

ANACHOREZA W PISMACH
EWAGRIUSZA Z PONTU

źródła monastyczne **monografie 11**

Redakcja naukowa:

Michał Tomasz Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

LEON NIEŚCIOR OMI

ANACHOREZA
W PISMACH
EWAGRIUSZA
Z PONTU



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Opracowanie graficzne:

JAN NIEĆ

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

L.dz. 6/2022, Tyniec, dnia 28.01.2022

† Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-8205-164-3

Wydanie drugie – Kraków 2022

© 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

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	.7
Przedmowa do drugiego wydania	.9
Wstęp	11
Pojęcie anachorezy	33
Znaczenie słowa ἀναχώρησις	33
Anachoreza znanym terminem ascetycznym	33
Anachoreza jako pewien stan	38
Duchowy wymiar anachorezy	41
Anachoreza odejściem od świata	52
Walka z demonami	63
Wnioski.	66
Ἀναχωρητής α μοναχός	67
Pojęcie μοναχός	67
Ewagriusz mnichem	84
Życie pustelnicze a cenobityczne	89
Wnioski.	98
Ἀναχώρησις ι ἔρημος	100
Terminologia.	100
Ewagriuszowskie doświadczenie pustyni	102
Pustynia miejscem ascezy	114
Wnioski.	124
Kseniteja i hezychia a anachoreza	125
Kseniteja emigracją ze względu na Boga.	125
Hezychia	134
Hezychia a kseniteja	152
Wnioski.	153
Podsumowanie rozdziału	156

Kosmologiczne i antropologiczne uwarunkowania anachorezy . . .	161
Natura świata a wyrzeczenie się go	161
Protologia świata	162
Świat w dynamice przemian	170
Kosmologia a idea wyrzeczenia się świata	180
Wnioski.	191
Kontemplacja świata a γνωστική anachorety	192
Istota θεωρία τῆς φυσικῆς	193
Kontemplacja świata a jego wyrzeczenie się	210
Wnioski.	219
Ciało a duchowa anachoreza	220
Powstanie ciała elementem οἰκονομία Θεοῦ	221
Podrzędność ciała względem natury duchowej	229
Racje ascetyczne umartwienia ciała	241
Ciało w trychotomicznej strukturze człowieka	253
Wnioski.	259
„Czysta modlitwa” a anachoreza umysłu	261
Negatywne elementy idei „czystej modlitwy”	262
„Czysta modlitwa” doświadczeniem mistycznym	272
„Czysta modlitwa” kontynuacją anachorezy?.	290
Wnioski.	302
Rozdział spekulatywnych i ascetycznych wątków w nauczaniu Ewagriusza	307
Gnostyczny charakter niektórych kwestii	307
Idea gnostyka	316
Wnioski.	323
Podsumowanie rozdziału	327
Zakończenie	333
Bibliografia	351
Zusammenfassung	367
Indeks imion i nazw własnych	373
Indeks rzeczowy	381

Wykaz skrótów

1 Apo	<i>Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon</i> , tom 1, tłum. M. BORKOWSKA, ŻrMon 4, 1994.
DS	<i>Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique</i> , Paris 1932–1995.
EK	<i>Encyklopedia Katolicka</i> , Lublin 1974–
FZPhTh	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> .
HL	PALLADIUSZ, <i>Historia Lausiaca</i> . Przekład polski: PALLADIUSZ, <i>Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)</i> , tłum. S. KALINKOWSKI, ŻrMon 12, 1996.
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Roma 1934–
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Roma 1923–
OLP	„Orientalia Lovaniensia Periodica”, Leuven 1970–2000.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, vol. 1–161, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1857–1866.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, vol. 1–217, Indices 1–4, wyd. J. P. MIGNE, Paris 1841–1855.
POK	Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924–
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969–
RAC	<i>Reallexicon für Antike und Christentum</i> , red. T. KLAUSER i in, Stuttgart 1950–
RHR	„Revue de l’histoire des religions”, Paris 1880–
SCh	Sources Chrétiennes, wyd. H. DE LUBAC, J. DANIELOU [i in.], Paris 1941–
SMon	„Studia Monastica”, Barcelona 1959–
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, Berlin 1882–
VigCh	Vigiliae Christianae, Amsterdam, Leiden 1947–
VSS	„La vie spirituelle. Supplément”, Paris 1947–

ZKTh	„Zeitschrift für Katholische Theologie”, Innsbruck 1877–
ŻrMon	Źródła monastyczne, Kraków 1993–
ŻMT	Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996–

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 Melaniom</i>
<i>Ep. dogm.</i>	<i>Sermo sive dogmatica epistula de sanctissima trinitate.</i> <i>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>Spiritalis sententiae per alphabeticum dispositae</i>
<i>Tract. ad Eul.</i>	<i>Tractatus ad Eulogium monachum</i>

Przedmowa do drugiego wydania

Niebawem upłynie 25 lat od publikacji tej oto rozprawy w Wydawnictwie TYNIEC, które wyszło z zaszczytną propozycją jej reedycji. Tamta inicjatywa wydawnicza, w której zbiegły się zamiary autora z planami Wydawnictwa, stała u początków długoletniej i owocnej współpracy obydwu stron. Ówczesny dyrektor *Tyńca*, śp. o. Włodzimierz Zatorski, był wielkim entuzjastą wydawania pism Ewagriusza z Pontu i książek na temat jego myśli. W wyniku tej współpracy ukazały się dwa tomy *Pism ascetycznych* Ewagriusza i kilka książek o. Gabriela Bunge z zakresu duchowości tego pisarza z IV wieku. Potem Ewagriusz zaczął żyć w Polsce własnym życiem, stając się przedmiotem studium innych patrologów, a także – dość dziś już bogatej publicystyki religijnej.

Od tamtego czasu literatura przedmiotu bardzo się poszerzyła, co łatwo można stwierdzić m.in. dzięki jej internetowej kolekcji przez Joela Kalvesmaki. Rejestr pism Ewagriusza uznawanych za autentyczne pozostał jednak do dziś niezmienny. Podobnie, jak sądzę, moje ówczesne opracowanie, w którym pytam o ewentualne związki ascetycznego ideału życia ascetycznego, anachorezy, z filozofią i spekulacjami tego mnicha, w istocie nie wymaga zmian. Z pewnością jest w tamtej rozprawie trochę szkolnych wywodów, rozwlekłego stylu i innych niedoskonałości. Stojąc przed perspektywą ponownego wydania, zdecydowałem się jednak pozostawić całość w nienaruszonej postaci. Jednym z walorów takiego wyboru jest zachowanie ducha entuzjazmu, który zwykle towarzyszy pierwszym odkryciom i jakoś udziela się czytelnikowi.

Poprzestaję też na poczynionych na tamten użytek własnych przekładach testów, chociaż później ukazał się przekład wszystkich asce-

tycznych pism Ewagriusza. Ze względu na opublikowaną w międzyczasie krytyczną edycję pisma *O różnych złych myślach* dokonuję uzupełnienia w numeracji rozdziałów. Użyte nawiasy obejmują nową numerację, wziętą z edycji pisma w *Sources Chrétiennes*, która stała się podstawą rewizji przekładu tego pisma na język polski w drugim wydaniu tomu pierwszego *Pism ascetycznych* Ewagriusza.

Dziękuję Bratu Michałowi Gronowskiemu, Dyrektorowi Wydawnictwa *Tyniec*, za inicjatywę ponownego wydania rozprawy. Choć spodziewany krąg jej odbiorców nie jest szeroki, to jednak szeroka jest perspektywa rozwoju duchowości patrystycznej, do której Ewagriusz z Pontu dalej się przyczynia.

Wstęp

W życiu religijnym obserwujemy dwie jakby przeciwstawne tendencje. Z jednej strony istnieje ciągła skłonność do poszukiwania wspólnoty z drugim człowiekiem, budowania z nim więzi społecznych. To sprawia, że człowiek wykracza poza świat swojego „ja”, solidaryzuje się z innymi ludźmi i tworzy różnorakie formy wspólnego życia, gdzie może konkretnie praktykować miłość bliźniego. W świetle owej tendencji wydaje się mało zrozumiały taki styl życia, który zakłada oddalenie od drugich, trwanie w samotności. Czasami nawet tego rodzaju sposób życia jawi się, zwłaszcza w obecnych czasach, jako absurd. Z drugiej strony życie religijne znamionuje pewna skłonność do poszukiwania odosobnienia, izolacji wobec świata i ludzi, powrotu do własnego „ja”, aby tam na nowo odkryć wartość ciszy, milczenia. W obecnym wieku powstały nowe formy życia zakonnego, akcentujące potrzebę „pustyni” dla odkrycia głębi życia. Wystarczy wymienić Karola de Foucauld i założony przez niego Zakon Małych Braci Jezusa, którego jedną z bardziej znanych postaci jest kilka lat temu zmarły Carlo Caretto, autor poczytnych książek na temat chrześcijańskiej duchowości pustyni.

W Kościele od początku doceniano obok aktywnego stylu życia, angażującego się w rzeczywistość zewnętrzną, również drugi, kontemplacyjny, podkreślający potrzebę milczenia i samotności. W połowie III wieku w Egipcie pojawił się fenomen masowej wędrówki tysięcy chrześcijan na pustynię w poszukiwaniu odosobnienia. Pustynia stała się dla wielu miejscem schronienia przed okrucieństwem cesarza Decjusza. Atut życia w samotności nabierał jednak wagi nie tylko w sytuacji prześladowań, lecz był już w III wieku postrzegany, sam w sobie, jako okoliczność sprzyjająca życiu ewangelicznemu. Oj-

ciec eremityzmu, święty Antoni udał się na pustynię nie z motywu ucieczki przed cesarskimi żołnierzami, ale by pokonać moce zła drogą surowej ascezy¹.

Dziś, gdy taki styl życia z punktu widzenia obecnych czasów jest raczej trudno zrozumiały, a interpretując starożytny monastycyzm, sprowadza się niekiedy przyczyny pustelniczego życia tylko do socjologicznych uwarunkowań², wydaje się za szczególnie pożyteczne sięgnąć do początków eremityzmu, aby ukazać te racje, dla których wielu szukało pustkowia i pozostawało na nim oddając się ascetycznym ćwiczeniom. Znajomość tych racji pozwoli głębiej zrozumieć tamtych ludzi i być może wartości, które oni wybierali. Powrót do owych początków monastycyzmu, który zrodził się na Wschodzie, wychodzi na przeciw wezwaniu Soboru Watykańskiego II. Sobór ten w trosce o odnowę życia wewnętrznego dzisiejszych chrześcijan i ekumeniczną jedność zachęcił, „by katolicy dużo częściej sięgali po te duchowe

¹ Gdyby kierował się motywem ucieczki, nie opuściłby swojej samotni, co właśnie nadmienia *Vita Antonii*, aby towarzyszyć pewnym chrześcijanom prowadzonym do Aleksandrii na śmierć, pragnąc przy tym własnego męczeństwa (por. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot świętego Antoniego*, 46, tłum. Z. BRZOSTKOWSKA, s. 83n).

² Na przykład F. Morard w artykule poświęconym analizie pierwotnego znaczenia słowa μοναχός polemizowała z interpretacją monastycyzmu J. Baechlera, który w zjawisku migracji chrześcijan w odludne okolice dopatrywał się ucieczki przed uciążliwymi zobowiązaniami podatkowo-militarnymi, jakie nałożyło na obywateli późne Cesarstwo Rzymskie (por. F.E. MORARD, *Monachos. Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4. siècle. Influence biblique et gnostique*, FZPhTh 20 (1973), s. 407; J. BAECHLER, *Les Phénomènes révolutionnaires*, Paris 1970, s. 36). Podobnie fenomen ten był interpretowany przez marksistowskich historyków. Na przykład J.W. Kowalski twierdził, że „chrześcijańska anachoreza na pustyniach egipskich była nie tylko wyrazem tendencji ascetycznych, ale również ucieczką przed trudnymi warunkami życia ekonomiczno-społecznego” (J.W. KOWALSKI, *Monastycyzm wczesnochrześcijański*, [w:] *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. KELLER i in., Warszawa 1969, s. 369).

bogactwa Ojców wschodnich, które wznoszą człowieka całkowicie ku kontemplacji rzeczy Bożych”³.

W niniejszej pracy obraliśmy za przedmiot badań nie tyle samych pionierów życia pustelniczego, takich jak święty Antoni (zm. ok. 356 r.), który uważany jest za ojca eremityzmu. Sylwetkę jego znamy głównie z *Vita Antonii*, życiorysu napisanego przez Atanazego, a więc prawdopodobnie w świetle już pewnej tendencji określonego środowiska teologicznego i ascetycznego. Wydaje się, że Antoni więcej praktykował anachorezę niż teoretycznie ją rozważał. Poszukując świadectw dotyczących bardziej zaawansowanej refleksji nad anachorezą, zwróciliśmy naszą uwagę na ojca pustyni żyjącego kilkadziesiąt lat później, na Ewagriusza z Pontu, który urodził się około 345 roku i związany jest z dziejami eremityzmu drugiej połowy IV wieku⁴. Należy do po-

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 15, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, s. 331.

⁴ Niektóre szczegóły z jego życia omawiamy w trakcie naszego studium. Już jednak w tym miejscu czytelnikowi należy się krótka nota biograficzna. Ewagriusz urodził się ok. 345 r. w niewielkim mieście Ibora, w krainie Pontu położonej w północno-wschodnim rejonie Azji Mniejszej. Jego ojciec był *chorepiskopem* w tej miejscowości, wyświęconym przez Bazylego Wielkiego. Od dzieciństwa Ewagriusz pozostawał związany z owym kapadockim teologiem, przez którego też został wyświęcony na lektora. Po śmierci Bazylego (379 r.) zaprzyjaźnił się z kolei z Grzegorzem z Nazjanzu, który wyświęcił go na diakona. w 379 r. Ewagriusz udał się do Konstantynopola, gdzie wspierał pasterskie wysiłki Grzegorza, któremu powierzono w zdominowanej przez arianizm stolicy małą gminę wierną nicejskiej ortodoksji. Po rezygnacji przez Grzegorza w 381 r. z urzędu biskupa Konstantynopola, pontyjski diakon jeszcze przez jeden rok pozostawał w tym mieście, a następnie pod wpływem okoliczności, o których będzie jeszcze mowa, udał się do Jerozolimy. Skorzystał tu z gościnności dwóch łacińskich klasztorów na Górze Oliwnej, nawiązując przyjaźń z ich wybitnymi osobistościami, Rufinem z Akwilei i Melanią Starszą. Ostatecznie zdecydował się wyruszyć do Egiptu, zachęcony relacją jerozolimskich przyjaciół z ich osobistej wizyty w egipskich osadach. Wiosną roku 383 udał się statkiem do Aleksandrii, a stąd w rejon semianachoreckich osad położonych w Dolinie Nitryjskiej (sama osada w Nitrii leżała 50 kilometrów na południowy wschód od Aleksandrii). W osa-

kolenia, które bezpośrednio przejęło spuściznę pierwszych ojców pustyni. Z faktu, iż mamy tu do czynienia z drugą generacją anachoretów, można spodziewać się, że anachoreza w tych czasach, uprawiana przez wielu w praktyce, była już przedmiotem pewnej teoretycznej refleksji. Jest to tym bardziej prawdopodobne w przypadku pontyjskiego ascety, który jako wykształcony hellenista udał się na pustynię egipską i został, będąc dla wielu mistrzem duchowego życia, jednym z najwybitniejszych pisarzy chrześcijańskich w swoich czasach. Pozostawił bogatą spuściznę literacką o tematyce ascetycznej i filozoficznej. Istnieją dziś powszechnie akceptowane opinie, które nazywają go „le premier moine théologien”⁵, „der ‘Ideologe’ des spätantiken Mönchtums”⁶ albo „der fruchtbarste und charakteristischste geistliche Schriftsteller der ägyptischen Wüste”⁷, lub też „jednym z najgłębszych teoretyków duchowości monastycznej”⁸. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że ostatnie dwie dekady IV wieku, przypadające na okres pustel-

dach tych (najpierw krótko w Nitrii, a potem w Celach) wiódł pustelnicze życie aż do śmierci, która nastąpiła w 399 r. Jego życie opisał Palladiusz, uczeń Ewagriusza w okresie wspólnego pobytu na pustyni, w *Historia Lausiaca*. Najlepsze współczesne opracowanie biografii pontyjskiego mnicha znajdujemy w obszernym wstępie do niemieckiego tłumaczenia jego *Listów* autorstwa G. Bungego zob. G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. „Briefe aus der Wüste”*, Trier 1986, s. 17–111; por. też M. O’LAUGHLIN, *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Cambridge Massachusetts 1987 [mps], s. 7–71; w języku polskim zob. J. PRYSZMONT, *Ewagriusz z Pontu*, EK 4 (1985), kol. 1372–1374.

⁵ L. TH. LEFORT, *À propos d’ un aphorisme d’ Évagrius Ponticus*, „Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques. Académie Royale de Belgique”, 5 série, 36 (1950), s. 70.

⁶ S. OTTO, *Esoterik und individualistische Gnosis. Der mönchische Platonismus des Evagrius Pontikos*, [w:] TENZE, *Die Antike im Umbruch*, München 1974, s. 70.

⁷ M. VILLER, K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, s. 99.

⁸ J. FONTAINE, *Wkład wczesnego monastycyzmu do kultury zachodniej*, [w:] *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków-Tyniec 16–19 listopada 1994*, Kraków 1995, s. 160.

niczego życia Ewagriusza na pustyni egipskiej, stanowiły „złoty wiek” w rozwoju takich eremitycznych osad, jak Sketis czy Nitria⁹. Fakt ten należałoby również odnieść do osady Cele, gdzie przebywał pontyjski asceta, która pozostawała w instytucjonalnej zależności od Nitrii i w bliskim jej sąsiedztwie. Ówczesny rozkwit duchowy i organizacyjny egipskiego eremityzmu w owych regionach służył z pewnością pogłębionej refleksji nad samą istotą życia pustelniczego, jego ascetycznym programem.

Ewagriusz z Pontu, uprawiając w praktyce ascezę, był jej teoretykiem. Nie zmienia takiej postaci rzeczy prawda, że trudno jest znaleźć w jego pismach, które są swoistymi podręcznikami ascezy, systematycznego wykładu tego pojęcia. Lektura jego pism ukazuje, że zagadnienie anachorezy było mu szczególnie bliskie. Ewagriusz sam był anachoretą. Udał się na pustynię egipską w wieku około trzydziestu lat i pozostał w Celach, w regionie kwitnącego wówczas eremityzmu, aż do śmierci. W swoich dziełach wielokrotnie nawiązywał do tematu ἀναχώρησις, deklarując wolę trwania przy takim stylu ascezy i ukazując innym jej duchowy pożytek. w dziele *Protrepticus* proponuje następującą modlitwę mnichowi, który udaje się na odosobnienie:

O, Panie który ukształtowałeś mnie w ciemnym łonie, (...) wyprowadź mnie z ciemności znienawidzonych [demonów] do światła twojej gnozy¹⁰, ponieważ wyszedłem ze świata nie po to,

⁹ Por. M. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford 1966, s. 53.

¹⁰ Wieloznaczność słowa γνῶσις sprawia, że współcześni tłumacze pism Ewagriusza przekładają je w różny sposób. G. Bunge tłumaczy je na „Erkenntnis” (poznanie), natomiast A. i C. Guillaumont – na „science” (wiedza). Ponieważ pojęcie to w ewagriuszowskim języku obejmuje oba znaczenia, unikając redukcji tego znaczenia do jednego z przedstawionych znaczeń, w naszym przekładzie posługujemy się zawsze słowem „gnoza”, spolszczoną formą oryginalnego terminu γνῶσις.

aby znowu oddać się jego dziełom; ponieważ odrzuciłem jego żądze nie po to, aby znowu nimi się skalać (...) ¹¹.

Wyrzeczenie się świata, jak to sygnalizuje przytoczony fragment, nie było dla niego drugorzędną praktyką ascetyczną, ale istotą ascezy, bez czego powołany do samotności mnich skazany jest na pastwę namiętności, a w konsekwencji – i grzechu. Podejmując zagadnienie anachorezy, która urzeczywistnia ideę owego wyrzeczenia, zbliżamy się bodajże bardziej niż w przypadku analizy innych omawianych przez niego tematów, do poznania samej osoby pisarza, jego sposobu myślenia, ascetycznego i teologicznego *milieu*, w którym działał.

Tu jednak pojawia się pewien problem, który musimy przedstawić i przyjąć określone założenia metodyczne. Mnich z Pontu zajmował się praktyką i teorią ascezy, a równocześnie wyznawał określony system filozoficzno-teologiczny, który był wynikiem nabytej przez niego formacji intelektualnej i duchowej. Zastanawia fakt, że problematyka anachorezy zasadniczo występuje tylko w obrębie tematyki ascetycznej naszego teologa, pozostaje natomiast prawie nieobecna w obrębie filozoficznej spekulacji. W niniejszym studium zbadamy kwestię, co wydaje się być koniecznością, czy jego teoretyczny system w zakresie filozofii i teologii miał znaczenie dla tematyki anachorezy. Nie wystarczy bowiem przedstawić samo pojęcie anachorezy, ale należy ukazać je w zależności, jeśli taka zależność zachodzi, od jego filozoficzno-teologicznej doktryny. Również i w dziedzinie anachorezy nie można pominąć kwestii takiego wpływu.

Zagadnienie związków anachorezy z całością doktryny Ewagriusza wymaga bliższej precyzji zakresu, w jakim ów całokształt doktryny należy uwzględnić. Zakres ten wyznacza mianowicie pojęcie anachorezy. Pojęcie to już w jakimś pierwszym potocznym rozumieniu wiąże

¹¹ Wyd. i tłum. W. FRANKENBERG, s. 556n: 'Ο Κύριος, ὁ πλάσας με ἐν μήτρα σκοτεινῇ, (...) ἔξαγε με ἐκ σκότου τῶν μισητῶν εἰς τὸ φῶς τῆς γνώσεώς σου· ὅτι ἐξῆλθον ἐκ τοῦ κόσμου μὴ πάλιν ἐν ταῖς πραγματείαις αὐτοῦ δεθεῖν. "Ὅτι ἡρνησάμην τὰς αὐτοῦ ἐπιθυμίας μὴ πάλιν μαινεῖν αὐταῖς (...).

się z określoną wizją świata i człowieka. Wyrasta ze swoistej interpretacji stosunku człowieka do świata. Dlatego też z całości filozoficzno-teologicznego systemu Ewagriusza interesujemy się głównie jego poglądami z zakresu antropologii i kosmologii. Idei anachorezy przyjrzymy się w świetle owych poglądów, zastanawiając się, czy miały one na nią jakiś wpływ.

W twórczości naszego pisarza trudno jest odnaleźć jednoznaczną granicę pomiędzy sferą filozoficznych dociekań i ascetycznej nauki. Trudność taką powiększa fakt, że Ewagriusz nie tworzy dwojakiego rodzaju pism, ascetycznych i filozoficznych. Nawet tak podstawowe pismo jak *Practicus*, które dotyczy kwestii elementarnej ascezy, zawiera wiele treści filozoficznych, co pozwala przypuszczać, że zostało skierowane do mnichów dobrze zorientowanych w filozofii¹². W związku z tym, nie będzie mieć w zasadzie większego dla nas znaczenia miejsce pochodzenia danej wypowiedzi, ale jej treść. Zbadamy zatem, na ile wypowiedzi, które odśłaniają określoną wizję człowieka i świata, wnoszą jakieś uzupełnienie w treść pojęcia ascezy i anachorezy. Zastanowimy się nad tym, czy ujawniają one określony wpływ ewagriuszowskiego rozumienia ludzkiej natury i stworzonego kosmosu na teorię i praktykę ascetycznego życia w odosobnieniu.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że ewagriuszowskie poglądy z zakresu filozofii czy teologii nie są wolne od wpływów zewnętrznych. Mnich z Pontu był synem swojej epoki i pozostawał w zależności od ówczesnego sposobu myślenia. Wydaje się, że zasadniczo dwa zewnętrzne czynniki inspirowały jego spekulatywne myślenie: system aleksandryjski Orygenesesa i spuścizna greckiej filozofii. Słusznie napisał I. Hausherr: „Évagre est l'organisateur de la doctrine spirituelle orientale inspirée d' Origène”¹³. Rozważając temat anachorezy, nie wydaje się nam jednak wskazane zagłębiać się w problem zależności

¹² Por. M. O'LAUGHLIN, *Origenism in the Desert*, s. 243n.

¹³ I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1 (1935), s. 123.

Ewagriusza w sprawach doktrynalnych od określonej formacji intelektualnej. Sprawą pierwszorzędnej wagi jest bowiem ustalenie czego sam Ewagriusz nauczał. Stąd coraz częściej formułuje się postulat „reading Evagrius with Evagrius”¹⁴. Wiele nieporozumień w interpretacji chrześcijańskiej starożytności bierze się stąd, że naukę określonych pisarzy chrześcijańskich usiłuje się ująć w ramy jakiegoś systemu, który często okazuje się deformować rzeczywiste ich poglądy. W przypadku zewnętrznych uwarunkowań ewagriuszowskiej doktryny, inspirowanej między innymi przez orygenizm, do wspomnianej strategii badań skłania również fakt, że i sama kwestia orygenizmu jest dziś sprawą sporną. W dalszym ciągu niniejszego wstępu zasygnalizujemy różnicę w interpretacji ewagriuszowskiego orygenizmu, jaka zachodzi pomiędzy współczesnymi uczonymi. Nie zajmujemy się zatem problemem inspiracji nauki o anachorezie Ewagriusza ze strony systemu orygenesowskiego czy helleńskiej filozofii. Odsyłamy tu do licznych opracowań na ten temat, które chociaż nie są ze sobą zgodne, to jednak dają pewien obraz owych doktrynalnych zależności, zwłaszcza jeśli chodzi o orygenizm¹⁵. Niekiedy okaże się konieczne odwołanie się do nauki

¹⁴ J. DRISCOLL, *Gentless in the Ad monachos of Evagrius Ponticus*, SMon 32 (1990), s. 297.

¹⁵ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939), s. 86–106, 181–206; J.E. BAMBERGER, *Desert Calm. Evagrius Ponticus, The Theologian as Spiritual Guide*, „Cistercian Studies Quaterly” 27 (1992), s. 185–198; W. BOSSUET, *Apophthegmata*, 3. Buch: *Evagriosstudien*, Tübingen 1923, s. 281–341; E.A. CLARK, *New Perspectives on the Origenist Controversy. Human Embodiment and Ascetic Strategies*, „Church History” 59 (1990), s. 145–162; A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962; F. REFOULÉ, *La christologie d’Évagre et l’Origénisme*, OCP 27 (1961), s. 221–66; TENŽE, *Évagre fut-il origéniste?*, „Recherches de sciences philosophiques et théologiques” 47 (1963), 398–402; TENŽE, *La mystique d’Évagre et l’Origénisme*, „Vie spirituelle. Supplément” 64 (1963), s. 453–472; G. BUNGE, *Origenismus-Gnostizismus*, VigCh 40 (1986), s. 25–54; na temat literacko-retorycznej i filozoficznej formacji Ewagriusza, w zakresie jego ogólnego, świeckiego wykształcenia zob. W. LACKNER,

poprzedników pontyjskiego teologa i w takich przypadkach to uczynimy.

Po powyższych uwagach możemy określić w sposób formalny przedmiot naszego studium. Jest nim mianowicie *pojęcie anachorezy w pismach Ewagriusza z Pontu*, rozumiane w aspekcie *sensu stricto* ascetycznym i w aspekcie filozoficznym, o ile taki dostrzeżemy w nauce naszego autora. Równocześnie w pracy naszej badamy wzajemny związek, jeśli istnieje, owych dwóch aspektów anachorezy.

W obecnym wieku, gdy teologia duchowości – temat anachorezy z nią się szczególnie łączy – wraz z całą teologią odnajduje nowe inspiracje w patrystyce, nastąpił również renesans zainteresowania twórczością Ewagriusza z Pontu. Przed trzydziestoma laty dominikański uczony F. Refoulé wyraził nawet pogląd, że „zmartwychwstanie” Ewagriusza stanowi jedno z największych osiągnięć wiedzy patrystycznej ostatnich pięćdziesięciu lat obecnego wieku¹⁶. W naszych czasach bowiem odnaleziono i krytycznie wydano teksty wielu dzieł Ewagriusza, które dotąd występowały pod imieniem innych starożytnych autorów. Liczne zasługi badaczy naszego stulecia, takich jak W. Frankenberg, I. Hausherr, A. i C. Guillaumont, J. Guy, G. Bunge, P. Géhin i inni, pozwoliły jaśniej ukazać naukę teologa z Pontu i dostrzec jej oryginalną treść. Sukcesywnie dokonującemu się odkrywaniu ewagriuszowskich pism towarzyszyła próba ustalenia profilu jego myślenia. Szczególne zainteresowanie wzbudzał problem orygenizmu i mistyki pontyjskiego mnicha. Wydaje się, że dyskusja wokół tych tematów była istotnym czynnikiem, który ożywiało zainteresowanie Ewagriuszem i pomnażał krąg jego badaczy. Z czasem zajęto się innymi szczegółowymi kwestiami. Przedmiotem opracowań stały się również zagadnienia związane z ascezą. W interesującej nas sprawie nie można pominąć znaczenia przekładu *Listów* na język niemiecki dokonanego

Zur profanen Bildung des Evagrius, [w:] H. GERSTINGER, *Festgabe*, Graz 1966, s. 17–29.

¹⁶ Por. F. REFOULÉ, *La mystique*, s. 454.

przez G. Bungego, wydane w 1986 r. *Listy* te zachowały się jedynie w wersji syryjskiej i były dostępne dotychczas tylko wąskiemu kręgowi znawców, w wydanej przez W. Frankenberga tekście syryjskim z retranslacją na grekę¹⁷. Publikując solidny nowożytny przekład *Listów*, opatrując go bogatym aparatem krytycznym i uwzględniając w tłumaczeniu większą liczbę syryjskich rękopisów niż W. Frankenberg w swojej edycji¹⁸, G. Bunge zwrócił uwagę na dotychczas rzadko wykorzystywaną w badaniach część ewagriuszowskiej twórczości. W *Listach* bowiem w sposób szczególny ujawnia się tożsamość Ewagriusza jako mnicha-anachorety i ukazuje się szczególnie bogata refleksja nad sensem pustynnego odosobnienia. Jednak temat anachorezy, jej miejsca w ascetycznej i filozoficznej myśli pontyjskiego Ojca Pustyni nie został, jak dotychczas, podjęty. Obecny stan badań skłania zatem do podjęcia tej problematyki. Wspomniany G. Bunge, niemiecki benedyktyn, obecnie eremita w Tessin, autor licznych publikacji na temat Ewagriusza tak pisze na ten temat:

Ein deutscher Verlag bat mich schon vor Jahren, über eben dieses Thema der Weltflucht ein Buch nach Art meiner *Akedia* zu schreiben. Ich habe dazu keine Zeit, doch ist mir das Thema als Eremit natürlich vertraut¹⁹.

W związku z tym problem ten staje się przedmiotem niniejszej pracy.

Warto zaznaczyć, że o ile w ogóle istnieje wiele jeszcze nie opracowanych zagadnień związanych z nauką Ewagriusza, to na gruncie polskim pontyjski teolog i jego doktryna nie doczekały się jeszcze szerszego opracowania. Wspomnieć należy tu jednak niewielki arty-

¹⁷ W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Neue Folge Bd. 13, 2)*, Berlin 1912.

¹⁸ Por. G. BUNGE, *Briefe*, s. 168.

¹⁹ List do autora niniejszej pracy, Roveredo, Eremito Santa Croce, 20. 5. 1992.

kuł S. Pieszczocho²⁰, artykuł w *Encyklopedii Katolickiej* J. Pryszmonta²¹ oraz J. Gliścińskiego²². Publikacje te mają charakter sygnalizacyjny i mogą służyć jako przyczynek do podjęcia gruntowniej problematyki ewagriuszowskiego nauczania. Jednakże żadne z dzieł pontyjskiego ascety nie zostało jeszcze w Polsce wydane, z wyjątkiem kilku apoftegmatów wydrukowanych w zbiorze *Apoftegmaty Ojców Pustyni*²³. Pragniemy by niniejsza praca przyczyniła się do poznania myśli Ewagriusza z Pontu, której głębia niewątpliwie na to wskazuje.

Zainteresowanie Ewagriuszem wzrasta, jak stwierdziliśmy, w zachodniej patrologii, aczkolwiek dostęp do jego pism nie jest łatwy. Niektóre jego dzieła nie zostały jeszcze krytycznie wydane i znajdują się w kompilacyjnych zbiorach pod imieniem innych autorów²⁴. Nadal odnajduje się pewne fragmenty ewagriuszowskiego autorstwa. Uzupełniają one te edycje, które w sposób niekompletny przekazały pisma Ewagriusza. Dotychczas nie wydano razem twórczości greckiego ojca pustyni w jakiejś większej serii wydawniczej, lecz można ją odnaleźć rozproszoną w ponad trzydziestu różnych publikacjach. Trudności przysparza brak niektórych jego traktatów w oryginalnym języku. Orygenesowskie skłonności mnicha z Pontu nie przyczyniły się do zachowania jego literackiej twórczości. Potępienie orygenizmu sprawiło, iż niektóre jego dzieła nieodwracalnie zginęły, a niektóre za-

²⁰ S. PIESZCZOCH, *Modlitewne zasady Ewagriusza Pontyjskiego*, [w:] *Akta Sympozjum Patrystycznego*, Lublin 1981/82, s. 138–140.

²¹ J. PRYSZMONT, *Ewagriusz z Pontu*, EK 4 (1985), kol. 1372–1374.

²² J. GLIŚCIŃSKI, *Ewagriusz Pontyjski jako mistrz życia duchowego*, [w:] *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1993, s. 73–81. W okresie pomiędzy napisaniem niniejszej pracy a jej publikacją ukazało się również kilka artykułów naszego autorstwa. Podajemy je w wykazie bibliografii. Kilka innych zostało złożonych do druku.

²³ 1 Apo 227–233.950–952, Ewagriusz 1–10.

²⁴ M.J. Rondeau przygotowuje edycję ewagriuszowskiego dzieła *Scholia in Psalmos* (informacja na podstawie artykułu: G. BUNGE, *Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik*, FZPhTh 36 (1989), s. 469).

chowały się pod imieniem innych autorów bądź jedynie w wersjach orientalnych. Za materiał źródłowy w naszym studium obieramy całość literackiej twórczości pontyjskiego mnicha. Materiał ów rozumiemy w znaczeniu tych wszystkich pism, które dziś powszechnie uważa się za autentyczne. Wykluczamy zatem tak zwane *dubia et spuria*, które *Clavis Patrum Graecorum* wymienia pod imieniem tego ojca pustyni w liczbie osiemnastu różnych pism²⁵. Co do dzieła *Kephalaia gnostica*, które ma istotne znaczenie dla naszych rozważań, a zachowało się jedynie w dwóch wersjach syryjskich, wydanych krytycznie przez A. Guillaumonta²⁶, za autentyczną przyjmujemy za francuskim uczonym wersję oznaczoną przez niego symbolem S 2 i nią się posługujemy²⁷. W przypadku innego pisma, *De oratione*, mając do dyspozycji dwa wydania oryginalnego tekstu, edycję Migne'a i współczesną, ateńską edycję w zbiorze *Φιλοκαλία*²⁸, w sytuacji pewnych różnic zachodzących *notabene* dość rzadko i w kwestiach niezbyt wielkiej wagi, uznajemy za bardziej wiarygodną współczesną, solidniejszą edycję, zamieszczoną w *Φιλοκαλία*.

Ze względu na brak polskich tłumaczeń pism Ewagriusza we wszystkich przytaczanych wypowiedziach posługujemy się własnym przekładem z oryginału greckiego, z wyjątkiem wspomnianych apoftegmatów. Ponieważ w odniesieniu do części świadectw nie dysponujemy oryginalnym tekstem greckim, który zaginął, a mamy do dyspozycji wersję syryjską bądź inną, w tych przypadkach jako podstawa przekładu na język polski, posłużyły nam przekłady owych wersji na któryś z nowożytnych języków czy też, co do niektórych pism, re-

²⁵ *Clavis Patrum Graecorum*, wyd. MAURITII GEERARD, Turnhout, Vol. 2, 1974, s. 92–97.

²⁶ A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*, Paris 1958. W. Frankenberg wydał wersję, którą A. Guillaumont oznaczył przez S 1, razem z komentarzem nestoriańskiego autora z VII wieku, Babaja (dz. cyt., s. 48–422).

²⁷ Por. tamże, s. 5.

²⁸ *Φιλοκαλία* I, wyd. 3, Athenis 1957, s. 176–189.

translacja na grekę W. Frankenberga. Profesjonalny charakter tych tłumaczeń pozwala przyjąć ich filologiczną i treściową zgodność z przekładanym tekstem. Również w przypadku cytowania w języku polskim współczesnych obcych autorów, co zachodzi kilkakrotnie, używamy własnego przekładu. w przedstawianych wypowiedziach pontyjskiego mnicha cytujemy niekiedy pewne fragmenty biblijne. Tłumaczymy je na podstawie tekstu, którym posłużył się Ewagriusz. Jak wiemy, korzystał on z Septuaginty. Cytaty z Księgi Psalmów przytaczamy posługując się niedawno wydanym polskim jej przekładem z Septuaginty²⁹. Co do systemu numeracji biblijnych wersetów przytaczanych przez naszego autora, to przyjmujemy taki, jaki występuje w edycjach jego dzieł. Uwaga ta ma szczególne znaczenie w tych przypadkach, gdy owa numeracja odbiega od współcześnie przyjmowanej, co zachodzi między innymi w ewagriuszowskich scholiach do Księgi Psalmów i Przysłów. Jeśli pewne teksty biblijne, którymi się posługujemy, nie występują w formie cytatu w określonej wypowiedzi Ewagriusza, lecz autor nasz pośrednio na nie się powołuje, to przytaczamy ich numerację i ewentualnie tekst za Biblią Tysiąclecia.

Na gruncie myśli naszego pisarza wyłaniają się następujące kwestie szczegółowe, które budują strukturę niniejszych rozważań. Jak już ogólnie wspomnieliśmy, w pierwszym rozdziale przedstawimy ascetyczne treści związane z ewagriuszowskim pojęciem anachorezy. Odpowiemy na następujące pytania, z którymi związana problematyka tworzy odpowiednie paragrafy tego rozdziału: Jak małoazjatycki teolog rozumie samo słowo ἀναχώρησις? Dalej: W jakiej relacji pozostają ze sobą pojęcia „anachoreta” i „mnich”? Pytanie to można też sformułować bardziej konkretnie: Czy życie pustelnicze jest pewną formą życia monastycznego, czy też w nauce pontyjskiego ascety rozumie się je jako coś odrębnego? Kolejny problem wiąże się z faktem, iż anachoreza jest pobytem na pustkowiu: Co wnosi fakt pobytu anachorety

²⁹ *Psalterz Biblii Greckiej*, przeł. według Septuaginty, wprowadz. i koment. A. TRONINA, Lublin 1996.

ἐν τῇ ἔρημῳ i samo pojęcie ἔρημος w rozumienie anachorezy? Ostatni paragraf pierwszego rozdziału poświęcimy zagadnieniu: W jakim związku pozostają ze sobą ἀναχώρησις i ξενιτεία, oraz ἡσυχία? Można też zapytać inaczej: Czy koniecznym warunkiem anachorezy pozostaje opuszczenie własnego kraju i czy ona utożsamia się z praktykowaniem hezychazmu? W drugim rozdziale zastanowimy się nad zasygnalizowaną już kwestią doktrynalnych uwarunkowań ewagriuszowskiego rozumienia anachorezy. Czy pojęcie to znajduje się pod wpływem kosmologicznych i antropologicznych przesłanek doktryny mnicha z Pontu? Na czym ten wpływ ewentualnie polega? Stąd wynikają szczegółowe zagadnienia: Czy i w jaki sposób ewagriuszowski postulat wyrzeczenia się świata, występujący w idei anachorezy, jest inspirowany przez jego kosmologiczne poglądy na temat powstania i natury świata? Czy i jak nauka Ewagriusza o kontemplacji świata może mieć związek z jego rozumieniem anachorezy? Czy nauka na temat natury ciała i całego człowieka inspirowuje pontyjskiego mnicha w pojmowaniu ἀναχώρησις ὡς ἀπομελέτη θανάτου i φυγή τοῦ σώματος? Jeśli tak, to w jakim zakresie? Kolejnym zagadnieniem, jakie omówimy, będzie: Czy i w jakim sensie idea „czystej modlitwy” ma znaczenie dla ewagriuszowskiej idei anachorezy? W końcu, po ustaleniu kwestii wpływu systemowych założeń na naukę Ewagriusza o anachorezie zapytamy o przyczyny: Dlaczego wpływ ten przybiera taki a nie inny charakter?

Powinnością naszą jest zauważyć, że pewne aspekty tak ustawionej problematyki są styczne z tematem pracy doktorskiej M. O’Laughlin’a obronionej w 1987 r. na Harvard Massachusetts University, dostępnej nam dzięki uprzejmości autora. Owo interesujące studium, jak oceniają inni, godne byłoby publikacji³⁰. Amerykański teolog zestawia wątki antropologiczne zawarte w pięciu ważniejszych dziełach Ewagriusza. Rozróżniając w ewagriuszowskiej nauce dwa zasadnicze tematy, pierwszy – ascetyczny, dotyczący problemu walki ze złem w samej

³⁰ Por. recenzja pracy w: „Collectanea Cisterciensia” 57 (1995), s. 545n.

osobie ludzkiej, drugi – dotyczący „kosmologicznej antropologii”³¹, stara się odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje spójność pomiędzy tymi dziedzinami refleksji naszego autora. Kwestia ta zbiega się z problematyką drugiej części naszej pracy. Zbieżność ta ma jednak charakter raczej zewnętrzny, gdyż wspomniany autor problem ów traktuje jako ogólne pytanie, na które wprost nie odpowiada. W trakcie analizy zajmuje się własnym tematem: czy istnieje spójność antropologicznej treści w pismach o charakterze bardziej spekulatywnym, ezoterycznym, to jest w *Kephalaia gnostica* i *Epistula ad Melaniam*, oraz w pismach o tematyce bardziej uniwersalnej, czyli w *Gnosticus*, *Practicus* i *De oratione*. Dochodzi do wniosku, że taka spójność istnieje. Tylko zagadnienie dotyczące pochodzenia i przeznaczenia natury ludzkiej nie znajdują swego miejsca w tym drugim obszarze twórczości mniacha z Pontu, podczas gdy refleksję antropologiczną na temat obecnej kondycji osoby ludzkiej odnajdujemy na kartach wszystkich wspomnianych pism³². Tymczasem nasz temat nie dotyczy relacji określonych elementów antropologii zawartych w poszczególnych pismach, ale wzajemnego odniesienia treści ascetycznych i kosmologiczno-antropologicznych w nauce na temat anachorezy. W pewnym sensie jest to więc temat szerszy, a w pewnym – węższy. Warto też podkreślić, iż opieramy się na wszystkich pismach teologa z Pontu.

Pontyjski teolog w zasadzie nie pisał dzieł, które ujmowałyby określone zagadnienia w sposób systematyczny, zachowujący ciągłą strukturę logiczną. Taki charakter przejawia jedynie *Epistula dogmatica* i *Epistula ad Melaniam*. Pismo *Tractatus ad Eulogium* dotyczące monastycznej ascezy, aczkolwiek nazwane przez łacińskiego tłumacza traktatem, w rzeczywistości nie zachowuje reguł ściśle systematycznej rozprawy. Najczęściej Ewagriusz posługiwał się gnomą, formą krótkiej wypowiedzi, która tworzy sama w sobie, niezależnie od innych wypowiedzi, pewną treściową całość. w jego pismach egzegetycznych

³¹ Por. M. O’LAUGHLIN, *Origenism in the Desert*, 5, s. 245.

³² Por. tamże, s. 246.

podobną rolę pełni schola, która według teologa pontyjskiego „nie dopuszcza wielomówstwa”³³. Niektórzy twierdzą, że jest on pierwszym spośród pisarzy chrześcijańskich, który ascetyczną tematykę ujął w konwencję aforyzmu, dając początek tradycji pisania w taki sposób³⁴. Ów styl stosował nie tylko w zakresie problematyki ascetycznej, ale także filozoficznej, czego przykładem jest dzieło *Kephalaia gnostica*, pisane w formie sentencji. Fakt ten sygnalizujemy na początku niniejszego studium, aby wskazać na pewien problem. Gnomiczny charakter większości wypowiedzi pontyjskiego mnicha, połączony w dodatku, jak to w dalszym ciągu przedstawimy, z zamierzonym przez niego elementem zagadkowości, wprowadza niekiedy pewną wieloznaczność wypowiedzi. Utrudnia to odczytanie zawartych w aforyzmach idei zgodnie z rzeczywistą intencją autora. Trudności owe powiększa stosowany przez Ewagriusza metaforyczny język, pełen symboli. Należy przy tym uwzględnić wspomniany fakt zaginięcia wielu oryginalnych tekstów. Nie zawsze staje się więc możliwe, w przypadku niejasności określonej wypowiedzi, odnalezienie innych, w których autor ową niezrozumiałą myśl bliżej wyjaśnia. Dlatego prezentując naukę Ewagriusza jesteśmy niekiedy zmuszeni uciec się do pewnych przypuszczeń. Przypuszczenia te cechuje określony stopień prawdopodobieństwa. Zdaniem G. Bungego spuścizna literacka pontyjskiego mnicha jaką obecnie znamy, nie daje wystarczających warunków, aby móc poprawnie, bez ryzyka błędu, zrozumieć jego myślenie³⁵. Takie próby uzasadnia jednak ogólna spójność ewagriuszowskiej nauki. Dostarcza ona podstaw do przekonania, iż chociaż trudne do prawidłowego odczytania są niektóre wypowiedzi naszego autora, to jednak skoro całość jego myśli zdaje się być czytelna, czytelność tę mamy szansę

³³ *In Prov.* 25, 26, wyd. P. GÉHIN, s. 408.

³⁴ Por. M. VILLER, K. RAHNER, *Asseze und Mystik*, s. 100; A. i C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, DS IV, kol. 1742.

³⁵ Por. G. BUNGE, *Briefe*, s. 167.

w sposób prawidłowy wydobyć również z poszczególnych fragmentów wypowiedzi.

Fakt, iż nauka Ewagriusza może być w różny sposób odczytana, ilustruje różnica zdań, jaka istnieje w ocenie ewagriuszowskiego orygenizmu pomiędzy współczesnymi uczonymi. Istotnym elementem tego sporu jest problem, czy orygenizm Ewagriusza mieścił się w ramach ówczesnej ortodoksji³⁶. Kontrowersje orygenesowskie na-

³⁶ G. Bunge charakteryzuje dotychczas przeważające, jak się zdaje, wśród uczonych stanowisko w ocenie ewagriuszowskiej doktryny w następujący sposób: „In der Neuzeit hat sich dieses Urteil eher noch verstärkt. Denn hatte die Unkenntnis seiner im Original verlorenen spekulativen Schriften viele Gelehrte schließlich zu der Meinung geführt, Evagrius sei ganz zu Unrecht verurteilt worden, so schienen die neuentdeckten Werke den alten Vorurteilen eine wissenschaftliche Bestätigung zu verleihen. Evagrius wurde zum ‘Intellektualisten und Philosophen’, zum ‘Systematiker des Origenismus’ abgestempelt”, zob. G. BUNGE, *Briefe*, s. 71, 105n, przyp. 202; przytoczone opinie pochodzą od: I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l’Orient chrétien*, OCA 132, 1944, s. 33; A. DEMPFF, *Evagrius Pontikos als Metaphysiker und Mystiker*, „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft” 77 (1970), s. 297. Dopóki znano spekulatywne pisma Ewagriusza jedynie za pośrednictwem orientalnych wersji, w których orygenizm został wyretuszowany przez syryjskich tłumaczy (por. *Kephalaia gnostica* w wersji wydanej w r. 1912 przez W. Frankenberga), dopóty uważano Ewagriusza za ascetycznego pisarza wolnego od jakiegś doktrynalnej przesady. z biegiem czasu odkrywając nowe dzieła pontyjskiego mnicha dostrzeżono w nich coraz więcej orygenizmu. H.U. von Balthasar nazwał w 1939 r. pontyjskiego teologa: „origenistischer als Origenes”, zob. H.U. VON BALTHASAR, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZKTh 63 (1939), s. 32. Uwieńczeniem badań było wydanie przez A. Guillaumonta w 1958 r. *Kephalaia gnostica* w wersji S 2 pozbawionej retuszu syryjskich tłumaczy. Francuski uczony doszedł do wniosku, że doktryna Ewagriusza prawie w zupełności zgadza się z tą, która została potępiona przez Sobór Konstantynopolitański w 553 r, i rzeczywiście nie mieściła się w ramach kościelnej ortodoksji, a nawet już w czasach Ewagriusza wywoływała wiele kontrowersji (por. A. GUILLAUMONT, *Les ‘Kephalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique*, s. 102). Opinia A. Guillaumonta przyjęła się na dobre wśród patrystycznych badaczy. F. Refoulé, zwolennik takiego stanowiska, stwierdził na przykład, iż wprawdzie ewagriuszowski orygenizm różnił się w kilku drugorzędnych sprawach od orygenizmu mnichów palestyńskich VI wieku, to jednak anatematyzmy Soboru w Konstantynopolu, które zdają się reasumować orygenizm środowiska

palestyńskiego, mają bez wątpienia za swoje główne źródło dzieło *Kephalaia gnostica*. Dopatrując się w proorygenesowskiej doktrynie Ewagriusza heterodoksji, wspomniany badacz sformułował konkretne zarzuty: mnich z Pontu według F. Refoulé tworzył nieortodoksyjną chrystologię i soteriologię; trudno mówić w jego doktrynie o rzeczywistym wcieleniu Logosu; nie ma w tej nauce miejsca na tajemnicę krzyża i sakramenty. Francuski uczony powołując się na I. Hausherra stwierdził, że w ewagriuszowskim traktacie *De oratione* nie występuje imię Chrystusa. W mistyce pontyjskiego ascety dostrzega się brak chrystologicznej perspektywy. Zdaniem F. Refoulé jest ona bardziej platońska aniżeli chrześcijańska. Przez platonizm naznaczona jest również – wspomniany uczony zapewne nie wyklucza tu także wpływu orygenizmu – ewagriuszowska antropologia, w której neguje się zmartwychwstanie ciał. Nauka Ewagriusza w pełni zatem zasłużyła na potępienie (por. F. REFOULÉ, *La mystique*, s. 559n, 462; TENŻE, *Évagre fut-il origéniste?*, s. 400nn; TENŻE, *La christologie*, s. 221–266; I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, 1960, s. 145–150). Do takiej interpretacji poglądów greckiego ojca pustyni skłaniają się również inni uczeni (por. R. BULTOT, *Un numéro de „Revue” sur la notion de „Mépris du monde”*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 61 (1966), s. 518n; A. DEMPFF, *Evagrius Pontikos*, s. 297–319; co do chrystologii por. też A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, cz. 1. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), wyd. 2, Freiburg 1982, s. 561–568). Tego rodzaju ocenę doktryny Ewagriusza, utrwaloną we współczesnej nauce, kwestionuje G. Bunge. Niemiecki badacz argumentuje w sposób następujący: Grecki eremita rozumiał siebie jako obrońcę wiary nicejskiej i był nim rzeczywiście. Zaangażował się w walkę przeciwko gnostykom, arianom, apolinarystom i eunomianom. W jego pismach nigdzie nie występuje imię Orygenesza czy innych teologów, którzy wzbudzali pewne kontrowersje. Owszem, był entuzjastą nauki Orygenesza, ale pragnął pozostać nade wszystko wierny ortodoksji nicejskiej. Pewna wypowiedź z ewagriuszowskiego pisma *Ad virginem* (54, wyd. H. GRESSMANN, s.150; por. też *Ad mon.* 126, wyd. H. GRESSMANN, s. 164), która nie zachowała się w oryginale, ale w rękopisach łacińskim i syryjskim z V i VI/VII wieku, wskazuje wyraźnie, że pontyjski teolog nie tylko identyfikował się z nicejskim *Credo*, ale był jego obrońcą przeciwko γνῶσις ψευδής. Jeśli natomiast w kwestiach spekulatywnych formułował poglądy, które później obudziły kontrowersje, to na spekulację pozwalał sobie tylko w tych sprawach, które uznawał za otwarte dla teologicznych dociekań. Istniały bowiem pewne problemy, takie jak preegzystencja duszy, apokatastaza, które zwolennicy Orygenesza traktowali w różny sposób i uważali je za przedmiot dozwolony dla dyskusji. Naukę o apokatastazie wyznawał jeszcze w VII wieku św. Maksym Wyznawca (por. *Quaestiones ad Thalassium*, Prol, PG

90, 260a). Rzecz znamienna, że w IV wieku, w rozgorzałym w Palestynie za czasów pontyjskiego mnicha sporze wokół Orygenesza ani razu nie padło imię Ewagriusza, mimo że był on z pewnością znany w szerokich kręgach jako sympatyk teologa z Aleksandrii. Dla G. Bungego ten fakt oznacza, że małoazjatycki asceta nie był przedmiotem nasilającej się antyorygenesowskiej polemiki, ale widziano go raczej po stronie tych, którzy usiłowali przezwyciężyć heretycką gnozę. W czasach Ewagriusza w środowisku monastycyzmu egipskiego istniała w miarę harmonijna symbioza mnichów orygenistów i mnichów nie związanych z aleksandryjskim systemem, rekrutujących się głównie z rodzimych Koptów. w Celach zdecydowana większość, czy nawet wszyscy, akceptowała orygenizm bądź z nim sympatyzowała. Konflikty zaczęły się w okresie późniejszym, w czym nie małą rolę odegrał biskup Teofil Aleksandryjski. Orygenesowskiej orientacji myślenia nie traktowano wówczas jako heterodoksyjnej. Współistniała ona bez większych antagonizmów z mentalnością prostego mnicha, troszczącego się nade wszystko o uprawianie ascezy i osiągnięcie cnót. Na soborach w 543 r. i w 553 r. potępiono orygenizm i doktrynę Ewagriusza, znając ją głównie na podstawie poglądów proorygenesowskich mnichów palestyńskich. Rzecz charakterystyczna, że oba wspomniane sobory nie wymieniają imiennie osoby Ewagriusza. Czynią to dopiero następne. G. Bunge wątpi, czy w VI wieku, kiedy surowo oceniono orygenizm i jego wyznawców, posiadano dostęp do autentycznych pism Ewagriusza bądź Orygenesza, albo czy takiego dostępu w ogóle szukano. Niemiecki uczony polemizuje z A. Guillaumontem, który we wspomnianej monografii *Les Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique* wykazywał niemalże tożsamość poglądów Ewagriusza z tymi, jakie zostały potępione w VI wieku. Zarzuca mu przyjmowanie stanowiska zbyt jednostronnego. A. Guillaumont oceniając doktrynę pontyjskiego mnicha bierze stronę ówczesnych antyorygenistów. Francuski uczony według G. Bungego nie dokonał wystarczającego rozróżnienia pomiędzy Ewagriuszem a orygenistami VI wieku. Niemiecki badacz proponuje więc skoncentrowanie się nad nauką ascety z Pontu i szukanie w niej samej odpowiedzi, w jakim stopniu Ewagriusz był teologiem zależnym od orygenesowskiego systemu i czy jego nauka ma charakter ortodoksyjny. Sam zresztą dokonał analizy ewagriuszowskich pism, odwołując się między innymi do prywatnej korespondencji greckiego ojca pustyni, do pisma *Epistula ad Melaniam* i innych dzieł, z których mało korzystali krytykowani badacze. W konsekwencji dochodzi do wniosku, że Ewagriusz, chociaż nie unikał pewnych kontrowersyjnych problemów, to jednak spekulację uprawiał na własny rachunek i w takim zakresie, jaki uważał za dozwolony teologowi; natomiast w sprawach istotnej wagi, gdzie w grę wchodziły δόγματα, przyjmował oficjalną naukę Kościoła. Fakt ten oddaje niemiecki badacz w następujących słowach: „Es versteht sich daher von selbst, daß Evagrius die

brały szczególnej wagi przy analizie chrystologii Ewagriusza: czy pontyjski teolog uznawał w ogóle Bóstwo Chrystusa, albo też redukował Go do rangi jednego ze stworzeń? w związku z interpretacją chrystologii rozwinęła się także polemika wokół jego mistyki: czy mnicha z Pontu można uważać za chrześcijańskiego mistyka? Dyskusja wokół tych problemów, wcale nie marginalnych, ukazuje, jak trudno jest dziś w niektórych spekulatywnych kwestiach nauki Ewagriusza, nie mając kompletnych źródeł, sformułować jednoznaczny pogląd na temat tego, czego pontyjski teolog rzeczywiście nauczał. Wspomniane kwestie, o ile będą się wiązać z naszym tematem, poruszymy szerzej w odpowiednim momencie naszej analizy.

Przystępując do analizy problematyki anachorezy, jesteśmy świadomi hipotetyczności naszych wniosków w interpretacji niektórych wypowiedzi Ewagriusza, zwłaszcza tych wypowiedzi, które występują w drugim rozdziale pracy – pochodząc głównie z *Kephalaia gnostica* – i mają charakter spekulatywny. W przypadku niejasności i dwuznaczności jednych świadectw będziemy odwoływać się do innych. W wielu sytuacjach taka praktyka może okazać się wystarczająca. Jeśli jednak czasami owa praktyka nie dostarczy pewności co do prawidłowego ro-

Namen jener ante-nizänischen Väter nicht in seine Liste kanonischer Autoritäten aufnehmen konnte, unbeschadet der Tatsache, daß er ihnen, wie viele andere auch, sehr viel verdankte” (G. BUNGE, *Origenismus*, s. 44; całość niniejszej analizy stanowiska G. Bungego w oparciu o: tamże, s. 25, 34n, 43n, 48; TENŻE, *Briefe*, s. 58n, 102n, przyp. 162, 165, 105, 196, 161, 153; TENŻE, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, „Irénikon” 56 (1983), s. 350n). Wydaje się, że należy uznać za bliższą prawdy tę interpretację orygenizmu i ortodoksji pontyjskiego mnicha, którą przedstawił w ostatnim czasie G. Bunge. Swoje stanowisko oparł bowiem o szerszy zakres ewagriuszowskich pism. Zachował ponadto słuszny dystans wobec świadectw VI wieku, których autorzy potępiając naukę Ewagriusza dokonali własnej jej interpretacji. A. Guillaumont zbyt uległ, jak się zdaje, sugestii anatematyzmów z VI wieku, ograniczając się zasadniczo w badaniu doktryny Ewagriusza do *Kephalaia gnostica*. Mając to na uwadze w niniejszej pracy, w niektórych spornych kwestiach, które wiązały się z przedmiotem przedstawionej dyskusji, odwoływaliśmy się do interpretacji G. Bungego.

zumienia określonej gnomy Ewagriusza, to tym bardziej podkreślamy już teraz, że rozprawa nasza w niektórych kwestiach opiera się na pewnych przypuszczeniach.

Niniejsze studium jest udoskonaloną wersją pracy doktorskiej pisanej pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. W. Myszora na seminarium z patrologii, obronionej w roku 1993 na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK w Warszawie. W tym miejscu wyrażam wdzięczność Promotorowi, który zwrócił naszą uwagę na jeszcze mało znaną spuściznę literacką Ewagriusza z Pontu, jak również Ojcu G. Bungemu OSB za udzieloną konsultację w niektórych kwestiach. Dziękuję także Recenzentom, O. prof. dr. hab. E. Stanuli CSR i Ks. prof. dr. hab. F. Drączkowskiemu, za cenne uwagi, które uwzględniłem przygotowując pracę do publikacji. Przy tej okazji dołączam wyrazy szacunku dla całego środowiska patrystycznego warszawskiej ATK, któremu jestem tak wiele dłużny.