



Świętość eremity Piotra Galaty według Teodoreta z Cyru

Sainthood of the Eremite Peter Galata according to Theodoret of Cyrrhus

Dominika Budzanowska-Weglenda¹

Abstract: The aim of this article is to explore how Theodoret of Cyrrhus in *Historia religiosa* portrays Syrian ascetics and their practices leading to sanctity – especially in the biography of Peter of Antioch, known as Peter Galata, to whom the author devoted part of the work. The figure of the author is briefly recalled. Above all, the article is an analysis of excerpts from chapter IX of the *Historia religiosa* (in Greek and Polish translation), in which Theodoret included a Peter's biography, his origins, the purpose of his expedition to Palestine, a description of his ascetic lifestyle when he settled in Antioch, the eremite's benevolent contacts with its inhabitants, including his long-standing relationship with Theodoret's family, his miracles, his life of the Word of God and prayer. The wider context related to the Church of Syria in the 4th century and the lives of other ascetics there.

Keywords: Theodoret of Cyrrhus; *Religious History*; *A History of the Monks of Syria*; Peter the Galatian; monk-eremite; asceticism; early Syriac monasticism

Święty Piotr z Antiochii, eremita rodem z Galacji w Azji Mniejszej (stąd nazywany Piotrem Galatą), jest wciąż mało znanym w Polsce – także w nauce – syryjskim mnichem z IV stulecia, zmarłym na początku V wieku (ok. 403-405). Niniejszy artykuł go przypomina i przybliża badaczom tego okresu monastycyzmu w oparciu o relacje jednego z ważniejszych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej² – Teodoreta z Kyrros,

¹ Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, profesor uczelni, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: d.budzanowska@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9030-9583.

² Por. więcej o tej szkole egzegetycznej np. NSWP II 78-79; S. Longosz, *Szkola antiocheńska*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 1061-1067; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, MT 26, Kraków 2000, s. 157-203.

czyli z Cyru³ (ok. 393-ok. 466)⁴ zawarte w *Historia philotheos* czy też *Philotheos historia*⁵ (częściej używany w opracowaniach naukowych jest tytuł nie grecki, ale łaciński – *Historia religiosa*)⁶. O ile syryjskiemu monastycyzmowi i niektórym jego przedstawicielom, jak choćby Afraatesowi (Afrahacie) czy słupnikowi Szymonowi (Symeonowi) Starszemu, badacze poświęcili już stosunkowo wiele uwagi, o tyle trudno znaleźć opracowania ukazujące Piotra Galatę. Niniejszy artykuł przedstawia z perspektywy literaturoznawcy (ale wspierającego się patrologią i metodologią teologiczną – nauką pomocniczą dla niniejszej refleksji literaturoznawczej jest teologia) tego świętego ascetę – w oparciu o analizę literackiego świadectwa jego życia łączącego surowe praktyki ascetyczne ze służbą potrzebującym pomocy ludziom: pokazuje indywidualną, a zatem i wyjątkową drogę ku świętości tego pustelnika – ale jednak otoczonego ludźmi i uczestniczącego w problemach ich życia, by odkryć, o ile i na ile to możliwe, jego opisaną, jakby z cienia wydobytą przez biskupa Cyru, „postać niewidzialnej duszy i ukazać ukryte wojny i niewidzialne walki

³ Inne nazwy to m.in. Cyrrhus, Kiro, Kibros, Coricium, Corice, Hagioupolis, Nebi Huri, Khoros. Ruiny Cyru znajdują się dziś w północnej Syrii, blisko granicy z Turcją, 70 km od Aleppo. Por. W. Nadobnik, *Kościół męczennika Dionizego w Cyrze (Nebi Huri, Syria) – próba identyfikacji*, „Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae” 23/2 (2018) s. 57; K.P. Todt, *Tabula Imperii Byzantini*, t. 15, Wien 2015, s. 1412-1421; J.-P. Rey-Coquais, *Kyrrhos Syria*, w: *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, red. R. Stillwell et al., Princeton 1976, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0006:id=kyrrhos> (dostęp: 19.07.2024).

⁴ Por. więcej o Teodorecie np. NSWP II 933-938; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 454-457; *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, red. E. Wipszycka, Warszawa 1982, s. 118-119; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984, s. 49-50; C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tł. E. Burska, Warszawa 2001, s. 179; Y. Azéma, *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, „Pallas” 31 (1984) s. 137-155.

⁵ Wydaje się, że właśnie do tytułu *Philotheos historia* był najbardziej przekonany Teodoret. Więcej o różnych tytułach tego dzieła, por. K. Augustyniak, *Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tł. K. Augustyniak, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 39-40. Tytuł ten może być wzorowany na tytule pewnych dzieł pogańskich, np. *Philosophos historia* Porfiriusza. Por. Wipszycka, *Vademecum historyka*, s. 118.

⁶ Ten tytuł łaciński został nadany dziełu Teodoretowi przez Joachima Camerariusza w pierwszym przekładzie *Philotheos historia* na język łaciński z 1579 roku. Wydania: PG 82; Sch 234 i 257.

zapaśnicze”⁷ stoczone przez ponad dziewięćdziesiąt lat surowej ascezy, i to ascezy osadzonej w tradycji syryjskiej, która „jest wyzwaniem postawionym naturze”⁸.

Dlatego warto wracać w badaniach naukowych – także literaturoznawczych, skupiających się na zagadnieniach hagiograficznych – do syryjskiego⁹ ascetyzmu, wyjaśnia Ewa Wipszycka, która podkreśla, że Syria w historii monastycyzmu na Wschodzie odegrała szczególną rolę, pomimo że początek tego ruchu przypadł tutaj trochę później niż w Egipcie i Mezopotamii, to rozwijał się on niezwykle szybko i w oryginalny sposób. Najbardziej charakterystyczną jego cechą był ascetyzm, który w innych częściach rzymskiego Wschodu miał istotne znaczenie, ale jednak pozostawał na marginesie życia Kościoła. W Syrii natomiast „determinował chrześcijańskie zachowania, miał dla chrześcijańskiej moralności znaczenie fundamentalne, pokazywał drogi i środki skutecznego wcielania w życie zaleceń biblijnych”¹⁰.

⁷ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 3, PG 82, 1285: „τῶν ἀοράτων ψυχῶν τὰς ἰδέας σκιαγραφοῦμεν, καὶ πολέμους ἀθεάτους καὶ συμπλοκάς ἀφανεῖς ἐπιδείκνυμεν”.

⁸ J. Żelazny, *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 67.

⁹ Więcej o początkach historii i literaturze Kościoła w Syrii, por. P. Siniscalco et al., *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013, s. 145-192; A. Atiya Aziz, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1979, s. 147-206; R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tł. K. Bielawski – D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998, s. 43-45, 159, 164.

¹⁰ E. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 9-10. Wipszycka zwraca uwagę, że istotna dla owej ascezy na syryjskim Wschodzie mogła być popularność – trwająca aż do wieku V – *Diatessaronu* Tacjana kładącego nacisk na wymóg wyrzeczenia w życiu chrześcijanina. Zob. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, s. 10; NSWP II 272-273; Siniscalco et al., *Starożytne Kościoły*, s. 175-176; J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 94-95; S.P. Brock, *Early Syrian Asceticism*, „Numen” 1/20 (1973) s. 5; L. Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm syryjski*, StPł 40 (2012) s. 85-87. Por. też: J. Koralewski, *Mądrość pustyni. Życie pustelnicze od monastycyzmu przedchrześcijańskiego do VI wieku*, Poznań 2010, s. 253-255; J. Żelazny, *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: *Historia monastycyzmu orientального*, red. A. Uciecha, Katowice 2014, s. 65-66; A. Vööbus, *The Origin of Monasticism in Mesopotamia*, ChH 4/20 (1951) s. 27-37.

1. Teodoret z Cyru i jego *Historia religiosa* – kilka uwag

Dzieło Teodoreta jest jedną z najcenniejszych literackich relacji o początkach syryjskiego ruchu monastycznego i życiu najsłynniejszych ascetów, umożliwiającą nam poznanie jego form i funkcji w Kościele oraz społeczeństwie, a także w jakimś stopniu wniknięcie w specyficzną mentalność¹¹ i odkrywanie ideału proponowanego szlachetnym duszom, czyli ideału samotnika, bohatera ascetyzmu, niekiedy jakby licytującego się w osiągniętych wyczynach i w dążeniu do sytuacji skrajnych¹². Biskup Cyru, uznawany za jednego z najwybitniejszych pisarzy chrześcijańskich swojego stulecia¹³, pozostawił różne pisma: egzegetyczne, apologetyczne, dogmatyczne, historyczne, kazania, listy. Jego dzieło „jest wyrazem dużej kultury literackiej, którą oddaje na służbę myśli chrześcijańskiej. Poznał bowiem dobrze wielkich pisarzy literatury klasycznej i posługiwał się nimi z wielką umiejętnością”¹⁴. Przynależąc do elity syryjskiej, będąc „a Syrian in Greek dress”¹⁵, tworzył w języku greckim¹⁶, dbając o piękno języka i „naśladując styl Platona, wykazując gruntowną znajomość kultury greckiej, której ośrodkiem na Wschodzie było jego rodzinne miasto,

¹¹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 11.

¹² Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 280.

¹³ Można się wręcz spotkać z taką entuzjastyczną oceną: „Z pokoleniem św. Cyryla i Teodoreta kończy się złoty wiek Ojców Kościoła i długo trzeba będzie czekać – aż do VII wieku i św. Maksyma Wyznawcy – aby w szeregach katolików odnaleźć na nowo osobowości mogące się równać z tymi wielkimi Doktorami o głębokiej duchowości, z tymi świętymi”, Daniélou, Marrou, *Historia Kościoła*, s. 265.

¹⁴ A.-M. Malingrey, *Chrześcijańska literatura grecka*, tł. i opr. M. Starowieyski, Tarnów 1995, s. 144-145.

¹⁵ Nawiązanie do tytułu pracy: F. Millar, *Theodoret of Cyrrhus: a Syrian in Greek dress*, w: *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav – R. Barend, Leuven 2007, s. 105-125.

¹⁶ Znał również język syryjski. Por. Millar, *Theodoret of Cyrrhus*, s. 105-125; Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 13-14; W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tł. M. Höffner, Kraków 2009, s. 492; T. Urbanczyk, *‘The devil spoke Syriac to me’: Theodoret in Syria*, w: *Ethnicity and culture in late antiquity*, red. S. Mitchell – G. Greatrex, London 2000, s. 253-265; P. Siniscalco et al., *Starożytne Kościoły*, s. 148-150, 167-169; J. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Orientalia Christiana Cracoviensia Monographiae 2, Kraków 2011, s. 11-51; J. Żelazny, *Literatura patrystyczna kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2012, s. 147-206. O hellenizacji wschodniego monastycyzmu, zob. Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm*, s. 83-84, 92-95.

Antiochia”¹⁷. To właśnie on napisał dzieło *Historia religiosa*¹⁸, czyli (powołując się m.in. na polski przekład Katarzyny Augustyniak z 1994 roku)¹⁹ *Historię mnichów syryjskich*²⁰ (z później napisanym²¹ aneksem *Dzieje miłości Bożej*), w połowie V wieku (zapewne w 444 roku)²², a jest to bardzo ciekawy dokument i świadectwo życia mnichów syryjskich, żyjących m.in. w pobliżu lub w samej Antiochii²³ w IV i V wieku²⁴, a zatem także za życia tego biskupa, który sam „do umartwień życia mniszego dodał troski pasterzowania”²⁵. Dodajmy, że Piotra wspomina on także w innym historycznym dziele – w *Historii kościelnej*²⁶, gdy wylicza różnych mnichów wyróżniających się w opisywanym okresie. Kiedy podaje ascetów żyjących w okolicy Antiochii, najpierw wymienia Marianosa, Euzebiosza, Ammianosa, Palladiosa, Symeonesa, Abrahamesa i podaje, że

¹⁷ Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 37-38.

¹⁸ Dzieło to jest swego rodzaju dopełnieniem *Historia Lausiaca* Palladiusza. Por. Malingrey, *Chrześcijańska literatura*, s. 146.

¹⁹ Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994.

²⁰ Teodoret nadaje dziełu również podtytuł: *asketike politeia* – łac. *ascetica vivendi ratio*, pol. *życie ascetyczne*. Por. Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 10.

²¹ Około 449 lub 450 roku. Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 43.

²² Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 39; H. Dybski, *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, VoxP 42-43 (2002) s. 424. Podawane są też inne lata, np. 437-449. Por. Daniélou, Marrou, *Historia Kościoła*, s. 280.

²³ Teodoret – choć w Prologu 9 zapowiada, że uwzględni historie mnichów, którzy odznaczyli się na Wschodzie – opisuje ascetów z Syrii i to nie całej, ale z jej części północnej: z okęgów Antiochii, Chalkis i Apamei, także z części Eufratezji z Osroene i okęgiem Cyru, czyli regiony sięgające od Zatoki Cylickiej do Odessy w Mezopotamii i od Cyru dp Apamei. Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 41. Z okęgu Antiochii pochodzą także: Symeon z Amanus (rozdział VI), Palladiusz z Imma (rozdział VII), Abraham z Paratomos (rozdział XVII), Euzebiusz z Teleda i mnisi z równiny Dana (rozdział IV), z samej Antiochii (a ścięlej: z góry Silpius) – oprócz Piotra Galaty – Afrahat (rozdział VIII), Roman (rozdział XI), Zenon (rozdział XII), Macedoniusz (rozdział XIII). Więcej o planie *Historia religiosa* i podziale topograficznym i chronologicznym, por. P. Canivet, *Le monachisme Syrien selon Théodore de Cyr*, Paris 1977, s. 52.

²⁴ Por. Brock, *Early Syrian*, s. 4 i 10.

²⁵ Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 37. Teodoret, zanim został biskupem w 423 roku, był od około 416 roku mnichem, ale nie pustelnikiem, nie anachoretą, ale cenobitą – mnichem żyjącym we wspólnocie, w klasztorze (w Nicerecie koło Apamei). Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 46.

²⁶ Dzieło to obejmuje okres od 323 do 428 roku, czyli czasy opisane już wcześniej także przez Sokratesa Scholastyka i Sozomena. Por. Malingrey, *Chrześcijańska literatura*, s. 146.

byli także inni, którzy boski obraz zachowali bez uszczerbku, ale – dopowiada – o ich wszystkich żywoty już wcześniej napisał. Potem dodaje, że góra, która znajduje się w sąsiedztwie tego ogromnego miasta, została udekorowana jak łąka, ponieważ świecił na niej Piotr Galata, jego imiennik Egipcjanin, oraz Romanos, Severus, Zenon, Mojżesz²⁷ i Malchos, jak również wielu innych, o których świat nie wie, ale którzy są znani Bogu²⁸.

Biskup Cyru, podobnie jak wcześniejsi historiografowie greccy, poczynając już od Herodota²⁹, chciał ocalić od zapomnienia piękne czyny wybitnych ludzi – „heroicznych świadków innej rzeczywistości”³⁰ i podać swoim czytelnikom wzory do naśladowania, a także bronić mnichów (w tym także pierwszego stylitę – słynnego Symeona Szymona Słupnika, któremu poświęca rozdział XXVI) „przed częstą krytyką tak ze strony chrześcijan, jak i pogan”³¹. Na *Historia religiosa* składa się *Prolog* i trzydzieści rozdziałów, z których każdy jest poświęcony zazwyczaj jednemu z mnichów³². O Piotrze Galacie mówi rozdział IX. Dla autora ludzie ci są tymi, którzy:

Przeszli przez życie wśród niezliczonych trudów, ujarzmili swoje ciało męczotami i cierpieniami fizycznymi, nie znali śmiechu, lecz wszystkie swoje dni spędzili na lamentacjach i płaczu, którzy wstrzymywanie się od jedzenia uważali za ucztę sybaryty, pracowite czuwania za najsłodszy sen, twardą ziemię za miękkie posłanie, czas spędzony na modlitwie i śpiewaniu psalmów za niezmierzoną i nie mającą końca przyjemność³³.

²⁷ O tym mnichu, por. P. Rousseau, *Moses, monks, and mountains in Theodoret's Historia religiosa*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Rome 2004, s. 323-346.

²⁸ Theodoretus, *HE* IV 25, PG 82, 1189.

²⁹ Por. Herodotus, *Historiae* I 1, ed. A.D. Godley, Cambridge 1920.

³⁰ Nawiązanie do określenia użytego przez Jana Żelaznego (por. Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 67), który trafnie też zauważa: „Widoczne, czytelne dla wszystkich, świadectwo było i jest dla chrześcijan Orientu zasadniczym elementem misji mnicha [...]. Występujące w ich [mnichów] nadzwyczajności czy, kolokwialnie mówiąc, cudactwa są elementami koncepcji, w której stają się widocznym (medialnym) znakiem nadchodzącego Królestwa Chrystusa”, Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 66-67.

³¹ Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 44. Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 62-63; Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 70-71.

³² O dwóch ascetach mówi rozdział XXII oraz XXIV i XXIX. Ponadto rozdziały XXIX i XXX ukazują mniszki: Maranę i Cyre oraz Domninę.

³³ Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 7, PG 82, 1289. Wszystkie cytaty z *Historia religiosa* w przekładzie Katarzyny Augustyniak.

Chociaż Teodoret opisuje święte życie ponad trzydziestu mnichów syryjskich, to nie wszystkich poznał: niektórzy zmarli wcześniej, niekiedy też nie miał możliwości niektórych spotkać. Tymczasem Piotra znał osobiście już jako dziecko, stąd może to właśnie Galata był pierwszym mnichem w jego życiu (zwłaszcza że matka Teodoreta wiele zawdzięczała temu ascecie, jeszcze zanim przyszedł biskup Cyru się urodził). Na podstawie tekstu *Historia religiosa* wiadomo, że Teodoret z pewnością spotkał lub spotykał się jeszcze tylko z Afraatesem, Zenonem, Macedoniuszem i Euzebiuszem oraz być może z Teodozjuszem i Romanem³⁴. Jako biskup odwiedzał także trzy mniszki opisane w ostatnich rozdziałach *Historia religiosa*.

Do wyboru omówienia wzoru świętego życia jednego z ascetów poniekąd daje nam prawo sam Teodoret, kiedy w *Prologu* zaznacza wyjątkowość, odmienność każdego z opisywanych mnichów:

Napiszemy ich pochwałę³⁵, ale nie jedną dla wszystkich, ponieważ otrzymali od Boga różne dary (...). Skoro zatem otrzymali różne dary, słuszne będzie, jeśli o każdym zamieścimy osobne opowiadanie, nie wyliczając szczegółowo wszystkich ich czynów, gdyż na takie dzieło nie starczyłoby całego życia. Przedstawimy tylko pewne fakty z życia i pewne czyny każdego z nich i w niewielu słowach ukażemy charakter całego jego życia i opowiedziawszy o jednym, przejdziemy do drugiego³⁶.

Badacze historii ascetyzmu w Syrii jako charakterystyczną jego cechę wskazują indywidualizm, pragnienie poszukiwania własnej drogi i form ascezy³⁷. Ewa Wipszycka przypomina, że początki monastycyzmu na interesującym Teodoreta obszarze – może zainspirowane wzorcami

³⁴ Tym razem zapis imion według przekładu K. Augustyniak.

³⁵ Dzieło Teodoreta jest zbiorem biografii, ale mają one także cechy enkomionu, pochwały.

³⁶ Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 8, PG 82, 1289 i 1292.

³⁷ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 18. Wipszycka też polemizuje z dość dawnym już w nauce poglądem o ludowym pochodzeniu ówczesnych mnichów syryjskich (por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 15). „Pod względem socjokulturowym ruch monastyczny cechuje również różnorodność. Jego geneza ludowa – chłopska, nie budzi wątpliwości, przynajmniej w tak ważnym ośrodku, jak Egipt. Na całym Wschodzie ruch monastyczny w IV-V w. ma zresztą charakter przede wszystkim masowego ruchu ludowego” (J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 81).

z sąsiedniej Mezopotamii³⁸ – sięgały pierwszej połowy, a czasem i pierwszej ćwierci IV wieku, pełny rozwój natomiast przypadnie na drugą połowę tego stulecia, przy czym dominującą formą życia mnichów na tych terenach długo będzie właśnie anachoretyzm³⁹. Zatem życie Piotra Galaty przypada zarówno na owe początki, jak i na pełnię rozwoju syryjskiego ruchu ascetycznego.

2. Piotr – młody asceta w Galacji i pielgrzym do Ziemi Świętej

Teodoret – jak we wszystkich innych biografiach dzieła *Historia religiosa* – wybiera wydarzenia z życia Piotra, o których pisze, bo opowiadanie wszystkich nie jest realne – choćby z racji wielkości duchowych dokonań mnicha, którego w takich słowach wychwala już na niemal samym początku tej biografii enkomionu:

Kto zdoła właściwie wyrazić podziw dla człowieka, który walczył przez dziewięćdziesiąt dwa lata i w dzień, i w noc odnosił zwycięstwa? Jaki

³⁸ Por. A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East*, Louvain 1958, s. 138-150. Niektórzy też wskazują na wpływ Egiptu, Persji, Indii czy sekty esseńczyków. Por. Brock, *Early Syrian*, s. 3; J.M. Laboa – R. Cemus *et al.*, *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tł. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009, s. 48; J.W. McKinnon, *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodyc Movement*, „Music & Letters” 4/75 (1994) s. 505. Manel Nin natomiast podkreśla, że Kościoły syryjskie bardzo szybko wytworzyły „protomonastycyzm syryjski”, czyli własną tradycję mniszą i ascetyczną – niepowiązaną z tradycją palestyńską czy egipską. Por. M. Nin, *Główne kierunki duchowości monastycyzmu syryjskiego*, tł. A. Jankowski, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 32 i 59. Michael Abdalla przypomina wnioski z prac wybitnego badacza Syrii: „Analizując źródła syro-mezopotamskie, znany syrolog A. Vööbus sformułował tezę, iż pierwsze oznaki ascetyzmu pojawiły się w okolicy miasta Nisibis, a wzorce monastycyzmu zostały przeniesione z Mezopotamii do Egiptu i Grecji. Już w III wieku góry Asyrii zaroily się setkami pustelni, a pustelnicy często przewyższali najsurowszy ascetyzm wczesnych egipskich mnichów i słynnych ojców pustyni egipskiej” (M. Abdalla, *Antiochia i Aleksandria. Z dziejów relacji apostolskich Kościołów Syro-Mezopotamskiego i Koptyjskiego*, „Człowiek i Teologia” 44/4 (2018) s. 145-146). Por. Vööbus, *History of asceticism*; A. Vööbus, *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, „Journal of Assyrian Academic Society” 1 (1988) s. 8-14.

³⁹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 17.

język byłby w stanie opowiedzieć o pięknych czynach, których dokonał jako dziecko, jako mały chłopiec, jako młodzieniec, jako dojrzały mąż, jako siwiejący starzec, jako człowiek w podeszłym wieku? Któż byłby zdolny zmierzyć jego trudy i zliczyć stoczone w tak długim okresie boje? W jakim opowiadaniu można by wymienić nasiona, które posiał, i snopy, które zebrał? Czyj umysł stać na to, by dokładnie poznać bogactwo, jakie nagromadził dzięki swemu pięknemu handlowi? Widzę morze jego wspaniałych czynów i chcąc je opowiedzieć, boję się do niego zbliżyć, aby słowa moje nie utonęły w jego głębi. Dlatego będę szedł wzdłuż brzegu i będę podziwiał i opowiadał o tym, co jest bliskie lądu. Głębiny natomiast pozostawię temu, który według Pisma Świętego przenika głębokości⁴⁰ i zna rzeczy skryte⁴¹.

Piotr, jak na samym początku rozdziału IX swej *Historia religiosa* objaśnia Teodoret, był Galatą: „Słyszemy, że Galaci mieszkają na zachodzie Europy, lecz my znamy Galatów mieszkających w Azji, którzy pochodzą od tamtych i którzy osiedlili się nad Morzem Czarnym. Wśród nich właśnie urodził się po trzykroć i wielokroć błogosławiony Piotr”⁴². Z rodzicami miał razem mieszkać tylko siedem pierwszych lat życia, a jego resztę „spędził na zapasach, jakich wymaga filozofia”. Ową chrześcijańską filozofią jest nazywane życie ascetyczne⁴³. Właśnie do walki, zapasów Teodoret przyrównuje trud ascezy mniszej, posługując się „terminologią agonistyczną i wojskową, idąc za stoikami i świętym Pawłem. Mnisi to zapaśnicy ubiegający się o cnotę, miejsca, gdzie walczą, to stadiony i palestry, ich kierownicy duchowi są nazywani pajdetrybami [...] i gimnastami [...]. Zwycięzca otrzyma wieniec od Sędziego zawodów – Chrystusa”⁴⁴. Praktykowanie tak surowej ascezy prowadziło do tego, że „człowiek niejako wychodzi poza samego siebie i zwycięża prawa przyrody”, co wiąże się z charakterystycznym dla aramejskiego chrześcijaństwa postulatem „wolności człowieka jako fundamentu jego

⁴⁰ Por. 1Kor 2,10.

⁴¹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 1.

⁴² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 1. Galaci mieli być ludnością pochodzenia celtyckiego, czyli galijskiego (Hieronim podaje, że ich język jest podobny do tego, którym mówi się w okolicach Trewiru), osiedlili się w Azji w III wieku przed Chrystusem. Por. Hieronimus, *Commentarium in Epistulam Beati Pauli ad Galatas*, zwł. księga II, PL 26, 357. O Galatach też: Hieronimus, *Commentarium in Epistulam Beati Pauli ad Galatas*, zwł. księga II, PL 26, 353-355.

⁴³ Por. *Vademecum historyka*, s. 119.

⁴⁴ Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 57, przyp. 1.

spotkania z Bogiem i podobieństwa do Stwórcy. Człowiek jest wolny, co w praktyce oznacza, że w zjednoczeniu z Chrystusem zawsze «może więcej»⁴⁵. Powracając jednak jeszcze do cytatu z *Historia religiosa*, warto zauważyć, że wybrzmiewają w nim także inne porównania: do trudu rolnika, żeglarsza zajmującego się handlem.

Jak podaje Teodoret, Piotr jeszcze w Galicji rozpoczął życie i „walkę” ascety, ale potem – w jakim był wieku, autor nie podaje – udał się po wiedzę do Palestyny, żeby zobaczyć święte miejsca, w których „dokonały się zbawienne cierpienia (τὰ σωτήρια πάθη)”, i aby „tam uczcić Boga Zbawiciela” (ἐν αὐτοῖς τὸν σεσωκότα προσκυνήσῃ Θεόν) i swoje „cielesne oczy nasycić oglądaniem przedmiotu swoich pragnień, by nie tylko sam wzrok duszy doznał przez wiarę przyjemności duchowej”⁴⁶. Warto zauważyć, że i ciało, i duch ascety Piotra spójnie biorą udział w tych głębokich doświadczeniach spotkania z Chrystusem z miejscami związanymi z Jego życiem w Palestynie⁴⁷.

Teodoret także wyjaśnia, że Piotrowi nie chodziło o pielgrzymowanie do miejsc, w których Bóg jest ograniczony co do pobytu (święty mąż oczywiście nie wierzył w takie ograniczenie, bo wiedział, że Pan jest nieskończony w swej naturze), ale podążył tam rozmiłowany w Bogu – na podobieństwo ludzi, którzy darząc „kogoś głęboką miłością (οἱ φιλοστόργως περί τινα διακείμενοι), czerpią radość nie tylko z oglądania tej osoby, ale także z wielką przyjemnością patrzą na jej dom, jej ubranie, jej buty”⁴⁸. Miłość Boga do Piotra i Piotra do Boga jest przyrównana przez Teodoretę do miłości (τὸν ἔρωτα) oblubieńca i oblubienicy – nie tylko w powyższych słowach, ale także w przywołanych przez niego dwóch cytatach z Pieśni nad Pieśniami⁴⁹ oraz w jego własnym stwierdzeniu: „Pragnąc oglądać jakby cień Oblubieńca (τοῦ νυμφίου), szukał miejsc, w których dla wszystkich ludzi wytrysły źródła zbawienia (τὰς

⁴⁵ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 67.

⁴⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 2.

⁴⁷ Podkreślenie to wydaje się o tyle istotne, że niekiedy ciało i duch są sobie przeciwstawiane. Tak było np. w gnostycyzmie, który – jak przypomina Wipszycka za Brockiem i Harleyem – mógł mieć jakiś wpływ na syryjskich mnichów, wśród których objawiał się np. jako skłonność do dualizmu, do wyraźnego oddzielania ducha do materialnego ciała, źródła grzeszności. Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 26-27; Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm*, s. 87; T. Špidlík – I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tł. J. Dembska, Kraków 1997, s. 116-117.

⁴⁸ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 2.

⁴⁹ Są to fragmenty Pnp 2,3; 5,8.

σωτηρίου πηγὰς)⁵⁰. Można na tej podstawie stwierdzić, że w świętości Piotra istotna jest jego miłosna relacja ze Zbawicielem Oblubieńcem. Określenie Chrystusa jako oblubieńca jest charakterystyczne dla syryjskiego Wschodu:

We wczesnych tekstach pochodzących z syryjskiego Wschodu najczęstszym epitetem Chrystusa był Oblubieniec, słownictwo zaś i obrazy odnoszące się do zaślubin służyły szeroko do wyrażania relacji między wiernymi a Bogiem. Chrześcijanin czuł się poślubiony Chrystusowi i Jemu winien się oddać razem z ciałem i duszą [...]. W wyrzeczeniu się małżeństwa widziano podstawowy nakaz Ewangelii, bez którego spełnienia niemożliwe byłoby prawdziwe poświęcenie się Bogu⁵¹.

3. Piotr jako asceta w Antiochii

Piotr, kiedy „nacieszył się tym, za czym tęsknił”⁵², przybył do Antiochii i postanowił w niej pozostać i nie wracać już do ojczystej Galicji. Powodem takiego postanowienia – podobnego do decyzji kilku jeszcze innych mnichów opisanych w *Historia religiosa*⁵³ – jest wielka religijność mieszkańców tego miasta, a dokładniej ich miłość względem Boga, dlatego uznał, że tam osiadzie, wśród ludzi mających „te same co on poglądy, wspólną z nim wiarę i byli wprzęgnięci w to samo jarzmo pobożności”⁵⁴.

Starożytna Antiochia, zwana Antiochią Syryjską czy Antiochią Wielką (obecnie Antakya lub Hatay w południowej Turcji) położona była w południowo-zachodniej części równiny Amuk, nad dolnym Orontesem – w miejscu, gdzie ta rzeka przecina góry, około 30 km od jej ujścia do Morza

⁵⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 2.

⁵¹ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 10.

⁵² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3.

⁵³ Chodzi o Afraatesa pochodzącego z Persji (*Historia religiosa* VIII 1), Teodozjusza – z Antiochii (X 1), Romanosa – z Rozos w Cylicji (XI 1), Zenona – z Pontu (XII 1). Zamieszkalili oni jako mnisi poza swoimi rodzinnymi, ojczystymi stronami.

⁵⁴ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3: „θεασάμενος δὲ τῆς πόλεως τὸ φιλόθεον, τῆς πατρίδος τὴν ξένην προεῖλετο, πολίτας ἡγούμενος, οὐ τοὺς ὁμοφύλους καὶ συγγενεῖς, ἀλλὰ τοὺς ὁμογνώμονας, καὶ τῆς πίστεως κοινωνοὺς, καὶ τὸν αὐτὸν ἐφέλκοντα τῆς εὐσεβείας ζυγόν”.

Śródziemnego. To tutaj pomiędzy dwoma pasmami gór Amanos i Kasios znajdowała się żyzna dolina. W niej „między lewym brzegiem rzeki a górą Silpios [...] wznoszącą się na wysokość ponad 500 m n.p.m., rozciągał się stosunkowo równy teren, na którym wzniesiono miasto. Założył je jeden z dowódców wojskowych Aleksandra Wielkiego (356-323), Seleukos I Nikator (312-281) ok. 300 przed Chrystusem i nazwał imieniem swego ojca Antiocha”⁵⁵. Dla rozwoju monastycyzmu istotne w topografii Antiochii było sąsiedztwo po jej południowo-wschodniej stronie dwóch gór, na których „już od czasów apostoelskich rozkwitał chrześcijański ascetyzm przybierający różne formy, a w jaskiniach, grotach i prymitywnych domostwach położonych na bardziej stromych zboczach i szczytach gór Staurin i Silpios żyli mnisi wspomniani przez Libaniusza (ok. 314-395) i opisani przez Jana Chryzostoma (ok. 349-14 IX 407) oraz Teodoretę z Cyru (ok. 386/393-457/466)”⁵⁶. Przy czym trzeba pamiętać, że klimat Syrii nie ułatwiał życia na łonie natury (chłodne zimy ze śniegiem i mrozem w górach, upalne lata z kilkumiesięczną suszą)⁵⁷. Na szczytach gór wokół Antiochii spędził siedemdziesiąt lat życia opisywany przez Teodoretę w rozdziale XIII *Historia religiosa* Macedoniusz⁵⁸. W mieście tym, dodajmy, „podantiocheńscy” mnisi pojawiali się rzadko, ale trzeba pamiętać, że – jak wskazuje dokładna analiza źródeł – wywierali oni istotny wpływ na życie jego mieszkańców i stanowili integralną część tej społeczności miejskiej⁵⁹. Pamiętajmy, że mnisi w Syrii cieszyli się tak wielkim szacunkiem, że czasami całe miejscowości chciały znaleźć się pod opieką któregoś ze świętych mężów. Asceci niekiedy zgadzali się, choć niechętnie, być patronami dla danej osady⁶⁰. Pamiętać bowiem trzeba, że mnich „szybko stawał się centrum zainteresowania, a jego siedziba [...] stawała się centrum pielgrzymkowym. Przyciągała

⁵⁵ P. Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.*, VoxP 70 (2018) s. 45.

⁵⁶ Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu*, s. 46.

⁵⁷ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 12-13. Teodoret w rozdziale XXIX opisuje życie kobiet ascetek, Marany i Cyry, które wiodły taki trudny tryb życia. Choć są „obdarzone słabszą naturą”, nie mają „ani domu, ani chaty, lecz prowadzą życie pod gołym niebem”, wytrzymując „ataki deszczu, śniegu i słońca”. Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 1, 2, 6.

⁵⁸ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 2.

⁵⁹ Por. Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek*, s. 60-64.

⁶⁰ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVII 2-4; Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 35; P. Rousseau, *The identity of the ascetic master in the „Historia religiosa” of Theodoret of Cyrrhus: a new ‘paideia’?*, „Mediterranean Archaeology” 11 (1998) s. 240.

jego świętość, czyli takie oddzielenie dla Boga i z Bogiem, w którym człowiek mógł przekraczać własne granice”⁶¹.

W Syrii wyraźnie również widać, że „życie w sposób naturalny ograniczało anachoretyzm. Sławni asceci stawali się szybko przedmiotem podziwu, pojawiali się ich potencjalni uczniowie, których odepchnięcie nie było sprawą prostą”⁶². Z *Historia religiosa* wiemy, że też Piotr miał ucznia, a raczej towarzysza i sługę. Był nim uzdrowiony przez tego mnicha korybant (κορυβαντιῶν), który „nie chciał odejść, lecz prosił go, aby przyjął jego usługi w zamian za uzdrowienie, uczynił go swoim towarzyszem”, czy też dosłownie: współdomownikiem (σύνοικον)⁶³. Teodoret, który dobrze (i przecież, jak już wspomniano, od dziecka) znał Piotra, daje takie świadectwo o tym człowieku, a zarazem o Piotrze i w pewnym sensie o sobie i swoich rodzicach:

Ja go poznałem, pamiętam cud (τοῦ θαύματος μέμνημαι), widziałem, jak odwdzięczał się za swoje uzdrowienie, słyszałem rozmowę, jaką obaj prowadzili na mój temat. Daniel, takie było imię tego człowieka, powiedział, że ja także powinienem pełnić tę zaszczytną służbę dla Piotra. Ale ten natchniony mąż nie zgodził się z tym, mając na względzie miłość (φίλτρον) moich rodziców do mnie⁶⁴.

Ten fragment świadczy o wielkiej skromności Piotra, który nie chciał gromadzić wokół siebie grona uczniów, a także o jego empatii i serdeczności wobec ludzi. Widać, że z szacunkiem odnosił się do życia rodzinnego, do więzi między rodzicami i dzieckiem. Kolejne zdanie z jego biografii pokazuje również, jak był dobrym człowiekiem otwartym na relacje z bliźnim, niestroniącym od dzieci i okazywania im życzliwości, można też chyba zaryzykować twierdzenie, że cenił sobie relacje z ludźmi, nie unikał wieloletnich z nimi kontaktów, a zatem i – w pewnym sensie – ludzkiej przyjaźni: „Często brał mnie na kolana i karmił mnie

⁶¹ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 68.

⁶² Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 18. Por. też: J. Daniélou, *Kierownictwo duchowe w dawnej tradycji Kościoła*, „Życie Duchowe” 48 (2006) s. 31-41; D. Kasprzak, *Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej – zarys zagadnienia*, PS 20/3 (2016) s. 106; T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and Holy Man*, Michigan 2002, s. 129-142; Rousseau, *The identity of the ascetic master in the „Historia religiosa” of Theodoret of Cyrrhus*, s. 229-244; Koralewski, *Mądrość pustyni*, s. 244-246.

⁶³ Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 4.

⁶⁴ Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 4.

chlebem i winogronami. Ponieważ moja matka doświadczyła jego łaski duchowej, posyłała mnie do niego raz w tygodniu, aby mi udzielił błogosławieństwa”⁶⁵. Można się zastanowić, dokąd dokładnie matka wysyłała Teodoretą.

Generalnie mnisi syryjscy zamieszkiwali miejsca bezludne, jaskinie, puste grobowce, opuszczone świątynie pogańskie, nieużywane cysterny na wodę, rzadziej żyli pod gołym niebem albo budowali otoczone kamiennym murem proste jednoizbowe chatki z kamieni i gliny lub cegieł suszonych na słońcu⁶⁶:

Opowiada się o samotnikach zamkniętych w jaskiniach, grobowcach, wydrążonych pniach drzew, a nawet zawieszonych w klatce; są tacy, którzy całymi dniami i tygodniami trwają w pozycji stojącej, aż do utraty sił, są również *boskoi*, czyli tacy, którzy żywią się trawą i korzonkami⁶⁷.

Jak zauważa Wipszycka, „monastycyzm nie wkroczył jeszcze do miast, skupiska ascetów znajdowały się nie tylko poza ich granicami, ale i z dala od wsi. Mnisi bowiem na miejsce swej ascezy obierali ziemie leżące poza zasięgiem pól uprawnych i osiedli: górskie zbocza, wnętrza skalistych masywów, stopy pokryte tylko słabą roślinnością”⁶⁸. Niemniej jeden aspekt był bardzo ważny dla możliwości funkcjonowania w takich trudnych warunkach bytowych: „W pobliżu musiała znajdować się woda (źródło, strumień, cysterna napełniająca się w czasie pory deszczowej). Żywność można było przynosić z daleka i następnie przechowywać przez długie tygodnie, z wodą natomiast nie dawało się tego robić”⁶⁹.

Pewne dane o miejscu antiocheńskiego zamieszkania Piotra podaje Teodoret, który wylicza najpierw, jakiej siedziby Piotr dla siebie nie obrał, umiłowawszy samotność: nie był to namiot ani chatka, ani domek – eremita wybrał sobie jakiś cudzy piętrowy grób z balkonem, do którego

⁶⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 4: „Πολλάκις δέ με τοῖς γόνασιν ἐπικαθίσας, σταφυλῇ μὲ καὶ ἄρτω διέθρεψε. Πείραν γὰρ αὐτοῦ τῆς πνευματικῆς χάριτος ἡ μήτηρ δεξαμένη, ἅπαξ με τῆς ἐβδομάδος ἐκάστης τρυγᾶν ἐκείνην τὴν εὐλογίαν ἐκέλευε”.

⁶⁶ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 21-22; M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1989, s. 169.

⁶⁷ Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 282.

⁶⁸ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 12.

⁶⁹ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 12.

była przystawiona drabina⁷⁰ dla osób, które by chciały tam wejść. W tym to grobowcu spędził większość życia⁷¹.

Powracając natomiast do wątku żywności, warto także zauważyć, że z dzieła Teodoretę wynika, iż asceci, walcząc ze swym ciałem, przede wszystkim maksymalnie ograniczali dostarczanie mu pokarmu. Zazwyczaj jadali po zachodzie słońca, niektórzy (ale akurat nie Piotr) odmawiali chleba⁷² i innych produktów poddanych jakiegokolwiek obróbce przez człowieka: „Jedzenie, zdaniem mnichów, zabijało życie duchowe. Stąd drastyczne posty wedle indywidualnie ustalanych recept⁷³. Przy czym Wipszycka również zauważa, że zasada bezwzględnego ubóstwa sprawiała, że mnisi – nawet ci, którzy żyli wspólnie w klasztorach – niechętnie gromadzili większe zapasy żywności⁷⁴. Odnośnie do samego Piotra biskup Cyru podaje taki jadłospis tego ascety: „Pił zimną wodę, spożywał tylko chleb, i to nie każdego dnia, lecz jednego dnia obywał się bez pokarmu, a następnego go przyjmował⁷⁵.

Asceci syryjscy ograniczali także sen i utrudniali sobie odpoczynek, np. przyjmując niewygodne pozycje, zawieszając się na linach czy owijając się łańcuchami⁷⁶. Niektórzy spali na gołej ziemi i stali „na modlitwie

⁷⁰ Por. zdjęcia grobów z czasów rzymskich w Antiochii – Beşikli Cave – na stronie: <https://www.turkishmuseums.com/museum/detail/2059-hatay-cevlik-archaeological-site/2059/4> (dostęp 21.07.2024). Zapewne Piotr zamieszkiwał inaczej wyglądający grobowiec, ale te groby mogą przynajmniej w jakiejś części dawać wyobrażenie o eremie Galaty.

⁷¹ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3: „Ταύτην δὲ τὴν διατριβὴν ἀγαπήσας, οὐ σκηνὴν ἐξέτεινεν, οὐ καλύβην ἐπήξατο, οὐκ οἰκίσκον ἀνίγειρεν, ἀλλ’ ἐν ἀλλοτρίῳ τάφῳ τὸν πάντα διέτελεσε χρόνον. Ὑπερῶν δὲ εἶχεν οὗτος, καὶ δρύφακτόν τινα προβεβλημένον, ᾧ κλίμαξ συνηρμοσμένη τοὺς ἀναδῆναι βουλομένους ἐδέχετο. Ἐν τούτῳ καθειργμένος ὅτι πλεῖστον διέτελεσε χρόνον”.

⁷² Por. więcej: M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχυρίας) w Historia religiosa Teodoretę z Cyru*, BPTH 8/3 (2016) s. 123-156.

⁷³ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 21. Por. też: M. Filipowski, *Dieta w życiu ascetycznym Ojców pustyni*, STV 1/55 (2018) s. 201-218; M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dieta monastyczna w świetle nauki medycznej. Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy*, VoxP 62 (2014) s. 297-329 (zwł. s. 302-304).

⁷⁴ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 23.

⁷⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3: „ὕδατι μὲν ψυχρῷ χρώμενος, ἄροτον δὲ μόνον σιτούμενος, καὶ ταῦτα οὐ καθ’ ἑκάστην ἡμέραν, ἀλλὰ μίαν μὲν ἄσιτος διαμένων, τῇ δὲ ὑστεραίᾳ τούτων αὐτῶν μεταλαγχάνων”.

⁷⁶ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 21. Zob. też: Theodoretus, *Historia religiosa* X 2; XXI 13; XXIV 4; XXVI 10.

w czasie deszczu i śniegu, smagani wiatrem”, narzucając sobie np. „zasadę pozostawania zawsze w pozycji, ponadto nie odzywali się, nie podnosili wzroku, nie kładli się do snu”⁷⁷. Jeszcze inni żyli jak zwierzęta polne i ptaki, żywiąc się trawą i potrafiąc przycupnąć gdzieś na skale lub drzewie, byli też „szaleńcy dla Chrystusa”, którzy udawali niedorozwiniętych umysłowo, modląc się nieustannie i rozważając Pismo Święte⁷⁸. Asceci dręczyli swe ciała, przywiązując sobie ramiona do belki albo zamykali się w klatce⁷⁹. Biskup Cyru odwiedzał także kobiety praktykujące ascezę. O Maranie i Cyrze napisał: „Dźwigają na sobie żelazo, i to tak ciężkie, iż Cyra, która jest słabsza, schyla się aż do ziemi i nie może się wyprostować”⁸⁰ i dalej podaje, co na sobie nosiły: „naszyjnik z żelaza na szyję, pas wokół bioder, na ręce i nogi zaś oddzielne ciężary”⁸¹. Część ascetów dla zwiększenia swojej udręki wystawiała się na widok publiczny, co czynili m.in. mnich Jakub⁸² czy mniszka Domnina: „Wystawiona na widok wszystkich, którzy chcą ją widzieć, tak mężczyzn, jak i kobiet, sama nie patrzy nikomu w twarz i nikomu nie pokazuje swojej twarzy, lecz dokładnie zakryta welonem stoi pochyłona, głową niemal dotykając kolan”⁸³. Jednak o takich praktykach – związanych ze sposobem spędzania czy to dnia, czy to nocy – w odniesieniu do Piotra Teodoret nie wspomina, można więc przypuszczać, że może nie stosował on akurat takich umartwień.

Uwolnienie od materialnego ciała, przez które działa także szatan, łączyło się z nadzieją, że Bóg będzie prowadził mnicha przez trudy i próby swoją mocą ku najgłębszym tajemnicom Bożym⁸⁴: „Im większe ograniczenia mnich był w stanie sobie narzucić, im ciężej mu było je znosić, tym bliższy był w jego przekonaniu upragniony cel: mistyczny ogląd Boga”⁸⁵. Samoudręczenie ciała bywało w Syrii skrajne, zagrażało niekiedy nie tylko zdrowiu, ale wręcz życiu, niektórzy mnisi popełniali nawet samobójstwo, co było potępiane przez Kościół⁸⁶. Piotr jednak dożył

⁷⁷ Laboa, *Mnisi Wschodu*, s. 48.

⁷⁸ Laboa, *Mnisi Wschodu*, s. 48. Por. Brock, *Early Syrian*, s. 12-13.

⁷⁹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 22; Dybski, *Monastycyzm*, s. 427, zwł. przyp. 41.

⁸⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 4.

⁸¹ Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 5.

⁸² Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 5.

⁸³ Theodoretus, *Historia religiosa* XXX 2.

⁸⁴ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 19.

⁸⁵ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 20.

⁸⁶ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 20.

dziewięćdziesięciu dziewięciu lat, choć ascezę praktykował od dziecka – zapewne w jakiejś formie już po siódmym roku życia.

Wyjaśnienie praktyk ascetycznych syryjskich mnichów można tak ująć:

Cel wszystkich ćwiczeń ascetycznych bohaterów dzieła Teodoretą stanowiło osiągnięcie takiego stanu, w którym zneutralizowane ciało nie będzie przeszkadzać w zbliżeniu do Boga. Dusza uwolniona od ciężaru materii będzie mogła wówczas, jeszcze przed zjednoczeniem się z Bogiem, które nastąpi dopiero po śmierci (choć w tej materii spotykamy i takie poglądy, które przewidywały możliwość osiągnięcia tego jeszcze tu, na ziemi), oddać się nieprzerwanej kontemplacji niebiańskiej rzeczywistości. Stan ten określano mianem *apatheia*. Oznaczał on taką sytuację, w której dusza stawała się wolna od wszelkich poruszeń, pozostawała niewrażliwa nie tylko na rzeczy, osoby, wydarzenia, ale nawet na myśl o nich. Obok tego terminu spotykamy w dziele Teodoretą inne jeszcze ważne dla doktryny ascetycznej pojęcie: *hesychia*, wewnętrzne uspokojenie, opanowanie namietności. Zakresowo te słowa były sobie bliskie, niekiedy wręcz traktowano je jako synonimy, choć *apatheia* zawsze zakładała wyższy stopień doskonałości⁸⁷.

4. Piotr – egzorcysta i uzdrowiciel

Asceci rygorystycznie zachowywali ubóstwo oraz dziewictwo/wstrzemięźliwość seksualną⁸⁸ i zazwyczaj znacząco ograniczali kontakt z kobietami, nawet pochodzącymi z ich rodzin⁸⁹. Część jednak opisanych przez Teodoretą mnichów wspierała kobiety w ich troskach, chorobach, opętaniu⁹⁰. Należy do tych ascetów także Piotr. Jego świętość objawiała się w służbie ludziom swoją wstawienniczą modlitwą, poprzez którą

⁸⁷ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 19. Por. też: Špidlík – Gargano, *Duchowość Ojców*, s. 117-119.

⁸⁸ Por. Vööbus, *History of asceticism*, s. 69-83; Laboa, *Mnisi Wschodu*, s. 48; Brock, *Early Syrian*, s. 6-8 i 10-11; Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 65-67.

⁸⁹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 20. Zob. też: Theodoretus, *Historia religiosa* III 14.

⁹⁰ Jak wyjaśnia Wipszycka, „Rola ascetyzmu w życiu chrześcijańskich społeczności na obszarach opisywanych przez Teodoretą była ogromna. Odejście od świata dawało im w tej rzeczywistości, od której tak energicznie się odcinali, pozycję zupełnie wyjątkową. Podziw dla ich świętości był powszechny, jak powszechne było przekonanie, że są napełnieni siłą daną im przez Boga i pozwalającą im czynić cuda. Stąd ciągnęli do

dokonywał Bożą mocą cudów uzdrowień z chorób, opętania czy światowych skłonności. Ze swojego modlitewnego wstawienictwa nie wykluczał nikogo: ani kobiet, ani mężczyzn.

Jak już wyżej wspomniano, Piotr uleczył z opętania pewnego czciela bogini Kybele o imieniu Daniel: „Gdy kiedyś przyszedł do Piotra korybant, który postradał zmysły i pozostawał całkowicie pod działaniem złego ducha, oczyścił go modlitwą (προσευξάμενος) i uwolnił go od diabelskiego szafu”⁹¹. Modlitwą uwolnił także innych opętanych. Teodoret opowiada, jak jego matka przyprowadziła do ascety kucharza dręczonego przez złego ducha. Jest to dość szczegółowy opis, z którego wynika, że Piotr po modlitwie śmiało rozmawia z demonem, wypytując go o sposób zniewolenia tego człowieka, a załęczniony zły duch wbrew sobie jest świętemu mnichowi posłuszny:

Mąż Boży pomodlił się (Προσευξάμενος) i kazał diabłu podać przyczynę, dla której użył swej mocy (ἐξουσίας) przeciwko stworzeniu Bożemu (κατὰ τοῦ θείου ποιήματος). Wtedy ten, jak jakiś zabójca lub złodziej wezwany przed trybunałem sędziego do wyznania, co uczynił, opowiedział wszystko, gdyż strach zmusił go, aby wbrew swemu zwyczajowi mówił prawdę. „Było to – opowiadał – w Heliopolis. Pan tego sługi zachorował, a pani siedziała przy cierpiącym małżonku. Dziewczeta służebne pani domu, w którym się znalazłem, opowiadały sobie o życiu (διηγέσθαι τὸν βίον) mnichów, którzy w Antiochii oddawali się filozofii (τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ φιλοσοφούντων μοναχῶν), i o mocy (τὴν ἰσχύν), jaką mają oni nad diabłami, a potem dla zabawy udawały, że są opętane i szalone, podczas gdy sługa odziany w skórę uwalniał je od złych duchów, tak jak czynią to mnisi (μοναχικῶς). Gdy to się działo, stałem pod drzwiami. Nie mogąc znieść tych pochwalnych słów o mnichach, chciałem osobiście wypróbować moc (δύναμιν), jaką one miały czelność im przypisywać. Toteż opuściwszy dziewczęta, wszedłem w tego człowieka, aby się przekonać, w jaki sposób mnisi mnie wypędzą. Teraz już wiem i nie potrzebuję dalszych prób, a skoro nakazujesz, natychmiast (παρὰντίκα) z niego wyjdę”. Po tych słowach uciekł, a sługa odzyskał wolność⁹².

Diabeł zatem opanował kucharza udającego w zabawie mnicha z ciekawości, usłyszał bowiem od służek o mnichach antiocheńskich i sławie

nich przybysze z bliska i daleka, chorzy i nieszczęśliwi, tym gorliwiej, im energiczniej mnisi starali się od nich odciąć”, Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 34.

⁹¹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 4.

⁹² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 9.

ich mocy wypędzania złych duchów. Ten wątek władzy mnicha nad demonami wydaje się być ważny dla Teodoreta oraz istotny w rysie świętości Piotra. Uwolnienie opętanego kucharza nie jest bowiem tego typu opisem w biografii Galaty. W stosunkowo krótkim rozdziale – liczącym szesnaście podrozdziałów⁹³ – jeszcze biskup Cyru zamieszcza dość szczegółowy opis takiego uwolnienia „stworzenia Bożego” od diabła. Jest to historia pewnego wieśniaka, którego babcią była niania Teodoreta. Piotr, nazwany „nieprzyjacielem zła” (τὸν τῆς κακίας ἀντίπαλον), również i w tym przypadku pyta złego ducha, „skąd jest i od kogo otrzymał władzę przeciwko stworzeniu Bożemu”⁹⁴. Tym razem Piotr nie uzyskuje od razu odpowiedzi, musi przez kilka godzin zanosić do Boga gorliwie modlitwy, by mocą Jezusa Zbawiciela wyrzucić diabła:

Gdy ten nie odpowiadał, Piotr padł na kolana i modląc się (τὰ γόνατα κλίνας προσήχετο), prosił Boga, aby występnemu duchowi okazał moc (τὴν δύναμιν) swoich sług. Potem powstał z klęczek, lecz tamten znów uparcie milczał. I tak trwało to aż do godziny dziewiątej. Wtedy Piotr jeszcze gorętszą i żarliwszą modlitwę (προσευχὴν) zaniósł do Pana, następnie wstał i rzekł do demona: „Nie Piotr, lecz Bóg Piotra ci rozkazuje. Odpowiedz więc zmuszony Jego mocą (Οὐ σοι ἐπιτάττει Πέτρος, ἀλλ’ ὁ Πέτρου Θεός· ἀποκρίναι τοίνυν ὑπὸ τῆς ἐκείνου δυνάμεως καταναγκαζόμενος)”. Mimo swego bezwstydu przekłety uszanował pokorę świętego i wielkim głosem zawołał: „Przebywam na górze Amanus. Gdy zobaczyłem tego człowieka, jak na drodze czerpał wodę ze źródła i pił, uczyniłem go swoim mieszkaniem”. „Wyjdź – powiedział człowiek Boży – ten, który został ukrzyżowany za cały świat, rozkazuje ci to!”. Diabeł usłuchał i uciekł, a wieśniak został oddany mojej piastunce⁹⁵.

Następnym ważnym w działaniach świętego rysem jest pomoc, której udzielił młodej dziewczynie, początkującej mniszce (uciekła z domu

⁹³ Według wydania w serii Sources Chrétiennes i polskiego przekładu Katarzyny Augustyniak (takiej numeracji i podziału tekstu nie stosuje wydanie PG). Sam Teodoret tak poniekąd tłumaczy długość, a właściwie krótkość swojej relacji (przy czym – dodajmy – rozdział poświęcony Piotrowi nie jest wcale jednym z krótszych w *Historia religiosa*): „Znam jeszcze mnóstwo innych podobnych opowiadań o tej błogosławionej duszy. Większość z nich pominę ze względu na słabość ogółu czytelników, którzy sądząc po sobie, nie wierzą w cuda ludzi Bożych” (Theodoretus, *Historia religiosa* IX 11).

⁹⁴ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 10: „πόθεν τε εἴη, καὶ παρὰ τίνος ἔλαβε τὴν κατὰ τοῦ θεοῦ ποιήματος ἐξουσίαν”.

⁹⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 10.

rodzinnego do jakiejś wspólnoty ascetycznej dla kobiet „zapaśniczek wiary”⁹⁶, zapewne w pobliżu Antiochii) – groziło jej pohańbienie przez rozpustnego i okrutnego urzędnika, który miał ją pod swoją władzą:

Gdy o jej ucieczce dowiedział się ów urzędnik, kazał jej matkę wychłostać i powiesić na palu i nie uwolnił jej z więzów dopóty, dopóki nie wskazał klasztoru pobożnych niewiast. Ogarnięty szaleńcem nikczemnik ten porwał stamtąd dziewczynę i przyprowadził do swego domu, spodziewał się bowiem, że nasyci swoją żądzą. Jednakże ten, który doświadczył faraona wielkimi i strasznymi próbami z powodu małżonki Abrahama, Sary, i zachował jej czystość nieskalaną⁹⁷, który dotknął ślepotą mieszkańców Sodomy usiłujących znieważyć owych bezcielesnych przybyszów⁹⁸ – ten również, poraziwszy ślepotą urzędnika, sprawił, że ofiara wydostała się z sieci. Kiedy bowiem człowiek ten wszedł do pokoju, w którym uwięziona była dziewczyna, ona natychmiast wymknęła się i znowu udała się do jej upragnionego klasztoru (καταγώγιον). Szaleniec przekonawszy się, że nie dosięgnie tej, która wybrała boskiego oblubieńca (τὸν θεῖον μνηστῆρα), musiał z tym pogodzić i nie szukał już więcej dziewczyny, która wymknęła mu się dzięki Bożej mocy (θεῖα δύναμις)⁹⁹.

Z tego fragmentu nie wynika, czy i jaki udział miał Piotr w samym uwolnieniu dziewczyny, ale zaraz dalej Teodoret dokładnie opisuje, ile kochającej troski eremita okazywał jej, gdy po pewnym czasie ciężko zachorowała na raka piersi:

W miarę, jak nabrzmiewała jej pierś, nasilał się ból. Kiedy stał się już nie do wytrzymania, kazała wezwać Piotra. I – jak opowiadała – gdy tylko dźwięk jego głosu dotarł do jej uszu, ból się uśmierzał i nie doznawała żadnego, nawet najmniejszego przykrego uczucia. Dlatego posyłała po niego częściej, by doznać ulgi w cierpieniu, gdyż w czasie jego obecności, jak twierdziła, bóle całkowicie ustępowały. Gdy nastał kres jej walki, był przy niej i odchodzącą z tego życia udzielał pochwał, jakie należą się zwycięzcy¹⁰⁰.

⁹⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 12: „εἰς γυναικωνίτιν κατ’ ἐφύγε συμμορίαν ἔχουσιν ἀθλητῶν”.

⁹⁷ Por. Rdz 12,17.

⁹⁸ Por. Rdz 19,11.

⁹⁹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 12.

¹⁰⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 13.

Teodoret także krótko wspomina o cudzie uzdrowienia, jakiego „modlitwą i znakiem krzyża” (εὐχῇ καὶ σφραγίδι) dokonał Piotr, kiedy uleczył z choroby oczu małżonkę Pergamiusza (Pergamiosa), „który rządził wtedy Wschodem”¹⁰¹. Ta wzmianka występuje we fragmencie, który jest szczególnie świadectwem wyjątkowej i wieloletniej relacji Piotra i rodziny Teodoreta, jako że mówi o matce biskupa Cyru. Opisuje on dość dokładnie, w jakich okolicznościach poznała tego bożego męża. Kiedy miała dwadzieścia dwa lata (czyli około 386 roku), nie była jeszcze matką (dopiero po siedmiu latach nią została)¹⁰², otrzymała ona podwójną jego pomoc – uzdrowił jej ciało, a także duszę. Zaczęło się od choroby jednego z jej oczu¹⁰³, na którą lekarze nie mogli znaleźć skutecznego lekarstwa. Wtedy to „przyjaciółka¹⁰⁴ mojej matki wskazała jej tego świętego męża (τὸν θεῖον ἄνδρα) i opowiedziała o cudzie (τὸ θαῦμα), jaki zdziałał”¹⁰⁵, czyli o uzdrowieniu żony Pergamiusza. Jak zapisuje Teodoret, jego matka natychmiast (παραυτίκα) pobiegła do Bożego człowieka (πρὸς τὸν θεῖον ἄνθρωπον ἔδραμε). Zanim jednak Piotr uzdrowi jej chorobę (wyleczy oko), zajmuje się jej duszą, a dokładniej zamiłowaniem do pięknych strojów i biżuterii¹⁰⁶, nosiła bowiem wówczas „kolczyki, naszyjnik oraz inne ozdoby ze złota, miała na sobie suknię utkaną z haftowanego jedwabiu, jako że nie zakosztowała jeszcze doskonalszej cnoty i będąc w kwiecie wieku, cieszyła się ozdobami młodości”¹⁰⁷. Prawdopodobnie miała też makijaż na twarzy, co sugerują poniżej zacytowane słowa eremity oraz użyty rzeczownik φιλοκοσμία¹⁰⁸. Mianowicie Teodoret

¹⁰¹ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 5.

¹⁰² Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

¹⁰³ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8: „Πάθος αὐτῇ θατέρω τῶν ὀφθαλμῶν ἐπισκῆψαν”.

¹⁰⁴ Gr. τις τῶν συνήθων.

¹⁰⁵ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

¹⁰⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6: „τῆς φιλοκοσμίας πρότερον πῆν ἁρρώστιαν ἰάσατο”.

¹⁰⁷ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6.

¹⁰⁸ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6. Zob. też: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1479: „love of ornament, love of worldly things”. W starożytności znano wiele kosmetyków, były robione z surowców naturalnych, służyły zarówno do dbania o higienę osobistą, jak i do upiększania wyglądu, np. ciekawym świadectwem o nich są niektóre utwory Owidiusza, jak choćby jego słynna *Ars amatoria* (*Sztuka kochania*) czy *De medicamina faciei feminae* (*O kosmetyce twarzy pań*). Rzymski poeta zachęca do stosowania kosmetyków i „z wyraźnym znawstwem doradza, [...] jak należy korzystać z dobrodziejstw makijażu. Mówi o pudrowaniu twarzy, nakładaniu

przycacza stosunkowo długą wypowiedź ascety, zapewne zapamiętaną i powtórzoną mu przez matkę, niemniej podkreśla, że przycoczy „jego własne słowa, nie zmieniając wypowiedzi tych świętych ust”¹⁰⁹. Warto je zatem przycoczyć, by przynajmniej w ten sposób pozwolić przemówić samemu Piotrowi i móc usłyszeć jego argumentację oraz styl wypowiedzi:

Powiedz mi, dziecko, [...] jeśli by malarz, który jest mistrzem w swojej dziedzinie, namalował obraz zgodnie z wymogami sztuki i wystawił go do oglądania chętnym, a inny malarz, który nie przyswoił sobie dokładnie tej umiejętności, lecz maluje według własnych wyobrażeń, ganiąc malowidło wykonane według zasad sztuki, wydłużyłby brwi i rzęsy, wybieliłby twarz, a na policzki nałożył czerwoną farbę – czy nie sądzisz, że ten pierwszy gniewałby się słusznie, że niewprawna ręka popsuła mu pracę i wprowadziła niepotrzebne dodatki? Wiercie, iż podobnie Stwórca wszechrzeczy, rzeźbiarz i malarz naszej natury, słusznie będzie się gniewał o to, że Jego niewypowiedzianą mądrość oskarżacie o niewiedzę. Nie dodawałybyście bowiem sobie koloru czerwonego, białego i czarnego, gdybyście nie uważały, że tego dodatku wam brakuje. Sądząc zaś, że tego potrzebuje wasze ciało, oskarżacie Stwórcę o słabość. Tymczasem trzeba wiedzieć, że Jego moc jest na miarę Jego woli (σύμμετρον ἔχει τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν), bo mówi Dawid: „Wszystko, co jeno chciał, uczynił Pan”¹¹⁰. Obmyślając dla wszystkich tylko to, co dobre, nikomu nie daje tego, co szkodliwe. Nie zniekształcajcie zatem obrazu Boga, nie usiłujcie dodawać tego, czego w swej mądrości nie dał, nie wymyślajcie fałszywego¹¹¹ piękna, które psuje skromne niewiasty i stanowi pułapkę dla tych, którzy na nie patrzą¹¹².

Piotr zatem wygłasza – zresztą, jak się wydaje, nie tylko do matki Teodoreta, ale do wszystkich kobiet – pochwałę naturalnego, od Boga

rózu na policzki, korekcie brwi, sztucznych pieprzykach i cieniach do powiek”, uważając, że „dbałość o urodę jest [...] kobiecym przymiotem, a umiejętne poprawianie natury przynosi raczej chlubę niż wstyd” (M. Miazek-Męczyńska, „*Do mycia twarzy rano służy woda*”, czyli Owidiuszowe zalecenia dla kochanków z zakresu higieny osobistej, w: *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska – W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 22 i 26).

¹⁰⁹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6: „τῇ γὰρ αὐτοῦ χρήσομαι φωνῇ, καὶ οὐκ ἀμείψω τῆς ἁγίας ἐκείνης γλώττης τὸ πρόσρημα”.

¹¹⁰ Ps 135,6.

¹¹¹ Dosł. νόθον – ‘bękarciego, cudzołożnego, fałszywego’. Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 918. Podobnie jak: Plato, *Leges* V 741 a3, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

¹¹² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6.

otrzymanego piękna i odradza stosowanie sztucznych upiększeń, przy czym jako przykład podaje zabiegi związane z makijażem (a nie z biżuterią czy ubiorem, o których pisze autor *Historia religiosa*). Stwórcę przyrównuje do artysty malarza (i rzeźbiarza) – mądrego i najlepszego mistrza czyniącego tylko to, co jest dobre, nieszkodliwe, i stwarzającego kobiety na swój obraz. Upiększenia dokonywane przez nie same przyrównuje do cudzołóstwa, nieprawości, przestrzega przed tym pseudopięknem, które niszczy osoby, które je stosują i te, które na nie patrzą. W podobnym duchu jak Piotr wypowiadali się także inni wielcy chrześcijanie tych czasów, jak choćby Jan Chryzostom¹¹³. Siła słów Piotra – imiennika Piotra Apostoła – była tak wielka, że matka Teodoreta, „najlepsza z niewiast” (ἀρίστη γυνή), natychmiast (autor znowu używa określenia *παρὰντίκα*) daje się przekonać do zmiany postępowania, co Teodoret określa w słowach: „znalazła się w sieci Piotra” (εἰς τὴν τοῦ Πέτρου σαγῆνης ἐγένετο) i, obejmując stopy ascety, prosiła o pomoc w uzdrowieniu oka. Święty z pokorą wyjaśnił jej, że jest „człowiekiem, że ma tę samą co ona naturę (φύσιν), że dźwiga ogromny ciężar grzechów, co pozbawiło go śmiałości wobec Boga”¹¹⁴. Kiedy dalej płaczem i prośbami nalegała, Piotr powołał się nie na swoją świętość czy jakieś zasługi, ale na silną wiarę kobiety i uzdrowicielską moc Boga, mówiąc:

Bóg jest lekarzem tych chorób i zawsze spełnia prośby tych, którzy mają wiarę. Teraz też użyj ci daru, nie mnie wyświadczać łaskę, lecz przez wzgląd na twoją wiarę. Jeśli zatem masz wiarę czystą, szczerą i wolną od wszelkiej chwiejności, wypędź lekarzy i wyrzuć lekarstwa, przyjmij zaś to oto dane od Boga lekarstwo¹¹⁵.

Pustelnik również położył swoją rękę na oku chorej i uczynił znak zbawczego krzyża – tak odpędził chorobę¹¹⁶. Kobieta natomiast wróciła do domu, zmyła maści z twarzy, a także odrzuciła wszystkie ozdoby. Nie nosiła już odtąd haftowanej sukni ani złotych ozdób – zgodnie z tym, co usłyszała od Piotra¹¹⁷. Teodoret tak podsumowuje to wyda-

¹¹³ Por. jego kazania. Zob. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores*, PG 51, 225-242, tł. T. Krynicka, VoxP 53-54 (2009) s. 604-621.

¹¹⁴ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 7.

¹¹⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 7.

¹¹⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 7: „Ταῦτ’ εἰπὼν, ἐπέθηκε τὴν χεῖρα τῷ ὀφθαλμῷ, καὶ τοῦ σωτηρίου σταυροῦ τὸ σημεῖον τυπώσας, τὴν νόσον ἀπήλασεν”.

¹¹⁷ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

rzenie: „Oto jak wiele skorzystała z nauki wielkiego Piotra – otrzymała podwójne uzdrowienie (διπλὴν ἐδέξατο θεραπείαν). Pragnęła zdrowia ciała, a oprócz tego zdobyła właściwą postawę duszy (καὶ τὴν τῆς ψυχῆς πρυσεκτήσατο εὐεξίαν). Zdziałał on to swoimi słowami (λέγων), a ich siła wynikała z modlitwy (προσευχόμενος)”¹¹⁸. Świętość eremity wynikała zatem z życia w zjednoczeniu z Bogiem, z nieustannej modlitwy. Stąd czerpał moc, by służyć potrzebującym uzdrowienia. Boża moc objawiająca się w ascecie „to nie tylko cuda, nazwijmy to, materialne. To także przemiana człowieka, to także jego serce podlegające zmianom”¹¹⁹.

Matce Teodoretę Piotr pomógł nie jeden raz. Biskup Cyru opisuje także późniejsze jej uleczenie, kiedy po porodzie była bliska śmierci¹²⁰. Pustelnik, „człowiek godny miana i łaski apostoła”¹²¹, przybył na prośbę piastunki do zamroczonej gorączką i leżącą z zamkniętymi oczami kobiety. Teodoret podaje, jakie słowa pozdrowienia zwykł wypowiadać mnich¹²²: „Pokój z tobą, moje dziecko – Εἰρήνῃ σοι, τέκνιον”. Autor znowu wyrazem „natychmiast” (παρὰυτίκα) podkreśla skuteczność i szybkość działania świętego eremity: „Natychmiast, jak mówią, otwarła powieki, utkwiała w nim wzrok i w ten sposób dała znać o owocu jego błogosławieństwa (τῆς εὐλογίας τὸν καρπὸν)”¹²³. Kiedy zaś zebrane tam kobiety krzyczały ze smutku i radości, Piotr wciągnął je w nurt modlitwy, którą tak mocno żył każdego dnia:

Święty człowiek wezwał je, aby wszystkie razem z nim wzięły udział w modlitwie (παρεγγυᾷ ὁ θεὸς ἄνθρωπος κοινωνῆσαι αὐτῷ τῆς προσευχῆς ἀπάσας). W ten sposób bowiem – mówił – Tabita odzyskała zdrowie, że wdowy płakały, a wielki Piotr ich łzy ofiarował Bogu¹²⁴. Kobiety modliły się, jak im polecił, i zostały wysłuchane, jak przepowiedział (Ἰκέτευον ὡς ἐκέλευσε, καὶ ἐλάμβανον ὡς προείρηκε). Z końcem bowiem modlitwy (τῆς

¹¹⁸ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

¹¹⁹ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 69.

¹²⁰ Również mnich Macedoniusz wspomógł matkę Teodoretę w jej bezpłodności, a potem w zagrożeniu poronienia. Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 16-17.

¹²¹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 14.

¹²² Podobnie czynili także niektórzy inni mnisi, np. Macedoniusz (Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 17). Pozdrowienie to nawiązywało do Ewangelii. Por. Łk 10,5; J 20,19.

¹²³ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 14.

¹²⁴ Por. Dz 9,36-41.

εὐχῆς) przyszedł koniec choroby – na całym ciele matki wystąpił pot, zgasł ogień gorączki i pojawiły się oznaki zdrowia¹²⁵.

W tym opisie ponownie widać, że Piotr nie dbał tylko o swój osobisty rozwój duchowy, również wiara i żywa relacja z Bogiem innych osób była dla niego ważna. Prowadził ludzi do życia modlitwą, do zaufania Bogu i oddania Mu siebie. Nie chodzi o cudotwórczość, o zdobycie sławy, lecz o pomoc w umocnieniu ducha, a także wspomoczenie ciała. Przy czym cuda były ważne dla chrześcijan, co podkreśla Jan Żelazny, zauważając, że w mentalności Kościoła w Syrii cuda dokonywane przez mnichów miały niezwykle istotne znaczenie:

Nie każde miejsce oddane Bogu jest święte. Święte jest miejsce, w którym działa Bóg, które On sobie wybiera [...]. Miejsce wybrane przez Boga to takie, w którym dzieją się cuda. Cuda świadczą o obecności Boga, są pieczęcią prawdziwości Jego mocy i Jego działania, objawiają Boga tu i teraz. Mówią o relacji do Absolutu, o przestrzeni, w której jest On obecny, działający i rozpoznawalny dla człowieka [...]. Tam, gdzie jest silna wiara, jest miejsce i na świętość, i na cud, związane ze sobą¹²⁶.

Jako wprowadzenie do kolejnego zagadnienia związanego ze świętością Piotra niech posłużą te słowa:

Teodoret wierzy, tak jak ludzie tamtej epoki, w obecność Bożej Mocy w ascetach. Więcej – gdy przystępuje do opisywania działań Świętych Mężów, w jego ujęciu cudotwórcza ich moc ma wyraźnie autonomiczny charakter. Nie wątpi też ani na chwilę, że pozostaje ona w ich szczątkach, w przedmiotach, których dotykali¹²⁷.

Piotr wspierał ludzi osobiście, ale również moc jego uzdrawiającej świętości działa poprzez przedmiot, a dokładniej przez odciętą część z jego szaty, która – podobnie jak chusty i przepaski Pawła Apostoła¹²⁸ – zawsze uzdrawiała najpierw Teodoreta i jego rodziców oraz przyjaciół, a potem zapewne także niewdzięcznika, który pas sobie przywłaszczył:

¹²⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 14.

¹²⁶ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 67.

¹²⁷ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 25, 36.

¹²⁸ Por. Dz 19,11-12.

Piotr rozciął na dwie części swój pas tkany z grubego lnu i jedną częścią opasał własne, drugą moje biodra¹²⁹. Wiele razy, gdy byłem chory, matka zakładała mi ten pas, wiele razy dzięki niemu wyprowadzała z choroby ojca i sama także dla własnego zdrowia korzystała z tego lekarstwa. Wielu naszych przyjaciół, kiedy się o tym pasie dowiedzieli, brali go często, by leczyć chorych. We wszystkich przypadkach pas ten objawiał moc łaski (πανταχοῦ τῆς ἐκείνου χάριτος ἐδίδασκε τὴν ἐνέργειαν), jaką obdarzony był Piotr. Kiedyś jednak ktoś przywłaszczył sobie pas, pozbawiając go tych, którzy mu go użyczyli, niepomny na swych dobroczyńców. W ten sposób zostaliśmy ograbieni z tego daru¹³⁰.

Warto przypomnieć, że dla syryjskich chrześcijan istotne było, że Bóg objawia się przez materię i stworzenie:

Materia staje się nośnikiem świętości nie na zasadzie idolatrii czy pogańskiego pierwotnego ubóstwienia sił natury. Materia jest uświęcona jako manifestacja Boga w konkretnym czasie i miejscu. Tą manifestacją mocy Boga jest człowiek odkupiony, a więc zbawiony także w swojej cielesności [...]. Kult relikwii jest przejawem nie tylko wiary w moc Boga działającą w świętych męczennikach, ale także przekonania, że w Chrystusie zostało odkupione całe stworzenie. Kontakt fizyczny z rzeczami mającymi łączność ze świętością [...] pozwala na kontakt ze świętością. To „coś”, z czym wchodzę w fizyczny kontakt, zostało odłączone od świata czystej materii i poprzez spotkanie ze świętym samo uczestniczy w świętości, podobnie jak ciało uczestniczy w zbawieniu. Miejsce, w którym przejawiała się świętość, jest miejscem wybranym przez Boga [...]. Odpowiedź na pytanie, czy w tym miejscu Bóg jest obecny, dają wierzącym cuda¹³¹.

Tak zatem i święty Piotr wspierał ludzi, w pobliżu których żył w swojej pustelni grobowcu, działając „cuda dzięki modlitwie”¹³². Jego dobroczynny jak światło wpływ na mieszkańców Antiochii trwał aż do jego chwalebnej i świątobliwej śmierci, ale zakończenie opisu jego życia „walki” sugeruje, że święty Piotr wciąż błogosławi tym, którzy go o to proszą: „Tak jaśniejac i oświecając swoimi promieniami Antiochię,

¹²⁹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 15.

¹³⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 15.

¹³¹ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 68-69.

¹³² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 15: „Τοιαῦτα καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις διὰ τῶν ιδίων αὐτοῦ θεραπόντων ὁ Δεσπότης θαυματουρεῖ”.

doszedł do kresu walk i oczekiwał na odłożony dla zwycięzców wieniec (τὸν ἀποκείμενον τοῖς νικηφόροις στέφανον). Prosząc o to, bym i teraz dostąpił tego błogosławieństwa, którym cieszyłem się za jego życia, zakończę to opowiadanie”¹³³.

Podsumowując, można przypomnieć, jak Henri Irenée Marrou wyjaśniał misję świętych ascetów syryjskich:

W sercu społeczności chrześcijańskiej, która w każdym razie się za taką uważa, ale jest i czuje się zagrożona przez ducha światowego i letniość w wierze, mnich żyje po to, aby reprezentować ideał Ewangelii, w całej jej surowości i odmowie wszelkiego kompromisu, aby przypominać powołanie człowieka do doskonałości, wąską ścieżkę, szaleństwo krzyża. A równocześnie ideał ten oznacza pełnię życia duchowego, entuzjizm, wylanie Ducha¹³⁴.

Piotr Galata w relacji Teodoreta, którą można zaliczyć do patrystycznej literatury hagiograficznej, do biografii enkomionów opisujących życie, w tym cuda dokonywane przez świętych, jawi się jako mąż Boży uprawiający bezkompromisowo surową ascezę od dziecięcych lat. Żyje w grobowcu, skromnie się odżywia, przede wszystkim żyje wskazaniem Ewangelii, siebie i innych ludzi karmi modlitwą, przypomina im o powołaniu do doskonałości. Liczne cuda potwierdzają jego świętość, a zwłaszcza obecność Bożej mocy wśród ludzi.

Chociaż Piotr jest pustelnikiem, nie odcina się od problemów mieszkańców Antiochii. Szanuje ich więzi rodzinne, jest serdeczny dla dzieci, wspiera mężczyzn i kobiety w uleczeniu ducha i ciała oraz w różnych trudach życia. Jest eremita, który łączy miłość do Boga z miłością do bliźnich. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że jest wciąż świętym aktualnym (wyjąwszy może aż tak skrajne ubóstwo i surową ascezę) na dzisiejsze czasy, kiedy to różne wspólnoty osób konsekrowanych żyją „pustynią w mieście”¹³⁵, zanurzone w codzienności gwarne miasta.

¹³³ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 16.

¹³⁴ Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 284. Por. Brock, *Early Syrian*, s. 3-4.

¹³⁵ Nawiązanie do tytułu książki: C. Caretto, *Pustynia w mieście*, Częstochowa 2014.

Bibliography

Sources

- Herodotus, *Historiae*, ed. A.D. Godley, Cambridge 1920.
- Hieronymus, *Commentarium in Epistulam Beati Pauli ad Galatas*, ks. II, PL 26, 353-355, 357.
- Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores*, PG 51, 225-242, tł. T. Krynicka, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 604-621.
- Plato, *Leges*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.
- Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa*, PG 82, 1283-1522, ed. P. Canivet – A. Le-roy-Molinghen, SCh 234, 257, Paris 1997-1979, tł. K. Augustyniak, Teodoret Biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994.

Studies

- Abdalla M., *Antiochia i Aleksandria. Z dziejów relacji apostolskich Kościołów Syro-Mezopotamskiego i Koptyjskiego*, „Człowiek i Teologia. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK” 44/4 (2018) s. 143-162.
- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Atiya Aziz A., *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1979.
- Azéma Y., *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, „Pallas” 31 (1984) s. 137-155.
- Augustyniak K., *Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 37-50.
- Banaszak M., *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1989.
- Brock S.P., *Early Syrian Asceticism*, „Numen” 1/20 (1973) s. 1-19.
- Canivet P., *Le monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- Daniélou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Dybski H., *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, „Vox Patrum” 42 (2002) s. 411-436.
- Filipowski M., *Dieta w życiu ascetycznym Ojców pustyni*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1/55 (2018) s. 201-218.
- Harmless W., *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tł. M. Höffner, Kraków 2009.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984.
- Kasprzak D., *Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej – zarys zagadnienia*, „Polonia Sacra” 20/3 (2016) s. 101-121.
- Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.

- Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dieta monastyczna w świetle nauki medycznej. Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 297-329.
- Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχρυδίας) w Historia religiosa Teodoreta z Cyru*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/3 (2016) s. 123-156.
- Koralewski J., *Mądrość pustyni. Życie pustelnicze od monastycyzmu przedchrześcijańskiego do VI wieku*, Poznań 2010.
- Laboa J.M. – R. Cemus et al., *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tł. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976.
- Longosz S., *Szkoła antiocheńska*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 1061-1067.
- Malingrey A.-M., *Chrześcijańska literatura grecka*, tł. i opr. M. Starowieyski, Tarnów 1995.
- Manzanares C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tł. E. Burska, Warszawa 2001.
- McKinnon J.W., *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement*, „Music & Letters” 4/75 (1994) s. 505-521.
- Miazek-Męczyńska M., „Do mycia twarzy rano służy woda”, czyli Owidiuszowe zalecenia dla kochanków z zakresu higieny osobistej, w: *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska – W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 13-26.
- Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982.
- Millar F., *Theodoret of Cyrrhus: a Syrian in Greek dress*, w: *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav – R. Barend, Leuven 2007, s. 105-125.
- Misiarczyk L., *Antyczny monastycyzm syryjski*, „Studia Płockie” 40 (2012) s. 83-96.
- Nadobnik W., *Kościół męczennika Dionizego w Cyrze (Nebi Huri, Syria) – próba identyfikacji*, „Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae” 23/2 (2018) s. 57-64.
- Nin M., *Główne kierunki duchowości monastycyzmu syryjskiego*, tł. A. Jankowski, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 31-60.
- Rey-Coquais J.-P., *Kyrrhos Syria*, w: *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, red. R. Stillwell et al., Princeton 1976, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0006:id=kyrrhos> (dostęp: 19.07.2024).
- Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tł. K. Bielawski – D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998.

- Rousseau P., *Moses, monks, and mountains in Theodoret's Historia religiosa*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Rome 2004, s. 323-346.
- Rousseau P., *The identity of the ascetic master in the „Historia religiosa” of Theodoret of Cyrrhus: a new ‘paideia’?*, „Mediterranean Archaeology” 11 (1998) s. 229-244.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, s. 157-203.
- Siniscalco P. et al., *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, tł. K. Piekarz, Kraków 2013.
- Špidlík T. – Gargano I., *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tł. J. Dembska, red. J. Naumowicz, Kraków 1997.
- Szczur P., *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 45-69.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2022.
- Todt K.P., *Tabula Imperii Byzantini*, t. 15, Wien 2015.
- Urbainczyk T., *‘The devil spoke Syriac to me’: Theodoret in Syria*, w: *Ethnicity and culture in late antiquity*, red. S. Mitchell – G. Greatrex, London 2000, s. 253-265.
- Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, red. E. Wipszycka, Warszawa 1982.
- Vööbus A., *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East*, CSCO 184, Louvain 1958.
- Vööbus A., *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, „Journal of Assyrian Academic Society” 1 (1988) s. 8-14.
- Vööbus A., *The Origin of Monasticism in Mesopotamia*, „Church History” 4/20 (1951) s. 27-37.
- Wipszycka E., *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: *Wstęp*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 9-36.
- Żelazny J., *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 65-72.
- Żelazny J., *Literatura patrystyczna kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2012.
- Żelazny J., *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: *Historia monastycyzmu orientального*, red. A. Uciecha, Katowice 2014, s. 59-69.
- Żelazny J., *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Orientalia Christiana Cracoviensia Monographiae 2, Kraków 2011.