, wzbogaconą własnymi przeżyciami i doświadczeniami innych, tak gorliwie propagował w swoim środowisku i sam ją realizował.

Jak wyglądało w praktyce życie ascetyczne tych mnichów, możemy się zorientować z wielu fragmentów pism naszego autora, np. — z Żywotów (Żywot św. Pawła Eremity w 375—376), Żywot Malchusa i Hilariona — mnichów (w 390—391) oraz z wielu listów [95].

„Pierwszą u cenobitów zasadą jest posłuszeństwo starszym i wykonywanie ich rozkazów... Mieszkają oddzielnie, ale w połączonych celkach. Aż do godziny dziewiątej zgodnie z regułą nikt nie chodzi do nikogo, z wyjątkiem tych, których nazwaliśmy dziesiętnikami, oni to — jeśliby ktoś chwiał się w myślach — obowiązani są pocieszać go swą rozmową. Po godzinie dziewiątej schodzą się wszyscy razem, śpiewają psalmy, czytają według zwyczaju Pismo św., a po skończeniu wszystkich modlitw siedzący w samym środku ten, którego nazywają ojcem, zaczyna rozprawiać... Podczas jedzenia wzajemnie sobie kolejno usługują i nie ma wtedy żadnego hałasu, nikt z jedzących nie rozmawia. Żyją chlebem i jarzynami, które przyprawiają solą i oliwą... a ponieważ nie wolno nikomu mówić: „Nie mam koszuli ani płaszcza, ani posłania z sitowia plecionego", przełożony także ma o wszystkim staranie, że nikomu nie brakuje tego, czego potrzebuje... W niedzielę oddają się tylko modlitwie i czytaniu co właściwie stale czynią po skończeniu pracy. Codziennie uczą się nieco z Pisma św. Post jest jednaki przez cały rok, z wyjątkiem czterdziestodniowego, w którym jedynie pozwala się na życie surowsze... Powiem też i o trzecim rodzaju mnichów, zwanych anachoretami, ci wychodząc od cenobitów prócz chleba i soli nic więcej nie zabierają na pustynię" [96].

Z pism Hieronima znamy pewną liczbę imion tych mnichów, którzy przed nim lub aktualnie z nim (w czasie jego pobytu na pustyni Chalkis — Calcida) realizowali w praktyce ascezę monastyczną, prowadząc życie eremity lub żyjąc we wspólnocie cenobitalnej. Tymi mnichami byli dla przykładu: Teodozjusz (list 2), Florencjusz (list 4 i 5), Chromacjusz, Jovinian i Euzebiusz (list 7), Chryzogon z Aquilei (list 9), Paweł z Konkordii (list 10), Antoni (list 12), Marek (list 17), Heliodor (list 14), Rufin z Aquilei (list 3), dziewice emońskie (list 11), Makary i Izydor (list 22, 23), Paweł, Hilarion i Malchus (w Żywotach Mnichów) [97], a także Marcella, która ślubowała całkowite odejście od świata, poświęcając się w pełni kontemplacji i pokucie. Ona właśnie przekształciła swój dom na Awentynie w Rzymie na „Oratorium" przykładnego życia ascetycznego. Była to jedna z oaz ascetyzmu rozwijającego się pod opieką Hieronima wśród rzymskich niewiast. Można powiedzieć, że przy pomocy mistrza założyła ona jakby żeńską „Tebajdę", wyrosłą w sercu Rzymu, praktykując wraz ze swymi towarzyszkami życie w czystości, pokucie, miłosierdziu i miłości według wskazań Pisma św. [98].

---

[95] Hieronimus, Epistola 2, PL 22, c. 331, (CSEL 54, 10 nn.); Ep. 3, PL 22, c. 332—335, (CSEL 54, 12—18); Ep. 4, PL 22, c. 335—336, (CSEL 54, 19—20); Ep. 5, PL 22, c. 336—337, (CSEL 54, 21—23); Ep. 7, PL 22, c. 338—341, (CSEL 54, 26—31); Ep. 10, PL 22, c. 343—344, (CSEL 54, 35—38); Ep. 14, PL 22, c. 347 nn. (CSEL 54, 44 nn.); a zwłaszcza Ep. 22, 33—37, PL 22, c. 418—422, (CSEL 54, 195—202).

[96] Hieronimus, Epistola 22, 35—36, PL 22, c. 418 nn., (CSEL 54, 195 nn.); por. G. Stoico, dz. cyt., s. 58—66.

[97] Por. L. Laurita, dz. cyt., s. 23 nn.

[98] Opere scelte di San Girolamo, w wyd. E. Camisani, Torino 1971, Introduzione, s. 40; por. E. Romanelli, dz. cyt., s. 18 i 30 nn. G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 223 nn., D. Knowles, dz. cyt., s. 11.

Obok jednak tych imion znamy wiele innych, którzy już dzięki Hieronimowi, to znaczy na skutek jego ascetycznej propagandy, przejęci tymi ideałami, wprowadzali je w życie.

Było to na początku grono niewiast skupionych wokół wymienionej wyżej Marcelli. Hieronim wprowadzał i realizował w Rzymie jakoby żywy symbol ascetyzmu, uosobienie tego wszystkiego co widział i zaobserwował i co fascynowało go w okresie jego pobytu na pustyni. W ten sposób te rzymskie arystokratki znalazły w nim podwójne kierownictwo praktyczne: w odniesieniu do Pisma św. i w sensie rozwoju cnót chrześcijańskich, za pośrednictwem dość surowej i rygorystycznej ascezy. Znamy następujące imiona tych niewiast: Asela, Marcellina, Pryncypia, Felicyta, Paola i jej córki Blyzylla i Eustochium, a także Lea, Sofronia i Felicjana [99]. Bardzo szybko ten pojedynczy klasztor stał się centrum ideałów ascetycznych na terenie Rzymu. Hieronim czytał księgi święte, wyjaśniał z wysoką znajomością sens dosłowny, literalny i ten ukryty poszczególnych fragmentów, wpajał swoim pobożnym słuchaczkom chrześcijańskie cnoty.

Wśród licznych współuczestniczek awentyńskiej oazy była jedna, która w szczególny sposób odpowiedziała i zareagowała na opiekę i na żywione przez autora nadzieje, i która odegrała w następnym okresie jego życia wielką rolę; tą niewiastą była właśnie Paola [100]. „Niepomna domu ani dzieci, ani rodziny, ani posiadłości, ani żadnej rzeczy należącej do świata, sama jedna — jeśli rzec można — bez towarzystwa pragnęła udać się do pustelni Antonich i Pawłów" [101]. Chwilowo to pragnienie było niemożliwe do osiągnięcia, lecz później również ten ślub spełnił się. Odnośnie Paoli mamy dwa świadectwa, które mają bezdyskusyjną wartość. W liście z 384 r. do tejże Paoli, w którym Hieronim wyjaśnia etymologię i znaczenie liter hebrajskich, zaczyna tymi słowami: „Gdy przedwczoraj usiłowałem cię wprowadzić w sto osiemnasty psalm, mówiłem, że jest w nim zawarta cała moralność [102]. Ten fragment upoważnia do stwierdzenia, że chodzi tu o normalną, w ścisłym tego słowa znaczeniu, konferencję egzegetyczną skierowaną wprost do Paoli i prawdopodobnie do pozostałych pobożnych niewiast odwiedzających jej dom. Nie znaczy to jednak, że nie istniały inne jeszcze bardziej wyraźne i angażujące formy w realizowaniu ascezy. Kończąc wspomniany wyżej list do Paoli tak się wyraża: „Pozdrów Blezyllę i Eustochium, uczennice moje, pozdrów Felicjanę, cieszącą się prawdziwym dziewictwem ciała i duszy, pozdrów pozostałe dziewice i Kościół, który jest w twoim domu" [103]. Widzimy więc jasno, że Paola nie była sama, że tę samą formę życia, życia ascetycznego, życia poświęconego Bogu, praktykowały również inne jej współtowarzyszki, uczennice Hieronima.

Inny dom — klasztor to posiadłość arystokratki rzymskiej — szlachet-

---

[99] G. Stoico, dz. cyt., s. 66 nn.; Opere scelte..., dz. cyt., s. 46 nn.; E. Romanelli, dz. cyt., s. 28nn.

[100] O Paoli, poza znanym wspomnieniem pogrzebowym Hieronima (Ep. 108), mamy szereg współczesnych o niej biografii. Przypomnijmy tu: F. Lagrange, Histoire de Sainte Paule, Parigi 1877; R. Genier, Sainte Paule (347—404), Parigi 1917; H. Leclerq, Sainte Paule, w DACL, XIII, 2706—2727; G. Del Ton, S. Paola Romana, Milano 1950; G. D. Gordini, Origine e lo sviluppo..., s. 236 nn.; L. Laurita, dz. cyt., s. 7 nn.

[101] Hieronimus, Epistola 108, 6, PL 22, c. 881, (CSEL 55, 297).

[102] Hieronimus, Epistola 30, 1, PL 22, c. 441, (CSEL 54, 234).

[103] Hieronimus, Epistola 30, 14, PL 22, c. 444, (CSEL 54, 248—249). Kościół, czy kościoły rozumie się w znaczeniu wspólnoty, jak były one nazywane w początkach chrześcijaństwa (por. Rom. 16, 5).

nej Lei, która również podobnie jak Paola i inne niewiasty poświęciła się po śmierci męża życiu ascetycznemu i całkowitej służbie Bogu [104].

Z pięciu córek Paoli trzy (Paolina, Rufina i Tossocia) [105] mniej interesowały Hieronima, za to dwie pozostałe (Blezylla i Eustachium) przyciągnęły najwyższą uwagę i opiekę autora. Blezylla nie miała jeszcze dwudziestu lat, gdy zostaje wdową po siedmiu zaledwie miesiącach swojego małżeństwa. Niespodziewana żałoba przemieniła duszę młodej kobiety, ale nie zmieniła jej pragnień, w jej sercu żądza przyjemności, rozkoszy przewyższała dążenie i pragnienie wytrwania w cnocie. Blezylla rozpoczęła z młodzieńczym zapałem sposób życia matki i siostry Eustochium, na serio potraktowała praktyki ascetyczne, stała się w krótkim czasie modelem, przykładem ascezy [106]. Wyczerpanie ciała poddanego nowym rygorom ascetycznym i godnym podziwu umartwieniom spowodowało wczesną jej śmierć [107].

Imię dziewicy Eustochium zajmuje szczególne miejsce w życiu i w działalności Hieronima. Była ona dla niego idealnym uosobieniem dziewicy. Przybyła za swoją matką na Wschód, do Palestyny, do Betlejem, aby prowadzić życie monastyczne [108]. Mogła mieć zaledwie piętnaście lat, gdy poświęciła się życiu monastycznemu ofiarowując Bogu swoje dziewictwo. Stała się centrum uwagi i duchowej opieki autora, który widział w swej uczennicy udoskonalony ideał i wzór. Z entuzjazmem właściwym dla młodego wieku poświęciła się całkowicie ascezie [109].

To, że w tym czasie byli w Rzymie ludzie praktykujący ascezę, nie ma żadnych wątpliwości, chociaż źródła Hieronimowe mało o nich mówią. Ma się wrażenie, opierając się na wiadomościach zostawionych nam przez Hieronima, że zainteresowanie życiem monastycznym wśród mężczyzn było niewielkie, i że ich włączenie się w ten, jakby nie było, żywy i modny nurt, było znikome, przynajmniej w okresie jego rzymskiego pobytu. Dopiero około 397 r. stwierdza przesadnie, że w Rzymie byli bardzo liczni mnisi, wówczas jednak Hieronim znajdował się w Palestynie i dlatego nie mógł mieć bezpośrednich kontaktów i obiektywnego spojrzenia na sprawy rzymskie, tym bardziej że wiadomość ta znajduje się w liście, w którym wyraźnie jest widoczne uniesienie i fascynacja działalnością Pammachiusza [110]. Rzeczywiście, wobec wielkiego rozpowszechniania się monastycyzmu i ascezy w środowisku żeńskim, niewieścim odnosi się wrażenie, że mężczyźni nie byli tak liczni i tak rygorystyczni i surowi w ćwiczeniach ascetycznych jak kobiety. Ze sposobu, w jaki ich opisuje, jest jasne, że między Hieronimem a tymi mnichami nie zawsze były dobre, zgodne i życzliwe stosunki. Zależało to najprawdopodobniej od ich stylu życia. Hieronim tej formy nie tolerował. Byli bowiem mnisi, którzy wędrowali, włócząc się i żebrząc — ich intencje też miały charakter asce-

---

[104] Hieronimus, Epistola 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212).

[105] Z małżeństwa Tossociusza i Lety pochodzi mała Paula, która nieco później dołączy do swej ciotki Eustochii w Betlejem, poświęcając się jak i ona całkowicie realizowaniu życia zakonnego.

[106] Hieronimus, Epistola 38, 4, PL 22, c. 464—465, (CSEL 54, 291—292); por. Ep. 22, 15, PL 22, c. 403, (CSEL 54, 162—163).

[107] Hieronimus, Epistola 39, 3, PL 22, c. 468—469, (CSEL 54, 298 nn.).

[108] Por. G. Stoico, dz. cyt., s. 66; L. Bouyer, dz. cyt., s. 440.

[109] Hieronimus, Epistola 127, 5, PL 22, c. 1090, (CSEL 56, 129); por. F. Lagrange, Histoire de Sainte Paule, wyd. 4, Parigi 1877, s. 99n; L. Laurita, dz. cyt., s. 7 nn.

[110] Hieronimus, Epistola 65, 1, PL 22, c. 623, (CSEL 54, 616); Ep. 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651).

tyczny — pozbawieni byli domu. Nasz autor nie zgadzał się z nimi, ani z ich ascezą [111]. Jeśli nawet ich asceza może nam wydawać się dość dziwna, nie należy też zbytnio ufać Hieronimowi, który opisuje ich i przedstawia jako ekscentryczną, wynaturzoną, a nawet skandaliczną formę monastycyzmu. Augustyn mówi bardzo entuzjastycznie właśnie o tych rzymskich mnichach [112].

Rozpowszechnianie się monastycyzmu w Rzymie wydało pod koniec IV w. szczególnie dwa wspaniałe przykłady godne podziwu: działalność Pammachiusza i Fabioli. Ta ostatnia nie była zawsze wzorem życia monastycznego, co więcej nie była nawet przykładem życia chrześcijańskiego, lecz później zmienia się radykalnie. Po poddaniu się publicznej pokucie (przed 392 r.) pragnie urzeczywistnić wzniosłe zamiary [113]. Podobna działalność została zainicjowana przez Pammachiusza. Pochodzący ze starej, arystokratycznej rodziny rzymskiej, dawny przyjaciel Hieronima, po śmierci swojej żony, poświęcił się życiu monastycznemu, zdejmując nie tylko swoje szaty senatorskie, ale i rozdając wszystkie swoje dobra biednym. Największym jego dziełem było wybudowanie, razem z Fabiolą, hospicium—gospody, zajazdu w Ostii — jako porcie rzymskim, około 398 r. Hospicium to było przeznaczone dla podróżnych i pielgrzymów. Było pierwszą tego typu instytucją charytatywną na Zachodzie [114].

Na początku V w. inna szlachetna rzymianka przyjęła ideały monastyczne i poświęciła się realizowaniu surowego życia ascetycznego: Melania Młodsza. Melania, podobnie jak poprzednio Lea, Paola i Marcella, buduje klasztor złożony w części ze swoich dawnych służebnic — niewolnic, których obdarza wolnością, podczas gdy jej mąż Pinian wyzwala z tych samych pobudek wielu niewolników. Jest to jeszcze jeden przykład, że na początku V w. monastycyzm i jego praktyki ascetyczne były w rozwoju [115]. Można wyróżnić trzy odrębne klasy: te, które izolowały się, ale we własnym domu, te, które brały udział i uczestniczyły w zgromadzeniach ascetycznych oraz te, które żyły w prawdziwym klasztorze [116]. W samych grupach i klasztorach była naturalnie wielka różnorodność i rozpiętość, poczynając od wielkiej surowości aż do form stosunkowo łagodnych.

Demetriada, która poświęciła się wyższej doskonałości, realizując ideały ascetyczne prowadziła na przykład życie we własnym domu, razem ze

---

[111] Hieronimus, Epistola 22, 28, PL 22, c. 413—414, (CSEL 54, 185); por. Palladius, Tistoria Lausiaca, 37, 41 i 45, wyd. Butler, II, 109 nn. i 129 nn.; Socrates, Historia Ecclesiastica IV, 23, PG 67, c. 522.

[112] Augustinus, De moribus Ecclesiae Catth. I, 70, PL 32, c. 1340.

[113] Hieronimus, Epistola 77, 1 oraz 3 i 6, PL 22, c. 690 nn., (CSEL 55, 36 nn.).

[114] Hieronimus, Epistola 66, 4 nn., PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 661 nn.; Ep. 77, 10, PL 22, c. 696—697, (CSEL 55, 47); por. Palladius, Historia Lausiaca 62, (Wyd. Butler II, 157); H. Grisar, Roma alla fine del mondo antico, Roma 1943, s. 33 n. G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 256.

[115] Palladius, Historia Lausiaca 61, (Wyd. Butler II, 157). W tekście tym jest stwierdzenie, że Melania praktykowała życie ascetyczne ze swoją matką Albiną i z 60 innymi dziewicami oraz 15 eunuchami. Por. M. Rampolla, Santa Melania Giovane, Roma 1905, s. 10 nn., 168 i 176 n.

[116] Prudenzius, Peristephanon, II, vv. 521—524. (PL 60, 275 nn.). Płyty nagrobkowe świadczą, że liczne dziewice umierały w wieku bardzo młodym; oznacza to, że poświęcenie się życiu ascetycznemu, jego wymogom i praktykom miało miejsce często bardzo wcześnie, od najmłodszych lat. Por. Hieronimus, Ep. 24, 3 nn., PL 22, c. 427 nn., (CSEL 54, 215 nn.); Ep. 130, 5, PL 22, c. 1109—1110, (CSEL 56, 180); Ep. 22, 13—14, oraz 28—29, PL 22, c. 401—403, (CSEL 54, 160 nn.).

służebnicami. W liście do niej adresowanym, Hieronim udziela jej rad, jak należy postępować i zachowywać się w takich warunkach i okolicznościach dużej swobody [117]. Już od najmłodszych lat przyszła dziewica i mniszka miała się przyzwyczaić i tym samym przygotować do życia samotnego i w odizolowaniu uniknąć zgubnych kontaktów z rówieśnikami. Poza tym zwracał też uwagę rodzicom na obowiązek przyzwyczajenia jej do umiłowania cnoty [118].

Elementem podstawowym i istotnym życia monastycznego i ideału ascetycznego, jak już wyżej zaznaczyliśmy, było wyrzeczenie się rodziny, dobór doczesnych, a nawet często wyrzeczenie się ojczyzny własnego kraju, wyjazd w dalekie, nieznane strony [119]. I za tym ideałem poszło wielu.

Nausz autor nie robił statystyki tych, którzy w owym czasie za przykładem Apostołów czy pierwszych pionierów i propagatorów życia monastycznego opuszczali rodzinę, porzucali dobra ziemskie, majętności rozdawali ubogim i na pustyni jako eremici lub w klasztorze realizowali radę ewangeliczną: „Jeśli chcesz być doskonały, idź sprzedaj wszystko...". Z przypadkowych i okazyjnych tylko wzmianek, które napotykamy w pismach Hieronima, wnioskujemy, że realizatorów tej zasady było wielu [120]. O niektórych wspomnieliśmy już wyżej. Dla dopełnienia obrazu przytoczymy jeszcze kilka najbardziej znamiennych fragmentów:

„Jedynie Paola i Melania, które wzgardziwszy namiętnością i opuściwszy krewnych dźwignęły w górę krzyż Pański jak chorągiew pobożności" [121], a do Paolina pisze: „Istotnie, by po prostu wyznać całą myśl moją, zastanawiając się i nad ślubowaniem twoim, i nad zapałem, z jakim wyrzekłeś się świata, upatruję różnicę w miejscach, jeśli porzuciwszy miasto i ciżbę miejską, mieszkasz na małym skrawku ziemi i szukasz Chrystusa w samotności" [122]. Do Paoli zaś pisze: „Teraz zaś, gdy wiem, żeś się całkowicie wyrzekła świata, a po odrzuceniu i podeptaniu rozkoszy oddajesz się codziennie modlitwie, postom i czytaniu... gdy cały mająteczek alboś ubogim rozdała, albo przed śmiercią już dla świata, umarłszy, synom oddała..." [123]. W tym samym liście do Paoli, pisząc o cnotach jej córki przedwcześnie zmarłej Blezylli Hieronim zaświadcza o niej: „Teraz jednak gdy z Łaski Chrystusa przed czterema prawie miesiącami drugim niejako chrztem, to jest ślubowaniem, obmyła się i tak następnie żyła, iż podeptawszy świat zawsze o klasztorze myślała" [124]. Podobnie opisał decyzję

---

[117] Hieronimus, Epistola 130, 1 nn., PL 22, c. 1107, (CSEL 56, 175 nn.; por. Pelagius, Epistola ad Demetriadum, PL 33, c. 1099—1120, lub PL 30, c. 15—45; Augustinus, Epistola 150, PL 33, c. 645 nn.

[118] Hieronimus, Epistola 107 i 128. Oba te listy nie są niczym innym, jak wyliczeniem rad i pouczeń dla dobrego wychowania dziewicy.

[119] Hieronimus, Epistola 50, 3, PL 22, c. 514, (CSEL 54, 390); Ep. 58, 4, PL 22, c. 582, (CSEL 54, 532—533); Ep. 14, 6, PL 22, c. 350—351, (CSEL 54, 53); Ep. 118, 4, PL 22,c. 903, (CSEL 55, 440); Ep. 125, 16 i 20, PL 22, c. 1081 nn., (CSEL 56, 134 i 141); Ep. 118, 5, PL 22, c. 904, (CSEL 55, 441); Ep. 125, 7, PL 22, c. 1075—76, (CSEL 56, 124); Homiliae in Psalmos, Ps. 31, In Anwcd. Mar. III, II, 123; De persecutione Cristianorum, III, II, 402; Siricius, Epistola I, 6, 7, PL 13, c. 1137; Innocentius, Epistola II, X, 11, 13, PL 20, c. 477.

[120] Świadczą o tym liczne pisma Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich epoki Hieronima, zwłaszcza ich dzieła o charakterze ascetycznym.

[121] Hieronimus, Epistola 45, 4, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326).

[122] Hieronimus, Epistola 58, 4, PL 22, c. 582, (CSEL 54, 532—533).

[123] Hieronimus, Epistola 39, 5, PL 22, c. 471—472, (CSEL 54, 304—305).

[124] Hieronimus, Epistola 39, 3, PL 22, c. 469, (CSEL 54, 298—299); por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 440.

wyboru życia w samotności i wyrzeczenia się dóbr doczesnych, powziętą przez Nepocjana [125], Rufina z Aquilei [126], Pammachiusza [127], Lei [128], Demetriady [129], Azeli [130], Pawła eremity [131], Hilariona [132], Marcelli [133], a wszystko to dla upodobania się i upodobnienia się do ubogiego Chrystusa [134].

Te liczne przykłady znanych z imienia dość ważnych osobistości ówczesnego świata, osób, które wybrały ideał monastycznej ascezy i zgodnie ze świadectwem Hieronima ten ideał realizowały, pozwala wnioskować, że ta pod wieloma względami surowa asceza była praktykowana i to nie tylko przez te wymienione wyżej osoby: mówiąc inaczej — przyjęła się mimo sprzeciwów i oporów w społeczeństwie chrześcijańskim tamtego okresu [135]. W liście do Eustochium Hieronim napisał: „Ludzie światowi z podziwem patrzą na tych, którzy posiadają te przywileje (pochodzenie z wysokiego rodu), my chwalimy tych, którzy dla Zbawiciela wzgardzili nimi" [136].

Również odnośnie dziewictwa tak wysoko cenionego w ascezie — autor, przy różnych okazjach, nadmienia o praktycznym zachowywaniu go przez osoby, które wybrały ideał życia monastycznego. Dodać należy, że autor wspominając przy okazji o tej cnocie takiej czy innej osoby, nie podaje tego jako czegoś nadzwyczajnego w środowisku i w życiu mniszym; przeciwnie, uważa to za rzecz zupełnie normalną, przestrzeganą przez wszystkich bez wyjątku członków wspólnoty monastycznej — zarówno męskiej jak i żeńskiej. Bez wątpienia utrzymanie i zachowanie cnoty pełnej czystości wymagało wiele wysiłku i w wielu wypadkach połączone było z usilną pracą wewnętrzną.

W liście do mnicha Rustyka czytamy: „Powiem i to, co widziałem w Egipcie. Był w klastorze młody Grek, który ani powściągliwością ani największą pracą nie mógł ugasić płomienia zmysłów. Z tego niebezpieczeństwa ocalił go opat klasztoru" [137]. Częstym stosunkowo zjawiskiem było wówczas tzw. otrzebienie się. Również mnich Heliodor, przyjaciel Hieronima, poddał się temu zabiegowi, by tym gorliwiej realizować ideał życia doskonałego, bo tak właśnie rozumiano wówczas ten dobrowolny akt i autor potwierdza to pisząc: „Ty wszak przyobiecałeś być doskonałym. Bo skoro porzuciwszy dom otrzebiłeś się dla królestwa niebieskiego, jakież życie wybrałeś, jeśli nie doskonałe? Doskonały zaś sługa Chrystusa nie ma nic prócz Chrystusa" [138].

Inne świadectwa zachowywania dziewictwa i realizowania czystości podaje Hieronim w listach do Demetriady, Pryncypii, Marcelii, Eusto-

---

[125] Hieronimus, Epistola 52, PL, c. 527 nn. (CSEL 54, 413 nn.); Ep. 60, 10, PL 22, c. 594—595, (CSEL 54, 558—561).
[126] Hieronimus, Epistola 3, PL 22, c. 332 nn., (CSEL 54, 12 nn.).
[127] Hieronimus, Epistola 66, PL 22, c. 639 nn., (CSEL 54, 639 nn.).
[128] Hieronimus, Epistola 23, 3, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 213).
[129] Hieronimus, Epistola 130, 4, PL 22, c. 1126, (CSEL 56, 178—179).
[130] Hieronimus, Epistola 24, 3, PL 22, c. 427, (CSEL 54, 215).
[131] Hieronimus, Vita S. Paoli 17, PL 23, c. 28.
[132] Hieronimus, Vita S. Hilarionis, 30, PL 23, c. 43—44.
[133] Hieronimus, Epistola 127, 3, PL 22, c. 1088—1089, (CSEL 56, 147 nn.).
[134] Hieronimus, Homilia de Nativitate Domini, CCh 78, 517nn.
[135] Por. J. R. Palanque, dz. cyt., s. 65—66; Opere scelte di San Girolamo, dz. cyt., s. 43; F. Cavallera, dz. cyt., s. 99 nn.; L. Bouer, dz. cyt., s. 438—439.
[136] Hieronimus, Epistola 108, 4, PL 22, c. 880, (CSEL 55, 309—310).
[137] Hieronimus, Epistola 125, 13, PL 22, c. 1079, (CSEL 56, 132).
[138] Hieronimus, Epistola 14, 6, PL 22, c. 350—351, (CSEL 54, 52—53); por. Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 21, PL 26, c. 137.

chium w żywocie mnicha Malchusa itd.[139]. Te same mniej więcej teksty potwierdzają wytrwałość i tak bardzo potrzebną czujność, dzięki której możliwe jest zachowanie czystości [140].

Również pokora jako jeden z ważnych elementów całości ascezy była praktykowana w życiu mnichów i przywiązywano do niej wielką wagę. Nasz autor obok innych wielu fragmentów swoich pism poświęcił tej cnocie całą niemal homilię o posłuszeństwie [141] skierowaną do swoich mnichów — współbraci, co pozwala sądzić że choć z jednej strony były pod tym względem uchybienia w codziennym życiu monastycznym i nie zawsze praktyka dorównywała ideałom, to jednak generalnie biorąc mnisi pracowali nad wyrobieniem w sobie i nad utrwaleniem tego elementu życia ascetycznego. Hieronim ponadto okazyjnie wspomina o wysokiej i wyrobionej pokorze Hilariona, Eustochium, Blezylli, Pammachiusza, Lei itd.[142].

Praktyczne zachowanie postów, często długotrwałych, męczących, a ogólnie mówiąc wstrzemięźliwość w pokarmach i napojach, ograniczanie się do koniecznych pokarmów, bez których niemożliwa byłaby egzystencja, było również na porządku dziennym w życiu mnichów i należało do programu ich ćwiczeń ascetycznych. Ponadto skromne szaty, niezbędne dla okrycia ciała i służące wyłącznie w tym celu, były również jedną z najbardziej rzucających się w oczy zasad ascezy monastycznej, wprowadzonej powszechnie w życie i stosunkowo łatwej do realizowania. W tym względzie autor zostawił wiele świadectw i budujących przykładów praktycznego realizowania tych ideałów głównie przez osoby, dla których dawne pochodzenie ze świata arystokracji rzymskiej było bardziej trudne niż dla innych. Za wysokie wyrobienie pod tym względem chwali autor Paolę i Melanię, Aselę, Leę, Eustochium, Blezyllę, Nepocjana, Demetriadę itd.[143].

Również żywoty mnichów Pawła i Hilariona podkreślają te cechy opisywanych wzorów życia monastycznego, stawiając je w rzędzie bardzo ważnych elementów ówczesnej ascezy [144].

W liście do Marcelli, opisując życie innej niewiasty — Lei, tak stwierdza: „Nosiła kiedyś miękkie szaty, teraz workiem ciało umartwiała... Prosta szata, skromny pokarm, głowa niepielęgnowana — we wszystkim jednak, co czyniła, unikała popisywania się przed innymi, aby nie wziąć nagrody na tym świecie" [145].

---

[139] Hieronimus, Epistola 130, 14, PL 22, c. 1118, (CSEL 56, 193 nn.); Ep. 127, 3, PL 22, c. 1088—1089, (CSEL 56, 147); Ep. 38, 3, PL 22, c. 464, (CSEL 54, 290—291); Ep. 22, dla przykładu 17 i 23, PL 22, c. 404 nn., (CSEL 54, 164 nn.); Vita S. Malchi 2, 6, PL 23,c. 53—54 i 56—57.

[140] Por. np. Hieronimus, Epistola 24, 5, PL 22, c. 428, (CSEL 54, 216—217); Ep. 45 4—5, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326); Ep. 108, 20, PL 22, c. 897—898, (CSEL 55, 335—336); Vita S. Hilarionis, 9, 32, PL 23, c. 32 i 46.

[141] Hieronimus, Homilia de obedientia, 9, 32, CCh 78, 552 nn.

[142] Hieronimus, Vita S. Hilarionis, 3, 30, PL 23, c. 30 i 43 nn., Epistola 22, 27, PL 22, c. 412—413, (CSEL 54, 182—183); Ep. 39(1, PL 22, 465—466, (CSEL 54, 293—295); Ep. 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651 nn.); Ep. 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212).

[143] Hieronimus, Epistola 45, 4—5, PL 22, c. 481——482, (CSEL 54, 325—326); Ep. 24, 3 i 5, PL 22, c. 427—428, (CSEL 54, 215—217); Ep. 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212); Ep.54, 13, PL 22, c. 556—557, (CSEL 54, 479 nn.); Ep. 38, 4, PL 22, c. 464—465, (CSEL 54, 291—292); Ep. 39, 6, PL 22, c. 472—473, (CSEL 54, 305—307); Ep. 60, 10, PL 22, c. 594—595, (CSEL 54, 558—560); Ep. 130, 4, PL 22, c. 1108—1109, (CSEL 56, 178—179).

[144] Por. Hieronimus, Vita S. Paolo 17, PL 23, c. 28; Vita S. Hilarionis 9, PL 23, c. 32.

[145] Hieronimus, Epistola 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212).

Skromny pokarm, częste posty i nędzne odzienie były jak gdyby atrybutami mnicha i tym samym były bardzo szeroko rozwinięte i rozbudowane w praktycznym, codziennym życiu monastycznym. Wspomina o tym autor również w liście do Eustochium [146], a ponadto potwierdzają tę samą tezę inne źródła ówczesnej epoki [147].

Przedstawiona w ogólnych zarysach ideologia życia mniszego, jego doktryna ascetyczna uformowana w IV—V w., była później przez szereg stuleci realizowana w środowiskach monastycznych. Wiele zresztą podstawowych i do dziś aktualnych sformułowań dotyczy nie tylko życia mniszego, ale chrześcijańskiego w ogóle. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że ogromny autorytet, jaki zjednała mnichom rozbudowana asceza, był jednym z zasadniczych czynników atrakcyjności i rozwoju monastycyzmu w społeczeństwie chrześcijańskim IV—V w. U podstawy życia monastycznego, również tego ascetycznego, leży polecenie, rada Jezusa, który mówi: Pójdź, naśladuj mnie, wypełniaj rady dane ci w Ewangelii. Życie w pełni wyizolowane, charakteryzujące się głęboką kontemplacją, realizowanie cnót (czystości — dziewictwa, pokory i posłuszeństwa, wierności ślubowaniom itd...) oto ideały praktycznego realizowania dla tych, którzy obrali drogę większej doskonałości w życiu ascetycznym czy monastycznym w czasach św. Hieronima.

III. WKŁAD MNICHÓW W ROZWÓJ KULTURY LITERACKIEJ

Formacja intelektualna większości pisarzy chrześcijańskich do IV w. nie różni się bardzo od tej, jaką mieli współcześni pisarze pogańscy. Rozważając z bliska teksty chrześcijańskie pierwszych wieków widzimy, że zawierają one jasny wykład nauki, ograniczają się zawsze do nauczania czysto religijnego, do wtajemniczenia mniej lub więcej czerpiącego natchnienie z Biblii i depozytu wiary [148]. Literaci chrześcijańscy wiele korzystali ze skarbca intelektualnego, który wieki poprzednie zostawiły im w depozycie. Jeśli więc ich dzieła są bardziej bogate ze względu na swą zawartość, na treść, jest to konsekwencją faktu, że nowy materiał i nowe argumenty, którymi oni operowali, były do ich dyspozycji. Kontrowersje i spory dogmatyczne, celebracje liturgiczne, komentarze biblijne, literatura hagiograficzna, kierownictwo duchowe, metody ascetyczne: oto przede wszystkim nowe źródła literatury chrześcijańskiej. Widoczna była wszechstronna działalność intelektualna. W tym ruchu brał udział cały szereg ludzi, którzy kontaktowali się między sobą i wyróżniali się swymi nadzwyczajnymi cechami i zdolnościami oraz odznaczali się również w zakresie współczesnej im kultury.

Działalność intelektualną najsławniejszych pisarzy chrześcijańskich

[146] Hieronimus, Epistola 22, 7, i 35, PL 22, c. 398 i 419, (CSEL 54, 152 n. i 197 nn.).

[147] Egeria, Itenararium... 27, 1 i 28, 1—2; Vita S. Melaniae 38, (Wyd. M. Rampolla, s. 62 i 224 oraz nota 31; Regola di San Pacomio I, 79—88, (wyd. G. Turbessi, Regole monastiche antiche, Roma 1974, s. 116—117); Regol di San Basilio 88, 89, 90, 129, 181 (wyd. G. Turbessi, dz. cyt., s. 212—256); Socrates, Historia Kościoła, tł. pol., s. 316—317; i inne.

[148] Por. U. Moricca, Storia della letteratura cristiana, II, Torino 1928; R. C. Ruggini, Sulla cristianizzazione della cultura pagana, w Athaeneum 43 (1965), s. 3—80; F. de Martino, Storia della costituzione romana, t. V, Napoli 1967, s. 91—109; P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne, Paris 1924; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Freiburg 1923.

spotykamy w różnych miejscach. Na Zachodzie np. Ambroży, Hieronim, Augustyn i inni; na Wschodzie zaś: Atanazy, Grzegorz z Nysy, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli, Jan Chryzostom. Są oni postaciami największej rangi w kulturze literackiej Kościoła IV—V w. Trzeba też wziąć pod uwagę, że te wspomniane wyżej postacie były, jak pisze Turbessi: „wielkimi biskupami, doktorami i pisarzami epoki zwanej „złotym okresem patrystyki", i że wszyscy pochodzili ze środowiska monastycznego, bądź to jako mnisi, bądź przejęli, z racji ścisłych kontaktów z monastycyzmem, charakterystyczną duchowość" [149]. Właśnie dlatego chcielibyśmy przedstawić wkład mnichów w rozwój kultury literackiej, dalej trzymając się pism głównie św. Hieronima, choć nie tylko.

Nasz autor jako mnich i jako wielki, znany pisarz — Ojciec Kościoła, jest też przykładem wkładu ówczesnego monastycyzmu w kulturę literacką swoich czasów. Jest on określony jako twórca i propagator kultury, nauki i literatury [150]. Jest autorem wielu dzieł o charakterze biblijno-egzegetycznym, dogmatyczno-polemicznym, historycznym, jak również licznych homilii i listów [151].

Można powiedzieć, że najważniejszymi dziełami Hieronima są liczne jego Komentarze do Pisma św. i tłumaczenie Biblii na łacinę (Vulgata) rozpoczęte na polecenie i prośbę papieża Damazego. Niektórych ksiąg Pisma św. Hieronim nie poprawiał w ich łacińskim tłumaczeniu, lub przejrzał je i uzupełnił tylko powierzchownie; stworzył za to podwójne tłumaczenie Psałterza, według Septuaginty i według tekstu hebrajskiego. Przerobił tekst Ewangelii opierając się na najstarszych, jakie mógł znaleźć, rękopisach greckich. W końcu przetłumaczył, po raz pierwszy z języka hebrajskiego, księgi kanoniczne Starego Testamentu. Niezadowolony z przekazania ludzkości najlepszego tekstu łacińskiego Ksiąg Świętych, dał z siebie jeszcze inny wysiłek. Mając na celu ułatwienie zrozumienia Pisma św. napisał całą serię komentarzy, w których posługiwał się dość szeroko tekstami wziętymi z Orygenesa [152].

Jego pisma polemiczne przeciwko Helvidiuszowi, który zwalczał naukę o stałym dziewictwie Maryi; przeciwko Jovinianowi, przeciwnikowi życia ascetycznego; przeciwko swemu byłemu przyjacielowi Rufinowi, z którym zerwał przyjaźń w ramach dyskusji nad orygenizmem; przeciwko pelagianom i lucyferianom — wszystko to razem świadczy o wielkiej sile wymowy i nawet o jego zjadliwości wobec przeciwników [153].

Jego Kronika, przetłumaczona z tekstu Euzebiusza z Cezarei, kontynuowana i wykończona jako jego dzieło, stała się jedną z pozycji funda-

[149] G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 168—169; por. J. R. Palanque, dz. cyt., s. 67 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64; G. Melani, Monachesimo Orientale, Jerusalem 1970, s. 112—113.

[150] Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 217—219; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., s. 355 nn.; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, t. I, tł. wł., Brescia 1973, s. 477 nn.; A. Fliche — V. Martin, Storia della Chiesa, III/², Torino 1972, s. 614 nn.

[151] Tamże, a ponadto: G. Stoico, dz. cyt., s. 9—10; Opere scelte di San Girolamo, dz. cyt., nota bibliograficzna, s. 71—73.

[152] Por. P. J. Hamell, Introduzione ai Padri, Milano 1969, s. 190 nn.; B. Altaner, Patrologia, tł. wł., Torino 1968, s. 413 nn.; G. Rauschen, Zarys Patrologii, tł. pol., Poznań — Warszawa 1929, s. 291 nn.; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 189 nn.; H. von Compenhausen, Ojcowie Kościoła, tł. pol., Warszawa 1967, s. 325 nn; L. Laurita, dz. cyt., s. 5 nn.

[153] Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 161; B. Altaner, dz. cyt., s. 416; G. Rauschen, dz. cyt., s. 294; H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 330 nn.

mentalnych, z której czerpano we wszystkich poszukiwaniach i badaniach nad przeszłością ludzkości [154]. Hieronimowi zawdzięczamy pierwszą historię literatury chrześcijańskiej: „De viris illustribas" — o sławnych mężach — dzieło, które odegrało wielką rolę i było wzorem w tym zakresie. Jest to opracowanie podzielone na 135 paragrafów, zadedykowanych różnym pisarzom poczynając od Apostoła Piotra aż do samego Hieronima, który zostawił nam dokładny spis wszystkich swych dzieł napisanych do 392 r. Jest prawdą, że to dzieło jest wzorowane na „De viris illustribus" Swetoniusza i na „Brutusie" Cycerona, że mocno przypomina w pierwszych 78 częściach (od św. Piotra do Fileta z Thumis) Historię Kościoła i Kronikę — Euzebiusza z Cezarei, ale w pozostałych partiach (od Arnobiusza do samego Hieronima), ma wartość — jako wyłączne źródło — szerokiej i wymownej erudycji Dalmatyńczyka [155].

Hieronim napisał również 3 biografie: Vita Paoli, Vita Hilarionis, Vita Malchi. W redagowaniu tego gatunku pism biograficznych, dla użytku innych osób używa z wielką dowolnością niektórych dat, nie rozróżniając między rzeczywistością a fantazją [156]. Autor nasz zostawił również liczne homilie, pisma o charakterze katechetyczno-egzegetycznym skierowane do swoich mnichów w Betlejem, dla zilustrowania znaczenia jakiegoś święta liturgicznego lub wybranego fragmentu Pisma św., zwłaszcza Psalmów. Psalmom właśnie poświęcił Hieronim aż 74 homilie, do których dołączył dziesięć na fragmenty z Ewangelii św. Marka, jedną na przypowieść o Łazarzu, jedną na prolog do Ewangelii św. Jana i kilka innych. Poza tym że są one prawdziwą kopalnią bardzo cennych wiadomości dokumentalnych, zwłaszcza o charakterze liturgicznym, homilie te tworzą żywy i bezpośredni obraz Hieronimowego kaznodziejstwa [157].

Również listy św. Hieronima są nie tylko zwykłą, okazyjną korespondencją, lecz często są one po prostu krótkimi traktatami. Dla przykładu list 22 jest prawdziwym traktatem, rozprawą o dziewictwie, skierowanym, na pierwszy rzut oka, tylko do dziewicy Eustochium, w rzeczywistości jednak Hieronim kieruje swoje uwagi i obserwacje do wszystkich chrześcijan, zwłaszcza do dziewcząt czy niewiast rzymskich. Podobnie inne listy były kierowane nie tylko do samych adresatów ale w większości do wielu innych czytelników. Jego listy ożywiały ówczesne społeczeństwo poprzez opisy, często surowe, różnych słabości i ułomności ludzi żyjących w tej czy innej wspólnocie. Z drugiej jednak strony, odnośnie niektórych wybranych przez niego osób, wynosi je i pomaga wspiąć się na wyżyny poprzez pracę ascetyczną, głębokie zamiłowanie do Pisma św. i pogłębione studium prawd wiary. W tej tak żywej korespondencji, na-

---

[154] Por. A. Flische — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 615; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; B. Altaner, dz. cyt., s. 415; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190.

[155] Por. A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 615; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; Opere scelte di San Girolamo, dz. cyt., s. 91—92; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190—191; G. Rauschen, dz. cyt., s. 17 i 294.

[156] Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; A. Flische — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 468—71 i 615. Opere scelte..., dz. cyt., s. 92—93; B, Altaner, dz. cyt., s. 416; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190; G. Rauschen, dz. cyt., s. 294; H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 307 nn; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 52.

[157] Por. A. Bonfatti, Oratoria sacra, Brescia 1964, s. 118 nn.; Opere scelte..., dz. cyt., s. 98—99; G. Rauschen, dz. cyt., s. 293; B. Altaner, dz. cyt., s, 416; Morin, Etudes, Textes, Découvertes I, 1913, s. 220—293.

pisanej pięknym językiem lacińskim, pełnym werwy i życia, znajdujemy wiele pięknych i trafiających do przekonania sformułowań i rad [158].

Można śmiało powiedzieć, że Hieronim był jednym z najbardziej uczonych Ojców Kościoła, historykiem swoich czasów, wielkim znawcą języków, wspaniałym stylistą i genialnym tłumaczem. Żadna inna postać nie była tak pełna życia i tak kontrastowa w swoich poglądach jak nasz autor [159].

Zresztą sam Hieronim w pismach niejednokrotnie zaznacza o swojej i innych mnichów pracy intelektualnej, o opracowywaniu aktualnie tego czy innego zagadnienia. Dla przykładu w liście do Marcelli czytamy: „Dwie przyczyny złożyły się na to, że tak mało piszę: po pierwsze, posłaniec się spieszy, po drugie, ja inną pracą byłem zajęty i nie chciałem się tą dodatkową zaprzątać. Zapytasz może, cóż to za praca tak wielka i konieczna, że nie pozwala na listowną rozmowę. Otóż od dłuższego już czasu porównuję wydanie Akwili z księgami hebrajskimi z obawy, że przez nienawiść do Chrystusa Synagoga coś zmieniła" [160], a w liście do Dezyderiusza napisał: „Z dziełek moich, których bardzo wiele wyfrunęło ze swego gniazdka i wskutek nierozwagi dostąpiło zaszczytu wydania i rozpowszechnienia, nic nie posyłam, bym przypadkiem nie posłał tych, któreś już miał. A jeślibyś chciał pożyczyć egzemplarze, to możesz otrzymać je albo od świątobliwej Marcelli, która mieszka na Awentynie, albo od Lota naszych czasów, bardzo świątobliwego męża Domniona. Ja zaś, oczekując twego przybycia, albo dam całość, gdy się zjawisz, albo — jeśliby zaszły jakieś przeszkody — chętnie poślę, cokolwiek każesz. Napisałem książkę o sławnych mężach od Apostołów aż do naszych czasów...; uważałem za rzecz konieczną zanotować tu krótko, co napisałem aż do czternastego roku panowania Teodozjusza (przed 393 r.)" [161].

Te fragmenty demonstrują dość wyraźnie jeden z licznych elementów życia monastycznego, w tym konkretnym wypadku styl życia św. Hieronima — mnicha i pisarza, zakonnika i intelektualisty zarazem. Widzi się dość wyraźnie, że życie monastyczne nie było odgrodzone od ówczesnego życia intelektualnego; co więcej, zgodnie z opinią wielu historyków, zwłaszcza literatura IV—V w. przechodzi niemal wyłącznie w ręce mnichów [162]. Oni właśnie są autorami najbardziej poczytnych dzieł, traktatów, żywotów itp. Wzorami literackimi stały się w tym czasie np. takie dzieła jak Vita S. Antonio napisany przez Atanazego [163] i reguły zakonne Pachomiusza czy Bazylego [164]. Powstaje też szereg traktatów o charakterze

---

[158] Por. H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 325 n. 331 n., 342; P. J. Hamell, dz. cyt., s. 192—193; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt. III/2, s. 615—616, B. Altaner, dz. cyt., s. 416—417; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479.

[159] Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; B. Altaner, dz. cyt., s. 409—420; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 614—616; J. Lortz, dz. cyt., s. 217—219; Opere scelte..., dz. cyt., s. 91 nn.; G. Rauschen, dz. cyt., s. 287—297.

[160] Hieronimus, Epistola 32, 1, PL 22, c. 446, (CSEL 54, 252).

[161] Hieronimuss Epistola 47, 3, PL 22, c. 493, (CSEL 54, 346).

[162] G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 168. por. J. R. Palanque, dz. cyt., s. 67 nn.; J. Kłoczowski, dz., cyt., s. 64; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 251.

[163] Atanasius, Vita S. Antonii, PG 26, 835—976; por. A. Flische-V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 466 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 114.

[164] Pachomius, Regolae, wyd. G. Turbessi, dz. cyt., s. 91—130; Basilius, Regolae, wyd. G. Turbessi, dz. cyt., s. 133—268; por. A. Fliche — V. Martin, dz., III/2, s. 476—477; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 70—71; J. Lortz, dz. cyt., s. 227.

ascetycznym, egzegetycznym, dogmatycznym, pedagogicznym. Wychodzą one głównie, jeżeli nie wyłącznie, ze środowiska monastycznego. Do tych właśnie wzorów literackich nawiązywał i nasz autor pisząc np. Żywot Pawła pustelnika i tłumacząc reguły Pachomiusza z języka greckiego [165].

W Betlejem Hieronim wykładał klasyków, wygłaszał homilie, komentował Pismo św. Prowadził więc, jak wielu innych, życie mnicha — intelektualisty. Zresztą typ ascezy, jaki reprezentował autor, kładł wielki nacisk na studiowanie Pisma św. i pism tradycji chrześcijańskiej [166].

Hieronim w takim stylu życia nie był zjawiskiem odosobnionym. Epifaniusz, mnich a później biskup Salaminy, znany intelektualista i myśliciel, jeszcze przed nim założył klasztor we własnej posiadłości — w Eleutheropolis — pielęgnując wśród mnichów życie intelektualne [167]. Rufin z Aquilei, przyjaciel Hieronima, a potem adwersarz w sporze o Orygenesa, był przez wiele lat kierownikiem duchowym żeńskiego klasztoru założonego przez Melanię Starszą i sam jako znany pisarz prowadził życie mnicha [168]. Na Wschodzie zwłaszcza weszło w tradycję elity chrześcijańskiej, aby choć część życia spędzić wśród mnichów w klasztorze. Przykładem mogą tu być np. Ojcowie Kapadoccy: św. Bazyli i obaj Grzegorze [169]. Żywe zainteresowania intelektualne i zaangażowanie literackie środowiska monastycznego tamtych czasów dostrzegamy np. we fragmencie Komentarza do Prologu Ewangelii według św. Mateusza: „Pozwól mi najdroższy Euzebiuszu (mowa jest o Euzebiuszu z Cremony), by wyjawić ci moje zdziwienie, ponieważ, podczas gdy ty przygotowujesz się do wyjazdu do Rzymu, prosisz mię by opracować ci to dzieło jakby tu chodziło o kosz owoców, nalegając usilnie by w skrótowym Komentarzu Ewangelii św. Mateusza być jak najbardziej zwięzłym i dokładnym, przenikliwym zarazem..., Stwierdzam, że przeczytałem, przed wszystkimi innymi, 25 ksiąg Orygenesa na Ewangelię św. Mateusza i przed wszystkimi liczne jego homilie... i następnie Komentarze Teofila z Antiochii... itd." [170] jak również w liście do Pammachiusza: „Przejrzyj komentarze wszystkich wspomnianych pisarzy i korzystaj z pism kościelnych, a szybkim krokiem dojdziesz do pożądanych i zamierzonych wyników... Jeśli się dowiem, żeś przeczytał szesnaście ksiąg prorockich, które przełożyłem na łacinę, i że rozkoszujesz się tym dziełem, będę się czuł zniewolony, by także i innych rzeczy nie trzymać zamkniętych w szafie. Przełożyłem niedawno Joba na nasz język; możesz pożyczyć egzemplarz od Marcelli, twej siostrzenicy. Czytaj go po grecku i po łacinie i porównaj stare wydanie z moim przekładem, a jasno się przekonasz, jak wielka jest różnica między prawdą a kłamstwem. Posłałem niektóre próby komentarzy do Dwunastu Proroków świętemu ojcu Domnionowi, a także Samuela i Malachim, to jest cztery Księgi Królewskie" [171]. Do Domniona [172] oraz do Teofila [173].

Wszystkie te fragmenty świadczą, że było zapotrzebowanie na te pra-

[165] Por. A. Penna, San Girolamo, Torino 1949, s. 50nn; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 236.
[166] D. Gorce, La Lectio Divina, Saint Jerome et la lecture sacrée dans le milieu ascetique romain, Paris 1925.
[167] B. Altaner, dz. cyt., s. 325.
[168] Tamże, s. 407—408.
[169] Por. J. Kłoczkowski, dz. cyt., s. 88.
[170] Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth., Prologus, PL 26, c. 17—22.
[171] Hieronimus, Epistola 48, 3—4, PL 22, c. 495—496, (CSEL 54, 348—350).
[172] Hieronimus, Epistola 50, 1, PL 22, c. 512—513, (CSEL 54, 388—389).
[173] Hieronimus, Epistola 82, 7, PL 22, c. 740, (CSEL 55, 113—114).

ce, że je sobie przypisywano, podawano z rąk do rąk i w ten sposób pisma te trafiały do coraz szerszego zasięgu czytelników, wykorzystywane były dalej w dyskusjach, w rozważaniach, a w konsekwencji przy powstawaniu następnych dzieł, czasowo nowszych, jak zresztą pisze o tym Hieronim przyznając się, że nieraz wykorzystywał istniejące już dzieła czy to Orygenesa, Dionizego, Euzebiusza z Cezarei, Didyma ślepego, Apolinarego, Grzegorza z Nazjanzu i innych [174].

Pisma św. Hieronima, zwłaszcza w tym wypadku listy, demonstrują bardzo wyraźnie rozwinięte w klasztorach, czy w ogóle w środowiskach ascetyczno-monastycznych tamtych czasów, życie intelektualne i żywe zainteresowanie literaturą. Dla przykładu w liście do mnicha Fiorentina czytamy: „Proszę cię także sam i błagam, byś się domagał wypożyczenia do przepisania komentarzy błogosławionego Retycjusza, biskupa w Augustodunum, w których rozprawia on podniośle o Pieśni nad Pieśniami. Pisał też do mnie z tego kraju, co i brat Rufin, niejaki Paweł Starzec, że jest u tego brata jego własny egzemplarz książki Tertuliana, o którą się gwałtownie dopomina. Proszę nadto, byś te książki, których nie posiadam, kazał księgarzowi przepisać na papirusie według załączonego spisu. I jeszcze: przyślij mi tłumaczenie psalmów Dawidowych i obszerną książkę św. Hilarego „O synodach", którą mu własnoręcznie w Trewirze przepisałem" [175].

Nie tylko zresztą ten tekst jest tego świadectwem. W liście do Pammachiusza autor napisał wprost: „W naszych czasach Rzym posiada to, czego świat przedtem nie znał. Dawniej mądrzy, możni i szlachetnego rodu rzadko byli chrześcijanami; teraz wielu jest mnichów mądrych, możnych i szlachetnych" [176]. Przykładem wielkiego zaangażowania w poznawanie Pisma św., jego komentarzy i wyjaśnień może być również Marcella, o której Hieronim pisze: „Ile u niej znalazłem cnót, ile zdolności, ile świętości, ile czystości... To tylko powiem, że cokolwiek przez długie studia zdobyłem i przez ciągłe rozmyślanie jakby w naturę obróciłem, tego wszystkiego ona skosztowała, tego się nauczyła i to posiadła tak, że jeśli po moim odjeździe powstał spór co do jakiegoś świadectwa Pisma św., do niej spieszono, jak do sędziego" [177], a także Blezylla, Paola i Fabiola, które wychwala autor za głęboką znajomość wszystkiego co związane było ze zrozumieniem Pisma św., w tym także za znajomość języka greckiego i hebrajskiego [178].

Również inny uczeń Hieronima — mnich Rustyk, według jego świadectwa był intelektualistą, uczonym. Pisze o nim: „Omawiam początki życia i obyczaje mnicha oraz tego mnicha, który w młodości uprawiał nauki wyzwolone, a potem nałożył na swą szyję jarzmo Chrystusowe" [179]. Naturalnie również Pammachiusz był modelem i wzorem mnicha mądrego, uczonego, mającego ścisły kontakt z literaturą [180]. Hieronim wymienia

[174] Por. np. Hieronimus, Epistola 61, 1—2, PL 22, c. 602 n., (CSEL 54, 575—578); Ep. 48, 3, PL 22, c. 495, (CSEL 54, 348—349); Ep. 74, 3, PL 22, c. 683, (CSEL 54, 24—25).

[175] Hieronimus, Epistola 5, 2, PL 22, c. 335—337, (CSEL 54, 21—22).

[176] Hieronimus, Epistola 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651).

[177] Hieronimus, Epistola 127, 7, PL 22, c. 1091, (CSEL 56, 150—151); por. G. D. Gordoni, Origine e sviluppo..., s. 241 nn.

[178] Hieronimus, Epistola 39, 1, PL 22, c. 465—466, (CSEL 54, 293—295); Ep. 30, 1, PL 22, c. 441, (CSEL 54, 243); Ep. 77, 6, PL 22, c. 694, (CSEL 55, 42—43); por. E. Romanelli, dz. cyt., s. 38.

[179] Hieronimus, Epistola 125, 8, PL 22, c. 1076—1077, (CSEL 56, 127).

[180] Por. Hieronimus, Epistola 66, 4 i 8, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651); Ep. 48, 4, PL 22, c. 496, (CSEL 54, 349).

Euzebiusza z Cremony — mnicha ze swojego klasztoru oraz innych mnichów, np. Oceanusa, Bonoza, Minerviusza i Aleksandra — nazywając ich mądrymi mnichami i ludźmi kultury [181]. Człowiekiem mądrym i dostatecznie wykształconym był też według biografii Hieronima — mnich Hilarion [182].

Potwierdza w pełni tę opinię o stosunkowo wysokim poziomie intelektualnym mnichów omawianego okresu, przynajmniej na terenie Palestyny, inne źródło, jakim jest Itinerarium Egeriae, w którym autorka świadczy o mądrości i wysokiej wiedzy kapłanów i biskupów, którzy, jak dodaje, byli od dawna mnichami, przynajmniej w tym sensie, że przed otrzymaniem kapłaństwa czy przed powołaniem na biskupstwo prowadzili życie mnisze. Podkreśla autorka głównie ich znajomość Pisma św., dodając jednocześnie, że nauczyli się tego w klasztorze [183]. Również autor Vita Sanctae Melaniae G. wielokrotnie wspomina o wielkiej znajomości Pisma św. i dzieł Ojców i pisarzy kościelnych, jaką odznaczała się Melania, i że to swoje zamiłowanie propagowała szeroko w swoim klasztorze [184].

Zapytać by można, co zachęcało mnichów do studiowania, do pracy intelektualnej, co wpływało w końcu na to, że pisali, że spod ich pióra wychodziły traktaty, komentarze, pisma mniej lub bardziej wartościowe? Wydaje się, że najpoważniejszym bodźcem do kultywowania życia intelektualnego w środowisku monastycznym była głęboka chęć coraz lepszego i dogłębniejszego poznania Pisma św. Stąd płyną próby przekładów, komentarze i homilie do poszczególnych fragmentów czy na konkretne wydarzenia opisane w Piśmie św. Pisma poszczególnych Ojców i pisarzy kościelnych tamtego okresu zawierają w dużym stopniu ten właśnie rodzaj literacki. Przykładem może tu być Hieronim, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli, Augustyn i inni. Ponadto chęć zabezpieczenia wiary przed spłycającymi ją nowinkami oraz błędnowierczymi poglądami stała się zachętą do pisania tratatów o charakterze dogmatyczno-polemicznym [185]. Do pisania zachęcali nieraz przyjaciele, otoczenie, które darzyło zaufaniem tego czy innego autora, prosząc go o wyjaśnienia, o wskazówki, o zajęcie swojego stanowiska w konkretnej, interesującej dane środowisko sprawie. Do pracy twórczej zachęcał Hieronima np. papież Damazy: „Skoro od dłuższego czasu śpisz i czytasz raczej, niż piszesz — czytamy w liście papieża Damazego do Hieronima — postanowiłem obudzić cię posłanymi ci pytaniami, nie dlatego iż nie powinieneś czytać — czytaniem bowiem jakby codziennym pokarmem żywi się i pokrzepia modlitwa — lecz aby czytanie wydało owoc w pisaniu" [186], ponadto Pammachiusz i Ocean [187], biskup Epifaniusz z Salaminy [188], a także św. Augustyn. Obustronna korespondencja między tymi dwoma wielkimi

[181] Por. Hieronimus, Epistola 57, 2, PL 22, c. 569, (CSEL 54, 504—505); Ep. 3, 4, PL 22, c. 333—334, (CSEL 54, 15—16); Ep. 119, 1, PL 22, c. 966—967, (CSEL 55, 446—447); Comment. in Evang. S. Matth., Prologus, PL 26, c. 17—22.

[182] Hieronimus, Vita S. Hilarionis 1, PL 23, c. 29.

[183] Egeria, Itinerarium, dz. cyt., VIII, 4 i XIV, 2.

[184] Por. Vita S. Melaniae, (wyd. M. Rampolla) n. 26; 36; 23; 9; 12; 17; 21; 22; 29; 42—47; 62; 64—65; por. nota 12 wydawcy, dz. cyt., s. 150.

[185] Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., s. 454; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 607 nn.

[186] Hieronimus, Epistola 35, 1, PL 22, c. 451, (CSEL 54, 265). por. Ep. 36, 1, PL 22, c. 452—453, (CSEL 54, 268—269); Ep. 19, PL 22, c. 375, (CSEL 54, 103—104).

[187] Hieronimus, Epistola 83, PL 22, c. 743, (CSEL 55, 119—120).

[188] Hieronimus, Epistola 91, PL 22, c. 758, (CSEL 55, 145—146).

Por. Hieronimus, Epistola 102, 103, 105, 112, 115, 134, 141, 142, 143; Augustinus (w zbiorze listów św. Hieronima); 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131, 132.

filarami patrystyki zachodniej początkowo zimna i oschła, o charakterze polemicznym, przerodziła się później w prawdziwą przyjaźń i była również zachętą do dyskusji i wymiany zdań na interesujące obydwu autorów zagadnienia [189].

Nie trzeba też wyjaśniać, że wiele listów, będących często, jak podkreślaliśmy to wyżej, jakby osobnymi traktatami, powstała na prośbę i przy zachęcie adresatek należących do elity i arystokracji rzymskiej [190]. Homilie powstawały zazwyczaj na użytek wewnętrzny, na prośbę współbraci z klasztoru, jak to wyraźnie widać choćby w homiliach na Ewangelię św. Marka, czy w wielu innych [191].

Analogicznie do tych warunków i okoliczności, przedstawionych na przykładzie pism Hieronima, powstawały pisma innych autorów tamtego okresu. Powstawały na prośbę i na użytek często najbliższego otoczenia, współbraci danej wspólnoty, a z czasem nabierając rozgłosu przepisywane były w licznych kopiach i rozsyłane po całym niemal terenie ówczesnego cesarstwa.

Z tym zagadnieniem łączy się problem tłumaczeń i przepisywania kopii. Chrześcijaństwo ówczesne było generalnie biorąc (pomijając mniejszości syryjskie, koptyjskie itd.) dwujęzyczne: greckie i łacińskie. Stąd konieczność udostępnienia dzieł literatury ówczesnej pisanej np. w języku greckim dla czytelników łacińskich i odwrotnie. Odnosiło się to także do tłumaczeń poszczególnych ksiąg Pisma św. z najstarszych kodeksów i z języków oryginalnych. Hieronim dla przykładu sam niejednokrotnie dokonywał tej pracy [192]. Sam często tłumaczył np. Orygenesa [193] Didyma Ślepego [194] czy pisma Teofila [195] oraz innych pisarzy greckich na łacinę. Przetłumaczył też reguły monastyczne Pachomiusza [196].

Podobnie czynił np. Rufin z Aquilei [197] i inni dostarczając chrześcijaństwu zachodniemu dzieła pisarzy greckiego Kościoła.

Robienie kopii bardzo przyczyniło się do rozpowszechnienia poszczególnych pism. Nie należało to do łatwych zadań, wymagało wiele uwagi, znajomości pisma, często też znajomości omawianego problemu. Nie będzie więc przesadą, jeśli się stwierdzi, że istnieje związek między rozwijającym się tak bujnie monastycyzmem i bujnym także rozwojem literatury ówczesnej. Warsztaty kopistów znajdowały się oczywiście w domach ówczesnej arystokracji, w ośrodkach kulturalnych i naukowych, ale bez wątpienia istniały także w klasztorach, zwłaszcza już pod koniec IV w. Daje o tym niejednokrotnie świadectwo nasz autor wspominając w swoich listach np. do Florencjusza, Dezyderiusza, Pammachiusza, czy we wprowadzeniu do Komentarza na Ewangelię św. Mateusza, prosząc, by

[189] Por. Hieronimus, Epistola 102, 103, 105, 112, 115, 134, 141—143; Au-

[190] Por. E. Romanelli, dz. cyt., s. 42; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 241—243; L. Laurita, dz. cyt., s. 47.

[191] Por. Opere scelte..., dz. cyt., s. 98—99; San Girolamo, Commento al Vangelo di San Marco, tł. wł. II wyd., Roma 1967, Prefazione, s. 7—11.

[192] Por. Hieronimus, Epistola 48, 4, PL 22, c. 496, (CSEL 54, 349); Ep. 104, 3—5, PL 22, c. 833—834, (CSEL 55, 239—241); Ep. 82, 7, PL 22, c. 740, (CSEL 55, 113—114).

[193] Hieronimus, Epistola 83, PL 22, c. 743, (CSEL 55, 119—120); Ep. 57, 2, PL 22, c. 733, (CSEL 55, 102—103).

[194] Didimus, De Spiritu Sancto; por. B. Altaner, dz. cyt., s. 415.

[195] Hieronimus, Epistola 114, 1, PL 22, c. 934, (CSEL 55, 394—395).

[196] Por. G. D. Turbessi, Regole monastiche..., s. 103—04; J. Kłoczkowski, dz. cyt., s. 70—71.

[197] Tłumaczył np. pisma Orygenesa, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Euzebiusza z Cezarei i innych (por. B. Altaner, dz. cyt., s. 407).

jedną kopię dano dziewicy Pryncypii [198]. Poza tym dobrze zorganizowana i stale się rozwijająca w klasztorach służba liturgiczna domagała się z kolei zaplecza w postaci odpowiedniej liczby rękopisów, a tym samym i ludzi przygotowywanych do ich odczytywania, rozumienia i śpiewania w chórze. W ten sposób już sama tylko liturgia, nie mówiąc o zapotrzebowaniu na dzieła ascetyczne i pisma o charakterze budującym, dające wzory do naśladowania, staje się ważnym bodźcem do tworzenia w klasztorach własnych pracowni kopistów i podejmowaniu studiów [199].

Na przykładzie Hieronima, Augustyna, Ojców Kapadockich i innych znajdujemy afirmację wartości monastycyzmu, a z drugiej strony widoczny jest wyraźnie nacisk, jaki kładą oni na wartości kulturalne, studium, pracę umysłową itd.[200], a nawet poczynając już od początku V w. klasztory stają się głównymi ośrodkami pielęgnującymi sztukę czytania i pisania, a w oparciu o nią stają się głównymi ośrodkami kultury umysłowej i literackiej [201].

IV. WSPÓLNOTY MONASTYCZNE A ROZWÓJ TEOLOGII

Teologię starożytności chrześcijańskiej IV—V w. można określić jako refleksję nad zbawczym planem Bożym, czyli nad Misterium Zbawienia, oglądanym szczególnie w świetle Pisma św. Skoro jednak jest refleksja ludzka, musi ona brać pod uwagę ducha czasu, czyli poza ogólnymi zasadami logiki ludzkiej uwzględniać mentalność danego okresu oraz nurty filozoficzne swoich czasów. Siłą rzeczy musi ewoluować w zależności od kręgu kultury, w którym się obraca. Najbardziej twórczym okresem dla teologii starożytnej była właśnie druga połowa IV w. po soborze nicejskim i pierwsza połowa V w. do soboru chalcedońskiego. Wówczas bowiem, jak wiemy, chrześcijaństwo mogło rozwijać się bez przeszkód ze strony władz administracyjnych, a kultura helleńska została praktycznie zaanektowana przez myślicieli i pisarzy chrześcijańskich. Dzięki wielkim herezjom trynitarnym, chrystologicznym i soteriologicznym, filozoficzne metody i sztuka retoryczna doskonale opanowana przez wielkich teologów przyczyniły się w wielkiej mierze do rozwoju myśli chrześcijańskiej do krystalizowania się teologii [202].

Znaczenie doktrynalne pism Ojców i pisarzy kościelnych IV—V w. jest przede wszystkim delikatnie związane z walorem, jaki Kościół

---

[198] Por. Hieronimus, Epistola 5, 2, PL 22, c. 336—337, (CSEL 54, 21—22); Ep. 47, 3, PL 22, c. 493, (CSEL 54, 346); Ep. 48, 4, PL 22, c. 496, (CSEL 54, 349); Comment. in Evang. S. Matth., Prologus, PL 26, col. 18—22; por. H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 322.

[199] Por. J. Kłoczkowski, dz. cyt., s. 92; L. Laurita, dz. cyt., s. 47; D. G. Penco, La preghiera..., dz. cyt., s. 321—322.

[200] Por. Hieronimus, Prefatio in Librum Job, PL 29, c. 63; por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64; Ch. N. Cochrane, dz. cyt., s. 335—336; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., s. 328—330; L. Laurita, dz. cyt., s. 19—20 i 47—48; G. D. Turbessi, Introduzione allo studio..., s. 158.

[201] Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 88; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 367 nn.; J. Danielou — H. Marrou, dz. cyt., I, s. 328—330; G. Penco, Indirizzi e tendenze delle attuali ricerche sulla tradizione monastica, w Vita Monastica 71 (1962), s. 165; M. Rampolla, dz. cyt., nota 13, s. 160.

[202] Por. J. M. Szymusiak, Grzegorz Teolog, Poznań 1965; L. Bouyer, dz. cyt., s. 529; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 105—106; G. D. Penco, La preghiera nella tradizione monastica, w C. Vagaggini e Coll., La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica, Roma 1964, s. 268—269.

Katolicki, w odróżnieniu do wyznań reformistycznych, które uznają jedynie Pismo św. jako źródło Objawienia, przypisuje Tradycji jako ustnemu przekazaniu wszystkich prawd otrzymywanych przez Apostołów od Chrystusa lub z natchnienia Ducha Świętego, za pośrednictwem zawsze żywego i nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, szczycącego się asystencją Ducha prawdy. Wśród organów przekazywania depozytu prawd objawionych, Kościół uznaje właśnie, oprócz żywego Magisterium i oprócz Pisma św. autorytet Ojców, których poznanie i głębokie studium przekonuje nas o ich niezrównanej roli i wielkiej, niepowtarzalnej wartości. Wypływa z tego jeszcze inna racja ważna z punktu widzenia doktryny: że właśnie pisma Ojców są jednymi z najważniejszych tekstów teologicznych, czyli że są wprost początkiem, fundamentem i zreferowaniem każdego niemal argumentu teologicznego. Bogactwo Pisma św., które dają nam Ojcowie w swoich dziełach, w jego sensie literalnym, alegorycznym, mistagogicznym, mistycznym, nie ma żadnego porównania w historii literatury chrześcijańskiej i pozwala przypuszczać, że Ojcowie i pisarze chrześcijańscy nie mieli innego przedmiotu do teologicznej refleksji, jak zgłębienie posłannictwa ewangelicznego za pośrednictwem samej Ewangelii.

Definicja dogmatów stała się, poprzez wieki, jednym z najbardziej żywotnych i prężnych procesów witalnych Kościoła. Te procesy z kolei wpłynęły decydująco na jego rozwój. Kościół, według wiary chrześcijańskiej jest wprawdzie wolnym efektem nieomylnego kierownictwa, Ducha Świętego; ale jest też dziełem łaski w zależności od okoliczności naturalnych. Z tej więc racji definiowanie dogmatu polega na okresie pracy formowania się dogmatu teologicznego i poznaniu wszystkich problemów z tym związanych. Dogmat teologiczny nie był definiowany tylko dla rozwoju samej nauki, doktryny, ale przede wszystkim dla potępienia błędnej interpretacji doktryny chrześcijańskiej na danym odcinku. W ten więc sposób precyzowała się i formowała w najdrobniejszych nawet kwestiach i detalach właściwa nauka teologiczna i jej słuszny sens [203].

Walki teologiczne w tym czasie bardzo przewyższały poprzednie spory, zarówno ze względu na rozgłos i rozmach, jak i z racji ich ważności. Spory i kontrowersje IV w. dotykają najważniejszych i fundamentalnych problemów wiary i świadczą o głębokich rozbieżnościach w ramach nauki chrześcijańskiej. Wszystkie niemal stany i państwa w ramach całej społeczności chrześcijańskiej brały żywy udział w tych sporach. Nie ulega wątpliwości, że zaangażowanie chrześcijan IV—V w. w kontrowersje ideologiczne było duże. Bardzo czynnie wmieszani byli w to wszystko naturalnie mnisi. Biorąc ich pod uwagę, walki teologiczne tamtego okresu możemy podzielić na trzy podstawowe części:

1) przede wszystkim ma wtedy miejsce problem wzajemnej relacji trzech Osób Bożych w Trójcy Świętej — kwestie trynitarne;

2) od kontrowersji trynitarnych spory przechodzą na płaszczyznę chrystologiczną — błędy chrystologiczne;

3) na Zachodzie, gdzie w odróżnieniu od Wschodu przeważały zainteresowania praktyczno-religijne, powstaje niemal równolegle czasowo do sporów chrystologicznych kontrowersja z zakresu antropologii czy nawet soteriologii, która dotyczyła stanu początkowego człowieka, kon-

[203] J. Lortz, dz. cyt., s. 184 nn.

sekwencji grzechu pierworodnego i stosunku łaski do wolnej woli ludzkiej. Przeciwnikami, których należało zwalczyć, byli na tym odcinku pelagianie i semipelagianie. Główna walka przeciwko tym błędom była prowadzona przez św. Augustyna i św. Hieronima — dwóch wielkich i sławnych przedstawicieli środowiska monastycznego.

W kształtowaniu się prawowiernej nauki odnośnie Trójcy św. środowisko monastyczne uczestniczyło już tylko w końcowej fazie utrwalania się doktryny o stosunku Ojca do Syna i o istocie Ducha św.

Wyjaśnienie tych problemów i autorytatywne decyzje odnośnie nauki o Trójcy Świętej miały miejsce na pierwszych dwóch Soborach ekumenicznych (w Nicei — 325 r. i w Konstantynopolu — 381 r.)[204]. Po burzliwej walce, trwającej ponad pięćdziesiąt lat, arianizm, podzielony na kilka różnych odłamów stracił swą siłę i popularność i został zwyciężony przez ortodoksyjną naukę teologiczną tzw. zwolenników Soboru Nicejskiego, a więc Atanazego, Bazylego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu i Ambrożego[205]. Wszyscy oni byli bardzo ściśle związani z ruchem monastycznym, który wtedy właśnie rodził się i z miejsca doszedł do wielkiego rozkwitu. Zanim jednak nastąpiło zwycięstwo nad groźnym dla chrześcijaństwa arianizmem, walka z nim była długa i trudna. Królował wtedy największy zamęt i zamieszanie w Kościele. Hieronim trafnie i ostro określił sytuację, jaka wówczas panowała takimi słowami: „Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est"[206]. Duszą opozycji przeciwko arianizmowi i motorem walki o utrzymanie Symbolu Nicejskiego był głównie św. Atanazy, wspierany mocno przez mnichów egipskich. W swej młodości, pod duchową opieką i kierownictwem Antoniego — pustelnika, dzięki surowej ascezie, umocnił się duchowo i dlatego był przygotowany na odparcie trudności i na zniesienie kilku wygnań ze stolicy biskupiej w Aleksandrii. Tak jak z całym oddaniem i niestrudzenie walczył o prawdziwą naukę, o jej utrzymanie, tak samo cierpiał za nią, odważnie decydując się na ciężkie prześladowanie[207].

W ugruntowaniu się nauki o Trójcy św., obok wspomnianych wyżej i ich bez wątpienia monastycznego otoczenia, którego opinii byli wyrazicielami, mieli też swój udział także inni Ojcowie Kościoła, również ściśle związani z monastycyzmem[208]. Augustyn w swoich pismach podkreślał jedność Boga w trzech Osobach. „Panie Boże nasz, wierzymy w Ciebie i Syna i Ducha Świętego. Dlatego, że nie powiedziałbyś: Idźcie i chrzcijcie wszystkie ludy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt 28, 19), jeśli nie byłbyś Trójcą Świętą... Panie, jedyny Boże, Boże — Trójco, wiemy, że musimy być wdzięczni, i że należymy do Ciebie, jako że wszystko jest twoje, jak to napisałem w tych księgach"[209], a w innym fragmencie tego samego dzieła pisze: „Ojciec jest światłem, Syn jest światłem, Duch Święty jest światłem, lecz wszyscy trzej razem nie tworzą trzech świateł, lecz jedno jedyne światło. W konsekwencji Ojciec jest mądrością, Syn jest mądrością i Duch Święty jest mądrością, a zarazem nie tworzą trzech mą-

---

[204] L. Cristiani, Breve storia della eresie, tł. wł., Catania 1960, s. 18—27.

[205] Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 192—93 i 195; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., s. 302.

[206] Hieronimus, Dialogus adversum Luciferianos 19, PL 23, c. 173. „Świat cały wydał jęk zgrozy, stwierdzając, że jest ariański".

[207] Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 192.

[208] Można tu porównać teksty dotyczące Trójcy św. zebrane w: La teologia dei Padri, t. I, tł. wł., Roma 1974, s. 36—47.

[209] Augustinus, De Trinitate, 15 i 51, PL 40, 819 nn.

drości, lecz jedną, jedyną Mądrość... dlatego Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym, jedynym Bogiem..." [210].

Również św. Ambroży zbierał głos w tych sporach trynitarnych, i w jednym ze swoich komentarzy tak pisał: „Wołanie ludzkie nie popycha cię do błędu, każąc ci wierzyć, że on nie jest pierwszy ponieważ jest Synem. Pozostań wiernym Pismu św., a nie pobłądzisz. Syn jest nazwany pierwszym. Czytamy też, że Ojciec jest jedyny: jest jedyny, jeśli ma nieśmiertelność i zamieszkuje niedostępną światłość (I Tm 6,16); tak jak czytamy: nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, Bogu samemu (I Tym 1,17). I nie ma nikogo przed Ojcem, ale też nie znaczy to, że jest On jedyny bez Syna. Jeśli zaprzeczasz jednemu, nie utwierdzasz drugiego: patrz na obydwu i wzmocnij twoją wiarę w obydwu. Nie powiedział On: jestem pierwszym i przychodzę później; lecz powiedział: „Jestem pierwszy i ostatni". Syn jest pierwszy i tym samym równy czasowo Ojcu; ma w rzeczywistości Ojca, z którym razem jest wieczny... Trójca święta nie zna granic, nie ma barier, nie może być zmierzona, nie ma żadnych wymiarów" [211].

Ważne świadectwo co do udziału mnichów w dyskusjach na tematy teologiczne, w tym wypadku odnośnie związku i współzależności trzech osób Bożych daje nam św. Hieronim w jednym z Komentarzy do Psalmów: „Dlaczego wszystkie te rzeczy zaznaczam? Ponieważ dowiedziałem się, że niektórzy bracia niekiedy dyskutują na te tematy i pytają się jak to jest, że Ojciec, Syn i Duch Święty są zarówno troistością, jak i jednością zarazem. Stawiając problem w tej kwestii, możemy zauważyć, jak bardzo jest niebezpieczna już sama dyskusja. Wazon gliniany próbuje kwestionować swojego Stwórcę, podczas gdy nie dochodzi nawet do zgłębienia swej własnej natury. Z zaciekawieniem chce poznać tajemnicę Trójcy św., którą nawet aniołowie niebiescy nie mogą pojąć... Kiedy chcesz zbadać dokładnie Boską naturę, kiedy chciałbyś wiedzieć kim jest Bóg, zauważ, że tutaj nic nie wiesz. Lecz nie możesz się tym przejmować, ponieważ ci sami aniołowie też nic nie wiedzą, ani żadne inne stworzenie nic na ten temat nie wie... Pragnę jednak zacytować tu Pismo święte, dla oparcia mojej myśli głównie na autorytecie naszego Pana i Zbawiciela. Co On więc mówi, krótko przed swoim Wniebowstąpieniem, zgromadzonym Apostołom, do których przemawiał jako nauczyciel i Pan? Nikt nie może mówić tak o swojej naturze jak On, który jest sam Bogiem. Dla nas wystarczy wiedzieć o Trójcy świętej to, co Pan uznał za słuszne powiedzieć nam, wyjawić. Co więc powiedział Apostołom? Idźcie i chrzcijcie wszystkie narody w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28,19). Wymienia trzy imiona, a jednak mowa jest o jednym jedynym. Pan nie mówi: „w imionach", lecz „w imię"; wymieniając mimo to trzy imiona. ... Imię Ojca, Syna i Ducha Świętego jest jedno; lecz jest zarazem imieniem, które w rzeczywistości odnosi się do Trójcy. Kiedy mówimy: „W imię Boga Ojca, w imię Boga Syna i w imię Boga Ducha Świętego". Ojciec, Syn i Duch Święty są jedynym imieniem boskości. I jeśli ty pytasz mię, jak to możliwe, by trzy osoby mogły być nazywane jednym tylko imieniem, ja odpowiadam że nie wiem i przyznaję się otwarcie do mojej niewiedzy, ponieważ Chrystus nie wyjawił nam nic na ten temat.

---

[210] Augustinus, De Trinitate, 7, 6—7 i 9, PL 40, 819 nn., por. Teologia dei Padri, dz. cyt., s. 36 nn.

[211] Ambrosius, Expositio Evangelli secundum Lucam, 2, 12—13, PL 15, c. 1527nn, (CSEL 32, 4); por. Teologia dei Padri, dz. cyt., s. 38—39.

To tylko wiem: że jestem chrześcijaninem, ponieważ wyznaję Boga w Trójcy" [212].

Ten obszerny fragment wyraźnie wspomina, że mnisi z klasztoru Hieronimowego, do których kierowany był ten komentarz-homilia [213], nie byli zupełnie bierni w przyjmowaniu prawd wiary, że w tym konkretnym wypadku konieczna była interwencja Hieronima i w pewym sensie nagana dla tych, którzy chcieli te sprawy najgłębszych tajemnic Bożych pojmować wyłącznie rozumowo. Hieronim korzystając ze swojego autorytetu, przy okazji wyjaśniania treści Psalmu 91, poucza swoich współbraci co do tajemnic Trójcy św. Ta zrobiona przez autora uwaga na marginesie swojego wykładu może być potraktowana szeroko, nie tylko do tego jedynego wypadku i do tej konkretnej tajemnicy wiary. Możemy przyjąć, że mnisi dyskutowali ze sobą często na tematy związane z wiarą; zresztą któż inny, bardziej niż oni, chciał poznać Boga? W tych dążeniach do zgłębienia tajemnic, w tych poszukiwaniach, w szukaniu wyjaśnień i rozważań, kryła się głęboka siła rozwojowa doktryny teologicznej. Również w liście do mnicha Marka, na jego wyraźną prośbę, może na prośbę jego współbraci, wykłada mu Hieronim swoją naukę o Trójcy św., zgodną z wiarą Kościoła rzymskiego i aleksandryjskiego. Pisze tak: „Zostałem posądzony o herezję, ponieważ nauczam o współistotności osób w Trójcy świętej i zarzucają mi herezję, jako zwolennikowi bezbożnej doktryny sabelianizmu, ponieważ niestrudzonym językiem głoszę rzeczywiste, zjednoczone — złączone, prawdziwe i doskonałe trzy Osoby" [214]. W pismach Hieronima widoczne są też ślady nauki odnośnie Ducha Św. W związku z toczącymi się wówczas sporami autor wykazuje błędy w nauce między innymi Montana, Nowacjana i Laktancjusza odnośnie wiary w Ducha Św.[215]. Widoczne z pism naszego autora głębokie zainteresowanie się osób ze środowiska monastycznego czy ascetycznego, Pismem św., jego głębszym poznaniem poprzez własne studium, komentarze i wyjaśnienia innym, już było przygotowaniem do rozwoju teologii, która właśnie wtedy (IV w.) zaczyna być pojmowana jako pewna znajomość, pewna zażyłość z Bogiem [216]. Współbracia Hieronima z jego klasztoru w Betlejem, a także przyjaciele prowadzący życie monastyczne gdzie indziej oraz mniszki z klasztoru kierowanego przez Paolę, pomijając inne środowiska

---

[212] Hieronimus, Commentarioli et Tractatus, Ps 91, wyd. G. Morin, dz. cyt.; por. Komentarz do Ewang. św. Marka, X, 13, 32, tamże.

[213] Zgodnie się przyjmuje, że homilie-komentarze do Psalmów odnalezione przez Morina, były wykładami, które Hieronim wygłaszał do swoich mnichów, a które zostały spisane przez jego słuchaczy. Por. Morin, S. Hieronimi presbiteri Tractatus sive homiliae in Psalmos. Marci Evangelium aliaque varia argumenta, in Anecdota Maredsolana 3, 2, Maredsous 1897; 3, 3, 1903; Morin, Etudes, textes découverts, Maredsous 1913, s. 220—293; Opere scelte..., dz. cyt., s. 98—99 i 28.

[214] Hieronimus, Epistola 17, 3, PL 22, c. 360, (CSEL 54, 72); por. Ep. 16, 2, PL 22, c. 358—359, (CSEL 54, 69); por. S. Cola, dz. cyt., s. 175—176.

[215] Hieronimus, Epistola 41, 3, PL 22, c. 475—476, (CSEL 54, 313—314); Ep. 42, 2, PL 22, c. 477—478, (CSEL 54, 316—317); Ep. 84, 7, PL 22, c. 748—749, (CSEL 55, 128—130).

[216] Por. Atanasius, Apologia contra arianos 18, PG, 25, 247 nn. Orationes contra arianos 18, PG 26, 12 nn.; De incarnatione et contra arianos 18, 10 i 56, PG 26, 983 nn.; Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae, PG 25, c. 537—594; Eusebius di Cesarea, Historia Ecclesiastica, Prologus, tł. Rufina, PL 21, 462—540; por. J. M. Szymusiak, Patrologia, Zagadnienia wybrane, Lublin 1971, s. 79—80; L. Bouyer, dz. cyt., s. 439—440; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 50 i 64.

mnisze np. wg świadectw z Vita S. Melaniae [217] czy z Itinerarium Egaeriae [218], byli w bliskim kontakcie z Pismem św.[219].

I właśnie w tym klimacie głębokiego i pełnego oparcia się na Biblii odsłaniała się mnichom coraz to lepiej jej treść, jako niewyczerpane źródło wszystkich cnót i mądrości, a przede wszystkim jako niezrównany kodeks najbardziej autentycznego wychowania chrześcijańskiego i każdego prawdziwego ideału pracy ascetycznej i naturalnie jako najlepszy, najdoskonalszy środek do poznania Boga. I tutaj trzeba podkreślić niestrudzoną gorliwość mnichów ze środowiska Hieronimowego w przyswajaniu i w zachęcaniu innych do praktykowania całej serii wzniosłych rad i zaleceń celem zbliżenia się w praktyce do tego co wyczytali na kartach Pisma św., do zasmakowania w poznaniu najgłębszych tajemnic i wydobycia z tego poznania tego, co by łączyło człowieka z Bogiem [220].

Ten pęd do coraz głębszego i lepszego poznania Boga poprzez Pismo św., tak wyraźnie widoczny u naszego autora i charakterystyczny dla całego ówczesnego monastycyzmu, następnie chęć do zgłębienia tajemnic Bożych poprzez studium pism i traktatów wybijających się osobistości, był niekiedy przyczyną ostrych tarć także w samych ośrodkach monastycznych. Zwłaszcza w przyjmowaniu konkretnych pojęć teologicznych były niekiedy spory i różnice. Znany jest powszechnie w historii fakt sporów o Orygenesa, o jego naukę. Spory te toczyły się głównie właśnie w środowiskach monastycznych i dość groźne rozmiary przybrały zwłaszcza w klasztorach w okolicy Nitrii w ostatnich latach IV w.[221]. Są one jeszcze jednym dowodem na udział mnichów w kształtowaniu się doktryny teologicznej tamtego okresu; bez względu bowiem na fakt, że część mnichów opowiadała się za rzekomymi błędami Orygenesa, a inni przeciwstawiali się im podając i uwypuklając ujemne strony Orygenesowskiego systemu teologicznego, pozostaje faktem, że w ten właśnie sposób powstawała właściwa teologia. Obie bowiem strony starały się w dyskusjach i często w licznych pismach przedstawiać argumenty na poparcie przyjmowanych przez siebie tez. W sporach o Orygenesa brał również udział Hieronim, mimo że nie angażował się w samą walkę i swoje po-

---

[217] Por. M. Rampolla, dz. cyt., nota XII, s. 150.

[218] Cały niemal tekst tego pamiętnika z podróży do Ziemi świętej jest świadectwem zaangażowania się mnichów w poznawanie treści Pisma św.

[219] Por. Hieronimus, Epistola 127, 7, PL 22, c. 1091, (CSEL 56, 151); Ep. 39, 1, PL 22, c. 465—466, (CSEL 54, 294 nn.); Ep. 30, 1, PL 22, c. 441—442, (CSEL 54, 243 nn.); Ep. 77, 6, PL 22, c. 694, (CSEL 56, 42 nn.); Ep. 125, 8, PL 22, c. 1076—1077, (CSEL 56, 127); Ep. 66, 4, 8 i 9, PL 22, c. 640 nn., (CSEL 54, 651 nn.); Ep. 48, 3—4, (CSEL 54, 348—349), PL 22, c. 495—496; Ep. 126, 3, PL 22, c. 1087, (CSEL 56, 145); Ep. 23, 1, PL 22, c. 425, (CSEL 54, 211—212); Ep. 5, 2, PL 22, c. 330—337, (CSEL 54, 21—22); Apologia adversus libros Rufini, 2, 24, PL 23, c. 468; por. L. Laurita, dz. cyt., s. 19; F. de B. Vismanos, Las virgines cristianos de la Iglesia primitiva, Madrid 1949, s. 545—547.

[220] Por. L. Laurita, dz. cyt., s. 8—10.

[221] Por. Hieronimus, Epistola 92, PL 22, c. 759 nn., (CSEL 55, 147 nn.); Ep. 98, PL 22, c. 792 nn., (CSEL 55, 185 nn.); Ep. 100, PL 22, c. 813 nn., (CSEL 55, 213 nn.); por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 316—318 i 478—479; H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 333. Przedstawiona przez Compenhausena sytuacja w związku z kontrowersjami o Orygenesa, wydaje się nieco przejaskrawiona. Autor bowiem pisze, że jedynie nieliczne osiedla mnichów w Egipcie, urażonych w swych prymitywnych pojęciach wiary, przez idealizującą interpretację Biblii według Orygenesa, były przeciwnikami jego nauki; niemniej jednak jest prawdą, że pisma Orygenesa pociągały właśnie środowiska monastyczne. Por. Socrates, Historia Kościoła, tł. pol., s. 407 nn.

glądy wyrażał bardzo ostrożnie, nie ulega wątpliwości, że był gorącym zwolennikiem nauki Orygenesa, zwłaszcza z zakresu biblistyki [222].

Podobnie jak inni wielcy Ojcowie Kościoła, którzy go poprzedzali, czy nawet współcześni mu, również Hieronim, najprawdopodobniej kontynuowałby dalej swoje zbliżenie do Orygenesa, swoje początkowe wpatrzenie i podziw dla jego talentu i osobowości, ignorując opinie przeciwników, w dalszym ciągu kontrowersyjne i nie wyjaśnione należycie. Dopiero dokładne ujęcie tych kontrowersji i wyjaśnienie ze strony Epifaniusza z Salaminy i jego atak przeciw Orygenesowi, przeciw niektórym jego sformułowaniom w dziele „Peri archon — O początkach" [223] oraz pewne nieporozumienia z Rufinem [224] sprawiły, że Hieronim — najpierw zagorzały zwolennik i wielbiciel Orygenesa — stał się nieufny, a następnie zdecydowanie przeciwny poglądom zawartym w dziełach Orygenesa. Swoją uwagę skierował na wysuwane zarzuty, na najsłabsze punkty Orygenesa, które naturalnie sprzeciwiały się przywiązaniu do wiary tradycyjnej [225].

Propagatorami znajomości pism Orygenesa byli też wśród ważniejszych postaci tego okresu także Bazyli, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Ewagriusz Pontyjski, Ambroży, Rufin i inni. Wszyscy oni mieli wielki szacunek i poważanie dla Orygenesa i często przy okazji niekończących się ataków na tego autora korzystali, by jaśniej i lepiej poznać błędne jego sformułowania w całości wywodów [226].

Poważny wpływ na kształtowanie się ówczesnych pojęć teologicznych mieli też i inni sławni mnisi: np. Diodor (+392), Palladiusz (+ok. 430), Izydor (+435), Nilus Stary na Wschodzie (+ ok. 430), Jan Kasjan (+435), Wincenty (+ ok. 450), Arnobiusz (+450), Eucheriusz (+ ok. 450) [227], na zachodzie, którzy swoimi pismami uczestniczyli czynnie w rozwoju ówczesnej teologii.

Dzieło Hieronima — Adversus Helvidium zostało napisane dla wykazania, że Maryja była zawsze Dziewicą [228]. Hieronim opierał się tutaj na wyraźnej i jasnej interpretacji Pisma św. i Tradycji odnośnie tego zagadnienia. Co do problemu tzw. „braci Jezusa", wymienionych w Ewangelii, dał kategoryczne i jednoznaczne wyjaśnienie, które stało się tradycją w myśli i nauczaniu Kościoła. Z wielu więc racji można to dzieło

[222] Por. M. Rampolla, dz. cyt., Introduzione, s. XXI; G. Stoico, dz. cyt., s. 43—45; H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 312, 327 i 333 nn.; Hieronimus, De interpretazione nominum hebraicorum, Praefatio, PL 23, c. 771—772; Homilia in Canticum Canticorum, Praefatio, PL 23, c. 1117 nn.; Epistola 33, PL 22, c. 446—447, (CSEL 54, 253 nn.); In Micheam, II.v., Praefatio, PL 25, c. 1189—1190; In Galatos, I.v., Praefatio, PL 23, c. 307—310; In Ephesios, I v., Praefatio, PL 23, c. 439—442; In Ecclesiastes, I, 9; 4, 3—6; 6, 10; 9, 4; 12, 6; PL 23, 1111 nn.; De viris illustribus 54, PL 23, 663—668; Ep. 66, PL 22, c. 639 nn., (CSEL 54, 647 nn.); In Oseam, Prologus, PL 25, 815—820); In Danielem, Prologus, PL 25, c. 491—494; In Isaiam, Prologus, PL 24, c. 17—22; Ep. 67, 9, PL 22, c. 650—651, (CSEL 54, 673); i inne.

[223] Epifanius, Ancoratus, PG 43, 13—236; por. Panarion, PG 41, c. 173—1200.

[224] Hieronimus, Epistola 81, PL 22, c. 735, (CSEL 55, 106—107); por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 329.

[225] Hieronimus, Epistola 15, PL 22, c. 355—358, (CSEL 54, 62—68); Ep. 16, PL 22, c. 358—359, (CSEL 54, 68—69); Ep. 84, 2—3, PL 22, c. 744 nn., (CSEL 55, 121 nn.); Ep. 63, 3, PL 22, c. 607, (CSEL 54, 586); Ep. 62, 2, PL 22, c. 606, (CSEL 54, 583—584); Ep. 88, PL 22, c. 755—756, (CSEL 141—142); por. H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 334 n.; G. Stoico, dz. cyt., s. 44—45.

[226] K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., s. 316 i 467; por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 255 i 329; L. Cristiani, dz. cyt., s. 51.

[227] K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 464—489.

[228] Hieronimus, Adversus Helvidium, 3—17, PL 23, c. 185—202.

w obronie nienaruszonego dziewictwa Maryi nazwać klasycznym opracowaniem z zakresu teologii katolickiej, a w sposób szczególny z mariologii [229]. W końcu należy też dodać, że Hieronim poza obroną dogmatu o nienaruszonym dziewictwie Maryi, był pierwszym wśród Ojców Kościoła, który pisał z przekonaniem o dziewictwie Józefa. Przeciwko Jovinianowi udowadniał wyższość stanu dziewictwa nad małżeństwem; bronił wartości postów i stwierdzał, że chrzest nie chroni człowieka przed grzechem [230].

Dość cennym źródłem nauki chrześcijańskiej interesującego nas okresu jest również Dialog przeciw pelagianom. Jest to bowiem jedno z najwcześniejszych świadectw pozaaugustyńskiej reakcji na pelagianizm [231]. Nie można wykluczać wpływu samego Augustyna na formowanie się poglądów autora Dialogu. Wpływ ten był możliwy dzięki korespondencji oraz pośrednictwu Orozjusza [232]. Nie można jednak sugestii płynących z Hippony przeceniać. Hieronim nie był człowiekiem, którego można było pouczać. Jego udział w polemice antypelagiańskiej był na pewno wynikiem własnej decyzji i chęci rozprawienia się z wrogimi poglądami. Potwierdza to ogólny ton i charakter Dialogu. Hieronim nie zajmuje się całym kompleksem poglądów pelagiańskich. Zwalcza tylko niektóre, przede wszystkim pogląd, że człowiek jeśli zechce, może nie grzeszyć oraz to, że przykazania Boże są łatwe do wykonania [233]. Chociaż Hieronim nie doprowadza do pogłębienia teologicznego poruszonych problemów tzw. sporów o łaskę, to jednak jego wypowiedzi miały wartość i bez wątpienia na terenie Palestyny przyczyniły się do upadku błędnej nauki [234]. Spośród innych tematów poruszanych przez autora, a wchodzących w zakres teologii możemy wyróżnić jego naukę o Opatrzności (Providencia) oraz o grzechu i o rzeczach ostatecznych [235]. Te zagadnienia musiały interesować mnichów współczesnych Hieronimowi, a nawet w pewnym sensie były one podbudową dla wartości i celowości życia monastycznego jako takiego. Jako jednak bardziej związane z nauką ascetyczną, wspomnieliśmy o tych poglądach Hieronima na innym miejscu.

---

[229] Por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 329.

[230] Hieronimus, Contra Jovinianum, PL 23, 211—338; por. J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190.

[231] Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., 1, s. 341; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., t. IV, s. 125—127.

[232] T. Trzciński, Die dogmatische Schriften des hl. Hieronymus, Poznań 1912, s. 360.

[233] Por. Hieronimus, Dialogus contra Pelagianos, I, 10—11, PL 23, c. 503—504; tamże II, 24, PL 23, c. 562—563; tamże III, 1, PL 23, c. 569—570; tamże III, 3—4, PL 23, c. 571—573; tamże III, 11—12, PL 23, c. 579—582; por. Augustinuc, Liber apologeticus contra Pelagianos, PL 31, c. 1173—1212.

[234] Por. Augustinus, Opus imperfectum in Julianum, IV, 88, PL 45, c. 1049—1608; por. A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., t. IV, s. 127.

[235] Por. np. Hieronimus, Comment. in Evang S. Matth. I, 6, 25, PL 26, c. 45; tamże I, 5, 28, PL 26, c. 38—39; tamże I, 5, 44, PL 26, c. 41; tamże I, 10 9—10, PL 26, c.62—63; tamże I, 10, 29—33, PL 26, c. 66—67; tamże II, 13, 47—50, PL 26, c. 95; tamże III, 16, 18, PL 26, c. 117—18; tamże III, 18, 4, PL 26, c. 128; tamże, III, 18, 35,PL 26, 133; tamże IV, 25, 9, PL 26, c. 185; tamże IV, 27, 4—5, PL 26, c. 204; Comentarz do Evang św. Marca II, 1, 14; III, 5,42; IV, 8, 39; Epistola 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 421 nn.).

LA PARTECIPAZIONE DELLE CAMUNITÀ MONASTICHE NELLO SVILUPPO DELLA VITA ASCETICA ED INTELLETTUALE DELLA CHIESA DEL TEMPO ALLA LUCE DEGLI SCRITTI DI SAN GIROLAMO

SOMMARIO

Con il consequimento della libertà religiosa da parte del Cristianesimo nel 311—313, la letteratura e la scienza ecclesiastica entrano nel loro periodo aureo; incomincia l'epoca dei Padri della Chiesa. Le numerose dispute teologiche promossero una vatissima operosità intellettuale. Partecipó al movimento una serie di uomini, che si tenevano a contatto tra di loro e brillavano per doti accezionali e si distinguevano pure nel campo dell'alta cultura del loro tempo.

Poichè importava ancitutto di assicurare la fede di fronte a innovazioni deprimenti e a concezioni ereticali, la letteratura ecclesiastica di allora ebbe un'impronta prevalentemente dogmatico-polemica non soltanto questa. Anche la vita ascetica ha la sua fioritura proprio in questo tempo, ed era realizzata particolarmente nelle comunià monastiche. Si coltivavano peró con fervore anche gli altri rami della teologia.

In Oriente, i centri principali dell'attività scientifica erano Alessandria e Antiochia. Questi due nomi stanno a indicare ad und tempo le due scuole teologiche p.ù in vista e gli indirizzi più importanti di quel tempo. L'attività scientifica non si esauri peró in queste due scule, ma era diffusa più o meno in tutta la Chiesa. Noi troviamo dunque, nei luogni piu diversi, Padri della Chiesa valentissimi. La Chiesa cattolica dell' Occidente, sebbene in principio risentisse ancora sensibilmente dell'influsso della teologia, pote vantare in Ilario, Ambrogio, Girolamo, personalita eminenti, e col suo massimo teologo Agostino attinse gloria ed importanza paragonabili a quella della Chiesa orientale.

Non si puo neppure dimenticare il fatto che tutti gli scrittori cristiani noti a quel tempo e i cosi' detti Padri della Chiesa, avevano uno stretto contatto con il monachesimo, sia attraverso la pratica, in senso stretto e letterale, di vita monastica sia in quanto propagandavano a loro modo, questo stile di vita. A questi grandi e noti monaci appartenevano p.es. Atanasio, Basilio il Grande, Gregorio di Nasianzo e Gregorio di Nissa, Giovanni Cristostomo, Rufino di Aquilea, Girolamo, Agostino ecc. Cosi lo stesso Ambrogio tramite una larga propaganda della verginità e della purezza di vita ed anche tramite il contatto con i monaci a Milano, ed a Vercelli, aveva contatti con il monachesimo.