

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, życie monastyczne, starożytność, patrologia

Keywords: John Chrysostom, monastic life, antiquity, patrology

Ks. Marek Starowieyski

Ks. Marek Starowieyski

JAN CHRYZOSTOM I MONASTYCYZM W OKRESIE MŁODOŚCI

1. WSTĘP

Stosunek Jana Chryzostoma do monastycyzmu jest naznaczony paradokсами. Jan nie napisał żadnego pisma dla mnichów - tylko kilka młodzieńczych, i to bardzo retorycznych pism traktuje ten temat¹, i nigdy nie był uważany za teoretyka życia monastycznego, a równocześnie jest jednym z najbardziej poczytnych pisarzy greckich w kręgach monastycznych, a wspomniane jego pisma młodzieńcze tworzyły *corpus monasticum*. O jego popularności świadczy także mnóstwo rękopisów tych pism znajdujących się w bibliotekach klasztornych, a Jan Kasjan poleca je mnichom łacińskim i stwierdza, że to, co napisał, pochodzi od Jana². Jego spotkanie z ascetyzmem Diodora i pobyt pośród mnichów, a następnie na pustelni w okolicach Antiochii, stanowią podstawowy element jego formacji duchowej, a równocześnie mamy o nich tylko bardzo wyrywkowe wiadomości. Jest entuzjastą życia monastycznego, ale i jego krytykiem, przynajmniej pewnej formy monastycyzmu, a równocześnie wielkim teologiem laikatu, rodziny i małżeństwa. Autorzy piszący o nim, zależnie od założeń, uważają go za entuzjastę życia mona-

1 O tych pismach zob. Dodatek 2. O Janie Chryzostomie zob. CHR. BAUER, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1-11, München 1929-1931 oraz J.N.D. KELLY, *Złote usta. Jan Chryzostom - asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.

2 JAN KASJAN, *Contra Nestorium* 7,31 (PL 50, 270), por. Izydor z Peluzjum PG 78, 1317n. Wywarł on także wielki wpływ na innych teoretyków życia wewnętrznego, jak np. Nila z Ancyry czy Marka Eremitę.

stycznego lub z powodu jego krytyk, szczególnie w okresie konstantynopolitańskim - za jego wroga.

Temat więc jest niby prosty, a równocześnie skomplikowany i zarazem podstawowy, bo stanowi punkt wyjściowy dla zrozumienia drogi życiowej i osobowości Jana Chryzostoma.

W tym artykule zajmiemy się nie tyle stosunkiem Jana Chryzostoma do monastycyzmu w ogóle, ponieważ został on już opracowany, ale pierwszymi kontaktami Jana z monastycyzmem, wpływem, jaki ten okres wywarł na jego dalsze życie, i jego związkiem z drogą do kapłaństwa. Zajmiemy się więc najpierw etapami jego formacji monastycznej, poprzedzając jednak jej opis krótkim omówieniem jego formacji retorycznej w szkole Libaniosa, a więc Jana jako adepta ascetyzmu - w asketerionie Diodora, Jana jako mnicha - w bliżej nam nieznanym wspólnocie typu cenobicznego, Jana jako pustelnika (eremity) i, w końcu, jego powrotem do świata.

Na temat trzech etapów jego formacji mamy wiadomości historyczne bardzo skąpe, głównie zanotowane w *Dialogu* Palladiusza oraz w *Historiach kościelnych*: Sokratesa, Sozomena i Teodoretę z Cyru³; pewne nieliczne szczegóły można znaleźć także w jego pismach; natomiast o jego poglądach na monastycyzm w tym czasie donoszą nam jego wczesne pisma (omówione w Dodatku 2), które będziemy konfrontowali z uwagami na temat życia monastycznego wyrażonymi w innych, często późniejszych pismach⁴, Na podstawie tych źródeł będziemy próbowali zrekonstruować te etapy, o ile to jest możliwe, ich wzajemny związek, a także związek z dalszym życiem Jana Chryzostoma.

Takie przedstawienie jest konieczne nie tylko ze względów chronologicznych, ale i ze względów rzeczowych. Jest faktem, że Jan rozpoczął od monasty-

3 *Dialog* 5 (SCh 341, s. 104-110); SOKRATES, *Historia ecclesiastica* 6, 3; SOZOMEN, *Historia ecclesiastica* 8, 2; TEODORET z CYRU, *Historia ecclesiastica* 40, 1.

4 Nie posiadamy jakiegось jednego dzieła Jana na ten temat, a swoje poglądy wyraża on jakby mimochodem wielokrotnie w różnych swoich pismach, np. *Homilie na Ewangelię św. Mateusza*, Źródła Myśli Teologicznej, t. XXIII, Kraków 2001: *Hom.* 55, Sn, s. 165-170; *Hom.* 68, 3-5, s. 316-322; *Hom.* 69, 3n, s. 330-333; *Hom.* 70, 5, s. 342n; *Hom.* 72, 3n, s. 356-359; *Homilie na I List św. Pawła do Tymoteusza*, Kraków 1949: *Hom.* 14, 3-6, s. 148-155; szczególnie ważne są bardzo liczne fragmenty zawarte w dialogu *O kapłaństwie*, zwłaszcza w ks. VI.

Fragmenty na ten temat zebrał: I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubenverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1959; TENŹE, *Giovanni Crisostomo*, w: DIP, t. IV, 1977, k. 1253-1256. Zob. ponadto: L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome maitre de perfection chrétienne*, Paris 1933; J.M. LEROUX, *Monachisme et communauté chrétienne d'après Jean Chrysostome*, w: *Théologie de vie monastique*, Paris 1961, s. 143-190; TENŹE, *Jean Chrysostome et le monachisme*, w: CH. KANNENGIESSER (red.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, s. 125-144; E. BOLOUARD, *Le sacerdoce, mystère de crainte et de l'amour chez saint Jean Chrysostome*, BLE 72 (1971), s. 3-36 (szczeg. s. 3-9); O. PASQUATO, *L'ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del Giovane Crisostomo, evoluzione o continuità*, w: S. FELICI (red.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, s. 59-43.

cyzmu, a skończył jako kapłan. Staje więc przed nami pytanie, czy mamy tu do czynienia z rozwojem duchowym Jana od monastycyzmu do kapłaństwa, czy też z zerwaniem z ideałem monastycznym, podejmując kapłaństwo; innymi słowy, czy monastycyzm doprowadził go do kapłaństwa czy też kapłaństwo stanowi dla Jana wynik jego zerwania z monastycyzmem.

2. CHRONOLOGIA

Najpierw jednak podajmy chronologię wydarzeń interesującego nas młodzieńczego okresu życia Jana, ustalaną przy pomocy kombinacji danych wziętych z różnych źródeł, szczególnie Palladiosa, i różnych badaczy; zaznaczamy: często dość znacznie różniących się od siebie. My idziemy tu zazwyczaj za chronologią podaną przez Kellego; podkreślamy jednak, że większość tych dat jest przypuszczalna.

Data urodzin Jana stanowi problem dyskusyjny (lata między 344 a 354 r.); przyjmujemy datę ok. roku 349. Ukończył studia u Libaniosa ok. 367 r. Chrzest przyjął w 368 r.⁵ Pobyt w asketerionie Diodora trwał około trzech lat- 367/8-370/1. Został lektorem w 371 r. po trzech latach służby w Kościele antiocheńskim przy boku bpa Melecjusza. Lata 372-376 spędził w klasztorze na górze Silpios, 377-378 - jako eremita na pustelni. W 378 r. powrócił do Antiochii. Dodajmy, że wygnanie Melecjusza z Antiochii i opuszczenie Antiochii przez Diodora miało miejsce w latach 372-378, a więc w czasie pobytu Jana na pustelni. Po trzech latach, w roku 381, zostaje wyświęcony na diakona. W 386 r. otrzymuje kapłaństwo.

3. W SZKOLE LIBANIOSA

Jaką formację otrzymał Jan przed podjęciem życia w asketarionie Diodora? Niewątpliwie posiadał świetne przygotowanie retoryczne zdobyte u Libaniosa, którego wprawdzie cytuje tylko w *Porównaniu mnicha*, ale wpływ jego (stylistyka, układy mów) jest niewątpliwy. Czy Jan posiadał również dobrą formację filozoficzną? Podobno miał studiować filozofię u bliżej nieznanego filozofa Adragatiosa. Na podstawie dalszych dzieł Jana należałoby wyrazić wątpliwości co do skuteczności tego wykształcenia, natomiast, jak się zdaje, formacja u Libaniosa ograniczała się do strony formalnej i była formacją li tylko retoryczną, a nie humanistyczną w tym znaczeniu, jaką dawał Izokrates.

⁵ Jan wspomina swój chrzest w *Katechezie* 11, 5, w: Św. JAN CHRYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne*, t. II, Lublin 1994, s. 45n.

Natomiast stosunek mistrza do ucznia i odwrotny jest ambiwalentny: ani Libanios w swoich dziełach nie wspomina o Janie - nie znajdujemy jego imienia wśród adresatów licznych listów Libaniosa - ani Jan o Libaniosie. Wiadomości zaś o ich wzajemnym stosunku są tylko pośrednie: Sozomen cytuje zdanie, które Libanios miał wygłosić na temat swego ucznia (dodajmy- jest rzeczą wątpliwą, czy jest ono autentyczne)⁶, natomiast Jan cytuje słowa swojego nauczyciela o swojej matce, bez podania jednak jego imienia⁷. Ten oględny stosunek Jana do mistrza można tłumaczyć, po pierwsze, stosunkami w szkole Libaniosza, które omawia prof. Dzielska i do której pracy się tu odnoszę, po drugie, atakami antychrześcijańsko nastawionego Libaniosa na mnichów⁸, do których Jan z kolei odnosił się z szacunkiem, i, po trzecie, gorliwie przez niego wyznawanym pogaństwem (Jan nazywa swojego nie wymienionego z imienia mistrza - prawdopodobnie Libaniosa - najbardziej przesadnym z ludzi: *panton ton andron deisidaimonesterosi*⁹. Czy to nastawienie antychrześcijańskie na mistrza nie wpłynęło na dość chłodny stosunek do niego?

Ale jest jeszcze jeden ważny element: pisze Palladios, że Jan zbuntował się (gr. *apheniasen*) przeciw pustosłowiu (gr. *lexidron*) sofisty, Jan natomiast był dojrzały i oddany naukom świętym¹⁰. „Sofista” to bez wątpienia Libanios. To zdanie potwierdzałoby naszą tezę o ograniczeniu nauki Jana w szkole Libaniosa do techniki wymowy, bez głębszego kształcenia humanistycznego, oraz o konflikcie Jana Chryzostoma, świadomego chrześcijanina, i formacji udzielanej przez Libaniosa.

Dodajmy, że przeciwieństwem do chłodnego stosunku względem swojego nauczyciela retoryki Libaniosa pozostaje pełen gorącego entuzjazmu *Panegyryk Diodora*, gdzie z podziwem mówi o swoim mistrzu z asketerionu¹¹. Wydaje się więc, że pierwszy wielki przełom w życiu Jana dokonał się właśnie wtedy, gdy porzucił szkołę Libaniosa i karierę państwo-administracyjną, a wybrał drogę chrześcijańskiej ascezy.

6 Por. SOZOMEN, *Historia ecclesiastica* 8, 2: „Kiedy ten ostatni [Libanios] leżał już na łożu śmierci, na zapytanie przyjaciół, kto go teraz zastąpi, podobno powiedział: «Jan, o ile go jeszcze nie zagarnęli chrześcijanie»”. Wiadomość ta jest jednak dość nieprawdopodobna, ponieważ Libanios zmarł ok. 395 r., kiedy Jan był u szczytu sławy.

7 JAN CHRZYOSTOM, *Ad viduam iuniorem* 2 (SCh 138, s. 120). Tu znajdujemy słowa Libaniosa wyrażającego się z wielkim podziwem o jego matce, Antuzie.

8 Por. mowa *W obronie świętyń*, 8nn, w: LIBANIOS, *Pisma wybrane*, tł. L. Małunowicz (BN II, t. LXXXV), Wrocław 1953, s. 233-253. J. MISSON, *Libanios et le christianisme*, „Musée Belge” 19-24 (1920), s. 73-89. Mowę wygłosił w 386 r.

9 JAN CHRZYOSTOM, *Ad viduam iuniorem* 2 (SCh, s. 120). *O praktykach pogańskich Libaniosa* por. A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, s. 409.

10 JAN CHRZYOSTOM, *Dialog* 5 (SCh 341, s. 106). Wydawca daje tu słowo *sophistou*, a więc w liczbie pojedynczej (a więc Libanios), podczas gdy inne rękopisy dają ogólnie *sophistas*.

11 PG 52, 761-766.

Porównanie dwóch szkół, w których Jan otrzymał swoją formację, jest tematem dotąd, jak się zdaje, nie opracowanym, a wydaje się, że mógłby stanowić bardzo ciekawy przyczynek nie tylko do życiorysu Jana, ale także do historii szkolnictwa w późnej starożytności oraz stosunków chrześcijańsko-pogańskich w IV w.

Ze szkoły Libaniosa przeszedł Jan do asketerionu Diodora. Jak się wydaje, jednak droga jego nie wiodła bynajmniej prosto od Libaniosa do Diodora: dowiadujemy się bowiem, że Jan interesował się retoryką sądową i odwiedzał sądy, przysłuchiwał się procesom, chadzał do teatrów i, być może, według Sokratesa, myślał o karierze adwokackiej czy sędowniczej, a według Palladiusza myślał o pracy w kancelarii cesarskiej, do czego predestynowało go świetne wykształcenie. I dopiero interwencja jego przyjaciela, Bazylego, nakierowała go ku podjęciu życia monastycznego, czemu jednak gwałtownie sprzeciwiła się jego matka¹². Tak więc, jak się wydaje, związanie się z kręgiem ascetycznym Diodora stanowiło pewnego rodzaju kompromis - substytucję wyjścia na pustynię. W każdym razie wejście do asketerionu stanowiło, według Palladiusza, zerwanie Jana ze specjalistami od pustych słów, a pogrążenie się w naukach boskich.

4. JAN - ASCETA: ASKETERION DIODORA¹³

O pobycie w asketerionie Diodora podają w swoich *Historiach kościelnych* Sokrates, Sodzomenos i Teodoret z Cyru. W latach sześćdziesiątych IV w. istniał w Antiochii asketerion prowadzony przez, wtedy już kapłana, uczonego Diodora z Tarsu¹⁴ i bliżej nieznanego nam Karteriosa. Analiza greckiego terminu „asketerion” niewiele nam daje: jest on przez autorów utożsamiany bądź odróżniany od klasztoru (w ówczesnym tego słowa znaczeniu), może też znaczyć nastawienie moralne¹⁵.

Nie wiemy również nic o jego postawie religijnej: przyjęcie chrztu w wieku lat 18 nic nie mówi, bo był to zwyczaj dość powszechny. Możemy tylko przypuszczać, że wyniósł głęboką pobożność i formację religijną ze swego domu.

12 Scenę tę opisuje Jan w *Dialogu o kapłaństwie* I, 2 (BOK I, s. 44n.) Bazyli to prawdopodobnie późniejszy biskup Rafanei w Syrii.

13 Por. A.J. FESTUGIÈRE, *dz. cyt.*, s. 181-192; R. LECONTE, *L'asceterium de Diodore*, w: *Mêlanges bibliques* A. Robert, Paris, b.r.w., s. 531-536.

14 Por. SWP, s. 119n.

15 Por. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 244, *asketerion*: zazwyczaj o klasztorach, ale i przeciwstawiane klasztorowi; także o zaletach moralnych.

Z asketerionem Diodora związana była grupa młodzieży w wieku od 18 do 24 lat; niektóre postaci możemy nawet zlokalizować¹⁶; z nią związał się Jan prawdopodobnie w wieku około 18 lat (lub 20) na trzy lata (367-370 r.).

Czy miał on jakieś formy organizacyjne? Na pewno nie był to klasztor w naszym tego słowa znaczeniu, a nawet w tym znaczeniu, jakie miały ówczesne wspólnoty pachomiańskie. Wydaje się jednak, że uczestnicy nosili jakieś szczególne szaty, mieli ograniczone kontakty z rodzinami, o czym wspomina Jan Chryzostom¹⁷. W każdym razie nie wydaje się, by można było mówić o jakichś strukturach jurydycznych tej grupy, która jednak była związana z Kościołem lokalnym w Antiochii.

Być może jednak, że asketerion Diodora wzorował się w jakimś stopniu na współczesnym mu monastycyzmie syryjskim czy egipskim; z braku wiadomości trudno jest jednak odkryć konkretne związki. Podobne wspólnoty studyjno-ascetyczno-modlitewne spotykamy: w III w. w Aleksandrii i Cezarei w postaci w wspólnoty Orygenesesa; w Antiochii na przełomie III i IV w. w szkole Lucjana (nastawienie egzegetyczne); w Italii północnej w połowie IV w. w kręgu Euzebiusza w Vercelli (nastawienie na wychowanie przyszłych kapłanów); w drugiej połowie IV w. w kręgu ascetów w Akwilei (nastawienie raczej ascetyczne). Jeśli trudno mówić o pochodzeniu wzajemnym od siebie tych centrów, możemy stwierdzić, że była to jakaś ogólna tendencja panująca w Kościele na Wschodzie i Zachodzie na przełomie wieku III i IV.

Od II w. istniała w Edessie szkoła teologiczna, która osiągnęła swój rozkwit w połowie IV w., a więc w czasie, kiedy Diodor tworzył swoją szkołę. Znamy ją stosunkowo dobrze dzięki zachowanym statutom szkoły w Nisibis i wiadomościom zachowanym w dziele Barhabbeszabby¹⁸. Wydaje się, że ma rację R. Leconte, kiedy stwierdza, że zamiast szukać analogii dla asketerionu Diodora w innych „szkołach teologicznych”, najlepiej jest sięgnąć do stosunkowo niedalekiej szkoły w Edessie. Stąd też podajemy streszczenie wyżej wymienionych statutów wedle artykułu Leconte (Dodatek I).

Czy była to jednak szkoła? Prawdopodobnie tak, ale nie tylko, bo na pewno studiowano w nim Pismo św., łącząc jego studium z ascezą i modlitwą - tak zresztą studiowano wtedy teologię.

16 O Teodorze, późniejszym biskupie Mopsuestii, i Masymie, późniejszym biskupie Seleucji Izauryjskiej, wspomina Sokrates; o Waleriuszu i Florencjuszu Porfiriuszu informuje sam Jan Chryzostom: *List do Teodora mnicha* 4 (Sch 117, s. 250). W tym wyliczeniu uderza ilość imion łacińskich.

17 JAN CHRYZOSTOM, *Dialog o kapłaństwie* 6, 7 (BOK I, s. 135).

18 R. LECOMTE, *art. cyt.*, s. 534n; *Barhadbeszabba*, SWPW, k. 37; PO 4, s. 38ln; I. GUIDI, *Gli statuti della scuola di Nisibi*, GSAI 4(1890), s. 165-195; J.B. CHABOT, *L'Ecole di Nisibe, son histoire, ses statuts*, JA 8 (1986), s. 43nn.

Na podstawie zachowanych fragmentów pism Diodora, świadectw o jego metodzie egzegetycznej oraz pism dwóch spośród wychowanych przez niego młodzieńców, a więc Teodora z Mopsuestii i przede wszystkim Jana Chryzostoma, przypuszczamy, że Pismo św. czytano w asketerionie w kluczu literalnym, z podkreśleniem elementu moralnego, czyli wedle zasad tzw. szkoły antiocheńskiej. To studium Pisma św. Jan uzupełnił przez lekturę, medytację i uczeniem się go na pamięć w następnym okresie jego życia mniszego - cenobitycznym i eremickim.

Jeśli zaś chodzi o życie ascetyczne Diodora, Jan w *Panegyryku Diodora*, porównując go do św. Jana Chrzyciela, mówi o jego wycieńczeniu postami oraz o skrajnym ubóstwie¹⁹, a Julian Apostata pisze nie bez złośliwości o wyniku tej ascezy, potwornym wycieńczeniu fizycznym Diodora²⁰. Prawdopodobnie adepci kulturowali cnotę czystości; Jan w swoich pismach będzie podkreślał wielokrotnie rolę dziewictwa. A równocześnie, jak się wydaje, adepci kręgu Diodora podejmowali zadania duszpasterskie jak Jan, który w tym czasie służył Kościołowi antiocheńskiemu jako lektor. Umiłowanie Pisma św., ascezy, dziewictwa, połączenie ich z duszpasterstwem, które wyniósł ze szkoły Diodora, będą obecne u Jana w jego dalszym życiu.

Tak więc wydaje się, że w asketerionie gromadziła się młodzież, która studiowała Pismo św. i uczyła się żyć życiem ascetycznym pod kierownictwem Diodora. Jak się też wydaje, jednym z ważnych celów tej szkoły było przygotowanie elity młodzieży antiocheńskiej do kapłaństwa.

Charakterystyczny jest fakt, że ta młodzież, doskonale wykształcona w szkołach najlepszych retorów pogańskich, jak Jan u Libaniosa, spotkała w Diodorze nie tylko świetnego interpretatora Pisma św. i wyrobionego ascetę, ale również, jak wynika z zacytowanego *Listu* Juliana, intelektualistę nie mniej świetnie wykształconego w Atenach w dziedzinie kultury klasycznej.

W 368 r. Jan prawdopodobnie już jako uczestnik kręgu Diodora przyjmuje chrzest z rąk bpa Melecjusza, a następnie lektorat, i przez trzy lata pracuje w służ-

19 Por. JAN CHRYZOSTOM, *Pochwała Diodora* 3 (PG 52, 764).

20 Fragmenty te podaje pisarz łaciński z VI w. Facundus z Hiermiane (por. SWP, s. 152): „Ten ku szkodzie powszechnej przyplłynawszy do Aten, bezwstydnie udawał filozofa i, nieobcy darom muz, uzbroidł się jeszcze w zdobycze retoryki i począł, jak twierdzą, nie znając jeszcze tajnej więzy pogan, wchłaniać w siebie w sposób żalosny zwyrodniałe błędy ludzi ciemnych, rybaków [tj. Apostołów] udających filozofów. Za to jest już od dawna kara bogów dotknięty. Od wielu lat znajduje się w niebezpieczeństwie życia i wpadłszy w suchoty doszedł już do cierpień swych szczytu. Ciało jego wyschło całkowicie, policzki zapadły, zmarszczki się pogłębiły. Nie jest to jednak odznaka zwrotu do filozofii, jak chce on, by się zdawało zwodzonym przez siebie ludziom, lecz sprawiedliwe z pewnością kary bogów: przez nią z pobudek rozumnych dotknięty żyje on do ostatniego dnia żywota swego życiem dręczącym i gorzkim, a twarz jego bladeść powleka”; JULIAN APOSTATA, *Listy*, tł. W. Klinger, Wrocław 1962, s. 59. Pikanterii tego opisu powstałego w lipcu 363 r. jest fakt, że Diodor przeżył jeszcze przynajmniej trzydzieści lat!

bie Kościoła antiocheńskiego. Po tych trzech latach Jan opuszcza Antiochię, by zamieszkać wśród mnichów syryjskich w okolicach Antiochii. Decyduje się na spełnienie swego dawnego marzenia, ponieważ, jak się wydaje, zniknęła przeszkoda na wypełnienie go, gdyż w międzyczasie umarła jego matka.

5. JAN - MNICH WE WSPÓLNOCIE MONASTYCZNEJ²¹

W 372 r. Jan rozpoczął życie monastyczne. Według Palladiusza, udał się w góry okoliczne, czyli na góry Silpios, gdzie w licznych znajdujących się tam jaskiniach zamieszkiwało wielu mnichów i pustelników.

Nie było to pierwsze jego spotkanie z mnichami. Jest rzeczą prawdopodobną, że temat życia mnichów był jednym z zagadnień omawianych w pobożnym domu Antuzy, jako że mnisi podantiocheńscy nawiedzali miasto w czasie uroczystości liturgicznych, szczególnie zaś w czasach trudnych dla Kościoła, jak mnich Afrahat z innymi mnichami przybył do Antiochii, aby wesprzeć prześladowanych chrześcijan ortodoksyjnych²². W samej Antiochii mnisi i dziewice Bogu poświęcone służyli biednym i opuszczonym. Jan mówił także z podziwem o innych mnichach, np. o Julianie Saba²³, oraz później o mnichach, którzy w tragicznych dla Antiochii dniach w roku 387 przybyli do Antiochii, by wspierać mieszkańców²⁴. Podziw Jana dla mnichów pozostał mu na całe życie i prawdopodobnie miał wpływ na wybór Jana.

Niewątpliwie, to przywiązanie i podziw dla mnichów w środowisku Jana wywarły duży wpływ, ale pośredni, na decyzję Jana. Jednak były też i inne jej powody.

Zacznijmy od historycznych. Prawdopodobnie w 372 r. Melecjusz udał się na wygnanie, a z nim Diodor i prawdopodobnie spora grupa elity kleru antiocheńskiego; asketerion był więc pozbawiony mistrza. W Antiochii natomiast panowało rozluźnienie obyczajów wśród mnichów i duchowieństwa, a gorliwi duchowni byli zniechęceni do pracy duszpasterskiej²⁵. Przyczyniał się do tego podział Kościoła, stanowiący zgorzienie dla pogan i chrześcijan. Echa tego dochodziły do

21 O mnichach syryjskich zob. A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959; P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977; G.M. COLMBAS, *Il monachesimo della origini*, t. 1, Milano 1990, s. 137-169.

22 Por. o Efremie: TEODORET z CYRU, *Dzieje miłości Bożej* 8,7nn (ŻrMon 7, s. 152); o Julianie Saba: *tamże*, 2, s. 166nn, s. 94nn, jego działalność w Tyrze, *tamże*, s. 98nn.

23 JAN CHRYZOSTOM, *In Ephesios Hom.* 21,3 (PG 62, 153).

24 JAN CHRYZOSTOM, *De statu* 18,4 (PG 49, 186).

25 Por. JAN CHRYZOSTOM, *In Acta Apostolorum* 46, 3 (PG 60, 325).

asketerionu. Czy wyjście Jana na pustynię nie było pewnego rodzaju kontestacją tego zepsutego środowiska duchownego i powodem do porzucenia, przynajmniej na jakiś czas, przez Jana ideału kapłaństwa? Jest rzeczą charakterystyczną, że daty wygnania Melecjusza i jego powrotu zbiegają się z datami wyjścia Jana na pustynię i powrotu z niej (372, 378 r.).

Sam zaś Jan odczuwał swoją niedoskonałość, szczególnie w dziedzinie cielesności²⁶ równocześnie pragnąc doskonałości, a asceza zdobyta w asketerionie nie wystarczyła Janowi; nie wiemy jednak, czy pragnął jej dla samej siebie czy w funkcji przeszłego kapłaństwa i ze względu na dalszą pracę duszpasterską. Wydaje się, że chodzi tu o obydwie. Czy Jan myślał już wtedy o kapłaństwie? Wydaje się, że tak. Jeśli tak było istotnie, to być może stopień osiągniętej doskonałości uznał za niewystarczający dla jego podjęcia. Otrzymał lektorat był do niego stopniem, choć niekoniecznie musiał zakończyć się kapłaństwem.

Nie wydaje się natomiast, by na pustynię pociągała go chęć pokuty za swoje grzechy młodości. Nie ma sensu porównywanie młodości Augustyna i Jana. Te, które sobie wyrzuca, to zbyt włączenie się po sądach oraz zamiłowanie do teatru²⁷. Nie pociągały go także praktyki pokutne, jak to miało miejsce u wielu mnichów syryjskich, co poświadcza w traktacie *De compunctione*²⁸. Ponadto nie straszne pokuty stanowią to, co zachwycało Chryzostoma w stanie mniszym, ale przeciwnie - jego pokój, pogoda ducha, oddalenie od świata tych, którzy przyjęli je dobrowolnie, a które Jan opisuje w iście sielankowych barwach²⁹.

W każdym razie, jak się wydaje, to pragnienie doskonałości stało się podstawowym powodem jego wyjścia na pustynię. Wszystkie te jednak powody są tylko naszymi mniej lub bardziej prawdopodobnymi przypuszczeniami; Jan nie formułuje ich wyraźnie w swoich pismach.

Odejście z pięknej Antiochii na pustynię nie było dla niego bynajmniej łatwe, o czym ze wzruszającą szczerością pisze sam Jan: niepokoił się on bowiem o to, skąd weźmie rzeczy konieczne - według niego - do życia, a więc świeży chleb, czy nie będzie musiał jeść podłych jarzyn i używać tej samej oliwy, którą stosuje się w kagankach, czy nie będzie wykonywać ciężkich prac, jak kopanie ziemi, noszenie wody i drzewa³⁰. Ten krótki fragment, jedyny w swoim rodzaju, świetnie

26 Por. JAN CHRYSZOSTOM, *Dialog o kapłaństwie* 3, 10 (BOK 1, s. 81).

27 Por. JAN CHRYSZOSTOM, *Dialog o kapłaństwie* 3, 10 (BOK 1, s. 81); 1, 2 (BOK 1, s. 44).

28 Por. JAN CHRYSZOSTOM, *De compunctione* 1, 6 (PG 47, 403).

29 Por. P.H.E. LEGRAND, *Saint Jean Chrysostome*, Paris 1924, s. 2n; np. *Contra detractatores* 2, 5 (PG 47, 337-340); *Homilie na Ewangelie św. Mateusza* 68, 3 (ŻMT 23, s. 316); 69, 3 (ŻMT 23, s. 329nn).

30 JAN CHRYSZOSTOM, *De compunctione* I, 6 (PG 47, 402-404).

oddaje niepokoje, jakie przeżywał, nawet po trzech latach spędzonych w asketeronie Diodora, bogaty panicz z miasta mający podjąć życie mnicha!

W *Dialogu o kapłaństwie* Jan formułuje zalety, jakimi powinien odznaczać się mnich i wspólnota ascetyczna, w której przebywał: powinien mieć silne zdrowie, miejsce ma być oddalone od ludzi, ale nie za bardzo, i powinno odpowiadać trybowi jego życia, m.in. potrzebuje dobrej pogody o różnych porach roku³¹. Czy tym warunkom odpowiadała wspólnota przez niego wybrana? Na pewno nie odpowiadała im jego późniejsza eremicka jaskinia.

W homiliach Jana Chryzostoma znajdujemy kilkakrotnie opisy życia na pustyni, prawdopodobnie niektóre z nich opierające się na własnych wspomnieniach³². Opisy te są zbudowane na zasadzie kontrastu: życie światowe i życie bogacza - życie mnicha, który wychodzi oczywiście na korzyść mnicha. Z tych bardzo retorycznych i lirycznych tekstów można jednak wyciągnąć nieco realiów z życia Jana Chryzostoma na pustyni.

Mnisi mieszkają po dwóch, w swoich domkach śpią na ziemi w szatach (nigdy nadzy - zaznacza Jan)³³. Są przed świtem budzeni przez przełożonego lekkim kopnięciem. Zrywają się i biegną na modlitwy: Chryzostom podaje tekst w swoim *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* i komentuje jedną z modlitw po posiłku³⁴. Modlą się z rękoma wzniesionymi do góry, śpiewają hymny. Tym modlitwom przewodniczy przełożony - ich ojciec. Oprócz tych modlitw mają jeszcze modlitwy o świcie, o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej oraz nieszpory. Obok modlitwy mnisi czytają Biblię i dzieła pożyteczne dla ducha i z nich, jak pszczoły, zbierają nektar słowa Bożego. Także rzadkie rozmowy toczą się na tematy duchowe, podobne do tych *collationes Patrum*, jakie znamy z dzieła Kasjana. Jeśli chodzi o pracę, to jest ona dwoista: fizyczna czy umysłowa. Fizyczna to m.in. kopanie i praca w ogrodzie, to tkanie sznurów i szycie odzieży, itd.; praca umysłowa to m.in. przepisywanie rękopisów³⁵. Jeden posiłek dziennie ma miejsce późnym południem: jedzą chleb i sól, popijając wodę - ten sam pokarm jest dla wszystkich; czasami otrzymują oliwki, natomiast chorzy - jarzyny. Posiłki spożywają, siedząc na trawie. Odzież mają ze skóry koziej lub wielbłądziej, czasami z używanych

31 JAN CHRYZOSTOM, *O kapłaństwie* 6, 5 (BOK I, s. 134).

32 Por. np. *Homilie na Ewangelię św. Mateusza*: ŻMT 23, Hom. 55, 5n, s. 165-170; Hom. 68, 3-5, s. 316-322; Hom. 69, 3n, s. 330-333; Hom. 70, 5, s. 342n; Hom. 72, 3n, s. 356-359; *Homilie na I List św. Pawła do Tymoteusza*, tł. T. Sinko, Kraków 1949: Hom. 14, 3-6, s. 148-155.

33 Por. L. MEYER, *dz. cyt.*, s. 32nn.

34 Hom. 55,5 (ŻMT 23, s. 165nn).

35 Na podstawie tego stwierdzenia niektórzy przypuszczali, że pierwsze dzieła powstały właśnie w czasie pobytu we wspólnocie monastycznej.

skór; szaty są takie, jakie nie nosiliby nawet najbiedniejsi. Takie same szaty noszą wszyscy, niezależnie, czy pochodzą z biednych czy bogatych rodzin. Wszystko robią sami i sami się obsługują.

Jan żył, jak zaznacza Palladiusz, pod kierownictwem starca (gr. *geron*), nieznanego z imienia Syryjczyka. Jego rola była prawdopodobnie taka, jaką znamy z apoftegmatów Ojców Egipskich - kierował młodym i niedoświadczonym mnichem. Czy wywarł on większy wpływ na formację Jana? Nie wiemy. Jan o nim więcej nie wspomina. To milczenie jest znaczące, bo o swoim mistrzu, Libaniosie, Jan również nic nie mówi.

6. JAN - EREMITA

Kiedy Jan poczuł się już przygotowany, udał się na pustelnię, gdzie przebywał trzy razy po osiem miesięcy, czyli dwa lata. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego: cenobityzm był uważany za najlepsze przygotowanie do eremityzmu; to znaczy niektórzy mnisi po odbyciu przygotowania ascetycznego we wspólnocie wychodzili na pustelnię, by tam żyć sam na sam z Bogiem, bo „jak kwiat poprzedza owoc, tak cenobityzm anachoretyzm” - twierdził Jan Silecjariusz, mnich palestyński z V w.³⁶

O tym pobycie mamy dość szczątkowe wiadomości u Palladiusza. Wiadomości jednak przez niego podane zgadzają się z tymi, które znamy z innych źródeł, np. z *Historii miłości Bożej* Teodoretą z Cyru. Ćwiczenia duchowne były bardzo surowe, co potwierdza Palladiusz.

Jan zamieszkał w jaskini, co było raczej rzeczą normalną wśród mnichów syryjskich, tym bardziej, że jaskiń nie brakowało na górze Silpios w okolicach Antiochii. Wiemy np., że sławny mnich Julian Saba, o pokolenie starszy od Jana, zamieszkał również w jaskini³⁷.

Także i nieliczne praktyki ascetyczne, opisane w tekście Palladiusza, są dobrze znane. Czuwania nocne czy niespanie były powszechne w monastycyzmie nie tylko syryjskim, ale i egipskim: Arseniusz mówił, że wystarczy mu godzina snu, a św. Efrem mówi z entuzjazmem o bohaterstwie mnichów spędzających noce bez snu³⁸. Bezsenność (gr. *agrypnia*)³⁹ była pojęciem szeroko rozpowszechn-

36 *Acta Sanctorum*, 13 mai, 4, s. 233, cyt. za C. LIALIN, *Eremitisme*, DSp, t. IV, s. 940.

37 TEODORET Z CYRU, *Dzieje miłości Bożej* 2 (ŻrMon 7, s. 81).

38 Np. *Apoftegmaty Kolekcja systematyczna* 4, 2; 3; 18; 31, itd. (ŻrMon 9). O bezsenności por. G.M. COLOMBAS, *dz. cyt.*, t. I, s. 161; t. II, s. 217-219.

39 Por. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 24, s.v. *agrypnia*.

nionym w kręgach monastycyzmu bizantyjskiego. Mnisi, spędzający noce bez snu, są podobni do aniołów, którzy nigdy nie śpią. Niespanie więc było zgodne z życiem anielskim (gr. *angelikos bios*), jakie powinni prowadzić mnisi. Jeśli natomiast zasypiali, to spali na siedząco, a nie na leżąco.

Praktyka *agrypnii* była przez Jana połączona ze stanem (gr. *stasis*)⁴⁰, które mogło trwać przez całe życie, przez niektóre okresy życia lub w niektórych porach dnia - nie siadając ani nie kładąc się. Tę praktykę stosowali w sposób spektakularny stylicy⁴¹.

Co jednak wyróżnia pobyt Jana w jaskini od innych praktyk pustelników, to intensywne studium Pisma św. Wprawdzie według Jana, mnisi syryjscy czytali Pismo św., ale to, co czynił Jan, było czymś dużo bardziej intensywnym. Według Palladiusza, Jan, aby rozproszyć swoje nieuctwo (gr. *agnoia*), uczył się go na pamięć. Mówiąc o Piśmie św., Palladiusz używa tu terminu *Christou diatheke*, co może znaczyć zarówno same Ewangelie, jak i całe Pismo św., ponieważ starożytni chrześcijanie uważali, że całe Pismo mówi o Chrystusie. Jan więc przez medytację i naukę Pisma uzupełnia swoją wiedzę o nim zdobytą w asketerionie Diodora. Ta wiadomość wyjaśnia nam fakt fantastycznej wprost znajomości całego Pisma św. przez Jana, który cytował z pamięci długie passusy zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu.

Do tych praktyk doszedł post uprawiany przez wszystkich pustelników oraz zimno, jako że noce na pustyni są bardzo chłodne, szczególnie w zimie. One to spowodowały załamanie zdrowia Jana, który przez całe swoje życie będzie znosił skutki swej młodszej nieroztropnej ascezy. W tej sytuacji Jan nie mógł już dłużej oddawać się swoim praktykom ascetycznym i jego dalszy pobyt na pustelni nie miał sensu. Powrócił więc do Antiochii częściowo sparaliżowany, ze szczególnym bólem nerek.

Ale powrócił również zmieniony: nie tylko udoskonalony przez swoje praktyki ascetyczne, ale również zmieniła się jego koncepcja życia mniszego, ascezy w ogólności oraz celu i układu swojego życia.

Dlaczego Jan powrócił? Odszedł z powodu stanu swojego zdrowia, jak twierdzi np. Kelly? Co do tego nie mamy najmniejszych wątpliwości. Ale czy tylko? Czy miał miejsce może jakiś kryzys duchowy? A może był jednak jakiś ważniejszy, ogólniejszy powód?

40 Tamże, s. 1251, s.v. *stasis*.

41 G.M. COLOMBAS, *dz. cyt.*, t. I, s. 161n; t. II, s. 217-219.

7. DROGA HARMONIJNA: OD DOMU RODZINNEGO, PRZEZ ASCEZĘ, MONASTYCYZM I EREMITYZM, DO KAPŁAŃSTWA

U początku drogi ascezy Jana leży dom rodzinny, głęboko religijny, związany z wybitnymi postaciami Antiochii, biskupem Melecjuszem, kapłanami Flawianem i Diodorem, późniejszymi biskupami kolejno Antiochii i Tarsu oraz ze światem antiocheńskich i podantiocheńskich mnichów, a równocześnie przywiązany do tradycji kultury helleńskiej, o czym świadczy wysłanie Jana do najlepszych nauczycieli retoryki i filozofii. Nie wiemy nic o religijności Jana jako studenta Libaniosa, pisarza jednoznacznie pogańskiego i antychrześcijańska nastawionego, faktem jednak pozostaje, że po studiach u niego Jan przyjmuje chrzest. Wtedy też zostaje wciągnięty w sferę wpływów monastycyzmu, od którego w dramatyczny sposób odciągnęła go matka⁴². Wstąpienie do asketerionu teologa i humanisty chrześcijańskiego, jakim był Diodor, świadczy o kontynuowaniu nauki zaczętej u Libaniosa w duchu chrześcijańskim, a więc łącząc mądrość helleńską i doskonałość chrześcijańską, a równocześnie o podjęciu formacji ascetycznej, której nie dane mu było rozwijać w środowisku monastycznym. Podejmuje też pracę duszpasterską, wyświęcony na lektora, która go nakierowywała ku kapłaństwu. A więc ten świetnie zapowiadający się uczeń Libaniosa, przed którym stały otwarte wszelkie dziedziny kariery świeckiej, do której zresztą się przymierzał, wybrał drogę Bożą. Jednak nawet bardzo dokładne przestudiowanie nielicznych danych historycznych tego okresu nie pozwala stwierdzić u niego jakichkolwiek śladów kryzysu religijnego czy etycznego, choć widzimy pewne wahania co do dalszej drogi życia, czego dowodem jest pilne uczęszczanie do teatrów czy sądów; wiemy też o trudnościach w dziedzinie cielesności. Z życiem świeckim zrywa radykalnie, z niedoskonałościami będzie walczył przez całe życie.

W życiu Jana mamy trzy wielkie przełomy:

- opuszczenie szkoły Libaniosa i wybranie ostateczne drogi Bożej przez wstąpienie do asketerionu;
- wstąpienie do wspólnoty cenobitycznej, a następnie podjęcie życia eremickiego;
- wyjście ze wspólnoty monastycznej i podjęcie drogi duchownego pracującego w świecie.

Wstąpienie do wspólnoty monastycznej jest więc dowodem nie tyle kryzysu, ile raczej harmonijnego kontynuowania podjętej drogi doskonałości. Niemniej

42 Por. JAN CHRYZOSTOM, *Dialog o kapłaństwie* 1, 2 (BOK I, s. 44-46).

jednak musimy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z pierwszym z dwóch wielkich przełomów w jego życiu młodzieńczym; drugim będzie opuszczenie eremu i powrót do życia aktywnego w Antiochii.

Życie we wspólnocie monastycznej, a następnie w eremie - dwa logicznie ze sobą związane etapy - przyczynia się do potrójnego pogłębienia: życia ascetycznego, znajomości Pisma św. rozpoczętego u Diodora, którego także uczy się na pamięć, oraz ideału monastycznego.

Warto się zastanowić na tym ostatnim elemencie. Jan bowiem dochodzi do wniosku, że nie ma dwóch ideałów chrześcijańskich: doskonałego dla mnichów i mniej doskonałego dla ludzi świeckich. Taka myśl jest dla niego już bluźnierstwem⁴³, choć pierwsze jego pismo, *Porównanie mnicha z królem*, idzie po tej linii. Jest to także nonsensem: albo bowiem tylko niewielka ilość ludzi może być zbawionych, albo, stosując konsekwentnie ten ideał, który zawiera także dziewictwo, wyginie ludzkość⁴⁴.

Ideał życia anielskiego (gr. *bios angelikos*) jest jeden: tak dla ludzi świeckich, jak i dla mnichów, a składają się nań szczególny sposób dziewictwa, czyli dobrowolna czystość, *compunctio* (gr. *katányxis*) - świadomość swojej słabości, która pobudza do ascezy, i w końcu nieustanna modlitwa. Ten ideał jest realizowany także przez ludzi świeckich, z tym, że czystość realizuje się inaczej w życiu małżeńskim, inaczej w mniszym, a ponadto świeccy realizują go w świecie, a mni-si w samotności. Jeżeli jednak początek jego realizowania w życiu mniszym jest trudniejszy, to dalsza jego realizacja jest łatwiejsza dla pozbawionego ziemskich powiązań mnicha niż człowieka świeckiego. Czy jednak to zrównanie postulatów względem mnicha i świeckiego nie stanowi rygoryzmu, jak się czasami sądzi? Nie, bo jest to tylko bardzo wysokie postawienie poprzeczki chrześcijaninowi, który ma być doskonały, czy jest mnichem czy świeckim, choć Jan odnosi się z wyrozumieniem dla ludzkiej słabości.

Przejście od życia wspólnotowego w asketerion, a następnie we wspólnocie monastycznej do życia eremickiego, uświadamia Janowi społeczny wymiar zbawienia. Celem zarówno mnicha, jak i człowieka świeckiego, jest włączenie się w boski plan zbawienia (Bożą ekonomię) i realizowanie Jego miłości. Człowiek zbawia się tylko we wspólnocie kościelnej. A więc zarówno człowiek świecki, jak i mnich są odpowiedzialni za zbawienie drugiego człowieka, bo - jak mówi Jan - „Pan nazwał opiekę nad owieczkami znakiem miłości do Niego?”⁴⁵. Ogranicze-

43 Por. JAN CHRZYSTOM, *Adversus oppugnatores* 3, 14 (PG 47, 372).

44 Por. JAN CHRZYSTOM, *In Hebraeos* 7, 4 (PG 63, 67n).

45 JAN CHRZYSTOM, *Dialog o kapłaństwie* 2, 4 (BOK 1, s. 62).

nie ascezy do szukania własnego postępu duchowego stanowi zakopanie w ziemi ewangelicznego talentu lub schowanie lampy, która powinna świecić na świeczniku⁴⁶. Nie znaczy to bynajmniej, że Jan twierdzi, iż mnisi muszą porzucić cokolwiek ze swego ideału ascezy, postów, czystości, kontemplacji i czystości. Mnisi bowiem mają żyć życiem anielskim, ale właśnie podstawą egzystencji aniołów jest ich służba⁴⁷. Mnisi, którzy jak Apostołowie porzucili dobra materialne, muszą także służyć innym. Czy więc Jan neguje różnicę pomiędzy życiem aktywnym a kontemplacyjnym? Nie, bo to pojęcie po prostu dla niego nie istnieje.

Jak więc mnich ma realizować to życie anielskie, czyli życie służby? Realizuje je najpierw w sferze duchowej.

Jest to po pierwsze życie przykładu. Mnich jest świadkiem Boga poprzez swoją doskonałość, poprzez ascezę, jest znakiem realizowania się królestwa Bożego. „Czy widzisz - pisze Jan Chryzostom - jak wielkie przysługi wyświadczają nam ludzie obcy i pielgrzymi, mieszkańcy pustyni, a raczej obywatele niebios? My zaś nie należymy do nieba, jesteśmy raczej obywatelami ziemi, tamci zaś przeciwnie [nieba]”⁴⁸. To apostołstwo przykładu najlepiej można zrealizować nie tyle wychodząc na pustynię, ile przebywając w mieście.

Jest to, po drugie, realizacja tego życia, które Adam prowadził w raju, zawsze przebywając przed obliczem Boga i żyjąc w zażyłości z Nim. Mnich przywraca ziemi raj utracony przez prarodzców, ma stworzyć nowy raj, *neos paradisos*, poprzez dziewictwo i ubóstwo, które są znakami takiego stanu ludzkości, jaki panował przed grzechem Adama; stąd nie tylko u Jana pustynia zapełniona mnichami jest opisywana jako ogród rajski.

Mnich realizuje ideał doskonałości poprzez modlitwę nieustanną za wszystkich, sprawowaną przez całą dobę: w nocy, o świcie, trzy razy w ciągu dnia i wieczorem. Jan mówi nie tylko o modlitwach, ale podaje i komentuje jedną z modlitw mniszych. I w końcu mnich swoją modlitwą wspiera tych, którzy sprawują funkcje kościelne⁴⁹.

Ale obok tego czysto duchowego aspektu, służba mnicha realizuje się również w sferze czysto materialnej, w duszpasterstwie. Jan bowiem, jako bystry obserwator życia monastycznego, dostrzegł jego braki i stwierdził, że zajmowanie się tylko własnym zbawieniem jest czymś sprzecznym z ideałem życia chrześcijańskiego, a ponadto może również prowadzić albo do pychy (poczucie własnej

46 Por. KALLINIKOS, *Vita Hypatii* 11, 8 (Sch 177, s. 114), autor cytuje Jana Chryzostoma.

47 Por. JAN CHRYZOSTOM, *In I Corinthios Horn.* 6, 4 (PG 61, 53n).

48 JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię św. Mateusza* 55, 6 (ŻMT 23, s. 169).

49 Por. JAN CHRYZOSTOM, *Contra Anomaeos* 6,3 (PG 48, 752); (*De beato Philogone*).

doskonałości), albo do lenistwa i stagnacji (autor francuski mówi tu dobitnie o *sterilité néfaste de la virginité*⁵⁰), i wykręcania się od wszelkiej odpowiedzialności za braci⁵¹. Jeżeli Jan kładzie więc tak wielki nacisk na te istotne cechy ascezy zakonnej i powszechnej, to czyni to, aby wyeliminować z niego również różnorakie dziwactwa, w które obfitował monastycyzm syryjski. Ideał Jana jest niewątpliwie ewangeliczny, co bynajmniej nie zmienia faktu, że Jan go stylizuje wedle własnych poglądów.

A więc życie mnicha jest też służbą Kościołowi podobnie jak życie kapłana, tyle że w nieco inny sposób. Ponieważ życie mniszce ma być podporządkowane potrzebom życia społeczności kościelnej, zachodzą sytuacje, w których ideał monastyczny musi ustąpić wobec potrzeb pastoralnych. Ta apostolskość życia monastycznego stanowi jeden z najoryginalniejszych rysów ideału monastycznego Jana Chryzostoma⁵².

Ta służba mnicha może mieć charakter nadzwyczajny i zwyczajny. Realizuje się ona przede wszystkim przez pomoc społeczności wiernych w sytuacjach wyjątkowych. Wielki Antoni, do którego Jan odnosił się z entuzjazmem, przerwał dwukrotnie swój pobyt na pustyni, by wesprzeć męczenników aleksandryjskich i św. Atanazego; Julian Saba opuścił swoją pustelnię, by wspomagać mieszkańców Antiochii w czasie prześladowania Juliana Apostaty, a Efrem - w czasie prześladowania Walensa; mnisi przybyli również do Antiochii w czasie tragicznych zajęć z 387 r., by dodać otuchy mieszkańcom tego miasta, a nawet swoim autorytetem zdołali powstrzymać brutalność urzędników cesarskich⁵³. To najbardziej spektakularne działania; przeglądając ówczesne dokumenty widzimy, że mnisi stosunkowo często opuszczali swoje pustelnie, aby dopomóc potrzebującym braciom.

Inną formą pracy nadzwyczajnej jest pomoc w pracy apostolskiej, jak np. pomoc mnichów w misji w Fenicji, pośród Gotów, Izauryjczyków, a nawet odległych Persów⁵⁴. Mnisi często podejmowali prace służące do szerzenia chrześcijaństwa i zwalczania pogaństwa.

Ale służba mnicha może się realizować w zwyczajnej, codziennej pracy duszpasterskiej Kościoła.

50 J.M. LEROUX, *Monachisme et communauté*, s. 169; por. *In I Corinthios* 7, 4 (PG 61, 53n).

51 L. MEYER, *dz. cyt.*, s. 245n

52 O apostolskiej roli mnichów szerzej zob. M. STAROWIEYSKI, *Les témoins de Dieu. Les moines de l'antiquité tardive et l'évangélisation*, w: B. LUISELLI (red.), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedioevale* (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 8), Roma 2006, s. 147-177.

53 JAN CHRYZOSTOM, *De statuis* 18,4 (PG 49, 186).

54 Por. J.M. LEROUX, *Saint Jean Chrysostome*, s. 142n.

Jan zachęca więc, by mnisi podejmowali pewne ważne zadania w Kościele: w pierwszym rzędzie pracę charytatywną - jak to robili niektórzy mnisi i dziewice Bogu poświęcone, jako że Kościół antiocheński prowadził szeroko zakrojoną akcję pomocy ubogim. Mnisi i dziewice Bogu poświęcone z Olimpias na czele będą wspierały Jana w Konstantynopolu. Mnisi - wedle Jana - powinni zajmować szczególnie odpowiedzialne stanowiska⁵⁵.

Jan uważał ponadto, że mnisi powinni podejmować zadania pedagogiczne, poczynając od pedagoga, który prowadził ucznia do szkoły i nim się opiekował (znamy takie wypadki), do regularnego wychowania dzieci i młodzieży. Jan bowiem - wobec szkoły pogańskiej, która dawała naukę w kluczu czysto pogańskim i nie przekazywała uczniom ideałów moralnych, a w Antiochii sytuacja była wyjątkowo poważna - proponował oddawanie mnichom dzieci na wychowanie, i tak istotnie było⁵⁶, choć nie znamy przypadków powstawania szkół monastycznych w tamtych regionach; pogląd Jana pozostaje więc, jak się wydaje, jego marzeniem. Ale tu rodzi się pytanie: Mnisi na pewno mogli dawać swoim wychowankom, dzieciom i młodzieży dobre wychowanie religijne, czy jednak dawali im również formację kulturową konieczną dla tego, by można było objąć odpowiedzialne stanowisko państwowe? Wątpię. Czy więc koncepcja Jana nie prowadziła w tym samym kierunku co prawa Juliana: wyizolowania chrześcijan od życia publicznego?

Klasztory również, według Jana, powinny być miejscami, gdzie ludzie mogliby się udawać, by przebywać pewien czas na modlitwie i ascezie, czyli mówiąc językiem współczesnym, odbywać rekolekcje czy dzień skupienia.

W końcu pozostaje inna jeszcze forma pracy apostolskiej, jaką jest posługa kapłańska.

Tu stajemy jakoby wobec sprzeczności: z jednej strony wiemy, że Jan powoływał mnichów na kapłanów i biskupów, z drugiej zaś w traktacie *O kapłaństwie* bardzo jasno podkreśla, że sam pobyt na pustyni i sama świętość nie są wystarczającymi warunkami do wyświęcenia kogoś na kapłana⁵⁷. Tu widzimy nie tyle sprzeczność, ile realizm Jana. Z jednej bowiem strony wie on, jak ważną jest rzeczą świętość kapłana i jaka jest waga jego przykładu, z drugiej jednak strony wie, że tenże kapłan musi się odznaczać cechami praktycznymi, umiejętnością administracji, kaznodziejstwa, nawiązywania stosunków z ludźmi, itd., które to cechy nie zdobywa się zazwyczaj przebywając we wspólnocie zakonnej i na pustelni. Mimo tych wszystkich zastrzeżeń, znamy wiele przykładów powoływania

55 Por. np. JAN CHRYZOSTOM, *In Ephesios Hom.* 13, 3 (PG 62, 98).

56 Por. JAN CHRYZOSTOM, *Adversus oppugnatores* 3, 12 (PG 47, 368-370).

57 Por. JAN CHRYZOSTOM, *Dialog o kapłaństwie* 6, 6 (BOK 1, s. 135).

przez Jana mnichów do ważnych funkcji publicznych w Kościele, także do kapłaństwa⁵⁸.

* * *

Jak więc widzimy na podstawie powyższych analiz, opuszczenie pustyni przez Jana było, jak się wydaje, wynikiem głęboko przemodlonej i przemyślanej koncepcji swojego duszpasterskiego powołania, któremu Jan oddał się z heroicznym zaparciem, prowadząc jednak przez całe swoje życie mniszy tryb życia, dla którego zachował bezgraniczny entuzjazm, co mu następnie wielokrotnie zarzucano⁵⁹.

Droga więc Jana - od asketerionu Diodom, czyli ascezy wspólnotowej w ramach życia Kościoła, poprzez cenobityzm i pustelnię, do przyjęcia kapłaństwa - jest harmonijnym, liniowym rozwojem jego ideału życiowego, w którym kultura helleńska, studium Pisma i asceza mnisza podporządkowane są konsekwentnie jednemu ideałowi, który rysuje się przed Janem w stopniowy i w coraz wyraźniejszy sposób - doskonałego duszpasterskiego kapłaństwa⁶⁰.

Ideał życia mniszego formułował Jan przez całe swoje życie, jednak, jak się wydaje, jego zręby położyły przemyślenia w tych decydujących latach młodości. Owocem studiów u Libaniosa i Adragathiosa była wspianała forma jego dzieł, którą porywał ludzi. Pismo św. studiowane u Diodom, a następnie przemyślane, przemodlone i opanowane na pamięć, stało się zrębem jego ogromnego dzieła homiletycznego i było głoszone konsekwentnie przez całe życie. Przemyślenia początkowych obserwacji i doświadczeń duszpasterskich jako lektora i diakona w Antiochii wydały dojrzały owoc w postaci traktatu *O kapłaństwie*, natomiast przeżycia wspólnoty ascetycznej, monastycznej i eremu dały Janowi ideał ascetyczny, którego trzymał się przez całe życie.

Przemyślenia i przeżycia młodości uświadomiły mu, że ideał chrześcijański można realizować na dwa sposoby: we wspólnocie monastycznej i na świecie; on wybrał drogę kapłana żyjącego w świecie. Jan odczuwał skłonność do życia kontemplacyjnego - mniszego i do aktywnego kapłaństwa, i do obydwu miał predestynację. Wybrał życie aktywne, życie kapłańskie, choć starał się w swoim ży-

58 J.M. LEROUX, *Saint Jean Chrysostome*, s. 141 n.

59 Ten ideał życia kapłańskiego Jana był jednym z powodów potępienia go na synodzie pod Dębem: „(...) że, mianowicie jadał sam i prowadził życie na modłę Cyklopów”: FOCJUSZ, *Biblioteka*, kod. 59, t. I, tł. O. Jurewicz, Warszawa 1986, s. 44.

60 Czy ma rację J.M. Leroux, który uważa, że i opuszczenie życia mniszego jest spowodowane niezadowolającymi wynikami w poszukiwaniu absolutu? Wątpię. Por. *Saint Jean Chrysostome*, s. 126.

ciu nigdy nie stracić z ideału monastycznego. I tak w swoim życiu łączył w jedno te dwa, zda się tak bardzo odmienne, ideały.

DODATEK 1

ORGANIZACJA SZKOŁY W EDESSIE / NISIBIS

„Jednym z zasadniczych celów wspólnot miejskich była praktyka życia monastycznego. Bracia, jak długo w nich zamieszkiwali, musieli zachowywać celibat i poddać się względnemu ubóstwu. Mieszkali we wspólnych salach, gdzie spożywali posiłki i spali. Wstawali o pianiu kogutów; uczestnictwo w niektórych oficjach, np. za zmarłych albo w uroczystych wigiliach, było im nakazane pod sankcjami nagany publicznej. W czasie dnia powinni byli przebywać wewnątrz budynku, pod kierownictwem pewnego rodzaju mistrza nowicjatu, który ich wprowadzał w modlitwę i praktykowanie doskonałości. Jeśli musieli wyjść na miasto, powinni byli włożyć specjalny strój, który ich odróżniał od ludzi świeckich, nie przebywać w sklepach ni gospodach i unikać rozmów z kobietami.

Ci asceci byli też intelektualistami. Ich głównym przedmiotem studiów były księgi święte: wyjaśniano najpierw św. Pawła i *Pentateuch*, przechodzono następnie do Psalmów Dawida i proroków, a program kończono studium Ewangelii. Nowi przybyli musieli nauczyć się zacząć czytać poprawnie, aby, wedle potrzeby, wznosić lub opuszczać głos tak, by intonacja zgadzała się z sensem. Szczególnie jednak uczestniczyli w wykładach Tłumacza lub Komentatora, którego zadaniem było wyłożyć sens dosłowny i historyczny Pisma, a równocześnie wyłuskać sens wewnętrzny i duchowy, ilekroć on się w nim znajdował. Jeśli zaś oddawali się innej gałęzi sztuki lub wiedzy świeckiej, to miało to za cel ostateczny lepsze zrozumienie Pisma Świętego.

Nauka dyscypliny monastycznej była im narzucona tylko czasowo. Po trzech latach mogli oni bowiem powrócić do świata lub przyjąć stan duchowny. Byli to bowiem młodzi ludzie, którzy przybywali do Edessy albo do Nisibis po prostu po to, aby osiągnąć lepszą formację religijną i mogli potem sprawować apostołat świecki, gdy powracali do swoich krajów ojczystych. Większość z nich jednak stawiała sobie za cel kapłaństwo. Przez długi bowiem okres czasu szkoła ta była jakoby «szkółką» duchownych przeznaczonych następnie do najważniejszych skupstw w Kościele Persji. Jeśli jednak ktoś ze studentów wykazywał szczególne upodobanie do studiów, mógł pozostać w zgromadzeniu, aby następnie sam z kolei zostać mistrzem”.

Swój opis konkluduje Leconte: „Trudno nie być uderzony analogiami, które zachodziły pomiędzy tymi dwiema grupami: ascetów miejskich w Mezopotamii

i wspólnotą Diodora. W obydwu wypadkach mamy do czynienia z instytucjami monastycznym i, w których nie spotykamy straszliwej surowości pustelników; z drugiej jednak strony uczniowie oddają się w szczególny sposób studium Pisma świętego a równocześnie zachowują wolność wolnego wyboru swojej przyszłości?”⁶¹.

DODATEK 2

MŁODZIEŃCZE PISMA ASCETYCZNO-MONASTYCZNE JANA CHRYZOSTOMA

Kilka dzieł Jana Chryzostoma pochodzi z okresu jego studiów, życia monastycznego oraz czasu poprzedzającego jego kapłaństwo, a więc z lat 368-386; podkreślam jednak stanowczo: chronologia ich jest przedmiotem dyskusji. Są to typowe pisma okresu młodości, z których najstarszym jest *Porównanie króla i mnicha*, noszące wszystkie cechy wypracowania retorycznego, które nawet zawiera nawiązania do pism swego mistrza, poganina Libaniosa. Są to pisma okazjonalne, pisane nie dla mnichów, ale o mnichach. Data powstania poszczególnych pism stanowi przedmiot dyskusji, w które tu nie wchodzimy; na ogół uczeni zgadzają się, że pochodzą one z tego okresu. Pisma te składały się na *corpus asceticum* Jana Chryzostoma, niesłychanie popularny wśród mnichów Wschodu.

Są to następujące pisma:

- *Comparatio regis et monachi* (*Porównanie króla i mnicha*), CPG 4500. Por. J.A. DE ALDAMA, *Repetorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1965, nr 327. Wyd. PG 47, 387-392.

Czy *Porównanie* jest utworem autentycznym Jana czy nie? Salville i de Aldama przeczą Janowej autentyczności, Montfoucon i Kelly ją przyjmują. Zwolennicy nieautentyczności opierają się na licznych różnicach stylistycznych. Jeśli jednak założymy, i wydaje się to bardzo prawdopodobne, że jest to pierwsze dzieło Jana, wszystko się wyjaśnia: napisane jako szkolne *progymnasma*, typowa stoicka *synkrysis* (porównanie), zawierające cztery cytaty z Libaniosa - wszystko to wskazywałoby na to, że dziełko zostało napisane bezpośrednio po opuszczeniu przez Jana szkoły, pełne szkolnych nawyków. Powstało ono prawdopodobnie w 375 r. (auf der Maur) lub 368 (Kelly). Waga tego dzieła polega na tym, że przedstawia najstarsze poglądy Jana na życie monastyczne; zaczynając od niego, mo-

61 R. LECONTE, *art. cyt.*, s. 535.

zemy prześledzić ewolucję jego poglądów na ten temat. Autor, sięgając do stoickich paradoksów, pokazuje, że tylko mędrzec jest wolny; tu oczywiście rolę mędrca zastępuje mnich. Pismo jest pełne entuzjazmu dla życia zakonnego.

- *Ad Theodorum lapsum (Do Teodora upadłego 1-2)*, CPG 4305. Tytuł grecki brzmi: *Do Teodora mnicha zamierzającego wyjść z klasztoru, ożenić się i zająć się interesami*. Wyd. J. Dumortier, SCh 117; PG 47, 277-316. Por. odpowiedź Teodora - SCh 117, 220-239 wątpliwej autentyczności. Ponadto istnieje apokryficzny *List do Teodora*, por. CPG Suppl. 5190, 18. CPG Suppl., s. 365, podaje wiadomość o przekładach: arabskim, armeńskim, etiopskim, gruzińskim, łacińskim (starożytnym Aniana z Celedy)⁶² i syryjskim. Dzieło powstało prawdopodobnie w latach 376-377 (auf der Maur), lub 390-391 (Kelly).

Pismo do Teodora ma swoją historię. Chodzi tu o Teodora, postać historyczną, dobrze znaną z historii literatury wczesnochrześcijańskiej, później biskupa w Mopsuestii⁶³, nieco starszego od Jana i należącego do kręgu Diodora. W pewnym momencie Teodor zaczął się zajmować swoimi sprawami majątkowymi i, jak się zdaje, myślał również o małżeństwie. Jan pisze do niego, przypominając mu, że przecież należał on także do ich grupy i zaprzysiął bezżeństwo. Napomina go nie dlatego, by małżeństwo było czymś złym, ale dlatego, że wyrzekł się rzeczy doskonalszej i złamał swoje przyrzeczenia.

Dzieło to składa się z dwóch ksiąg: pierwszej, obszerniejszej, i późniejszej - obejmującej sam list do Teodora. Zachowała się również odpowiedź Teodora. W odpowiedzi autor żali się na opuszczenie go przez braci, prosi o pomoc i grozi im, że może ich spotkać ten sam los. Ilość przekładów świadczy o ogromnej popularności tego dzieła.

- *Adversus oppugatore vitae monasticae (Przeciw oszczercom życia monastycznego)*, CPG 4307. Wyd. PG 47, 319-386. Powstało prawdopodobnie w latach 376-377. Prześladowania w nim opisane odnoszą się do czasów Walensa (364-378).

- *Ad Demetrium (Ad Stelechium) de compunctione (Do Demetriusza [I księga], Do Stelecha [II księga] o pokucie)*, Wyd. PG 47, 393-410, 411-422). Pismo skierowane przez Jana do swoich przyjaciół, ascetów, którym autor przekazuje rady ascetyczne, równocześnie ostrzegając ich, że

62 Por. SWP, s. 36.

63 Por. SWP, s. 368-370.

asceza może prowadzić bądź do pychy, bądź do lenistwa. Pismo powstało prawdopodobnie w czasie pobytu na pustelni w 377 r.

- *Ad Stagirium a daemone vexatum* 1-3 (*Do Stagirusza dręczonego przez szatana*), CPG 4310. Wyd. PG 47, 423-494.

Jan dowiedziawszy się o ciężkiej chorobie swojego przyjaciela, Stagirusza, i o jego udrękach, które wskazują na jego opętanie i kierują go nawet do samobójstwa, pociesza go w jego utrapieniu. Jest to pismo typu konsolacji. Powstało w 381 r., gdy Jan był jeszcze diakonem.

- *De virginitate* (*O dziewictwie*), CPG 4313. Wyd. SCh 125, 1960, s. 112- 159; PG 48, 533-596.

Jest to pismo z okresu diakonatu Jana Chryzostoma, w którym omawia wartości dziewictwa. Pismo powstało w latach 383-386.

- *Ad viduam iuniorem* (*Do młodej wdowy*), CPG 4314. Wyd. SCh 138, 1968, s. 112-159; PG 48, 599-610.

- *De non iterando coniugio* (*O niepowtarzaniu małżeństwa*), CPG 4315. Wyd. SCh 138, 1969, s. 160-201; PG 48, 609-620.

- *De sacerdotio* (*Dialog o kapłaństwie*) w sześciu księgach, CPG 4316. Wyd. A.M. Malingrey, SCh 272, 1980; J.A. Naim, Cambridge 1906; PG 48, 623- 692. Tł. pol. W. Kania, Kraków 1992. Istnieją wersje: łacińska (Aniana z Celedy), arabska, łacińska, syryjska. Data powstania pisma jest dyskusyjna; powstało prawdopodobnie w latach 384-385, natomiast odnosi się do wydarzeń z 373 r. (?).

Jedno z najpopularniejszych dzieł Jana, które wywarło ogromny wpływ na formowanie duchowości kapłańskiej w chrześcijaństwie. Jan Chryzostom wykorzystał w nim mowę Grzegorza z Nazjanzu *Oratio de fuga sua*. Pismo jest w formie dialogu z Bazylim, w którym autor tłumaczy się z faktu swojej ucieczki wobec święceń kapłańskich. Dzieło zawiera bardzo liczne elementy autobiograficzne, a zarazem pokazuje ostatni etap rozwoju jego ideałów ascezy: przejście od duchowości mniszej do kapłańskiej. Pozostaje jednak elementem dyskusji, czy jest to dzieło napisane przed przyjęciem kapłaństwa czy też po.

Dodajmy, że w *Katechezach* Jana Chryzostoma znajduje się ciekawa wzmianka - wspomnienie o przyjęciu przez niego chrztu⁶⁴.

Poza tymi dziełami znajdujemy liczne wzmianki o życiu zakonnym w innych pismach Jana, szczególnie w komentarzach biblijnych, jak *Komentarz do*

64 JAN CHRYZOSTOM, *Katecheza* 11, 5, w: Św. JAN CHRYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne*, t. II, Lublin 1994, s. 45n.

Ewangelii św. Matusza, a ponadto w mowach i w innych pismach. Są to jednak tylko uwagi mimochodem wtrącone i nie stanowią jakiejś organicznej całości, niemniej jednak okazują dobitnie przywiązanie Jana do ideału monastycznego i przejście się nim. Dodajmy, że Jan mówi o życiu mnichów z wielkim zaangażowaniem, używając swojej niezrównanej retoryki, a często nawet przybierają one formę lirycznych, niemalże romantyczno-bukolicznych opisów idealizujących życie mnichów. Te fragmenty to zazwyczaj przykłady, które on czerpie z życia mnichów. Te wszystkie elementy należy wziąć pod uwagę przy interpretacji tych tekstów⁶⁵.

65 Ich zestaw podaje I. AUF DER MAUR, dz. cyt., s. 15-68.

LES RELATIONS ENTRE LE JEUNE JEAN CHRYSOSTOME ET LE MONACHISME

RÉSUMÉ

Malgré le fait qu'il existe plusieurs travaux sur les relations entre St. Jean Chrysostome et le monachisme, reste à faire un examen plus détaillé de ses liens avec le monachisme pendant sa jeunesse. Le travail est difficile car les sources sont minces et fragmentaires.

L'auteur s'appuyant sur les ouvrages de jeunesse de Jean, examine en détail les relations de Jean avec Libanios, avec Diodore, avec une communauté monastique où il a passé quelques années, et enfin l'auteur analyse son séjour dans un érème.

Après avoir examiné les étapes de la jeunesse de Jean, l'auteur constate que la voie au sacerdoce du futur évêque de Constantinople s'est développée harmonieusement. Dans sa famille, Jean a reçu une bonne formation religieuse, dans l'école de Libanios - une bonne formation classique, chez son maître bienaimé Diodore il a approfondi sa formation scripturaire. En entrant dans l'asketarion de Diodore, Jean se décide à servir l'Eglise. Déçu par la situation religieuse à Antioche après le bannissement de Flavien, il entre dans une communauté monastique et ensuite mène une vie d'ermite. Jean constatant que l'idéal de la vie chrétienne peut être réalisé aussi bien par la voie monastique (ou érémitique) que dans le monde, a choisi la vie active, néanmoins toute sa vie fut liée à l'idéal monastique.