



Lektura biblijna według *Collatio Patrum XIV* Jana Kasjana: od erudycji do doświadczenia

Biblical Reading according to John Cassian's *Collatio Patrum XIV*: From a Mere Erudition Towards a True Experience

Bogna Kosmulska¹

Abstract: The paper presents how John Cassian, particularly in his *Collatio Patrum XIV*, deals both with the a-intellectual (not to say with the anti-intellectual) and the erudite elements of the monastic tradition. In the introduction, the general conditions of literacy in the early monasticism have been depicted (with the special reference to the example of St. Anthony as indicated in the *Prologue* to St. Augustine's *De doctrina christiana* and to abba Theodor in Cassian's *De institutis coenobiorum*). In the main part of the article, *Collatio XIV*, that is the conversation with abba Nesteros on spiritual knowledge, has been analysed. In addition to classical divisions of knowledge and Biblical senses, the following topics have been discussed: (1) the transmission medium of Cassian's books themselves (written, yet containing some criticism of writing and, above all, of a mere erudition); (2) universality of the written culture; (3) the meaning of the notion of meditation, also a night one (not necessarily covering only the night office, but also time dedicated for rest); (4) the dynamics of the spiritual development of the listener/reader of the Holy Scriptures, including the difficulty characteristic of a young and educated reader – addressed in the paper's title – how to pass from a mere erudition to a true experience. The main conclusion of the paper is that Cassian represents a balanced attitude towards the Christian intellectualism (gnosis). Although he does not abandon any of the intellectual achievements of his original environment, whose problems are reflected in *Collatio XIV*, he is able to formulate a universal proposal also for uneducated Christians who can be participants not only in Christian *praxis*, but also in *theoria*.

Keywords: John Cassian; Collationes Patrum; A-intellectualism vs Intellectualism; Praxis vs Theoria; Literacy; Memory; Biblical Interpretation; Monastic Ideal

Rozmowa XIV ze słynnych *Collationes Patrum* Jana Kasjana należy do najświetniejszych i najchętniej komentowanych fragmentów jego twórczości. Ukazuje bowiem w sposób zdecydowany, a zarazem niepozbawiony paradoksów, najwyższe cele życia chrześcijańskiego w jego monastycznym, a więc w pewnym sensie najściślejszym wariantcie. Celem

¹ Dr Bogna Kosmulska, adiunkt, Zakład Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski; e-mail: bkosmulska@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1933-1892.

artykułu jest przedstawienie owych paradoksów i próba ich wyjaśnienia czy wręcz rozstrzygnięcia, zgodnego z intencjami tekstu i kontekstu całej Kasjanowej twórczości. Chodzi o następujące, powiązane ze sobą zagadnienia: piśmienność i oralność jako media przekazu mniszych ideałów życia (świętości) i właściwe dla owych ideałów relacje *theoria* i *praxis* oraz uczoneści i aintelektualizmu. W pierwszej części artykułu zarysowane zostaną ogólne warunki udziału piśmienności w monastycznym modelu życia. Konkretną ilustrację owych warunków stanowić będzie opis postaci św. Antoniego zawarty w *Prologu* do traktatu *De doctrina christiana* św. Augustyna. Następnie te same kwestie opisane zostaną już w odniesieniu do pism Jana Kasjana. Ilustracją analogiczną do Augustynowej będzie opis abby Teodora z Kasjanowego *De institutis*. Główne analizy artykułu, poświęcone *Rozmowie XIV* z dzieła *Collationes Patrum* dotyczyć będą zawartej w tym, bądź co bądź pisanym, tekście umiarkowanej krytyki pisma i erudycji, a także ewentualnej uniwersalności kultury pisanej w transmisji monastycznego modelu życia, znaczenia pojęcia i praktyki medytacji, zwłaszcza nocnej w owym modelu życia, dynamiki duchowego rozwoju słuchacza/czytelnika Pisma Świętego, ze szczególnym uwzględnieniem trudności właściwych młodym i wykształconym mnichom, którym nie brak może erudycji, lecz z pewnością doświadczenia. Ten ostatni punkt jest najbliższym biograficznym kontekstem *Rozmowy XIV*, wydaje się jednak odzwierciedlać również kontekst szerszy – umiejscowienia Jana Kasjana w niezwykle ważnym sporze z orygenizmem w łonie monastycznych wspólnot chrześcijańskich, sporze, który, o ile tylko możliwe będzie kiedyś jego pełniejsze historyczne ujęcie, z pewnością przyczyni się do lepszego zrozumienia źródeł wielu paradoksów w twórczości tak samego Kasjana, jak i innych klasycznych autorów wczesnochrześcijańskich. W niniejszym artykule wniosek ten zostanie jedynie zasygnalizowany w zakończeniu.

1. Lektura biblijna w monastycznym modelu świętości: pomiędzy ideałem uczoneści i aintelektualizmem

Szeroko rozumiana lektura biblijna – czytanie i komentowanie – była niewątpliwie jednym z głównych zajęć autorów chrześcijańskich, a jeśli przyjrzeć się ich przedstawieniom w sztuce, zajęciem wręcz emblematycznym. Jak pisze Jan Białostocki, „Ewangeliści i Ojcowie Kościoła

byli zwykle przedstawiani jako uczeni – piszący i czytający”². Słynny historyk sztuki wskazuje, że w ich wizerunkach księga niesie konotacje jedynie pozytywne: oddają się oni studiom wyłącznie tekstów świętych, a „działalność [ta] stanowi rodzaj odprawiania nabożeństwa”³. Zgodnie z dalszym wywodem dopiero sztuka nagrobna renesansu wprowadzać miała na dobre nowe wizualne skojarzenia z księgą, już nie zawsze religijną, i z czytaniem, czynnością już niekoniecznie sakralną, a wręcz, z czasem – niekiedy szkodliwą⁴. Ta ambiwalencja, którą Białostocki trafnie oddał w tytule cytowanej tu krótkiej rozprawy – *Księgi wiedzy i księgi próżności* – znajduje jednak znacznie wcześniej wyraz w pismach Ojców Kościoła, którzy dostrzegali niebezpieczeństwa nawet lektury z pozoru pobożnej⁵.

Ta różnica pomiędzy jednostronnością przekazu plastycznego dotyczącego ksiąg a pewną dwuznacznością przekazu literackiego doby patrystycznej wskazywałaby, jak mi się wydaje, na odmienne cele realizowane przez owe środki wyrazu. Podczas gdy obrazy uczonych świętych miałyby za zadanie ilustrować – szczególnie w iluminowanych księgach⁶ – właśnie ich chwalebłą świętą uczość (czy uczoną świętość), teksty prezentowałyby nie tylko punkt dojścia, najważniejszy medytacyjny sposób czytania i natchnionego pisania, ale i włączać te czynności w proces duchowego rozwoju, wraz z różnymi towarzyszącymi im niebezpieczeństwami. Nawet poprawna co do prawideł sztuki egzegetycznej lektura Biblii, nie mówiąc już o lekturze innych pism (ciągów uczonych

² J. Białostocki, *Księgi wiedzy i księgi próżności*, tł. G. Przewłocki, w: J. Białostocki, *O dawnej sztuce, jej teorii i historii*, red. M. Poprzęcka – A. Ziemia – S. Michalski, Gdańsk 2009, s. 145.

³ Białostocki, *Księgi wiedzy i księgi próżności*, s. 145.

⁴ Białostocki, *Księgi wiedzy i księgi próżności*, s. 147-148.

⁵ Jest natomiast oczywiste, że lektura świecka (pogańska) wzbudzała u nich daleko idące wątpliwości. Nawet słynne dzieło Bazylego Wielkiego o pożytkach płynących z lektury pism pogańskich, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, jest raczej świadectwem trwałości dawnych form paidei i poradnikiem dla młodzieży, która i tak czytałaby – czy to w ramach jeszcze przetrwałego *curriculum*, czy z racji własnych gustów – dzieła pogańskich klasyków.

⁶ Księgi iluminowane są z jednej strony uprzywilejowanym miejscem dla przedstawień autotematycznych, z drugiej jednak nie stanowią typowej formy książki czytanej w późnej starożytności, przynajmniej poza kontekstem liturgicznym (uwagi o pewnym jednak umasowieniu produkcji książkowej w czasach narodzin monastycyzmu w: M.H. Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago – London 2006, s. 169-180).

komentarzy), łatwo mogła zamiast zbawiennemu pożytkowi służyć próżności, wadzie dotykającej często ludzi wykształconych, ale i innym grzechom, takim jak ten opisany przez Jana Kasjana zaraz w pierwszej z jego *Rozmów z Ojcami*:

Niektórzy, dla przykładu, tak nieraz zazdrośnie strzegą księgi, że nie tylko nie pozwalają nikomu do niej zajrzeć, ale nawet jej dotknąć. To więc, co powinno być okazją do okazania cierpliwości i miłości, staje się dla nich okazją do wzburzenia i śmierci⁷.

Tekst ten, choć wskazuje na księgę jako na źródło pokusy, daje zarazem wyobrażenie o właściwym z niej użytku, którego charakter jest przede wszystkim praktyczny. Dopiero właściwa *praxis*, traktowana tu w sensie moralnym, ale przecież zanurzona w konkretnych kulturowych i społecznych praktykach czytelniczych⁸, usprawiedliwia lekturę, czyniąc ją jednym z ważniejszych narzędzi, choć tylko narzędzi, wypełniania chrześcijańskiego powołania⁹.

Pozostając ciągle na poziomie ogólności, która na razie nie pozwala na wskazanie ważnych różnic chronologicznych i środowiskowych, można stwierdzić, że mimo niewątpliwie pozytywnego stosunku autorów wczesnochrześcijańskich do słowa pisanego, wiążanego przecież z samym wcielonym Logosem, objawiającym się Słowem, autorzy ci nierzadko wskazują na pewne istotne trudności dotyczące sposobu traktowania ksiąg, w tym nawet samych ksiąg biblijnych. I chodzi tu o problematyczność zarówno posiadania, nadal przecież drogich rękopisów, jak i ich czytania, na które to nie zawsze jest właściwy czas i miejsce¹⁰. Kwestia ta ze szczególną ostrością ujawnia się w tradycji mniszej, szcze-

⁷ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* I 6, 2, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002, s. 72.

⁸ Zob. D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York – Oxford 1993, s. 43-48 i 79-129; M.H. Williams, *The Monk and the Book*, *passim*; R. Krawiec, *Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity*, ChH 81 (2012) s. 765-795.

⁹ Zob. Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* I 7, 1, ŻM 28, s. 73: „Czynimy więc wszystko dla czystości serca, dla niej pragniemy wszystkiego, dla niej szukamy samotności, dla niej przyjmujemy posty, czuwania, prace, nagość ciała, czytanie i całą resztę cnotliwych uczynków”.

¹⁰ Zob. J. Wortley, *How the Desert Fathers „Meditated”*, GRBS 46 (2006) s. 323-324.

gólnie zaś pustelniczej¹¹, w której wytworzył się w wyniku czynników kulturowych kształtujących sam monastycyzm, ale i w wyniku sporów toczonych w jego łonie, jak w przypadku powracających fal antyorygenizmu, do pewnego stopnia aintelektualistyczny ideał świętości. Jest on uosabiany przez ojców czy starców (niekoniecznie metrykalnych), którzy nie zdobywszy świeckiego wykształcenia, mieli jednak głębokie rozeznanie nie tylko w kwestiach praktycznych, lecz i w – *mirabile auditu* – teoretycznych.

Dla zilustrowania tej specyfiki monastycyzmu niech wystarczy sama tylko postać św. Antoniego, który wprawdzie piśmienny, nie znał greki (ani oczywiście łaciny)¹², a więc pierwotnie nie mógł być wdrożony w klasyczną *paideię*¹³. Niemniej, zwłaszcza pod koniec życia, dzięki osobistym relacjom ze środowiskiem aleksandryjskim, miał on możliwość zetknięcia się – poprzez pośrednictwo ustne – zarówno z myślą Orygenesesa, jak i z elementami filozofii pogańskiej, jak o tym wspomina Pier Franco Beatrice w artykule o Augustynowej recepcji ideału „świętej ignorancji”¹⁴. Kontekstem analiz włoskiego badacza jest *Prolog* dzieła *De doctrina christiana*, w którym Doktor Łaski staje w obronie naukowej egzegezy Pisma, a zatem i niektórych intelektualnych zdobyczy pogańskich, przed głosicielami wyłączności egzegezy charyzmatycznej. Zawarte we wprowadzeniu do *O nauce chrześcijańskiej* opowieści o niepiśmiennych, ale natchnionych egzegetach służą więc podkreśleniu rzadkości daru rozumienia świętych ksiąg bez uprzedniej edukacji świeckiej. Wymieniony tu św. Antoni, „o którym

¹¹ W tradycji cenobitycznej, mimo pewnych zastrzeżeń, uznawano nawet osobistą lekturę za integralną, ale na pewno nie za kluczową część życia mnicha. Zob. Williams, *The Monk and the Book*, s. 177-178.

¹² O tym, jak bardzo łacina była niespotykana wśród egipskich mnichów, świadczy opowieść przytaczana w *De institutis* V 39 (tł. K. Maraś, Święty Jan Kasjan, *Reguły (De institutis coenobiorum)*, ŻM 100, Kraków 2023, s. 228-229): przybyły z Italii do Egiptu brat Symeon nie miał zajęcia. Pewien abba, litując się nad nim, dał mu zlecenie na przepisywanie Dziejów Apostolskich po łacinie, absolutnie nikomu na pustyni niepotrzebne ze względu na powszechną nieznajomość języka. Zob. też: Krawiec, *Monastic Literacy in John Cassian*, s. 771.

¹³ Por. dyskusję nad tą kwestią we *Wstępie* E. Wipszyckiej do *Żywota św. Antoniego* w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tł. zbiorowe, ŻM 35, Kraków 2005, s. 49-50.

¹⁴ P.F. Beatrice, *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, w: *Studia Patristica XLIX: St Augustine and His Opponents*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 119-134 (zwł. s. 124-128). Zob. także wykaz wszystkich miejsc, w których Augustyn wygłasza pochwałę Antoniego: Beatrice, *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, s. 133.

powiadają, że [...] nie posiadał żadnej nauki (*sine ulla scientia litterarum*)”, stanowi raczej chwalebny wyjątek. Nawet i on jednak „ze słuchu znał całe Pismo Święte, które roztropnie rozpamiętując, zrozumiał”¹⁵, musiał go zatem ktoś wcześniej wprowadzić w tekst. Zamierzony przez Augustyna wniosek, że reguły lektury biblijnej są konieczne, tak jak konieczna wstępna nauka „z ludzką pomocą” (choćby języka ojczystego)¹⁶, wydaje się jednak mało efektywny w zetknięciu ze świadectwami o istnieniu wyższej, monastycznej mądrości. Taka mądrość miałaby płynąć wprost z natchnienia Ducha Świętego, a jednym z jej zewnętrznych znamion byłyby umiejętność obywatela się bez książek – bez fizycznej księgi, czyli pamięciowe opanowanie Biblii, i bez komentarza, czyli głębokie osobiste wniknięcie w sens nauki Bożej. Temat tego rodzaju wiedzy, o której biskup Hippo-ny pisze z podziwem, ale jednak w celach polemicznych, zostaje szeroko podjęty przez Jana Kasjana, szczególnie w XIV z jego *Rozmów z Ojcami* (*Collationes Patrum*)¹⁷.

2. Lektura biblijna w ujęciu Jana Kasjana: pomiędzy ideałem uczoności i aintelektualizmem

Zanim przejdę do analizy tego dzieła, zwrócę uwagę na pewną ogólniejszą trudność w podejściu Jana Kasjana do wyżej opisanego problemu: wydaje się on miejscami głosić model charyzmatyczny egzegezy biblijnej i wiążącą się z tym aintelektualistyczną wizję życia monastycznego, czego najwyrazistszym przykładem jest pochwała postaci Teodora z piątej księgi *Reguł* (*De institutis coenobiorum*). Ów abba samą tylko pracą nad osiągnięciem czystości serca i długotrwałą modlitwą, a nie dzięki czyta-

¹⁵ Augustinus, *De Doctrina christiana, Prologus* 4, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989, s. 5.

¹⁶ Por. Augustinus, *De Doctrina christiana, Prologus* 5.

¹⁷ Adresatami Augustyna w *Prologu* do *De doctrina christiana* są trudni do zidentyfikowania „krytycy, którzy albo rzeczywiście właściwie interpretują Pismo Święte, albo przynajmniej im samym tak się wydaje”, którzy „zaczynają wielkim głosem wołać i udowodniać, że takie zasady są niepotrzebne nikomu, lecz przeciwnie całą sztukę wyjaśniania tych tekstów trzeba przypisać łasce Bożej” (tł. J. Sulowski, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 3). Według U. Duchrowa (*Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana, VigCh* 17 (1963) s. 165-172) tropem naprowadzającym na owych krytyków byłyby właśnie *Collationes Patrum* Kasjana, których lektura miałaby poprzedzać napisanie przez Augustyna cytowanego *Prologu*, ale to wymagałoby znacznego przesunięcia jego datowania. Zob. też: Beatrice, *Augustine's Longing*, s. 120-122.

niu „ksiąg komentatorów”, zrozumiał trudne fragmenty Pisma¹⁸. Z drugiej jednak strony Jan Kasjan zdradza, poprzez formę swoich dzieł, niekiedy przez znaczące przemilczenia, innym razem szczegóły teorii egzegetycznej – przynależność do uczonej orientacji aleksandryjskiej, związanej ze skłonnością do alegoryzacji i to takiej, która wykorzystuje skomplikowany aparat możliwych dla danego fragmentu Pisma Świętego odczytań. Wprawdzie to, co określa się mianem egzegezy antiocheńskiej, ma charakter ściślejszy naukowy, ponieważ Antiocheńczycy narzucali sobie większe ograniczenia i skupiali się na szczegółach historycznych czy gramatycznych, Aleksandryjczycy bynajmniej nie polegali na samej tylko wyobraźni, która z czasem miała ustąpić bezobrazowej kontemplacji, lecz prowadzili swoje daleko idące spekulacje w duchu erudycyjnym, mając za wzór, choć nie zawsze to przyznawali, Orygenes. Jak wcześniej przywołany ustęp z *De institutis* o Teodorze podsumowuje o. Columba Stewart

Sam Kasjan oczywiście czytał [wspomniane] „książki komentatorów” i korzystał z nich. Uważa on nie tyle, że nauka książkowa jest zła, ile że nie może być substytutem wiedzy zdobytej w doświadczeniu monastycznym. Kiedy w człowieku wzrasta doświadczenie i wnikliwość, wtedy komentarze, a także Biblia odkrywają swoje znaczenie¹⁹.

Rzeczywiście, analiza, skądinąd pełnej luk, biografii Jana Kasjana oraz jego dzieł skłaniają do powzięcia przekonania, że i ten autor, podobnie jak św. Augustyn, był człowiekiem doskonale wykształconym, a nawet, jak interesująco wywodzi Rebecca Krawiec, świadomym orędownikiem nowego typu *paidei*, która jednakże

imituje tradycyjną edukację zarówno w pedagogicznych, jak i literackich założeniach (*goals*) [...]. Kasjan nauczał nowej monastycznej kultury czytania, która ceniła Biblię i jego własne dzieła, lecz ten proces kształcenia nie był już ograniczony do wytwarzania umiejętnego mówcy, ale także kogoś, kto będzie zdolny do doświadczenia wzniosłej modlitwy²⁰.

Jak zatem rozumieć pochwałę Teodora? Pewnej wskazówki do zrozumienia tej, zdawałoby się, niekonsekwencji Kasjana w jego ustosunkowaniu się względem szeroko rozumianej kultury książkowej dostarcza frag-

¹⁸ Johannes Cassianus, *De institutis* V 33-34, *ŻM* 100, s. 222-224.

¹⁹ C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tł. T. Lubowiecka, *ŻM* 34, Kraków 2004, s. 191.

²⁰ Krawiec, *Monastic Literacy in John Cassian*, s. 767 (tł. własne).

ment (4) z III *Rozmowy* z abłą Pafnucym, zasadniczo poświęconej kwestii wyrzeczenia, ukazującej jednak także trzy rodzaje powołania: pochodzące bezpośrednio od Boga, wynikające z napomnienia albo przykładu innego człowieka i wreszcie, dokonujące się przez Boży dopust. Ten ostatni rodzaj, choć zapewne nierzadki (najpośledniejszy, ale ostatecznie również wartościowy), nie wnosi wiele do interesującej nas tu kwestii, różnica pomiędzy pierwszym, egzemplifikowanym przez samego św. Antoniego (obok Abrahama), a drugim, do którego przyznaje się Kasjan, wydaje mi się pomocna. Antoni, usłyszawszy (oczywiście czytany czy też czytany i śpiewany) w czasie liturgii fragment Ewangelii, miał przyjąć zawartą w niej radę jako „bezpośrednio skierowaną do niego, wyrzekł się więc od razu wszystkiego i naśladował Chrystusa, nie wezwany żadną zachętą czy pouczeniem ze strony ludzi”²¹. Odmienne miała się rzecz z autorem *Rozmów z Ojcami*, a także z Augustynem, jeśli przypomnieć sobie, co pisze w *Wyznaniach* (VIII, 6-7) – to dopiero opowieść o cnotach św. Antoniego była dla nich obu impulsem do obrania drogi monastycznej. Mamy tu więc do czynienia z ową „ludzką pomocą”: biskup Hippony przecież jedynie czytał „książkę z opisem życia Antoniego”, którą pokazał mu Pontycjan. Nie wiadomo, czy było podobnie z Kasjanem, ale bezpośrednio zetknięcie z następcami wielkiego pustelnika w czasie jego pobytu w Egipcie miało miejsce już po otrzymaniu zasadniczego powołania. Pierwszym impulsem musiała być więc dla Jana cudza opowieść, być może lektura. Pomimo że nie wiadomo, jaki był udział książek w nawróceniu samego Jana Kasjana, nie ulega wątpliwości, iż on sam uznawał spisane reguły i opowieści za właściwe medium powoływania i wychowywania mnichów, o czym świadczą jego dzieła *Reguły* i *Rozmowy z Ojcami*. Nie potrzebował takich św. Antoni ani jemu podobni charyzmatycy, którzy zapoczątkowali ruch monastyczny. Potrzebowali ich natomiast wykształceni adepci monastycyzmu w Galii, którym Jan Kasjan opowiadał o swoich spotkaniach z ojcami pustyni.

3. Zasadnicze wątki *Rozmowy* XIV Jana Kasjana z abba Nesterosem

Jednym z tych ojców był abba Nesteros, jak o nim pisze Kasjan, czyli niejaki Nisteros z Panefo (prawdopodobnie przyjaciel Antoniego i Józze-

²¹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* III 4, 2, *ŻM* 28, s. 143. Por. *Vita S. Antonii, Prologus* 2-3, tł. Dąbrowska, *ŻM* 35, s. 78-80.

fa z Panefo)²², którego nauki zostały przedstawione w dwóch *Rozmowach*: wspomnianej już XIV oraz XV. Ta druga dotyczy Bożych charyzmatów, a więc na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że sytuje to starca z Panefo w pozycji raczej właśnie charyzmatyka aniżeli doświadczonego wprawdzie, ale jednak ciągle adepta żmudnej nauki monastycznej. Ogólny wniosek z *Collatio* XV jest jednak taki, że wszelkie wyjątkowe dary, które abba Nesteros wymienia zgodnie z katalogiem z 1Kor 12,8-10, a więc w pewnej mierze wiążące się ze sferą poznawczą²³, są niczym w porównaniu z „wiedzą praktyczną, którą Apostoł nazywa również miłością”²⁴. Jeśli zaś chodzi o wiedzę duchową, będącą przedmiotem wcześniejszego wykładu abby z Panefo, okazuje się ona kontynuacją nie charyzmatów, ale pracy nad czystością serca. Czy jednak w tym miejscu nie docieramy znów do jakiejś formy a- czy nawet antyintelektualizmu? Dobrym sprawdzianem, czy rzeczywiście tak jest, może być *Rozmowa* XIV o wiedzy duchowej, która poświęcona jest w głównej mierze zagadnieniu właściwego użytku z lektury biblijnej. Nesteros, wbrew temu, że przeciwstawia się w niej świeckiej erudycji, do czego jeszcze powrócę, prezentuje zarazem wysoce spekulatywną metodę egzegetyczną. Jej spekulatywność przejawia się w uznawaniu, obok historycznego znaczenia Biblii (*doctrina*), także rozmaitych znaczeń ponaddosłownych: typologii, określanej w tekście mianem zarówno alegorii, jak i objawienia (*revelatio*), moralnej tropologii (zwanej także *scientia* – tak samo jak tytułowa dla *Rozmowy* XIV „wiedza”) oraz anagogii, równoznacznej z prorocstwem rzeczy przyszłych²⁵.

Te cztery sensory, o których miał mówić Nesteros młodemu Janowi Kasjanowi i jego towarzyszkowi Germanowi, są może najbardziej znanym wątkiem tej *Collatio*²⁶. Jak jednak postaram się pokazać, nie jest to wątek najważniejszy, a jedynie techniczne wyjaśnienie możliwych ope-

²² Zob. Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XI 3. Zob. także: Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 277-278.

²³ Za przekładem A. Noconia (Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XV 2, 2, *ŻM* 70, s. 256) są to „dar wyrażania słowem mądrości”, „dar wyrażania słowem wiedzy”, „wiara”, „łaska uzdrawiania”, „dar czynienia cudów”. Nesteros nie podaje wszystkich darów wskazanych przez św. Pawła, co dowodnie świadczy o tym, że nie są one celem życia chrześcijańskiego, ale pewnym nadatkiem, niekiedy tylko świadczącym o świętości człowieka nimi obdarzonego (por. *Collatio Patrum* I 1-6).

²⁴ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XV 2, 2.

²⁵ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 8.

²⁶ Zob. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Théologie 41, Paris 1959, s. 190-198.

racji umysłowych do przeprowadzenia na tekście biblijnym. Omawiana *Rozmowa* ukazuje również same, że się tak wyrażę, warunki możliwości takiej lektury i dlatego stanowi sprawdzian ogólnego stosunku Kasjana (który podziela stanowisko prezentowane przez swoich mistrzów)²⁷ do wiedzy płynącej z Księgi i towarzyszących im ksiąg.

Collatio XIV pochodzi z drugiej serii Janowego dzieła, we wstępie do której czytamy, że jest uzupełnieniem wcześniejszych rozważań o głębszą czy też bardziej szczegółową²⁸ analizę, na czym polegać ma doskonałość chrześcijańska, bezpośrednimi zaś do niej pretekstami są formowanie mnichów z leryńskiego klasztoru Honorata w duchu pustyni i oszczędzenie eremiecie Euchariuszowi „niebezpiecznej żeglugi” do Egiptu. Spisując po wielu latach rozmowy z mnichami znad Nilu, Kasjan pozwalał swoim czytelnikom: „opuścić naszą krainę, odrętwiałą niejako od galijskich mrozów, i czysty jak synogarlica ulecieć do tamtych ziem, szczególnie miłych Słońcu Sprawiedliwości, które dzięki jego łaskawym spojrzeniom obfitują w dojrzałe owoce cnót”²⁹.

W tej deklaracji, podobnie jak w całym pisarskim zamierzeniu Jana, odnajdujemy oczywiście pierwszą przesłankę pozytywnej oceny słowa pisanego, same *Rozmowy z Ojcami* są przecież właśnie przeznaczone do duchowej, ale jednak w najdosłowniejszym sensie, *lectio*. Mamy tu zresztą znów do czynienia z pewną dwuznacznością, ponieważ Kasjan stara się nadać swojej opowieści jak gdyby mnemoniczny i oralny charakter. Jak bowiem pisze we wprowadzeniu do wcześniejszych ksiąg *Collationes*,

Wasze modlitwy natomiast niech wyjednają mi łaskę, abym dokładnie przypomniał sobie nauki Ojców, których Bóg nie tylko pozwolił mi zobaczyć, ale

²⁷ Jak pisze L.V. Rudzinskyi (*Źródła autorytetu mnichów egipskich w Rozmowach z Ojcami św. Jana Kasjana*, Kraków 2017, s. 49): „Od strony emocjonalnej reakcje Kasjana i Germanusa na otrzymaną naukę są różnorodne. [...]. Jednak nie ma w tekście *Collationes* wypowiedzi Kasjana lub Germanusa, które by negowały lub zaprzeczały zaszczepianej nauce”.

²⁸ A. de Vogüé w swoim spojrzeniu na kompozycję całości *Collationes Patrum* (*Pour comprendre Cassien. Un survol de Conférences* w: A. de Vogüé, *De Saint Pachôme à Jean Cassien*, *Studia Anselmiana* 120, Roma 1996, s. 303-329, zwł. s. 328) dostrzega, że dalsze dwie serie *Rozmów z Ojcami* nie tyle pogłębiają wcześniej poruszane zagadnienia, ile czynią je bardziej namacalnymi, dotyczą bowiem mniej ideału świętości, a bardziej – zróżnicowanych sposobów jego osiągania. Jak sądzę, *Rozmowa* XIV dobrze ilustruje tę specyfikę serii, porusza bowiem zagadnienie wielości różnorodnych powołań i konkretny problem, w tym wypadku odpowiada na wątpliwości młodych, wykształconych mnichów.

²⁹ Johannes Cassianus, *Prologus ad Collationes Patrum XI-XVII*, 1, *ŹM* 70, s. 95-96.

także być ich uczniem i towarzyszem. Obym bez uszczerbku i w zrozumiałym sposób umiał wam przekazać to, co od nich usłyszałem, przedstawiając ich samych, jakby żywych i mówiących do was po łacinie³⁰.

Niemniej jest on doskonale świadomy specyfiki medium, poprzez które przemawia czy raczej pozwala przemawiać swoim nauczycielom. Poprzez nieuniknione pośrednictwo pisma dowiadujemy się zatem, że treścią przekazanego w ten sposób „ustnego” pouczenia otrzymanego od abby Nesterosa w *Rozmowie XIV* jest właśnie problem odpowiedniego przygotowania i użytku z lektury biblijnej.

Nesteros miał udzielić swej nauki, „kiedy tylko spostrzegł, że nauczyliśmy się [ja, Kasjan, i jego towarzysz Germanus] na pamięć niektórych fragmentów Pisma Świętego i pragniemy wniknąć w zrozumienie ich treści”³¹. Jak się dalej okaże, abba z Panefo właściwie rozeznał problem trapiący młodych mnichów. Ta bowiem powszechnie przyjęta praktyka pamięciowego opanowywania tekstów biblijnych, w ich przypadku łącząc się „ze zwykłymi pętami duszy, które z zewnątrz zagrażają wszystkim słabym w wierze”, a także z wcześniejszą świecką erudycją³², nie przynosi spodziewanych efektów, czyli tytułowej dla całej kwestii wiedzy duchowej.

Abba Nesteros nie definiuje wprost tej ostatniej, ale wprowadza pomocne dla jej zrozumienia podziały³³. Po pierwsze, podział na wiedzę świecką (zawody i sztuki „całkiem bezużyteczne albo służące tylko doczesnemu pożytkowi”) oraz „poznanie niewidzialnych tajemnic [...] dla osiągnięcia wiecznej nagrody”. Ta druga, właściwa chrześcijanom (nie tylko mnichom), dzieli się na wiedzę praktyczną i teoretyczną, określoną greckimi przymiotnikami *praktike* i *theoretike*. Nie jest bynajmniej oczywiste, jak sytuować samą *scientia spiritualis*: czy jest ona określeniem wspólnym dla obu stopni życia chrześcijańskiego czy jedynie stopnia wyższego. Jest to oczywiście ciekawy problem, ale biorąc pod uwagę nacisk, jaki kładzie Kasjan w swej relacji z nauczania Nesterosa, na łączność wiedzy praktycznej i teoretycznej, być może pozorny. Abba z Panefo podkreśla bowiem wielokrotnie, że nie ma teorii bez wiedzy praktycznej (nie zaś na odwrót). Tam zatem, gdzie rodzi się rodzaj wyższy,

³⁰ Johannes Cassianus, *Prologus ad Collationes Patrum I-IX* 6, ŻM 28, s. 63-64.

³¹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 1, 1, ŻM 70, s. 214.

³² Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 12, 1, ŻM 70, s. 237-238.

³³ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV*, od 1, 1, ŻM 70, od s. 214.

musi trwać rodzaj niższy. Określenie *scientia spiritualis*³⁴ oznacza zatem pełnię chrześcijańskiego powołania, które jednakże na poziomie wiedzy praktycznej, własnie wiedzy, dopiero następnie stosowanej w działaniu, cechuje pewna różnorodność odpowiadająca różnaitości ludzkich charakterów i zainteresowań. Chodzi w tym miejscu z jednej strony o znajomość własnych wad i poszukiwanie sposobów ich zwalczenia, z drugiej zaś – o znajomość cnót, do których dany człowiek jest szczególnie usposobiony przez łaskę. Natrafiamy tu jednak na pewną trudność, którą można określić jako paradoks chrześcijańskiego gnostyka.

Otóż spośród rozmaitych wymienionych „powołań i zajęć”, których listę tworzy Nesteros w zestawieniu z Pawłowym katalogiem darów z Rz 12,6-8, niektóre wydają się mieć charakter bardziej praktyczny, jak gościnność czy miłosierdzie, inne teoretyczny, jak milczenie czy kształcenie mnichów. Jeśli więc teraz powrócić do punktu wyjścia, obserwacji starca z Panefo, że przybyli młodzieńcy zdradzają szczególne zamiłowanie do ksiąg³⁵, może nasunąć się przypuszczenie o elitarnym charakterze takiej skłonności. Czy nie jest ona najbliższa wiedzy teoretycznej, którą wcześniej Nesteros określa jako „kontemplację wielkich spraw Bożych oraz poznawanie najbardziej ukrytych znaczeń Pisma Świętego”³⁶, a następnie, pomijając już sformułowanie o kontemplacji, jako biblijną „interpretację historyczną i interpretację duchową”³⁷? A sprowadzając rzecz do prostego pytania: czy wykształcony chrześcijanin ma większe szanse na osiągnięcie szczytów duchowej kontemplacji aniżeli człowiek wprawdzie ochrzczony, ale na przykład niepiśmienny?

Pośrednią odpowiedź w tekście *Rozmowy XIV*, przynajmniej jeśli chodzi o kwestię znajomości pisma, znajdziemy w opisie konkretnych praktyk medytacyjnych.

4. Znaczenie medytacji w *Rozmowie XIV Jana Kasjana z abba Nesterosem*

Zawarty w Kasjanowej *Rozmowie XIV* opis medytacji wydaje mi się świadectwem na tyle cennym, a jednocześnie interpretacyjnie wymagającym, że podaję cztery jego wersje: oryginalną i trzy możliwe przekłady:

³⁴ Zob. Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 191 (wraz z przyp. 39 i 40).

³⁵ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 9, 1-2, *ŻM* 70, s. 227-228.

³⁶ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 1, 3, *ŻM* 70, s. 215.

³⁷ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 8, 1, *ŻM* 70, s. 222.

1. CSEL XIII, ed. M. Petschenig (G. Kreuz), Wien 2004, s. 411:	2. POK VII (Coll. Patrum II), tł. L. Wrzół, Poznań 1929, s. 122-123:	3. ŻMon 70, tł. A. Nocoń, Kraków 2015, s. 233-234:	4. Tł. własne:
<p>„quamobrem diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recensenda sacrarum series scripturarum. haec etenim meditationis iugitas duplicem nobis conferet fructum: primum quod, dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captuetur: deinde quod ea, que creberrima repetitione percursa, dum memoriae tradere laboramus, intellegere id temporis obligata mente non quimus, postea ab omnium actuum ac visionum inlecebris absoluti praecipueque nocturna meditatione taciti reuoluentes clarius intuemur, ita ut occultissimorum sensuum, quos ne tenui quidem uigilantes opinatione percipimus, quiescentibus nobis et uelut soporis stupore demersis intelligentia reuletur”.</p>	<p>„Dlatego należy pilnie wpajać w pamięć i nieustannie przemyślać wszystkie księgi Pisma świętego. Ta ciągłość rozmyślania przyniesie nam podwójny zysk: po pierwsze, dopóki uwaga skupia się około czytania i przygotowywania czytań, dopóty w żaden sposób stać się nie może, by ją opętały jakieś siłła myśli szkodliwych. Po drugie, nieraz, ucząc się czegoś na pamięć, nie możemy mimo bardzo licznych powtórek zrozumieć zaraz treści ustępu, około którego się trudzimy, lecz umysł nasz jest jakby związany. Ale później, gdy uwolnimy się od ponęt wszelkich czynności i wrażeń zewnętrznych, a szczególnie, gdy w cichem rozmyślaniu nocnem przypomnimy sobie [to, cośmy czytali], widzimy jaśniej, i najtajniejsze znaczenia [Pisma], którychśmy się na jawie ani zdaleka nie domyślali, odchylają się przed nami podczas spoczynku, gdy nas jakby pochłonęło sennie odrętwienie”.</p>	<p>„Dlatego też wszyscy powinniśmy pilnie uczyć się na pamięć i głośno powtarzać kolejne księgi Pisma Świętego. To ciągłe rozważanie (<i>meditatio</i>) przynosi nam bowiem podwójny zysk. Po pierwsze – dopóki nasza uwaga skupiona jest na czytaniu i studiowaniu, nie wpadnie nigdy w siłła szkodliwych myśli. Po drugie, zdarza się, że mimo wysiłku i ciągłego powtarzania nie potrafimy czasem zrozumieć fragmentu, którego uczymy się na pamięć: dzieje się tak dlatego, ponieważ umysł zajęty jest w tym czasie innymi sprawami. Później jednak, gdy jesteśmy wolni od naszych zajęć i zewnętrznych wrażeń, zwłaszcza w czasie spokojnego, nocnego rozważania (<i>meditatio</i>), i przypomnimy sobie tamten fragment, widzimy wszystko o wiele jaśniej, do tego stopnia, że nawet najbardziej ukryte znaczenie Pisma Świętego, którego w ciągu dnia w ogóle się nie domyślamy, odsłania się przed nami nocą, gdy ciało znajduje wytchnienie, a umysł wydaje się być pogrążony w półśnie”.</p>	<p>„Dlatego więc należy pilnie powierzać pamięci i nieustannie przechodzić jedno za drugim święte Pisma. Ta bowiem długotrwałość medytacji przynosi nam podwójny owoc. Po pierwsze, że dopóki uwaga umysłu zajęta jest czytaniem czy przygotowaniem czytań, niemożliwe jest, aby popadła ona w siłła szkodliwych myśli. Po drugie, że choć – mając umysł rozproszony – często nie możemy od razu zrozumieć tych miejsc, które często przemierzamy w powtórzeniach, kiedy trudzimy się nad ich zapamiętaniem, to jednak później, gdy do nich wracamy uwolnieni od pokus wszelkich działań i wrażeń, podczas nocnej cichej medytacji, jaśniej je pojmujemy do tego stopnia, że najciemniejsze sensory, których czuwając, nawet się nie domyślaliśmy, objawiają nam swe znaczenie, gdy odpoczywamy i jesteśmy jak gdyby zanurzeni w sennym odrętwieniu”.</p>

Fragment ten jest cenny z kilku powodów. W pierwszej kolejności wskazuje on na potrzebę nieustannej medytacji biblijnej: dziennej, ale także nocnej, i to obejmującej również czas poza nocnym obowiązkowym oficjum. Dwukrotnie pojawiające się w tym fragmencie słowo *meditatio*, które najłatwiej oddać przyjętym w języku polskim słowem „medytacja”, na gruncie współczesnej polszczyzny wydaje się jednak mieć za wąskie znaczenie, nie obejmuje bowiem charakterystycznej dla monastycyzmu psalmodii czy w ogóle głośnej lektury biblijnej. Owa głośna lektura wpływała bez wątpienia na mnisze środowisko życia, a nawet na topografię klasztorów i pustelni. Problemy te porusza John Wortley w swoim klasycznym już artykule *How the Desert Fathers „Meditated”*³⁸. Wnioskiem, jaki płynie z analiz tego badacza, jest to, że jedynie wyjątkowo mianem medytacji określa się w literaturze wczesnomonastycznej bezgłośne rozważanie. Idąc tym tropem, odnajdujemy w przypisach do obu wydań przekładu *Rozmowy XIV* autorstwa ks. Arkadiusza Noconia³⁹ uwagę, że przytoczony powyżej fragment jest zrozumiały jedynie wówczas, kiedy interpretuje się go właśnie jako opisujący głośną recytację. Jest to całkowicie historycznie uzasadniony sposób interpretacji konkretnych praktyk dziennej i nocnej medytacji, jakich opisu dostarcza Kasjan szczególnie w księgach II i III *De institutis*, ale jeśli przyrzeć się samemu przytoczonemu tekstowi z *Collatio XIV*, wydaje się on być właśnie owym rzadkim przypadkiem, gdy mowa o medytacji również jako o cichym rozważaniu. Oczywiście, znając predylekcję starożytnych do głośnej lektury, a także fenomenologiczny opis ze wspomnianych ksiąg II i III *Regul*, możemy się spodziewać, że i w tym przypadku Nesteros ma na myśli rozważanie, które jest mimo wszystko milczącą wersją recytacji połączonej z refleksją, a nie jakimś oderwanym rozmyśleniem „na temat” tekstu czy tekstów Pisma. Na gruncie omawianego fragmentu z *Rozmowy XIV* ważna jest zarówno ciągłość powtarzania ksiąg biblijnych jako warunek *sine qua non*, jaki i – taki jest doskonałościowy kontekst tej *Collatio* – głębokie wniknięcie w trudniejsze nawet wersety Pisma, o właściwie rozumianą i pozostającą w ścisłej relacji do praktyki, gnozę. Ta ostatnia jednak nie jest zarezerwowana dla wybranych, tylko wykształconych, ponieważ cała procedura wiąże się o wiele bardziej z dziedziną pamięci aniżeli pisma.

³⁸ Zob. odsyłacz powyżej, w przyp. 10. Por. S. Hiżycki, *Wprowadzenie*, w: Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z Ojcem Nesterosem*, tł. A. Nocoń, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2011, s. 13-14.

³⁹ Tzn. wydania cytowane w poprzednim przypisie oraz do ŻM 70, przywoływanego wcześniej.

Wspomniane przemierzanie kolejnych ksiąg świętych⁴⁰ odbywa się po to, aby je zapamiętać, a pamiętanie, aby móc przemierzać także poza porami ściślejszych studiów i obowiązkowej liturgii. Uzupełnieniem, a właściwie podstawą do zrozumienia, czym konkretnie mogły być wspomniane przez Nesterosa „nocna medytacja” i „nocny odpoczynek”, a więc odpowiednik „czasu wolnego” (jak zobaczymy, rozumianego bardzo specyficznie), jest opis zawarty w ks. II *De institutis*:

Kiedy więc [nocne] odmawianie modlitw obowiązkowych kończy się zgodnie ze zwyczajem, każdy bez wyjątku wraca do swojej celi [...]. Tam ponownie i z jeszcze większym oddaniem przystępuje do tej świętej służby, czyniąc z niej, że tak powiem, osobistą ofiarę, i żaden z nich nie pokrzepia się snem dłużej niż do czasu, kiedy o brzasku [...] trud nocnego rozważania ustąpi miejsca dziennym obowiązkom⁴¹.

Opis ten ma narracyjny odpowiednik w reakcji abby Teodora – owego mistrza niewyuczonej *theoria*, o którym mowa była wcześniej – na zachowanie młodego wówczas Jana (Kasjana). Miał on zaraz po wieczornym nabożeństwie (a więc już „późną nocą”) położyć się na macie i pomijając ową osobistą służbę, oddać się od razu snowi. Starzec łagodnie poucza młodzieńca, że w ten sposób „pozbawia się tak wielkiej światłości” – „rozmowy z Bogiem”⁴². Przywołana przez Teodora „jasność” doskonale uzupełnia opis rozjaśniania „najciemniejszych sensów” Pisma, jaki otrzymujemy od Nesterosa w *Collatio XIV*. W przejściu od obowiązkowych i wspólnych psalmodii i lektury biblijnej poprzez nieobowiązkową i osobistą służbę, aż po krótki właściwie półsen, dokonuje się nocna

⁴⁰ Polecana przez Nesterosa seryjna lektura ksiąg biblijnych, czyli zgłębianie po kolei wszystkich, kontrastuje, jak zauważa L.V. Rudzinskiy (*Źródła autorytetu mnichów egipskich*, s. 82), z pouczeniem abby Izaaka (*Collatio X* 13, 1), by nie powiększać niestałości umysłu przeskakiwaniem od księgi do księgi. Kontrast pomiędzy tymi wskazaniem ujmując benedyktyń jako objaw różnorodności opinii. Dodałabym tu jedynie hasłowo, że wpisuje się to w szerszy problem intensywnej/ekstensywnej lektury Biblii. Można jednak rozumieć tę odmienność inaczej, raczej jako wyrosłą z kontekstu wypowiedzi: (1) Izaak przestrzega po prostu przed niebezpieczeństwem erudycyjnej ucieczki od konkretnej trudności, a Nesteros – przed zamykaniem się na całość Pisma, mówią więc o różnych trudnościach, albo też (2) pierwszy ze starców mówi o samym momencie rozproszenia uwagi podczas lektury konkretnej księgi, a drugi, choć porusza kwestię rozproszeń, ujmuje ją z punktu widzenia całości studium biblijnego.

⁴¹ Johannes Cassianus, *De institutis* II 12, 3, *ŹM* 100, s. 121.

⁴² Johannes Cassianus, *De institutis* V 35, *ŹM* 100, s. 224.

medytacja, która czasem pozwala osiągnąć szczyty rozumienia. Kluczowe, by je osiągnąć, wydają się więc momenty ściśle związane z pamięcią, a nie trudem wnikliwej lektury.

W ostateczności na żadnym z etapów nocnej medytacji nie jest potrzebna księga, a nawet znajomość pisma, to samo stosuje się do medytacji dziennej, z tym, że jej indywidualny charakter dla osoby niepiśmiennej wymagać może pomocy na etapie zapamiętywania. Co zaś tyczy się samej księgi w kontekście dziennych zatrudnień mnichów, można powiedzieć, że obecność fizycznego zapisu bywa przeszkodą, ponieważ przywoływanie fragmentów z pamięci umożliwia równoczesne wykonywanie prostych prac ręcznych. Te zaś stanowiły konieczność ekonomiczną, ale też zawsze były niezastąpionym środkiem unikania rozproszeń w modlitwie. Pełniły nawet funkcję w nocnych prywatnych czuwaniach, pomagając walczyć z sennością⁴³. Warto w świetle tych ustaleń rozpatrywać końcową wypowiedź Nesterosa w *Rozmowie XIV* (19, 1), która może nie jest jedynie standardową formułą zamknięcia kwestii: „Odłóżmy zatem to zagadnienie do wieczora, bo człowiek łatwiej pojmuje problem, jeśli jest wypoczęty i zgłębia go powoli”⁴⁴. Wypoczynek oznacza tu raczej wyłączenie stanu napiętej uwagi, który dotyczy na przykład lektury tekstu księgi czy dyskursu, aniżeli całkowitą bezczynność. Biorąc pod uwagę plan doby mnicha, jaki wyłania się zarówno z *Reguł*, jak i *Rozmów z Ojcami*, mamy w pismach Kasjana do czynienia po prostu z ideałem medytacji naprawdę nieustannej, tj. obejmującej liturgię, osobiste studia i modlitwę, pracę ręczną, a nawet porę snu, zgodnie ze słowami Ps 16,7.

Tę ciągłą medytację można ująć także jako przesiąknięcie Pismem, które zdobywa się ciągłym „czytaniem” i późniejszym, coraz naturalniejszym w miarę upływu dni i lat „rozważaniem”⁴⁵. Jest to sposób na zastąpienie wiedzy świeckiej dla ludzi wykształconych⁴⁶ i dla wszystkich bez wyjątku na pozbycie się bagażu złych doświadczeń i nawyków, którymi umysł nasiąkł od dzieciństwa. „Umysł ludzki musi być bowiem zawsze czymś zajęty: jeśli jego myśli nie będą krążyły wokół spraw Bożych, będzie wracał do tego, czego nauczył się dawniej”⁴⁷.

⁴³ Johannes Cassianus, *De institutis* II 14, *ŻM* 100, s. 123. W tym fragmencie Kasjan wskazuje na swoiste sprzężenie zwrotne pracy i medytacji, podobnie jak w wielu innych miejscach tak *Reguł*, jak i *Rozmów*.

⁴⁴ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 2, *ŻM* 70, s. 251.

⁴⁵ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 1.

⁴⁶ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, *passim*.

⁴⁷ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum* XIV 13, 2, *ŻM* 70, s. 238.

5. Zasadnicze wnioski z *Rozmowy XIV Jana Kasjana z abba Nesterosem: dynamika duchowego rozwoju od erudycji do doświadczenia*

Przesłanie całej *Rozmowy XIV* nie jest więc antyintelektualistyczne, wskazuje jednak na niebezpieczeństwa charakterystyczne dla mniichów wykształconych, a zwłaszcza młodych. Ich niewątpliwą zaletą jest zapal do ksiąg, który starzec z Panefo kilkakrotnie nakazuje pielęgnować, ale który zarazem łatwo poddaje się „przykładowi tych, którzy zdobyli biegłość w prowadzeniu dyskusji i łatwość wymowy”⁴⁸ i którzy jedynie słuchali na temat wiedzy duchowej, ale niejako „chłonęli tylko jej zapach z powietrza”⁴⁹. Pośród szczegółowych wskazówek Nesterosa, niektóre szczególnie dobitnie uzupełniają zasadnicze przesłanie o konieczności przygotowania moralnego i, dopiero w dalszym planie, wytrwałości w medytacji⁵⁰, zwłaszcza gdyby medytację zawęzić do działania tylko w pełni świadomego, angażującego dyskursywność, co, jak widzieliśmy, nie wyczerpuje jej charakteru. Abba nakazuje zwłaszcza młodszemu ze słuchaczy, Janowi, milczenie i powstrzymywanie się przed zadawaniem pytań. Ta ostatnia potrzeba jest bowiem najczęściej podyktowana nie chęcią rozwiązania trudności, ale pochwalenia się własną wiedzą. Ważne jest również to i uwaga ta dotyczy raczej nieco starszych wiekiem, by nie zaczynać przedwcześnie nauczania innych⁵¹.

Wymienione porady Nesterosa świadczą o dobrym rozpoznaniu trudności wieku młodzieńczego i wczesnej dorosłości, którą można za bratem Benoîtem Standaertem określić jako okres Biblii naukowej, drugi po wieku Biblii bajkowej, a jeszcze wyprzedzający dojrzałą lekturę w służbie życia i właściwą dla podeszłego wieku (albo bardzo już dojrzałej duchowości) nielekturę, lecz „samo przeżywanie, bez tekstu, bez biblioteki. Z wiekiem coraz mniej się czyta: lektura się ogniskuje. Liczy się jeszcze tylko kilka książek, kilka stron [...]. Tak oto dla niektórych czytanie przestaje być istotne: po prostu żyją Słowem. Oni sami są Ewangelią i nie

⁴⁸ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 9, 7, *ŻM* 70, s. 231.

⁴⁹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 13, 3, *ŻM* 70, s. 239. Zob. dyskusję o ludziach z pozoru biegłych w wiedzy duchowej, poczynając od rozdziału 14.

⁵⁰ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 9, 2, *ŻM* 70, s. 227-228.

⁵¹ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 9, 4-6, *ŻM* 70, s. 229-230.

potrzeba im tekstu pisanego”⁵². Słowa te warto zestawić z fragmentem Kasjanowej *Rozmowy X* z abba Izaakiem:

Właściwe znaczenie tych świętych Pism, ich serce niejako i krwiobieg, najlepiej poznajemy wtedy, gdy nasze własne doświadczenie uprzedza zawarte w nim treści. Ich sens dociera do nas wtedy nie dzięki objaśnieniom, lecz poprzez osobiste przeżycia. Jeżeli bowiem w sercu czujemy to, co prorok, gdy układał i śpiewał psalmy, to można powiedzieć, że sami jesteśmy jakby ich autorami: jego myśli przecież nie były nam wcześniej obce, a opisane uczucia były już naszym udziałem⁵³.

Wspomniane cztery stadia lektury biblijnej, które można traktować jako ogólniejsze portrety poszczególnych etapów życia, nie zawsze zresztą muszą odpowiadać wiekowi metrykalnemu⁵⁴, wyznaczają jednak zgodną z przesłaniem *Rozmowy XIV* Kasjana celowość duchowego rozwoju.

Patrząc na rzecz z punktu widzenia samego autora *Collationes Patrum*, można umieścić zarówno *Rozmowę XIV*, jak i pozostające w związku z nią inne *Rozmowy* (np. X, XI, XII, XIII i XV) w kontekście dyskusji nad dziedzictwem Orygenesusa i Ewagriusza. W okresie, gdy powstawało dzieło Kasjana, wydawało się, że intelektualistyczna orientacja w monastycyzmie, przejawiająca się zwłaszcza w nacisku na bezobrazową kontemplację i na ponaddosłowną, aleksandryjskiego typu lekturę biblijną,

⁵² B. Standaert, *Trzy filary świata. Przewodnik pielgrzyma XXI wieku*, tł. J.J. Stoppa, Kraków 2009, s. 61.

⁵³ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum X* 11, 5, *ŻM* 28, s. 428.

⁵⁴ Standaert, *Trzy filary świata*, s. 62. Przypomina to uwagę Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* (I 3, 1095a), że (przytaczam w tłumaczeniu D. Gromskiej): „Wszystko przy tym jedno, czy ktoś jest młodzieńcem ze względu na swój wiek, czy też niedojrzałym jako charakter; albowiem brak ów tkwi nie w ilości lat, lecz w kierowaniu się namiętnościami”. Prawda ta wyjaśnia wystarczająco, dlaczego niektórzy starcy także w tradycji monastycznej niekoniecznie byli rzeczywiście starzy, choć nie jest chyba trafne sformułowanie M. Foucaulta, że w kierownictwie chrześcijańskim „pojęcie starszego nie ma w ogóle sensu chronologicznego” (cyt. z wykładu z 19 marca 1980 roku w Collège de France za: tenże, M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tł. M. Herer, Warszawa 2014, s. 271). Francuski myśliciel idzie tu za daleko – pewien wiek jest bowiem niezbędny dla nabycia doświadczenia i wiedzy, które się wzajemnie warunkują, a warto podkreślić, że Kasjan poleca liczenie wieku mnichów od czasu ich wstąpienia do klasztoru, tak więc może się zdarzyć, że przełożonym jest młodszy, lecz bardziej doświadczony mnich (Johannes Cassianus, *De institutis* II 3, *ŻM* 100, s. 109).

z jej ekscesami, przegrywała. *Rozmowy*, w tym czternastą, warto rozpatrywać jako świadectwo wewnętrznej walki samego Jana, któremu trudno było porzucać nie tylko egipskie „ziemie, szczególnie miłe Słońcu Sprawiedliwości”, ale także wspomnienie o intelektualnej wspólnotcie, skupionej wokół Ewagriusza. Znowu oddaję głos o. Columbie Stewartowi:

Kasjan padł ofiarą skutków kampanii antyorygeniańskiej zarówno w Egipcie, jak i w Konstantynopolu. Chociaż jego styl myślenia ukształtował uczony monastycyzm Ewagriusza silnie powiązany z Orygenesem, Kasjan wiedział, że większość mnichów to nie są uczeni. Mnisi w południowej Galii nie byli formowani w kręgach orygeniańskich, jak to miało miejsce w poprzednim wieku, jeśli chodzi o mnichów z Nitrii, Cel czy Sketis. Dlatego Kasjan musiał wykluczyć wszelką sugestię, że poprawna interpretacja Pisma Świętego czy właściwa modlitwa zależą od intelektualnej mądrości⁵⁵.

Wydaje się więc, że Jan kierował pouczenia Nesterosa nie tylko do siebie jako młodzieńca, ale chyba także do siebie w wieku dojrzałym, kiedy to pozostawał na tyle młody duchem, by jeszcze pragnąć erudycji, choćby nawet już tylko tej biblijnej. Jednocześnie pozwalał sobie na przekazanie pochwały ponaddosłownego sensu Pisma i szczegółowych wytycznych, dotyczących jego interpretacji w duchu aleksandryjskim – w tym właśnie kontekście należy umieszczać techniczne szczegóły egzegezy, w tym teorię czterech sensów biblijnych. Osiągnięcie tej równowagi, próba twórczego odczytywania Księgi, ale pozbawiona retorycznej przesady, może ostatecznie być jedynie wynikiem długiego obcowania z tekstem i to obcowania uwewnętrznionego, które uruchamia właściwe ciągi skojarzeń prowadzące do rozumienia. Tylko wówczas nie są one przypadkowe i tylko wówczas mogą one przynosić duchowy pożytek.

Wróćmy raz jeszcze do zakończenia *Rozmowy XIV*, które jest tyleż zamknięciem, ile także otwarciem: „Odłóżmy zatem to zagadnienie do wieczora, bo człowiek łatwiej pojmuje problem, jeśli jest wypoczęty i zgłębia go powoli”⁵⁶. Stoi to w całkowitej zgodzie z wcześniej cytowanym fragmentem o odsłanianiu ukrytych znaczeń Pisma, „gdy odpoczywamy i jesteśmy jak gdyby zanurzeni w sennym odrętwieniu”, ale i ze wskazaniem, aby rozważać najważniejsze egzystencjalnie teksty możli-

⁵⁵ Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 182-183.

⁵⁶ Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV* 13, 2, ŻM 70, s. 251.

wie długo i z pamięci, wtedy jest się w tym rozważaniu całkiem swobodnym, nawet kiedy okoliczności życia nie sprzyjają lekturze.

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford 1894.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, tł. D. Gromska: w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77-300.
- Augustinus, *De Doctrina christiana*, ed. J. Martin, Sancti Aurelii Augustini, *Opera* 4/1, CCL 32, Turnholti 1962, tł. J. Sulowski, Augustinus, *De Doctrina christiana*, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989.
- Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Skutella, *S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim*, Lipsiae 1934, tł. Z. Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2004.
- Athanasius, *Vita S. Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sch 400, Paris 1994, tł. E. Dąbrowska, Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, Kraków 2005.
- Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, ed. J.-C. Guy, Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Sch 109, Paris 1965, tł. K. Maraś, Święty Jan Kasjan, *Reguły (De institutis coenobiorum)*, ŻM 100, Kraków 2023.
- Johannes Cassianus, *Collationes XXIII*, ed. M. Petschenig (G. Kreuz), CSEL 13, Wien 2004, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015; tł. L. Wrzoł, Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 7, Poznań 1929.
- Johannes Cassianus, *Collatio Patrum XIV*, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z Ojcem Nesterosem*, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2011.

Studies

- Białostocki J., *Księgi wiedzy i księgi próżności*, tł. G. Przewłocki, w: J. Białostocki, *O dawnej sztuce, jej teorii i historii*, red. M. Poprzęcka – A. Ziemia – S. Michalski, Gdańsk 2009, s. 145-168.
- Beatrice P.F., *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, w: *Studia Patristica XLIX: St Augustine and His Opponents*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vincent, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 119-134.
- Burton-Christie D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York – Oxford 1993.

- Duchrow U., *Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana*, „Vigiliae Christianae” 17 (1963) s. 165-172.
- De Lubac H., *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Théologie 41, Paris 1959.
- Foucault M., *Rządzenie żywymi*, tł. M. Herer, Warszawa 2014.
- Hiżycki S., *Wprowadzenie*, w: Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z Ojcem Nesterosem*, tł. A. Nocoń, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2011, s. 7-25.
- Krawiec R., *Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity*, „Church History” 81 (2012) s. 765-795.
- Rudzinskiy L.V., *Źródła autorytetu mnichów egipskich w Rozmowach z Ojcami św. Jana Kasjana*, Kraków 2017.
- Standaert B., *Trzy filary świata. Przewodnik pielgrzymy XXI wieku*, tł. J.J. Stoppa, Kraków 2009.
- Stewart C., *Kasjan Mnich*, tł. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004.
- Wipszycka E., *Wstęp do Żywota św. Antoniego* w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tł. zbiorowe, ŻM 35, Kraków 2005, s. 43-76.
- Vogüé de A., *De Saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Studia Anselmiana 120, Roma 1996.
- Williams M.H., *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago – London 2006.
- Wortley J., *How the Desert Fathers „Meditated”*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 46 (2006) s. 315-328.