

Dariusz Kasprzak OFM<sup>Cap</sup><sup>1</sup>

## Kształtowanie się idei ubóstwa dobrowolnego w Kościele patrystycznym: kluczowe kwestie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie biblijnych i patrystycznych idei, na które powoływała się tradycyjna wykładnia rady ubóstwa dobrowolnego. Antyczne teksty chrześcijańskie analizuję metodą teologiczną w ujęciu egzegezy historyczno-krytycznej oraz w historycznym ujęciu rozwoju doktryny o ubóstwie. Najpierw omawiam naukę nowotestamentalną w zestawieniu z propagowanym ascetycznie ideałem ubóstwa konsekrowanego, następnie wskazuję na najważniejsze formy patrystycznej interpretacji ubóstwa ewangelicznego, prezentuję główne wątki w patrystycznej interpretacji ubóstwa Chrystusa oraz przedstawiam kwestię wyrzeczenia się prawa do własności indywidualnej w monastycyzmie epoki patrystycznej. Powyższą tematykę badałem szczegółowo w moich wcześniejszych opracowaniach, dlatego w tej pracy odwołam się do najważniejszych wątków tematycznych przedstawianych poprzednio zagadnień<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> O. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak, OFM<sup>Cap</sup>, zatrudniony na stanowisku profesora uniwersytetu w Katedrze Patrologii i Historii Dogmatu w Instytucie Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: [dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl](mailto:dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl); ORCID: 0000-0003-0137-3514.

<sup>2</sup> Por. szczególnie następujące studia: D. Kasprzak, *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. Reguły Mistrza (Regula Magistri)*, „*Analecta Cracoviensia*” 41 (2009) s. 175-188; D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, „*Vox Patrum*” 55 (2010) s. 257-273; D. Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, „*Analecta Cracoviensia*” 42 (2010) s. 255-268; D. Kasprzak, *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 181-195; D. Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na*

## 1. Nauka Nowego Testamentu a ideał ubóstwa konsekrowanego

Idea ubóstwa rozumianego jako zachęta wypływająca z przepowiadania ewangelicznego kształtowała się stopniowo. Chrystusowe błogosławieństwo z Mt 5,3 nie mówi nic o jakiejś filozoficznej czy ascetycznej cnotcie przyjętej ze względu na autorytet Mesjasza czy na obietnicę osiągnięcia w zamian życia wiecznego. W kontekście podstawowego dla przesłania Ewangelii eschatologicznego oczekiwania na paruzję głoszona była katecheza ewangeliczna o czujności i wydawaniu owoców, o poszukiwaniu prawdziwego skarbu, o braku kompromisu pomiędzy Bogiem a mamoną, zachęta do oddania wszystkiego ubogim materialnie, aby pójść za Jezusem i naśladować Go. Jak zauważył egzegeta Simon Légasse, apel skierowany do bogatego młodzieńca wskazuje, szczególnie w wersji przekazanej przez Mt 19,16-22, że Jezus kieruje do niektórych ludzi partykularne wezwanie, które zobowiązuje powołanego do opuszczenia wszystkiego i do naśladowania Mesjasza<sup>3</sup>.

Powyższe przesłanie to jeden z ewangelicznych paradygmatów, w których każdy z chrześcijan może się odnaleźć jako ów wezwany przez Chrystusa i może podjąć indywidualną aktywność celem naśladowania Chrystusa, licząc się ze wszystkimi, nawet najbardziej radykalnymi następstwami. Jednak ewangeliczny przekaz o bogatym młodzieńcu przez długi czas był przez teologię duchowości odczytywany nie tyle w duchu egzegezy krytycznej czy kanonicznej, co w duchu interpretacji zakonnej – fragment Mt 19,16-22 został uznany jako fundament rozróżnienia pomiędzy przykazaniem (tzw. zwyczajne wymogi życia chrześcijańskiego) a radą (tzw. nadzwyczajne wymogi życia doskonałego). Interpretacja klasyczna, prezentowana dziś przez Elio Gambariego, ogranicza się jednak do zwyczajowej analizy tendencyjnie dobranych cytatów (głównie z Augustyna z Hippony i z Tomasza z Akwinu), a ignoruje inną tradycję patrystyczną i średniowieczną czy też badania współczesnej egzegezy i historii teologii<sup>4</sup>.

Należy mocno podkreślić, że według tradycji przekazu ewangelicznego istnieje tylko jedna doskonałość, do której Chrystus wzywa wszystkich

---

*Zachodzie w IV i V wieku – próba syntezy zagadnienia*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 495-515; D. Kasprzak, *The studies regarding monasticism and voluntary poverty in the patristic Church*, Kraków 2017.

<sup>3</sup> Por. S. Légasse, *Povertà. I. Dati biblici e interpretazione teologica della povertà di Cristo*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 250.

<sup>4</sup> Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tł. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 121.

chrześcijan. Rzeczywistość błogosławieństw (Mt 5,1-11) powołuje wierzących do doskonałości większej niż ta przekazana w Prawie Mojżesza, ale jest to wezwanie skierowane do wszystkich wierzących w Chrystusa. Wobec tego wspólnota chrześcijańska nie może być identyfikowana tylko z ubogimi, powinna natomiast z ubogimi i pokrzywdzonymi się solidaryzować. Doskonałością jest tutaj samo życie chrześcijańskie, takie jak opisano w katechezie synoptyków. Ważne jest, że żadna z ewangelii kanonicznych nie używa słowa „ubogi” na określenie samego Jezusa czy też jego uczniów. Czyni tak później dopiero Paweł Apostoł<sup>5</sup>.

W katechezie apostoelskiej, późniejszej do wydarzeń opisanych w katechezach ewangelicznych, Łukasz przedstawił wzór wspólnoty dóbr i miłości braterskiej pierwszej społeczności w wyidealizowanej wizji wspólnoty jerozolimskiej (Dz 2,42-44; 4,32). Przedstawiony przez Łukasza ideał ubóstwa społeczności chrześcijańskiej był motywowany w istotny sposób niecierpliwym oczekiwaniem końca świata. Osoby, które wyrzekały się swoich dóbr materialnych na ziemi (czego wyrazem było ich spieniężanie i ofiarowanie Jedenastu na potrzeby wspólnoty jerozolimskiej), spodziewały się już wkrótce otrzymać dobra niebieskie od Chrystusa przychodzącego na obłokach. Ten Łukaszowy ideał apostoelskiego ubóstwa miał być wcielony tylko na pewien czas w Kościele pierwotnym, w gminie jerozolimskiej (Dz 4,34-37; 5,4), ale to do tego właśnie wzoru wynikającego z dosłownej interpretacji wyżej wymienionych tekstów będą odwoływali się stale późniejsi cenobici<sup>6</sup>.

Wydaje się, że pozostałe gminy pierwotnego Kościoła nie podzielały wizji Łukaszowego ubóstwa wspólnotowego. Nie mamy jakichkolwiek wzmianek o wyzbywaniu się dóbr, spieniężaniu własności i składaniu tak uzyskanych dochodów u stóp Apostołów Zmartwychwstałego, czy to w gminie w Koryncie, czy w Efezie, czy w Rzymie. W perspektywie spodziewanego wtedy rychłego końca świata Paweł nauczał o dystansowaniu się wobec wartości tego świata, a także dóbr materialnych czy małżeństwa (1Kor 7,24-40), ale przede wszystkim wzywał do zachowania przed końcem świata czystości wiary i niepopadania w jakąkolwiek formę idolatrii sprzeciwiającej się Bogu (por. Rz 1,25; Kol 3,5; Ef 5,5). Apostoł nigdzie jednak nie czynił rozróżnienia pomiędzy jakimiś dwoma stanami życia chrześcijańskiego, wyższym i niższym, chrześcijanami pierwszej i dru-

<sup>5</sup> Por. S. Légasse, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966, s. 113-124.

<sup>6</sup> Por. J. Hadot, *L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem*, w: *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 3, Bruxelles 1972-1973, s. 15-34.

giej klasy. Wzywał natomiast wszystkich wyznawców Chrystusa, zarówno tych na początku drogi wiary (porównywanych często do dzieci), jak i tych dojrzałych w wierze, do stałego dążenia do osiągnięcia celu, którym jest spotkanie i życie z Chrystusem (1Kor 2,6; 3,1-2; 13,1-10; 14,20; Kol 1,28; Ef 4,13; Flp 3,12-15). W tym dążeniu wszyscy powinni zachowywać gorliwość, pamiętając jednak, że osiągnięcie celu wiary jest możliwe jedynie dzięki pomocy Ducha Świętego. Dlatego ostatecznie według nauczania Nowego Testamentu ubodzy to ci, którzy pokornie podporządkowują się Bogu, zawierzają Mu w sytuacji wszelkich prób życiowych, otrzymują od Boga darmowe zbawienie i żyją we wspólnocie uczniów Zbawiciela<sup>7</sup>.

## 2. Patrystyczna interpretacja ubóstwa Chrystusa

Autorzy wczesnochrześcijańscy zawsze przyznawali, że Jezus żył na ziemi w sposób ubogi, kwestia rozumienia, na czym dokładnie polegało to ubóstwo, natomiast wzbudzała wśród chrześcijan cały szereg kontrowersji teologicznych. W historii teologii można w związku z powyższą kontrowersją interpretacyjną wyróżnić dwa okresy debat poświęconych ubóstwu Jezusa. Pierwszy z nich przebiegał właśnie w okresie patrystycznym, drugi natomiast – w średniowieczu. Każda z tych debat proponowała własne rozwiązania co do kwestii ubóstwa Jezusa, które to rozstrzygnięcia były punktami odniesień dla kolejnych pokoleń<sup>8</sup>.

Pisarze i Ojcowie Kościoła pierwszych trzech wieków, mówiąc o ubóstwie idealnym, powoływali się przede wszystkim na tekst 2Kor 8,9: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (BT). Paweł powoływał się w swoim liście na przykład Chrystusa, tak by zachęcić wiernych korynckich do dobrowolnej wspaniałomyślności wobec potrzeb współwiernych w gminie jerozolimskiej niebędącej w stanie utrzymać się z pracy rąk własnych, a będącej w pilnej potrzebie materialnej. Na przykładzie tego tekstu widać, że ideał Łukaszczyńskiej utopii z Dz 2,44-45 około

---

<sup>7</sup> Więcej na powyższy temat, zob. Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, s. 255-268; D. Kasprzak, *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I-II wieku*, „Analecta Cracoviensia” 40 (2008) s. 165-178.

<sup>8</sup> Szersze ujęcie powyższej tematyki prezentuję w artykule: Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku*, s. 495-515; D. Kasprzak, *Ubóstwo monastyczne a ubóstwo franciszkańskie – próba zestawienia tez normatywnych*, „Polonia Sacra” 1/42 (2016) s. 59-79.

roku 55/56 już się nie sprawdzał i trzeba było w ówczesnym świecie chrześcijańskim zbierać jałmużnę, by podawana niegdyś za wzorcową gmina jerozolimską mogła materialnie egzystować.

Teksty z II wieku, np. *Didache* oraz listy ascetyczne znane jako pseudoklementyny, mogą odzwierciedlać stadium pośrednie idei dobrowolnego ubóstwa chrześcijańskiego pomiędzy tradycją pierwotnego chrześcijaństwa a późniejszą tradycją monastyczną z IV wieku. W tej tradycji z II/III wieku ubóstwo ascetyczne było związane z życiem wędrownych ubogich nauczycieli i proroków chrześcijańskich. Żyli oni z gościnności wspólnot, w których nie było jeszcze regularnego, stabilnego duchowieństwa. Ubóstwo owych głosicieli chrześcijaństwa polegało na życiu według norm ewangelicznych, ale także według norm, których bezpośrednio nie znajdziemy już w Ewangeliach, a mianowicie bez prawa do posiadania nieruchomości i do dochodów. We wspomnianych dokumentach widać jednak także pierwsze zagrożenia związane z nadużywaniem idei ubóstwa: wędrowni kaznodzieje czasami zabezpieczali swe konieczne potrzeby w większym stopniu, niż było na to stać lokalne wspólnoty, także w sposób mało budujący wobec ludzi, z których gościnności korzystali. Jeśli w NT nie znajdujemy przepowiadania zachęcającego wszystkich chrześcijan do ubóstwa materialnego, to nauczanie takie odnajdziemy właśnie we wspomnianych pseudoklementynach.

Jednak w tym samym czasie rozwijała się teologia pozytywnego posiadania i używania bogactwa, której najwybitniejszym przedstawicielem był Klemens Aleksandryjski. W swoim traktacie *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* występował on przeciwko tendencjom enkratytów, ascetycznych rygorystów, od 170 roku bardziej gnostyckich niż chrześcijańskich w swoich poglądach. Aby powrócić do tzw. stanu doskonałości pierwotnej, odrzucali oni jako złe wszelkie przejawy materialności, szczególnie w aspekcie seksualnym i żywieniowym, dlatego też negowali instytucję małżeństwa i prokreację, używanie wina do sprawowania Eucharystii, ale także korzystanie z własności jako jednego ze środków materialnych. Klemens starał się wykazać, że bogactwo materialne jako takie nie wpływa negatywnie na jakość życia chrześcijańskiego, a ubóstwo samo w sobie wcale nie uszlachetnia wierzącego. Przede wszystkim natomiast należy być wolnym od innego rodzaju bogactwa, tj. od namiętności.

Pierwszym z Ojców Kościoła odwołującym się do 2Kor 8,9, był Hilary z Poitiers, który wskazywał na fakt, że Chrystus stał się ubogi jako człowiek, aby ubogacić ludzi, darując im swoje zbawienie<sup>9</sup>. Podobnie czy-

<sup>9</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus in Psalmum CXXXIX* 13, CSEL 22, s. 788.

nili w IV wieku pozostali Ojcowie, jak Efrem Syryjczyk, Bazyli Wielki, Ambroży z Mediolanu i Augustyn z Hippony. To właśnie Augustyn, biskup północnoafrykańskiego Hippo Regius w *Sermo* 239, 6 zestawiał tekst 2Kor 8,9 z tekstem Flp 2,6-8, aby wykazać, że posłuszeństwo Chrystusa Bogu aż do śmierci krzyżowej było realizacją i manifestacją Jezusowego całkowitego ogołocenia się. Cel tego Bożego uniżenia we wcieleniu był dla biskupa Hippony jednoznacznie soteriologiczny, bynajmniej nie był on charytatywny: Bóg uniżył się we wcieleniu, aby człowiek mógł Go przyjąć i aby został przywrócony do domu Ojca w niebie<sup>10</sup>.

### 3. Formy patrystycznej interpretacji ubóstwa ewangelicznego

Jean Gribomont zauważył, że brak jednoznacznego modelu ewangelicznego ubóstwa w pierwotnym Kościele stanowił przyczynę ukształtowania się w historii duchowości chrześcijańskiej różnorodnych postaw ascetycznych wobec kwestii posiadania i posługiwania się dobrami materialnymi<sup>11</sup>. Dla okresu patrystycznego charakterystyczne były następujące formy przeżywania ubóstwa motywowanego katechezą nowotestamentalną.

(1) Forma naturalistycznego, czasami wręcz cynicznego odrzucenia dóbr cywilizacyjnych i podejmowania prób poprzestawiania na tym, co natura sama ofiaruje (sam Jezus tak nie żył, lecz wezwanie z Mt 6,25-34 według niektórych ascetów, np. eustacjan czy messalian, sugerowało taki model życia; dziś egzegeza wskazuje, że apel z Mt 6,25-34 nie stanowi zachęty do bezczynności, lecz jest przestrożą przed nadmiernym zaprzęciem całego umysłu jedynie sprawami ubrania i jedzenia, a zarazem przypomnieniem, by ludzka praca łączyła się zawsze z wiarą w nieskończoną dobroć Boga).

(2) Forma żebrania w imię Boga, duchowego powierzenia się Panu i polegania na dobrodziejach, którzy dla zasług duchowych wspomagają żebrzących w imię Boże (sam Jezus i jego wspólnota apostołska była

<sup>10</sup> Por. Kasprzak, *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, 25-32; D. Kasprzak, *Zagadnienie posiadania dóbr materialnych w kazaniach św. Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, s. 279-286; Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, s. 255-268.

<sup>11</sup> Por. J. Gribomont, *Povertà*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 245.

utrzymywana z datków bogatych kobiet izraelskich, potem, stosując analogię do życia Jezusa i apostołów, wprowadzano pierwsze formy utrzymania pierwotnego duchowieństwa, a następnie stan materialnego utrzymania w Kościele pierwotnym konsekrowanych wdów).

(3) Forma życia dzięki pracy apostołskiej przy dodatkowym, spontanicznym wsparciu ludzi, których się ewangelizowało (tak utrzymywał się sam Jezus, Dwunastu, apostoł Paweł; późniejsze formy zinstytucjonalizowane utrzymania to np. prawo dziesięciny czy podatków kościelnych w Kościele Zachodnim).

(4) Forma pracy za wynagrodzeniem połączona z apostołatem, jak to czynił apostoł Paweł. Praca była określana jako uboga, jeśli można było ją w dowolnym czasie i miejscu opuścić dla podjęcia dzieł apostołskich, a to, co zbywało z własnego utrzymania, rozdawało się ubogim.

(5) Forma ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej w celu tworzenia chrześcijańskiej formy komunizmu społecznego. Ideał ten od końca III wieku został przejęty jako własny przez powstały wtedy w Kościele ruch cenobicki. Ideał ten opierał się na utopijnej i charyzmatycznej wizji z Dz 2,44-45 i 4,32. Nie był on ani najwcześniejszy, ani też powszechnie przyjęty w Kościele czasów apostołskich.

Chrześcijańska asceza w pierwszych trzech wiekach nie wyrażała się zatem w radykalnym wyrzeczeniu się dóbr ziemskich. Większość nawróconych na chrześcijaństwo przynależała do biednej klasy społecznej, dla której rozróżnienie pomiędzy minimum socjalnym a wymiernym dochodem ekonomicznym było czymś bardzo niewyraźnym. Tym, co odróżniało chrześcijan od reszty biednych ludzi, była ich wiara w królestwo Boże połączona z eschatologiczną nadzieją na coś lepszego w przyszłym świecie, co relatywizowało jednocześnie wartość doczesnych warunków ekonomicznych, oraz praktyka miłości braterskiej, która stanowiła dla chrześcijan wymierną gwarancję ich społecznego zabezpieczenia<sup>12</sup>.

#### **4. Wyrzeczenie się prawa do własności indywidualnej w monastycyzmie**

W pierwszym chrześcijańskim prawodawstwie cenobickim, jakim była napisana przed 347 rokiem *Reguła św. Pachomiusza*, kandydat do życia we

---

<sup>12</sup> Por. D. Kasprzak, *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Bogactwo i bieda. Próba refleksji humanistycznej*, red. R. Borkowski, Kraków 2004, s. 25-32; Kasprzak, *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, s. 255-268.

wspólnocie mnichów po wstępnym sprawdzeniu i pouczeniu miał złożyć przed przełożonym dokładne sprawozdanie o sobie samym: „czy przypadkiem nie uczynił czegoś złego, czy nie zbiegł z lęku i strachu, czy nie jest czymś niewolnikiem, czy może wyrzec się rodziców i porzucić swój majątek”<sup>13</sup>. Przełożony cenobium, sprawdzając motywację kandydata, musiał usłyszeć i przyjąć deklarację, że kandydat wyrzeka się rodziców i porzuca swój majątek. Dopiero po przyjęciu powyższego wyrzeczenia się świata ojciec przełożony stwierdzał wstępnie, czy kandydat był zdatny do tego rodzaju życia i udzielał mu pouczenia o przepisach karności monastycznej<sup>14</sup>.

Według Bazylego Wielkiego przed wstąpieniem do monasteru kandydat, udając się na miejsce odosobnione, musiał zaprzeć się samego siebie, wziąć krzyż Chrystusa. Tłumacząc wymienione warunki, Bazyl stwierdzał w *Regułach dłuższych*, że „zaparcie się samego siebie polega zaś na całkowitym zapomnieniu o wszystkim, co było, i na rezygnacji z własnych zachcianek”<sup>15</sup>. Przejście od świata doczesnego i odizolowanie się od niego w monasterze jest początkiem życia cenobickiego, które za cel stawia sobie podobanie się Bogu.

Zdaniem Augustyna z Hippony ten, kto pragnie być mnichem, musi wyrzec się wszelkiej własności dóbr materialnych, nie może zatrzymać niczego dla siebie. Uzasadnieniem biblijnym dla tego typu działania była według Augustyna wizja idealnej wspólnoty apostoelskiej z Jerozolimy przedstawiona przez Łukasza w Dz 4,32, a zwłaszcza jednomyślność i wspólnotowość dóbr materialnych. Powyższe przepisy były dla Augustyna nakazem do spełnienia dla tych, którzy postanowili żyć w monasterze.

Według twórców leryńskiej *Reguły Czterech Ojców* wyrzeczenie się własności prywatnej było uznane za podstawowe działanie kandydata podczas wstępnej fazy inicjacji monastycznej. Dopiero po wyrzeczeniu się własności kandydat był pouczany przez przełożonego o życiu według zasad posłuszeństwa i rezygnowania z własnej woli. Kandydat mógł część swego własnego majątku wnieść do monasteru jako swoistą ofiarę, co więcej, mógł wstąpić do monasteru z jednym niewolnikiem, którego jednak miał od tego momentu traktować jako brata.

Wyrzeczenie się własności prywatnej było również zasadniczym warunkiem rozpoczęcia życia monastycznego według *Reguły Mistrza* z po-

<sup>13</sup> Pachomius Tabennensis, *Praecepta* 49, PL 23, 73, ŻM 11, s. 137.

<sup>14</sup> Obszerniej na powyższy temat, zob. D. Kasprzak, *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regułach zakonnych*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur et al., Lublin 2011, s. 139-173.

<sup>15</sup> Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* 6, 1, PG 31, 925, ŻM 6, s. 74.



czątku VI wieku. Kandydat miał sprzedawać swe dobra, a pieniądze przynieść do opata, który w jego imieniu rozdawał je ubogim. Sprzedaż wszystkich majątności oraz ich rozdanie biednym przez opata miały być bezwarunkowe. Dopiero po stwierdzeniu całkowitego wyrzeczenia się dóbr doczesnych przyjmowano kandydata do monasteru<sup>16</sup>. Nie mógł on niczego pozostawić w świecie jako ewentualnego zabezpieczenia na okoliczność, gdyby jednak chciał wrócić do świata. Dopiero wtedy składał na ręce opata ślub wyrzeczenia się wszystkiego.

W *Regule Benedykta* również pojawia się wyraźne zobowiązanie kandydata do rozdania własności ubogim albo przekazania jej w formie uroczystej darowizny monasterowi<sup>17</sup>. Według *Reguły Benedykta* wyrzeczenie się własności indywidualnej nie następowało na początku życia monastycznego, ale dopiero po roku próby kandydata w monasterze i było podejmowane w dniu składania ślubów stałości miejsca, przemiany obyczajów i posłuszeństwa. Mnich po złożeniu powyższych ślubów i wyrzeczeniu się prawa własności podlegał całkowicie władzy przełożonego, „gdyż od tego dnia nie wolno mu rozporządzać nawet własnym ciałem”<sup>18</sup>. Wyrazem ogołocenia się z dotychczasowej własności była zmiana ubrania z własnego na odzienie monastyczne. Kiedy do monasteru wstępował małoletni kandydat ze stanu szlacheckiego, jego rodzina miała obowiązek albo złożenia dokumentu, w którym zobowiązywała się, że „nigdy oni sami ani przez podstawioną osobę, ani żadnym sposobem niczego mu nie dadzą, ani nie dostarczą sposobności posiadania”<sup>19</sup>, oraz złożenia monasterowi odpowiedniej darowizny/jałmużnyj pojętej jako zwrot kosztów utrzymania, co również miało być poświadczone prawnie. Podobny dokument mieli również sporządzić ubodzy, którzy ofiarowywali monasterowi swego małoletniego syna<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> *Regula Magistri* 87, 41-48, SCh 106, s. 362, 364, ŻM 40, s. 328-329.

<sup>17</sup> *Regula Benedicti* 58, 24, SCh 182, s. 630-632, ŻM 40, s. 483.

<sup>18</sup> *Regula Benedicti* 58, 25, SCh 182, s. 632, ŻM 40, s. 483.

<sup>19</sup> *Regula Benedicti* 59, 3, SCh 182, s. 632-634, ŻM 40, s. 484.

<sup>20</sup> Więcej na temat ubóstwa konsekrowanego według idei pierwotnego monastycyzmu, zob. Kasprzak, *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. Reguły Mistrza (Regula Magistri)*, s. 175-188; Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, s. 257-273; D. Kasprzak, *Przepisy dotyczące ubóstwa monastycznego w Regule Eugipiusza (ok. 530-535)*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer – A. Wójcik, Kraków 2010, s. 137-145; Kasprzak, *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*,

Monastycyzm wczesnobizantyjski wybierał ubóstwo duchowe rozumiane jako wstrzemięźliwość w korzystaniu z dóbr materialnych<sup>21</sup>, wyrzeczenie się przywiązania do swojego ciała i powierzenie troski o siebie Bogu oraz swoim duchowym braciom<sup>22</sup>, a wreszcie hezychastyczną niedbałość wobec rzeczy materialnych i wolność konieczną do tego, by się modlić<sup>23</sup>. Preferowana w monastycznych tekstach normatywnych postawa czystego zaufania w opatrność została podważona w monastycyzmie prawosławnym w XVI wieku, kiedy na lokalnym synodzie w Moskwie w 1503 roku starły się dwie frakcje: Nila Sorskiego (tzw. ‘niezachłanni’ – Нестяжатели, czyli zwolennicy ubóstwa absolutnego) i Józefa Wołockiego (tzw. ‘zachłanni’ – Стяжатели, czyli zwolennicy koegzystencji indywidualnego ubóstwa mnicha i wspólnotowego posiadania kościelnego). Ostatecznie zwyciężyła frakcja „zachłannych” Józefa Wołockiego, których idee potwierdziły lokalne synody z 1525, 1531 i 1553-1555 roku<sup>24</sup>.

## 5. Zakończenie

Teksty ewangeliczne nie dają wystarczających podstaw, by wywieść z nich – w świetle egzegezy historyczno-krytycznej – ogólną doktrynę dotyczącą ubóstwa konsekrowanego. W treściach NT można jednak odnaleźć pewien profil, który z czasem zostanie wyeksplikowany w chrześcijańskiej tradycji ascetycznej. Teksty NT wskazują natomiast, że każdy chrześcijanin może osiągnąć w Chrystusie doskonałość, żyjąc zgodnie z własną formą życia, według charyzmatów otrzymanych od Ducha Świętego.

Z analizowanych tekstów patrystycznych można wyciągnąć wniosek, iż dla Ojców Kościoła rozważających zagadnienie ubóstwa najważniejsze było przekonanie, że jedynie Bóg jest panem wszystkiego i wszystkich. Wynikają z tego dwie zasadnicze konsekwencje teologiczne. Po pierwsze, przynależność do Królestwa Bożego nie jest równoznaczna z posiadaniem bogactw na ziemi. Z czasem coraz częściej podkreśla się w teologii chrze-

---

s. 181-195; Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku*, s. 495-515.

<sup>21</sup> Por. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 113, SC 12, tł. M.-J. Rouët De Journal, Paris 1946, s. 165.

<sup>22</sup> Por. Maximus Confessor, *Capita de caritate* 2, 88, PG 90, 1013.

<sup>23</sup> Por. Johannes Climacus, *Scala Paradisi* 17, PG 88, 927d.

<sup>24</sup> Por. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 267-268.

ścijańskiej właściwe użytkowanie dóbr. Po drugie, jeśli Bóg jest absolutnym właścicielem materii, to dla chrześcijan będących braćmi w Chrystusie właściwa jest jedynie wspólnota dóbr. Tradycja patrystyczna wypracowała na podstawie nauczania ewangelicznego co najmniej pięć form realizacji ubóstwa dobrowolnego, przy czym tylko jedna z nich, tj. ascetyczne wyrzeczenie się prawa do własności prywatnej, była propagowana w cenobityzmie egipskim IV wieku.

Odwoływanie się do przykładu Chrystusa jako ubożego rozpoczęło się na przełomie III i IV wieku. Ewangelie nigdzie nie nazwały Jezusa ubogim, dlatego autorzy wczesnochrześcijańscy rozwijali swe opinie w odwołaniu do tekstu 2Kor 8,9. Jednak tradycja patrystyczna, mówiąc o ubóstwie Chrystusa, podkreślała przede wszystkim aspekt soteriologiczny: druga osoba Boża unżyła się, przyjęła ciało i stała się prawdziwym człowiekiem, aby w pełni przyjąć człowieka i przywrócić go do domu Ojca w niebie.

Od powstania pierwszych wspólnot cenobickich w Kościele, tj. od IV wieku, propaguje się formę ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej. Wyrzeczenie to zaczyna stanowić najważniejszy etap stanu separacji podczas inicjacji do życia monastycznego. Od momentu przyrzeczenia rezygnacja z własności indywidualnej miała obowiązywać mnicha przez całe jego dalsze życie.

Wydaje się, że rozpowszechnienie się ideału cenobickiego w Kościele spowodowało w VI wieku początek radykalizacji w ascetycznym podejściu do kwestii posiadania. Zwłaszcza w chrześcijańskiej duchowości Kościoła Zachodniego zanikło realistyczne podejście do kwestii posiadania. Posiadanie własności prywatnej było akceptowane przede wszystkim w odniesieniu do panów feudalnych, dla mnichów natomiast stawało się ono wręcz niegodziwością. Warunek wyzbycia się dóbr materialnych przed złożeniem ślubu stałości i przemiany obyczajów stał się nieodzownym elementem duchowości monastycznej. Naczelną cnotą cenobityzmu stało się posłuszeństwo, któremu zostało podporządkowane dobrowolne ubóstwo.

## **The Emergence of the Idea of Voluntary Poverty in the Patristic Church: Key Questions**

(summary)

From the analyzed patristic texts (I to VI AC), it can be concluded that for the Fathers of the Church, when considering the issues of poverty, the most important thing was the conviction that God alone is the Lord of everything and everyone. There were two main theological consequences to this. First, belonging to God's Kingdom was not the same

as having riches on earth. With time, the appropriate use of goods became increasingly emphasized in Christian theology. Secondly, if God was the absolute owner of matters, then for Christians who are brothers in Christ, only the community of goods is proper. The reference to the example of Christ as being poor began at the turn of the third and fourth centuries. Since the emergence of the first cenobitic communities in the Church, i.e. from the 4th century onwards, a form of ascetic renunciation of the owning of property started to be promoted. Since the 6th century obedience took over as the supreme virtue of cenobitism, and voluntary poverty was made subordinate to it.

**Keywords:** voluntary poverty; patristic Church; virtue of cenobitism

## **Kształtowanie się idei ubóstwa dobrowolnego w Kościele patrystycznym: kluczowe kwestie**

(streszczenie)

Analiza tekstów patrystycznych pozwala wyciągnąć wniosek, że dla Ojców Kościoła rozważających zagadnienia ubóstwa najważniejsze było przekonanie, że jedynie Bóg jest panem wszystkiego i wszystkich. Wynikają z tego dwie zasadnicze konsekwencje teologiczne. Po pierwsze, przynależność do Królestwa Bożego nie jest równoznaczna z posiadaniem bogactw na ziemi. Z czasem coraz częściej podkreśla się w teologii chrześcijańskiej właściwe użytkowanie dóbr. Po drugie, jeśli Bóg jest absolutnym właścicielem materii, to dla chrześcijan będących braćmi w Chrystusie właściwa jest jedynie wspólnota dóbr. Od powstania pierwszych wspólnot cenobickich w Kościele, tj. od IV wieku, propaguje się formę ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej. Od VI wieku naczelną cnotą cenobityzmu stało się posłuszeństwo, któremu zostało podporządkowane dobrowolne ubóstwo.

**Słowa kluczowe:** dobrowolne ubóstwo; Kościół patrystyczny; cnota cenobityzmu

## **Bibliografia**

### **Źródła**

- Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1078, Parisii 1857, tł. J. Naimowicz, Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, ŻM 6, Kraków 1994, s. 52-181.
- Hilarius Pictavinesis, *Tractatus super psalmos*, CSEL 22, ed. A. Zingerle, Vindobonae 1891.
- Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 113, SC 12, tł. M.-J. Rouët De Journel, Paris 1946.
- Johannes Climacus, *Scala Paradisi*, PG 88, 631-1164, Parisii 1864.
- Maximus Confessor, *Capita de caritate*, PG 90, 959-1080, Parisii 1865.

- Pachomius Tabennensis, *Regula ad Monachos. Praecepta*, PL 23, 67-82, Parisiis 1883, tł. A. Bober, Pachomiusz, *Przykazania*, ŻM 11, Kraków 1996, s. 128-155.
- Regula Benedicti*, ed. A. de Vogüé – J. Neufville, SCh 181-182, Paris 1972, tł. T. Dąbek, *Regula św. Benedykta*, ŻM 40, Kraków 2006, s. 387-503.
- Regula Magistri*, ed. A. de Vogüé, SCh 105-106, Paris 1964, tł. T. Dąbek, *Regula Mistrza*, ŻM 40, Kraków 2006, s. 60-371.

### Opracowania

- Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tł. J.E. Bielecki, Kraków 1998.
- Gribomont J., *Povertà*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 246-248.
- Hadot J., *L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem*, w: *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 3, Bruxelles 1972-1973, s. 15-34.
- Kasprzak D., *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Bogactwo i bieda. Próba refleksji humanistycznej*, red. R. Borkowski, Kraków 2004, s. 25-32.
- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 257-273.
- Kasprzak D., *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, „Analecta Cracoviensia” 42 (2010) s. 255-268.
- Kasprzak D., *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I-II wieku*, „Analecta Cracoviensia” 40 (2008) s. 165-178.
- Kasprzak D., *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku – próba syntezy zagadnienia*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 495-515.
- Kasprzak D., *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regulach zakonnych*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur et al., Lublin 2011, s. 139-173.
- Kasprzak D., *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. Reguły Mistrza (Regula Magistri)*, „Analecta Cracoviensia” 41 (2009) s. 175-188.
- Kasprzak D., *Przepisy dotyczące ubóstwa monastycznego w Regule Eugipiusza (ok. 530-535)*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer – A. Wójcik, Kraków 2010, s. 137-145.
- Kasprzak D., *The studies regarding monasticism and voluntary poverty in the patristic Church*, Kraków 2017.
- Kasprzak D., *Ubóstwo monastyczne a ubóstwo franciszkańskie – próba zestawienia tez normatywnych*, „Polonia Sacra” 1/42 (2016) s. 59-79.
- Kasprzak D., *Zagadnienie posiadania dóbr materialnych w kazaniach św. Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, s. 279-286.

- Kasprzak D., *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 181-195.
- Légasse S., *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondaments scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966.
- Légasse S., *Povertà. I. Dati biblici e interpretazione teologica della povertà di Cristo*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Rocca, Roma 1983, s. 248-251.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005.