

Przemysław NEHRING*

DWIE MONASTYCZNE KONCEPCJE – O TYM CO ŁĄCZY A ZARAZEM DZIELI JANA KASJANA I ŚW. AUGUSTYNA

Imiona Augustyna i Jana Kasjana pojawiają się najczęściej w porównawczym kontekście, gdy mowa o wczesnej galijskiej reakcji na sławną teologiczną debatę na temat zbawczej roli łaski i statusu wolnej woli, czyli gorący spór z początków V w., którego głównymi aktorami byli Pelagiusz i św. Augustyn. Ta kontrowersja odbiła się bardzo mocnym echem nie tylko w Afryce Północnej, gdzie żył i tworzył Augustyn, ale także w ówczesnej Italii i Galii, a jej konsekwencje miały kluczowe znaczenie dla całej późniejszej teologii chrześcijańskiej, i to nie tylko Zachodu. Stanowisko, jakie wobec kluczowych jej kwestii zajął Jan Kasjan, spowodowało, że wiele wieków później został uznany za głównego reprezentanta a nawet prekursora doktryny szukającej kompromisu pomiędzy skrajnymi poglądami występujących w niej głównych oponentów, tak zwanego „semipelagianizmu”¹. Co prawda nie dyskutuje on imiennie z poglądami biskupa Hippony a przyjęta przez Prospera z Akwitanii w dziele *Liber contra Collatorem*² interpretacja jego sławnej *XIII Konferencji* jako otwartego wystąpienia przeciwko Augustynowi ma wśród dzisiejszych badaczy coraz mniej zwolenników³, to jednak powszechnie uważa się, że nie

* Dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK – profesor nadzwyczajny w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: nehringp@umk.pl.

¹ Termin „semipelagianizm” nie ma starożytnej ani nawet średniowiecznej proveniencji, a pojawił się po raz pierwszy na przełomie XVI i XVII w. w atmosferze kontrreformacyjnych sporów pomiędzy jezuitami i dominikanami.

² Prosperus Aquitanus, *Liber contra Collatorem*, PL 51, 215-276.

³ W ostatnich dziesięcioleciach daje się wyraźnie zauważyć taką właśnie tendencję w literaturze przedmiotu, od stanowiska O. Chadwicka (*John Cassian. A Study of Primitive Monasticism*, Cambridge 1950, 109-138), który uważał, że Kasjan dał spójną odpowiedź na nauczanie Augustyna, przez zdanie P. Browna (Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstenencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, 438), że mamy tu do czynienia z pośrednią i raczej taktowną krytyką, aż do poglądów takich badaczy, jak R. Markus (*The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 178), A. Cassiday (*Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford 2007, 17-29) i B. Ramsey (*John Cassian: Student of Augustine*, „Cistercian Studies” 28:1993, 5-15), którzy – całkowicie wbrew Prosperowi – podkreślają wyraźne zbieżności doktrynalnej postawy Kasjana i Augustyna, a minimalizują znaczenie istniejących między nimi różnic.

tylko znał jego nauczanie, w kilku przynajmniej aspektach, ale też miał odwagę krytycznie się do niego odnosić. Formułując własne, wyważone stanowisko w tej kwestii starał się nie podważać zasadniczego twierdzenia biskupa Hippony o nadrzędnej i koniecznej dla zbawienia człowieka roli łaski Bożej, ale tłumaczył również, że mogą zaistnieć takie sytuacje, w których owa łaska pojawia się w życiu człowieka jako odpowiedź na podjęte przez niego z własnej woli działania. Zastanawiając się na tym, skąd w nauczaniu Kasjana wzięło się tak wyraźne dowartościowanie ludzkich wysiłków, o jakim Augustyn nie chciał w toku kontrowersji pelagiańskiej słyszeć, warto się bliżej przyjrzeć łączącemu ale i zarazem dzielącemu obydwu autorów monastycznemu aspektowi ich praktycznej działalności i teoretycznej refleksji. Choć teza, że to właśnie monastycyzm uformował podejście Kasjana do kwestii łaski nie jest w badaniach nad spuścizną tego autora nowa⁴, to jednak zasługuje ona, moim zdaniem, na systematyczną weryfikację opartą na analizie porównawczej.

1. Inspiracje, adresaci i kontekst kościelny. Każdy, kto pobieżnie choćby zetknął się ze spuścizną pisarską Jana Kasjana wie, że monastycyzm, zarówno w teoretycznym, jak i praktycznym kształcie, stanowi dla niego centralny a zarazem wszechobecny temat. Dwa jego główne dzieła, napisane w latach 20. V w. *De institutis coenobiorum*⁵, a wkrótce potem *Collationes patrum*⁶, należą do kanonu pism formujących zachodnią tradycję życia duchowego. Ten pochodzący prawdopodobnie ze Scytii Mniejszej (dziś Dobrudża, kraina nad Morzem Czarnym, na granicy Rumunii i Bułgarii)⁷ autor spędził na Wschodzie, najpierw we wspólnocie klasztornej w Betlejem a później w najważniejszych egipskich centrach monastycznych w Nitrii, Celach i Sketis, niemal dwie dekady (ok. 382/5 do ok. 400), a zdobyte tam przez niego monastyczne doświadczenie na równi z lekturą greckich teoretyków ascezy z Ewagriuszem Pontyjskim na czele⁸, całkowicie ukształtowały jego teologiczny światopogląd. Kiedy więc po kilkuletnim pobycie w Konstantynopolu pojawił się znowu na początku V w. na Zachodzie, najpierw w Rzymie, a potem w Marsylii, gdzie – jak pisze w poświęconym mu biogramie Gennadiusz⁹ – założył męski

⁴ Por. B. Ramsey, *John Cassian and Augustine, w: Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. A.Y. Hwang – B.J. Matz – A. Cassiday, Washington D.C. 2014, 129.

⁵ Ed. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 1-231; J.-C. Guy, SCH 109, Paris 1965.

⁶ Ed. E. Pichery, t. 1-3, SCH 42, 54 i 64, Paris 1955-1959; M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886; tłum. pol. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Romowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015.

⁷ O dyskusji na temat miejsca pochodzenia Jana Kasjana zob. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004, 17-21.

⁸ O zależności Kasjana od Ewagriusza Pontyjskiego zob. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Studia Anselmiana 4, Roma, 1936 (dosłowne zależności od pism Ewagriusza, zob. s. 87-102; doktrynalne, zob. s. 103-144).

⁹ Por. Gennadius, *De viris illustribus* LXI, PL 58, 1094-1096.

i żeński klasztor, starał się, na ile było to możliwe, uczynić z tego doświadczenia i intelektualnej formacji swoje najważniejsze atuty i praktyczny użytek¹⁰.

W ogromnej, znanej nam do dzisiaj twórczości Augustyna kwestie monastyczne czy, szerzej rzecz ujmując, ascetyczne nie zajmują co prawda dominującego miejsca, ale i one odgrywają tu niebagatelną rolę¹¹. Nawrócenie późniejszego biskupa Hippony było, jak wynika to zarówno z jego własnej relacji zawartej w *Wyznaniach*¹², jak i opowiadania jego przyjaciela a zarazem biografa Possydusza¹³, nawróceniem w istocie ascetycznym, a całe jego późniejsze życie, nawet w okresie największej biskupiej aktywności w instytucjonalnym Kościele, jest mocno naznaczone monastycznym charakterem. Powstałe w kręgu Augustyna zapewne jeszcze w latach 90. IV w. pisma, *Praeceptum*, *Ordo Monasterii* i *Obiurgatio*¹⁴, które weszły w skład tzw. *Reguły Augustyna* są najwcześniejszymi na łacińskim zachodzie dokumentami tego typu. W jego przypadku, inaczej niż miało to miejsce u Kasjana, nie da się jednak mówić o doświadczeniu zdobytym przez niego wewnątrz funkcjonujących od dawna chrześcijańskich instytucji monastycznych¹⁵. Niewiele potrafimy też powiedzieć o jego możliwych inspiracjach wschodnim piśmiennictwem z tego kręgu. Jakkolwiek opowiadanie Pontycjana o Antonim, bohaterze napisanego przez Atanazego *Żywota św. Antoniego* wywarło na Augustynie ogromne wrażenie i miało się przyczynić do jego nawrócenia¹⁶, to jednak nie mamy nie tylko dowodów, ale nawet przekonujących argumentów na to, że Augustyn osobiście czytał *Żywot św. Antoniego*. Inne wzmianki, jakie można znaleźć w jego pismach na temat wschodnich praktyk monastycznych, mają charakter informacji wtórnych lub powtarzania obiegowych opinii¹⁷. Jedynym

¹⁰ O życiu i działalności Jana Kasjana zob. Stewart, *Kasjan mnich*, s. 21-62.

¹¹ Szerzej na ten temat zob. P. Nehring, *Wstęp*, w: Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 23-131.

¹² Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 30, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981, 132: „convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaueras, et convertisti luctum eius in gaudium multo uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat”.

¹³ Por. Possidius, *Vita Augustini* 2, ed. M. Pellegrino, Verba Seniorum 4, Alba 1955, 44-46.

¹⁴ Por. Augustinus, *Obiurgatio*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin*, I: *Tradition manuscrite*, Paris 1967, 105-107, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 279-283; tenże, *Ordo monasterii*, ed. Verheijen, s. 148-152, ŻMT 50, 259-261; tenże, *Praeceptum*, ed. Verheijen, s. 417-437, ŻMT 50, 263-277.

¹⁵ Augustyn (*Confessiones*. VIII 15, CCL 27, 122) co prawda dowiedział się o klasztorze w Mediolanie, który znajdował się pod szczególną opieką Ambrożego, a także zapoznał się z zasadami, na jakich funkcjonowały miejskie wspólnoty monastyczne w Rzymie, ale opowiada o tych doświadczeniach wyłącznie jako zewnętrzny obserwator, chwali praktykowane tam obyczaje i formy ascezy, którymi Kościół katolicki góruje nad manichejczykami. Por. tenże, *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* 1, 70-71, ed. J.B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992, 74-77, tłum. pol. P. Nehring, ŻM 27, 180-181.

¹⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 14-16, CCL 27, 121-124.

¹⁷ Gdy Augustyn (*De moribus* 1, 67) pisze o życiu egipskich semianachoretów, to odwołuje się

tekstem, należącym do wschodniej tradycji monastycznej, z jakim z dużym prawdopodobieństwem zetknął się Augustyn, jest łaciński przekład *Historia monachorum in Aegypto* autorstwa Rufina. W swoim traktacie *De cura pro mortuis gerenda* nie tylko przytacza historię mnicha Jana z Lykopolis, który ukazał się we śnie pewnej kobiecie¹⁸, znaną nam z łacińskiej wersji tego dzieła¹⁹, ale też czyni to w sposób mogący wskazywać na językowe zależności od wersji Rufina²⁰. Poza tym jednym nawiązaniem nie jesteśmy jednak w stanie zidentyfikować w pismach biskupa z Hippony żadnych innych odniesień do tego dzieła.

Augustyn formował oraz realizował w praktyce własną koncepcję życia mniszego, opartą na oryginalnej refleksji nad kilkoma, kluczowymi dla niej biblijnymi ustępami, na odniesieniach do filozoficznej tradycji oraz doświadczeniu ascetycznego życia we wspólnocie zgromadzonych wokół niego przyjaciół, najpierw w Cassiciacum a następnie w rodzinnej Tagaście. Być może pewne znaczenie w tej kwestii odegrał też długi okres spędzony przez niego w kręgu manichejczyków, radykalnie postrzegających Pawłową dychotomię pomiędzy człowiekiem duchowym a cielesnym oraz podejmujących różnego rodzaju ascetyczne praktyki²¹.

Obaj interesujący tu nas autorzy dochodzili zatem do szczegółowych poglądów w ich monastycznej doktrynie różnymi drogami intelektualnej refleksji i praktyki życiowej. Zasadniczo różniły się między sobą także środowiska, do których bezpośrednio adresowane były ich normatywne w swym charakterze, ale także w pewnym sensie apologetyczne pisma monastyczne. Kiedy Kasjan działał i pisał w Marsylii w latach 20. V w., monastycyzm w Galii miał już od kilku dziesięcioleci ugruntowaną pozycję. Najlepiej o niej świadczą: opisana w korpusie pism Marcinowych Sulpicjusza Sewera postać i działalność Marcina z Tours, który już w latach 60. IV w. założył klasztor w Ligugé, czy też istniejąca już od pewnego czasu i ciesząca się wielkim lokalnym autorytetem fundacja leryńska²². Autor *Institucji* musiał się z tą tradycją zmierzyć i czyni

zapewne do opowiadania, zawartego w sławnym 22. *Liście do Eustochium* autorstwa Hieronima. W jednym z listów (*Epistula* 130, 20) wspomina też, opierając się na jakiejś obieguj opinii, o praktyce odmawiania krótkich modlitw przez egipskich mnichów.

¹⁸ Por. Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum* 21, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 655.

¹⁹ Por. Rufinus, *Historia monachorum* 1, 12-16, ed. E. Schulz-Flügel: Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Berlin 1990, 250-251.

²⁰ Por. P. Rose, *A Commentary on Augustine's „De cura pro mortuis gerenda”: Rhetoric in Practice*, Amsterdam Studies in Classical Philology, Leiden 2013, 530 oraz Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum*, ed. Schulz-Flügel, s. 32-33.

²¹ Szerzej na temat formowania się monastycznej praktyki i doktryny Augustyna zob. ciągle aktualne opracowania: A. Zumkeller, *Augustin's Ideal of the Religious Life*, transl. by E. Colledge, New York 1986; G. Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Oxford 1987.

²² Nie znamy, co prawda, dokładnej daty powstania fundacji leryńskiej, ale już przed 420 r. cieszyła się ona sławą, co wynika z listu Paulina z Noli (*Epistula* 51, ed. W. Hartel, CSEL 29, Wien

to śmiało, krytykując zastany przez siebie galijski monastycyzm. Uważa go mianowicie za źle zorganizowany ze względu na brak odpowiedniego, czyli egipskiego doświadczenia klasztornych przełożonych albo wręcz uważa za anarchiczną instytucję, w której łamie się, jak to było w przypadku psalmodii, zdrowe zasady wypracowane i stosowane w klasztorach egipskich²³. Wyraźnie też dystansuje się we wstępie do tego dzieła od wszelkich cudowności, jakie w relacjach na temat życia mnichów można było przeczytać u wcześniejszych autorów, co można, jak się wydaje, uznać za rodzaj krytyki pod adresem Sulpicjusza Sewera i jego nasyconych cudownościami opowieści o Marcynie²⁴. Szczególnie mocno uderzał natomiast w galijskich arystokratów, którzy, pełni romantycznej fascynacji dla ascetycznego życia, decydowali się zostawać mnichami, ale jednocześnie nie chcieli się wyzbywać przywilejów wynikających z ich społecznego statusu²⁵. Dotarcie przez niego z normatywnymi przecież tekstami do adresatów, którzy nie tylko obserwowali życie w istniejących już od dość dawna klasztorach, ale też aktywnie w nim uczestniczyli i tworzyli jego specyfikę, z pewnością stanowiło spore wyzwanie. Najlepszym z retorycznego punktu widzenia sposobem na zyskanie przychylności tego środowiska było wykazanie, że dzieło, które w istocie krytykowało zastaną przez niego sytuację w Galii, powstało jako odpowiedź na prośbę prominentnego przedstawiciela tamtejszego Kościoła. Za taką osobą z pewnością mógł uchodzić Kastor, biskup Apt, który miał potraktować Kasjana jako autorytet, od którego oczekiwał wskazówek na temat zasad mniszego życia, mających obowiązywać w powoływanym właśnie przez niego do życia klasztorze²⁶.

W przypadku Augustyna nie mamy natomiast żadnych mocnych dowodów na to, by w Afryce Północnej przed pojawieniem się wspólnot, którym sam patronował, w ogóle istniało instytucjonalnie zorganizowane życie mnisze²⁷. Sam biskup Hippony pisze w jednym ze swych antydonatystycznych

1894, 423-425) do Eucheriusza i Galli, a sam Jan Kasjan (*Collationes patrum* 11-17, Praef., CSEL 13, 311) ok. 427 r. w dedykacji dla Honorata i Eucheriusza, którą poprzedził drugą partię swoich *Rozmów z Ojcami*, mówi o wielkości leryńskiego klasztoru. Na podstawie tych informacji przyjmuje się dzisiaj, że wspólnota mnisza na wyspie Lérins została założona w pierwszych latach V w., zob. S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, 31-40, M. Labrousse, *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Bégrolles-en-Mauges 1995, 90. W języku polskim na temat fundacji leryńskiej zob. P. Nehring, *Wstęp*, w: Hilary z Arles, *Kazanie o życiu św. Honorata*; Honorat z Marsylii, *Żywość św. Hilarego, biskupa Arles*, tłum. P. Nehring – B. Bibik, ŻM 48, Kraków 2009, passim.

²³ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, Praef. 8, CSEL 17, 6; tamże II 3, 4-5, CSEL 17, 19-20.

²⁴ Por. tamże, Praef. 7, CSEL 17, 6.

²⁵ Por. R.J. Goodrich, *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford 2007, 209.

²⁶ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, Praef. 2-3, CSEL 17, 3-4; zob. Goodrich, *Contextualizing Cassian*, s. 37.

²⁷ Swoistą mapę wszystkich wczesnych fundacji w Afryce Północnej, które jednak powstały dopiero po założeniu przez św. Augustyna pierwszych klasztorów w Hipponie, sporządził J.J. Gavi-

pism z pierwszych lat V w., że jego adwersarze czynili mu niedorzeczny zarzut z tego, że był twórcą monastycyzmu w ogóle²⁸. Jeśli jednak to twierdzenie miałyby się odnosić do sytuacji w Afryce Północnej i funkcjonowania tam klasztorów jako regularnych instytucji, to jego absurdalność nie jest już tak oczywista. Augustyn kształtując swój monastyczny ideał nie musiał się zatem konfrontować ani nawet szczególnie liczyć z wcześniejszą lokalną tradycją w tym względzie, bo faktycznie sam ją dopiero tworzył, ale, z drugiej strony, nie znaczy to wcale, że jego działalność jako fundatora i teoretyka monastycznego nie mogła się spotykać z lokalną krytyką.

Oczywisty wpływ na to, jak obydwaj zestawiani tu ze sobą autorzy postrzegali miejsce klasztorów i poszczególnych mnichów w Kościele, miało bez wątpienia to, jaką pozycję sami zajmowali w jego hierarchicznej strukturze. Zupełnie inaczej patrzył na ten problem Kasjan, który został co prawda wyświęcony przez Jana Chryzostoma na diakona w Konstantynopolu, a Genadiusz pisze o nim również jako prezbiterze, ale nie był biskupem, do którego oczywistych obowiązków należała troska o całą lokalną społeczność wiernych i reprezentowanie Kościoła w kontaktach z władzą państwową²⁹. Augustyn natomiast nie tylko szerokim spojrzeniem obejmował wszystkich żyjących w Kościele chrześcijan, niezależnie od tego, jaką rolę i funkcje w nim pełnili, ale też traktował zakładane przez siebie klasztory jako integralne części instytucjonalnego Kościoła, do tego stopnia, że z domu biskupiego uczynił klasztor, gdzie mieli z nim zamieszkać we wspólnocie wszyscy duchowni wyświęceni dla Kościoła Hippony³⁰.

Wymienione przeze mnie wyżej ważne okoliczności musiały się odbić na monastycznym nauczaniu Augustyna i Kasjana, które wyrosło z różnych inspiracji, do różnego środowiska było adresowane i miało zupełnie inny eklezjologiczny wymiar. A jednak co najmniej kilka punktów z formułowanej przez

gan w książce: *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Torino 1962, 74-94 (miejsca, gdzie były lub przynajmniej wydaje się, że były klasztory żeńskie) i s. 116-144 (miejsca, gdzie prawdopodobnie istniały klasztory męskie); na temat źródeł, jakimi dysponujemy na temat najwcześniejszych wspólnot mniszych w Afryce Północnej zob. P. Nehring, *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2010) 99-113.

²⁸ Por. Augustinus, *Contra litteras Petiliani* III 40, 48, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien 1909, 201: „Deinceps perrexit ore maledico in uituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me, quod hoc genus uitae a me fuerit institutum; quod genus uitae omnino quale sit nescit uel potius toto orbe notissimum nescire se fingit”.

²⁹ Kasjan z pewnym osobistym zmieszaniem, ale jednak pisał o aktualności starego powiedzenia Ojców Pustyni, że mnich powinien unikać biskupów na równi z kobietami, por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* XI 18, CSEL 17, 203: „Quapropter haec est antiquitus patrum permansens nunc usque sententia, quam proferre sine mea confusione non potero, qui nec germanam vitare nec episcopi evadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos”.

³⁰ Por. Possidius, *Vita Augustini* 23-27, *Verba Seniorum* 4, s. 124-140; Augustinus, *Sermo* 355, 2, ed. C. Lambot, w: Augustinus, *Sermones selecti duodeuiginti*, Stromata Patristica et Mediaevalia 1, Utrecht 1950, 126.

nich monastycznej doktryny może się wydawać zbieżnych albo przynajmniej łątwo ze sobą porównywalnych. Te właśnie ogólne zbieżności, ale pojawiające się w kluczowych dla nich elementach nauczania sprawiły, że reprezentowane przez nich, w istocie dość różne wizje monastyczne mogły się stać komplementarnymi a nie rywalizującymi ze sobą składnikami całej późniejszej zachodniej tradycji życia duchowego. Zarówno autor tzw. *Reguły Mistrza*, jak i obficie korzystający z tego dzieła Benedykt, nie mieli problemów z traktowaniem pism obydwu zestawianych tu ze sobą autorów jako pierwszorzędnych źródeł w swoich normatywnych utworach.

2. Wspólnota jerozolimska (Dz 4, 32-35) czyli początki monastycyzmu.

Augustyn oraz Jan Kasjan postrzegali historię monastycyzmu w sposób odbiegający od popularnej w ich czasach wizji, wyłaniającej się na podstawie lektury innych pism monastycznych z końca IV i początku V w., według której zapoczątkował tę drogę życia egipski pustelnik Antoni lub, w wersji Hieronima, Paweł Pustelnik, a dopiero kolejnymi jego stadiami były semianachoretyzm i cenobityzm³¹. Obydwaj uważali bowiem, że pierwotną formą monastycyzmu był ideał życia, wywodzący się z czasów apostoelskich i opisany w czwartym rozdziale *Dziejów Apostoelskich* (4, 32-35) na przykładzie wspólnoty jerozolimskiej. Na tym generalnym stwierdzeniu zbieżność ich poglądów w tej kwestii się jednak kończy. Każdy z nich traktował co prawda ten nowotestamentowy *passus* jako kluczowy dla swojej koncepcji, ale jednocześnie obaj interpretowali go w zasadniczo różny sposób.

Augustyn bardzo często sięga po opisany w *Dziejach* przykład wspólnoty apostoelskiej w swoich pismach z monastycznego kręgu i przedstawia obowiązujące w niej zasady jako ciągle aktualny wzór postępowania dla tych, którzy wstępując do monastycznej wspólnoty muszą się wyzbyć prywatnej własności³². Na podstawie kilku jego wypowiedzi na ten temat możemy wywnioskować, że uważał za dopuszczalne trzy różne sposoby realizacji tego wymogu. Po pierwsze przyszły mnich mógł, idąc za przykładem biblijnego młodzieńca szukającego drogi ku doskonałości (por. Mt 19-21) sprzedać wszystko, co ma i rozdać uzyskane w ten sposób pieniądze biednym. Po drugie, wolno mu było przekazać posiadany przez siebie majątek lokalnemu Kościołowi, i po trzecie w końcu, uczynić z niego własność wspólną wszystkich tych, z którymi miał tworzyć klasztorną wspólnotę³³. Istotą wybycia się majątku jest zatem w takim rozumieniu utrata prawa do prywatnego nim zarządzania, a nie do korzystania z niego w ogóle. Jeśli bowiem przyszły mnich wniósłby posiadane przez

³¹ Por. R. Alciati, *Verus Israhel, id est monachorum plebs: la genealogia monastica di Cassiano*, „Adamantius” 17 (2011) 67-80.

³² Por. L. Verheijen, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4:32-35*, Villanova 1970; Nehring, *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*.

³³ Por. P. Nehring, *Wyzbycie się prywatnej własności – teoria i praktyka w najwcześniejszych monastycznych wspólnotach z kręgu Augustyna*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2012) 59-82.

siebie dobra do majątku wspólnoty, to dalej, w pewnym przynajmniej sensie, mógł z nich korzystać. Augustyn dowodząc wyższości własności wspólnej nad prywatną, wśród wielu innych argumentów podaje również ten, że posiadając razem mamy zawsze więcej, niż mieliśmy wcześniej jako pojedyncze osoby, bo korzystamy również z dóbr wniesionych przez innych braci³⁴. Ustęp z Dz 4, 32-35 stanowi też, w rozumieniu Augustyna, rodzaj lustra, w którym mogą się przejrzeć ci, którzy już w monastycznych wspólnotach żyją, ale też jasno określony wzór, do którego mogą się odnieść w swej ocenie ludzie obserwujący z zewnątrz codzienne postępowanie mnichów. W takiej właśnie podwójnej funkcji wykorzystał ten cytat z Dziejów, gdy dwukrotnie powtórzył go na początku *Kazania* 355, raz polecił jego odczytanie diakonowi Lazarusowi, by następnie odczytać go ponownie, tym razem już samodzielnie³⁵. To niezwykle interesujące kazanie zostało wygłoszone do wiernych Kościoła w Hipponie w związku z tzw. „sprawą Januariusza”, czyli zachowaniem przez jednego ze zmarłych prezbiterów, należących do jego wspólnoty, niewielkiego prywatnego majątku. Ten gorszący, w mniemaniu biskupa, fakt wyszedł na jaw w chwili ogłoszenia sporządzonego przez Januariusza testamentu, w którym przekazywał on posiadane przez siebie pieniądze Kościołowi. Augustyn, dbając o dobre imię Kościoła i chcąc zapobiec następnym ewentualnym skandalom, gdyby się okazało, że także inni mieszkający z nim duchowni są uwikłani w jakieś finansowe afery, zarządził swoisty przegląd ich majątkowej sytuacji, od subdiakonów poczynając na prezbiterach kończąc. Jakkolwiek wszystkim im wystawił potem pewnego rodzaju świadectwo moralności, zapewniając, że zastosowali się oni, na ile mogli (!), do obowiązku wyzbycia się prywatnej własności, to jednak przedstawione przez niego kolejno przypadki jasno potwierdzają, że nie wszyscy mieszkańcy domu biskupiego bezwzględnie pozbyli się posiadanego majątku³⁶.

Dla Kasjana w odróżnieniu od Augustyna obraz wspólnoty jerozolimskiej odmalowany w czwartym rozdziale Dziejów Apostolskich ma przede wszystkim walor historyczny, a nie normatywny³⁷. Pokazuje on, że bogaci ludzie pozbywali się w czasach apostołskich majątku, stając się chrześcijanami, a kolejne pokolenia chrześcijan, bogacąc się albo ulegając wpływowi różnych przyłączających się do nich osób i całych grup, odchodziły od tego ideału, tracąc

³⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 131, 5, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 1914. Zob. P. Nehring, *Warum ist das gemeinschaftliche Eigentum besser als das Privateigentum? Ein Beispiel für die rhetorische Argumentation des heiligen Augustin in der Auslegung des Psalmes 131*, w: *Euergesias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, ed. T. Derda – J. Urbanik – M. Węcowski, Warsaw 2002, 201-210.

³⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 355, 1, *Stromata Patristica et Mediaevalia* 1, 125.

³⁶ Szerzej na ten temat zob. Nehring, *Wyzbycie się prywatnej własności*, *passim*.

³⁷ Por. C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000, 45-46.

przy tym pierwotny żar wiary³⁸. Najdawniejsi egipscy asceci nawróceni na chrześcijaństwo przez ewangelistę Marka, który miał być pierwszym biskupem Aleksandrii, otrzymali też od niego, jak pisze Kasjan, wskazówki dotyczące zasad życia praktykowanych wcześniej we wspólnocie jerozolimskiej³⁹. Wydaje się, że opiera się on w tym względzie na przekazie Euzebiusza z Cezarei, który z kolei zinterpretował na chrześcijański sposób wcześniejsze opowiadanie Filona Aleksandryjskiego o tzw. „terapeutach”, żydowskich ascetach żyjących w Egipcie⁴⁰. Kasjan jednak nie przywołuje już nawet w swojej relacji owego imienia ascetów, które Euzebiusz wiernie powtórzył za Filonem, ale wprost traktuje ich jako pierwszych mnichów. Tym sposobem autor *Institucji* podkreśla prostą kontynuację pomiędzy pierwotnym monastycyzmem jerozolimskim a jego historycznie późniejszą egipską formą, którą przecież on sam praktykował⁴¹. Owi asceci egipscy poszli jednak, według niego, nawet dalej niż ich nowotestamentowi poprzednicy, bo oddalili się od ludzkich skupisk i prowadzili życie pełne takich wyrzeczeń i rygorystycznych praktyk, że budzili podziw wśród innych chrześcijan⁴².

Całkowite i bezwzględne wyzbycie się własności prywatnej Kasjan także traktuje bardzo rygorystycznie jako pierwszy i nieodzowny warunek stawiany przyszłym mnichom. Zupełnie nie dopuszcza jednak sytuacji, oczywiście dla Augustyna i jak najbardziej przez niego akceptowanej, że ktoś wstępując do wspólnoty oddaje jej swój majątek, czyniąc z niego własność wspólną. Choć taki przypadek można by uznać za proste nawiązanie do praktyki opisanej przez autora *Dziejów*, a polegającej na tym, że członkowie gminy jerozolimskiej sprzedawali swój majątek, a uzyskane pieniądze składali u stóp apostołów, to jednak Kasjan widzi w nim zagrożenie nie tylko dla istoty wspólnoty, ale też jej praktycznego funkcjonowania. Po pierwsze bowiem przyszły mnich, który przekazałby na rzecz klasztoru pokaźny majątek, mógłby się tym chętnie i wywyższać nad innymi braćmi, a po drugie, w przypadku odejścia z klasztoru, kwestia dalszych losów przekazanego przez niego wcześniej majątku mogłaby się stać dla wspólnoty nie lada problemem⁴³. Mnisi w klasztorze funkcjonującym według zasad spisanych przez Kasjana mogli się zatem utrzymywać wyłącznie z pracy własnych rąk i jałmużny, a nie polegać na wcześniejszym własnym majątku.

Różnica w postrzeganiu ideału monastycznego, jakim dla obydwu autorów była wspólnota jerozolimska – normatywnym u Augustyna wobec historycznego u Kasjana – wiązała się w dużej mierze z ich ogólnym podejściem

³⁸ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* II 5, 3, CSEL 17, 21; tenże, *Collationes patrum* XII 2, 5, CSEL 13, 337; XVIII 5, 1-4, CSEL 13, 509-510; XXI 30, 2, CSEL 13, 605-606.

³⁹ Por. tenże, *De institutis coenobiorum* II 5, 1-2, CSEL 17, 20-21.

⁴⁰ Por. Eusebius Caesariensis, HE II 16-17; Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 13, 18-25.

⁴¹ Por. Goodrich, *Contextualizing Cassian*, s. 135-134.

⁴² Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* II 5, 1, CSEL 17, 20.

⁴³ Por. tamże IV 4, CSEL 17, 50.

do wcześniejszej tradycji tego fenomenu w dziejach Kościoła. Dla Kasjana łączność ze wschodnią tradycją, zapoczątkowaną w Jerozolimie, a następnie kontynuowaną w Egipcie i rozprzestrzeniającą się później na całym Wschodzie przesądzała o wartości monastycznych regulacji proponowanych przez niego w Galii. Im bardziej zastane tam przez niego zasady funkcjonowania klasztorów różniły się od egipskiego wzorca, tym mocniej zasługiwały na krytykę oraz poprawę. Augustyn natomiast w ogóle nie łączy własnej koncepcji życia duchowego ze wschodnią tradycją. Jak już pisałem wcześniej, jego fascynacja egipskim, czy w ogóle wschodnim monastycyzmem pozostaje raczej dość płytka i nie wychodzi poza czysto literacką, i to nawet w niewielkim tylko zakresie, sferę.

Interesujące w omawianym tu porównawczym kontekście jest to, jak obaj autorzy tłumaczyli w swoich pismach etymologię nazwy *monachus*. Kiedy Augustyn czynił to w swoim *Komentarzu do Psalmu 132* odniósł się, konsekwentnie dla swojego nauczania, do interpretacji kluczowego dla niego ustępu z *Dziejów Apostolskich* (4, 32) i połączył z absolutną jednością, mającą charakteryzować życie wspólnoty jerozolimskiej, której członkowie dzielili „jednego ducha i jedno serce”⁴⁴. Kasjan natomiast zajął się tym samym problemem w inny, charakterystyczny dla siebie, historyczny sposób. On również nawiązał w swoim wywodzie do tego samego nowotestamentowego ustępu, ale zupełnie nie połączył miana mnichów z istotną, według Augustyna, cechą wspólnoty jerozolimskiej, jaką była jej jedność. Według niego imię mnichów pojawiło się dopiero wtedy, gdy należało opisać tych, którzy po okresie stopniowego oddalania się chrześcijan od opisanego w *Dziejach apostoelskiego* wzoru i osłabieniu żaru wiary, postanowili przeciwstawić się tej zgubnej dla Kościoła tendencji i nie tylko wyzbyli się swego majątku, ale też wycofali z ludzkich skupisk oraz odcięli od wszelkich więzów rodzinnych łączących ich z życiem doczesnym. To oni ze względu na niezwykły i wyróżniający ich indywidualnie i pojedynczo rygorizm życia zostali nazwani mnichami od greckiego imiesłowu *monazontes*⁴⁵.

3. Wspólnota klasztorna wobec wspólnoty Kościoła. Obydwaj zestawiani tu ze sobą fundatorzy monastyczni nie mieli wątpliwości co do tego, że życie we wspólnocie klasztornej jest jedynie słuszną drogą dla tych, którzy postanowili poświęcić się życiu duchowemu. Zbieżność ich poglądów w tej kwestii pozostaje jednak tylko na bardzo ogólnym poziomie, bo już w szczegółach ich koncepcje życia wspólnotowego poważnie się różnią – zarówno jeśli chodzi o miejsce klasztorów w instytucjonalnym Kościele, jak i regulacje dotyczące podstawowych zasad ich funkcjonowania. Kasjan uważał za konieczne całkowite odizolowanie mnichów od świata zewnętrznego, łącznie z bezwzględnym zerwaniem przez nich kontaktów nie tylko z wcześniejszymi przyjaciółmi,

⁴⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 132, 6, CCL 40, 1931.

⁴⁵ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XVIII 5, 1-4, CSEL 13, 509-510.

ale także najbliższymi członkami rodzin⁴⁶. Klasztor był zatem, według niego, całkowicie wydzieloną – również w sensie przestrzennym – wspólnotą, której członkowie nie mogli się nie tylko mieszać, ale nawet stykać z osobami z zewnątrz. Mocno dźwięczy w takim myśleniu idea pustyni, na którą udawali się egipscy mnisi, uciekający przed zagrożeniami płynącymi z doczesnego świata. Ta koncepcja została zaadaptowana także przez leryńską tradycję, co najlepiej widać w dziele Euchariusza *De laude eremi*, autora, który był jednym z adresatów Kasjana w dedykacji otwierającej drugą część *Rozmów*. Augustyn postrzega natomiast wspólnotę klasztorną zupełnie inaczej. Mieszkający z nim w domu biskupim mnisi-duchowni funkcjonują zarazem jako bardzo aktywni członkowie społeczności lokalnego Kościoła. Nic nie wskazuje na to, ażeby mieli oni całkowicie zrywać więzy ze swoimi rodzinami, co więcej, pozostają z nimi w kontakcie, a nawet troszczą się o nie i to już po wstąpieniu do wspólnoty, co spotyka się z akceptacją biskupa Hippony⁴⁷. Nigdzie w jego monastycznych pismach nie pojawia się idea pustyni, czy innego wyizolowanego miejsca, w którym mnisi mieliby żyć z dala od innych wiernych w Kościele⁴⁸. Jego eschatologiczna perspektywa nie pozwala mu przyjąć, że w jakiegokolwiek grupie chrześcijan mogą być wyłącznie ludzie święci. W takim samym stopniu wśród duchownych, mnichów, jak i pozostałego ludu Bożego są tacy, którzy zostaną zbawieni i tacy, którzy nie dostąpią tego szczęścia⁴⁹. Zarówno Augustyn jak i Kasjan posługują się co prawda w odniesieniu do życia monastycznego metaforą portu, czyli rodzaju wyizolowanego miejsca, ale obydwaj rozumieją ją inaczej. W wieńczącym ostatnią księgę *Collationes* zdaniu ich autor mówi o cichym porcie, do którego mnich ucieka ze wzburzonego morza doczesnego życia⁵⁰, gdy tymczasem Augustyn przestrzega tych, którzy mogliby myśleć podobnie jak Kasjan, że nie tylko żaden port nie może uchronić od wszystkich sztormów, ale jeszcze znajdujące się w nim okręty zagrażają sobie nawzajem objając się o siebie. Jedyna przewaga portu nad pełnym morzem polega na

⁴⁶ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 16, CSEL 17, 57, gdzie Kasjan wśród przewinień mnichów wymienia kontakty z rodziną i przyjaciółmi spoza klasztoru oraz tamże IV 27, CSEL 17, 66-67, gdzie opowiada historię mnicha Paternutiusa, który był gotów wrzucić do rzeki własnego syna, by udowodnić opatowi, że całkowicie zerwał więzy łączące go ze „światem”.

⁴⁷ W *Kazaniu* 356, 5 Augustyn pisze na przykład o diakonie Sewerze, który sprowadził do Hippony swoją matkę i siostrę, dla których kupił dom oraz diakonie (późniejszym prezbiterze), który również, już jako mnich, zatroszczył się o wybudowanie domu, do którego miał się sprowadzić jego matka (tamże 356, 7). W *Regule* jest natomiast mowa o konieczności przekazywania na rzecz wspólnoty wszystkich podarków ofiarowanych mnichom przez członków ich rodzin, co w oczywisty sposób świadczy o kontaktach, jakie ciągle z nimi utrzymują. Zob. Augustinus, *Praceptum* 5, 3.

⁴⁸ Por. Markus, *The End of Ancient Christianity*, s. 160-162.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 99, 13, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 1402.

⁵⁰ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XXIV 26, 19, CSEL 13, 711: „Superest ut me periculosissima hactenus tempestate iactatum, nunc ad tutissimum silentii portum spiritalis orationum vestrarum aura comitetur”.

tym, że okrepty można mocno związać ze sobą i w ten sposób będą one w stanie lepiej przeciwstawić się sztormom. Owe więzy łączące statki symbolizują tu przyjaźń i solidarność między mnichami, dzięki którym łatwiej im będzie stawiać czoła życiowym trudnościom⁵¹.

Wspomniana wyżej idea klasztoru, jako miejsca wydzielonego z Kościoła, który z czasem mocno oddalił się od apostołskiego ideału, w którym to miejscu mnisi, według Kasjana, mogą krok po kroku zbliżać się do chrześcijańskiej doskonałości, fundamentalnie różni się od koncepcji Augustyna, postrzegającego klasztor jako mocno zakorzenioną w mistycznym ciele Kościoła wspólnotę braci, w której „jedność serca i ducha skierowana ku Bogu” stanowi o tym, że łatwiej im razem służyć Bogu i wzajemnie się wspierać w codziennych słabościach. Ta różnica determinuje podejście obydwu autorów do takich podstawowych dla życia mnichów kwestii, jak posłuszeństwo i wiążąca się z nim pozycja przełożonego, czy też postrzeganie roli, jaką może odgrywać we wspólnocie przyjaźń łącząca jej członków.

4. Posłuszeństwo wobec przełożonych i przyjaźń między braćmi. Kasjan wprost zalecał, ażeby wstępujący do klasztoru adept, którego intencje, determinacja i zdolność do cierpliwego znoszenia trudów były najpierw poddawane różnym próbom⁵², całkowicie i ślepo wręcz ufał przełożonemu, nawet jeśli otrzymywane polecenia wydawały się mu niezrozumiałe czy wręcz absurdalne. Tylko w ten sposób mógł on bowiem dowieść własnej pokory, podstawowej mniszej cnoty, a zarazem mieć nadzieję na to, że jego mistrz pomoże mu zbliżyć się do doskonałości⁵³. Augustyn, który w swojej monastycznej koncepcji w ogóle nie mówi o konsekwentnym i planowym wspinaniu się mnichów po drabinie cnót do coraz wyższego stadium ziemskiej doskonałości, postrzega rolę przełożonego i znaczenie posłuszeństwa inaczej. Jakkolwiek poświęca bardzo wiele miejsca w swoich pismach cnotcie pokory, to jednak nigdzie nie łączy jej z posłuszeństwem wobec jakiegokolwiek człowieka, co najwyżej względem samego Boga⁵⁴. Według niego podstawowym zadaniem przełożonego było dbanie o jedność wspólnoty, budowanie jej wspólnego ducha, a najważniejszą wartością posłuszeństwa mnichów było właśnie działanie na rzecz owej wspólnotowej jedności. Te dwie, tak różne koncepcje posłuszeństwa, „wertykalnego” u Kasjana i „horyzontalnego” u Augustyna – jak trafnie

⁵¹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 99, 10, CCL 39, 1399.

⁵² Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 3, CSEL 17, 49-50; IV 7, CSEL 17, 52.

⁵³ Por. tamże IV 23-26, CSEL 17, 62-65, gdzie Kasjan opowiada historię Jana z Lykopolis, który posłuszny poleceniom swego mistrza przez cały rok podlewał wetknięty w ziemię suchy patyk a także, również wykazując się cnotą posłuszeństwa i pokory, nie zawahał się wyrzucić przez okno klasztoru naczynia z drogocennym olejem; szerzej na temat znaczenia pierwszorzędnej cnoty posłuszeństwa w monastycznym nauczaniu Kasjana zob. J. Morgan, *Obedience in Egyptian Monasticism according to John Cassian*, VTQ 55/3 (2011) 271-291.

⁵⁴ Por. Zumkeller, *Augustine's Ideal*, s. 164.

scharakteryzował je Robert Markus⁵⁵ – mają też swoje odbicie w postrzeganiu przez nich emocjonalnych relacji pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty. W poświęconej przyjaźni XVI *Konferencji* jej autor wprost mówi, że to uczucie jest możliwe tylko pomiędzy mnichami, którzy osiągnęli ten sam, najwyższy stopień cnoty⁵⁶, natomiast wszystkich bez wyjątku powinna łączyć miłość, ale rozumiana transcendentnie, czyli w znaczeniu ewangelicznej cnoty, rozciągającej się tak samo na wrogów, jak i przyjaciół. Wzajemne relacje pomiędzy mnichami oparte na przyjaźni nie mają zatem większego znaczenia we wspólnocie, której każdy członek ma się koncentrować przede wszystkim na własnym rozwoju, idąc drogą wyznaczoną mu przez bardziej doświadczonych na niej przełożonych. Zupełnie inaczej patrzy na tę kwestię Augustyn, któremu obca była egipska w swej proveniencji koncepcja stosunków w klasztorze, opartych na relacji: doświadczony mistrz – naśladowający go uczeń. On sam dochodził do własnego rozumienia monastycznego ideału przez osobiste doświadczenia wspólnot łączących w sobie grupę bliskich przyjaciół, najpierw w Cassiacum a później w jego rodzinnym domu w Tagaście. W takim właśnie przyjacielskim gronie poświęcał się dysputom i filozoficznym rozważaniom, traktujące tę intelektualną aktywność jako realizację tradycyjnego rzymskiego *otium*, które miało jednak w tym przypadku wymiar nie tylko kontemplacyjny, ale już nawet chrześcijański⁵⁷. I chociaż w ufundowanych przez niego później hipponeńskich klasztorach oczywistym wymogiem stały się takie nieodzowne dla monastycyzmu praktyki, jak: wyzbycie się prywatnej własności, wstrzeźliwość seksualna, lektury duchowe, codzienna praca i posty, to jednak zawsze zwracał ogromną uwagę na rolę emocjonalnych więzów pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty. Dla Augustyna, jak zauważył to Adolar Zumkeller, codzienne życie w towarzystwie przyjaciół stanowiło naturalny i nieodzowny składnik głoszonego przez niego monastycznego ideału⁵⁸.

5. Praca fizyczna mnichów. Mówiąc o wspólnych, przynajmniej na poziomie ogólnym, punktach w monastycznej doktrynie obydwu autorów, trzeba koniecznie wspomnieć o jeszcze jednej kwestii, a mianowicie ich stosunku do pracy fizycznej mnichów. Augustyn, jako jedyny starożytny chrześcijański autor, poświęcił temu problemowi cały osobny traktat. W pochodzącym z 401 r. piśmie *De opere monachorum* gani kartagińskich mnichów, wymawiających

⁵⁵ Por. Markus, *The End of Ancient Christianity*, s. 163-164.

⁵⁶ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XVI 5, CSEL 13, 442: „Idcirco diximus plenam atque perfectam amicitiae gratiam nisi inter perfectos viros eiusdemque virtutis perseverare non posse, quos eadem voluntas unumque propositum aut numquam aut certe raro diversa sentire, aut in his quae ad profectum spiritualis pertinent vitae patitur dissidere. Quod si animosis coeperint contentionibus aestuare, liquet utique eos numquam secundum regulam quam praediximus fuisse concords”.

⁵⁷ Por. Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, s. 51-52.

⁵⁸ Por. Zumkeller, *Augustine's Ideal*, s. 3: „The company of friends was a great necessity [...], and with them he sought intellectual exchange and spiritual growth. This penchant toward friendship was one of the natural predispositions for the ideals of his later life”.

się od pracy i powołujących się na ewangeliczną przypowieść o ptakach i liściach, które choć nie pracują, to jednak Bóg daje im w obfitości wszystko czego im trzeba (por. Mt 6, 24-34). Według Augustyna obowiązek pracy dotyczył wszystkich członków wspólnoty, niezależnie od tego jakim statusem społecznym cieszyli się oni, zanim wstąpili do klasztorów. Ci, którzy dzięki swojej pozycji nie musieli wcześniej troszczyć się o własne utrzymanie, podejmując w klasztorze fizyczną pracę, najlepiej mogli ćwiczyć się w pokorze⁵⁹. Główna linia argumentacyjna traktatu opiera się na przedstawieniu spójnego, zdaniem Augustyna, stanowiska, jakie w tej kwestii zajmował św. Paweł. Co ciekawe, nawet oczywiste, jak by się zdawało, w swej wymowie zdanie: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2Tes 3, 10) wymagało tu szczegółowej egzegezy, by nie można go było interpretować jedynie w odniesieniu do pracy duchowej a nie fizycznej. Najwięcej miejsca Augustyn poświęcił jednak wypowiedziom Apostoła o tym, że głoszący Ewangelię mają prawo żyć na koszt wspólnoty, dla której to czynią. Fałszywie, według niego, rozumiane stanowiły one bowiem wygodną wymówkę dla leniwych mnichów, by nie pracować. Biskup z Hippony nie kwestionuje tu prawa mnichów do postrzegania siebie jako duchowych przewodników dla wszystkich tych, którzy w klasztorach szukają schronienia przed trudami tego świata, czy nawet szerzej, dla całych lokalnych Kościołów, w których ich wspólnoty funkcjonują. Zwraca jednak również uwagę na ogromną rolę, jaką ma do odegrania w tych środowiskach ich przykładowe życia, w którym nie może zabraknąć miejsca na fizyczną pracę.

Co prawda pozytywne wypowiedzi na temat pracy znaleźć można u kilku wcześniejszych autorów chrześcijańskich, takich, jak choćby Tertulian, Cyprian, Bazyl czy Grzegorz z Nazjanzu, ale systematyczny wykład na ten temat, który stał się jednym z filarów całej późniejszej zachodniej etyki monastycznej zawdzięczamy właśnie Augustynowi⁶⁰. Dość obficie na temat pracy fizycznej mnichów wypowiadał się także Jan Kasjan, a prezentowane przez niego stanowisko w tej kwestii, spójne z innymi punktami jego monastycznej doktryny, zasługuje na uważne potraktowanie.

Nie ma żadnych mocnych przesłanek dla tezy, że opat z Marsylii znał traktat *De opere monachorum*. Co prawda dowartościowując pracę fizyczną i piętnując tym samym lenistwo mnichów szeroko odwołuje się do fragmentu z 2Tes 3, 6-15⁶¹, który pełnił kluczową rolę argumentacyjną w wywodzie Augustyna, to jednak w przypadku tak oczywistego wydziwisku słów św. Pawła w tym kontekście, i takiej ich perswazyjnej siły⁶², trudno tu przesądzać o jakiejś, choćby bardzo tylko prawdopodobnej zależności. Dla Kasjana, mierzącego się

⁵⁹ Por. Augustinus, *De opere monachorum* 32, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 578.

⁶⁰ Szerzej na ten temat zob. G. Ovitt Jr., *The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor*, „Technology and Culture” 27/3 (1986) 477-500, spec. 487-492.

⁶¹ Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* X 7, 6-9, CSEL 17, 180-181.

⁶² Już w kanonicznym dla literatury monastycznej *Żywocie św. Antoniego (Vita Antonii 3)* przypadkowo usłyszane przez jego protagonistę zdanie – „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2Tes

z zastaną przez siebie galijską praktyką, w której mnisi wcale nie byli przekonani o konieczności utrzymywania się z pracy własnych rąk, bo często korzystali z hojności innych ludzi, mocne dowartościowanie pracy fizycznej było zwróceniem się wprost ku dawnemu egipskiemu ideałowi⁶³. On jednak, inaczej niż Augustyn, nie traktuje obowiązku pracy przede wszystkim jako realizacji Pawłowego zalecenia z 2Tes 3, 10 czyli zdania: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”, dzięki czemu mnisi nie tylko mogli sami zadbać o własne utrzymanie, ale również udzielać jałmużny i, co równie ważne, nie gorszyć innych własnym lenistwem. Nie dyskutuje też nawet z możliwością swoistej ekwiwalencji, jaką można by dostrzegać pomiędzy duchową i fizyczną pracą mnichów. Rolą braci żyjących w klasztorach nie jest mianowicie prowadzenie aktywnej działalności duszpasterskiej, a raczej skupienie się na wstępowaniu na coraz wyższe stopnie drabiny duchowej doskonałości. Dla autora *Institutiones* ogromna wartość pracy tkwi dodatkowo w tym, że zapobiega ona oraz stanowi lekarstwo przeciwko *acedii*, jednemu z najtrudniejszych do zwalczenia grzechów w życiu mnicha. Dlatego też doceniał on i zalecał pracę nawet w oderwaniu od towarzyszących jej zwykle praktycznych efektów w postaci wytworzenia konkretnych dóbr materialnych albo usług na rzecz klasztornej wspólnoty. Jaskrawym przykładem takiego właśnie podejścia jest opisany przez niego przykład abba Pawła, który żyjąc gdzieś na głębokiej pustyni z łatwością karmił się owocami drzew palmowych i tym co mu dawał niewielki ogródek. Ze względu na wielką odległość dzielącą miejsce, w którym żył, od najbliższych skupisk ludzkich, nie był też w stanie sprzedawać efektów swojej codziennej pracy. Zupełnie go to jednak nie zniechęcało do podejmowania trudu i nakładał na siebie codzienny obowiązek, polegający na zbieraniu palmowych liści, które gromadził w swojej grocie przez rok, a następnie spalał⁶⁴. Praca fizyczna mogła też zapobiec, według Kasjana, innym słabościom, z którymi musiał się mierzyć mnich na drodze swego duchowego rozwoju. Aby uniknąć na przykład polucji w czasie snu, które same w sobie nie są co prawda, według niego, grzechem, ale świadczą o tym, że mnisi nie osiągnęli jeszcze wewnętrznej doskonałości, zalecał im, aby po nocnej liturgii ponownie nie zasypiali, ale zabierali się za wykonywanie jakiejś fizycznej pracy⁶⁵.

6. Perspektywa antropologiczna – optymizm Kasjana wobec pesymizmu Augustyna. Przedstawione powyżej poglądy Kasjana i Augustyna w kilku charakterystycznych dla ich monastycznego nauczania kwestiach,

3, 10) – kazało mu przypisać pracy fizycznej fundamentalne znaczenie dla formułowanych przez niego zasad mniszego życia.

⁶³ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* X 23, CSEL 17, 192.

⁶⁴ Por. tamże X 24, CSEL 17, 192-193.

⁶⁵ Por. tamże II 13, CSEL 17, 28. W kwestii bezgrzeszności erotycznych snów oraz nocnych polucji zarówno Augustyn, jak i Jan Kasjan byli zgodni, zob. S.L. Wei, *The Absence of Sin in Sexual Dreams in the Writings of Augustine and Cassian*, VigCh 66 (2012) 362-378.

pozwalają dostrzec fundamentalnie ich różniącą perspektywę antropologiczną. Opat z Marsylii wierzył, że ci, którzy po okresie próby zostaną przyjęci do mniszej wspólnoty są w stanie, krok po kroku, dzięki izolacji od czyhających na zewnątrz klasztoru duchowych zagrożeń, za sprawą podejmowanych przez siebie rozmaitych trudów i w bezgranicznym zaufaniu do przełożonego, wspinać się coraz wyżej ku doczesnej doskonałości⁶⁶. Takiego optymizmu nie podzielał Augustyn, który patrzył na wspólnotę klasztorną jako integralną część instytucjonalnego Kościoła, której członkowie byli narażeni na takie same duchowe niebezpieczeństwa jak inni chrześcijanie, żyjący poza klasztorem i tam podążający do zbawienia, osiągalnego jedynie dzięki Bożej łasce. Największą wartość mniszej wspólnoty widział w duchowym zjednoczeniu jej członków w eschatologicznym dążeniu ku Bogu. Zachowanie pojedynczego mnicha miało znaczenie przede wszystkim w kontekście jego relacji ze wspólnotą, w której żył, oraz jako budujący albo gorszący przykład dla obserwujących tę wspólnotę z zewnątrz członków lokalnego Kościoła. Augustyn nie był opatem, który kreślił, jak Kasjan, przed poszczególnymi mnichami drogę duchowego wzrostu, ale przede wszystkim duszpasterzem o uniwersalistycznym spojrzeniu na Kościół. Postrzegał klasztory jako miejsca mające oddziaływać na zewnętrzne otoczenie przykładami najwyższych standardów chrześcijańskiego życia, realizowanych tam dzięki szczególnemu dla wspólnoty „serc i dusz skierowanych ku Bogu” działaniu łaski.

Różnica w postrzeganiu możliwości duchowego wzrostu mnichów na drodze różnych praktyk i autonomicznie podejmowanych przez nich decyzji w klasztorach musiała odegrać zasadnicze znaczenie dla stanowiska, jakie zajął Kasjan w obliczu radykalnych poglądów biskupa Hippony, sformułowanych w wyniku tzw. kontrowersji pelagiańskiej, ale też w innej mocno różniącej obydwu autorów kwestii, a mianowicie ewentualnej dopuszczalności tzw. „kłamstwa użytecznego”⁶⁷. Augustyn w swoim wczesnym, pochodzącym z lat 394-396, piśmie *De mendacio* i późniejszym o około 25 lat traktacie *Contra mendacium*, ale też kilku innych wypowiedziach rozsypanych w jego różnych utworach, wyłożył swój radykalny pogląd na temat kłamstwa, który można streścić zdaniem, iż jest ono bezwzględnie grzechem i nie ma takiej sytuacji, w której mogłoby zostać w jakikolwiek sposób usprawiedliwione. Chociaż opat z Marsylii z całą mocą podkreślał, w zgodzie ze swoim sławnym rówieśnikiem, bezwzględnie naganny charakter tego grzechu, to jednak uważał, że istnieją obiektywne przesłanki, dla których można uznać niektóre kłamstwa

⁶⁶ Por. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, s. 49.

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. Z. Goliński, *Nauka Jana Kasjana o kłamstwie użytecznym*, „Collectanea Theologica” 17/4 (1936) 491-503; B. Ramsey, *Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church*, „The Thomist” 49 (1985) 504-533; T.D. Feehan, *On Lying and Deception*, AugSt 19 (1988) 131-139, tenże, *Augustines Own Examples of Lying*, AugSt 22 (1991) 165-190; J. Fleming, *By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood*, AugSt 29 (1998) 19-34.

za usprawiedliwione. Przede wszystkim przywoływał takie sytuacje, w których wypowiedzenie prawdy mogło skutkować bezpośrednią krzywdą wyrządzoną drugiemu człowiekowi albo choćby uniknięciem większego zła, ale też takie, w których niezgodność czynów z deklarowaną wcześniej postawą mogła doprowadzić do pojawienia się większego dobra. W ten sposób tłumaczył w XVII *Konferencji* kwestię dopuszczalności złamania danego wcześniej słowa, jeśli dzięki temu mnich mógł szybciej lub łatwiej osiągnąć postępowanie na drodze ku doczesnej mniszej doskonałości⁶⁸.

TWO MONASTIC CONCEPTS
– THE SIMILARITIES AND AT THE SAME TIME DIFFERENCES
BETWEEN JOHN CASSIAN AND ST. AUGUSTINE

(Summary)

Author of this paper juxtaposes several issues which are fundamental for monastic concepts of St. Augustine and John Cassian, two figures that had the greatest impact on the development of the western pre-Benedictine monasticism. The difference in intellectual inspirations, personal monastic experiences, addressees of their monastic works and positions held by them in the institutional Church influenced very deeply their teaching. Thus they interpret in a different manner an account on the Jerusalem community (Acts 4:31-35) that – in their common opinion – began the history of monasticism. Cassian sees in it just the historical outset for this phenomenon while Augustine perceives it as a still valid model of behavior for his monks. They look differently at the relation of monastic communities towards the community of the Church but also at inner rules governing the life of monks in monasteries. Unlike Augustine, Cassian sees possibility of spiritual growth gained by monks through ascetical practices and decisions made on their free will. This anthropological optimism had played the key-role for the statement that Cassian made in the face of radical views of Augustine on the Grace and free will, formulated by him during the Pelagian controversy but also in other controversial issue, namely of possible legitimacy of lying under particular circumstances.

Key words: Augustine, John Cassian, monasticism, semi-pelagianism.

Słowa kluczowe: Augustyn, Jan Kasjan, monastycyzm, semipelagianizm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981.

AUGUSTINUS, *Contra litteras Petiliani*, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien 1909, 3-227.

⁶⁸ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XVII 14, CSEL 13, 473-474.

- AUGUSTINUS, *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 621-660.
- AUGUSTINUS, *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, ed. J.B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992.
- AUGUSTINUS, *De opere monachorum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 531-596.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
- AUGUSTINUS, *Obiurgatio*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, 105-107, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 279-283.
- AUGUSTINUS, *Ordo monasterii*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, 148-152, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 259-261.
- AUGUSTINUS, *Praeceptum*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, 417-437, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 263-277.
- AUGUSTINUS, *Sermones selecti duodeuiginti*, ed. C. Lambot, Stromata Patristica et Mediaevalia 1, Utrecht 1950.
- IOHANNES CASSIANUS, *Collationes patrum*, ed. M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886; E. Pichery, t. 1-3, SCh 42, 54 i 64, Paris 1955-1959, tłum. pol. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Romowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015.
- IOHANNES CASSIANUS, *De institutis coenobiorum*, ed. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 1-231; J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965.
- PAULINUS NOLANUS, *Epistulae*, ed. W. Hartel, CSEL 29, Wien 1894.
- POSSIDIUS, *Vita Augustini*, ed. M. Pellegrino, Verba Seniorum 4, Alba 1955.
- PROSPERUS AQUITANUS, *Liber contra Collatorem*, PL 51, 215-276.
- TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, ed. E. Schulz-Flügel, Berlin 1990.

Opracowania

- ALCIATI R., *Verus Israhel, id est monachorum plebs: la genealogia monastica di Cassiano*, „Adamantius” 17 (2011) 67-80.
- BROWN P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
- CASSIDAY A., *Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford 2007.
- CHADWICK O., *John Cassian. A Study of Primitive Monasticism*, Cambridge 1950.
- FEEHAN T.D., *Augustines Own Examples of Lying*, AugSt 22 (1991) 165-190.
- FEEHAN T.D., *On Lying and Deception*, AugSt 19 (1988) 131-139.
- FLEMING J., *By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood*, AugSt 29 (1998) 19-34.
- GAVIGAN J.J., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Torino 1962.
- GOLIŃSKI Z., *Nauka Jana Kasjana o kłamstwie użytecznym*, „Collectanea Theologica” 17/4 (1936) 491-503
- GOODRICH R.J., *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford 2007.

- LABROUSSE M., *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Bégrolles-en-Mauges 1995.
- LAWLESS G., *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Oxford 1987.
- LEYSER C., *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.
- MARKUS R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- MARSILI S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Studia Anselmiana 4, Roma 1936.
- MORGAN J., *Obedience in Egyptian Monasticism according to John Cassian*, VTQ 55/3 (2011) 271-291.
- NEHRING P., *Warum ist das gemeinschaftliche Eigentum besser als das Privateigentum? Ein Beispiel für die rhetorische Argumentation des heiligen Augustin in der Auslegung des Psalmes 131*, w: *Euergeias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, ed. by T. Derda – J. Urbanik – M. Węcowski, Warsaw 2002, 201-210.
- NEHRING P., *Wstęp*, w: *Augustyn, Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 23-131.
- NEHRING P., *Wstęp*, w: *Hilary z Arles, Kazanie o życiu św. Honorata; Honorat z Marsylii, Żywot św. Hilarego, biskupa Arles*, tłum. P. Nehring – B. Bibik, ŻM 48, Kraków 2009, 9-51.
- NEHRING P., *Wyżycie się prywatnej własności – teoria i praktyka w najwcześniejszych monastycznych wspólnotach z kręgu Augustyna*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2012) 59-82.
- NEHRING P., *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2010) 99-113.
- OVITT JR. G., *The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor*, „Technology and Culture” 27/3 (1986) 477-500.
- PRICOCO S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.
- RAMSEY B., *John Cassian and Augustine*, w: *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. A.Y. Hwang – B.J. Matz – A. Cassiday, Washington D.C. 2014, 114-130.
- RAMSEY B., *John Cassian: Student of Augustine*, „Cistercian Studies” 28 (1993) 5-15.
- RAMSEY B., *Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church*, „The Thomist” 49 (1985) 504-533.
- ROSE P., *A Commentary on Augustine's „De cura pro mortuis gerenda”: Rhetoric in Practice*, Amsterdam Studies in Classical Philology, Leiden 2013.
- STEWART C., *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004.
- VERHELJEN L., *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4:32-35*, Villanova 1970.
- WEI S.L., *The Absence of Sin in Sexual Dreams in the Writings of Augustine and Cassian*, VigCh 66 (2012) 362-378.
- ZUMKELLER A., *Augustine's Ideal of the Religious Life*, transl. by E. Colledge, New York 1986.

