

źródła monastyczne

18

źródła monastyczne

18

Redaktor serii: Ks. Marek Starowieyski

starożytność **16**

EWAGRIUSZ Z PONTU

PISMA

ASCETYCZNE

tom 1

Wydanie drugie

Przekład:

Krzysztof Bielawski
Marek Grzelak
Emilia Kędziorek
Leon Nieścior OMI
Arkadiusz Ziernicki

Wstęp i opracowanie:

Leon Nieścior OMI



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

KRAKÓW 2007

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej Cieplucha

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
L.dz. 18/99, Tyniec, dnia 02.02.1999 r.
† Adam Kozłowski OSB, opat tyniecki

Wydanie drugie

ISBN 978-83-7354-179-5 broszura
ISSN 1230-6711

© TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37
30-398 Kraków
tel. (012) 267-53-92
tel./fax (012) 267-53-91
e-mail: wydawnictwo@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

SPIS RZECZY

SKRÓTY	7
WSTĘP	11
BIBLIOGRAFIA.....	51
O ŻYCIU EWAGRIUSZA.....	103
APOFTEGMATY.....	123
LISTY	129
O PRAKTYCE [ASCETYCZNEJ]	225
O POZNANIU	259
O MODLITWIE.....	275
TRZY ROZDZIAŁY O MODLITWIE.....	309
DO MNICHÓW MIESZKAJĄCYCH WE WSPÓLNOTACH	313
NAPOMNIENIE DLA DZIEWICY	329
PODSTAWY ŻYCIA MONASTYCZNEGO I ICH ROLA W OSIĄGNIĘCIU WYCISZENIA	339
O MISTRZACH I UCZNIACH.....	355
O RÓŻNYCH RODZAJACH ZŁYCH MYŚLI.....	361
O OŚMIU DUCHACH ZŁA.....	409
O WADACH, KTÓRE PRZECIWNIE SĄ CNOTOM	439

SKRÓTY UŻYWANE W INDEKSACH.....	447
INDEKS ODESŁAŃ I ALUZJI BIBLIJNYCH.....	449
INDEKS RZECZOWY	459

SKRÓTY

Dzieła Ewagriusza z Pontu:

<i>Ad mon.</i>	<i>Sententiae ad monachos</i> (ŻrMon 18).
<i>Ad virg.</i>	<i>Ad virginem</i> (ŻrMon 18).
<i>Antirrh.</i>	<i>Antirrheticos</i> (ŻrMon 36).
<i>Cap. cogn.</i>	<i>Capita cognoscitiva, Skemmata</i> (ŻrMon 36).
<i>De mal. cogit.</i>	<i>De malignis cogitationibus</i> (ŻrMon 18).
<i>De octo spirit.</i>	<i>De octo spiritibus malitiae</i> (ŻrMon 18).
<i>De or.</i>	<i>De oratione</i> (ŻrMon 18).
<i>Ep. ad Mel.</i>	<i>Epistula ad Melaniam</i> (ŻrMon 36).
<i>Ep. dogm.</i>	<i>Sermo sive dogmatica epistula de sanctissima trinitate. Epistula fidelae LXII.</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae LXII.</i>
<i>Gn.</i>	<i>Gnosticus</i> (ŻrMon 18).
<i>In Prov.</i>	<i>Scholia in Proverbia.</i>
<i>In Ps.</i>	<i>Scholia in Psalmos.</i>
<i>Keph. gn.</i>	<i>Kephalaiia gnostica.</i>
<i>Pr.</i>	<i>Practicus</i> (ŻrMon 18).
<i>Rer. mon. rat.</i>	<i>Rerum monachalium rationes</i> (ŻrMon 18).
<i>Tract. ad Eul.</i>	<i>Tractatus ad Eulogium monachum</i> (ŻrMon 36).

Inne skróty:

- 1 Apo *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1. Gerontikon. Księga Starców, tł., M. BORKOWSKA, ŻrMon 4, Kraków 1994.*
- 2 Apo *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 2. Kolekcja systematyczna, tł., ks. M. KOZERA, ŻrMon 9, Kraków 1995.*

- CPG *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio Mauriti Geerard, vol. 1–5, Turnhout 1983–1987.
- CPGS *Clavis Patrum Graecorum, Supplementum*, Turnhout 1998.
- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris, Louvain 1903–.
- DBS *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1928–.
- De la prière
à la perfection* ÉVAGRE LE PONTIQUE, *De la prière à la perfection*, zob. Bibliografia, II.
- DSAM *Dictionnaire de la spiritualité, ascétique et mystique*, Paris 1937–.
- ES J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Louvain 1952.
- FZPhTh *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg (Szwajc.) 1954–.
- HL PALLADIUSZ, *Historia Lausiaca*, tłum. pol. zob. Bibliografia.
- Muséon *Le Muséon, Revue d' études orientales*, Louvain 1882–.
- OCP *Orientalia Christiana Periodica*, Roma 1923–.
- OLP *Orientalia Lovaniensia Periodica*, Leuven.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca 1–161*, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1857–1866.
- Philocalie, 8* L. REGNAULT, J. TOURAILLE, *Évagre le Pontique, Nil l'Ascète, Diadoque de Photice* (Philocalie de Pères neptiques, 8), zob. Bibliografia.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina 1–217, Indices 1–4*, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1841–1855.

- POK *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924–.
- PSP *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969–.
- RACH *Reallexikon für Antike und Christentum*, red. T. KLAUSER i in., Stuttgart 1950–.
- RAM *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse 1920–.
- RHR *Revue de l'histoire des religions*, Paris 1880–.
- ROC *Revue de l'Orient chrétien*, Paris 1896–.
- SCh *Sources Chrétiennes*, Paris 1941–.
- SMon *Studia Monastica*, Barcelona 1959–.
- StPatr *Studia Patristica*, Berlin, Kalamazoo, Oxford, Leuven 1989–.
- TP A. i C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, Paris 1971 (SCh 170/171).
- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin 1882–.
- VigChr *Vigiliae Christianae*, Amsterdam, Leiden 1947–.
- VoxP *Vox Patrum*, Lublin 1981–.
- ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart 1876–.
- ZKTh *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck 1877–.
- ŻrMon *Źródła Monastyczne*, Tyniec-Kraków 1993–.
- ŻMT *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996–.

WSTĘP

1. BIOGRAFIA EWAGRIUSZA

Nie możemy dzisiaj poznać całej nauki Ewagriusza z Pontu, skoro wiele jego dzieł bezpowrotnie zginęło. Nawet ta zachowana część piśmiennictwa nasuwa trudności w ustaleniu, czego Ewagriusz rzeczywiście nauczał. To prawda, że coraz bardziej docenia się jego ascetyczną doktrynę. Na przykład w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* cytuje się dwukrotnie słowa pontyjskiego mnicha w rozdziale o modlitwie¹. Z drugiej jednak strony nadal pokutuje obraz Ewagriusza – orygenisty „bardziej orygenistycznego niż sam Orygenes”². Według takich opinii Ewagriusz, jako duchowy uczeń Orygenesesa, w kontrowersyjnych spekulacjach dotyczących powstania świata, bytów rozumnych (λογικοί), natury cielesnej, ich transformacji i ostatecznego stanu poszedł jeszcze dalej niż mistrz i tym samym bardziej zaszkodził, aniżeli przysłużył się dobremu imieniu wielkiego Aleksandryjczyka. Krytycyzm wobec orygenizmu Ewagriusza wyrasta z pewnej już tradycji, którą ukształtowały takie autorytety, jak H.U. von Balthasar, I. Hausherr, A. Guillaumont. Po tej linii idzie współczesny, wybitny znawca Orygenesesa, nazywając Ewagriusza „dalekim uczniem” Orygene-

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2737 (s. 615), 2742 (s. 616).

² H.U. VON BALTHASAR, *Metaphysik*, 32, zob. Bibliografia.

sa³. Ostatecznie ów krytycyzm wobec spekulatywnej doktryny Ewagriusza sięga korzeniami drugiego kryzysu orygenistycznego, który miał miejsce w VI w. W jego rezultacie doszło do potępienia w r. 543 przez cesarza Justyniana i zwołany przez niego synod, a następnie w 553 r. – chociaż formuły potępienia nie znajdują się w oficjalnych aktach Soboru Konstantynopolitańskiego – niektórych tez nauki zwanej orygenizmem⁴. Wprawdzie nie padło jeszcze wtedy imię Ewagriusza – posłużyły się nim następne sobory – ale nie ma wątpliwości, że potępione tezy ojcowie soboru utożsamiali z nauką pontyjskiego mnicha⁵. Sobór był skierowany przeciwko palestyńskim mnichom, ale źródła ich poglądów dopatrywano się w doktrynie Orygenesesa i jego późniejszych zwolenników, takich jak Dydim Ślepy czy Ewagriusz z Pontu.

Ów wyrosły w historii monopol w interpretacji nauki Ewagriusza z Pontu, niestety, niekorzystnej dla niego samego, został w latach osiemdziesiątych przełamany przez niemieckiego benedyktyna G. Bungego. On to starał się ukazać, że nauki spekulatywnej Ewagriusza nie da się utożsamić z tą doktryną, która została potępiona w VI w. G. Bunge wskazuje na konieczność bardziej wnikliwego i solidnego czytania Ewagriusza, które nie pomija żadnego z jego pism. Autorowi monografii *Les 'Képhalaia gnostica' d'É-*

³ Por. H. CROUZEL, *Orygenes*, tł. MARGAŃSKI, Bydgoszcz 1996, 88; zob. też 132, 230.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. A. GUILLAUMONT, *Évagre et les anathématismes*, zob. Bibliografia.

*vagre le Pontique*⁶, która posiada kluczowe znaczenie dla dzisiejszej oceny orygenizmu Ewagriusza, zarzuca zbyt jednostronne zasugerowanie się argumentami antyorygenistów z VI wieku⁷. Najbardziej kontrowersyjne jego pismo, *Rozdziały gnostyczne*, musi być odczytywane w łączności z innymi dziełami, w których autor również podejmuje tematy z zakresu kosmologii i antropologii⁸. Znamienne, że Ewagriusz nie był przedmiotem ataku podczas tzw. pierwszego kryzysu orygenistycznego, który rozpoczął się w Palestynie za sprawą Epifaniasza z Salaminy i Hieronima, a w Egipcie – Teofila Aleksandryjskiego, w okresie 393–403, a więc kilka lat przed śmiercią naszego pisarza. Z pewnością pewne twierdzenia Orygenesesa i jego uczniów mogły nasuwać wątpliwości – zresztą sam Orygenes nie czynił z nich pewników – ale fakt, że nagle stały się one tak gwałtownie zwalczane przez tych samych ludzi, którzy wcześniej byli wielkimi entuzjastami nauki Aleksandryczyka, zdawał się mieć inne, pozadoktrynalne przyczyny. Ewagriusz został jeszcze wówczas oszczędzony, gdyż nie znajdował się w bezpośrednim polu niezupełnie szlachetnych rozgrywek.

⁶ A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*, zob. Bibliografia.

⁷ Por. G. BUNGE, *Origenismus-Gnostizismus*, 25–54, zob. Bibliografia; TENŹE, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, 215–227, 323–360, zob. Bibliografia.

⁸ Np. Crouzel, zależny od A. Guillaumonta, sugeruje, iż Ewagriusz, w odróżnieniu od Orygenesesa, nauczał o całkowitej bezcieleśności człowieka po śmierci (H. CROUZEL, *Orygenes*, 239). Jednakże, by dokładnie poznać naukę Ewagriusza, nie wystarczy odwołać się do *Képhalaia gnostica*, jak czyni to A. Guillaumont. Nt. integralności trzech komponentów natury ludzkiej zob. *Ep. ad Mel.* (23), FRANKENBERG, 616.

Od pewnego już czasu Ewagriusz przestał być przedmiotem badań wąskiego grona profesjonalistów. Gdy zwiększył się dostęp do jego pism dzięki coraz liczniejszym przekładom, zainteresowanie jego nauką nabrało szerszego zasięgu. Dzięki temu powstają coraz to nowe odkrywcze studia.

Spory wokół orygenizmu Ewagriusza nie mogą pomniejszyć wartości jego dorobku w dziedzinie mu najbardziej bliskiej, mianowicie w nauce ascetycznej. Wartości tej był świadom w VI w. Barsanufiusz z Gazy, któremu kiedyś jeden z mnichów zadał pytanie: „Nie powinniśmy więc czytać pism Ewagriusza?” Barsanufiusz poradził mu, aby nie zajmował się kwestiami kontrowersyjnymi w nauce pontyjskiego teologa: „Nie przyjmuj tego rodzaju nauk. Czytaj jednak, jeśli chcesz, z jego pism to, co jest pożyteczne dla duszy, według ewangelicznej przypowieści o sieci, jak jest napisane, że to, co dobre, wrzucono do naczynia, a to, co złe, wyrzucono na zewnątrz⁹. Tak i ty czyń”¹⁰. Można cieszyć się z tego, że dzisiaj Ewagriusz jako mistrz życia duchowego staje się coraz bardziej popularny. Jesteśmy obecnie chyba dopiero w połowie drogi, by poznać głębię jego ascetycznej nauki. Jak często podkreśla G. Bunge, im głębsze doświadczenie życia wewnętrznego posiada czytelnik, tym bardziej jest w stanie docenić bogactwo i realizm nauki pontyjskiego mnicha. W dziedzinie bowiem spraw duchowych Ewagriusz jest nie tyle teoretykiem ascezy, lecz dzieli się doświadczeniem własnym i innych Ojców Pustyni.

⁹ Por. Mt 13,47n.

¹⁰ BARSANUFIUSZ I JAN, *Quaestiones et responsiones*, PG 86, 898. Wypowiedź tę przytacza J. MYULDERMANS, *Evagriana. Le Vatic. Barber. gr. 515*, Muséon 51 (1938), 212.

Szczegóły jego *curriculum vitae* znamy głównie dzięki Palladiuszowi, autorowi *Opowiadań dla Lausosa*, który poświęcił jeden rozdział dzieła swemu mistrzowi¹¹. Palladiusz przez 9 lat przebywał w Cele jako uczeń pontyjskiego mnicha. Uczeń Ewagriusza, według hipotezy G. Bungego¹², napisał pierwszą obszerniejszą wersję historii egipskich pustelników jeszcze w czasie swego pobytu w Egipcie w latach 390–399, z myślą o środowisku monastycznym. Jest ona obszerniejsza i stała się podstawą tłumaczenia na język koptyjski oraz syryjski. Palladiusz w późniejszym czasie, ok. 420 r., mając na uwadze nową sytuację i nowy krąg czytelników, przeredagował dzieło, skracając je i dedykując Lausosowi¹³.

¹¹ HL 38, ŻrMon 12, 177–182; o Ewagriuszu relacjonują też starożytni historycy Kościoła: SOZOMEN, *Historia Kościoła*, VI 30, tł. KAZIKOWSKI, Warszawa 1989, 424nn; SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, IV 23, tł. KAZIKOWSKI, Warszawa 1986, 362–366. Obszerne opracowanie biografii Ewagriusza, z której korzystaliśmy w niniejszym wstępie, zamieścił G. Bunge we wstępie do przekładu *Listów Ewagriusza (Briefe aus der Wüste*, zob. Bibliografia).

¹² G. BUNGE, A. DE VOGÜÉ, *Quatre érmities égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, zob. Bibliografia (publikacja była najpierw wydawana w SMon 1990/1991); M. STAROWIEYSKI, Wstęp do HL, ŻrMon 12, 36–43.

¹³ Koptyjską wersję, powstałą na podstawie owej pierwszej, obszerniejszej redakcji, wydał Amélineau, uzupełniając ją francuskim tłumaczeniem (E. AMÉLINEAU, De '*Historia Lausiaca*', zob. Bibliografia). Niedawno temu pojawił się nowy francuski przekład koptyjskiego tekstu, skorygowanego przez de Vogüé na podstawie manuskryptu *Vat. Copte 64*. Tekst przetłumaczył de Vogüé, a tłumaczenie uzupełnił komentarzem Bunge (G. BUNGE, A. DE VOGÜÉ, *Quatre érmities*, art. cyt). Drugą, skróconą wersję dzieła Palladiusza, zachowaną pod nazwą *Opowiadań dla Lausosa*, po niedokładnej edycji Migne'a, wydał Butler (C. BUTLER, *The Historia Lausiaca of Palladius*, vol. 1–2 (tekst HL w vol. 2), Cambridge 1904). W oparciu o jego wydanie w nowszych czasach *Opowiadania dla Lausosa* wydał z tłumaczeniem fran-

Ewagriusz urodził się w 345 r. w pontyjskim mieście Ibora, na północy dzisiejszej Turcji. Musiał otrzymać niezłe wykształcenie, gdyż jego pisma wskazują na ślady gruntownej znajomości filozofii, matematyki i retoryki¹⁴. Studiował prawdopodobnie w Cezarei Kapadockiej, w mieście, gdzie od roku 370 sprawował pasterski urząd Bazyli Wielki. Z kilku powodów biskup ten był bliski Ewagriuszowi. Bazyli wyświęcił jego ojca na chorepiskopa Ibory. On też wyświęcił Ewagriusza na lektora. Nie da się natomiast potwierdzić, że Ewagriusz był mnichem w bazylikańskim klasztorze na brzegach Irysu. Być może przez pewien czas przebywał w tym klasztorze¹⁵. W styczniu 379 r. umarł Bazyli Wielki w wieku niespełna 49 lat. Następcą jego został Helladios. Aluzję do tych właśnie okoliczności losu zdaje się czynić Ewagriusz, wspominając w *Liście dogmatycznym* o „nieoczekiwanym zdarzeniu”¹⁶. Wskutek tych zdarzeń młody Pontyjczyk czuł się zmuszony na pewien czas oddalić się od rodzinnych stron¹⁷. Udał się do Konstantynopola, gdzie od kilku miesięcy biskupią pieczę nad małą trzódką wiernych Nicei katolików w zdominowanym przez arianizm mieście sprawował Grzegorz z Nazjanzu. Z testamentu Grzegorza, w którym święty przekazał swemu przyjacielowi część ubioru i 30 sztuk złota,

cuskim Lucot (A. LUCOT, *Palladius. Histoire Lausique*, Paris 1913) oraz z tłumaczeniem włoskim Bartelink (G.J.M. BARTELINK, *Palladio. La Storia Lausiaca*, Milano 1974). Por. też tłum. polskie: *Opowiadania dla Lausosa*, tł. KALINKOWSKI, zob. Bibliografia.

¹⁴ W. LACKNER, *Zur profanen Bildung des Evagrius Pontikos*, 17–29, zob. Bibliografia.

¹⁵ G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe* (wstęp), 22.

¹⁶ *Ep. dogm.* 1, COURTONNE, 23.

¹⁷ TAMŻE; G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 24.

wynika, że Ewagriusz pozostawał przy jego boku jako najwierniejszy uczeń i pomocnik, w najtrudniejszym czasie¹⁸. Ortodoksyjna gmina nie posiadała własnego kościoła, doznawała powszechnej pogardy, a nawet aktów przemocy. Sytuacja zmieniła się, gdy w listopadzie 380 r. Teodozjusz Wielki przeznaczył jej kościół Apostołów i przywrócił wszelkie prawa. Ewagriusz, wyświęcony przez Grzegorza na diakona, będąc utalentowanym kaznodzieją, angażował się w obronę ortodoksji. Z tego okresu pochodzi pierwsze jego dzieło – *List dogmatyczny o Trójcy Najświętszej*, poświęcone zagadnieniom chrystologicznym i tajemnicy Trójcy Świętej, miejscami wprost powtarzające naukę kapadockiego Ojca. Grzegorz był dla niego prawdziwym mistrzem. Takiego właśnie mistrza szukał opuszczając Pont, pędzony tęsknotą za najwyższą „filozofią”¹⁹. Na początku 381 r. cesarz zwołał do Konstantynopola II Sobór Ekumeniczny. W jego trakcie Grzegorz został zatwierdzony na stolicy biskupiej, a następnie zmuszony do rezygnacji wskutek zgłoszonych przez biskupów z Egiptu i Macedonii zastrzeżeń co do kanonicznej ważności jego nominacji. W połowie roku opuścił Konstantynopol, zmęczony ciągłymi intrygami w walce o władzę w cesarskiej metropolii. Ewagriusz pozostał jeszcze kilka miesięcy w Konstantynopolu, okazując nieocenioną pomoc następcy Grzegorza, Nektariuszowi. Nowy biskup, będąc przed nominacją świeckim człowiekiem, nie orientował się wiele w teologii. Przez kaznodziejskie zdolności i atrakcyjną powierzchowność Ewagriusz zdobył popularność wśród konstanty-

¹⁸ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy*, 228 (*Do Panzofiusza*), tł. STAHR, Poznań 1933 (POK 15), 275n.

¹⁹ *Ep. dogm.* 1, COURTONNE, 23.

nopolitańskiej publiczności. Wdzięk młodego diakona oczarował żonę jednego z prefektów miasta. Wprawdzie Ewagriusz, być może nie obojętny na uczucie niewiasty, formalnie nie miał sobie nic do zarzucenia, to jednak wewnętrznie nie był wystarczająco wolny, by dalej pozostawać w Konstantynopolu. Sozomen pisząc biografię Ewagriusza, mówi o zamiarze zabójstwa młodego diakona, podjętym przez zazdrosnego męża owej kobiety²⁰. Świadomość niebezpieczeństwa była zapewne jedną z przyczyn pewnej wizji sennej, której doświadczył zagubiony młodzieniec. Mianowicie przyśniło mu się, że znalazł się w więzieniu. Nie znał wprawdzie przyczyny uwięzienia, ale domyślał się, że sprawcą tego jest zazdrosny prefekt miasta. Ukazujący się anioł obiecywał uwolnienie, jednak pod warunkiem, iż diakon obieca opuścić miasto. Ewagriusz przyrzekł, a gdy obudził się, postanowił wypełnić przyrzeczenie złożone we śnie. Opuścił więc Konstantynopol. Ta druga ucieczka w jego życiu miała miejsce w 382 r. Jednak nie wrócił w rodzinne strony ani do swego mistrza, Grzegorza z Nazjanzu, lecz udał się do Jerozolimy. Być może przyciągnęła go sława gościnnego klasztoru na Górze Oliwnej, gdzie pod patronatem Rufina i Melanii – wpływowych i wykształconych Rzymian – kwitło życie monastyczne. Ewagriusz nie zerwał jeszcze ze światowym życiem. Zapadł na długotrwałą chorobę objawiającą się wysoką gorączką, z której lekarze nie mogli go wyleczyć. Zatroskana Melania poszukiwała innych, pozaprzyrodzonych przyczyn tej zagadkowej choroby. Ewagriusz opowiedział całą swoją przeszłość i przyznał się do niewypełnienia złożonej obietnicy zmiany swego życia. Na ręce rzym-

²⁰ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, VI 30, tł. KAZIKOWSKI, 425n.

skiej arystokratki złożył przyrzeczenie, że zostanie mnichem. Po paru dniach wrócił do zdrowia. Prawdopodobnie w niedzielę wielkanocną 383 r. przyjął z rąk Rufina habit mnicha. Następnie udał się do Egiptu, do słynnej osady nitryjskich mnichów. Nie wiemy do końca, dlaczego nie pozostał w jerozolimskim monasterze. Być może Melania zaleciła mu Egipt jako najodpowiedniejsze miejsce. Sama bowiem przed przybyciem do Jerozolimy spędziła dłuższy czas (373/4) na nitryjskiej pustyni i miała tam grono przyjaciół²¹. Ewagriusz udał się do Nitrii położonej ok. 50 km na południowy wschód od Aleksandrii. Nitria była wówczas cenobityczną osadą. Dla tych, którzy szukali pustelniczego życia, stanowiła miejsce „nowicjatu” przygotowującego do wędrówki w bardziej odludne rejony.

Tak było w przypadku Ewagriusza, który po dwóch latach pobytu w Nitrii zdecydował się osiedlić w semianachoreckiej osadzie Cele, wysuniętej bardziej w kierunku Pustyni Libijskiej. Przebywało tam wówczas ok. 600 mnichów, którzy zamieszkiwali cele oddalone od siebie o tyle, by mnisi nie mogli się nawzajem słyszeć. Osada posiadała swego prezbitera i kościół, w którym gromadzili się anachoreci w sobotę wieczorem na Eucharystię i wspólne spotkanie przy posiłku²². Życie w celach nie oznaczało całkowitej samotności. Ewagriusz zawarł przyjaźń ze sławnymi mnichami pustelniczego *millieu*; poznał całe grono przyjaciół Melanii. Jedną z pierwszych osobistości, jaką poznał, był Albinus, pochodzący z arystokratycznej, rzymskiej rodziny. Albinusowi poleciła Ewagriusza

²¹ Por. G. BUNGE, *Evagrios Pontikos. Briefe*, 30, 32.

²² Por. np. A. GUILLAUMONT, *Histoire des moines aux Kellia*, 187–203, zob. Bibliografia.

Melania, która spotkała owego mnicha podczas swego pobytu w Nitrii. Pontyjski mnich poznał również czterech tzw. wielkich braci, znanych w Celach ze swego wykształcenia i sympatii dla nauki Orygenesesa. Ową wspólnotę, *synodię*, tworzyli Ammoniusz, Dioskor, Euzebiusz i Eutymiusz. Ich mistrzem był abba Pambo. O ile ci czterej mnisi, pochodzący prawdopodobnie z Aleksandrii, wyróżniali się gruntowniejszym wykształceniem, to abba Pambo, którego również poznała wcześniej Melania, był niepiśmiennym Koptem, posiadającym jednak ogromne doświadczenie w sprawach duchowych²³.

Sokrates Scholastyk w *Historii Kościoła* nazywa Ewagriusza „uczniem dwóch Makarych”²⁴. Pontyjski mnich zaprzyjaźnił się z Makarym Wielkim (tj. Egipskim) i Makarym Aleksandryjskim. Makary Wielki (zm. 390 r.) był słynnym mnichem osady Sketis. Do niego udawał się niekiedy nasz pisarz. Według *Opowiadań dla Lausosa* Makary Aleksandryjski słynął już w dzieciństwie z daru rozeznawania duchów²⁵. W samych Celach natomiast mieszkał Makary Aleksandryjski, jedyny prezbiter w tej osadzie. Ewagriusz podlegał mu już z tego powodu, że jako prezbiter sprawował władzę duchową, a nawet sędowniczą nad całością. Ponadto był jego osobistym mistrzem, który przekazał *regulam vitae* na pustyni, wypracowaną przez miejscową tradycję. To on zalecił suchą dietę jako lekarstwo na zmysłowy temperament, z którym

²³ Nt. grona przyjaciół Ewagriusza w Egipcie zob. m.in. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 32–50.

²⁴ SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, IV 23, tł. KAZIKOWSKI, 362.

²⁵ HL 17, ŻrMon 12, 109.

zmagał się Ewagriusz. Jednak wobec choroby swego ucznia nakazał złagodzenie postu²⁶.

Osiadłe życie pustelnika, *hezychia*, nie wykluczało możliwości składania wizyt innym mnichom. Ewagriusz wyruszał czasami z Cel w drogę. Prawdopodobnie odwiedził wielkiego znawcę Pisma Świętego, Dydyma Ślepego, przyjaciela Rufina, mnicha mieszkającego niedaleko Aleksandrii na wyspie jeziora Mareotis. W dziele *O sporze z myślami* autor wspomina o wyprawie z Ammoniuszem do Jana z Lykopolis, którego nazywano „widzącym z Tebaidy”. Przyczyną podróży były wątpliwości pontyjskiego teologa co do natury światła, które ogląda oczyszczony z namiętności umysł²⁷. Palladiusz z kolei wspomina o podróży w towarzystwie Ewagriusza i Albinusa do abba Pafnucygo Kefalasa mieszkającego w Sketis, nieco później mistrza Jana Kasjana²⁸. Tym razem nurtował zaprzyjaźnionych pustelników problem: dlaczego tylu wypróbowanych mnichów schodzi na błędną drogę? Stawianie tego rodzaju pytań znanym z mądrości mężom nie oznaczało, że Ewagriusz nie był w stanie sam podjąć się próby odpowiedzi. W swoich pismach zdaje się wyjaśniać wspomniane wątpliwości. Owa iluminacja jest natury nadprzyrodzonej²⁹. Z kolei przyczynę upadku wypróbowanych mnichów stanowi często

²⁶ Nt. relacji Ewagriusza do Makarych zob. G. BUNGE, *Evagrios Pontikos. Briefe*, 40–43; TENŹE, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, art. cyt., 215–227, 323–360.

²⁷ *Antirrh.*, VI 16, *ŹrMon* 36, 214n.

²⁸ Por. HL 47, *ŹrMon* 12, 197; JAN KASJAN, *Rozmów dwadzieścia cztery*, X 2, tł. WRZOŁ, Poznań 1928 (POK 6), 326n.

²⁹ *Cap. cogn.* 2, *ŹrMon* 36, 247.

brak autentycznej pokory i łagodności serca³⁰. Pontyjski mnich zdaje się jednak wierzyć w szczególną łaskę mądrości, którą otrzymuje człowiek proszący innych o radę. Tę prawdę wyrazi później Doroteusz z Gazy w jednej z *Nauk ascetycznych*³¹.

Ewagriusz będąc uczniem swoich mistrzów, z czasem sam stał się mistrzem dla innych. Gdy rozpadła się wspólnota wielkich braci, jako że Teofil z Aleksandrii wyświęcił Dioskora na biskupa Hermupolis, natomiast Eutymiusza i Euzebiusza uczynił ekonomami Kościoła w Aleksandrii, Ewagriusz z Ammoniuszem stworzyli nową *synodię*, w której wiodącą rolę spełniał mnich z Pontu. Tego rodzaju *communautés de base* cieszyły się w Celach dużą popularnością. W zasadzie cała społeczność pustelnicza była podzielona na mniejsze wspólnoty. Do kręgu uczniów Ewagriusza należał Palladiusz, późniejszy biskup Helenopolis, oraz Heraklejdes, późniejszy biskup Efezu³². Dodajmy, iż także Ewagriuszowi biskup Teofil proponował biskupstwo w Thmuis, jednakże diakon uniknął tego zaszczytu uciekając na pewien czas do Palestyny, do swoich przyjaciół. Palladiusz dostarcza nam pewnych szczegółów na temat spotkań tego rodzaju małej wspólnoty. Bracia przychodzili do swego mistrza w sobotę wieczorem; całą noc spędzali na rozmowie zwierając się ze swoich myśli. Ewagriusz zalecał przy tym pewną roztropność: jeśli ktoś chciał się podzielić z innymi czymś szczególnie bolesnym bądź głębokim, powinien to uczynić w cztery oczy, gdy inni odejdą,

³⁰ *Ep.* 56,5, FRANKENBERG, 604.

³¹ DOROTEUSZ Z GAZY, *Nauki ascetyczne*, 5, tł. BORKOWSKA, Warszawa 1980 (PSP 27), 72–77.

³² SOZOMEN, *Historia Kościoła*, VIII 6, tł. KAZIKOWSKI, 533.

aby nie gorszyć maluczkich. Ostrożność powinien także zachować podejmując bardziej subtelne kwestie teologiczne, na przykład natury spekulatywnej. Nie należy tego czynić w obecności braci nie przygotowanych do trudniejszych dyskusji. Z upływem lat abba Ewagriusz stał się sławny poza wąskim środowiskiem anachoretów. Palladiusz nadmienia, że dziennie odwiedzało go od pięciu do sześciu przybyszów. Jeden z braci musiał pełnić funkcję ekonoma, dysponując ze względu na obowiązki gospodarza wcale niezłą sumą pieniędzy od dobroczyńców, mianowicie dwustu sztukami srebra³³.

Ewagriusz był ponadto utalentowanym pisarzem. O. Chadwick nazwał go „ojcem naszej duchowej literatury”³⁴. Zdaje się, że jako pierwszy z pisarzy chrześcijańskich zaczął stosować formę gnomy – krótkiej i zwięzłej wypowiedzi o charakterze aforyzmu³⁵. W jego dziele *O praktyce ascetycznej* znajdujemy niewielką, ale najstarszą zachowaną kolekcję apoftegmatów³⁶. Był więc jednym z pierwszych, którzy zbierali wypowiedzi Ojców Pustyni. Już w czasie życia autora jego dzieła zdobyły szerszy krąg czytelników. Z syryjskiej wersji *Opowiadań dla Lausosa* dowiadujemy się, że czytano je i ceniono w osadzie monastycznej w Sketis³⁷. Szybko dotarły również do Jerozolimy, skoro

³³ E. AMÉLINEAU, De ‘*Historia Lausiaca*’, 114–115.

³⁴ O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 1968, 86.

³⁵ Por. M. VILLER, K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, 100.

³⁶ Por. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 76.

³⁷ HL, syr. [73], DRAGUET, CSCO 399, 239nn. (Eukarpios) [całość wersji syryjskiej: R. DRAGUET, *Les formes syriaques de la matière de l’Histoire lausiaque*, Leuven 1978: CSCO 389, 115–164; CSCO 390, 84–114; CSCO 398, IV–165–385; CSCO 399, IV–115–251; TENZE,

nasz pisarz poznał w klasztorze Rufinowym na Górze Oliwnej mnicha Anatola. Anatol był przedtem cesarskim urzędnikiem. Dysponując dużym kapitałem, mógł wspierać finansowo przepisywanie manuskryptów. Nasz autor być może jemu, jako swemu dobroczyńcy, dedykował niektóre napisane dzieła³⁸. Ewagriusz sam zresztą był utalentowanym kaligrafem, a nawet zarabiał na utrzymanie – przynajmniej na początku – przepisywaniem rękopisów.

Nasz pisarz spędził w Celach szesnaście lat. Zmarł wycieńczony chorobą żołądka. Przez czternaście lat pobytu na pustyni zachowywał ścisłą dietę, która w środowiskach pustelników uchodziła za normę: dziennie jeden posiłek złożony z suchego chleba i oszczędnej ilości wody; spał jedynie trzecią część nocy. Nie przyzwyczajony do takiej surowości organizm obcokrajowca zaczął odmawiać posłuszeństwa. Chory musiał odstąpić od suchej diety. Zmarł w dzień Epifanii 399 r. Kościoły wschodnie czczą Ewagriusza jako świętego, a Kościół ormiański wspomina go w kanonie Mszy św. oraz w swoim kalendarzu pod datą 11 stycznia³⁹.

2. NAUKA

Prezentując naukę Ewagriusza, ograniczymy się do podstawowych rysów jego ascetycznej i mistycznej

L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre, *Revue d'histoire ecclésiastique* 41 (1946), 34–364; 42 (1947), 5–49]; G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 38.

³⁸ Por. *Pr.*, prol. [1], GUILLAUMONT, 482; G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 34n.

³⁹ Por. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 15, 78.

doktryny. W zasadzie pomijamy obszerną dziedzinę kosmologicznych i antropologicznych spekulacji.

Człowiek został stworzony na obraz Boga, a dokładniej – jako odzwierciedlenie obrazu Bożego, czyli Syna i Ducha Świętego⁴⁰. Istotą tego obrazu jest zdolność do poznania Boga⁴¹. Wskutek upadku, będąc pierwotnie w stanie doskonałej jedności, stworzony rozumny byt doznał dezintegracji. W jej konsekwencji ludzka struktura stała się troista, tak iż poszczególne elementy istnieją we wzajemnym napięciu: umysł (νοῦς), dusza (ψυχή) i ciało (σῶμα)⁴². Pomimo owej dezintegracji człowiek nadal może stawać się „na obraz Boży”. W pewnym sensie jego konstytucja odzwierciedla trójjedyność istniejącą w Bogu⁴³. Posiadając trychotomiczną strukturę, człowiek ma dążyć do jedności, czyli do przywrócenia w sobie pierwotnego „obrazu Bożego”. Tego dzieła dokonuje w nim Syn Boży, który poprzez Wcielenie przyjął na siebie naturę ludzką, by uzdrowić człowieka⁴⁴.

Współpraca z Bożą łaską dokonuje się przez trud ascezy. Ewagriusz nazywa ją πρακτική. „Praktyka [ascetyczna] jest duchową metodą, która oczyszcza namiętną część duszy”⁴⁵. Należy ją widzieć w perspektywie całej drogi, na której chrześcijanin dojrzewa ku pełni życia z Bogiem: „Chrześcijaństwo jest nauką (δόγμα) Chrystusa, naszego Zbawcy, która składa się

⁴⁰ Por. *Ep. ad Mel.* 12.19, FRANKENBERG, 614n.

⁴¹ Por. *Keph. gn.* III 32, GUILLAUMONT, 111; *Ep. ad Mel.* (16), FRANKENBERG, 616.

⁴² *Ep. ad Mel.* (26), 616n.

⁴³ Por. tamże, (23), 616.

⁴⁴ Tamże, 56nn, VITESTAM, 21n.

⁴⁵ *Pr.* 78, GUILLAUMONT, 666.

z praktyki [ascetycznej], fizyki i teologii”⁴⁶. W tym, co nasz autor określa jako „praktykę” czy „chrześcijaństwo”, nie chodzi jednak o metodę, o naukę w sensie teorii, doktryny. Chodzi raczej o drogę, sposób życia, *politeję* wiodącą do zjednoczenia z Bogiem, którą autor pragnie przedstawić na podstawie własnego doświadczenia oraz tych, którzy ją przeszli. „Praktyka”, zwana inaczej „etyką”, oznacza – jak to wyklada autor w piśmie *O praktyce ascetycznej* – podstawową ascezę, w skład której wchodzi: zachowywanie przykazań, pełnienie dobrych uczynków, walka z namiętnościami i osobowym złem – demonami oraz zabieganie o cnoty. Do ćwiczeń właściwych owej praktyce należy zachowywanie wstrzemięźliwości, post, czuwanie nocne, modlitwa, ubóstwo, odejście od świata, czyli anachoreza⁴⁷.

„Praktyka” ma na celu, jak stwierdza nasz autor, oczyszczenie części namiętnej duszy. Ewagriusz zgodnie z tradycją platońską rozróżnia w duszy część „rozumną” (λογιστικόν), zwaną inaczej kierowniczą (ἡγεμονικόν), oraz część nierozumną (ἀλογιστικόν), nazywaną niekiedy namiętną (παθητικόν), złożoną z części pożądlivej (ἐπιθυμητικόν) i popędliwej (θυμητικόν)⁴⁸. Dwie ostatnie moce duszy, jej części namiętnej, pontyjski mnich często też nazywa pożądlivością (ἐπιθυμία) i popędliwością (θυμός)⁴⁹. Dusza

⁴⁶ Tamże, 1, 498.

⁴⁷ Por. tamże, 60, 641; 66, 651; 78, 667; 81, 671; 84, 675; 87, 679.

⁴⁸ Por. m.in. *In Ps.* 25, 2, PG 12, 1273; 107, 3, PITRA, 220; *Gn.* 14, FRANKENBERG, 546 (nr 116); *In Prov.*, 11,17, GÉHIN, 224; tamże, 21, 23, 324; 23, 22, 352.

⁴⁹ Np. *Pr.* 15, GUILLAUMONT, 536.

złożona z wymienionych trzech elementów jest więc łącznikiem pomiędzy ciałem i duchem (νοῦς). To ona podlega namiętnościom i wymaga oczyszczenia. Ciało jest narzędziem (ὄργανον) przewidzianym jako takie w stwórczym zamyśle Boga, podobnie jak najwyższa władza w człowieku, duch (νοῦς), jest „głową” duszy⁵⁰. Najbardziej bowiem transcendentny element w człowieku stanowi *umysł*, który pomimo pierwotnego upadku nosi w sobie pierwiastek podobieństwa do Boga i z natury swej jest podatny na poznanie Go, γνώσεως δεκτικόν⁵¹. Chociaż autor w dziele *O praktyce ascetycznej* stwierdza, że celem jej jest oczyszczenie części namiętnej duszy⁵², aby móc nią zarządzać w sposób wolny od namiętności, to jednak uzdrowienia doznaje nie tylko dusza. Celem ascezy, włączonej w zbawcze dzieło Boga, jest uzdrowienie całego człowieka. Wskutek nieuporządkowania duszy ludzkiej zaciemnienia doznaje również umysł, νοῦς, nie mogąc prawdziwie się modlić i otworzyć się na poznanie Boga⁵³.

Przyczyną choroby duszy ludzkiej jest niewłaściwy użytek, który czyni wola człowieka z poszczególnych władz: rozumu, popędliwości i pożądlivosti⁵⁴. Wobec oskarżenia o deprecjację ciała, ludzkich emocji i popędów, które niekiedy podnosi się przeciwko mnichom wczesnego chrześcijaństwa, trzeba podkreślić, że Ewagriusz, nazywany „le porte-parole” tego środowi-

⁵⁰ Por. *Keph. gn.* V 45, GUILLAUMONT, 195n.

⁵¹ Por. tamże, II 11, 65; *In Ps.* 131, 7, PITRA, 330.

⁵² *Pr.* 78, GUILLAUMONT, 666.

⁵³ Por. np. *De mal. cogit.* 43, PG 79, 1228bc.

⁵⁴ Por. *Ep.* 55, 2, FRANKENBERG, 602; *De mal. cogit.* 21, PG 79, 1224b/c; *Pr.* 24, GUILLAUMONT, 556.

ska⁵⁵, w żadnym wypadku zła nie upatrywał w ludzkiej naturze, ale w niewłaściwym z niej korzystaniu. Ewagriusz często podkreślał, odzegnując się od gnostycyzmu i manicheizmu, że ciało i wszystkie składniki natury ludzkiej są czymś moralnie neutralnym, a w sensie ontologicznym – dobrym⁵⁶. Zła w ogóle na początku nie było⁵⁷. Zastanawiając się nad wadą chciwości zauważa, że ani złoto, ani myśl o złocie, ani umysł, w którym myśl ta pojawia się, nie są czymś złym. Tym, co zniewala umysł, jest namiętność chciwości. Ona sprawia, że w umyśle rodzi się namiętna myśl o złocie, która przebywając dłużej, przywiązuje go do materialnej rzeczy⁵⁸. W piśmie *O różnych rodzajach złych myśli* namiętnością dla autora jest „jakaś przyjemność wroga człowiekowi, zrodzona z wolnej woli i przymuszająca umysł, aby źle używał Bożych stworzeń, [a] którą odcina, jak się wierzy, prawo Boże”⁵⁹. Namiętność rozumiał zatem Ewagriusz nie w sensie dzisiaj przyjmowanym, a więc intensywnego uczucia, afektu, ale w znaczeniu chorobliwego, niewolniczego przywiązania człowieka do określonej rzeczy, osoby, wartości. Rozumiał ją jako nadużycie ludzkiej natury, złożonej z rozumu i sfery emocjonalno-popędowej. Πάθος to pewna grzeszna struktura w człowieku, nieład w określonej części duszy, wada, która prowadzi do grzechów myślą i uczynkiem⁶⁰. Pontyjski mnich naj-

⁵⁵ I. HAUSHERR, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP 22 (1956), 28.

⁵⁶ Por. np. *Keph. gn.* IV 60, GUILLAUMONT, 163.

⁵⁷ Por. *De mal. cogit.* 31 [r.l.], PG 40, 1240a.

⁵⁸ *In Ps.* 145,8, PG 12, 1676 + PITRA, 357.

⁵⁹ *De mal. cogit.* 31 [r.l.], PG 40, 1240a.

⁶⁰ Por. np. tamże, 19, PG 79, 1221c/d; *Keph. gn.* VI 52, GUILLAUMONT, 239.

częściej wymieniał osiem namiętności, dając początek katalogowi siedmiu grzechów głównych, który wszedł na stałe, po nieznacznej modyfikacji Ewagriuszowej listy, do teologii moralnej⁶¹. Są nimi: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, acedia, próżność i pycha. Nasz pisarz jako doskonały znawca psychiki ludzkiej obszernie opisywał sposoby objawiania się owych namiętności, myśli i rodzaje pokus, które im towarzyszą, oraz ich skutki. Dzieło *O sporze z myślami* najpełniej ukazuje różnorodną manifestację owego zła i sposoby jego zwalczania.

Podstawowym sposobem objawiania się namiętności są myśli. Kształtują ją następujące czynniki: pamięć, wyobrażenia, zmysły i temperament (κράσις)⁶². Każda myśl sama w sobie jest moralnie czymś obojętnym. Jej kwalifikacja moralna zależy od tego, skąd pochodzi (od ludzkiej natury, od Boga, aniołów czy demonów), jak długo trwa, jaką zawiera treść, na jakim etapie rozwoju duchowego powstaje⁶³. Myśl może być skutkiem bądź przyczyną namiętności⁶⁴. W życiu pustelniczym walka z myślami jest pierwszorzędnym celem ascetycznych zmagañ anachorety. „Przeciwko świeckim demony walczą raczej za pomocą rzeczy, przeciwko mnichom zaś – najczęściej przez kuszące myśli”⁶⁵. Anachoreta niczym odźwierny sprawdza

⁶¹ Por. TP (170), 63–84.

⁶² Por. *Cap. cogn.* 17, MUYLDERMANS, 39.

⁶³ Por. tamże, 46, 43; *Pr.* 6, GUILLAUMONT, 506n; *Ep.* 41,2–3, FRANKENBERG, 594.

⁶⁴ Por. *Pr.* 37, GUILLAUMONT, 584.

⁶⁵ Tamże, 48, 608.

każdą przychodzącą myśl, walcząc o to, by myśli szkodliwe nie opanowały umysłu⁶⁶.

Strategia walki z myślami wymaga ich umiejętnego rozpoznania. Διάκρισις jest charyzmatem danym człowiekowi podatnemu przez posiadaną czystość na „duchową wiedzę”⁶⁷. Myśl zidentyfikowana jako zła powinna być zdecydowanie odparta. Służy temu m. in. metoda antyrretyczna, ἀντίρρησις, polegająca na zaprzeczaniu i odrzucaniu słowem, najczęściej biblijnym, podszeptów, które przychodzą od demonów⁶⁸. Dzieło *O sporze z myślami* stanowi bogaty skarbiec biblijnych cytatów użytecznych w walce z poszczególnymi pokusami.

Mysterium iniquitatis, którego doświadcza asceta, nie da się wyjaśnić bez uświadomienia sobie istnienia osobowego zła, demonów. Sporą część Ewagriuszowych pism zajmuje demonologia. Naturę wszystkich bytów określa odpowiednia konsystencja czterech pierwiastków: wody, ognia, ziemi i powietrza, oraz trzech władz duchowych: umysłu, pożądlivosti i popędliwości. U aniołów dominuje pierwiastek ognia i umysłu, u ludzi – pierwiastek ziemi i pożądania, u demonów – powietrza i gniewu⁶⁹. O ile człowiek poddaje się bardziej władzy umysłu, upodabnia się do aniołów, natomiast jeśli ulega gniewowi, staje się podobny do demonów⁷⁰. Obserwacja różnych zjawisk ży-

⁶⁶ Por. *Ep.* 11,3, FRANKENBERG, 574.

⁶⁷ Por. *Ep.* 4,5, GUILLAUMONT, 220; *De mal. cogit.* 25 [r.l.], MUYLDERMANS, 50.

⁶⁸ Por. *Antirrh.*, prolog, FRANKENBERG, 472n.

⁶⁹ Por. *Keph. gn.* I 68, GUILLAUMONT, 49.

⁷⁰ Por. np. *Ep.* 56,4, FRANKENBERG, 604; *In Ps.* 41,3, PG 12, 1416.

cia duchowego (θεωρία) pozwala zauważyć pewną konsekwentnie stosowaną strategię złych duchów. Działają one sukcesywnie, jedne po drugich, w określonym porządku; nigdy nie działają naraz⁷¹. Każdy z nich dysponuje własnym mechanizmem pokus i odpowiedzialny jest za jedną namiętność, którą usiłuje opanować ludzki umysł⁷². Demony działają przez pamięć, zmysły i samopoczucie (κράσις) człowieka⁷³. Czasami odwołują się nawet do fizycznej przemocy. Doświadczył jej, jak relacjonuje koptyjska wersja *Opowiadań dla Lausosa*, sam Ewagriusz⁷⁴. Pustelnia jest palestrą, na której eremita stacza walkę ze złymi duchami⁷⁵.

O ile w praktyce ascetycznej na pierwszym planie zdaje się znajdować trud człowieka, to na następnym etapie, γνωστική, złożonym z „fizyki” i „teologii”, inicjatywę przejmuje Bóg. Stąd też Ewagriusz porównuje ascetyczną „praktykę” do pracy mrówki, natomiast gnostyczną kontemplację – do spożywania przez pszczołę nagromadzonego miodu⁷⁶.

„Fizyka” jest kontemplacją (θεωρία) bytów stworzonych. Nie należy jej mylić z empirycznym poznaniem właściwym fizyce w dzisiejszym znaczeniu. Byty istniejące posiadają w sobie duchowe racje (λόγοι), które kontemplujący człowiek odkrywa rozpoznając

⁷¹ Por. *De mal. cogit.* 1, PG 79, 1201a/b; 23 [r.l.], MUYLDERMANS, 48.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. *Antirrh.* IV 22, FRANKENBERG, 504; *De mal. cogit.* 4, PG 79, 1204d.

⁷⁴ Por. HL, AMÉLINEAU, 116.

⁷⁵ Por. *Tract. ad Eul.* 2, PG 79, 1096c.

⁷⁶ Por. *In Prov.*, 6,8, GÉHIN, 168.

przez nie swego Stwórcę⁷⁷. Można powiedzieć, że „fizyka” jest rozmyślaniem człowieka, który oczyszczony dzięki ascezie wnika w nadprzyrodzony sens stworzonej rzeczywistości. W jej zakres wchodzi również umiejętność odkrywania głębszego sensu Pisma Świętego⁷⁸. W scholium do ksiąg biblijnych Ewagriusz wykazuje się doskonałą zdolnością stosowania alegorycznej metody interpretacji Pisma Świętego. Znaczenie tego rodzaju kontemplacji, nazywanej często „naturalną”, θεωρία τῆς φυσικῆς⁷⁹, w perspektywie zbawczej ekonomii Boga, Ewagriusz najpełniej przedstawił w *Liście do Melanii*, natomiast wynik osobistych rozważań nad naturą stworzoną, z którego powstał cały system antropologicznych i kosmologicznych spekulacji, obszernie zaprezentował w *Rozdziałach gnostycznych*.

Końcowy etap omawianej drogi stanowi θεολογική. Również tego pojęcia nie należy mylić ze współczesnym słowem „teologia”. Po pierwsze, podobnie jak inni ojcowie, Ewagriusz „teologię” odnosi niemal wyłącznie do tajemnicy Trójcy Świętej, po drugie, rozumie ją nie jako naukę teoretyczną, ale jako osobowe, egzystencjalne poznanie Boga w nadprzyrodzonym, wprost mistycznym akcie kontemplacji (θεωρία)⁸⁰. W takim zatem sensie prawdziwym teologiem jest ten, kto się prawdziwie modli⁸¹.

⁷⁷ Por. TP (171), 498.

⁷⁸ Por. *In Prov.*, 22,20, GÉHIN, 342.

⁷⁹ *In Ps.* 29,1, PITRA, 3.

⁸⁰ Por. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos, Briefe aus der Wüste*, 120.

⁸¹ *De or.* 61, Φιλοκαλία I, 182.

Poza podstawowym podziałem na etapy życia wewnętrznego nasz pisarz opisuje drogę ku Bogu wychodząc od pewnych dyspozycji duchowych człowieka: „Wiarę, dzieci, umacnia bojaźń Boża – pisze autor *O praktyce ascetycznej* – a tę z kolei wstrzemięźliwość”⁸². Gdzie indziej nasz teolog stwierdza: „Wiara – początkiem miłości, kresem zaś miłości – poznanie Boga”⁸³. Wewnętrzny postęp następuje poprzez sukcesywne zdobywanie wymienionych dyspozycji. Kolejności i katalogu owych dyspozycji nie da się jednak ująć w jakiś niezmienny schemat. Tym niemniej w nauce pontyjskiego mnicha istnieją pewne kluczowe pojęcia, bez których nie można zrozumieć procesu wzrostu: wiara – *apatheja* (czystość serca) – miłość (łagodność) – poznanie Boga.

Początkiem wędrówki ku Bogu zawsze pozostaje wiara. Jej początkiem jest uznanie obecności Boga⁸⁴, natomiast dojrzała wiara – to wiara zgodna z nauką Kościoła⁸⁵, jaką otrzymuje się przez chrzest św.⁸⁶, potwierdzona życiem.

Po trudzie ascetycznej „praktyki”, dzięki łasce Bożej chrześcijanin przezwycięża namiętności. O ile namiętność jest chorobą, *πάθος*, to jej brak, *ἀπάθεια*, pozostaje zdrowiem duszy⁸⁷. Ową „beznamiętność” Ewagriusz nazywa też często „czystością serca”⁸⁸. Ta

⁸² *Pr.*, prol. [8], GUILLAUMONT, 492; por. tamże 81, 670.

⁸³ *Ad mon.* 3, GREMMANN, 153.

⁸⁴ *In Ps.* 44,6, PG 12, 1429.

⁸⁵ Por. np. *Ep.* 20,2, FRAKENBERG, 578.

⁸⁶ Por. np. *Ad mon.* 124, GREMMANN, 163.

⁸⁷ Por. *Pr.* 56, GUILLAUMONT, 630.

⁸⁸ *Ep.* 56,2, FRANKENBERG, 604.

wolność od namiętności wyrasta z ascezy niczym pęd z rośliny⁸⁹. *Apatheja* – to taki stan, w którym umysł nie tylko wobec osób i rzeczy pozostaje bez namiętności, bez żądz i gniewu, ale nawet wobec myśli o nich⁹⁰. Powstrzymuje się od grzechu nie tylko uczynkiem, ale i myślą⁹¹. Częściowa, tzw. mała *apatheja* polega na tym, że został pokonany określony demon, natomiast całkowita *apatheja* zachodzi wówczas, gdy zostały pokonane wszystkie demony⁹². Ewagriusz jest świadom, że *beznamiętność* to wyjątkowy stan, osiągnięty przez trud „praktyki” i łaskę Chrystusa⁹³. W tym życiu nigdy nie ma gwarancji, że człowiek nie upadnie. Nawet doskonały mąż, posiadający *beznamiętność*, może jeszcze upaść⁹⁴. Tym niemniej pontyjski mnich zdaje się wierzyć w możliwość zdobycia takiej *beznamiętności* *hic et nunc*. W przekonaniu Palladiusza Ewagriusz sam osiągnął ją u kresu swego życia⁹⁵.

Miłość jako kolejne kluczowe pojęcie w nauce ascetycznej Ewagriusza, nie jest jedną z wielu dyspozycji moralnych, cnót. Winna przenikać wszystkie etapy. Taki wniosek możemy wyciągnąć choćby z faktu, iż z jednej strony nasz autor nazywa miłość „córką *beznamiętności*”⁹⁶, z drugiej zaś strony w piśmie *Do*

⁸⁹ Pr. 81, GUILLAUMONT, 670.

⁹⁰ Tamże, 67, 652.

⁹¹ *De mal. cogit.* 35 [r.l.], PG 79, 1229b.

⁹² Pr. 60, GUILLAUMONT, 640.

⁹³ Tamże, 33, 54, 574n, 624n.

⁹⁴ Por. np. *Gn.* 6nn., GUILLAUMONT, 96n.

⁹⁵ Por. HL 38, *ŻrMon* 12, 182.

⁹⁶ Pr. 81, GUILLAUMONT, 670; tamże, prol., 490n.

mnichów uważając wiarę za początek miłości⁹⁷, zdaje się miłość ukazywać jako poprzedzającą beznamietność. Tym niemniej dojrzała miłość wyrasta dopiero z *apathei*, gdy człowiek uśmierzył w sobie egoistyczne nawyki. Tak więc celem „praktyki” nie jest sama tylko *apatheja*, ale miłość. Ona wiedzie ascetę ku kolejnemu etapowi, ku pełnemu poznaniu, kontemplacji Boga. Sama miłość nie jest jakimś zamkniętym etapem, ale otwartym centrum całego życia⁹⁸. Pozostaje nade wszystko naśladowaniem Chrystusa, który jest samą miłością: „Kto zaś wykracza przeciwko miłości, ten grzeszy przeciwko Chrystusowi, który jest naszą miłością”⁹⁹. Miłość – to nie jedna z wielu cnót, ale pewien stan określający samą istotę ludzkiego bytu, który jako „obraz obrazu Bożego” upodabnia się do istoty Boga.

Miłość objawia się na zewnątrz przede wszystkim przez łagodność (cichość), *πραΰτης*. Łagodność pozostaje synonimem miłości¹⁰⁰. Słowo *πραΰτης* często gości na stronach Ewagriuszowych pism. Nasz autor obracał się w kręgu duchowych mistrzów, którzy bardzo cenili ten przymiot miłości. Łagodność nie jest niczym innym, jak naśladowaniem Chrystusa, który siebie nazywa „cichym i pokornego serca”¹⁰¹. Posiadał ją Mojżesz, którego Pismo Święte wielokrotnie wysławia za tę zaletę¹⁰². On to jako dobry pasterz prosił Boga,

⁹⁷ *Ad mon.* 3, GREßMANN, 153.

⁹⁸ Por. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 129.

⁹⁹ *Ep.* 40,30, 592; por. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe*, 131n.

¹⁰⁰ Por. *Ep.* 56,3, FRANKENBERG, 604.

¹⁰¹ Por. Mt 11,29.

¹⁰² Por. Lb 12,3, LXX.

by raczej wykreślił go ze swojej księgi, niż miałby nie przebaczyć grzesznemu ludowi¹⁰³.

Miłość, łagodność otwierają bramę głębszemu poznaniu Boga. Przez naszą bowiem miłość widzimy miłość Boga do nas¹⁰⁴. Mojżesz właśnie dzięki temu, że był „łagodniejszy od wszystkich ludzi”¹⁰⁵, zobaczył „drogi Boże”, mógł Boga oglądać już nie za pośrednictwem racji stworzonych bytów, nie w przypowieściach, ale przez widzenie¹⁰⁶. Skoro istotą Boga jest miłość, a „podobne poznaje się przez podobne”, więc istotę Boga można poznać jedynie przez miłość, łagodność i miłosierdzie. Nic tak nie zaciemnia umysłu i nie jest obce chrześcijaninowi, jak gniew (ὀργή), przeciwieństwo miłości. Popędliwość, θυμός, z której rodzi się gniew, tylko wtedy słusznie ulega poruszeniu, gdy zwraca się przeciwko złu i złym duchom¹⁰⁷. Nigdy natomiast nie może kierować się ku bliźniemu, który jest obrazem Boga¹⁰⁸. W tym sensie należy rozumieć metaforyczne zalecenie pontyjskiego pisarza, aby „naszego psa” tak uczyć, by zwalczał „wilki”, a nie „owce”¹⁰⁹. Na nic asceza, choćby największa wstrzemięźliwość, bez łagodności okazywanej bliźniemu¹¹⁰. Dlatego gniew staje się największą przeszkodą w naszym zjednoczeniu z Bogiem, gdyż ze swej istoty i w sposób bezpośredni rozbija wspólnotę „ja” i Bożego „Ty”

¹⁰³ Por. Wj 32,32; *Ep.* 56,6, FRANKENBERG, 604.

¹⁰⁴ *Ep.* 56,3, FRANKENBERG, 604.

¹⁰⁵ Por. Lb 12,3, LXX.

¹⁰⁶ *Ep.* 27,2, FRANKENBERG, 582n.

¹⁰⁷ *Tract. ad Eul.* 10, PG 79, 1105c/d.

¹⁰⁸ Por. *In Ps.* 118,13, PG 12, 1612.

¹⁰⁹ *De mal. cogit.* 14, PG 79, 1216 d.

¹¹⁰ *Ep.* 27,3n; 28,1; 56,5, FRANKENBERG, 584, 604.

opartą na miłości¹¹¹. Właśnie dlatego demon jest ślepy na poznanie Boga, gdyż w jego naturze dominuje pędyliwość¹¹².

Przed człowiekiem oczyszczonym z namiętności otwiera się brama bezkresnego poznania, które Ewagriusz najczęściej nazywa $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$. Niemożliwe jest zdefiniować gnozę o Bogu, skoro zdobywa się ją na drodze nadprzyrodzonego, mistycznego poznania. Stanowi ona uwieńczenie „teologii” – ostatniego etapu wędrówki umysłu ku Bogu. Nie jest teoretyczną wiedzą nabytą na drodze dialektycznych poszukiwań¹¹³. Co więcej, poznanie Boga wykracza poza naukę ujętą przez Kościół w dogmatycznych sformułowaniach, które Ewagriusz, obrońca nicejskiej ortodoksji, uczestnik Soboru w Konstantynopolu w 381 r., skrótowo nazywa $\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ¹¹⁴. Jest jakąś wlaną wiedzą, która przychodzi do człowieka z łaski Boga w bezpośrednim z Nim spotkaniu przez kontemplację. Jest personalnym spotkaniem Trójjedynego już nie przez pośrednictwo stworzeń, ale w tajemniczym świetle, podobnym do tego, jakie ujrzał Mojżesz na Synaju. Jest już zaczątkiem oglądania Go „twarzą w twarz”, a nie „jakby w zwierciadle”. Owo bezpośrednie poznanie „godnej uwielbienia Trójcy” przychodzi w akcie „czystej modlitwy”. Umysł wyzwolony z namiętności, co więcej, z ziemskich wyobrażeń ($\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$), zniża się w pokornej ciszy przed apofatycznym Bogiem. Widzi jeszcze nie samego Boga, ale jak starcy na Synaju, „miejsce Boga”,

¹¹¹ G. BUNGE, *Evagrios Pontikos. Briefe*, 173.

¹¹² *Keph. gn.* I 68, GUILLAUMONT, 49.

¹¹³ Tamże, IV 90, 175.

¹¹⁴ Por. np. *In Ps.* 21,15, PG 12, 1257.

ΤΟΠΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ¹¹⁵. Sam umysł ludzki jest owym „miejscem Boga”¹¹⁶. Doznaje iluminacji, dostrzega siebie samego jako światło, a przez nie odnajduje istotową Światłość, gdyż został stworzony na „obraz Boży”¹¹⁷. Pontyjski teolog odwołuje się do metaforycznego języka platońskich i neoplatońskich pojęć. Ów ograniczony warsztat pojęciowy służy jednemu, paradoksalnemu w sobie celowi, by mówić o niewypowiedzianym Bogu. Zmagania na pustyni znajdują swoje spełnienie w oglądzie światła na Synaju.

Ta krótka prezentacja mistyki Ewagriusza wprowadza nas w inny wymiar Bosko-ludzkiej synergii. Zaczęliśmy od ascezy, od wstępowania umysłu ku Bogu, od samych początków anachorezy i emigracji, ἐκδημία¹¹⁸, umysłu ku Bogu. Mistyka otwiera jednak inny rozdział: zstępowanie Boga ku człowiekowi, migrację Boga, ἐπιδημία, począwszy od Wcielenia Chrystusa aż do eschatologicznego spełnienia bytów rozumnych.

3. PISMA

Lista Ewagriuszowych pism jest obszerna. Dokładny wykaz pism powszechnie uznawanych za dzieła naszego autora podajemy w bibliografii – w kolejności proponowanej przez *Clavis Patrum Graecorum*¹¹⁹. W tym

¹¹⁵ *De mal. cogit.* 18, PG 79, 1221ab; Por. Wj 24,10.

¹¹⁶ *Cap. cogn.* 25, MUYLDERMANS, 41.

¹¹⁷ *Keph. gn.* I 35, GUILLAUMONT, 33; *Cap. cogn.* 25, MUYLDERMANS, 41.

¹¹⁸ *De or.* 47, Φιλοκαλία I, 180.

¹¹⁹ Uwzględniamy również najnowsze uzupełnienia CPG, zamieszczone w: *Clavis Patrum Graecorum, Supplementum*, Turnhout 1998, 77–82.