

KS. LEON NIEŚCIOR OMI

Pojęcie *apathei* w pismach Ewagriusza z Pontu

Ideał *apathei*, szeroko propagowany w szkole filozofii stoickiej, znalazł także swoich zwolenników wśród chrześcijańskich pisarzy ascetycznych. Pojęciem tym chętnie posługiwał się, po przyjęciu określonych modyfikacji, Klemens Aleksandryjski, Bazyli Wielki i inni. W sposób szczególny upodobał w nim Ewagriusz z Pontu (zm. 399 r.), grecki teolog i mnich egipskiej pustyni.

W niniejszej analizie spróbujemy ustalić i opisać znaczenie pojęcia *apathei* u mnicha z Pontu. Przedsięwzięcie to staje się tym bardziej zasadne, iż pomimo pewnych kontrowersji, jakie wywołała ewagriuszowska nauka o *apathei* już w starożytności¹, nie podjęto jak dotychczas próby, by ująć całościowo, w oparciu o wszystkie zachowane pisma naszego autora, jego naukę na ten temat. Ewagriusz nie pisał systematycznych traktatów, ale gnomiczne utwory, złożone z luźno ze sobą powiązanych refleksji i sentencji. Stąd wiele pojęć, którymi się posługiwał, wymaga uwzględnienia zawitych nieraz kontekstów i znaczeń poszczególnych wypowiedzi. Na temat *apathei* opublikowany został niedawno artykuł w „*Studia Monastica*”, będący seminaryjną pracą pewnego studenta². Należy zauważyć, iż autor ograniczył się do pewnych jedynie zagadnień związanych z *apatheją* i do wybranych wypowiedzi. Podobny charakter ma rozdział poświęcony tej kwestii we wstępie państwa Guillaumont do edycji pisma „*Practicus*” w „*Sources Chrétiennes*”³, który w zasadzie ogranicza się do wypowiedzi zawartych

¹ Por. Hieronimus. Epistula 133,3. Wyd. J. Labourt. Lettres 1/8 1949/63.

² Ch. Joest. Die Bedeutung von *Akedia* und *Apatheia* bei Evagrius Pontikos. „*Studia Monastica*” 35: 1993 s. 7-53.

³ A. i C. Guillaumont. Introduction au „*Traité pratique*” 3. Étude historique et doctrinale. 6. L'impassibilité. W: A. i C. Guillaumont. Évagre le Pontique. *Traité pratique* ou le moine. Tekst., tł. franc. i koment. Paris 1971 (SCh 171) s. 98-112.

we wspomnianym piśmie. W naszej analizie pragniemy zająć się pojęciem *apathei* w oparciu o wszystkie zachowane pisma Ewagriusza⁴

1. POJĘCIE NAMIĘTNOŚCI

Już w najprostszej interpretacji etymologicznej *apatheja* oznacza brak namiętności, *pathos*. Zbadajmy, czy również nasz autor przyjmuje ten podstawowy sens pojęcia. Zastanówmy się jednak najpierw, co Ewagriusz rozumie przez samo pojęcie *pathos*⁵ Namiętnością zajmiemy się jako taką, bez wchodzenia w specyfikę poszczególnych jej rodzajów.

W *De malignis cogitationibus* opisując strategię walk z demonami autor zaleca, by w celu właściwej oceny moralnej stanu rzeczy, na przykład w związku z chciwością, rozróżnić w badanej materii sam umysł, wyobrażenie złota, samo złoto i namiętność chciwości, czyli żądę złota⁶ Autor stwierdza, że tylko ta ostatnia jest złem moralnym. Przyczyną grzechu jest „*jakaś przyjemność wroga człowiekowi, zrodzona z wolnej woli i przymuszająca umysł, aby źle używał Bożych stworzeń, [a] którą odcina, jak się wierzy, prawo Boże*”⁷ Niniejszą wypowiedź można by uznać za swoistą definicję namiętności. Przyjrzyjmy się jej bliżej w świetle innych wypowiedzi.

1. 1. NAMIĘTNOŚĆ JAKO „PRZYJEMNOŚĆ WROGA CZŁOWIEKOWI”

Ewagriusz w jednym z *Listów* stwierdza, powołując się na św. Pawła, że „*nasz stary człowiek*”, który „*składa się z namiętności*”, „*niszczy przez złudne przyjemności*”⁸ Namiętność przedstawia jako

⁴ Problematykę związaną z *apatheją* podejmują dwa inne nasze artykuły, które zostaną wkrótce złożone do druku: „Mistyczne perspektywy *apathei* w nauce Ewagriusza z Pontu” oraz „Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o *apathei*”

⁵ Nasz autor obok *pathos* używa zamiennie słowa *pathê*.

⁶ Por. *De malignis cogitationibus* 19 PG 79, 1221c/d.

⁷ Tamże.

⁸ Por. Ef 4, 22; Epistula 60, 4. Wyd. W. Frankenberg. *Evagrius Ponticus* (edycja zawiera pisma, które zachowały się jedynie w wersji syryjskiej, wraz z ich retranslacją na grekę). Berlin 1912 s. 610; tł. niem. G. Bunge. *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Trier 1986 s. 281; por. tamże 61, 3 Frankenberg s. 610.

zwodzącą przyjemność właściwą człowiekowi nie odrodzonemu jeszcze przez łaskę. Najczęściej ową przyjemność wiąże z „*namiętnościami cielesnymi*”⁹, czyli obżarstwem¹⁰, nieczystością¹¹ i chciwością¹². Również człowiek odnowiony doznaje rozkoszy, ale są to rozkosze duchowe, na przykład te, które podsuwają aniołowie napętlając go szczęściem¹³. Przejawem tego szczęścia jest między innymi radość z faktu posiadania głębszej gnozy o Bogu¹⁴. Tak więc jedynie pewien rodzaj przyjemności można uznać za *namiętność*. Zła mianowicie jest przyjemność „*zakazana, którą proponuje myśl*”¹⁵. Zresztą wydaje się, że nawet nie każda *namiętność* może być nazwana przyjemnością. Autor „*Practicus*” definiuje *namiętność* smutku jako „*brak przyjemności obecnej bądź oczekiwanej*”¹⁶. Tak więc przyjemność nie jest synonimem *namiętności*. Oba pojęcia mają swoje specyficzne treści. Tym niemniej przyjmując sens przyjemności zbliżony do tego, którym posłuży się św. Paweł we wspomnianym fragmencie *Listu do Efezjan*, jako ogólnego upodobania i pragnienia człowieka zmysłowego, można uznać *pathos* i *hêdonê* za pojęcia bliskoznaczne.

Do rozumienia *namiętności* jako *hêdonê* zbliża się interpretacja tego pojęcia w sensie „*żądzy*”, „*pożądania*”, *epithymia*¹⁷. Zachodzi między innymi w „*Tractatus ad Eulogium*”, gdzie autor wymienia obok siebie „*nierząd, nieczystość, namiętność, złość i złą pożądlivość*”¹⁸. Wszystkie te określenia są ze sobą ściśle spokrewnione, a ostatnie trzy wydają się mieć charakter synonimiczny. Zwróćmy uwagę, iż autor do słowa „*pożądlivość*” dodaje przymiot „*zła*”. Nie zdziwi jednak ten fakt, jeśli uświadomimy, iż według naszego autora *epithymia*, podobnie jak

⁹ Por. Ad Eulogium 23 PG 79, 1124c.

¹⁰ Por. m. in. Antirrheticus I 30 Frankenberg s. 478; I 38 s. 478; I 41 s. 480; Practicus 89 Guillaumont s. 686; De octo spiritibus malitiae I PG 79, 1148a: „*Panujący nad brzuchem zmniejsza namiętności, natomiast opanowany przez pokarmy powiększa przyjemności*”

¹¹ Por. Tractatus ad Eulogium 19 PG 79, 1117c/d; 22, 1121b/c; Practicus 23 Guillaumont s. 554: „*Nie oddawaj się myśli (...) o nierządzie wyobrażającej sobie ciągłe przyjemność*” Tamże 54 s. 624.

¹² Por. m. in. Antirrheticus III 21 Frankenberg s. 496.

¹³ Por. Practicus 24 Guillaumont s. 556.

¹⁴ Por. tamże 32 s. 572 n.

¹⁵ Tamże 75 s. 662.

¹⁶ Tamże 19 s. 546 n.

¹⁷ Bardzo rzadko nasz autor używa innego słowa o znaczeniu „*żądzy*”, „*pożądania*”, mianowicie *orexis* (m. in. De malignis cogitationibus I PG 79, 1200d).

¹⁸ Tractatus ad Eulogium 15 PG 79, 1113a.

thymos, popędliwość, sama w sobie pozostaje czymś neutralnym; dopiero niewłaściwe użycie czyni ją przyczyną określonego nieładu¹⁹ W *Liście 43* autor zauważa, że umysł „pełen namiętności włóczy się, kiedy troszczy się o sprawy żądz”²⁰ Podobnie stwierdza w *Liście 39*, gdy mówi, że umysł opanowany przez namiętność „jest przez żądze przywiązany do rzeczy cielesnych”²¹ Namiętność jest zatem stanem, w którym człowiek poddawszy się niewłaściwemu pożądanemu ulega zniewoleniu. W tym sensie autor *Practicus* zdaje się do stanu namiętności odnosić wyrażenie „namiętne przywiązanie (*prospatheia*) do jakiegoś ziemskiego dobra”²² Umysł, który popadł w takie położenie, nasz pisarz w *Capita cognoscitiva* nazywa „tym, który przebywa z naganną namiętnością w rzeczach zmysłowych”²³

W rozważanym określeniu z *De malignis cogitationibus* autor nazywa przyjemność, którą jest namiętność, jako „wrogą człowiekowi” Szkodliwy charakter namiętności sugestywnie wyraża gdzie indziej obraz wojowników walczących na pięści. „Kto zaś namiętności nacierające chce usunąć jakby walcząc na pięści, ten wyrusza w walce przeciwko hoplitom liczniejszym niż [same tylko] namiętności”²⁴ Zastosowana metafora ukazuje śmiertelne niebezpieczeństwo powstałe wskutek trwałego nieporządku moralnego. O zagrożeniu tym decydują nie tylko namiętności, ale i potęgi zła, które za nimi stoją.

Koncepcję namiętności jako stanu sprzeciwiającego się właściwemu dobru człowieka nasz autor najczęściej jednak ujmuje pojęciem choroby czy wady. Taką interpretację przedstawia wypowiedź z *Gnosticus*: „Ci więc, z którymi walczą namiętności i którzy rozprawiają o racjach bytów cielesnych i bezcielesnych, podobni są do chorych, którzy dyskutują o zdrowiu”²⁵ Tak samo można nazwać tych, którzy

¹⁹ Por. *De malignis cogitationibus* 17 PG 79, 1220b.

²⁰ *Epistula* 43, 1 Frankenberg s. 594; tł. niem. Bunge s. 258.

²¹ Tamże 39, 1 s. 590; tł. niem. Bunge s. 252.

²² *Practicus* 19 Guillaumont s. 548.

²³ *Capita cognoscitiva* 36. Wyd. J. Muyldermans. *Evagriana*. Extrait de la revue „Le Muséon” T. 42 augmenté de Nouveaux fragments grecs inédits. Paris 1931 s. 42.

²⁴ *Tractatus ad Eulogium* 14 PG 79, 1106d/1112a; por. *De oratione* 30 Filokalia I. Wyd. 3. Athenis 1957 s. 179.

²⁵ *Gnosticus* 25 Frankenberg s. 548 (nr 128); A. i C. Guillaumont. *Évagre le Pontique*. *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*. Paris 1989 (SCh 356) s. 129; por. *Practicus* 54 Guillaumont s. 624 n.; *Capitula XXXIII* 14 PG 40, 1265c: „Niemotą jest namiętność części rozumnej duszy, wskutek której [owa część] doznając zgorszenia w tym, co czyni, nie może we wszystkim dziękować Bogu”

modlą się o rychłą śmierć, a nie są jeszcze oczyszczeni z namiętności²⁶ Chorobę ową Ewagriusz przypisuje również sobie, gdy zwraca się w jednym z *Listów* do adresata: „*Na chwilę więc pozostaw mnie na pustyni, proszę cię, ponieważ moje rany potrzebują nie zwilżającego plastra, ale przypalania żelazem*”²⁷ Tymi ranami są namiętności, z których nasz pisarz jeszcze się nie wyzwolił, a zwłaszcza skłonność do szukania próżnej chwały²⁸ Rany te, dopowiadając językiem użytej metafory, przeszły wskutek zaniedbania w chroniczny stan zapalenia; w związku z tym potrzebne są radykalne środki leczenia, mianowicie przypalanie przez chirurga²⁹

Metafora ropiejącej rany posiada jednak ograniczony zakres zastosowania. Na ograniczenie to zdaje się wskazywać następująca wypowiedź z *Kephalaiia gnostica*: „*Liczne są namiętności ukryte w naszych duszach, które żywe pokusy nam objawiają, kiedy [namiętności te] nam się wymykają. A trzeba, żebyśmy <we wszelkiej czujności strzegli naszego serca>*³⁰, *abyśmy gdy przybędzie przedmiot, co do którego mamy namiętność, nie byli nagle wciągnięci przez demony i nie czynili jakichś rzeczy, które są wstrętne Bogu*”³¹ Stan rozważanego nieuporządkowania pozostaje nieraz ukryty i nierozpoznany. Niekiedy *pathos* upodabnia się nie tyle do stanu ropienia zewnętrznego, co raczej do wewnętrznej choroby, której istnienia chory nie uświadamia. Ten nieład objawia dopiero następujący się przedmiot złego pragnienia. Wówczas powstaje niebezpieczeństwo, że człowiek ulegnie demonom i dopuści się określonego grzechu przez uczynek.

Obraz choroby, którym już stoicy posługiwali się na określenie namiętności³², ukazuje namiętność jako naruszenie naturalnego porządku duszy, jej „zdrowia” Takie rozumienie ułatwia samo pojęcie *pathos*, które w greckim języku oznacza zarówno owo moralne nieuporządkowanie, jak i chorobę psychofizyczną. Koncepcja *pathos* w znaczeniu duchowej choroby zakłada istnienie jakiegoś idealnego porządku, którego naruszenie stanowi namiętność. Ewagriusz zdaje się

²⁶ Por. *Kephalaiia gnostica* IV 76. Wyd. [wersji syryjskiej] i tł. franc. A. Guillaumont. *Les six Centuries des Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique*. Paris 1958 s. 169.

²⁷ *Epistula* 38, 2 Frankenberg s. 590; tł. niem. Bunge s. 251.

²⁸ Por. G. Bunge. *Evagrius Pontikos. Briefe*. Przyp. 3 do rozdz. 38 na s. 359.

²⁹ Por. tamże s. 385.

³⁰ Prz 4, 23.

³¹ *Kephalaiia gnostica* VI 52 Guillaumont s. 239.

³² Por. Cicero. *Tusculanes* III 7 i 23. Wyd. Fohlen i Humbert. Paris 1931 s. 6 i 15; za: A. i C. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Traité pratique* s. 631. Przyp. do rozdz. 56.

sięgać tu do stoickiej teorii natury. Z naturą tą namiętność pozostaje w niezgodności. Na przykład stwierdza, że gniew powstaje wskutek użycia „części gniewliwej duszy” wbrew naturze, *kata fysin*³³, a z kolei nieczystość stanowi rezultat użycia wbrew naturze „części pożądlivej duszy”³⁴. Namiętność jest zatem stanem pewnego wypaczenia w funkcjonowaniu określonych sfer ludzkiej natury. Jeśli według „De malignis cogitationibus” *pathos* jest „przyjemnością wrogą człowiekowi, przymuszającą, aby źle używał Bożych stworzeń”, to w świetle tego, co powiedzieliśmy, przedmiotem owego „złego użycia” w pierwszym rzędzie jest sama ludzka natura.

Podobnie pejoratywny sens wyraża słowo *kakia*, „wada”, „złość”. W scholium do *Księgi Przysłów 25, 20* autor wyjaśnia: „Namiętnościami, które ‘rzucają się na serce’, są wady. Beznamiętnym nazywa się stan, kiedy jest ich brak”³⁵. Nie jest możliwa cnota bez wykorzenia nieładu moralnego. Tam, gdzie istnieje cnota, nie ma namiętności³⁶. Uległość wobec pewnej namiętności oznacza posiadanie określonej wady. Na przykład nieczystość ogarnia człowieka wskutek nieopanowania w jedzeniu: „*Kolumna spoczywa na bazie, a namiętność nierzędu opiera się na sytości*”³⁷. Wprawdzie autor nasz nigdzie formalnie, według naszej orientacji, nie nazywa *kakia* chorobą, tak jak to czyni w przypadku pojęcia namiętności, ale skoro cnotę nazywa zdrowiem duszy³⁸, a wada jest ewidentnie przeciwieństwem cnoty, więc nie ulega wątpliwości, że i *kakia* oznacza naruszenie zdrowia duszy.

³³ De malignis cogitationibus 2 PG 79, 1201c; Practicus 11 Guillaumont s. 516 n.: „Gniew jest namiętnością bardzo gwałtowną. Mówi się bowiem, że jest on wzburzeniem części gniewliwej i poruszeniem przeciwko temu, który uczynił krzywdę lub wydaje się, że ją uczynił”

³⁴ Por. Practicus 54 Guillaumont s. 624.

³⁵ In Proverbia 25, 20. Wyd. P. Géhin. Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Paris 1987 (SCh 340) s. 402.

³⁶ Por. Practicus 38 Guillaumont s. 586.

³⁷ De octo spiritibus malitiae 5 PG 79, 1149c. Pojęciem *kakia* Ewagriusz posługuje się bardzo często. Rozumie je z reguły jako przeciwieństwo cnoty, tak jak przeciwieństwem gnozy jest ignorancja (por. np. In Psalmos 7, 13, P. (I. B. Pitra. Analecta Sacra. T. 3. Frascati 1884 s. 444-483; tamże. T. 2. Paris 1883 s. 1-364) s. 458; 16, 11 PG 12, 1221; 29, 1, P. s. 3). Dokładniejsze określenie relacji pomiędzy *kakia* i *pathos* wymagałoby osobnej analizy. Poza wyżej wymienionym świadectwem z „De octo spiritibus malitiae” nie znaleźliśmy innych wypowiedzi, w których autor pojęcia te zestawia bezpośrednio obok siebie.

³⁸ Por. Practicus 56 Guillaumont s. 630.

Zapytajmy, na czym konkretnie polega „wrogość” namiętności wobec człowieka. Już w analizowanym określeniu z *De malignis cogitationibus* autor mówi, że namiętność stawia człowieka w opozycji wobec prawa Bożego. Za jeden z najbardziej zgubnych jej skutków należy uznać odwodzenie od drogi przykazań Bożych. W związku z taką rolą nasz autor porównuje namiętności do wroga czyhającego obok drogi, który przeszkadza wędrowcowi w dojściu do celu³⁹ Na innym miejscu przestrzega, by umysł nie trwał przy jakiejś złej myśli, gdyż „zajęty rzeczą zanurzy się w namiętności, a później wystawi się na niebezpieczeństwo, zabierając się do grzechu uczynkiem”⁴⁰ Namiętność prowadzi do grzesznego działania. Na przykład mnich, będąc jej niewolnikiem, staje się „wyobcowany z życia monastycznego i obcy jest wobec dróg naszego Zbawcy”⁴¹ Co więcej, tacy ludzie nie tylko nie zachowują Prawa, ale „myślą, że cnota nie może być osiągnięta” i „oskarżają niestusznie Tego, kto dał Prawo”⁴² Namiętności nie tylko przeszkadzają w osiągnięciu doskonałości, ale podważają w ogóle wiarę w jej możliwość, a ostatecznie zwracają się przeciwko Dawcy doskonałości.

Pontyński teolog namiętności postrzega w perspektywie fundamentalnego wyboru. Są one niczym właściciel osła, który „odmawia uczniom” zwierzęcia, by mogło nieść „Pana *apathei*”⁴³ A zatem ich zło polega w istocie na tym, że uniemożliwiają całkowite oddanie się Zbawcy. „Osłem” Ewagriusz nazywa ciało⁴⁴ Oddanie go do dyspozycji „Pana” oznacza więc poddanie ciała pod panowanie Chrystusa. Gdzie indziej pontyński teolog mówi, że namiętności „nie

³⁹ Por. Epistula 17, 2-3 Frankenberg s. 578; *De malignis cogitationibus* 30 r. l. Wyd. J. Muyltermans. À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. „Muséon” 3: 1932 s. 53: „Spośród myśli nieczystych, jedne postrzega się na drodze cnoty, inne natomiast obok drogi. W istocie te, które przeszkadzają w wypełnianiu przykazań Bożych, przebywają obok drogi”

⁴⁰ *De malignis cogitationibus* 23 r. l. Muyltermans s. 48.

⁴¹ Tamże 14 PG 79, 1216 b/c; por. Epistula 25, 3 Frankenberg s. 582. Autor wskazuje, że nie tylko namiętności „cielesne”, ale i „duchowe”, takie jak pamiętanie krzywd i zazdrość, przeszkadzają w „zachowywaniu prawa”

⁴² In Proverbia 19, 5 Géhin s. 284; por. Gnosticus 43 Frankenberg s. 550 (nr 45); Guillaumont s. 171: „Grzechem gnostyka jest fałszywa gnoza o samych przedmiotach bądź ich kontemplacji, która jest zrodzona przez jakąkolwiek namiętność”; por. też *Kephalaia gnostica* IV 23 Guillaumont s. 187 n.

⁴³ Epistula 39, 1 Frankenberg s. 590 n.; por. Mt 21, 3; G. Bunge. *Evagrius Pontikos. Briefe* s. 359.

⁴⁴ Por. G. Bunge. Tamże. Przyp. 3 do Epistula 39 na s. 359.

pozwalają, aby umysł rozumnie się poruszał i szukał Słowa Bożego”⁴⁵ Czynią człowieka zatwardziałym na głos Boga. Ich destruktywny charakter w sposób szczególny ujawnia się na modlitwie. Namiętności sprawiają, że umysł „nie może modlić się tak, jak trzeba”⁴⁶ Pozbawiony czystości przestaje być „pachnącą wonią”⁴⁷ miłą Bogu. Ewagriusz często powtarza, że podstawową konsekwencją tego stanu jest niemożność „widzenia Boga”⁴⁸ Stan namiętności oddzielając od Boga wydaje człowieka we władzę demonów. „Demony zdobywają przewagę nad duszą, kiedy mnożą się namiętności (...)”⁴⁹ Autor porównuje taki stan do przebywania w studni, z której wydobyć się przeszkadzają demony⁵⁰ W tym świetle walka z namiętnościami jest opowiedzeniem się za Bogiem, natomiast trwanie w nich oznacza służbę złym duchom.

Poza aspektem teologicznym nasz pisarz wskazuje na konsekwencje psychologiczne stanu namiętności. Pisze w „*Practicus*”: „Ze wszystkich rzeczy, które przyjmujemy z namiętnością, będziemy także mieli namiętne wspomnienia (*tas mnêmas empatheis*)”⁵¹ Pierwszym skutkiem takiej postawy jest występowanie namiętnych myśli, których jednym z rodzajów są „wspomnienia namiętne” W pewnym *Liście* nasz pisarz stwierdza: „Jest rzeczą oczywistą, że każdy nosi tę myśl, której namiętność dopuścił do siebie, i biegnie ku tej rzeczy, ku której go namiętność ciągnie”⁵². Jeśli powstała namiętność w stosunku do jakiegoś przedmiotu, to owo nieuporządkowanie znajduje odbicie w psychice ludzkiej. Powoduje w sposób konieczny, jak się wydaje, powstanie licznych myśli, które zwracają umysł ku przedmiotowi niewłaściwych pożądań. Dlatego autor scholium do *Psalmu 10* „myśl namiętną” nazywa „strzałą”⁵³ Wyrzuca ją „cięciwa” łuku, która oznacza „zły stan

⁴⁵ De oratione 51 PG 79, 1177b (Filokalia opuszczają „i szukał Słowa Bożego” /s. 181/).

⁴⁶ Tamże 51 Filokalia s. 181.

⁴⁷ Tamże 141 s. 188; por. *Practicus* 23 Guillaumont s. 554.

⁴⁸ Por. *Kephalaia gnostica* IV 38 Guillaumont s. 153; *De malignis cogitationibus* 41 r. 1. PG 40, 1244a; *Institutiones ad monachos* 13. Wyd. J. Muyldermans: *Evagriana*. Le Vatic. Barber. graecus 515. „Muséon” 51: 1938 s. 201 n.

⁴⁹ *Kephalaia gnostica* IV 85 Guillaumont s. 173; por. m. in. V 78, 209 n.; *Epistula* 39, 2 Frankenberg s. 592.

⁵⁰ Por. *Kephalaia gnostica* IV 85 Guillaumont s. 173.

⁵¹ *Practicus* 34 Guillaumont s. 578.

⁵² *Epistula* 39, 2 Frankenberg s. 592; tł. niem. Bunge s. 252.

⁵³ In *Psalms*, 10, 3 PG 12, 1197.

wypełniony nieczystymi myślami”⁵⁴ Owym stanem, *kakê katastasis*, jest bez wątpienia stan namiętności. Wspomniane „*myśli namiętne*” mogą występować w różnorodnej formie. Jedną z nich zdają się być „*wyobrażenia senne*”, *hai kath' hypnon fantasiai*⁵⁵, które nocą podsuwają demony⁵⁶

Skutkiem owych nieuporządkowanych myśli jest rozproszenie umysłu. „*Umysł bowiem wałęsa się, kiedy jest pełen namiętności, i męczy się, ponieważ troszczy się o sprawy żądz*”⁵⁷ Staje się duchowym „*wagabundą*”⁵⁸ W związku z tym autor „*De malignis cogitationibus*” pisze: „*Nieczyste myśli przyjmują w siebie [własną] materię ku [swemu] wzrostowi i zwracają się ku wielu rzeczom. Nawet bowiem morza wielkie przemierzają duchowo i nie odmawiają sobie wędrówki długimi drogami wskutek gorączki [własnej] namiętności. Skoro zaś tylko zostaną oczyszczone, są bardziej powściągliwe (...)*”⁵⁹ Pod wpływem namiętności rozwija się wyobraźnia, która buduje coraz bardziej pomysłowy i fikcyjny świat pragnień. Natomiast gdy nie ma wspomnianych myśli, umysł nie ucieka od rzeczywistości, lecz koncentruje się na pożytecznych przedmiotach poznania. Gdzie indziej Ewagriusz stwierdza, że namiętności „*zaślepiają umysł*”⁶⁰ czy też „*zakrywają*” go⁶¹ Podobnie jak dzikie zwierzęta ograbiają stado, gdy pasterz nie czuwa, tak ludzkie myśli, na początku jeszcze nieskalane, padają „*łupem*” (*thêrialôton*) namiętności⁶² Dzieje się tak między innymi dlatego, że demony zwykły często podsuwać myśli, które zdają się być dobrego rodzaju, a zawierają złe myśli⁶³ Tak więc „*myśli*

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Gdzie indziej nasz autor nazywa je *ta kath' hypnon fasmata* (Practicus 64 Guillaumont s. 648) lub po prostu *ta enypnia*. Tamże 56 s. 630.

⁵⁶ Por. tamże 54 s. 624 n.: „*Kiedy w wyobrażeniach sennych demony walcząc z częścią pożądliwą ukazują - my zaś [ku temu] się zwracamy - spotkania przyjaciół i przyjęcia u rodziców, i chóry kobiet, i wszystkie inne [spektakle] tego rodzaju dostarczające przyjemności, to w tej części jesteśmy chorzy i namiętność jest silna*”

⁵⁷ Epistula 43, 1 Frankenberg s. 594; tł. niem. Bunge s. 258.

⁵⁸ *Kephalaia gnostica* i 85 Guillaumont s. 57.

⁵⁹ *De malignis cogitationibus* 36 r. l. PG 79, 1232a.

⁶⁰ *Paraeneticus* Frankenberg s. 560.

⁶¹ *Kephalaia gnostica* VI 66 Guillaumont s. 245.

⁶² Por. *De malignis cogitationibus* 17 PG 79, 1220c/d.

⁶³ Por. In Psalmos 139, 6; PG 12, 1664. Autor zaznacza, iż taką taktykę stosują wobec doskonałych. Natomiast ulegającym namiętnościom „*jawnie podsuwają [złe] myśli, których odrzucić nie mogą wskutek namiętności, i nierozumność swoją podsuwają*” Tamże, PG 12, 1664 + P. s. 347.

namiętne” zniewalają umysł „*krępując*” go⁶⁴ Człowiek zostaje wydany na pastwę namiętności, a niewola, w którą popada, umacnia się przez to, że jedna namiętność sprowadza drugą. Taką sytuację Ewagriusz ujmuje pojęciem *polypatheia*, wyrażającym wielorakość schorzeń duchowych, które ogarniają człowieka⁶⁵ Stan taki oznacza zamęt⁶⁶, zapomnienie się⁶⁷, a może zakończyć się nawet pomieszaniem zmysłów⁶⁸ Myśli stają się wówczas „*otchłania*”, w którą wpada umysł⁶⁹ Ekstremalne zagrożenie, jakie mogą sprawić namiętności, Ewagriusz wyraża pojęciem *olethros kai apôleia*, czyli „*zniszczenia i zguby*” umysłu⁷⁰

Przedstawione skutki namiętności, zarówno w wymiarze teologiczno - moralnym, jak i psychologicznym, wyraźnie zatem ukazują, dlaczego Ewagriusz nazywa ją w „*De malignis cogitationibus*” „*przyjemnością wrogą człowiekowi*” Namiętność jest duchową chorobą, która niszczy ład zarówno w wymiarze nadprzyrodzonym, jak i przyrodzonym. Słusznie więc ewagriuszowskie *pathos* definiuje Bunge jako „*dezintegrację ludzkiej osobowości*”⁷¹

1. 2. NAMIĘTNOŚĆ „PRZYJEMNOŚCIĄ ZRODZONĄ Z WOLNEJ WOLI”

Określenie namiętności jako „*przyjemności zrodzonej z wolnej woli*” podaje źródło pochodzenia owego nieuporządkowania. O ile wcześniej rozważaliśmy kwestię skutków namiętności, to obecnie wyjaśnimy problem ich przyczyny. Do zachowania takiej kolejności w analizie skłania rozważana definicja z *De malignis cogitationibus*. Złe użycie wolnej woli jako przyczynę namiętności ukazuje jeden z Listów: „*A co się tyczy nad tobą panujących namiętności, myślę, że takie jest poznanie: z myśli, które nas obciążają, jedne pochodzą z naszej natury, inne ze słabości naszej woli. Z natury pochodzą zatem te, które wywodzą*

⁶⁴ In Psalmos 145, 8 PG 12, 1676.

⁶⁵ Por. Tractatus ad Eulogium 17 PG 79, 1116a: „(...) *abyś nie omamił swego ucha obmowami, byś sprzedany [jednej] namiętności nie służył licznym namiętnościom (polypatheia). Kiedy bowiem jedna z licznych namiętności znalazła w tobie miejsce, do tego samego mieszkania wprowadza także inne*”

⁶⁶ Por. Epistula 39, 4 Frankenberg s. 592.

⁶⁷ Por. De malignis cogitationibus 22 r. l. Muyldermans s. 47.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Tamże 28 r. l. s. 51.

⁷⁰ Tamże 2 PG 79, 1201d.

⁷¹ G. Bunge. Evagrios Pontikos. Briefe s. 122 n.

się krwi i z naszych rodziców; z woli natomiast te, które zdarzają się wskutek popędliwości i pożądliwości. Te, które wywodzą się z natury, obciążają nas przez długie trwanie (...). Te natomiast, które powstają z woli, obciążają umysł, gdy na nie przyzwala. (...) One obciążają nas zatem przez przewlekłość i przez sprawianie grzechu”⁷² Zaznaczmy, że fragment nie mówi wprost o przyczynach namiętności, ale o źródłach „myśli obciążających umysł” Pośrednio jednak zdaje się dotyczyć interesującej nas kwestii. Autor rozróżnia dwie kategorie złych myśli. Jedne powstają z samej ludzkiej natury, jeśli dłużej przebywają w umyśle. Gdzie indziej Ewagriusz stwierdza, że przytrafiają się one „ludziom jako ludziom”⁷³ Ich skutkiem jest namiętność próżności, smutku i pychy⁷⁴ Mając na uwadze przeciwstawność tego rodzaju myśli w stosunku do drugiej grupy myśli, które pochodzą z „części nierozumnej duszy”, a więc z części „gniewliwej i pożądliwej”⁷⁵, można przypuszczać, że owe myśli naturalne „obciążające umysł” pochodzą z „części rozumnej” Jeśli chodzi o drugą grupę myśli, które pochodzą z *epithymia* i *thymos*, o których Ewagriusz mówi na innym miejscu, że przytrafiają się nam „jako zwierzętom”⁷⁶, to za ich przyczynę autor uznaje wolę. Wola sprawia, że one szkodzą dobru człowieka, gdy ten przyzwala na ich trwanie bądź na grzeszne działanie pod ich wpływem. Wydaje się, że o przewlekłym trwaniu również pierwszych myśli pochodzących z natury rozumnej człowieka decyduje wola.

Tak więc poza rozumem i sferą popędową, którą Ewagriusz nazywa *epithymia* i *thymos*, w kształtowaniu się zła moralnego myśli, a w konsekwencji w powstaniu namiętności, w sposób szczególny uczestniczy ludzka wola. W zależności od tego, która sfera duszy, czy jej część rozumna, czy nierozumna kształtuje daną myśl, rodzą się namiętności duchowe bądź cielesne⁷⁷ W obu przypadkach obecna jest

⁷² Epistula 55, 2 Frankenberg s. 602; tł. niem. Bunge s. 269 n.

⁷³ Por. m. in. *Capita cognoscitiva* 40 Muyltermans s. 42.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Per. m. in. In Psalmos 25, 2 PG 12, 1273; 107, 3, P. s. 220; Gnosticus 14 Frankenberg s. 546 nr 116; In Proverbia 11, 17. Wyd. P. Géhin. *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. Paris 1987 (SCh 340) s. 224; 21, 23, s. 324; 23, 22, s. 352.

⁷⁶ Por. m. in. *Capita cognoscitiva* 40. Wyd. Muyltermans s. 42.

⁷⁷ Por. *Tractatus ad Eulogium* 23 PG 79, 1124c: „Cielesne namiętności biorą początek z tego, co wiąże się z naturą ciała (*ek tōn fusikōn*), a przeciwko nim [walczy] wstrzeźliwość. Te zaś, które są właściwe duszy (*ta psychika*), czerpią pobudkę z tego, co właściwe jest duszy (*ek tōn psychikōn*), a przeciwko nim [walczy] miłość”; *De oratione* 51 Filokalia s. 181.

wola, za której przyzwoleniem rodzi się namiętna myśl, następnie sama namiętność, a w końcu grzech uczynkowy.

Widzimy więc, że jeśli w rozważanym określeniu *De malignis cogitationibus pathos* definiuje autor jako „przyjemność zrodzoną z wolnej woli”, to takie określenie nie wyczerpuje przyczyny powstania namiętności. Ów moralny nieład powstaje za współdziałaniem kilku elementów, mianowicie ludzkiego rozumu, popędów i woli. Co do owych czynników, to nasz teolog konkretyzuje sposób ich oddziaływania. W *Capita cognoscitiva* stwierdza: „Spośród namiętności wzbudzanych niektóre są wzbudzane przez pamięć, niektóre przez zmysły, a niektóre przez demony”⁷⁸ O ile nieuporządkowanie moralne powstaje, poza wolą, za sprawą sfery rozumnej i nierozumnej człowieka, to niniejsza wypowiedź zdaje się bliżej wskazywać na sposób ich powstania w wymienionych sferach. Jeśli chodzi o władzę rozumną, to instrumentem powstania namiętności jest w sposób szczególny pamięć. W czasie snu, kiedy demony podsuwają niewłaściwe wyobrażenia, pamięć jest nawet jedyną władzą, za pomocą której mogą one działać⁷⁹ Z kolei „część nierozumna dusza”, a więc sfera popędowa, współkształtuje namiętności za pośrednictwem zmysłów⁸⁰ Gdzie indziej autor uznaje całe ciało jako czynnik pośredniczący w ich zaistnieniu⁸¹ Poza pamięcią i zmysłami, które można nazwać wewnętrzną przyczyną sprawczą namiętności, autor *Capita cognoscitiva* wymienia również przyczynę zewnętrzną, mianowicie demonów. Gdzie indziej nazywa ich tymi, którzy „przewodzą namiętnościom (*proestôtes pathôn*)”⁸², bądź tymi, „którym je powierzono” (*pepisteumenoi*)⁸³ Demony stosują przemyślną taktykę, by zniewolić ascetę złymi przyzwyczajeniami. Demonologia zajmuje obszerne miejsce w nauce Ewagriusza.

⁷⁸ *Capita cognoscitiva* 59 Muyltermans s. 44.

⁷⁹ *De malignis cogitationibus* 4 PG 79, 1204d: „Demony więc, jak wydaje mi się, poruszając pamięć kształtują rozum. Narząd bowiem [zmysłów] jest zajęty snem i pozostaje nieczynny. Jak więc z kolei [demony] poruszają pamięć, należy zbadać. Czy może przez namiętności? a to jest oczywiste z tego powodu, że czysti i beznamiętni nie doznają już czegoś takiego”

⁸⁰ Por. *Practicus* 38 Guillaumont s. 586: „Namiętności wzbudzane są zwykle przez zmysły, a jeśli miłość i wstrzeźliwość są obecne, nie zostają one wzbudzone, natomiast jeśli ich brakuje, zostają wzbudzone. Część zaś gniewliwa duszy potrzebuje więcej lekarstw aniżeli część pożądliwa”

⁸¹ Por. *De oratione* 47 Filokalia s. 180.

⁸² *Practicus* 36 Guillaumont s. 582.

⁸³ *De malignis cogitationibus* 1 PG 79, 1200d.

W niniejszym miejscu jedynie ją sygnalizujemy. Podkreślmy, że wymienione czynniki nie są rozłączne, lecz na ogół działają razem. Pontyński teolog mówi najczęściej o działaniu demonów za pośrednictwem pamięci i zmysłów⁸⁴

Zwróćmy uwagę na wymiar psychologiczny rozważanej kwestii. Mianowicie, w jaki sposób od strony psychologicznej powstaje to nieuporządkowanie? Co jest jego bezpośrednią przyczyną? w piśmie *Practicus* czytamy: „*Czy te wszystkie myśli [o obżarstwie, nieczystości etc.] naprzykrzają się duszy, czy nie, to nie zależy od nas, ale czy one utrzymują się (chronidzein), czy nie, czy wzbudzają namiętności, czy nie, to zależy od nas*”⁸⁵ Wynika stąd, że bezpośrednią przyczyną namiętności jest dłuższe trwanie pewnej złej myśli, zawinione przez człowieka. To właśnie owa myśl „*dłużej trwająca*” sprawia zaistnienie trwałego nieładu. Jej zgubne działanie ujmuje słowo *kinēin*, „*poruszać*”, „*wzbudzać*”, które należy, jak wskazują państwo Guillaumont, do słownictwa stoickiego⁸⁶ W innym rozdziale tego pisma nasz autor przestrzegając ascetę przed myślą gniewu i nieczystości określa jej konsekwencję wyrażeniem „*rozpalenie namiętności*”, *purôsis tou pathous*⁸⁷ Nie wdając się w analizę odnośnej terminologii, podkreślmy fakt, iż Ewagriusz postrzegał „*myśl namiętną*”, która dłużej przebywa w umyśle ascety, nie tylko jako skutek stanu namiętności, ale również jako jego bezpośrednią przyczynę⁸⁸

Niniejsza analiza pozwala nam rozumieć namiętność w ewagriuszowskiej nauce jako pewne nieuporządkowane przywiązanie czy upodobanie, niezgodne z wolą Bożą i prawdziwym dobrem człowieka. Posiada ono trwały stan i można je nazwać duchową chorobą, która prowadzi od grzechu myślą do grzechu uczynkiem; oddziela człowieka od Boga, zaślepia i zniewala jego umysł, a wydaje w moc złych duchów. Wynika z niewłaściwego użycia wolnej woli oraz rozumu i niewłaściwego zarządzania sferą popędową. W sposób szczególny w jej

⁸⁴ Por. De oratione 47 Filokalia s. 180: „*Demon (...) używa wszelkiej machinacji (...). Nie przestaje więc za pomocą pamięci pobudzać myśli o rzeczach i za pomocą ciała wzbudzać wszelkie namiętności*”

⁸⁵ *Practicus* 6 Guillaumont s. 508.

⁸⁶ Już filozof stoicki Zenon definiował namiętność jako „*nieuporządkowane poruszenie (kinēsis) duszy*” (Arnim. Stoicorum Veterum Fragmenta i p. 50, n. 8 205 cyt. za A. i C. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Traité pratique* s. 505 przyp. do rozdz. 6; por. też *Practicus* 37 Guillaumont s. 584 oraz przyp. tamże).

⁸⁷ *Practicus* 23 Guillaumont s. 554.

⁸⁸ Por. tamże 6 s. 508; 37 s. 584.

powstaniu bierze udział ludzka pamięć i zmysły. Za ich pośrednictwem kształtują się niewłaściwe myśli, które dłużej trwając przekształcają się w namiętność.

Tak rozumiejąc *pathos* dostrzegamy pewne podobieństwo pomiędzy namiętnością a chorobą w sensie organicznym. Ewagriuszowski *pathos* jako namiętność w sferze duchowej jest tym, czym *pathos* jako choroba w sferze psychosomatycznej. Analogia taka tym bardziej jest uzasadniona, iż Ewagriusz pojęcia *pathos* nie rezerwuje jedynie na oznaczenie namiętności. Istnieją wypowiedzi, w których *pathos* posiada dosłowny sens, jako pewne cielesne cierpienie, choroba⁸⁹ Warto przy tym zwrócić uwagę na jeszcze jedno znaczenie tego słowa, które zachodzi w następującej wypowiedzi: „*Inne natomiast [demony] zbliżając się rozbudzają popędliwość bądź pożądliwość wbrew naturze. Te bowiem namiętności, przez rozumną naturę [jakby] przysłonięte, są wspólne nam i nierozumnym [istotom]*”⁹⁰. *Pathê* zdają się tu występować w znaczeniu pewnej naturalnej skłonności, popędu zaistniałego na podłożu organicznym, wspólnym dla człowieka i innych zwierząt. W przypadku człowieka zostaje ona poddana pod władzę rozumu. Pojęciem *pathê* autor zdaje się oznaczać konkretnie sferę popędową w człowieku, *epithymia* i *thymos*, które nazywa gdzie indziej „częścią nierozumną duszy” *Pathê* nie posiada więc pejoratywnego pod względem moralnym znaczenia. Jest jakąś neutralną siłą w człowieku, która nabiera określonej jakości moralnej w zależności od tego, czy została zgodnie ze swoją naturą użyta, czy też nie. Takie znaczenie występuje u Ewagriusza w sposób wyjątkowy, tym niemniej warto je odnotować.

2. APATHEJA BRAKIEM NAMIĘTNOŚCI

Po dokonaniu analizy pojęcia *pathos* wróćmy do nadrzędnej kwestii. Mamy mianowicie ustalić sens ewagriuszowskiego rozumienia *apathei*. Skoro namiętność jest dla naszego pisarza przede wszystkim

⁸⁹ Por. De malignis cogitationibus 28 r. l. Muyldermans s. 42. Autor opisuje różne przedstawienia podsuwane anachorecie przez demona próżnej chwały: „Często ktoś widzi siebie, jak karci demony i leczy jakieś cielesne choroby lub jest przyodziany w ubiór pasterski i pasie stado”

⁹⁰ De malignis cogitationibus 21 PG 79, 1224b/c.

moralnym schorzeniem, złą skłonnością, a innymi słowy, wadą, to czy *apatheja* oznacza brak takiego nieładu?

2. 1. TERMINOLOGIA

Zatrzymajmy się najpierw nad terminologią, za pomocą której Ewagriusz wyraża postulowaną postawę ascety wobec namiętności. Wprawdzie wiele tych wyrażen nie występuje w bezpośrednim kontekście słowa *apatheja*, ale rozważając to pojęcie warto przyrzeć się wspomnianemu słownictwu Ewagriusza. Możemy spodziewać się, że zapoznanie się z nim pomoże lepiej zrozumieć i samo pojęcie *apathei*.

Najbardziej radykalne sformułowania wyrażają postulat zniszczenia namiętności. Autor *De octo spiritibus* nawiązując do epizodu biblijnego z *Księgi Sędziów* 4, 21 dokonuje następującego porównania: „*Palik od namiotu przebijając szczękę zabił wroga, a słowo wstrzeźliwości (egkrateias) uśmierciło namiętność (enekrôse pathos)*”⁹¹ Uśmiercić (*nekrôsai*) namiętność ciała można między innymi przez post i jałmużnę⁹² Te środki, jak również czuwanie nocne, modlitwa w postawie prostracji, służą usunięciu wspomnień wzburzonych namiętnościami, przy tym „*niszcząc (katalalôsas) żądzę i gniew*”⁹³ Owo niszczenie Ewagriusz określa gdzie indziej za pomocą podobnego czasownika *marainô*⁹⁴ Również przykazania Boże dane są „*ku usunięciu namiętności*” (*eis to katargêsai to pathos*)⁹⁵ Całość ascezy, nazywanej przez Ewagriusza *praktikê*, „*głodzi namiętne myśli*” (*ta empathê noêmata periairei*)⁹⁶ Dzięki niej można się spodziewać, że nadejdzie, jak sądzi pontyński teolog, „*dzień całkowitego zniszczenia namiętności*” (*tôn pathôn estai pote fthora pantelês*)⁹⁷ Po „*wytepieniu namiętności*” (*tôn pathôn kenôsis*) nawet anachoreza,

⁹¹ *De octo spiritibus malitiae* 1 PG 79, 1145a.

⁹² *Por. Rerum monachalium rationes* 10 PG 40, 1261d.

⁹³ *De malignis cogitationibus* 2 PG 79, 1201d; *katalaliskô* oznacza dosłownie „*zużywam*”, „*wydaję*”, „*trawię*”

⁹⁴ *Practicus* 15 Guillaumont s. 536; czasownik ten oznacza „*zgasić*”, „*zgłodzić*”, „*zetrzeć*”, „*zniszczyć*”

⁹⁵ *Antirrheticus* II 26 Frankenberg s. 488 retransl. Tamże s. 489.

⁹⁶ *In Psalmos* 129, 8 PG 12, 1649.

⁹⁷ *Practicus* 87 Guillaumont s. 678.

czyli surowe życie na pustyni, staje się „łagodna”⁹⁸ Anachoreta dostępuje wówczas innego stanu, aniżeli „przed ich zgładzeniem” (*prin tês toutôn kopês*), kiedy prowadząc życie nawet w cenobium doświadczał „znużenia i trudu”⁹⁹

Obok słownictwa wyrażającego wyniszczenie namiętności pontyński mnich posługuje się terminologią, która wprawdzie nie zakłada całkowitej eksterminacji złych upodobań, ale wyraża pozbawienie ich wpływu na człowieka. Na pograniczu tych dwóch idei znajduje się metafora gaszenia namiętności. Nie można „ugasić namiętności”, jeżeli nie podejmie się intensywnej ascezy¹⁰⁰, łącząc ją z praktykowaniem miłosierdzia¹⁰¹ Asceza ta, określona mianem „trudów”, wiąże się w *Tractatus ad Eulogium* z uśmierzeniem namiętności. Pisze autor: „Nie zgasisz bowiem namiętności (*ou katasbeseis ta pathê*) inaczej, jak przez to, że najpierw połączysz ze swoim ciałem trudy (*tous ponous*) ich zniszczenia (*tês anaskeuês autôn*)”¹⁰² Gaszenie owych pasji stanowi tu w zasadzie synonim ich zniszczenia. Znakiem ostatecznego ugaszenia pasji jest posiadanie prawdziwej miłości¹⁰³ w *De magistris et discipulis* nasz pisarz wspomina o „źródle udzielającym obficie wody dla ugaszenia ognia namiętności” (*tên tôn pathôn paramutheisthai floga*)¹⁰⁴, którym jest gnoza o Bogu¹⁰⁵ Wyzwolenie się z grzesznych skłonności sugeruje czynność ich „odcięcia” To właśnie praktykowanie cnót oraz różnych ćwiczeń ascetycznych, jak czuwanie, anachoreza, wytrwała modlitwa, czytanie Pisma świętego, „odcina namiętności” (*apokoptousi ta pathê*)¹⁰⁶ „Odciecie” samych ich „przyczyn” (*tas tôn pathôn aitas apotemôn*) przynosi umysłowi stan kontemplacyjnego odpoczynku¹⁰⁷

⁹⁸ Tamże 36 s. 582; *kenôsis* oznacza „wytępienie”, „opuszczenie”, „ogolnienie”, „spustoszenie”

⁹⁹ *Tractatus ad Eulogium* 31 PG 79, 1136a; *kopê* oznacza „uderzenie”, „cios”, „pchnięcie”, „rzeź”, „zagładę”

¹⁰⁰ Tamże 23 1124b.

¹⁰¹ *Practicus* 91 Guillaumont s. 694.

¹⁰² *Tractatus ad Eulogium* 23 PG 79, 1124b.

¹⁰³ Tamże 32 1136d: *ta pathê esbesamen*.

¹⁰⁴ *De magistris et discipulis* s. 80; *paramytheomai* znaczy „uśmierzam”, „uspokajam”, „łagodzę”, „umniejszam”

¹⁰⁵ Por. In Proverbia 5, 15; 9, 18; 30, 4 Géhin s. 154; 214; 376.

¹⁰⁶ *Epistula* 4, 5 Frankenberg s. 568 retransl. Tamże s. 569.

¹⁰⁷ *Tractatus ad Eulogium* 31 PG 79, 1136a; *apotemnô* oznacza „odcinam”, „przecinam”, „odrywam”, „oddzielam”

Autor „*Practicus*” dokonuje pewnego rozróżnienia: „*namiętności ciała powstrzymuje* (lub „*obcina*” - *perikoptei*) *wstrzemięźliwość, natomiast [namiętności] duszy [powstrzymuje] duchowa miłość*”¹⁰⁸ Bliska Ewagriuszowi pozostaje również idea pewnego „*odsunęcia*” czy „*odrzućenia*” owych nieuporządkowanych przywiązań. „*Kto je odsuwa*” (*ho apothemenos ta pathê*), daje miejsce Bogu¹⁰⁹, staje się zdolny Go widzieć¹¹⁰ Nawet jego zmysłowe ciało dostępuje pewnego rozkwitu¹¹¹ Oddalenie namiętności wyraża też pojęcie „*ucieczki*” Takiej „*ucieczki*” (*apostrofên autôn*) należy szukać u Boga¹¹² Po odrzuceniu poszczególnych namiętności staje się możliwa także „*ucieczka od myśli namiętnych*” (*apofeugein ta noêmata ta pathê*)¹¹³ Ideał przewyciężenia złych pasji Ewagriusz kilkakrotnie określa pojęciem „*wyzucia się*” z nich. „*Umysł wyzuty z namiętności* (*nous pathôn gumnôtheis*), *który stał się uczestnikiem gnozy, staje się przebieglejszy od demonów*”¹¹⁴ Taki umysł, „*wyzuty z namiętności*” (*ta pathê apekdysamenos*), przekracza kategorie ziemskich pojęć¹¹⁵ „*Jeśli ogołaca się z namiętności*” (*ean ta pathê ekdusêtai*), dostępuje objawienia Trójcy świętej¹¹⁶ Metaforyczność języka dozwala autorowi użyć nawet przeciwnego słowa na określenie tej samej idei. Mianowicie wyzutą z namiętności duszę nazywa w scholium do *Psalmu 68, 11* „*duszą zasłoniętą*” - to post, jest tym, co „*zasłania namiętności*” (*kruptousa ta pathê*)¹¹⁷ Oddzielenie się od wpływu grzesznych upodobań jednoznacznie ukazuje pojęcie „*wyzwolenia się*” Niemożliwe jest „*wybawić się od namiętności*” (*tôn pathôn perigenêsthai*), jeśli człowiek nie ograniczy się w pokarmie, bogactwach

¹⁰⁸ *Practicus* 35 Guillaumont s. 580; *perikoptô* oznacza „*obcinam*”, „*kaleczę*”, „*powstrzymuję*”

¹⁰⁹ In *Psalmos* 105, 34 P. s. 214; 107, 2 PG 12, 1568; *apothêmi* w stronie medialnej znaczy m. in. „*odpycham*”, „*usuwam*”

¹¹⁰ *Epistula* 13, 1 Frankenberg s. 574 retransl. Tamże s. 575: *apothômen ta pathê*; por. też *Capita cognoscitiva* 23 Muyltermans s. 40 n.

¹¹¹ In *Psalmos* 27, 7 PG 12, 1289: *apothemenê ta pathê*; por. Athanasius: *Vita Antonii* 14 PG 26, 837-976.

¹¹² *Paraeneticus* Frankenberg s. 560 retransl. Tamże s. 560.

¹¹³ *Epistula* 39, 3 Frankenberg s. 592 retransl. Tamże s. 593.

¹¹⁴ In *Psalmos* 118, 98 P. s. 288.

¹¹⁵ *Capita cognoscitiva* 23 Muyltermans s. 40; *De malignis cogitationibus* 40 r. I. PG 40, 1243b.

¹¹⁶ *Epistula* 61, 3 Frankenberg s. 610, retransl. Tamże s. 611; por. też tamże 58, 4 s. 606 n.; *Kephalaia gnostica* V 12 Guillaumont s. 181; V 15 s. 183; V 75 s. 209.

¹¹⁷ In *Psalmos* 68, 11 PG 12, 1513.

i ludzkiej chwale¹¹⁸ Nie może szukać chwały pochodzącej z ciała ten, „*kto uwalnia się z namiętności ciała*” (*ho to sarkos pathê katalyôn*)¹¹⁹ Duch Święty pragnie, by umysł w stanie kontemplacji „*był wolny*” nawet od ziemskich obrazów i „*wszelkich namiętnych wyobrażeń*” (*pantôn empathôn noêmatôn apeleutheron einai*)¹²⁰ Uwolnienie się od zgubnych pasji oznacza, innymi słowy, panowanie nad nimi. To prawdziwa gnoza o Bogu „*sprawia, że ktoś panuje nad namiętnościami*” (*basileuein poiei tina tôn pathôn*)¹²¹ Do takiego władania sobą w sposób szczególny wezwani są mnisi, których skórzane okrycie (*melôtê*) ma przypominać, że „*związali wszystkie nierozumne namiętności ciała*” (*fimountes men panta ta tou sômatos aloga pathê*)¹²² „*Ci, którzy zapanowali nad własnym ciałem i nad nierozumnymi namiętnościami duszy*” (*arxantes tou idiou sômatos, kai tôn alogôn tês psuchês pathôn*), zgodnie z Jezusową obietnicą¹²³, będą panować nad innymi¹²⁴ Człowiek, „*jeśli powstanie z namiętności*” (*ean tou pathous anastê*), okazuje się pomocny innym¹²⁵ Natomiast ten „*bierze w niewolę namiętności [zwracające się] ku marnym rzeczom*” (*ta pathê tôn faulôn aichmalôtidzei*), kto zdobywa cnoty¹²⁶

Ewagriuszowski język dysponuje słownictwem, które nie wyraża ani idei całkowitego wyniszczenia namiętności, ani też całkowitego pozbawienia ich wpływu na ducha ludzkiego, a jedynie ich częściowe ograniczenie, powstrzymanie. Nasz pisarz kilkakrotnie posługuje się terminem *metriopatheia pathôn*, którym ujmuje postawę powściągliwości. Wyrażenie to występuje w następującym zdaniu: „*Karcenie (paideia) jest umiarkowaniem w namiętnościach (metriopatheia pathôn), które zauważa się w części namiętnej czy*

¹¹⁸ De malignis cogitationibus 3 PG 79, 1204a.; por. też Kephalaia gnostica i 28 Guillaumont s. 29.

¹¹⁹ Tractatus ad Eulogium 3 PG 79, 1097c.

¹²⁰ Epistula 58, 3 Frankenberg s. 607 retransl. Tamże s. 608.

¹²¹ In Psalmos 5, 13 PG 12, 1173.

¹²² Practicus prolog. Guillaumont s. 490; na temat owego ubioru zob. A. i C. Guillaumont. Évagre le Pontique. Traité pratique. Przyp. na s. 489n.

¹²³ Por. Łk 19, 19.

¹²⁴ Scholia in Lucam. Wyd. A. Mai. Scriptorum veterum nova collectio IX. Romae 1837 s. 722.

¹²⁵ Tractatus ad Eulogium 7 PG 79, 1104a.

¹²⁶ Tamże 10 1108a.

*nierozumnej duszy*¹²⁷ Owego „umiarkowania” (*metriopathein*) uczy asceza, zwana przez Ewagriusza *praktikê*¹²⁸ Ją więc możemy też uważać za proces wspomnianego „karcenia” Ideę ograniczenia wpływu namiętności wyrażają też inne słowa. Według Ewagriusza, „*кто поступает в практикê, zmniejsza (meioi) swoje namiętności*”¹²⁹ Autor *De oratione* stwierdza na przykład, że „*psalmodia uśmierza (kateunadzei) namiętności*”¹³⁰ Tę samą rolę psalmodii w odniesieniu do całej „*części gniewliwej duszy*” nasz teolog oddaje gdzie indziej za pomocą czasownika *katapauô*¹³¹

W tym miejscu powstaje wątpliwość, czy nauka naszego autora jest spójna, skoro raz mówi o wykorzenieniu namiętności, drugi raz o ich powstrzymaniu. Jak zauważa Géhin, postulaty *apathei* w sensie wyzbycia się namiętności i *metriopathein* jako umiarkowania w namiętnościach odnoszą się do ascetów na różnych poziomach duchowych¹³² Ideał beznamiętności dotyczy doskonałych, a więc tych, którzy odnieśli nad nimi zwycięstwo; natomiast ideał *metriopathein* nasz autor proponuje niedoskonałym, którzy zanim osiągną beznamiętność, winni najpierw uczyć się powstrzymania namiętności¹³³ Fakt, że w ewagriuszowskich pismach słowo *metriopatheia* występuje tylko kilkakrotnie, podczas gdy *apatheia* ponad sto razy, wskazuje na zdecydowanie większe zainteresowanie naszego teologa tą drugą, bardziej wymagającą postawą¹³⁴

Przedstawiona terminologia ukazuje bogactwo ascetycznego języka Ewagriusza. Sama analiza terminologiczna nie jest jednak

¹²⁷ In Proverbia 1, 2 Géhin s. 92; por. In Psalmos 2, 12 P. s. 448; 49, 17 PG 12, 1452; 93, 11-13 P s. 178; 118, 65 n. P. s. 276.

¹²⁸ In Psalmos 22, 4 PG 12, 1261: „*Jak kij karczi (paideuei), tak praktikê uczy zachowania miary w namiętnościach (metriopathein)*”

¹²⁹ Practicus 87 Guillaumont s. 678.

¹³⁰ De oratione 83 Filokalia s. 184; *kateunadzô* znaczy „kołyszę”, „usypiam”, „uśmierzam”, „ukajam”, „uciszam”

¹³¹ Practicus 15 Guillaumont s. 536; *katapauô* znaczy „uspokajam”, „uśmierzam”, „łagodzę”, „ukajam”, „tłumię”, „powstrzymuję”

¹³² P. Géhin. Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes przyp. do scholium 3 na s. 93 n; por. też A. i C. Guillaumont. Évagre le Pontique. Traité pratique przyp. do rozdz. 87 na s. 679.

¹³³ Por. P. Géhin. Tamże.

¹³⁴ Por. tamże. Pojęcie *metriopathein* jest pochodzenia arystotelesowskiego, podczas gdy pojęcie *apathei* wywodzi się ze stoicyzmu. W starożytności ściąrały się te dwie koncepcje (por. Th. Rùther. Die sittliche Forderung der *Apatheia* in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Freiburg 1949 s. 12, 16).

wystarczającą podstawą do orzekania na temat nauki o namiętnościach. Tym niemniej cytowane wyrażenia sugerują, iż nasz teolog zdawał się być przekonany o możliwości wyzbycia się namiętności. Jednak nie wydaje się być do końca pewien, czy taka możliwość istnieje realnie w obecnym życiu. Wskazuje na to niejednoznaczność słownictwa. Fakt, iż raz mówił o wyzbyciu się namiętności, drugi raz jedynie o ich opanowaniu, zdaje się wskazywać na pewne niezdecydowanie w tej kwestii. Wyżej przytoczone wyjaśnienie Géhin odwołujące się do gradacji w ascezie, jest jednym z proponowanych rozwiązań. Możliwe jednak, że pontyński mnich nawet doskonałą beznamiętność rozumiał w sensie wyciszenia namiętności, a nie ich całkowitego zniszczenia. Aby ten problem rozwiązać, przejdźmy do samego pojęcia *apathei*.

2. 2. ISTOTA APATHEI

w przytoczonych powyżej sformułowaniach nie występowało pojęcie *apathei*, aczkolwiek wyraźnie sformułowania te postulują stan wyeliminowania bądź ograniczenia namiętności. Czy właśnie tym jest *apatheja*?

Autor *De malignis cogitationibus* tak określa to pojęcie: „*Apatheją zaś nie nazywam wyzbycia się grzechu uczynkiem, to bowiem nazywa się wstrzeźliwością, lecz to, co niszczy duchowo namiętne myśli. Ją to nazwał też św. Paweł 'duchowym obrzezaniem' Żyda, 'który jest nim wewnątrz',*”¹³⁵ Stan ów, to taka duchowa kondycja, w której człowiek nie tylko w sposób stały powstrzymuje się od grzechu uczynkiem, ale i odsuwa myśli namiętne. Tym bardziej więc odsuwa także namiętności, których myśli namiętne są przejawem¹³⁶. Aczkolwiek mnich pontyński nie definiuje *apathei* jako braku namiętności, ale przytoczone określenie zakłada to jako oczywistość¹³⁷

¹³⁵ Rz 2, 29; De malignis cogitationibus 35 r. l. PG 79, 1229b.

¹³⁶ Por. Practicus 34 Guillaumont s. 578.

¹³⁷ Por. tamże 68 s. 652: „Człowiek doskonały nie ćwiczy się we wstrzeźliwości (*egkrateuetai*) ani posiadający *apatheję* w wytrwałości (*hypomenei*), jeśli rzeczywiście wstrzeźliwość jest sprawą tego, kto oddaje się namiętnościom (*tou paschontos*), a wytrwałość - tego, kto jest dręczony (*tou ochlomenou*)” Jak zauważają państwo Guillaumont, *apatheja* nie znosi wstrzeźliwości czy wytrwałości, ale stanowi wyższy od nich etap duchowego postępu (por. tamże przyp. do rozdz. 68 na s. 653). W wielu innych miejscach Ewagriusz stwierdza bardziej konkretnie, że *apathei* nie da pogodzić się z namiętnością obżarstwa (por. De octo spiritibus malitiae 2 PG 79, 1148a),

Główną intencją naszego autora nie jest jednak stwierdzenie, że *apatheja* stanowi brak namiętności. Autor idzie dalej i wskazuje, zwłaszcza w pierwszym z przytoczonych urywków, jakie konsekwencje posiada taki stan dla psychiki ludzkiej. *Apatheja* „niszczy”, stwierdza Ewagriusz, „*namiętną myśl*” Zapytajmy, czy rozważany stan usuwa według naszego pisarza wszelką złą myśl. „*Nie ta dusza posiada apatheję - powiada Ewagriusz - która nie doświadcza żadnej namiętności wobec rzeczy, ale ta, która pozostaje niewzruszona nawet wobec ich wspomnień*”¹³⁸ Prawdziwa beznamiętność wiedzie do takiej doskonałości, iż asceta nie tylko nie ulega namiętnościom w kontakcie z określoną rzeczą czy osobą, ale i na myśl o nich. Podobnie jak w poprzedniej gnomie, zachodzi tu pewna gradacja, w której ów drugi stopień dojrzałości może być nazwana *apatheją*. Dusza takiego ascety podobna jest do lustra, które „*pozostaje nie splamione przez obrazy, które tam się spostrzega*”¹³⁹ W odniesieniu na przykład do sfery czystości stan *apathei* sprawia, iż wspomnienie o kobiecie staje się pozbawione namiętności¹⁴⁰, i to nawet wtedy, gdy kusi demon¹⁴¹ Najdoskonalszym jednak przejawem tego stanu jest brak wewnętrznych poruszeń nawet podczas nocnych snów, przez które demony pragną obudzić nieczyste myśli, nasuwając wymyślne obrazy (*eidôla*)¹⁴²

nieczystości (por. tamże 6 1152a), chciwości (por. In Psalmos 145, 8 PG 12, 1676), smutku (por. De octo spiritibus malitiae 12 PG 79, 1157a/b), gniewu (por. Practicus 100 Guillaumont s. 710; In Psalmos 106, 3 P. s. 215), acedii (por. De malignis cogitationibus 12 PG 79, 1213c), próżnej chwały (por. tamże 15 1217b) czy pychy (por. Tractatus ad Eulogium 23 PG 79, 1124c). Dlatego mając na uwadze doskonałość stanu beznamiętności autor „Practicus” nazywa *apatheję*, idąc za stoicką koncepcją, „*zdrowiem duszy*” (Practicus 56 Guillaumont s. 630).

¹³⁸ Tamże 67 s. 652.

¹³⁹ Kephalaia gnostica V 64 Guillaumont s. 205.

¹⁴⁰ Por. De octo spiritibus malitiae 6 PG 79, 1152a: „*Gdyby namiętność była uciszona podczas spotkań z kobietami, nie ufaj jej, jeśli obiecuje ci apatheję. Bowiem także i pies łasi się, gdy oddzieli się go od sfory, kiedy jednak wyjdzie na zewnątrz, pokazuje właściwą sobie złość. Gdy wspomnienie kobiety powstaje beznamiętnie, a myśl o niej nie wzbudza namiętności, wtedy [dopiero] możesz sądzić, że wspiąłeś się na wyżyny powściągliwości*”

¹⁴¹ Por. De malignis cogitationibus 12n. PG 79, 1213a/c. Autor ma tu na myśli demona pychy, który przychodzi na sam koniec, gdy inne demony okazały się bezradne.

¹⁴² Por. De malignis cogitationibus 4 PG 79, 1204d; 29, r. I. Muyldermans s. 52; Practicus 64 Guillaumont s. 648. Podobnie Jan Kasjan, zależny od Ewagriusza, uznawał niepodatność na senne wyobrażenia za najwyższy (szósty) stopień czystości. Pierwszym z nich jest według niego nie uleganie pokusom cielesnym nasuwającym się na jawie (Collationes Patrum XII 7 PL 49/50).

Niewzruszoność wobec myśli w dzień i wobec snów nocą stanowi symptomy *apathei*¹⁴³

w scholium do *Psalmu 37*, 37¹⁴⁴ pontyński teolog wprowadza ważne rozróżnienie w postawie ascety wobec myśli: „*Przyjął myśli kuszącego, ale nie usłuchał ich, nie czyniąc według nich. Głuchotą zaś jest apatheja, przez którą nie usłuchał ich*”¹⁴⁵ Autor rozróżnia pomiędzy „*przyjęciem myśli kuszącego*” a ich „*usłuchaniem*”. *Apatheja* nie jest brakiem jakiegokolwiek złej myśli, ale odpornością na jej sugestię. Innymi słowy, jest postawą, w której asceta w sposób trwały opiera się destruktywnemu wpływowi kuszących myśli, nie przyzwalając na nie. W scholium do *Psalmu 17*, 38¹⁴⁶ znajdujemy fragment, który zdaje się ukazywać jeszcze bardziej radykalną możliwość w walce z myślami: „*Ten ściga wrogów, kto nie daje w sobie żadnego miejsca myślom namiętnym. Od nich bowiem przychodzą na nas grzechy. Apatheja sprawia brak wrogów*”¹⁴⁷ Czyżby Ewagriusz szedł tu jeszcze dalej, twierdząc, że w *apathei* możliwe jest wyzbycie się wszelkich złych myśli? Fragment ten zdaje się nie uprawniać nas do takiego wniosku. Sformułowanie „*brak wrogów*” nie jest wyrażeniem autora scholium, ale autora psalmu. Alegoryczna interpretacja tego psalmu każe zachować pewną ostrożność w przenoszeniu sensu wersetu na rzeczywistość, którą Ewagriusz opisuje. W kontekście dotąd przedstawionych świadectw ów „*brak wrogów*” można by rozumieć w tym znaczeniu, że kuszące myśli stają się nieszkodliwe dla ascety, który posiadał stan *apathei*. Wyrażenie to nie musi oznaczać całkowitego braku samych złych myśli¹⁴⁸ Na fakt ten wskazuje również wypowiedź z *De malignis cogitationibus*, w której autor zastanawia się nad przyczyną sytuacji, gdy niektóre spośród nieczystych myśli „*zostały szybko wypędzone (tacheôs fugadeuthôsin)*”¹⁴⁹ Dochodzi do wniosku, że dzieje się tak bądź to „*ze względu na niedostatek rzeczy, [tym*

¹⁴³ Por. *De malignis cogitationibus* 10 PG 79, 1212c/d.

¹⁴⁴ „*A ja nie słyszę, jak głuchy, i jestem jak niemy, co ust nie otwiera*”

¹⁴⁵ In *Psalmos* 37, 14 PG 12, 1368.

¹⁴⁶ „*Ścigam mych wrogów i dopadam, a nie wracam, póki nie zginą. Starłem ich, nie mogli się podnieść, upadli pod moje stopy*”

¹⁴⁷ In *Psalmos* 17, 38 PG 12, 1237.

¹⁴⁸ Podobnie gdy Ewagriusz w „*Kephalaiia gnostica*” nazywa *apatheję* „*murem duchowym, do którego demony nie zbliżają się*” (V 82 Guillaumont s. 211), to niekoniecznie należy gnomę tę rozumieć w sensie definitywnego odstąpienia demonów od ascety w stanie *apathei*.

¹⁴⁹ *De malignis cogitationibus* 22 PG 79, 1224d.

bardziej], że *materia [myśli] trudna jest do zdobycia*”, bądź to „ze względu na istniejącą w nas *apatheję*”¹⁵⁰ Innymi słowy, niektóre złe myśli zanikają wskutek tego, że ich przedmiot jest nierealny¹⁵¹, niektóre wskutek doskonałości ascety. *Apatheja* rozumiana jest jako stan, w którym przychodząca zła myśl nie może dłużej pozostać w umyśle z powodu braku akceptacji ze strony ludzkiego umysłu i woli. Nie zakłada więc jej absolutnej nieobecności. Owszem, dopuszcza krótki, nieszkodliwy czas przebywania.

W związku z tym, że stan beznamiętności łagodzi czy nawet usuwa rozdarcie pomiędzy sprzecznymi skłonnościami w człowieku, pontyński teolog określa niekiedy *apatheję* mianem *katastasis eremea*¹⁵² lub *eirênike*¹⁵³, „*stanem pełnym pokoju*” Podobnego określenia używa w następującym stwierdzeniu: „*Odpoczynek (anapausis) wiąże się z mądrością (sofia), natomiast trud (kopos) z roztropnością (frônêsei)*”¹⁵⁴ Jak zauważają państwo Guillaumont, *anapausis* oznacza beznamiętność¹⁵⁵, która przychodzi po okresie trudów ascezy. Jest więc *apatheja* swoistym odpocznieniem, które przychodzi po zakończeniu żmudnych zmagani ascetycznych. Skoro zakłada wyzbycie się namiętności, więc istota owego odpocznienia zdaje się polegać na tym, iż człowiek trwa w stałym niewzruszeniu wobec nachodzących pokus. Taki stan można nazwać duchowym „szabatem”, gdyż „*dusza została w sposób naturalny tak uczyniona, aby nie przekraczać granic natury*”¹⁵⁶ Powraca więc do swego pierwotnego porządku, który ponownie staje się jej właściwą naturą. *Anapausis* duszy jest podobna do stanu ulgi, której doświadcza chory powracający do zdrowia¹⁵⁷ To Chrystus, którego nasz autor nazywa „*Panem*

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Jako ich przykład Ewagriusz dalej podaje taką myśl, która podsuwa anachorecie wyobrażenie, iż sprawuje duchową pieczę nad jakimś państwem (*polys*) (tamże 1224d/1125a).

¹⁵² *Capita cognoscitiva* 3 Muyltermans s. 38.

¹⁵³ *Practicus* 57 Guillaumont s. 634.

¹⁵⁴ Tamże 73 s. 660.

¹⁵⁵ Tamże przyp. do rozdz. 73 na s. 661 n.

¹⁵⁶ *Kephalai gnostica* IV 44 Guillaumont s. 155.

¹⁵⁷ Por. In Psalmos 114, 7 P. s. 235: „*Jak chory powraca do zdrowia, tak dusza powraca do swęgo odpoczynku*”

*apathei*¹⁵⁸, przynosi wewnętrzną ciszę, podobnie jak kiedyś uciszył burzę na jeziorze¹⁵⁹

Istnieje pewna kategoria moralna wyznaczająca granicę pomiędzy taką obecnością złej myśli, która stoi w sprzeczności z *apatheją*, a taką, która nie stoi w sprzeczności. Przyjrzyjmy się następującej wypowiedzi: „*Ten bowiem 'nienawidzi wrogów doskonałą nienawiścią', kto nie grzeszy ani uczynkiem, ani myślą, co właśnie jest znakiem pierwszej i największej apathej*¹⁶⁰ „*Doskonała nienawiść wrogów*”, czyli demonów, jak wynika z kontekstu, zachodzi w stanie *apathei*. Ta natomiast polega na powstrzymaniu się od grzechu uczynkiem i myślą. Wspomnianą kategorią rozgraniczającą szkodliwą i nieszkodliwą obecność myśli w człowieku jest grzech. Gdy człowiek grzeszy, choćby myślą, znaczy to, iż nie posiada jeszcze beznamiętności. *Apatheja* jawi się jako stan, w którym człowiek nie popełnia grzechu nawet myślą. Zdaje się zatem być synonimem bezgrzeszności.

Prawda ta staje się tym bardziej oczywista, jeśli uwzględnimy fakt, że każda namiętność jako choroba moralna jest, w myśl tego, co wcześniej powiedzieliśmy, źródłem grzechu. Namiętności są jakimś trwałym nieuporządkowaniem wewnętrznym, przejawiającym się w złych upodobaniach, myślach, wyobrażeniach czy wspomnieniach¹⁶¹ W tym sensie stanowią źródło grzechu¹⁶² Możemy nawet powiedzieć, że same są grzechem. Osiem głównych namiętności, które Ewagriusz jako pierwszy zestawił, zostało później, po pewnej modyfikacji, nazwanych „*siedmioma grzechami głównymi*”¹⁶³ W związku z tym nic dziwnego, że w pismach Ewagriusza beznamiętność, czyli brak namiętności jako źródła grzechu, zdaje się oznaczać bezgrzeszność¹⁶⁴

¹⁵⁸ Por. Epistula 39, 1 Frankenberg s. 590.

¹⁵⁹ Por. In Psalmos 88, 13 P. s. 161.

¹⁶⁰ De malignis cogitationibus 10 PG 79, 1211c/d.

¹⁶¹ Por. Practicus 34 Guillaumont s. 578.

¹⁶² Por. De malignis cogitationibus 19 PG 79, 1221c/d.

¹⁶³ Por. A. i C. Guillaumont. Évagre le Pontique. Traité pratique s. 63-84.

¹⁶⁴ z naszego punktu widzenia wydaje się, iż mogą istnieć określone grzechy, które nie wynikają z jakiejś namiętności, lecz są jednorazowym aktem słabości człowieka. Wobec tego nie zawsze wyzbycie się wszystkich wad i namiętności oznacza bezgrzeszność. Nasz autor nie zajmuje się tym subtelnym zagadnieniem. Wydaje się przyjmować pogląd, że jeśli pojawia się grzeszne przyzwolenie na jakąś „*namiętną myśl*”, to taki fakt świadczy niezawodnie o istnieniu pewnej namiętności. Beznamiętność z kolei wyklucza wszelkie grzeszne przyzwolenie na złą myśl.

W tym miejscu pojawia się wątpliwość co do realnej możliwości tak pojętej *apathei*. Powraca problem, który postawiliśmy już przy analizie terminologii dotyczącej namiętności. Czy kreśląc ideał beznamiętności nasz autor rzeczywiście przyjmował możliwość posiadania bezgrzeszności na etapie ziemskiej kondycji człowieka? Należy rozróżnić możliwość wirtualną i aktualną. Ewagriusz głosząc ideał *apathei* zdawał się nie orzekać, czy jest on w pełni osiągalny w tym ziemskim życiu. „*Dzień całkowitego zniszczenia namiętności*”, który zapowiadał w *Practicus*¹⁶⁵, nie ma oznaczonego czasu. Do końca nie wiadomo, czy może spełnić się obecnie, czy dopiero w życiu przyszłym. Pochwała „*łagodności*” anachorezy po „*wyćpieniu namiętności*” w jednym z przytoczonych fragmentów¹⁶⁶ zdaje się czynić prawdopodobnym twierdzenie, że pontyński mnich dopuszczał możliwość osiągnięcia wspomnianego stanu już teraz. Przeciwwstawiając w dziele *Practicus* ludzi ulegających żądzom tym, którzy znając łaskę Stwórcy „*za pośrednictwem tego ciała osiągnęli apatheję duszy*”¹⁶⁷, zdaje się rzeczywiście wierzyć w możliwość osiągnięcia tu i teraz beznamiętności. Na dowód, że można zachować nieskazitelność, podaje przykład życia synów Hioba, którzy „*nigdy nie zgrzeszyli i nie złorzeczyli Bogu w swym sercu*”¹⁶⁸. Z drugiej strony podaje przykład ludzi, którzy posiadając stan beznamiętności utracili go. Dawid stanowi przykład człowieka, który posiadał już *apatheję*, a jednak demonom udało się ją zniszczyć¹⁶⁹. Jeśliby nawet Ewagriusz był przekonany o możliwości osiągnięcia aktualnie *apathei*, to nie da się obronić tezy, iż *apatheja* tu na ziemi może być habitualną, trwałą i niezniszczalną doskonałością. W *Scholia in Ecclesiasten* Ewagriusz odnosząc słowa Koheleta „*a węzeł potrójny nie rozerwie się łatwo*” (4, 12) do umysłu,

¹⁶⁵ *Practicus* 87 Guillaumont s. 678.

¹⁶⁶ Tamże 36 s. 582.

¹⁶⁷ Tamże 53 s. 620.

¹⁶⁸ *Antirrheticus* II 43 Frankenberg s. 490: „*Przeciwko duszy, która sądzi, że wbrew jej naturze jest [móc] ustrzec gwałtowny umysł, aby nie dopuścił się nieczystości w swoim myśleniu*” - Hi 1, 5. Ewagriusz posługuje się tekstem *Septuaginty*. W *Biblii hebrajskiej* bezgrzeszność synów Hioba jest przedmiotem pytania, a nie twierdzenia: „*Może moi synowie zgrzeszyli i złorzeczyli Bogu w swym sercu?*”

¹⁶⁹ Por. In Psalmos 30, 22 PG 12, 1301: „*Dusza beznamiętna jest miastem obwarowanym, którego właśnie mur wrogowie burząc wraz z Betszebą wtargnęli do Dawida* (por. 2 Sm 11, 2-5). Dlatego też modli się [Dawid] w Psalmie 50, aby mury Jerozolimy zostały odbudowane (por. Ps 50, 20)”; In *Ecclesiasten* 6, 1-6. Wyd. P. Géhin. Évangre le Pontique. Scholies à l'Écclésiaste. Paris 1993 (SCh 397) s. 140-144.

który posiadał *apatheję* (*nous apathês*), pochwała starotestamentalnego pisarza: „*Dobrze uczynił, że nie powiedział 'nie rozerwie się', ale 'nie rozerwie się łatwo', zmienna (treptê) jest bowiem natura rozumna*”¹⁷⁰ Zmienność ludzkiej natury sprawia, iż nawet stan *apathei*, jeśli ktoś go osiągnął, nie daje całkowitej gwarancji trwania w dobru; jedynie odsuwa niebezpieczeństwo duchowego upadku¹⁷¹

W przytoczonym wcześniej świadectwie z „*De malignis cogitationibus*” autor nazywa beznamiętność będącą stanem, w którym asceta nie popełnia grzechu i skutecznie sprzeciwia się wrogom, „*pierwszą i największą apatheją*”¹⁷² Wynika z tego, iż przyjmował pewną gradację stanu *apathei*. Rozważając problem, czy *apatheja* ma charakter niezniszczalny i jest możliwa do osiągnięcia teraz, warto uwzględnić ewagriuszowski podział tego stanu na dwa stadia. Pisze autor *Practicus*: „*Apatheja doskonała następuje w duszy po zwycięstwie nad wszystkimi demonami, które przeciwstawiają się praktikê. Apatheję zaś nazywa się niedoskonałą ze względu na moc demona, który walczy jeszcze chwilowo przeciwko duszy*”¹⁷³ Istnieje jeden, doskonały stan, w którym asceta zdobył już niejako przewagę nad demonami na drodze ascezy. Istnieje także drugi, niedoskonały stan, w którym demony nie zostały jeszcze pokonane. Ten etap zdaje się mieć na myśli Ewagriusz, gdy opisuje sytuację, gdy jakiś anachoreta osiągnąwszy „*niewielką (oligês) apatheję*”, pod wpływem żądy próżnej chwały wędruje w swojej wyobraźni do miast, gdzie inni ludzie mogą go podziwiać¹⁷⁴ Na podobnym stopniu doskonałości zdaje się znajdować ktoś, kto „*osiągnąwszy apatheję w części pożądlivej*” przyzwala na „*szkaradne myśli*”, aż w końcu demon nieczystości wzbudzi nieczyste wyobrażenia¹⁷⁵ Tego rodzaju stan ma na myśli teolog z Pontu, gdy stwierdza: „*A to wiedzą najlepiej ci, którzy bliżej zajmują się pokusami*

¹⁷⁰ In Ecclesiasten 4, 12 Géhin s. 110n.

¹⁷¹ Problem możliwości bezgrzesznego stanu był żywo dyskutowany w środowisku ojców pustyni. Jan Kasjan poświęca temu zagadnieniu jedną z konferencji ascetycznych w „*Rozmowach Ojców*”, gdzie stara się wykazać, że stan taki jest niemożliwy do osiągnięcia w ziemskim życiu (*Collationes Patrum XXIII PL 49/50*). Głos tego mnicha, który poznał nauczanie egipskich pustelników, w tym również Ewagriusza, i do nich się odwoływał, zdaje się wyrażać dość powszechne przekonanie panujące we wspomnianym środowisku, że człowiek nie może być bez grzechu.

¹⁷² *De malignis cogitationibus* 10 PG 79, 1211d.

¹⁷³ *Practicus* 60 Guillaumont s. 640.

¹⁷⁴ *De malignis cogitationibus* 15 PG 79, 1217b.

¹⁷⁵ Tamże 16, 1217c; por. też *Practicus* 58 Guillaumont s. 636 n.

*i widzą przybliżającą się (prosousan) do nich apatheję burzoną (ekmochleuomenên) przez następujących po sobie [demonów]*¹⁷⁶ Można przypuszczać, że „mała apatheja” jest opanowaniem namiętności, które gdzie indziej nasz pisarz określa jako „cielesne”, czyli obżarstwa, nieczystości, chciwości i gniewu, natomiast *apatheja* doskonała wymaga wyzbycia się również pozostałych namiętności, czyli „duchowych”¹⁷⁷, to znaczy smutku, acedii, próżności i pychy. Jeśli uwzględnimy wcześniej zasygnalizowany fakt, iż zachodzi możliwość zniszczenia każdej *apathei*, to ową dominację ascety nad demonami w przytoczonym powyżej fragmencie z „*Practicus*” należałoby rozumieć w sensie ograniczonym. Nigdy, jak się wydaje, nie będzie człowiek na ziemi tak doskonały, by nie mógł ulec pokusom Złego. Są takie demony, które atakują człowieka aż do śmierci¹⁷⁸ Co więcej, Ewagriusz stwierdza następujące zjawisko: „*Im dalej postępuje dusza, tym silniejsi są jej przeciwnicy, którzy następują po sobie [w walce] przeciw niej*”¹⁷⁹ W świetle wcześniej przytoczonych świadectw nie oznacza to, iż w miarę duchowego rozwoju wzrasta siła wpływu demonów na człowieka. Siła ta nie wzrasta, ale wzmaga się zaangażowanie po stronie potęg zła, by osłabić ascetę. Nie oszczędzają one nawet gnostyków, to jest mężów doskonałych, biegłych w znajomości Pisma i wiernych w wypełnianiu przykazań¹⁸⁰ Jeśli nawet człowiek dojdzie do doskonałości i udaremni zamiary wszystkich demonów, to pozostanie jeszcze demon pychy, który będzie wmawiał, że osiągniętą przewagę nad złymi duchami asceta zawdzięcza sobie, a nie Bogu¹⁸¹ Ewagriusz kreśląc ideał *apathei* nie chce zatem sugerować, jakoby był w tym życiu możliwy stan całkowitej wolności od demonicznych podstępów, ale jak się zdaje, chce powiedzieć, że jest

¹⁷⁶ *Practicus* 59 Guillaumont s. 640.

¹⁷⁷ Por. *Tractatus ad Eulogium* 23 PG 79, 1124c.

¹⁷⁸ Por. *Practicus* 36 Guillaumont s. 582: „*Te [demony], które stoją na czele namiętności duchowych, trzymają się wytrwale aż do śmierci, te, które stoją na czele [namiętności] cielesnych, wycofują się szybciej*”

¹⁷⁹ Tamże 59 s. 638.

¹⁸⁰ Por. *Antirrheticus* IV 3 Frankenberg s. 502. Autor zaleca cytat *Wj* 5, 23-25 „*przeciwko duszy, która nie wie, że pokusy bardzo się nasilają, gdy ona zaczyna zgłębiać duchowo żywe Słowo Boga i gorliwie troszczy się o zachowanie Bożych przykazań*” Por. też A. i C. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Traité pratique* przyp. do rozdz. 59 na s. 639 n.

¹⁸¹ Por. *Antirrheticus* VIII 13 n. Frankenberg s. 538.

możliwy taki stan, w którym niebezpieczeństwo im ulegania zmniejsza się do minimum.

Wydaje się rzeczą słuszną przyjąć, iż pontyński mnich, podobnie jak inni pisarze ascetyczni, głosili pewien ideał, powstrzymując się od ostatecznego rozstrzygnięcia, czy jest on możliwy do spełnienia w obecnym stanie natury ludzkiej¹⁸². Przytoczone jednostkowe świadectwa nie dają podstaw, by uznać z całą oczywistością realność stanu *apathei* jako niepodatności na grzech. Stąd, jak się wydaje, bierze się z ręczne sformułowanie naszego pisarza, który ową idealną kondycję nazywa „*wyśmienitym stanem, trudnym albo niemożliwym do naruszenia*”¹⁸³, unikając ostatecznego orzeczenia, czy o owym stanie należy powiedzieć *hexis aristê duskinêton* czy *hexis aristê akinêton*. z pewnością stan ów będzie można urzeczywistnić w przyszłym świecie. Ewagriusz tak określa ów idealny porządek: „*(...) powstaje nowy człowiek, 'odnowiony według obrazu Tego, który go stworzył, a w którym nie ma', z racji apathej, 'mężczyzny ani kobiety'; z racji jednej wiary i miłości 'nie ma Greka ani Żyda, ani obrzezania, ani nieobrzezania, barbarzyńcy ani Scyty, niewolnika ani wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus*”¹⁸⁴. Dopiero przyszła kondycja ludzka odnowiona po zmartwychwstaniu zdaje się dostarczać wszystkich niezbędnych warunków dla takiego sposobu istnienia.

Co do obecnego statusu człowieka, to należy uwzględnić fakt, iż *apatheję* Ewagriusz postrzega w perspektywie mistyki. Wyniszczenie złych pasji autor ukazuje bardzo często jako stan prowadzący człowieka do *gnôstikê*, kontemplacji najgłębszych racji tego świata, a następnie Trójjedynego Boga¹⁸⁵. Uwzględniając ten fakt należy stwierdzić, że jeśli nawet *apatheja* pozostaje obecnie osiągalna, to jest to stan wyjątkowy, dostępny ludziom o niezwykłym doświadczeniu Boga.

Podsumowując nasze rozważania spróbujmy określić ewagriuszowskie pojęcie *apathei*. *Apatheja* w nauce pontyńskiego

¹⁸² Palladiusz, uczeń Ewagriusza, opisując w „Historii Lausiaca” żywoty sławnych ojców pustyni, wyraża przekonanie, iż niektórzy z nich, w tym również jego mistrz, stan *apathei* rzeczywiście osiągnęli (por. Historia Lausiaca 38. Wyd. Butler. Cambridge 1898 vol. 2 s. 122). Poglądy Palladiusza nie muszą być jednak poglądami Ewagriusza. Pozostaje również kwestią do wyjaśnienia, jak rozumiał *apatheję* autor „Historii Lausiaca”.

¹⁸³ In Proverbia 18, 16 Géhin s. 278; por. Practicus 70 Guillaumont s. 656 Kephalaia gnostica VI 21 Guillaumont s. 225.

¹⁸⁴ Kol 3, 10b-11; De malignis cogitationibus 3 PG 79, 1204a.

¹⁸⁵ Por. Practicus 1 Guillaumont s. 498; por. przyp. do tego rozdz. tamże na s. 498 n.

teologa jest stanem wyzbycia się wszelkich namiętności jako moralnych schorzeń pochodzących z niewłaściwego używania rozumu, woli, zmysłów i całej ludzkiej natury. Innymi słowy, *apatheja* jest stanem wyzbycia się wad i grzechów. Dzięki niej człowiek nie tylko nie popełnia grzechu uczynkiem, ale nawet i myślą. *Apatheja* pozostaje stanem doskonałości moralnej, którą osiąga się dzięki łasce Bożej i własnej ascezie. Może zostać osiągnięta, jak się wydaje, w życiu ziemskim, ale nie jest stanem definitywnym, tak iżby człowiek nie mógł jej utracić. Pełnię tego stanu osiągnie człowiek w przyszłym porządku.