

źródła monastyczne

36

źródła monastyczne

36

Redaktor serii: Ks. Marek Starowieyski

starożytność

25

EWAGRIUSZ Z PONTU

DISMA

ASCETYCZNE

tom 2

Przekład:

Marek Grzelak
Leon Nieścior OMI
Beata Spieralska
Arkadiusz Ziernicki

Wstęp i opracowanie:

Leon Nieścior OMI



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej Cieplucha

Redaktor tomu: Elżbieta Przybył

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
L.dz. 39/2005, Tyniec, dnia 18.05.2005 r.
† Bernard Sawicki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-7354-258-7

ISSN 1230-6711

Wydanie drugie

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37
30-398 Kraków
tel.: +48 (12) 688-52-90
tel./fax: +48 (12) 688-52-91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

SKRÓTY	7
WSTĘP	9
1. Elementy psychologii ascetycznej Ewagriusza z Pontu.....	9
a. Kategorie myśli	10
b. Mnich wobec pokusy próżności	13
c. Podstawy etycznej oceny myśli.....	16
d. Asceza myśli	20
2. Uwagi do tomu drugiego	24
BIBLIOGRAFIA	27
LIST DO MELANII (tł. Arkadiusz Ziernicki).....	39
TRAKTAT DLA EULOGIUSZA MNICHA (tł. Marek Grzelak).....	79
ZACHĘTA (tł. Marek Grzelak).....	131
POUCZENIE (tł. Marek Grzelak)	139
O SPORZE Z MYŚLAMI	
(tł. Beata Spieralska, Leon Nieścior OMI).....	149
Rozdział I	
Przeciw myślom łakomstwa	155
Rozdział II	
Przeciw myślom nieczystości	167
Rozdział III	
O chciwości.....	178
Rozdział IV	
O myślach [pochodzących od] demona smutku	186
Rozdział V	
Przeciw demonowi gniewu.....	195

Rozdział VI	
Przeciw myślom	
[pochodzącym od] demona zniechęcenia.....	201
Rozdział VII	
Przeciw myślom	
[pochodzącym od] demona próżnej chwały.....	209
Rozdział VIII	
przeciw przeklętym myślom	
[pochodzącym od demona] pychy	215
POUCZENIE DLA MNICHÓW (tł. Marek Grzelak)	223
ROZWAŻANIA (tł. Marek Grzelak)	233
ROZWAŻANIA – UZUPEŁNIENIE (tł. Marek Grzelak)	245
DEFINICJE RÓŻNYCH NAMIĘTNOŚCI DUSZY	
(tł. Marek Grzelak).....	251
GNOMY (tł. Marek Grzelak)	257
NAPOMNIENIA	259
GNOMY UŁOŻONE ALFABETYCZNIE.....	261
INNE GNOMY	263
SZEŚĆ SENTENCJI (tł. Marek Grzelak).....	267
INDEKSY	
Biblijny	273
Imion i nazw własnych.....	283
Rzeczowy	285

SKRÓTY

Pisma Ewagriusza:

<i>Ad mon.</i>	<i>Sententiae ad monachos</i>
<i>Ad virg.</i>	<i>Ad virginem</i>
<i>Antirrh.</i>	<i>Antirrheticus</i>
<i>Apophth. Patrum</i>	<i>Apophthegmata Patrum</i>
<i>Cap. cogn.</i>	<i>Capita cognoscitiva</i>
<i>Capit.</i>	<i>Capitula XXXIII</i>
<i>De mag. et discip.</i>	<i>De magistris et discipulis</i>
<i>De mal. cogit.</i>	<i>De malignis cogitationibus</i>
<i>De octo spirit.</i>	<i>De spiritibus malitiae</i>
<i>De or.</i>	<i>De oratione</i>
<i>De vitiis</i>	<i>De vitiis quae opposita sunt virtutibus</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae LXI</i>
<i>Ep. ad Mel.</i>	<i>Epistula ad Melanionem</i>
<i>Ep. dogm.</i>	<i>Sermo sive dogmatica epistula de sanctissima trinitate. Epistula fidei</i>
<i>Gn.</i>	<i>Gnosticus</i>
<i>In Prov.</i>	<i>Scholia in Proverbia</i>
<i>In Ps.</i>	<i>Scholia in Psalmos</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutio seu Paraenesis ad monachos</i>
<i>Keph. gn.</i>	<i>Kephalaia gnostica</i>
<i>Paraen.</i>	<i>Paraeneticus</i>
<i>Pr.</i>	<i>Practicus</i>
<i>Protr.</i>	<i>Protrepticus</i>
<i>Rer. mon. rat.</i>	<i>Rerum monachalium rationes</i>
<i>Spirit. sent.</i>	<i>Spirituales sententiae per alphabeticum dispositae</i>
<i>Tract. ad Eul.</i>	<i>Tractatus ad Eulogium monachum</i>

Inne skróty:

OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Roma 1935–.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> 1–161, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1857–1866.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> 1–217, indices 1–4, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1841–1855.
RAM	<i>Revue d'ascétique et de mystique</i> , Toulouse 1920–.
ROC	<i>Revue de l' Orient chrétien</i> , Paris 1896–1946.
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1941–.
SMon	<i>Studia Monastica</i> , Montserrat 1959–.
StPatr	<i>Studia Patristica</i> , Berlin, Kalamazoo, Oxford, Leuven 1957–.
ŻrMon	<i>Źródła Monastyczne</i> , Tyniec-Kraków 1993–.
ŻrMon 4	<i>Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1, Gerontikon. Księga Starców</i> , przekł. MAŁGORZATA BORKOWSKA, Kraków 1998.
ŻMT	<i>Źródła Myśli Teologicznej</i> , Kraków 1996–.

WSTĘP

We wstępie do pierwszego tomu pism Ewagriusza z Pontu zamieściliśmy ogólny zarys jego nauki ascetycznej. Publikując kolejny tom przekładu jego dzieł, pragniemy zagłębić się w poglądy Ewagriusza na naukę o ludzkich myślach, która była mu szczególnie bliska¹. W tej dziedzinie zasługi Ewagriusza są niepodważalne. Precyzyjnym językiem systematycznie wyłożył naukę środowiska monastycznego dotyczącą ascezy myśli, odciskając przy tym na niej własne piętno. Ewagriusz postrzegał psychiczną rzeczywistość jako pole, na którym kształtuje się ogólny stan moralny i duchowy człowieka, jego κατάστασις².

1. ELEMENTY PSYCHOLOGII ASCETYCZNEJ EWAGRIUSZA Z PONTU

Znamienne, że Ewagriusz opisując bogatą rzeczywistość psychiczną człowieka (tym bogatszą, im bardziej oddala się on od rzeczy zewnętrznych), ze sporą nieufnością podchodzi do tworców ludzkiej psychiki. Postawę tę wyjaśnia φιλαυτία, czyli nieposkromiona skłonność

¹ Niniejszą tematykę podjęliśmy w kilku publikacjach, tutaj pragniemy dokonać pewnej syntezy i uzupełnienia. Por. L. NIEŚCIOR, *Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, Roczniki Humanistyczne KUL 44 (1996), fasc. 3, 203–230; TENŻE, *Πρακτική jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu*, Vox Patrum 32–33 (1997), 177–186; TENŻE, *Rozeznawanie myśli (διάκρισις) i spór z nimi (ἀντίρρησις) według Ewagriusza z Pontu*, [w:] *Droga doskonałości chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, praca zbior. pod red. ks. F. DRĄCZKOWSKIEGO i ks. J. PAŁUCKIEGO, Lublin 1997, 31–56.

² Por. *De octo spirit.* 9.

człowieka do tego, by przede wszystkim „myśleć o sobie”³. Teolog z Pontu wie, że czeka nas jeszcze długa droga, zanim będziemy myśleć „po Bożemu”. Dla sceptycyzmu wobec ludzkich przeżyć nie bez znaczenia pozostaje ascetyczne i praktyczne ukierunkowanie pontyjskiego mnicha. Ewagriusz zajmuje się przecież materiałą pracy wewnętrznej, a więc nade wszystko tym, co utrudnia człowiekowi wychodzenie ku Bogu. Z łatwością więc spostrzega negatywny wpływ myśli. W nauce Ewagriusza znaczącą rolę odgrywa też pustelnicze *Sitz im Leben*. Podczas gdy świeckim przychodzi bardziej zмагаć się w świecie rzeczy, terenem walki mnicha jest raczej świat myśli⁴, dlatego znacznie częściej niż innych dotyka go natarczywy „podszept zła”. Tę prawdę poświadczają niejedno doświadczenie pustelnicze. Wielka ostrożność, z jaką Ewagriusz podchodzi do zjawiska myśli, wynika także z głoszonego przez niego ideału beznamiętności, ἀπάθεια. Nasz autor wierzy w możliwość wyzwolenia się człowieka z wszelkiego rodzaju nieuporządkowania i nadmiernego przywiązania, które przeszkadza mu modlić się prawdziwie. Ten maksymalistyczny program ascezy oczywiście wymaga integralnej pracy i czuwania nad własną psychiką.

a. Kategorie myśli

Termin λογισμός wyraża najbardziej uniwersalne zjawisko myślowe, myśl jako taką. Bardziej rozwiniętą formą λογισμός jest διαλογισμός, który obejmuje wszystkie elementy procesu myślowego – czynnik intelektualny, wolitywny i emocjonalny. Źródłem takiej myśli może być rozum dyskursywny, διάνοια, a także

³ Por. *Cap. cogn.* 53.

⁴ Por. *Pr.* 48.

wyobraźnia, φαντασία, i pamięć, μνήμη⁵. Ponieważ słowo to na ogół opisuje wejście człowieka w jego własne, egoistyczne zapatrywania, konotacyjnie jest bliskie takim terminom, jak pokusa czy namiętność, a czasami nawet jest ich synonimem⁶.

Νόημα ujmuje bardziej neutralne zjawisko – myśl, której nie inspiruje namiętność czy pokusa. Dopiero jej niewłaściwe przyjęcie wprowadza człowieka w sferę namiętności⁷. Jednak neutralność ta ma charakter względny. To, co jest obojętne na etapie ascezy elementarnej zwanej πρακτική, przestaje być obojętne na etapie wyższym, γνωστική, kiedy człowiek dostępuje głębszego poznania Bożej tajemnicy. Wtedy, po wyzwoleniu się z namiętności, umysłowi może przeszkadzać nawet czysta myśl, nie skażona ludzką φιλαυτία, jeśli odwodzi go ona od poznania Boga⁸. Tak rzecz się ma choćby z próbą materialnego wyobrażenia sobie Boga. Dlatego czysta modlitwa wymaga odsunięcia wszystkich myśli, ἀπόθεσις νοημάτων⁹. Stąd u Ewagriusza, który jest niezwykle konsekwentny w stosowaniu pojęć, napotykaemy skłonność do stałego odnoszenia pojęcia λογισμός do etapu πρακτική, a νόημα – do γνωστική.

Wielorakości ludzkiej myśli odpowiada u Ewagriusza różnorodność terminologii. O ile λογισμός i νόημα wyrażają pewien uniwersalny twór psychiki, to inne z kolei wyraźnie wskazują na źródło swego pochodzenia. Φαντασία, εἶδωλον, μορφή, σχῆμα ujmują obrazy będące tworem wyobraźni, natomiast μνήμη – wspomnienia

⁵ Por. np. *De mal. cogit.* 2.

⁶ Por. *Pr.* 74; *De mal. cogit.* 22 [numeracja wg SCh 348].

⁷ Por. *In Ps.* 145,8.

⁸ Por. *Ep.* 41,2–3.

⁹ *De or.* 71.

pochodzące z pamięci. Między φαντασία a pozostałymi wymienionymi tworam wyobraźni istnieje podobny związek, jak pomiędzy λογισμός a νόημα. Φαντασία zwykle oznacza jakieś wyobrażenie szkodliwe dla życia duchowego, na przykład obrazy podsuwane przez demony podczas snów i nocnych wizji. Wyobrażenia te są wewnętrznym okiem, przez które docierają do nas zewnętrzne impulsy¹⁰. Tymczasem pozostałe twory wyobraźni (εἶδωλον, μορφή, σχῆμα), podobnie jak νόημα, zdają się nie zawierać w sobie takiego zagrożenia. Jednak na wyższym etapie doświadczenia Boga, one również odwodzą od czystej modlitwy, gdyż przywołują obecność materialnej rzeczywistości, podczas gdy człowiek pragnie stanąć przed tajemnicą w duchu i prawdzie. Podobnie rzecz się ma ze wspomnieniem, μνήμη, które samo w sobie nie jest szkodliwe, choć staje się takim na etapie γνωστική. Wtedy, podsuwając rzeczy sobie charakterystyczne, szkodzi¹¹.

Spór pomiędzy stoikami a Arystotelesem o znaczenie wyobrażeń (ἐννοια) dla powstania namiętności (πάθος) jest Ewagriuszowi znany. Przyjmuje on, za Plotynem, stanowisko pośrednie, uznaje bowiem, że obie relacje mogą zachodzić: wyobrażenie może wzbudzić namiętność, a namiętność – wyobrażenie¹². Oba przypadki wskazują jednak na negatywną rolę zarówno wyobrażeń, jak i namiętności w życiu duchowym. To kolejny przykład wspomnianej ostrożności pontyjskiego mnicha wobec tworów ludzkiej psychiki. W istocie jednak nie da się tych zagadnień sprowadzić na płaszczyznę psychologiczną. Psychologia Ewagriuszowa prowadzi do teolo-

¹⁰ Por. *Tract. ad Eul.* 29.

¹¹ *De or.* 45.

¹² *Pr.* 37; por. A. i C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, SCh 171 (1971) 584n.

gii. Wysiłki człowieka zdążają wszakże do określonego celu – ma on osiągnąć stan czystej modlitwy.

b. Mnich wobec pokusy próżności

Przyjrzyjmy się materii ludzkiego myślenia na przykładzie jednej z podstawowych skłonności istniejących w człowieku, biorącej się z miłości własnej, mianowicie – próżności, κενοδοξία¹³. Mnich z Pontu zalicza ją do ośmiu podstawowych λογισμοί trapiących człowieka i poświęca jej siódmy rozdział dzieła *Antirrheticus*. Zamieścił w nim czterdzieści trzy ἀντίρρησεις, czyli słowa Pisma Świętego zbijające argumenty próżnego myślenia. Tam znajdujemy najbogatszy materiał dla naszej analizy, pozwalający na stworzenie swego rodzaju „fenomenologii” tej wady.

W czym przejawia się próżność? Jakie środki stosuje? Do czego konkretnie nakłania? Jaki jest jej cel? Jakie powoduje skutki? Chełpliwość wyraża się w pokazywaniu własnych, dobrych czynów (*Antirr.* VII 20). Przy takim nastawieniu człowiek dąży do sprawiedliwości i mówi o niej, by zyskać ludzkie uznanie (4; 5). Z drugiej strony próżność odwraca nas od tejże sprawiedliwości (30). Prowadzi do pragnienia sławy i rodzi przekonanie, że rzeczywiście jest się sławnym (6; 23). Pozwala także wierzyć w możliwość zdobycia uznania u władców tego świata (28), oraz każe szukać świata i jego chwały (43). Sława staje się ważniejsza niż poznanie Chrystusa (24). Celem staje się wskazanie na samego siebie, postawienie się przed ludzkimi oczami. Próżność każe opuścić klasztor po to, by nauczać

¹³ Por. też L. MISIARCZYK, *Próżność i pycha: myśli racjonalnej części duszy w duchowej walce według Ewagriusza*, *Studia Płockie* 31 (2003) 27–38.

innych ludzi (1), czy ze względu na jakieś inne dobro (18). Często budzi pragnienie, by stać się nauczycielem innych (10), nawet jeśli nie osiągnęło się jeszcze duchowej czystości (9; 41). Zachęca do tego, by zajmować się bardziej innymi niż sobą (13) i raczej mówić o przykazaniach aniżeli je wypełniać (29). Zapala do zdobywania świeckiej mądrości, na przykład poznania filozofii greckiej (37). Pobudza do wdawania się w rozmowy o sprawach doczesnych, zwłaszcza z tymi, którzy są skorzy do osądzania innych (12; 33). Pod jej wpływem zdradza się świeckim tajemnice życia monastycznego (17). Człowiek wówczas zupełnie traci miarę: mówi, kiedy należy milczeć, i milczy, kiedy należy mówić (21). Próżność wyolbrzymia niewygody związane z miejscem zamieszkania (7). Może też pobudzać do izolowania się od wspólnoty (11). Każe pragnąć godności kapłaństwa (3; 8; 26), czy zarządcy dóbr kościelnych (10). Inspirowane do zdobywania zasług, aby stać się godnym tego zaszczytu (40), albo nawet nakłania do symonii (36). Rozbudza pragnienie daru uzdrawiania, a gdy człowiek naprawdę go otrzymał, wówczas skłania, by się nim chełpić (35; 42). Myśl ta zwodzi zwłaszcza, gdy opanowuje kogoś w młodym wieku (15). Wzbudza zazdrość wobec tych, którzy są bardziej od nas obdarowani przez Boga (2). Odradza lekturę Pisma Świętego, jako nie przynoszącą oczekiwanych owoców (14). Na modlitwie pozwala doznawać materialnych wyobrażeń, a przy tym niesłusznie chlubić się osiągnięciem stanu czystej modlitwy (31). Pędzi wtedy człowieka tam, gdzie może być widziany (31). Podobnie, przez skłonność ujawniania swojego umartwienia, udaremnia praktykę postu (32). Pozwala na nieroztropne poręczanie za świeckich przed lichwiarzem (16). Budzi samozadowolenie z poniesionych trudów (38) i z faktu, że uwolniliśmy się od demonów (34). Zdrowie duszy i poznanie prawdy każe

postrzegać jako owoc własnej prawości (39). Sprawia, iż lekceważy się wiedzę i działanie diabła (22). Wydaje nas w objęcia demonów, sprawców innych namiętności – gniewu, smutku i pychy (25). Wzbudza wyobrażenie nieba, do którego jakoby niebawem się dostaniemy (27).

Nie trudno dostrzec, że próżność obejmuje wszystkie dziedziny życia duchowego. Jest ślełą skłonnością istniejącą w człowieku, stąd tak trudno w systematyczny sposób ukazać jej działanie. Obraz tej wady u Ewagriusza jest naznaczony pustelniczym *millieu*, w którym zrodziła się jego nauka. Tym niemniej wnioski z niej wynikające są uniwersalne. U genezy tego zła stoją jakby dwa czynniki – zawyżona ocena samego siebie i dążność do pokazania własnych dokonań w tym celu, by zdobyć uznanie innych, a zatem wewnętrzne zakłamanie i chęć górowania nad innymi. Ostatecznie jej źródłem jest więc rozdęte „ja”, pobudzające do zachowań nieadekwatnych do naszej pozycji. Próżność działa w ten sposób, że odrywa człowieka od jego obecnej rzeczywistości i kieruje go: 1) w świat zwodniczych marzeń, powodując niekiedy rozmycie granic pomiędzy fikcją i rzeczywistością, 2) do określonych działań zmierzających do pozyskania upragnionego statusu. W każdej chwili naszego życia próżność znajduje sobie właściwe metody. Wyszukuje te, które najbardziej odpowiadają hierarchii wartości danego człowieka.

Ponieważ mamy tu do czynienia z mimowolnym, niezaplanowanym dążeniem, można tę sprawę ująć też inaczej. Pod wpływem próżności człowiek spontanicznie wybiera takie cele i środki, które pozwolą mu osiągnąć najwyższy – jego zdaniem, a także w oczach innych – status, wedle przyjętej wcześniej hierarchii wartości. U pustelnika pojawią się marzenia o stanie

doskonałości. Asceta będzie sobie wyobrażał, że przeszedł wszystkie surowe posty, pokonał demony, osiągnął stan czystej modlitwy i stał się mistrzem duchowym, przyciągającym uczniów złaknionych jego porad. Będzie myślał o sobie jako o uzdrowicielu chorych, do którego ściągają pielgrzymi, kapłanie, wybranym spośród tysięcy laików, a także świętym, zasługującym na niebo. Nie wiadomo kiedy szlachetna pobudka dążenia do świętości przekształca się w skłonność do szukania awansu i sławy. Ponieważ stykamy się tutaj z siłą irracjonalną, powinniśmy wiedzieć, że jej działanie jest zmienne. Zamiast pobudzać do wytrwałości na tej obiecującej drodze, równie dobrze może zacząć kierować nas w stronę odwrotną – nakłaniać do zawrócenia z drogi, do zerwania z osiadłym, pustelniczym trybem życia, do szukania kontaktu ze świeckimi i okazji do rozmów. W te przyziemne prawa psychiki włącza się przewrotna inteligencja Złego, który potrafi kierować tego rodzaju skłonnościami. Jeśli człowiek pójdzie za głosem własnego ja, skutki będą opłakane: egocentryzm, wewnętrzne zakłamanie, oderwanie od rzeczywistości, niezdrowa zależność od innych, karierowiczostwo, obłuda, lekceważenie innych, zazdrość i wiele innych nieszczęść, które człowieka próżnego czynią nieznośnym dla siebie i innych, i pozbawiają go błogosławieństwa Bożego.

Psychologia Ewagriusza nie jest spekulacją. Daje realny obraz ludzkiej psychiki, narażonej na ogromne niebezpieczeństwo, ale i zdolnej oprzeć się temu, co ją odgradza od oczyszczającej bliskości Boga.

c. Podstawy etycznej oceny myśli

Zasygnalizowany powyżej aspekt moralny i duchowy rzeczywistości psychicznej wymaga pogłębionej refleksji. Istotne jest również pytanie: co decyduje o kwalifikacji moralnej myśli?

Mnich z Pontu chętnie posługuje się kategorią grzechu myślą, *κατὰ διάνοιαν*, którą odróżnia od grzechu uczynkiem, *κατ' ἐνέργειαν*. Rozróżnienie to, ukazując niewłaściwy użytek, jaki człowiek czyni ze swoich wewnętrznych doznań, w całej ostrości przedstawia wymiar moralny ludzkiego myślenia. Grzech uczynkowy potępiło już Stare Prawo, grzech myślą – Prawo Ewangelii¹⁴. Tym pierwszym grzeszymy zarówno przeciwko bliźniemu, jak i przeciw Bogu, tym drugim – przede wszystkim przeciwko Bogu¹⁵. Pierwszy można porównać do snu, drugi zaś do drzemki¹⁶. Grzech myślą to zgoda na zakazaną przyjemność¹⁷. Jest to więc wewnętrzne przyzwolenie na zło, które w subiektywnej ocenie grzesznika jawi się jako dobro. Ewagriusz chętnie nazywa tego rodzaju grzech duchowym cudzołóstwem, i czyni to zasadniczo z dwóch powodów. Po pierwsze, nasz autor zdaje się rozszerzać naukę Jezusową o cudzołóstwie w sercu na wszystkie grzechy myślą¹⁸. Po drugie, inspirowany grecką filozofią, wskazuje na niematerialność umysłu, który ulegając ciału, jego popędliwości i żądzy, *θυμός* i *ἐπιθυμία*, niejako cudzołoży z obcą sobie naturą¹⁹.

Wewnętrzna akceptacja zakazanej przyjemności stanowi podstawę odpowiedzialności moralnej człowieka za powstały nieład. Wina zaczyna się tam, gdzie pojawia się świadomy i dobrowolny udział myślącego podmiotu. To nie sama rzecz czy jej wyobrażenie zniewala umysł, ale jej namiętne wyobrażenie,

¹⁴ Por. *Ep.* 8,3.

¹⁵ Por. *In Ps.* 50,6.

¹⁶ Por. *In Prov.* 6,4.

¹⁷ *Pr.* 75.

¹⁸ Por. *Mt* 5,27–28; *Ep.* 25,2.

¹⁹ Por. *De mal. cogit.* 2; 25.

ἐμπαθόν νόημα²⁰. Mnich z Pontu w takiej oto sekwencji ujmuje owo zawinione uczestnictwo w rodzącym się *mysterium iniquitatis*: powstanie myśli – trwanie – przyzwolenie (συγκαταθείσις) – czyn – złe upodobanie (κακή προαίρεσις)²¹. Udział człowieka w powstającym złu ma zatem swoją gradację. Pierwszy krok w niewłaściwym kierunku, to zgoda na dłuższe trwanie kuszącej myśli w umyśle, następny – akceptacja jej treści, potem – przyzwolenie na odpowiedni do zaistniałego pragnienia czyn, później – sam czyn, a po jego dokonaniu – znalezienie w nim przyjemności. Ewagriusz uwrażliwia nas na początkowy moment, od którego zaczyna się problem grzechu – na przechowywanie (χρονίζειν) niewłaściwych myśli. Zło należy niszczyć w samym zarodku, gdyż to właśnie zła myśl jest nasieniem grzechu²².

Ocena moralna danej myśli zależy przede wszystkim od stopnia przyzwolenia ludzkiej woli. Istnieją jednak również czynniki, które bądź współuczestniczą w tym psychiczno-moralnym zjawisku, bądź – jako skutek owego przyzwolenia – decydują o rozmiarze powstałego zła, a zatem także winy. Innymi słowy, nie są one bezpośrednimi sprawcami aktu moralnego zła, ale go współkształtują. Do owych czynników należy zaliczyć: źródło pochodzenia myśli, ich treść, obecny stan duchowy człowieka, a także skutki myśli.

Nie ulega wątpliwości, że na charakter myśli wpływ ma ich źródło. Mogą one przychodzić z zewnątrz, ἐξωθεν, być podsuwane przez Boga, aniołów albo złe duchy – są wówczas nadprzyrodzone, bądź pochodzić z we-

²⁰ In Ps. 145,8.

²¹ Por. Cap. cogn. 45.

²² In Ps. 20,10.

wnątrz, z ludzkiej natury – wtedy są naturalne²³. Ewagriusz rozróżnia w duszy ludzkiej część nierozumną, zwierzęcą, obejmującą jej niższą sferę, a więc popędliwą i skłoną do gniewu, oraz część rozumną, którą stanowi ludzki rozum²⁴. Według spekulacji mnicha z Pontu jedne myśli wywodzą się wyłącznie ze zwierzęcej sfery duszy (należą do nich obżarstwo, nieczystość i chciwość), inne zaś, będąc właściwe tylko człowiekowi, wynikają z jego rozumności (pycha), a jeszcze inne wywodzą się z obu sfer (acedia)²⁵. Ponadto istnieją czynniki współkształtujące psychiczne obrazy. Są to zmysły, pamięć i temperament (κράσις)²⁶. Czy źródło myśli określa ich moralną kwalifikację? Z pewnością nie ma nań bezpośredniego wpływu, gdyż o ocenie decyduje przyzwolenie woli. Jedyna zależność, na jaką Ewagriusz wskazuje, jest taka, że sfera nierozumna duszy zwykle dochodzi do głosu na początkowym etapie rozwoju duchowego człowieka, podczas gdy rozumna towarzyszy nam przez całe życie. Grzechy cielesne cechują raczej adepta ascezy, a duchowe dojrzalego ascetę²⁷. Skala wyrządzonych szkód zależy jednak od stopnia ludzkiej winy, a nie od rodzaju myślowego podszeptu.

Co do pozostałych czynników określających moralną wartość myśli, to znaczenie materii myśli w tej dziedzinie nie wymaga wyjaśnień. Rodzaj myśli decyduje o ich pociągającej sile oraz wpływa na postawę rozumu i woli. Od stanu duchowego człowieka zależy także rozmiar ewentualnych szkód moralnych wyrządzonych

²³ Por. *Cap. cogn.* 46.

²⁴ Por. m.in. *In Ps.* 25,2; 107,3.

²⁵ Por. *Cap. cogn.* 42; *De mal. cogit.* 18.

²⁶ Por. *Cap. cogn.* 62; *De or.* 69.

²⁷ Por. *Pr.* 36.

przez myśli, które spotykają się z ludzkim przyzwoleniem. Pokusa próżności i pychy doświadcza bardziej na etapie zdobywania poznania, γνωστική, podczas gdy chciwość, obżarstwo i nieczystość są namiętnościami, z którymi młody adept musi walczyć na etapie πρακτική²⁸. Również skutki duchowe przyzwolenia na złe myśli w sposób pośredni wpływają na rozmiar zła: zniewalają, kalają i zwodzą umysł, a nawet prowadzą do zaturbowania rozsądku. Ponadto zaślepiają wewnętrzne oko kontemplacji, pozbawiając je światła Bożego, a zatem oddalają nas od Boga²⁹. Ostatecznie, zamiast czcić Boga, uprawia się wówczas kult bożków³⁰.

Zło myśli ma zatem charakter kompleksowy. Jednak klucz do jego usunięcia jest prosty. Ludzki wybór i akceptacja dobra w jego najmniejszym zalążku, jakim jest odpowiednia myśl, zapobiega powstaniu całej maszyny usidlenia przez grzeszną namiętność. Strategia ascetyczna proponowana przez Ewagriusza jest następująca: bądź mądry przed szkodą.

d. Asceza myśli

Teolog z Pontu zaleca, aby każdą myśl sądzić przed trybunałem serca³¹. Trzeba być pasterzem własnych myśli³². Istotnym zadaniem każdego mnicha, który do takiej walki został szczególnie powołany, jest uwolnienie umysłu z wszelkiej nieczystej myśli i przedstawienie go Chrystusowi³³. Tymczasem walka z grze-

²⁸ Por. *De mal. cogit.* 23; 32.

²⁹ Por. *De mal. cogit.* 22.

³⁰ Por. *In Prov.* 25,26.

³¹ *Tract. ad Eul.* 12.

³² *De mal. cogit.* 17.

³³ *Ep.* 52,6.

chem myślowym jest trudniejsza niż z uczynkowym³⁴. Praca nad myślami stanowi więc pierwszy front chrześcijańskich zmagania. W nauce Ewagriusza można wyróżnić kilka elementów strategii tej walki.

ΠΡΑΚΤΙΚΗ. Ten podstawowy etap ascezy Ewagriusz nazywa duchową metodą, która oczyszcza namiętną część duszy³⁵. Mąż praktyczny zabiera się stanowczo do zaprowadzenia ładu przede wszystkim we własnych myślach³⁶. Dokonuje tego przez praktykowanie przykazań i zdobywanie cnót przeciwnych namiętnościom, przez modlitwę, lekturę Pisma Świętego, czuwania, post, jałmużnę i pracę fizyczną³⁷. Korzysta także z kierownictwa duchowego³⁸. Na drugim etapie, podczas tak zwanej kontemplacji naturalnej, φυσική, wniknięcie w ostateczne racje stworzonych bytów pomaga mu oddalić złe myśli³⁹. Praca nad myślami zostaje zatem wpisana w szeroki kontekst ascetycznego trybu życia.

ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ. Ewagriusz zachęca do tego, żeby być „odźwiernym serca”, przepytującym każdą myśl, „od kogo pochodzi”⁴⁰. Rozeznawanie myśli wchodzi w zakres wspomnianej kontemplacji naturalnej, a zatem elementarnej formy θεωρία. Przedmiotem owego rozeznawania jest ludzka natura oraz jej psychiczna i duchowa aktywność. Jednak źródło owego rozeznawania pozostaje ponadnaturalne. ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ w sensie ścisłym – to dar nadprzyrodzony, łaska dana umysłowi

³⁴ Por. *Pr.* 48.

³⁵ *Pr.* 78.

³⁶ *Capit.* 23.

³⁷ Por. *Ep.* 55,3; *De mal. cogit.* 1; 34; *De or.* 63; *Tract. ad Eul.* 9; 20; *In Ps.* 118,92.

³⁸ *Ad mon.* 73.

³⁹ Por. *In Eccl.* 3,10nn.

⁴⁰ Por. *Ep.* 11,3; *Joz* 5,13.

oczyszczonemu przez modlitwę, lekturę Pisma Świętego i ascezę⁴¹. Człowiek posiadający taki charyzmat, czyli prawdziwy gnostyk, staje się mistrzem życia duchowego⁴². Zakres owego rozeznawania pozostaje szeroki – rozpoznawanie źródeł pochodzenia poszczególnych myśli, sposobu i okoliczności ich działania, odgadywanie strategii demonicznych podstępów i wgląd w wiele innych tajników życia duchowego⁴³. Ewagriusz niewiele mówi wprost o naturze tego daru, jednak cała jego twórczość jest jego praktyczną ilustracją.

Ἀντίρρησις. Oryginalnym wkładem pontyjskiego mnicha w naukę ascetyczną jest proponowana przez niego metoda sporu z myślami za pomocą Biblii. Ἀντίρρησις, dosłownie oznacza „słowo zaprzeczające”. Jest to słowo, które zbija argumenty podsuwane przez podszepty zła. Gdy zorientujemy się, że jakaś myśl nie pochodzi od Boga czy z innego szlachetnego źródła, należy odrzucić ją od siebie tak szybko, jak to tylko możliwe⁴⁴. Proponowaną strategię Ewagriusz najobszerniej wyklada w *Prologu* do pisma *Antirrheticus*. Ten kateryczny sposób prowadzenia sporu z kuszącymi myślami, jego zdaniem, jest głęboko zakorzeniony w tradycji biblijnej. Praktykował go Mojżesz, Dawid, Kohelet, a nawet sam Jezus, kuszony potrójnie przez diabła, jak również pierwsi mnisi, na przykład Antoni Pustelnik. Wykorzystuje się tu pewne zasady rządzące ludzką psychiką, a przede wszystkim prawo zmienności myśli⁴⁵. Spór zostaje ujęty w słowa. Szeptanymi, bądź powtarzanymi w myślach frazami Pisma Świętego, asceta

⁴¹ Por. *Ep.* 4,5.

⁴² Por. *De mal. cogit.* 26.

⁴³ Por. np. *Pr.* 43.

⁴⁴ Por. *De or.* 94.

⁴⁵ Por. *De mal. cogit.* 8.

zbija sugestię zła, podpowiadaną przez ludzką naturę albo złe duchy. Następuje werbalizacja pokusy, a zatem również jej uświadomienie. Podważa się wiarygodność podpowiadanej myśli, a wobec jej irracjonalnej natarczywości stosuje się mechanizm dziecięcej ucieczki pod opiekę Bożą. Gdy niebezpieczeństwo nie jest zbyt wielkie i zachodzi możliwość pewnego dialogu z myślami, poleca się ich sublimację. Korzyść płynąca z poddania się rzekomo słusznej sugestii jest niczym w perspektywie wiecznego dobra obiecanego przez Słowo Boże. Walczący mnich staje w obecności Bożej i słowem natchnionym przywołuje moc jego Autora. Mobilizuje wszystkie swoje siły. Odpierając pokusę angażuje się nie tylko umysłowo, ale także wolitywnie i emocjonalnie. W istocie ἀντίρρησης jest modlitewną praktyką, która ma ogromny walor terapeutyczny. Sposób, w jaki odsuwa się myśl w samym jej zarodku, świadczy o roztropności profilaktycznego działania, zapobiegającego grzechowi myślą, a tym bardziej czynem⁴⁶.

Mnich z Pontu, tworząc pewien system, doktrynę ascezy, był teologiem *ex professo*. Schematyzm jego nauki niekiedy działa zniechęcająco na tych, których fascynuje niepowtarzalność drogi każdego człowieka do świętości. Znajdujemy tu z pewnością ślady greckiego, intelektualnego spojrzenia na świat i ludzką naturę. Fascynacja doktryną Ewagriusza jeszcze dzisiaj może być wyrazem pewnego snobizmu. Jednak był on bodajże pierwszym, który ujął w spójny system całą dziedzinę życia duchowego i ascezy. Chociaż jego program ukształtowały konkretne potrzeby środowiska pustelniczego, to jednak w jego nauce, choćby w temacie ascezy myśli, wszyscy możemy znaleźć wiele dla siebie.

⁴⁶ Por. *Ep.* 25,2.

2. UWAGI DO TOMU DRUGIEGO

Po sześciu latach od wydania pierwszego tomu *Pism ascetycznych* udało się, przede wszystkim dzięki pracom tłumaczy, przygotować kolejny tom dzieł Ewagriusza. W ten sposób dysponujemy obecnie przekładem całego zbioru pism ascetycznych pontyjskiego mnicha. Do przetłumaczenia pozostały jeszcze tylko pisma o charakterze spekulatywnym (*Kephalaia gnostica*), dogmatycznym oraz egzegetycznym, aczkolwiek w żadnym z nich autor nie stroni od zagadnień ascetycznych. Mamy więc do dyspozycji podstawowy *corpus asceticus*. Kolejność pism w tomie określa ich treść. Całość poprzedza najnowsza bibliografia dzieł związanych z naszym autorem. Przekład rozpoczyna pismo najbardziej spekulatywne, z szerszą perspektywą teologiczną, *Epistula ad Melaniam*, potem następuje grupa pism ściśle monastycznych – *Ad Eulogium*, *Protrepticus* i *Paraeneticus*, *Antirrheticus*, a na końcu zamieszczone zostały kolekcje sentencji, o tematyce ascetycznej, posiadające również akcenty monastyczne.

Mamy świadomość niedoskonałości wydawanych przekładów. Podstawowa słabość tej edycji wynika z braku krytycznego wydania sporej części prezentowanych tu tekstów. Pisma przekładamy na podstawie edycji wskazanych przez *Clavis Patrum Graecorum*, które zestawiliśmy w dziale bibliograficznym pierwszego tomu. W przypadku pism *Epistula ad Melaniam*, *Paraeneticus* i *Protrepticus*, *Antirrheticus* i syryjskiej kolekcji *Capita cognoscitiva* dodatkową trudność stanowi brak greckiego oryginału, który zaginął. Zdani byliśmy zatem wyłącznie na wersję syryjską. Edycja tekstu syryjskiego, wydana przez Frankenberga⁴⁷, jest

⁴⁷ W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Philo.-hist. Klasse. Neue Folge Bd. 13,2) [z retranslacją na grecki], Berlin 1912.

niezadowolająca, gdyż niemiecki wydawca poprzestał jedynie na manuskrypcie dostępnym w Muzeum Berlińskim, podczas gdy British Museum dysponuje jeszcze dwoma kompletnymi rękopisami. Wobec tak złożonej sytuacji ograniczyliśmy się do prostego przedsięwzięcia przetłumaczenia na język polski retranslacji greckiej wspomnianej edycji syryjskiej, również autorstwa Frankenberga⁴⁸. Konfrontacji z berlińskim tekstem syryjskim dokonał Pan dr hab. Michał Abdalla, za co mu serdecznie dziękujemy. Od niego pochodzą wszystkie adnotacje dotyczące syryjskiego tekstu, wydane przez Frankenberga. Korpus *Antirrheticus* tworzy zbiór dobranych przez autora prawie pięciuset cytatów biblijnych. W syryjskim manuskrypcie użytym przez Frankenberga tekst biblijny – nie zawsze podany jest *in extenso*, niekiedy wskazany tylko numerycznie – zaczerpnięty został z *Peszitty*. Tłumacząc dzieło, wobec przydarzającej się niekiedy niezgodności miejsca podanego w syryjskim tekście z tekstem Septuaginty, którym posługiwał się Ewagriusz, i naszego skromnego warsztatu badawczego, jesteśmy zmuszeni do poprzestania w niniejszym miejscu na ogólnym zasygnalizowaniu tych rozbieżności. Zdarza się często tak, iż przytoczony cytat syryjski tłumacz wziął częściowo z *Peszitty*, a częściowo przejął od Ewagriusza, dokonując tłumaczenia tekstu Septuaginty. Syryjska Biblia w wielu miejscach znacznie odbiega w treści od greckiej, stąd czasami słabnie logiczny związek pomiędzy syryjskim cytatem a treścią pokusy, z którą spiera się autor dzieła. Powyższe trudności wydają się nam jednak niewystarczające, by – w imię naukowego perfekcjonizmu – nie dostarczyć czytelnikowi polskiemu tak podstawowej i oryginalnej literatury pierwszych wieków. Owe trud-

⁴⁸ Tamże.

ności, to cena, jaką płacimy za brak wersji oryginalnej. *List do Melanii* tłumaczymy z przekładu niemieckiego Bungego⁴⁹, gdyż jego atutem jest uwzględnienie innych, nie wydanych manuskryptów syryjskich. Opracowanie i przypisy do tego pisma również pochodzą od niemieckiego tłumacza. W innych, zamieszczonych tu pismach przypisy dotyczące kwestii translatorskich pochodzą od tłumaczy. Cytaty biblijne, harmonizujące z obecnie używanym tekstem oryginalnym Biblii – decyzja należała do poszczególnych tłumaczy – przekładamy na ogół na podstawie 5. wyd. Biblii Tysiąclecia.

⁴⁹ G. BUNGE, *Evagrius Ponticos. Breife aus der Wüste*, Trier 1986, 303–328.