



Upodobnienie się do Chrystusa w monastycyzmie wschodnim w okresie patrystycznym – zarys zagadnienia

Becoming Like Christ in Patristic Eastern Monasticism – An Overview of the Issue

Ks. Jan W. Żelazny¹, Dariusz Kasprzak OFMCap²

Abstract: The article focuses on the importance of following Christ in the context of Eastern patristic monasticism. Authors such as Aphrahat, Anthony the Great, Barsanuphius, John the Prophet and Joseph Hazzaya present a variety of approaches to this topic that have not yet been synthesized in Polish. It seems that the New Testament motif of following (ἀκολουθεῖν) Jesus is losing its autonomy and original meaning, and sometimes even seems to be disappearing in the ascetic thought of Eastern monasticism of the patristic period. Monks are careful to say that they follow the One who is now in glory, and with whom they identify as Christians, after all. For them, the more significant element of conforming to Jesus is asceticism and living according to the virtues, which are spiritual and moral reflections (μυεῖσθαι) of the monk's conformity to Christ. The motif of conformity to Christ in Eastern monasticism is therefore not anthropologically unified, nor does it form any paradigmatic account for moral theology or Christian spirituality until the 8th century in Eastern theology.

Keywords: conformity to Christ; Eastern monasticism; 3rd-8th century; spiritual anthropology

Pójście za Jezusem, ukazane w pismach NT jako doświadczenie będące decydującym wyborem człowieka, z czasem w teologii duchowości katolickiej zaczęto opisywać jako 'ślub/przyrzeczenie/wezwanie/radę'. Teologia chrześcijańskiego monastycyzmu od początków jej powstania, tj. od końca III wieku, podkreślała, że dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa miało na celu umożliwienie człowiekowi powrotu do zamierzonej przez Boga pierwotnej zażyłości z Nim, a współpraca

¹ Ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, Katedra Patrologii i Historii Kościoła, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: atzelazn@cyf-kr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

² Prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, Katedra Patrologii i Historii Kościoła, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0137-3514.

człowieka z dziełem zbawienia dokonuje się przez pośrednictwo Chrystusa. Jeśli jednak chcemy odnaleźć wyraźne linie nowotestamentalnej myśli o „pójściu za Chrystusem” czy o „naśladowaniu Chrystusa” w pismach monastycznych okresu patrystycznego, paradoksalnie nie jest ona zawsze widoczna. Mnich, tak jak każdy chrześcijanin i chrześcijanka, miał przede wszystkim wejść w osobistą relację z Chrystusem.

W niniejszym artykule pragniemy opisać znaczące ujęcia tematyki pójścia za Chrystusem/naśladowania Chrystusa, jakie zostawili w swych pismach znamienni przedstawiciele wschodniego monastycyzmu patrystycznego (Afrahat, Antoni, Wielki, Barsanufisz i Jan Prorok oraz Józef „Widzący”/Hazzâyâ). Tematyka ta była podejmowana w teologii zagranicznej³, ale jakoś nie doczekała się syntetycznego opracowania w języku polskim. Niniejsze studium stanowi zatem jakąś wstępną formę uzupełnienia tego braku. Po wprowadzeniu do najważniejszych koncepcji biblijnych i patrystycznych związanych koncepcją *sequela/imitatio Christi*, dokonamy teologicznej analizy koncepcji zapowiedzianych autorów patrystycznych, by następnie dojść do uprawnionych wniosków.

³ Do najważniejszych studiów patrystycznych w zakresie tematyki monastycznego *sequela et imitatio Christi* można wymienić: A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948, s. 82-119; E. von Severus, *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*, „Geist Leben” 26 (1953) s. 113-122; U. Ranke-Heinemann, *Zum Motiv der Nachfolge im frühe Mönchtum*, w: U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, s. 83-100; I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, w: I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Orientalia Christiana Analecta 183, Roma 1969, s. 217-245; G.M. Colombás, *El monacado primitivo*, t. 2, Madrid 1975, s. 169-174; J. Gribomont, *La sequela negli scritti ascetici di s. Basilio*, „Parola, Spirito e Vita” 2 (1980) s. 216-230; M. Ko Ha Fong, *Crucem tollendo Christum sequi. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche*, Münsterische Beiträge zur Theologie 52, Münster 1984; G. Couilleau, *Sequela Christi e Imitazione*. III. *Il primo monachesimo*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 8, red. G. Rocca, Roma 1988, k. 1300-1307; H.J. Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis hin in die Zeit der „devotio moderna” – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*, Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 11, Münster 2003, s. 231-267 (spośród myśli ołomonastycznej autor analizuje tylko myśl Ojców Kapadockich i *Regulę Benedykta*); T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologiczno-moralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 88-92 (autor powtarza zasadnicze tezy H.J. Milchnera, nie wychodząc w badaniach poza sygnalizowanych kapadocjan i *Regula Benedicti*).

1. Nowotestamentalny i patrystyczny kontekst

W Nowym Testamencie odnajdujemy podwójną koncepcję upodabniania się do Chrystusa. Pierwsza wywodzi się z ewangelii kanonicznych i jest oddana przez greckie pojęcie ἀκολουθεῖν. Rozumiana jest jako fizyczne towarzyszenie Jezusowi przez ucznia (tak jak Dwunastu i pierwszych uczniów z okresu przedpaschalnego), w aspekcie zewnętrznym jako moralne pójście ucznia za Chrystusem⁴. Druga pochodzi z listów Pawłowych, jest wyrażona przez grecki termin μιμεῖσθαι, w kulturze greckiej była znana jako „pójście za bogami”⁵, w palestyńskiej kulturze żydowskiej była rozumiana jako fizyczne chodzenie ucznia za rabbim i odwzorowywanie postaw mistrza. Idea mimetyzmu moralnego uczniów wobec Jezusa, nieobecna w ewangeliach kanonicznych, została przyjęta przez Pawła i drugie pokolenie chrześcijan jako konsekwencja dostosowania się ucznia do Chrystusa. Koncepcja naśladowania Jezusa najpełniej znalazła swój wyraz w postawie chrześcijańskiego męczeństwa i ascezy. Obie postawy są bowiem śmiercią dla świata: pierwsza fizycznie, druga moralnie⁶.

Idea męczeństwa rozumiana jako naśladowanie Chrystusa pochodzi z antropologii Pawła. Ignacy Antiocheński był pierwszym z Ojców Kościoła, który rozwijał tę tematykę. Chrześcijanin, doświadczając cierpienia i śmierci, w duchu jednoczy się z odkupieńczą ofiarą Chrystusa i dopełnia w ten sposób swe odrodzenie w Jezusie, zapoczątkowane w nawróceniu⁷. Ignacy podzielał trójdzielną antropologię Pawłową, dlatego postrzegał życie duchowe chrześcijan jako wysiłek wyzwolenia duszy z jej doczesnych zależności od ciała. Akt męczeństwa przyspiesza przemianę człowieka cielesnego w człowieka duchowego, a w każdej śmierci chrześcijan odchodzi od człowieka somatycznego i psychicznego, czyli poddanego zmysłom i popędowi biologicznym oraz czasowym wyborom moralnym⁸. Bycie chrześcijaninem oznacza naśladowanie Chrystusa w miłości, w cierpieniu i w męce, jest duchowym

⁴ Por. T.M. Dąbek, „*Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane*” (Ef 5,1). *Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie świętym*, Kraków 2015.

⁵ Por. F. Wawrzyniak, *Idea Boga w nauce Epikteta*, CT 32/1 (1961) s. 115-116.

⁶ Por. F. Mickiewicz, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo*, Ząbki 2008.

⁷ Por. Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos* 4, 1-2; 6, 3, SCh 10, 130. 134, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 128, 130.

⁸ Por. M.F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 211-212.

powołaniem i wyrazem posłuszeństwa Bogu⁹. Analizując zapisów akt męczenników oraz pasji męczeńskich, dochodzimy do wniosku, że Jezus jest w nich opisany jako wzór każdego męczeństwa chrześcijańskiego: męczennicy odwołują się do Niego, mają świadomość, że podczas ich męki Chrystus cierpi w nich, a ich męczeństwo jest świadectwem prawdziwości Jego osoby i dzieła¹⁰ oraz naśladowaniem Go¹¹. Męczeńska koncepcja naśladowania Chrystusa jest chrystocentryczna. Samo męczeństwo, często rozumiane jako „drugi chrzest” (chrzest krwi), było znakiem eschatologicznej nadziei, a osoba męczennika była świadectwem wspólnoty wierzących¹².

Dla antropologii i duchowości patrystycznej, równolegle do idei męczeństwa, zasadniczą koncepcję teologiczną „chodzenia/naśladowania Chrystusa” rozwinął Orygenes. Dla Adamantiosa obrazem Bożym jest tylko Syn Boży, a człowiek może stawać się obrazem Bożym na Jego wzór. Kto miłuje Boga, musi myśleć i postępować jak On. Sposób takiego rozumowania i działania Pana chrześcijanie odnajdują w Jezusie Chrystusie. Stąd właściwym życiem chrześcijańskim jest stałe poznawanie Boga i odtwarzanie Jego obrazu w sobie. Początkiem tego procesu jest przebóstwienie, a jego kresem – pełne upodobnienie do Pana. To naśladowanie Boga w życiu codziennym na wzór Jezusa realizuje się na drodze codziennego „białego” męczeństwa (poprzez wyrzeczenie się świata, życie w ukryciu i dążenie do doskonałości poprzez praktykę cnót)¹³. Myśl Orygenesusa wydaje się być kwintesencją zarówno pierwotnej patrystyki I-III wieku, jak i dojrzałej teologii patrystycznej IV-V wieku. Za nim w tej kwestii poszli zarówno najważniejsi

⁹ Por. H.A. Bakker, *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his martyrological self-concept*, Groningen 2003.

¹⁰ Por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 6 (1979) s. 49-73; S. Longosz, *Powstanie kultu męczenników*, VoxP 3 (1982) s. 457-460.

¹¹ Por. M. Starowieyski, *Męczennicy – uczniami Chrystusa*, WST 21 (2008) s. 43-52.

¹² Por. A. Kubiś, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio” 7/5 (1987) s. 76-88; M. Wysocki, *Męczennicy, III. Literatura patrystyczna*, EK XII 682-683; M. Wysocki, *Męczeństwo, IV. W chrześcijaństwie, 1. W ujęciu patrystycznym*, EK XII 699-701.

¹³ Por. M. Szram, *Pełna natura ludzka Chrystusa w świetle orygenesowskiej koncepcji człowieka*, VoxP 38-39 (2000) s. 107-120; M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesusa)*, VoxP 42-43 (2002) s. 357-376; M. Paczkowski, *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenesusa*, PChr 19/1 (2007) s. 9-32.

przedstawiciele teologii wschodniej (Bazyli Wielki¹⁴, Grzegorz z Nyssy¹⁵, Jan Chryzostom) czy zachodniej (Augustyn z Hippony, a po nim Grzegorz Wielki)¹⁶.

Jan Chryzostom zagadnienie naśladowania Chrystusa umieścił w kontekście swej koncepcji walki dla Chrystusa. Podstawową zasadą pedagogiki chrześcijańskiej byłoby wypełnianie nakazów Chrystusa, stawanie się do Niego podobnym, przeżywanie Chrystusowego człowieczeństwa i stawanie się Jego wojownikiem¹⁷. Taka postawa naśladowania Jezusa obowiązywałaby wszystkich chrześcijan. Według Jana ma charakter powszechny, spełnia się zarówno w chrześcijańskiej rodzinie, jak i w chrześcijańskim monastycyzmie¹⁸. Do Boga stajemy się podobni poprzez praktykowanie wszystkich cnót własnym wysiłkiem, powściągając ludzkie namiętności¹⁹.

Augustyn z Hippony kwestię naśladowania Chrystusa wkomponował w swą wykładnię antropologii „imago Dei/imago Christi”. Człowiek został tylko stworzony jako „imago Dei”, gdy tymczasem Chrystus, będąc obrazem Boga, jest tym samym tym, kim jest Ojciec. Obraz Boga w człowieku zależy od jego wyboru Jezusa. Poprzez wcielenie Chrystus łączy się z każdym człowiekiem, pociągając go do świata Bożego²⁰. U Augustyna odnajdujemy zatem potrójny schemat: Bóg jest najdoskonalszym wzorem i normą człowieka – Chrystus jest wcielonym modelem powrotu człowieka do Boga – centrum tego naśladowania stanowi cnota miłości. Co więcej, u Augustyna dochodzi do utożsamienia „pójścia za Chrystu-

¹⁴ Por. J. Betlejko, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, AnCra 41 (2009) s. 93-121. Autor rozwija naukę Bazylego o uśmiercaniu (νέκρωσις) ciała/ „ukrzyżowaniu dla Boga” (σταύρωσις τῷ Θεῷ), będącej wyrazem walki, toczonej przez wierzącego o możliwość wejścia do królestwa Bożego.

¹⁵ Por. A. Wyrąbkiewicz, *Nauka o przebóstwieniu w świetle „Wielkiej mowy katechetycznej” Grzegorza z Nyssy*, BPTH 6 (2014) s. 239-248. Autor sygnalizuje antropologię przebóstwienia chrześcijanina w Chrystusie. Nysseńczyk wskazuje, że człowiek dzięki drogowskazowi – Chrystusowi musi osiągać czystość duszy, za pomocą cnoty upodabniać się do Boga i wchodzić coraz głębiej w stan przebóstwienia.

¹⁶ Por. R. Sokołowski, *Droga doskonalenia według św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2014.

¹⁷ Por. S. Włodarczyk, *L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome*, Roma 1973; S. Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 3-6/43 (1990) s. 126.

¹⁸ Por. Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi*, s. 79.

¹⁹ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim* 9, 3, PG 53, 73; Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, s. 126.

²⁰ Por. Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7, 18, 24, NBA 1, s. 206, 208, tł. Z. Kubiak, BFR 8, Kraków 1994, s. 156.

sem” z „naśladowaniem Chrystusa”: „Co znaczy „podążać za”, jeśli nie „naśladować”?²¹

2. Afrahat

Jednym z pierwszych znanych nam z imienia pisarzy chrześcijańskich kręgu języka aramejskiego jest Afrahat, zwany w literaturze „Mędrce Perskim”. Niewiele o nim wiemy. Nieliczne wzmianki u innych autorów każą nam przypuszczać, że urodził się ok. 260/280, a zmarł po 345 roku. Pochodził prawdopodobnie z rodziny pogańskiej, po nawróceniu był biskupem (?) na terenie imperium sasanidzkiego. Należał do tak zwanych „synów przymierza” ruchu premonastycznego, który rozwinął się w kręgu syryjskich chrześcijan w pierwszych czterech wiekach²². W latach 1838-1851 odkryto syryjski manuskrypt jego *Mów (Demonstracji)*²³. Były dedykowane „synom przymierza”, a jedna z nich, szósta, była w całości im poświęcona. Zachowane pisma Mędrca Perskiego są świadectwem wczesnej teologii Kościoła Orientalnego, tradycji języka orientального, chrześcijan mających semickie zaplecze kulturowe. Kościół ten będzie od IV wieku podlegał coraz silniejszym wpływom greckim, ale pewne specyficzne rysy zachowa do dziś.

„Synowie przymierza” (syr. *bnay qyāmā*) to specyficzna instytucja Kościoła syryjskiego, która wyrastała z pojmowania chrztu i jego konsekwencji jako całkowitego odejścia od świata i służby Jezusowi. Przyjmując chrzest, decydowali się na pójście za Chrystusem w znaczeniu ewangelicznego pozostawienia wszystkiego i pójścia za Nim²⁴. „Synowie przymierza” przez kilka stuleci odgrywali dużą rolę w codzien-

²¹ Por. Aurelius Augustinus, *De sancta virginitate* 27: „Quid est enim sequi nisi imitari?”, NBA 7/1, s. 112, tł. P. Nehring, *ŻM* 27, s. 302. H.J. Milchner (*Nachfolge Jesu und Imitatio Christi*, s. 112-116) uznaje, że takie ujęcie doprowadziło go do wpisanania koncepcji ‘naśladowania/pójścia za Jezusem’ w całość jego rozumienia teologii chrześcijańskiej.

²² Por. A. Uciecha, *Afrahat, mędrzec perski – stan badań*, *ŚSHT* 33 (2000) s. 25-40; H. Inglebert, *Aphraate, le „Sage Persan”: la première historiographie syriaque*, „Syria. Revue d’art Oriental et Archéologie” 78 (2001) s. 179-208.

²³ W literaturze, także polskiej, spotyka się czasem tytuł *Demonstracje*, wzięty z pierwszej edycji, która obok tekstu syryjskiego podawała tłumaczenie łacińskie.

²⁴ Por. J. Żelazny, *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II-III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski et al., Lublin 2011, s. 49-62.

nym życiu wiernych chrześcijan, spełniając różne posługi względem wspólnoty. Cieszyli się też dużym szacunkiem wiernych. Żyli w małych wspólnotach, zachowywali celibat, zgodnie z tendencją obecną w chrześcijaństwie aramejskim u samych początków, traktując to jako swoisty znak przynależności do Chrystusa, samotni, jak On²⁵. Szczególną rolę w ich życiu, ale także w życiu tamtejszych chrześcijan świeckich, odgrywała asceza i lektura Biblii. Widać to w *Mowach*, które są w większości kompilacją fragmentów Nowego i Starego Testamentu. Biblia jest nie tylko językiem tych rozważań, ale i tworzy świat pojęć, którymi posługują się *bnay qyāmā*, wśród nich Afrahat. Obrazy, symbole i słowa zapisane w Biblii tworzą materiał, z którego buduje swoje rozważania Mędrzec Perski²⁶.

Jak wspomnieliśmy, *Mowa* 6 jest w całości poświęcona „synom przymierza”. Autor zaczyna od wezwań do adresata – *bnay qyāmā* – dotyczących życia zgodnie z regułami Ewangelii. Tekst jest zbudowany z kolejnych wezwań wraz z ich skryptyrystycznym uzasadnieniem. Zawiera opis wymagań, wskazania moralne, wezwanie do modlitwy i ascezy. Za każdym razem autor odwołuje się do konkretnych tekstów, przytaczając je w całości, parafrazując czy przyzywając poprzez postacie czy wydarzenia. Podsumowując swoje rozważania, Afrahat stwierdza:

To właśnie przystoi samotnym, którzy przyjęli jarzmo niebieskie i którzy są uczniami Chrystusa. Oto więc to, co przystoi uczniom Chrystusa – niech stają się podobni do Chrystusa, ich mistrza. Mój przyjacielu, starajmy się upodobnić do Tego, który nam daje życie²⁷.

Zatem *Bnay qyāmā* mają się upodobnić do Chrystusa, ma we wszystkim naśladować Go. Upodobnienie do Jezusa jest zadaniem tych, którzy chcą od Niego otrzymać życie wieczne. To upodobnienie obejmuje nie tylko wypełnianie przykazań. W dalszej części swojej *Mowy* Afrahat zaczyna opisywać cechy Zbawiciela, Jego uniżenie, pokorę, czyli cechy, którymi według ewangelistów odznaczał się Jezus. Zadaniem uczniów wiernych przymierzu, obok zachowywania przykazań i praktykowania ascezy, jest także naśladowanie Chrystusa w każdym wymiarze Jego

²⁵ Por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002.

²⁶ Por. D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur früh-syrischen Frömmigkeit*, *Orientalia biblica et christiana* 9, Wiesbaden 1996, s. 56-83.

²⁷ Aphraates, *Demonstratio* 6, 8-9, tł. A. Uciecha, Afrahat, Mędrzec Perski, *Mowy*, SACH SN 25, Katowice 2023, s. 87.

życia. Zarówno postawa moralna, jak i naśladowanie ascezy czy zachowania Chrystusa są konstytutywnym elementem pójścia za Nim. Afrahat konkluduje ten akapit stwierdzeniem: „Nasz Zbawiciel ukazał nam w ciele całe to uniżenie w sobie samym. Sami więc także uniźmy się, moi przyjaciele”²⁸. Zamyśl Mędrca Perskiego jest jasny – jeśli coś cechowało Jezusa (uniżenie), wierny Jego przymierzu też winien się uniżyć, naśladowując w ten sposób Dawcę Życia.

Zdaniem Afrahata szczególnie widać to w samotności podjętej dla królestwa Bożego. Opisując wymagania stanu bezżennego, jego roli jako świadectwa i unikania wszystkiego, co mogłoby to świadectwo uczynić fałszywym, Mędrzec Perski wyraźnie nawiązuje do tego, że ochrzczeni otrzymali od Boga we chrzcie świętym Ducha Pańskiego. Nie przebywa jednak On w nas zawsze, ale czasem nas doświadcza. Wtedy pozostajemy na chwilę sami. Szczególnym miejscem doświadczenia jest nasza cielesność. Zachowanie czystości to zabezpieczenie *bnay qyāmā* przed utratą tego szczególnego stanu, w którym Bóg zamieszkuje w człowieku. Dziewictwo stanowi, jak mówi Afrahat, niebiański zadatek i jest z niczym nie zrównane. Pozwala zakosztować niebieskich darów, jest przedmiotem szacunku innych istot niebieskich. Celibat podjęty przez synów przymierza ma wielką wartość zarówno dla nich samych, jak i dla innych wierzących. To jest także naśladowanie Jezusa, który był samotny. W tym przypadku mamy do czynienia z grą słów²⁹. W języku aramejskim *iḥidāyā* oznacza zarówno „samotnego” jak i „jedyne” Syna Ojca. „Syn przymierza” jest samotny, bo naśladuje w tym „samotnego”, „jedyne” Syna Ojca.

3. Antoni Wielki

Żyjący w latach 250/251-356, Antoni jest tradycyjnie uznawany za prekursora chrześcijańskiej ascezy monastycznej. Biblijny motyw upodabniania się Antoniego do Chrystusa odnajdujemy bezpośrednio tylko w atanazjańskim życiorysie patriarchy anachoretyzmu, w listach Antoniego natomiast znajdujemy tylko i aż ideę zbawienia natury ludzkiej przez Chrystusa, czyli możliwym przedmiotem naśladowania przez anachoretę byłoby wyteńczyć „nasz umysł i ducha dla dokładnego poznania natury dobra i dla rozpoznania zła, żeby dobrze poznać ekonomię

²⁸ Aphraates, *Demonstratio* 6, 10, SACH SN 25, s. 87. Szerzej o antropologii Afrahata, zob. A. Uciecha, „*Sen duszy*” w *pismach Afrahata*, VoxP 63 (2015) s. 217-226.

²⁹ Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 171.

ustanowioną przez przyjście na ten świat Jezusa”³⁰. Założeniem nauki ascetycznej Antoniego było przekonanie, że wszystkie rozumne byty stworzone pochodzą z jednej istoty duchowej (οὐσία νοερά)³¹, która ma początek, ale nie będzie miała końca. Poza nią pozostaje jedynie Trójca Święta. Ta jedna istota duchowa była stworzona przez Boga jako dobra, jednak upadła w wyniku pychy, a jej odejście od Boga spowodowało pojawienie się bytów różniących się między sobą. Dlatego każdy, kto chce wrócić do jedności z Bogiem, musi rozpoznać się według owej istoty duchowej, znając siebie i innych, będzie znał Pana i będzie wiedział, jak należy Go adorować³². W czterech etapach historii zbawienia (Prawo Przymierza, Prawo pisane ST, Przymierze Syna³³ i „czas który został wam dany” – καιρός)³⁴ ranę, jaką spowodował upadek ducha, mógł uleczyć tylko Syn Boży. Człowiek pierwotnie miał naturę stworzoną na podobieństwo obrazu Boga, czyli Syna Bożego: dobrą, czystą, niepodlegającą zepsuciu, bez udziału diabła w człowieku. Pan w swej dobroci chce przywrócić w człowieku ten pierwotny obraz Boży i przywrócić go do pierwotnej chwały³⁵. W człowieku po upadku pierwsza bitwa rozgrywa się o zbawienie ciała („zamieszkujemy jaskinię zbójcką i [...] przykuci do niej jesteśmy więzami śmierci”)³⁶: poprzez posty i czuwania ciało oczyszcza się, oddalając od siebie pożądania, odnajduje swą pierwotną czystość, przysposabia samego siebie na ofiarę miłą Bogu i ustanawia w sobie poprzez Ducha głęboki spokój. Przez wielką czujność i ascetyczny wysiłek mnich oddala od siebie pychę i rozbięcie między braćmi oraz napędza swą istotę pokorą³⁷. Stąd ważna jest zdolność osądu wewnętrznego, otwierająca na działanie Boga, pomagająca w nawróceniu, pocieszeniu, łączności z Chrystusem i adoracji Boga³⁸.

³⁰ Antonius Abbas, *Ep.* 5, 3, tł. A. Ziółkowski, Święty Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, ŻM 35, Kraków 2008, s. 196.

³¹ Por. Antonius Abbas, *Ep.* 2, 13; 4, 1.7; 5, 1; 6, 1; 7, 1.

³² Por. Antonius Abbas, *Ep.* 4, 7.11.

³³ Por. Antonius Abbas, *Ep.* 6, 1-2.

³⁴ Por. Antonius Abbas, *Ep.* 6, 3.

³⁵ Por. Antonius Abbas, *Ep.* 4, 9; 5, 1; 5bis; 6, 2.

³⁶ Antonius Abbas, *Ep.* 4, 10, ŻM 35, p. 189.

³⁷ Por. Antonius Abbas, *Ep.* 1, 2; 3, 2; 4, 2-3; 5, 2; 6, 2; 7, 1.

³⁸ Por. Antonius Abbas, *Ep.* 3, 2; 4, 2-3; 5, 2; 6, 2. Por. A. Ziółkowski, *Listy. Wstęp*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, ŻM 35, tł. A. Ziółkowski, Kraków 2008, s. 150-152. Więcej na ten temat, zob. G. Couilleau, *La liberté d'Antoine*, w: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Studia Anselmiana 70, red. J. Gribomont, Roma 1977, s. 13-44.

Rozważania Antoniego o pochodzeniu człowieka i innych *logikoi* od *ousia noera* są analogiczne do Orygenesowskiej preegzystencji dusz. Z Aleksandryczykiem Antoniego łączy też refleksja o wyjątkowym znaczeniu poznania w drodze człowieka do Boga, ascezy osobistej oraz sąd o doskonałości natury pierwotnej, Antoni natomiast nie uznaje Orygenesowskiej apokatastazy (hipotezę o wpływie Orygenesesa na Antoniego dzielą Gueric Couilleau oraz Samuel Rubenson, odrzuca ją Graham Gould)³⁹. Wydaje się też prawdopodobne, że wpływ na Antoniego mogła mieć myśl gnostycka bazująca na ideach platońskich (hipoteza Wincentego Myszora)⁴⁰.

Sama kategoria naśladowania Jezusa w *Vita Antonii* jest zaznaczona tylko raz jako swoisty mechanizm wyzwalający życie ewangeliczne⁴¹, ale

³⁹ Por. Ziółkowski, *Listy. Wstęp*, s. 153. Wspomniany G. Couilleau oraz S. Rubenson (*The Letters of St. Antony. Origenist Theology, monastic Tradition and Making of a Saint*, Lund 1990) są przekonani o znaczącym wpływie Orygenesesa na Antoniego, szczególnie w kwestii ascezy. Przekonanie to kwestionuje natomiast G. Goulda (*Recent Works on Monastic Origins: a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson's „The Letters of St. Antony”*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*, StPatr 25, red. E.A. Livingstone, Leuven 1993, s. 405-416; *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks*, w: *Origeniana Sexta*, red. G. Dorival – A. Le Boulluc, Leuven 1995, s. 591-598).

⁴⁰ Por. W. Myszor, *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, ŚSTH 25-26 (1992-1993) s. 29-44. Autor dochodzi do wniosku, że w IV wieku zarówno w myśli Antoniego, jak i porównywanych tekstach gnostyckich z Nag Hammadi (*Nauki Sylwana* i *Authentikos Logos*) istnieje wspólny system światopoglądowy, tj. świat myśli platońskiej). W domyśle ten wspólny świat myślowy istnieje także pomiędzy Antonim, porównywalnymi tekstami gnostyckimi i Orygenesem, bo przez śląskiego patrologa są zestawiane wspólne tematy (poznanie samego siebie, οὐσία νοερά, idea upadku, asceza). Widoczne są zatem następujące podobieństwa. (1) Wysiłek ascetyczny odwrócenia się od namiętności ciała, pośrednio także od ciała w ogóle dokonuje się w imię powrotu do pierwotnej jedności. (2) Jedność ta oznacza integrację człowieka (w *Listach* Antoniego ciało nie ma oceny negatywnej, gdyż będzie uczestniczyć w zmartwychwstaniu). (3) Aktywność ascetyczna koncentruje się na aktywności duszy, która ma możliwość wyboru, a więc jest wolna. (4) Pomoc przychodzi z zewnątrz, w postaci „Logosu”; w tekstach chrześcijańskich tym „Logosem” jest Chrystus. (5) Wreszcie wielką rolę odgrywa zasada poznania siebie samego, zastosowania do treści: poznaj swoją duchową substancję, naturę, która łączy cię z Bogiem. Więcej na temat możliwych wpływów, ale i rozbieżności pomiędzy egipskim monastycyzmem a gnozą, zob. L. Jenott – E. Pagels, *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, JECS 18/4 (2010) s. 557-589; *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 134, red. H. Lundhaug – C.H. Bull, Tübingen 2023.

⁴¹ Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii* 1-3, ŻM 35, tł. E. Dąbrowska, Kraków 2008, s. 76-78.

owo powołanie się na Mt 19,21 nie może być odseparowane od trzech proklamacji liturgicznych (Dz 4,35-37, Mt 6,34 i 2Tes 3,10), które integrują początki pustelniczego powołania Antoniego: apostolskie porzucenie wszystkiego, aby pójść za Zbawicielem; nie martwić się o jutro; chrześcijański obowiązek pracy celem przeżycia. *Imitatio Christi/sequela Christi* nie staje się zatem jakimś ascetycznym czy moralnym paradygmatem działania Antoniego⁴².

4. Barasanufiusz i Jan Prorok

Choć życie zakonne w monasterze św. Seridosa w Thawatha przestało funkcjonować w wyniku zdobycia Gazy w 635 roku przez Arabów⁴³, przetrwały teksty nauczania ascetycznego rekluzów Barasanufiusza (†545) i Jana Proroka († 543), będące świadectwem bardzo cenionego w antycznym monastycyzmie ojcostwa duchowego⁴⁴. Najważniejszą troską wspomnianych rekluzów w podejmowanym przez nich duchowym prowadzeniu braci do Boga było to, aby ich uczniowie mieli świadomość własnego grzechu. Systematycznie i zdroworozsądkowo rozwiązywali oni problemy duchowe mnichów, wymagali od uczniów pełnego zaangażowania i podporządkowania ojcu duchowemu, a mając świadomość powtarzalności grzechu – przez cierpliwość i wytrwałość – wzywali swych uczniów do starania się o świętość⁴⁵.

Znaczącym elementem duchowego postępu w nauczaniu Barsanufiusza i Jana było codzienne ascetyczne wstępowanie na krzyż, w myśl 1Kor 4,16 („Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi”), poprzez cierpliwe znoszenie cierpień⁴⁶, odrzucanie złych myśli⁴⁷, odrzucanie

⁴² Por. G. Couilleau, *Sequela Christi e imitazione*. III. *Il primo monachesimo*, w: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. 8, red. G. Rocca, Roma 1988, k. 1300.

⁴³ Por. Y. Hirschfeld, *The monasteries of Gaza: An archaeological review*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. A. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Leiden 2004, s. 76-77.

⁴⁴ Por. L. Perrone, *Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine*, w: *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur Byzantinischen Geschichte und Kultur*, red. L. Hoffmann, Wiesbaden 2005, s. 59-74; B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Leiden – Boston 2006; L. Perrone, *Byzantine Monasticism in Gaza And in the Judean Desert: A Comparison of their Spiritual Traditions*, „Proche-Orient Chrétien” 62 (2012) s. 6-22.

⁴⁵ Por. J.L. Hevelone-Harper, *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie w VI wieku*, tł. E. Dąbrowska, ŻM 52, Kraków 2010, s. 82-83.

⁴⁶ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 2, ŻM 69, s. 107.

⁴⁷ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 45, ŻM 69, s. 156.

niepokoju powodowanego przez złe sny⁴⁸, odchodzenie od świata grzechu⁴⁹, powierzanie Bogu słabości i utrapień⁵⁰, zwalczanie głupoty (która powoduje nieprawość, niedbałość, gnienie, fetor i zepsucie)⁵¹, brak zgody na zasianie w sobie smutku i przygnębienia (wzorem wytrwałość Chrystusa w godzinie krzyża)⁵², ascetyczne zapieranie się naturalnych pragnień i podążanie za Chrystusem (zalecenie dla mnicha, by umierał dla pożądań ciała)⁵³, odrzucenie pychy poprzez pokorę połączoną z wyrzeczeniem⁵⁴, szczere i pokorne powierzanie swych myśli ojcu duchowemu⁵⁵; odrzucanie niewiary i lęku przez ufne zawierzanie ukrzyżowanemu Jezusowi⁵⁶, zaufanie Mu w niesieniu własnego krzyża i przerzucenie na niego wszystkich swoich trosk⁵⁷, wytrwanie przy krzyżu Chrystusa, niezależnie od doświadczanych słabości⁵⁸, ukrzyżowanie zmysłów, aby stały się duchowymi⁵⁹, zaparcie się własnej woli⁶⁰, preferowanie

⁴⁸ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 46, ŻM 69, s. 157-158; Barsanufiusz i Jan nauczają też, że diabeł nie potrafi pokazać we śnie krzyża, zatem znak krzyża we śnie jest oznaką pochodzenia snu od Boga. Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 416-417, ŻM 69, s. 579-580. Demony mają też zniechęcać wiernych do wykonywania znaku krzyża i do modlitwy. Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 691, ŻM 69, s. 854.

⁴⁹ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 48, ŻM 69, s. 161.

⁵⁰ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 61, ŻM 69, s. 188-189.

⁵¹ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 62, ŻM 69, s. 191-192.

⁵² Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 106, ŻM 69, s. 253.

⁵³ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 124, ŻM 69, s. 272-275; Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 567, ŻM 69, s. 713-715.

⁵⁴ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 126, ŻM 69, s. 279-281.

⁵⁵ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 136, ŻM 69, s. 289-291.

⁵⁶ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 182, ŻM 69, s. 337-338.

⁵⁷ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 499, ŻM 69, s. 654-655.

⁵⁸ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 185, ŻM 69, s. 340-341.

⁵⁹ Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 208, ŻM 69, s. 372.

⁶⁰ Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 257: „Zaprzec się samego siebie i wziąć swój krzyż to nic innego, jak porzucić we wszystkim własną wolę i nie cenić się zupełnie” (ŻM 69, s. 435).

postawy miłosierdzia, a nie ofiary⁶¹, pokorne znoszenie prób, utrapień i cierpień⁶², nienadużywanie czynienia znaku krzyża⁶³. Podobne rozważania o utożsamianiu się z cnotami Jezusa, szczególnie wyrzeczeniem, czystością i miłością, spotykamy też w VI wieku u Jana Klimaka w jego *Drabinie do raju* 64.

5. Józef „Widzący” (Ḥazzâyâ)

W pismach Józefa „Widzącego” (Ḥazzâyâ) możemy napotkać na specyficzne rozumienie naśladowania Chrystusa. Józef Widzący urodził się w rodzinie zoroastriańskiej ok. 710 roku w Nimrud. Jako siedmioletni chłopiec został sprzedany jako niewolnik i trafił do chrześcijanina w północnym Iraku. Zachwycony życiem mnichów poprosił o zgodę na wstąpienie do klasztoru Abby Sliba w Beth Nuhadra. Po odbyciu nowicjatu podjął życie anachorety. Został powołany na przełożonego klasztoru, ale życie zakończył chyba jako eremita. Jego pisma i pouczenia odegrały ważną rolę w forowaniu tradycji mistycznej syryjskiego chrześcijaństwa, pomimo potępienia części z nich na synodzie patriarchy Ty-moteusza I w 786/787⁶⁵.

Doktryna trzech etapów życia duchowego, którą głosił Józef Ḥazzâyâ, prawdopodobnie zaczerpnięta z pism Jana z Apamei („Samotnika”) będącego pod wpływem Ewagriusza z Pontu, zakłada etap ciała, duszy i ducha. Poprzedza je przygotowanie do wejścia w życie monastyczne. Ten wstępny proces przygotowuje mnicha do życia najpierw w klasztorze, później w samotności, do dalszego wysiłku. Na tym etapie, zgodnie z listem Józefa Widzącego, podstawowe wskazania są wzięte ze Starego Testamentu. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o postępowanie zgodne z przykazaniami,

⁶¹ Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 314, ŻM 69, s. 481.

⁶² Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 359, ŻM 69, s. 520-521.

⁶³ Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 436: „(...) jeśli bowiem wierzymy, że pierwszy znak krzyża jest zupełnie pewny, nie ma potrzeby robić kolejnego” (ŻM 69, s. 593). Podobnie w *Ep.* 715. Rekluzi z Gazy sugerują też, że nie ma większego znaczenia, którą ręką gest krzyża się wykonuje (por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 437, ŻM 69, s. 594).

⁶⁴ Por. A. Jasiewicz, *Św. Jan Klimak, O wyrzeczeniu się świata (Scala paradisi. Gradus Primus. De abdicatione ritae saecularis. Patrologia graeca 88, 632-644)*, SSHT 44/1 (2011) s. 198-206.

⁶⁵ Por. I. Havrylyk, *Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Ḥazzâyâ e l'eredità ascetica greca*, VoxP 71 (2019) s. 233-254.

o nieczynienie grzechów, o wyzwolenie z negatywnych nałogów. Chodzi o wyjście z tego świata. Głównymi przywoływanymi postaciami są Mojżesz i inni prorocy⁶⁶. Ten etap ma przygotować mnicha do wejścia we wspólnotę i podjęcia dalszego etapu⁶⁷, pierwszego w życiu duchowym, etapu cielesnego. W tym momencie rozwoju potrzeba mistrza, posłuszeństwa i dobrego rozeznania. Na tym etapie wzorem staje się obok postaci ze Starego Testamentu także Chrystus, a „samotnik” ma w swoim życiu iść za Nim. Wreszcie mnich wchodzi do celi. Nie wolno się śpieszyć, nie jest dobrze rozpocząć ten etap za wcześnie. Istotna jest organizacja czasu. *List „Widzącego”* zawiera kilka reguł praktycznych dotyczących organizacji życia w eremie. Zdaniem Józefa Hazzâyâ w celi służy postępowi duchowemu mnicha uporządkowanie, równowaga między modlitwą a studium, posty. „Widzący” zaleca codzienną lekturę Ewangelii, aby myśli, słowa i czyny Zbawiciela przeniknęły życie mnicha⁶⁸. Następnie poleca on lekturę listów Pawła i Dzieje Apostolskie. W dalszej kolejności „samotnik” ma nabyć cnoty, jakimi charakteryzował się Chrystus. Na tym etapie towarzyszą mu pokusy, które może pokonać z pomocą Zbawiciela. Trzeci etap jest nie tyle wysiłkiem człowieka, co wolnym darem Boga, który udziela swoich darów, komu chce i jak chce. Na tym etapie nie ma już „aktywności człowieka”, lecz poddaje się on działaniu łaski Boga. Trudno tu mówić o naśladowaniu Chrystusa⁶⁹.

Wydaje się, że naśladowanie Chrystusa jest cechą charakterystyczną drugiego etapu. Czy jest to różnica w stosunku do koncepcji życia *bnay qyāmā*, z jaką spotykamy się u Afrahata? Wydaje się, że można pogodzić oba stanowiska. „Synowie przymierza” to ludzie, którzy dorosli do chrztu, którzy chrzest i wymagania Ewangelii postawili na pierwszym miejscu. Oni już, używając sformułowania Józefa Hazzâyâ, wyszli z Egiptu i przechodzą przez Jordan do Ziemi Obiecanej. Innymi słowy, za nimi jest już pierwszy etap, więc o tym Afrahat nie pisze wprost, choć początkowe wezwania do trwania w wierności przykazaniom, w zachowaniu wezwań, w dobrym prowadzeniu też mają jako odniesienie postaci sprawiedliwych ze Starego Testamentu. Zanim więc Afrahat mówi wprost o naśladowaniu Chrystusa, pisze o wierze, która prowadzi do

⁶⁶ Por. Iosephus Hazzâyâ, *Epistula cum tribus gradibus* 1-19, ed. V. Lazzeri, s. 61-72.

⁶⁷ Por. Iosephus Hazzâyâ, *Epistula cum tribus gradibus* 61-135.

⁶⁸ Por. Iosephus Hazzâyâ, *Epistula cum tribus gradibus* 74.

⁶⁹ Por. T. Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization: According to Joseph Hazzâyâ*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000; A. Corbu, *The Stages of Spiritual Life according to Joseph Hazzaya*, „Teologia” 96/3 (2023) s. 108-120.

wyzwolenia człowieka, do wyjścia z Egiptu, z domu niewoli⁷⁰. Chrzest jest bramą, do której zmierzamy, by dalej iść śladami Chrystusa. Zarówno Afrahat, jak i Józef Hazzâyâ są zgodni co do znaczenia chrztu, piszą z innej perspektywy, ale schemat ich myślenia jest zbieżny. Afrahat adresuje swoje *Mowy* do ochrzczonych dorosłych, którzy poprzez katechumenat dojrżeli w wierze. Józef „Widzący” pisze o już ochrzczonych, żyjących w świecie, którzy decydują się podjąć życie monastyczne. Przed nimi droga świadomego wyboru, jaki wcześniej towarzyszył katechumenom. Naśladowanie Chrystus jest więc istotnym etapem w życiu mnicha otwierającym go na przyjęcie łaski Bożego nawiedzenia.

6. Podsumowanie

Wydaje się, że nowotestamentalny motyw pójścia (ἀκολουθεῖν) za Jezusem traci swoją autonomię i pierwotne znaczenie, a czasami wręcz wydaje się zanikać w myśli ascetycznej wschodniego monastycyzmu okresu patrystycznego. Mnisi są ostrożni w mówieniu, że idą za tym, który obecnie przebywa w chwale, a z którym identyfikują się przecież jako chrześcijanie.

Bardziej relewantnym elementem upodabniania się do Jezusa jest dla nich asceza i życie według cnót, będących duchowym i moralnym odzwierciedleniem (μιμεῖσθαι) upodobnienia się mnicha do Chrystusa (u Afrahata to pokora i czystość, u Antoniego Wielkiego to powrót do pierwotnej substancji rozumnej przez ascezę, rozeznawanie i czuwania, u Barsanufiusza i Jana Proroka to asceza ukrzyżowania zmysłów i myśli, u Józefa Widzącego to asceza drugiego etapu poprzez lekturę Ewangelii i nabywanie cnót Chrystusowych).

Wynikało to prawdopodobnie z przejęcia przez greckojęzycznych mnichów wschodnich antropologii obrazu i podobieństwa Bożego w ujęciu szkoły aleksandryjskiej. Podobieństwo Boże dotyczyłoby zasadniczo duszy i jej udoskonalania przez czyny moralne wzorowane na Chrystusie jako właściwym obrazie Boga. Ciało w tej platońskiej perspektywie było niedocenione. Myśl Orygenesusa o zbliżaniu się do Boga przez zdobywanie i udoskonalanie w sobie obrazu Bożego, aby na końcu czasów osiągnąć doskonałe podobieństwo do Boga, jest obecna nie tylko u Augustyna czy Jana Chryzostoma, ale także u Antoniego Wielkiego, Barsanufiusza i Jana Proroka.

U Afrahata i „synów przymierza” natomiast dostrzegamy typowo aramejskie wyobrażenie, że dusza to cały człowiek, który przez radykalny

⁷⁰ Por. Afrahat, *Demonstratio* 1, SACH SN 25, s. 29-37.

ascetyzm strzeże własnej sprawiedliwości/świętości, a przez nią obecności w sobie Ducha Świętego. U Józefa Widzącego spotykamy swoistą syntezę trójdzielnej antropologii ewagrińskiej z obiektywizującą myślą syryjską: jeśli dusza poddaje się myślom pochodzącym z nasion naturalnych, jest zmienna jak zefir (I etap – odchodzenie od grzechu/wyjście z Egiptu), jeśli jest kształtowana przez myśli pochodzące od anioła opatrności, staje się duszą ognistą (II etap – asceza i upodobnienie się do Jezusa/przejście przez Jordan), a kiedy zależy już od łaski, jest jak bezkształtne światło (III etap – oczyszczony intelekt odbija obraz Boga/wejście na górę Syjon).

Motyw upodobnienia się do Chrystusa w monastycyzmie wschodnim nie jest zatem ujednolicony antropologicznie, nie tworzy też jeszcze jakiegokolwiek ujęcia paradygmatycznego dla teologii moralnej czy duchowości chrześcijańskiej. Wychodząc od jednego przesłania biblijnego, analizowani autorzy monastyczni są jednak przekonani, że człowiek stworzony przez Boga jest powołany do spotkania z Nim w wieczności. Sposobem na osiągnięcie takiego spotkania w doczesności jest osobista relacja wierzącego z Jezusem Chrystusem.

Bibliography

Sources

- Afraahatis Sapientis Persae, *Demonstrationes*, Patrologia Syriaca 1, Paris 1894; Patrologia syriaca 2, Paris 1907; Afrahat, Mędrzec Perski, *Mowy*, tł. A. Uciecha, *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* 25, Katowice 2023.
- Antonius Abbas, *Epistulae*, ed. A. Louf – Moines du Mont des Cats, *Spiritualité orientale* 19, Abbaye de Bellafontaine 1976; *Listy*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, tł. A. Ziółkowski, *Źródła Monastyczne* 35, Kraków 2008, s. 161-212.
- Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii*, ed. G.J. Bartelink, SCh 400, Paris 1994; *Żywot św. Antoniego*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, tł. E. Dąbrowska, *Źródła Monastyczne* 35, Kraków 2008, s. 75-146.
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Skutella – M. Pellegrino, NBA 1, Roma 1991; tł. Z. Kubiak, *Biblioteka Filozofii Religii* 8, Kraków 1994.
- Aurelius Augustinus, *De sancta virginitate*, ed. V. Tarulli (tekst wyd. Maurynów zestawiony z wyd. CSEL), Roma 1978, s. 74-159; *O świętym dziewictwie*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, tł. P. Nehring, *Źródła Monastyczne* 27, Kraków 2002, s. 271-348.
- Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones*, ed. F. Neyet – P. De Angelis – N. Regnault – L. Regnault, SCh 426, 427, 450, 451, 468, Paris 1997–2002; *Listy*, tł. E. Dąbrowska, *Źródła Monastyczne* 69, Kraków 2013.

- Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos*, ed. P.T. Camelot, SCH 10, Paris 1958, s. 124-139, tł. A. Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła 10, Kraków 1998, s. 128-131.
- Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim*, ed. J.P. Migne, PG 53, Paris 1862.
- Iosephus Hazzâyâ, *Epistulae cum tribus gradibus*, w: *Lettere sur trois étapes de la vie monastique*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 45, Brepols 1992, s. 255-442; G. Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, tł. V. Lazzeri, Magnano 2011, s. 61-172.
- Isaacus Ninive, *Orationes, Collectio Tres*, ed. S. Chialà, CSCO 637, Scriptores Syri 246, Leuven 2011.
- Isho'dnah, *Liber castitatis*, w: *Le livre de la Chasteté compose par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, ed. J.B. Chabot, L'École Française de Rome, Mélanges d'Archéologie et Histoire 16, Rome 1896, s. 225-292.

Studies

- Bakker H.A., *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his martyrological self-concept*, Groningen 2003.
- Baslez M.F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 211-212.
- Betlejko J., *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, „Analecta Cracoviensia” 41 (2009) s. 93-121.
- Bitton-Ashkelony B. – Kofsky A., *The Monastic School of Gaza*, Leiden – Boston 2006.
- Colombás G.M., *El monacado primitivo*, t. 2, Madrid 1975, s. 169-174.
- Corbu A., *The Stages of Spiritual Life according to Joseph Hazzaya*, „Teologia” 96/3 (2023) s. 108-120.
- Couilleau G., *La liberté d'Antoine*, w: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, red. J. Gribomont, Studia Anselmiana 70, Roma 1977, s. 13-44.
- Couilleau G., *Sequela Christi e imitazione. III. Il primo monachesimo*, w: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. 8, red. G. Rocca, Roma 1988, k. 1300-1307.
- Dąbek T.M., „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5,1). *Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie świętym*, Kraków 2015.
- Goulda G., *Recent Works on Monastic Origins: a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson's „The Letters of St. Antony”*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*, StPatr 25, red. E.A. Livingstone, Leuven 1993, s. 405-416.
- Goulda G., *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks*, w: *Origeniana Sexta*, red. G. Dorival – A. Le Boulluec, Leuven 1995, s. 591-598.
- Gribomont J., *La sequela negli scritti ascetici di s. Basilio*, „Parola, Spirito e Vita” 2 (1980) s. 216-230.
- Hausherr I., *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, w: I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Orientalia Christiana Analecta 183, Roma 1969, s. 217-245.

- Havrylyk I., *Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Hazzāyā e l'eredità ascetica greca*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 233-254.
- Hevelone-Harper J.L., *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie w VI wieku*, tł. E. Dąbrowska, ŻM 52, Kraków 2010.
- Hirschfeld Y., *The monasteries of Gaza: An archaeological review*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. A. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Leiden 2004, s. 61-88.
- Inglebert H., *Aphraate, le „Sage Persan”: la première historiographie syriaque*, „Syria. Revue d'art Oriental et Archéologie” 78 (2001) s. 179-208.
- Jasiewicz A., Św. Jan Klimak O wyrzeczeniu się świata (*Scala paradisi. Gradus Primus. De abdicatione ritae saecularis. Patrologia graeca* 88, 632-644), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44/1 (2011) s. 198-206.
- Jenott L. – Pagels E., *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, „Journal of Early Christian Studies” 18/4 (2010) s. 557-589.
- Juhl D., *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit*, Orientalia biblica et christiana 9, Wiesbaden 1996.
- Ko Ha Fong M., *Crucem tollendo Christum sequi. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche*, Münsterische Beiträge zur Theologie 52, Münster 1984.
- Kubiś A., *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio” 7/5 (1987) s. 76-88.
- Longosz S., *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 6 (1979) s. 49-73.
- Longosz S., *Powstanie kultu męczenników*, „Vox Patrum” 3 (1982) s. 457-460.
- Mickiewicz F., *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo*, Żabki 2008.
- Milchner H.J., *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis hin in die Zeit der „devotio moderna” – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*, Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 11, Münster 2003.
- Myszor W., *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 25-26 (1992-1993) s. 29-44.
- Olickal T., *The Three Stages of Spiritual Realization: According to Joseph Hazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000.
- Paczkowski M., *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygeneses*, „Paedagogia Christiana” 19/1 (2007) s. 9-32.
- Perrone L., *Byzantine Monasticism in Gaza And in the Judaeen Desert: A Comparison of their Spiritual Traditions*, „Proche-Orient Chrétien” 62 (2012) s. 6-22.
- Perrone L., *Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine*, w: *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur Byzantinischen Geschichte und Kultur*, red. L. Hoffmann, Wiesbaden 2005, s. 59-74.

- Ranke-Heinemann U., *Zum Motiv der Nachfolge im frühe Mönchtum*, w: U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, s. 83-100.
- Rubenson S., *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, monastic Tradition and Making of a Saint*, Lund 1990.
- Sokołowski R., *Droga doskonalenia według św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2014.
- Starowieyski M., *Męczennicy – uczniami Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 21 (2008) s. 43-52.
- Stolz A., *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesesa)*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 357-376.
- Szram M., *Pełna natura ludzka Chrystusa w świetle orygenesowskiej koncepcji człowieka*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 107-120.
- The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, red. H. Lundhaug – C.H. Bull, Studien und Texte zu Antike und Christentum 134, Tübingen 2023.
- Uciecha A., „*Sen duszy*” w *pismach Afrahata*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 217-226.
- Uciecha A., *Afrahata, mędrzec perski – stan badań*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 33 (2000) s. 25-40.
- Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002.
- von Severus E., *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*, „Geist Leben” 26 (1953) s. 113-122.
- Wawrzyniak F., *Idea Boga w nauce Epikteta*, „Collectanea Theologica” 32/1 (1961) s. 115-116.
- Włodarczyk S., *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43/3-6 (1990) s. 121-127.
- Włodarczyk S., *L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome*, Roma 1973.
- Wyrbkiewicz A., *Nauka o przebóstwieniu w świetle „Wielkiej mowy katechetycznej” Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2014) s. 239-248.
- Wysocki M., *Męczennicy, III. Literatura patrystyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. A. Bednarek et al., Lublin 2008, k. 682-683.
- Wysocki M., *Męczeństwo, IV. W chrześcijaństwie, 1. W ujęciu patrystycznym*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. A. Bednarek et al., Lublin 2008, k. 699-701.
- Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania w współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011.
- Ziółkowski A., *Wstęp do Listy*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne, Źródła Monastyczne* 35, Kraków 2008, s. 149-159.
- Żelazny J., *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II-III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski et al., Lublin 2011, s. 49-62.
- Żelazny J., *Pax deorum/pax dei in the disputation of Sergius the Stylite „Against a Jew”*, „Parole de L'Orient” 49 (2023) s. 337-345.

