

OSIEM *LOGISMOI*
W PISMACH
EWAGRIUSZA Z PONTU

*Moim Rodzicom
Genowefie i Czesławowi*

Ks. Leszek Misiarczyk

**OSIEM *LOGISMOI*
W PISMACH
EWAGRIUSZA Z PONTU**

Wydanie drugie



TYNIEC
WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW
KRAKÓW 2007

Recenzenci: ks. dr hab. Józef Naumowicz, prof. UKSW
O. Leon Nieścior OMI, prof. UAM

Opracowanie graficzne: Andrzej Cieplucha

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
L.dz. 83/2007, Tyniec, dnia 15.05.2007 r.
† Bernard Sawicki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-7354-195-5

© TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37
30-375 Kraków
tel. (012) 267-53-92
tel./fax (012) 267-53-91
e-mail: wydawnictwo@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	13
WSTĘP	15
Osiem <i>logismoi</i> Ewagriusza podstawą chrześcijańskiej nauki o siedmiu grzechach głównych.....	17
Stan badań i cel pracy	26
Autor i źródła.....	30
Plan pracy	36

Część pierwsza

PODSTAWY FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE SYSTEMU EWAGRIUSZA

Rozdział I	
PROTOLOGIA I ESCHATOLOGIA EWAGRIUSZA.....	41
1.1. Wpływ protologii i eschatologii Orygenesesa.....	41
1.1.1. Stworzenie λογικοί i grzech w „preegzystencji” według Orygenesesa	41
1.1.2. Skutki pierwotnego upadku	45
1.1.2.1. Zróznicowanie λογικοί: demony, ludzie, aniołowie.....	45
1.1.2.2. „Drugie stworzenie”	46
1.1.3. Ostateczny powrót istot rozumnych do jedności duchowej z Bogiem	48
1.2. Protologia Ewagriusza	51
1.2.1. Stworzenie λογικοί	51
1.2.2. Pierwotny upadek νοῦς.....	59
1.2.2.1. „Ruch” woli i brak czujności νοῦς	60
1.2.2.2. Konsekwencje pierwotnego upadku νοῦς	65
1.2.3. Odpowiedź Boga na upadek νοῦς.....	72
1.2.3.1. Sąd i opatrność oraz powstanie struktury noetyczno-psychiczno-somatycznej λογικοί	72
1.2.3.2. Różne stany istnienia λογικοί po upadku: aniołowie, demony i ludzie	75
1.3. Eschatologia Ewagriusza	81
1.3.1. Odwracalny charakter kondycji λογικοί.....	81

1.3.2. Przejściowy charakter obecnego świata.....	89
Rozdział II	
ANTROPOLOGIA MNICHA Z PONTU	95
2.1. Podstawowe założenia antropologii Orygenesesa	95
2.2. Trychotomiczna antropologia Ewagriusza.....	99
2.2.1. Wpływ Grzegorza z Nazjanzu	99
2.2.2. Podwójna trychotomia Ewagriusza.....	107
Rozdział III	
NAUKA DUCHOWA EWAGRIUSZA	117
3.1. Πρακτική.....	119
3.1.1. Πρακτική jako walka z λογισμοί	121
3.1.1.1. Pochodzenie i sens terminu λογισμοί	125
3.1.1.2. Πρακτική jak walka z λογισμοί namiętnej (nierozumnej) części duszy	130
3.1.1.2.1. Osiem głównych λογισμοί	135
3.1.1.2.1.1. Geneza listy ośmiu λογισμοί.....	136
3.1.1.2.1.2. Porządek ośmiu λογισμοί	146
3.1.1.2.2. Ἀπάθεια.....	150
3.1.1.2.2.1. Wcześniejsze rozumienie terminu	150
3.1.1.2.2.2. Ἀπάθεια według Ewagriusza.....	155
3.1.1.2.2.2.1. Definicja beznamiętności	155
3.1.1.2.2.2.2. Istota beznamiętności.....	159
3.1.1.2.2.2.3. Oznaki beznamiętności.....	165
3.2. Γνωστική.....	169
3.2.1. Φυσική.....	171
3.2.2. Θεολογική	178

Część druga
NATURA OŚMIU GŁÓWNYCH ΛΟΓΙΣΜΟΙ,
DYNAMIKA ICH DZIAŁANIA I STRATEGIE WALKI Z NIMI

Rozdział IV	
ΛΟΓΙΣΜΟΙ NAMIĘTNEJ CZĘŚCI DUSZY.....	185
4.1. Λογισμοί požądliwej części duszy.....	190

4.1.1. Ἀρχὴ παθῶν γαστριμαργία	193
4.1.1.1. Obżarstwo skutkiem lęku przed głodem i utratą zdrowia	194
4.1.1.2. Obżarstwo pokusą surowszej ascezy i lekceważenia braci.....	201
4.1.1.3. Obżarstwo pokusą łatwej drogi w ascezie.....	208
4.1.1.4. Obżarstwo przeszkodą w modlitwie i przyczyną złych snów ...	212
4.1.2. Πορνεία.....	217
4.1.2.1. Γαστριμαργία πορνείας μήτηρ	221
4.1.2.2. Poszukiwanie spotkań z kobietami	224
4.1.2.3. Wyobrażenia i sny erotyczne.....	229
4.1.2.4. Nieczystość – próżność.....	235
4.1.3. Φιλαργυρία – ῥίζα πάντων τῶν κακῶν.....	240
4.1.3.1. Chciwość „miłością pieniędzy” i pragnieniem bogactwa	243
4.1.3.2. Chciwość przyczyną schlebiania bogatym i pozornej troski o ubogich.....	249
4.1.3.3. Chciwość z powodu lęku o przyszłość	252
4.1.3.4. Chciwość źródłem próżności i pychy.....	255
4.2. Λογισμοὶ πορῆδλιwej części duszy	257
4.2.1. Λύπη	262
4.2.1.1. Smutek przejawem frustracji z powodu niespełnionych pragnień	266
4.2.1.2. Smutek skutkiem gniewu.....	275
4.2.2. Ὁργή – λογισμὸς τῶν δαιμονῶν.....	279
4.2.2.1. Gniew jako frustracja pożądlivosti.....	284
4.2.2.2. Gniew pragnieniem zemsty za rzeczywiste lub rzekome krzywdy	288
4.2.2.3. Gniew przeszkodą w osiągnięciu stanu czystej modlitwy	296
4.2.2.4. Gniew zaślepia νοῦς i pozbawia go duchowej wiedzy	301
4.2.2.5. Gniew przyczyną koszmarów sennych	306
Rozdział V	
ACEDIA	309
5.1. Definicja acedii	309
5.2. Natura acedii: myśl złożona	313
5.3. Objawy acedii i środki zaradcze	321
5.3.1. Czas – Daemonium meridianum.....	321

5.3.2. Nienawiść do tego, co jest i pożądanie tego, czego nie ma.....	325
5.3.2.1. Nienawiść do anachorezy i pragnienie powrotu do świata.....	326
5.3.2.2. Nienawiść do własnej celi i pracy – pożądanie innej celi i pracy	329
5.3.2.3. Nienawiść do braci i pragnienie cudzej pomocy	334
5.3.2.4. Nienawiść do samego siebie i pragnienie ludzkiej chwały	337
Rozdział VI	
ΛΟΓΙΣΜΟΙ RACJONALNEJ CZĘŚCI DUSZY.....	345
6.1. Κενοδοξία.....	348
6.1.1. Próżność szukaniem ludzkiej chwały w praktykowaniu ascezy	351
6.1.2. Próżność gnostyka	358
6.1.3. Próżność wrogiem gnozy i kontemplacji.....	363
6.2. Ὑπερεφάνια	368
6.2.1. Pycha skutkiem próżności	371
6.2.2. Pycha przypisywaniem sobie prawych czynów	375
ZAKOŃCZENIE	379
BIBLIOGRAFIA.....	387
I. Źródła podstawowe: edycje tekstów oryginalnych i polskie przekłady pism Ewagriusza z Pontu.....	387
II. Źródła pomocnicze (edycje i przekłady).....	390
III. Pismo Świete i dokumenty Kościoła	393
IV. Opracowania	393
V. Pomoce	408
Indeks cytatów z pism Ewagriusza.....	409
Indeks osobowy.....	413
Eight <i>logismoi</i> in the writings of Evagrius Ponticus. Summary	421

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION	15
--------------------	----

The First Part

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL FUNDAMENTS OF EVAGRIAN SYSTEM

Chapter I

EVAGRIAN PROTOLOGY AND ESCHATOLOGY	41
--	----

1.1. The Influence of Origen protology and eschatology	41
--	----

1.1.1. The Creation of λογικοί and the Sin in „pre-existence“ according to Origen	41
---	----

1.1.2. The Consequences of the Original Fall	45
--	----

1.1.2.1. The Variety of λογικοί: Demons, People, Angels	45
---	----

1.1.2.2. „The Second Creation“	46
--------------------------------------	----

1.1.3. The Final Return of λογικοί to Spiritual Unity with God.....	48
---	----

1.2. Protology of Evagrius.....	51
---------------------------------	----

1.2.1. The Creation of λογικοί	51
--------------------------------------	----

1.2.2. The Original Fall of νοῦς.....	59
---------------------------------------	----

1.2.2.1. The „Movement“ of Will and the Lack of Vigilance of νοῦς	60
---	----

1.2.2.2. The Consequences of the Original Fall of νοῦς.....	65
---	----

1.2.3. God’s Answer to the Fall of νοῦς.....	72
--	----

1.2.3.1. Judgement, Providence and the Creation of noethic-psycho-somatic structure of λογικοί.....	72
---	----

1.2.3.2. The Variety of λογικοί after the Fall: Angels, Demons and People.....	75
--	----

1.3. Evagrian Eschatology	81
---------------------------------	----

1.3.1. The Reversible Character of the λογικοί Condition	81
--	----

1.3.2. The Transitional Character of the Contemporary World	89
---	----

Chapter II

ANTHROPOLOGY OF THE MONK OF PONTUS	95
--	----

2.1. Basic Elements of Origen’s Anthropology	95
--	----

2.2. Trichotomic Anthropology of Evagrius Ponticus.....	99
---	----

2.2.1. The Influence of Gregory Nazianzen	99
2.2.2. Double trichotomy of Evagrius Ponticus.....	107
Chapter III	
THE SPIRITUAL DOCTRINE OF EVAGRIUS	117
3.1. Πρακτική.....	119
3.1.1. Πρακτική as a Struggle with λογισμοί.....	123
3.1.1.1. The Origin and Sens of the Term λογισμοί	125
3.1.1.2. Πρακτική as a Struggle with λογισμοί passionate part of the soul.....	130
3.1.1.2.1. Eight Principal λογισμοί	135
3.1.1.2.1.1. The Origin of the Eight λογισμοί.....	136
3.1.1.2.1.2. The Order of the Eight λογισμοί.....	146
3.1.1.2.2. Ἀπάθεια.....	150
3.1.1.2.2.1. Pre-evagrius Understanding of the Term	150
3.1.1.2.2.2. Ἀπάθεια according to Evagrius of Pontus.....	155
3.1.1.2.2.2.1. The Definition of <i>apatheia</i>	155
3.1.1.2.2.2.2. The Nature of <i>apatheia</i>	159
3.1.1.2.2.2.3. The Signs of <i>apatheia</i>	165
3.2. Γνωστική.....	169
3.2.1. Φυσική.....	171
3.2.2. Θεολογική	178

The Second Part

EIGHT PRINCIPAL ΛΟΓΙΣΜΟΙ, THE DYNAMICS OF THEIR ACTIVITY AND THE STRATEGIES OF THE STRUGGLE WITH THEM

Chapter IV

ΛΟΓΙΣΜΟΙ OF THE PASSIONATE PART OF SOUL	185
4.1. Λογισμοί of the concupiscible part of soul.....	190
4.1.1. Ἀρχή παθῶν γαστριμαργία	193
4.1.1.1. Gluttony as the Fear against Starvation and Being Unhealthy	196
4.1.1.2. Gluttony as the Temptation for Stricter Austerity and Ignoring of Brothers.....	201
4.1.1.3. Gluttony as the Illusion of an Easy Way in Ascetism.....	208
4.1.1.4. Gluttony as the Obstacle for Prayer and the Cause of Bad Dreams	212

4.1.2. Πορνεία.....	217
4.1.2.1. Γαστριμαργία πορνείας μήτηρ.....	221
4.1.2.2. Seeking the Meetings with Women.....	224
4.1.2.3. Erotic Fantasies and Dreams.....	229
4.1.2.4. Lust – Vanity.....	234
4.1.3. Φιλαργυρία – ρίζα πάντων τῶν κακῶν.....	240
4.1.3.1. Greed -„the Love of Money” and the Desire of Wealth.....	243
4.1.3.2. Greed as Flattery for Rich and the Pretence of Takin Care about Poor.....	249
4.1.3.3. Greed Caused by the Anxiety about the Future.....	252
4.1.3.4. Greed as the Source of Vanity and Pride.....	255
4.2. Λογισμοὶ of the irascible part of soul.....	257
4.2.1. Λύπη.....	262
4.2.1.1. Sadness as the Frustration Caused by Unfulfilled Desires.....	266
4.2.1.2. Sadness as the Result of Wrath.....	275
4.2.2. Ὁργή – λογισμὸς τῶν δαιμονῶν.....	279
4.2.2.1. Wrath as the Frustration of Concupiscences.....	284
4.2.2.2. Wrath as the Will of Revenge for Real or Supposed Injuries.....	288
4.2.2.3. Wrath as the Obstacle to Gain the State of the Pure Prayer.....	296
4.2.2.4. Wrath Dims νοῦς and Causes the Lack of Spiritual Gnosis.....	301
4.2.2.5. Wrath as the Cause of Nightmares.....	306
Chapter V	
THE SLOTH.....	309
5.1. The Definition of Sloth.....	309
5.2. The Nature of Sloth: Complex Thought.....	313
5.3. The Signs of Sloth and Preventive Means.....	321
5.3.1. Time - Daemonium meridianum.....	321
5.3.2. The Hatred of All that Is and the Disisre of All that Is Not.....	325
5.3.2.1. The Hatred of Anachoresis and Will to Return to the World.....	326
5.3.2.2. The Hatred of the Own Cell and Work – The Desire of a Another Cell and Work.....	329
5.3.2.3. The Hatred of Brothers and the Will to Receive Support from Others.....	334
5.3.2.4. The Hatred toward Onself and the will to be praised	

by People	337
Chapter VI	
ΛΟΓΙΣΜΟΙ OF THE RATIONAL PART OF SOUL	345
6.1. Κενοδοξία.....	348
6.1.1. Pratikos Vanity.....	351
6.1.2. Gnostikos Vanity	358
6.1.3. Vanity as the Enemy of Spiritual Gnosis and Contemplation	363
6.2. Ὑπερεφάνια	368
6.2.1. Pride as the Consequence of Vanity	371
6.2.2. Pride as the Conviction of Being the Source of Ones Decent Deeds	375
CONCLUSION	379
Index of quotation form Evagrius works	409
Index of persons	413
Eight <i>logismoi</i> in the writings of Evagrius Ponticus. Summary	421

Wykaz skrótów

- 1 Apo - *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. I, Geronitkon. Księga Starców.*
- 2 Apo - *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. II, Kolekcja systematyczna.*
- BLE - *Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse 1899-.*
- BOK - *Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1992-.*
- CT - *Collectanea Theologica, Warszawa 1949/50.*
- DBS - *Dictionnaire de la Bible, Supplément, Paris 1928-.*
- DS - *Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1936-.*
- DSAM - *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Paris 1932-.*
- FZPhTh - *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg 1954-.*
- HTR - *Harvard Theological Review, New York 1926-.*
- JAAR - *Journal of American Academy of Religion, Oxford 1966-.*
- JAC - *Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958-.*
- JECS - *Journal of Early Christian Studies, Baltimore 1934-.*
- JOB - *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Wien 1932-.*
- OCP - *Orientalia Christiana Periodica, Roma 1935-.*
- PG - *Patrologiae cursus completus. Series Graeca, t. 1-161, ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866.*
- PL - *Patrologiae cursus completus. Series Latina, t. 1-217, ed. J. P. Migne, Paris 1841-1855.*
- PSP - *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969-.*
- RAM - *Revue d'Ascétique et Mystique, Toulouse 1920-.*
- RHR - *Revue d'Historie des Religions, Paris 1880-.*
- RSPPhTh - *Revue des sciences philosophiques et theologiques,*
- ROC - *Revue de l'Orient Chrétien, Paris 1896-.*
- RSR - *Recherches de sciences religieuses, Paris 1910-.*
- SCh - *Sources Chrétiennes, Paris 1941-.*
- TU - *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882-1941, Berlin 1951-.*
- VCh - *Vetera Christianorum, Bari 1964-.*

- VigChr - *Vigiliae Christianae*, Amsterdam- Leiden 1947-.
- VoxP - *Vox Patrum*, Lublin 1981-.
- VSS - *La vie Spirituelle. Supplément*, Paris 1947-.
- ZKTh - *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck-Wien 1877-.
- ZAM - *Zeitschrift für Askese und Mystik*, Berlin 1926-.
- ŻM - *Źródła Monastyczne*, Kraków-Tyniec 1993-.
- ŻMT - *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996-.

Wstęp

W chrześcijańskiej refleksji nad kondycją psychiczno-duchową człowieka punktem wyjścia jest najczęściej antropologia biblijna. W Księdze Rodzaju znajdziemy bowiem kilka ważnych elementów do zrozumienia stanu natury ludzkiej, wśród których dwa odgrywają zdecydowanie kluczową rolę. Po pierwsze, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga jako ontycznie bardzo dobry i ukierunkowany na bycie z Nim. Z tego wynika wyraźnie, że człowiek ze swej natury, a nie z wyboru, jest dobry i antropologicznie „niedomknięty”, otwarty na Boga. Ten wymiar duchowego podobieństwa do Boga jest zasadniczym wymiarem życia ludzkiego i nie można go wykluczać nie okaleczając jednocześnie samego człowieka. W konsekwencji więc człowiek znajduje z jednej strony słuszne szczęście i radość w zaspokajaniu swoich potrzeb, z drugiej zaś jest pociągany go do tego, by przekraczać samego siebie. Sens i cel życia ludzkiego znajduje się poza człowiekiem, a nie w nim samym. Po drugie, na początku swego istnienia człowiek doświadczył rzeczywistości, którą teologicznie określa się mianem grzechu pierwotnego, a filozoficznie czy psychologicznie można by nazwać stanem „rozbitcia” natury ludzkiej czy permanentnej dysharmonii, konfliktu. Słusznie więc A. Görres stwierdza, że „nauka o grzechu pierwszych rodziców daje zadowalającą odpowiedź na pytanie, skąd bierze się nędza ludzkiego bytowania, będąca faktem nie budzącym u nikogo wątpliwości”¹. Te dwie prawdy o człowieku objawione przez Boga w Piśmie Świętym są kluczowe do zrozumienia jego istoty: jest on z natury bardzo dobry, ale jednocześnie rozbitny, pęknięty, w stanie ciągłej dysharmonii i zdolny do moralnego zła. Właściwa interpretacja tych prawd domaga się również, aby we wszelkich refleksjach antropologicznych traktować je łącznie, gdyż wykluczenie jednej z nich grozi błędnym rozumieniem natury samego człowieka. Znamy takie próby z historii pierwotnego chrześcijaństwa, gdy z jednej strony gnostycyzm i manicheizm negowały naturalną dobroć całego człowieka lub jego cielesności, z drugiej zaś pelagianizm kwestionując realizm grzechu pierwotnego prowadził do uznania człowieka za zdolnego do doskonalenia się tylko o własnych siłach. Te dwa zasadnicze błędne spojrzenia na człowieka powracały w różnych formach na przestrzeni ostatnich dwóch tysięcy lat czy to w wersjach *stricte* teologicznych, czy też bardziej filozoficznych formach neopelagianizmu czy neomanicheizmu.

¹ A. Görres, *Uwagi psychologiczne na temat grzechu pierwotnego i jego skutków*, [w:] Ch. Schönborn – A. Görres – R. Speymann (red.), *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła – głos psychologa, filozofa, teologa*, Poznań 1997, s. 9–28, tutaj s. 11.

W oparciu o przedstawione wyżej dwa założenia antropologii biblijnej Ewagriusza z Pontu (ok. 345–399), jako pierwszy, jak się wydaje, stworzył kategorię ośmiu λογισμοί (namiętności, pragnień, demonów), które atakują i wprowadzają w stan ciągłego konfliktu naturę ludzką. Ich działanie jest szczególnie ostro widoczne w życiu anachoretów, którzy udawali się na pustynię, by tam poprzez ascezę wspartą łaską Boga starać się na nowo przywrócić ową pierwotną harmonię w swoim człowieczeństwie. P. Négrier słusznie stwierdza, że tematyka grzechów głównych, rozwinięta przez Ewagriusza, a przejęta później przez Jana Kasjana i autorów średniowiecznych, nie jest „spontanycznym wytworem antycznej chrześcijańskiej myśli monastycznej”, gdyż jest pochodzenia biblijnego i znajduje się już w Rdz 3–4². Choć prawdą jest, że Księga Rodzaju 3–4 opisuje rozprzestrzenianie się różnych grzechów po upadku pierwszych rodziców, to jednak nie znajdziemy w niej takiej samej kategorii ośmiu namiętnych myśli, jak u Ewagriusza. Wstępna analiza jego tekstów pozwala przypuszczać, że to właśnie on jest twórcą całej kategorii ośmiu λογισμοί jako pewnego spójnego systemu, która stanie się podstawą chrześcijańskiej nauki na temat siedmiu grzechów głównych.

Ewagriusz jest przekonany, że człowiek po pierwotnym upadku duchowego umysłu jest w stanie wewnętrznego rozbicia i permanentnej dysharmonii, zaś poszczególne sfery jego osobowości jak ciało, dusza i umysł pozostają w stanie ciągłego konfliktu. W ciągu wielu lat życia na pustyni jako mnich anachoreta i genialnej wręcz intuicji w dostrzeganiu poruszeń własnej duszy lub dusz innych mnichów jako ich duchowy mistrz, czyli praktyce rudymentalnej psychologii eksperymentalnej, doszedł do wniosku, iż człowiekiem porusza osiem głównych λογισμοί (pragnień, pożądań, dynamizmów duszy, demonów), które wprowadzają go w konflikt z samym sobą, innymi ludźmi i Bogiem. Są to: γαστριμαργία (obżarstwo), πορνεία (nieczystość), φιλαργυρία (chciwość), λύπη (smutek), ὀργή (gniew/złość), ἀκηδία (acedia), κενοδοξία (próżność) i ὑπερηφανία (pycha)³. Mnich pontyjski proponuje również praktykę ascetyczną jako duchową metodę, która z pomocą łaski Bożej służy oczyszczeniu duszy z tych głównych jej namiętności. Dusza ludzka atakowana przez namiętność (πάθος) pozostaje

² Por. P. Négrier, *Des huit esprits de perversité d'Évagre du Pont*, Collectanea Cisterciensia 56 (1994) s. 315–330. We wstępie do francuskiego tłumaczenia traktatu Ewagriusza *De octo spiritibus malitiae* Négrier zauważa: „Ce thème des péchés capitaux [...] n'est pas un création spontanée de la pensée monastique chrétienne primitive, car il est d'origine biblique: il se trouve déjà en Genèse 3–4, qui mentionne à la foi l'apparition des sept péchés mortels et leur condamnation par Dieu”.

³ Por. *Practicus* 6; A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. II, SC 171, Paris 1971, s. 506–508; tł. polskie E. Kędziorek, *O praktyce ascetycznej*, w: *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków-Tyniec 1998, s. 206; a także *De octo spiritibus malitiae*; PG 79, 1145a–1164d, tł. L. Nieścior, *O ośmiu duchach zła*, w: *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*, t. I, s. 373–403.

w stanie choroby, tzn. w stanie dla niej nienaturalnym, natomiast po oczyszczeniu osiąga stan beznamiętności (ἀπάθεια), który jest doświadczeniem wewnętrznej harmonii podobnym do stanu sprzed pierwotnego upadku umysłu. Ewagriusz wielokrotnie podkreśla, iż dopóki człowiek żyje na ziemi, niemożliwe jest osiągnięcie stanu całkowitego i doskonałego uwolnienia się od ataków owych namiętności. Dopuszczał jednak możliwość osiągnięcia już tutaj na ziemi, dzięki wysiłkowi ascetycznemu i pomocy łaski Bożej, stanu beznamiętności, wewnętrznej harmonii i wyzwolenia się z owych podstawowych konfliktów w ten sposób, że nie stanowią one już przeszkody w relacji człowieka z Bogiem.

Osiem *logismoi* Ewagriusza podstawą chrześcijańskiej nauki o siedmiu grzechach głównych

Kategoria ośmiu λογισμοί, bardzo ważna w nauce ascetycznej Ewagriusza, odegrała kluczową rolę w historii całej późniejszej nauki ascetycznej Kościoła. Wszyscy późniejsi autorzy chrześcijańscy, którzy zajmowali się tematyką ascezy, bazowali na jego nauce i ostatecznie kategoria ośmiu λογισμοί trapiących duszę nie tylko mnicha, ale wręcz każdego człowieka, wchodzi na stałe do kanonu chrześcijańskiej nauki ascetycznej. Na Wschodzie zachowano zarówno kolejność, jak też liczbę ośmiu głównych namiętności człowieka oraz ich rozumienie podane przez Ewagriusza. I choć Jan Klimak proponował połączyć w jedną myśl pychę i próżność⁴, to lista Ewagriusza przetrwała praktycznie w niezmienionej formie aż do epoki bizantyjskiej⁵, co potwierdzają *Liber asceticus* Maksyma Wyznawcy († 662)⁶ czy *De virtutibus et vitiis* oraz *De octo spiritibus nequitiae* przypisywanych Janowi Damasceńskiemu († 749). Jan Damasceński w pierwszym tekście przedstawia jedynie nieczystość w formie opisowej jako „pożądanie złe i wstydlive”, natomiast pozostałe λογισμοί prezentuje – podobnie zresztą jak w drugim traktacie – dokładnie tak samo jak Ewagriusz. I nawet jeśli współczesne badania tych tekstów kwestionują autorstwo Jana Damasceńskiego, to nie ulega wątpliwości, iż wraz z pismem Maksyma przekazują nam tradycję późnobiazyjską, potwierdzając w ten sposób żywotność idei mnicha z Pontu.

⁴ Por. Joannes Climacus, *Scala paradisi* 22, PG 88,624–1164.

⁵ Por. *Introduction*, [w:] A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. I, SCh 170, Paris 1971, s. 67–68.

⁶ Wpływ Ewagriusza na Maksyma Wyznawcę zaznaczył się zresztą nie tylko w przypadku ośmiu namiętnych myśli, ale również w innych elementach jego nauki – por. M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, RAM 11 (1930) s. 156–184.239–268.331–336; I.-H. Dalmais, *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le „Liber asceticus”*, Irénikon 26 (1953) s. 17–39; Tenze, *L'héritage Évagrienne dans la synthèse de S. Maxime Confesseur*, TU 93 (1966) s. 356–362; L. Thunberg – A. M. Allchin, *Microcosmos and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995.

Choć katalog Ewagriusza został prawie powszechnie przyjęty na Wschodzie i Zachodzie chrześcijaństwa, to jednak Kościół łaciński dokonał pewnych modyfikacji w jego teorii ośmiu λογισμοί. Pierwszym autorem języka łacińskiego, który upowszechnił kategorie mnicha z Pontu w chrześcijaństwie zachodnim, był Jan Kasjan († 435). Odwiedzając ośrodki życia anachoreckiego na Wschodzie poznał on dokładnie nie tylko styl życia mnichów, ale również główne idee monastycyzmu, które były w tym czasie *en vogue*⁷. Jeśli pamiętamy, że Kasjan odwiedził kolonie mnichów w Nitrii i Celach w czasie, gdy żył tam i nauczał Ewagriusz, łatwo zrozumiemy, dlaczego dokładnie poznał również jego naukę ascetyczną właśnie na temat ośmiu głównych namiętnych myśli⁸. Trzeba jednak pamiętać, że Kasjan nie przeniósł mechanicznie nauki Ewagriusza na Zachód, lecz dokonał adaptacji jego kategorii czerpiąc do tego inspirację również bezpośrednio ze źródeł, które inspirowały mnicha z Pontu, jak np. pisma Orygenes⁹. Kasjan pomija jednak całkowicie spekulacje kosmologiczne i eschatologiczne Orygenes¹⁰ i Ewagriusza, koncentrując się wyraźnie na nauce ascetycznej tego ostatniego¹⁰. W *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* V–XII i *Collationes Patrum* V przywołuje, co prawda ewagriuszową kategorię ośmiu głównych λογισμοί zachowując nawet tę samą ich kolejność, ale grecki termin λογισμοί tłumaczy przez łacińskie *vitia* lub *spiritus* oraz dokonuje już drobnych zmian w ich rozumieniu. Na określenie zaś każdej z ośmiu głównych wad Kasjan używa terminów łacińskich, które często są zwyczajnie zlatynizowanymi formami greckimi wraz z wyjaśnieniami podanymi już w terminologii typowo łacińskiej. W *De Institutis* Kasjan zachęca więc mnichów do walki przeciw *octo principalia vitia*, a następnie je wymienia: *id est primum gastrimargiae quae interpretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis, tertium philargyriae quod intelligitur avaritia velut proprius exprimatur amor pecuniae; quartum irae, quintum tristitiae, sextum acediae quod est anxietas sive taedium cordis, septimum cenodoxiae quod sonat vana seu*

⁷ Por. H. O. Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*, Münster 1961; C. Stewart, *Cassian the Monk*, New York – Oxford 1998 jak również artykuły [w:] C. Badilta – A. Jakab (red.), *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft* (Bucarest 27–28. 09. 2001), Paris 2003, s. 1–255; A. Nocoń, *Wstęp*, [w:] *Jan Kasjan. Rozmowy z Ojcami I–X*, tom I, tłumaczenie i opracowanie A. Nocoń, Kraków-Tyniec 2002, s. 19–59 wraz z obszerną bibliografią.

⁸ Zob. A. Nocoń, *Wstęp*, w: *Jan Kasjan. Rozmowy z Ojcami I–X*, tom I, s. 22–25; A. Jakab, *L’Egypte chrétienne au temps de Jean Cassien*, w: C. Badilta – A. Jakab (red.), *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft* (Bucarest 27–28. 09. 2001), Paris 2003, s. 1–14.

⁹ Zob. C. Stewart, *John Cassian’s Schema of Eight Principal Faults and His Debt to Origen and Evagrius*, [w:] C. Badilta – A. Jakab (red.), *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*, s. 205–219.

¹⁰ Na temat inspiracji Ewagriuszem por. S. Marsilli, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma 1936.

*inanis gloria, octavum superbiae*¹¹. W dalszej części poświęca analizie każdej z wad odrębny rozdział czy księgę nie używając jednak w tytułach terminu *vitium*, ale *spiritus* (np. *De spiritu gastrimargiae* itd.), co wraz z faktem umieszczenia smutku po gniewie wskazuje wyraźnie, że w *De institutis* inspirował się on traktatem Ewagriusza *De octo spiritibus malitiae*¹². Natomiast prezentacja ośmiu głównych wad w *Collationes V* opiera się bardziej na traktacie Ewagriusza *Practicus*, gdyż wkłada on ich prezentację w usta Abby Serapiona: *Octo sunt principalia vitia quae humanum infestant genus, id est primum gastrimargia quod sonat ventris gluvies, secundum fornicatio, tertium philargyria id est avaritia sive amor pecuniae, quartum ira, quintum tristitia, sextum acedia, id est anxietas seu taedium cordis, septimum cenodoxia id est iactantia seu vana gloria, octavum superbia*¹³. Warto zauważyć, że później wraz z Grzegorzem Wielkim do powszechnego użytku wejdą właśnie wyjaśnienia łacińskie Kasjana, a nie same terminy greckie przez niego zlatynizowane.

Badacze pism Kasjana różnią się, co prawda, w interpretacji jego ośmiu głównych *vitia*, to jednak wiele wskazuje na to, że inaczej niż Ewagriusz pojmował on samą naturę ośmiu λογισμοί. Ewagriusz rozumiał przez λογισμός namiętność (πάθος) albo kuszącego demona (πνεῦμα) i nie używał tego terminu na określenie wady. Kasjan natomiast w rozdziałach poświęconych ośmiu głównym wadom (*Inst.* V–XII; *Coll.* V) oddaje ewagriuszowy termin λογισμός najczęściej za pomocą *vitium* (ok. 20 razy) i bardzo rzadko poprzez *cogitatio* (tylko 2 razy), choć znał ten termin i stosował go w innych swoich tekstach. Ewagriusz użyłby prawdopodobnie greckiego terminu κακία jako równoważnego z określeniem Kasjana *vitium* i rozumiałby go jako przeciwieństwo cnoty (ἀρετή), a nie jako namiętne myśli. Inne określenie Ewagriusza na opisanie namiętnych myśli jak (πάθος) Kasjan oddaje wiernie za pomocą łacińskiego *passio*, ale już jego πνεῦμα tłumaczy raczej za pomocą *spiritus* niż *daemon*¹⁴. Niektórzy badacze tekstów Kasjana są zdania, że rozumiał on owe osiem głównych *vitia* nie jako grzechy w znaczeniu świadomego i dobrowolnego wykroczenia przeciwko Bogu, lecz raczej, tak jak Ewagriusz, jako złe myśli lub złe duchy, które zagrażają mnichowi¹⁵. C. Stewart słusznie podkreśla natomiast, że takie zmiany terminologiczne nie mogły być tylko efektem nieuwagi Kasjana, ale stanowiły raczej jego zamierzony wybór zmiany znaczenia¹⁶. Ewagriusz odróżniał źródło złych myśli,

¹¹ Joannes Cassianus, *De Institutis V*,1; J.-C. Guy (ed.), SCh 109, Paris 1965, s. 190.

¹² Por. A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Introduction*, w: *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. I, s. 66.

¹³ Joannes Cassianus, *Collationes V*,2; E. Pichery (ed.), SCh 42, Paris 1955, s. 190.

¹⁴ Takie tytuły nadaje Kasjan w *De Institutis coenoborium V–XII*.

¹⁵ Por. A. Nocoń, *Jan Kasjan. Rozmowy z Ojcami I–X*, tom I, *Rozmowa V*, s. 207–208, przypis 2.

¹⁶ Por. C. Stewart, *John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and His Debt to Origen and Evagrius*, [w:] C. Badilta – A. Jakaba (red.), *Jean Cassien etnre l'Orient et l'Occident*, s. 205–219.

które może znajdować się poza człowiekiem lub w jego wewnętrznej strukturze po grzechu pierworodnym i nie podlega osądowi moralnemu, od decyzji ludzkiej woli jako reakcji na daną myśl czy pokusę, która już podlega ocenie moralnej. Słusznie stwierdzają Państwo Guillaumont, że to, co dla Ewagriusza było atakiem demona, namiętnych złych myśli lub pragnień człowieka bez udziału jego woli, a więc również bezpośredniej odpowiedzialności, dla Kasjana przyjmuje znaczenie wady moralnej. Podczas więc gdy Ewagriusz podkreśla, że nie jest winą człowieka, iż jest atakowany przez namiętne myśli, a ponosi odpowiedzialność jedynie za uleganie im w myślach lub postępowanie, to Kasjan kładzie nacisk tylko na ostatni etap całego tego procesu, który owocuje w życiu człowieka powtarzającym się postępowaniem pod ich wpływem, czyli wadą¹⁷. Choć i Ewagriusz i Kasjan mają na myśli jeszcze cały proces atakowania człowieka przez złe myśli czy pragnienia, to jednak inaczej rozkładają akcenty. Mnich z Pontu analizuje bardziej przyczyny i sposoby objawiania się tych pragnień, ich wewnętrzną dynamikę i rozwój, oraz podpowiada jak sobie z nimi radzić, natomiast Kasjan koncentruje się na ostatnim etapie tego procesu, który może, ale wcale nie musi zakończyć się jednorazowym złym czynem człowieka albo wręcz wadą rozumianą jako powtarzający się zły czyn. Widzimy więc, że zdecydowanie bardziej filozoficzna i psychologiczna refleksja Ewagriusza o ośmiu λογισμοί została zredukowana do praktycznego myślenia etyczno-moralnego o wadach czy grzechach, tak przecież charakterystycznego w kręgu chrześcijaństwa łacińskiego. Nie trzeba dodawać, że taka prezentacja naszej tematyki wprowadza ją na ścieżkę poważnego jej zubożenia i ograniczenia. Kategoria Kasjana cieszyła się ogromną popularnością i stała się podstawą dla wszelkich późniejszych klasyfikacji wad i grzechów głównych w chrześcijaństwie łacińskim. Kasjan jednak poprzez rozumienie λογισμοί Ewagriusza jako złych moralnie *vitia* wprowadza całą kategorię na drogę procesu „moralizacji”, który dopełni się wraz z Grzegorzem Wielkim i jego listą siedmiu głównych wad/grzechów.

Decydującą rolę w modyfikacji ewagriuszowej kategorii ośmiu λογισμοί i Kasjana *octo vitia* odegrał papież Grzegorz Wielki († 604). Opisał je w swoim dziele pt. *Moralia sive expositio in librum Job* zredagowanym częściowo podczas pobytu w Konstantynopolu w formie konferencji do mnichów, a ukończonym ostatecznie najprawdopodobniej ok. 595 roku¹⁸. Nauka moralna chrześcijaństwa łacińskiego tego okresu, w tym również Grzegorza Wielkiego, oprócz wyraźnej inspiracji teorią Jana Kasjana, pozostawała pod dużym wpływem Augustyna z Hippony (354–430). Augustyn zaś w oparciu o biblijny tekst J 2,16 pisał o triadzie grzechów, które są źródłem wszystkich pozostałych: pycha, ciekawość

¹⁷ Por. A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. I, s. 67.

¹⁸ Zob. R. Gillet, *Introduction*, w: *Grégoire le Grand. Morales sur Job*, SCh 32bis, Paris 1989, s. 7–19.

i grzechy ciała¹⁹. Choć pycha i grzechy ciała byłyby zbieżne z kategorią Ewagriusza, to jednak Augustyn nigdzie nie wspomina o samej kategorii *principalia vitia*. Niemniej jednak jego wpływ na naukę moralną chrześcijaństwa zachodniego i samego Grzegorza dokonał się niewątpliwie w uznaniu pychy za źródło wszelkich innych grzechów.

Grzegorz Wielki przyjmuje więc *septem principalia vitia* w następującej kolejności: *inanis gloriae* (próżna chwała), *invidia* (zazdrość), *ira* (gniew), *tristitia* (smutek), *avaritia* (chciwość), *ventris ingluvies* (łakomstwo), *luxuria* (nieczystość), zaś źródłem tych oraz wszystkich innych grzechów jest *superbia* (pycha)²⁰. Wprowadził on także kilka bardzo ważnych zmian w klasyfikacji i rozumieniu głównych wad, które zaważyły na ostatecznym kształcie kościelnej nauki na temat siedmiu grzechów głównych przez następne stulecia. Pierwsza zmiana dotyczyła liczby owych *principalia vitia*. Grzegorz ograniczył ich liczbę do siedmiu wyłączając z całej klasyfikacji, zresztą pod wyraźnym wpływem Augustyna, pychę (*superbia*), którą traktował jako źródło wszystkich innych wad i grzechów²¹. Powołując się na cytaty z Księgi Syracha 10,15 w wersji Wulgaty Grzegorz uznawał pychę za *vitiorum regina*²². Ścisłej mówiąc, papież traktował pychę w dwojaki sposób, raz właśnie jako *regina omnium vitiorum*, źródło wszelkich wad, innym zaś razem jako jedną z głównych wad, co w sumie prowadziło do takiej samej, jak u Kasjana liczby ośmiu głównych wad²³. Grzegorz starał się połączyć, raczej nieudolnie, przekonanie Augustyna na temat nadrzędności pychy z kategorią Kasjana o ośmiu *principalia vitia*, gdzie pycha pozostawała nadal jedną z ośmiu głównych wad. Stąd raz postrzega pychę jako źródło wszystkich pozostałych wad, innym zaś razem jako jedną z siedmiu głównych wad. Wraz z Grzegorzem dokonała się jednak jeszcze inna zmiana. Podczas gdy Ewagriusz przedstawił kategorię ośmiu λογισμοί jako atakujące w szczególności mnicha anachorete, Kasjan, choć określał je jako wady zagrażające każdemu człowiekowi, to zaadoptował ją zasadniczo na użytek środowisk cenobickich na Zachodzie świata chrześcijańskiego, to Grzegorz pisał już wyraźnie o siedmiu głównych wadach, które dotyczą

¹⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 10,30; J. J. O'Donnell (ed.), Oxford 1992, s. 135; Tenze, *De vera religione* 38,70; K. D. Daur (ed.), CCSL 32, Turnhout 1962, s. 233; Tenze, *Enarrationes in Psalmos* 8,13; E. Dekkers – J. Fraipont (ed.), CCSL 38, Turnhout 1956, s. 56.

²⁰ Gregorius Magnus, *Moralia* 31 i 87.

²¹ Zob. R. Gillet, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Morales sur Job* (I–II), SCh 32bis, Paris 1989, s. 89–102. Ewagriusz zdaje się również przyjmować w *Capita cognoscitiva* 41, że pycha jest źródłem innych myśli, ale jak zobaczymy, ma tutaj na myśli tzw. pychę pierwotną utożsamianą z miłością własną – por. Ewagriusz z Pontu, *Capita cognoscitiva*, tł. polskie M. Grzelak, *Rozważania*, [w:] L. Nieścior (red.), *Pisma ascetyczne*, t. II, ŻM 36, Kraków 2005, s. 253.

²² Gregorius Magnus, *Moralia* 31,87. Sam tekst Syracha 10,15 w wersji Wulgaty brzmi dokładnie następująco: „quoniam initium omnis peccati est superbia”.

²³ Por. R. Gillet, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Morales sur Job* (I–II), s. 90.

wszystkich chrześcijan²⁴. Kasjan, co prawda, rozumiał owe *octo vitia* jako te, które *humanum infestant genus*, ale chodziło mu raczej o podkreślenie pewnych zagrożeń wspólnych naturze ludzkiej. Nie ulega natomiast wątpliwości, że swoje dzieła adresował zasadniczo do cenobitów, a nie do wszystkich chrześcijan. Dalej, Grzegorz rezygnuje z wielu określeń poszczególnych wad przez Kasjana, które były latynizacją greckich terminów Ewagriusza, a przejmuje i upowszechnia ich łacińskie odpowiedniki lub wyjaśnienia Kasjana. Tak więc *gastrimargia* to dla Grzegorza *ventris ingluvies*, *fornicatio* – to *luxuria*, *filargyria* – to *avaritia*, *kenodoxia* – to *inanis gloriae*²⁵. Ewagriusz, a za nim Kasjan zalicza do jednej z ośmiu λογισμοί acedię, opisując jednocześnie istotę i sposoby jej działania tak genialnie, że budzi on admirację wśród współczesnych psychologów czy psychiatrów, natomiast Grzegorz Wielki zupełnie ją pomija. Gillet jest zdania, iż Grzegorz uczynił tak najprawdopodobniej dlatego, że albo nie widział różnicy pomiędzy acedią a smutkiem, albo świadom ogromnej trudności w jej przewyciężeniu uznał ją za będącą poza porządkiem moralnym²⁶. Pierwszy powód jest mało przekonujący, gdyż wystarczy uważnie przeczytać analizę acedii w pismach Ewagriusza, by przekonać się, że różni się ona od smutku. Dla Ewagriusza różnica jest wystarczająco wyraźna, a Grzegorz, prawdopodobnie nie znając języka greckiego, nie znał też osobiście pism mnicha z Pontu ani jego subtelnych rozważań na temat acedii. Postawa Grzegorza wydaje się tym bardziej dziwna, jeśli pamiętamy, że w klasyfikacji głównych wad opierał się on na Kasjanie, a ten wyraźnie wymienia pośród nich acedię. Drugie wyjaśnienie jest ciekawsze, gdyż pokazuje nam bezradność Grzegorza wobec klasyfikacji moralnej acedii, która przecież atakuje często człowieka bez udziału jego świadomości i woli, a więc nie przynależy rzeczywiście do porządku oceny moralnej²⁷. Ponieważ zaś Grzegorz rozpatrywał wady główne już w kontekście oceny moralnej, acedia została wyłączona z kategorii grzechów głównych. Grzegorz w klasyfikacji siedmiu głównych wad pomija więc acedię, a na jej miejsce wprowadza, prawdopodobnie znowu pod wpływem Augustyna, zazdrość (*invidia*)²⁸. Podczas, gdy w klasyfikacji ośmiu głównych λογισμοί Ewagriusza zazdrość w ogóle się nie pojawia, a Kasjan uznawał ją

²⁴ Por. C. Straw, *Gregory, Cassian and the cardinal Vices*, [w:] R. Newhauser (red.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Toronto 2005, s. 35–58.

²⁵ Terminy Kasjana jak *kenodoxia* pojawia się tylko jeden raz w *Mor.* 31,47, *gastrimargia* w *Mor.* 34,48, natomiast *filargyria* i *acedia* nie występują wcale w traktacie *Moralia*, pojawiają się natomiast w *Komentarzu do 1 Księgi Królewskiej*.

²⁶ Por. R. Gillet, *Introduction*, s. 91.

²⁷ Zob. J.-Ch. Nault, *L'heritage monastique et patristique du theme de l'acédie chez les premiers chartreux*, w: N. Nabert (red.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne*, Paris 2005, s. 37–59, zwłaszcza s. 50–51.

²⁸ Augustyn określa pychę jako *amor excellentiae propriae* a zazdrość *odium felicitatis alienae* – por. *De Genesi ad Litteram* 11,14,18; PL 34,436; *Enarratio in Psalmum* 100; PL 37,1290.

za wadę drugorzędną, która wyrasta tak naprawdę z pychy, Grzegorz włączył ją do wad głównych i w ten sposób przetrwała ona w katalogach grzechów głównych do naszych czasów. Ostatnia wreszcie zmiana dotyczy kolejności, w jakiej poszczególne wady atakują człowieka. Ewagriusz, a za nim Kasjan, przyjmują kolejność tzw. wstępującą, tzn. od namiętności czy wad związanych z cielesnością człowieka aż do duchowych, czyli od obżarstwa do pychy. Porównując natomiast listę Grzegorza (*Mor.* 31,45,87) z listą Kasjana (*De Inst.* V,1, *Coll.* 5,2), gdyż Ewagriusza zapewne nie znał on bezpośrednio, zauważamy podobieństwo jedynie w tym, że łakomstwo (obżarstwo) rodzi nieczystość a gniew/złość rodzi smutek, lecz w całości lista wad ma porządek odwrotny, czyli zstępujący. Według Jana Kasjana porządek walki, i jeśli się tak można wyrazić, przyczynowości, przyjęty za Ewagriuszem, jest wstępujący, od łakomstwa (obżarstwa) do pychy, natomiast u Grzegorza raczej porządek hierarchiczny, zstępujący, od najtrudniejszego do przewyciężenia do najłatwiejszego, czyli od pychy i próżności do nieczystości. Refleksja Grzegorza zakłada, że nieporządek w pożądaniami niższych jest powodowany przez nieporządek pragnień wyższych, głównie pychę, czyli chęć zajęcia przez człowieka miejsca przeznaczonego Bogu. U Ewagriusza natomiast odwrotnie, pożądaniami wyższe, jak próżność czy pycha atakują człowieka, który wyzwolił się już od pożądań ciała i namiętnej części duszy, czyli są pokusami dla ludzi zaawansowanych na drodze duchowego rozwoju.

W średniowieczu klasyfikacja ustalona przez Grzegorza Wielkiego stała się podstawową kategorią moralnej oceny ludzkiego postępowania zarówno dla środowisk monastycznych, jak też świeckich chrześcijan²⁹. Nawiązywał więc do niej Bernard z Clairvaux w swoich *Sententiae* choć odnosił ją bardziej do etapów wolności od grzechów³⁰. W średniowieczu podejmowano też próby modyfikacji samej kategorii siedmiu głównych wad, o czym świadczy postulat Hugona od św. Wiktora (1096–1141), by przywrócić do katalogu „pychę” w miejsce „próżności” i „lenistwo” w miejsce „smutku”³¹. Propozycja ta jednak, jak się wydaje, nie do końca została przyjęta, gdyż św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) odwołuje się wyraźnie do klasyfikacji Grzegorza Wielkiego. Tomasz w swoim traktacie *Quaestiones disputatae de malo* tytułuje *quaestio octava* właśnie *De vitiis capitalibus* i przyjmuje za Grzegorzem zarówno liczbę siedmiu głównych wad, jak też ich kolejność³². Nauczanie Tomasza przyczyniło się niewątpliwie do upowszechnie-

²⁹ Zob. C. Casagrande – S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au moyen âge*, Paris 2003.

³⁰ Potwierdzają to dwa tytuły jakie nadaje on sentencjom: *De septem vitiis principalibus* (*Sent.*, 3,89) i *De septem vitiis* (*Sent.*, 3,98) – por. *Sancti Bernardi opera*, J. Leclerc – C. H. Talbot – H. M. Rochais (ed.), Rome 1957–77, s. 135–136.160–167.

³¹ *De sacramentis christianae fidei* II,13,1.

³² S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia, Quaestiones disputatae de malo*, t. 23, Roma-Paris 1982, s. 86–87: „Dicit enim Gregorius XXXI Moraliuum: Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria”.

nia liczby siedmiu głównych wad, nawet jeśli w swoich analizach moralnego postępowania człowieka nie odwoływał się do ewagriuszowej analizy działania ośmiu namiętnych myśli.

Wraz z rozwojem teologii pokuty w Kościele średniowiecza pojawia się konieczność wypracowania jakiejś instytucjonalnej formy prezentacji kategorii siedmiu głównych wad na użytek zarówno refleksji teologicznej, jak też duszpasterski. Miało to miejsce na Soborze Laterańskim IV (1215–1216), którego kanony określają owe *principalia vitia* mianem *peccata capitalia* lub *mortalia*³³. Najprawdopodobniej to właśnie ten Sobór przyczynił się do rozwoju kościelnej hamartiologii w ten sposób, że siedem głównych wad (*vitia*) zaczęto rozumieć jako grzechy (*peccata*) oraz rozróżniać pomiędzy grzechami śmiertelnymi i lekkimi³⁴. Wiele wskazuje również na średniowiecze jako okres, w którym zanika rozróżnienie, jeszcze bardzo wyraźne w Kościele antycznym, pomiędzy wadami głównymi a grzechami śmiertelnymi, i następuje utożsamienie jednych z drugimi³⁵. Od tego też czasu, jak się zdaje, siedem głównych wad zaczęto określać mianem grzechów głównych w sensie zbliżonym do dzisiejszego ich rozumienia. Od czasów Grzegorza Wielkiego utrwała się więc zasadniczo liczba i nazwa *septem principalia vitia*, którą z czasem zastępuje *septem peccata capitalia*, choć niekiedy ich kolejność oraz nazwy ulegały zmianie. Prawdopodobnie również w średniowieczu dla łatwiejszego zapamiętania nazw poszczególnych grzechów głównych wynaleziono jako środek mnemotechniczny akronim SALIGIA, który pochodzi od pierwszych liter nazw każdego grzechu w języku łacińskim: Superbia (pycha), Avaritia (chciwość), Luxuria (nieczystość), Ira (złość/gniew), Gula (obżarstwo/łakomstwo), Invidia (zazdrość), Acedia (lenistwo)³⁶. Jak widać, w zgodzie z listą Grzegorza Wielkiego pozostaje jedynie sama liczba siedmiu grzechów głównych, lecz ich kolejność została zmieniona na użytek pedagogiczny. Natomiast w odróżnieniu od niego zachowana została *acedia* rozumiana jako lenistwo, a także terminy *superbia* i *gula* oddawane przez papieża jako *inanis gloria* i *ventris ingluvies*. Lista siedmiu grzechów głównych rozprzestrzeniła się w ten sposób w średniowieczu, a później, zwłaszcza po Soborze Trydenckim, dzięki ruchowi kontrreformacji stała się stałym punktem późniejszego oficjalnego nauczania Kościoła zawartego w katechizmach powszechnych i lokalnych

³³ Por. R. Newhauser, *Introduction*, w: Tenże (ed.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Toronto 2005, s. VII–XIX, zwłaszcza s. X.

³⁴ Na temat historii rozwoju nauki o siedmiu grzechach głównych por. M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952; R. Tuve, *Notes on the Virtues and Vices*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963) s. 264–303 i 27 (1964) s. 42–72. B. Kent, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington 1995.

³⁵ Por. A. i C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. I, SCh 170, s. 67.

³⁶ Por. A. Watson, *Saligia*, *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 10 (1947) s. 148–150.

Kościół aż do naszych czasów³⁷, łącznie z najnowszym Katechizmem Kościoła Katolickiego z 1992 roku.

Historia kategorii siedmiu grzechów głównych, o czym świadczy choćby ostatni Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 roku, pełna jest jednak wielu niejasności. Najnowszy Katechizm w punktach 1865–1866 odróżnia grzech jako jednorazowy czyn od wady rozumianej jako skutek powtarzania tych samych grzesznych czynów. Stwierdza również, iż wady z kolei prowadzą do niewłaściwych skłonności, „które zaciemniają sumienie i zniekształcają konkretną ocenę dobra i zła. W ten sposób grzech rozwija się i umacnia. Ale nie może całkowicie zniszczyć zmysłu moralnego”³⁸. Najbardziej interesuje nas jednak pkt. 1866 Katechizmu, w którym czytamy: „Wady również można porządkować według cnót, którym się przeciwstawiają, jak również zestawiać je z *grzechami głównymi*, wyróżnionymi przez doświadczenie chrześcijańskie za św. Janem Kasjanem i św. Grzegorzem Wielkim. Nazywa się je «głównymi», ponieważ powodują inne grzechy i wady. Są nimi: pycha, chciwość, zazdrość, gniew, nieczystość, łakomstwo, lenistwo lub znużenie duchowe”³⁹. Choć tekst Katechizmu odwołuje się zarówno do Jana Kasjana jak i Grzegorza Wielkiego⁴⁰, to jednak przedstawia liczbę siedmiu grzechów lub wad głównych ściśle mówiąc tylko zgodnie z nauką Grzegorza Wielkiego, gdyż Jan Kasjan, jak widzieliśmy wcześniej, zachowuje zarówno kolejność, jak też liczbę ośmiu wad jeszcze za Ewagriuszem. Paradoksalnie jednak, i jest to bardzo interesujące, kolejność w Katechizmie nie odpowiada tak naprawdę ani kolejności czy dokładnym nazwom Kasjana, ani nawet samego Grzegorza Wielkiego. Synoptyczne zestawienie wszystkich tych autorów z wersją łacińską Katechizmu pokazuje nam wyraźnie, że Kasjan w porównaniu z Ewagriuszem jedynie zamienił miejscami gniew i smutek, latynizując grecką terminologię Ewagriusza. Grzegorz Wielki wykluczył acedię zastępując ją zazdrością i zmienił zupełnie porządek całej listy na zstępujący, a Katechizm pozostawił zazdrość Grzegorza dołączając do całej listy siedmiu grzechów głównych

³⁷ Por. S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, vol I, Mainz 1906, s. 45nn.; I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, Rome 1933, s. 164–175; M. W. Bloomfield, *The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins*, HTR 34 (1951) s. 119–136; Tenze, *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952; F. L. Utley, *The Seven Deadly Sins: Then and Now*, Indiana Social Sciences Quarterly 25 (1975) s. 31–50; T. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977; A. Solignac, *Péchés capitaux*, w: DS 12,1, Paris 1983, kol. 853–862.

³⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tłum. polskie, Pallotinum, Poznań 1994, s. 434–435.

³⁹ W wersji łacińskiej Katechizmu ostatni fragment brzmi następująco: „Vitia possunt statui secundum virtutes quibus adversantur, vel etiam ad *peccata capitalia* reduci quae experientia christiana, sanctum Ioannem Cassianum et sanctum Gregorium Magnum secuta, distinxit. Capitalia appellantur quia alia peccata, alia vitia generant. Sunt superbia, avaritia, invidia, ira, luxuria, gula, pigritia seu acedia.

⁴⁰ Szkoda, że w Katechizmie nie ma odniesienia do Ewagriusza z Pontu, który dał przecież początek całej kategorii ośmiu namiętnych myśli.

również acedię rozumianą jako lenistwo lub znużenie duchowe oraz przywrócił do listy pychę wyłączoną z niej przez Grzegorza i traktowaną jako *regina omnium vitiorum*. Oto zestawienie synoptyczne:

Ewagriusz	Kasjan	Grzegorz Wielki	KKK
γαστριμαργία	gastrimargia	inanis gloria	superbia
πορνεία	fornicatio	invidia	avaritia
φιλαργυρία	filargyria	ira	invidia
λύπη	ira	tristitia	ira
ὀργή	tristitia	avaritia	luxuria
ἀκηδία	acedia	ventris ingluvies	gula
κενοδοξία	cenodoxia	luxuria	pigritia seu acedia
ὑπερηφανία	superbia		

Warto podkreślić również, iż Katechizm używa określenia grzechy główne (*peccata capitalia*), a nie *vitia*, jak to było jeszcze w przypadku Kasjana czy Grzegorza. Oznacza to, że odwołuje się raczej do nauczania IV Soboru Laterańskiego, niż do cytowanych autorów. Rozbieżności pomiędzy listą siedmiu grzechów głównych w Katechizmie, a listą Jana Kasjana i Grzegorza Wielkiego pozwalają przypuszczać, że lista katechizmowa nie pochodzi tak naprawdę od Grzegorza, nawet jeśli jest on cytowany w przypisach, ale z jakiegoś wcześniejszego katechizmu Kościoła.

Stan badań i cel pracy

Jak widać, niejasności wokół listy siedmiu grzechów głównych jest dużo i dotyczą one nie tylko różnic pomiędzy poszczególnymi autorami, ale również najnowszego Katechizmu Kościoła Katolickiego. Nie dziwi więc fakt, że tematyka siedmiu grzechów głównych, tak przecież ważna nie tylko z historycznego punktu widzenia, ale również w praktycznym życiu Kościoła, wzbudzała od dawna zainteresowanie badaczy, a w dzisiejszych czasach przeżywa swój renesans⁴¹. O ile jednak pojawia się coraz więcej zarówno ogólnych opracowań

⁴¹ Por. O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden: Beiträge zur Dogmen- und zur Sittengeschichte, in besonders der vorreformatorischen Zeit*, w: Tenze, *Biblische und kirchen historische Studien*, Munich 1893, s. 66nn; L. Wrzoł, *Początki historyczne nauki o siedmiu grzechach głównych*, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy* 1919–1920; M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952 reprint 1967; S. Wenzel, *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research*, *Speculum* 43 (1968) s. 1–22; S. M. Lyman, *The Seven Deadly Sins*, New York 1978; H. Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today*, Washington 1978; R. Jehl, *Die Geschichte des Lasterschemas und seiner*

na temat całej kategorii, jak też poszczególnych grzechów głównych w okresie średniowiecza⁴², o tyle stan badań nad tym tematem w okresie patrystycznym pozostawia jeszcze wiele do życzenia⁴³. Chcąc jednak głębiej zrozumieć kategorię siedmiu grzechów głównych, obecną od wielu stuleci w chrześcijaństwie zachodnim, należy koniecznie odwołać się do literatury patrystycznej, zwłaszcza do tradycji Kościoła wschodniego. Nawet pobieżna analiza literatury chrześcijańskiego Wschodu na ten temat pokazuje, iż nie tylko sama kategoria powstała tam o wiele wcześniej, lecz również jej prezentacja i opis są zdecydowanie głębsze i ciekawsze, niż w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej. Kluczową rolę w rekonstrukcji całej kategorii ośmiu jeszcze wtedy λογισμοί odgrywają oczywiście teksty Ewagriusza z Pontu, autora, który w ostatnich dziesięcioleciach cieszy się coraz większą popularnością nie tylko w wąskim kręgu specjalistów, ale również wśród innych autorów podejmujących tematy psychologiczno-duchowe. Renesans myśli Ewagriusza, nowe wydania i tłumaczenia jego pism oraz opracowania na temat jego doktryny umożliwiają nam na głębszą analizę również jego teorii ośmiu λογισμοί⁴⁴. Choć pisma Ewagriusza powstawały zasadni-

Funktion, Franziskanische Studien 64 (1982), s. 261–359; A. Solignac, *Péchés capitaux*, w: DS 12,1, Paris 1983, kol. 853–862; T. Pynchon et al., *Deadly Sins*, New York 1993.

⁴² Por. m. in. C. Casagrande – S. Vecchio, *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XII–XV)*, Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 5 (1994) s. 331–395; C. Casagrande – S. Vecchio, *I sette vizi capitali: Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000; L. K. Little, *Pride Goes before Awaice: Social Change and the Vices in Latin Christendom*, *The American Historical Review* 76 (1971) s. 16–49; R. G. Newhauser, *The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge 2000; P. Payer, *The Bridling of Disire: Views of Sex in the Late Middle Ages*, Toronto 1993; T. S. Nani, *Du goût et de la gourmandise selon Thomas d’Aquin*, w: *I cinque sensi*, Firenze 2002, s. 134–146; S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought nad Literature*, Chapel Hill 1967; M. Theunissen, *Vorentwürfe der Moderne: Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin-New York 1996; S. Vecchio, *The Seven Deadly Sins Between Pastoral Care and Scholastic Theology: The Summa de vitiis by John of Rupella*, w: R. Newhauser, (ed.), *In the Garden of Evil*, s. 104–126; R. Newhauser, *Avaritia and Paupertas: On the Place of the Early Franciscans in the History of Avarice*, w: Tenze (ed.), *In the Garden of Evil*, s. 324–347; R. E. Barton, *Gendering Anger: Ira, Furor and Discourses of Power and Masculinity in the Eleventh and Twelfth Centuries*, w: R. Newhauser (ed.), *In the Garden of Evil*, s. 371–391; F. N. M. Diekstra, *The Art of Denunciation: Medieval Moralists on Envy and Detraction*, w: R. Newhauser (ed.), *In the Garden of Evil*, s. 431–453.

⁴³ Oprócz wstępów do wydań dzieł Jana Kasjana czy Grzegorza Wielkiego por. I. Haus-herr, *L’origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, Rome 1933, s. 164–175; R. Jehl, *Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion*, Franziskanische Studien 64 (1982) s. 261–359; C. Straw, *Gregory, Cassian and the Cardinal Vices*, w: R. Newhauser (ed.), *In the Garden of Evil*, s. 35–58; E. Peters, *Vir incostans: Moral Theology and Paleopsychology*, w: R. Newhauser (ed.), *In the Garden of Evil*, s. 59–73.

⁴⁴ Bibliografia na temat Ewagriusza jest rzeczywiście imponująca – zob. na stronie internetowej www.EvagriusPonticusBibliography prowadzoną przez Catholic University of America, Washington DC.

czo na użytek anachoretów, to jego nauka może być bardzo użyteczna również dla wszystkich ludzi zainteresowanych swoim własnym rozwojem duchowym. Doskonale bowiem uchwycił on podstawowe dynamizmy ludzkich pragnień, pożądań czy namiętności, które miotają każdym człowiekiem i popychają go do działania przeciw Bogu, innym ludziom i sobie samemu. Wnioski zaś, do jakich doszedł na drodze obserwacji własnej duszy, inspirują współczesne nauki o człowieku, a sposoby radzenia sobie z nimi mogą być przydatne dla każdego, kto pragnie żyć w większej harmonii z samym sobą, innymi i Bogiem. Jego prezentacja ośmiu namiętnych myśli jest na tyle interesująca i ważna, że zasługuje bez wątpienia na całościowe opracowanie i to nie tylko dlatego, że dał on początek kategorii ośmiu namiętnych myśli, która po wspomnianych zmianach stała się później chrześcijańską nauką o siedmiu grzechach głównych, ale przede wszystkim dlatego, że jego analizy działania owych namiętnych myśli w duszy człowieka nic nie straciły do dzisiaj na swojej aktualności.

Tematyka ośmiu namiętnych myśli w pismach Ewagriusza nie doczekała się jednak jeszcze całościowego opracowania. W ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się kilka opracowań na temat ogólnej prezentacji ewagriuszowej kategorii ośmiu namiętnych myśli⁴⁵ a także poszczególnych λογισμοί takich jak acedia⁴⁶, nieczystość⁴⁷, chciwość⁴⁸ czy złość⁴⁹, brakuje jednak analizy kategorii ośmiu

⁴⁵ Z ważniejszych opracowań dotyczących ogólnie tematyki myśli lub ośmiu namiętnych myśli zob. L. Nieścior, *Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, Roczniki Humanistyczne 44 (1996) s. 203–230; C. et A. Guillaumont, *Introduction*, w: *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le moine*, SCh 170, Paris 1971, s. 63–84; J. Stockinger, *Zum Gedanken des eitlen Ruhmes und der Überheblichkeit bei Evagrios Pontikos*, Wien 1995; C. Stewart, *Evagrius Ponticus and the „Eight Generic Logismoi“*, w: R. Newhauser (red.), *In the Garden of Evil*, s. 3–34; A. Tilby, *From Evil Thoughts to Deadly Sins: Evagrius of Pontus's Psychology of Sin*, w: R. S. Sugirtharajah (ed.), *In Wilderness: Essays in Honor of Frances Young*, London-New York 2005, s. 143–152.

⁴⁶ Por. A. Louf, *L'acédie chez Évagre le Pontique*, Concilium 99 (1974) s. 113–117; G. Bunge, *Akedia. Geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß*, Köln 1989, tł. polskie J. Bednarek – A. Ziernicki, *Acedia. Nauka duchowa Ewariusza z Pontu o acedii*, w: L. Nieścior (red.), *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, ŻM 19, Kraków-Tyniec 1998, s. 164–306; A. Rüdiger, *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia. Religiöse Gleichgültigkeit als Logismos und Denkenform bei Evagrios Pontikos*, Frankfurt am Main 1990; C. Filippo, *L'acédie dans la tradition spirituelle*, Christus 40 (1993) s. 51–61; Ch. Joest, *Die Bedeutung von Akedia und Apatheia bei Evagrios Pontikos*, Studia Monastica 35 (1993) s. 7–53; B. Maier, *Apatheia bei den Stoiken und Akedia bei Evagrios Pontikos: Ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität*, Oriens Christianus 78 (1994) s. 230–249.

⁴⁷ Por. B. Bürgler, *Porneia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos von der Unzucht und ihre Bedeutung für heute – dargestellt an einem Abschnitt aus dem Traktat „Über die acht Gedanken“*, Innsbruck 1997.

⁴⁸ Por. S. Grebaut, *La mauvaise passion de l'avarice selon Evagrius*, ROC 18 (1913) s. 213–225; J. Driscoll, *Love of Money in Evagrius Ponticus*, Studia Monastica 43 (2001) s. 21–30.

⁴⁹ Por. G. Bunge, *Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrios von Zorn und Sanftmut*, Würzburg 1999.

namiętnych myśli jako całego systemu oraz wzajemnych relacji przyczynowo-skutkowych pomiędzy poszczególnymi myślami. Ja sam starałem się wcześniej popularyzować najważniejsze elementy nauki Ewagriusza na temat ośmiu namiętnych myśli, ale temat okazał się na tyle obszerny, że zasługuje na odrębną monografię⁵⁰. Obecne opracowanie wyznacza sobie za cel, z pełną oczywiście świadomością niedoskonałości i ograniczeń, wypełnić tę lukę w badaniach nad pismami Ewagriusza. W naszym studium stawia się więc następującą hipotezę badawczą: Ewagriusz z Pontu stworzył spójną kategorię ośmiu namiętnych myśli oraz przedstawił ją jako pewien system wzajemnych relacji przyczynowo-skutkowych pomiędzy poszczególnymi myślami, która stała się podstawą chrześcijańskiej nauki o siedmiu grzechach głównych. Celem więc niniejszej pracy jest próba odpowiedzi na pytania: Czy Ewagriusz jest rzeczywiście twórcą kategorii ośmiu namiętnych myśli? Jaki są źródła jej pochodzenia? Jak mnich z Pontu rozumiał samą naturę tej kategorii? Czy postrzegał ją rzeczywiście jako pewien spójny system a wzajemne relacje pomiędzy poszczególnymi myślami na sposób przyczynowo-skutkowy? Jaka jest według niego natura każdej namiętnej myśli i dynamika jej działania oraz środki zaradcze w walce z nimi? A ponieważ nie można analizować nauki Ewagriusza na temat ośmiu namiętnych myśli w oderwaniu od pozostałych elementów, zarówno jego nauki duchowej jak też jego kosmologii, eschatologii i antropologii, stąd też zajmiemy się również, na ile to będzie konieczne, powyższymi elementami jego doktryny. Nie jest jednak celem niniejszej pracy rekonstrukcja całej kosmologii, eschatologii czy antropologii Ewagriusza, a jedynie w takim stopniu, w jakim jest to konieczne do zrozumienia jego nauki duchowej. Podobnie również nie interesuje nas tutaj kwestia orygenizmu Ewagriusza, przyczyn potępienia jego nauki oraz dyskusja nad jego chrystologią czy soteriologią. Pomijamy wszelkie kwestie ogólne dotyczące samego fenomenu życia anachoreckiego w Egipcie w IV wieku, gdyż zostały one już wystarczająco dobrze opracowane. Dalej, w pracy pomijamy szczegółowe studium wpływu kategorii ośmiu namiętnych myśli Ewagriusza u późniejszych autorów chrześcijańskich ograniczając się do krótkiej syntezy na ten temat we wstępie. Kwestia ta jest bowiem bardzo obszerna i wymaga odrębnej monografii.

⁵⁰ Por. L. Misiarczyk, *Myśli zmysłowej części duszy i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*, Studia Płockie 29 (2001) s. 147–165; Tenże, *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu*, Studia Płockie 30 (2002) s. 83–96; Tenże, *Próżność i pycha: myśli racjonalnej części duszy w duchowej walce według Ewagriusza z Pontu*, Studia Płockie 31 (2003) s. 27–38; Tenże, *Acedia według Ewagriusza z Pontu*, Studia Płockie 32 (2004) s. 63–84.

Autor i źródła

Dane biograficzne na temat Ewagriusza są wystarczająco dobrze upowszechnione i nie ma potrzeby ich tutaj powtarzać⁵¹, niech więc wystarczy przywołanie najważniejszych etapów z jego życia. Informacje te czerpiemy z *Historia Lausiaca* 38 Palladiusza, który sam przebywał przez 9 lat w Cele jak uczeń Ewagriusza oraz *Historii Kościoła* Sozomena (VI,30) i Sokratesa Scholastyka (IV,23)⁵². Według tych źródeł Ewagriusz urodził się ok. 345 roku w Ibora, w Poncie. Kształcił się prawdopodobnie w Cezarei Kapadockiej, gdzie zdobył wykształcenie filozoficzne i retoryczne⁵³ wzrastając pod duchową opieką słynnego wówczas Bazylego Wielkiego, który ustanowił go także lektorem. Po śmierci Bazylego w 379 roku przenosi się do Konstantynopola, gdzie w mieście zdominowanym przez arian pieczę pasterską nad wspólnotą chrześcijan wiernych Nicei sprawował Grze-

⁵¹ Zob. R. R. P. Ceillier, *Évagre du Pont, archidiacre de Constantinople et abbé dans le désert des Cellules*, w: *Histoire Générale des Auteurs sacrés et ecclésiastique*, Paris 1860, s. 110–119; A. Lavasti, *Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico*, Rivista di Ascetica e Mistica 13 (1968) s. 24–264; E. Contreras, *Evagrio Pontico: su vida, su obra, su doctrina*, Cuadernos Monasticos 1 (1976) s. 83–95; A. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le moine*, SCh 17, Paris 1971, s. 23–37, Tenże, *Evagrius Ponticus: Leben, Werk, Nachwirkung, Quellen/Literatur*, Theologische Realenziklopädie, Berlin 1977, t. 10, s. 565–570; G. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, Trier 1986, s. 17–111; M. W. O’Laughlin, *Origenism in the Desert. Anthropology nad Integration in Evagrius Ponticus*, Cambridge 1987 [mps] s. 7nn.; L. Nieścior, *Wstęp*, w: *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków-Tyniec 1998, s. 15–23.

⁵² Palladius, *Historia Lausiaca* 38, tł. St. Kalinkowski, *Opowiadanie do Lausosa*, ŻM 12, Kraków-Tyniec 1996, s. 177–182; Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, tł. S. Kazikowski, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 425–426; Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, tł. S. Kazikowski, *Historia Kościoła* Warszawa 1986, s. 315–318. Zdaniem G. Bunge – A de Vogüé, *Quatre éremites égyptiens d’après le fragments coptes de l’Histoire Lausiaque*, Bellefontaine 1994 Palladiusz napisałby najpierw (ok. 390–399 r.) obszerną wersją swego dzieła dla mnichów egipskich, która stałaby się podstawą dla późniejszych tłumaczeń na język koptyjski i syryjski, natomiast ok. 420 r. skróciłby je dedykując jednocześnie właśnie Lausosowi, co tłumaczyłoby rozbieżności pomiędzy różnymi wersjami. Wersję koptyjską wydał E. Amélineau, *De ‘Historia Lausiaca’ quae aenam sit huius a monachorum Aegyptroum historiam scribendam utilitas*, Parisiis 1887, s. 73–124, natomiast krótszą wydał napierw J. J. Migne, a później dokładniejszą edycję tej wersji C. Butler, *The Historia Lausiaca of Palladius*, vol. 1–2, Cambridge 1904; G. Bunge – A. de Vogüé, *Palladiana III: la version copte de l’Histoire Lausiaque; II. La vie d’Évagre*, Studia Monastica 33 (1991) s. 7–21; R. Draguet, *L’Histoire Lausiaque; un oeuvre écrit dans l’esprit d’Évagre*, Revue d’Histoire Ecclésiastique 41 (1946) s. 321–364 i 42 (1947) s. 5–49. Zob. bardzo dobre opracowanie w j. polskim E. Wipszycka, *Historia Lausiaca Palladiusza* w: T. Derda – E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, Warszawa 1997, s. 229–279, zwłaszcza s. 259–269. Istnieje również wersja armeńska *Vita Evagrii* – zob. M. Blanchard – C. Griffin – J. Timbie, *The Armenian Version of the Life of Evagrius of Pontus*, Theological Review 5–6 (200–2001) s. 25–37.

⁵³ Por. W. Lackner, *Zur profanen Bildung des Evagrius Pontikos*, w: *Festabe für H. Gerstinger*, Graz 1966, s. 17–29.

gorz z Nazjanzu. Wyświęcony przez Grzegorza na diakona, włącza całe swoje wykształcenie i talent retoryczny w obronę *Credo* nicejskiego, podejmując działalność kaznodziejską oraz pisząc dzieła w obronie ortodoksji, jak np. słynny *List dogmatyczny o Trójcy Świętej*. Grzegorzowi i Bazylemu zawdzięcza Ewagriusz wprowadzenie w wiedzę filozoficzną i teologiczną, zwłaszcza w naukę Orygenesza przekazaną w *Filokalii*. Po abdykacji Grzegorza pozostaje jeszcze przez pewien czas w Konstantynopolu służąc pomocą jego następcy, biskupowi Nektariuszowi. Gdy jednak zakochuje się w nim żona jednego z prefektów Konstantynopola, a zazdrosny mąż dowiedziawszy się o wszystkim zamierza zgładzić Ewagriusza, ostrzeżony w tajemniczy sposób we śnie opuszcza miasto w 382 roku i udaje się do Jerozolimy. Przebywając w klasztorze na Górze Oliwnej kierowanym przez Rufina i Melanię zapada na tajemniczą chorobę. Gdy wyznał Melanii, iż nie wypełnił złożonego Bogu jeszcze w Konstantynopolu przyrzeczenia zmiany stylu życia, rzymska arystokratka zachęca go do wypełnienia obietnicy. Choroba po kilku dniach mija, a Ewagriusz, prawdopodobnie w 383 roku, przyjmuje z rąk Rufina habit mnicha. Następnie udaje się na pustynię nitryjską, na południe od Aleksandrii, która była wtedy osadą życia cenobickiego, swego rodzaju „przedsionkiem” do prawdziwego życia pustelniczego w samotności i bardziej surowych warunkach. W 385 roku przenosi się bardziej w głąb pustyni, do osady semianachoretów w Cele, gdzie przebywało wówczas ok. 600 pustelników⁵⁴. Tam zaprzyjaźnił się z wieloma mnichami i znalazł prawdziwych duchowych mistrzów w osobach Makarego Wielkiego ze Sketis i Makarego Aleksandryjskiego⁵⁵. *Apophthegmata Patrum* potwierdzają, że Ewagriusz bardzo szybko zdobył sobie sławę mistrza w sprawach duchowych nie tylko w środowisku niewykształconych mnichów, ale również poza nim, tak że, jak wspomina Palladiusz, codziennie odwiedzało go kilka osób szukając u niego porad na temat życia duchowego. Kunszt wytrawnego kierownictwa duchowego i talent pisarski Ewa-

⁵⁴ Por. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1 (1935) s. 114-138; Tenże, *L'hésychasme. Etude de spiritualité*, OCP 22 (1956) s. 5-40.247-285; A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, w: *École Pratique des Hautes Études, Ve section: Sciences religieuses, Annuaire 1968-69*, 76 (1968) s. 31-58; Tenże, *Histoire des moines aux Kellia*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977) s. 187-203; Tenże, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, *Revue d'Histoire des Religions* 94 (1975) s. 3-21; Tenże, *Aux origines du monachisme chrétien: Pour un phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en Mauges 1979; R. Kesser, *Sortir du monde. Réflexions sur la situation et développement des établissements monastiques aux Kellia*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 109 (1976) s. 111-124; P. Miguel – A de Vogüé et al., *Déserts Chrétiens d'Égypte*, Nice 1993; L. Regnault, *The Day-to-Day Life of desert Fathers in Fourth Century Egypt*, Petersham 1999.

⁵⁵ Por. J.-C. Guy, *Le Centre Monastique de Scete dans la littérature du V siècle*, OCP 30 (1964) s. 126-147; Tenże, *La place du „mépris du monde” dans le monachisme ancien*, RAM 41 (1965) s. 237-249; L. Nieścior, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków-Tyniec 1997.

griusza widoczny jest wyraźnie również w jego pismach⁵⁶. Nieprzypadkowo określa się go mianem „ojca chrześcijańskiej literatury duchowej”⁵⁷.

Napisał ponad trzydzieści traktatów, z których część poświęcona tematyce ascetyczno-duchowej przetrwała w oryginale greckim. Wskutek potępienia go jako orygenisty na Soborze w Konstantynopolu w 553 roku, w języku greckim przetrwały jedynie dzieła dotyczące tematyki ascetyczno-duchowej, i to często pod imieniem innych autorów, jak Nil z Ancyry (*Tractatus ad Eulogium, De vitiis quae opposita sunt virtutibus, De oratione, De octo spiritibus malitiae, De malignis cogitationibus*), natomiast dzieła z dziedziny kosmologii, eschatologii i antropologii, ze względu na kontrowersje związane z orygenizmem, bezpowrotnie przepadły lub dotarły do nas w tłumaczeniu syryjskim, koptyjskim, łacińskim czy armeńskim. Pisarstwo mnicha pontyjskiego nosi na sobie ślady środowisk, które go kształtowały i zawiera wiele elementów pozornie trudnych do pogodzenia ze sobą. Po pierwsze, było to środowisko wielkich Ojców Kapadockich (Cezarea Kapadocka i Konstantynopol), w którym jako ideał dominowała grecka *paideia*, doskonała znajomość retoryki, teologiczna obrona *credo* nicejskiego oraz świat kościelnej polityki i dyplomacji, drugie – środowisko ludzi wykształconych, którzy wiedli życie monastyczne, jak Melania i Rufin; po trzecie – środowisko Ojców pustyni z własną, często prostą pobożnością i surową ascezą; i wreszcie czwarte środowisko – to świat wykształconych mnichów na pustyni egipskiej, którzy poprzedzili Ewagriusza i byli zaangażowani w kontrowersje orygenistyczne⁵⁸. Czołowi badacze pism Ewagriusza, jak A. Guillaumont i G. Bunge są zdania, że nauczanie ascetyczno-duchowe zaczerpnął on z tradycji Ojców pustyni, zwłaszcza za pośrednictwem dwóch Makarych, natomiast doktryna spekulatywna byłaby raczej owocem jego własnych przemyśleń filozoficzno-teologicznych opartych na teologii Orygenesisa i Ojców Kapadockich⁵⁹.

Nawet bowiem pobieżna analiza pism Ewagriusza pokazuje wyraźnie, iż zarówno cały *corpus* jego pism jak też jego doktryna składa się z dwóch części: pierwsza, związana z praktyczną częścią życia monastycznego dotyczy walki ze złymi pożądaniami atakującymi mnicha i zachowała się w języku greckim, dru-

⁵⁶ Por. G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Regensburg 1988 tł. polskie A. Jastrzębski – A. Ziernicki, *Ojcostwo duchowe. Chrześcijańska gnoza u Ewagriusza z Pontu*, w: *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, ŻM 19, Kraków-Tyniec 1998, s. 309–402; G. Gould, *An Ancient Monastic Writing Giving Advice to Spiritual Directors*, Hallel 22 (1997) s. 96–103.

⁵⁷ H. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 1968, s. 36.

⁵⁸ Por. M. W. O’Laughlin, *Origenism in the Desert*, s. 4.

⁵⁹ A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972) s. 29–56, tutaj s. 43–44; G. Bunge, *Évagre le Pontique le deux Macaire*, Irénikon 56 (1983) s. 215–227.323–360; Tenże, *Briefe aus der Wüste*, Trier 1986, s. 112–164. Zob także L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York 1963, s. 380–394.

ga natomiast wyjaśnia powstanie świata i człowieka, „grzech w preegzystencji” i jego konsekwencje w postaci permanentnego rozbitcia natury ludzkiej, a także ostateczny cel życia człowieka. Ta druga grupa pism już w zamysle samego Ewagriusza adresowana była tylko do gnostyków, którzy oczyścili swoje dusze poprzez praktykę ascetyczną i stali się zdolni do osiągnięcia duchowej gnozy. Z tego powodu dzieła takie jak *Kephalaia Gnostica*, *Gnosticus* czy *Epistula ad Melaniam* zostały napisane językiem ezoterycznym, zaszyfrowanym, zrozumiałym jedynie dla wybranych i wtajemniczonych⁶⁰. Pojawiał się jednak problem, gdy wpadły one w ręce ludzi nieprzygotowanych do ich lektury, którzy rozumieli je opacznie. To właśnie te pisma stały się powodem późniejszych podejrzeń Ewagriusza o poglądy heretyckie i ostatecznego potępienia go w okresie tzw. drugiego sporu orygenistycznego w VI wieku na soborze w Konstantynopolu w 553 roku. Nie dziwi nas więc fakt, iż przetrwały one tylko w tłumaczeniach. Badacze pism Ewagriusza bardzo szybko stanęli przed pytaniem o wewnętrzną spójność tych dwóch, tak przecież różnych od siebie teorii⁶¹. Niektórzy uznają go więc za mistrza życia duchowego, mistyka i teoretyka mistycyzmu, inni natomiast za heretyka bądź też porównują jego naukę ascetyczną z hinduizmem lub buddyżmem⁶². W. Bousset, a za nim H. von Balthasar doszli o wniosku, że Ewagriusz jako duchowy uczeń Orygenesusa w swoich spekulacjach zwłaszcza na temat powstania i końca świata oraz stworzenia istot rozumnych i ich cielesności posunął się za daleko w radykalizacji jego nauki⁶³. A. Guillaumont po publikacji drugiej wersji syryjskiej (S 2) *Kephalaia Gnostica* doszedł do wniosku, że nauka Ewagriusza pokrywa się z tą, która została potępiona przez Sobór w Konstantynopolu z 553 roku, gdzie dopatrywano się niektórych tez orygenizmu znanych wśród mnichów palestyńskich właśnie w doktrynie Orygenesusa oraz jego uczniów, Ewagriusza i Dydyma Ślepego⁶⁴. Opinia Guillaumonta, bez wątpienia jed-

⁶⁰ W Prologu 9 do traktatu *Practicus* sam Ewagriusz stwierdza: „Niektóre zagadnienia ukryliśmy, inne zaciemniliśmy, aby nie dawać psom, tego co święte, i nie rzucać perel przed wieprze (Mt 7,6). Będzie to jednak i tak jasne dla tych, którzy wstąpili na tę samą ścieżkę” – *Pisma ascetyczne*, t. I, s. 205.

⁶¹ Por. J. E. Bamberger, *Evagrius Ponticus. The Praktikos. Chapters on Prayer*, Kalamazoo 1981, s. XXXIVn.

⁶² Por. C. Conio, *Theory and Practice in Evagrius Ponticus*, w: *Philosophy*, Madras 1974, s. 49-62; H. U. von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZKTh 63 (1939), s. 31-47, zwłaszcza s. 39-40.

⁶³ W. Bousset, *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Buch 3. Evagriusstudien*, Tübingen 1923, s. 282-341; H. U. von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZAM 6 (1939), s. 31-47 nazywa go orygenistą „bardziej orygenistycznym niż sam Orygenes” (s. 32).

⁶⁴ Por. A. Guillaumont, *Le „Kephalaia gnostica” d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962; Tenze, *Évagre et les anathématisme antiorigénistes de 553*, w: F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica*, Oxford 1961, s. 219-226; F. Refoulé, *La christologie*

nego z najwybitniejszych specjalistów od pism Ewagriusza w świecie przyjęła się powszechnie wśród badaczy pism Pontyńczyka. Zarzuty o heterodoksyjną chrystologię i soteriologię wytoczył przeciw mnichowi z Pontu F. Refoulé oraz inni uczeni⁶⁵.

Publikacja jednak bardziej doktrynalnych pism Ewagriusza, jak *Epistula ad Melaniam* i *Epistula fidei*, pokazała całą głębię jego kosmologicznej i antropologicznej refleksji. Całość jego twórczości literackiej tworzy, pomimo pozornych sprzeczności, dosyć spójny system idei, w którym pewne elementy, takie jak podwójne stworzenie czy apokatastaza, zostały wyraźnie przejęte z refleksji Orygenesesa, inne natomiast stanowią oryginalną elaborację samego Ewagriusza⁶⁶. Dzięki specyficznej terminologii oraz swoistemu stylowi i wnioskowi łatwo również odnaleźć elementy nauki Ewagriusza w pismach późniejszych autorów chrześcijańskich. Zdaniem O’Laughlina, współczesne badania nad pismami Ewagriusza ukazały nam bardzo wyraźnie właśnie ów dwoisty charakter jego doktryny: z jednej strony wyrafinowana i dosyć ezoteryczna kosmologia, eschatologia i antropologia wraz z elementami metafizyki czy wręcz mitologii, której pewne tezy mogły stać u podłoża doktryny potępionej w 553 roku, z drugiej zaś nauka moralna, ascetyczna i psychologiczna, która nigdy nie została potępiona, co więcej – wpłynęła bardzo głęboko na całą późniejszą teologię duchowości okresu patrystycznego i średniowiecza, a dzisiaj przeżywa swój renesans⁶⁷.

d’Évagre et l’Origenisme, OCP 27 (1961) s. 221–266; Tenże, *Évagre fut-il Origeniste*, RSPHTh 47 (1963) s. 398–402; Tenże, *Immortalité de l’âme et résurrection de la chair*, RHR 163 (1963) s. 11–53; H. Crouzel, H. Crouzel, *Origène*, Paris 1985, tł. polskie J. Margański, *Orygenes*, Kraków 1996, s. 88.132; St. Longosz, *Orygenizm i spory wokół Orygenesesa* (w 1800-lecie urodzin), VoxP 2 (1985) z.8–9, s. 395–412; M. Starowieyski, *Czy Orygenes został potępiony?* CT 52 (1982) s. 181–183.

⁶⁵ Por. F. Refoulé, *La mystique d’Évagre et l’Origenisme*, VSS 64 (1963) s. 453–472; Tenże, *La christologie d’Évagre et l’Origenisme*, OCP 27 (1961) s. 221–266; Tenże, *Évagre fut-il origéniste?* RSPHTh 47 (1963) s. 398–402; zob. także A. Dempf, *Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker*, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 77 (1970) s. 297–319; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I. Von Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, Freiburg 1982, s. 561–568.

⁶⁶ Por. F. X. Murphy, *Evagrius Ponticus and Origenism*, w: R. Hanson – H. Crouzel (ed.), *Origeniana Tertia*, Rome 1985, s. 253–269.; A. Guillaumont, *La métaphysique évagrienne*, Annuaire du Collège de France 81 (1980–81) s. 407–411.

⁶⁷ Zob. M. W. O’Laughlin, *Elements of Fourth-Century Origenism: the Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Source*, w: C. Kannengisser – L. Petersen (ed.), *Origen of Alexandria*; Notre Dame 1988, s. 357–373; Tenże, *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, (mps) Cambridge (MA) 1987, s. 3nn.; Tenże, *New Questions Concerning the Origenism of Evagrius*, w: R. J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta*, Louvain 1992, s. 528–534; G. Gould, *The Image of God and the Anthropomorphic Controversy in Fourth Century Monasticism*, w: *Origeniana Quinta*, s. 549–557.; E. Clark, *New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies*, Church History 59 (1990) s. 145–162; Eadem, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

Nowy impuls do badań nad Ewagriuszem nadał G. Bunge domagając się konieczności studiowania wszystkich pism pontyjskiego mnicha. Jego zdaniem, zresztą zupełnie słusznie, nie tylko nie można zrozumieć nauki duchowej Ewagriusza bez umieszczenia jej na tle jego refleksji kosmologicznych, antropologicznych i eschatologicznych, ale również próba właściwego zrozumienia owych dosyć ezoterycznych doktryn naszego mnicha o stworzeniu świata, człowieka oraz pierwotnym upadku powinna opierać się na studium wszystkich dzieł autora na ten temat. Przykładem takiej jednostronności, według Bungego, jest fakt, że doktryna potępiona w VI wieku nie jest tożsama z nauką spekulatywną Ewagriusza⁶⁸. Słusznie krytykuje A. Guillaumonta za próbę rekonstrukcji kosmologii i antropologii Ewagriusza jedynie na podstawie *Kephalaia Gnostica* bez uwzględnienia innych dzieł podejmujących tę tematykę, jak np. *Epistula ad Melaniam* czy *Epistula fidei* oraz utożsamianie jego nauki z doktryną mnichów orygenistów z VI wieku. Zdaniem Bungego Ewagriusz przedstawiał się często jako obrońca wiary nicejskiej i z tej perspektywy zwalczał arian, eunomian, apolinarystów czy gnostyków. W spekulacjach na temat początków świata i człowieka inspirował się oczywiście Orygenesem, ale najwyraźniej uznawał to za obszar otwarty dla refleksji teologicznej i nieokreślony doktrynalnie przez Kościół. Na soborach w 543 i 553 roku potępiono więc orygenizm i doktrynę Ewagriusza nie wymieniając go co prawda imiennie, ale znaną jednak tylko w oparciu o naukę orygenistów mnichów palestyńskich bez sięgania do samych pism Orygenesesa czy Ewagriusza. Bunge analizując *Listy* mnicha z Pontu oraz jego *Epistula ad Melaniam* i *Epistula fidei* doszedł do wniosku, że w sprawach określonych (δόγματα) przyjmował nauczanie Kościoła, natomiast w kwestiach otwartych badań szukał przekonującego wyjaśnienia stanu natury ludzkiej po grzechu pierworodnym w oparciu o teksty biblijne i spekulacje filozoficzne. Ewagriusz w sposób bardzo oryginalny połączył ascetyczne doświadczenia Ojców pustyni z głębokim opisem kondycji natury ludzkiej. W zamyśle pontyjskiego mnicha dokładne określenie przyczyn i stanu rozbitej natury ludzkiej po grzechu pierworodnym jest warunkiem *sine qua non* w określeniu narzędzi ascetycznych koniecznych do jej ponownej integracji. Ewagriusz świadom jest również, iż niemożliwy jest powrót do sytuacji sprzed grzechu pierworodnego, tzn. do stanu naturalnej integracji natury ludzkiej. Grzech pierwotny spowodował nieodwołalne i stałe rozbicie natury człowieka, zaś obecnie możliwa jest jedynie integracja dzięki pomocy łaski Bożej i własnemu wysiłkowi ascetycznemu.

Dyskusja nad nauką spekulatywną Ewagriusza, choć ograniczona zasadniczo do wąskiego grona specjalistów, trwa i przynosi coraz ciekawsze owoce. Nas jednak interesuje tutaj bardziej jego doktryna psychologiczno-duchowa. Mamy

⁶⁸ Por. G. Bunge, *Origenismus – Gnosticismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos*, VigChr 40 (1986) s. 24–54; tenże, *Évagre le Pontique et le deux Macaire, Irénikon* 5 (1983) s. 215–227.323–360.

oczywiście świadomość, iż obydwaj aspekty nauki mnicha z Pontu są ze sobą bardzo ściśle połączone i nie można właściwie zrozumieć jego nauki ascetycznej bez rekonstrukcji jej tła w postaci założeń kosmologicznych i antropologicznych. Wątkami jednak spekulatywnymi jego doktryny zajmiemy się jedynie na tyle, na ile to będzie absolutnie konieczne do zrozumienia nauki duchowej Ewagriusza, opierając się zasadniczo na wnioskach G. Bungego, który przekonująco odrzucił błędne utożsamianie nauki Ewagriusza z orygenistami z VI wieku. Słusznie podkreśla bowiem L. Nieścior, że „spory wokół orygenizmu Ewagriusza nie mogą pomniejszyć jego dorobku w dziedzinie mu najbliższej, a mianowicie w nauce ascetycznej”⁶⁹. To właśnie genialne intuicje psychologiczno-duchowe przyniosły Ewagriuszowi największą popularność i dzisiaj pomagają wielu ludziom odkrywać go na nowo jako mistrza życia duchowego⁷⁰.

Plan pracy

Jak pisaliśmy wcześniej, nie można właściwie zrozumieć kategorii ośmiu namiętnych myśli Ewagriusza bez umieszczenia jej na szerszym tle jego nauki duchowej. Tej zaś ostatniej nie sposób pojąć bez rekonstrukcji antropologii mnicha z Pontu, która z kolei jest ściśle uwarunkowana jego kosmologią i eschatologią. Stąd też wydało się rzeczą konieczną podzielenie obecnego studium na dwie części. Pierwsza część zostanie poświęcona rekonstrukcji protologii i eschatologii mnicha z Pontu (rozdz. I), antropologii (rozdz. II) oraz nauki ascetycznej opartej na praktyce ascetycznej i duchowym poznaniu (rozdz. III), które stanowią fundament jego nauki o ośmiu namiętnych myślach. W drugiej natomiast części zostanie podjęta analiza ewagriuszowego opisu działania poszczególnych ośmiu namiętnych myśli, ich wzajemnych relacji i strategii walki z nimi. Rozdział IV dotyczył będzie myśli namiętnej części duszy, czyli obżarstwa, nieczystości, chciwości, smutku i gniewu (złości), rozdział V acedii, a rozdział VI myślom racjonalnej części duszy, czyli próżności i pysze.

Metoda badań jaką będziemy stosowali w naszym studium będzie zasadniczo metodą analityczną, skoncentrowaną na analizie tekstów Ewagriusza wydanych krytycznie w języku greckim. Jeśli jednak nie istnieją wydania krytyczne jakiegoś tekstu, odwołamy się do innych istniejących wydań tekstów oryginalnych. Z powodu potępienia nauki Ewagriusza na Soborze w Konstantynopolu w 553 roku znaczna część jego pism, zwłaszcza tych bardziej ezoterycznych, poświęconych kosmologii i eschatologii, nie zachowała się w ogóle w języku gre-

⁶⁹ L. Nieścior, *Wstęp*, w: *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*, Kraków 1998, s. 13.

⁷⁰ L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York 1963, s. 381 określa Ewagriusza jako „one of the most important names in the history of spirituality, one of those that not only marked a decisive turning-point, but called forth a real spiritual mutation”.

ckim, a jedynie w tłumaczeniu na język syryjski, co dodatkowo jeszcze bardziej utrudnia ich analizę. W przypadku tekstów, które zachowały się tylko w języku syryjskim, zrezygnowaliśmy z przytaczania w przypisach całych fragmentów po syryjsku, by zbytnio nie obciążać aparatu naukowego pracy. Mamy nadzieję, że specjaliści wybaczą nam tę decyzję podyktowaną, ze względu na specyfikę tematyki, pragnieniem udostępnienia refleksji Ewagriusza na temat ośmiu namiętnych myśli jak najszerszemu gronu czytelników. Wydaje się bowiem, że genialne intuicje i analizy ośmiu głównych namiętności atakujących człowieka, jakie pozostawił nam Ewagriusz, mogą stanowić bardzo użyteczną pomoc dla wszystkich ludzi, którzy troszczą się o swój własny rozwój duchowy albo od lat zmagają z jedną czy drugą swoją własną wadą główną. Słusznie przecież mnich z Pontu, ze względu na bardzo trafne opisanie tajemników ludzkiej duszy, bywa określany mianem „psychologa” monastycyzmu wczesnochrześcijańskiego.