

Szymon Hiżycki OSB

Tyniec

szymon@benedyktyni.pl, ORCID 0000-0001-7901-4971

TRZY TWARZE GNIEWU.
JAK JAN KASJAN PISAŁ NA NOWO
O STARYM TEMACIE

**Three Faces of Wrath. How John Casian Was Writing
in a New Way about an Old Issue**

STRESZCZENIE

W niniejszym krótkim studium śledzimy wybrane aspekty problemu gniewu w pismach Jana Kasjana w kontekście wcześniejszych rozważań filozoficznych i tradycji monastycznej. Pisząc na ten gniewu, Kasjan musiał poruszyć kwestie teologiczne (jaki jest Bóg sam w sobie), egzegetyczne, antropologiczne, etyczne i to, co wynika z teorii ascezy monastycznej. Tak daleko idąca złożoność zagadnienia wynika z jednej strony z bogatego filozoficznego i egzegetycznego tła rozważań, a z drugiej – z głębokich intuicji Kasjana, który aż nazbyt dobrze sobie zdawał sprawę, że gniew nie jest czymś prostym w ocenie, zawsze złym (skoro gniewa się Bóg lub człowiek może wybuchnąć gniewem na widok grzechu). Owa równowaga pism monastycznych jest czymś, co także

SŁOWA KLUCZE

Jan Kasjan;
gniew; filozofia;
egzegeza;
monastycyzm

po wiekach, nawet współczesnego czytelnika, powinno zastanowić.

ABSTRACT

In this short study we follow selected aspects of the problem of anger as found in the writings of the Christian monk and theologian John Cassian (c. 360 – c. 435), teachings drawing upon both philosophical considerations and monastic tradition. Writing on the subject of anger, Cassian proceeded from theological questions (what is the nature of God) through exegetical, anthropological, and ethical perspectives, to issues embedded in the theory of monastic asceticism. The far-reaching complexity he brings to the problem is a result, on the one hand, of the rich philosophical and exegetical background of Cassian's reflection and, on the other, from his deep intuitions. For example, he knew (perhaps too well) that anger is something not simple to judge, nor is it always bad, since God himself is sometimes angry, and human beings can be angry at sin. Cassian's work, the balanced product of a keen monastic mind, offers the modern reader – even after all these ages – much to reflect upon.

KEYWORDS

John Cassian;
anger; philosophy;
exegesis;
monasticism

Decydujący wpływ Jana Kasjana na kształtowanie oblicza Zachodu jest bezdyskusyjny¹. Intuicyjnie jednak, gdy mowa o gniewie, myślimy raczej o nauce Ewagriusza z Pontu.

¹ Podstawowa literatura: Chadwick, *John Cassian*; Stewart, *Kasjan mnich*; Casiday, *Tradition and Theology*; Goodrich, *Contextualizing Cassian*.

Tymczasem Kasjan, także w przypadku omawiania problemu, choć podejmuje wątki ewagrińskie, to jednak stawia problem na nowo. Wydaje się, że nauka na temat gniewu w pismach naszego autora to temat na osobną monografię, która, jak do tej pory, nie została napisana. Niniejszy artykuł ma cel dużo skromniejszy i nosi wszelkie cechy przyczynku do dalszych badań. Jednak zamiast przepisywać według indeksu kolejne fragmenty, w których pada rzeczownik *ira* bądź jego synonim, a następnie streszczać własnymi słowami wywody Kasjana, zdecydowałem się na przyjęcie innej metody. Poniżej zostały przedstawione trzy Kasjanowe spojrzenia na problem, siłą rzeczy w dość wąski sposób, aby pokazać, że pisząc o gniewie, nie chodziło mu jedynie o problem etyczny, ale także językowy, teologiczny a może nawet metafizyczny. Każdy z poniższych punktów stanowi załączek do rozdziału potencjalnej monografii, której tematem byłaby nie tylko nauka Jana Kasjana o gniewie, ale także szeroki kontekst kształtowania się piśmiennictwa monastycznego późnego antyku. Rezygnując ze streszczania wywodów Kasjana i przepisywania indeksu, zrezygnowałem również ze streszczania badań autorów cytowanych w przypisach. Jest chyba rzeczą oczywistą, że przypisy temu właśnie służą, aby tekst nie rozrastał się do monstrualnych rozmiarów, zainteresowani natomiast będą wiedzieli, dokąd sięgnąć, aby pogłębić dane zagadnienie.

Podstawowymi tekstami, w których Kasjan zajmuje się problemem gniewu, są ósma księga *Institutiones*², *Rozmowa V, O ośmiu wadach głównych* oraz *Rozmowa XVI* zatytułowana *O przyjaźni*. Tekst pierwszy spróbuję przeczytać w kluczu egzegetycznym, drugi – jako źródło pokazujące bogatą semantykę problemu, trzeci, najbardziej prowokujący, jest tekstem, który zajmuje się istotą trwałości wspólnoty monastycznej i jej głównym zagrożeniem, którym jest gniew³.

² Z powodu braku przekładu polskiego zachowujemy oryginalny tytuł łaciński.

³ Jan Kasjan, *O przyjaźni*. Zob. zwłaszcza: Nocoń, „Przyjaźń”, 7-29.

1. Źródła REFLEKSJI KASJANA NA TEMAT GNIEWU

Próba wskazania, przynajmniej w zarysie, źródeł nauczania Kasjana na temat gniewu wynika z logicznej konieczności umiejscowienia refleksji naszego autora w szerokim kontekście jego epoki. Kasjan czytał nie tylko Pismo Święte i nie słuchał samych tylko Ojców Pustyni, choć sam otwarcie się do tego nie przyznaje, to jednak wnikliwy czytelnik dostrzeże jego wykształcenie i szerokie zainteresowania teologiczno-literacko-filozoficzne⁴.

1.1. Filozofia

Wydaje się, że główną inspiracją Kasjana w tej materii są pisma stoików i neoplatoników⁵. Co i ile nasz autor czytał, pozostaje ciągle zagadnieniem do zbadania. Nas interesuje tutaj o wiele bardziej uchwycenie stoickich i neoplatońskich intuicji, które inspirowały go w nauczaniu na temat gniewu. Fundamentalna pozostaje antropologia z jej podziałem duszy na część rozumną i nierozumną, a tej drugiej na część pożądlivą i popędlivą⁶. Żadna z części duszy nie jest zła ze swej natury, może natomiast być wykorzystana dobrze bądź źle, można pragnąć (część pożądliva jest w sumie zdolnością pragnienia czegoś) cnoty, nieba czy Boga bądź zła czy rozkoszy. Analogicznie rzecz ma się z częścią popędlivą: można sprzeciwiać się (część popędliva jest w gruncie rze-

⁴ Pokazywał to M. Sherdian. Zob. jego studia opublikowane w *Źródła Monastyczne* 70 i 80. Zob. też cyt. wyżej studium: Casiday, *Tradition and Theology*, 119-160, gdzie, pisząc o tradycji w pismach Kasjana, autor niestety nie pokusił się o wyjście poza krąg chrześcijański.

⁵ Long, *Stoic Studies*; Sorabji, *Emotion*, zwł. 357-371; Baron, *Neoplatońska idea*. Najbardziej użyteczne wprowadzenie w interesującym nas kontekście: Nussbaum, *The Therapy*, zwł. 239-279, 402-438. Krótko o gniewie w myśli starożytnej: Joachmowicz, „Wstęp”, 45-49.

⁶ Oczywiście analogiczną antropologię zachowuje Ewagriusz, niemniej trzeba pamiętać o jej kontekście i źródłach (także tych niechrześcijańskich). Zob. Misiarczyk, *Osiem*, 91-111.

czy możliwością sprzeciwu, powiedzenia „nie”) złu, wadzie bądź można niszczyć drugiego człowieka i gardzić Bogiem. Ponadto Kasjan, podejmując klasyczny temat, pisze o dwóch rodzajach gniewu: słusznym i niesłusznym. Można bowiem wybuchać gniewem na szatana i zło, a ten rodzaj prowadzi do dobra, bądź gniewać się na bliźniego, a to prowadzi do zatraty.

1.2. Ewagriusz z Pontu

Na temat gniewu w doktrynie Ewagriusza istnieje ujęcie monograficzne, choć raczej o charakterze popularnym (nie należy jednak lekceważyć obszernego aparatu źródłowego umieszczonego w przypisach)⁷. Również zależności doktrynalne między Kasjanem a Pontyjczykiem były przedmiotem drobiazgowych analiz⁸. Przywołując tu imię Ewagriusza, nie chodzi o pokazanie podobieństw, gdyż te zostały pokazane w cytowanych studiach, ale raczej różnic, co pozwoli na bardziej klarowne zrozumienie analizowanych tekstów.

Podstawowa różnica między Kasjanem a Ewagriuszem, nie tylko zresztą w interesującym nas tu temacie, odnosi się do metafizycznego tła rozważań (czy też jego braku w przypadku Kasjana)⁹. Ewagriusza zajmuje spekulacja na temat protologii i eschatologii. W naturze bytów duchowych widzi przyczyny ich działań oraz rozpoznaje mechanizmy rządzące aktualną sytuacją stworzenia. Co więcej, wydaje się, że w gniewie Pontyjczyk widzi niebezpieczeństwo upodobnienia nas do demonów, nie tyle przez zachowanie, ale być może nawet przez przemianę na płaszczyźnie

⁷ Bunge, *Wino demonów*; Misiarczyk, *Osiem*, 275-304.

⁸ Marsili, *Giovanni Cassiano*. Choć autor skupia się raczej na kwestii modlitwy, kontemplacji itp. Katalog fragmentów pism Kasjana z tekstami Ewagriusza, które zapewne były inspiracją dla tego pierwszego: Marsili, *Giovanni Cassiano*, 87-105.

⁹ Zarys u Ewagriusza: Bunge, *Wino demonów*, 27-41. Jakkolwiek trzeba pamiętać, że interpretacja metafizycznych spekulacji Ewagriusza została ostatnio zaprezentowana na nowo: Casiday, *Reconstructing*.

ontologicznej¹⁰. Nic podobnego nie zachodzi u Kasjana. Jego rozważania mają charakter bardziej etyczny niż metafizyczny, a tym, co stoi za jego nauką na temat gniewu, jest antropologia (o której wyżej) i podział na człowieka zewnętrznego i wewnętrznego.

2. TWARZ PIERWSZA: GNIEW BOŻY.

NA MARGINESIE VIII KSIĘGI *INSTITUTIONES*

Institutiones to dzieło, które Jan Kasjan zredagował zapewne jako pierwsze, przed *Rozmowami z Ojcami* i skierowanym przeciw Nestoriuszowi traktatem *O Wcieleniu Pańskim*. Omówiwszy sprawy związane z mniszym strojem oraz organizacją śpiewu psalmów, nasz autor zajął się poszczególnymi wadami głównymi dręczącymi mnichów oraz opracowaniem wskazówek, w jaki sposób im się przeciwstawić¹¹. Gniewowi poświęcił księgą ósmą. Chciałbym zwrócić tutaj uwagę nie na wielokrotnie przywoływane analogie z pismami Ewagriusza, lecz na zaskakujący początek interesującego nas tekstu, który skupia się na problemie gniewu nie tylko w kontekście egzegetycznego sporu o obraz i podobieństwo, ale także ogólnych zasad hermeneutycznych, które winny kierować lekturą Pisma Świętego.

Księga ósma *Institutiones* zaczyna się od wyliczenia tych fragmentów biblijnych, które mówią o gniewie Boga¹². Kasjan celowo rozpoczyna swój wykład od kontrowersyjnych na pierwszy rzut oka fragmentów Pisma, aby w ten sposób nie

¹⁰ Évagre le Pontique, *Les six*, 3, 76; 5, 11. Takich spekulacji brakuje u Kasjana (jak również polemik z nimi).

¹¹ Jako wprowadzenie do dzieła: Goodrich, *Contextualizing Cassian*, 117-150. O ósmej księdze *Institutiones*: Vogüé, *Histoire*, VI, 149-152.

¹² Sheridan, *Language*, 123-125. Cała rozprawa jest drobiazgowym studium, w jaki sposób starożytni (poganie, Żydzi i chrześcijanie) zmagali się z interpretacją tekstów w taki sposób, aby ich egzegeza była „godna Boga”.

tylko mówić o czymś, co dziś określilibyśmy mianem teologii moralnej, ale zaczyna do spekulacji egzegetyczno-dogmatycznej, którą później rozwinie na początku *Rozmowy X* i która leży u podstaw *Rozmowy XIV*.

Słyszeliśmy, że niemało ludzi usiłuje usprawiedliwiać tych, którzy nabawili się tej niezwykle groźnej choroby duszy [chodzi o gniew], tak że pragnie ją bagatelizować, odczytując słowa Pisma w sposób haniebnie błędny. Twierdzą oni, iż nie robimy nic karygodnego, jeżeli dyszymy gniewem na braci dopuszczających się przewinień, skoro mówi się, że sam Bóg kipi ze złości i płonie gniewem na tych, którzy albo nie chcą Go znać, albo znając Go, gardzą Nim – jak na przykład w tym miejscu: „I zawrzał Pan gniewem na swój lud”¹³ lub w tym: „Nie mnie karć, Panie, w twojej złości, i nie karz mnie w twoim gniewie”¹⁴. Nie rozumiem, że gdy chcą pozwalać ludziom na pielęgnowanie zgubnej wady, nieskończenie wielkiemu Bogu, który jest źródłem wszelkiej czystości, przypisują wynikające z grzesznej słabości niegodziwe postępowanie¹⁵.

Zdaniem naszego autora niektórzy uzasadniają swój gniew, cytując fragmenty psalmów. W dalszej części tekstu wylicza kolejne fragmenty w ten sposób nadużywane. Daje to Kasjanowi okazję do wykazania błędności pewnych założeń w czytaniu Pisma Świętego. Jego zdaniem interpretacja biblijna powinna być czyniona na sposób „godny Boga” (*digne Deo*)¹⁶, po czym przytacza szereg fragmentów, które nie mogą być traktowane dosłownie (Bóg, który jest pijany, śpi czy ma ręce). Wyjaśnia później, w jaki sposób należy rozumieć wzmianki o Bożych ustach (chodzi o Jego słowa), oczach (ogrom Bożej czujności), rękach (opatrność i działanie). Przeprowadziwszy takie wyjaśnienie, Kasjan dochodzi do samego gniewu:

¹³ Ps 106,40.

¹⁴ Ps 6,2.

¹⁵ Jean Cassien, *Institutions*, 8, 2 (SCh 109, 338).

¹⁶ Jean Cassien, *Institutions*, 8, 4, 3 (SCh 109, 342).

nie chodzi o to, aby teksty mówiące o palającym gniewem Bogu rozumieć w sposób odpowiadający ludzkiej zapalczowości (Kasjan używa tu greckiego słowa *anthrōpopathos*, co jest warte odnotowania, oraz dodaje łaciński przekład tego słowa: *id est secundum humane perturbationes*)¹⁷, ale raczej abyśmy zobaczyli w Nim sędziego, który ukarze każdy zły czyn i by człowiek czytający o wzburzonym Bogu lękał się czymś Go obrazić.

Zostawmy na boku odpowiedź na pytanie, czy wyjaśnienie Kasjana jest „godne Boga”. Zwróćmy natomiast uwagę na klasyczne nawiązanie do wcześniejszej egzegezy, nie tylko do Orygenesza (pisze o tym M. Sheridan w cytowanym studium *Language for God*). Kasjana zdaje się przerażać nie tyle gniew Boga (*ira Dei*) czy nawet zagniewany Bóg, co raczej myśl, że w Bogu mogłoby nastąpić poruszenie (*perturbatio*)¹⁸. Skąd u Kasjana lęk przed Bogiem poruszonym? W *Rozmowie VI* czytamy, że jedynie Bogu przysługuje niezmienność (co jest zresztą polemiką ze św. Hieronimem i jego krytyką koncepcji *apátheia*), człowiek natomiast, jeśli nie kroczy naprzód, nieuchronnie skazuje się na upadek¹⁹. Jest to zresztą inne odniesienie do filozoficznych spekulacji doby antyku i wizji Boga, bardziej metafizycznej niż dzisiaj, kiedy to nas bardziej interesuje kwestia relacji sprawiedliwości i miłosierdzia. Wystarczy wspomnieć słynny tekst Ksenofanesa o tym, że człowiek two-

¹⁷ Jean Cassien, *Institutions*, 8, 4, 3 (SCh 109, 342). W *Institutiones* Kasjan posługuje się greką niechętnie, bardzo często natomiast odwołuje się do greckich terminów w *Rozmowach z Ojcami*. Takie tłumaczenie Bożego gniewu podaje już: Athénagore, *Supplique*, 21, 1 (Atenagoras z Aten, *Prośba*, 53). Używa zresztą wtedy terminu *orgé*. Zob. niżej uwagi o *Rozmowie V*.

¹⁸ *Oxford Latin Dictionary*, 1359 (wraz z wyrazami pokrewnymi); Plezia, *Słownik*, IV, 137. W obydwu słownikach przykłady użycia (formy rzeczownikowej i czasownikowej – *perturbare*) oscylują w kontekście ruchu, zmiany, niepokoju, przemiany, zamętu, zakłócenia itd.

¹⁹ M. Sheridan, „Hiob i Paweł”, 87-92. Problem pokusy jako ruchu, zmiany, co pośrednio wyjaśnia bluźnierczość posądzania Boga o coś podobnego, opisuje: Sorabji, *Emotion*, zwł. 343-356.

rzy bóstwa na swoje wyobrażenie²⁰. Rozpoczęty mniej więcej w czasach filozofa z Kolofonu spór o zasady interpretacji poematów Homera nie pozostał bez znaczenia dla egzegezy chrześcijańskiej. Podstawowym kryterium pozostawała zasada interpretacji w sposób godny bóstwa/Boga, co, rzecz jasna, stało się jednym ze źródeł metody alegorycznej. Bóstwo nie może doznawać zmiany (tutaj poglądy presokratyków i późniejszych filozofów są zgodne), gdyż zmiana oznacza niedoskonałość. Bóg się nie gniewa, jak gniewa się człowiek, istota niedoskonała i zmienna. Zatem gniewając się na bliźniego, nie upodobniamy się do Boga, gdyż jest On inny niż człowiek śmiertelny.

Choć później wątek podobieństwa człowieka do Boga i sposobu mówienia o Bogu powróci w *Rozmowie X*, to jednak w sposób o wiele bardziej subtelny i przepracowany teologicznie: krytyka antropomorfizmu będzie czysto apofatyczna. Boga nie można sobie wyobrazić, mówi Kasjan, wbrew temu, co wydaje się głosić dosłowna egzegeza niektórych mnichów. Znika więc tym samym temat Bożego gniewu. Odpowiedzią na pytanie, jaki jest Bóg, nie jest już spekulacja, ale zamknięcie Kasjana, zamknięcie oczu i wejście w modlitwę bezobrazową, tak wychwalaną wcześniej przez Ewagriusza z Pontu i całą późniejszą tradycję bizantyjską²¹.

3. TWARZ DRUGA: GNIEW PO GRECKU. WOKÓŁ ROZMOWY V

Rozmowa V, wyraźnie znajdująca się pod wpływem Ewagriusza i jego teorii ośmiu rodzajów złych myśli, choć rozwijająca jego

²⁰ Teksty greckie wraz z przekładem i komentarzem: Kirk – Raven – Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, 173-177; Jaeger, *Teologia*, 83-109.

²¹ Antropomorfizm był prądem dużo bardziej subtelnym, niż sugerował to Kasjan. Mamy niezwykle wyrafinowany *Żywot apa Aphou* zachowany w języku koptyjskim (dialekt sahidyjski), napisany z punktu widzenia, który Kasjan określa jako antropomorficzny: *I papiri copti*, I, 5-22; Drioton, „La discussion”, 92-100, 113-128.

intuicje w wielu punktach, nie zajmuje się zbyt szczegółowo tematem gniewu, napomykając o nim jedynie w kilku miejscach. Uwaga Kasjana jest skoncentrowana na klasyfikacji poszczególnych wad, a jeśli już któraś z nich szczególnie go interesuje, to jest nią wada łakomstwa: z jednej strony stara się je precyzyjnie opisać, a z drugiej uzmysłowić czytelnikowi zarówno nieuchronność jedzenia, jak i różne fobie związane ze złamaniem postu²².

Czego dowiadujemy się na temat samego gniewu? Zdaniem Kasjana powstaje on z powodu zewnętrznej przyczyny²³, przy czym jego zdaniem jest nią chciwość²⁴. Aby się z nim uporać, wpieryw należy podeptać tę ostatnią²⁵, co wiąże się z wcześniejszą uwagą, że walkę z dręczącą mnicha wadą należy rozpocząć od tej, która poprzedza ją na liście ośmiu, a która jest jej korzeniem²⁶.

O wiele bardziej ciekawe jest rozróżnienie dokonane w obszarze samej wady gniewu. Aby być bardziej precyzyjny, nasz autor posługuje się greckimi pojęciami. Kasjan mówi, że gniew przybiera trzy formy: może być furią wewnątrz nas (*thymós*), może eksplodować na zewnątrz w pełnych złości słowach i czynach (*orgé*), wreszcie może płonąć w naszym sercu całymi latami o wiele dłużej niż zwykła nienawiść (*ménis*)²⁷. Dwa pierwsze określenia znamy bardzo dobrze z pism zarówno klasycznych, jak i chrześcijańskich (przede

²² Chadwick, *John Cassian*, 94-99; Vogüé, *Histoire*, VI, 214-223 (o gniewie: 217-218).

²³ Jean Cassien, *Conférences*, 5, 3 (ŻM 28, 203; Sch 42, 190).

²⁴ Jean Cassien, *Conférences*, 5, 10, 1 (ŻM 28, 214; Sch 42, 197).

²⁵ Jean Cassien, *Conférences*, 5, 10, 2 (ŻM 28, 214; Sch 42, 197, 199).

²⁶ Do chciwości powróci Kasjan w *Rozmowie XII* widząc w niej tym razem fundamentalną przyczynę nieczystości, co zapewne wiąże się z egzegezą Kol 3,5 i być może, choć dość odległym echem, z 1 Tm 6,10 (w tym ostatnim fragmencie Wulgata zamiast „chciwości pieniędzy” ma o wiele bardziej wieloznaczne *cupiditas*). Jean Cassien, *Conférences*, 12, 2, 1 (ŻM 70, 129; Sch 54, 122).

²⁷ Jean Cassien, *Conférences*, 5, 11, 7 (ŻM 28, 219; Sch 42, 201).

wszystkim Ewagriusza z Pontu). Trzecie jest najbardziej tajemnicze (piszę to z filologicznego punktu widzenia).

Pierwsze jest bardzo wieloznaczne. Można przez nie rozumieć duszę ludzką²⁸, ale pojmowaną jako zasada życia, uczuć i myśli (zwłaszcza tych krańcowych; sam rzeczownik wywodzi się zapewne od czasownika *thýō* – ‘wrzeć’), pragnienia w ogóle (łącznie z głodem), wolę, pragnienia, umysł (jako siedzibę myśli), ducha, odwagę, serce (jako miejsce, w którym są emocje), same emocje i wreszcie gniew²⁹. W pismach patrystycznych sytuacja ulega zmianie. Interesujący nas rzeczownik oznacza już *vis irascibilis*, aktywną, nieintelektualną władzę duszy, irytację, niecierpliwość bądź po prostu gniew³⁰. Choć Kasjan używa go na określenie wady, to ogólnie nie posiada on jednoznacznie negatywnego zabarwienia, co wynika nie tyle z semantycznej niejasności, co raczej z antropologicznych koncepcji (sięgających Platona, rozwijanych potem przez chrześcijańskich ascetów, w tym przez Ewagriusza i Kasjana), wedle których owa władza może być użyta w sposób właściwy (wybuch gniewu na wady i dążenie do cnót) bądź błędny (pogarda wobec dobra i innych ludzi i kultuwanie wad)³¹.

Drugie określenie w literaturze klasycznej oznacza naturalny impuls bądź naturalną skłonność. Dopiero w drugim rzędzie wskazuje na gniew, przy czym obydwa znaczenia można odnotować w literaturze od Hezjoda po Platona. W okresie późniejszym wydaje się, że drugie znaczenie zaczyna brać górę, co jednak nie zmienia faktu, że ze względu na nieustannie będące w obiegu teksty starsze wciąż zachowało się pierwsze znaczenie³². Literatura chrześcijańska wykorzy-

²⁸ Ważne doprecyzowania dotyczące tego, jak Grecy na początku rozumieli duszę, znajdziemy w: Dodds, *Grecy*, 115-120.

²⁹ *Greek-English Lexicon*, 810.

³⁰ *A Patristic Greek Lexicon*, 657.

³¹ Kasjan pisze o tym obszernie we wspomnianej wyżej ósmej księdze *Institutiones*.

³² *Greek-English Lexicon*, 1246.

stała interesujący nas rzeczownik w sposób bardziej intensywny. W owym okresie oznaczał on już po prostu „gniew” ludzki, Boży bądź pogańskich bogów. Zatem i w tym przypadku sens omawianego słowa daleki jest od jednoznacznej klasyfikacji moralnej³³.

Ostatnie określenie jest częściej spotykane u autorów klasycznych niż u chrześcijan³⁴. Posługiwał się nim już Homer, spotykamy je u Herodota. Być może dla ucha Kasjana miało ono wydźwięk archaizmu, słowa rzadkiego, wyszukanego bądź pobrzmiwającego czymś demonicznym, mającym wpływ na rzeczywistość i zmieniającym losy ludów, gdyż, wedle Homera, *mēnis* jest zarazem tym, czym wybuchali bogowie³⁵, jak i Achilles, którego gniew poeta opiewa pod tchnieniem muzy³⁶.

Czyniąc powyższe uwagi, trzeba zauważyć, że pamięć sensu słowa w starożytności funkcjonowała odmiennie niż dziś, a to w dużej mierze dlatego, że inny też był stosunek do literatury. Tytułów było mniej, elita w ciągu wieków zaznajamiała się wciąż z tymi samymi tekstami, które nie tylko objaśnianie były na różnych szczeblach edukacji, ale także opanowywane na pamięć. Wprawne ucho zatem w jednej chwili słyszało aluzje do licznych tekstów, rozumiało wieloznaczność i wielopiętrowość pojęć. Taki stosunek do lektury umożliwiał prowadzenie z inteligentnym czytelnikiem interesującej gry, a im ktoś bardziej był wykształcony i odczytany, tym większe bogactwo odkrywał w tekstach, do których powracał.

Biorąc pod uwagę antropologię Kasjana, można widzieć w tym wyliczeniu różnego rodzaju schorzenia człowieka wewnętrznego (*thymós, mēnis*) bądź zewnętrznego (*orgē*)³⁷.

³³ *A Patristic Greek Lexicon*, 970.

³⁴ *Greek-English Lexicon*, 1128. *A Patristic Greek Lexicon* (868) notuje tylko dwa fragmenty: z *Psalmów Salomona* i Cyryla Aleksandryjskiego.

³⁵ Homerus, *Ilias*, 5, 34, 84 (Homer, *Iliada*, 92).

³⁶ Homerus, *Ilias*, 1, 1, 1 (Homer, *Iliada*, 25).

³⁷ Człowiek zewnętrzny – człowiek wewnętrzny. Zob. Sheridan, „Kasjan i formowanie”, 23-51.

W każdym jednak przypadku mamy do czynienia z rzeczywistością dynamiczną i niezwykle destrukcyjną. Choć w *Institutiones* Kasjan nie przeprowadza aż tak szczegółowej klasyfikacji, to jednak staje się teraz oczywiste, dlaczego, powtarzając w jakimś stopniu nauczanie Ewagriusza z Pontu, uważa, że gniew prowadzi do zaślepienia i braku poznania otaczającej rzeczywistości. Zastanawiające jest, że nasz autor nie próbował znaleźć jakichś odpowiedników łacińskich. Znamy jego poszukiwania w oddaniu greckiego rzeczownika *áskēsis*³⁸, analogicznej próby nie podjął jednak w przypadku mówienia na temat gniewu. Podobną rezerwę zachował zresztą Seneka: „Wszelkie inne osobliwe odmiany gniewu, które Grecy wyróżniają za pomocą określeń, pomijam, dlatego, że nie mają u nas swych słownych odpowiedników”³⁹.

Przyczyną owej rezerwy jest być może chęć zachowania szerokiej palety aluzji do literatury klasycznej i powstających w ten sposób niuansów oraz bogactwa znaczeń. Może Kasjan uważał język łaciński za zbyt ubogi do wyrażenia tak skomplikowanego zagadnienia? W każdym razie *Rozmowa I*, spośród wszystkich dwudziestu czterech, robi wrażenie najbardziej „niewykończony”, nosi charakter luźnych notatek rzuconych pośpiesznie na papier. Szczególnie widać to w uwagach poświęconych gniewowi, gdzie ani przyczyny, ani skutki, ani objawy nie zostały przez Kasjana dokładnie wyjaśnione. Jest tak być może dlatego, że poświęcił temu zagadnieniu dużo miejsca we wcześniej napisanej ósmej księdze *Institutiones*.

³⁸ Sheridan, „Hiob i Paweł”, 89-90.

³⁹ „Cetera, quae pluribus apud Graecos nominibus in species iram distinguunt, quia apud nos vocabula sua non habent, praeteribo”. Seneca, *De ira*, 1, 4 (Seneka, *Dialogi*, 209).

4. TWARZ TRZECIA: GNIEW JAKO ZAGROŻENIE WSPÓLNOTY. PARADOKSY PRZYJAŹNI W *ROZMOWIE XVI*

Rozmowa XVI, jak to już zaznaczono wyżej, teoretycznie za swój przedmiot ma przyjaźń, jednak zadziwiająco wiele uwagi Kasjan poświęca gniewowi⁴⁰. Na związek obydwu tekstów wskazują badacze tej klasy, co C. Stewart i A. de Vogüé. Błąd, który wykazuje część uczonych, polega na tym, że trzymają się oni niewolniczo pojedynczych *Rozmów*, analizując je, jak gdyby były osobnymi tekstami powstałymi nie w ramach jednego projektu, jakim są *Rozmowy*. Znowu mści się metoda streszczania tekstów starożytnych zamiast ich czytania w szerszym kontekście.

Rozmówcą Kasjana i Germanusa w *Rozmowie XVI* jest abba Józef, człowiek znający grekę i koptyjski, jak nas skrętnie informuje już nas samym początku autor. Zapewne nie bez przyczyny taki właśnie rozmówca został wyznaczony do tak ważnego tematu: już widzieliśmy, jak istotna jest w omawianym problemie kwestia znajomości pism klasycznych. Abba Józef zdaje się być przeciwieństwem niemniej słynnego abba Arseniusza, wychowawcy synów cesarza Teodozjusza Wielkiego.

Kiedy raz abba Arseniusz radził się pewnego starca Egipcjanina co do swoich myśli, ktoś inny zobaczył to i zapytał: „Abba Arseniuszu, jakże to ty, który otrzymałeś tak wielkie wykształcenie w grece i łacinie, radzisz się tego prostaka co do swoich myśli?”. On zaś mu odpowiedział: „w grece i łacinie mnie wykształcono, ale alfabetu tego prostaka jeszcze się nie nauczyłem”⁴¹.

Być może Kasjan chciał po prostu pokazać człowieka, który opanował zarówno wiedzę książkową, jak i bogate

⁴⁰ Vogüé, *Histoire*, VI, 318-330.

⁴¹ *Apoftegmaty Ojców*, I, 143 (PG 65,89).

doświadczenie duchowe Ojców Pustyni. Wiąże się to ze sposobem, w jaki nasz autor pisze o gniewie. Analogicznie jak w przypadku *Rozmowy V* i jej bogatej semantyki (chodzi oczywiście o terminy greckie) w zawoalowany sposób odwołuje się do klasycznych tekstów poświęconych przyjaźni⁴². Z jednej strony liczy na odczytanie czytelnika, z drugiej prowadzi dyskurs w taki sposób, aby i mniej wykształcony znalazł coś dla siebie.

Laboratorium, do którego wprowadza nas Kasjan, jest wspólnota monastyczna. Zostaje ona określona jako „związek przyjaźni [...] trwały i nierozzerwalny, do którego doprowadziła równość cnót, albowiem *Pan gromadzi w domu ludzi tych samych obyczajów*”⁴³. Jej ikoną jest więź, która łączy Kasjana oraz Germanusa i podziw wobec niej zachęca abba Józefa do wygłoszenia pochwały przyjaźni⁴⁴. Ten zabieg obliczony jest na pytanie czytelnika: w jaki sposób osiągnąć tak daleko idącą jedność? Odtąd wykład rozwija się w dwóch kierunkach: z jednej strony poprzez wykazanie, że prawdziwa jedność polega na wspólnocie pragnień i cnoty, a nie tylko na zamieszkaniu pod jednym dachem, a z drugiej na zilustrowaniu, że katastrofą dla każdej wspólnoty jest dążenie do obrony własnego zdania i chęć obrony swych pragnień za wszelką cenę. Zapewne dlatego, nieco odmiennie niż w *Rozmowie V*, Kasjan stwierdza, że wewnętrzne źródła gniewu znajdują się w samym zagniewanym, nie mają zaś przyczyny w środowisku, w którym dany mnich żyje, bądź okolicznościach, z którymi musi się zmagać⁴⁵.

⁴² Kontekst literacki pokazuje w cytowanym wyżej studium: Nocoń, „Przyjaźń”.

⁴³ „Quamobrem haec est amicitiae ut diximus fida insolubisque coniunctio, quae sola uirtutum paritate foederatur: *dominus inhabitare facit unius moris in domo*”. Jean Cassien, *Conférences*, 16, 3, 4 (ŻM 70, 276; Sch 54, 225).

⁴⁴ Jean Cassien, *Conférences*, 16, 1-2, 1-3 (ŻM 70, 272-275; Sch 54, 222-224).

⁴⁵ Jean Cassien, *Conférences*, 16, 3, 4 (ŻM 70, 276).

Co Kasjan radzi czynić, aby zachować trwałość wspólnoty, aby ocalić przyjaźń?

Po pierwsze, trzeba mieć wzdargę wobec dóbr tego świata i nieprzywiązanie się do tego, co posiadamy. Po drugie, należy opanować wołę w takim stopniu, aby człowiek nie uważał się za mądrego i kogoś, kto nie potrzebuje rady. Po trzecie, pamiętać o tym, że wszystko musi ustąpić przed tym, co daje miłość i pokój. Po czwarte, świadomość, że nigdy nie wolno się gniewać, czy to ze słusznego czy niesłusznego powodu. Po piąte, trzeba starać się uśmierzyć, nawet nieuzasadniony, gniew współbrata. Po szóste, pamiętać o tym, że każdego dnia możemy umrzeć⁴⁶. Kto nie będzie przestrzegać tych zasad, musi, zdaniem Kasjana, doprowadzić do rozpadu wspólnoty.

Kiedy czytamy te warunki zachowania prawdziwej przyjaźni, zakładamy milcząco wraz z autorem, a musimy tak zrobić, żeby w pełni zrozumieć obraz, że brat, do którego trzeba zaaplikować podane wskazówki, sam je zna i pragnie ich przestrzegać. Kasjan nie podaje zasad postępowania w ogóle, ale raczej radzi, co robić w klasztorze, gdzie poszczególnych członków wspólnoty jednoczy jeden cel i ta sama cnota – czyli warunki prawdziwej przyjaźni. Takie postawienie sprawy może nam się wydać trochę zaskakujące (zdaje się to sugerować, że wspólnota mniszka jest czymś z gruntu nietrwałym), jednak musimy pamiętać, że w pierwszym okresie rozwoju życia monastycznego klasztorzy nie były tak stabilne jak w okresie późniejszym, więc szybkie powstawanie i nie mniej rychły rozpad większych bądź mniejszych wspólnot był czymś powszednim⁴⁷. Być może pytanie, które przenika cały tekst, narodziło się wśród mnichów w sposób naturalny: co może być gwarancją jedności, co jest jej zagrożeniem? Dla Kasjana filarem nie jest przełożony (jak to jest

⁴⁶ Jean Cassien, *Conférences*, 16, 6, 1-2 (ŻM 70, 278-279).

⁴⁷ Dynamika początków monastycyzmu: Wipszycka, *Drugi dar Nilu*, 29-34. Przykładowy katalog miejsc, w których żyli mnisi (widać jak jedne trwają długo, a inne to efemerydy): Barison, „Ricerche”, 29-148.

w *Regule św. Benedykta*), ale jedność pragnień. Ten nacisk na pragnienie jest też punktem wspólnym, nieco zapomnianym, który nasz autor dzieli ze św. Augustynem z Hippony, choć święty biskup o samym życiu monastycznym pisał z nieco innej perspektywy⁴⁸.

Obok tej optymistycznej wizji czytamy o pustoszącej sile gniewu. Kasjan, mistrz miniatury, odmalowuje przed naszymi oczami obraz człowieka, który w sposób instrumentalny posługuje się Pismem Świętym: doprowadziwszy wpieryw bliźniego do furii i sprowokowawszy agresję, uderzony w twarz, triumfalnie nadstawia drugi policzek⁴⁹. Obraz manipulacji i działania w oparach gniewu zostanie zresztą dopełniony w *Rozmowie XVII*, w której Kasjan opowie nam, jak to został przymuszony przez swych przełożonych do złożenia przysięgi w Grocie Narodzenia w Betlejem, że wraz z Germanusem szybko powrócą z podróży do Egiptu⁵⁰.

5. PODSUMOWANIE

W niniejszym krótkim studium mogliśmy prześledzić, jak skomplikowany jest problem gniewu. Pisząc na ten temat, Kasjan musiał poruszyć kwestie teologiczne (jaki jest Bóg sam w sobie), egzegetyczne, antropologiczne, etyczne i to, co wynika z teorii ascezy monastycznej. Tak daleko idąca złożoność zagadnienia wynika z jednej strony z bogatego filozoficznego i egzegetycznego tła rozważań, a z drugiej – z głębokich intuicji Kasjana, który aż nazbyt dobrze zdawał sobie sprawę, że gniew nie jest czymś prostym w ocenie, zawsze złym (skoro gniewa się Bóg lub człowiek może wybuchnąć gniewem na widok grzechu). Owa równowaga

⁴⁸ Na temat monastycyzmu według św. Augustyna: Nehring, „*Św. Augustyn*”, 23-135.

⁴⁹ Jean Cassien, *Conférences*, 16, 20 (ŻM 70, 297).

⁵⁰ Hiżycki, „Czy mnich”, 67-78.

pism monastycznych jest czymś, co także po wiekach, nawet współczesnego czytelnika, powinno zastanowić.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Apoftegmaty Ojców Pustyni* (tł. M. Borkowska) (Źródła Monastyczne 4; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2007) I.
- Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts* (red. B. Pouderon) (SCh 379; Paris: Cerf 1992); tł. polskie: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych* (tł. S. Kalinkowski) (Warszawa: Pax 1985).
- Évagre le Pontique, *Les six centuries des „Kephalaia gnostica”* (red. A. Guillaumont) (Patrologia Orientalis 28; Trunhout: Brepols 1985).
- Homerus, *Ilias* (red. G. Dindorf – C. Hentze) (Lipsiae: B.G. Teubneri 1914); tł. polskie: Homer, *Iliada* (tł. K. Jeżewska) (Warszawa: Prószyński i S-ka 2005).
- Jean Cassien, *Conférences* (red. E. Pichery) (SCh 42, 54, 64; Paris: Cerf 1955, 1958, 1959); tł. polskie: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami* (tł. A. Nocoń) (Źródła Monastyczne 28, 70; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2002, 2015) I-II.
- I papiri copti del Museo Egizio di Torino* (red. F. Rossi) (Torino: Ermanno Loescher 1887) I.
- Seneca, *Moral Essays* (red. J.W. Basore) (Loeb Classical Library 214; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1928) I; tł. polskie: Seneka, *Dialogi* (tł. L. Joachimowicz) (Warszawa: Pax 1998).

Opracowania

- Barison P., „Ricerche sui monasteri dell’Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci”, *Aegyptus* 18 (1938) 29-148.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja* (Myśl Teologiczna 50; Kraków: WAM 2005).

- Bunge G., *Wino demonów. Nauka Ewagriusza z Pontu o gniewie i łagodności* (tł. A. Ziernicki) (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2009).
- Casiday A., *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond the Heresy* (Cambridge: Cambridge University Press 2013).
- Casiday A., *Tradition and Theology in St. John Cassian* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- Chadwick O., *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge: Cambridge University Press 1950).
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność* (tł. J. Partyka) (Bydgoszcz: Homini 2002).
- Drioton E., „La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie”, *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1915) 92-100, 113-128.
- Goodrich R.J., *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul* (Oxford: Oxford University Press 2007).
- Greek-English Lexicon* (red. H.G. Liddell – R. Scott) (Oxford: Clarendon Press 1958).
- Hiżycki S., „Czy mnich może złamać obietnicę daną przełożonemu? O pewnym prowokującym wątku w XVII Rozmowie Jana Kasjana”, *Cenobium* 24 (2017) 67-78.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich* (tł. J. Wocial) (Kraków: Homini 2007).
- Joachimowicz L., „Wstęp”, [w:] Seneka, *Dialogi* (tł. L. Joachimowicz) (Warszawa: Pax 1998) 45-49.
- Kirk G.S. – Raven J.E. – Schofield M., *Filozofia przedsokratejska* (tł. J. Lang) (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999).
- Long A.A., *Stoic Studies* (Berkeley, CA – Los Angeles – London: University of California Press 1996).
- Marsili S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico* (Studia Anselmiana 5; Roma: Editrice Anselmiana 1936).
- Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu* (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2007).
- Nehring P., „Św. Augustyn – asceta, mnich, biskup”, [w:] Św. Augustyn, *Pisma monastyczne* (tł. P. Nehring – M. Starowieyski –

- R. Szaszka) (Źródła Monastyczne 27; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2002) 23-135.
- Nocoń A., „Przyjaźń w ujęciu Jana Kasjana”, [w:] Jan Kasjan, *O przyjaźni. Rozmowa XVI z abba Józefem* (tł. A. Nocoń) (Z Tradycji Mniszej 49; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2011) 7-29.
- Nussbaum M.C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton – Oxford: Princeton University Press 2009).
- Oxford Latin Dictionary* (red. C.T. Lewis) (Oxford: Clarendon Press 1984).
- A Patristic Greek Lexicon* (red. G.W.H. Lampe) (Oxford: Clarendon Press 1984).
- Plezia M., *Słownik języka łacińskiego* (Warszawa: PWN 1999) IV.
- Sheridan M., „Hiob i Paweł. Filozofia i egzegeza w Rozmowie VI”, [w:] Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami* (tł. A. Nocoń) (Źródła Monastyczne 70; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2015) II, 53-92.
- Sheridan M., „Kasjan i formowanie się autorytatywnej tradycji”, [w:] Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami* (tł. A. Nocoń) (Źródła Monastyczne 70; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2015) II, 23-51.
- Sheridan M., *Language for God in Patristic Tradition. Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove, IL: IVP Academic 2015).
- Sorabji R., *Emotion and Peace of Mind. From the Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press 2000).
- Stewart C., *Kasjan mnich* (tł. T. Lubowiecka) (Źródła Monastyczne 34; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2004).
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie* (Źródła Monastyczne. Monografie 3; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2014).
- Vogüé A de., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* (Paris: Cerf 2002) VI.

SZYMON HIŻYCKI, benedyktyn tyniecki, studiował w Rzymie na Sant'Anselmo i Pontificio Istituto Orientale. Redaktor serii „Źródła Monastyczne” oraz edycji pism Kasjana i serii anonimowych apoftegmatów.