

*Pałacem Chrystusa
jest serce*

Antoine Guillaumont

*Pałacem Chrystusa
jest serce*

Szkice
o modlitwie
Jezusowej

Pzekład

s. Scholastyka Wirpszanka OSBap



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Projekt okładki:

Jacek Zelek

Na okładce:

Abraham przyjmujący ciało Chrystusa (XIII w.),
Klasztor al-Baramus, Kościół Najświętszej Marii Panny

Redakcja:

Elżbieta Przybył

Korekta:

o. Tomasz M. Dąbek OSB

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
† o. Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie pierwsze: Kraków 2017

ISBN 978-83-7354-702-5

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel. +48 (12) 688-52-90, tel./fax: +48 (12) 688-52-95
e-mail: wydawnictwo@tyniec.com.pl
zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Od wydawcy7
Koncepcja pustyni według egipskich mnichów.9
Modlitwa Jezusowa u mnichów egipskich.	43
Koptyjska inskrypcja o Modlitwie Jezusowej.	59
„Serce” u starożytnych greckich pisarzy ascetycznych	87
1. Serce, ciało wewnętrzne i niewidzialne	88
2. Serce i dusza, <i>kardia</i> i <i>psyche</i>	94
3. Serce i intelekt, <i>kardia</i> i <i>nous</i>	98
4. Straż serca	101
5. Modlitwa serca i mistyka serca	106
Modlitwa nieustanna w starożytnym monastycyzmie.111
Skróty129
Literatura131

Od wydawcy

Jakiś czas temu nasze wydawnictwo opublikowało wybór najważniejszych artykułów wybitnego znawcy starożytnego monastycyzmu, Antoine'a Guillaumont'a (1915–2000)¹. Kim był ten badacz, jakie dziedziny go zajmowały?

Zaczynał swoją karierę naukową od recenzji filologicznych studiów nad językami hebrajskim i aramejskim, zajmował się publikacją koptyjskich fragmentów pism Izajasza z Gazy (V w.) oraz badaniem historii i duchowości monastycyzmu wschodniego. Został profesorem patrologii syryjskiej w École Pratique des Hautes Études na Sorbonie, a potem w Collège de France. Wydał wiele tekstów źródłowych (m.in. dzieł Ewagriusza²), był autorem wielu cennych prac dotyczą-

¹ *U początków monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1–2, przekł. S. WIRPSZANKA, Źródła Monastyczne 37–38, Kraków 2005.

² Jest bardzo znaczące, że ostatnią jego książką, opublikowaną już po śmierci, jest duża monografia Ewagriusza: *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, Paris 2004.

cych tradycji monastycznej, zwłaszcza duchowości Ojców Pustyni, a także licznych analiz historii i duchowości monastycyzmu syryjskiego, co więcej – do dziś jego prace pozostają jednymi z ważniejszych studiów z historii i teologii Kościołów syryjskich. Zajmował się także archeologią monastyczną; jest odkrywcą osady monastycznej Cele w Górnym Egipcie (miejsca, które znamy chociażby z wielu apoftegmatów)³.

Decydując się na wydanie wyboru z opublikowanego 12 lat temu zbioru studiów, chcemy przypomnieć polskiemu Czytelnikowi solidne prace Guillaumont'a, które mogą pomóc zrozumieć wiele niełatwych fragmentów apoftegmatów czy innych tekstów monastycznych. Staraliśmy się zebrać w tomie te prace, które odnoszą się do kwestii modlitwy – w końcu ona była głównym dziełem mnichów egipskich i, jak mamy nadzieję, lektura tych stron zainspiruje wielu Czytelników do podążenia jej ścieżkami.

³ Bibliografia prac: F. JULIENN, *Bibliographie d'Antoine Guillaumont*, [w:] *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont*, red. F. JULLIEN, M.-J. PIERRE, Turnhout 2011, s. 13–26.

Koncepcja pustyni według egipskich mnichów

Koncepcję pustyni zawartą w egipskich źródłach monastycznych IV i V w. cechuje taka sama ambiwalencja, jaką znajdujemy w Biblii. Z jednej strony należy tutaj wyróżnić wyobrażenia literackie, obficie czerpiące z tematów biblijnych mówiących o pustyni, które zostały wypracowane pod wpływem hellenizmu zwłaszcza przez Filona, z drugiej zaś wyobrażenia związane z poglądami starożytnych Egipcjan i Semitów na temat pustyni, którą postrzegali jako teren jałowy i demoniczny. Pod wpływem tego podwójnego dziedzictwa pustynia była dla egipskich mnichów jednocześnie miejscem wprost wymarzone dla osiągnięcia hezychii, stanu podstawowego dla ideału monastycznego, jak również siedliskiem demonów, które dawały o sobie znać przede wszystkim jako „myśli”, z którymi mnich musiał walczyć, by obronić swoją hezychię i osią-

gnąć cel, którego przyszedł szukać na pustyni, czyli zjednoczenie z Bogiem¹.

Podobnie jak wiele innych pojęć, choćby „ciemności nocy”, również pojęcie „pustyni” ma w dziejach duchowości charakter ambiwalentny. Wyraźnie widać to już w Biblii, zwłaszcza w Starym Testamencie. Należy zatem zacząć od przywołania ogólnych zarysów tego pojęcia w Biblii, gdyż wywarło ono znaczny wpływ na literaturę związaną z tymi, których nazwano Ojcami Pustyni, a więc z mnichami, którzy w IV i V w. mieszkali na egipskich pustyniach².

W Starym Testamencie – a jest to niewątpliwie pierwsze skojarzenie – funkcjonuje koncepcja pustyni, którą można nazwać „idealistyczną”, bądź „mistyczną”. Odnosi się ona do przeszłości Izraela oraz do czasów mesjańskich, eschatologicznych. Związana jest ze wspomnieniem wyjścia z Egiptu, wędrówki przez Pustynię Sy-

¹ Poprawiony tekst później wygłoszony podczas konferencji *Les mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme* [w:] Centre culturel de l'abbaye de Sénanque (Vaucluse), 28 lipca – 3 sierpnia 1974.

² Termin „Ojcowie Pustyni” jest bardzo stary. Spotykamy go już na początku V w. u PALLADIUSZA, zob.: HL 11, 39 [przekł. pol. S. KALINKOWSKI, *ŻrMon* 12, 1996, s. 99–101, 182–184], a następnie w VI w. u CYRYLA ZE SCYTOPOLIS, *Żywot św. Saby*, s. 75, SCHWARTZ (wyd.), 180,12.

najską, podczas której Bóg zawarł Przymierze ze swym ludem. Jest to epoka zaręczyn Hebrajczyków z Jahwe, po której nadszedł czas niewierności w kraju Kanaan³. Izraelitom pozostała swego rodzaju nostalgia za tym okresem, podtrzymywana zresztą przez proroków. Pojednanie z Jahwe miało być związane z powrotem na pustynię, na miejsce miłości i zażyłości z Bogiem. Wszyscy pamiętamy słynne teksty Ozeasa, Jeremiaśza, Izajasza, które stanowią wyraz tej mistycznej koncepcji pustyni⁴.

Z drugiej strony funkcjonuje jednak, czasem nawet u tych samych proroków, realistyczna, czy nawet pesymistyczna koncepcja pustyni. Nie była ona charakterystyczna jedynie dla Hebrajczyków, lecz była wspólna wszystkim ludom starożytnego Bliskiego Wschodu. Pojawia się zwłaszcza u Sumero-Akkadyjczyków, gdzie była związana z kultem bóstw płodności⁵. Pustynia

³ Por. J. GUILLET, *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, RSR 36 (1949), s. 161–181.

⁴ Oz 2,16: *Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić do jej serca*. Zob. również Oz 12,10, a także Jr 2,2–3: *Pamiętam wierność twojej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa. Izrael jest świętością Jahwe...* Por także: Iz 40,3.

⁵ Por. A. HALDAR, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala-Leipzig 1950.

jest przeciwieństwem ziemi zamieszkałej i uprawianej, niezależnie od tego, czy będzie to pustynia naturalna, obszar zniszczony przez wojnę, czy też przez przekleństwo Jahwe. Jest to miejsce, na którym mieszkają jedynie dzikie zwierzęta (hieny, szakale, strusie, dzikie koty itd.) oraz demony, chociaż ich rozróżnienie nie zawsze jest w pełni możliwe. Jest to także miejsce, gdzie wypędzano wyrzutków, wyłączonych ze społeczności, jak Kain (Rdz 4,11–16), Hagar i Izmael (Rdz 16,6–12), jak również kozła ofiarnego obciążonego grzechami Izraela (Kpł 16,8–10).

Są to rzeczy znane, darujmy więc sobie powtarzanie banałów⁶. Zajmijmy się przede wszystkim pierwszą, „idealistyczną” koncepcją. W Izraelu powszechne było przeciwstawianie nostalgii za życiem koczowniczym pokusie życia osiadłego w Kanaanie, związanego z uprawą ziemi i życiem miejskim, jak również z kultem pogańskich bożków. Pustynia była miejscem kultu Jahwe, Boga Jedynego (pustynia, jak często powtarza się za

Analogiczna koncepcja u dawnych Persów, zob. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen² 1956, s. 552 [przekł. pol. *Fenomenologia religii*, J. PROKOPIUK, Warszawa 1997, s. 518–519].

⁶ Zob. na ten temat J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, 1, London 1926, s. 463–464; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 1, Paris 1958, s. 30–33.

Renanem, jest monoteistyczna). Był to ideał głoszony przede wszystkim przez proroków, a jego ilustracją byli sławni Rekci z Księgi Jeremiasza (35). Jednak, jak to zwykle bywa, te oklepane poglądy są nieco uproszczone. Rzeczywistość jest znacznie bardziej złożona.

Przede wszystkim idealistyczna koncepcja pustyni nie jest aż tak absolutna, jak się powszechnie uważa, zwłaszcza w literaturze prorockiej. Jeśli jeszcze raz przeczytamy opowieści z Księgi Wyjścia i proroków, np. Ez 20, wówczas okaże się, że czas pustyni to również okres niewierności, złotego cielca, buntu w Meriba (Wj 17,7; Lb 20,13), a wreszcie kary, ponieważ nikt z pokolenia wędrującego przez pustynię nie wszedł do Ziemi Obiecanej, opływającej w mleko i miód. Zatem ambiwalencja istnieje już w samym sercu koncepcji idealistycznej⁷.

Trzeba jednak sięgnąć głębiej. Musimy wystrzegać się pewnego rodzaju złudzenia, płynącego stąd, że Biblię czytamy jakby poprzez ekran tematów i motywów, które w rzeczywistości zostały wypracowane znacznie później. Pustynia

⁷ Por. m.in., A. GUILLAUME, *Prophétie et divination*, Paris 1941, s. 110nn.

jest jednym z takich tematów⁸. Za upowszechnienie tego biblijnego motywu w tradycji chrześcijańskiej odpowiada Filon z Aleksandrii⁹. Sposób, w jaki Filon mówi o pustyni, jest niezwykle znamieny. Na początku *De Decalogo* (1), wyjaśnia, dlaczego Bóg dał swemu ludowi Prawo na pustyni, *en erēmo batheia(i)*, a dokładnie – „w głębi pustyni”. Stało się tak, mówi Filon, ponieważ Bóg chciał, aby odbyło się to z dala od zepsucia miast, zwłaszcza moralnego, ale też z dala od zepsutego, skażonego powietrza, które w miastach jest niezdrowe. Z tego powodu, twierdzi

⁸ Złudzenie sprostowane przez Ch. BARTH, *Actes du V^e Congrès d'Ancien Testament*, Genève 1965. Por. *Supplements to Vetus Testamentum*, Leiden 1966, XV,14–23; a także: S. TALMON, *The „Desert Motif” in the Bible and in Qumran Literature*, [w:] A. ALTMANN (red.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, Mass. 1966, s. 31–63. Na ten temat zob. również uwagi A. CAQUOT, RHR 174 (1968), 80. Talmon jednak nie ma racji twierdząc, że mnisi chrześcijańscy są odpowiedzialni za stworzenie tego fałszywego poglądu na pustynię. Winni są raczej ci, którzy pisali o nich posługując się wcześniej wypracowanymi motywami, co wykażemy poniżej.

⁹ Koncepcja ta, jak się wydaje, nie jest właściwa jedynie Filonowi. Z całą pewnością spotykamy ją również u innego Żyda aleksandryjskiego, poprzednika Filona, Judy z Aleksandrii, który jest znany ze świadectwa karaimskiego pisarza Qirquisani: zob. I. LÉVY, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris 1965, s. 7–17. Lévy sądzi, że zarówno Filon w *De Decalogo*, jak też Juda z Aleksandrii czerpali z tego samego źródła.

w *De vita contemplativa* (22–23), także terapeuci osiedlali się poza Aleksandrią, w miejscach, gdzie powietrze jest czyste i lekkie¹⁰. W przeciwieństwie do miast, pustynia jest dla Filona miejscem czystym i dlatego dla ludu, który wyszedł z Egiptu, stała się miejscem oczyszczenia. Filon zatem odwrócił znaczenie dwóch tradycyjnych terminów – „pustyni” i „Przymierza”. Tradycyjnie pustynia była miejscem uprzywilejowanym, błogosławionym, dlatego że była miejscem zawarcia Przymierza. Dla Filona zaś Bóg wybrał pustynię na miejsce zawarcia Przymierza, ponieważ była miejscem czystym. Pustynia nera u niego wartości absolutnej.

W pismach żydowskich pochodzących z tego samego okresu znajdujemy podobne powiązanie pustyni z czystością. Ucieczkę na pustynię uważa się w nich za środek pozwalający uniknąć skażenia. Juda Machabeusz wraz z dwunastoma towarzyszami uciekł na Pustynię Judzką i wiódł tam życie podobne do życia dzikich zwierząt, żywiąc się wyłącznie roślinami. Wszystko po to, by nie splamić się skazą spowodowaną profanacją świą-

¹⁰ F. DAUMAS i P. MIQUEL (wyd.), Paris 1963, s. 92–93. Tekst *De Decalogo*, za: V. NIKIPROWETZKY (wyd.), Paris 1965, s. 38–41.

tyni przez Antiocha Epifanesa¹¹. Podobnie członkowie sekty z Qumran osiedlali się na pustyni nad Morzem Martwym, by uniknąć skażenia, jakie sprowadzała na święte miasto obecność kleru hasmonejskiego¹². Tutaj jednak pustynia nie ma wartości sama w sobie. Jej doniosłość wynika jedynie z faktu, że staje się miejscem schronienia i jest daleko nie tylko od zepsucia związanego z miastem jako takim, ale również od szczególnego skażenia – od okresowej profanacji, która uniemożliwia pobyt w świętym mieście. Pozostajemy tu w autentycznie żydowskiej perspektywie religijnej. Natomiast w koncepcji pustyni stworzonej przez Filona, który usiłował nadać jej szczególną wartość, przeciwnie, ujawniają się wpływy zewnętrzne, spoza judaizmu.

Chodzi oczywiście o mistykę hellenistyczną, temat dogłębnie przestudiowany przez R.P. Festugiére'a i często pojawiający się w literaturze I w. przed Chr. oraz w pierwszych wiekach naszej ery. To rodzaj romantycznej tęsknoty za samotnością, za usuwaniem się na pustynię, która ogarnia „ludzi zmęczonych miastem”. „Zblazowany mieszczuch Rzymu czy Aleksandrii wy-

¹¹ Por. 2 Mch 5,27.

¹² Por. M. BLACK, *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg, 23–25 avril 1964), Paris 1965, s. 19–20.

myśla idylliczne ustronia, w wyobraźni tworzy sobie rodzaj klasztorów, gdzie, w życiu czystym i oddanym studium, mógłby odnaleźć spokój”¹³. Szczególnie Egipt wydawało się wymarzonym miejscem, gdzie można znaleźć schronienie na pustyni i gdzie, w ruinach dawnych świątyń, pobożny pustelnik spodziewał się doznać Bożych objawień. Był to temat bardzo popularny. Pojawił się już u Filona i nawet u niego nie bez pewnej ambiwalencji. On sam bowiem wyznaje, że chociaż schronił się kiedyś na pustyni, „aby zastanowić się nad pewną sprawą godną przemyślenia”, nie przyniosło mu to żadnej korzyści!¹⁴ Z jego tekstów natchnienie czerpały niektóre rozwinięcia, jakie pojawiły się w literaturze apokryficznej owego czasu, np. *Opowiadanie Zosimusa*, będące kontynuacją legendarnych dziejów Rektów, w którym odmalowany został idylliczny obraz uprawy roślin, jaką prowadzą na Wyspie Błogosławionej¹⁵. Motyw pustyni jako specjalne-

¹³ A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, 1, Paris 1944, s. 31–32 i 45nn. Na temat usuwania się pitagorejczyków na pustynię, zob. LÉVY, dz. cyt., s. 16–17.

¹⁴ *Legum allegoriae*, 2,85, MONDÉSERT (wyd.), Paris 1962, s. 148–151.

¹⁵ M.R. JAMES (wyd.), *Apocrypha Anecdota*, Cambridge 1893, s. 16–109; oraz studium J.-C. PICARD, *Pseudépigraphes de l’Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, 1, Paris 1967,

go miejsca, gdzie człowiek może zaznać spokoju (gra słów *erēmos*, *erēmia*, „pustynia” i *ēremia* „cisza”, „spokój”), po Filonie, ale pod jego wpływem, odnajdujemy u wielu autorów chrześcijańskich. Pojawia się on wówczas, gdy piszą o samotności Jana Chrzciciela – pierwowzoru pustelnika. U Klemensa Aleksandryjskiego czytamy: „Na pustyni Jan Chrzciciel cieszył się spokojem i samotnością”¹⁶, u Orygenesisa: „[Jan Chrzciciel] oddalił się unikając zgiełku miast, natłoku ludzi i miejskich występków, odszedł na pustynię, gdzie powietrze jest czystsze, gdzie niebo jest szerzej otwarte i gdzie Bóg jest bliżej, (*ubi purior aer est et caelum apertius et familiar Deus*)”¹⁷, zaś Metody z Olimpu mówi o pustyni

s. 27–43. Zob. również: *Wniebowzięcie Mojżesza*, 9, CHARLES (wyd.), London 1897, s. 32 i 82nn, gdzie opisane zostały dzieje Takso, który uciekając przed powszechnym zepsuciem, schronił się w grocie ze swymi siedmioma synami, a także: *Wniebowstąpienie Izajasza*, II,7–11, TISSERANT (wyd.), Paris 1909, s. 94–96, który opisuje ucieczkę Izajasza na pustynię [przekł. pol. w: ANT 3, s. 141n].

¹⁶ *Pedagog*, II,X,112, MONDÉSERT i MARROU (wyd.), Paris 1965, s. 212–213; *tēs erēmias galēnēn*.

¹⁷ *Hom. do Łk* 11,4, CROUZEL, FOURNIER, PÉRICHON (wyd.), Paris 1962, s. 192–193 [przekł. pol. S. KALINKOWSKI, PSP 36, 1986, 60]. Zob. również: *Hom.* 10 (184–187 [tamże, 56–58]) i 21 (292–293 [tamże, 90–93]). Por. też: *Hom. do Wj*, 3,3 (przekł. FORTIER i de LUBAC, Paris 1947, 110 [przekł. pol. S. KALINKOWSKI, PSP 31/1, 1984, 175–176]): „[Bóg] Nie chce,

ni: „Miejsce, na którym nie ma zła, nieurodzajne i jałowe dla zagłady, niedostępne i nieprzebyte dla tłumów...”¹⁸. Będzie to zatem miejsce, gdzie schroni się mędrzec, aby z dala od tłumy, zepsucia i miejskiej wrzawy oddać się rozmyślaniom.

Temat ten, wcześniej tylko sporadycznie wzmiankowany, w IV w. wkroczył do literatury monastycznej. Został do niej wprowadzony przez autorów o uznanej pozycji literackiej, i to dzięki tekstom, które przyniosły im rozgłos. Aby to uchwycić, należy przeczytać XIV list św. Bazylego, w którym autor, po zwiedzeniu wielkich osiedli monastycznych Egiptu i Wschodu, schroniwszy się ok. 360 roku na pustyni w prowincji Pont, entuzjastycznie opisuje swemu przyjacielowi, Grzegorzowi z Nazjanzu, samotność, w której żyje¹⁹. Grzegorz odpowiada mu w tonie żarto-

żebyś pozostawał w ciele i pośród uczynków ciemności, pragnie, żebyś wyszedł na pustynię, żebyś przybył do miejsca wolnego od zamętów i niepokojów tego wieku, żebyś przyszedł do cichego spokoju”; a także *Hom. do Lb*, 17,4 i *Hom. do Joz*, 2,4.

¹⁸ *Uczta*, VIII,11,197–198, MUSURILLO, DEBIDOUR (wyd.), Paris 1963, s. 226–227 [przekł. pol. S. KALINKOWSKI, *ŻrMon* 16, 1997, s. 208]. Zob. też: VIII,12,203, tamże, s. 232–233 [*ŻrMon* 16, 1997, s. 209].

¹⁹ BAZYLI Z CEZAREI, *Listy*, XIV, COURTONNE (wyd.), 1, Paris 1957, s. 42–45; odpowiedź GRZEGORZA Z NAZJANZU, *Listy*, IV, GALLAY (wyd.), 1, Paris 1964, s. 3–5; zob. również dwa następne listy, V–VIII [przekł. pol. POK 15, 1933, s. 5–15].

bliwym, tym samym podkreślając, że chodzi tu raczej o temat literacki, rodzaj rozrywki człowieka wykształconego, jednak nie wyklucza to jego szczerości. Wprost przeciwnie, żartem pokrywa swego rodzaju zawstydzenie z ujawnienia własnego, równie szczerego pragnienia samotności²⁰.

Około piętnastu lat później, w 376 roku, św. Hieronim, gdy poczuł powołanie do życia monastycznego, uciekł z Rzymu i schronił się na Pustyni Chalcis w Syrii. Tam napisał słynny list do swego przyjaciela Heliodora, w którym usiłował wymusić na nim decyzję przybycia do niego na pustynię. Tutaj ów wykształcony człowiek daje upust swemu entuzjazmowi:

O pustynio, kwiatami Chrystusa kwitnąca! O samotności, rodząca kamienie, z których w Objawieniu buduje się miasto wielkiego króla; o samotnio, w której cieszymy się większą zażyłością z Bogiem! [*O heremus familiari Deo gaudens* –

²⁰ U GRZEGORZA Z NAZJANZU zob. przede wszystkim Poemat autobiograficzny (PG 37, 1049–1050 [przekł. pol. A.M. KOMORNICKA, Poznań 2003, s. 22n]). Grzegorz wyznaje, że życia na pustyni nie da się pogodzić ze studium i że powinno być ono jedynie etapem przejściowym. Jest to opinia wspólna Ojcom kapadockim, którzy uważali, że pobyt na pustyni odpowiada jednemu z trzech okresów życia. Rozwinięcie tego tematu zob. M. HARL, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine – évêque chez les Pères cappado-ciens*, REG 80 (1967), s. 406–412.

w tych słowach rozpoznajemy echo tekstu Orygenu cytowanego wyżej]. Co robisz, Bracie, na świecie, ty, który większy jesteś od świata? Jak długo będą cię przytłaczać cienie dachów? Jak długo będzie cię zamykać więzienie zadymionych miast? [Tutaj z kolei przebija echo słów Filona]. Wierz mi, nigdzie nie widzę tyle światła, co tu. Tu miło jest, odrzuciwszy ciężar ciała, wzlatywać w lśniące przestworza...²¹

W rzeczywistości św. Hieronim jedynie kilka miesięcy pozostawał w tej pozornie błogosławionej samotności. Czar szybko prysł i wkrótce przeniósł się do miasta, Antiochii.

Miał jednak czas, by na pustyni napisać kilka żywotów mnichów, biografii, które przypominają raczej powieść niż historię. Należy do nich np. *Żywot św. Pawła – tebańskiego pustelnika*, mnicha, którego być może Hieronim sam nie wymyślił. Paweł miał być Egipcjaninem, który schronił się na pustyni uciekając przed prześladowaniami za panowania cesarza Decjusza. Hieronim daje nam uroczy opis miejsca wśród gór pustynnych, w pobliżu Morza Czerwonego, gdzie żył święty. Mieszkał w pieczarze, do której wejście osłania-

²¹ *Listy*, XIV, LABOURT (wyd.), 1, Paris 1949, s. 44 [przekł. pol. J. CZUJ, 1, Warszawa 1952, s. 44]. Na temat doświadczeń św. Hieronima na pustyni, zob. P. ANTIN, *Essai sur Saint Jérôme*, Paris 1951, s. 58–67.

ła stara palma, dająca pustelnikowi opiekuńczy cień. W pobliżu był też strumyczek z najczystsza wodą pozwalającą ugasić pragnienie. Pustynię tę zamieszkiwały jedynie dość niezwykle, choć sympatyczne zwierzęta. Święty Antoni idąc w odwiedziny do św. Pawła miał spotkać na swej drodze hipocentaury, pół człowieka – pół konia, który uprzejmie wskazał mu drogę. Kiedy starcy przebywali razem i nadszedł czas posiłku, przyleciał kruk i w uroczy sposób położył przed nimi bochenek chleba. Święty Paweł wytłumaczył swemu gościowi, że od sześćdziesięciu lat ten pochodzący z nieba kruk codziennie przynosił mu pół bochenka, ale tego dnia, ze względu na gościa, podwoił porcję²².

Jakże nie ulec urokowi takiej pustyni? Mieli o czym marzyć liczni pobożni mężczyźni i pobożne niewiasty, którzy w Rzymie z upodobaniem rozczytywali się w pismach Hieronima. A po nich ileż pokoleń chrześcijan marzyło o idealnej pustyni? Wreszcie kto spośród nas o tym nie marzył w pewnych momentach swego życia? Taki bowiem obraz pustyni, utrwalony przez św. Hieronima, rozpowszechniony poprzez dzieła li-

²² Św. HIERONIM, *Żywot św. Pawła – tebańskiego pustelnika*, PL 23, 17–30 [przekł. pol. *ŻrMon* 10, 1995, s. 85–112; opowieść o kruk, tamże, s. 104].

terackie i nieznużenie podejmowany przez malarzy, wyrył się w pamięci ludzkiej w ciągu wieków²³.

Prowadziłem Czytelnika długą drogą, by niejako wyegzorcyzmować ów obraz pustyni i pokazać, że nie w taki sposób, ale realistycznie należy przedstawiać pustynię egipskich mnichów.

W Egipcie, w kraju, który jeżeli nawet nie był ojczyzną monastycyzmu w ścisłym tego słowa znaczeniu, to był co najmniej jego ziemią umiłowaną, spotykamy również innych mnichów, bardziej realnych niż Paweł, pustelnik św. Hieronima, którzy rzeczywiście spędzili życie na pustyni. Ich pustynia była zupełnie inna niż ta, której obrazy wyłaniają się z pism uczonych mężów studiujących Biblię i czytanych w pismach Filona oraz greckich filozofów. Większość spośród mnichów pochodziła z Egiptu. Byli to wieśniacy z doliny lub Deltę Nilu. Przekonanie, że pustynia należy do nich, od dawna jest dla Egipcjanina naturalne. Pustynia stanowi część struktury geograficznej Egiptu, gdzie istnieje rażąco kon-

²³ Zob. m.in. tekst z V w.: *Epistola de laude eremi* EUCHERA (PL 50, 701–702): „Pustynia jest jakby niezmierną świątynią naszego Boga”. Bóg przebywa na pustyni i nie ma lepszego miejsca, by Go znaleźć. Także na pustyni ujrzeli Go Mojżesz i Eliasz.

trast między ziemią uprawną, wąską doliną Nilu, a niezmiernym obszarem pustynnym, Pustynią Libijską na Zachodzie i Arabską, bardziej górzystą, na Wschodzie. Taka idea pustyni jest ściśle związana z tą, którą poznaliśmy u dawnych Semitów i która pojawia się w Biblii. Tutaj również jest ona nacechowana religijnie i mitycznie. Ziemia uprawna, nawadniana wylewami Nilu, „czarna ziemia” (*kemi* – nazwa, jaką sami Egipcjanie nadają swemu krajowi) to domena boga życia, Ozyrysa i jego syna Horusa. Ich przeciwnikiem jest Set, bóg pustyni, „ziemi czerwonej”, jałowej, bóg wrogi i złośliwy²⁴.

Pustynia jest nie tylko ziemią jałową, ale również terenem grobów, domeną śmierci, miejscem, gdzie Egipcjanin lękał się zapuszczać. Liczył się bowiem z tym, że może tam spotkać jedynie bandy czarnoskórych nomadów – Libijczyków, Mazików, Blemmiów i innych, obcych i najczęściej im wrogich plemion, a także niebezpieczne i napawające lękiem zwierzęta, jak węże, rogate zmije, zwierzęta mięsożerne, hieny, szakale i wiele innych. Wyobraźnia dołączała do

²⁴ Por. H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1967, szczególnie s. 61–62; U. BIANCHI, *Seth, Osiris et l'ethnographie*, RHR 179 (1971), s. 113–135.

nich stwory fantastyczne i przerażające. Zwierzęta te, towarzysze i słudzy Seta, dla ochrzczonego Egipcjanina były prawdziwymi demonami. Utożsamiano je z fałszywymi pogańskimi bogami, którzy wciąż jeszcze zamieszkują stare ruiny rozrzucone po pustyni²⁵.

Egipską koncepcję pustyni świetnie ilustruje *Żywot świętego Antoniego* napisany przez Atanazego, patriarchę Aleksandrii, nazajutrz po śmierci „Ojca mnichów”. Oczywiście jest to dzieło literackie, jednak jego autorem był rdzenny Egipcjanin, który w dodatku dobrze znał mnichów, gdyż wielokrotnie znajdował u nich schronienie w czasie prześladowań ariańskich. W *Żywocie* pustynia została ukazana jako dziedzina *par excellence* demoniczna i dlatego asceza tam praktykowana polega na walce z demonami²⁶.

²⁵ Por. I. KEIMER, *L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert*, Bulletin de l'Institut d'Égypte 26 (1944), s. 135–147; S. SAUNERON, *Les animaux fantastiques du désert*, Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 62 (1964), s. 15–18; F. DAUMAS, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris 1968, s. 46–48, gdzie są opisane zwierzęta fantastyczne przedstawione przez Beni-Hassana.

²⁶ Pogląd ten został uwypuklony przez K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, s. 108–115; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille 1950, s. 99–112; A i C. GUILLAUMONT, *Le démon dans la plus ancienne littérature monastique*, DSAM 3, s. 190–191.

Kiedy młody Antoni wybrał drogę ascezy i udał się na pustynię, odszedł najpierw niezbyt daleko od wioski, w okolice grobów. Gdy zamknął się w jednym z nich, natychmiast został zaatakowany przez demony, które, zwłaszcza nocą, usiłowały wtargnąć do jego samotni, przyjmując postać zwierząt albo płazów – lwów, niedźwiedzi, leopardów, bawołów, żmij i innych jadowitych węży, skorpionów oraz wilków²⁷. Charakter tych nocnych strachów, które asceta zwyciężył, był oczywisty dla młodego wieśniaka, podobnie, jak dla jego ojców. Pustynia od dawna była uważana za miejsce straszne, siedlisko wrogich sił. Po każdym kolejnym zwycięstwie, gdy Antoni robił krok w kierunku uzyskania większej samotności, demoniczne napaści narastały z coraz większą gwałtownością. Po przepłynięciu Nilu Antoni zatrzymał się w ruinach rzymskiego fortu w pobliżu rzeki, a później odszedł w głąb Pustyni Arabskiej, by wreszcie dotrzeć do miejsca na obrzeżach Morza Czerwonego, które miało się stać jego ostatnią pustelnią. Każdemu z jego posunięć towarzyszyły nowe napaści

²⁷ *Vita Antonii*, 9, PG 26, s. 856–857 [przekł. pol. E. DĄBROWSKA, *ŻrMon* 35, 2005, s. 86].

demonów²⁸. Istnieje więc ścisły związek między anachorezą, zamieszkaniem na pustyni i demonicznymi napaściami. To skojarzenie po *Żywocie świętego Antoniego* pojawia się w całej egipskiej literaturze monastycznej. Przyczyną napaści demona jest chęć obrony własnej domeny przed ascetą, który miał odwagę do niej wtargnąć. Dla osiągnięcia tego celu korzysta z wszelkich sposobów. Posługuje się nie tylko strasznymi zjawami, ale również wszelkiego rodzaju halucynacjami, np. w postaci srebrnego krążka pojawiającego się pod nogami Antoniego²⁹. Często też ucieka się do grózb. „Odejdź od naszych siedzib!” – krzyczą do Antoniego demony wśród prawdziwie piekielnej wrzawy – „Co ty masz wspólnego z pustynią?”³⁰ Pustynia jest bowiem ich domeną.

Antoni wyjaśnia, w czym rzecz³¹. W czasach pogańskich demony panowały wszędzie, jednak z chwilą przyjścia Chrystusa musiały ustąpić miejsca. Szatan, książę demonów, skarżył się

²⁸ Tamże, 12–13, 861 A–864 B (ataki demonów w ruinach fortu rzymskiego); 50–52, 916 A–920 A (ataki demonów po zamieszkaniu w pustelni nad Morzem Czerwonym) [przekł. pol. odpowiednio: s. 88–89 i 119–121].

²⁹ Tamże, 11, 860 B [tamże, s. 88].

³⁰ Tamże, 13, 861 C [tamże, s. 89].

³¹ Tamże, 22, 876 AB [tamże, s. 96–97].

Antoniemu, że wraz z nastaniem chrześcijaństwa nie może już przebywać w miastach ani w innych miejscach. Pozostały mu jedynie miejsca suche i bezludne. A tu nawet pustynia napełniła się mnichami!³² Diabeł najbardziej lęka się, by Antoni nie doprowadził do tego, że „cała pustynia zapełni się ascetami”³³ i do tego właśnie nie chce dopuścić. Jeśli walczy z nim z taką zaciekłością, to dlatego, że broni jedynej domeny, jaka mu pozostała, gdyż bez niej nie będzie miał gdzie się podziąć!³⁴ Inni mnisi rzeczywiście pójdą za przykładem Antoniego i zaludnią pustynię, która stanie się swego rodzaju miastem – *hē erēmos epolisthē hypo monachōn*, uczynią z pustyni mniszę miasto, *desertum civitas*³⁵.

³² Tamże, 42, 904 A [tamże, s. 113–114].

³³ Tamże, 8, 856 A [tamże, s. 85].

³⁴ Tamże, 53, 920 A [tamże, s. 121].

³⁵ Tamże, 14, 865 B [tamże, s. 90]. Por. D.J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford 1961 [przekł. pol. T. LUBOWIECKA, *ŻrMon* 45, 2008]; G.J. BARTELINK, *Les oxymores desertum civitas et desertum floribus vernans*, *SMon* 15 (1973), 7–15. Ten sam pogląd został rozwinięty w koptyjskim *Żywocie świętego Makarego* (VIII wiek?). Na początku, kiedy Makary oddawał się ascezie w pobliżu wioski, demon wystrzegał się kuszenia go z obawy, że Makary uda się na pustynię. Wiedział bowiem dobrze, że z chwilą, gdy Makary „przemieni pustynię w nowy świat dla Boga” i „zbierze armię żołnierzy duchowych, będą oni

Zgodnie z innym obrazem mnisi uczynią pustynię „płodną”³⁶, *desertum floribus uernans*, jak mówił św. Hieronim. Dopatrywał się w tym realizacji proroctwa Izajasza: *pustynia niech rozkwitnie* (Iz 35,1)³⁷. I na odwrót, kiedy mnisi zaniedbują ascezę i źle się prowadzą, pustynia powraca. Tak twierdził również abba Izaak. Mnisi przez swoje grzechy, tłumaczył, sprawiają, że Sketis – wielkie osiedle monastyczne w Dolnym Egipcie – na powrót zmienia się w pustynię³⁸. Należy to rozumieć zarówno w sensie moralnym, jak i materialnym, bowiem aluzja ta dotyczyła spustoszenia Sketis przez nomadów, do którego dochodziło wielokrotnie w V w. Dopatrywano się w tym zwykle kary za złe postępowanie mnichów. Wyrażenie *desertum civitas* również należy rozumieć dwojako: w sensie duchowym i materialnym. Pustynie Egiptu rzeczywiście zaludniały się tysiącami mnichów³⁹. Wraz z powstawaniem klaszto-

walczyć z jego [demonia] zastępami i zwyciężą je”, E.C. AMÉLINEAU (wyd.), AnnMG 25 (1894), s. 65, 80–81.

³⁶ Por. koptyjski *Żywot Jana Małego*, AMÉLINEAU (wyd.), dz. cyt., s. 352.

³⁷ HIERONIM, *Listy*, XIV, LABOURT (wyd.), I, 44,5 [przekł. pol. J. CZUJ, 1, Warszawa 1952, s. 44].

³⁸ IZAAK, KAPŁAN Z CEL, 5, PG, LXV, 225 B [1 Apo, 376].

³⁹ Wykopaliska, jakie przeprowadziliśmy wraz z F. Daumassem w miejscu dawnej osady Cele, około 40 km na północ od

rów, na pustyni pojawiały się ogrody wywołujące zdumienie świeckich chrześcijan odwiedzających mnichów, a później także muzułmanów, którzy odwiedzali klasztory w dni świąteczne⁴⁰.

Jeżeli rozważymy to zjawisko z perspektywy starożytnych, semickich i egipskich koncepcji pustyni, walka ascety z demonami, zdobywanie sobie miejsca na pustyni, którą według tradycji zamieszkiwały demony, jest pewnego rodzaju kontynuacją walki boga płodności, ziemi uprawnej z potęgami jałowości i chaosu. Zwycięstwo w tej walce jest w pewien sposób kontynuacją aktu stwórczego. Jednak źródła monastyczne skłaniają się raczej ku temu, by ascezę uprawianą na pustyni postrzegać w perspektywie specyficznie chrześcijańskiej – w perspektywie Odkupienia. Ten punkt widzenia pojawia się już w *Żywocie świętego Antoniego*, we fragmencie, który cytowałem.

Sketis (obecnie Wadi Natrun), wyraźnie to pokazują. Odkryte osiedle rozciąga się na powierzchni ok. 4 km² i mieściło 600 komów, z których każdy odpowiadał jednej mniejszej lub większej konstrukcji. Chodziło zatem o prawdziwe miasto mnichów na pustyni. Por. *Kellia I, kom 219, Fouilles exécutées en 1964 et 1965 sous la direction de F. DAUMAS et A. GUILLAUMONT*, Cairo 1969; opis osiedla zob. z. I, X–XV.

⁴⁰ Por. BISHR FARÉS, *Vision chrétienne et signes musulmans*, Cairo 1961, s. 21nn.

Walka ascety z demonem na pustyni nieodparcie przywołuje opowiadanie o kuszeniu Jezusa, które również opiera się na analizowanej przez nas starożytnej, realistycznej koncepcji pustyni. Właśnie na pustynię Duch wyprowadził Jezusa, *aby był kuszony przez diabła* (Mt 4,1), gdyż tylko na pustyni można go było spotkać i się z nim zmierzyć⁴¹. Scena ta ukazuje zwycięstwo Chrystusa nad szatanem, które rozpoczyna dzieło odkupieńcze. Z tej perspektywy mnich, udając się na pustynię, aby walczyć z szatanem i go zwyciężyć, odtwarza i w pewien sposób kontynuuje akt odkupieńczy. Upodobnienie mnicha do Chrystusa jest bardzo daleko posunięte. On również, jak Chrystus, jest „atletą”. Udaje się na pustynię, aby stawić czoło demonowi, by walczyć z nim – mówi Kasjan – *aperto certamine ac manifesto conflictu*, „z podniesionym czołem i patrząc mu w oczy”, jak dość swobodnie, choć trafnie tłumaczy Pichery⁴². Niektórzy współcześni mu autorzy twierdzili podobnie i dlatego, jako powód pod-

⁴¹ Por. U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London 1963.

⁴² JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, XVIII,6, PICHERY (wyd.), 3, Paris 1959, 17 [w polskim tłumaczeniu: „w otwartej walce i w jawnym boju”, POK 7, 1929, 243].

jęcia anachorety, podawali pragnienie ożywiające ascetę, prawdziwego „atletę Chrystusa”, by zmierzyć się z demonem na pustyni i zwyciężyć go na jego własnym terenie⁴³.

Jednak i tu powinniśmy wystrzegać się tematu literackiego, albo, mówiąc ściślej, hagiograficznego, by naszej uwadze nie umknęła prawdziwa pobudka, która przynagła ascetę do odejścia na pustynię. Oczywiście, mnisi znajdowali na pustyni demona i walcząc z nim mogli przypominać sobie kuszenie Jezusa. Uważam jednak, że uciekali na pustynię nie po to, by spotkać tam demona, ale raczej, by znaleźć Boga. Oto ponownie odkrywamy coś, co nazwałem idealistyczną, albo optymistyczną koncepcją pustyni.

Dotykamy tutaj także innej dziedziny. Dotarcie do niej jest trudniejsze niż problematyka, przy której dotychczas pozostawaliśmy. To sfera zbiorowych wyobrażeń i motywów literackich. Chodzi bowiem o domenę psychologiczną, o motywację, skłaniającą mnicha do odejścia na pustynię i praktykowania anachorezy. Rzeczywistość tę trudniej uchwycić dlatego, że mnisi egipscy byli niechętnie dyskretni i ukrywali swoje życie wewnętrzne. Jest to niewątpliwie

⁴³ Należą do nich m.in. cytowani wyżej Heussi i Bouyer.

jedna z przyczyn obstawania przy bardzo uproszczonym i z pewnością błędnym poglądzie, zgodnie z którym mnichów przedstawia się jako atle-tów udających się na pustynię wyłącznie po to, by zmierzyć się z diabłem i go zwyciężyć. Przy takim ujęciu zapomnielibyśmy o całej, głębokiej psychologii mnicha, która jest niezbędna dla zrozumienia, jakim wymaganiom, związanym z ideałem monastycznym, odpowiada anachoreza, przebywanie na pustyni.

Uważam, że monastycyzm w swej istocie, zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa *monachos*, jest poszukiwaniem i zaprowadzaniem w życiu jedności⁴⁴. Wszystkie zasadnicze zmiany zachodzące w monastycyzmie można wyjaśnić w ten właśnie sposób. Tak jest też z anachorezą, cechującą nową formę monastycyzmu, która pojawiła się w końcu III w. Mnich pragnie zaprowadzić jedność w swoim życiu, dlatego wyrzeka się wszystkiego, co jest źródłem rozdarcia i podziału zarówno w aspekcie działalności zewnętrznej, jak też – i to przede wszystkim – w życiu wewnętrznym. Temu zasadniczemu wymaganiu służy ucieczka na pustynię. Dzień po swym nawróceniu, Antoni, syn wieśniaków ze

⁴⁴ Por. A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, RSR 60 (1972), s. 199–218.

środkowego Egiptu, zaczął pozbywać się wszystkiego, co posiadał i co odziedziczył po rodzicach, aby – jak pisze jego biograf – „ani jemu, ani jego siostrze nie sprawiano kłopotu”⁴⁵. Następnie – zgodnie z zasadą monastyczną, zauważalną również w monastycyzmie hinduskim, bramińskim i buddyjskim – opuścił swój dom i osiadł poza wioską. W ten sposób pokazał, że zrywa z nią, że wycofuje się z życia wspólnotowego, wyłamuje się z obowiązku uprawy pól i posiadania ziemi. Dla Antoniego „pustynia” oznacza przede wszystkim przyjęcie takiej właśnie postawy. Kasjan, w swym jak zwykle dość rozwlekłym wywodzie, dokładnie przeanalizował powody, dla których pustynia uważana jest za miejsce najbardziej odpowiednie do prowadzenia życia monastycznego⁴⁶. Mnich, pisze Kasjan, ma żyć w miejscu suchym i jałowym, by nie dać się zawładnąć troskom, jakie niesie uprawa roli, ani przyjemnościom z uzyskiwanych z niej korzyści. Więcej warta jest stała praca wykonywana w celi, niż praca w polu, która przysparza rozproszeń, wciąż

⁴⁵ *Vita Antonii*, 2, PG 26, 844 A [przekł. pol. E. DĄBROWSKA, *ŻłMon* 35, 2005, s. 79].

⁴⁶ JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, XXIV, 2–3, dz. cyt., 173–174 [przekł. pol. L. WRZOŁ, *POK* 7, 1929, s. 426–429]; zob. też: XII, 184.

ga w kłopoty i każe zajmować się dobrami tego świata. Tylko w ten sposób mnich potrafi skoncentrować swój umysł i mieć wzrok skierowany ku jednemu celowi. Ponieważ, mówi dalej, „trzeba, żeby mnich miał umysł nieustannie nastawiony na jeden cel”, *monachi omnis intentio in unum semper est defigenda*⁴⁷.

Ucieczka na pustynię to ucieczka z dala od ziemi uprawnej, od ludzi, a także... od kobiet! Pewnego dnia uczeń abba Sisoesa, który mieszkał na pustyni nieopodal Clysmu (dzisiejszy Suez), powiedział:

„Ojciec, zestarzałeś się: przenieśmy się odtąd gdzieś bliżej okolic zamieszkałych”. Odpowiedział mu starzec: „Przenieśmy się tam, gdzie nie ma kobiet”. Uczeń odrzekł: „A gdzież jest takie miejsce, w którym nie byłoby kobiet, oprócz pustyni?” Starzec mu na to: „Więc na pustynię mnie prowadź”⁴⁸.

Staranie o zaprowadzenie jedności jest bowiem faktyczną przyczyną celibatu monastycznego, który w ascezie chrześcijańskiej pojawił się znacznie wcześniej niż anachoreza, ponieważ małżeństwo uważano za źródło rozterek i rozpro-

⁴⁷ Tamże, VI, 6.

⁴⁸ SISOES 3, PG 65, 392 [1 Apo, 806].

szeń (por. 1 Kor 7,29–35). Innymi słowy mnich szukał na pustyni przede wszystkim tego, co się nazywa *hesychia*. Jest to słowo trudne do przetłumaczenia, ponieważ oznacza zarówno samotność, jak i uspokojenie, a także sposób życia, w którym mnich może bez rozproszeń praktykować „pamięć o Bogu” (*mnēmē tou Theou*). Dzisiaj powiedzielibyśmy, że jest to nieustanne ćwiczenie się w tym, by stale żyć w obecności Boga. Ale nawet na pustyni mnich będzie musiał bronić swej samotności, by zachowywać *hesychia*. Pustynia bowiem zaludniała się mnichami, aby w końcu stać się miastem – *desertum civitas!* Doskonale widać to na przykładzie życia abba Arseniusza, któremu poświęcono cały szereg apoftegmatów. Arseniusz opuścił dwór cesarza Teodozjusza w Konstantynopolu i udał się do Egiptu, na pustynię Sketis, odpowiadając w ten sposób na wewnętrzny nakaz: „Uciekaj od ludzi!” W Sketis początkowo osiedlił się w głębi doliny, w pobliżu mokradeł. Tak czyniła większość mnichów, gdyż można tam było znaleźć wodę niezbędną do życia i trzciny do wyplatania koszyków. Wkrótce jednak, by strzec swojej hezychii, musiał odejść. Zamieszkał wówczas w bardzo odległej pustelni. Niektórzy mnisi martwili się widząc, jak się od nich oddala: „Dlaczego od nas uciekasz?” pytali go. „Bóg widzi, że

was kocham. Ale nie potrafię przebywać naraz z Bogiem i z ludźmi”⁴⁹ – odpowiadał Arseniusz.

Hesychia, której mnich poszukuje i którą stara się osiągnąć wciąż odnawiając swoją anachorezę na pustyni, jest więc stanem, warunkiem życia pozwalającym na „obcowanie z Bogiem”. Trzeba się jednak strzec, by nie zrozumieć tego słowa opacznie, bowiem wyciszenie i spokój wewnętrzny mnich zdobędzie dopiero po długich walkach. Spotyka się bowiem z demonami zamieszkującymi pustynię, które, jak zobaczymy, mają mniej malowniczą postać niż ta, pod jaką przedstawiliśmy je wyżej, choć może będzie ona bardziej dla nas zrozumiała, a z pewnością bardziej realna.

Mnich, który opuścił świat, oddalił się od „przedmiotów” mogących go kusić albo rozpraszać. Jednak pozostaje mu jeszcze ich wspomnienie i wyobrażenia, czyli tak zwane „myśli”. Wyraźnie mówi o tym jeden z apoftegmatów Antoniego: „Człowiek, który mieszka na pustyni i trwa w skupieniu, wolny jest od potrójnej walki: o słuch, o mowę i o spojrzenie. Musi jedynie walczyć o serce”⁵⁰. Walka o serce jest walką pustel-

⁴⁹ ARSENIUSZ 13, PG 65, 92 A [1 Apo, 51].

⁵⁰ ANTONI 11, PG 65, 77 C [1 Apo, 11]; za najlepszymi świadkami należy czytać *kardias* w miejscu *porneias*, „cudzołóstwo”.

nika z myślami. Nikt nie opisał tej „niematerialnej wojny” lepiej od Ewagriusza, mnicha i filozofa, który w końcu IV w. przebywał na pustyni Cele, w pobliżu Sketis. Utożsamiał on „myśli” (*logismoi*) z demonami do tego stopnia, że słów „myśl” i „demon” używał zamiennie dla określenia tej czy innej wady, np. łakomstwa, rozkoszy, skąpstwa, itd. W rzeczywistości, tłumaczy Ewagriusz, na świecie, a nawet w klasztorach cenobitów, demony atakują za pośrednictwem innych ludzi. Pustelnik zaś jest przedmiotem ich bezpośrednich ataków. Jest to walka w sensie dosłownym, a ataki mają formę obrazów, gry wyobraźni, czasem rozmów, które mnich prowadzi sam ze sobą, dziennych i nocnych halucynacji (*fantasiai* albo *phantasmata*) pełnych erotycznych marzeń albo grozy. Ewagriusz opisał tę walkę obszernie, z godnym podziwu talentem analityka i przenikliwego psychologa⁵¹. Takie są prawdziwe demony, z którymi mnich musi walczyć na pustyni. Wszystkie te zjawy, pod różnymi postaciami, nieustannie, jedna po drugiej wyłaniają się

⁵¹ Zob. zwłaszcza EWAGRIUSZ, *O praktyce [ascetycznej]*, 5, 7–14 i 54, A. i C. GUILLAUMONT (wyd.), 1971, s. 206, 207–209, 219 [przekł. pol. E. KĘDZIOREK, *ŻrMon* 18, 1998, s. 206, 207–210, 219] albo *Do mnichów*. Zob. też: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972), s. 29–56.

z głębin naszej psychiki. Jeżeli asceza na pustyni jawi się jako walka z demonami, to dlatego, że jest w swej istocie walką z myślami, które atakują i dręczą pustelnika. Najstraszniejszy jest demon acedii, który odbiera mnichowi odwagę, napa- wa obrzydzeniem wobec jego stanu i nakłania do porzucenia pustyni. Pod tą subtelną i uwew- nętrzniłą formą odnajdujemy demona, który krzyczał do Antoniego: „Odejdź od naszych sie- dzib! Co ty masz wspólnego z pustynią?”⁵².

Asceza, rodzaj egzorcyzmowania myśli, wni- kliwie analizowana przez Ewagriusza, ma być prawdziwą terapią duszy. Jej celem jest przy- wrócenie zdrowia i naturalnej równowagi duszy (Ewagriusz czytał stoików!). Wraz z uzdrowie- niem duszy i osiągnięciem „beznamiętności” in- tekt stanie się zdolny do kontemplacji ducho- wej i do tego, co Ewagriusz opisuje jako wizję światła własnego intelektu, będącego odbłaskiem światła Bożego. Prawdę mówiąc mnisi egipscy, a nawet sam Ewagriusz, znacznie częściej mówi- li o walkach z demonami i myślami niż o kon- templacji związanej z ćwiczeniem „modlitwy czystej”. Prawdą jest również to, że Ewagriusz, mówiąc o kontemplacji, opisuje ją za pomocą

⁵² *Vita Antonii*, 13, dz. cyt.

terminów mających posmak neoplatoński, choć bez wątpienia opisy te, podobnie jak obszerniejsze opisy wizji demonicznych, dotyczą rzeczywistych doświadczeń zarówno jego, jak i innych mnichów. Na zakończenie przypomnę jeden z apoftegmatów Arseniusza, pokazujący, dlaczego tak zaciekle i z pozornym okrucieństwem bronił on swej hezychii.

Pewien brat przyszedł pod celę abba Arseniusza w Sketis i zajrzał przez drzwi; i zobaczył starca jakby całego w ogniu (a brat ów był godzien to oglądać). I gdy zapukał, starzec wyszedł, a widząc zdumienie na twarzy brata, zapytał go: «Od dawna pukasz? Czyś może co widział?» On odpowiedział: «Nie».

Za cenę pobożnego kłamstwa ów brat uszanował sekret starca⁵³.

Tak więc pustynia mnichów egipskich jawi się jako miejsce cudowne *par excellence*. Mnich spotyka tam demona, w sposób – jeśli można tak powiedzieć – nieunikniony, ponieważ demon na pustyni jest jakby u siebie. Ale mnich znajduje tutaj również Boga, którego przyszedł szukać. Ta cudowność jest więc utkana z bardzo złożonej materii. Próbowałem to analizować, wykazując,

⁵³ ARSENIUSZ 27, PG 96 BC [1 Apo, 65].

którą jej część należy wiązać z wyobrażeniami będącymi spuścizną po przodkach, a która z kolei należy do dziedziny psychologii właściwej pustelnikowi.