

Marek Mnich

## ROZMOWA Z PRAWNIKIEM

(*Disputatio cum quodam causidico*, CPG 6097)

### WSTĘP

**1. Genologia i struktura dzieła.** *Rozmowa z prawnikiem* Marka Mnicha<sup>1</sup> jest dziełem skonstruowanym w formie dialogu, którego struktura zbudowana jest na zasadzie kolejno pojawiających się po sobie pytań i odpowiedzi. Można zatem przypuszczać, że autor posłużył się gatunkiem zwanym *erotapokriseis*<sup>2</sup>, który rozwinięty został przez twórców późnego antyku i doskonale odpowiadał wymogom klarownego przekazu często niełatwych zagadnień filozoficznych. Literatura pytań-odpowiedzi, znana także pod greckimi nazwami: προβλήματα, ζητήματα, λύσεις, ἄπορα (ἀπορίαι), czy łac. *quaestiones*, ma za sobą rozległą genologię – u jej źródeł znajdują się formy takie jak dialogi, listy, instrukcje, rozprawy, czy traktaty<sup>3</sup>. Uczni wielokrotnie zwracali uwagę na fakt znaczącego synkretyzmu elementów tego gatunku, łączącego w sobie cechy z jednej strony uczoneości i prawdziwości historycznej, z drugiej ludyczności oraz opowieści anegdotycznych<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Informacje na temat życia i twórczości Marka Mnicha oraz wykaz bibliografii znaleźć można w: Marek Mnich, *O poście*, VoxP 37 (2017) t. 67, 813-814, tłum. M. Warzocha – K. Żółtaszek.

<sup>2</sup> Nazwa pochodzi od zestawienia gr. słów: ἐρώτημα – „pytanie” i ἀπόκρισις – „odpowiedź”. Literatura dotycząca tego gatunku najczęściej sprowadza się do informacji zamieszczonych we wstępach do dzieł poszczególnych twórców, czy też w rozprawach traktujących o rozwoju literatury danego okresu, zob. np.: S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, Minneapolis 1987; M. Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, Liverpool 2000; A. Blair, *The Problemata as a Natural Philosophical Genre*, w: *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, ed. A. Grafton – N. Siraisi, Cambridge 1999, 171-204; G. Heinrici, *Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften*, Leipzig 1911; W. Hörandner, *Erotapokriseis*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. G. Kalivoda – H. Mayer – F.-H. Robling, Bd. 2, Berlin 1994, 1417-1419; H. Hunger, *Erotapokriseis*, w: *Lexikon des Mittelalters*, hrsg. R.H. Bautier, Bd. 3, München – Zürich 1986, 2183-2184. Załedwie jedno dzieło, będące zbiorem pokonferencyjnym, poświęcone jest w całości temu gatunkowi: *Erotapokriseis: Early Christian Question and Answer Literature in Context*, ed. A. Volgers – C. Zamagni, Louvain 2004.

<sup>3</sup> Por. Y. Papadoyannakis, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. S.F. Johnson, Aldershot 2006, 92.

<sup>4</sup> Por. Heinrici, *Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher*, s. 18; R. Lim, *Theodoret of Cyrus*

Literatura pytań-odpowiedzi stawia przed twórcą dzieła niełatwe zadanie trafnego konstruowania pytań w dialogu. Istotą schematu jest pytanie, które wychodzi od kwestii problemowej, niejako podważa daną tezę, wykazuje sprzeczność wewnątrz podejmowanej materii. Wobec powyższych wymogów, Mnich zdaje się wykazywać niezwykłą staranność i precyzję. W sumie w dziele odnaleźć można 17 schematycznych pytań<sup>5</sup>, z których 12 zadaje prawnik w pierwszej części dzieła, pozostałe natomiast mnisi. Oprócz tego wyszczególnić można dwa pytania prawnika, będące dopowiedzeniami, zadawane są w trakcie prowadzenia wywodu mnicha i wynikają z potrzeby doprecyzowania jego procesu myślowego. Większość z pytań pojawiających się w utworze zadaje prawnik i to właśnie one poddane zostaną analizie. Wybór ten wynika z faktu, że druga część dialogu jest jedynie pogłębieniem treści części pierwszej, pytania kierowane do mnicha przez jego współbraci mają na celu wyłącznie sprowokowanie do rozwinięcia wywodu, a nie ukazanie nowego problemu. Analogicznie – wprowadzenie postaci o profesji prawniczej warunkuje odgórnie polemiczny charakter dyskusji. Budowa pytań stawianych przez prawnika odpowiada w swej strukturze zasadom gatunkowym – pytania dotyczą kwestii problemowych, ukazują różnicę w myśleniu mnichów i ludzi świeckich, dotyczą kwestii niejasnej, mogącej być w różny sposób interpretowanej, wreszcie wykazują brak logiki wcześniej prowadzonego wywodu, podważając myślenie ascety. Schemat pytania przedstawia się następująco: pytający wychodzi od potrzeby wysłuchania wyjaśnień interlokutora z uwagi na odmienny pogląd na daną sprawę i podważa za pomocą analogicznych przykładów teorie podawane przez współrozmówcę:

„Wytlumacz mi, proszę, chciałbym wiedzieć, co wy, mnisi, macie na myśli, gdy mówicie, że nie należy osądzać tych, którzy postępują niesprawiedliwie oraz [powiedz także], czym się zajmujecie, skoro stronicie od prac fizycznych. Na tej właśnie podstawie zarzucam wam, że powstrzymując się od oceny, nie postępujecie według prawa, i że wbrew naturze wybieracie lenistwo”<sup>6</sup>.

„Czy więc grzeszą władcy, skoro karzą niesprawiedliwych i zachowują sprawiedliwość dla pokrzywdzonych?”<sup>7</sup>

Potwierdzeniem świadomego budowania tego rodzaju pytań są fragmenty pozornego załamania struktury pytania-odpowiedzi w tekście. Dwukrotnie w swym utworze Marek Mnich celowo „nie udziela głosu” prawnikowi, ponieważ potencjalnie zadane pytanie nie byłoby pytaniem problemowym. Informacje o tym, że prawnik chciał dowiedzieć się czegoś od swego rozmówcy, autor umieszcza w formie frazy opisowej w części narracyjnej. Pytanie zaczynające się od zaimków py-

*and Speakers in Greek Dialogues*, „Journal of Hellenic Studies” 111 (1991) 181-182; Ch. Jacob, *La bibliothèque et le livre. Formes de l'encyclopédisme alexandrine*, „Diogène” 178 (1997) 64-85.

<sup>5</sup> Wylęczając te, które zadawane są przez ascetę (a więc osobę udzielającą odpowiedzi) i mają charakter czysto retoryczny.

<sup>6</sup> Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 1-7, ed. G.M. de Durand, SCh 455, Paris 2000, 26, tłum. własne.

<sup>7</sup> Tamże II 2-3, SCh 455, 30, tłum. własne.

tajnych: „jaki / jak / w jaki sposób” nie uzyskuje prawa istnienia w formie osobnej wypowiedzi.

„Ponieważ prawnik chciał dowiedzieć się, jakie trudy wynikają z pobożności, starzec powiedział [...]”<sup>8</sup>.

„Skoro zaś uczony chciał poznać, jakie są trzy drogi [prowadzące do] pobożności, mnich odpowiedział”<sup>9</sup>.

Jeśli chodzi o pytania stawiane przez mnichów, a więc te, których jedyną funkcją jest stymulowanie ascety do pogłębienia danego zagadnienia, dostrzec można pewną prawidłowość. Otóż wraz z momentem pojawienia się tych pytań (XVII), w tekście ukazują się także graficzne rozróżnienia w formie umieszczanych nad wypowiedziami określeń: ἐρώτησις i ἀπόκρισις. Jakkolwiek frazy te mogły zostać dodane przez kopistów i nie być autorskim pomysłem Marka, to jednak zauważyć należy, że są charakterystyczne dla wielu dzieł, reprezentujących ten sam, co *Rozmowa* gatunek, choć tutaj towarzyszą pytaniom, niespełniającym wymogów gatunkowych (problematyczność itd.).

Ważnym elementem gatunku *erotapokriseis* jest „żywy” sposób przekazywanej treści oraz zachowanie funkcji dydaktycznej dzieła. Nierzadko zagadnienia i poglądy prezentowane w tekście, sprowadzone były do sytuacji realnego zdarzenia. Zgodnie z powyższym Marek Mnich stara się wprowadzić do swego utworu elementy mające na celu udratyzowanie akcji. W ciągu całego dialogu bohaterowie oddziałują na siebie, reagują na wzajemne wypowiedzi – czy to poprzez prośby o doprecyzowanie, czy za pomocą ironicznych uwag, wreszcie fraz ukazujących wyrazy sprzeciwu. Dzięki tym zabiegom ich rozmowa wydaje się żywą i rzeczywistą konfrontacją dwóch polemistów. Dobrze obrazuje to fragment dziesiątego rozdziału dzieła, w którym na prośbę prawnika o podanie definicji „przygodobywania się ludziom”, mnich z właściwą sobie prostotą oraz z nutą ironii buduje ową definicję za pomocą wyrazów, które dały podstawę członom słowotwórczym tego rzeczownika.

„ἐπερώτησεν ὁ κοσμικός·

[...] μᾶλλον δὲ πρὸ τούτων μαθεῖν βούλομαι τί ἐστὶν ἀνθρωπαρέσκεια·

ὁ δὲ ἀσκητὴς ἔφη

ἀνθρωπαρέσκεια ἐστὶν, ὡς δοκῶ, τὸ τοῖς ἀθρώποις ἀρέσκειν”.

„Świecki zapytał:

[...] A więc najpierw powiedz mi, co właściwie znaczy ten termin i wtedy uwierzę ci, że [to pragnienie jest], jak twierdzisz, powszechnie szkodliwe.

Mnich zaś rzekł:

<sup>8</sup> Tamże III 1-2, SCh 455, 32, tłum. własne.

<sup>9</sup> Tamże IX 1-2, SCh 455, 52, tłum. własne.

Przypodobanie się ludziom ma miejsce wtedy – jak mi się wydaje – [kiedy chcemy] przypodobać się ludziom<sup>10</sup>. Uważam, że to jest istota tego terminu”<sup>11</sup>.

Podobne znaczenie mają w tekście wszelkie wtrącenia, zarówno te, które wypowiada prawnik, jak i w drugiej części mnisi. Wszystkie tego typu pytania stają się pomocą dla czytelnika, Marek Mnich stara się wychodzić na przeciwko potrzebie właściwego zrozumienia przekazywanych treści. Za pomocą dopowiedzeń i dodatkowych pytań prawnika i mnichów doprowadza do uzupełnienia wywodu ascety. Mnisi przerywają starcowi, wchodzą mu w słowo. Mimo to Starzec z pełną cierpliwością wytrwale odpowiada na pytania swoich „uczniów”, wypowiada pełne dydaktyzmu frazy:

„Uczeń wszedł [starcowi] w słowo i powiedział”<sup>12</sup>.

„Posłuchaj uważnie, wyjaśnię ci [to] dokładnie”<sup>13</sup>.

„Jeśli chcesz, opowiem o tej przebiegłości szczegółowo”<sup>14</sup>.

Dydaktyzm *Rozmowy* ujawnia się w cierpliwym drażnieniu tematu, powolnym dochodzeniu do rozstrzygnięcia kwestii. Mnich nie podaje „gotowych” rozwiązań, ale buduje swój wywód za pomocą szeregu argumentów ułożonych według ciągu przyczynowego, co prowadzi w konsekwencji do lepszego, bardziej wnikliwego zrozumienia tekstu.

**2. Opis dzieła.** Zakres tematów podejmowanych przez autora, sprowadza się do rozstrzygnięcia słuszności postaw mnichów względem modlitwy, spraw doczesnych oraz słuszności osądzania ludzi, którzy postąpili w grzeszny sposób. Mając na uwadze swojego rozmówcę, prawnika, mnich nierzadko stosuje słownictwo z dziedziny sądownictwa i odwołuje się do sytuacji ze środowiska prawniczego. Odpowiadając na pytania i wątpliwości rozmówcy, asceta przywołuje szereg cytatów z Pisma, odwołując się zarówno do Nowego, jak i Starego Testamentu. W tekście pojawiają się 103 odniesienia do Biblii, w tym zdecydowana większość (87) do Nowego Testamentu.

**a) Bohaterowie i miejsce akcji.** W utworze wyróżnić można dwóch głównych uczestników dyskusji, a mianowicie starszego ascetę, którego otacza grono współbraci, oraz jego rozmówcę – prawnika. Przyjmując umowy – poświadczony tylko w niektórych kodeksach<sup>15</sup> – podział dzieła na dwie części, należy doprecyzować, że

<sup>10</sup> Prawnik zdążył się już zorientować, że jego rozumienie terminu ἀνθρωπαρέσκεια jest odmiennie od prezentowanego przez starca (por. nota 85) i prosi go o dokładniejsze wyjaśnienie tego terminu. Mnich natomiast wyprowadza tu tylko etymologiczną definicję opartą na obserwacji złożoności tego rzeczownika, więc tym samym nie wnosi do dyskusji niczego nowego, o czym nie wiedziałby prawnik. Znamienne jest także wtrącenie do tej wypowiedzi frazy „ὡς δὸκῶ (jak sądzę)”, która – gdy weźmie się pod uwagę oczywistość wygłoszonego tutaj sądu – może znamionować ironię.

<sup>11</sup> Tamże X 1-12, SCh 455, 54, tłum. własne.

<sup>12</sup> Tamże XV 1, SCh 455, 68, tłum. własne.

<sup>13</sup> Tamże XIII 10, SCh 455, 62, tłum. własne.

<sup>14</sup> Tamże XIII 20, SCh 455, 64, tłum. własne.

<sup>15</sup> Por. K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford 1965, 62.

w pierwszej z nich dyskutantem mnicha jest prawnik (I-XII), w kolejnej natomiast młodszy mnisi (XII-XXI).

Mnich najczęściej określany jest za pomocą dwóch słów: ἄσκητής<sup>16</sup> i γέρον<sup>17</sup>. „Wiekowość” mnicha może jednocześnie wskazywać na jego dojrzałość w sprawach duchowych – w jednym z fragmentów mówi o sobie: „ὡς γέροντι μοι συγγνώμη τῆς μικρονοίας ἀπόδετε”<sup>18</sup>. Z tekstu można wywnioskować, że sprawuje funkcje przywódcze, będąc przełożonym konkretnej wspólnoty monastycznej: ἡγούμενος<sup>19</sup>. W pierwszej części rozmówca ascety zarysowany jest dosyć wyraźnie, mimo iż nie przedstawia się go z imienia. Jest on opisany za pomocą serii określeń, które umieszczają go albo wśród osób związanych z prawem, albo takich, które podkreślają swoją przynależność i podporządkowanie się zarówno sposobowi myślenia, jak i instytucjom tego świata; najbardziej charakterystycznym i najczęściej używanym określeniem jest σχολαστικός<sup>20</sup> – mowa więc o przedstawicielu profesji sądowej, który mógłby być urzędnikiem Cesarstwa Bizantyńskiego<sup>21</sup>. Dodatkowo w tekście nazywany jest także: δικανικός<sup>22</sup> i κοσμικός<sup>23</sup>.

Jeśli chodzi o miejsce prowadzenia dialogu, to na podstawie tekstu można przyjąć, że rozmówcy spotkali się „na uboczu”, niedaleko miasta. W jednym momencie mnich podkreśla, że jego „wspólnota” nie znajduje się na pustyni, lecz właśnie w pobliżu miasta. Dodatkowo należy dodać, że dystans pomiędzy miejscem rozmowy a miastem jest, jak się wydaje, niewielki, gdyż sam adwokat stwierdza, że łatwo jest w stanie pokonać go w ciągu jednego dnia<sup>24</sup>.

**b) Treść Rozmowy z prawnikiem.** Dzieło rozpoczyna się od dwóch zasadniczych pytań, które prawnik kieruje do mnicha. Na podstawie tych kwestii problemowych zbudowany jest cały wywód ascety przedstawiony w utworze. Adwokat zastanawia się, dlaczego mnisi uważają, że sądenie tych, którzy postępują w grzeszny sposób jest rzeczą złą<sup>25</sup> oraz – kolejny problem – z jakiej racji asceci powstrzymują się od

<sup>16</sup> Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 2, SCh 455, 26.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże XIV 23-24, SCh 455, 68.

<sup>19</sup> Tamże XV 7, SCh 455, 70. Intuicja, aby pod maską przedstawionej postaci, czy to ascety, czy starca, doszukiwać się Marka we własnej osobie, wydaje się słuszna. W tekście znajduje się kilka passusów, które mogą wskazywać na przywołanie rzeczywistego spotkania Marka Mnicha z bystrym prawnikiem, niemniej jednak i te mogą równie dobrze zostać uznane za kunszt kreowania fikcji literackiej przez autora. Por. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, s. 35.

<sup>20</sup> Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* II 1, SCh 455, 30.

<sup>21</sup> Wykształcenie, kontrolowane skądinąd przez państwo, które otrzymywali adwokaci i prawnicy, umożliwiała im pełnienie funkcji rządowych, a od IV w. wielu udawało się rozpocząć świetlaną karierę po przyjęciu tytułu „scholastyka”. Niestety godności tej używano w Cesarstwie Wschodnio-Rzymskim zbyt długo, aby fakt ten potraktować jako pewien punkt odniesienia w badaniu chronologii dzieła. Por. de Durand, *Analyse*, w: SCh 455, 14-17.

<sup>22</sup> Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 1, SCh 455, 26.

<sup>23</sup> Tamże IV 1, SCh 455, 34.

<sup>24</sup> Por. tamże XIV 8-10, SCh 455, 66.

<sup>25</sup> We wszystkich utworach Marka znajduje się nakaz powstrzymania się od sądenia bliźniego pochodzący z fragmentu Ewangelii Łukaszej: „Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone” (Łk 6, 37).

pracy. Obydwie te postawy<sup>26</sup> wydają się prawnikowi karygodne, pierwsza z nich: ἀκρισία (powstrzymanie się od osądu) jest według niego wyraźnym przeciwieństwem działania prawa, druga: ἀργία (bezczynność) jest sprzeczna z samą naturą ludzką ukierunkowaną na działanie (παρὰ τὴν φύσιν)<sup>27</sup>. Zatem tym, co oburza prawnika, jest z jednej strony odrzucenie przez mnichów aparatu sądowicznego, a z drugiej strony brak podejmowania regularnej pracy.

Mnich odnosi się do pytań adwokata w odwrotnej kolejności, odpowiadając najpierw na drugie z nich. Swą wypowiedź poprzedza modlitwą, po czym przechodzi do wstępnych rozważań dotyczących pokory, które mają za zadanie przygotować podstawę pod dalszą część dyskusji. Następnie asceta podkreśla eklezjologiczny charakter monastycyzmu, zaznaczając, że ruch ten jest gałęzią działalności Kościoła, ustanowioną przez Boga (μοναχοὶ ξέρον τῆς ἐκκλησίας οὐχ ἡρετίσαντο φρόνημα)<sup>28</sup>. Dalej zwraca uwagę, że mnisi w żadnym razie nie są beczynni – przeciwnie, poświęcają całe swoje życie szczególnemu rodzajowi pracy, którą zlecił Chrystus, a mianowicie oddawaniu się modlitwie i szukaniu poprzez nią poznania prawdy<sup>29</sup>. Na kolejne pytanie odpowiada, że zamiast doszukiwać się sprawiedliwości, pozrywając wrogów do sądu, lepiej jest znosić napotkane cierpienia: „ὡς ἴδια ὑπομένειν τὰ ἐπερχόμενα θλιβερά”<sup>30</sup>. Mając na uwadze, że rozmówca jest prawnikiem, mnich przywołuje przykład odnoszący się do rzeczywistości sądowicznej, osąd rozpatruje w kategorii prawnego wyroku. Przyznaje, że lepiej jest w pokorze przyjąć niesprawiedliwość, niż doszukiwać się zemsty<sup>31</sup>.

Mnich zachęca adwokata do podejmowania trudu osiągnięcia prawdziwej mądrości i pobożności, poprzez powstrzymanie się w określonych sytuacjach od reakcji według ludzkiego odruchu, a więc pomsty. Udziela konkretnych wskazówek, które mogą pomóc chrześcijanom w znoszeniu cierpień, z których podstawową – rzecz jasna – jest zachęta do modlitwy. Co ważne, mnich nie traktuje poruszonych przez prawnika problemów jako odrębnych materii – przeciwnie zaangażowanie w modlitwę oraz znoszenie doświadczanych trudności uważa za kwestie wpływające na siebie i nierozdzielnie ze sobą powiązane. Z jednej strony owa łączliwość może być odebrana jako brak klarowności wyводу mnicha, z drugiej jednak, zdaje się jedynie odzwierciedlać wiarę ascety, że żadna z doczesnych spraw nie może przyćmić tych, które określane są jako duchowe.

Dalsza część dialogu, stanowiąca rozwinięcie wskazanych wyżej kwestii, poświęcona jest roli modlitwy. Mnich stara się wskazać podstawowe cechy, które charakteryzują dobrą postawę modlitewną. Zaczyna od tego, że modlitwa nie może być

<sup>26</sup> Tematy te były szczególnie istotne w obliczu radykalnego monastycyzmu syro-mezopotamskiego, gdzie widoczna jest skrajna pochwała mesalianizmu. Por. de Durand, *Analyse*, w: SCH 455, 16-17.

<sup>27</sup> Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 6-7, SCH 455, 26.

<sup>28</sup> Tamże I 15, SCH 455, 26.

<sup>29</sup> Por. tamże I 28-33, SCH 455, 28.

<sup>30</sup> Tamże II 24, SCH 455, 32.

<sup>31</sup> Por. tamże II 17-19, SCH 455, 30.



niczym zakłócona (ἀπερίσπαστος<sup>32</sup>, ἀμετεώριστος<sup>33</sup>), a dodatkowo powinna trwać nieustannie – asceta winien nieprzerwanie zwracać swe myśli ku Bogu. Następnie mnich kieruje się ku rozróżnieniu i relacji pomiędzy modlitwą, a służbą, rozumianą tu jako aktywne działanie na rzecz dobra wspólnoty, czy drugiego człowieka (por. Dz 6, 25). Dodaje także, że decyzja dotycząca tego w jakim stopniu dany mnich powinien poświęcić się czynnej posłudze nie jest łatwa, ponadto nie jest kwestią, którą można odgórnie ustalić – jest zależna od jego indywidualnego rozeznania. Niewątpliwie każdy z mnichów powinien starać się żyć w zalecanej prostocie, unikając niepotrzebnych rozproszeń i zaangażowania w życie społeczne. Jakkolwiek może się zdarzyć, że posługa w świecie będzie dla danego mnicha działalnością właściwą, to jednak imperatyw modlitwy nigdy nie powinien zostać zaniedbany. Ci natomiast, którzy nie są w stanie poświęcić się całkowicie modlitwie, powinni analogicznie oddać się służbie ludziom. Kolejnymi kwestiami, które porusza asceta są: problem upadku mnichów oraz „przypodobywania się” ludziom – ἀνθρωπαρέσκεια<sup>34</sup>. Odnośnie do drugiego zagadnienia asceta poddaje pod dyskusję, czy chrześcijanin jest w stanie żyć bez uprzejmości względem innych osób z otoczenia oraz bez nieuczciwych uczynków, które dowartościowałyby go ich kosztem. Adwokat, zgodnie z metodami zapożyczonymi ze starożytnego dyskursu, sprowadza opinię swojego rozmówcy do absurdu. Starzec przyzwala na stępienie ostrza swojej myśli, przyznając, że można mimo wszystko przypodobać się innym, pod warunkiem, że nasze działanie, które czynimy względem innych nie wychodzi zanadto na światło dzienne, innymi słowy, nie należy uwypuklać dobrych czynów, aby stały się widoczne dla otoczenia. Słowo ἀνθρωπαρέσκεια używane przez Marka w dziele, odnaleźć można także w *Wielkim Liście* Makarego. Wyraz ten nie jest właściwie neologizmem, ponieważ jego użycie jest już odnotowane w *Regulach krótszych* Bazylego, choć wygląda na nowy derywat występującego w tekstach Pawła przymiotnika ἀνθρωπαρέσκειος (Kol 3, 22 i Ef 6, 6). Co ciekawe, mając na względzie wnikliwą i pełną przychylności lekturę tekstów Makarego przez Marka, wyróżnić można w przywołanych dziełach istotną różnicę odnośnie do rozumienia postawy jaką jest wspomniana ἀνθρωπαρέσκεια. O ile Marek stara się raczej podkreślić obłudne przyjmowanie konwencji społecznych, o tyle autor *Listu* odnosi ją do sumienia mnichów – nie powinni przymykać oczu na swoje grzechy popełniane w sekrecie, a więc te, które umykają osądowi ludzi, ponieważ skrywane są na dnie serca. Choć różnica w interpretacji jest zasadnicza, wynikać może co prawda z odmiennych funkcji wskazanych dzieł<sup>35</sup>.

Tuż po zakończeniu wywodu odnośnie do przypodobywania się ludziom, pojawia się przejście do drugiej części dzieła. Prawnik, rozgniewany uwagą swojego rozmówcy decyduje się go opuścić, obiecując jednak, że wróci następnego dnia, aby dokończyć dyskusję. Druga część dialogu rozpoczyna się wraz z rozważaniami mnicha dotyczącymi wcześniej poruszanych zagadnień z pozostałymi, młodszymi asce-

<sup>32</sup> Tamże IV 33-34, SCh 455, 36.

<sup>33</sup> Tamże IV 36, SCh 455, 38.

<sup>34</sup> Tamże IX 15, SCh 455, 52. Por. nota 85.

<sup>35</sup> Tamże II 1, SCh 455, 25.

tami. Wydaje się, że przejście to zostało dość zrećnie wymyślone, żeby zmniejszyć wrażenie niespójności, które mogłyby być spowodowane zmianą rozmówcy albo poruszanego tematu. Należy jednak w tym miejscu po raz kolejny podkreślić różnorodność podziału w poszczególnych manuskryptach – badacze dzieł Marka Mnicha po analizie zachowanych rękopisów stwierdzają, że podział dzieła na dwie części nie jest poświadczony w części z nich. Potwierdzić może to także fakt, że wszystkie zasady życiowe, którymi dzieli się asceta, a także rady, których udziela, w takim samym stopniu stara się odnieść do codzienności świeckiej, jak i monastycznej. Zasadniczo wszystkie wskazówki, przedstawione w pierwszej części prawnikowi, wpływające z umiejętności przyjęcia pokornej postawy, podejmowane są w bardziej szczegółowy i wnikliwy sposób w drugiej części dialogu, kiedy to mnich odpowiada na pytania swoich towarzyszy. Tak więc to, czego stara się nauczyć, powinno być według niego możliwe do zastosowania w życiu „zwykłego” chrześcijanina, jak też przez praktykującego mnicha. Zatem kwestia, czy odbiorcami dzieła byli mnisi, czy też świeccy, nie ma w konstrukcji merytorycznej żadnego znaczenia. Można by pokusić się o stwierdzenie, że rozdzielenie dialogu – nawet gdyby uznać, że wynikało z zamysłu autora – nie wpłynęło w żaden sposób na przesłanie dzieła, cały wywód jest pod względem przekazywanych treści niepodzielny.

Co do dalszej treści tekstu, mnich wydaje się zawiedziony swoją własną postawą i nieumiejętnością wpłynięcia na swego rozmówcę w odpowiedni, zgodny z Ewangelią, sposób. Rozgoryczenie, które towarzyszy mnichowi spowodowane jest refleksją o nieprzystawalności założeń i wartości reprezentowanych przez ascetów do ich faktycznej, codziennej postawy. Asceta zdaje się zauważać rozbieżność pomiędzy głoszonymi przez siebie poglądami, a ich rzeczywistą realizacją w życiu.

Następnie mnich powraca do wątku znoszenia cierpień i odpowiedniego ich przyjmowania. Podkreśla, że wszystkie nieszczęścia, które spadają na ludzi, powiązane są ze sprawiedliwym sądem Boga. W celu wyjaśnienia tego paradoksu mnich podaje trzy prawdy. Znosimy cierpienia nie tylko z uwagi na nasze doczesne grzechy, ale także ze względu na grzech pierworodny<sup>36</sup>. Następnie, cierpimy nie tylko z powodu swoich grzechów, ale także naszych bliskich. Wreszcie nieszczęścia, które spadają na nas, są zawsze właściwe, natomiast ich „zewnątrzna” forma nie musi koniecznie być tożsama z przewinieniem. Zdarza się, że podobieństwo między tymi dwoma jest niedostrzegalne, czasem także nie jest rozpoznany przez ludzi związek przyczynowo-skutkowy. W odniesieniu do drugiego argumentu mnich podkreśla, że wszyscy ludzie mają udział we wspólnocie<sup>37</sup>. Dodatkowo ta wspólnota przybierać może dwie formy. Pierwsza jest mimowolna i wywodzi się z niegodziwości, a mianowicie czyniąc zło drugiemu człowiekowi, przejmujemy na siebie doświadczenia, które mogłyby być jego udziałem. Druga z kolei przeciwnie – wywodzi się z miłości i jest niczym innym jak pokornym przyjmowaniem na siebie cierpień. Asceta przyznaje także, że wzorem tego rodzaju znoszenia cierpień jest Chrystus, a analogii należy dopatrywać się w jego ofierze na krzyżu.

<sup>36</sup> Por. tamże XIV 26-27, SCh 455, 68. Zob. nota 117.

<sup>37</sup> Por. tamże XVIII 34-39, SCh 455, 80.



Powracając do zagadnienia pragnień ciała, asceta odwołuje się do dwóch cytatów z Pisma Świętego. Werset z Nowego Testamentu, które stały się materiałem do dyskusji, a więc Ef 2, 3 – gdzie pojawia się dokładnie to sformułowanie „pragnienia ciała” i Ga 5, 17 – gdzie jest mowa o sprzecznych pragnieniach ciała i duszy, stanowią stosunkowo ograniczony zasób cytatów, którymi posłużył się Marek. Istotne, że jego wyjaśnienie wersetu Ga 5, 17 różni się od Orygenesowego<sup>38</sup>, prawdopodobnie dodatkowo popartego przez Ewagriusza z Pontu. Dla mistrza z Aleksandrii, zgodnie z jego antropologią trychotomiczną, chęć czy pragnienie ciała oraz duszy są w głębi sprzeczne, podobnie jak dwa modele egzystencji, z czego to oczywiście dusza i jej pragnienie powinny dojść do głosu. Tymczasem wydaje się, że Marek próbuje raczej ograniczyć znaczenie tego wyrażenia do cielesnego poruszenia, fizycznego odruchu poprzedzającego każdą myśl, spowodowanego przez rozluźnienie ascezy cielesnej. Bardzo krótkie omówienie, jakie przedstawia Marek, ma charakter całkiem spekulacyjny: wyjaśnia naturę zjawiska bez zagłębiania się w konkretne zalecenia<sup>39</sup>.

Traktat kończy się w dość nieprzewidywalny sposób, bo tuż po wypowiedzi nieuwieńczonej żadnym wnioskiem. Zaraz po odejściu prawnika, mnich szczegółowo rozwija jedno z podstawowych zagadnień omawianych w dialogu, a mianowicie kwestię niezawinionego cierpienia, po czym w dwóch zdaniach odnosi się do kolejnego tematu, ostatecznie na nim kończąc całą swą wypowiedź. Widać zatem, że proporcja pomiędzy odpowiedziami Mnicha na zagadnienia nie jest zachowana. Pojawia się także powtarzająca się prawie we wszystkich pozostałych dziełach Mnicha doksolgia. Co ważne kodeksy greckie podają ją w różnych odmianach, tekst syryjski natomiast zachowuje jej pełną wersję. Zawiera on wiersze, które nie pojawiają się w żadnych odpisach greckich, a które – jak się wydaje – dostarczają właściwej konkluzji całemu dziełu. Może to wskazywać na fakt, że syryjski tłumacz, w przeciwieństwie do kopiistów tekstu greckiego, dysponował niewybrakowanym egzemplarzem<sup>40</sup>.

**3. Retoryka dzieła.** Niemal każda wypowiedź – ustna czy pisemna, zawiera elementy retoryczne – uświadomione albo nie, ponieważ informując kogoś o jakiejś kwestii, robimy to w taki sposób, aby nasz komunikat był spójny i osiągnął cel. Tym bardziej, kiedy mówimy o kwestii wzbudzającej w nas afekty, albo, kiedy zdajemy sobie sprawę, że nasza wypowiedź ma przynieść jakiś bardzo ważny skutek, podświadomie dokładamy starań, aby okazać się jak najbardziej przekonującym.

Analizowana *Rozmowa z prawnikiem* jest świetnym przykładem gatunku literackiego – różnego od przemowy, który jest jednak bardzo mocno nacechowany retorycznie. Sam początek greckiego tytułu tego dzieła – ἀντιβολή (od czasownika ἀντιβόλλω – rzucać naprzeciwko; dyskutować), sugeruje spór, a jeśli tak, elementy retoryczne są czymś, co z konieczności musi w nim wystąpić i rzeczywiście występuje

<sup>38</sup> Orygenes był dla wschodniego monastycyzmu autorytetem ze względu na dokonany przez Bazylego i Grzegorza wybór tekstów z jego dzieł – pierwszą *Filokalię*.

<sup>39</sup> Por. de Durand, *Analyse*, w: SCH 455, 24.

<sup>40</sup> Por. tamże.

przede wszystkim w postaci argumentacji (łac. *argumentatio*)<sup>41</sup> i odpierania zarzutów (łac. *refutatio*)<sup>42</sup>, będących najważniejszymi częściami wypowiedzi perswazyjnej.

Najważniejszym i najczęstszym argumentem jakiego używa mnich – reprezentant światopoglądu chrześcijańskiego, jest autorytet Boga przemawiającego z kart Biblii. Mnich odwołuje się do Biblii przez cytaty lub nawiązanie w sumie 103 razy, używając jej przede wszystkim jako *toposu*<sup>43</sup> dla przeprowadzania *wnioskowania dedukcyjnego*<sup>44</sup>. Korzysta także z *wnioskowania sylogistycznego*<sup>45</sup> (rozdział 2) oraz jego skróconej, najskuteczniejszej odmiany – *entymematu*<sup>46</sup> (rozdział 1), przez który już na początku dyskusji dowodzi prymatu praw Bożych nad ludzkimi. Przeprowadzane wnioski bywają zakończone pytaniem retorycznym (rozdział 1, 7, 8 i 9), przez które mnich stawia oponenta w kłopotliwej sytuacji. Takie połączenie nosi znamiona *techniki kumulowania argumentów*<sup>47</sup> i jest bardzo skuteczne z retorycznego punktu widzenia.

Stosowana przez mnicha *refutatio*<sup>48</sup> występuje dwa razy w postaci uprzedzenia ewentualnego zarzutu (rozdział 4 i 5), co – jako wyraz przewidywania toku myślenia przeciwnika – jest w oratorstwie niezwykle pożądaną umiejętnością. Równie inteligentnie posługuje się on *concessio*<sup>49</sup> (rozdział 2 i 7), a także *metodą rozróżniania i dzielenia*<sup>50</sup> (rozdział 3, 4 i 12), za pomocą której buduje kolejną warstwę dowodową.

<sup>41</sup> Argumentacja jest tą częścią wypowiedzi, w której przedstawia się dowody potwierdzające przedstawianą tezę. Jedną z jej postaci jest tzw. *argumentacja artystyczna*, oparta na „operacjach logicznych, które za pomocą dowodzeń pewnych, bądź prawdopodobnych, usiłują tworzyć trudno podważalną wiarygodność” (J.Z. Lichański, *Retoryka: historia-teoria-praktyka*, Warszawa 2007, 109).

<sup>42</sup> Odpieranie zarzutów jest tą częścią wypowiedzi, w której za pomocą tzw. *technik refutacyjnych*, broni się przedstawianej tezy przed dowodami jej przeciwnymi, będącymi antytezą. Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki: przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, 92-95.

<sup>43</sup> Przedstawiany dowód musi dotyczyć „miejsca” (gr. τόπος) znanego zarówno nadawcy jak i odbiorcy, przez co staje się przekonujący. Topos można określić jako „składnik tradycji dziedziczony kulturowo” (J. Ziomek, *Retoryka literacka*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, 286); rzeczywistość, co do której istnieje *consensus*, por. tamże, s. 16.

<sup>44</sup> Jest to wnioski, w którym „wniosek wynika logicznie z przesłanek” (K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2005, 324, np. „jeśli y mówi po łacinie, to znaczy, że y zna język łaciński”).

<sup>45</sup> Wnioski sylogistyczne opiera się z dwóch przesłanek (S, M) i wniosku (P), co jest w zasadzie rozbudowanym wnioskiem dedukcyjnym, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 92.

<sup>46</sup> Jest on skróconym sylogizmem, w którym jedna z jego przesłanek zostaje przemilczana i pozostawiona domysłowi odbiorcy. Ten rodzaj wnioski jest najbardziej skuteczny właśnie z powodu swojej zwięzłości (krótsze argumenty są szybciej i lepiej przyswajalne) oraz faktu, że przemilczana przesłanka „rodzi się” w umyśle (ἐν θυμῷ) samego odbiorcy, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 92-93.

<sup>47</sup> Technika ta polega nie tylko na dostarczeniu odpowiedniej ilości różnych dowodów potwierdzających daną tezę, ale także na umiejętnym (logicznym) przechodzeniu od jednego dowodu do kolejnego, zob. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 190.

<sup>48</sup> Zob. nota 2.

<sup>49</sup> Jest to pozorne przyznanie racji przeciwnikowi, aby obrócić jego argument na własną korzyść, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 124.

<sup>50</sup> Opiera się ona na „wydzieleniu z opinii przeciwnika składników pewnych i wątpliwych, jednoznacznych i wieloznacznych” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 92) i posłużeniu się nimi na własną korzyść.

Bez wątplenia najczęściej stosowaną przez mnicha *figurą retoryczną*<sup>51</sup> jest *antyteton*<sup>52</sup> (rozdział 1, 3, 5, 7, 8, 10, 12, 13, 17 i 19), widoczny w kontrastach idei i postaw. Jego nagminne stosowanie nie dziwi w przypadku kogoś, kto kładzie tak duży nacisk na opozycję dwóch rzeczywistości – doczesnej i wiecznej. Wynikające z nich odmienne wybory oraz ich konsekwencje w życiu duchowym, mnich lubi wyliczać za pomocą *distributio*<sup>53</sup> (rozdział 4, 8, 16, 17 i 20), stosować *polisyndeton*<sup>54</sup> (rozdział 1, 2, 8 i 16), a także *gradację*<sup>55</sup> (rozdział 3, 8, 9, 13 i 16).

Posługiwanie się przez mnicha *apostrofa*<sup>56</sup> jest również częste. Występuje ona w formie zwrotu grzecznościowego w wołaczu – używanego wobec prawnika, ale także w postaci bardziej rozbudowanej (rozdział 1, 2, 6, 8, 11, 14 i 15).

Jeśli chodzi o oddziaływanie na rozmówców, mnich bardziej zachęca do refleksji niż wymusza na kimś zmianę stanowiska w przedstawianych kwestiach. Z całą pewnością wykorzystuje możliwość rozmowy do głoszenia wyznawanej przez siebie nauki, wprowadzając poboczne wątki. Nie robi tego jednak w sposób nachalny. Nie zależy mu na rywalizacji – co zresztą sam deklaruje, wspominając dwukrotnie przez *deminutio*<sup>57</sup> (rozdział 1 i 14) o wadłości własnego umysłu i brakach w formalnym wykształceniu. Patrząc jednak na sposób jego dowodzenia, odpieranie zarzutów, poprawne budowanie wnioskowań oraz cytowanie z pamięci licznych fragmentów Biblii, trzeba to wyznanie uznać za czynione na wyrost.

Niechęć mnicha do współzawodniczenia z prawnikiem widać także w oszczędnym używaniu figur emotywnych. W jego przemowie nie dostrzega się afektów w postaci wzburzenia czy irytacji, lecz raczej zaangażowanie i konsekwentne prowadzenie wywodu. Gdzieniegdzie tylko zostaje zasygnalizowany stan rozczarowania (rozdział 7) czy smutku (rozdział 14). Nie oznacza to jednak, że mnich nie jest zdolny do żadnej stanowczości. W toku wypowiedzi czasami pozwala sobie na aluzje pod

<sup>51</sup> Figury wraz z tropami retorycznymi stanowią środki ekspresji językowej za pomocą których „ozdabia się” wypowiedź nadając jej wyrazu i wzmacniając perswazyjność. Dziedzina retoryki zajmująca się tym zagadnieniem nazywa się *elocutio*, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 124.

<sup>52</sup> Jest to „najbardziej popularna figura stylistyczna stosowana w perswazyjnej wypowiedzi, polegająca na zestawieniu pojęć lub obrazów przeciwstawnych dla lepszego ich uwydatnienia” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 111).

<sup>53</sup> Polega ona „na podziale pewnej całości myślowej na elementy [...], służy wielostronnemu ujęciu zagadnienia poprzez scharakteryzowanie go za pomocą rozmaitych określeń” (tamże).

<sup>54</sup> Będący uszeregowaniem pojęć z użyciem spójników, por. Lichański, *Retoryka*, s. 132.

<sup>55</sup> Powstaje ona przez „ustawienie kolejnych członów wypowiedzi według porządku narastającego (gradacja rosnąca) lub słabniejącego (gradacja malejąca) intensywności cech zjawiska, o którym mowa” (Szymanek, *Sztuka argumentacji*, s. 157).

<sup>56</sup> Rozumie się przez nią część zdania wyrażoną wołaczem albo „bezpośredni zwrot kierowany przez mówcę do audytorium [...], występuje w funkcji moralizatorskiego napomnienia, otwartej nagany, przestrogi lub groźby, przekleństwa, prośby o przychyłość i pomoc, odwołania się do opinii słuchaczy, zachęty do określonych postaw i zachowań, ujawnienia własnych wahań, wyrażania pragnień, składania obietnic” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 115) lub zapewnienia, zob. Lichański, *Retoryka*, s. 135.

<sup>57</sup> Przez które „mówca przyznaje, że brak mu albo słów, albo zdolności, albo głosu, albo czasu, niezbędnych do należytego rozwinięcia i przedstawienia tematu” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 119).

adresem swojego oponenta (rozdział 3 i 11), delikatne ironizowanie (rozdział 11), a kiedy spotyka się z *licencją*<sup>58</sup>, potrafi odpowiedzieć taką samą (rozdział 11).

Wydaje się, że prawnik rozpoczyna dyskusję z mnichem w poczuciu własnej wyższości. Jest to spowodowane posiadaniem prestiżowego wykształcenia i byciem częścią wysokiej warstwy społecznej. Podobnie jak mnich, odwołuje się do autorytetu, ale w jego przypadku jest to autorytet władzy świeckiej i filozofii, której uprawiane próbuje przedstawiać jako alternatywny sposób na prowadzenie godnego życia. Prawnik doskonale wie, że wszelka próba negocjowania władzy doczesnej stawiałaby mnicha – podlegającego tejże, w złym świetle, dlatego próbuje użyć tego argumentu już na samym początku dyskusji, chcąc ją najwyraźniej szybko i efektownie zakończyć.

Inteligencja prawnika przejawia się w częstszym stosowaniu *entymematu*<sup>59</sup> (rozdział 1 i 4), *podchwytliwych pytań*<sup>60</sup> (rozdział 2 i 7), użyciu *hypofory*<sup>61</sup> (rozdział 7), a także w sięgnięciu po topikę biblijną swojego oponenta (rozdział 10). Ostatnią próbą wygrania sporu jest oskarżenie mnicha o popełnianie błędów logicznych i mylenie pojęć (rozdział 10) oraz brak kompetencji intelektualnych (rozdział 14), co wydaje się argumentem dość słabym, stosowanym jako ostateczność w sytuacji wyczerpania wszystkich innych.

W wypowiedzi prawnika dostrzec można większą stanowczość, która z czasem przekształca się w nerwowość. Zdając się rozumieć delikatne aluzje kierowane w swoją stronę, czuje się on osobiście dotknięty stwierdzeniami mnicha, które w końcu doprowadzają go nawet do smutku (rozdział 14). Także jego reakcje są bardziej impulsywne. Jest śmiały w swoich wypowiedziach (rozdział 10), z czasem staje się sarkastyczny (rozdział 10), oburza się na usłyszane słowa (rozdział 11), a w końcu podnosi głos (rozdział 13). Nie można mu jednak odmówić bycia zaciekawionym wprowadzonymi wątkami pobocznymi (rozdział 3). Sam o niektóre dopytuje i prosi mnicha o ich rozwinięcie (rozdział 4, 7, 9, 11, 12 i 13). Deklaruje też zmianę poglądów (rozdział 11), jeśli mnichowi uda się wykazać ich niesłuszność, a nawet zapowiada kontynuowanie następnego dnia rozpoczętej dyskusji (rozdział 14).

Szukając podobieństw w argumentacji rozmówców, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na częste używanie przez obu różnego rodzaju wnioskowań oraz odwoływanie się do paralelnych autorytetów: Bóg – władcy, religia – filozofia. Różnice dotyczą głównie sfery emocjonalnej i warstwy *elocutio*<sup>62</sup>. Ta ostatnia wiąże się z faktem, że wypowiedzi mnicha są zdecydowanie dłuższe – co wynika z konwencji gatunku, a przez to cechują się większym bogactwem zastosowanych figur.

<sup>58</sup> Polega ona na śmiałym wyrażeniu myśli i uczuć; figura ta służy „uwydatnianiu pewności i śmiałości słowa oraz bezkompromisowości podmiotu retorycznego” (tamże).

<sup>59</sup> Zob. nota 6.

<sup>60</sup> Są one stosowane celem „wydobycia pożądanej odpowiedzi lub ujawnienia informacji wbrew woli zapytanego” (Szymanek, *Sztuka argumentacji*, s. 263).

<sup>61</sup> Polegającej na sugerowaniu przeciwnikowi odpowiedzi w postawionym mu pytaniu, zob. Lichański, *Retoryka*, s. 134.

<sup>62</sup> Jest to część retoryki zajmująca się sposobem wkomponowania dowodów w całość wypowiedzi, jak również zabiegami językowymi służącymi wyeksponowaniu tychże dowodów, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 124.

Podsumowując, warto podkreślić silnie zretoryzowany charakter dzieła, co jest znakiem świadomego korzystania przez autora z narzędzi retorycznych. Jakkolwiek żadne informacje biograficzne nie pozwalają zakładać, że Marek odebrał wykształcenie retoryczne, to jednak lektura jego dzieł, w tym niniejszego, pozwala dostrzec w nich znaczną wrażliwość i świadomość literacką.

### WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Parisiis 1862, PG 65, 1071-1102.  
G.M. de Durand: Paris 2000, SCh 455, 26-92.

### PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

#### Angielskie:

T. Vivian – A. Casiday, New York 2009, *Counsels on the Spiritual Life*, vol. 2, 221-250.

#### Francuskie:

G.M. de Durand, Paris 2000, Marc Le Moine, *Traité II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeûne. Melchisédech. L'Incarnation*, SCh 455, 26-93.

#### Niemieckie:

O. Hesse, Stuttgart 1985, Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, 269-296.

### BIBLIOGRAFIA

J.W. Kunze, *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis, eine Monographie. Mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus*, Leipzig 1895; K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford 1965; A. Grillmeier, *Marco Eremita e l'origenismo: Saggio di reinterpretazione di Op. XI*, „Cristianesimo nella Storia” 1 (1980) 9-58; H. Hunger, *Erotapokriseis*, w: *Lexikon des Mittelalters*, hrsg. R.H. Bautier, Bd. 3, München – Zürich 1986, 2183-2184; S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, Minneapolis 1987; J. Ziomek, *Retoryka Literacka*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990; M. Korolko, *Sztuka retoryki: przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990; Ch. Jacob, *La bibliothèque et le livre. Formes de l'encyclopédisme alexandrine*, „Diogenes” 178 (1997) 64-85; A. Blair, *The Problemata as a Natural Philosophical Genre*, w: *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, ed. A. Grafton – N. Siraisi, Cambridge 1999, 171-204; H. Lausberg, *Retoryka literacka: Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002; M. Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004; A. Volgers – C. Zamagni, *Erotapokriseis: Early Christian Question and Answer Literature in Context*, Louvain 2004; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2005; Y. Papadoyannakis,

*Instruction by Question and Answer. The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity*, ed. S.F. Johnson, Aldershot 2006; J.Z. Lichański, *Retoryka: historia-teoria-praktyka*, Warszawa 2007; A. Torrance, *Repentance in late Christian antiquity: with special reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus*, Oxford 2010.

## PRZEKŁAD\*

### Rozmowa z prawnikiem<sup>63</sup>

1. Pewien [dobrze] wykształcony prawnik<sup>64</sup> zapytał sędziwego mnicha<sup>65</sup>:  
Wytłumacz mi, proszę, chciałbym wiedzieć, co wy, mnisi, macie na myśli, gdy mówicie, że nie należy osądzać tych, którzy postępują niespra-

\* Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego G.M. de Duranda: Mark le Moine, *Discussion avec un avocat*, w: Mark le Moine, *Traité II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeune. Melchisédech. L'Incarnation*, SCh 455, Paris 2000, 26-92.

<sup>63</sup> W oryg. „ἀντιβολή πρὸς τινὰ σχολαστικόν” (SCh 455, 26); wyraz ἀντιβολή („zestawienie, przeciwieństwo; dyskusja”, Abramowiczówna I 207), pochodzący od formy czasownikowej ἀντι-βάλλω („rzucić naprzeciwko, na zmiarę”, w różnym antyku: „rozmawiać”, tamże), występuje w tekstach greckich stosunkowo rzadko, a już szczególnie w użytym tu znaczeniu (por. np. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 66, 10, 2, ed. K. Holl: Epiphanius, *Panarion*, Bd. 3, Göttingen 2009, 31: „εἰς τὴν ἀντιβολὴν τοῦ ζητήματος ἐτοιμότητος ὑπάρχων”); część kodeksów proponuje w tym miejscu bardziej popularne terminy διάλεξις („dyskusja, spór”) (D E<sup>ms</sup> X L) czy διάλογος („rozmowa”) (C Y<sup>pc</sup>); przyimek πρὸς wskazuje oponenta, przeciwnika w stanowiącej treść dzieła dyskusji; większość manuskryptów poświadcza frazę πρὸς τινὰ σχολαστικόν, niektóre odwracają perspektywę i podając tytuł ἀντιβολὴ σχολαστικοῦ πρὸς τὸν ἄββαν μαρκόν (E<sup>ms</sup> G QW), stawiają osobę Marka w roli tego, który jest oskarżany w dyskusji, co zresztą, zakładając utożsamienie autora z mnichem z tekstu, bliższe jest prawdy, w końcu to nie on ją inicjuje; określenie drugiego, obok mnicha, rozmówcy terminem σχολαστικός (więcej na ten temat zob. G.M. de Durand, w: SCh 455, 14-16) pozwala zidentyfikować go jako człowieka wykształconego, uczonego oraz związanego, co potwierdza tekst, z prawem, prawnika; w opracowaniach i przekładach postać ta najczęściej występuje jako obrońca sądowy, adwokat.

<sup>64</sup> W oryg. „ἐλλογίμων δικανικὸς” (SCh 455, 26); pierwszy z uczestników sporu określony zostaje tu terminem δικανικὸς („związany z prawem, sądem”, Abramowiczówna I 577), co pozwala doprecyzować sferę jego wykształcenia; przymiotnik ἐλλογίμος („poważany, elokwentny”, później także: „biegły w retoryce”, Abramowiczówna II 105; por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* V 6, PG 48, 673: „ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐξ ἐλλογίμων ἀνδρῶν”) użyty tu jako określenie zbiorowości, do której przynależy prawnik, sugeruje, że zawarta w tekście dyskusja prezentuje wysoki poziom intelektualny, co ostatecznie nobilituje także osobę mnicha, który potrafi się w niej odnaleźć.

<sup>65</sup> W oryg. „γέροντα ἀσκητὴν” (SCh 455, 26); termin γέρον określa tutaj osobę mnicha, na co dodatkowo wskazuje rzeczownik ἀσκητής („asceta, mnich”, Abramowiczówna I 346), mającego pewne doświadczenie duchowe, najprawdopodobniej prowadzącego życie monastyczne już od wielu lat. Kodeksy E<sup>ms</sup>, G i QW utożsamiają tę postać z Markiem, któremu przypisuje się autorstwo tekstu. Poza tymi zapisami brak informacji pozwalających na utożsamienie występującego tu starca z kimś znanym z innych źródeł.



wiedliwie<sup>66</sup> oraz [powiedz także], czym się zajmujecie, skoro stronicie od prac fizycznych. Na tej właśnie podstawie zarzucam wam, że powstrzymując się od oceny<sup>67</sup>, nie postępujecie według prawa, i że wbrew naturze wybieracie lenistwo. Jeśli jednak dowiem się, że postępujecie tak ze względu na filozofię, z konieczności odstąpię od swojego zarzutu i będę naśladował waszą cnotę.

Mnich najpierw pomodlił się w myśli, a [potem] tak odpowiedział:

Jeśli o to pytasz, ty, taki wykształcony, trzeba abyś dowiedział się tego od tych, którzy dobrze się na tym znają. Ja natomiast jeszcze się uczę<sup>68</sup>. Skoro jednak [ty], mędrzec, z własnej woli przychodzisz pytać nieuczonych o to, [co cię nurtuje], posłuchaj. Mnisi nie wybierają myślenia obcego Kościołowi, lecz próbują zachowywać to, co Chrystusowe, tak, jak mówi Apostoł<sup>69</sup>: „Niech takie będą w was myśli, jakie i w Chrystusie Jezusie, który będąc w postaci Boga, wiedział, że [Jego] bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem, ale [jednak] ogołocił się, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 5-7)<sup>70</sup>. Wiedz zaś, że jest to dar Boga i prowadzi do wielkiej cnoty, to jest pokory, dzieło, które Pan nakazał Kościołowi czynić, mówiąc: „Starajcie się nie o pokarm, który przemija, ale o ten, który trwa na życie wieczne” (J 6, 27).

Prawnik mówi:

[Powiedz mi], proszę, niech i ja poznam, jakie to dzieło?

Mnich powiedział:

Poprzez modlitwę „szukać Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6, 33), o którym powiedział, że jest wewnątrz nas (por. Łk 17, 21), i tym, którzy go szukają, pokazał, że ono dostarcza wszelkich [dóbr] materialnych (por. Mt 6, 33). Skoro więc usłyszeliśmy o tym od Pana, uwierzyliśmy [Mu] i według [naszych] sił [to] wypełniamy, zatem jak możesz mówić, że czynimy [to wszystko] wbrew naturze? Jeśli wydaje ci się to przeciwne naturze, zobacz, kogo krytykujesz. Ten bowiem, który nam [to] nakazał, jest Bogiem. Podobnie też jest nakazem Boga nie czynić zła tym, którzy je wyrządzają.

<sup>66</sup> Pytanie prawnika wprowadza główny temat rozmowy: problem osądzania drugiego człowieka, istotny w świetle wiary chrześcijańskiej (por. np. Mt 7, 1-5), zostaje tutaj skontrastowany z codziennym doświadczeniem sądownictwa.

<sup>67</sup> W oryg. rzeczownik ἀκρισία („beład, brak prawidłowej oceny”, później także: „bezprawie”, Abramowiczówna I 74) formalnie stanowi negację terminu κρίσις („ocena, sąd”; zob. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1, Leiden 2010, 2; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 1, Monachium 1939, 431), lecz w tym kontekście powinien być rozumiany jako powstrzymanie się od wydania osądu; por. przymiotnik ἄκριτος („nie wydający sądu”, Abramowiczówna I 74) i przysłówek ἀκριτως („nierozważnie”, tamże).

<sup>68</sup> Takie stwierdzenie o niedostatkach własnej wiedzy było dość powszechne we wczesnej literaturze monastycznej i nie można na jego podstawie wnosić, że przedstawiony w tekście starzec nie ma doświadczenia jako mnich.

<sup>69</sup> W tekstach Marka Mnicha, podobnie jak w wielu innych, terminem „Apostoł” konsekwentnie nazywany jest św. Paweł.

<sup>70</sup> Tłumaczenia wszystkich cytatów biblijnych pochodzą od autorów niniejszego przekładu.

Jak więc mogą postępować wbrew prawu ci, którzy zachowują ten nakaz, skoro Bóg powiedział przez proroka<sup>71</sup>: „Do mnie należy odplata, ja osądzę, mówi Pan” (Rz 12, 19), w Ewangeliach: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni” (Łk 6, 37) i u Apostoła: „Nie osądzajcie niczego przedwcześnie” (1Kor 4, 5), „Nie mścijcie się” (Rz 12, 19) oraz w innym miejscu: „A ty, dlaczego osądzasz cudzego niewolnika?” (Rz 14, 4). Kto ustanowił prawa sprawiedliwsze od tych? [Kto może] osądzać czyniących nieprawość przed Bogiem, jakby sam był bez winy i oskarżać o bezprawie tych, którzy zachowują, jak potrafią, prawo Boże oraz nazywać wyrozumiałość złem?

## 2. Usłyszawszy to prawnik powiedział:

Czy więc grzeszą władcy, skoro karzą niesprawiedliwych i zachowują sprawiedliwość dla pokrzywdzonych?

Starzec odpowiedział:

To nie sędziowie<sup>72</sup> błędzą, lecz ci, którzy wydają [niesprawiedliwych] w ręce prawa, a nie oddają [ich] Bogu. Po pierwsze dlatego, że wszystko to, co im się złego przydarza, jest skutkiem ich własnego zła, a to prowadzi do nawrócenia, a nie do zemsty. Po drugie, nawet jeśli niesprawiedliwie ucierpieli, powinni darować winę temu, który [wobec nich] zawinił, słuchając Pana: „Przebaczajcie, a będzie wam przebaczone” (por. Mt 6, 14-15; Mk 11, 25-26; por. Łk 6, 37)<sup>73</sup>. Nie [powinni] natomiast przez ludzki odwet sprawiać, że ich własne złe uczynki nie będą wybaczone. „Rządzący”, według Apostoła, „nie są postrachem dobrych czynów, lecz złych” (Rz 13, 3). Oni nie zmuszają wiernych i pobożnych [ludzi] do oskarżania tych, którzy źle czynią, ani nie oskarżają pobłażliwych o to, że nie korzystają z sądów, chociaż są pokrzywdzeni, lecz tym, którzy tego chcą, zasądzają należną odplata. Tych zaś, którzy ze względu na Boga okazują pobłażliwość, czczą i podziwiają za wybieranie tego, co lepsze. Podobnie więc, jak nie zmuszają tych, którzy [tego] nie chcą, do oskarżania [innych], nie błędzą też, gdy osądzają oskarżonych. Dlatego właśnie, [mój] mądry [przyjacielu], po nauczaniu się świeckich traktatów i praw<sup>74</sup>, należy nauczyć się także praw duchowych

<sup>71</sup> Marek używa w tym miejscu określenia prorok, ponieważ przywołany tutaj tekst użyty został w Rz 12, 19 jako cytat.

<sup>72</sup> Użyte tu określenie „sędziowie” odnosi się do tych samych osób, które prawnik w swoim pytaniu nazywa władcami. Dzięki zastosowaniu tego terminu uwypuklony zostaje kontekst sądenia innych, kluczowy dla tego miejsca dyskusji.

<sup>73</sup> Zwrot ten, nieobecny w Nowym Testamencie, poświadczony jest jako agrafon najwcześniej u Klemensa Rzymskiego: „ἀφίετε, ἵνα ὀφεθῆ ὑμῖν” (Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* XIII 89, PG 1, 236), Polikarpa: „ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν” (Polycarpus, *Epistula ad Philippeneses* II 54, PG 5, 1008) oraz w tekstach syryjskich (np. u Afrahata i w *Liber graduum*); por. O. Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, Eingel., übers. und mit Anm. vers. von O. Hesse, Stuttgart 1985, 196-197, nota 32.

<sup>74</sup> W oryg. „ἔξωθεν λόγους τε καὶ νόμους” (SCH 455, 32); wyraz ἔξωθεν („z zewnątrz”, Abramowiczówna II 189) często określa w tekstach chrześcijańskich sprawy świeckie w opozycji do

(por. Rz 7, 14), przyjąć [wszelkie] trudności ze względu na pobożność i, [wiedząc, że są one] stosowne, znosić cierpliwie wydarzające się nieszczęścia, bez których nikt nie może prawdziwie stać się mądrym.

3. Ponieważ prawnik chciał dowiedzieć się, jakie trudy wynikają z pobożności, starzec powiedział, że są to przykazania Chrystusowe, z których pierwszym i największym (por. Mt 22, 38; Mk 12, 28-30) jest miłość, ponieważ według Pisma „nie pamięta zła”, lecz „wszystko wybacza, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko znosi” (1Kor 13, 5.7). A skoro [miłość] jest taka, nie może osądzać tego, który wydaje się źle wobec niej postępować. W niej różni się jeden od drugiego, ale wszystkim nam brakuje jej zasługi. Otrzymujemy jednak wypełnienie [naszych] niedostatków dzięki łasce Chrystusa, [potrzebujemy go] nawet jeśli nie zaniechamylibyśmy uczynków, które są w naszej mocy. Bóg zaś wie, jakich uczynków miłości nie możemy wykonać przez naszą słabość, a jakich nie czynimy przez zaniechanie. Skoro [człowiek] wzmacnia się nie tylko przez dobrowolne trudy, lecz także przez przypadkowe nieszczęścia, potrzeba nam wiele wytrwałości i łagodności od Boga. Z tego powodu mówi Apostoł: „Jeśli ktoś chce stać się mądrym na tym świecie, niech się stanie głupim, aby zostać mądrym” (por. 1Kor 3, 18).

Taki człowiek nie osądza bardziej uduchowionych od niego za niedostatki doskonałej miłości (1J 4, 18), lecz raczej doskonalili się na miarę ich wyższości. A gdy się zbliży do [ich poziomu], szuka dalej innych, większych od siebie. Znalazłszy ich, współzawodniczy z nimi i nigdy nie zaprzestaje biegu, dopóki nie znajdzie tych, którzy przewyższają go w miłości (por. 2Tm 4, 7; Hbr 12, 1). Jeśli ktoś nie porównuje się do lepszych [od siebie], lecz osądza ich za bycie niedoskonałymi, to nie wiedząc o tym, sam siebie oskarża. Mówi bowiem [Pismo]: „Nie sądzcie a nie będziecie sądzeni” (Łk 6, 37). Stąd ludzie biegli w słowach sądzą, że grzeszą tylko ci, którzy czynią nieprawość, ludzie zaś biegli w [sprawach] ducha obwiniają się, nawet jeśli [sami] doznają krzywdy, że niechętnie znoszą [wyrządzane im] nieprawości. I nie tylko z tego powodu, lecz także dlatego, że [te] cierpienia wyrastają z ich dawnej winy, chociaż zdarza się, że [jeden] grzech jest lżejszy od drugiego<sup>75</sup>. Ten bowiem, kto sam szuka pomsty [za swoje krzywdy], wydaje się

duchowych; por. np. Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii* 93, PG 26, 973: „οὐδὲ ἐκ τῆς ἔξωθεν σοφίας [...] διὰ δὲ μόνην θεοσεβείαν ὁ ἀντάνιος ἐγνωρίσθη”.

<sup>75</sup> W oryg. „οὐ μόνον δὲ διὰ τοῦτο, ἀλλ’ ὅτι καὶ ἐκ παλαιᾶς αὐτῶν αἰτίας αἱ θλίψεις ἀναφύονται, εἰ καὶ ἁμάρτημα ἁμαρτήματος ἐλαφρότερον τυγχάνει” (SCh 455, 34). Fragment ten następcza pewnych trudności interpretacyjnych. Być może Marek zestawia tutaj ze sobą grzech, który spowodował pojawienie się cierpień w życiu człowieka oraz ten, który wynika z niewłaściwego stosunku do przydarzających się mu doświadczeń. Por. przekłady: T. Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, New York 2009, 225: „[...] and not only for that reason, but also because afflictions spring up from old causes and things they are responsible for, even if one sin is less than another”; de Durand, w: SCh 455, 35: „[...] mais aussi parce que leurs afflictions sont

oskarżać Boga o brak osądu. Ten zaś, kto znosi cierpienia, których doświadcza, [rozumiejąc, że są one] stosowne, tym samym wyraża swoją [właściwą] postawę, dzięki której znosi cierpienie, spowodowane przez te przykre wydarzenia.

4. Świecki<sup>76</sup>, zdenerwowany argumentami [mnicha], powiedział:

Jeśli wasze prawo duchowe (por. Rz 7, 14) zaleca takie postępowanie, i jeśli, jak powiedziałaś, zostało ustanowione przez Boga, dlaczego niektórzy z mnichów upadają, chociaż je zachowują?

Starzec powiedział:

Ci, którzy je zachowują, nie upadają, tylko ci, którzy omamieni próżnością i troskami obecnego życia odrzucają i lekceważą jego najważniejsze zasady – mówię o modlitwie i pokorze. Dlatego diabeł nie powstrzymuje nas od myślenia o wszelkich sprawach doczesnych i troszczenia się [o nie], po to tylko, aby odwieść [nas] od modlitwy i pokory. Wie bowiem, że to, [co czynimy] bez tych dwóch [modlitwy i pokory] nawet jeśli wydaje się dobre, zostanie później przez niego odebrane. Mówię zaś nie tylko o modlitwie, która okazywana jest [zewnątrznie] – przez ciało, lecz także o tej, która jest zanoszona do Boga przez nierozproszony umysł. Jeśli bowiem jedno z nich jest nieodpowiednio ukierunkowane, to także drugie, [pozostawione] samo [sobie], służy nie Bogu, lecz własnej woli.

Prawnik pyta:

Czy ciało ma wolę niezależnie od umysłu?

Mnich odpowiedział:

Ma, według tego, co mówi Apostoł: „Byliśmy bowiem niegdyś sami nieposłuszni” (Tt 3, 3), „spełniając wolę ciała” (Ef 2, 3) i znowu: „Ciało pragnie rzeczy przeciwnych duchowi, a duch rzeczy przeciwnych ciału” (Ga 5, 17). Zobacz więc, [ciało] ma i pragnienie, i wolę<sup>77</sup>, których jednak nie poznajemy przez brak uwagi i zgodę na [nasze] myśli. Dlatego nie tylko ludzie zaniebujący modlitwą stają się gorsi, lecz także ci, którzy nie zważają na [swoje] myśli. Powiedziałem to nie jako ten, kto osądza innych, lecz przyznając się

---

des rejets d'une ancienne culpabilité de leur part, même si une faute est bien plus légère qu'une autre”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 272: „[...] aber nicht nur deswegen, sondern auch weil aus ihrer alten Schuld die Trübsale aufblühen, wenn auch eine Verfehlung leichter ist als eine andere”.

<sup>76</sup> W tym miejscu prawnik po raz pierwszy zostaje określony wyrazem κοσμικός („światowy”, w tekstach chrześcijańskich często pejoratywnie: „świecki” w opozycji do „duchowy”); dodatkowe określenie jego stanu emocjonalnego („zdenerwowany”) nadaje pewnej dynamiki rozmowie i rozpoczyna negatywną charakterystykę prawnika wraz z coraz wyraźniejszym przeciwstawianiem go starcowi.

<sup>77</sup> W oryg. „ἐπιθυμίαν καὶ θέλημα” (SCh 455, 36); w cytowanym w tekście fragmencie Ga 5, 17 występuje czasownik ἐπιθυμέω („pragnąć”, Abramowiczówna II 234), od którego pochodzi ἐπιθυμία („pragnienie, pożądanie”, Abramowiczówna II 235), w Ef 2, 3 natomiast użyty jest drugi z rzeczowników, tj. θέλημα.

do własnych wad. Po tym pierwszym poznaje się pychę, po drugim pokorę. A „pyszny Pan się sprzeciwia, pokornym zaś daje łaskę” (Prz 3, 34), przez którą prowadzi nas nie tylko do poznania, lecz także do posiadania świętej cnoty. Mam na myśli nieustającą modlitwę, co do której święty Paweł, chcąc, abyśmy w żadnym razie [jej] nie zaniedbywali, mówi: „nieustannie się módlcie” (1Tes 5, 17). Jednocześnie, wskazując na nierozpraszczenie umysłu, mówi: „Nie upodabniajcie się do tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie waszego umysłu, aż do rozpoznania, co jest wolą Boga: co jest dobre, co właściwe i co doskonałe” (Rz 12, 2).

Skoro więc Bóg wobec naszej małej wiary i niemocy ustanowił różne przykazania, aby każdy z gorliwością uciekał przed karą i dostąpił zbawienia, to z tego samego powodu Apostoł prowadzi nas do doskonałej woli Boga, nie chcąc, żebyśmy zostali osądzeni. Wiedząc, że modlitwa współdziała w wypełnianiu wszystkich przykazań, nie ustaje, na różne sposoby nakłaniając do niej i mówiąc: „Módlcie się w każdym czasie w duchu i w nim czuwajcie w całej cierpliwości i oddaniu” (Ef 6, 18).

5. Stąd wiemy, że modlitwy różnią się od siebie. Czym innym bowiem jest błagać Boga nierozproszonym umysłem, czym innym angażować ciało, a umysł rozpraszać. Co więcej, czym innym jest szukać okazji i po [zajęciu się już] sprawami [tego] świata, znalazłszy się w dobrych okolicznościach, pomodlić się, a czym innym wedle możliwości przedkładać modlitwę nad światowe troski, zgodnie ze słowami Apostoła, który mówi: „Pan [jest] blisko. O nic się nie martwcie, lecz w każdej modlitwie i prośbie niech wasze potrzeby będą z wdzięcznością przedstawiane Bogu” (Flp 4, 5-6). Tak też mówi błogosławiony Piotr: „Panujcie zatem nad sobą i bądźcie trzeźwi, aby się modlić. Całą troskę o siebie złożcie na Niego, bo Jemu na was zależy” (1P 4, 7; 5, 7). Przede wszystkim zaś sam Pan wiedząc, że wszystko umacnia się przez modlitwę, mówi: „Nie martwcie się o swoje życie, co będziecie jeść lub co będziecie pić, albo w co się odziejecie, lecz zabiegajcie najpierw o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dane” (por. Mt 6, 25.31.33).

Być może Pan wzywa nas przez to także do większej wiary. Któż bowiem odrzuciwszy troskę o sprawy codziennie i wyzbywszy się potrzeb, nie uwierzy potem Jemu oraz temu, [co mówi] o dobrach wiecznych? On sam zaś objaśniając to, powiedział: „Wierny w małym i w wielkim jest wierny, a niewierny w małym i w wielkim jest niewierny” (Łk 16, 10). W tym także okazał swoją miłość do człowieka. Wiedząc bowiem, że codzienna troska o ciało jest nieunikniona, nie odrzucił [jej], lecz przyzwalając nam [na nią], nakazał, abyśmy się nie troszczyli dziś o jutro (por Mt 6, 34), [przez co ukazał zarówno] pełną jednomyślność z Bogiem, jak i miłość do człowieka. Nie jest bowiem możliwe, aby będąc człowiekiem i mając ciało, całkowicie nie brać pod uwagę cielesnego życia. Za to możliwe jest, aby wiele [tych



potrzeb] zredukować do niewielu przez modlitwę i panowanie nad sobą – całkowicie jednak nie można ich pomijać<sup>78</sup>.

6. W związku z tym ten, kto pragnie [stać się] „człowiekiem doskonałym i dojść do miary życia według pełni” (Ef 4, 13) – jak mówi Pismo – nie powinien przedkładać ponad modlitwę żadnych uczynków, ani być jakkolwiek [przez nie] zaabsorbowanym, chyba że to konieczne. Nie [powinien] też, kiedy natrafi na konieczność i [taki będzie] zamiśl Boży, odstępować [od uczynków] pod pretekstem modlitwy, lecz musi poznać różnicę [między nimi] i bez [dodatkowego] nakazu służyć [wypełnianiu] Boskiego planu<sup>79</sup>. Ten, kto nie myśli w ten sposób, ani nie wierzy, że, jak mówi Pismo, jedno przykazanie zdecydowanie różni się od drugiego i obejmuje wszystko (por. Mt 22, 36-40; Mk 12, 28-32)<sup>80</sup>, ani, będąc wezwany przez Boży zamiśl, nie chce, jak mówi prorok, postępować według wszystkich przykazań (por. Ps 119[118], 128). Kiedy więc pojawiają się jakieś nieuniknione konieczności i zgodne z Bożym planem obowiązki, trzeba, aby ten, kto wybrał modlitwę, odsunął niestosowne zajęcia, zwłaszcza te, które wciągają nas w zbytki i chciwość. Bowiem o ile ktoś odsuwa się od tego w Chrystusie i odrzuci wszelki materialny zbytek, o tyle uwalnia swoje myśli od rozproszeń. A o ile uwalnia myśli, o tyle daje miejsce czystej modlitwie i pokazuje wiarę w Chrystusa.

Jeśli ktoś z powodu małej wiary albo jakiejś innej słabości nie może tego uczynić, niech pozna prawdę i oskarżając się o swoją niedojrzałość [duchową], niech wzrasta wedle sił. Lepiej bowiem zdać rachunek z braku, a nie z kłamstwa i pychy. Niech przekona cię przypowieść Pana, który przedstawia pewnego faryzeusza i celnika (por. Łk 18, 9-14). Dlatego też i my usiłujmy odeprzeć wszystkie światowe troski przez nadzieję i modlitwę, a skoro nie możemy osiągnąć tego w sposób doskonały, wyznajemy Bogu [nasze] błędy i nie ustajemy w gorliwym [ich usuwaniu]. Lepiej bo-

<sup>78</sup> Starzec, odnosząc się do zarzutu prawnika dotyczącego powstrzymywania się od pracy, pokazuje najpierw na podstawie Pisma Świętego konieczność modlitwy i to, że jest ona ważniejsza od wszystkich innych spraw. Od tego jednak akapitu surowość tego sformułowania zostaje nieco złagodzona, gdy mowa jest o dbaniu o konieczne potrzeby naszego ciała oraz (w rozdziale 6) o spełnianiu koniecznych uczynków miłosierdzia.

<sup>79</sup> W oryg. „τῆ οἰκονομίᾳ τοῦ θεοῦ δουλεύειν ἀδογματίστως” (SCH 455, 42); występujący tu bardzo rzadki przysłówek ἀδογματίστως (derywowany od przymiotnika ἀδογματίστος – „niezgodny z dogmatami”, por. Lampe, s. 36) nastrocza pewnych problemów interpretacyjnych, gdyż użyty jest tutaj, jak się wydaje, w znaczeniu odmiennym od swojej przymiotnikowej podstawy słowotwórczej. Lampe proponuje rozumieć go jako „bez nakazu, z własnej woli” (Lampe, s. 36). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 228: „[...] devote himself of his own accord to doing God’s work”; de Durand, w: SCH 455, 43: „sans idée préconçue, au dessein de Dieu”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 275: „[...] er muß auch den Unterschied erkennen und dem Heilshandeln Gottes auch ohne besonderen Auftrag diene”.

<sup>80</sup> Marek łączy w tym miejscu przykazanie miłości Boga z modlitwą oraz przykazanie miłości człowieka z dobrymi uczynkami.



wiem być oskarżanym o częściowe zaniedbanie, a nie o całkowite odrzucenie [Boga].

W tym wszystkim, co zostało powiedziane o modlitwie i koniecznych uczynkach, potrzeba nam wiele roztropności oraz rozeznania od Boga, kiedy i jakie zajęcia powinniśmy przedkładać nad modlitwę. Bowiem każdemu wydaje się, że zajmując się czynnością, którą sobie upodobał, spełnia należną posługę, nie wiedząc, że powinien oceniać [te] zajęcia [tak], aby raczej Bóg był z nich zadowolony, a nie on sam. Trudność w ocenieniu tej kwestii polega na tym, że nie zawsze należy [wypełniać] te same przykazania, lecz w danym czasie uznać jedno przykazanie za ważniejsze od drugiego, skoro nie zawsze spełnia się wszystkie posługi, lecz każdą w stosownym momencie, a dzieło modlitwy polecono [nam czynić] nieprzerwanie (por. 1 Tes 5, 17). Dlatego powinniśmy przedkładać ją nad niekonieczne zajęcia. Wszyscy Apostołowie nauczali tego rozróżnienia licznych [wiernych], których chcieli nakłonić do [pełnienia] posługi, mówiąc: „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a posługiwali przy stołach; upatrzcie zatem siedmiu mężczyzn spośród was, wypróbowanych, których wyznaczymy do tego zadania; my zaś oddamy się wyłącznie posłudze słowa i modlitwie. Spodobало się to stwierdzenie wszystkim zebranim” (Dz 6, 2-5). Czego uczymy się z tych [słów]? [Tego,] że dla nieumiejących jeszcze poświęcić się modlitwie, dobrą rzeczą jest zajęcie się posługą, aby nie upadli w obu, natomiast dla tych, którzy umieją [poświęcić się modlitwie], lepiej jest nie zaniedbywać tego, co lepsze.

#### 7. Uczony zaś wysłuchawszy tego tak powiedział:

Jak więc ci, którzy są mądrzy w sprawach tego świata i nie troszczą się o modlitwę, nie upadają, lecz strzegą się [od złych uczynków] dzięki filozofii?

Mnich westchnął i rzekł:

Słusznie powiedziałaś, że nie upadają. Skoro bowiem raz upadli upadkiem nadzwyczajnym i dwojakim – mówię o pysze i zaniedbaniu – to ani nie mogą powstać bez modlitwy, ani nie mają [już] skąd spaść. Czy diabeł zмага się z tymi, którzy wiecznie leżą na dnie i nigdy nie wstają? I tak, jedni raz to zwyciężają, raz to są zwyciężani, upadają i podnoszą się, uciskają i są uciskani, wszczynają wojny i [sami] są atakowani, inni natomiast pozostają w pierwszym upadku przez wielką niewiedzę i są nieświadomi, że popadają w to, o czym z żalem wyraża się prorok: „Czy ten kto upadł, nie powstaje? Albo czy ten, kto się odwrócił, nie nawróci się?” (Jr 8, 4), a także: „Zbudź się, który śpisz, i powstań z martwych, a zaświta ci Chrystus” (Ef 5, 14)<sup>81</sup>.

Tym zaś, którzy nie chcą podjąć wysiłku powstawania, [nie chcą] trwać w modlitwie i, mając na uwadze przyszłe Królestwo, cierpieć w imię poboż-

<sup>81</sup> Po raz kolejny Marek używa określenia „prorok”, przywołując fragment z Nowego Testamentu, gdyż fraza ta jest także tam cytatem; por. nota 69.

ności, mówi: „Izraelu, któż ci pomoże w twoim upadku?” (Oz 13, 9). Nie ma ani „rany, ani sińca, ani opuchlizny” (por. Iz 1, 6), ani żadnego zła, które działałoby się bez [udziału] woli, bowiem ta rana wynika z wolnego wyboru. Ona to jest „grzechem [prowadzącym] do śmierci” (por. 1J 5, 16), którego nie leczą modlitwy innych. Mówi: „Leczyliśmy Babilon, lecz nie został uleczony” (Jr 28, 9)<sup>82</sup>, ponieważ choroba [ta jest] nieuleczalna i nie ma już „środka łagodzącego, aby [go] przyłożyć, ani oliwy, ani bandaży” (Iz 1, 6), [tj.] lekarstw [przygotowanych] przez innych. Te i tym podobne [zalecenia] jasno wyraża Boskie Pismo, [zwracając się] do tych, którzy nisko cenią modlitwę i [nawet] poza [wypadkiem] konieczności, czy słabości ograniczają ją do [pewnych] pór i okazji, podczas gdy Pan nakazał [modlić się] przez „całe noce i dni” (por. Łk 18, 1.7), a Apostoł [zalecił], aby zanosić modlitwę do Wszechmocnego Boga „nieprzerwanie” (1Tes 5, 17).

8. Zobacz, jak Stary Testament powstrzymuje tego, kto polega na samym sobie i pyszni się z powodu swojej mądrości: „Z całego serca zaufaj Panu i nie pysznij się z powodu swojej mądrości” (Prz 3, 5). To nie są proste słowa, jak to się niektórym zdawało i dlatego kupili księgi. Gdy zaś poznali siłę tego, co jest [w nich] napisane, nadymali się pustymi myślami, chociaż nie wypełniali żadnego z tych [słów]. Opierając się na teoriach i dociekaniach, znajdują uznanie u tych, którzy nie znają się na filozofii. A skoro nie są [oni] skłonni do trudzenia się i nie pamiętają o wysiłkach, sprowadzają na siebie naganę od Boga oraz od pracowitych i pobożnych ludzi. Ponieważ zadowolili się wstępnym poznaniem Pism [i to] nie dla [wypełniania] dzieła, lecz na pokaz, zostali pozbawieni tego [zrozumienia, które] pojawia się za sprawą Ducha Świętego. Oni to „chlubią się powierzchownością, a nie sercem” (2Kor 5, 12).

Dlatego należy, aby ci, którzy nie mają doświadczenia w działaniu, zabrali się do czynów. [Słowa] bowiem Pisma nie są po to, żebyśmy tylko o nich myśleli, lecz także abyśmy je wypełniali. Zaczniemy więc działać i w ten sposób, robiąc postępy, odkryjemy, że nie tylko nadzieja skierowana ku Bogu, lecz również silna wiara, nieobludna miłość, niepamiętanie złego, umiłowanie braci, wstrzemięźliwość, wytrwałość, poznanie wewnętrzne<sup>83</sup>, uwolnienie od pokus, dary charyzmatów, szczere wyznanie [grzechów] i obfite łzy<sup>84</sup> pojawiają się u wiernych dzięki modlitwie. I nie tylko to, lecz

<sup>82</sup> W tekście hebrajskim cytat ten pojawia się w Jr 51, 9.

<sup>83</sup> W oryg. „γνώσις ἐσωτέρα” (SCh 455, 48); przymiotnik w stopniu wyższym ἐσώτερος (pochodzący od przysłówka εἶσω – „wewnątrz”, Abramowiczówna II 49) wskazuje tutaj na dogłębne poznanie samego siebie, tego, co w człowieku najgłębsze, a często skryte przed nim samym.

<sup>84</sup> Marek nawiązuje w tym miejscu do płaczu, jako wyrazu żalu za grzechy. Duchowość monastyczna nazywała to „darem łez”; por. M. Lot-Borodine, *Le mystère de „don des larmes” dans l’Orient chrétien*, VS 48 (1936) 65-110; I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l’Orient chrétien*, OCA 132, Roma 1944.

również wytrwałość w pojawiających się uciskach, szczerze przebaczenie bliźniemu, poznanie prawa duchowego (por. Rz 7, 14), odkrycie sprawiedliwości Boga, natchnienie Ducha Świętego, dar skarbów duchowych i wszystko [inne], co, [jak] Bóg oznajmił, wierni ludzie posiadają teraz i w przyszłym wieku. Krótko mówiąc, dusza nie może ukazać się jako obraz Boga (por. Rdz 1, 27), jeśli nie poprzez Jego łaskę i wiarę, gdy człowiek trwa w wielkiej pokorze i nieustannej modlitwie.

Jak więc ci, którzy pozbawieni są tak wielkich dóbr z powodu nieznamośności i zaniedbania modlitwy, [mogą] mówić: „Nie upadliśmy”? I samym sobie przypisują mądrość, podczas gdy nie poznali własnego poniżenia. Są żałośni z powodu upadku, [lecz] bardziej godni pożałowania z powodu nieświadomości. A zyskują tylko na tym, że przygotowują nas do większej wiary Pismu, które mówi: „mądrość tego świata jest głupotą u Boga” (1Kor 3, 19). [Mądrość] „zaś Boga [pochodzi] z góry, zstępuje od Ojca światła” (por. Jk 3, 15; Jk 1, 17), a oznaką jej jest pokora. Ci zaś, którzy chcą przypodobać się ludziom<sup>85</sup>, przyjęli ludzką [mądrość] w miejsce boskiej i w niej nadymając się i chlubiąc, zwiedli wielu prostych ludzi, bo nakłonili [ich]

<sup>85</sup> W oryg. ἀνθρωπαρεσκεῖν. Pierwszy raz w tym miejscu pojawia się zagadnienie podobania się ludziom, które od 10, aż do 14 rozdziału stanowić będzie główny temat rozmowy mnicha z prawnikiem. Czasownik ἀνθρωπαρέσκω (złożony z wyrazów ἄνθρωπος – „człowiek” i ἀρέσκω – „podobać się komuś, zadowolić kogoś”, Abramowiczówna I 323) oraz jego derywaty stwarzają pewne trudności. Złożenia takie pojawiają się dopiero w LXX (5 razy; zob. np. Ps. Sal., 4) oraz w Nowym Testamencie (2 razy: Ef 6, 6: „μὴ κατ’ ὀφθαλμοδοουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ’ ὡς δοῦλοι Χριστοῦ”; Kol 3, 22: „μὴ ἐν ὀφθαλμοδοουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ’ ἐν ἀπλότητι καρδίας”), gdzie występują zawsze z nacechowaniem pejoratywnym i jako takie są używane także w tekstach patrystycznych. Obok tych złożzeń w Nowym Testamencie występuje czasownik ἀρέσκω, który odnosi się, albo do wyglądu zewnętrznego (por. Mt 14, 6; Mk 6, 22), albo do postępowania, przymiotów wewnętrznych człowieka, czy jego charakterystyki (por. Dz 6, 5; 1Kor 7, 32-34; 10, 33; Ga 1, 10; 1Tes 2, 4.15; 4, 1, 2Tm 2, 4; Rz 8, 8). Czynność wyrażona tym czasownikiem, w zależności od kontekstu, jest oceniana przez autora negatywnie (por. Rz 15, 1.3; 1Kor 7, 33-34; Ga 1, 10; 1Tes 2, 4) lub pozytywnie (por. Rz 8, 8; 15, 2; 1Kor 7, 32; 10, 33; 1Tes 2, 4; 4, 1; 2Tm 2, 4); warto zauważyć, że ocena negatywna pojawia się tam, gdzie czasownikowi ἀρέσκω towarzyszy dopełnienie ἀνθρώποις (por. Ga 1, 10; 1Tes 2, 4), gdzie uwidoczniiony jest kontrast z dopełnieniem θεῶ (por. Rz, 8, 8; 1Tes 2, 4) i κυρίῳ (por. 1Kor 7, 32-34) lub gdzie sygnalizowana jest zwrotność poprzez zaimek zwrotny ἑαυτοῖς (por. Rz 15, 1). Niejednorodne używanie czasownika ἀρέσκω obok zawsze nacechowanego pejoratywnie ἀνθρωπαρέσκω i jego derywatów znajduje swoje odbicie także w obecnym tekście: starzec przedstawia wyraźnie negatywną ocenę takiego postępowania (co odzwierciedla tendencję funkcjonującą w ruchu monastycznym do tego, aby unikać wszelkich pochwał), prawnik natomiast ocenia pozytywnie człowieka, który znajduje u innych uznanie. Rozbieżność w rozumieniu omawianych tutaj wyrazów stanowi podstawę dalszego sporu między nimi. W niniejszym przekładzie dla ukazania tej rozbieżności czasownik ἀνθρωπαρέσκω i pochodzący od niego rzeczownik ἀνθρωπαρεσκεῖα są tłumaczone jako odpowiednio „przypodobywać się ludziom” oraz „pragnienie przypodobania się ludziom” lub po prostu „przypodobywanie się ludziom”, gdy wyrazami tymi posługuje się mnich i „podobać się ludziom” oraz „pragnienie podobania się ludziom”, „podobanie się ludziom”, gdy słowa te wypowiada prawnik.

do uprawiania filozofii nie w trudach pobożności i modlitwy, ale w przekonujących słowach ludzkiej mądrości, którą Apostoł<sup>86</sup> raz po raz obwinia i nazywa ogołoceniem krzyża. Mówi bowiem w Liście do Koryntian: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, ale abym głosił Dobrą Nowinę, [i to] nie w mądrości słowa, aby nie był ogołacany krzyż Chrystusa” (1Kor 1, 17) i dalej: „To, co głupie według świata wybrał Bóg, aby poniżyć mądrych, i to, co niskiego pochodzenia według świata, i to, co lekceważone, i to, co nie jest, wybrał Bóg, aby uczynić bezużytecznym to, co jest, aby żadne ciało nie przechwalało się przed Nim” (1Kor 1, 27-29). Jeśli więc Bóg nie ma upodobania w greckich słowach mądrości, ale w trudach modlitwy i pokory, jak zostało ukazane, dlaczego trwają [oni] w próżnych rozważaniach i porzuciwszy pierwszą drogę służby Bogu jako niemającą widoków na powodzenie, nie chcą być ocaleni ani przez drugą, ani przez trzecią<sup>87</sup>?

9. Skoro zaś uczoney chciał poznać jakie są trzy drogi [prowadzące do] pobożności, mnich odpowiedział:

Pierwszą jest, [aby] nie grzeszyć, drugą, [aby] – jeśli ktoś zgrzeszył – znieść przydarzające się trudności, trzecią zaś drogą jest, [aby] – jeśli ktoś [ich] nie zniósł – płakać nad brakiem wytrwałości. [Jest tak], gdyż ten, kto nie poprawił się dzięki pojawiającym się [w jego życiu] wydarzeniom, z konieczności jest prowadzony przed sąd, [który i nas dotyczy], chyba że Bóg zobaczy nas płaczących i uniżonych. [Bo gdy to] ujrzy, odpuści nasze grzechy w swojej wszechmogącej łasce. Jeśli zaś przez zaniedbanie tego, o czym powiedziałem wyżej, porzucimy płacz i pokorę, gdy będziemy oceniać się według reguł świeckiej mądrości tak, że w tym wszystkim będziemy ubliżać pobożniejszym [od nas], jak doznamy wybaczenia, skoro czyniliśmy rzeczy przeciwne wybaczeniu? Jakże zwodnicze jest pragnienie przypodobania się ludziom<sup>88</sup> i [tak] trudne do odkrycia, że przytłacza [zdrowy] rozsądek. Działania pozostałych pragnień są bowiem widoczne dla tych, którzy ich doświadczają i przez to przygotowują tych, którzy je pokonają, do płaczu i pokory. Pragnienie zaś przypodobania się ludziom ukrywa się pod pobożnymi słowami i działaniami tak, że trudno jest rozpoznać jego podstęp<sup>89</sup> tym, którzy złapali się na [tę] przynętę.

<sup>86</sup> Zob. nota 69.

<sup>87</sup> Marek sygnalizuje w tym miejscu naukę o istnieniu trzech dróg prowadzących do pobożności (τρεῖς τῆς θεοσεβείας τρόποι), którą rozwinie w kolejnym rozdziale. Jakkolwiek topos „drogi do pobożności” pojawia się dość często w literaturze chrześcijańskiej (np. *Didache*), to takie wyróżnienie trzech sposobów dochodzenia do pobożności pochodzi od Marka Mnicha.

<sup>88</sup> Zob. nota 85.

<sup>89</sup> W oryg. użyty jest rzeczownik παρατροπή („błądzenie, błąd”, a także „podstęp, zwodzenie”, Abramowiczówna III 424; por. Lampe, s. 1027-1028), który posiada tę samą, co τρόπος („droga, sposób”, Abramowiczówna I 323) podstawę słowotwórczą w postaci czasownika τρέπω (zob. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, s. 1503). Mamy więc w tym rozdziale do czynienia

### 10. Świecki zapytał:

Jakie więc błędy [wynikają] z pragnienia podobania się ludziom? Chociaż bardziej niż tego, pragnę dowiedzieć się, czym [w ogóle] jest podobanie się ludziom. Widzę bowiem, że nie podążasz za naturalnym porządkiem rozumowania, lecz przyjmujesz założenia oparte na niewiedzy i ganisz to, co przydatne, [stosując] niespójne przykłady. A więc najpierw powiedz mi, co właściwie znaczy ten termin i wtedy uwierzę ci, że [to pragnienie jest], jak twierdzisz, powszechnie szkodliwe.

Mnich zaś rzekł:

Przypodobanie się ludziom ma miejsce wtedy – jak mi się wydaje – [kiedy chcemy] przypodobać się ludziom<sup>90</sup>. Uważam, że to jest istota tego terminu.

Uczony zdziwił się bardzo tą odpowiedzią i powiedział:

Odpowiedziałeś całkowicie słusznie. Czyż więc, najpobożniejszy [starcze], nie w sposób niesprawiedliwy ganisz to, co sprawiedliwe? Czy nie wydaje ci się sprawiedliwym, żeby nikt sam nie oceniał swoich uczynków, lecz żeby raczej inni, osądzili, czy są dobre? Ja natomiast twierdzę, że ani niepodobanie się ludziom, ani otrzymywanie pochwał od bliskich w ogóle nie jest cnotą. Przecież i Pismo, jak słyszałem, mówi: „Bliski niech cię chwali, a nie twoje usta, ktoś inny, a nie twoje wargi” (Prz 27, 2) i dalej: „każdy z was niech [tak postępuje], aby podobać się bliźniemu, dla dobra i zbudowania” (Rz 15, 2)<sup>91</sup> i znowu: „stańcie się bez zarzutu wobec Żydów, Greków i Kościoła Bożego” (1Kor 10, 31). Któż może, nie próbując podobać się ludziom, być bez zarzutu? Dlaczego więc posuwasz się tak daleko, ganiąc podobanie się ludziom? Jeśli bowiem należy według ciebie akceptować raczej tych, którzy nie [starają] się podobać [innym], niż tych, którzy to robią, to [znaczy, że uważasz] za właściwe chwalić rozbójników, zabójców, złodziei i zdrajców, skoro nikomu z ludzi nie pragną się podobać.

Nie dziw się, że aż do tej pory zachowałem milczenie wobec twoich słów. Nie wynika to z tego, że nie rozumiem Pisma, czy też nie wiem, co jest bardziej sprawiedliwe, lecz chciałem wcześniej usłyszeć twoje zdanie. Wiemy przecież, że przebaczymy tym, którzy błędzą w swoim rozumowaniu, jeśli czynią to nie świadomie, lecz z uwagi na brak wiedzy i przypisują zło

z grą słowną, polegającą na użyciu dwóch przeciwstawionych sobie rzeczowników, które wywodzą się od tego samego czasownika.

<sup>90</sup> W orygu. „ἀνθρωπαρέσκεια ἐστίν, ὡς δοκῶ, τὸ τοῖς ἀνθρώποις ἀρέσκειν” (Sch 455, 54). Prawnik zdążył się już zorientować, że jego rozumienie wyrazu ἀνθρωπαρέσκεια jest odmienne od prezentowanego przez starca (por. nota 85) i prosi go o dokładniejsze wyjaśnienie tego terminu. Mnich natomiast wyprowadza tu tylko etymologiczną definicję opartą na obserwacji złożoności tego rzeczownika, więc tym samym nie wnosi do dyskusji niczego nowego, o czym nie wiedziałby prawnik. Znamienne jest także wtrącenie do tej wypowiedzi frazy ὡς δοκῶ („jak sądzę”), która – gdy weźmie się pod uwagę oczywistość wygłoszonego tutaj sądu – może znamionować ironię.

<sup>91</sup> Prawnik na poparcie swojego twierdzenia wybiera w tym miejscu cytaty z Nowego Testamentu, w którym pojawia się czasownik ἀρέσκω (por. nota 85) użyty dla określenia czynności ocenianej pozytywnie.



terminom, które są dobre, co i tobie [w całej twojej] pobożności przytrafiło się wbrew woli. Chcesz bowiem, jak sądzę, pokazać dogadanie samemu sobie oraz jego złe strony, nazwawszy je podobaniem się ludziom<sup>92</sup>. Skoro nie przez zaniedbanie, lecz przez brak wiedzy doszedłeś [do tych wniosków], słusznym byłoby, żebyś przemilczał swoje oskarżenia, [uznając je] za fałszywe, skoro zostało pokazane, że te terminy się różnią. Przedstawiłeś je bowiem jako tak błędne i niemożliwe do zrozumienia, że przytłoczyło [to] zdrowy rozsądek.

11. Mnich zauważył, że [prawnik] jest wyraźnie oburzony z powodu [jego] wypowiedzi i [z góry] odrzuca to, co [on dopiero zamierzał] powiedzieć. Oddalił się nieco, tak, że wszyscy przysłuchujący się<sup>93</sup> [temu] uznali, iż porzucił dyskusję przerażony wywodami [prawnika]. [On] jednak otworzył swoje usta i rzekł:

Ponieważ mówiłem to wszystko nie mając na celu zwyciężyć [w tej dyskusji], lecz raczej odnieść [z niej] korzyść i ponieważ ty sam milczałeś aż do tej chwili, choć jak powiedziałaś, nie z powodu nieznamości tego, co sprawiedliwe, ale z chęci poznania mojej opinii – proszę Waszą Doskonałość<sup>94</sup>, aby spełniła swoją obietnicę i pouczyła mnie, w jaki sposób Pismo Święte gani przypodobywanie się ludziom nie pod taką nazwą, lecz pod innymi. [Przecież] aż do teraz niczego [o tym] nie powiedziałaś, mimo że wszystko znakomicie wiesz o Piśmie. I tak, gdy będziesz cytował [fragmenty] Pisma, nie tylko przekonam się co do tego, o czym była mowa wcześniej, ale także dzięki licznym wyjaśnieniom uznam, że mówisz słusznie, pomijając fakt, że – jak się wyraziłeś – przez brak wiedzy myliłem pojęcia i oskarżyłem cnotę zamiast namiętności.

Świecki zaś usłyszawszy to zaczął się bronić:

Nie powiedziałem, że rozumiem całe Pismo, lecz [tylko] po części. Nie każ mi więc mówić, ale chociaż rozpocząłeś [temat], to zamilknij, jeśli nie radzisz sobie z [naszą] dyskusją, a otrzymasz moje przebaczenie. Lecz jeśli jesteś w stanie pokazać, że podobanie się ludziom<sup>95</sup> zostało imiennie potępione, mów, a ja z konieczności, nawet nie chcąc, zgodzę się z prawdą.

Mnich powiedział:

Niech tak będzie. Do czego więc mam odnieść twoje niesprawiedliwe zarzuty?

<sup>92</sup> W oryg. „βουλόμενος γὰρ, ὡς οἶμαι, φανεροποιῆσαι τὴν αὐταρέσκειαν καὶ τὰ ταύτης κακά, ὠνόμασας αὐτὴν ἀνθρωπαρέσκειαν” (Sch 455, 56). Prawnik, odwołując się do wypowiedzi starca, twierdzi, że myli on dwa pojęcia: ἀνθρωπαρέσκεια (por. nota 85) oraz αὐταρέσκεια („dogadanie sobie, postępowanie zgodne z własnym upodobaniem”, por. Lampe, s. 266).

<sup>93</sup> W tym miejscu po raz pierwszy tekst ujawnia, że całej dyskusji przysłuchuje się grupa osób. W rozdziale 14 zostają oni bliżej dookreśleni, jako młodzi mnisi, najprawdopodobniej uczniowie starca.

<sup>94</sup> W oryg. θαυμασιότητά σου; zwrot grzecznościowy użyty tutaj, jak się wydaje, ironicznie; por. Lampe, s. 614.

<sup>95</sup> Zob. nota 85.



Prawnik na to:

Do prawa pobłażliwości, które mi przedstawiłeś<sup>96</sup>.

Starzec zaś do niego:

Podziwiam cię z powodu mądrości – żeby nie powiedzieć przebiegłości – ponieważ obiecując okazać współczucie dla niewiedzy, sam chciałeś je otrzymać. Zostawmy to jednak i zajmijmy się tym, o czym mamy mówić.

**12.** Słuchaj więc, [jakie] zarzuty stawia Pismo pragnieniu przypodobania się ludziom<sup>97</sup>. Najpierw mówi prorok: „Bóg rozrzucił kości pragnących przypodobać się ludziom; zostali zawstyżeni, gdyż Bóg nimi wzgardził” (Ps 52, 6), dalej Apostoł<sup>98</sup>: „Nie działając na pokaz<sup>99</sup>, jak ci, którzy przypodobują się ludziom” (Ef 6, 6), a także: „Czy pragnę przypodobać się ludziom? Jeślibym przypodobywał się ludziom, nie byłbym sługą Chrystusa” (Ga 1, 10). Jeśli przeczytasz Pismo Święte<sup>100</sup>, znajdziesz [w nim] wiele innych tego rodzaju fragmentów.

Świecki powiedział:

Doprawdy? Przecież to, co powiedziałem, także jest napisane [w Piśmie]. Czyż więc jest [ono] sprzeczne samo z sobą?

Mnich odrzekł:

Pismo nie jest sprzeczne samo z sobą, to my jesteśmy ślepi na zrozumienie prawdy. Nie wszyscy ludzie są bezbożni i nie wszyscy pobożni, dlatego nie powinniśmy starać się przypodobać<sup>101</sup> wszystkim, lecz tylko dobrym. Podobnie nie wszyscy mają być [z naszego postępowania] niezadowoleni, lecz tylko ci źli<sup>102</sup>. Pan wyjaśnia to w Ewangelii, mówiąc: „Biada [wam], gdy wszyscy ludzie dobrze o was mówią” (Łk 6, 26). Nie tylko w takich

<sup>96</sup> Prawnik nawiązuje tutaj do wypowiedzi starca z 2 rozdziału, gdzie mówił on o konieczności przebaczenia innym i nie domagania się sprawiedliwości przed sądem.

<sup>97</sup> Zob. nota 85.

<sup>98</sup> Zob. nota 69.

<sup>99</sup> W oryg. „μη κατ’ ὀφθαλμοδουλείαν” (SCh 455, 60); rzeczownik ὀφθαλμοδουλεία pod względem słotwórczym złożony z dwóch rzeczowników ὀφθαλμός – „oko” (Abramowiczówna III 349) oraz δουλεία – „służba” (Abramowiczówna I 599). Po raz pierwszy pojawia się w Nowym Testamencie (dwukrotnie – w Ef 6, 6 oraz Kol 3, 22 – w formie ὀφθαλμοδουλεία), skąd przechodzi do literatury patrystycznej (w formie takiej, jaką ma i w tym tekście). Oznacza on działanie na pokaz dla uzyskania aprobaty od ludzi.

<sup>100</sup> Warto zauważyć, że w tym miejscu starzec jasno wyraża swoją opinię o znajomości Pisma Świętego przez prawnika, co potwierdza odczytywanie jego wypowiedzi z początku rozdziału 11. jako ironicznej.

<sup>101</sup> Zob. nota 85.

<sup>102</sup> W oryg. „οὐ πᾶσιν ἀρέσκειν ὀφείλομεν, πλὴν τοῖς ἀγαθοῖς, ὁμοίως δὲ οὐδὲ πᾶσι ἀπαρέσκειν, πλὴν τοῖς πονηροῖς” (SCh 455, 60.62). Do tej pory mnich wypowiadał się o przypodobaniu się ludziom tylko negatywnie, lecz teraz, w odpowiedzi na zarzuty prawnika, starzec wprowadza rozróżnienie: należy postępować tak, aby nasze działania jednym ludziom – dobrym – się podobały, a u innych – złych – nie mamy szukać uznania. Fragment ten opiera się na opozycji czasowników ἀρέσκειν (por. nota 85) i jego negacji ἀπαρέσκειν.

sytuacjach, [o jakich mówiłem], lecz także w tych, które wydają się dobre zabronił nam przypodobywać się ludziom, jeśli pokazujemy [nasze] dobre [uczynki innym] nie po to, aby się poprawić i naśladować [lepszycy], lecz dla pochwały, [licząc] na jakieś odwzajemnienie. I słusznie. Jeśli bowiem ktoś pragnie przypodobać się ludziom dla uzyskania doczesnych korzyści, nie dostanie od Boga żadnego duchowego daru ani [żadnej] odpłaty, ponieważ otrzymał [już] swoją zapłatę (por. Mt 6, 2.5.16), jak to nie raz, lecz wiele razy wyjaśnił Pan w Ewangelii. Gdy dawał nam przykazania co do modlitwy, postu i jałmużny, polecił, żebyśmy ukrywali to wszystko przed ludźmi<sup>103</sup>.

**13.** Prawnik, podczas gdy [tamten] jeszcze mówił, krzyknął:

Wystarczy! Dość już usłyszałem. Pozostaje tylko, abys wyraźnie, bez zagadek i domysłów, powiedział, jak zwodzi [nas to] zło<sup>104</sup>, abym dokładnie poznał, czy jest [ono], jak twierdziłeś, tak ukryte i trudne do zauważenia, że może niepostrzeżenie umknąć [naszemu] rozumowi.

Mnich odparł:

Posłuchaj uważnie, wyjaśnię ci [to] dokładnie. Zastanów się, czy sam nie dostrzegłeś, że we wszystkim dostosowuje się ono do pragnienia. Pierwszym [wynikającym z niego błędem] i matką [pozostałych] jest brak wiary. Po nim, jako dzieci, podążają: zawiść, nienawiść, zazdrość, zdrada, kłótnia, hipokryzja, stroniczość, działanie na pokaz, obmowa, kłamstwo, pozory pobożności i wiele innych tego typu namiętności, [które] działają w ukryciu, w ciemności. A najgorsze z tego wszystkiego jest to, że niektóre, [korzysta-

<sup>103</sup> Fragment ten w całości, poczynając od parafrazy słów Ewangelii, odnosi się do Mt 6. Polecenia z kazania na górze stwarzały dla mnichów pierwszych wieków pewną trudność. Z jednej strony przytoczony tutaj, zawarty w 6 rozdziale, nakaz ukrywania się z modlitwą, postem i jałmużną, nieczynienia ich na pokaz, doskonale wpisywał się we wczesną duchowość monastyczną, widoczną chociażby w omawianym tekście, którą doskonale obrazuje jeden z apoftegmatów przypisywanych abba Makaremu Egipcjaninowi. Jest w nim mowa o tym, że uczeń został wysłany na cmentarz, aby lżyć i wychwalać zmarłych, a z tego, że oni pozostali na to obojętni i niczego mu nie odpowiedzieli miał wziąć przykład dla własnego życia (por. *Gerontikon, Macarius Aegyptius* 23, PG 65, 272, tłum. M. Borkowska, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007, 337-338). Z drugiej strony w Mt 5 pojawia się przyrównanie chrześcijan do światła i polecenie „niech świeci wasze światło dla ludzi, aby widzieli wasze dobre czyny i chwalili waszego Ojca, który jest w niebie” (*Biblia Pierwszego Kościoła. Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2000, 9) i to właśnie było dla mnichów problematyczne.

<sup>104</sup> W oryg. „τίνας εἰσὶν αἱ τῆς κακίας διαπαρτροπαί” (Sch 455, 62). Rzeczownik διαπαρτροπή nie pojawia się nigdzie poza tym miejscem (dlatego też znaczna część kodeksów notuje w tym miejscu formę παρτροπαί, zob. Sch 455, 62). W grece Septuaginty oraz Nowego Testamentu pojawiają się sytuacje, w których dodany został prefiks δια- do już prefigowanego wyrazu, np. w rzeczowniku διαπαρτροπή („ciągły spór” – 1Tm 6, 5, Abramowiczówna I 545). Prefiks ten spełnia rolę intensyfikacji znaczenia. Prawnik nawiązuje tu do wypowiedzi mnicha z rozdziału 9 i prosi o dokładne wyjaśnienie tego, jakie złe konsekwencje wynikają z przypodobywania się ludziom; por. nota 90.

jąc z pozoru] mądrych słów, ukazują się jako dobre i ukrywają szkodę, która z nich wynika.

Jeśli chcesz, pokażę [ci] tę przebiegłość. [Człowiek] przebiegły, który pragnie przypodobać się ludziom<sup>105</sup>, jednemu radzi, a z drugim spiskuje, jednego chwali, a drugiego gani i napominając bliźniego, [sam] poleca siebie [innym]. Podejmuje się obrony [jakiejsz sprawy] w sądzie nie po to, aby dochodzić sprawiedliwości, lecz aby zemścić się na wrogu. Najpierw schlebia, potem zawstydzia, dopóki, przez [ciągłe] oskarżenia, nie dopadnie swego wroga. Oskarża anonimowo, aby nie wiadano, że to on obmawia. Przekonuje ubogich, aby wyznali, czego potrzebują, [rzekomo] chcąc [im to] zapewnić, a gdy [o tym] powiedzą, rozgłasza [wszędzie], że są żebrakami. Przechwala się wobec [ludzi] niedoświadczonych [w danej kwestii], a przy doświadczonych wykazuje pokorę, aby od jednych i drugich otrzymać pochwałę. Czuje obrzydzenie, gdy chwaleni są cnotliwi i zmieniając temat, odciąga uwagę od pochwały. Ublizła rządzącym, kiedy są nieobecni, a gdy są w pobliżu, schlebia im. Szydzi z pokornych i oczernia nauczycieli. Gani brak wykształcenia, aby samemu uchodzić za mądrego. Umniejsza cnoty wszystkich, a wady zachowuje w pamięci<sup>106</sup>. Krótko mówiąc, szuka wszelkich okazji i służy na pokaz<sup>107</sup>, aby zaspokoić [swoją] potrzebę przypodobania się ludziom<sup>108</sup> w bardzo wielu sytuacjach. Stara się ukryć własne złe uczynki przez ujawnianie cudzych.

Prawdziwi mnisi nie [postępują] w ten sposób, lecz [zupełnie] przeciwnie. Ze współczuciem pomijają [błędy] innych, a swoje odkrywają przed Bogiem. Dlatego też są wyszydzani przez [ludzi], którzy nie wiedzą, [co jest słuszne]. Dążą do tego, aby podobać się raczej Bogu, niż człowiekowi<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Zob. nota 85.

<sup>106</sup> W tym miejscu przekład za lekcją kodeksów B, A, F oraz edd. (zob. SCh 455, 65): „διὰ μνήμης ἔχει” w opozycji do przyjętej przez Duranda lekcji: „διὰ μνήμης ἄγει”. Motywacją do takiej decyzji jest bardzo duża częstotliwość występowania pierwszej frazy w literaturze greckiej i jej współgranie z kontekstem niniejszego tekstu.

<sup>107</sup> W oryg. „προσώποις δουλεύει” (SCh 455, 64); miejsce problematyczne. Czasownik δουλεύω („służyć”, Abramowiczówna I 599) nigdzie w literaturze greckiej, poza tym tekstem, nie łączy się z rzeczownikiem πρόσωπον („twarz, spojrzenie, osoba”, Abramowiczówna III 739). Być może zastosowanie tego wyrazu ma wywoływać skojarzenie z użytym wyżej, związanym z nim słowotwórczo terminem προσωποληψία („stronniczość”, Abramowiczówna III 739). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 238: „he [...] assumes slavish roles”; de Durand, w: SCh 455, 65: „il [...] servile envers les grands personnages”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 284: „er [...] dient Personen”.

<sup>108</sup> Zob. nota 85.

<sup>109</sup> W oryg. „ὄ γὰρ τοσοῦτον βροτοῖς ὅσον Θεῷ ἀρέσκειν σπουδάζουσι” (SCh 455, 66). Użyty tutaj rzeczownik βροτός („śmiertelnik”, Abramowiczówna I 445), który w twórczości Marka Mnicha nie pojawia się nigdzie indziej i stosunkowo rzadko występuje w literaturze patrystycznej (przede wszystkim u autorów klasycyzujących, jak Klemens Aleksandryjski, czy Grzegorz z Nazjanzu), podkreśla przedstawioną tutaj opozycję między działaniem, które ma się podobać Bogu, a takim, które ma się podobać człowiekowi.

Czy to [robiąc to], co podoba się ludziom, czy to umniejszając samych siebie, w obydwu przypadkach otrzymują zapłatę od Pana, który powiedział: „Kto się wywyższa, będzie ponizony, a kto się poniza, będzie wywyższony” (Łk 14, 11; 18, 14).

#### 14. Uczony, dotknięty słowami [starca], powiedział:

Dziwią mnie, mnichu, nie tylko twoje poglądy, lecz także ta przebiegłość, o którą oskarżasz innych<sup>110</sup>, podczas gdy jest właściwa także tobie, chociaż [to] ukrywasz. Brakuje ci podstawowego wykształcenia<sup>111</sup> i przesiąknąłeś tą głupotą o Bogu<sup>112</sup>. Twierdzisz, że to jest największa mądrość i że to się Bogu podoba. Mówiąc o tym, wspominałeś także o modlitwie i cierpieniu z powodu pobożności, aby widoczny brak wykształcenia ukryć przez [jakaś] niejasną pobożność. Gdy jutro znowu będziemy rozmawiać, przekonamy się, czy sam jesteś autorem swoich twierdzeń<sup>113</sup>.

To powiedziawszy, wstał i odszedł<sup>114</sup>.

Starzec odprowadził go i odwróciwszy się zaczął płakać<sup>115</sup>. Bracia prosili go, żeby [im] powiedział, dlaczego płacze. Rzekł:

<sup>110</sup> Starzec sugerował prawnikowi, że jest przebiegły w rozdziale 11.

<sup>111</sup> W oryg. „ἀπορῶν γὰρ τῆς ἐγκυκλίου παιδεύσεως” (SCh 455, 66). Prawnik zarzuca starcowi, że brakuje mu pierwszego stopnia w greckim systemie edukacyjnym, jakim była właśnie ἐγκύκλιος παιδεία. Zarzut braku wiedzy pojawił się ze strony prawnika już w rozdziale 10, tutaj jednak jest on sformułowany znacznie mocniej.

<sup>112</sup> W oryg. „τὴν κατὰ Θεὸν μωρίαν ἐπεσπᾶσω” (SCh 455, 66); czasownik ἐπισπᾶω (med. „wciągać, wchłaniać, wsysać”, Abramowiczówna II 270) został użyty tutaj metaforycznie. Prawnik, jak się wydaje, twierdzi, że starzec przez brak wykształcenia, bezmyślnie, biernie przyjął błędne rozumienie spraw, których dotyczyła ich dyskusja. Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 239: „you make an appeal for foolishness sanctioned by God”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 2850: „denn [...] hast du dich zu Gott gemäßen Torheit hingezogen gefühlt”; de Durand, w: SCh 455, 67: „tu as fait appel à la folie selon Dieu”.

<sup>113</sup> W oryg. „εἰ [...] ἐργάτης τυγχάνεις τῶν σῶν διηγημάτων” (SCh 455, 66); rzeczownik ἐργάτης może oznaczać zarówno „autora, sprawcę”, jak i „wykonawcę, osobę praktykującą coś” (Abramowiczówna II 298). W kontekście wypowiedzi prawnika prawdopodobne są oba rozumienia, choć wydaje się, że do zarzutu o braku wykształcenia i biernym przyjmowaniu cudzych poglądów lepiej pasuje pytanie o to, czy to od niego pochodzą twierdzenia, jakie głosił w dyskusji. Por. tłumaczenia: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 239: „whether you are really the author of the propositions you have put forth or not”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 285: „wenn du aber wirklich ein Täter deiner Ausführungen bist”; de Durand, w: SCh 455, 67: „mais es-tu bien réellement l’auteur de tes propres dissertations”.

<sup>114</sup> W tym miejscu następuje zmiana rozmówcy, do końca tekstu będą teraz rozmawiać ze starcem młodzi mnisi, najprawdopodobniej jego uczniowie. De Durand oraz Vivian w swoich tłumaczeniach wydzielają drugą część dzieła; w zachowanych kodeksach brak jednak takiego podziału.

<sup>115</sup> W oryg. „ἐποτνία” (SCh 455, 66); czasownik ποτνιάω („głośno płakać, lamentować”; pochodzący od rzeczownika πότνια – „pani”, którym Grecy tytułowali boginie, por. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, s. 1226n) występuje w tekstach klasycznych tylko w stronie zwrotnej, a w nielicznych miejscach literatury późnego antyku także w czynnej. Być może użycie

Widzę, że niektórzy z was się zmartwili. Biorę to za dowód tego, iż nie uznaliście słów prawnika za pomocne, lecz szkodliwe i uważacie, że nie przyniosły wam pożytku, ale że was obrażyły. To jest [właśnie] powodem mojego smutku, że chociaż mówimy innym o prawie duchowym (por. Rz 7, 14), sami go nie zachowujemy. Jeśli niewłaściwie oceniłem myślenie tych, którzy się smucą, podczas gdy oni przestrzegają prawa Bożego i wierzą, zgodnie z Pismem, że sprawiedliwie spadają na nich wszystkie doświadczenia, wybaczcie mi, jako starcowi, [tę] pomyłkę<sup>116</sup>. [Chodzi] tylko [o to], abyśmy uwierzyli, że jesteśmy odpowiedzialni za nieszczęścia, które na nas spadają, nawet jeśli nie [dzieją się] od razu lub nie z powodu naszych czynów, lecz przez dawny dług<sup>117</sup>.

Jeden z braci, przekonany o tym, że panuje nad sobą i z tego [właśnie] powodu nieznający prawdy [o sobie], gotowy był znosić wszelkie trudności, lecz uważał, że cierpiałby niesprawiedliwie, jako męczennik. [Brat ten] odpowiedział [starcowi] zuchwale:

Gdzie mówi Pismo, że nieszczęścia spadają na ludzi z powodu ich winy oraz, że [jest to] sprawiedliwy sąd Boży?

Starzec zaś ucieszył się bardzo z tego pytania i powiedział:

Gdy poszukasz, mój drogi, znajdziesz [tę myśl] w bardzo wielu rozdziałach, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Jeśli chcesz, to i ja pokażę ci kilka [fragmentów]. Ty jednak, skoro [pragniesz] się tego dowiedzieć, odrzuć wyniosłość, [czy może] raczej przewrotność, i przyjmij uniżenie Chrystusa, który mówi: „Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode mnie, bo jestem łagodny i pokornego serca, a znajdziecie odpoczynek dla waszych dusz” (Mt 11, 29).

w tym miejscu tak rzadkiego czasownika (zamiast częstszych *δακρῶν* czy *κλαίω*) ma zwrócić szczególną uwagę odbiorcy na płacz starca, podkreślić jego intensywność.

<sup>116</sup> W oryg. „μικρονοίας” (Sch 455, 68); wyraz ten nie pojawia się nigdzie indziej w literaturze greckiej i nie jest także notowany przez słowniki. Widać jednak, że stanowi złożenie przymiotnika *μικρός* („mały”, Abramowiczówna III 151-152) oraz rdzenia *vo-* (por. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, s. 1023), występującego w takich wyrazach, jak *νόος* („rozum”, Abramowiczówna III 215), czy *voέω* („myśleć”, Abramowiczówna III 211). Sufiks nominalny *-ια* wskazuje z kolei na *nomen abstractum* (por. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 1, s. 473). Mając na względzie powyższe informacje można domniemywać, że użyty tu wyraz oznacza jakąś słabość, błąd w myśleniu. Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 240: „narrow-mindedness”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 286: „geringe Einsicht”; de Durand, w: Sch 455, 69: „pusillanimité”.

<sup>117</sup> W oryg. „ἐκ παλαιῶν χρεωστήματος” (Sch 455, 68); rzeczownik *χρεώστημα* („dług”, por. Lampe, s. 1527) pojawia się jeszcze w innym tekście Marka Mnicha, tj. w *De lege spirituali* 155 (PG 65, 924): „Εἴ τις ματαιολόγοις ἀνθρώποις περιτύχοι, ὑπεύθυνον ἑαυτὸν ἡγεῖσθω τῶν τοιούτων ῥημάτων, κἂν μὴ προσφάτως, ἀλλ' ἐκ παλαιῶν χρεωστήματος”, a poza tym tylko w leksykonie Hezychiusza i *Księdze Suda*. W tekstach patrystycznych pojawiają się jednak podobne frazy, gdzie obok przymiotnika *παλαιός* („dawny, stary”, Abramowiczówna III 368) występuje rzeczownik *χρέος* („dług”, tamże, V 638). Być może Marek odwołuje się w tym miejscu do koncepcji grzechu pierworodnego.



15. Uczeń<sup>118</sup> wszedł [starcowi] w słowo i powiedział:

Jeśli każdy z nas w tym [właśnie] naśladuje uniżenie Chrystusa, że, jak powiedziałeś<sup>119</sup>, uznaje to, co się [mu] przydarza za swój dług, [który musi spłacić]<sup>120</sup>, nasuwa się wniosek, iż także Chrystus, cierpiąc, spłacił swój własny dług. W związku z tym uważam, że ten, kto mówi takie rzeczy, bluźni.

Przełożony<sup>121</sup> wysłuchał tego i mówi:

Staralem się najpierw wyjaśnić sprawę, o którą pytałeś. Skoro jednak przedstawiłeś tę [nową], aby mieszając pytania, obalić [moje] odpowiedzi, to ja z Bożą pomocą wyjaśnię ci i to, odpowiadając pytaniem na [pytanie]. Powiedz mi, czy tylko ci, co zaciągają dług, są dłużnikami, czy także ci, którzy ich zabezpieczają?

Uczeń odpowiedział:

Oczywiście, że także ci, którzy ich zabezpieczają.

Starzec zaś do niego:

Zrozum więc dobrze, że także Chrystus, biorąc na siebie nasze [długi], uczynił się dłużnikiem, jak [mówi] Pismo Święte: „Baranek Boży, który bierze [na siebie] grzech świata” (J 1, 29). „Ten, który stał się za nas przekleństwem” (Ga 3, 13). „Ten, który wziął na siebie śmierć wszystkich i dla wszystkich umarł” (por. 2Kor 5, 14). Czy tylko twojego [długu] nie wziął? [Postąp] mądrze i zgódź się z tym, a ja ustąpię [już w dyskusji].

Brat upadł przed [nim] na twarz<sup>122</sup> i powiedział:

Nawet jeśli popełniłem błąd, jak głupiec, przez niewiedzę, nie wyprę się Odkupiciela wiernych, [Tego], który wziął na siebie [ich długi]. Wiem przecie, że nikt nie zostawił ludziom innej nadziei zbawienia, jak mówi Apo-

<sup>118</sup> W oryg. „ὑποτακτικός” (Sch 455, 68). Wyraz ten oznaczał w kontekście monastycznym ucznia, który zobowiązany był do posłuszeństwa wobec starszego mnicha, jego przełożonego (por. Lampe, s. 1462). Pojawia się on w tym miejscu zamiast używanego tu częściej ἄδελφος („brat”, Abramowiczówna I 25), dla uwypuklenia niewłaściwej postawy tego ucznia wobec starca, którego słowa stara się podważyć. Konsekwentnie w dalszej części starzec określony zostaje terminem ἡγούμενος („przełożony, zwierzchnik”, szczególnie w odniesieniu do grupy mnichów, monasteru, por. Lampe, s. 601), co dopełnia obrazu panującej między nimi hierarchii. Warto też zauważyć, że, gdy tylko uczeń ten zmienia swoje myślenie i przeprosza starca, zostaje on ponownie nazwany ἄδελφος. Przez taki dobór leksyki zostaje podkreślona jego przemiana.

<sup>119</sup> Uczeń ma na myśli wypowiedź starca z 14 rozdziału.

<sup>120</sup> W oryg. „ἴδιον χρέος ἠγεῖσθαι τὰ ἐπερχόμενα” (Sch 455, 68). Sygnalizowany w poprzednich rozdziałach problem odpowiedniego nastawienia do różnorodnych doświadczeń, cierpień zostaje dokładnie omówiony w rozdziałach 15-20. Podstawą tego wyjaśnienia jest metaforyczny obraz długu (χρέος; zob. nota 117), zaciąganego przez dłużnika (χρεοφειλήτης, Abramowiczówna IV 639) i osoby poręczającej za niego (ἐγγυόμενος od czasownika ἐγγυάω – „ręczyć, dać zastaw za kogoś”, a także ἀνόδοχος, tamże, II 8; I 139). Czynność dawania zastawu jest w niniejszym tekście określana także przez czasownik ἀνάδεχομαι (tamże, I 138). Marek Mnich posługuje się tutaj jedną z ważniejszych metafor dotyczących grzechu, zaczerpniętą z Nowego Testamentu (por. Mt 6, 12).

<sup>121</sup> Zob. nota 118.

<sup>122</sup> Powszechny, szczególnie wśród mnichów, gest wyrażający głęboką pokorę.



stoł<sup>123</sup>: „Wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, [lecz] dostępują usprawiedliwienia w darze poprzez łaskę” (2Kor 5, 14).

**16.** Skoro zaś wszyscy [poczuł się] zbudowani przez zrozumienie, [jakie okazał ten brat] i [jego] nawrócenie, starzec powiedział:

Pozostaje nam tylko pokazać na podstawie Pisma, że żadne z bolesnych doświadczeń, jakie się [komuś] przydarzają, nie jest względem niego niesprawiedliwością, lecz, wszystko [dzieje się] według sprawiedliwego sądu Boga. Jedni cierpią z powodu własnych złych uczynków, drudzy z powodu [uczynków] bliźniego<sup>124</sup>. „Wszystkie [czyny] nieprawych wracają [do nich], a wszystko, co sprawiedliwe [pochodzi] od Pana” (Prz 16, 33)<sup>125</sup>. „Nie ma w mieście nieszczęścia, którego Pan nie uczynił” (Am 3, 6). „Wszystkie dzieła Pana są sprawiedliwe” (Prz 16, 9). A także: „Co kto sieje, to i zbiera” (Ga 6, 7) oraz: „Jeśli nasza niesprawiedliwość potwierdza sprawiedliwość Boga, cóż powiemy? Że Bóg, gdy okazuje gniew, jest niesprawiedliwy? Mówię po ludzku. [To] niemożliwe” (Rz 3, 5).

Zobacz, trzej młodzieńcy wrzuceni do pieca uczą nas o tym, gdy mówią, że to z ich powodu i z rozkazu Boga zostali wrzuceni, nawet jeśli dali [przez to] zastaw [za dług kogoś] innego<sup>126</sup> (por. Dn 3, 26-45). Także święty Dawid, gdy

<sup>123</sup> Zob. nota 69.

<sup>124</sup> Takie rozumienie doświadczeń, cierpienie można odnaleźć już w *Pasterzu* Hermasa (rozdział 63). W podobny sposób, jak Marek Mnich, do problemu tego podchodzi także Jan Chryzostom w dziele *Ad eos qui scandalizati sunt* (PG 52, 479-528).

<sup>125</sup> W oryg. „εις κόλπον ἐπέρχεται πάντα τοῖς ἀδίκους, παρὰ γὰρ Κυρίου πάντα δίκαια” (Sch 455, 72). Pierwsza część tej frazy stwarza duże problemy interpretacyjne. Różni się ona znacznie od wersji hebrajskiej: בְּיָמַי אֶת־הַגִּוְרָל וּמִיָּהוּנָה כָּל־מִשְׁפָּטָיו (Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1997, 1297). W niniejszym przekładzie przyjęto sens obecny w Peszicie: حَمْدُكَ وَحُكْمُكَ فِي سَائِرِ مَنَاجِرِ حَيَاتِكَ بِعَمَلِنَا (Biblia Sacra iuxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta, ed. C.J. Davit – G.E.-J. Khayyath, vol. 2, Mosul 1888, 150), który jest bardziej zbliżony do wersji Septuaginty a jednocześnie doskonale pasuje do kontekstu rozważań Marka Mnicha. Por. przekład R. Popowskiego: „Do podółka nieprawych los wrzuca zło wszelkie, a to, co sprawiedliwe przychodzi od Pana” (*Septuaginta*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013, 1033); Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 242: „We make our own decisions, but the Lord alone determines what happens”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 288: „Den Ungerechten fällt alles in den Schoß; denn vor Gott ist alles gerecht”; de Durand, w: Sch 455, 73: „mais dans tous les cas cela retombe dans le sein de gens qui sont injustes, car tout ce qui vient du Seigneur est justice”. Warto też zwrócić uwagę na rozumienie terminu κόλπος („łono, fałda w ubraniu, zagłębienie, misa”, Abramowiczówna II 689) w komentarzach patrystycznych, gdzie bywa on rozumiany jako obraz ἡγεμονικός, czyli najważniejszej części duszy, odpowiedzialnej za rozumienie i decydowanie (por. Lampe, s. 600); por. Joannes Chrysostomus, *Fragmenta in Salomonis Proverbia* 16, PG 64, 712: „Εἰς κόλπους ἐπέρχεται πάντα τοῖς ἀδίκους. Κόλπον τὸ ἡγεμονικόν φησιν ἡ Γραφή”.

<sup>126</sup> W oryg. „εἰ καὶ ἄλλων ἀνεδέξαντο πρόσωπον” (Sch 455, 72). Miejsce bardzo trudne do zrozumienia; por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 242: „even if they had to submit to the authority of others”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 288: „wenn sie auch eine andere Gestalt annahmen”; de Durand, w: Sch 455, 73: „même

Szimei mu złorzeczy, wzywa Boga i uznaje, że doświadcza [tego] z powodu własnych czynów (por. 2Sm 16, 5-14). Zarówno Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Daniel, jak i pozostali prorocy przepowiadali ludowi [Bożemu] i poganom, że nadchodzące doświadczenia spadną na nich z powodu ich własnych grzechów, oznajmiając równocześnie i przyczyny i nieszczęścia (por. np. Iz 5, 12-13; Jer 5, 6; Ez 5, 7-8 i Da 9, 14). [Prorok] bowiem [tak] przemawia: „Przeciwko tym, którzy mówią i postępują w taki sposób, wydarzy się to i to”<sup>127</sup>. Pokazuje to chociażby Dawid w psalmie: „Poznałem, Panie, że Twoje sądy to sprawiedliwość i poniżyłeś mnie, [abym poznał] prawdę” (Ps 118, 75). I w innym miejscu: „Wydałeś mnie głupcowi na pohańbienie. Zamilknąłem i nie otwarłem ust moich, ponieważ ty [to] uczyniłeś” (Ps 38, 9-10).

Dlatego także i my w związku ze [słowami], które usłyszeliśmy od prawnika, powinniśmy powiedzieć Bogu to samo, co święty Dawid: „Zamilknąłem i nie otwarłem ust moich, ponieważ ty [to] uczyniłeś” (Ps 38, 10) i dziękować, że posłał go, [aby nam pokazać] złe myśli, które są w nas, [lecz] ich nie dostrzegamy, [oraz] żebyśmy, zwracając baczną uwagę na to, jak myślimy, poprawili się i nie mieli wątpliwości, czy aby rozpozналиśmy większość naszych złych uczynków. Człowiek doskonały zachowuje czujność i uwagę względem swoich błędów. Jeśli bowiem [nawet nasze] błędne postępowanie, [chociaż] jawne, jest trudne do zrozumienia, to o wiele bardziej myśli. Musimy więc wiedzieć, jako rozumni [ludzie], że Pan sprowadza na nas trudności dla naszej korzyści i wyprowadza z nich dla nas liczne dobra. Najpierw rozpoznajemy złe myśli, które bez naszej wiedzy miały władzę nad nami. Następnie, gdy już poznamy [te] myśli, [Pan] doprowadza [nas do] prawdziwej, nieudawanej pokory. W końcu uwalnia [nas] od głupiej pychy i w ogóle demaskuje wszelkie zło, które się [w nas] czai, tak jak napisano: „Rozplenili się wszyscy, którzy czynią nieprawość, lecz zostaną zniszczeni na wieki wieków” (Ps 91, 8). A zrozumiawszy to dobrze, pamiętajcie, bracia, że jeśli nie znosimy [naszych] doświadczeń z wiarą i wdzięcznością, nie możemy poznać ukrytego zła. Jeśli zaś go wyraźnie nie zobaczymy, to ani nie możemy odrzucić naszych złych myśli, ani starać się o przebaczenie za już wyrażone zło, ani obronić się przed przyszłym.

### 17. Pytanie<sup>128</sup>:

Jeśli wypowiedzi uczonego są argumentem [przeciwko] naszym czynom, dlaczego nie czujemy się odpowiedzialni za to, o czym mówił?

si c'était là endosser la personnalité d'autrui". W niniejszym przekładzie wybrano sens narzucony przez znaczenie czasownika ἀναδέχομαι obecny w innych miejscach dzieła Marka; zob. nota 120.

<sup>127</sup> Marek tworzy w tym miejscu uogólniającą formułę, która pokazuje, w jaki sposób skonstruowane są wypowiedzi proroków w Piśmie.

<sup>128</sup> Mimo tego, że dzieło w całości zorganizowano jest w formie pytań i odpowiedzi (zob. *Wstęp*), to w kodeksach greckich dopiero tutaj pojawiają się metatekstowe określenia „pytanie” i „odpowiedź”, które zostały w niniejszym przekładzie zachowane. Syryjskie tłumaczenie obecnego rozdziału pozbawione jest tego rodzaju metatekstów i używa fraz podobnych do tych we wcześniejszych rozdziałach: „bracia zapytali” i „mnich powiedział”; zob. de Durand, w: SCh 455, 76-78.

**Odpowiedź:**

[Te] oskarżenia i dowody nie przypominają [czynów, które są] ich przyczyną, chociaż według [porządku] duchowego zachowują całą sprawiedliwość. Możemy to poznać na podstawie Pisma Świętego. Czyż ci, którzy zginęli pod wieżą w Siloam zrzucili [tę] wieżę na innych (por. Łk 13, 4)? Albo ci, którzy przez 70 lat byli pojmani jako więźniowie w Babilonie w celu nawrócenia, czyż pojмали innych więźniów, aby [ich] nawrócić (por. Jer 25, 11-12)? Nieszczęścia, które mają [nas] pouczyć, nie działają w ten sposób. Podobnie jak żołnierze, którzy, gdy okaże się, że nie trafiają do celu, to chociaż są karceni, nie doświadczają tego samego zła, jakie uczynili. Tak samo i my wszyscy uczymy się przez [różne] doświadczenia, [które] słusznie [zdarzają się nam] w odpowiednim momencie i [służą] ku nawróceniu. Nie są takie same, [jak czyny, które popełniliśmy], nie działają tak samo i nie [dzieją się] w tym samym czasie. I przez to właśnie wielu ludzi traci wiarę w sprawiedliwość Boga, [bowiem doświadczenia spadają na nich] w innej, [niż ich czyny], chwili i nie przypominają [tych uczynków]<sup>129</sup>.

**18. Pytanie:**

A więc spotykają nas liczne cierpienia, dlatego, że ludzie [źle postępują]: zazdroszczą, oczerniają, zniesławiają, oskarżają fałszywie, schlebiają, zwożdżą, oszukują, włamują się<sup>130</sup>, rabują, gorszą [innych], nienawidzą, gardzą, prowadzą wojny, gnębią, ubliżają, oskarżają i inne [jeszcze] rzeczy robią sobie nawzajem. [Cierpimy też] przez [nasze] własne ciało, które przepelnione jest żądzą, walczy [z nami], domaga się wytchnienia, doznaje licznych chorób i ran oraz słabnie z wielu powodów. [Cierpimy wreszcie], poza tymi [czynnikami] wewnętrznymi, [z powodu] ugryzień psów, jadowitych albo mięsożernych zwierząt, a także [przez] głód, zarazę, trzęsienia ziemi, mróz, pożary, starość, biedę, osamotnienie i tym podobne. A wszystko to [sprawiają] duchy zła, obserwujące nasze słowa i czyny, z którymi, jak to pokazuje Apostoł<sup>131</sup>, mamy się zmagać (por. Ef 6, 12). Wynika z tego, że [nawet] nasze myśli rywalizują [z nami]. I słusznie, jeśli bowiem nasz wolny umysł, z powodu niewiary, nie przyjmuje trudnych doświadczeń, które są nam dane na próbę, a przeciwnie – porzuca nadzieję, wówczas rodzą się w nas [takie]

<sup>129</sup> Starzec w szeregu metafor poucza swoich uczniów, że problem w zrozumieniu zasadności doświadczeń, trudności, jakie spotykają człowieka leży w tym, iż nie kojarzą mu się one z jego własnymi złymi uczynkami, gdyż dzieją się w innym czasie i w żaden sposób nie przypominają tych uczynków. Należy jednak, według niego, spojrzeć na nie w sposób duchowy i każde takie doświadczenie przeżywać jako słuszne i mające na celu nawrócenie człowieka. Zob. nota 117.

<sup>130</sup> W oryg. „διορτυτόντων” (Sch 455, 78); czasownik διορύσσω może być tutaj rozumiany dosłownie, dla oznaczenia „robienia podkopów”, albo metaforycznie w znaczeniu „podkopywania innych, działania na ich niekorzyść” (Abramowiczówna I 583). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 244: „undermining”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 289: „Einbrecher”; de Durand, w: Sch 455, 79: „sapes”.

<sup>131</sup> Zob. nota 69.

myśli, że nie powstają [z nich] ani [dobre] słowa, ani czyny<sup>132</sup>. Ty sam powiedziałeś, że każde doświadczenie ma swoją przyczynę [i] prowadzi nas do poznania sprawiedliwości Boga. Wyjaśnij nam, [jakie są te] przyczyny, abyśmy uwierzyli, że jesteśmy odpowiedzialni za [te] doświadczenia i powinniśmy znosić spotykające nas cierpienia, aby podczas sądu nie otrzymać surowszej kary za to, że nie tylko byliśmy grzesznikami, lecz także nie przyjęliśmy [danego nam] lekarstwa.

### **Odpowiedź:**

Przyczyną doświadczeń są myśli każdego [z nas]. Chciałem powiedzieć, że zarówno słowa, jak i czyny, lecz skoro one nie pojawiają się przed myślami, wszystko przypisuję myślom. Najpierw pojawia się myśl, a później słowa i czyny [niejako] łączą nas [z innymi]<sup>133</sup>. Są dwa rodzaje [tej] więzi, jeden [pochodzi] z miłości, drugi ze zła. Z tego powodu, chociaż [o tym] nie wiemy, dajemy porękę za innych. Za [tą] poręką muszą podążać doświadczenia, zgodnie z tym, co mówi Pismo: „Ten, kto ręczy za swojego przyjaciela, wydaje swą rękę wrogowi” (por. Prz 6, 1). I tak każdy znosi to, co się [mu] przydarza, nie tylko ze względu na siebie, lecz także ze względu na bliźniego, za którego ręczy.

### **19. Pytanie:**

Chcemy poznać pierwszy z [przedstawionych] rodzajów poręczenia, to znaczy ten, [który bierze się] ze zła.

### **Odpowiedź:**

Poręka, [która wynika] ze zła nie jest dobrowolna. Dzieje się tak: ten, kto oszukuje, bierze na siebie, choćby tego nie chciał, doświadczenia<sup>134</sup> tego,

<sup>132</sup> W tym miejscu niektóre kodeksy dodają wyraz ἐρώτησις, dokonując tym samym innego podziału na pytanie i odpowiedź. Podział ten o tyle może być uzasadniony, że właściwe pytanie rzeczywiście pada dopiero w tym miejscu, jego długość byłaby wtedy porównywalna z innymi, a część tekstu od początku rozdziału 18 można bez problemu rozumieć jako kontynuację wypowiedzi starca. W tekście pojawia się także οὐκουν („a zatem”, Abramowiczówna III 338) jako element łączący we wnioskowaniu. Niniejszy przekład pozostawia podział przyjęty przez de Duranda w wydaniu krytycznym.

<sup>133</sup> W oryg. „οἱ λόγοι καὶ αἱ πράξεις παρέχουσιν ἡμῖν τὴν εἰς ἀλλήλους κοινωνίαν” (SCh 455, 80); por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 245: „words and deeds follow, forming, for our benefit or to our detriment, a fellowship with each other”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 290: „dann gewähren uns die Worte und Taten die Gemeinschaft untereinander”; de Durand, w: SCh 455, 81: „propos et actions établissent entre eux réciprocité et communion”. Starzec wprowadza w tym miejscu koncepcję, według której pomiędzy ludźmi istnieją więzi, mające swoją przyczynę w ich uczynkach – dobrych, lub złych. Więzy te powodują, że człowiek daje porękę za drugiego, czyli niejako ma udział w jego długu. Zob. nota 120.

<sup>134</sup> W oryg. „ἀναδέχεται τοὺς πειρασμούς” (SCh 455, 82). Występujący tu rzeczownik πειρασμός, pierwotnie oznaczający „próbę” (Abramowiczówna III 462), poczynając od tekstów

którego oszukał, podobnie i ten, kto oczernia, oczernianego, kto krzywdzi, krzywdzonego, kto pogardza, pogardzonego, kto oskarża, oskarżanego. I żeby nie mówić o każdym [z osobna, powiem tylko, że] analogicznie każdy, kto dopuszcza się nieprawości bierze na siebie doświadczenia tego, któremu wyrządza nieprawość. Świadczy o tym Pismo: „Sprawiedliwy wy-dostaje się z zasadzki, zamiast niego wydany zostaje bezbożny” (Prz 11, 8), „Ten, kto kopie dół, wpada w niego” (Prz 26, 27a), „Kto toczy kamień, toczy go przeciw sobie” (Prz 26, 27b) oraz „Wszystkie [czyny] nieprawych wracają [do nich], a wszystko, co sprawiedliwe [pochodzi] od Pana” (Prz 16, 33)<sup>135</sup>. Jeśli więc „nasza niesprawiedliwość potwierdza sprawiedliwość Boga” (Rz 3, 5) względem innych, jak pisze Apostoł<sup>136</sup>, „cóż powiemy? Że Bóg, jest niesprawiedliwy, gdy okazuje gniew” (Rz 3, 5) tym, których uczy poprzez doświadczenia, lecz także tym, którzy nierozsądnie gniewają się z ich powodu?

### 20. Pytanie:

[Skoro] o tym już usłyszeliśmy i wierzymy, że rzeczywiście jest tak, [jak to przedstawiłeś], powiedz nam jeszcze o poręczeniu, [które powoduje] miłość.

### Odpowiedź:

Poręka [wynikająca] z miłości to ta, której nauczył nas Pan Jezus, gdy leczył słabości naszej duszy, „uzdrowiał wszystkie choroby i dolegliwości” (Mt 10, 1), „wziął [na siebie] grzech świata” (J 1, 29), przywracał czystość natury tym, którzy mocno w niego wierzyli, uwolnił od śmierci, pozostawił prawdziwą bojaźń Bożą, nauczał pobożności, pokazał, że to z powodu miłości cierpiał aż do śmierci, uzdolnił nas przez uczestnictwo w Duchu [Świętym] do cierpliwego znoszenia trudności [oraz] ofiarował nam przyszłe dobra, „których oko nie widziało, ucho nie słyszało, a serce ludzkie nie zdołało pojąć” (1Kor 2, 9). Przyjął też na siebie nasze doświadczenia, gdy mu lżono, wyszydzano go, wydano [na sąd], bito, oczerniano, oskarżano, zakuto w kajdany, policzkowano, pojono octem i żółcią i... Cóż więcej [mogę] powiedzieć? Przebijano gwoździami i kłuto włócznią. W ten sposób złączył się z nami ciałem i duchem, przyjął nasze cierpienia, a na końcu przekazał to prawo swoim apostołom, prorokom, ojcom [i] patriarchom, gdy ich pouczył przez Ducha Świętego i ukazał się im w [swoim] nieskałanym ciele. Pokazał [nam] to swoje poręczenie, mówiąc: „Nie bójcie się, ja zwyciężyłem świat”

---

Nowego Testamentu może oznaczać także „pokusę” (por. Lampe, s. 1055). Marek używa w tym miejscu tego rzeczownika mówiąc o wszelkich trudnościach, doświadczeniach w życiu człowieka, których celem jest wypróbowanie go i ostatecznie umocnienie; por. Jk 1, 2-4 oraz 1P 1, 6-7 (w obu fragmentach termin *πειρασμός* w tym samym, co tutaj znaczeniu).

<sup>135</sup> Zob. nota 125.

<sup>136</sup> Zob. nota 69.

(J 6, 20), „ja siebie poświęcam za nich, aby i oni byli poświęceni w prawdzie” (J 17, 19) oraz „nikt nie ma większej miłości od [tego], kto dał swoją duszę za swych przyjaciół” (J 15, 13). Dlatego i święty Paweł, naśladowając Pana, mówił: „teraz cieszę się w moich cierpieniach za was, pogan, i dopełniam niedostatki cierpienia Chrystusa w moim ciele dla Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24), dając [tym samym] do zrozumienia, że [chodzą] o porękę [wynikającą] z miłości.

Czy chcesz lepiej zrozumieć, w jaki sposób wszyscy apostołowie łączyli się z nami przez myśl, słowo i czyn oraz [jak], przez tę więź, przyjęli na siebie nasze doświadczenia<sup>137</sup>? [Łącząc się] przez myśl, wyjaśniają nam Pisma, proroctwa, przekonują [nas], abyśmy wierzyli w Chrystusa jako zbawcę i czcili Go jako Syna Bożego według natury, modlą się za nas, płaczą, umierają i [robią inne jeszcze], podobne rzeczy, które są właściwe myśli przepelnionej wiarą. Poprzez słowa zaś nawołują, pouczają [i] upominają [nas], ganią naszą małą wiarę, ukazują [nam naszą] niewiedzę, interpretują Pisma, pokazują to, co stosowne, wyznają Chrystusa, oznajmniają, że On jest tym, który został ukrzyżowany, [który jest] wcielonym Słowem, mówią, że [Chrystus jest] jeden a nie dwóch, choć jest pojmowany jako nierozłącznie zjednoczony z dwóch [natur]<sup>138</sup>. W każdym czasie, miejscu i [w każdej] sprawie powstrzymują [nas] od błędnej wiary, nie godzą się na kłamstwo, nie mają niczego wspólnego z [ludźmi], którzy chwalać się tym, co cielesne, [ani] z próżnymi, w ogóle nie boją się [ludzi] aroganckich, nie cenią tych, którzy czynią nieprawość, a wyżej stawiają pokornych, pobożnych uważają za swoich przyjaciół i uczą nas czynić to wszystko. [Co zaś tyczy się] uczynków, to są prześladowani, pogardzani, cierpią niedostatki, znoszą utrapienia, są krzywdzeni, wtrąceni do więzień, zabijani i inne [jeszcze] tym podobne cierpienia znoszą za nas. W ten właśnie sposób, łącząc się z nami, wzięli na siebie nasze doświadczenia<sup>139</sup>. Mówią: „czy to cierpimy, czy jesteśmy radośni, [wszystko] dla waszego zbawienia i pocieszenia” (por. 2Kor 1, 6). Prawo to przyjęli od Chrystusa, który powiedział: „Nikt nie ma większej miłości od tego, kto dał swoją duszę za swych przyjaciół” (J 15, 13). Oni natomiast przekazali [je] nam, mówiąc: „jeśli Pan dał swoją duszę za nas, także i my powinniśmy dawać nasze dusze za braci” (por. 1J 3, 16) oraz „noście brzemia innych i tak wypełnicie prawo Chrystusa” (Ga 6, 2).

Skoro więc poznaliśmy [już] obie drogi [prowadzące] do więzi z innymi, poręczenie, które z konieczności z tym się wiąże oraz spadające [na nas]

<sup>137</sup> Zob. nota 120.

<sup>138</sup> W oryg. „ἕνα καὶ οὐ δύο λέγοντες, κἄν ἐκ δύο νοοῖτο ἡνωμένον ἀδιαιρέτως” (SCh 455, 86). Vivian (w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 248) zwraca uwagę na tę frazę, zauważając, że jest dość swobodnie sformułowana i tylko poprzez przysłówek ἀδιαιρέτως („niepodzielnie”, por. Lampe, s. 33) wykazuje spójność z chalcedońską chrystologią.

<sup>139</sup> Zob. nota 120.



w związku z tym doświadczenia<sup>140</sup>, nie będziemy już trudzić się [pytaniami]: jak, kiedy, ani dlaczego [one] przychodzą. Tylko Bóg wie, co jest dla każdego właściwe, [jak] szybko [pojawia się doświadczenia] i [w jaki sposób] całe stworzenie przyczynia się do tego. My natomiast powinniśmy jedynie wierzyć w sprawiedliwość Boga i wiedzieć, że wszystko, co się nam przydarza bez udziału [naszej] woli, zdarza się nam albo z powodu miłości, albo przez zło i dlatego należy być wytrwałym i nie odrzucać tego, abyśmy do naszych [wcześniejszych] grzechów nie dodawali [kolejnego] (por. Syr 5, 5).

**21.** Przede wszystkim, proszę was, bracia, rozważcie dokładnie to, co zostało powiedziane, aby [się nie okazało], że ja znosiłem doświadczenia<sup>141</sup> związane z tą dyskusją na marne, a wy abyście przez obojętność nie zapomnieli tego, o czym była mowa. Niepamięć bowiem to córka obojętności, a obie są potomkami niewiary.

Bracia odpowiedzieli:

Ojcze, więcej zaufania w to, co mówisz. My rozumiemy to, co usłyszeliśmy, a także Pismo Święte zapewnia nas, że nic, co zdarza się ludziom nie z ich woli, nie dzieje się poza sprawiedliwością Boga, nawet jeśli jako ludzie nie pojmujemy tajemniczego splotu zdarzeń i [nie wiemy, dlaczego] pojawiają się [one] właśnie w tym, [a nie innym] czasie, jak to sam powiedziałaś. Nie martw się więcej o to, o czym już mówiłaś, tylko powiedz nam jeszcze, co to jest wola ciała i w jaki sposób przebywa ona poza umysłem. Uczony bowiem zapytał tylko, czy ona istnieje, natomiast, jak [to się dzieje] i czym ona jest, nie zapytał<sup>142</sup>.

Mnich odpowiedział:

Wolą ciała jest jego naturalne poruszenie razem z następującym [po nim] płomieniem pożądania, [który] jest niezależny od [naszych] myśli. Sen i odpoczynek [sprawiają, że] jest on mocniejszy<sup>143</sup>. O nich właśnie mówi święty Piotr: „umiłowani, nie dziwcie się płomieniom w was, które płoną, aby was wypróbować, jakby [to było] coś dziwnego” (1P 4, 12). Mówi o tym także święty Paweł: „ciało ma wolę przeciwną duchowi, a duch przeciwną ciału” (Ga 5, 17). Głosi też: „Postępujcie według ducha i nie spełniajcie woli ciała” (Ga 5, 16). [Apostołowie] powiedzieli to wszystko, gdyż chcieli, abyśmy nie spełniali tych pragnień<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> Zob. tamże.

<sup>141</sup> Zob. tamże.

<sup>142</sup> Uczniowie nawiązują tutaj do pytania, które prawnik postawił w rozdziale 4.

<sup>143</sup> Starzec przywołuje w tym miejscu rozpowszechniony wśród mnichów pogląd, że odpoczynek, a więc i sen umacniają ciało, przez co rodzi ono w sobie mocniejsze i dla mnicha trudniejsze do przewyciężenia pożądania.

<sup>144</sup> W oryg. „ἀσυνδιάστους ἡμᾶς πρὸς τὰς τοιαύτας κινήσεις εἶναι βουλόμενοι” (SCh 455, 92). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 250: „they wanted us not to get involved with movements such as these”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 294: „sie wollten, daß wir nicht mit solchen Bewegungen verbunden

W Chrystusie Jezusie Panu naszym, któremu sława na wieki. Amen<sup>145</sup>.

Z języka greckiego przełożyli  
Zofia Latawiec, Michał Warzocha i ks. Kamil Żółtaszek,  
wstępem opatrzyli Zofia Latawiec i ks. Kamil Żółtaszek,  
a komentarzem Michał Warzocha\*\*

seien”; de Durand, w: SCh 455, 93: „voulaient nous voir dégagés de tout lien avec ce genre de mouvements”. Użyty tu przymiotnik ἀσυνδίαστος poświadczony jest tylko w tym miejscu. Lampe proponuje uznać go za równoznaczny z wyrazem ἀσυνδύαστος i rozumieć go jako „niezwiązany, niezaangażowany” (por. Lampe, s. 251; podobna sytuacja ma miejsce przy analogicznych przymiotnikach bez negacyjnego prefiksu α- (por. Lampe s. 1314). Kontekst w sposób wystarczający wskazuje na to, że według Marka pragnieniem apostołów było, aby ludzie byli jak najdalej od postępowania zgodnego z wolą ciała.

<sup>145</sup> W zachowanych kodeksach greckich zakończenie dzieła przed doksologią wydaje się dość nagle, brak mu jakiegoś zwieńczenia. Tłumaczenie syryjskie zawiera obszerniejsze zakończenie: „i nie dajmy się porywać dyskusji, [która] pobudza pożądania, lecz przez modlitwę, która nie jest rozproszona, [przez] strzeżenie myśli i [przez] wytrwałą cierpliwość odnajdźmy Chrystusa naszego Zbawcę i naszą pomoc, któremu z Jego Ojcem i Duchem Świętym chwała i cześć na wieki. Amen” (SCh 455, 92). Na temat zakończenia zob. de Durand, w: SCh 455, 24.

\*\* Mgr Zofia Latawiec – doktorantka Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, e-mail: zo.latawiec@gmail.com; mgr Michał Warzocha – doktorant Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, e-mail: warzocha.michal@gmail.com; ks. mgr Kamil Żółtaszek – doktorant Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: e-mail: kamil.zoltaszek@gmail.com.