

LEON NIEŚCIOR OMI

„TRUDY” (ΠΟΝΟΙ) JAKO TERMIN ASCETYCZNY U EWAGRIUSZA Z PONTU

Wczesnochrześcijańska literatura dysponowała stosunkowo bogatą terminologią ascetyczną. Stało się tak między innymi dzięki szybkiej akomodacji wielu świeckich pojęć na użytek ascetycznego słownictwa. W akomodacji tej niemałą rolę spełnił grecki teolog i ojciec egipskiej pustyni, Ewagriusz z Pontu (zm. 399 r.).

W artykule zajmiemy się analizą pojęcia trudu, πονος. Tak często występuje ono w pismach pontyńskiego mnicha, i to — jak zobaczymy — w ściśle określonym kontekście ascetycznym, że rodzi się pytanie, czy πονος nie stało się terminem technicznym w języku dotyczącym ascezy. Chcemy zbadać, czy Ewagriusz nie nadał mu pewnej zawężonej konotacji, zwłaszcza gdy mamy na uwadze szeroki zakres znaczeń, jakie posiadało słowo to w języku greckim potocznym i literackim¹ Rzecz znamienita, że πονος występując kilkakrotnie w Nowym Testamencie nie odnosi się ani razu w sposób bezpośredni do ascezy² Nie oznacza to jednak, że Ewagriusz jako pierwszy czy jako jedyne wiązał z nim ascetyczne treści. „A Patristic Greek Lexicon” Lampego wskazuje na fakt użycia tego słowa w ascetycznym kontekście w „Testamencie Dwunastu Patriarchów” zredagowanym przez nieznanego autora około 200 roku, gdzie mówi się o „trudzie serca” (ΠΟΝΟΝ

¹ „Słownik grecko-polski” (pod red. Z. Abramowiczówny) podaje osiem znaczeń słowa πονος: 1. wysiłek, znój bitewny, 2. trud, praca, trudność, 3. ćwiczenie, 4. zadanie, sprawa, przedsięwzięcie, 5. narzędzia pracy, sprzęt, warsztat pracy, 5. kłopot, bieda, nieszczęście, cierpienie, choroba, 7. ból fizyczny, 8. rezultat pracy, dzieło. (Warszawa III 1962 s. 599).

² Por. Kol 4, 13; Ap 16, 10. 11; 21, 4.

καρδίας)³ Podobne zabarwienie przejawia ono w „Homiliach duchowych” Pseudo-Makarego⁴ Posługiwał się nim uczeń i biograf Ewagriusza, Palladiusz, który w „Dialogu o życiu Jana Chryzostoma” werbalnie użył pojęcia „trudów ascezy” (τῶν τῆς ἀσκήσεως πόνων)⁵ Zadaniem naszym nie jest badanie wpływu tradycji środowiska na ewagriuszowską interpretację pojęcia πονος ani też wpływu Ewagriusza na interpretację innych. Powyższa sygnalizacja pomaga jednak uświadomić, że posługiwanie się słowem πονος w takim sensie, jak czynił to pontyński teolog, mogło być typowe dla szerszego otoczenia.

Ponieważ pod względem znaczeniowym nie zachodzi różnica w zależności od tego, czy słowa tego autor używa w liczbie pojedynczej czy mnogiej, obydwoma formami będziemy posługiwać się zamiennie. W kilku wypadkach posłużymy się świadectwami, w których użyte zostały synonimy słowa πονος. Analiza słownictwa bliskoznacznego wymagałaby jednak osobnego studium.

I. ΠΟΝΙ — „CIASNA I MOZOLNA DROGA”

W dziele „Protrepticus” odnajdujemy wypowiedź, która nosi charakter programowej odezwy: „Ponieważ zobaczyłem, że chcesz wyruszyć ku życiu i dane ci zostało postępować drogą, o której Pan nauczał, że jest wąska, ciasna i mozolna, postanowiłem poradzić ci, jak to ode mnie domagałeś się, abyś rozpoczął od πρακτικῆ. Połóż w tym celu kamień węgielny nawrócenia, kop i pogłębiaj, kładź kamienie węgielne twoich trudów (θεμελια τῆς τῶν πονῶν

³ Por. „Testamentum Iosephi” 7, 2, wyd. R. H. Charles: The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Oxford 1908. s. 182; por. G. W. H. Lampe: A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961 s. 1121.

⁴ „Homilia” 5, PG 34, 856 c; por. G. W. H. Lampe. Tamże.

⁵ „Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi” V 31, wyd. A. M. Malingrey. Paris 1988 (SCh 341) s. 110; por. G. W. H. Lampe. Tamże.

οικοδομησ)»⁶ Autor kreśli ogólny zarys pracy ascetycznej, która czeka adepta życia monastycznego, jak to wynika z całości pisma. Praca ta opiera się na fundamentalnym akcie „metanoi”. W dalszym ciągu pisma autor wskazuje na konieczność walki z demonami; dlatego trzeba przywdziać zbroję cnót, praktykować między innymi wiarę i pokorę, ćwiczyć się w poście, modlitwie i czuwaniu, podjąć walkę z własnymi namiętnościami⁷ Owe ascetyczne postulaty zdają się być konkretyzacją ogólnej idei „położenia kamienia węgielnego trudów”. „Trudy” oznaczałyby więc całość ascezy, która polega na walce z namiętnościami, praktykowaniu cnót i określonych aktów pobożności.

Pontyński teolog zaleca adresatowi pisma, aby rozpoczął πρακτικη. Termin ten oznacza duchowy wysiłek, dzięki któremu asceta zmierza do wewnętrznego oczyszczenia się przez walkę z namiętnościami i demonami oraz przez ćwiczenie się w cnotach i praktykowanie Bożych przykazań⁸ Tak rozumiana πρακτικη zbiega się treściowo z tym, do czego zachęca autor przytoczonego fragmentu „Protrepicus” Czy πουος i πρακτικη są zatem synonimami?

W „Scholia in Psalmos” autor komentuje „Psalm 125, 5” następująco: „Którzy uprawiają πρακτικη z trudem (μετα πουου) i łzami, ci «we łzach sieją». Którzy zaś bez trudu (απουωσ) stają się uczestnikami gnozy, ci «żać będą w radości»”⁹ Ewagriusz zdaje się rozróżniać dwa etapy rozwoju duchowego. Etap πρακτικη połączony jest z trudem, stąd można go nazwać

⁶ „Protrepicus”, Wyd. W. Frankenberg: Evagrius Ponticus. Berlin 1912 s. 555. Teksty z pism Ewagriusza wydanych przez W. Frankenberga, które zachowały się jedynie w wersji syryjskiej, tłumaczymy w oparciu o grecką retranslację wydawcy. Użycie przez Ewagriusza greckich terminów, które w cytatach z tych pism podajemy, jest więc prawdopodobne, ale nie pewne.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. m. in. „Practicus 60” Wyd. A. i C. Guillaumont. Paris 1971 (SCh 170/171) s. 641; 66, s. 651; 78, s. 667; 81, s. 671; 84, s. 675; 87, s. 679; por. też wstęp do edycji „Practicus” Tamże s. 38–63 oraz wstęp do niem. tł. „Practicus”: G. Bunge: Evagrius Pontikos. „Praktikos oder der Mönch.” Köln 1989 s. 26–40.

⁹ In Ps. 125, 5, PG 12, 1641.

„sianiem we łzach” Drugi etap, to zdobywanie gnozy o Bogu. Tutaj trud schodzi niejako na dalszy plan, a dominująca staje się radość z posiadanego poznania Boga. W innym scholium nasz pisarz, rozumiejąc przez „wino i sycere” gnozę o Bogu, stwierdza: „Upojony piciem wina Pańskiego zapomina o nędzy i trudach (των πονων), i udrękach”¹⁰ Stan taki Ewagriusz określa na innym miejscu jako ανακτησις, czyli „odpocznienie” duszy, co psalmy nazywają niekiedy „pocieszeniem”¹¹ Gdzie indziej z kolei oznacza go słowem αναπαυσις¹² Wiemy skądinąd, że pontyński mnich dzielił całość duchowej drogi ascety na etap πρακτικη i γνωστικη¹³ W tym drugim odróżniał etap pierwszy, φυσικη, na którym poznający dostępuje kontemplacji rzeczywistości stworzonej, poznania jej najgłębszych racji, i etap wyższy, θεολογικη, kiedy poznający staje się uczestnikiem pośredniej epifanii Boga i gnozy o Nim¹⁴ W związku z tym narzuca się wniosek, że ów stan, o którym scholium do „Psalmu 125, 5” mówi jako o czasie „zbierania w radości”, gdy „siejący we łzach” stają się „bez trudu uczestnikami gnozy”, należy utożsamić z etapem γνωστικη. Analizowane scholium wiąże zatem trudy podejmowane przez ascetę z etapem πρακτικη, uznając je za jego istotną część.

Związek trudów z etapem πρακτικη ukazuje następująca gnoma z „Kephalaia gnostica”: „Jeśli chlebem natury rozumnej jest kontemplacja bytów i jeśliśmy otrzymali rozkaz spożywania go «w pocie czoła»¹⁵, to jest

¹⁰ In Ps. 142, 8, P (I. B. Pitra: *Analecta Sacra* II. Frascati 1884. s. 444–483; III, Paris 1883. s. 1–364) s. 351; por. Tamże. Wcześniej: „Także bowiem Salomon w «Księdze Przysłów» powiada: Daj sycere skazańcom a wino zgorzkniałym na duchu, niech piją, niech o nędzy zapomną, to jest o niewiedzy, ona bowiem jest nędzą natury rozumnej (...)”

¹¹ In Ps. 85, 17, P s. 149; In Ps. 93, 19, PG 12, 1553; In Ps. 118, 82, PG 12, 1601: „Pocieszeniem jest odpoczynek duszy od trudów”

¹² Por. „Practicus 73”, Guillaumont s. 660.

¹³ Por. „Ad Eulogium 15”, PG 79, 1112d–1113a; A. i C. Guillaumont: „*Traité pratique*” s. 498.

¹⁴ Por. „Practicus 1”, Guillaumont s. 498; A. i C. Guillaumont przyp. do tego rozdz. na s. 498n.

¹⁵ Rdz 3, 4.

oczywiste, że spożywamy go przez πρακτικη”¹⁶ Nie pada tu słowo πονος, ale biblijna metafora spożywania chleba „w pocie czoła” wyraźnie nawiązuje do trudu. Spożywanie chleba poprzedzone jest ciężką pracą, aby go zdobyć. Podobnie kontemplacja bytów stworzonych, a więc pierwsze stadium γνωστικη, wymaga najpierw żmudnej πρακτικη. Trud, i to „w pocie czoła”, wydaje się być urzeczywistnieniem πρακτικη.

Przytoczone gnomy nie wyjaśniają całkowicie relacji pomiędzy πονος i πρακτικη. Analiza tego związku wymagałaby głębszego wniknięcia również w treść pojęcia πρακτικη. Niemniej jednak gnomy te sygnalizują pokrewieństwo owych pojęć. Pojęcia owe dotyczą tego samego etapu pracy ascetycznej, z tymże jedno już w samej swej etymologii akcentuje wysiłek w ascezie, drugie natomiast nie wyraża stopnia zaangażowania podmiotu ascezy.

Ewagriusz reprezentował specyficzny model duchowości. Choć jego nauka w wielu aspektach posiada wymiar uniwersalny, to jednak w znacznej mierze koncentruje się na ascezie pustelniczej. Jest przeznaczona dla określonego środowiska monastycznego, mianowicie środowiska semianachoretów, wśród których sam przebywał¹⁷ Skoro nasz teolog posługiwał się pojęciem trudów na określenie ascezy, to spytajmy, czy pojęcie to dotyczy ascezy uniwersalnej, czy też ascezy pustelniczej.

Nie znajdziemy świadectwa, które odpowiadałoby wprost na postawiony problem. Słowo πονος pada jednak kilkakrotnie w bliskim kontekście pojęcia anachorezy. Na przykład w „Pareneticus” czytamy: „Jest rzeczą lepszą słabo zacząć a w mocy zakończyć oraz zmierzać od rzeczy małych do wielkich i podejmując się doskonałego wyrzeczenia od niego nie odstępować od początku do końca, niż żeby powstrzymując się od towarzystwa ludzi — jego trud (του πονου) okazał się próżny”¹⁸ Z dalszego ciągu wypowiedzi

¹⁶ „Kephalaia gnostica V 35”, wyd. A. Guillaumont: Les six Centuries des „Képhalaia gnostica” d’Évagre le Pontique. Paris 1958 s. 191.

¹⁷ Por. A. i C. Guillaumont: Évagre le Pontique. Dictionnaire de la Spiritualité, Ascétique et Mystique. Paris: 4: 1961 k. 1737.

¹⁸ „Paraeneticus”, Frankenberg s. 558.

dowiadujemy się, że należy zachować dłuższy i rozważny namysł przy podjęciu się życia odosobnionego¹⁹ Przedstawioną tu radę, by zacząć od małego a skończyć na większym, można by rozumieć jako sugestię, aby nie rozpoczynać życia ascetycznego od całkowitego wyrzeczenia się towarzystwa ludzi. Postulat ten odnajdujemy w „Traktacie do Eulogiusza” w formie bardziej konkretnej. Pontyński mnich zaleca kandydatom do życia pustelniczego, aby przeszli pewien okres próby w cenobium, a wyjście na pustynię uznaje za stosowne dla ludzi w starszym, dojrzałym wieku²⁰ Rzecz znamienna, że również i tam słowo *πovoc* pada w kontekście pustelniczej ascezy²¹ To jednak nie uprawnia nas do wyciągnięcia wniosku, że Ewagriusz utożsamia trudy z anachorezą. Tym niemniej skoro zdaje się uznawać anachorezę za najdoskonalszy i najbardziej wymagający rodzaj monastycznego wyrzeczenia, to wydaje się również sądzić, że jest ona najpełniejszym urzeczywistnieniem trudów.

Na uwagę zasługuje fakt, że pojęcie trudów występuje niekiedy w bliskim kontekście słowa *ησυχια*. „Hesychia” jako praktykowanie przez mnicha niezmaconego spokoju w celi zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym, była w zasadzie uważana w środowisku ascetycznym, w którym żył Ewagriusz, za równoznaczną z anachorezą²² Autor „Traktatu do Eulogiusza” pisze: „Dlatego nie bądźmy rozpostarci pomiędzy jednym miejscem a drugim, lecz zwróćmy się raczej ku „hesychii” i trudom (*εις κοπος*), ponieważ z naszego lenistwa myśli uzyskują siłę przeciwko nam”²³ *Ραθυμια*, czyli lenistwo objawiające się we włóczęgostwie jest zaprzeczeniem prawdziwego hezychazmu i trudów. Wyrazem trudów pozostaje natomiast przebywanie mnicha w zaciszu jednego miejsca. W przytoczonym tekście autor wprawdzie nie używa słowa *πovoc*, lecz *κοπος*,

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. „Ad Eulogium 32”, PG 79, 1136a.

²¹ Por. tamże.

²² Por. P. Adnčs: *Hésychasme*. DS VII, 1: 1968 k. 384.

²³ „Ad Eulogium 12”, PG 79, 1109a.

ale i to słowo zdaje się wyrażać tę samą ideę. W związku z ideą „hesychii” Ewagriusz wyraźnie używa słowa ποινος w następującym apoftegmacie: „Siedząc w celi zbierz swoją myśl (...). Przyjmij trud (του ποινου)”²⁴. Pojęcie trudu zdaje się dotyczyć umartwienia ciała²⁵, ale nieodzownym warunkiem jego skutecznienia jest także stałość przebywania w celi, życie w ciągłym skupieniu, a więc praktykowanie hezychazmu. Hezychasta jawi się jako ten, który podejmuje się trudu ascezy w najpełniejszym jej wymiarze. Podejmuje się bowiem ascezy zarówno pod względem wyboru miejsca, jak i stylu życia.

Szukając związku ποινος jako terminu ascetycznego z pokrewnymi określeniami nie sposób pominąć pojęcia ασκησις. W „Traktacie do Eulogiusza” oba te słowa występują w bliskim sąsiedztwie. Autor pisze: „Trudy dziedzictwa (ποινου της κληρουχιας) kończą się na spoczynku (εις αναπαυσιν), natomiast rozwiązłe obyczaje kończą się na spaleniu (κατακαυσιν). Kto oset (το αυθος) ciała pali codziennie ascezą (τη ασκησει), [ten] w ciele ćwiczy się w swojej śmierci”²⁶. Wyrażenie „trudy dziedzictwa” zdaje się oznaczać wysiłek ascetyczny tych, którzy pragną osiągnąć Królestwo Boże²⁷. Na początku tego samego traktatu autor podkreśla, że „ci, którzy dziedziczą (νεμομενοι) niebieską krainę, w trudach, a nie w żołądku, czy w trosce o rzeczy zniszczalne utkwili niewzruszenie swój wzrok”²⁸. Kontekst poprzedzający cytowany powyżej fragment ukazuje

²⁴ „Apophtegmata Patrum, Evagrius 1”, PG 65, 173b; por. „Epistula 58, 2”, Frankenberg s. 598 nn.

²⁵ Por. „Apophtegmata Patrum, Evagrius 1”, PG 65, 173b.

²⁶ Ad Eulogium 19, PG 79, 1117d.

²⁷ Możliwe, że tekst jest skażony i zamiast κληρουχιας powinno być σκληρουχιας (σκληροχης?), czyli „surowość”, „twardość”. Taką właśnie opcję przyjął łaciński tłumacz w edycji Migne'a, który przełożył wspomniane słowo na łacińskie „austeritas” (PG 79, 1118d). Słowo σκληρουχια występuje w „Traktacie do Eulogiusza” w rozdz. 29, gdzie autor stwierdza, iż „tylko w twardości (łac. „asperitas”) życia zbierzemy cnoty jako dojrzałe owoce” (PG 79, 1132b).

²⁸ Tamże I, 1093n.

post jako podstawowy środek walki z nieczystością²⁹ W obu zatem wypowiedziach słowo *πουος* wyraża pewne przeciwieństwo w stosunku do postawy nieopanowania, niewstrzeźliwości. Wracając do wypowiedzi z rozdziału 19, dostrzegamy tam następującą myśl: człowiek, który trzodzi się w pracy nad sobą, dostąpi odpocznienia, gdy posiadzie Królestwo Boże. Jego antycypacją jest stan „*apathei*”, beznamiętności, już teraz możliwy do osiągnięcia, którego synonimem pozostaje słowo *αναπαυσις*³⁰ Są miejsca, gdzie właśnie taki stan Ewagriusz nazywa alegorycznie „Królestwem Boga”³¹ Przeciwieństwem owego stanu jest „spalenie”, a więc pewna udreka, jaka czeka człowieka, który w tym życiu nie praktykował „trudów” Słowo *κατακαυσις* zdaje się być aluzją do Jezusowych wypowiedzi na temat sądu ostatecznego, gdzie metafora palenia plew czy chwastów wyraża los niesprawiedliwych po śmierci³² Człowiek patrzący dalekowzrocznie zgadza się raczej teraz oddać swoje ciało na przejściowy „ogień ascezy”, niż być poddanym przymusowemu ogniu, jaki czeka nieczystych w przyszłym życiu. Najważniejszym jednak dla nas wnioskiem z przytoczonego świadectwa jest fakt, że wskazuje ono na synonimiczny charakter pojęcia *ασκησις* w stosunku do pojęcia *πουος*. Już wewnątrz samej wypowiedzi, a tym bardziej w nakreślonym powyżej szerszym kontekście słowo „trudy” ukazuje się jako synonim słowa „asceza” Oznacza ono ćwiczenie, zwłaszcza cielesne, które zmierza do poskromienia określonych namiętności w człowieku. Tę równoznaczność czy pokrewieństwo potwierdzają inne miejsca „Traktatu do Eulogiusza”, gdzie podobnie pojęcia te zdają się być użyte zamiennie³³

²⁹ Por. tamże 19, 1117b–d.

³⁰ Por. „*Practicus 73*”, Guillaumont s. 660, oraz przyp. do tego`rozd. tamże s. 661n.

³¹ Por. tamże 2, s. 498; „*Epistula 15*”, Frankenberg s. 576.

³² Por. Mt 3, 12; 13, 30. 10; Łk 3, 17; 1 Kor 3, 15. Nie należy „spalenia” tego rozumieć w sensie ognia wiecznej kary, skoro Ewagriusz wyznawał teorię o powszechnym zbawieniu (por. m. in. G. Bunge: *Origenismus–Gnostizismus*. „*Vigiliae Christianae*” 40: 1986 s. 35.

³³ „*Ad Eulogium*” 33, PG 79, 1137a; por. też 22, 1121b/c.

Po stwierdzeniu pewnego pokrewieństwa pojęcia προυος z innymi pojęciami ascetycznymi zwróćmy uwagę na treść znaczeniową samego słowa „trud”. Dotychczasowe rozważania pozwalają stwierdzić, że termin ten oznacza całokształt ascezy. Jest to tym bardziej oczywiste, skoro stanowi on, jak zauważyliśmy, synonim słowa ασκησις. Powstaje pytanie: jakie konkretnie ćwiczenia ascetyczne ma na myśli Ewagriusz posługując się tym terminem? Pierwsze z przytoczonych świadectw, z dzieła „Protrepticus”, wymieniało szczegółowo niektóre elementy „trudów”, między innymi modlitwę, post, czuwanie. Te ascetyczne zajęcia również i w innych wypowiedziach zdają się występować pod mianem „trudów”. W piśmie „Rerum monachalium rationes” autor udziela następującej rady: „Nie trzeba bowiem, aby cielesne trudy [naszej] profesji (τους σωματικους της πολιτειας προυους) miały miejsce także podczas słabowitości, lecz w pewnych rzeczach nieco pofolgujmy, abyśmy tym szybciej powróciliśmy do zdrowia ćwiczyli się w owych trudach profesji. (...) Powstrzymanie się od pokarmów, to jest trud naszej woli (της προαιρησεως) i duszy”³⁴. Ewagriusz wspomina o „cielesnych trudach”, które należy podjąć w stopniu odpowiednim do aktualnego stanu zdrowia. Z następującej dalej wypowiedzi wynika, że autor w pierwszym rzędzie ma tu na myśli post. Zaleca mnichom praktykę spożywania tylko jednego posiłku w ciągu dnia, z wyjątkiem okresu choroby albo czyjejś wizyty³⁵. Taką wstrzemięźliwość nazywa „trudami profesji”. Słowo πολιτεια, często używane przez Ewagriusza, zdaje się wyrażać nie tyle jakiś formalny, prawny czy społeczny status mnicha, ale jego duchową postawę, ascetyczny styl życia³⁶. Wyrażenie της πολιτειας προυουι ukazuje więc nieodzowność cielesnych umartwień, w tym również postu, w życiu mnicha. Być mnichem oznacza ponosić pewne ascetyczne trudy, ćwiczyć się we wstrzemięźliwości ciała.

³⁴ „Rerum monachalium rationes” 10, PG 40, 1264a.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. np. „Practicus, prologus”, Guillaumont s. 484–490; „Ad Eulogium 2”, PG 79, 1096b–1097a; „Rerum monachalium rationes 2n.”, PG 40, 1253bc.

Obok postu Ewagriusz uznaje modlitwę i czuwanie za część ascetycznego trudu. „Leżenie na ziemi (χαμεινία) i czuwanie (αγρυπνία), — pisze w «Rerum monachalium rationes» — i wszelkie inne przykrości znosi chętnie, spoglądając na przyszłą chwałę, która się tobie ujawni wraz ze świętymi (...). Jeśli tracisz ducha, módl się, jak jest napisane³⁷, módl się z lękiem, z drżeniem, z trudem (εμπονωσ), trzeźwo i czujnie”³⁸ Autor użył tu pokrewnego rzeczownikowi πονος przysłówka εμπονωσ³⁹, którego nie ma w parafrazowanym tekście biblijnym. Autentyczna modlitwa jest już sama w sobie ascetycznym trudem, a tym bardziej, gdy łączy się z czuwaniem. W dziele „Protrepticus” pontyński mnich zaleca: „Nie dawaj snu twoim oczom ani nie zasypiaj twoimi powiekami aż po dzień twojej śmierci, lecz trudź się (καμνε) do końca życia, a będziesz żył na wieki”⁴⁰ Prawdopodobnie użyte tu słowo καμνειν zdaje się być synonimem πονειν. „Trudzić się” w tym kontekście, to tyle samo, co „czuwać”, „nie spać” Wiemy z innych wypowiedzi, że Ewagriusz uważał ujmowanie sobie pewnej ilości snu obok ograniczenia się w pożywieniu za najskuteczniejszy środek ascetyczny w pracy nad opanowaniem namiętności⁴¹

Przez „trud” zdaje się nasz pisarz rozumieć gdzie indziej jeszcze inną aktywność. W „Practicus” stwierdza: „Nie jest nam nakazane ciągle pracować i czuwać, i pościć, natomiast zostało dla nas ustanowione, aby modlić się nieustannie”⁴² Tamte bowiem rzeczy, które leczą część namiętną naszej duszy, dla ich skutecznienia potrzebują także naszego ciała, a ono z powodu właściwej mu słabości nie podoła w trudach (τουσ πονουσ).

³⁷ Por. Jk 5, 13.

³⁸ „Rerum monachalium rationes 11”, 1264b.

³⁹ M. in. w „Traktacie do Eulogiusza” użył podobnego przymiotnika εμπονωσ „Niech siłą twoich myśli będą czyny. To bowiem, co powinno być czynione, jest mądrzejsze (φιλοσοφωτερα) od tego, co ma być pomyślane, jak również więcej wymagające trudu (επιπονωτερα)” (24, 1125b).

⁴⁰ „Protrepticus”, Frankenberg s. 555.

⁴¹ Por. np. „Practicus 15”, Guillaumont s. 536; 49, s. 610n.; 54, s. 626.

⁴² Por. 1 Tes 5, 17.

Modlitwa zaś przygotowuje do walki umysł umocniony i oczyszczony, który został z natury uczyniony do tego, aby modlić się nawet oddzielnie od tego ciała i aby walczyć z demonami o wszystkie władze duszy⁴³ Czuwanie i post występuje obok czynności określonej czasownikiem εργαζεσθαι, czyli pracy fizycznej⁴⁴ „Trudami” nazywa pracę, również w kontekście ascetycznym, w dziele „Antirrheticus”⁴⁵ Należy przypuszczać, że chodzi tam o pewne zajęcia ręczne, jak na przykład plecenie koszy czy materaców, zlecone przez mistrza uczniowi. Mogły one dostarczać materialnego zysku, a od pokusy chciwości nie byli wolni nawet mistrzowie ascezy, skoro nasz autor przestrzega przed nadmiernym obciążaniem ucznia takimi zajęciami kosztem duchowych ćwiczeń. A zatem praca fizyczna stanowi integralną część monastycznych trudów. Do niej zdaje się nawiązywać nasz pisarz w „Practicus”, mówiąc o „trudach ascezy” (τους της ασκησεως ποιους), które roztacza przed oczyma mnicha demon „acedii”⁴⁶ Zanim bowiem wspomina o działaniu tego demona, który stara się obudzić zniechęcenie, oschłość, nakreśla obraz pracującego ręcznie ascety⁴⁷

Przedstawione powyżej ascetyczne czynności, włącznie z pracą, wymagają pewnego udziału ciała i zmierzają do tego, aby poskromić powstające namiętności. Ponieważ leczenie części namiętnej duszy, jak wiemy skądinąd, jest głównym celem πρακτικη⁴⁸, więc odnośne czynności, to nic innego, jak ów podstawowy etap pracy ascetycznej mnicha. Trudy te jednak nie wyczerpują się w aktywności ascetycznej ciała i we wspomnianych czynnościach. Ich podmiotem jest również umysł oddający

⁴³ „Practicus 49”, Guillaumont s. 610.

⁴⁴ Εργασια w znaczeniu pracy fizycznej występuje w „Practicus 9”, Guillaumont s. 512.

⁴⁵ Por. „Antirrheticus III 6”, Frankenberg s. 494: „Przeciwko myśli chciwości, która sprawia, że przeszkadzamy w tym, aby brat poznał Pisma bądź przyjął naukę, lecz zachęca nas, abyśmy ze względu na nikły zysk pchnęli go w trud (εις ποιου εμβαλειν) i znużenie”

⁴⁶ Por. „Practicus 12”, Guillaumont s. 526.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże 49, s. 610n.

się modlitwie. Ewagriusz wskazuje na możliwość takiego stanu, który należałoby nazwać mistycznym, gdy umysł modli się w oderwaniu od ciała. W przytoczonej wyżej gnomie dostrzegamy zatem pewną dwoistość trudów ascezy. Pierwszy ich rodzaj, to ćwiczenia ascetyczne, w których zaangażowane jest ciało. Są nimi praca, czuwanie, post. Zmierzają one do opanowania ciała. Drugi rodzaj trudów, to praktykowanie modlitwy, w której ciało w miarę jej doskonalenia bierze coraz mniej udziału. Trudy zatem obejmują zarówno wysiłek ciała, jak i umysłu, ducha. Ów drugi wymiar trudów w rozdziale 49. dzieła „Practicus” urzeczywistnia się w sposób szczególny na modlitwie.

O duchowym wysiłku mówi nasz teolog nie tylko w kontekście modlitwy. „Twoje cielesne ćwiczenie (σωματικη γυμνασια) — pisze w „Traktacie do Eulogiusza” — niech będzie uprawiane w obyczajach, abys nauczył się w sercu trudzić (καρδί' πονειν) i w duszy współtrudzić (ψυχασυμπονειν)”⁴⁹ Obok ascezy ciała istnieje także asceza ducha, o której pontyński mnich mówi jako o „trudzeniu się w sercu” czy „współtrudzeniu się w duszy”. Ascezie zorientowanej na opanowanie ciała, a więc „ćwiczenie cielesne”, musi nieodłącznie towarzyszyć wysiłek moralny. Zresztą, każdy akt ascezy ciała wymaga zaangażowania się duszy. Powiada autor „Rerum monachalium rationes: „Powstrzymanie się od pokarmów, to jest trud naszej woli (της ήμετηρας προαιρησεως πονος) i duszy”⁵⁰ Post nie polega tylko na ćwiczeniu ciała w samoopanowaniu się. Nie jest do pomyślenia bez wysiłku woli i całej duszy. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną wypowiedź: „Ty więc, który błagasz o pomoc Trójcę Świętą, widząc te rzeczy, o jakie gorliwie się trudzisz (φιλοπονεις), we wszelkiej czujności pilnuj swego serca, abys oddając się tylko zewnętrznym trudom (τοις εσωθεν πονοις) w wewnętrznych trudach (τοις εσωθεν) nie został podstępnie usidlony”⁵¹ Autor przestrzega przed pokusą szukania próżnej chwały, do czego nakłania

⁴⁹ „Ad Eulogium 19”, PG 79, 1117d.

⁵⁰ „Rerum monachalium rationes 10”, PG 40, 1264a.

⁵¹ „Ad Eulogium 34”, PG 79, 1140a.

demon próżności ukazujący się w postaci świetlistego anioła⁵² Φιλοπονειν, czyli „goliwie się trudzić”, zakłada jedność wysiłku fizycznego nazwanego „trudem zewnętrznym” z wysiłkiem duchowym, który tutaj polega konkretnie na praktykowaniu pokory⁵³ W dziele „Protrepticus” autor udziela rady w zakresie bardziej ogólnym: „kto by się starał zabrać za trudy cnoty (τοῖς τῆς ἀρετῆς πονοῖς), niech się po trosze ćwiczy, aż dojdzie do doskonałości”⁵⁴ Ewagriusz zaleca roztropny wysiłek w praktykowaniu cnoty, tak aby stopniowo zmierzać do doskonałości. Wyrażenie „trudy cnoty” wskazuje, że obok trudu ascezy polegającej na uśmierzeniu popędów ciała, istnieje również trud moralny doskonalenia się w cnotach. Powiada autor „Traktatu do Eulogiusza”: „Nie w pięknie bowiem szat nosi się cnoty, lecz nosi się trudy (πονοῖ) niczym połączone szaty w pięknie duszy”⁵⁵ Cnoty wydają się być synonimem trudów, o których mowa jest w drugiej części sentencji. One stanowią prawdziwą ozdobę człowieka. W tym samym traktacie czytamy: „Niech czią będzie ci trud cnót (πονοῖ τῶν ἀρετῶν), a dobrowolna wzgarda [niech będzie ci] pochwałą. Nie szukaj chwały z ciała, ty, który uwalniasz się z cielesnych namiętności, lecz szukaj czegoś lepszego i to będzie ci chwałą (...)”⁵⁶ Wyrażenie „trud cnót” występuje znowu w związku z przestrożą przed próżnością. I ponownie ukazuje nierozłączną jedność pomiędzy czynnikiem cielesnym oraz duchowym w ascezie. O ile bowiem „uwalnianie się z namiętności ciała” zakłada pewne fizyczne wyrzeczenie, to towarzyszący temu trud zdobywania cnoty polega bardziej na wysiłku ducha.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Przy bazylikach w Konstantynopolu, Jerozolimie i w Egipcie istniały w IV wieku pobożne grupy świeckich, które poza udziałem w liturgii praktykowały szczególne umartwienie. Owych ludzi nazywano σπουδαῖα lub φιλοπονοῖα (por. M. Viller, M. Olphe-Galliard: Ascèse. B. Période patristique. DS 1: 1937 k. 976. Nie jest wykluczone, że Ewagriusz posługując się słowem φιλοπονειν czynił aluzję do owych praktyk, podkreślając konieczność łączenia ze sobą ascezy zewnętrznej i wewnętrznej.

⁵⁴ „Paranaeticus”, Frankenberg s. 558.

⁵⁵ „Ad Eulogium 24”, PG 79, 1125a.

⁵⁶ Tamże 3, 1097c.

W świetle dotychczasowej analizy dostrzegamy integralność, z jaką Ewagriusz posługuje się pojęciem trudów. Πονος, to ascetyczny termin, który odnosi się do pracy ascety i obejmuje zarówno ascezę ciała, jak i ducha. Trud w sensie cielesnych ćwiczeń ma przede wszystkim na celu opanowanie namiętności, które biorą początek z ciała. Trud duszy, to wysiłek bardziej wewnętrzny, bez którego trud zewnętrzny traci swoją celowość. Namiętności sięgają duszy, więc trud duchowy polega na walce z nimi na poziomie tego, co duchowe, wewnętrzne. Posiada charakter stały, jak stała jest dyspozycja, do której zmierza, mianowicie cnota. „Trud cnoty” Ewagriusz zdaje się uznawać za najwyższy, najbardziej wysublimowany rodzaj ascetycznego wysiłku.

II. „TY ZAŚ NIE WYRZEKAJ SIĘ TRUDÓW DLA LUDZKIEJ CHWAŁY”

Dotychczasowa analiza wykazała ascetyczny charakter pojęcia trudów w zakresie kwestii, czym one są. Obecnie zwróćmy uwagę na szereg wypowiedzi, w których autor określa wewnętrzną postawę trującego się ascety. Innymi słowy, jak należy uprawiać ascetyczne trudy? Czy również nauka co do towarzyszących im duchowych dyspozycji potwierdza specyficznym ascetycznym sensu tego pojęcia? Problem owych dyspozycji pojawił się już we wcześniej cytowanych wypowiedziach. Kwestia ta, często poruszana przez pontyńskiego mnicha, wymaga jednak osobnego potraktowania.

Ewagriusz sformułował listę ośmiu namiętności, w których zdawał się zamykać całokształt duchowych zagrożeń na drodze ascezy⁵⁷ Każdej z owych wad⁵⁸ przeciwstawił odpowiednią cnotę. Postulując trudy ascezy nasz pisarz w sposób szczególny zwracał uwagę na jedno zagrożenie. Mówi o nim w „Traktacie do Eulogiusza”: „Kto w cielesnych trudach (τοὺς

⁵⁷ Por. „De octo spiritibus malitiae”, PG 79, 1145–1164.

⁵⁸ Namiętności nazywa Ewagriusz wadami m. in. w: In Prov. 25, 20. Wyd. P. Géhin. Paris 1987” (SCh 340) s. 402.

σωματικοις ποινοις) ostrzej się ćwicz, niech nie pracuje ze względu na pochwałę ani niech nie chełpi się chwałą”⁵⁹ Wyrażenie „cielesne trudy”, jak sugeruje dalszy ciąg wypowiedzi⁶⁰, w sposób szczególny wskazuje na praktykę postu. Szukanie własnej chwały Ewagriusz nazywa w wielu innych miejscach próżnością, κενοδοξια. Słowo to pada między innymi w następującej wypowiedzi: „Acedia” niszczy siłę duszy, a próżność nadyma umysł, który odpadł od Boga. Ona uczyni słabego krzepkim, a starca mocniejszym od młodzieńca, jeśli są tylko liczni świadkowie [tych] zdarzeń. Wtedy lekkim staje się post i czuwanie, i modlitwa, ponieważ uznanie ze strony wielu ludzi obudza zapał (την προθυμιαν). Ty zaś nie wyrzekaj się trudów dla ludzkiej chwały (μη πωλησης τους ποιους δοξαις ανθρωπιναις) ani przyszłej chwały nie wydawaj za [liche] uznanie”⁶¹ Wprawdzie próżność w przeciwieństwie do „acedii” dodaje człowiekowi zapału do ascezy, ale ostatecznie czyni ów zapał i ascezę bezużytecznymi dla spraw wieczności.

W „Traktacie do Eulogiusza” autor zauważa, iż próżność w życiu doświadczonego ascety znajduje szczególne pobudki. „Kiedy spędzisz dłuższy czas — pisze — powstrzymując się od wina i oleju, i zbytecznych rzeczy, wtedy myśli udzielając pochwał liczą ci czas [twego wyrzeczenia], abyś ze względu na ciało wycofał się z trudów (τοις ποιοις), które ciebie urabiają (γυμναζουσι). (...) Nie ścierpisz [jakiejś] myśli spośród tych, co ci sugerują, żeś już spędził okres licznych lat w życiu monastycznym, aby nie sprawiła, że twoje trudy uzależnisz od [liczby] lat i w cierpliwości odosobnienia chwycisz się chełpliwości”⁶² Długie lata spędzone na surowej ascezie nie uwalniają człowieka z niebezpieczeństwa próżności, a nawet przeciwnie, dostarczają jej nowych pobudek. Zadufanie we własnym doświadczeniu może nawet doprowadzić do zaprzestania surowego stylu

⁵⁹ „Ad Eulogium 33”, PG 79, 1137a/b.

⁶⁰ Por. tamże, 1137c.

⁶¹ „De octo spiritibus malitiae 16”, PG 79, 1161b.

⁶² „Ad Eulogium 20”, PG 79, 1120a.

życia. Do próżności dochodzi wówczas motyw troski o zdrowie. Myśl, aby „ze względu na ciało wycofać się z trudów”, zdaje się powstawać w obliczu zbliżającej się starości czy choroby. W innym rozdziale cytowanego dzieła autor przeciwstawia takiej chwiejnej postawie męstwo pewnego starca — anachorety, który nawet mimo przemocy ze strony krewnych nie chciał opuścić miejsca swego odosobnienia⁶³

Niszczycielski charakter próżności ukazuje pewien aforyzm w piśmie „De octo spiritibus malitiae”: „Linia zanika zakreślona na wodzie, a trud cnoty (αρετης πονος) — w próżnej duszy”⁶⁴ Metafora linii ginącej na wodzie sugeruję prawdę, że próżność unicestwia owocność ascezy i uniemożliwia osiągnięcie cnoty.

Ewagriusz nie tylko przestrzega przed niebezpieczeństwem próżności, ale formułuje także pewien pozytywny postulat: „Zapieczętuj milczeniem woń twoich trudów (τα αρωματα σου των πονων)”⁶⁵. Z szacunkiem wyraża się o tych, którzy tak czynią: „Ci, którzy w ascezie rozjaśniają bladość twarzy, odrzucili uznanie od ludzi”⁶⁶ Na innym miejscu wyjaśnia: „Jak bowiem ukrywasz przed ludźmi swoje grzechy, tak ukrywaj przed nimi swoje trudy”⁶⁷ Zachęta do dyskrecji w uprawianiu ascezy czy nawet ukrywania mazołu trudów zdaje się nawiązywać do rady Jezusa z mateuszowej Ewangelii⁶⁸ O takiej postawie pisze autor „De vitiis”: „Brak próżnej chwały (ακενοδοξια) jest czynieniem pokory (ταπεινοφροσυνης εργασια) (...) wolą prostoty, miejscem zdatnym do ukrycia trudów (πονων κρυπτηρια), wrogiem pochlebstw”⁶⁹ Sentencja dotyczy cnoty skromności, która stanowi formę

⁶³ Por. tamże, 1120b.

⁶⁴ „De octo spiritibus malitiae 15”, PG 79, 1160d.

⁶⁵ „Ad Eulogium 14”, PG 79, 1112a. Cały rozdział 13 i 14 tego dzieła jest apelem do uprawiania w pokorze trudów ascezy, rezygnując z szukania ludzkiej chwały.

⁶⁶ Tamże 20, 1120a.

⁶⁷ Tamże 14, 1112b; por. tamże, 1112c.

⁶⁸ Por. Mt 6, 16–18.

⁶⁹ „De vitiis 4”, PG 79, 1144b.

pokory. Wiedzie ona do ukrywania przed ludźmi rzeczywistej miary włożonego wysiłku, mając świadomość, że chlubić się można jedynie w Panu⁷⁰

Mówiąc o zagrożeniach na drodze ascezy, nie sposób pominąć wpływu demonów na życie duchowe ascety. W „Traktacie do Eulogiusza” autor pisze w sposób następujący: „Podstępny zaś duch próżnej chwały, który cieszy się ze zgromadzenia ludzi (δημοχαρης), w sposób zamaskowany uderzając przystępuje do duszy pracowitych (των εθελουπων) i zabiega w nich o chwałę przez to, co sprawiają trudy (δι’ων ποιων εργαζεται)”⁷¹ Według ewagriuszowskiej demonologii istnieje wśród demonów swoisty podział zadań, tak iż każdy z nich atakuje we właściwy sobie sposób⁷² Demon próżnej chwały może osiąść szczególną siłę wpływu na ascetę wtedy, gdy jego asceza staje się publicznie znana. Usiłuje wzbudzić samozadowolenie z owoców ascetycznej pracy, zwłaszcza gdy wysiłki te przynoszą uznanie ze strony innych ludzi. Całą subtelność działania demonów oddaje inna wypowiedź: „Demony już to chwalą trudy (τους ποιους) za pomocą myśli, już to lekceważą je, jak gdyby one nic nie uskuteczniły, aby raz przynieść szaleństwo (απονοιαν), drugi raz zasiać rozpacz. W tych, którzy nie zwrócili się ku chępliwości, chwalą trudy, aby przynieść szaleństwo. W tych, którzy nie dali się nakłonić do szaleństwa, nie czynią nic więcej, jak tylko wpajając, że uskuteczniły trudy, aby gdy oni zaczną się chęcić, zasiać rozpacz. Kiedy więc myśli chwalą trudy, wzgardzając nimi lekceważmy duszę, kiedy zaś znowu pomniejszają trudy, jakby niczego nie uskuteczniły, na ile sił, chwalmy miłosierdzie Chrystusa”⁷³ Strategia demonów zmienia się w zależności od stanu ascety. Tego, w kim dopiero budzi się duma z podejmowanych trudów, demony pobudzają do nieuzasadnionego samozadowolenia, które stanowi wyraz pewnego szaleństwa, głupoty.

⁷⁰ Por. „Antirrheticus VII 38”, Frankenberg s. 536; 2 Kor 10, 17.

⁷¹ „Ad Eulogium 22”, PG 79, 1121c.

⁷² Por. „De malignis cogitationibus 1”, PG 79, 1200d–1201b; A. i C. Guillaumont: Démon. 2. Évagre le Pontique. DS 3: 1957 k. 199.

⁷³ „Ad Eulogium 28n.”, PG 79, 1132a/b.

Niekiedy demony wiedą do przesady — wiemy to z innych świadectw — w praktykowaniu nawet umartwień⁷⁴ Gdy zasmakuje się już w trudach, demon pragnie z kolei zniechęcić do wysiłku, sugerując ich bezskuteczność. Nieraz zsyła zniewagi ze strony innych ludzi, aby wrażliwy na ludzkie uznanie asceta uległ zniechęceniu⁷⁵ Innymi słowy, demony pragną przywieść człowieka do skrajności, bądź to do zadufania w sobie, bądź to do zwątpienia. Antidotum polega na tym, by budzić myśli przeciwne wobec tych, które podsuwa demon.

Poza próżnością Ewagriusz przestrzega także przed innymi zagrożeniami. O ile szukanie próżnej chwały może doprowadzić do zaprzestania ascezy, to istnieje inne zło, które bezpośrednio niszczy praktykowaną ascezę. Ewagriusz udziela następującej rady: „Aby zaś twoja nagroda za wytrwałość stała się jeszcze obfitsza, niech wytrwałość twa przewodzi niczym wódz (στρατηγικῶν) we wszelkich męskich trudach (τῶν ἀνδρῶν πονῶν), ponieważ i „acedia” ze względu na wszelką złość wzbudza wojnę przeciwko tobie i przyglądając się bada wszelkie twoje trudy (...).”⁷⁶ Cnotę wytrwałości Ewagriusz uznaje za nadrzędną dyspozycję wymaganą w ascezie. Jest to tym bardziej zrozumiałe, że „acedia”, czyli duchowa oschłość, lenistwo pozostaje głównym zagrożeniem dla ascety. Wytrwałość stanowi przeciwieństwo „acedii” Dlatego autor „De vitiis” nazywa „acedię” „wrogiem trudów” (πονῶν ἀντιπαλός), natomiast wytrwałość „orężem trudów” (πονῶν ὄπλον)⁷⁷

Kolejna wypowiedź, jaką przytaczamy, stawia „acedię” obok jeszcze jednego zagrożenia: „Jeśli więc w trudach (ἐν τοῖς πονοῖς) osiągniemy radość pełną pokoju, [to] z wdzięcznością odsuniemy od siebie zbliżające się nieszczęście (τὰ ἐπιούσα χαλεπὰ) i nie wpuścimy warczącego demona smutku (τῆς λυπῆς). On przypada do duszy osłabiając szczególnie podczas

⁷⁴ Por. tamże 33, 1137a.

⁷⁵ Por. tamże 13, 1109d.

⁷⁶ Tamże 8, 1104c.

⁷⁷ „De vitiis 4”, PG 79, 1144c i d.

utrapienie (εν ταις θλιψεσι) i przygotowuje miejsce duchowi „acedii”, aby obaj zaciemnili duszę a zarazem zabrali (αναληξωσιν) trudy”⁷⁸ „Acedię” jako zło niszczące owocność trudów poprzedza smutek. Ewagriusz umieszcza go w katalogu ośmiu głównych namiętności. Λυπη nie oznacza tylko jakiegoś negatywnego uczucia, które raz po raz pojawia się w życiu emocjonalnym, ale pewien trwały stan przygnębienia, różny jednak od oschłości duchowej zwanej „acedią”⁷⁹ Pontyński mnich zaleca radość jako przeciwieństwo smutku. Nie jest to jednak zwykła powierzchowna radość, ale „pełna pokoju”, „w trudach”, a zatem radość w charakterze cnoty, zdobyta na drodze ascezy. Nasz autor nazywa ją gdzie indziej „uciechą z trudów (ποινων ευφρασια), weselem z dobrodziejstwa, ozdobą wyrzeczenia (αποταγης ευδεμα), (...) pokarmem ascetów”⁸⁰ Taka radość wraz z wdzięcznością pozwala stawiać czoła różnorodnym nieszczęściom. Słowa τα χαλεπα i θλιψις, których Ewagriusz używa na określenie pewnych udręk dotyczących ascetę, zdają się wyrażać wewnętrzne próby przynoszone zwłaszcza przez demony⁸¹ Jedną z nich jest doświadczany, zwłaszcza przez zaawansowanych na drodze duchowego postępu, stan jakby opuszczenia przez Boga, εγκαταληψις, który Bóg dopuszcza dla wewnętrznego oczyszczenia się ascety⁸² Próbą są również różnorakie pokusy, w tym także pokusy nieczystości, które przyprawiają ascetę o smutek czy nawet zwątpienie w sens ascetycznych wysiłków⁸³ W świetle powyższej wypowiedzi z „Traktatu do Eulogiusza” samo pojęcie πονος zdaje się

⁷⁸ „Ad Eulogium 6”, PG 79, 1101b.

⁷⁹ Por. G. Bunge. Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Herausgabe 3. Köln 1989 s. 41nn.

⁸⁰ „De vitiis 3”, PG 79, 1144a.

⁸¹ Por. m. in. „Practicus 14”, Guillaumont s. 532; 30, s. 570; 34, s. 578; 72, s. 660 oraz przyp. do rozdz. 72 na s. 660.

⁸² „Gnosticus 28”, wyd. A. i C. Guillaumont. Paris 1989 (SCh 356) s. 134, oraz przyp. tamże.

⁸³ Por. „Antirrheticus II 2”, Frankenberg s. 484.

wzbogacać o nowy element. Trudem należałoby także nazwać różnorakie udręczenie duchowe czy psychiczne, które spotykają zaawansowanego w ascezie mnicha. Wprawdzie radość odsuwa je na bok, jednakże uwzględnwszy fakt, że do owej radości asceta dopiero dąży, należy przyjąć, że wewnętrzna walka i z tym związane udręczenie stanowi „de facto” trwały element ascezy.

W” Traktacie do Eulogiusza” dowiadujemy się o kolejnej namiętności, która zagraża owocności ascezy: „Kiedy twój przyjaciel załamany przez dobrą sławę twoich trudów (των ποιων ευφημιας) zwróci się ku zazdrości, tak aby nawet wokoło ciskać w twoje trudy słowa próżności [i] żeby szyderstwami na twój temat zaćmić obiegającą wokół ciebie chwałę, wtedy nie mścij się zważając na jego zawiść, abyś nie wlał gorzkiej trucizny w swoje serce”⁸⁴. Powodem pewnego zła może być bliźni, który pod wpływem zazdrości ucieka się do szyderstw ze swego przyjaciela. Ewagriusz przestrzegając przed tym, aby „nie wlać gorzkiej trucizny w swoje serce”, wydaje się przestrzegać przed uleganiem pasji gniewu. Występując wielokrotnie przeciwko tej namiętności pontyński teolog wskazuje, że u jej podłoża leży często pamięć o doznanych krzywdach, μησηικακι⁸⁵. Prawdziwie trudzający się asceta musi być wolny od urazów w stosunku do bliźniego.

⁸⁴ „Ad Eulogium 18”, PG 79, 1116c.

⁸⁵ Por. np. „De octo spiritibus malitiae 9”, PG 79, 1153c.

Powyższa analiza pozwala bliżej zrozumieć pojęcie „trudu cnoty, o którym wcześniej była mowa. Ascetyczne trudy jedynie wówczas są owocne, gdy asceta odsuwa od siebie wszelkie namiętności zdobywając przeciwne im cnoty. Uleganie określonym namiętnościom nie tylko niweczy owocność trudu, ale wiedzie w ogóle do jego zaprzestania. Znając ewagriuszowskie rozróżnienie na trud „zewewnętrzny” i „wewnętrzny” możemy sądzić, że cnotę nasz autor rozumie zarówno jako przedmiotu trudów, jak i ich warunek. Cnota w odniesieniu do trudu wewnętrznego, a więc bardziej duchowego jawi się jako jego przedmiot, natomiast w odniesieniu do trudu zewnętrznego, a więc ascezy ciała jawi się jako jego warunek.

Zaprezentowana tu nauka o duchowych dyspozycjach niezbędnych do uprawiania trudów potwierdza ascetyczny sens pojęcia ποιναι i wskazuje na jego ściśle powiązanie z całością ascetycznej doktryny Ewagriusza.

III. „JEŚLI CIAŁO (...) UCISZYSZ TRUDAMI, POSIĄDZIESZ SŁAWĘ PONADCZASOWĄ BŁOGOSŁAWIENSTW”

Asceza wyrażona słowem ποιναι jawi się jako walka z namiętnościami i zdobywanie cnót. Pojawia się pytanie o cel tak pojętej ascezy. Analizowane wypowiedzi raz po raz nawiązywały do tej kwestii. Obecnie przyjrzyjmy się jej dokładniej. Problem ten stawiamy w obrębie naszych poszukiwań ascetycznego sensu pojęcia ποιναι. Czy ewagriuszowska refleksja nad celem trudów zachowuje owo pojęcie, podobnie jak inne rozważane dotychczas aspekty, we wspomnianej ascetycznej specyfice?

Ewagriusz pisze w „Traktacie do Eulogiusza”: „A jeśli ciało pożądające przeciw duchowi uciszysz trudami (ειρηνευσης τοις πονοις), posiadziesz sławę ponadczasową błogosławieństw i wygrasz wojnę wznieconą w twoim ciele, «która toczy walkę z prawem twojego umysłu i podbija cię w niewolę pod prawo grzechu w twoich członkach»⁸⁶ Trudy służą temu, aby uciszyć pożądliwość ciała. Podobny cel trudów ukazują inne słowa wspomnianego traktatu: „Rzeczą najgorszą jest, gdy serce zostało pochwycone przez przyzwyczajenie do przyjemności (συνηθει' ηδουων), i licznych trzeba trudów (πολλων κοπων), aby radykalnie usunąć pożywkę dla złości (την νομην κακων)⁸⁷. Mówiąc o „przyzwyczajeniu do przyjemności” autor zdaje się mieć na myśli, jak sugeruje dalszy kontekst wypowiedzi⁸⁸, ogólny brak wstrzeźliwości. Z tego samego kontekstu wynika też, że w wyrażeniu „liczne trudy” chodzi przede wszystkim o post. Odmawiając swemu ciału fizycznego pokarmu człowiek pozbawia pożywki namiętności⁸⁹

Autor „De malignis cogitationibus” dokonując pewnej klasyfikacji wyrzeczeń pisze: „Pierwszym wyrzeczeniem jest opuszczenie rzeczy świata, [które czyni się] dobrowolnie ze względu na gnozę o Bogu. Drugim zaś wyrzeczeniem jest oddalenie złości uczynione dzięki łasce Bożej i trudowi (σπουδη) człowieka⁹⁰ W tekście nie występuje słowo πονος, lecz σπουδη, jednakże ze względu na wagę tego fragmentu przytaczamy go. Ewagriusz zajęty strategią pracy ascetycznej niezbyt często mówi o soteriologicznym wymiarze ascezy, jednak w tej wypowiedzi wyraźnie stawia łaskę Bożą na pierwszym miejscu. Wyrażenie αποθεσις κακιας, czyli „oddalenie złości”

⁸⁶ „Ad Eulogium 6”, PG 79, 1101a; Rz 7, 23.

⁸⁷ Tamże 22, 1121c/d.

⁸⁸ Por. tamże, 1121d.

⁸⁹ Być może edycja Migne'a podaje tu tekst skażony. Ewagriusz mógł użyć wyrażenia του νομου κακων, a nie την νομην κακων. W następnym rozdziale „Traktatu do Eulogiusza” obecne tutaj wyrażenie συνηθει' ηδουων zostało użyte właśnie w powiązaniu ze słowem νομος a nie νομην (23, 1124b).

⁹⁰ „De malignis cogitationibus 25”, wyd. J. Muyltermans: *travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*. „Muséon” 3: 1932 s. 50; „Kephalaia gnostica I 79”, Guillaumont s. 55.

przedstawia podobną treść, jak analogiczne wyrażenia z powyżej przytoczonych świadectw. Podobnie i cel trudów zdaje się być ten sam, mianowicie wyzbycie się zła, które bierze się z namiętności. Czytamy na innym miejscu: „Nie zgasisz bowiem namiętności (ου κατασβησεις τα παθε) inaczej, jak przez to, że najpierw zaaplikujesz swemu ciału trudy (τους πονους) związane z ich zniszczeniem (της ανασκευς αυτων)”⁹¹ Wyrażenia „gasić namiętności” czy „zniszczenie namiętności” zdają się wskazywać na możliwość radykalnego unicestwienia owego nieuporządkowania w człowieku. Najczęściej dla określenia takiego stanu Ewagriusz posługiwał się pojęciem απαθεια⁹² Problem beznamiętności wymagałby dokładniejszej analizy. W naszych rozważaniach wystarczy powiedzieć, iż w świetle przytoczonego fragmentu stanowi ona pierwszorzędny cel ascetycznych trudów. Zdaje się przy tym utożsamiać z tym, co poprzednie świadectwa nazwały „uciszeniem ciała” czy „oddaleniem złości”

Gdzie indziej nasz autor powiada: „Jeśli jedna z licznych namiętności znalazła sobie miejsce, do tego samego mieszkania wprowadza także i inne. Rozum (ο θυετων) zostaje zniewolony przez mnóstwo złości wtedy, gdy połączony z namiętnością odłącza się od wspólnego jarzma z trudami (τους πονους αποζευξ)”⁹³ Obowiązuje zasada integralności życia duchowego. Słabość pod jednym względem źle wpływa na całość postępu duchowego. Podobną prawidłowość możemy też dostrzec w przypadku cnót. Każda cnota do tego stopnia współtworzy ogólną doskonałość, że właściwie można wszystkie sprawności moralne uznać za jedną cnotę⁹⁴ Jeśli nie ma wszechstronności w uprawianiu ascezy, trudy ascetyczne nie osiągają swego celu. Można przypuszczać, że owo „odłączenie się” umysłu „od wspólnego jarzma z trudami”, to po prostu zaprzestanie przez ascetę trudów. Nie jest

⁹¹ „Ad Eulogium 23”, PG 79, 1124b.

⁹² Por. np. „Practicus 87”, Guillaumont s. 678.

⁹³ „Ad Eulogium 17”, PG 79, 1116a.

⁹⁴ Por. „Practicus 98”, Guillaumont s. 706.

wówczas możliwe osiągnięcie „apathei” Ona bowiem stanowi, nawiązując do cytowanej wypowiedzi, wyzwolenie się umysłu z niewoli namiętności.

Mówiąc o drodze ku wewnętrznej wolności Ewagriusz niekiedy zdaje się wskazywać na pewne racje ascezy, które wynikają z grzesznej kondycji człowieka. Tak pisze w „Traktacie do Eulogiusza”: „Jak synowie są otuchą smucącej się wdowy, tak trudy (πονου) są pociechą duszy, która zbłądziła. One rozpraszają rozpacz myśli i zasiewają ufność pokuty (την πιστιν της μετανοιας κατασπειρουσι), i ogłaszają miłosierdzie Chrystusa, i zwiastują odpuszczenie popełnionych grzechów”⁹⁵ O ile trudy mają przywieść ascetę do „apathei”, to ową perspektywę poprzedza cel bardziej elementarny. Zanim trudy zwrócą ascetę ku temu, co przyszło, najpierw winny uporządkować jego przeszłość. Są pewnym oczyszczeniem i zadośćuczynieniem za grzechy już popełnione, przywróceniem duchowego porządku. Opisanych w wypowiedzi dobrodziejstw nie należy rozumieć jako konieczne, wprost automatyczne następstwo ascezy. Ewagriusz jest świadom, że przebaczenie grzechów pozostaje łaską Boga. Znajdujące się obok siebie wyrażenia τα ελεη Χριστου ανακηρυττουσι i τα πραχθεντα αμαρτηματα αποκηρυττουσιν sugerują, że odpuszczenie grzechów jest owocem miłosierdzia Chrystusa. Intensywna asceza stwarza jednak najlepszy grunt, jak zdaje się sądzić autor, aby dostąpić od Boga oczyszczenia. Wyrażenie „zasiewać ufność pokuty”, oprócz sugestii, że poprzez trudy człowiek zdobywa nadzieję na własne nawrócenie, zdaje się ukazywać prawdę, że nawrócenie to, osiągnięte na drodze trudów, obudza ufność w odpuszczenie przez Boga win. Na drodze trudów „metanoia” staje się albo przedmiotem realnej nadziei, albo jej warunkiem. W każdym bądź razie pozostaje ona pierwszym celem ascezy. Człowiek nigdy nie powinien zaprzestać pokuty, mając zawsze przed oczyma ze względu na pokorę swoje grzechy⁹⁶

Pisze Ewagriusz na innym miejscu: „Niech [ten, kto zgrzeszył] przejawia skruchę z powodu tych nedorzecznych rzeczy, które popełnił, doświadczając żalości smutku z ich racji. Uzyska zaś przedni spokój trudów (πρωτοστατιν

⁹⁵ „Ad Eulogium 32”, PG 79, 1136b.

⁹⁶ Por. tamże 14, 1112a.

των ποῦλων η̅συχιαν) [i] kontemplację wieloraką cnót, która jemu się objawi”⁹⁷. Zalecana pamięć o własnych grzechach i żal za nie nie prowadzi do przygnębienia, ale do „spokoju trudów”. Owa η̅συχια, to stan, o którym autor mówił, jak się wydaje, we wcześniej przytoczonym fragmencie. Tworzy ją między innymi ufność w miłosierdzie Chrystusa i świadomość otrzymanego przebaczenia grzechów. Być może autor idzie tu nawet dalej i ma na myśli jeszcze wyższy etap drogi ku Bogu, etap γ̅νοστικη, który zasygnalizowaliśmy na początku rozważań. W przeciwieństwie do żmudnych wysiłków etapu πρακτικη, etap γ̅νοστικη przynosi ascecie swoiste wytchnienie. Na realność takiej aluzji wskazuje również pojęcie kontemplacji (θεωρια), o której Ewagriusz mówi zaraz dalej. Jeśli jest to tylko kontemplacja cnót, to wydaje się, że należy ona już do pierwszego stadium γ̅νοστικη, czyli do φυσικη⁹⁸. Z ostatnich dwóch świadectw wyłania się droga określająca cel ascetycznych trudów. Droga ta zaczyna się od żalu za grzechy, wiedzie przez „metanoię” i praktykowanie cnót do osiągnięcia „apathei”, a następnie do pokoju z Bogiem.

W nauce Ewagriusza o trudach odnajdujemy pewien ideał ascezy. Rzeczywistość jednak nie zawsze nadaża za ideałem. Nasz pisarz podaje przykład ascezy uprawianej w sposób niezgodny z powyższymi postulatami: „Na temat pewnych ludzi w okolicy wiele paplano w związku z haniebnymi ich czynami. Oni podjęli się zacnego życia, nie aby haniebne grzechy w trudach (τοις ποῦλοις) opłakiwać, lecz aby wyciszyć wieść o [ich] hańbie. Ale ty nie przymilaj się do uwodziciela”⁹⁹. Wskutek odrzucenia „metanoi” człowiek zamiast ukorzyć się przed Bogiem szuka własnego usprawiedliwienia. Może tak dziać się nawet przy praktykowaniu surowego trybu życia. Asceza taka wiedzie na manowce, a trudzący się asceta ulega

⁹⁷ Tamże 18, 1117a.

⁹⁸ Drugim jest θεολογικη. Jeśli do φυσικη Ewagriusz zalicza na przykład kontemplację „racji wojny”, „sądu”, „opatrności” i inne kontemplacje stworzonej rzeczywistości, to wydaje się słuszne zaszeregować do niej również kontemplację cnót (por. m. in. „Kephalaia gnostica I 27”, Guillaumont s. 29; „Practicus 83”, Guillaumont s. 672).

⁹⁹ „Ad Eulogium 17”, PG 79, 1116b.

podstępny działaniu demonów. Dlatego pontyński mnich zaleca: „Wszelki trud (πονον) czyn, aż świętość (οσια) zdobędziesz miłości, ponieważ jeśli jej nie ma, nic z tego, co jest, nie pomoże”¹⁰⁰. Zaprzeczeniem wspomnianych powyżej egoistycznych pobudek w ascezie jest pragnienie zdobycia miłości. Dopiero w szczerym dążeniu do jej osiągnięcia trudy odnajdują właściwy swój motyw. „Apatheia” nie jest ostatecznym celem ascezy. Jest nim miłość, którą nasz pisarz nazywa gdzie indziej „córką apatheii”¹⁰¹. Wyzbycie się namiętności dostarcza odpowiednich warunków, by móc prawdziwie miłować.

Jak więc widzimy, nie tylko materia trudów i sposób ich uprawiania, ale także ich cel wskazuje na ascetyczny charakter pojęcia πονοι. Cel ów wykracza ponad to, co nasz autor określa pojęciem trudów. Ich bowiem celem jest „święta miłość”, a ta otwiera już nowy etap. Miłość stoi na progu kontemplacji rzeczywistości stworzonej, a następnie prowadzi do „teologii”, najwyższego etapu wstępowania ku Bogu¹⁰² Πρακτικη, a więc ludzkie działanie, którym jest asceza, przechodzi w θεολογικη, gdzie „praktykujący” staje się „widzącym”. Asceza stoi więc w bliskim sąsiedztwie mistyki.

* * *

Ewagriuszowskie pojęcie trudów oznacza pracę ascety zarówno w wymiarze ciała, jak i ducha, która poprzez takie ćwiczenia, jak modlitwa, post, czuwanie, praca fizyczna, walka z namiętnościami, praktykowanie cnót zmierza z pomocą łaski Bożej, po oczyszczeniu się z dotychczasowych grzechów na drodze „metanoi” do „apatheii”, a następnie przez miłość do naprzyrodzonej gnozy o Bogu. Ta ascetyczna konotacja jest do tego stopnia dominująca w rozumieniu przez Ewagriusza pojęcia πονος, że właściwie nie występuje w jego pismach, na ile mogliśmy to zbadać, inny, pozaascetyczny sens tego słowa.

¹⁰⁰ Tamże 32, 1136d.

¹⁰¹ „Practicus, prologus”, Guillaumont s. 492.

¹⁰² Por. tamże.

Na ascetyczny charakter tego pojęcia wskazuje jego bliskie pokrewieństwo z pojęciem ασκησις, πρακτικη, αναχωρησις czy ησυχια. One wszystkie wyrażają specyficzny typ ascezy. Doktryna ascetyczna Ewagriusza wyrasta z monastycznego środowiska, w którym przebywał nasz teolog. Pismem, w którym najczęściej pada słowo ποιος, jest „Traktat do Eulogiusza” Niewiele możemy powiedzieć o mnichu, adresacie tego dzieła, którego autor nazywa „wtajemniczonym w cnoty”¹⁰³ Biorąc pod uwagę treść pisma dostrzegamy, że owa dedykacja posiada charakter formalny, natomiast w rzeczywistości pismo to autor adresuje do szerszego kręgu mnichów, którzy uprawiają semianachorezę. Nie trudno spostrzec, że półpustelnicze środowisko Kellia czy Sketis wywarło duży wpływ na sposób myślenia Ewagriusza o ascezie.

Słowo ποιος, które często występuje w liczbie mnogiej, wskazuje na różnorodność i wielość ćwiczeń, jakich podejmuje się mnich. Jak wskazuje elementarna treść tego słowa, w sposób trwały wiąże ono ascezę z koniecznością fizycznego i duchowego wysiłku. Ów aspekt ascezy pontyński mnich ujmował także metaforą „skwaru pustyni”¹⁰⁴ Dysponował również takim słownictwem, jak ασκησις¹⁰⁵, εργασια¹⁰⁶, γυμνασια¹⁰⁷, κοπος¹⁰⁸

¹⁰³ „Ad Eulogium 1”, PG 79, 1096a.

¹⁰⁴ Por. m. in. In Prov. 19, 12, Géhin s. 290.

¹⁰⁵ Por. m. in. „De vitiis 2”, PG 79, 1141b; „De malignis cogitationibus” 25, PG 79, 1229b.

¹⁰⁶ Por. m. in. „Practicus 9”, Guillaumont s. 512; 49, s. 612; In Ps. 131, 1, PG 12, 1649 (αορηγρια).

¹⁰⁷ Por. m. in. „Ad Eulogium 19”, PG 79, 1117d.

¹⁰⁸ W „Practicus” κοπος obok postu i oddalenia się od ludzi (αναχωρησις) stanowi konstytutywny element ascezy („15”, Guillaumont s. 536). Wiemy z naszej analizy, że nieraz Ewagriusz również ποιος zestawiał ze wspomnianymi praktykami ascetycznymi. W tym samym piśmie etap „trudu” nazwany słowem κοπος pontyński mnich przeciwstawiał etapowi „odpoczynku” („Practicus 73”, Guillaumont s. 660; por. też In Prov. 25, 13, Géhin s. 400). W niniejszej analizie przytoczyliśmy świadectwa, w których ta sama przeciwstawność zachodzi między „odpoczynkiem” a „trudem” nazwanym słowem ποιος. Owe paralele dają podstawę, by sądzić, że słowo κοπος było dla Ewagriusza synonimem ποιος. Ten fakt podkreślamy zwłaszcza dlatego, że κοπος w sensie „nie tylko pracy, ale na sposób bardziej ogólny, jako surowy tryb

czy innymi określeniami wyrażającymi trud pracy nad sobą. Słowem *πονος* posługiwał się jednak ze szczególnym upodobaniem, co znalazło wyraz w znacznie częstszym posługiwaniu się nim niż innymi. Pod tym względem, jak również pod względem pojemności treściowej, przewyższa je jednak pojęcie *πρακτικη*. To właśnie idea *πρακτικη*, a nie *πονος* jest kluczowa dla ukazania pierwszego etapu ascezy.

Należy zaznaczyć, że nauka na temat trudów, którą staraliśmy się zrekonstruować na podstawie całości zachowanych pism Ewagriusza, nie wyczerpuje każdego z przedstawionych problemów. Przedmiotem naszych zainteresowań była jedynie treść pojęcia *πομος*, a inne zagadnienia omówiliśmy na tyle, na ile dotyczyły nadrzędnego tematu. Rezultat takiej selekcji staje się widoczny między innymi w drugim rozdziale. Mówiąc o trudach jako o walce przeciwko namiętnościom przedstawiliśmy tylko niektóre namiętności. Należy pamiętać, że Ewagriusz nie sformułował jakiegś systematycznej nauki na temat całej ascezy. Niniejsza analiza ukazuje jednak, że pojęcie trudów zawiera spójne ze sobą treści, odsłaniając istotną część ewagriuszowskiej refleksji nad wysiłkiem człowieka, który w sposób czynny szuka Boga.

życia, niewygoda” stanowiło, jak stwierdzają A. i C. Guillaumont, „fundamentalne pojęcie w monastycyzmie egipskim”; francuscy uczeni powołują się na „Apoftegmaty Ojców”, mianowicie na wypowiedź abby Jana Małego (37), gdzie w ogóle życie monastyczne zostało określone jako *κοπος*, oraz abby Pojmena (44) (PG 65, 216c/d; 332d; „Traité pratique” przyp. do rozdz.15 na s. 536). U Ewagriusza oba te słowa mają, jak się wydaje, równorzędną rangę, aczkolwiek dla wyrażenia idei ascetycznego trudu częściej używa słowa *πομος*.