

Wojciech Nadobnik

MIĘDZY PLATONEM A PLOTYNEM. WĄTKI EROTYCZNE W DZIEJACH MIŁOŚCI BOŻEJ TEODORETA Z CYRU*

DZIEJE MIŁOŚCI BOŻEJ (*Historia Religiosa*) to utwór hagiograficzny poświęcony syryjskim ascetom napisany w V w. przez Teodoretę, biskupa Cyru¹. Mimo pewnej uwagi ze strony uczonych poświęconej samemu dziełu² istotna rola, jaką w jego konstrukcji spełnia terminologia erotyczna nie została do tej pory naukowo przebadana³. Niniejszy artykuł stanowi próbę przynajmniej częściowego wypełnienia tej luki. Jego celem jest wykazanie, iż język erotycz-

* Niniejszy artykuł powstał w oparciu o pracę magisterską *Eros uduchowiony? Wizja relacji mnicha z Bogiem w Dziejach miłości bożej Teodoreta z Cyru* (Poznań 2016) napisaną pod kierunkiem prof. Krystyny Bartol. Autor dziękuje również za konsultację prof. Kazimierzowi Ilskiemu oraz prof. Mateuszowi Stróżyńskiemu.

¹ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, wyd. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN, t. 1 i 2, SCh 234 i 257, Paris 1977 i 1979. Cytaty polskie za wydaniem: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości bożej. Historia mnichów syryjskich*, przeł. K. AUGUSTYNIAK, Kraków 2007. Przypisy opracowano na podstawie ww. wydań oraz: Theodoret of Cyrrhus, *The History of Monks in Syria*, przeł. R. M. PRICE, Collegeville, MN 2008.

² P. CANIVET, *Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977; T. URBAINCZYK, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and Holy Man*, Ann Arbor 2002.

³ Drobną wzmiankę, ledwie zauważającą obecność tematu w dziele zawiera artykuł A. CAMERON, „Sacred and profane love: Thoughts on Byzantine gender”, [w:] *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, red. L. JAMES, New York 1997, ss. 1–23.

ny stanowił dla Teodoreta ważne narzędzie opisu relacji między ascetą a Bogiem, a także sposób na polemiczne nawiązanie do koncepcji miłości erotycznej wypracowanych w ramach filozofii greckiej. W związku z tym w pierwszej części zostaną omówione teksty filozoficzne, które mogły stanowić dla biskupa Cyru źródło inspiracji. Następnie podjęta zostanie próba rozstrzygnięcia, czy używanie przez Teodoreta terminologii erotycznej jest sposobem nawiązania do wspomnianych tekstów. Posłuży temu analiza sześciu wątków *Dziejów miłości bożej*, które wiążą się z erosem. W ramach podsumowania zostanie ponadto postawione pytanie o znaczenie nawiązań erotycznych dla interpretacji dzieła jako całości.

1. ERUDYCJA LITERACKA TEODORETA

Punkt wyjścia dla formułowania podejrzeń co do „listy lektur” Teodoreta stanowi inne jego dzieło – *Leczenie chorób hellenizmu* (*Hellenorum maladium curatio*⁴). Ze względu na cel, jakim było przekonanie „Hellenów” do swojej wiary, autor zawarł w nim ponad trzysta cytatów z literatury niechrześcijańskiej, mających przemawiać za prawdziwością chrześcijaństwa. Badacze zagadnienia ustalili, że większość z nich stanowi jednak zapośredniczenia pochodzące głównie ze *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego oraz *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei⁵. O ile jednak dotychczasowa literatura poświęcała wiele uwagi możliwym zapośredniczeniom, o tyle niewiele uczyniono dla ustalenia spisu dzieł, które mogły być Teodoretowi znane z pierwszej ręki. Wydaje się, że niezbędnym byłoby rozpatrzenie każdego z kandydujących dzieł osobno. Należałoby przy tym uwzględnić nie tylko cytaty, ale też inne możliwe oznaki znajomości: aluzje, wykorzystanie charakterystycznych zwrotów, metafor, itp. Jest to zadanie ogromne, zrealizowane dotąd tylko w części⁶. Dla potrzeb niniejszego wywodu wystarczy

⁴ Theodoret, *De Graecarum affectionum curatione*, wyd. C. SCHOLTEN, VCh Suppl. 126, Leiden 2015. Cytaty polskie za wydaniem: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, przeł. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1981.

⁵ P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1959, ss. 257–268.

⁶ É. DES PLACES, „Le Platon de Theodoret. Les citations des Lois et de l'*Epinomis*”, *REG* 68

rozpatrzenie jedynie tych tekstów, które mogły dostarczyć „erotycznej” inspiracji: *Uczty* oraz *Fajdrosa* Platona, a także *Ennead* Plotyna. Niżej przedstawione zostaną przesłanki dotyczące znajomości (bądź nieznanomości) wymienionych tekstów.

1.1. *Uczta*

Pierre Canivet, dość krytyczny, gdy chodzi o kompetencje Teodoreta, nie podając w tej sprawie konkretnych argumentów nie wyklucza w jego przypadku bezpośredniej lektury *Uczty*⁷. W pierwszej księdze *Leczenia* biskup Cyru przedstawia Sokratesa jako człowieka wolnego od uprzedzeń, skłonnego pobierać nauki również u kobiet. Obok Aspazji, kochanki Peryklesa, pojawia się tutaj Diotyma, której ustami przedstawia Platon w *Uczcie* swoją koncepcję Erosa:

(...) nie uważał za rzecz niegodną filozofa pobieranie nauki o sprawach pożytecznych nawet od kobiet: nie wstydził się nazwać swą nauczycielką Diotymy, a także często odwiedzał Aspazję⁸.

Autor najnowszego wydania krytycznego *Leczenia* sugeruje w przypisie, że wiedzę o „kobietach Sokratesa” zaczerpnął Teodoret z ustępu w *Stromata* poświęconego kobietom wyróżniającym się pod względem cnoty⁹. Odpowiedni fragment u Klemensa pozwala jednak wnioskować, że to Aspazja uczyła się filozofii od Sokratesa, nic też nie wspomina o Diotymie. Żadna z kobiet nie jest później wzmiankowana w dziele. Określenie Aspazji jako

(1955) ss. 171–184; *idem*, „Le Platon de Theodoret. Les citations du Phédon, de la République et du Timée”, [w:] *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, t. 1, Milano 1956, ss. 325–336.

⁷ CANIVET, *Histoire*, ss. 271–272; SCHOLTEN, „Einleitung” [w:] *De Graecarum affectionum curatione*, ss. 106–107.

⁸ Teodoret, *Curatio* I 17.

⁹ SCHOLTEN, *De Graecarum affectionum curatione*, s. 148; por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* IV 19,122.

nauczycielki Sokratesa odpowiada rekonstruowanej treści dialogu Antystenesa nazwanego jej imieniem¹⁰, zaś przypisanie tej samej roli Diotymie przemawia za bezpośrednią znajomością *Uczty*.

Idąc dalej, w ostatniej księdze *Leczenia* Teodoret porzuca swój zasadniczo przychylny Sokratesowi ton¹¹. Ateński mędrzec ukazuje się tu czytelnikowi jako drogowskaz, który wskazywał kierunek, ale sam w nim nie podążał. Zamiast oddawać się samotnej kontemplacji – jak to wypada prawdziwemu filozofowi – nieustannie przebywał wśród ludzi, pojawiając się wszędzie tam, gdzie kwitło hałaśliwe życie ateńskiej polis – w gimnazjach, na ucztach oraz procesjach. Wiedza o tej jakże niestosownej działalności Sokratesa zaczerpnięta została z różnych dialogów platońskich, do których zalicza się bez cienia wątpliwości *Uczta*:

Sokrates na przykład, koryfeusz filozofów (...) wcielony do oddziału hoplitów walczył pod Potydają i pod Delionem; a kiedy przyszedł na wspólny posiłek, znosić musiał kpiny Arystofanesa i zaczepki Alcybiadesa; opowiada o tym *Uczta* Platona¹².

W dalszych partiach księgi Teodoret uderza w podobne tony:

Platon wprawdzie zapisał w *Uczcie* to, co Alkibiades opowiadał o Sokratesie, ja jednak przez szacunek dla Sokratesa nie ośmielę się tego powtórzyć, bo wypowiedzi zawarte w tym dialogu są bardzo niestosowne, krzywdzące Sokratesa i zgubne dla ludzi skłonnych do upadku. Platon opowiada, że Sokrates spożył wieczorny posiłek i całą noc spędził na pijaństwie, a kiedy inni mieli już dość i chcieli spać, on bez znużenia pił dalej i wciąż dyskutował nad sprawami, które wprawdzie nie przyniosły żadnego pożytku, ale odpowiednie były dla Alkibiadesa, Arystofanesa i innych hulaków¹³.

¹⁰ Ch. H. KAHN, „Aeschines on Socratic Eros”, [w:] *The Socratic Movement*, red. P. A. VAN DER WAERDT, Ithaca – London 1995 ss. 94–103.

¹¹ Na temat obrazu Sokratesa u Teodoretę zob. G. Ch. KOUMAKIS, „Das Sokratesbild in der „Therapeutik“ des Theodoretus und seine Quellen”, *Πλάτων* 23 (1971), ss. 337–351.

¹² Teodoret, *Curatio* XII 26,6–10.

¹³ *Ibidem*, XII 59,2–60,4.

Przytoczone wyżej fragmenty wskazują, że Teodoret czytał tyradę pijanego Alcybiadesa z końcowych partii *Uczt*¹⁴, w której znaleźć możemy zarówno relację o zachowaniu Sokratesa w czasie bitew pod Potidają i Delion¹⁵ jak i podjętej przez zakochanego ucznia (przypomnijmy – nieudanej) próbie uwiedzenia mistrza¹⁶. Niewątpliwie ten właśnie epizod ma na myśli Teodoret, gdy pisze o wypowiedziach „krzywdzących i niestosownych” (ἔχουσιν ἀτοπίαν καὶ παροινίαν) względem Sokratesa. Biskup Cyru bez wahania uznaje opowieści Alcybiadesa za nieprzyzwoitą konfabulację, z tą samą jednak niewzruszoną pewnością stwierdza, że filozof winny jest całonocnego pijaństwa oraz jałowych dyskusji estetyczno-literackich, o których mowa w epilogu *Uczt*¹⁷. Szczegółowość opisu oraz skłonność do formułowania niezależnych ocen dotyczących postawy bohaterów implikuje znajomość dzieła Platona przynajmniej od momentu wkroczenia na scenę nietrzeźwego Alcybiadesa. Fragmentów *Uczt*, do których nawiązuje Teodoret, nie przytacza ani Klemens Aleksandryjski, ani Euzebiusz. Nie ma ich też w hipotetycznym florilegium platońskim, którego istnienie postulował Canivet¹⁸. Obecność rozważanego tutaj passusu w tego typu zbiorze byłaby zresztą dość zastanawiająca zważywszy na jego wątpliwą przydatność apologetyczną. Mowa Alcybiadesa nie zawiera żadnych treści teoretycznych, które można by wykorzystać w polemice z filozofami pogańskimi. Teodoret zwraca uwagę na moralne słabości Sokratesa, by w ten sposób *pars pro toto* zanegować pretensje starożytnych do moralnej wyższości nad chrześcijanami. Centralne wydarzenie tejże partii dzieła, kuszenie ateńskiego filozofa przez jego ucznia, nie daje się jednak wykorzystać do tego celu. Z punktu widzenia chrześcijańskiego czytelnika odmowna reakcja Sokratesa na zaloty Alcybiadesa zasługuje raczej na podziw niż na potępienie. Nawet Teodoret, skłonny czerpać zarzuty przeciw temu myślicielowi z tak mało wiarygodnego dzieła jakim jest *Historia filozofii* Porfiriusza¹⁹, nie widzi tu okazji do krytyki. W tej sytuacji prawdopodobne wyda-

¹⁴ Platon, *Symposium* 214e–222b.

¹⁵ *Ibidem*, 219d–221d.

¹⁶ *Ibidem*, 217b–219d.

¹⁷ *Ibidem*, 223b6–d.

¹⁸ CANIVET, *Histoire*, s. 286.

¹⁹ G. Ch. HANSEN, „Porphyrios uber Sokrates”, *Philologus* 138 (1994), ss. 264–266.

je się założenie, że znajomość końcowej części *Uczty* jest po prostu wynikiem bezpośredniej znajomości tekstu, którego treść mogła wpływać na koncepcję erosa zaprezentowaną przez biskupa Cyru na kartach *Historia religiosa*. Nie zmienia tego nawet fakt, że przy przeglądzie filozoficznych stanowisk dotyczących małżeństwa zdanie Platona (wyrażone właśnie w *Uczcie*²⁰) cytowane jest za pośrednictwem *Stromata*²¹.

1.2. *Fajdros*

Wszystkie trzy cytaty z platońskiego *Fajdrosa* jakie znajdujemy w *Curatio* pochodzą z drugiej ręki²²:

<i>Phaedrus</i>	<i>Curatio</i>	<i>Stromata</i>	<i>Praeparatio</i>
240b	III 106	V 93,1	XIII 13,9
248e–249a	XI 40	–	XIII 16,8
296d–e	IX 53–54; XII 77	–	XIII 19,14–18; XIII 20,6

Należy jednak zaznaczyć, że w tekście *Historia Religiosa* z problematyką miłości erotycznej powiązane są wątki, których obecność przemawia za hipotezą bezpośredniej znajomości tekstu. Ich omówienie zostanie dokonane w odpowiedniej partii głównej części wywodu.

1.3. *Enneady*

W księdze II i VI *Leczenia* odnaleźć możemy cytaty z *Ennead* Plotyna. W pierwszym przypadku Teodoret stara się dowieść, że w *enneadzie* piątej

²⁰ Platon, *Symposium*, 207c–d.

²¹ Teodoret, *Curatio* XII 74 (=Klemens Aleksandryjski, *Stromata* II 23,128).

²² Tabela na podstawie: Teodoret, *Curatio*, s. 799.

odnajdujemy wypowiedzi świadczące o poparciu Plotyna dla koncepcji Trójcy Świętej²³. Fragmenty te zdają się jednak pochodzić z obszernego zbioru fragmentów poświęconych naturze Boga, zgromadzonych przez Euzebiusza²⁴. W przypadku cytatów z księgi szóstej, poświęconej problematyce opatrności, sprawy mają się już jednak inaczej: zawartych tam pięć fragmentów z drugiego traktatu trzeciej enneady nie znajduje paraleli w pismach żadnego z wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich. Nawet krytycznie nastawiony Canivet uznaje, że bezpośrednia znajomość tekstu nie ulega dyskusji²⁵. Wykładnia plotyńskiej wizji erosa zawarta jest w traktacie III 5. Teodoret nie cytuje go wprawdzie, jednak jeśli uznać jego znajomość platońskiej *Uczty*, to założenie znajomości traktatu nie wydaje się być zbyt ryzykowne. Oba teksty należą bowiem do tego samego spektrum tematycznego.

2. WĄTKI EROTYCZNE W HISTORIA RELIGIOSA

Problematyka seksualności wkracza śmiałym krokiem do literatury monastycznej w pierwszych rozdziałach *Żywotu Antoniego*. Diabeł pokazuje się Antoniemu kolejno jako kobieta i etiopski chłopiec. W tej drugiej odsłonie przedstawia samego siebie jako przyjaciela nierzędu (Ἐγὼ τῆς πορνείας εἰμι φίλος²⁶). Bardzo podobną scenę odnaleźć możemy w dwudziestym pierwszym rozdziale *Dziejów miłości bożej*. Mnich Jakub opowiada tam Teodoreto wi o swoim kuszeniu. Choć szczegóły dotyczące wyglądu zjawy są tutaj odmienne, sens sceny zdaje się być podobny do tej, którą przytoczono wyżej. Diabeł pojawia się

(...) w postaci frywolnego jasnowłosego młodzieńca o olśniewającej urodzie, który śmiał się i żartował (...) patrzył na mnie pożądlivym wzrokiem, a jego uśmiech i głos tchnęły rozkoszą.

²³ Teodoret, *Curatio* II 81 (= Plotyn, *Enneades* V 1,6–7, wyd. P. HENRY, H.-R. SCHWYZER, Leiden 1951).

²⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica* XI 17,7–8.

²⁵ CANIVET, *Histoire*, ss. 125; 220–221.

²⁶ Atanazy, *Vita Antonii* 6.

νέῳ σφριγῶντι ἀπεικασθεὶς ὄρα λάμποντι καὶ κόμη ξανθῇ κεκοσμημένῳ, προσήει μειδιῶν ἅμα καὶ παίζων (...) ἑταιρικὸν βλέπων καὶ τῷ τε μειδιάματι τῷ τε φθέγματι ἡδονὴν ἀναβλύζων²⁷.

Scena ta wprowadza zasługujący na osobną analizę wątek wielkiej podejrzliwości Teodoretą względem śmiechu i komedii. Dla niniejszego wywodu kluczowe jest jednak odnotowanie, iż biskup Cyru również zdawał sobie sprawę, że rozkosz seksualna (ἡδονή) jest poważnym zagrożeniem dla realizacji powołania mnicha. W całych *Dziejach* odnajdziemy niemało wzmianek wskazujących na potrzebę zachowania rezerwy i dystansu w relacjach między mnichami a kobietami. Mnich Jakub (biskup Nisibis) przeklął prowokujące go młode dziewczyny, wskutek czego ich włosy stały się siwe²⁸. Julian zgodził się przyjąć gościnnie kobiety napotkanej w drodze do Antiochii choć – co Teodoret mocno podkreśla – przez czterdzieści lat nie widział żadnej kobiety²⁹. Marcjanus, przełożony wspólnoty mniszej żyjącej w okolicy Chalkis, godząc się zasadniczo na przyjmowanie petentów odmawiał tego prawa kobietom³⁰; podobnie czynił mnich Afrahat³¹. Również święty Symeon nie dopuszczał pod swój słupek osób płci przeciwnej nie robiąc wyjątku nawet dla arabskiej królowej³².

Widać zatem, że również w perspektywie Teodoretą umiejętnie, wręcz przesadnie ostrożne postępowanie z własną seksualnością i niewystawianie się na dodatkowe pokusy było kwestią pierwszorzędnej wagi. Warto jednak podkreślić, że w scenach, o których wcześniej wspomniano, stroni on od słownictwa *stricte* erotycznego. Eros rozumiany jako popęd seksualny pojawia się w *Historia Religiosa* ledwie dwa razy. W pierwszym przypadku pobłogosławiony przez anachoretę Afrahata olejek okazuje się działać jak wysokiej klasy afrodyzjak, zdolny przywrócić uwiedzionego męża w objęcia prawowitej małżonki³³. W drugim natomiast mnich Macedoniusz

²⁷ Teodoret, *Historia* XXI 28,1–4.

²⁸ *Ibidem*, I 4.

²⁹ *Ibidem*, II 17.

³⁰ *Ibidem*, III 22.

³¹ *Ibidem*, VIII 13.

³² *Ibidem*, XXVI 21.

³³ *Ibidem*, VIII 13.

wyrzuca złego ducha, którego sprowadził na obiekt swoich westchnień za pomocą magii miłosnej pewien nieszczęśliwie zakochany młodzieniec³⁴. Teodoret znał też pojęcie erosu jako pragnienia w znaczeniu ogólniejszym. Daje temu wyraz w prologu dzieła, w którym „fani” aktorów oraz sportowców określani są jako ἐρώντες³⁵ oraz w historii Teodozjusza, gdzie ἔρωσ to mroczne zamięłowanie próbujących porwać mnicha barbarzyńców do pieńędzy³⁶.

Przypadki te to jednak zaledwie margines użycia przez Teodoreta terminologii erotycznej. Na kartach *Historia Religiosa* słowo ἔρωσ oraz terminy etymologicznie powiązane (ἀζιέραστος, ἐπέραστος, ἐράσμιος, ἐραστής, ἐράω, ἐρωτικός, συνεραστής) pojawiają się łącznie prawie sto razy³⁷ i odnoszą się w przytłaczającej większości do opisu relacji między mnichem a Bogiem. Terminologia tego rodzaju wydaje się dość naturalna do opisu *par excellance* oblubieńczego powołania monastycznego. Atanazy w *Żywocie św. Antoniego* stroni jednak od niej; zaledwie dwa przykłady, ostatecznie nie związane bezpośrednio z Antonim, to – patrząc na długość tekstu – niewiele³⁸. Możemy zatem stwierdzić, że uwzględnienie terminologii erotycznej to istotne *novum* wprowadzone przez Teodoreta i odpowiadające specyfice chrześcijaństwa syryjskiego³⁹.

2.1. Przedmiot i podmiot miłości erotycznej

Plotyn rozpoczyna swój traktat na temat erosu od trzech propozycji dotyczących jego tożsamości: zdaniem filozofa może być on bogiem (θεός), duchem (δαίμων) albo doznaniem powstającym w duszy człowieka (πάθος

³⁴ *Ibidem*, XIII 10,1–8; na temat obu ww. przypadków zob. S. TRZCIONKA, *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, London 2007, ss. 81–100.

³⁵ Teodoret, *Historia* P 3,10.

³⁶ *Ibidem*, X 6,1–2.

³⁷ Patrz aneks A do niniejszego artykułu.

³⁸ Atanazy, *Vita Antonii* 15,9; 44,2.

³⁹ S. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision by Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992, ss. 115–130; R. MURRAY, *The Symbols of the Church and Kingdom*, London 2006, ss. 131–142.

τι τῆς ψυχῆς)⁴⁰. W dalszych ustępach tekstu wszystkie trzy możliwości okażą się w pewien sposób prawdziwe. Jeśli jednak Teodoret z dużą konsekwencją nazywa erosa boskim⁴¹, to z całą pewnością robi to w zupełnie innym sensie niż jego poprzednik z III wieku. W jego narracji chodzi bez wątpienia o specyficzne ludzkie doświadczenie, nie zaś odrębną boską istotę. Epitet θεῖος wskazuje na przedmiot miłości erotycznej, którym w przypadku mnichów jest, rzecz jasna, sam Bóg.

Łatwość, z jaką Teodoret łączy poszukiwania duchowe z erotyczną retoryką, czyni go niewątpliwym dziedzicem myśli Platona oraz Plotyna. Przez większą część platońskiej *Uczt*y eros pojmowany jest na sposób zmysłowy. W takim duchu wygłaszają swoje mowy pochwalne na cześć bóstwa wszyscy biesiadnicy aż do Sokratesa. Jego mowa wyznacza punkt zwrotny dzieła: w szkatułkowej narracji o spotkaniu z wiedźmą Diotymą filozof dowodzi, że eros na głębszym poziomie może oznaczać fascynację pięknem duchowym, objawiającym się poprzez cnotę i mądrość. Miłośnik przechodzi od doświadczeń fizycznych do docenienia zalet duchowych obiektu swoich zabiegów⁴². Jego wędrówka osiąga swój punkt szczytowy w momencie, gdy odkrywa on, że piękno dostrzegalne w każdym człowieku stanowi odprysk piękna samego w sobie⁴³. Bezśłowna kontemplacja, której doświadcza w tym stadium, stanowi źródło szczęścia nieporównywalnego z niczym innym⁴⁴. Wstępująca dynamika opisywanego przez Sokratesa procesu nie ulega wątpliwości. Każdy kolejny krok na opisanej drabinie jest krokiem ku większej doskonałości. Żadnego z nich nie da się też jednak, jak się zdaje, pominąć. U Plotyna odczuwamy mocniejszy nacisk na stronę duchową: nawet jeśli człowiek odbiera tę kwestię inaczej, to eros kosmiczny w porządku plotyńskiej kosmologii jest zjawiskiem istotniejszym, wręcz bardziej rzeczywistym. Określenie „zabawka” (παίγνιον⁴⁵), za pomocą którego filozof określa

⁴⁰ Plotyn, *Enneades* III 5,1,1-2.

⁴¹ Teodoret, *Historia* II 2,31-32; IV 3,6-7; 8,21-23; XXVII 3,12; XXIX 2,11-12; 7,16-17; XXX 2,16-17; XXXI,4,2-3; 18-20; 14,1-2.

⁴² Platon, *Symposium* 210b-c.

⁴³ *Ibidem*, 210e-211b.

⁴⁴ *Ibidem*, 211d-e.

⁴⁵ Plotyn, *Enneades* V 3,1,54.

ludzkie doświadczenie seksualne, wskazuje jasno na jego drugorzędne czy też przygotowawcze znaczenie. Plotyn liczy się z możliwością, że doświadczenie ludzkiej fascynacji może stanowić wstęp do dalszych filozoficznych odkryć. Najbardziej podziwia jednak drogę filozofa, który może wejść w świat duchowy wprost, bez żadnych stacji pośrednich⁴⁶. Mówiąc krócej, dla plotyńskiego erosa kontemplacja jest skojarzeniem bliższym niż seksualność. W tym właśnie kontekście należy patrzeć na łatwość, z jaką przychodzi Teodoretowi łączenie terminologii erotycznej z obszarem doświadczenia duchowego.

2.2. Eros a kontemplacja

Poza wspomnianym już powtarzającym się związkiem θεῖος ἔρως należy zwrócić uwagę na fakt, że mnich określany bywa niekiedy przez Teodoreta jako ἐραστής, kochanek zabiegający o względy obiektu swoich westchnień⁴⁷. Sam Bóg, nawet znacznie częściej, określany jest zaś jako cel owych zabiegów – ἐρώμενος⁴⁸. Ze sposobu, w jaki przypisane są u biskupa Cyru te terminy, możemy wnioskować, że w opisywanej relacji to mnich jest stroną aktywną. Tak z całą pewnością przedstawia sprawę Platon – Eros jest u niego dynamiczny, nastawiony na twórczość i prokreację⁴⁹. Aspekt niespełnienia oraz wysiłku, by temu niespełnieniu zaradzić, jest w narracji Ateńczyka wyraźnie zaznaczony.

Specyfikę postawy Plotyna najlepiej ukazuje jego autorska etymologia słowa ἔρως – filozof wyprowadza je od ἔρασις, co oznacza bezpośrednie widzenie, ogląd⁵⁰. Ambiwalencja związana z naprzemiennym doświadczaniem spełnienia i niespełnienia, charakterystyczna dla Erosa – syna Nędzy

⁴⁶ P. HADOT, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. Z. NERCZUK, Kęty 2004, ss. 44–45; M. STRÓŻYŃSKI, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, ss. 110–112.

⁴⁷ Teodoret, *Historia* P 5,3; XI 3,8; XXI 34,3; XXXI 8,13; 15,8.

⁴⁸ *Ibidem*, P V 4; II 2,34; 16,38; IV 4,11; VI 8,13; XXXI 4,9; 15,6; 17,10.43; 18,14; 21,4.

⁴⁹ HADOT, *Plotyn*, ss. 43–44; R. MORTLEY, *Plotinus, Self and the World*, Cambridge 2003, s. 65.

⁵⁰ Plotyn, *Enneades* III 5,3,13–17.

i Dostatku z *Uczt* – znika. Jej miejsce zajmuje niezakłócona kontemplacja boskiego bytu, który jest „pod ręką”, ku któremu łagodnie pociąga człowieka właśnie eros⁵¹.

Trudno w prosty sposób określić odniesienie obrazu życia ascetycznego w dziele Teodoretą do tych dwóch modeli. Z całą pewnością *modus vivendi* zaproponowany na kartach *Dziejów miłości bożej* opiera się na aktywności kontemplacyjnej w stopniu znacznie większym, niż to było do pomyślenia dla Platona. Realizowana w różnych formach modlitwa, mająca na celu wzbudzenie w sobie zachwyty pięknem Boga, była (nie licząc wyjątków⁵²) jedynym elementem życiowej „reguły” syryjskich ascetów. Modlitwa ta miała być przez mnichów zanoszona nieustannie, co podkreśla powracający w odpowiednich scenach przymiotnik *διηλεκτής*. Tak też na przykład w żywocie mnicha Juliana czytamy, że „rozkoszą, słodyczą i ucztą przeobfitą były dla niego śpiew psalmów Dawidowych oraz nieustanne przebywanie w bliskości z Bogiem”⁵³. Mnich tak bardzo zachwyił się swoim Ukochanym, że stracił zainteresowanie jakimikolwiek innymi zagadnieniami. Bóg był przedmiotem jego marzeń w ciągu dnia oraz snów w czasie nocy⁵⁴.

Jak wynika z dzieła Teodoretą, oglądanie Boga nie jest bynajmniej sprawą prostą. Gdy przyjrzeć się kwestii uważnie, można odnieść wrażenie, że biskupowi Cyru mimo wszystko bliżej jest jednak do Platona. W grupie terminów bezpośrednio związanych z modlitwą kontemplacyjną znajdują się rzeczownik *φαντασία* oraz czasowniki *φαντασιάζω* i *κατοπτρίζομαι*. Do dwóch pierwszych przypisana jest możliwość tłumaczenia w kategoriach złudzenia czy iluzji⁵⁵, jednak takie wyjaśnienie miałoby rację bytu jedynie w przypadku wizji demonicznych. Jeśli chodzi o przypadki, gdy przedmiot oglądu stanowi Bóg, należałoby mówić raczej o wizji prawdziwej, aczkol-

⁵¹ MORTLEY, *Plotinus*, s. 57, proponuje określenie owej dostępności boskiego bytu Heideggerowskim terminem *Zuhandlichkeit*.

⁵² Mnich Teodozjusz zajmował się uprawą roli oraz wyplataniem koszy i to samo polecał podległym sobie ascetom (Teodoret, *Historia* X 2–3). W żywocie Domniny (*ibidem*, XXX 4) wspomina się ponadto ogólnie o wspólnotach kobiecych zajmujących się przędzeniem wełny.

⁵³ Teodoret, *Historia* II 2,10–13; zob. też: VII 1,8; X 2,11–12; XXII 7,6–8.

⁵⁴ *Ibidem*, II 2,33–36; XXI 34,3–6.

⁵⁵ G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, ss. 1740–1741.

wiek zamazanej i niepełnej. Warto też zauważyć, że termin φαντασία ma swoje ściśle określone znaczenie w słowniku Plotyna⁵⁶. Niewykluczone, że Teodoret posłużył się nim świadomie w sposób polemiczny. Czasownik κατοπτρίζομαι wywodzący się od κάτοπτρον, przywodzi na myśl słowa listu św. Pawła do Koryntian o widzeniu Boga w odbiciu zwierciadlanym⁵⁷. Warto podkreślić, że również termin θεωρία, który wskazywałby na pełny ogląd, często występuje u Teodoreta w związku z czasownikiem φαντασιάζω, co osłabia jego wymowę – θείαν θεωρίαν φανταζόμενος to u biskupa Cyru zwrot mówiący o prowadzonym przez danego mnicha życiu kontemplacyjnym⁵⁸. Jego znaczenie można by oddać za pomocą zwrotu „zblizający się do oglądu Boga”⁵⁹. Co znamienne, kiedy θεωρία pojawia się w dziele bez żadnych dalszych dookreśleń chodzi o doświadczenie, które stanie się udziałem człowieka dopiero po śmierci⁶⁰.

2.3. Eros a skrucha

Oddalenie od Boga i trudność trwałego połączenia się z nim ujawnia się również poprzez inny powiązany z erosem wątek, nie znajdujący analogii u Platona ani Plotyna. W *Dziejach miłości bożej* umieszczony został żywot ascetki Domniny, odsłaniający powiązania między erosem a łzami skruchy. W dwóch pierwszych akapitach Teodoret aż trzykrotnie wspomina o wylewanych przez bohaterkę opowiadania łzach, najpierw w opisie podejmowanych przez nią praktyk ascetycznych⁶¹, następnie przy okazji opisu wyglądu⁶². Trzeci fragment dotyczący łez rzuca natomiast światło na ich związek z erosem:

⁵⁶ STRÓŻYŃSKI, *Filozofia jako terapia*, ss. 99–100.

⁵⁷ 1 Kor 13,12.

⁵⁸ Teodoret, *Historia* XII 2,7; XVII 2,2; XXIV 3,14.

⁵⁹ Być może nieostateczny charakter wizji Absolutu, jakiej możemy dostąpić żyjąc w tym świecie ujawnia się w sposobie mówienia o jej przedmiocie – jest nim zawsze boskie piękno (θείον κάλλος) natomiast nigdy sam Bóg. *Ibidem*, II 4,23; IV 8,21; XXI 25,9; 34,8; XXIX 6,5; XXXI 4,15.

⁶⁰ *Ibidem*, XXI 30.

⁶¹ *Ibidem*, XXX 1,4–5.

⁶² *Ibidem*, XXX 2,9–13.

Τὴν οὖν ἐν τοσοῦτῳ πλούτῳ φιλοσοφίας τοῖς ἐν ἐσχάτῃ ζωῇσι πενία παραπλησίως δακρύνουσαν καὶ ὀλοφυρομένην καὶ στενάδζουσαν, ποῖος ἂν ἀξίως ἐπαινέσειε λόγος· Ὁ γὰρ θερμὸς περὶ τὸν θεὸν ἔρωσ ἐκεῖνο τίκτει τὸ δάκρυον, εἰς τὴν θεῖαν θεωρίαν πυρσεύων τὸν νοῦν καὶ ταῖς ἀκίσι νύττων καὶ εἰς ἐντεῦθεν κατεπεύγων μετάβασιν

Jakież słowa zdołają wychwalić tę kobietę, która żyjąc w takim bogactwie filozofii płacze, lamentuje i wzdycha jak ludzie żyjący w skrajnym ubóstwie? To żarliwa miłość do Boga rodzi te łzy, zagrzewa umysł do kontemplacji Bożej, przebija go swoim strzałami i przynagla do przejścia stąd do innego życia⁶³.

Fragment ten ujawnia bezpośredni, przyczynowy związek łez z miłością erotyczną: miłość (ἔρωσ) rodzi (τίκτει) łzy. Ich źródłem jest doświadczenie braku czy też ubóstwa, które w kategoriach chrześcijańskich wynika z obciążającego człowieka grzechu. Kontakt z Bogiem odsłania nie tylko jego piękno, ale także ludzką małość i nędzę. Świadomość tego dysonansu wyraża się właśnie poprzez δάκρυα τῆς κατανύξεως, łzy skruchy⁶⁴.

Warto zwrócić uwagę na obecną w przytoczonym wyżej fragmencie grę słów: πλούτος i πενία wspomniane przez Teodoretę przywodzą na myśl genealogię Erosa przedstawioną w platońskiej *Uczcie* (Πόρος i Πενία⁶⁵). Niewątpliwie podkreślenie napięcia między ludzkim pragnieniem Boga, a niemożnością jego całkowitego zaspokojenia stanowi rys zbliżający myślenie biskupa Cyru do Platona.

2.4. Eros a asceza

Dynamiczny, zdobywczy charakter erosa w dziele Teodoreta odsłania się jednak chyba najbardziej, gdy spojrzeć na sposób prezentacji zagadnienia ascezy (ἄσκησις). Rozumieć ją należy w tym wypadku w sensie chrześcijań-

⁶³ *Ibidem*, XXX 2,14–19.

⁶⁴ *Ibidem*, III 17,9; V 7,9; XXXI 10,4–9. Na temat znaczenia tej praktyki w duchowości syryjskiej zob. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, t. 2: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 197/Subsidia 17, Louvain 1960, ss. 283–286.

⁶⁵ Platon, *Symposium* 203b–c.

skim – jako dyscyplinę, której poddaje się namiętności ciała⁶⁶. Wychodząc jednak od domniemyanych źródeł inspiracji Teodoreta, Platon nie wydaje się uważać, by pojęta w taki sposób asceza warunkowała w jakikolwiek sposób możliwość przeżycia doświadczenia erotycznego. Nieco inaczej ma się rzecz u Plotyna. Już z wcześniejszych naszych rozważań zdaje się wynikać, że na przykład fascynacja seksualna może stać się dla człowieka ślepym zaułkiem, który uniemożliwi mu osiągnięcie właściwego celu – kontemplacji. Choć Plotyn sam żył w celibacie, większy nacisk niż na abstynencję seksualną kładł na wycofanie się z życia politycznego⁶⁷. Z *Vita Plotini* dowiadujemy się, że senator Rogacjanus porzucił karierę polityczną, aby stać się jego uczniem⁶⁸. Również pod wpływem mistrza zaczął on stosować dietę, chodziło jednak nie o cele duchowe, lecz o wyleczenie się z podagry. Pewna dyscyplina ciała miała w myśli Plotyna swoje znaczenie, jednak wspomniane już poczucie dostępności Absolutu nie pozwalało mu zanadto akcentować tej kwestii⁶⁹.

Z dzieła Teodoreta wyłania się obraz zupełnie odmienny. Jak czytamy w dwudziestym szóstym rozdziale *Dziejów*, pod słupem św. Symeona zjawił się kiedyś pewien diakon pochodzący z Rabany z pytaniem, czy legendarny stylita zalicza się do ludzi, czy też jest może aniołem (ἄνθρωπος εἶ ἢ ἄσώματος φύσις;⁷⁰). Adresat pytania był nim wyraźnie zdziwiony. Diakon miał wobec tego wyjaśnić, że każdy człowiek musi spać i jeść, święty zaś zdawał się tego nie robić. Ta krótka anegdota obrazuje znakomicie klimat całego utworu. Porównanie do anioła nie jest na kartach dzieła Teodoreta niczym nadzwyczajnym – „współzawodniczenie z aniołami” jest w jego słowniku stałym określeniem stosowanej przez mnichów dyscypliny⁷¹. W ich świecie

⁶⁶ P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. DOMAŃSKI, Warszawa 2003, ss. 71–72.

⁶⁷ Jak to trafnie określa Peter Brown, Plotyn patrzy na seksualność z bardzo wysoka, ale bez obrzydzenia. Zob. P. BROWN, *Body and Society. Men, Woman and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, ss. 178–179.

⁶⁸ Porfiriusz, *Vita Plotini* 7.

⁶⁹ Jak stwierdza jeden z komentatorów „Plotinus avoids taking ascetism too seriously”; A. D. DOMBROWSKI, „Ascetism as athletic training in Plotinus”, *ANRW* 36.1 (1987), ss. 706–707; zob. też HADOT, *Plotyn*, ss. 67–88.

⁷⁰ Teodoret, *Historia* XXVI 23,12.

⁷¹ *Ibidem*, P 3; III 4.15.18; IV 9; VIII 15; X 8; XI 5; XII 7; XXI 3.

wyrzeczenie się majątku i deklaracja celibatu były zaledwie wstępem do dalszych wyrzeczeń. Mnisi drastycznie ograniczali zarówno ilość jak i jakość pokarmu – nierzadkie były przypadki posilania się raz w tygodniu, a wspomniany św. Symeon miał nawet głodować przez cały okres Wielkiego Postu, czego o mało nie przypłacił życiem⁷². Jeśli już jedzono, to głównie chleb, kaszę, korzonki i warzywa – bywało, że spleśniałe⁷³. Inaczej niż działający w Egipcie św. Pachomiusz, który organizował podległych sobie mnichów w kongregacje dysponujące znakomitą infrastrukturą, syryjscy asceci nawet wzniesienie zbyt obszernej lepianki gotowi byli uznać za zdradę ideału monastycznego⁷⁴. Część z nich pędziła żywot pod gołym niebem⁷⁵ albo nawet w bardziej niedogodnych warunkach, na słupie (jak Symeon), w dole, bądź w podwieszanej klatce⁷⁶. Niektórzy mnisi nakładali sobie łańcuchy⁷⁷, wielu z nich radykalnie ograniczało ilość snu⁷⁸.

Poziom zaprezentowanych tutaj wyrzeczeń jest niewyobrażalnie wręcz wysoki. Ich charakter może rodzić podejrzenia dotyczące wpływu popularnych na terenie Syrii doktryn dualistycznych. Takie jest właśnie rozpoznanie Arthura Vööbusa, który przywołując umartwienia stosowane przez mnichów chrześcijańskich i manichejskich uznaje, że ich praktyki musiały wypływać z postrzegania materii jako złej⁷⁹. Wpływów tego rodzaju nie da się oczywiście wykluczyć. Sam Teodoret jednak, chwając jednego ze swoich bohaterów, podkreśla, że nie miał on nic wspólnego z ludźmi, „którzy w ubraniach mnichów cierpieli na chorobę manichejczyków”⁸⁰. Co więcej, nie jest oczywiste, czy materiały, jakie posiadał on na temat zmarłych boha-

⁷² *Ibidem*, XXVI 9.

⁷³ *Ibidem*, II 2.4; III 3; V 3; IX 3; XI 1.3; XX 3; jarzyny i zioła: II 4; VI 1; XVII 6; XXI 2; XXVI 7.

⁷⁴ *Ibidem*, II 4.

⁷⁵ *Ibidem*, I 2; IV 12; XVI 1; XVIII 1; XXI 3; XXII 2; XXIII 1–2; XXVI 10; XXVI 1–2; XXIX 2.

⁷⁶ Dół: Teodoret, *ibidem*, VI 7–8; klatka: *ibidem*, XXVIII 3.

⁷⁷ *Ibidem*, IV 6;12; XXI 8; XXVI 10; XXIX 5.

⁷⁸ *Ibidem*, XXI 21.

⁷⁹ A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, t. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, CSCO 184/ Subsidia 14, Louvain 1950, ss. 158–166.

⁸⁰ Teodoret, *Historia* III 16.

terów *Dziejów miłości bożej* pozwalały na realny wgląd w ich przekonania. Ze względu na jego nienajlepszą znajomość języka syryjskiego⁸¹ trudno też przyjmować, że Teodoret dobrze rozumiał mnichów sobie współczesnych. Przy wszystkich tych zastrzeżeniach należy jednak zauważyć, że dzieło Teodoreta pokazuje nam, przynajmniej jako możliwość, inny sposób uzasadnienia radykalnej ascezy. Uwidacznia się on w następującym fragmencie odnoszącym się do mnicha Bardata:

Καὶ τοῦτον ἅπαντα ὑπομένει τὸν πόνον, οὐκ εὐρωστον σῶμα λαχόν, ἀλλὰ καὶ λίαν πολλοῖς βαλλόμενον πάθεισι. Ζέουσα δὲ ἡ προθυμία καὶ τῷ θείῳ ἔρωτι πυρπολουμένη βιάζεται πονεῖν τὸν πονεῖν οὐ δυνάμενον

Znosi cały ten trud, chociaż nie ma silnego ciała, a przeciwnie, trapią je liczne choroby. Gorący, podsycony Bożą miłością zapał przynagla, aby podejmował trudy ten, kto trudzić się nie ma siły⁸².

Dla uzupełnienia należy powiedzieć, że Bardat zamieszkiwał w skrzyni, w której nie mógł się nawet wyprostować. Interwencja biskupa Antiochii zmusiła go do opuszczenia tego osobliwego mieszkania, wybranego niewątpliwie z pobudek ascetycznych. Ponieważ jednak w zastępstwie postanowił okryć się grubym, skórzanym płaszczem odsłaniającym jedynie nos i usta, możemy mieć poważne wątpliwości, czy aby na pewno zrozumiał intencje swojego pasterza. Choć przykład ten może się wydać dla współczesnego czytelnika wręcz brutalny, to jednak Teodoret odczytuje u bohatera swojej opowieści pozytywną, erotyczną motywację: Bardat postępuje tak a nie inaczej ze względu na miłość do Boga i namiętności, które utrudniają mu kontemplację. Poprzez ich konsekwentne uśmiercanie zwiększa się, by tak rzec, jego „duchowa pojemność”.

Niewątpliwie rysująca się tutaj wizja człowieka zakłada zupełnie odmienne od obiegowego wyobrażenie o harmonii między ciałem a duszą. Prolog dzieła Teodoreta przedstawia zmagania mnichów za pomocą metafor militarnych: czytamy tam o „pociskach diabła”, „buncie namiętności”, „wojnie narzuconej ciału i duszy”. Sama dusza mnicha przedstawiona jest jako ufortyfikowane

⁸¹ H. LEHMANN, „What was Theodoret’s mother tongue? – Is the question open or closed?”, [w:] *idem, Students of the Bible in Fourth and Fifth Century Syria*, Aarhus 2008, ss. 187–216.

⁸² Teodoret, *Historia* XXVII 3,9–13.

miasto, do którego tylko sam Bóg zdobywa dostęp⁸³. Chodzi tutaj o uśmiercenie namiętności, nie zaś samego ciała. Trzymając się jednak militarnej metaforyki, terytoria jakie musi ono „odstąpić” w wyniku zawartego pokoju są ogromne, niemniej jednak nie jest ono uznawane za złe z samego gruntu.

Można zatem powiedzieć, że mnisi z opowieści Teodoretta słusznie nazywani są miłośnikami czynnie zabiegającymi o względy swojego Ukochanego. Biskup Cyru zdaje sobie rzecz jasna sprawę, że możliwość zwrócenia się przez człowieka ku Bogu jest wstępnie uwarunkowana przez działanie samego Boga, jego samoodślonięcie w akcie Wcielenia. Po pierwsze, możliwość uprawiania chrześcijańskiej kontemplacji jest w jego dziele zależna od studiowania Biblii, jak to było widoczne w przypadku śpiewającego psalmy mnicha Jakuba. Zależność ta jest znacznie ściślejsza niż w przypadku kontemplacji uprawianej w szkole Plotyna i wykorzystywanych do niej tekstów filozoficznych⁸⁴. Potwierdzają ją również odbywane przez mnichów pielgrzymki do miejsc świętych. *Dzieje miłości bożej* zawierają kilka opisów tego rodzaju podróży⁸⁵. Najdłuższy z nich dotyczy wyprawy Symeona Starszego na górę Synaj. Gdy ma on opowiedzieć o swoich motywacjach, Teodoret wkłada w jego usta następujące słowa:

οὐχ ὅτι τὸ θεῖον τόπον περιγεγράφθαι νομίζομεν – ἀκούομεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι· τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, λέγει ὁ κύριος· καὶ ὅτι· κατέχει τὸν γῦρον τῆς γῆς καὶ τοὺς ἐνοικοῦντας ἐν αὐτῇ ὡσεὶ ἀκρίδας· – ἀλλ’ ἐπειδὴ τοῖς **ἐρώσιν** οὐ μόνον οἱ **ἐρώμενοι** τριπόθητοι, ἀλλὰ καὶ οἱ τόποι **ἐράσμοι** οἱ τὴν τούτων παρουσίαν καὶ ὁμιλίαν δεξάμενοι

Nie dlatego, żebyśmy sądzili [mowa o powodach pielgrzymki – WN], że Bóg jest ograniczony pod względem miejsca – słyszymy bowiem, jak mówi „Ja napełniam niebo i ziemię – mówi Pan” (Jr 23,24) i „podtrzymuje okrąg ziemi i jej mieszkańców, którzy są jak szarańcza” (Iz 40,22) ale ponieważ dla kochających miłe są nie tylko ukochane osoby, ale też i miejsca, gdzie one przebywały⁸⁶.

⁸³ *Ibidem*, P 5–6. Warto tu podkreślić, że dla Plotyna podstawowym obrazem ascezy była nie walka, ale gimnastyka (zob. DOMBROWSKI, *Ascetism as Athletic Training*, ss. 711–712).

⁸⁴ A. GRAFTON, M. H. WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge 2006, ss. 30–34.

⁸⁵ Teodoret, *Historia* II 13; IX 2; XXIX 7; XXIX 7.

⁸⁶ *Ibidem*, VI 8,8–14.

W wypowiedzi tej wyczuć można pewne napięcie. Z jednej strony autor wyraźnie stara się uniknąć skojarzenia z praktykami pogańskimi, w ramach których poszczególne bóstwa miały znaczenie terytorialne. Bóg, w którego wierzy Symeon (i Teodoret!) obejmuje swoim władaniem cały świat. Z drugiej jednak strony sam fakt podjęcia pielgrzymki wskazuje, że możliwość poznania Boga chrześcijan jest w jakiś sposób uwarunkowana geograficznie. Aby zapoznać się ze świadectwami Jego działania trzeba się udać w bardzo konkretne miejsce.

Na marginesie warto zauważyć, że cała relacja odwołuje się bezpośrednio do doświadczenia ludzkich kochanków. Co prawda również Plotyn czyni w swoim dziele użytek z obrazu pary łączącej się w miłosnym uścisku, jest to jednak w jego wydaniu tylko metafora procesów zachodzących w świecie duchowym⁸⁷. U Teodoreta wszystko jest zupełnie dosłowne. Mnich rzeczywiście robi to samo, co człowiek zakochany. Jest to jeszcze bardziej czytelne w relacji o podróży mnicha Piotra do Ziemi Świętej⁸⁸. Teodoret powtarza tu – niemal słowo w słowo – wcześniejszą refleksję na temat nieograniczoności Boga, dodaje jednak także pewną nową myśl. Stwierdza mianowicie, że nie tylko intelekt ma się karmić duchową przyjemnością płynącą z kontemplacji, ale i oczy mogą się w pewien sposób nasycić poprzez oglądanie miejsc przebywania ukochanej osoby oraz przedmiotów codziennego użytku, którymi się ona posługiwała. Sytuacja ta przywodzi Teodoretowi na myśl werset z *Pieśni nad pieśniami* w którym Oblubieniec porównywany jest do jabłoni rzucającej cień i dającej słodki owoc⁸⁹. Co ciekawe, w swoim komentarzu do tej księgi biskup Cyru wskazuje na jabłoń jako na obraz wszechstronnego piękna Chrystusa, które apeluje do wszystkich ludzkich zmysłów – wzroku, słuchu, smaku, zapachu i dotyku⁹⁰. Jesteśmy zatem bardzo blisko obrazów z *Uczty*, gdzie zdobywający kochanek fascynował się zarówno wyglądem jak i zaletami duchowymi obiektu swoich westchnień.

⁸⁷ Z. MAZUR, „Having sex with The One: Erotic mysticism in Plotinus and the problem of metaphor”, [w:] *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, red. S. R. L. CLARK, P. VASSILOPOULOU, London 2009, ss. 67–83.

⁸⁸ Teodoret, *Historia* IX 2.

⁸⁹ PnP 2,3.

⁹⁰ Teodoret, *Explanatio in Canticum canticorum*, PG 81, 87–90.

Zbieżność wyraża się również i w tym, że choć Teodoret (jak widzieliśmy) dobrze zdaje sobie sprawę z chrześcijańskiego *novum* jakim jest aktywność Boga wychodząca naprzeciw człowiekowi⁹¹, to jednak zasadniczo nacisk położony jest w jego dziele na aktywność człowieka-mnicha, który przebija się ku swojemu Stwórcy przez gąszcz namiętności.

2.5. Eros a szaleństwo

W kontekście intensywności, jaką przybierał wysiłek ze strony mnichów na rzecz zbliżenia do Boga, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden, dość wymowny wątek. Pojawia się on dwukrotnie w końcowych partiach dzieła i wskazuje na związek erosa z szaleństwem:

Καὶ τῆς καλλινίκου δὲ Θέκλης ἐπιθυμήσασαι θεάσασθαι τὸν ἐν Ἰσαυρίᾳ σηκὸν ἵνα τῆς περὶ τὸν θεὸν ἀγάπης πανταχόθεν ἐξάψωσι τὸν πυρσὸν ὡς ἀπῆλθον, οὕτως ἐπανῆλθον ἄσιτοι, τοσοῦτον αὐτὰς τὸ θεῖον ἐξεβάκχευσε φίλτρον, οὕτως αὐτὰς ὁ θεῖος ἔρωσ περὶ τὸν νυμφίον ἐξέμηθεν.

Zapagnęły też zobaczyć w Izaurii grobowiec zwycięskiej Tekli, aby ze wszystkich stron wynieść płomień miłości Bożej, i drogę tam i z powrotem odbyły bez pożywienia. Oto w jakie zauroczenie wprowadziła je miłość do Boga, oto jak oszołomiła je święta miłość do Oblubieńca⁹²!

Καθάπερ γὰρ τινα κάρων ὑπὸ τῆς τοῦ ἔρωτος ἐκείνου δεξάμενος μέθης, καὶ τῷ φίλτρῳ λίαν ἐκβακχευθείς, τὴν μὲν οἰκείαν ἠγνόησε φύσιν, ἐπεθύμησε δὲ ἰδεῖν ἃ μὴ θέμις ἰδεῖν.⁹³

Jakby z powodu upojenia tą [boską – WN] miłością popadł w jakies odrętwienie i przez oczarowanie wprowadzony został w zbytńi szal, tak że zapomniał o swej naturze i pragnął widzieć, czego nie godzi się widzieć.

Można powiedzieć, że na różny sposób eros prowadzi w przywołanych przypadkach do przekraczania granic: Marana i Cyra przekraczają granice

⁹¹ Wyrazem tego jest fragment z epilogu dzieła (Teodoret, *Historia* XXXI 8,12–13), w którym stosowane dotychczas słownictwo zostaje odwrócone i to Boga określa się mianem ἐραστής.

⁹² Teodoret, *Historia* XXIX 7,12–17.

⁹³ *Ibidem*, XXXI 5,7–10.

fizycznej wytrzymałości odbywając daleką pielgrzymkę do Seleucji Izauryjskiej bez wody, zaś roznamiętniony Mojżesz pragnie przekroczyć miarę poznania Boga, do którego jest zdolny zgodnie ze swoją naturą. W zachowaniu obydwu tych postaci, choć zyskuje ono niewątpliwie uznanie samego Teodoretę, zdaje się tkwić coś niestosownego, czy wręcz – jak o tym mówi zawarta we fragmentach terminologia – szalonego. Są to zaledwie dwa fragmenty, jednak doskonale harmonizują one z ogólnym sposobem portretowania mnichów, których styl życia rzuca poważne wyzwanie współczesnym (i zapewne również późnoantycznym) wyobrażeniom o normalnej egzystencji.

Zestawione wyżej fragmenty mówiąc o niepoczytalności swoich bohaterów operują czasownikiem ἐκβακχεύω, wskazującym jednoznacznie na szaleństwo bakchiczny. Jest to o tyle ciekawe, że termin ten był w literaturze chrześcijańskiej odbierany w sposób jednoznacznie negatywny, kojarzący się głównie z opętaniem przez demony⁹⁴. Również sam Teodoret, używając podobnych terminów (βακχεία, βακχεύω⁹⁵) ma na myśli zjawiska demoniczne. Pozytywny użytek, jaki czyni biskup Cyru z terminologii erotycznej zdaje się pociągać za sobą „odwrócenie znaków” gdy chodzi o postrzeganie szaleństwa. Pytając o źródło tego powiązania warto odwołać się do pomijanego dotąd w naszych rozważaniach *Fajdrosa*, gdzie kwestią centralną jest związek erosa z szaleństwem oraz ocena szaleństwa. W wyniku fabularnej wolty w toku dialogu odsłania się możliwość pozytywnej interpretacji erotycznego szaleństwa, które szaleństwem jest *de facto* tylko z perspektywy ludzi niemających prawdziwego wglądu w naturę rzeczywistości⁹⁶. Mnisi Teodoretę znajdują się w podobnej sytuacji; ich działania można by uznać za wyraz niepoczytalności, jednak – w ocenie biskupa Cyru – są one wyrazem prawidłowego oglądu świata. Ponadto należy zauważyć, że przedstawiając w *Fajdrosie* los duszy, jej wzlot i upadek Platon mówi, że posiadała ona skrzydła, które utraciła⁹⁷. Wydaje się, że fragment ten mógł wpłynąć na te miejsca w *Dziejach miłości bożej*, gdzie Teodoret mówi o duchowym wzlocie

⁹⁴ LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 425.

⁹⁵ Βακχεία: Teodoret, *Historia* IX 4,4; XVIII 4,4; βακχεύω: *ibidem*, XIII 7,2.

⁹⁶ Platon, *Phaedrus* 249e–250c; użycie czasownika ἐκβακχεύω: *ibidem*, 245a.

⁹⁷ *Ibidem*, 246b–e.

mnichów ku Bogu, lub o tym, że ich dusze są uskrzydłone⁹⁸. W świetle tych nawiązań bezpośrednia znajomość *Fajdrosa* staje się w przypadku biskupa Cyru bardziej prawdopodobna.

2.6. Eros a wspólnota

W podstawowym rozumieniu, jakie zdaje się zakładać Platon, eros niczym nie różni się od zwykłego, zwierzęcego pożądania. Popęd życiowy zmierzający do ocalenia siebie samego przed śmiercią poprzez pozostawienie po sobie potomstwa jest zjawiskiem łączącym człowieka z istotami stojącymi niżej od niego⁹⁹. Czymś poważniejszym jest już charakterystyczny dla człowieka eros duchowy. Zamiast biologicznego potomstwa rodzi się tutaj piękno, które znajduje swój zewnętrzny wyraz w poezji, filozofii i prawodawstwie. Płodność, twórczość jest – przynajmniej do tego punktu – ważnym wymiarem platońskiej erotyki¹⁰⁰. W obydwu tych przypadkach ocalenie przed śmiercią jest pewnym oszustwem: ostatecznie człowiek ocala coś z siebie, ale nie siebie samego – wydany na niego wyrok przemijania nie zostaje w żaden sposób uchylony. Sytuacja zmienia się wraz z chwilą, gdy wchodzimy na ostatni stopień erotycznej wędrówki. Niezniszczalne „piękno samo w sobie” jest ponadczasowe, a jego poznanie wskazuje na niezniszczalną cząstkę w samym człowieku. Nie ma zatem potrzeby dokonywania jakiegokolwiek eksternalizacji tego doświadczenia. Nadzieja nieśmiertelności zostaje zamieniona na nadzieję wieczności¹⁰¹. Przejście to związane jest z radykalną przemianą postawy. Wszelka pobudka do życia czynnego, czy to w obrębie rodziny, czy to w obrębie wspólnoty politycznej zdaje się być podważona.

Platon nie doprowadza jednak swojej myśli do ostatecznej konsekwencji i nie proponuje całkowitego wycofania z życia czynnego. Z kolei traktat z pierwszej *Enneady* poświęcony cnotom prowadzi nas w zupełnie inne obszary niż myśl platońska. W odczuciu Plotyna cnoty polityczne mają cał-

⁹⁸ Teodoret, *Historia* XXIV 3; XXVI 10,12; XXXI 4.

⁹⁹ Platon, *Symposium* 207a–d.

¹⁰⁰ MORTLEY, *Plotinus*, s. 65.

¹⁰¹ H. ARENDT, *Kondycja ludzka*, przeł. A. ŁAGODZKA, Warszawa 2010, ss. 36–40.

kowicie podrzędne znaczenie. Jego zainteresowanie skupia się na sprawnościach innego rodzaju. Choć noszą one te same nazwy, to jednak mają przysposobić ich posiadacza funkcjonowania w świecie hipostaz, nie zaś w świecie *polis*¹⁰². Wymowny jest w tym kontekście obraz z *Vita Plotini*, w którym główny bohater jest w stanie utrzymywać stan kontemplacyjnego skupienia nawet jeśli „świat podksiężycowy” dopomina się o jego uwagę¹⁰³. Warto też zauważyć, że *Platonopolis*, miasto, które filozof zamierzał zbudować w italskiej Kampanii dzięki protekcji cesarza Galiena, nie przypominało zupełnie śmiałych politycznych projektów swego eponima. Chodziło raczej o zaciszne miejsce, *refugium*, gdzie Plotyn wraz ze swoimi uczniami mógłby się całkowicie poświęcić studiom¹⁰⁴. Mówiąc krócej, to, co było odkryciem w *Uczcie*, w *Enneadach* staje się zinstytucjonalizowaną formą życia, detronizującą pod względem doskonałości życie czynne.

Jeśli pominąć sposób zagwarantowania sobie swobody niezbędnej do kontemplacji, Teodoret i jego mnisi są nieodróżnialnymi synami Plotyna¹⁰⁵. Znaczenie słowa „mnich” (gr. *μόναχος* – pojedynczy) było w Syrii traktowane niezwykle poważnie. Pierwotny monastycyzm tego obszaru wyraźnie preferował absolutną samotność jako właściwe środowisko kontemplacji. Syryjscy asceci nie zadowalali się samą tylko nieobecnością innych ludzi. Starali się, jak już sygnalizowano, zaakcentować swój stan za pomocą teatralnych niemal rekwizytów, takich jak słupy, klatki czy skrzynie. Mnich Maisymas zamurowany w lepiance posunął swoją izolację na skraj solipsyzmu. Kiedy mieszkańcy pobliskiej miejscowości przybyli wykraść go jako cenny talizman, nie zareagował w żaden sposób¹⁰⁶.

Te dziwaczne nieraz zachowania podporządkowane były, jak nam to pokazuje Teodoret, jednemu celowi: usunięciu wszelkich przeszkód i roz-

¹⁰² Plotyn, *Enneades* I 2,1,23–27; HADOT, *Plotyn*, ss. 58–66.

¹⁰³ Porfiriusz, *Vita Plotini* 8.

¹⁰⁴ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. ZIELIŃSKI, t. 4, Lublin 2010, s. 484.

¹⁰⁵ W przypadku Plotyna zaspokojenie potrzeb konieczne by zająć się kontemplacją możliwe było dzięki posiadanej własności – mieszkał w domu swojej uczennicy Geminy (Porfiriusz, *Vita Plotini* 9). U Teodoreta znaczenie tych potrzeb jest zredukowane lub niemal likwidowane przez ascezę.

¹⁰⁶ Teodoret, *Historia* XIX 3.

proszę stających na drodze erotycznemu pragnieniu kontemplacji. Mnich Symeon Starszy udał się na pielgrzymkę na górę Synaj ἡσυχίας ἐρῶν, pragnąc odosobnienia¹⁰⁷. To właśnie w ukryciu przed ludźmi mnich karmi się obrazem Boga. Samotność ta w wielu scenach zostaje powiązana z erosem. Możliwość oglądania Boga jest z perspektywy mnichów dobrem tak wielkim, że poświęcenie choćby odrobiny uwagi innym kwestiom jawi się jako ogromna strata.

W świetle dotychczasowych analiz nie ulega wątpliwości, że Teodoret przypisywał samotniczemu sposobowi życia najwyższą doskonałość. Eros zaś stanowił jego główną sprężynę i w tym sensie był on również siłą jak najbardziej pozytywną. Jednak nawet jeśli cel, do którego dąży w swoim życiu mnich daje się opisać w kategoriach erotycznych, to jednak siła ta nie może opisywać całej jego aktywności i w pełni warunkować jego relacji ze światem.

Świadczące o tym sygnały możemy odnaleźć wszędzie tam, gdzie poruszany jest temat posługi, jaką mnisi mieli świadczyć na rzecz społeczności. Jak zauważa Peter Brown, powszechna opinia późnej starożytności łączyła praktykowane przez mnichów odosobnienie z nabywaniem δύναμης, mocy dającej władzę nad domeną spraw świeckich¹⁰⁸. Przez lepianki bohaterów opowieści Teodoreta przewijały się zatem gromady petentów: pokłóconych przywódców społeczności, opuszczonych małżonków czy opętanych. Nie brakowało też biskupów proszących o poparcie w sporach doktrynalnych lub też proponujących mnichom dołączenie do swojego grona. Za każdym razem powtarzał się jednak ten sam problem: najszlachetniejsza nawet posługa sprzeciwiała się wezwaniu do nieustannej kontemplacji.

Dla lepszego zrozumienia warto przyjrzeć się tu żywotom mnichów Juliana oraz Euzebiusza. W obydwu wypadkach gra toczy się o spożytkowanie wspomnianego wyżej autorytetu, jakim cieszyli się eremici. Patriarcha Antiochii, Akacjusz, chciał namówić mnicha Juliana by ten udał się z nim do miasta i zabrał głos w sporze z arianami¹⁰⁹. Z kolei mnich Euzebiusz dał się przekonać niejakiemu Ammianowi, by opuścił swoją małą chatkę i pokierował całą

¹⁰⁷ *Ibidem*, VI 7,1.

¹⁰⁸ P. BROWN, „The rise and function of holy men in late antiquity”, *JRS* 61 (1971), ss. 80–101.

¹⁰⁹ Teodoret, *Historia* II 16.

wspólnotą mnichów, dzieląc się z nimi doświadczeniem¹¹⁰. Pojawiające się przy tych okazjach dialogi, niewątpliwie zredagowane przez Teodoretą, posiadają pewien wspólny wątek. Argumentacja zawarta w obydwu fragmentach odwołuje się do słynnego fragmentu z Ewangelii Jana¹¹¹ o powołaniu św. Piotra. Wyznanie miłości, jakie apostoł składa tam wobec Chrystusa owocuje wezwaniem do podjęcia odpowiedzialności za rodzący się Kościół¹¹². Patrząc szerzej, obydwie interesujące nas dialogi są jakby kopią biblijnej sceny powołania Piotra. Najpierw mnich jest pytany o przyczyny, dla których wstąpił na drogę ascezy. Gdy w odpowiedzi padają słowa o miłości względem Boga, pragnieniu służenia mu i bycia jak najbliżej niego, nie ma już odwrotu od podjęcia czynnej posługi na rzecz innych chrześcijan; tego bowiem oczekiwał Chrystus od Piotra po jego deklaracji. Należy podkreślić, że Teodoret przeplata tutaj terminologię ściśle erotyczną z innymi określeniami miłości; o Chrystusie mówi się tutaj jednak ponownie jako o Ukochanym (ἐρόμενος). Akcjusz obiecuje Julianowi, że dzięki wyprawie od Antiochii jego eros zapłonie jeszcze mocniejszym płomieniem (zapewne wskutek czasowego zawieszenia kontemplacji). Jednocześnie użyty w obydwu przypadkach fragment z Ewangelii Jana wprowadza język miłości-troski, φιλία, zaś w stosunku do Chrystusa używa się określenia φιλούμενος. W innym komentarzu do sceny powołania Piotra, zawartym w epilogu dzieła, Teodoret określa postawę pierwszego z apostołów całkowicie wymiennie jako ἔρωος lub φιλία¹¹³.

Łatwość z jaką Teodoret przeplata ze sobą te terminy wskazuje na nowe akcenty, jakie jego chrześcijański punkt widzenia wnosi do pojmowania erosa. Poza aspektem fascynacji, zachwyty pięknem Boga, którym mnich w pewien sposób się karmi, pojawia się również wymiar służby na jego rzecz. W myśleniu tym Teodoret robi krok wstecz od Plotyna w kierunku bardziej ludzkiego świata z platońskiej *Uczty*, gdzie kochanek starał się służyć swojemu ukochanemu, spełniając jego życzenia. Różnica polega na tym, że Chrystus, sam będąc doskonały, nie może od swoich miłośników otrzymać niczego, czego by sam nie miał. Dlatego też ich ofiarność powinna

¹¹⁰ *Ibidem*, III 4.

¹¹¹ J 21,15–19.

¹¹² Teodoret, *Historia* II 16.

¹¹³ *Ibidem*, XXXI 11.

przyjąć ten sam kierunek co miłość Jezusa i skierować się ku ludziom (proces upodobnienia osiąga w tym momencie swoją pełnię) – w zgodzie z wzorem wyznaczonym przez przywoływany fragment Ewangelii Jana.

Opisana tutaj zależność między kontemplacją a służbą nie uchyla jednak wyraźnego napięcia widocznego w losach bohaterów dzieła Teodoret. Kiedy mnich Jakub pytany o przyczynę, dla której zbywa odwiedzających go petentów odpowiada, że jego własne sprawy z Bogiem nie pozwalają mu poświęcać wiele czasu na pomaganie innym, biskup Cyru przyjmuje tę odpowiedź ze zrozumieniem. Zachowanie Jakuba, powiada, jest naturalne dla stanu osoby zakochanej¹¹⁴. Jednocześnie Teodoret daje wyraz świadomości, że wyłączenie skupienie na kontemplacji może się przerodzić w egoistyczną troskę o własną wyłączną korzyść, φιλαυτία¹¹⁵. Jego punkt widzenia nie uchyla się od uznania chrześcijańskiego paradoksu: eros, choć u swej podstawy nastawiony jest na „samorealizację”, to – jeśli rzeczywiście spotka się z tym, za kim tęskni – musi się obrócić w postawę z pozoru przeciwną, zgodną jednak z wolą Ukochanego. Obdarowany sam musi stać się darem. Tak więc pierwotnie kontemplacyjne nastawienie zakłada jako swój wymóg gotowość do przynajmniej częściowej rezygnacji z kontemplacji, co jest postulatem całkowicie nieznanym zarówno Platonowi jak i Plotynowi.

3. WNIOSKI

Pełny tytuł apologii Teodoret, którą zajmowaliśmy się na początku niniejszego tekstu brzmi *Leczenie chorób hellenizmu albo dowód prawdy ewangelicznej na podstawie filozofii greckiej*¹¹⁶. Cel, czyli przekonanie krytyków chrześcijaństwa, że jest ono oczyszczoną z błędów wersją ich własnych poglądów, był tam realizowany kosztem rozmaitych nadużyć, takich jak modyfikowanie cytatów czy naginanie ich interpretacji¹¹⁷. W *Dziejach miło-*

¹¹⁴ *Ibidem*, XXI 34.

¹¹⁵ *Ibidem*, IV 4,13.

¹¹⁶ Teodoret, *Curatio* P 16.

¹¹⁷ CANIVET, *Histoire*, ss. 141–160. N. SINISSOGLU, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge 2008.

ści bożej Teodoret operuje jedynie cytatami biblijnymi. Związki z literaturą filozoficzną pogan ujawniają się tutaj na poziomie aluzji, obrazów oraz wyborów terminologicznych; w tym sensie trudno mówić o jakiegokolwiek manipulacji autorytetem jej twórców. Niewątpliwie jednak można tu mówić o podobieństwie celów. Koncepcja erosa jaką prezentuje swoim czytelnikom biskup Cyru nie stanowi wiernego odwzorowania przekonań Platona ani Plotyna. Z całą pewnością łączy go z tymi filozofami podstawowa intuicja – pojęcie erosa pozwala mu na wydobycie tego aspektu Boga, który można by określić „atrakcyjnością” dla człowieka. Co więcej, z Plotynem wiąże go również radykalnie kontemplacyjna orientacja wybierana kosztem życia czynnego. Już tu jednak pojawia się pierwsza, znacząca rysa: choć Teodoret nie czyni tego tak naturalnie, jak można by się spodziewać po pisarzu chrześcijańskim, to jednak zauważa on możliwość wyrodzenia się takiej postawy w zwykły egoizm. Do obrazu erosa wkrada się tym samym niejednoznaczność.

Od Plotyna jak i od Platona dystansuje Teodoreta kwestia ascezy. Dla pierwszego z tych myślicieli wędrówka ku Jednemu jawiła się jako coś prostego i naturalnego, realizującego się bez dramatycznych zwrotów. Platon przedstawiał swojego erosa jako targanego sprzecznościami, wędrującego od nasycenia do niedostatku i w tym sensie dynamicznego a nawet walczącego. Walka ta nie przybrała jednak u niego nigdy tak konkretnej i radykalnej postaci, jak umartwienia syryjskich mnichów, które w narracji Teodoreta również wiążą się z erosem i drogą człowieka ku Bogu.

Najbardziej zasadnicza jednak różnica dotyczy czegoś, co należałoby nazwać „warstwowością” erosa. U pogańskich poprzedników Platona eros ludzki stanowił (dowolną lub konieczną) stację w drodze do erosa duchowego. Gdy tylko osiągał swój cel, tracił jednocześnie swój osobowy wymiar. U Teodoreta eros nie przechodzi przez żadne etapy ani piętra rzeczywistości, od samego początku skierowany jest w stronę swojego właściwego celu i przy całym swoim ascetycznym radykalizmie nie zwraca się – jak to zostało wcześniej wykazane – przeciwko ciału. Należy jednak nadmienić, że choć osobowy charakter erosa nie budzi u biskupa Cyru wątpliwości, to jednak aktywność Boga względem człowieka – tak istotna dla chrześcijaństwa – nie jest w *Dziejach miłości bożej* mocno akcentowana i to człowiek pozostaje stroną zdobywającą (ἐραστής) a Bóg zdobywaną (ἐρώμενος).

Gdy spojrzeć na tę trudną do jednoznacznego podsumowania sieć nawiązań, jedna rzecz nie ulega wątpliwości. Odniesienia do koncepcji filozoficznych zawarte w *Dziejach miłości bożej* odczytywać można jako próbę nawiązania dialogu z przedstawicielami świata pogańskiego, pokazania (tak jak w *Leczeniu chorób hellenizmu*), że Teodoret i jego pogańscy adwersarze poruszają się na tej samej płaszczyźnie i zdają sobie te same pytania, w tym wypadku o charakter kontaktu człowieka z Absolutem. Choć cel ten nie zostaje wypowiedziany wprost w tekście dzieła, to powołać się tu można na precedens związany z *Żywotem Antoniego*, kierowanym w pierwszym rzędzie do mnichów w Italii¹¹⁸, choć biorącym również pod uwagę – jak to wynika z epilogu¹¹⁹ – czytelników pogańskich. Warto podkreślić, że w czasie dzielącym dzieła Atanazego i Teodoreta wskazać możemy na wypowiedzi intelektualistów (Julian Apostata, Eunapiusz z Sardes) występujących z krytyką wymierzoną precyzyjnie w stronę mnichów¹²⁰. Mówiąc najogólniej, w tekstach tych wybrzmiewa powątpiewanie, czy „reakcyjny” charakter ruchu monastycznego nie przekreśla przypadkiem możliwości zasymilowania chrześcijaństwa z cywilizacją rzymską. W tym kontekście głos Teodoreta daje się odczytać jako próba przedstawienia – cokolwiek kontrowersyjnych – poczynań syryjskich mnichów w kategoriach bardziej zrozumiałych dla współczesnego świeckiego intelektualisty.

Wojciech Nadobnik
Pracownia Historii Bizancjum, Instytut Historii
Wydział Historyczny UAM
wojciech.nadobnik@amu.edu.pl

¹¹⁸ Atanazy, *Vita Antonii*, Prooimion.

¹¹⁹ *Ibidem*, 94.

¹²⁰ D. BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993, ss. 11–12.

MIĘDZY PLATONEM A PLOTYNEM. WĄTKI EROTYCZNE W DZIEJACH MIŁOŚCI BOŻEJ
TEODORETA Z CYRU**Abstrakt**

W niniejszym artykule autor analizuje znaczenie terminologii erotycznej w obrazowaniu relacji między mnichem a Bogiem w hagiograficznym dziele Teodoret biskupa Cyru *Historia religiosa (Dzieje miłości bożej)*. Autor stara się dowieść, że Teodoret świadomie korzysta z filozoficznych koncepcji Erosa aby uczynić fenomen monastycyzmu syriackiego bardziej zrozumiałym dla współczesnych mu intelektualistów pogańskich. W pierwszym rzędzie autor omawia znajomość *Uczty i Fajdrosa* Platona oraz *Ennead* Plotyna przez Teodoretą; następnie bada możliwość użycia przez Teodoretą owych tekstów w sześciu tematach, w których pojawia się terminologia erotyczna (przedmiot i podmiot miłości, kontemplacja, asceza, skrucha, wspólnota).

Słowa kluczowe: Teodoret, *Historia Religiosa*, Syria, monastycyzm, filozofia, Platon, Plotyn

BETWEEN PLATO AND PLOTINUS. EROTIC MOTIFS IN THE RELIGIOUS HISTORY OF THEO-
DOR ET OF CYRRHUS**Abstract**

In the article, the author examines the importance of erotic terminology for the depiction of the relationship between monk and God in the hagiographical *Religious History* of Theodoret, bishop of Cyrrhus. He tries to prove that Theodoret made a conscious use of philosophical concepts of Eros in order to make the phenomenon of Syriac monasticism more intelligible for the contemporary pagan intellectuals. In the argument, the author first discusses Theodoret's knowledge of Plato's *Symposium* and *Phaedrus*, and the *Enneads* of Plotinus. Secondly, he examines the possible use Theodoret makes of those texts in the six topics where the erotic terminology appears (object and subject of love, contemplation, ascetism, contrition, community).

Keywords: Theodoret, *Historia Religiosa*, Syria, monasticism philosophy, Plato, Plotinus

