

IV. TEOLOGIA WSCHODNIA

Studia Oecumenica 11
Opole 2011

JAN WITOLD ŻELAZNY
Kraków

UCZNIOWIE ELIASZA I ELIZEUSZA U źródeł inności monastycyzmu orientalnego

W pobliżu jednego z największych seminariów duchownych na Bliskim Wschodzie w Maara, położonego w Syrii obok sanktuarium maryjnego w Saydnaya, a należącego do wspólnoty syroortodoksyjnej, znajduje się klasztor i pustelnia Eliasza. Wysoko na płaskowyżu znajduje się ciąg grot, w których mieszkali mnisi, gdzie także na małych półkach skalnych uprawiali ziemię. Patrząc stamtąd na rozległą dolinę Damaszku, świadczyli ci orientalni mnisi od antycznych czasów o innym wymiarze życia. W okolicach miasta św. Pawła, „w którym wszystko się zaczęło”¹, a które w przekonaniu chrześcijan od IV wieku posiadało także relikwie głowy św. Jana Chrzciciela (do dziś przechowywanej w wielkim meczecie Ommayadów, a dawnej katedrze chrześcijańskiej) nie myśleli oni o nawiązaniu do wydałoby się oczywistych postaci św. Pawła czy Jana Chrzciciela jako prekursorów życia monastycznego, lecz przywoływali postacie proroków Starego Testamentu, Eliasza i Elizeusza.

Tymczasem św. Atanazy, ojciec monastycyzmu na wschodzie i zachodzie Imperium Romanum, w swoim *Żywocie św. Antoniego, opata*² odwołuje się – jako do źródła inspiracji św. Antoniego – do ewangelicznych wskazań. Teksty monastyczne z tego okresu jako przykład i ideał życia dla mnichów ukazują albo wspólnotę pierwotnego Kościoła (pachomianie), albo życie św. Pawła

¹ Zob. *Przemówienie Jana Pawła II w Memoriale S. Paolo w Damaszku*, 5 maja 2001 w Damaszku, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIV, 1, 294–295; por. JAN PAWEŁ II, *Dziela zebrane, XIII pielgrzymki do Azji, Afryki, Australii i Oceanii*, Kraków 2009, 292–308.

² ŚW. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot świętego Antoniego*; ŚW. ANTONI PUSTELNIK, *Pisma*, tłum. Z. Brzostowska i inni, *Wstęp i komentarz* E. WIPSYCKA, Warszawa 1987.

Apostoła. W odróżnieniu od nich większość autorów patrystycznych z terenów Syrii widziała prekursorów życia monastycznego w osobach proroków Eliasza i Elizeusza³. Zarówno mówiący po grecku Jan Chryzostom, jak i śpiewający swoje hymny w języku syriackim św. Efreem, właśnie w osobach tych proroków widzieli wzór dla mnicha i zarazem prefigurację ich powołania. Św. Janowi Chryzostomowi nie przeszkadzał w tym zachwyt nad św. Pawłem, którego uważał za wzór chrześcijanina.

W przytoczonym kontekście zastanawiająca, choć niebudząca już zdziwienia, jest duża liczba odwołań i komentarzy w środowisku syryjskim do wydarzeń opisanych w Piśmie Świętym, a których bohaterami byli prorocy Eliasza i Elizeusz⁴. W literaturze przedmiotu trwa dyskusja, czy jest to wpływ tego, że chrześcijaństwu syryjskiemu w dużym stopniu nadali wyraz uciekinierzy z Palestyny. Zdaniem starszych badaczy, właśnie ten charakter judeochrześcijański doszedł do głosu w przyjęciu Eliasza i Elizeusza za figury życia monastycznego. Widać byłoby w tym wpływ judeochrześcijaństwa na wspólnoty posługujące się językiem aramejskim⁵. W sposób szczególny zagadnieniu wpływu judeochrześcijańców na pierwsze wspólnoty monastyczne na terenie rzymskiej Syrii poświęcił swój artykuł A. Guillaumont⁶. Koncepcję tę prezentuje także w swojej książce dostępnej w języku polskim⁷.

Wielu jednak autorów, szczególnie z terenów chrześcijaństwa syryjskiego z Bliskiego Wschodu, sądzi, że w monastycyzmie odwołującym się do tradycji tych mnichów dochodzi do głosu specyficzna teologia Kościoła syryjskiego. I choć nie sposób nie zgodzić się z faktem występowania różnic i specyficznych elementów w odniesieniu do różnych przejawów życia monastycznego, jak i ich związku z teologią, tym niemniej próba ich analizy jako zjawiska zupełnie nie-

³ W języku polskim warte polecenia są trzy opracowania dotyczące bezpośrednio omawianej tematyki. Są to: E. WIPSYCKA, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: TEODORET Z CYRU, *Dzieje miłości Bożej*, red. K. AUGUSTYNIAK, R. TURZYŃSKI, (Źródła Monastyczne 7), Tyniec 1994, 21–22; V. DESPREZ, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeckiego (431)*, t. 1–2, tłum. J. Dembska, red. M. STAROWIEYSKI, (Źródła Monastyczne 21–22), Kraków 1999, 9–36; A. GUILLAUMONT, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka OSBap, t. 1 i 2, *ŻM* 37–38, Tyniec 2006; J. ŻELAZNY, *Ruchy ascetyczne*, w: *Zarys literatury patrystycznej kregu języka syryjskiego*, Kraków 2011, 175–190.

⁴ E. POIROT, *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Brepols 1997, zob. rozdziały temu poświęcone, a więc kolekcję cytatów dotyczących egzegezy 147–168 oraz ich interpretację 445–457, zob. także kontekst antiocheński 433–443.

⁵ Zob. L. LÉLOIR, *La pensée monastique d'Éfrem et Martyrius*, w: *Symposium Syriacum 1972*, „Orientalia Christiana Analecta” 197 (1974), 105–134, od 105.

⁶ *Monachisme et éthique judéo – chrétienne*, „Recherches de Science Religieuse” 60 (1972), 199–218. Zob. J. BERNARD, *L'idéal de sainteté des Moines de Qumran*, w: *Le monachisme Syriac aux premiers siècles de l'Église IIe – début VII siècle*, Patrimoine syriaque, Actes du colloque V, red. E. KABBANI, Antelias (Liban) 1998, 40–51.

⁷ A. GUILLAUMONT, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Tyniec 2006, 54–98.

zależnego i niemającego swoich korzeni w całym Kościele jest, delikatnie mówiąc, nieprawdziwa⁸. Niemniej pozostaje kwestią otwartą: odwołanie do proroka ze Starego Testamentu to jedynie rys dodatkowy czy też znak innych korzeni, innych idei stojących także u początków ruchu. Większość badaczy zajmuje stanowisko pośrednie. Wydaje się jednak, że miało to związek nie tylko z samymi początkami chrześcijaństwa na tych terenach, ale było wyrazem specyficznej eklezjologii, jaka charakteryzowała te wspólnoty.

Spróbujmy najpierw uporządkować dane historyczne odnoszące się do genezy ruchu monastycznego na tym terenie, jak i do odwołań do Eliasza Elizeusza w monastycyzmie syryjskim, które zachowały się w literaturze tamtego okresu.

1. Związki monastycyzmu syryjskiego z ruchami ascetycznymi na tym terenie

Omówmy na wstępie koncepcję życia i funkcjonowania Kościoła w pierwszych wspólnotach syryjskich chrześcijan poprzez pryzmat szczególnej postaci, szczególnego świadka, jakim dla chrześcijan tego kręgu kulturowego jest tzw. *bnay qyama* (syr.), czyli syn przymierza. Rysuje się on jako jeden z charakterystycznych elementów struktury syryjskiego Kościoła. Tradycja dotycząca jego osoby jest obserwowana od najstarszych pism literatury syryjskiej. Wyjątkowo dobrze jest poświadczona w dziełach św. Efrema i Afrahata. Szczególnie u tego ostatniego utożsamia się często z *ihidayo*. To utożsamienie, zdaniem współczesnych badaczy, jest jednak błędne. Przywołana kategoria „syna przymierza” jest szersza w swoim znaczeniu.

Syn przymierza to po prostu ochrzczony, a więc ten, który decydując się na chrzest postanowił stać się heroicznym świadkiem Chrystusa. Wydaje się, że w pierwotnym chrześcijaństwie syryjskim chrzest nie był traktowany jako początek inicjacji, ale jako jej zwieńczenie. Uczniem Jezusa stawał się człowiek poprzez wiarę, poprzez wiarę otrzymywał od Boga przebaczenie i usprawiedliwienie. Wybrany i sprawdzony decydował się na podjęcie trudu świadectwa całym sobą i stawał się jednym ze zbawionych⁹. Wysokie wymagania, jakie w tej

⁸ Podobną ocenę takiego podejścia, zaprezentowanego m.in. przez SHAFIQ ABOU ZAYD w jego *Ihidayutha. A study of the life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, (Oxford 1993) prezentują inni autorzy, zob. recenzja w: *Aram* (v. V 1&2 1993), 674–675. Z podobnymi próbami interpretacji spotkałem się podczas sympozjum *Patrimoine Syriaque* w Antelias (zob. *Le monachisme Syriaque. Aux premiers siècles de l'Église II+ début VII siècle*, v. I, *Patrimoine syriaque Actes du colloque V*, red. E. KABBANI, Antelias (Liban) 1988.

⁹ Zob. H. PIETRAS, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, por. szczególnie z rozdziałem II: *Pierwszy milenaryzm według Apokalipsy św. Jana Apostoła* (24–30) i III: *„Już i jeszcze nie” według Ojców Apostolskich* (31–41).

tradycji stawiano synom przymierza (być może, jak sugerują teksty, wiązało się to z wezwaniem do całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej), powodowały, że zdecydowano się na to stosunkowo późno¹⁰. Byli więc synowie i córki przymierza tymi, którzy rzeczywiście weszli w ścisłe przymierze z Bogiem i stali się Jego świadkami. Wysokie ideały życia, wstrzemięźliwość, modlitwa czyniło z ich wspólnot małe grupy pre-monastyczne. Jeśli do tego dojdzie autorytet, jakim cieszyli się w Kościołach, widać, że odgrywali dużą rolę także instytucjonalną jako wspólnota chrześcijan już wtajemniczonych.

Tymczasem inna postać ze wspólnot chrześcijańskich na tym terenie, *ihidojo*, to ten, kto dla królestwa świadomie rezygnuje ze wszystkiego (także z posiadania własnej rodziny) lub, jak podkreśla Afrahat, syn jedynego Boga. Przymierze nabiera aspektu indywidualnego, osobistego, staje się relacją pomiędzy człowiekiem i Bogiem, bez pośredników i bez wspólnoty. Termin ten dopiero w V i VI wieku przyjmie znaczenie anachorety. Oczywiście, *ihidojo* to także *quadisuto*, czyli święty i wstrzemięźliwy. Ale także tutaj przestaje mieć to znaczenie podstawowe. Akcent przesuwa się na świadectwo, na pójście za Chrystusem. Jak samotny prorok walczy o Boga, o Jego prawo i jest dla wspólnoty Kościoła znakiem obecności i działania Boga. Wejście w przymierze sakramentalne z Bogiem, z jego konsekwencjami także liturgicznymi jest tylko jednym z elementów tego bycia synem przymierza. Oba terminy w późniejszym okresie rozwoju monastycyzmu zaczynają się schodzić ze sobą, stając się w późniejszej literaturze syryjskiej pojęciami zamiennymi¹¹. Tłumaczyć to także można coraz silniejszymi wpływami tradycji greckiej, które powodowały przesunięcie specyficznie syryjskich akcentów w cień, z czasem ich zapomnienie czy utożsamienie w świadomości wiernych.

Jak to ujął jeden z badaczy tematu¹², zaprezentowana we wczesnym chrześcijaństwie syryjskim idea ma jasny kontekst: „wyznać mogę Boga w doskonałym ogołoceniu”. To ogołocenie jest podstawą powołania do świadectwa i naczelnym zadaniem, jakie stoi przed ascetą. Nie wyniszczenie, ale ogołocenie. Innymi słowy, odrzucam nie dlatego, że coś jest absolutnie złe, ale dlatego, że chcę zrobić miejsce czemuś lepszemu. „Zawsze mogę więcej” – ten aksjomat leżący u korzeni syryjskiej koncepcji wolności i nakazujący człowiekowi

¹⁰ Zob. J.W. ŻELAZNY *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II–III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. DRĄCZKOWSKI, J. PAŁUCKI, P. SZCZUR, M. SZRAM, M. WYSOCKI, M. ZIÓŁKOWSKA, Lublin 2011, 49–61.

¹¹ H. SIDNEY, S.H. GRIFFITH, *Monks, Singles, and the Sons of the Covenant. Reflections on syriac ascetic terminology*, w: *Eulogema. Studies in honor of R. Taft S.I.*, ed. E. CARR ET AL., Roma 1993, 154–158.

¹² P. BETTILO, *Confessare Dio in perfetta spogliazione*, “Cristianesimo nella Storia” 19 (1998), 631–651.

w imię tej wolności nieustannie przekraczać granice, jakie mamy w sobie wpisane z racji ludzkiej natury i jaka każdemu z nas jest dana, jest wytłumaczeniem praktyk mnichów syryjskich, które szokowały im współczesnych Greków i Rzymian skrajnością, dziwacznością czy wręcz nieludzkością. Pisma św. Hieronima mówiące o mnichach syryjskich na pustyni Chalkidyckiej, zapisy Teodoretę z Cyru w jego *Dziejach miłości bożej*, świadectwa św. Jana Chryzostoma rozproszone w jego homiliach ukazują nam świat ludzi, którzy nieustannie przekraczają siebie, by ukazać moc Boga, jaka tkwi w człowieku z Nim zjednoczonym. Jednak wyrzeczenie się świata to wolność wewnętrzna. Wolność jest centralnym zagadnieniem, to w niej jest to, co powoduje, że człowiek staje się obrazem Boga, dzięki niej odzwierciedla w sobie podobieństwo do Stwórcy. To, co czynię, aby być wolnym, samo przez się czyni mnie na wzór Jednorodzonego.

2. Eliasz i Elizeusz jako wzory życia monastycznego w literaturze syryjskiej pierwszego tysiąclecia

W dalszej kolejności zajmijmy się odwołaniami do Eliasza i Elizeusza jako tych, którzy są w pełnym tego słowa znaczeniu prekursorami monastycznego powołania. Nawiązanie do Eliasza i Elizeusza dotyczyło wszystkich aspektów ich życia prorockiego. Nie chodziło tylko o ascezę czy też praktykę ich życia na pustyni, ani o zainteresowanie tekstami Starego Testamentu jako tymi, do których z racji ich semickiego rodowodu, jak i adresata odwoływali się uczniowie Chrystusa mówiący po aramejsku i żyjący na tym terenie. Eliasz i Elizeusz ukazują bowiem – naszym zdaniem – kolejne etapy dochodzenia do pełni wolności, w której wyraża się spotkanie człowieka i Boga.

Już u pierwszego znanego nam z imienia ortodoksyjnego pisarza syryjskiego, Arahata, w jego *Demonstracjach*, które powstały pomiędzy 336 a 345 rokiem, Eliasz i Elizeusz pojawiają się w dwóch charakterystycznych sytuacjach. Obaj prorocy są przedstawicielami ludzi poświęconych Bogu, którzy z uwagi na swoją służbę podjęli życie w czystości i zupełnej wstrzemięźliwości. Są więc przykładami dziewictwa ze względu na królestwo niebieskie. Pełnia wolności zakłada wyzwolenie z wszelkich więzów, oddanie całkowite Bogu. W tym charakterze obaj prorocy są przywołani w *Demonstracjach*, zarówno w 6¹³, jak i w 18. Dla św. Efrema, będącego nie tylko kontynuatorem poprzednich Ojców, ale i do dziś jednym z największych autorytetów dla Kościołów

¹³ Eliasz – 6,1 (APHRAAT, *Les exposés I-IX*, tłum. i red. M.-J. PIERRE, SC 349, Paris 1988, 370; J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, w: *Patrologia syriaca* [dalej: PS] 1, Paris 1894; 249) oraz Elizeusz 6,5 (APHRAAT, *Les exposés I-IX*, tłum. i red. M.-J., PIERRE, SC 349, Paris 1988, 379; tekst syryjski patrz J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PS 1,246)

Orientalnych, zgodnie z całą tradycją biblijną właśnie Eliasz i Elizeusz są tymi postaciami ze Starego Testamentu, które w sposób szczególny ukazują ideał dziewictwa w życiu naśladowców Chrystusa. Tak, wspominając o biskupach Nisibis Jakubie czy Abrahamie, mówi św. Efreem o tych prorokach w swoich *Pieśniach Nisibeńskich*¹⁴. Czystość daje im możliwość doskonalenia wolności w drodze oddania się Bogu.

W *Demonstracjach* Afrahata pojawiają się Eliasz i Elizeusz także jako przykłady życia samotnego, a więc protoplaści chrześcijańskich anachoretów¹⁵. Ta doskonałość życia, jaką prezentują sobą Eliasz i Elizeusz, jest przedmiotem szczególnej zachęty, jaką do wiernych – doskonałych, czyli prowadzących życie quasi-monastyczne, kieruje *Liber Graduum*, pismo pochodzące z IV wieku, a będące świadectwem duchowości ówczesnego Kościoła mówiącego językiem syriackim, w którym szczególną rolę odgrywali synowie przymierza, wspomniani wyżej prekursorzy monastycyzmu na terenach orientalnego chrześcijaństwa. Dodatkowo, Afrahat przypomina, że Eliasz cierpiał z powodu nienawiści kobiety, prefigurując tym Jana Chrzciciela, a Elizeusz z jego cudem wskrzeszenia zmarłego stał się zapowiedzią Jezusa¹⁶.

Podsumowując, całe życie proroków, a szczególnie przykład Eliasza i Elizeusza, są zapowiedzią ideału monastycznego. Składa się na to, zdaniem Afrahata, zarówno praktykowany przez proroków post¹⁷, jak i ich nieustanna modlitwa, wiara, wreszcie sposób życia, na który składają się zarówno samotność, jak i dziewictwo. W tym samym charakterze przywołuje ich w swoich *Pieśniach o poście* św. Efreem¹⁸.

¹⁴ EFREM, *Pieśni Nisibeńskie* 21,4, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [dalej: CSCO] 218, podseria teksty syryjskie [dalej syr] 92, red. E. BECK, 1961, s. 55; tłum. niem. CSCO 219, syr 93, red. E. BECK, 1961, 68.

¹⁵ *Demonstracje* 18,7 (APHRAAT, *Les exposés X – XXIII*, tłum. i red. M.-J. PIERRE, SC 359, Paris 1989, 757–759; tekst syryjski zob. J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PS 1, col. 833–836). Ta zresztą tendencja utrzyma się dalej, co widać w tzw. ABRAHAM z KASZKAR, *Regule*, 4, (za wydaniem włoskim S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Qiqajon 2005, 164).

¹⁶ *Demonstracje* 6,13 (APHRAAT, *Les exposés I – IX*, tłum. i red. M.-J. PIERRE, SC 349, Paris 1988, 397–399; tekst syryjski zob. J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstratione*, PS 1, 288–292)

¹⁷ Zob. ABRAHAM z KASZKAR, *Regula* 2, (tłum. włoskie S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Qiqajon 2005, 162).

¹⁸ *Pieśni o poście (De Ieiunio)*, red. E. BECK : 4,11 (CSCO 246, syr. 106, 1964, 12; tłum. niem. E. BECK CSCO 247 syr. 107, 1964, 9); 7,1 (CSCO 246, syr. 106, red. E. BECK, 1964, 18; tłum. niem. E. BECK CSCO 247 syr. 107, 1964, 14); 9,13 (CSCO 246, syr. 106, red. E. BECK, 1964, 28; tłum. niem. E. BECK CSCO 247 syr. 107, 1964, 21).

3. Oryginalne elementy w odwołaniu do analizowanych postaci proroków

Ale na tym nie kończą się podobieństwa, jakie winny cechować życie mnicha i powołanie proroków Eliasza i Elizeusza. Dla syryjskiego mnicha Eliaz to przykład gorliwości w trosce o sprawy boże, o wierność prawdziwemu kultowi Boga. Prawda bowiem, zdaniem Efrema, odgrywa szczególną rolę w życiu i powołaniu mnicha¹⁹. W imię tej wierności prawdzie prorok nie wahał się stawiać czoła władcom, a w swoim postępowaniu nie przypominał „baranka na rzeź prowadzonego”, lecz miał nie tylko odwagę wystąpić w swoistym sądzie Boga polegającym na próbie złożenia ofiary bogom bez podpalania stosu, ale i wykonać wyrok śmierci na 400 (!) prorokach fałszywego Boga, jakim był fenicki Baal²⁰.

Kolejne odwołanie jest jeszcze bardziej oryginalne. Eliaz i Elizeusz są tymi, którzy jako prorocy występują wobec narodu wybranego w roli heroldów bożych praw i zabierają głos w ważnych sprawach życia narodu, także tych związanych z polityką. Przywołuje ten przykład prorockiej misji Eliasza i Elizeusza Tomasz z Marga w swojej *Księdze przełożonych*²¹.

Prorok Elizeusz nie tylko walczył z wrogami narodu wybranego czy z bałwochwalstwem, ale swoimi cudami świadczył, „że jest prorok w Izraelu”, stając się bożym mężem dla współbraci i znakiem mocy Boga działającego w człowieku. Ta barwna strona jego działalności – cuda polegające na uzdrowieniach, wskrzeszeniach z martwych etc. – charakteryzuje mnichów orientalnych do dziś. Święty nie tylko działał cuda po śmierci. W pobliżu świętego mnicha zawsze dzieją się cuda, bo on rozbudza wiarę, a w środowisku wiary działa Bóg, manifestując swoją obecność poprzez cuda.

4. Implikacje eklezjologiczne odwołań do Eliasza i Elizeusza w odniesieniu do roli odgrywanej przez mnichów we wspólnotach Kościołów Orientalnych

Mnich, powołany do złożenia szczególnego świadectwa Bogu, ma więc we wspólnocie do odegrania taką samą rolę, jaką wobec Izraela mieli Eliaz i Elizeusz. Ma strzec prawdy i czystości wiary. Jest to zadanie niezależne od hierarchii. Charyzmatyczny świadek, *ihidoje*, czyli jednorodzony na wzór Jednoro-

¹⁹ Zob. *13 Hymn przeciw herezjom (Contra haereses)* CSCO 169, syr 76, red. E. BECK, 1957, 47–50 (tłum. niem. E. BECK, CSCO 170, syr. 77, 1957, 47–49) i *17 Hymn o praśnikach*, CSCO 248, syr. 108, red. E. BECK, 1964, 31–32 (tłum. niem. E. BECK, CSCO 249, syr. 109, 25–26).

²⁰ Zob. TOMASZ Z MARGA, *Księga przełożonych*, rozdział 9 (za włoskim tłum. S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Qiqajon 2005, 217) por. *Demonstracje* 6,5 (APHRAAT, *Les exposés I – IX*, tłum. i red. M.-J. PIERRE, SC 349, Paris 1988, 378; tekst syryjski zob. J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstratione*, PS 1, 264).

²¹ *Tamże*.

dzanego²², ma swoje powołanie, a z nim związane szczególne miejsce w Kościele. Podobnie jak w Starym Testamencie, obok Świątyni i skupionej przy niej kapłanach działali prorocy, tak samo obok hierarchii, biskupów i prezbiterów działają mnisi. Jak pierwsi są odpowiedzialni za liturgię i sakramenty, tak zadaniem drugich jest strzec czystości wiary i prawdy w przekazywanej doktrynie. Jest więc prosta kontynuacja z jednej strony kapłaństwa, z drugiej strony proctwa. Nowy Izrael ma wszystkie instytucje Starego Izraela. Nic więc dziwnego, że syryjski mnich jako spadkobierca i następca proroków Eliasza i Elizeusza w funkcji strzeżenia ludu bożego będzie rozstrzygał o prawdziwości postanowień soborów (św. Szymon Słupnik), czy też konsekrował hierarchię alternatywnego Kościoła, jak Jakub Baradaj.

Samotnik na słupie decydował bowiem nie tylko o sprawach religijnych, czy też wręcz politycznych swoich czasów, lecz jego porady, mające moc wyroczni, dotyczyły wszystkich aspektów życia wiernych przychodzących i pytających go o autorytarne rozstrzygnięcia. Od kwestii małżeńskich, po kwestie dotyczące sporów czy przedsięwzięć, nawet tych o charakterze doczesnym, mnich-anachoreta był prorokiem aplikującym wolę bożą do życia konkretnych wiernych, był charyzmatycznym głosem Boga dla siebie współczesnych. Takim ukazują go choćby *Dzieje miłości bożej* Teodoreta z Cyru²³. To ujęcie ukazuje nam mnicha syryjskiego w prostej linii jako przedłużenie instytucji proroka. W monastycyzmie syryjskim przetrwałaby więc koncepcja wspólnoty chrześcijańskiej, której filarem jest obok przewodniczącego Eucharystii także prorok, teraz uobecniony w mnichu. Zadaniem ascety byłoby więc nie tylko w ascezie i w modlitwie szukać spotkania z Bogiem, ale na wzór proroka, którego szczególnej misji bycia głosem Boga we wspólnocie jest przedłużeniem. Mnich ma przewodzić wspólnocie na zasadzie bycia jej charyzmatycznym przywódcą.

Tradycja tych mnichów na wzór proroków Starego Testamentu, jednych, jedynych, *ihidoye* jest bardzo wcześnie poświadczona w historii chrześcijaństwa syryjskiego. Oni są wybrańcami, dla przeciętnego człowieka pełnili (pełnią do dzisiaj) funkcję proroków. Ich zadaniem nie jest przepowiadać przyszłość – to nasze złe rozumienie tego słowa (starożytni powiedzieliby – nie są oni wieszczkami), ale przekazywać nauki i pouczenia Pana dziś, w konkretnej wspólnocie. Tak to ujmuje *Didache*²⁴. Tak widzieli to kolejni pisarze syryjscy, najczęściej wywodzący się z kręgu ascetów/mnichów.

²² Zob. A. UCIECHA, *Ascetyczna nauka „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002, zob. szczególnie 109–113.

²³ Por. S. SIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, V. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszentum In Persien*, Wien 1938, gdzie większość wywodu jest oparta na analizie dzieła Teodoreta.

²⁴ XI–XV (w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1998, 38–40).

5. Podsumowanie

Z zaprezentowanej powyżej perspektywy widać wyraźnie, że jedną z istotnych płaszczyzn dialogu z Kościołami Orientalnymi jest kwestia zbliżenia ze wspólnotami monastycznymi. Mnisi z uwagi na specyficzne zadanie bycia strażnikami prawdy, jak i odczytania woli Bożej we współczesnym świecie są istotnym, wręcz kluczowym partnerem w prowadzonym dialogu ekumenicznym. Ich zadaniem jest odczytywać znaki czasu, to od ich postawy zależy w dużym stopniu postawa wiernych. Nie można pomijać tego wymiaru powołania monastycznego. Dialog na płaszczyźnie hierarchii, teologów nie wystarczy. Istotnym zadaniem jest odczytanie wspólnie z mnichami, którzy dla wspólnot orientalnych są strażnikami wierności Bogu i jego prawu, znaków czasu, by skutecznie podążać drogą dialogu. I choć każdy hierarcha Kościołów Orientalnych jest przynajmniej formalnie mnichem, to jeśli dialog ma być wyjściem naprzeciw braciom w wierze, trzeba uwzględnić ten aspekt. Jednocześnie nasi często zapomniani bracia, dowartościowując w życiu Kościoła element osobistego charyzmatycznego świadectwa mogą ubogacić nasze własne rozumienie misji i zadania wspólnoty wierzących. Mnich jako spadkobierca proroków w służbie prawdzie pojętej jako wartość najwyższa jest chyba zawsze obecny w życiu Kościoła, choć nie zawsze to jego powołanie jest wyartykułowane tak wyraźnie.

The Disciples of Elijah and Elisha The Sources of Eastern Monastic Differences

Summary

In Syrian tradition, the monk is presented as the inheritor of the customs from the prophets in the Old Testament. According to the first Syrian patristic scholars, the lives of two prophets, in particular Elijah's and Elisha's, illustrated the monk's vocation. This applied not only to Elijah's and Elisha's vocation to a life of asceticism, fasting, penance and purity, but also to their many narrative aspects. What distinguished them was their zeal and enthusiasm in defending the true faith. For the Eastern monk, the prophets' unique manner of involvement in the struggle for the truth became the hallmark of his own vocation and task in the Church community. The Syrian monk was therefore, the guardian of his people, and its purity of faith. In this way, his mission was different from that which the monks fulfilled in the West, where the question of doctrine and orthodoxy was primarily the responsibility of the hier-

archy's. Such an understanding, of the monastic vocation, found a specific anchoring in the Eastern communities' ecclesiology. It seems that this aspect of the monastic vocation concerned not only this movement's first period of development, but had, and has (in some respects) its continuation to this day.