



BAZYLI DEGÓRSKI, O.S.P.P.E.

PAPIESKI UNIWERSYTET ŚW. TOMASZA Z AKWINU W RZYMIE

OSPPE.ROMA@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0003-1997-276

PODOBIENSTWA I ZALEŻNOŚCI MIĘDZY *VITA S. PAULI MONACHI THEBAEI* A *VITA S. MARIAE AEGYPTIACAE*

DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2022.008>

Streszczenie. Artykuł bada i pogłębia podobieństwa między Hieronimową *Vita S. Pauli monachi Thebaei* i *Vita S. Mariae Aegyptiacae* (utworem przypisywanym kiedyś Sofroniuszowi z Jerozolimy, a obecnie Pseudo-Sofroniuszowi), istotnymi ze względu na szereg cech charakterystycznych: przede wszystkim ze względu na bohaterów, o których traktują – św. Pawła Tebańczyka i św. Marię Egipcjankę, uważanych za największych przedstawicieli tego sposobu ascetycznego życia; po drugie, na datę powstania, która umieszcza oba dzieła wśród najstarszej spuścizny literackiej tego gatunku, a zatem także z powodu wpływu, jaki wywarły na późniejszą tradycję, zarówno praktyczną, jak i literacką; wreszcie ze względu na długość obu dzieł, która pozwala rozwinąć i lepiej skonfigurować strukturę i styl narracji tego gatunku.

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu, Pseudo-Sofroniusz Jerozolimski, monastycyzm pierwszych wieków, św. Paweł z Teb, św. Maria Egipcjanka, hagiografia.

Abstract. The Influence of Jerome's *Vita S. Pauli monachi Thebaei* on *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. This article examines and explores in more depth the similarities between Jerome's *Vita S. Pauli monachi Thebaei* and the *Vita S. Mariae Aegyptiacae* (a work once attributed to Sophronius of Jerusalem and now to Pseudo-Sophronius), which are significant due to a number of characteristics: firstly, because of the protagonists of whom they treat, Paul of Thebes and Maria of Egypt, considered to be the greatest

representatives of this mode of ascetic life; secondly, because of the date of composition, which places both works among the oldest literary legacy of this genre, and therefore also because of the influence they had on the later tradition, both practical and literary; and finally, because of the length of the two works, which makes it possible to develop and better configure the narrative structure and style of this genre.

Keywords: St. Jerome of Stridon, Pseudo-Sophronius of Jerusalem, monasticism of the first centuries, St. Paul of Thebes, St. Mary of Egypt, hagiography.

1. ZAKRES TEMATU

1.1. BIOGRAFIE

Temat biografii mnichów zamieszkujących pustynię ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze, religijne, ponieważ odpowiada na pytanie ściśle duchowe, wywodząc się z ruchu ascetycznego, jakim był monastycyzm, zwłaszcza w jego najbardziej surowym wyrazie, jakim był anachoretyzm. Po drugie, ma charakter kulturowy, ponieważ wzbogaca piśmiennictwo o specyficzny gatunek, który rozprzestrzenił się szybko zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Uwzględniając te dwa aspekty, a raczej przechodząc od aspektu literackiego do symbolicznego, niniejszy artykuł bada i pogłębia podobieństwa między dwoma żywotami, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* i *Vita S. Mariae Aegyptiaca*, istotnymi ze względu na szereg cech charakterystycznych: przede wszystkim ze względu na bohaterów, o których traktują, Pawła Tebańczyka i Marię Egipcjankę, uważanych za największych przedstawicieli tego sposobu ascetycznego życia; po drugie, na datę powstania, która umieszcza oba dzieła wśród najstarszej spuścizny literackiej tego gatunku, a zatem także z powodu wpływu, jaki wywarły na późniejszą tradycję, zarówno praktyczną, jak i literacką; wreszcie ze względu na długość obu dzieł, która pozwala rozwinąć i lepiej skonfigurować strukturę i styl narracji tego gatunku.

Genetyczny związek między tymi dwoma pismami został już stwierdzony na podstawie pewnych podobieństw narracyjnych¹. Na podstawie

¹ Por. F. Delmas, "Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne," *Échos d'Orient* 4, no. 1 (1900): 35–42. https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1900_num_4_1_3313

tej wiedzy pozostaje zbadać, po pierwsze, wpływy, jakie wywarły na badane dokumenty *loca communia* – elementy powielane w różnych biografach mnichów pustyni; po drugie, i co ważniejsze, teologiczne i kulturowe znaczenie literackich *topoi*, co stanowi próbę zbadania symbolicznego lub znaczeniowego związku między dwiema *Vitae*, poza danymi tekstowymi i faktograficznymi.

Ponadto niniejsza analiza ma na celu prześledzenie rozwoju tej tradycji literackiej, która – jak każdy nowy gatunek literacki – wyrasta z określonej funkcji, jaką miało spełniać dzieło oraz pośrednio – z nowej i specyficznej kategorii odbiorców, do których było ono adresowane. W tym celu wykorzystuje niektóre spośród klasycznych kodów literackich krążących w ówczesnej kulturze, ale modyfikuje je mniej lub bardziej wyraźnie, zgodnie z nowym przeznaczeniem, inwencją autora, a przede wszystkim siłą samych treści, która w pewnym stopniu determinują formę wyrazu.

Dlatego badanie tych *Vitae* pod kątem ich relacji genetycznych, tzn. ich ewolucji, oznacza przyjrzenie się zarówno roli tradycji w egzystencjalnym przekazie duchowej treści mistrza uczniowi, jak też wpływowi pierwotnego paradygmatu literackiego na jego ponowne opracowania. Mamy tu do czynienia z fundamentalnym zjawiskiem kulturowym, które kształtuje historię rozwoju gatunku literackiego, jego przenikania do różnych kręgów kulturowych, a w naszym przypadku – ze świata starożytnego do chrześcijańskiego.

1.2. PROTAGONIŚCI

Zanim przejdziemy do analizy podobieństw stylistycznych i treściowych obu *Vitae*, należy przypomnieć ich ogólne cechy.

Vita S. Pauli jest pierwszym dziełem św. Hieronima i pierwszym łacińskim pismem monastycznym. *Vita* została napisana prawdopodobnie na pustyni Chalkis, sto pięćdziesiąt mil na południe od Antiochii, w latach 375–377². Hieronimowe dzieło opisuje dzieje Pawła, pochodzącego z zamożnej rodziny, który schronił się na pustyni w Tebach podczas

² Por. Bazylu Degórski, "Un nuovo indizio per la datazione della *Vita S. Pauli* di Girolamo?," w *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995. Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after*

prześladowań za Decjusza i Waleriana. W samotności, w grocie, umocnił on komunię z Bogiem i świadomie przyjął stan, który początkowo był wymuszony. Spędził życie w surowej pokucie, mimo delikatności ciała: okrywał się liśćmi palmowymi, gasił pragnienie przy źródle, żywił się owocami palmy i połową bochenka chleba przynoszonego mu codziennie przez kruka, inaugurując „niebiańskie życie na ziemi”³. Nie wiemy nic więcej o jego życiu, bo sam Hieronim skarży się na brak źródeł dotyczących tego wielkiego miłośnika Boga i prawdziwego pustelnika. Wiemy natomiast, że pod koniec ziemskiej egzystencji został uhonorowany przez św. Antoniego, który – pouczony we śnie przez Boga o istnieniu innego świętego, znacznie lepszego od siebie – wyruszył mu na spotkanie i prowadzony przez pustynię przez faunów, satyrów i dzikie bestie, odkrył kryjówkę Pawła. Spotkanie między nimi jest opisane w sposób prosty: pozdrowienie, dziękczynienie Bogu, pytanie Pawła o świat (opuszczony, ale nie wzgardzony), cud podwojonego chleba. Wreszcie Paweł, przeczuwając zbliżającą się śmierć, poprosił Antoniego, aby pochowano go w płaszczu św. Atanazego. Gdy Antoni wrócił z płaszczem, zastał zwłoki Pawła z rękami wzniesionymi do nieba w modlitwie. Dwa potulne lwy wykopały grób dla ciała świętego.

Narracja obraca się więc wokół postaci tego wielkiego, pierwszego chrześcijańskiego pustelnika, którego heroldem był sam Wielki Antoni.

Historia św. Marii, pochodzącej z Egiptu, była opowiadana przez mnichów wschodnich już od VI wieku, a dzięki łacińskiemu przekładowi, dokonанemu przez Pawła Diakona⁴, dotarła ze Wschodu na Zachód⁵.

Nicaea, Orientalia, red. E. A. Livingstone [Studia Patristica, XXXIII] (Leuven: Peeters, 1997), 303–310.

³ Hieronymus, “Vita S. Pauli monachi Thebaei,” w *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris illustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* || Girolamo. *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio* (Roma: [B. Degórski], 2014), 7.

⁴ Por. PL 73, 671–690. Co się tyczy średniowiecznych przekładów łacińskich *Vita S. Mariae Aegyptiaca*, por.: Peter Florian Dembowski, *La vie de Sainte Marie Égyptienne* (Genève: Droz, 1977).

⁵ Por. Benedicta Ward, *Donne del deserto* (Bose–Magnano: Qiqajon, 1993), 47.

Przez długi czas *Vita S. Mariae Aegyptiacae*⁶ była przypisywana autorstwu Sofroniusza z Jerozolimy⁷, ale Bollandyści wykazali, że *Vita* ta została napisana dużo wcześniej i że św. Maria Egipcjanka żyła mniej więcej pomiędzy 354 a 431 r.⁸, a więc w okresie, w którym kwitło życie monastyczne⁹.

Vita rozpoczyna się od przedstawienia mnicha Zozyma, ascety, który zaczął uważać, że osiągnął już doskonałość¹⁰. Pewna tajemnicza postać pouczyła go jednak, że nikt nie może powiedzieć, iż jest doskonały, i zachęciła go, by udał się do klasztoru w pobliżu Jordanu, gdyż tam spotka

⁶ Tekst grecki *Vita S. Mariae Aegyptiacae* znajduje się w: PG 87, 3693–3726.

⁷ Jeszcze obecnie niektórzy badacze przypisują Sofroniuszowi autorstwo tejże *Vita*. Por. np.: Victor Saxer, „Maria Egiziaca,” w *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol 2*, red. A. Di Berardino (Casale Monferrato: Marietti, 1984), 2117; B. Ward, *Donne del deserto*, 48.

⁸ Por. Ivan Gobry, *Storia del monachesimo. 1* (Roma: Città Nuova Editrice, 1991), 272. Autorstwu Sofroniusza nie przypisuje *Vita S. Mariae Aegyptiacae* także Thomas Špidlík (por. idem, „Sofronio di Gerusalemme,” w *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol 2*, red. Angelo Di Berardino (Casale Monferrato: Marietti, 1984), 3251).

⁹ Na temat Marii Egipcjanki, por. np.: Delmas, „Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne,” 35–42; Konrad Kunze, *Die Legende der Heiligen Maria Aegyptiaca* (Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1978); Saxer, „Maria Egiziaca,” 2117–2118; Gobry, *Storia del monachesimo. 1*, 272–276; Ward, *Donne del deserto*, 39–74; Bazyli Degórski, „Korzenie duchowości paulińskiej. Pierwsi mnisi egipscy,” w *W poszukiwaniu duchowości paulińskiej... Studium historyczno-teologiczne*, red. Jan A. Nalaskowski, Andrzej Napiórkowski (Kraków: Księgarnia Akademicka, 1999), 57–62; Luciana Mirri, „La preghiera delle eremite del deserto,” w *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 1988* [Studia Ephemeridis „Augustinianum”, 66], (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999), 605–610; Bazyli Degórski, „I primissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita,” *Vox Patrum* 18, fasc. 34–35 (1998): 357–388. <https://czasopisma.kul.pl/index.php/vp/article/view/7410>

¹⁰ Możemy zauważyć, że zachowanie się Zozyma przypomina postępowanie św. Antoniego Wielkiego, jak to ukazał św. Hieronim w „*Vita S. Pauli monachi Thebaei*” (por. ibidem, 7). Niektórzy więc badacze uważają, że *Vita S. Mariae Aegyptiacae* została napisana na wzór Hieronimowej „*Vita S. Pauli monachi Thebaei*”. To przekonanie podzielają np.: Delmas, „Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne,” 35–42; Saxer, „Maria Egiziaca,” 2117; Degórski, „Korzenie duchowości paulińskiej,” 58–59 i 62; idem, „I primissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita,” 357–388.

chrześcijan lepszych od siebie¹¹. Tak więc Zozyim opuścił klasztor na czas Wielkiego Postu i udał się na pustynię Jordanu¹².

Gdy się tam modlił, ujrzał jakąś sylwetkę¹³. Zaczął gonić tę istotę, która po długim biegu zatrzymała się za Jordanem¹⁴. Była to kobieta o szerniałym od słońca ciele i białych włosach, która – dzięki wlanej przez Boga wiedzy – zwróciła się do mnicha po imieniu. Poprosiła następnie Zozyima o błogosławieństwo¹⁵. Mnich również upadł na ziemię, błagając ją, by go pobłogosławiła. Wtedy Maria nie udzieliła błogosławieństwa, lecz uwielbiła Boga, który był sprawcą tego spotkania. Następnie zaczęła wypytywać Zozyima o warunki, w jakich znaleźli się chrześcijanie i Kościół, oraz o sposób sprawowania władzy przez chrześcijańskich cesarzy¹⁶. Pogrążyła się następnie w tak intensywnej modlitwie, że uniosła się nad ziemię¹⁷. Ponieważ Zozyim myślał, że kobieta jest duchem, postanowiła wyznać mu całą prawdę o swoim dawnym, rozpustnym życiu¹⁸ oraz o pełnym surowej pokuty życiu na pustyni. Na koniec poprosiła Zozyima, by przyniósł jej Komunię świętą i powrócił w przyszłym roku¹⁹. Rok później, zgodnie z życzeniem pustelnicy, Zozyim udał się na pustynię, aby ponownie przynieść jej Komunię, ale znalazł Marię martwą. Obok jej ciała zobaczył napis, z którego dowiedział się, że zmarła ona w Wielki Piątek poprzedniego roku, czyli zaraz po przyjęciu przyniesionej jej Eucharystii²⁰. Lew pomógł mu wykopać dla niej grób²¹.

¹¹ Por. *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, 2.

¹² Por. *ibidem*, 7.

¹³ Por. *ibidem*.

¹⁴ Por. *ibidem*, 8.

¹⁵ Por. *ibidem*, 9.

¹⁶ Por. także *ibidem*, 10, 1.

¹⁷ Por. *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, 10. Na temat tej modlitwy św. Marii Egipcjanki, por.: Mirri, "La preghiera delle eremite del deserto", 606–610.

¹⁸ Por. *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, 10, 12.

¹⁹ Por. *ibidem*, 21–22.

²⁰ Por. *ibidem*, 25–26.

²¹ Por. *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, 26. Por. także Hieronimus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei", (16, 2–3).

2. ANALIZA NARRATOLOGICZNA I SEMANTYCZNA MATERIAŁU

2.1. WSPÓLNE ELEMENTY NARRACYJNE

Już na podstawie samej fabuły widać, że w obu *Vitae* występują paralelne elementy opisowe, które zostały już wcześniej zauważone, niemniej jednak nikt z badaczy ich bliżej nie analizował, być może dlatego, że oba dzieła powstały w różnych środowiskach. Wspólne cechy jednak istnieją i są następujące: Zozym, podobnie jak św. Antoni z *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*, wyobraża sobie, że osiągnął szczyt chrześcijańskiej doskonałości. Bóg jednak, podobnie jak Antoniemu, objawia Zozymowi istnienie kogoś doskonalszego od niego. Podobnie jak Antoni, Zozym samotnie wyrusza więc na poszukiwanie tego nieznanego, doskonalszego od siebie mnicha. Zozym, podobnie jak Antoni, odnajduje go w porze Seksty, w grocie znajdującej się przy strumieniu. Maria Egipcjanka chowa się, gdy przychodzi Zozym, tak jak Paweł początkowo zamykał drzwi swojej celi przed Antonim. Maria zwraca się do Zozyra po imieniu, nie znając go, tak jak Paweł i Antoni pozdrawiają się swoimi imionami, gdy spotykają się po raz pierwszy. Maria i Zozym rywalizują w pokorze, by otrzymać od siebie nawzajem błogosławieństwo, podobnie jak Paweł i Antoni rywalizują o to, kto ma łamać chleb. Pierwsze pytania pustelników są identyczne. Zozym aż do śmierci Marii zachowuje milczenie o wszystkim, co widział i słyszał, podobnie jak Antoni początkowo nie chce niczego opowiedzieć swoim uczniom. Maria umiera podczas nieobecności Zozyra, tak samo jak Paweł umiera podczas nieobecności Antoniego. Maria zostaje owinięta w płaszcz Zozyra, podobnie jak Paweł w płaszcz, który Antoni otrzymał od św. Atanazego. Lwy pomagają w kopaniu grobu Pawła i Marii. Po powrocie do klasztoru zarówno Zozym, jak i Antoni natychmiast opowiadają swoim uczniom o wszystkim, co widzieli.

Ten oczywisty paralelizm pozwala nam bez trudu stwierdzić, że mamy do czynienia z tym samym prologiem (pod względem idei, a nie stylu), z tym samym korpusem opowiadania, z tym samym zakończeniem. Krótko mówiąc, z tymi samymi ramami narracyjnymi, w których celowo umieszczono te dwie postacie²².

²² Por. Delmas, "Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne," 35–42; Domenico Cavalca, *Cinque vite di eremiti*, red. C. Delcorno [= Esperia. Collana di classici

Te liczne paralelizmy mogą świadczyć o powiązaniu obu *Vitae*, o wpływie Hieronimowego dzieła na *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, gdyż z całą pewnością Maria zmarła po Hieronimie, a więc jej *Vita* nie mogła być wzorcem dla *Vita S. Pauli*. Szczegółowa analiza tekstów powinna to potwierdzić. Po pierwsze, należy wraźnie rozróżnić wspólne cechy monastycznego gatunku hagiograficznego od specyficznych i charakterystycznych elementów, które występują tylko w tych dwóch dziełach. Po drugie, trzeba odkryć sens, motywację i owoce takiej zależności, która stawia jedną opowieść jako symboliczny paradygmat dla drugiej.

Uważniejsza lektura ujawnia bowiem przenikanie się elementów ogólnych i szczegółowych, które z jednej strony składają się na wzorcowość/symbolizację życia ascetycznego, a więc na powtarzające się elementy opisowe (domniemanie doskonałości, pustynia i surowość odosobnienia pustelników, nagość, liturgia, miłosierdzie, samotność w chwili śmierci, przekazanie płaszcza), a z drugiej strony ukazują oryginalność danej *Vita* z jej charakterystycznymi elementami (sceneria, odniesienia historyczne, cechy charakteru bohaterów, motywacje egzystencjalne itd.).

W celu udowodnienia wpływu jednego utworu na drugi, trzeba jednak wyjść nie od poszukiwania elementów wspólnych oraz indywidualnych obu dzieł, lecz od przyjrzenia się kategoriom semantycznym związanym z życiem ascetycznym, w ramach których to kategorii kształtują się poszczególne modele i nauki ascetyczne, w zależności od duchowego i kulturowego przeznaczenia poszczególnych dzieł.

Pierwszą ogólną kategorią semantyczną jest pustynia, która nie jest wyłącznym składnikiem literatury monastycznej, a zatem jest symbolem kondycji mniszey w bardzo szerokim sensie. Pustynia jest miejscem niejednoznacznym w tradycji biblijnej i takim pozostaje w literaturze monastycznej: z jednej strony jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Bogiem, nieodzownym warunkiem wewnętrznej ciszy i medytacji nad własną rzeczywistością. Na tej pustyni – często symbolicznej, wewnętrznej, choć w tradycji monastycznej jest ona także zazwyczaj fizycznym, realnym miejscem egzystencji ascety – mnich jest w stanie doświadczyć, pokochać stałą obecność Boga i do Niego się zbliżyć. Pu-

italiani] (Venezia: Marsilio, 1992), 271–281; Degórski, “Korzenie duchowości paulińskiej,” 57–62; idem, “I primissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell’Ordine di San Paolo Primo Eremita,”

stynia jest jednak także miejscem zła, buntu przeciw Bogu, odosobnienia, jałowości przyrody, którą mnich wybiera już nie tylko po to, by uciec od świata, ale przede wszystkim po to, by uświęcić, przywrócić harmonię stworzenia, jaka istniała przed grzechem. Symbolika pustyni jest więc poliwalentna: odrzucenie logiki czysto ludzkiej, brak bezpieczeństwa materialnego, pokuta, ale także komunია z Bogiem, opatrność, pokój, ponowne stworzenie²³.

Inną dominującą kategorią semantyczną w literaturze monastycznej, również o inspiracji biblijnej, jest *paupertas*, wyrażająca się w wyzbyciu się dóbr i w ogólnej pogardzie dla świata. Jest ona obecna na początku wyboru ascetycznego i wyróżnia się w końcowym obrazie narracji, gdzie powraca naładowana wartością totalizującą jako dar z siebie dla Boga, który zaczyna się od ubóstwa materialnego, ale rozwija się w rosnącym dynamizmie świętości, obejmując stopniowo wszystkie cnoty i wykluczając wszelkie przejawy miłości własnej. Z ubóstwem związana jest figura nagości, która oznacza przede wszystkim bezbronność człowieka, ale w konsekwencji także jego wiarę w chrześcijańskiego Boga, który opiekuje się swoimi dziećmi. Ubóstwo/nagość ma również symbolikę poliwalentną, ponieważ obrazuje naturę ludzką, która także jest wielopostaciowa; mnich jest tym, który nie boi się pokazać swojej nędzy i oddać jej swemu Panu. Można by przedstawić to także w świetle „mądrości”: to, co człowiek stara się ukryć przed samym sobą zgodnie z logiką ludzkiej mądrości, zostaje podjęte przez mnicha i przedstawione Bogu, który przekształca to w zbawienie, łaskę i siłę. W tym znaczeniu pierwotny eremityzm okazuje się żywym świadectwem chrześcijańskiego „szaleństwa”, nie przestając być kategorią semantyczną eremityzmu.

Czystość nie jest wymagana wyłącznie od ascetów, ale od wszystkich chrześcijan. Sens tej cnoty nie ogranicza się tylko do celibatu, lecz przybiera postać szerszej wizji wymagań moralnych stawianych chrześcijanom, którymi są przede wszystkim poprawność relacji z Bogiem, czystość gestów i motywów, posłuszeństwo zbawieniu i wierze, wierność miłości Boga.

²³ Por. Bazyli Degórski, „La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo,” w *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.)*. XXXV *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 4–6 maggio 2006 [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, 101] (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007), 549–578.

Podobnie pokuta należy do kategorii semantycznych, choć jest stałym i typowym motywem w literaturze monastycznej. Poza konkretnymi opisami pokutników wskazuje bowiem na szerzej rozumianą walkę, przede wszystkim walkę duchową, w której pustelnik, a nie jakiś heros, jest „terenem” walki między złym duchem a Chrystusem. Jest to agonistyczny wymiar życia pustelniczego i monastycznego w ogóle, który dał początek tematowi *militia Christi*, obecnemu już w Nowym Testamencie²⁴. O ile w literaturze monastycznej w ogóle ćwiczenie się w cnocie jest wyrażane także w języku agonistycznym²⁵ i to do tego stopnia, że wyłonił się obraz *athleta Christi*²⁶, o tyle w przypadku pustelników przeważa wymiar militarny (walki niejako zbrojnej), który lepiej wyraża wzniosłość wyboru tego rodzaju życia i nagrodę zwycięstwa, jaka czeka pustelnika, a raczej jaka jest mu już dana w postaci już ziemskiego zjednoczenia z Bogiem, prawdziwej *inchoatio vitae aeternae*.

Wreszcie do kategorii semantycznych trzeba zaliczyć modlitwę, obecną w obu *Vitae* bezpośrednio i pośrednio (np. w podkreśleniu godziny *Sexta*), która wyznacza egzystencję obu pustelników. W obu narracjach mówi się nam o niej mało i dużo: poprzez przelotne wskazówki wyróżnia się ją jako stan życia i stan duszy, ponieważ jest zawsze jednocześnie *praxis* i relacją mającą szersze odniesienia – zaangażowaniem całego człowieka wraz ze stworzeniem skierowanym ku Bogu; naturalnym lub nadprzyrodzonym błogosławieństwem wyrażanym przez słowa i gesty; błaganiem i osiągnięciem chrystoformizmu²⁷.

²⁴ Por. Ef 6, 11. 13; 2 Tm 2, 3.

²⁵ Por. André Jean Festugière, „Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l’hagiographies primitive,” *Wiener Studien* 73 (1960): 143.

²⁶ Por. Adam Bandura, „*Athleta Christi*” *nella patristica latina dei primi quattro secoli* Dissertatio „Augustinianum”; Roma, 1994) (maszynopis); idem, „*Athleta Christi*” *nella patristica latina dei primi quattro secoli* [= Excerptum dissertationis ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Institutum Patristicum „Augustinianum”], (Roma: [Pontificia Università Lateranense], 1994); B. Degórski, „Girolamo al monaco. L’ideale ascetico maschile nel corpus geronimiano,” w *Il monachesimo occidentale dalle origini alla ‘Regula Magistri’. XXVI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, 8–10 maggio 1997* [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, 62], (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1998), 254–259.

²⁷ Por. Bazyli Degórski, „Preghiera e morte nella letteratura monastica delle origini,” w *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, 7–9 maggio 1998* [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, 66] (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999), 573–590.

Po zidentyfikowaniu głównych symbolicznych kategorii semantycznych, można przystąpić do identyfikacji paralelnych cech narracyjnych, które występują wyłącznie w tych dwóch *Vitae* i nie są, jak poprzednie, powtarzanymi szablonami.

2.2. CZYNNIKI BEZPOŚREDNIEGO WPŁYWU

Elementy wskazujące jednoznacznie na bezpośrednie związki między obydwoma *Vitae* są liczbowo mniejsze, choć jakościowo bardziej brzemienne w skutki, i są różnego rodzaju. Można wyróżnić trzy klasy podobieństw.

2.2.1. PODOBIENSTWA W OPISACH

Za pierwszą klasę można uznać tę, którą tworzą elementy narracyjne wspólne, ale nie mieszczące się w semantycznych kategoriach literatury monastycznej, tzn. elementy o charakterze podobnym do wymienionych, ale występujące wyłącznie w obu *Vitae*. Są to z pewnością trzy elementy: zaproszenie do poznania lepszego pustelnika, którego istnienia nikt się nie spodziewa; osobliwe pytania, które pustelnicy zadają swoim gościom; obecność lwów, które okazują szacunek i pomoc podczas pochówku.

Pierwsza z nich jest siłą napędową obu *Vitae*, ponieważ jest umieszczona jako antecedencja obu narracji i jest wyrażona w ten sam sposób: dwaj wielcy mistrzowie ascezy otrzymują objawienie o istnieniu jeszcze bardziej wzorcowych pustelników i zostają nakłonieni do spotkania się z nimi. Jest to szczególne porównanie, przede wszystkim dlatego, że rozpoczynając obydwie *Vitae*, identycznie ustawia to, co w semiotyce można by nazwać „programem narracyjnym”, to znaczy: przejście od dysjunkcji do koniunkcji między podmiotem a jego przedmiotem/wartością. Dla obydwu bowiem mnichów odnalezienie wybitniejszego do siebie pustelnika oznacza zrozumienie – i ujawnienie czytelnikowi – tajemnicy odkupienia i jej kategorii semantycznych.

Symbolika ta jest szczególna, ponieważ w nietypowy sposób ukazuje „ducha współzawodnictwa” między ascetami, często obecnego w róż-

nych biografiach, ale w innych formach. W istocie, temat współzawodnicstwa mnichów jest stosunkowo częsty w literaturze monastycznej i pełni precyzyjnie określoną rolę dydaktyczną, polegającą na kształtowaniu pokory – cnoty niezbędnej w życiu chrześcijańskim i w stanie zakonnym, ale niestety cnoty podstępnej, ponieważ mogącej niepostrzeżenie przerodzić się w pychę. Zazwyczaj temat ten poruszany jest pośrednio, poprzez opisy pokut, postów i cudów mnichów, wyszczególnionych właśnie po to, by podkreślić ich wyższość nad innymi. W naszym jednak przypadku to nie opisy pokut umieszczone są na początku, lecz objawienie Boże kierujące mnicha do poszukiwania prawdziwej pokory. Poza historycznością tego objawienia, jego znaczenie jest jasne: postawa pokory jest warunkiem wstępnym każdej drogi ascetycznej – egzystencjalnej czy literackiej – pokora jest cnotą uprzednią w stosunku do wszystkich innych cnót, jest wręcz utożsamiana z samą moralnością²⁸.

Drugim elementem, który – jak się wydaje – nie występuje w innych *Vitae*, są – ku zaskoczeniu czytelnika – banalne pytania pustelników o świat, z którym nie mają już styczności. Pytania są zbyt podobne do siebie, aby można było wątpić w ich wzajemną zależność: różnią się jedynie tym, że jedna osoba pyta o to, co dzieje się w świecie, a druga – co słychać w Kościele. To subtelne rozróżnienie wprawdzie nie stanowi wprost dowodu powiązania obu *Vitae*, można jednak je wyjaśnić w świetle chronologii tekstów, a nawet wskazać, która *Vita*, z której korzystał św. Paweł z Teb sytuuje się w świecie, który w znacznej mierze pozostawał jeszcze w niewoli pogaństwa i prześladowań za Decjusza i Waleriana, podczas gdy św. Maria Egipcjanka jest skontekstualizowana w świecie już powszechnie chrześcijańskim, w którym rzeczywistość Królestwa Bożego wyparła ludzkie królestwa.

Jak już mówiliśmy, w ogólnej ekonomii obu *Vitae*, a zwłaszcza Hieronimowej, nie ma miejsca na szczegóły narracyjne, które nie są nośnikami semantycznymi. Jest więc jasne, że za tymi pytaniami kryje się główny cel semantyczny: podkreślenie udziału pustelnika w losach ludzkości. Brak styczności pustelnika ze światem jest ważną cechą zachodniej trady-

²⁸ Por. Bazyl Degórski, "Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà," w *Letica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 4-6 maggio 1995* [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, 53] (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996), 317-337.

cji monastycznej, podczas gdy na Wschodzie jest inaczej. Paradygmat bowiem mnicha wschodniego przewiduje kontakt ze wspólnotą wierzących, ale jedynie w celu świadczenia jej miłosierdzia. Wyraża się to zarówno poprzez działanie cudów, dzięki którym mnich uczestniczy w Bożej łasce wobec chorych i strapionych, jak i w rozeznawaniu duchów, dzięki czemu przekazuje Bożą mądrość. Mnich natomiast łaciński, od początku zachodniej tradycji monastycznej, uczestniczy w losach ludzkości nie tyle poprzez działanie cudów, ile raczej przez swój wpływ na ewangeliczną przemianę kultury. Pytania dotyczące miasta ludzi, jego władzy, myśli i praktyk odpowiadają konkretnemu zaangażowaniu kulturowemu monastycyzmu zachodniego, który czerpiąc z kultury Ewangelii, zapowiadał wymianę ideałów i wartości nie tylko religijnych, ale także głęboko antropologicznych i społecznych. Obraz mnicha, który się z tego wyłania, nie jest już tylko obrazem nagiego pustelnika, ale strażnika nowej cywilizacji.

Wreszcie trzeci element stanowi wprowadzenie do narracji łagodnych lwów. Pojawiają się one w związku ze śmiercią, która we wrażliwości monastycznej stanowi uwieńczenie wierności mnicha, który całe swoje życie spędził w komunii z Bogiem. Nic więc dziwnego, że przy jego śmierci Bóg daje ten znak rajskiej harmonii całego stworzenia. Pokorne lwy, uczestniczące w pogrzebie św. Pawła Tebańskiego, zastygłego w chwili śmierci z wyciągniętymi rękami na znak całkowitej przynależności do Chrystusa, oraz w pochówku Marii Egipcjanki zmarłej w Wielki Piątek tuż po przyjęciu Eucharystii, mają wyraźną semantykę zbawczą i eschatologiczną – sygnalizują tajemnicę nowego stworzenia.

Idea natury przywróconej do równowagi przez pokorne poddanie się mnicha Stwórcy przewija się przez całe analizowane utwory. Wyraźniejsza jest *Vita S. Pauli*, gdzie zwierzęta lub postacie z pogańskiej mitologii, jakkolwiek przerażające swoim wyglądem, okazują szacunek mnichowi. U Marii Egipcjanki brak jest tych mitologicznych stworów i wydaje się, że to właśnie ich nieobecność świadczy o Bożej opiece. Jedynie może lew poskromiony przez starca jest znacząco podobny do opisu hippocentaura z *Vita S. Pauli*²⁹. Niemniej jednak, jak już zostało powiedziane, łagodny lew w symbolice biblijnej jest znakiem nowego stworzenia.

²⁹ "Leo autem coepit innuere seni, blandis cum nutibus salutans": *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 26, PL 73, 689; por. także "[...] satis blandum quaesivit adloquium": Hieronymus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei," (7), 103.

2.2.2. PODOBIENSTWA EWOKACYJNE

Drugą grupę dowodów na istnienie zależności między obiema *Vitae* stanowią już nie paralelne fragmenty w ścisłym znyczeniu, ale elementy narracyjne, które przywołują atmosferę, sugestie i symbole wspólne dla obu *Vitae*. Elementy te, delikatnie rozrzucone w narracji, są celowe i pozwalają się raczej intuicyjnie wyczuć niż wyraźnie dostrzec, zgodnie z samą naturą przywoływania, które samoczynnie odbija się echem w duszy słuchacza, tym bardziej, że *Vitae*, jak wiemy, były przeznaczone do głośnego czytania i słuchania.

Za tego rodzaju ewokację można uznać najpierw poranną atmosferę, w jakiej rozpoczyna się podróż Antoniego i Zozyma, gdzie synonimiczne przysłowki *diluculo* i *illico* są ze sobą ściśle związane i skutecznie oddają ideę nowej ascetycznej drogi, która ma się rozpocząć dla obu mniichów:

Diluculo properare incipiebat [...], sperans invenire aliquem patrem in ea habitantem [...]³⁰;

[...] ad quem visendum properare deberet. Illico erumpente luce [...], coepit ire velle quo nesciebat³¹.

Jest oczywiste, że przysłowki te nie mają rzeczywistej funkcji czasowej. Po pierwsze dlatego, że opowiadania hagiograficzne i monastyczne są na ogół zwarte i nie rozwodzą się nad takimi szczegółami opisowymi, które i tak miałyby małe prawdopodobieństwo wierności historycznej. Po drugie i najważniejsze: opowiadania te mają na celu wyłącznie nauczanie duchowe. Akcent czasowy (poranek) jest więc subtelnym wskazaniem potrzebnym do tego, by odtworzyć w obu opowiadaniach ten sam klimat oczekiwania, pełnego nadziei napięcia, odkrywania i gotowości do odpowiedzi na Boże zaproszenie.

Drugim przywołaniem są słowa bohaterów obu *Vitae*, którzy czując, że ich cel jest odległy, choć z różnych powodów, wyrażają nadzieję, że Bóg spełni to, co im obiecał i udzieli pomocy:

³⁰ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 7, PL 73, 676.

³¹ Hieronymus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei," (7), 98–99.

Credo enim Deo, cui vivis, cum quo et conversaris, quoniam ob huiusmodi rem directus sum in hanc solitudinem, ut ea quae circa te sunt Deus faciat manifesta³²;

Credo in Deo meo, quod servum suum, quem mihi promisit, ostendet³³.

Wyraźnie widać, że poszczególne odcinki jednego tekstu mają swoją analogię w drugim, chociaż nie wszystkie słowa w nich są identyczne: *credo, Deo, cui vivis/servum suum, manifesta/ostendet*. Przede wszystkim jednak wyrażają tę samą treść: uroczyste i autentyczne wyznanie wiary w Boga, który wypełnia swoje obietnice względem osoby, która je z wiarą przyjęła.

Trzecie podobieństwo można dostrzec w momencie spotkania naszych bohaterów z poszukiwanymi pustelnikami, do którego dochodzi nie bez trudu: Zozym musi ścigać uciekającą Marię, a Antoni długo dobija się do drzwi Pawła:

Hoc ter et quater passa et facere conans, nihilque proficiens, desperans de caetero, et amplius nusquam progredi valens [...]³⁴;

Talia perstabat memorans fixusque manebat³⁵.

W tym przypadku forma wypowiedzi różni się znacznie ze względu na zastosowanie w tekście Hieronima dosłownego cytatu z „Eneidy” Wergiliusza³⁶. Ta elegancja stylu zupełnie umyka autorowi *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. Mimo słownej odmienności, w obu opowiadaniach ukazany jest ten sam stan ducha: z jednej strony opór pustelników, którzy zgodnie ze swoim radykalnym wyborem chcieliby uniknąć spotkania, z drugiej zaś pragnienie dwóch mnichów, którzy przekonani o niezbędności spotkania z tymi wybitniejszymi od nich samych pustelnikami, nie zamierzają zrezygnować z lekcji ascezy.

Kolejne przywołanie znajdujemy w opisie zdumienia, jakie ogarnia Antoniego i Zozyma w obecności dwóch odnalezionych anachoretów:

³² *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 11, PL 73, 679

³³ Hieronymus, “*Vita S. Pauli monachi Thebaei*,” (7), 100.

³⁴ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 16, PL 73, 681–682.

³⁵ Hieronymus, “*Vita S. Pauli monachi Thebaei*,” (9) 127.

³⁶ Por. Vergilius, *Aeneis* 2, 650.

Hoc autem ut vidit, nimio pavore correptus, prostravit se in terram, sudore suffusus, et nimium perterritus, nihil dicere praesumebat, in seipso autem dicebat: Domine, miserere mei³⁷;

Stupefactus ergo Antonius, quod de Athanasio et pallio eius audierat, quasi Christum in Paulo videns, et in pectore eius Deum venerans, ultra respondere nihil ausus est [...]³⁸.

Opowiadania osiągają wówczas niemal punkt kulminacyjny: pustelnicy jaśnieją przed oczyma odwiedzających ich gości jako sakrament w najszerszym tego słowa znaczeniu – znak boskiego zbawienia, i wywołują wszystkie poruszenia duszy typowe dla spotkania z samym Bogiem: zdumienie, cześć, strach, skruchę, pokorę, milczenie. W tych fragmentach, poza subtelnym podobieństwem w sposobie przedstawienia, w duszy czytelnika pojawia się to samo uczucie: wzniesienia na szczyty ludzkiego doświadczenia i kontemplacji tego, co niewidzialne: *quasi Christum videre*; z kolei *Miserere mei* jest wyznaniem, do którego dążą obie *Vitae*.

Zachwyceni tą wizją mnisi (a poprzez nich także zachwycony czytelnik) pragnęliby pozostać w towarzystwie dwóch anachoretów. Pomimo więc swojego starczego wieku i pewnej niedołążności spieszą się, by spełnić ich prośbę i jak najszybciej powrócić:

Zosimas autem aetatis senectam obliviscens, et laborem non reputans itineris, tetendit rapidissimo cursu, desiderans conspicere fugientem³⁹.

Neque vero gressus sequebantur animum, sed cum corpus inane ieiuniis seniles etiam anni frangerent, animo vincebat aetatem⁴⁰;

a nieco dalej, odnośnie do podróży Antoniego do Pawła:

Referebat postea beatus Antonius tanta se velocitate, quod reliquum erat viae, cucurrisse, ut ad instar avis pervolaret [...]⁴¹.

³⁷ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 10, PL 73, 679.

³⁸ Hieronymus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei," (12), 146–147.

³⁹ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 8, PL 73, 677.

⁴⁰ Hieronymus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei," (12), 148–149.

⁴¹ Hieronymus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei," (15), 156–157.

Przezwyciężenie ograniczeń wieku, czy też zapomnienie o nim, nie jest wyrażeniem oryginalnym, gdyż występuje w literaturze klasycznej zarówno pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Niemniej jednak, w połączeniu z bardzo silnym i wzbudzonym przez samego Boga pragnieniem ponownego ujrzenia prawdziwego mistrza ascezy – co więcej, z pragnieniem osadzonym w tym samym punkcie schematu narracyjnego – wyraźnie wskazuje na zależność, a przynajmniej na związek między obiema *Vitae*.

Wreszcie ślady celowego przywołania odnajdujemy w końcowej części biografii, gdzie mamy do czynienia z płaczem i poczuciem straty:

Ille pedes eius sanctos contingens, cum lacrymis deprecabatur, ut oraret pro Ecclesia, et pro imperio, et pro se, et sic dimisit eam abire flens et eiulans⁴²;

His Antonius auditis, flens et gemens, ne se desereret, atque ut comitem talis itineris acciperet, precabatur⁴³.

Szczególony charakter ma już opis płaczu obu wiekowych mniichów, przedstawianych wcześniej w całej ich wewnętrznej sile i godności. Właściwego znaczenia ewokatywnego fragment ten nabiera jednak z dwóch powodów: po pierwsze, podobnie jak w poprzednim przypadku, jest umieszczony w tym samym punkcie narracji; po drugie, wykazuje zgodność słowną i składniową w konstrukcji *flens et*, wzmocnioną nieco później, gdy Antoni powraca z płaszczem, poprzez określenie *eiulans*: „Et statim in faciem procidens, sabulum capiti superiaciebat, plorans atque eiulans”⁴⁴.

⁴² *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 22, PL 73, 687.

⁴³ Hieronymus, “*Vita S. Pauli monachi Thebaei*,” (12), 142. Rękopis *Bruxellensis* 4815/18, z wieku XII, zamiast *gemens* ma *eiulans*. Por. aparat krytyczny w *Hieronymy historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* || Girolamo. *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio* (Roma: [B. Degórski], 2014), 142.

⁴⁴ Hieronymus, “*Vita S. Pauli monachi Thebaei*,” (14), 154–155.

Wszystkie te środki nie pozwalają czytelnikowi pozostać obojętnym, a jednocześnie wskazują na relacje pomiędzy obiema biografiami.

2.2.3. PODOBIENSTWA LEKSYKALNE

Trzecią serię danych potwierdzających zależności między obiema *Vitae* stanowią podobieństwa leksykalne. Porównanie językowe samo w sobie ma tę zaletę, że jest bardziej precyzyjne, a więc jego wynik jest na ogół dość pewny. W naszym przypadku mamy jednak do czynienia z dwoma różnymi językami (łacina i greka), a co za tym idzie, przy porównaniu musimy się posługiwać tłumaczeniem jednej z wersji; kontakt między dziełami jest więc pośredni, co czyni ten rodzaj analizy mniej pewnym, niżby to wynikało z samej metody badania leksykalnego. Pod uwagę bierzemy zatem nie tylko poszczególne słowa, ale także styl i figury retoryczne.

Możemy wyróżnić przynajmniej trzy fragmenty, które są identyczne pod względem językowym, a tym bardziej interesujące, że należą do słownictwa charakterystycznego wyłącznie dla św. Hieronima.

Pierwsza z nich opiera się na pojęciach *cogitatio incidit*:

Haec orans cum lacrymis, alia in eum cogitatio incidit⁴⁵;

[...] haec in mentem eius cogitatio incidit, nullum ultra se monachorum in eremo consedissee⁴⁶.

Wyrażenie to nie występuje w klasycznej łacinie. Nie należy też do obiegowego słownictwa monastycznego. W literaturze tej jednak nabiera szczególnego sensu: oznacza objawienie Boże. Myśli bowiem, które natchną obu mnichów, są w rzeczywistości wskazaniem pochodzącymi od samego Boga, co potwierdzają również konteksty modlitewne, w jakich są umieszczone. Mamy więc do czynienia z wyrażeniem technicznym i formalnym użytym do przekazania treści religijnych, które jednocześnie przypisane jest konkretnym osobom i umieszczone w konkretnych oko-

⁴⁵ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 22, PL 73, 686.

⁴⁶ Hieronymus, "Vita S. Pauli monachi Thebaei," (7), 97–98.

licznościach. Fakt, że wyrażenia tego używano rzadko, pozwala z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, iż mamy tu do czynienia z rzeczywistym wpływem werbalnym.

Drugie wyrażenie jest utworzone przez słowa *horarum spatium*:

Post multarum autem horarum spatia dixit mulier ad Zosima⁴⁷.

Cumque iam dies illuxisset alia, et trium horarum spatium iter remaneret [...] ⁴⁸.

Podobnie jak w poprzednim przypadku mamy tu do czynienia z wyrażeniem raczej rzadko spotykanym. W przeciwieństwie jednak do tamtego nie ma ono szczególnego ciężaru religijnego i wydaje się być raczej użyte ze względów estetycznych, aby zapewnić językowi łacińskiemu należną mu elegancję. Może to świadczyć o wpływie *Vita S. Pauli monachi Thebaei* na *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. Dzieło św. Hieronima na każdym kroku wibruje bowiem kulturą literacką autora, która usprawiedliwia tak wyrafinowane wyrażenie. *Vita S. Mariae Aegyptiacae* nie odznacza się natomiast wyrafinowaniem stylistycznym, a więc jest prawie pewne, że autor korzystał tu z Hieronimowego wzorca.

Zwrócić wreszcie trzeba uwagę na podobieństwo, jakie zachodzi w użyciu słów *redde, terra, pulvis*, które opiera się na ich leksemach:

Haec eo cogitante, designata scriptura erat in terra, ubi hoc legebatur: „Sepeli, abba Zosima, miserae Mariae corpusculum. Redde terrae, quod suum est, et pulveri adiace pulverem”⁴⁹;

[...] tu missus a Domino es, qui humo corpusculum tegas, immo terram terrae reddas⁵⁰.

Jest to bardzo oczywista zależność, nie tylko ze względu na użycie tych samych terminów (w różnych formach gramatycznych), ale także ze względu na kontekst, w jakim są one umieszczone – kontekst śmierci –

⁴⁷ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 10, PL 73, 678.

⁴⁸ Hieronimus, „*Vita S. Pauli monachi Thebaei*,” (14), 153–154.

⁴⁹ *Vita S. Mariae Aegyptiacae* 25, PL 73, 688.

⁵⁰ Hieronimus, „*Vita S. Pauli monachi Thebaei*,” (11), 141.

oraz z powodu wyłącznie chrześcijańskiego znaczenia, jakie posiadają. Wiążą się one ze stworzeniem człowieka i prawdą o jego naturze, co zwraca uwagę, tym bardziej że – mimo centralnego miejsca tej nauki w objawieniu chrześcijańskim – terminy te nie pojawiają się w tak wyraźny sposób w relacjach innych mnichów o życiu i śmierci. Oto ostatni, zamierzony i brzemienny w skutki znak ścisłego związku między obiema *Vitae*.

3. W KIERUNKU REKONSTRUKCJI POKREWIEŃSTWA GENETYCZNEGO. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

3.1. PROBLEM PIERWSZEŃSTWA, NIE TYLKO CHRONOLOGICZNEGO

Zależność między obiema *Vitae* jest jednoznacznie potwierdzona przez przedstawione wyżej elementy. Tam, gdzie do stwierdzenia wzajemnego wpływu nie wystarczyły cechy powszechnie spotykane w piśmiennictwie monastycznym, wyeksponowaliśmy elementy własne, charakterystyczne tylko dla omawianych przez nas dzieł, które w sposób precyzyjny świadczą o zależności między obiema narracjami.

Biorąc pod uwagę bezsporne pierwszeństwo chronologiczne, nie ma wątpliwości, że to właśnie *Vita S. Pauli* była pierwowzorem dla *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. Wprawdzie wciąż trwają jeszcze badania nad ustaleniem autora biografii Egipcjanki, jednak wewnętrzne elementy narracyjne obu dzieł (choćby pytania dotyczące świata i Kościoła) wskazują na pochodzenie *Vita S. Mariae Aegyptiacae* z okresu rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa z pewnością późniejszego niż czas, w którym pisał św. Hieronim.

Ustalenie prostego priorytetu chronologicznego nie wyjaśnia jednak, dlaczego autor *Vita S. Mariae Aegyptiacae* wybrał właśnie paradygmat Hieronimowy. Można przypuszczać, że miał do dyspozycji nie tylko to dzieło oraz dwie pozostałe biograficzne utwory Hieronima, *Vita S. Hilarionis* i *Vita Malchi monachi captivi*, ale także całe bogactwo monastycznych biografii, które już wówczas krążyły. Dlaczego zatem wybrał *Vita S. Pauli*?

Należy przypuszczać, że *Vita S. Pauli* musiała posiadać dla autora *Vita S. Mariae Aegyptiacae* szczególne walory przydatne do pełnienia

roli schematu narracyjnego, a poprzez ten schemat – paradygmatu dydaktycznego. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest kilka.

Pierwszego i najważniejszego powodu należy szukać we wcześniejszej fazie każdej starożytnej kompozycji literackiej, jaką jest tradycja niepisana. W ustnym przekazie *Vita S. Mariae Aegyptiacae* musiał istnieć jakiś element, który wzbudzał spontaniczne odniesienie do *Vita S. Pauli* – tak, że autor przygotowując się do spisania historii życia Marii czuł, że musi ten element wykorzystać zarówno w jego sensie egzystencjalnym, jak i literackim. Hipoteza ta jest gwarancją historyczności *Vita* Marii Egipcjanki. Według niej bowiem autor tej *Vita*, przekształcając usną opowieść w dzieło literackie, nie redukuje swojego utworu go do zwykłej kopii innego dzieła, ale też respektuje narrację usną wraz z zawartymi w niej elementami historycznymi.

Trudno jest stwierdzić z całą pewnością, które elementy *Vita S. Mariae Aegyptiacae* mogłyby bezpośrednio powiązać to dzieło z oryginałem Hieronimowym. Z pewnością jednak należy ich szukać wśród tych, które są charakterystyczne tylko dla badanych przez nas dzieł. Można tu wymienić chociażby lwy, które uczestniczą w pochówku obu naszych bohaterów, o czym już pisaliśmy. Takie jedyne i niepowtarzalne cechy zdaje się mieć także smukła, dostojna i hieratyczna postać św. Pawła, którego prawdziwie anielska egzystencja przysłania jego materialne, cielesne męskie cechy, czyniąc z Pawła w pewnym stopniu model łatwiejszy do przystosowania do opisu kobiety-pustelnicy. Jest to tym bardziej oczywiste, że w jej przypadku nie mogły być wykorzystane wcześniejsze kobiece wzorce, z wyjątkiem może postaci św. Marii Magdaleny – pokutującej ladacznicy, która jednak według Ewangelii nie była pustelnicą. Kolejnym elementem charakterystycznym tylko dla obu naszych *Vitae* jest też może radykalne odosobnienie obu naszych bohaterów. Inne bowiem biografie monastyczne podkreślają kontakt świętych pustelników ze wspólnotą wierzących – na przykład *Vita S. Hilarionis* autorstwa samego Hieronima – lub jeszcze w większym stopniu jego *Vita Malchi monachi captivi*.

Spośród wszystkich elementów wskazanych jako oznaki zależności *Vita S. Mariae Aegyptiacae* od *Vita S. Pauli* niektóre zostały wprowadzone, jak się wydaje, w wyniku świadomego wyboru autora wzorującego się na Hieronimie. Inne natomiast w pewien szczególny sposób leżały u podstaw obu biografii. Chodziłoby tu o tradycyjny, przekazywany ustnie za-

sób elementów hagiograficznych, funkcjonujący na terenach, na których narodziły się omawiane przez nas dzieła. Trzeba bowiem pamiętać, że działalność monastyczna Hieronima przez ponad trzydzieści lat przebiegała w Ziemi Świętej, a Palestyna to przecież region, w którym żyła Maria Egipcjanka, gdzie także znajdowała się patriarchalna siedziba Sofroniusza, prawdopodobnego autora jej biografii. Nic więc dziwnego, że całe środowisko, w którym powstała *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, wraz z jej autorem musiało dobrze znać duchowe i literackie dziedzictwo Hieronima, a z drugiej strony dzieliło z nim głębokie inspiracje, które odbiły się głębokim echem w obu utworach.

Trzeci zestaw argumentów przemawiających za tym, że *Vita S. Pauli* legła u podstaw *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, dotyczy zwięzłości tego pierwszego utworu. Hieronimowe dzieło jest bowiem esencjalne, stanowi niemal czysty schemat semiotyczny – bazę, którą można łatwo przetwarzać i przerabiać. Jest ono tak zasadnicze i bezpośrednio w przedstawieniu wielkich tematów duchowych, że każda jego reinterpretacja wydaje się łatwa i wprost zachęca do korzystania z tak przejrzystego wzorca. Bardziej rozbudowany i szczegółowy „Żywot” Marii Egipcjanki wymaga zaś większego wysiłku, aby rozszyfrować i zrekonstruować zawarte w nim nauki monastyczne. Niemniej jednak, dzieło to ponownie przedstawia tematy poruszone wcześniej przez Hieronima i wzbudza te same emocje, odrzucając jednocześnie większość cech typowych dla *Vita S. Pauli*.

Należy wreszcie zauważyć, że autorowi *Vita S. Mariae Aegyptiacae* chodziło prawdopodobnie nie o skopiowanie poszczególnych elementów Hieronimowego dzieła, lecz o reinterpretację i przekazanie całego zamyśłu zawartego w *Vita S. Pauli*. Rozumiał bowiem, że Maria Egipcjanka, pierwsza i najbardziej ekstremalna pustelnica, znajdowała się w pozycji symetrycznej w stosunku do duchowej, ale i literackiej roli, jaką św. Paweł, pierwszy anachoreta, odgrywał i nadal odgrywa w palestyńskiej tradycji monastycznej, zarówno w jej ujęciu wschodnim, jak i zachodnim. Naśladowując strukturę i sposób narracji *Vita S. Pauli*, autor biografii Marii Egipcjanki chciał tej tradycji literackiej nadać szatę kobiecą.

3.2. SENS TRADYCJI

W dyskursie na temat intencjonalnej zależności *Vita S. Mariae Aegyptiacae* z konieczności wkracza się w rozległy problem znaczenia tradycji.

Opócz wartości, jaką monastycyzm ze swoją szczególną, duchową i religijną inspiracją miał sam w sobie, stał się on jednym z najbardziej przełomowych zjawisk w historii. Odegrał bowiem niepowtarzalną rolę w rozpowszechnianiu zupełnie nowej wizji świata i człowieka, jaką proponowało chrześcijaństwo. Miał zasadniczy wpływ na zmianę praktyki moralnej i hierarchii wartości ludzkich. Przyczynił się do zachowania i ożywienia myśli starożytnej, a także do ukształtowania ideału wiedzy. Miał swój udział w relacji zaś między państwem a religią oraz w redefinicji klas społecznych.

Literatura, która rozwinęła się na tym *humus*, nie jest więc adresowana do określonego kręgu odbiorców, ale wędruje przez Wschód i Zachód, dając początek procesom cywilizacyjnym, których meandry są tak liczne i złożone, że nie sposób ich zgłębić, które jednak utkały historię myśli, starającą się odpowiedzieć na wszystkie zasadnicze pytania dotyczące człowieka: pytania o wolność, śmierć, szczęście, bogactwo, cnotę, sławę, miłość, strach, wiarę w Boga.

Szczególnie owocny i trwały wpływ na kulturę mieli ci autorzy, których geniusz łączył się z osobistą świętością, ich zaś twórczość literacka przyczyniała się do wszechstronnego wzrastania. Tak było właśnie w przypadku św. Hieronima, ale także jego domniemanego „ucznia”, jakim był w jakiś sposób autor *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. Z pewnością obaj przyczynili się między innymi do promocji kobiecości, która w owych czasach nie była rzeczą oczywistą. W dziełach Hieronima zajmowała ona dużo miejsca, wpływając na kształtowanie się ideału monastycznego, ten zaś z kolei miał wpływ na kulturę. Wyjaśnia to również nieporównywalne z niczym zapotrzebowanie na te dzieła, jakie obserwowaliśmy w ciągu wieków i nadal obserwujemy, pomimo wszelkich trudności związanych z ich tłumaczeniem i rozpowszechnianiem. Wystarczy tu pomyśleć o licznych greckich, koptyjskich, syryjskich i etiopskich kopiach oraz wersjach *Vita S. Pauli*.

Wszystkie one nadal oddziałują na kulturę i, pomimo zmieniających się realiów, wciąż budzą zainteresowanie i emocje, inspirując do nowego działania.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

Hieronymus Stridonensis. "Vita S. Pauli Monachi Thebaei." W *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* || Girolamo. *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, 72–115. [= Hieronimi opera, 15 || Opere di Girolamo, 15], Roma: [B. Degórski], 2014.

Pseudo Sophronius Hierosolymitanus, *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. *Patrologia Graeca* 87, 3693–3726.

2. Opracowania

Bandura, Adam. "Athleta Christi" *nella patristica latina dei primi quattro secoli* *Dissertatio "Augustinianum"*; Roma, 1994 (maszynopis).

Bandura, Adam. "Athleta Christi" *nella patristica latina dei primi quattro secoli* [= Excerptum dissertationis ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis. Roma: [Pontificia Università Lateranense], 1994.

Degórski, Bazylki. "Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà" W *Letica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 4–6 maggio 1995*, 317–337. [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum"*, 53], Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996.

Degórski, Bazylki. "Un nuovo indizio per la datazione della *Vita S. Pauli* di Girolamo?" W *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995. Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia*, red. Elizabeth A. Livingstone, 303–310. [*Studia Patristica*, XXXIII] Leuven: Peeters, 1997.

Degórski, Bazylki. "Girolamo al monaco: l'ideale ascetico maschile nel corpus geronimiano." W *Il monachesimo occidentale dalle origini alla 'Regula Magistri'. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8–10 maggio 1997*, 254–259. [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum"*, 62] Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1998.

- Degórski, Bazyli. "I primum monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita." *Vox Patrum* 18, fasc. 34–35 (1998): 357–388. <https://czasopisma.kul.pl/index.php/vp/article/view/7410>.
- Degórski, Bazyli. "Korzenie duchowości paulińskiej. Pierwsi mnisi egipscy." W *W poszukiwaniu duchowości paulińskiej... Studium historyczno-teologiczne*, red. Jan A. Nalaskowski, Andrzej Napiórkowski, 57–62. Kraków: Księgarnia Akademicka, 1999.
- Degórski, Bazyli. "Preghiera e morte nella letteratura monastica delle origini." W *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 1988*, 573–590. [= *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 66]. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.
- Degórski, Bazyli. „Appunti per una ricostruzione dell’influsso della ‘Vita S. Pauli Primi Eremitae’ sulla ‘Vita S. Mariae Aegyptiacae.’” W *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Ascetica, gnostica, liturgica, orientalia*, red. Maurice F. Wiles, Edward John Yarnold, Paul M. Parvis, 65–80. [*Studia Patristica*, XXXV] Leuven: Peeters, 2001.
- Degórski, Bazyli. "La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo." W *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.)*. XXXV *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4–6 maggio 2006*, 549–578 [= *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, 101] Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007.
- Cavalca, Domenico. *Cinque vite di eremiti*, red. Carlo Delcorno. [= *Esperia. Collana di classici italiani*] Venezia: Marsilio, 1992.
- Delmas, F. "Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne." *Échos d'Orient* 4, no. 1 (1900): 35–42. https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1900_num_4_1_3313.
- Dembowski, Peter Florian. *La vie de S.te Marie égyptienne*. Genève: Droz, 1977.
- Festugière, André Jean. "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographies primitive." *Wiener Studien* 73 (1960): 141–149.
- Gobry, Ivan. *Storia del monachesimo. 1-2*. Roma: Città Nuova Editrice, 1991.
- Kunze, Konrad. *Die Legende der Heiligen Maria Aegyptiaca*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1978.
- Mirri, Luciana. "La preghiera delle eremite del deserto." W *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 1988*, 605–610. [= *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 66]. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.
- Saxer, Victor. "Maria Egiziaca." W *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. 2*, red. Angelo Di Berardino, 2117. Casale Monferrato: Marietti, 1984.
- Špidlík, Tomáš. "Sofronio di Gerusalemme." W *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. 2*, red. Angelo Di Berardino, 3251. Casale Monferrato: Marietti, 1984.
- Ward, Benedicta. *Donne del deserto*. Bose–Magnano: Qiqajon, 1993.

