

Bazyli Remigiusz Degórski *OSPPE*

## EPILOGI «ŻYWOTÓW» MNICHÓW IV WIEKU - RETORYKA I TEOLOGIA

### 1. Wstęp

Analiza niniejsza dotyczy epilogów najstarszych *Vitae* mniszych, które powstały w IV wieku. Są to dzieła następujące: *Vita S. Antonii*<sup>1</sup>, napisana około 357 r. przez św. Atanazego Aleksandryjskiego; trzy *Vitae* pustelników, ułożone przez św. Hieronima: *Vita S. Pauli Primi Eremitae*<sup>2</sup> (w latach 375-377), *Vita S. Hilarionis*<sup>3</sup> (powstała między 386 a 390 r.), oraz *Vita S. Malchi monachi captivi*<sup>4</sup> (napisana w 390 r.); i w końcu *Vita S. Macrinae*<sup>5</sup> św. Grzegorza z Nyssy (zredagowana po śmierci tejże świętej, która miała miejsce w 379 r.<sup>6</sup>).

Wspomniane dzieła mają ogromną wartość, gdyż zapisują pierwsze kroki wspinałego i złożonego ruchu mniszego zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie. *Vitae* posiadają ponadto nieprzeciętne znaczenie teologiczne, gdyż - nie będąc zgoła zwykłymi biografiami - są wyrazem prawd wiary i duchowości chrześcijańskiej: wyznanie wiary w jedynego Boga zwrócone przeciwko wszelkiej formie bałwochwalstwa; skuteczność łaski; zwycięstwo Pana nad mocami piekielnymi; wzajemne powiązania między wiarą a cudownymi znakami; *contemptus mundi*; kontemplacja

---

<sup>1</sup> Athanasius, *Vita S. Antonii*, w: *Sources chrétienne*, wyd. H. de Lubac, J. Daniélou, Paris 1941 -, dalej cyt. SCh, 400.

<sup>2</sup> Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, w: R. [R.= B.] Degórski (wyd.), *Edizione critica della «Vita Sancti Pauli Primi Eremitae» di Girolamo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 66-180.

<sup>3</sup> Hieronymus, *Vita S. Hilarionis*, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola* [= *Vite dei Santi*, 4], s.l. 1983<sup>2</sup>, 72-142.

<sup>4</sup> Hieronymus, *Vita S. Malchi monachi captivi*, w: E.M. Morales (wyd.), *Edición crítica de «De monacho captivo» («Vita Malchi») de San Jerónimo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1991, 276-297.

<sup>5</sup> Gregorius Nyssenus, *Vita S. Macrinae*, SCh 178.

<sup>6</sup> Odnośnie do daty napisania *Vita S. Macrinae*, por. E. Marotta, *Introduzione* [alla *Vita di santa Macrina*], w: tenże (wyd.), Gregorio di Nissa, *Vita di santa Macrina* [= *Collana di testi patristici*, 77], Roma 1989, 10-17.

i modlitwa; czystość; troskliwa miłość względem bliźnich; pokój i zgoda z wszystkimi stworzeniami i całym wszechświatem, itd.

*Vitae* są także cenne z punktu widzenia literackiego. Odnaczają się bowiem elegancką i wyszukaną formą. Ich autorzy posługują się po mistrzowsku różnymi schematami stylistycznymi stosowanymi w piśmiennictwie klasycznym. Robią to zaś nie ze względu na zwykłą wartość estetyczną, lecz po to, by teologiczno-duchowa treść utworów rozblęśla w całym swym Bożym pięknie, osiągając jak najowocniejsze skutki.

*Vitae*, posiadając trzy wymiary: historyczny, teologiczny i literacki, znajdują się na pograniczu piśmiennictwa klasycznego i złotego wieku patrystyki. Okres ten posiada własne rodzaje literackie, w których odbijają się echem charakterystyczne cechy okresu starożytności klasycznej. Jednakże pod względem treści *Vitae* posiadają swoją specyfikę. Są one szczególnie cenne, jeżeli chodzi o prowadzenie badań nad powiązaniem zachodzącymi między narratywą pogańską a chrześcijańską, gdzie w tej ostatniej retoryczne figury klasyczne stają się przekąźnikami prawd wiary.

Epilogami, o których mowa, zajmowano się do tej pory zaledwie sporadycznie. Nie to jednak zadecydowało w głównej mierze o ich wyborze w niniejszym opracowaniu. Otóż wybór ten nade wszystko podyktowany został tym, że w epilogach koncentruje się w sposób wyjątkowy całość danego dzieła. Z tego powodu nie można więc uważać ich jedynie za zwykłe zakończenia, lecz należy widzieć w nich istotę samego przekazu teologiczno-duchowego lub - ściślej mówiąc - odczytać w nich treść całego dzieła. Prezentowana analiza pragnie więc ukazać bogactwo stylistyczne i - co za tym idzie - także i tematyczne epilogów oraz ich najważniejsze zadania, jakim jest dostarczenie klucza do lektury całej *Vita*.

Zanim jednak rozpoczniemy tę analizę, warto nadmienić, że nie jest łatwo ustalać figury retoryczne, gdyż często różnią się one między sobą ze względu na jakiś minimalny odcień, pragnący oddać uczucia ludzkiego ducha, który przecież jako taki jest tak bardzo subtelny, złożony i trudny do wyrażenia<sup>7</sup>. Trudność dokładnego określenia figur retorycznych spowodowana jest także faktem, iż tracą one swą moc i skuteczność podczas zwykłej, cichej lektury, gdyż powstały po to, aby być recytowane przy współudziale *actio*. Aby więc w pełni podziwiać ich piękno i skuteczność przekazu, trzeba całkowicie tak wczuć się w duszę i styl autorów, by na nowo w tekstach tych zabrzmiał sam ich głos.

## 2. Epilog *Vita S. Antonii* Św. Atanazego Aleksandryjskiego

Epilog *Vita S. Antonii* zdaje się być bardzo długi, gdy przyjmiemy za jego początek słowo «τέλος», odniesione do życia tegoż świętego. Tekst jednak, który następuje po zdaniu: «Τοῦτο τῆς ἐν σώματι ζωῆς Ἀντωνίου τὸ τέλος [...]»<sup>8</sup>, jest

<sup>7</sup> Por. A. Quacquarelli, «*Labores fructuum*» *Ps. 128 (127) 2*, w: tenże, *Saggi patristici (Retorica ed esegesi biblica)*, Bari 1971, 232.

<sup>8</sup> Athanasius, *Vita S. Antonii* 93, 1, SCh 400, 372.

streszczeniem tematów, które wcześniej ukazywały się w dziele. W szczególności autor podkreśla tu cnotliwe życie świętego oraz umiłowanie go przez Boga: gdy szukał on samotności i życia ukrytego, to Pan stawiał go w blasku światła jak lampę dla ludzi<sup>9</sup>

Zważywszy jednak, iż tekst ten posiada czysto narracyjny charakter i sam autor jeszcze do niego wraca (właśnie w ostatnich słowach *Vita*), możemy przyjąć, że epilog w ścisłym tego słowa znaczeniu zawiera się jedynie w ostatnim rozdziale<sup>10</sup>. W nim bowiem spotykamy wyraźną zmianę formy dzieła: św. Atanazy - zwracając się do czytelników - atakuje arian i pogan, przyjmując przy tym ton wyraźnie apologetyczny.

Analizując jedynie tę końcową część (bardzo skondensowaną), zauważamy w niej *exhortatio*, która rozpoczyna epilog w sposób bardzo uroczysty. W niej to Papież Aleksandryjski zachęca mnichów, aby czytali *Vita*. Zachęta ta skierowana jest także do wszystkich chrześcijan, jak będziemy mogli się jeszcze o tym przekonać. Mnisi (i ogólnie mówiąc - chrześcijanie) będą mogli dzięki *Vita S. Antonii* poznać idealny wzór życia monastycznego i na podstawie życia św. Antoniego podziwiać chwałę, którą Pan obdarza swych świadków:

«Ταῦτα τοῖνυν τοῖς μὲν ἄλλοις ἀδελφοῖς ἀνάγνωτε, ἵνα μάθωσιν ὁποῖος ὀφείλει τῶν μοναχῶν ὁ βίος εἶναι, καὶ πεισθῶσιν, ὅτι ὁ Κύριος καὶ Σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τοὺς δοκάζοντας αὐτὸν δοξάζει καὶ τοὺς δουλεύοντας αὐτῷ μέχρι τέλους οὐ μόνον εἰς τὴν βασιλείαν εἰσάγει τῶν οὐρανῶν, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα κρυπτομένους καὶ σπουδάζοντας ἀναχωρεῖν, φανεροὺς καὶ διαβοήτους διὰ τε τὴν αὐτῶν ἀρετὴν καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἄλλων ὀφέλειαν πανταχοῦ ποιεῖ»<sup>11</sup>

W *exhortatio* tej spotykamy ponadto:

- poliptot złożony ze słów: «δοκάζοντας» i «δοξάζει»;
- słowa, które składają się na tę figurę, tworzą także assonancję z trzecim słowem - «δουλεύοντας»;
- «δοξάζοντας» i «δουλεύοντας» tworzą wreszcie kolejną figurę - homeoteleut;
- w *exhortatio* spotykamy także konstrukcję antytetyczną pomiędzy życiem ukrytym a działalnością publiczną (obie te formy są w sposób paradoksalny ze sobą powiązane);
- antyteza ta powiązana jest przez trzy «καί», które tworzą polisyndet<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, 93, 1-6, SCh 400, 372-376.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, 94, 1-2, SCh 400, 376.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 94, 1, SCh 400, 376.

<sup>12</sup> Polisyndet ten nie zachował się w łacińskim tłumaczeniu dzieła, dokonany przez Ewagriusza z Antiochii (por. Athanasius, *Vita S. Antonii* [versio Evagrii] 94, PG 26, 975-976; vel: 62, PL 73, 168). Polisyndet ten jest jednak obecny w najstarszym, anonimowym tłumaczeniu *Vita* (por. Athanasius, *Vita S. Antonii* [versio primitiva] 94, 1, 6-7, w: G.J.M. (wyd.), *Vita di Antonio* [= *Vite dei Santi*, 1], [s.l.] 1981<sup>3</sup>, 176):

Druga część epilogu to *reprehensio* skoncentrowana na polemice przeciwko poganom: mają oni uznać boskość Chrystusa i służyć mu, oraz dostrzec wielkość chrześcijan:

«'Εὰν δὲ χρεία γένηται, καὶ τοῖς ἔθνικοῖς ἀνάγνωτε, ἵνα κἂν οὕτως ἐπιγῶσιν, ὅτι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐ μόνον ἐστὶ θεὸς καὶ τοῦ θεοῦ Υἱός, ἀλλ'ὅτι καὶ οἱ τοῦτω γνησίως λατρεύοντες καὶ πιστεύοντες εὐσεβῶς εἰς αὐτόν, ταῦς δαίμονας, οὓς αὐτοὶ οἱ Ἕλληνες νομίζουσιν εἶναι θεοὺς, τούτους οἱ χριστιανοὶ ἐλέγχουσιν, οὐ μόνον μὴ εἶναι θεοὺς, ἀλλὰ καὶ πατοῦσι καὶ διώκουσιν, ὡς πλάνους καὶ φθορέας τῶν ἀνθρώπων τυγχάνοντας, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν»<sup>13</sup>

W *reprehensio* - która nawiązuje do początkowej *exhortatio* poprzez powtórzenie słowa «ἀνάγνωτε» - spotykamy:

- dwa homeoteleuty: jeden złożony ze słów: «Χριστός», «θεός», «Υἱός»; i drugi zbudowany z: «λατρεύοντες», «πιστεύοντες»;

- antonomazję zawartą w słowie «Ἕλληνες» na określenie tych wszystkich, którzy przesyceni są klasyczną kulturą pogańską;

antytezę pomiędzy tymiż poganami a chrześcijanami, zgodnie z którą pierwsi adorują to, czym drudzy pogardzają;

ostatnia figura podkreśla znów kontrast pomiędzy Grekami a chrześcijanami ze względu na ich fałszywe bóstwa: mamy tu do czynienia z assonancją zachodzącą pomiędzy słowami «Ἕλληνες» i «ἐλέγχουσιν».

Epilog jak mogliśmy się zorientować posiada dwa charakterystyczne momenty: pierwszy skupia uwagę na mnichu jako świadku Chrystusa; co więcej - jego męczenniku «aż do śmierci»<sup>14</sup> (mamy tu do czynienia z przedstawieniem monastycyzmu rozumianego jako kontynuacja okresu męczenników). Ten świadek Chrystusa - żyjąc w doskonałej samotności - otrzymuje chwałę od samego swego Pana. Figury literackie, które znajdują się w tej pierwszej części epilogu, koncentrują się właśnie na słowach, które wyrażają dialektykę zachodzącą pomiędzy życiem ukrytym a czynnym. Antoni ze względu na wierność życiu mniszemu staje się wzorem dla wszystkich ascetów, a nawet dla wszystkich chrześcijan, którzy wyrażeni są poprzez słowo «ἀδελφοί»<sup>15</sup>. Jest to pierwszy klucz do lektury *Vita S. Antonii*, silnie przepełnionej cudami, które wszędzie przyczyniają się do sławy bohatera. Cuda więc

«[...] et hic absconsos  
et festinantes secedere manifestos  
et prae<di>cabiles facit [...]».

<sup>13</sup> Athanasius, *Vita S. Antonii* 94, 2, SCh 400, 376.

<sup>14</sup> Athanasius, *Vita S. Antonii* 94, 1, SCh 400, 376: «[...] μέχρι τέλους [...]».

<sup>15</sup> Por. *ibidem*. Przypomnijmy, że *Vita* krążyła także wśród świeckich, jak informuje o tym św. Augustyn, który - będąc jeszcze świeckim - czytał ją, zachwycając się jej treścią (por. *Confessiones* 8, 6, 14).

powinny być rozumiane nie tylko jako przejaw świętości mnicha, ale przede wszystkim jako objaw boskiej mocy Jezusa Chrystusa, w którego mnich uwierzył.

Z cudownych znaków działanych przez św. Antoniego promieniuje boska moc Chrystusa, której asceta jest narzędziem i świadkiem. To właśnie osoba Chrystusa napelnia drugą część epilogu, przesuwając uwagę z cudów na polemikę przeciwko poganom. W części tej widzimy dzięki figurom retorycznym wagę samego imienia Chrystusa «Boga i Syna Bożego»<sup>16</sup> Waga ta ukazana jest poprzez kontrast zachodzący między chrześcijanami a pogańskimi Grekami. Autor przestrzega tych ostatnich, aby nie wierzyli demonom pogardzanym przez chrześcijan. Odnoszą oni nad nimi zwycięstwo w imię Chrystusa, który jawi się jako prawdziwy Bóg. Tu więc tkwi prawdziwy sens zwycięstw św. Antoniego nad demonami.

Proklamacja Chrystusa jako Syna Bożego służy nie tylko do walki przeciw poganom, lecz także przeciw arianom, gdyż autor nie podkreśla ogólnie wagi Boga, lecz Chrystusa-Boga. Obie te cechy muszą być obecne przy interpretacji całej *Vita*. W ich świetle nabierają harmonijnej jedności także głębokie teologicznie słowa św. Atanazego, włożone w usta św. Antoniego przeciwko arianom<sup>17</sup> W ten sposób to wspaniałe dzieło ascetyczno-teologiczne może być we właściwy sposób rozumiane: nie można go czytać jako swoistego rodzaju zbiór cudów, czy jedynie jako wzór świętości, lecz przede wszystkim jako dowód mocy Boga, która objawia się w słabości wielkiego mnicha, o raz jako dowód boskości Chrystusa, który wywyższa tych, którzy w niego wierzą.

### 3. Epilogi trzech Hieronimowych *Vitae* pustelników

#### 1.1. Epilog *Vita S. Pauli Primi Eremitae*

Zwrot: *Libet in fine opusculi*<sup>18</sup> może być uważany za początek epilogu *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, który obejmuje dwa ostatnie rozdziały tegoż dzieła. W zakończeniu tym wspaniale uwidacznia się piękny styl literacki autora: elegancki i lapidarny, który wykorzystuje powiązane między sobą wyszukane figury retoryczne. Św. Hieronim posługuje się nimi w sposób bardzo naturalny i lekki, co powoduje, iż nie mamy tu do czynienia tylko ze samą sztuką literacką, lecz właśnie dzięki niej jasno wylania się temat teologiczny i ascetyczny dzieła. W epilogu bowiem uwidacznia się bardziej od brawury literackiej autora jego wielki *pathos* duchowy, nie pozbawiony cech polemicznych w stosunku do tych, którzy nie postępują zgodnie z ideałem chrześcijańskim. Wojowniczy charakter autora - rzadko obecny w zasadniczej części dzieła (wspomnijmy tu inwektywę przeciwko poganom<sup>19</sup>) - nabiera mocy

<sup>16</sup> Athanasius, *Vita S. Antonii* 94, 2, SCh 400, 376: «[...] θεός καὶ τὸ θεοῦ Υἱός [...]».

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, 69.

<sup>18</sup> Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 17, 1, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 172.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, 8, 22-25, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 113-114.

właśnie w epilogu. Z tego też względu fragment ten stanowi wspaniałą próbkę Hieronimowego stylu.

Pierwsza część epilogu, obejmująca cały rozdział XVII, to *reprehensio*, w której przejawia się chęć dogłębnego przeniknięcia umysłów czytelników i skierowania ich ku najwyższym wartościom ducha:

«Sed e contrario, illi pauperculo paradisi patet, uos auratos gehenna suscipiet. Ille Christi uestem, nudus licet, seruauit; uos uestiti sericis indumentum Christi perdidistis. Paulus uilissimo puluere opertus iacet resurrecturus in gloriam; uos operosa saxis sepulchra premunt cum uestris opibus arsuros»<sup>20</sup>

*Reprehensio* zbudowana jest w formie *interrogatio* skierowanej do bogaczy, tak jakby do nich tylko adresowane było samo dzieło, tak jakby do nich w sposób szczególny skierowana była nauka dotycząca ubóstwa, tak jakby tylko oni znajdowali się w niebezpieczeństwie zatrąty w gehennie.

W *reprehensio* spotykamy cztery *interrogationes*, a wewnątrz nich - inne figury stylistyczne. Pierwsza *interrogatio* składa się z:

- dwóch *descriptiones* (czyli *ecphraseis*): opis bogacza i św. Pawła; te dwa opisy przedstawione są w opozycji do siebie, tworząc w ten sposób inną figurę retoryczną, tzn.:

- antytezę, w której na pierwszym miejscu widnieje osoba św. Pawła pozornie biednego, w rzeczywistości jednak zaopatrzonego we wszystko, co potrzebne<sup>21</sup>, i w końcu otrzymującego wieczne, niebieskie dziedzictwo<sup>22</sup>;

- w antytezie tej zawiera się ponadto *reduplicatio* - powtarzające się na przemian słowa (w naszym przypadku: *uos* oraz *ille*), które zaostrzają kontrast, rażące przeciwieństwo zachodzące pomiędzy bogaczami a biednym Pawłem;

- reduplikacja ta zbudowana jest w formie chiazmu - figury, w której rozmieszczone są w przeciwstawnym porządku odpowiadające sobie człony zdania. W analizowanym przez nas epilogu zauważamy inwersję pomiędzy dwoma *uos* i dwoma *ille* z dwoma *ille* i dwoma *uos*; dalej - w przypadku czwartego i zarazem ostatniego *ille* - Hieronim wprowadza słowo *Paulus*, aby nie zakłócać równowagi zachodzącej pomiędzy tak po mistrzowsku rozłożonymi zaimkami.

W tej pierwszej części epilogu spotykamy ponadto:

- anaforę umieszczoną wewnątrz *ecphrasis* dotyczącej bogaczy, która jest spowodowana wolą skierowania uwagi na brzemienne w treść słowa (Libet in fine opusculi interrogare eos

**qui patrimonia sua ignorant,  
qui domos marmoribus uestiunt,**

<sup>20</sup> *Ibidem*, 17, 9-16, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 175-177.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, 17, 4-5, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 173: «[...] huic seni nudo quid umquam defuerit?».

<sup>22</sup> Por. *ibidem*, 17, 9-10. 13-14, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 175-176: «[...] illi pauperculo paradisi patet [...] [...] Paulus uilissimo puluere opertus iacet resurrecturus in gloriam [...]».

**qui uno lino uillarum insuunt pretia [...]**<sup>23</sup>;

- dwie hiperbole (*qui patrimonium sua ignorant* oraz *qui uno lino uillarum insuunt pretia*);

- assonancję, która zamyka antytezę z chiasmem («Paulus uilissimo puluere **opertus** iacet resurrecturus in gloriam; uos **operosa** saxis sepulchra premunt cum uestris **opibus** arsuos»<sup>24</sup>).

Pierwsza więc część, w której spotykamy pierwszą *interrogatio*, wygląda w następujący sposób:

«[...] huic seni nudo quid umquam defuerit?

Vos gemma bibitis,

Vos in tunicis aurum texitis,

Sed e contrario,

illi pauperculo paradisi  
patet,

**Ille** Christi uestem, nudus  
licet, seruauit;

**Paulus** uilissimo puluere  
opertus iacet resurrecturus  
in gloriam;

**ille** concouis manibus naturae satisfacit.

**ille** ne uilissimi quidem mancipii uestri  
indumentum habuit.

**uos** auratos gehenna suscipiet.

**uos** uestiti sericis indumentum Christi per-  
didistis.

**uos** operosa saxis sepulchra premunt cum  
uestris opibus arsuos»<sup>25</sup>

Następują teraz - jedna za drugą - trzy kolejne *interrogationes* znajdujące się w tejże samej *reprehensio*. Celem ich jest uwydatnienie opłakanego losu bogaczy, których kresem będzie wieczne potępienie. Autor podkreśla to już w pierwszych słowach

za pośrednictwem epembasis (poprzez powtórzenie słowa *parcite*). Epembasis silniejsza od zwykłej *iteratio* - walnie przyczynia się do uzyskania efektu narastania, wzrostu błagania bogaczy, aby się opamiętali. Sam zaś tekst nabiera przez nią wyjątkowej solenności. Hieronim stosuje tu jednak pewną domieszkę ironii: «**Parcite**, quaeso uos, **parcite** saltem diuitiis quas amatis. Cur et mortuos uestros auratis obuoluitis uestibus? Cur ambitio inter luctus lacrimasque non cessat? An cadauera diuitum nisi in serico putrescere nesciunt?»<sup>26</sup>;

- w tych *interrogationes* zauważamy przede wszystkim powtarzanie pewnych słów (*cur cur*), co ma za zadanie podtrzymanie uroczystego charakteru tekstu. Spotykamy tu ponadto:

<sup>23</sup> *Ibidem*, 17, 1-4, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 172-173.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 17, 13-16, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 176-177.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 17, 5-16, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 173-177.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 17, 16-17, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 177.

- użycie onomatopei, występującej w ostatniej *interrogatio*. Onomatopeia ta była już obecna w dwóch innych miejscach, w których brzmienie zastosowanych słów powodowało w czytelniku swoistego rodzaju obrzydzenie, gdyż sprowadzało na myśl rozkładające się w grobach trupy bogaczy: «[...] uos auratos gehenna suscipiet. [...] [...] uos operosa saxis sepulchra premunt cum uestris opibus arsueros»<sup>27</sup>

Wyjątkowy efekt wywołuje zakończenie samego epilogu. Zakończenie to, aczkolwiek zbudowane nadal w formie tej samej *reprehensio*, posiada już innego rozmówcę, do którego Hieronim się zwraca: podczas gdy wcześniej kierował on swe słowa do bogaczy, to teraz odnosi się bezpośrednio do czytelnika i jemu samemu zwierza się, iż nie wahałby się wybrać zniszczonej tuniki św. Pawła bogatej świętością cnotliwego i pokutniczego życia - zamiast purpur królewskich wraz z wszystkimi ich królestwami: «[...] multo magis eligeret tunicam Pauli cum meritis eius, quam regum purpuras cum regnis suis»<sup>28</sup> Zestawienie nędznej szaty Pawła z bogactwami królów jest hiperboliczne, gdyż zachodzi tu wyraźny kontrast pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami. Wolno nam chyba twierdzić, że nie mamy tu jednak do czynienia z hiperbolą w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż Hieronim naprawdę obrał św. Pawła za wzór swego pustelniczego życia.

Klasycznym jest końcowe żądanie skierowane przez autora do czytelnika, by o nim pamiętał. Żądanie to, aczkolwiek nie pozbawione piękna literackiej formy, jest pełne szczerości: «Obsecro, quicumque haec legis, ut Hieronymi peccatoris memineris [...]»<sup>29</sup>

W ten sposób dobiega końca *Vita*. Jej epilog pełen jest pięknych form stylistycznych, które spotykamy także w pozostałej części dzieła, gdyż zgadza się to z całym stylem Hieronima<sup>30</sup>. Dzięki tym wyszukany formom stylistycznym wyłania się główny temat utworu: potępienie niegodziwego bogactwa i pochwała ubóstwa. Głównym zamiarem dzieła - uwidocznionym poprzez zastosowane figury literackie - jest więc *contemptus mundi*, to znaczy - ucieczka od świata, która jawi się nawet jako jedyna droga świętości; ubóstwo, które jest pogardą bogactwa; podziw ubogiego Pawła, który jest jednocześnie potępieniem bezbożnych bogaczy.

Inwektywa przeciwko bogaczom i pochwała ubóstwa mają za cel podkreślenie roli opatrności Bożej. Ona to towarzyszy opisowi dziejów św. Pawła, przeciwstawiając się zbytkom bogaczy: «[...] huic seni nudo quid umquam defuerit?»<sup>31</sup>. Św. Hieronim zachwyca się ubóstwem jako odpowiedzią na miłość Boga, który troszczy się o swoje dzieci, i jako radosnym doświadczeniem Jego bliskości.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 17, 10. 14-15. 19-20, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 175-178.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 18, 3-5, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 179-180.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 18, 1-2, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 178-179.

<sup>30</sup> W epilogu *Vita S. Pauli Primi Eremitae* nie spotykamy żadnego wpływu pogańskich bibliografii greckich. Por. P. Hamblenne, *Traces de biographies grecques "païennes" dans la Vita Pauli de Jérôme?*, w: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 7-9 maggio 1992) [= *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 42], Roma 1993, 209-234.

<sup>31</sup> Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 17, 4-5, w: R. Degórski (wyd.), *op. cit.*, 173.

Temat ubóstwa-opatrności jest do tego stopnia bliski Hieronimowi - mnichowi i mistrzowi życia monastycznego - iż stanowi zasadniczą treść samego dzieła. Należy więc odczytać *Vita S. Pauli* w świetle jej epilogu, który jawi się jako klucz do jej właściwego zrozumienia: jest nim wezwanie do radykalnego pozostawienia całego naszego *humanum*, by w ten sposób zupełnie przylgnąć do umiłowanego nade wszystko Boga.

### 3.2. Epilog *Vita S. Hilarionis*

Wyrażenie: *in calce libri*<sup>32</sup> jest początkiem epilogu *Vita S. Hilarionis*. Stanowi on pochwałę św. Hilariona, który - chociaż już nie żyje - ciągle jeszcze wzbudza wielki podziw. W tekście spotykamy dwa zasadnicze tematy: wierność pewnej kobiety względem Hilariona oraz spór o to, kto naprawdę posiada relikwie tegoż świętego.

W pierwszej więc części jest mowa o wspomnianej kobiecie - Konstancji, która z pobożności udawała się na miejsce, gdzie był pochowany święty, aby modlić się za jego wstawiennictwem do Boga. Opowiadanie o tym ułożone jest w formie krótkiej *descriptio* zachowania się tej niewiasty. *Descriptio* ta wydaje się na pierwszy rzut oka niewspółbrzmieć z resztą epilogu. Jest to jednak tylko pozór, gdyż w rzeczywistości ma ona za zadanie właśnie skierowanie uwagi na osobę św. Hilariona. *Descriptio* ta bowiem przyczynia się do wzrostu sławy świętego. Wewnątrz *descriptio* zauważamy:

- antytezę pomiędzy miłością i śmiercią: «[...] statim exanimata est, veram in servum Dei dilectionem etiam morte comprobans»<sup>33</sup>;

- epitet *servus Dei* odnoszący się do św. Hilariona<sup>34</sup>

W dalszej części *descriptio* autor wyraża stan wewnętrzny Konstancji i jej nabożeństwo do św. Hilariona: spędzała ona całe noce, rozmawiając z nim tak, jakby jeszcze był żywy i polecając jego wstawiennictwu swe modlitwy zanoszone do Boga. Ten szczegół dotyczący wstawiennictwa nie jest pozbawiony teologicznego znaczenia, gdyż u zarania chrześcijaństwa możliwość wstawiennictwa u Boga przypisywano jedynie męczennikom. Z tego to powodu na miejscach ich męczeństwa budowano tzw. *martyria*. Fakt, iż także mnichowi przypisuje się możliwość wstawiennictwa u Boga, świadczy, że już od IV w. (to znaczy: od początku) mnisi byli uważani za spadkobierców i kontynuatorów dzieła męczenników.

W drugiej natomiast części epilogu ukazany jest spór pomiędzy Palestyną a Cyprzem odnośnie do tego, kto właściwie posiada św. Hilariona. Można uważać, że poprzez rywalizację tych dwóch regionów Hieronim pragnie kontynuować opis pobożności tłumów względem św. Hilariona. Jest to niejako amplifikacja postępowania Konstancji. Widoczny jest także paralelizm zachodzący pomiędzy wstawiennictwem

<sup>32</sup> Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 33, 1, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 33, 1, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 33, 1, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

Hilariona (jak to jest ukazane w opisie kobiety) a cudami, które dzieją się w tych dwóch regionach. Oba te epizody są znakiem wielkości świętego.

W tej drugiej części epilogu spotykamy następujące figury literackie:

- antytezę pomiędzy ciałem a duchem Hilariona; są to dwa elementy składające się na przedmiot sporu: «Cernas usque hodie miram inter Palaestinos et Cyprios contentionem, **his corpus** Hilarionis, **illis spiritum** se habere certantibus»<sup>35</sup>;

- dwie assonancje w niedalekiej odległości od siebie. Pierwsza (zachodząca pomiędzy słowami *magna* i *magis*) ma na celu podkreślenie przeciwstawieństwa zachodzącego między ciałem a duchem, gdzie ciało powoduje dzieanie się cudów, duch jednak sprawia coś o wiele większego. Druga assonancja użyta została po to, by zwrócić uwagę na umiłowane przez św. Hilariona jego odosobnione, przepełnione Bożą obecnością: «Et tamen in utriusque locis **magna** quotidie signa fiunt, sed **magis** in hortulo Cypri, forsitan quia plus illum locum dilexerit»<sup>36</sup> «Miejsce» tworzy także inną figurę literacką:

- poliptot, który powraca do przeciwstawienia zachodzącego pomiędzy miejscem, które posiada ciało świętego mnicha, a miejscem, w którym pozostał jego duch: «Et tamen in utriusque locis magna quotidie signa fiunt, sed magis in hortulo Cypri, forsitan quia plus illum **locum** dilexerit»<sup>37</sup>

Budowa epilogu zasadza się na pewnych elementach, które tworzą figury literackie: wyjątkowa cześć i szacunek ludzi względem Hilariona, miejsca, cuda. Poprzez więc te trzy elementy musimy odczytać naukę, którą św. Hieronim chce przekazać w tejże *Vita*. Jest nią kontrast zachodzący między przywiązaniem tłumów do św. Hilariona - w którym widzą one jawiącą się świętość i niezaprzeczalną moc charyzmatyczną - a szukaniem samotności ze strony świętego, który - nie goniąc za ludzką sławą - chce wieść nadal życie mnisze. Entuzjastycznym tłumom, które częstokroć zbyt przywiązane są do znaków materialnych, widzialnych (ukazanych poprzez przywiązanie do ciała świętego), wymyka się cenniejszy wymiar Hilariona, który polega na jego całkowitym, cichym zjednoczeniu z Bogiem. On to jest przyczyną cudów i jedyną rzeczywistością, która pociąga świętego.

«[...] sed magis in hortulo Cypri, forsitan quia plus illum locum dilexerit»<sup>38</sup>: te ostatnie więc słowa są kluczem do lektury całego utworu, który w ten sposób jawi się w swej nici przewodniej. Jest nią ucieczka od ludzkich zaszczytów i poszukiwanie samotności. O ile bardziej życie pustelnicze jest autentyczne, o tyle bardziej jest ono zwiastunem zbawienia i czynnikiem wzbudzającym wiarę. Niemniej jednak mnich nie powinien pozwolić, aby został zawładnięty przez poklask tłumów, lecz powinien nadal miłować miejsce swego intymnego spotkania z Bogiem.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 33, 3, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 33, 4, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 33, 4, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 33, 4, w: A.A.R. Bastiaenses (wyd.), *op. cit.*, 142.

### 3.3. Epilog *Vita S. Malchi monachi captivi*

Bardzo krótki jest epilog *Vita S. Malchi monachi captivi*, tak jak sama *Vita*, która jest najkrótszą z dwóch pozostałych.

Epilog rozpoczyna się zdaniem zbudowanym w sposób antytetyczny zachodzący w przeciwstawieniu pomiędzy: *adolescentulo* i *senex*, to znaczy - pomiędzy młodym wiekiem, w którym św. Hieronim poznał z ust świętego starca Malchusa dzieje jego życia, oraz swoim podeszłym wiekiem, w którym dzieje te opisuje:

«Haec mihi senex Malchus adolescentulo retulit;  
haec ego vobis narravi senex [...]»<sup>39</sup>

Zauważamy w tekście, że słowo *senex* stanowi powtórzenie innego słowa *senex*, które poprzedza rzeczownik *adolescentulo*. Jest ono rozmieszczone w przeciwnym porządku względem drugiego, w taki sposób, iż powstaje tu swoistego rodzaju chiasm pomiędzy trzema słowami: *senex, adolescentulo, senex*, którego czwartym składnikiem jest słowo *vobis*. Można z tego wnioskować, że adresatami utworu są ludzie młodzi, niedoświadczeni, nowicjusze życia dziewiczego (świadczy o tym słowo *adolescentulo*, z którym jest związane słowo *vobis*).

W tych początkowych słowach epilogu spotykamy także inne powtórzenie: *haec haec*. Powtórzenie to nawet jeśli jest bardzo proste - podkreśla prawdziwość Hieronimowego opowiadania o życiu św. Malchusa. Cel tego jest podwójny: ukazanie, iż tego rodzaju czyste życie jest możliwe, oraz chęć uczynienia z tej nauki części tradycyjnej nauki ascetycznej, którą należy przekazać przyszłym pokoleniom. Nakaz przekazywania jej zostaje powtórzony kilka linii dalej poprzez wyrażenie: «Vos narrate posteris»<sup>40</sup>

Dalej spotykamy dwie paronomazje, zbudowane poprzez powtórzenie słów mających ten sam temat. Ma to za zadanie podkreślenie roli czystości, dziewictwa, oraz danie możliwości wywnioskowania, iż adresatami dzieła są ci, którzy praktykują ten sposób życia: «[...] castis historiam castitatis expono. Virgines virginitatem custodire exhortor»<sup>41</sup>

Po prośbie, by przekazać potomnym treść dzieła, następuje druga i ostatnia część epilogu. Zauważamy w niej trzy figury retoryczne:

antytezę pomiędzy fizycznym zniewoleniem spowodowanym groźbą miecza, tułaczką po pustyni, strachem przed dzikimi zwierzętami, a wolnością ducha, która płynie z miłości do Boga, z czystego życia, ze wzajemnej, doskonałej przyjaźni: «[...] inter gladios, et inter deserta et bestias, pudicitiam numquam esse captivam [...]»<sup>42</sup>;

<sup>39</sup> Hieronymus, *Vita S. Malchi monachi captivi* 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297.

- powtórzenie czasownika *posse*, które wzmacia przekonanie o wyższości wolności ducha, aby jeszcze raz je podkreślić w taki sposób, iż powstaje tu epanalepsja: «[...] et hominem Christo deditum posse mori, non posse superari»<sup>43</sup>;  
 - spotykamy tu także assonancję powstałą z dwóch czasowników: *mori ... superari*, by w ten sposób pięknym stylem zakończyć *Vita*.

Figury retoryczne zastosowane w tym epilogu mają za zadanie skierowanie uwagi na temat dziewictwa. Jest on połączony z dwoma składnikami, które tworzą pewną całość, gdzie czystość jest zarazem przyczyną i warunkiem. Składniki te ułatwiają podkreślenie piękna życia dziewiczego. Pierwszym z nich jest przyjaźń. «Dzieje czystości»<sup>44</sup> bowiem - które Hieronim ukazuje tym, którzy zgodnie z nią żyją - są ilustrowane poprzez przyjaźń między św. Malchusem a kobietą daną mu za żonę przez ich właściciela. Sposób postępowania, który wytwarza się między nimi, jest wynikiem wierności względem dawnego ich wyboru życia czystego, które chcieli praktykować. Ich wzajemne życie cechuje się przestrzeganiem doskonałej czystości oraz głębią wzajemnego uczucia, którego czystość staje się nośnikiem. To jest zasadniczą treścią dzieła. Trzeba jednak podkreślić, iż nauka ta ukazana jest w kontekście przyjaźni zachodzącej między mężczyzną i kobietą. *Vita S. Malchi* - będąc bardzo wymowną historią miłości możliwej także pomiędzy mnichem a kobietą, pod warunkiem, że łączy ich jedno i to samo pragnienie świętości - w swym epilogu posiada więc klucz do jej zrozumienia i lektury. Jest nim czystość, którego funkcjonalnym składnikiem jest przyjaźń. Nauka więc, którą św. Hieronim zawarł w *Vita S. Malchi*, to *historia castitatis*<sup>45</sup>

Drugim podstawowym składnikiem epilogu, który znajduje się w ścisłym powiązaniu z czystością, jest wolność. Pojawia się ona bowiem aż dwa razy w paru krótkich liniijkach. Pierwszy raz spotykamy ją w przeciwstawieniu zachodzącym pomiędzy opisem ucisku i niewoli, drugi zaś - w ostatnich słowach *Vita*. Wolność tę poprzedza obraz «skromności» i «poświęcenia się Chrystusowi», co służy właściwemu jej zrozumieniu oraz miejsca, które zajmuje w dynamizmie czystości, do praktykowania której cała *Vita* zachęca. Chodzi tu o czystość wybraną ze względu na Chrystusa, jako odpowiedź na Jego miłość. Jest ona koniecznym wynikiem namacalnego doświadczenia obecności Pana. Z tej to przyczyny Hieronim nie ukazuje jej jako jakiegoś braku, lecz jako stan radosny, podnoszący godność człowieka i uwalniający go od różnych uwarunkowań niesprzyjających jego życiu duchowemu, które właśnie św. Hieronim ukazuje w całej *Vita* jako ograniczenia, jako coś, co dławi najbardziej intymne pragnienia człowieka. Wolność jest więc drugim składnikiem czystości mnicha i dziewicy. Dominuje ona w całej *Vita* przepełnionej niewolą i niebezpieczeństwami.

Epilog *Vita S. Malchi* jest bardzo zwięzły, esencjalny, proporcjonalny do całości utworu. Figury literackie w nim zastosowane są nieliczne, ale może właśnie z tego

<sup>43</sup> *Ibidem*, 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297: «[...] castis historiis castitatis expono».

<sup>45</sup> Por. *ibidem*, 11, 1, w: E.M. Morales (wyd.), *op. cit.*, 297.

powodu bardziej bezpośrednio. W rzeczy bowiem samej nauka zawarta w epilogu jest bezpośrednia, jasna i czytelna. Św. Hieronimowi chodzi w niej o pochwałę czystości - tej prawdziwej, niezawodnej, możliwej do praktykowania także w najtrudniejszych warunkach życiowych, wolnej i uwalniającej od niechcianych, narzuconych sytuacji. Całe dzieło należy więc odczytać w tym kluczu. Wszystkie trudne koleje losu św. Malchusa nie mogą zagrozić jego czystości, co więcej - stają się okazją do jej ugruntowania.

#### 4. Epilog *Vita S. Macrinae* Św. Grzegorza z Nyssy

Opowiadanie o życiu św. Makryny urywa się po epizodzie, o którym wspomina żołnierz<sup>46</sup> Miejsce to może być uważane za początek epilogu. Autor stwierdza tu, że zna wiele innych cudów zdziałanych przez świętą, których jednak nie zamierza podawać, aby nie spowodować, by opowiadanie nie wydało się nieprawdziwym dla tych, którzy nie posiadają wiary, nie mogąc pojąć prawdziwości cudów, które z niej wypływają<sup>47</sup> I tak, po krótkiej wzmiance o tych cudach, wprowadzonej poprzez *praeteritio*, autor kończy szybko opowiadanie bez zachęt czy nagan, zgodnie ze stylem innych *Vitae* mnisznych, bez żadnych wzmianek na temat osoby autora, lecz tylko posługując się dyskretną, subtelną grą stylistyczną.

Wewnątrz tego długiego epilogu możemy więc wyróżnić dwie części: w pierwszej św. Grzegorz bardzo krótko nawiązuje do innych cudów, o których mógłby opowiedzieć; w drugiej zaś (można ją uważać za epilog w ścisłym tego słowa znaczeniu) autor ponawia chęć podania jedynie najbardziej podstawowych szczegółów z życia św. Makryny.

W pierwszej części epilogu spotykamy:

- *praeteritio*, o której już wspomnieliśmy, dzięki której św. Grzegorz błyskawicznie ukazuje niektóre cuda świętej, stwierdzając jednak, że chce o nich zamilczeć<sup>48</sup>;
- wewnątrz tej *praeteritio* znajdujemy także assonancje: «[...] καὶ μετὰ τοῦτο, καὶ ἄλλα τοῦτων παραδοξότερα [...]»<sup>49</sup>;
- następuje dalej homeoteleut zbudowany z trzech słów: «[...] παθῶν ἰάσεις καὶ δαιμόνων καθάρσεις καὶ ἀψευδεῖς προρρήσεις τῶν ἐκβησομένων [...]»<sup>50</sup>;

<sup>46</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Vita S. Macrinae* 38, 36, SCh 178, 264.

<sup>47</sup> Por. *ibidem*, 39, 4-7, SCh 178, 264: «Οἱ [...] πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ ἑαυτῶν μέτρα τὸ πιστὸν ἐν τοῖς λεγομένοις κρίνουσι, τὸ δὲ ὑπερβαῖνον τὴν τοῦ ἀκούοντος δύναμιν ὡς ἔξω τῆς ἀληθείας ταῖς τοῦ ψεύδους ὑπονοταῖς ὑβρίζουσι»; *ibidem*, 39, 15-16, SCh 178, 266: «[...] ἐπὶ δὲ τῶν σαρκωδεστέρων ἔξω τοῦ ἐνδεχομένου νομίζεται [...]».

<sup>48</sup> Por. *ibidem*, 39, 7-13, SCh 178, 264: «Διὸ παρὶναι τὴν ἀπιστον ἐκείνην ἐν τῷ λιμῷ γεωργίαν, πῶς ἐκβαλλόμενος ὁ πρὸς τὴν χρεῖαν σίτος οὐδεμίαν αἰσθησιν ἐποίησε τῆς ὑφαιρέσεως, ἐν τῷ ὁμοίῳ διαμεινὼν ὄγκῳ καὶ πρὶν διαδοθῆναι ταῖς τῶν αἰτούντων χρεῖας καὶ μετὰ τοῦτο, καὶ ἄλλα τούτων παραδοξότερα, παθῶν ἰάσεις καὶ δαιμόνων καθάρσεις καὶ ἀψευδεῖς προρρήσεις τῶν ἐκβησομένων [...]».

<sup>49</sup> *Ibidem*, 39, 11, SCh 178, 264.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 39, 12-13.

- piękny efekt daje paronomazja zachodząca pomiędzy «πιστεύεται» oraz «πίστιν», podkreślając rolę wiary dla możliwości przyjęcia cudownych znaków: «[...] ἃ πάντα τοῖς μὲν δι' ἀκριβείας ἐγνωκόσιν ἄληθῆ εἶναι πιστεύεται, κἂν ὑπὲρ πίστιν ἤ [...]»<sup>51</sup>;

- tę pierwszą część epilogu zamyka poliptot zbudowany z pięciu słów posiadających ten sam temat słowa «πίστις». Poliptot ten zaczyna się w pierwszej części epilogu, lecz jest kontynuowany także i w drugiej, tworząc w ten sposób między nimi swoistego rodzaju pomost: «[...] οἱ οὐκ ἴσασιν ὅτι "κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως [Rm 12, 6]" καὶ ἡ τῶν χαρισμάτων διανομὴ παραγίνεται, μικρὰ μὲν τοῖς ὀλιγοπιστοῦσι, μεγάλη δὲ τοῖς πολλῶν ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τὴν εὐρυχωρίαν τῆς πίστεως. Ὡς ἂν οὐ μὴ βλαβείεν οἱ ἀπιστοτέροιοι ταῖς τοῦ θεοῦ δωρεαῖς ἀπιστοῦντες [...]»<sup>52</sup>

Przejdźmy teraz do końcowej części epilogu, która oprócz wspomnianego poliptotu - zawiera ponadto:

inny poliptot, zbudowany z tematu słowa «ἱστορία»: «[...] τοῦτου ἕνεκεν καθεξῆς ἱστορεῖν περὶ τῶν ὑψηλοτέρων θαυμάτων παρητησάμην, ἀρκεῖν ἡγούμενος τοῖς εἰρημένοις περιγράψαι τὴν περὶ αὐτῆς ἱστορίαν»<sup>53</sup>;

assonancję powstałą z powtórzenia cząsteczki «περὶ»: «[...] ἀρκεῖν ἡγούμενος τοῖς εἰρημένοις περιγράψαι τὴν περὶ αὐτῆς ἱστορίαν»<sup>54</sup>

Jest to więc epilog, w którym figury literackie podkreślają jedynie nieliczne tematy: nadzwyczajne wydarzenia z życia św. Makryny, które - dzięki wprowadzeniu poprzez *praeteritio* - zostały wydatnie podkreślone; siła wiary, która sprawia, że te cuda mogły się spełnić i która charakteryzuje postępowanie chrześcijan. Pomiedzy wierszami tej pierwszej części epilogu możemy odczytać adresatów samego dzieła: mogliby być nimi nie-chrześcijanie. Z ich to powodu autor przemilcza te wydarzenia, które nie mogłyby być przez nich odpowiednio zrozumiane.

Zakończenie *Vita S. Macrinae*, które określiliśmy jako epilog w ścisłym tego słowa znaczeniu, kieruje naszą uwagę także na inny zwrot: «ἱστορία». Jest on rozumiany nie tylko jako następstwo wydarzeń, lecz przede wszystkim jako całość życia świętej, które stanowi przedziwną współpracę z łaską Bożą. W św. Makrynie błyszczą prawdziwe życie chrześcijańskie, prawdziwe dzieje mniszki, która jednoczy się z Bogiem i dzięki jego nadprzyrodzonemu działaniu staje się doskonałą we wszystkich cnotach. *Vita S. Macrinae* opisuje więc życie doskonałej chrześcijanki i to jest kluczem do lektury całego dzieła. Odczytując je teraz w tym kluczu, widzimy, jakie składniki tworzą tego rodzaju życie. Otóż, poprzez całość dzieła przewija się słowo «życie», któremu często towarzyszą przymiotniki «anielskie»<sup>55</sup> i «filozoficzne»<sup>56</sup> «Anielskie» oznacza cnotę świętej, która pozwoliła całkowicie przeniknąć się dzia-

<sup>51</sup> *Ibidem*, 39, 13-15, SCh 178, 264. 266.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 39, 16-21, SCh 178, 266.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 39, 21-23.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 39, 22-23.

<sup>55</sup> Por. *ibidem*, 11; 12; 15; 22.

<sup>56</sup> Por. *ibidem*, 5; 6; 11; 12; 13; 14; 17; 18; 22; 37.

łaniu Ducha Świętego<sup>57</sup>, osiągając czystość, ubóstwo, cnotę pokuty, pokorę, miłość i wszystkie charakterystyczne cnoty życia mniszego. Słowo zaś «filozoficzne» oznacza prawdziwą mądrość, którą osiągnęła św. Makryna ćwicząc się w świętości. Filozofem jest bowiem ten, kto poszukuje prawdy. Kto zaś posiadał Boga nie-skończoną Prawdę i Mądrość - ten jest prawdziwym filozofem.

Makryna jest świętą, gdyż - dzięki sile wiary i mocy miłości - została całkowicie przeobstwiona przez Ducha Świętego i w tym znalazła prawdziwą Mądrość.

## 5. Zakończenie

*Vitae* powstałe - jak to powiedzieliśmy - by być czytane głośno, jak z resztą wszystkie starożytne dzieła, nie tracą zupełnie swego literackiego i teologicznego piękna nawet podczas cichej lektury. Czytając je jednak po cichu, nie możemy w pełni podziwiać ich melodyjności i przyjemnego brzmienia, spowodowanego krótkością wyrazu<sup>58</sup>, modulacją głosu, mimiką i innymi składnikami *actio*<sup>59</sup>, oraz samym zachowaniem się retora i słuchaczy<sup>60</sup>. Możemy jednak odkryć (nawet czytając je po cichu) ich nieprzemijającą wartość. Stajemy bowiem w obliczu prozy artystycznej, która świadczy o retorycznym przygotowaniu jej autorów, o ich smaku i wrażliwości. Chociaż autorzy ci posiadają wspólne cechy, wśród których na pierwsze miejsce wyłaniają się piękno stylu i traktowanie niektórych wspólnych tematów występujących w piśmiennictwie monastycznym, to jednak każdy z nich przekazał nieco odmienną naukę teologiczną, która widoczna jest w epilogach, nadając jej niepowtarzalny charakter.

I tak, św. Atanazy Aleksandryjski jest niewątpliwie najbardziej zwięzłym wśród wszystkich analizowanych przez nas autorów. W jego epilogu figury retoryczne podkreślają jedyną, podstawową ideę: samotnia, pustynia jest pierwszorzędnym wyrazem świętości mnicha.

Św. Hieronim jest bardziej złożonym, jeśli chodzi zarówno o formę literacką jak i zawartą w niej naukę duchowo-teologiczną. Pragnie on zostawić obszerniejszą od Atanazego naukę o życiu mniszym, poruszając znaczące dla niej aspekty dotyczące pustynnego życia sam na sam z Bogiem. Z tego powodu pisze tryptyk, wkładając w każde dzieło, które się nań składa, inną treść. I tak, dialektyka pomiędzy opatr-

<sup>57</sup> Por. *ibidem*, 17; 18; 32.

<sup>58</sup> Starożytni zwracali bardzo uwagę na to, by wypowiedź była w miarę możliwości krótka, unikając w ten sposób niepotrzebnych dłużyzn. Horacy twierdzi: «Quidquid praecipies, est brevis» (*Ars poet.* 335). Sydoniusz Apolinary, mówiąc o Salustiuszu, pisał: «Crispus brevitate placet» (*Carm.* 2, 190, *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*, 8, 178). Także Pliniusz (por. *Ep.* 5, 6, 42-43) radził, aby nie być rozwlekłym. Zasada ta była konsekwencją panującego zwyczaju przede wszystkim słownego porozumiewania się ludzi starożytnych.

<sup>59</sup> Wystarczy wspomnieć odmiennie znaczenie w symbolice chrześcijańskiej dwóch rąk: prawa ręka oznaczała życie wieczne, lewa zaś - potępienie.

<sup>60</sup> Wszystkie figury epilogów mają także za zadanie wspomóc pamięć, która była podstawowym składnikiem w zdobywaniu idei dla mówcy oraz adresatów jego nauczania.

nością Bożą a pustelniczym ubóstwem charakteryzuje *Vita S. Pauli*. *Vita S. Hilari-*  
*onis* jest natomiast ukazaniem przewagi wartości życia pustelniczego uprzywi-  
 leżowanego spotkaniem z Bogiem - nad działaniem cudów. Ukazanie zaś wzajemne-  
 go, pozytywnego wpływ czystości na przyjaźń jest istotą treści *Vita S. Malchi*. Ubós-  
 two, samotnia, czystość nie mogą być tu rozumiane jako pouczenie o ślubach zakon-  
 nych, gdyż byłoby to wielkim zawężeniem całego Hieronimowego zamiaru, oraz  
 także dlatego, że śluby jako takie ustaliły się wyraźnie w czasach późniejszych.  
 Należy w nich raczej widzieć główne rysy pustelniczego doświadczenia autora.

Św. Grzegorz z Nyssy poprzez styl bardziej dyskretny, ale przez to nie mniej  
 wyszukany, i dzięki swoim wybitnym zdolnościom filozoficznym, ukazuje życie  
 mnisze jako jedyną, prawdziwą mądrość.

Ukazawszy, w jaki sposób wykorzystanie figur retorycznych w epilogach  
 mniszych *Vitae* uwydatnia ich właściwy sens, pragnę poczynić teraz kilka uwag  
 dotyczących ogólnych cech wykorzystania retoryki przez analizowanych autorów.

Pierwszą cechą charakterystyczną, obecną we wszystkich analizowanych  
 epilogach, jest częsta zmiana wykorzystywanych figur. Zadaniem jej jest wyklucze-  
 nie monotonii. Musimy bowiem pamiętać, że - szczególnie jeśli chodzi o głośne czy-  
 tanie tych dzieł - zbliżając się do końca utworu, autor chce bardziej pobudzić uwagę  
 słuchaczy poprzez żywe wykorzystanie sztuki krasomówstwa, aby w ten sposób  
 osiągnąć jak najlepsze skutki.

Zauważamy ponadto ogólną tendencję polegającą na powtarzaniu tematów, które  
 autor uważa za bardziej związane z życiem mniszym (*repetitio est mater studiorum!*).  
 Powoduje to, że *Vitae* stają się dziełami pedagogicznymi, z których tryska troska o  
 rozwój adeptów życia ascetycznego.

Duch retoryki analizowanych przez nas autorów jest czysto biblijny. Dobra zna-  
 jomość Pisma świętego wpłynęła nie tylko na treść dzieł, ale także na ich formę wy-  
 razu tak, że nadal rozbrzmiewa tu słowo Boże poprzez użycie tych samych, biblij-  
 nych schematów retorycznych. Wiadomo, że Pismo święte stosuje schematy re-  
 toryczne, które ludzie używają spontanicznie, a które jako takie należą do każdej  
 kultury i epoki. Pisarze zaś monastyczni - którym udało się dostrzec tę konnaturalność  
 zachodzącą między stylem biblijnym a człowiekiem - wykorzystali ją w swoich  
 dziełach. Trafnie zauważono, że literatura patrystyczna jest swoistego rodzaju  
*auxesis*<sup>61</sup>, amplifikacją nauki Pisma świętego, która dokonuje się w kontekście  
 wspaniałego doświadczenia duchowego autorów.

<sup>61</sup> Por. A. Quacquarelli, *Una difesa retorica di Tertulliano: l'auxesis di Virgilio Aen. 4, 174*,  
 w: tenże, *Saggi patristici (Retorica ed esegesi biblica)*, Bari 1971, 62.

GLI EPILOGHI DELLA VITA DEI MONACI DEL IV SECOLO  
- RETORICA E TEOLOGIA

R i a s s u n t o

Nel presente articolo viene presentata l'analisi degli epiloghi più antichi della *Vita* dei monaci del IV secolo. Queste opere sono state scritte dai seguenti autori: Sant'Atanasio Alessandrino (*Vita S. Antonii*), San Girolamo (*Vita S. Pauli Primi Eremitae*, *Vita S. Hilarionis* e *Vita S. Malchi monaci captivi*) e San Gregorio Nisseno (*Vita S. Macrinae*).

Sudette opere, particolarmente gli epiloghi, sono molto interessanti per il profilo storico, letterario e teologico. Mostrano gli inizi del movimento monastico nella Chiesa orientale ed occidentale. Gli epiloghi esprimono la fede e la spiritualità cristiana ai tempi del IV secolo. Inoltre bisogna sapere che gli epiloghi sono il riassunto di tutte le opere.

E' da notare che quest'analisi possa essere usate soprattutto nel campo delle scienze patristiche. L'Autore di quest'articolo é tuttavia il professore di Patristica nell'Istituto di Teologia Dogmatica all'Università *Angelicum* di Roma.

Traduzione di Jan Mazur *OSPPE*