

Ks. Antoni ŻUREK

MONASTYCZNA DUCHOWOŚĆ DUSZPASTERZA PÓŻNOPATRYSTYCZNEGO

Wśród autorów zajmujących się problematyką starożytności chrześcijańskiej panuje dość powszechna opinia o znaczącym wpływie życia monastycznego na działalność i duchowość Kościoła tych czasów. Wpływ ten szczególnie łatwo dostrzec w przypadku Kościoła w Galii w V i VI wieku¹. Najczęściej zjawisko to rozumie się jako istotną obecność w szeregach galijskiego duchowieństwa ludzi mających za sobą formację monastyczną. Jest to fenomen bardzo interesujący, który w sposób znaczący wpłynął na kształt tamtejszego Kościoła. Jednakowoż zredukowanie omawianego zjawiska tylko do formacji monastycznej poszczególnych duchownych jest znacznym uproszczeniem. Wpływ, o którym tu mowa, zaznaczył się na różnych polach i dokonywał się wielorako. Najbardziej przez samych ludzi uformowanych w życiu monastycznym, którzy działając potem w Kościele, w naturalny sposób wnosili do niego swój, to znaczy monastyczny, potencjał myślenia, styl życia, pobożność. Było to także możliwe w inny sposób, a mianowicie przez świadome dążenie do przeszczepiania, czasem z koniecznymi modyfikacjami, na teren kościelny ideałów monastycznych. Z przykładem takiego właśnie działania mamy do czynienia w przypadku Juliana Pomeriusza². Niniejszy artykuł jest próbą ukazania monastycznych elementów duchowości kapłańskiej propagowanej przez tego właśnie autora. Jeżeli z kolei uwzględni się rolę Kościoła galijskiego w kształtowaniu się zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa, to dopiero okaże się, jak konieczna jest znajomość monastycyzmu V w. dla jego rozumienia. Stąd rodzi się potrzeba podobnych studiów i ich aktualność.

1. Prezbiter propagatorem „życia kontemplacyjnego”. Osoba Juliana Pomeriusza pozostaje dla nas mało znana. Skąpe wiadomości przekazane przez

¹ Mówi się nawet o „monastycznym Kościele w południowej Galii w V wieku”, por. G. Haendler, *Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung*, Berlin 1983³, 102.

² Szerzej o samej postaci por. A. Żurek, *Julian Pomeriusz i jego „De vita contemplativa”*. Aktualny stan badań, TST 14 (1996-1997) 197-207.

Gennadiusza z Marsylii³, Izydora z Sewili⁴ i autorów *Żywotu Świętego Cezarego*⁵ pozwalają ustalić tylko kilka informacji dotyczących interesującej nas postaci⁶. Opierając się na tak zebranych danych wiemy, że był on z wykształcenia retorem pochodzącym z Afryki, a działającym w Arles pod koniec V wieku. Tam początkowo prowadził szkołę, do której przez krótki czas uczęszczał przyszły biskup Arles, Cezary. W nieznanach dla nas okolicznościach został wyświęcony na kapłana⁷. Trudno też ustalić, gdzie i w jakim charakterze działał jako kapłan. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że był przełożonym bliżej nam nieznaney wspólnoty klerycznej⁸. Ze względu na swe walory osobiste, wykształcenie, i być może pozycję zajmowaną wśród duchowieństwa, wywierał znaczący wpływ na życie Kościoła, oddziaływując zwłaszcza na duchowieństwo. Dowodzi tego najbardziej znany jego traktat *De vita contemplativa*⁹.

Tytuł traktatu jest bardzo znaczący i oryginalny. Z tak zatytułowanym dziełem spotykamy się po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej, a co ciekawsze, samo tytułowe pojęcie zostało tam użyte w tak specyficznym znaczeniu, że sprawia nielada trudność w jego zrozumieniu. Współcześni zwłaszcza odbiorcy, kojarząc zwrot „życie kontemplacyjne” z jego obecnymi konotacjami, spodziewają się w traktacie treści z zakresu mistyki chrześcijańskiej, podczas gdy Pomeriusz w ogóle nie nawiązuje do mistycznych przeżyć¹⁰. Ponadto, dosłownie rzecz biorąc, tylko w pierwszej części traktatu można spotkać się z tytułowym zwrotem, a co za tym idzie odnieść wrażenie, że tytuł nie jest adekwatny do całego traktatu. Wywołuje to cały szereg interpretacji, z którymi spotykamy się

³ Ścisłe rzecz ujmując to o Pomeriuszu pisze anonimowy kontynuator Gennadiusza, w dziele *De viris illustribus* 98, PL 58, 1117-1118.

⁴ *De viris illustribus* 25, PL 83, 1096.

⁵ *Vita S. Caesarii I 9 (Caesarii Arelatensis Opera omnia, ed. G. Morin, t. 2, Maredsous 1942), s. 299-300.*

⁶ Listy Rurycjusza z Limoges (PL 58, 79-80, 89-91) oraz Ennodiusza z Pawi (PL 63, 39-40) potwierdzają tylko, że Pomeriusz był znaczącą postacią w Kościele galijskim końca V i początku VI wieku.

⁷ Wiadomo tylko, że „in Gallia presbyter ordinatus” (Gennadius, *De viris illustribus* 98, PL 58, 1117).

⁸ Za tym przemawia tytuł „abbas:”, jak go nazywa Rurycjusz (*Epistulae* I 17, PL 58, 79; II 9 PL 58, 89). Tytuł ten nie jest jednak jednoznaczny i budzi trudności interpretacyjne. Szerzej na ten temat zob. G. Fritz, *Pomére*, DThC XII 2537; G. Tibiletti, *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio*, „Augustinianum” 25(1985) 490-492; Y. Hen, *Scrittori della Gallia, w: Patrologia. I Padri latini (secoli V-VIII)*, t. IV, Genova 1966, 274.

⁹ *De vita contemplativa*, PL 59, 416-520. O roli tego traktatu w tradycji chrześcijańskiej najszerszej pisze M.L. Laistner, *The Influence during the Middle Age of the Treatise „De vita contemplativa” and its surviving Manuscripts*, w: *Miscellanea Giovanni Mercati*, II, Città del Vaticano 1946, 344-358. Inne dzieła znamy tylko albo ze skąpo zachowanych fragmentów, albo z tytułów. Szerzej zob. SWP 234.

¹⁰ Nieporozumienia z tym związane wyjaśnia K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, München 1990, 144.

we współczesnych opracowaniach¹¹. Z kolei samo sformułowanie tematu nie nasuwa podejrzeń o znalezieniu w traktacie tych treści, które rzeczywiście tam się znajdują. Dopiero sama lektura pozwala stwierdzić, że mamy do czynienia z dziełem z zakresu duchowości chrześcijańskiej, napisanym przede wszystkim z myślą o duszpasterzach¹². Jest to rodzaj kompendium ich duchowości, z uwzględnieniem niektórych zagadnień duszpasterskich. Bliższa i wnikliwa analiza powoduje, iż dostrzegamy nie tylko jedność tematyczną, ale też ścisły związek z tytułem, który w interpretacji Pomeriusza ma szczególną treść.

Tak osoba samego Pomeriusza, jak też jego dzieło i tytuł traktatu mają istotne znaczenie dla omawianej tu problematyki. Pomeriusz należy z całą pewnością do duchowieństwa, dziś określanego mianem diecezjalnym. W czasach, w których żył, oznaczało to, że nie był mnichem. Co więcej, wszystkie dane, jakimi na jego temat dysponujemy zdają się wykluczać jego monastyczną formację¹³. Z wielu sformułowań samego Pomeriusza można nawet wnioskować o dość dużej jego powściągliwości w podejściu do życia monastycznego¹⁴. Uwzględniając fakt, że było wówczas niemalże w zwyczaju powoływanie w szeregi duchowieństwa ludzi z kręgów monastycznych, przypadek Pomeriusza staje się szczególnie wymowny. Tym bardziej, gdy okaże się on propagatorem duchowości mocno zakorzenionej w monastycyzmie. Taki bowiem charakter ma istotne przesłanie jego wielce oryginalnego traktatu. Już sam tytułowy zwrot okazuje się pozostawać w dość bliskiej korelacji z wcześniejszą tradycją. W jeszcze jednak większym stopniu pozostaje on w związku z tradycją monastyczną.

2. Życie kontemplacyjne duszpasterza. Pojęcie *vita contemplativa* było znane w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej na długo przed Pomeriuszem¹⁵. Spopularyzowali je zwłaszcza Augustyn i Kasjan, choć każdy z nich nadał temu

¹¹ Na tej podstawie wielu autorów wprost kwestionuje jedność tematyczną traktatu, por. J. Leclercq, *Contemplation et vie contemplative du VI^e au XI^e siècle*, w: DS II 1930; M. Pellegrino, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1973⁴, s. 8; S. Pricoco, *Pomerio Giuliano*, w: DPAC II 2872; Tibiletti, *La teologia della grazia*, art. cyt., 489.

¹² Niejednoznaczność terminologiczna powoduje, że dla jednych jest to traktat adresowany tylko do biskupów (por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 617), a według innych dla wszystkich duchownych (por. R. Nürberg, *Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5 Jahrhundert*, Bonn 1988, 137). Najbliższym prawdy zdaje się być określenie, że chodzi o „Geistlichen in Ämter und Pflichten“ (K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 143).

¹³ Nic nie wskazuje, by przed przyjęciem święceń kapłańskich przebywał w jakiegokolwiek wspólnocie monastycznej.

¹⁴ Por. *De vita contemplativa* III 28, 1, PL 59, 510. Są nawet autorzy dopatrujący się w Pomeriuszu człowieka bardzo negatywnie ustosunkowanego do życia monastycznego, zob. np. D. König, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit*, St. Ottilien 1985, 198-200.

¹⁵ Syntetyczne opracowanie historii tego pojęcia przedstawia A. Solignac, *Vie active, vie contemplative, vie mixte*, w: DS XVI 592-596.

pojęciu nieco inne znaczenie, co było pochodną nieco innego rozumienia samej „kontemplacji” przez obu tych autorów¹⁶. Nie dziwi więc, że w literaturze chrześcijańskiej V w. spotykamy się z dość szerokim, a w efekcie niejednoznacznym, rozumieniem pojęcia *vita contemplativa*. Jednym z jego desygnatów była doskonałość moralna, umożliwiająca „kontemplację”, czyli „ogłądanie” Boga w sposób niedoskonały już w tym życiu, a w sposób doskonały w życiu przyszłym. „Życie kontemplacyjne” jawi się w tej perspektywie jako ukoronowanie „życia czynnego”, polegającego na zdobywaniu cnót. Ponieważ takie ideały stawiało sobie życie monastyczne, stąd w sposób poniekąd naturalny właśnie doskonałość monastyczną zaczęto uważać za synonim „życia kontemplacyjnego”¹⁷. Takie rozumowanie było propagowane przez literaturę i potwierdzane licznymi przykładami ludzi dochodzących do doskonałości właśnie na drodze życia monastycznego¹⁸. W świadomości chrześcijan, zwłaszcza regionu pozostającego pod tak mocnym wpływem ruchów monastycznych jak południowa Galia, zaczęło funkcjonować – jak się wydaje – przekonanie, że prawdziwą doskonałość można zdobyć tylko na drodze życia monastycznego. Do tej właśnie rzeczywistości zdaje się nawiązywać w swoim traktacie Pomeriusz.

Przed wszystkim charakteryzuje on „życie kontemplacyjne” jako „cnotę”, o którą można się ubiegać¹⁹. Można więc mówić, że jest to rodzaj zdolności, którą daje się wypracować, a która umożliwia jakiś rodzaj „ogłądania” Boga. Warunkiem umożliwiającym osiągnięcie takiej zdolności jest osobista doskonałość, którą można opisać na kilka sposobów. Najprostsza definicja sprowadza tę doskonałość do ładu, jaki człowiek okaleczony skutkami grzechu pierworodnego, ma w sobie zaprowadzić. Pożądany ład polega na tym, że „rozum panuje nad wadami, ciało jest poddane duszy, a dusza Bogu”²⁰.

Inną miarą doskonałości są cnoty, które się posiada w stopniu pełnym. Chodzi, zdaniem Pomeriusza, przede wszystkim o cztery cnoty podstawowe:

¹⁶ Znaczenie tego terminu u Augustyna przedstawia w swym studium F. Cayré, *La contemplation augustienne*, Paris 1954. Natomiast podejście Kasjana do tej kwestii przedstawiają w swych pracach: M. Olphe-Galliard, *Vie contemplative et vie active d'après Cassien*, RAM 16(1935) 252-288; S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936.

¹⁷ Za głównych teoretyków i propagatorów takiej wizji uważa się Ewagriusza Pontyjskiego i Kasjana. Szerzej na ten temat zob. A. Guillaumont, *Étude historique et doctrinale*, w: Évangile le Pontique, *Traité pratique*, SCh 170, 48-57; C. Tibiletti, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina, „Augustinianum”* 17(1977) 17-18.

¹⁸ Wyrazem tego są liczne *Żywoty* biskupów, jakie w tym czasie powstawały, zwłaszcza na terenach południowej Galii.

¹⁹ Pomeriusz pisze o „virtus vitae contemplativae”, którą można osiąść po spełnieniu określonych warunków, por. *De vita contemplativa* I 13, PL 59, 429-430.

²⁰ *De vita contemplativa* III 26, PL 59, 508B: „Dominetur vitiis ratio, subjiciatur corpus animo, animus Deo, et impleta est hominis tota perfectio”.

umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość i koronującą je mądrość²¹. Ta ostatnia pozwala człowiekowi poznać obiektywny porządek, prawo Boże, a dzięki pozostałym cnotom człowiek jest w stanie ten porządek realizować. Dzięki temu istnieje pełna harmonia między poznaniem a działaniem, co znamionuje doskonałość²². Taki stan zakłada jednocześnie dystans wobec spraw światowych, od których człowiek pozostaje wolny duchem. Ten, kto taki stan osiąga „pozostaje wolny od wszystkich pożądań i niepokojów, cieszy się błogosławionym spokojem”²³.

Każdy, kto zdąża ku takiemu życiu, uważany jest za „miłośnika życia kontemplacyjnego”²⁴. Charakterystyka właściwej drogi dla niego jest bardzo interesująca i obfitująca w wiele szczegółowych wskazań, ale też obrazowych przybliżeń. Powinien on, zdaniem Pomeriusza, m.in.: czujnie służyć Temu, którego ma kontemplować i którym ma się w sposób niezmordowany cieszyć przez wieczność; Jego stale pragnąć, a ze względu na miłość ku Niemu uciekać od wszystkiego, co mogłoby od tej miłości odwieść; oddawać się świętym medytacjom „boskich ksiąg” i znajdować w nich radość, a przyglądając się sobie w nich, niczym w lustrze, dostrzegać swe braki i je poprawiać, natomiast „piękno udoskonalać, zdrowe podtrzymywać”, troszczyć się o ćwiczenia duchowe, dzięki którym staje się lepszym; pozostając z dala od zgiełku świata, troszczy się o to, co rozpała go pragnieniem przyszłej odpłaty²⁵:

„Świat niech uznaje za zmarły dla siebie i okazuje, że jest ukrzyżowany dla jego powabnych podniet. Oglądanie swego Stwórcy niech przedkłada, i to w sposób zdecydowany, nad miłość do widowisk światowych, a dokonując postępów, wznosi się ku szczytom Bożej kontemplacji”²⁶.

W tej krótkiej prezentacji dość łatwo dopatrzeć się daleko idących pokrewnieństw z zasadami duchowości monastycznej, głoszonej przez Kasjana²⁷. Już samo pojęcie „virtus contemplativa” ma bardzo kasjański rodowód²⁸. Podobnie rzecz się ma z samym rozumieniem „życia kontemplacyjnego”. Doskonałość zakładająca oczyszczenie z wad przez praktykę cnot, co zwykle kojarzy się

²¹ Por. tamże III 29, 1, PL 59, 511.

²² Por. tamże III 29, 1, PL 59, 511B: „Tota humanae vitae perfectio in actione et cognitione consistit”.

²³ Tamże I 12, 1, PL 59, 428B.

²⁴ Pomeriusz używa najczęściej terminu „sectator vitae contemplativae”, por. *De vita contemplativa* I 8, PL 59, 425; I 13, 1, PL 59, 429.

²⁵ Por. *De vita contemplativa* I 8, PL 59, 425.

²⁶ Tamże, 425C.

²⁷ Bardzo „kasjańskie” jest podkreślanie ascezy, polegającej na „wyrzeczeniu” się świata, i medytacji Pisma świętego. Szerzej zob., K. Ruh, j.w., s. 139-140.

²⁸ Kasjan mówi o „virtus theorica”, szerzej zob. F. Schalk, *Zur Virtuenlehre und monastischen Literatur (Cassian und Julian Pomerius)*, w: *Verbum et Signum*, red. H. Fromm-W. Harms-U. Ruberg, Bd. 2, München 1975, 73-74.

z „życiem czynnym” i dzięki temu móc partycypować już teraz w kontemplacji Boga, było ideałem życia mnicha²⁹. „Cnota kontemplacji” stanowi rodzaj ukoronowania wszystkich cnót i całej doskonałości moralnej. Charakteryzują się nią ludzie już nie tylko święci, ale wręcz doskonali³⁰. Nie ulega wątpliwości, że dla Pomeriusza ten standard życia uchodził za doskonały. Dla jego realizacji wymagane jest przestrzeganie ustalonych zasad i koniecznych prawideł. Jedne z nich są związane ze stylem życia, inne tylko są ćwiczeniami ascetycznymi. Za jeden z najważniejszych należy uznać tzw. „vita communis”.

3. Vita communis. Ważnym i charakterystycznym elementem duchowości propagowanej przez Pomeriusza było życie we wspólnocie³¹. Temat wspólnoty kleryckiej pojawia się w traktacie dość często, choć czasem w sposób nieco zakamuflowany³². Kontekstem, który ten temat przywołał były między innymi kwestie materialne duchownych. Jedną z nich było utrzymanie duchownych. Nawiązując prawdopodobnie do istniejących kontrowersji, Pomeriusz zastanawiał się, czy jest rzeczą godziwą, by wspólnotom kleryckim być zapewniały dobra kościelne³³. Jak wynika z dalszych wyjaśnień, chodziło w pierwszej kolejności o zapewnienie tym duchownym „necessaria vitae”, a w dalszej o kwestię ich wynagradzania. Zdaniem Pomeriusza sprawa nie powinna budzić wątpliwości, bo zgodnie ze świadectwami Pisma świętego kapłani mają prawo „żyć z Ewangelii”³⁴. W szczególny sposób takie prawo mają ci, którzy „nic nie posiadają, ani nie chcą posiadać” i od Kościoła przyjmują „środki konieczne do życia”³⁵. Dla takich właśnie duchownych wspólnota klerycka stanowić miała zaplecze egzystencjalne, zapewniające środki do życia, ale też umożliwiające życie w ubóstwie.

²⁹ Por. Cassianus, *Collationes Patrum* XIX 8, CSEL 13, 542.

³⁰ Pomeriusz nie waha się powiedzieć, że „vita activa facit hominem sanctum, contemplativa perfectum” (*De vita contemplativa* I 12, 1, PL 59, 428).

³¹ Chodzi o znane już wcześniej wspólnoty kleryckie, które znane były w Kościele łacińskim od połowy IV wieku. Jednym z bardziej znanych propagatorów tej formy życia był św. Augustyn. Historie tych wspólnot w sposób syntetyczny przedstawia M. Zacherl, *Die Vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Grossen*, ZKTh 92(1970) 385-425.

³² Pomeriusz nie zna „technicznego” określenia dla wspólnoty duchownych. Używa określeń opisowych, co nie zawsze jest jednoznacznie zrozumiane.

³³ Problem został postawiony w następujący sposób: „utrum congregandis fratribus, aut alendis, expediat facultates Ecclesiae possideri” (*De vita contemplativa* I, Prologus 2, PL 59, 417). Wprawdzie użyty tu termin „bracia” jest mało precyzyjny, ale w innym miejscu znajdziemy wyjaśnienie, że są to „clerici in congregatione viventes” (II 11, PL 59, 455).

³⁴ Por. *De vita contemplativa* II 14, PL 59, 457. Pomeriusz odwoływał się w tym wypadku do zasady sformułowanej przez św. Pawła w 1 Kor 9, 14.

³⁵ W traktacie występuje określenie „necessaria vitae” (II 14, PL 59, 458), które ma stanowić godziwą miarę środków przeznaczanych na utrzymanie duchownych.

Życie w ubóstwie uchodziło w oczach Pomeriusza za najdoskonalszy przejaw wolności od „światowych zajęć“, co jest jednym z fundamentalnych warunków prowadzenia „życia kontemplacyjnego”. Wspólnota, o której mowa, miała więc bardzo ważną do spełnienia rolę. Winna umożliwiać żyjącym w niej duchownym prowadzenie odpowiedniego dla nich życia duchowego. W traktacie zostało wprost powiedziane, że celem takiej wspólnoty jest nie co innego, jak zapewnienie jej członkom warunków „owocnej wolności i pokoju w porządku duchowym”³⁶. Dzięki temu mogą oni „służyć swojemu Stwórcy i Pasterzowi i bez żadnych trosk cielesnych czynić postępy w oddawaniu Mu czci. Gdyby bowiem byli uwikłani w ziemskie zajęcia, nie mogliby troszczyć się odpowiednio o godne wypełnianie swoich obowiązków”³⁷. Sami zaś, uwolnieni od trosk materialnych mają warunki ku temu, by „troszczyć się o coraz lepsze postępowanie, eliminowanie swoich wad i zdobywanie dóbr duchowych”³⁸. Dla wiernych taka wspólnota miała pełnić rolę przykładową, nawiązując do swego wzoru, jakim była wspólnota jerozolimską³⁹.

Mocne wyakcentowanie funkcji ascetycznych takiej wspólnoty kleryckiej, odwołanie się do wspólnoty jerozolimskiej jako wzoru, a także kierowanie się w życiu codziennym zasadami rządzącymi w życiu monastycznym⁴⁰, dość jednoznacznie wskazują, że chodziło o wspólnotę bardzo wyraźnie wzorowaną na wspólnocie monastycznej⁴¹. Jest rzeczą nader interesującą, że chociaż w traktacie jest mowa o wspólnocie kleryckiej, to jednak nie wspomina się tam o jakichkolwiek, ściśle kapłańskich obowiązkach duchownych żyjących w takiej wspólnocie⁴².

Z możliwością zdobywania doskonałości życia kontemplacyjnego we wspólnocie kleryckiej wiązał się jeszcze jeden osobliwy problem. Możliwość zdążania do doskonałości otwierała się przede wszystkim przed większością członków takiej wspólnoty. Inna była sytuacja jej przełożonego. On wprawdzie mógł i powinien zrezygnować z własności osobistej, ale musiał za to podjąć się obowiązków zawiadywania dobrami Kościoła, umożliwiającymi byt materialny

³⁶ *De vita contemplativa* II 16, 1, PL 59, 459: „fructuosa vacatione potiantur spiritualiter et quiete”.

³⁷ Tamże II 16, 3, PL 59, 461A.

³⁸ Tamże II 16, 1, PL 59, 459C: „Is quid aliud curare debet, nisi unde meliora proficiat, unde vitia sua profectibus quotidianis imminat, virtutes augeat et spiritalia bona possideat”.

³⁹ Por. tamże II 17, 2, PL 59, 462.

⁴⁰ Por. tamże II 17, 2, PL 59, 462, gdzie zostało bardzo mocno podkreślone posłuszeństwo wobec przełożonego wspólnoty.

⁴¹ Wspólnota jerozolimską stanowiła bardzo ważne odniesienie w duchowości monastycznej. Zwraca na to uwagę M. Heinzelmann, *Bischofherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten von 4 bis 7 Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, Zürich-München 1976, 186-191.

⁴² Nic nie wspomina jakoby taka wspólnota miała inne cele, np. zachowanie celibatu jak sugeruje A. Angenendt, *Das Frühmittelalter*, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 94.

podległej mu wspólnoty. Ponieważ ta kategoria ludzi była w pierwszym rzędzie adresatami dzieła Pomeriusza, musiał on ten dylemat rozwiązać. Rozwiązanie wydaje się dość proste. Od takich ludzi domaga się Pomeriusz przede wszystkim „wolności wewnętrznej” i braku przywiązania do spraw materialnych. Wprawdzie to nie zapewnia spokoju, tak niezbędnego dla życia kontemplacyjnego, ale też całkiem go nie pozbawia. W zamian za to sam przełożony ubogaca się postępowaniem duchowym swoich podwładnych. Pomeriusz był przekonany, że postęp tych, którzy „wolni od wszystkich zajęć wzrastają w doskonałości, staje się owocem także tego, który sam jeden troszczy się o wszystkich”⁴³. Nie trudno dostrzec, że tak zarysowana sylwetka przełożonego wspólnoty mocno przypomina przełożonego wspólnoty monastycznej⁴⁴.

4. Cnoty i praktyki monastyczne. W prezentowanej przez Pomeriusza duchowości kapłańskiej znaleźć można jeszcze inne elementy monastyczne. Widoczne jest to zwłaszcza w przypadku prezentacji cnót i praktyk ascetycznych proponowanych przez Pomeriusza duchownym. Nietrudno to dostrzec w bardzo szeroko potraktowanym przez Pomeriusza wezwaniu do ubóstwa. Jak już zostało zauważone, Pomeriusz z dużym zaangażowaniem domagał się, by duchowni zrezygnowali z własności prywatnej i zdali się na utrzymanie Kościoła. W jego mniemaniu stanowiło to nieodzowny warunek umożliwiający życie zmierzające ku doskonałości. Jego radykalne wezwania do „wzgardzenia własnością”⁴⁵, „wyzucia się z rzeczy świata”⁴⁶ i inne im podobne brzmią stanowczo i przekonująco. Tym bardziej, że przemawiały za tym nie względy praktyczne, ale ascetyczne. Według Pomeriusza motywem takich kroków winna być „miłość doskonałości”⁴⁷ albo „miłość ubóstwa”⁴⁸. Pogląd Pomeriusza współbrzmi wyraźnie z wezwaniami Kasjana, upatrującego w ogołoceniu się z jakiegokolwiek własności, konieczne „narzędzie doskonałości”⁴⁹.

Podobne skojarzenia rodzą się, gdy czyta się wskazania praktyk umożliwiających życie kontemplacyjne. Jednym z czterech jego elementów ma być

⁴³ *De vita contemplativa* II 16, 4, PL 59, 461C: „Quidquid omnibus occupationibus absoluti proficiunt, fructus illius, qui unus pro multis occupatus est”.

⁴⁴ Jeszcze bardziej staje się to widoczne, gdy się uwzględni postulowany przez Pomeriusza sposób odnoszenia się członków wspólnoty kleryckiej do jej przełożonego, por. *De vita contemplativa* II 17, PL 59, 462.

⁴⁵ *De vita contemplativa* II 9, 1, PL 59, 453B: „proprias contemnere”.

⁴⁶ Tamże II 10, 2, PL 59, 455A: „se mundi rebus expoliere”.

⁴⁷ Tamże II 9, 1, PL 59, 453: „amor perfectionis”. Nie należy zapominać, że jako problem stawał w ogóle własność kościelna, która wydawała się być nie do pogodzenia z „doskonałą miłością”.

⁴⁸ *De vita contemplativa* II 11, PL 59, 455: „amor paupertatis”.

⁴⁹ Kasjan wymienia kilka takich „narzędzi”: „ieiunia, vigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt” (*Collationes Patrum* I 7, CSEL 13, 13).

„poświęcenie się studiowaniu Boskich pism”⁵⁰. Stąd też zwolennik takiego życia winien: „niezmordowanie czytać wskazania swego Pana” i „przykładać się do zgłębiania tajemnic boskich Pism”. W nich ma poznawać tajemnice Chrystusa, ale też w ich świetle przypatrywać się sobie. One stanowią rodzaj lustra dla sumienia:

„niczym w wyszlifowanym lustrze, winien przypatrywać się sobie [...]. Niech czyta niezmordowanie wskazania swego Pana, niech je w sposób nienasycony miłuje i rzeczywiście wypełnia, a dostatecznie przez nie wykształcony, niech poznaje czego winien strzec, albo za czym winien poządać”⁵¹.

Każdy, kto nawet w niewielkim tylko stopniu zetknął się z literaturą monastyczną okresu patrystycznego, bez trudu dostrzeże w tak wyraźnie wyeksponowanej roli Pisma świętego wyraźny ślad duchowości monastycznej. Bliższa lektura i analiza pozwala dostrzec wyraźne pokrewieństwa z Kasjanem⁵². Dla autora *De vita contemplativa* praktyki związane ze studiowaniem Pisma świętego przez mnichów zdawały się być tak znane czytelnikom, że nawet nie widział potrzeby bliższego ich objaśnienia.

Monastyczny charakter i rodowód zdają się mieć także cnoty, jakich domaga się od swych adresatów Pomeriusz. Przede wszystkim charakterystyczne dla duchowości monastycznej jest oparcie całej drogi do zdobywania doskonałości moralnej na zwalczaniu wad przez pielęgnowanie przeciwnych im cnót⁵³. Natomiast szczególnie polecanymi w traktacie cnotami są posłuszeństwo⁵⁴ i pokora⁵⁵. Jeżeli do tego doda się bardzo szczególne, a charakterystyczne dla życia i duchowości monastycznej, wymagania dotyczące sfery płciowości⁵⁶ czy też zasad gościnności⁵⁷, to monastyczny profil tych zasad nie ulega wątpliwości. Można odnieść wrażenie, że autor wprost z życia monastycznego przeniósł te zasady, mało troszcząc się o ich aktualizację w środowisku kleryckim. Podobnie rzecz ma się z propagowanymi przez Pomeriusza ćwiczeniami asce-

⁵⁰ *De vita contemplativa* I 13, 1, PL 59, 429.

⁵¹ Tamże I 8, PL 59, 425.

⁵² Szerzej zob. H. Holze, *Erfahrung und Theologie in frühen Mönchtum*, Göttingen 1992, 74-80.

⁵³ Pomeriusz rozwija to zwłaszcza w III księdze. Była to jedna z bardziej charakterystycznych cech duchowości monastycznej, propagowanej zwłaszcza przez Ewagriusza i Kasjana. Szerzej zob. M. Olphe-Galliard, *Vie contemplative et active d'après Cassien*, RAM 16(1935) 252-288.

⁵⁴ Por. *De vita contemplativa* III 8, 2, PL 59, 484-485.

⁵⁵ Pomeriusz wychwala tych, których „non inflat honor acceptus” (*De vita contemplativa* II 2, 2, PL 59, 445B; I 21, 1, PL 59, 435-436).

⁵⁶ Pomeriusz porusza np. kwestię polucji (III 6, 5, PL 59, 482), co było dość charakterystyczne dla moralności monastycznej, por. C. Tibiletti, *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio*, s. 492.

⁵⁷ Pomeriusz głosi zasadę, zgodnie z którą ze względów gościnności należy przerwać post czy inne praktyki ascetyczne (II 24, 1, PL 59, 470). Była to zasada typowa dla duchowości monastycznej.

tycznymi. Uwzględnione zostały przez niego przede wszystkim post i umartwienia obejmujące sferę odżywiania⁵⁸.

Wprawdzie tak same praktyki ascetyczne, jak też cnoty postulowane w traktacie *De vita contemplativa* nie były wyłączną domeną życia monastycznego, ale na pewno jego dominantą i cechą charakterystyczną. Każda duchowość, w której szczególne znaczenie przykłada się czy nawet redukuje wszystkie wymagania do tych właśnie praktyk i cech budzi uzasadnione skojarzenia z tym właśnie życiem. W przypadku Pomeriusza podstawy ku takim skojarzeniom są nad wyraz uzasadnione.

* * *

Zaprezentowana w traktacie *De vita contemplativa* duchowość ma niewątpliwie charakter monastyczny, choć dzieło nie jest adresowane do mnichów. Tak terminologia, jak też problematyka, wyraźnie wskazują na duszpasterzy jako adresatów traktatu. Ponieważ istotną treścią traktatu *De vita contemplativa* jest duchowość i duszpasterska misja kapłanów, można więc powiedzieć, że mieści się on w nurcie patrystycznych dzieł poświęconych, ogólnie mówiąc, formacji duchownych⁵⁹. To co stanowi o jego specyfice, to bardzo widoczny rys monastyczny. Nie ulega wątpliwości, że Pomeriusz był pod wpływem duchowości monastycznej, a jednocześnie także jej propagatorem w środowisku duchownych⁶⁰. Trudno wyjaśnić wszystkie motywy, jakimi się przy tym kierował. Sądząc natomiast z popularności, jaką traktat ten cieszył się w średniowieczu⁶¹, można wnioskować o znaczącym wpływie prezentowanych tam idei na formację późniejszych duszpasterzy w duchowości bardzo mocno zakorzenionej w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim. Można pytać na ile to już jest tylko kwestią historyczną, a na ile wciąż żywą tradycją.

⁵⁸ Por. *De vita contemplativa* II 22-23, PL 59, 468-469.

⁵⁹ W tym sensie mieści się on w kategorii dzieł najlepiej reprezentowanych przez *De doctrina christiana* Augustyna, które H.I. Marrou proponuje tytułować *De institutione clericorum* (por. H.I. Marrou, *L'école de l'antiquité tardive*, w: *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 19, Spoleto 1972, 142).

⁶⁰ W tym sensie można go uznać za kontynuatora Augustyna, który miał „klerikalizować” mnichów i „monastycyzować” kler, por. G. Lawless, *Przegląd monastycyzmu augustyńskiego*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, 66.

⁶¹ Najobszerniejsze studium na ten temat przedstawił M. L. Laistner, *The Influence during the Middle Age of the Treatise „De vita contemplativa and its surviving Manuscripts*, w: *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. II, Città del Vaticano 1946, 344-358.

MONASTISCHE SPIRITUALITÄT DES SPÄTANTIKEN SEELSORGERS
(Zusammenfassung)

Die Schrift *De vita contemplativa* kann man als ein Traktat über die Spiritualität der Kleriker mit Pastoralanweisungen bezeichnen. Ihrem Verfasser geht es darum, den Klerikern in Ämtern und Pflichten ein Kompendium von spirituellen Lebensregeln und pastorale Arbeit anzubieten. Pomerius ist vor allem ein Lehrer des geistlichen Lebens. Für uns bleibt sein Werk ein wichtiges urchristliches Dokument der Priesteridentitätsbildung und ihrer Quellen. Pomerius Vorschriften für die Lebensweise der Kleriker erinnern vielfach an Grundgedanken des Mönchtums. Seine Forderungen zielen auf ein asketischen Leben mit Armut, Enthaltbarkeit und *vita communis*. Das ist ganz verständlich, wenn man sein Ziel vor Augen hat. Er will nämlich beweisen, wie ein Kleriker, trotz seiner Verpflichtungen das kontemplative Leben das heißt Vollkommenheit erreichen kann. Nach Pomerius sollten auch Kleriker nach der *vita contemplativa* ebenso tugendhaft leben, wie es sonst die Mönche für sich beanspruchten.