

LEON NIEŚCIOR OMI

Obra

KATEGORIE MYŚLI W NAUCE ASCETYCZNEJ EWAGRIUSZA Z PONTU

We współczesnej teologii duchowości, by bardziej kompleksowo ująć osobowość ludzką i jej duchowy rozwój, sięgnięto po nauki pomocnicze. Pomocną okazała się również psychologia. Chociaż psychologizujące tendencje w duchowości rażą nieraz pewnym przerostem, to jednak sama potrzeba zastosowania tej dziedziny nie budzi wątpliwości.

Czy jednak dopiero nasze czasy dostrzegły pożytek stosowania psychologii w teologii życia duchowego? Pisarstwo ascetyczne Ewagriusza z Pontu († 399) stanowi przykład na to, że już w starożytności włączano dorobek myśli humanistycznej w trud poszukiwań teologicznych. Ów mnich z Azji Mniejszej był doskonałym znawcą psychiki ludzkiej. Jako wykształcony pisarz, posługując się bogatym słownictwem z zakresu filozofii i antropologii, stworzył naukę ascetyczną na bazie gruntownej refleksji nad ludzką naturą, jej psychiką. Trudno oczekiwać, by ktoś w tamtych czasach uprawiał naukę zwaną dziś psychologią empiryczną. Przy tym jednak wydaje się również, że wątki psychologiczne w pisarstwie Ewagriusza wykraczają poza ramy ogólnych spekulacji nad bytem duszy i jej strukturą; są nieraz bardzo szczegółowym opisem określonych zjawisk w psychice człowieka. Ponieważ polem obserwacji była dla naszego autora – rzecz oczywista w przypadku pustelnika – psychika człowieka żyjącego w odosobnieniu, jego pisma więc stanowią doskonałe źródło, jeszcze za mało wykorzystane pod tym względem¹, do poznania wewnętrznego świata eremity. Takie obserwacje stanu

¹ Istnieją już jednak pewne publikacje w tej dziedzinie. Por. J. A l l i e z, J. P. H u b e r, *L'acédie ou le déprimé entre péché et la maladie*, „Annales médico-psychologique”, 145(1987), s. 393-408; G. B u n g e, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Köln 1989³; F. R e f o u l é, *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, „Vie spirituelle”. Supplement, 56(1961), s. 470-516.

człowieka, który żyje w ekstremalnej samotności i samowyrzeczeniu się, zdają się mieć niezwykłą wartość dla poznania natury ludzkiej w ogóle, jej możliwości i ograniczeń.

Jednym z podstawowych zjawisk psychicznych jest rzeczywistość myśli. Myśl stanowi elementarny przejaw funkcjonowania ludzkiej psychiki. Ewagriusz twierdził, że rodzaj myśli, jakie nachodzą umysł człowieka, jest podstawowym kryterium rozpoznania jego duchowego stanu². W naszym artykule ustalimy główne kategorie myśli i podstawowy kontekst występowania poszczególnych terminów w pismach Ewagriusza. Ponieważ pontyński mnich zajmował się moralnym wartościowaniem myśli, przedstawimy również ogólny kontekst moralny, w którym występują poszczególne kategorie.

I. ΛΟΓΙΣΜΟΣ

Słowem najczęściej używanym przez naszego autora na określenie myśli jest λογισμός. W *Capita cognoscitiva* występuje ono między innymi w następującej gnomie: „Pierwszą myślą (λογισμός) spośród wszystkich jest myśl o miłości samego siebie (ὁ τῆς φιλαυτίας), po niej osiem [innych myśli]”³. Pojęcie λογισμός autor odnosi do miłości samego siebie, która wykracza poza rzeczywistość czysto intelektualną. Pozostałe osiem λογισμοί, jak wylicza nasz pisarz, to „myśl” o obżarstwie, nieczystości, chciwości, acedii, gniewie, smutku, próżnej chwale i pysze⁴. Lista owych „myśli” utwierdza w przekonaniu, że istnieje u Ewagriusza jakiś szerszy zakres znaczeniowy słowa λογισμός. Wymienione wady nasz pisarz najczęściej nazywa „namiętnościami” (πάθη). Λογισμός nie jest więc tylko jakąś czysto intelektualną ideą kształtującą się w umyśle, ale zjawiskiem psychicznym wpływającym również z innych, poza umysłem, władz duchowych w człowieku. W przeciwnym razie jak można by rozumieć na przykład „myśl o smutku”, jeśli nie przyjmie się, że w pojęciu λογισμός jest miejsce nie tylko na czynnik intelektualny, ale i emocjonalny czy wolitywny? Na to, że ewagriuszowskie pojęcie

² Por. m. in. *De octo spiritibus malitiae*, 9 (PG 79, 1153 C); *Ad fratres*, 82 (wyd. H. Greßmann: *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos*, „Texte und Untersuchungen”, 39(1913), s. 160); *In Proverbia* 1, 33 (wyd. P. Géhin: *Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes*, (SCh 340), Paris 1987, s. 17); *Practicus*, 43 (wyd. A. i C. Guillaumont: *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine*, (SCh 170/171), Paris 1971, s. 598 n.).

³ *Capita cognoscitiva*, 53 (wyd. J. Muyldermans: *Evagriana. Extrait de la revue „Le Muséon”*, t. 42, *augmenté de Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris 1931, s. 43).

⁴ Por. m.in. *De vitiis*, 1 (PG 79, 1141 A).

λογισμός nie jest jedynie tworem czystego rozumu, posługującego się abstrakcyjnymi pojęciami, wskazuje autor *Practicus* charakteryzując poszczególne myśli: „Myśl o obżarstwie (ὁ τῆς γαστριμαργίας λογισμός) podsuwa mnichowi szybki upadek ascezy, ukazując jego żołądek i wątrobę, i jego śledzionę, i wodną puchlinę, i długą chorobę, i brak koniecznych rzeczy, i nieobecność lekarza. Często wiedzie go także ku wspomnianiu pewnych braci, którzy popadli w takie choroby”⁵. Z przedstawionym tu λογισμός wiąże się pewne uczucie. W tym wypadku owym wyobrażeniom i wspomnieniom mnicha ćwiczącego się w postach towarzyszy jakaś obawa, lęk o swoje zdrowie.

Ewagriuszowska koncepcja λογισμός dopuszcza zatem obecność pewnych elementów pozaintelektualnych. Zwróćmy jednak uwagę, że wśród samych czynników intelektualnych, które konstytuują ową myśl, zachodzi różnorodność. Przytoczone powyżej świadectwo z *Practicus* wskazuje, że λογισμός nie musi być abstrakcyjną ideą, ale może być pewnym obrazem, który kształtuje się w wyobraźni, czy też wspomnieniem, które przywołuje pamięć. Fakt ten jeszcze wyraźniej przedstawia inny fragment z *De malignis cogitationibus*, gdzie autor wskazuje na możliwość rozpoznania demona po rodzaju podsuwanych myśli. Podając przykład myśli chciwości, która przynosi wspomnienie opuszczonych dóbr materialnych, i nadmienając ogólnie o próżnej chwale, pisze: „Podobnie i w przypadku innych myśli (λογισμῶν) z [rodzaju podsuwanej] rzeczy rozpoznasz demona stojącego i podsuwającego wyobrażenia (φαντασίαις). Nie mówię zaś, że wszystkie wspomnienia (μνήμας) takich rzeczy od demonów pochodzą, skoro bowiem i sam umysł przez człowieka poruszony przynosi wyobrażenia bytów stworzonych”⁶. Nie może ujść uwagi zamienny sposób, w jaki autor używa pojęcia λογισμός, φαντασία i μνήμη. Fakt ten uprawnia nas do stwierdzenia, iż w zakres λογισμός mogą wchodzić także elementy pochodzące z wyobraźni czy pamięci.

Jak zauważyli państwo Guillaumont, λογισμός ma u Ewagriusza, w zdecydowanej większości przypadków, pejoratywny charakter: w samym dziele *Practicus* na trzydzieści wypadków użycia tego słowa jedynie pięć razy zostało ono użyte w pozytywnym sensie, natomiast w pozostałych razach – w sensie negatywnym⁷. Λογισμός w sensie pozytywnym jest wszelka „prawa myśl” pochodząca od samego człowieka, do której w opozycji stają demony

⁵ *Practicus*, 7 (Sch 170/171, 508 n.).

⁶ *De malignis cogitationibus* 2 (PG 79, 1201 C). Podajemy oryginalne terminy greckie tylko przy niektórych ważniejszych pojęciach, gdy występują po raz pierwszy w cytowanym fragmencie, natomiast rezygnujemy z ich podawania, gdy występują kolejny raz.

⁷ Por. A. i C. G u i l l a u m o n t, *Introduction*, [w:] É v a g r e l e P o n t i q u e, *Traité pratique*, s. 56, przyp. 5.

czy nasze wady⁸. Może ona wyprzeć przeciwne jej złe myśli⁹. Jej przykładem jest myśl pokory, przypominająca dawne grzechy¹⁰. Do myśli dobrych, oprócz tych, które powstają mocą ludzkiego umysłu, należą λογισμοί zaistniałe z inspiracji aniołów¹¹. Co do negatywnego sensu λογισμός, to taki charakter nadają mu już same towarzyszące przymioty, takie jak ἐμπαθής¹², πονηρός¹³, ἀκάθαρτος¹⁴ czy inne. W wielu jednak przypadkach termin ów, użyty nawet bez żadnego przymiotu, ma pejoratywne znaczenie.

Zwróćmy uwagę na zbieżność treściową λογισμός z pojęciem „pokusa”. Dostrzegamy ją już w tym, że Ewagriusz trzy pokusy, którymi szatan próbował Jezusa, nazywa w dziele *De malignis cogitationibus* „trzema myślami” (τρεις λογισμοὺς)¹⁵. Z kolei w *Practicus* tak pisze: „Pokusą mnicha jest myśl (λογισμός), która wstępuje do duszy poprzez część namiętą i zaciemnia umysł”¹⁶. Zdanie to możemy lepiej zrozumieć w kontekście uczynionego wcześniej przez naszego pisarza rozróżnienia pomiędzy pokusami ludzi świeckich, którzy są próbowani przez rzeczy, a pokusami mnichów próbowanych przez myśli¹⁷. Wprawdzie przytoczona wypowiedź nie pozwala wyciągnąć wniosku, że każda myśl stanowi pokusę, ale uwzględniając przewagę pejoratywnego sensu w ewagriuszowskim rozumieniu tego słowa, wolno uważać, że na stałe jest w nie wpisany pewien element kuszenia. Taką „myśl” można również nazwać „próbą”, jak czyni to pontyński teolog gdzie indziej pisząc: „Tak anachoreci są próbowani (πειράζονται) w ciągu dnia i w liczne popadają myśli (λογισμοίς)”¹⁸. Owej próby szczególnie doświadczają pustelnicy. Ścisłe powiązanie myśli z pokusą dostrzegamy w scholium do Psalmu 123, 4 („Wówczas zatopiłaby nas woda”): „Wodą figuratywnie nazywa pokusy, które «zatapiają» duszę. Same zaś pokusy nazywają się także myślami

⁸ Por. *Practicus*, 30 (SCh 170/171, 570).

⁹ Por. tamże, 58 (SCh 170/171, 636 n.).

¹⁰ Por. tamże, 33 (SCh 170/171, 574 n.).

¹¹ Por. tamże, 80 (SCh 170/171, 668).

¹² *In Proverbia*, 4, 9 (SCh 340, 136).

¹³ Tamże, 3, 15 (SCh 340, 124).

¹⁴ Tamże, 5, 20 (SCh 340, 160).

¹⁵ Por. *De malignis cogitationibus*, 1 (PG 79, 1201 AB).

¹⁶ *Practicus*, 74 (SCh 170/171, 662).

¹⁷ Por. tamże, 48 (SCh 170/171, 608).

¹⁸ *De malignis cogitationibus*, 26a (wyd. J. Myyldermans: *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, „Muséon”, 3 (1932), s. 50); por. *Tractatus ad Eulogium*, 24 (PG 79, 1125 AB).

(λογισμοί)¹⁹. Tutaj następuje wprost utożsamienie pokusy z myślą. Także wyrażenie τοὺς λογισμοὺς τοῦ πειράζοντος, „myśli kuszącego”²⁰, występujące w innym scholium, sugeruje powiązanie tych dwóch rzeczywistości. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedno scholium: „Trudno jest w czasie pokusy pamiętać o gnozie o Bogu. Myśl bowiem haniebna, która dłużej przebywa w duchu (ὁ γὰρ φύλος λογισμὸς χρονίζων ἐν τῇ διανοίᾳ), maści umysł i oddziela go od gnozy o Bogu, przez co zdarza się także przekroczenie Jego prawa”²¹. Zła myśl działająca w umyśle zdaje się być ową pokusą, o której mowa w zdaniu wcześniejszym. Wypowiedź ta nie pozwala rozstrzygnąć, czy wspomniana myśl przekształca się w pokusę, gdy „dłużej przebywa w duchu”, czy staje się nią przez sam już fakt zaistnienia. Wydaje się, że bardziej zgodne z prawdą będzie przyjęcie tej drugiej możliwości. Samo nadejście złej myśli staje się dla człowieka jakąś pokusą, natomiast gdy trwa dłużej, pozbawia doskonalszego poznania Boga. Nic więc dziwnego, że łaciński tłumacz *Scholia in Psalmos* słowo λογισμὸς przełożył w niektórych miejscach na łacińskie *tentatio*²² czy *tentamentum*²³.

Negatywny sens dominujący w pojęciu λογισμὸς przybliża je do pojęcia „namiętność” (πάθος). Ewagriusz wyraźnie stwierdza, że λογισμὸς stanowi jeden z objawów owego nieuporządkowania w człowieku czy nawet, przedłużając trwanie w umyśle, jego źródło²⁴. W sensie ścisłym nie jest więc tym samym, co namiętność. U Ewagriusza znajdujemy jednak wypowiedzi, w których nawet jakby utożsamiał myśl namiętną z samą namiętnością. Tak pisze w *De malignis cogitationibus*: „Niech nikt spośród anachoretów nie przebywa na odosobnieniu z gniewem czy pychą, czy ze smutkiem, ani niech nie ucieka od braci doznając przykrości od takich myśli (λογισμῶν). Zdarza się bowiem nawet pomieszanie zmysłów (ἐκστάσεις) od takich namiętności (παθῶν) serca [...]”²⁵. W niniejszej przestrodze przed uleganiem niewłaściwym pasjom λογισμὸς wydaje się być synonimem πάθος. Podobne utożsamienie

¹⁹ *In Psalmos*, 123, 4 (PG 12, 1636). Podobne skojarzenie πειρασμὸς i λογισμὸς, również przy użyciu alegorii wody, występuje w scholium do innego psalmu (*In Psalmos*, 68, 2 (PG 12, 1512)).

²⁰ Tamże, 37, 14 (PG 12, 1368).

²¹ Tamże, 118, 55 (wyd. I. B. Pitra: *Analecta Sacra II*, Frascati 1884, s. 444-483; *III*, Paris 1883, s. 1-364 [dalej: Pitra] – tu s. 273).

²² Por. tamże, 119, 7 (Pitra, s. 318).

²³ Tamże.

²⁴ Por. m.in. *Tractatus ad Eulogium*, 2 (PG 79, 1096 C); 5 (1200 CD); 8 (1104 D); 12 (1109 A); 21 (1121 A); *In Proverbia*, 6, 19 (Sch 340, 178); *De malignis cogitationibus*, 23 a (Muyldermans, s. 48).

²⁵ *De malignis cogitationibus*, 22 a (Muyldermans, s. 47).

znajdujemy w innym miejscu cytowanego dzieła²⁶. W *Practicus* autor raz samą myśl²⁷, drugim razem namiętność z nią związaną²⁸, innym z kolei razem demona²⁹ czyni odpowiedzialnymi za powstanie danej namiętności. Wydaje się, że nie chodzi o dosłowne utożsamienie myśli z namiętnością. Jeśli czasami nasz pisarz zdaje się utożsamiać te rzeczy, to takie wrażenie sprawia jego sposób wyrażania się, przenośny i wieloznaczny, skłonny do personifikacji pewnych abstrakcyjnych pojęć. Podane wyjaśnienie dotyczy również sytuacji, w których myśl namiętna staje się jakby synonimem demona za nią stojącego³⁰.

Wydaje się, że ewagriuszowskie rozumienie λογισμός odbiega nieco od sensu tego słowa w potocznym języku greckim. Posługując się nim prawie wyłącznie w ascetycznym kontekście, nasz autor nadaje mu swoiste zabarwienie; sprawia, że w jego języku, w odróżnieniu od potocznego rozumienia, zawiera ono element moralnego wartościowania. W obiegowym znaczeniu λογισμός oznacza bardziej pewien proces myślenia, rozważanie, roztrząsanie czegoś, a nie jakąś pojedynczą myśl³¹. Owszem, także u Ewagriusza chodzi zazwyczaj o pewną dłuższą myśl. Wynika to z faktu, że λογισμός najczęściej ma charakter pejoratywny, jest myślą szkodliwą, a taką może się stać wtedy, gdy dłużej trwa w umyśle, a więc niejako z natury swej zawiera możliwość dłuższego trwania. Tym niemniej nie wszystkie λογισμοί mają charakter dłuższego rozważania. W *Scholia in Psalmos* Ewagriusz wyraźnie rozróżnia ὀλιγοχρόνιος i πολυχρονιώτερος λογισμός, czyli „krótkochwilową” i „bardziej długochwilową” myśl³². Możemy zatem uznać, że ewagriuszowski λογισμός zachowuje wiele z tej pojemności, jaką miało w klasycznym języku greckim, a równocześnie zawiera nowe akcenty. Chociaż nowożytni tłumacze powszechnie termin ten przekładają na „myśl”, na przykład *pensée*³³,

²⁶ Por. tamże, 21 (PG 79, 1224 BC).

²⁷ Por. *Practicus*, 7 (SCh 170/171, 508 n.); 13 (s. 528 n.).

²⁸ Por. tamże, 9-11 (SCh 170/171, 512-516 n.).

²⁹ Por. tamże, 8 (SCh 170/171, 510 n.); 12 (s. 520-526); 14 (s. 532 n.).

³⁰ Por. *Epistula* 39, 2 (wyd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, s. 592 [edycja zawiera pisma Ewagriusza, które zachowały się jedynie w wersji syryjskiej]); por. też G. B u n g e, *Evagrius Pontikos, Briefe aus der Wüste*, Trier 1986, s. 359, przyp. 6.

³¹ *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny (t. III, Warszawa 1962, s. 42) wymienia następujące znaczenia λογισμός: 1. rachowanie, obliczenie; 2. kalkulacja, roztrząsanie, rozważanie; 3. racja, argument, powód; 4. rozumowanie, wnioskowanie, rozum.

³² *In Psalmos*, 65, 18 (PG 12, 1504).

³³ Por. m.in. A. i C. G u i l l a u m o n t, dz. cyt., s. 507.

*Gedanke*³⁴, *thought*³⁵, *cogitatio*³⁶, to jednak trzeba być świadomym, że słowa te nie do końca go oddają.

II. NOHMA

Istnieje jeszcze jeden termin, którym nasz autor wyraża elementarne zjawiska zachodzące w umyśle ascety, mianowicie νόημα. Νόημα jest po λογισμός słowem najczęściej używanym na określenie myśli. Jego konotacje ustalimy porównując sens νόημα z sensem λογισμός. Z konieczności pozwalamy sobie już z góry przyjąć pewne znaczenie, podobnie jak w przypadku λογισμός, tłumacząc νόημα na odpowiednie polskie słowo. Νόημα występuje w następującym tekście: „Nie rzeczy krępują umysł ani ich wyobrażenia, lecz namiętne wyobrażenia rzeczy (τὰ ἐμπαθή τῶν πραγμάτων νοήματα). I złoto bowiem stworzył Pan, i on uczynił kobietę. Nic zaś z tego, co Bóg uczynił, nie sprzeciwia się zbawieniu ludzkiemu, lecz nieczystość (πορνεία) oraz chciwość krępują umysł i przymuszają, aby wyobrażenia rzeczy dłużej przebywały (χρονίζειν) w sercu. [...] Rzeczy bowiem przeszkadzają umysłowi (ἴσθησι) przez wyobrażenia [powstałe] w namiętności”³⁷. Trudno jest znaleźć taką wypowiedź, w której Ewagriusz posługiwałby się w sposób wyraźnie neutralny pojęciem λογισμός. W przypadku słowa νόημα niniejsze świadectwo jasno ukazuje jego neutralny sens. Νόημα wydaje się być neutralnym obrazem, przedstawieniem określonych rzeczy w umyśle. Samo w sobie nie jest szkodliwe dla umysłu; staje się takie dopiero wtedy, gdy do głosu dochodzą namiętności, na przykład chciwość czy nieczystość³⁸. Należy zaznaczyć, że kiedy zachodzi taka sytuacja, to zazwyczaj pontyński teolog dodaje do słowa νόημα odpowiedni pejoratywny przymiot, zwłaszcza ἐμπαθές, „namiętne”³⁹, φαῦλον, „haniebne”⁴⁰, czy ἄδικον, „nie-

³⁴ Por. m.in. G. B u n g e, *Evagrius Pontikos. Praktikos oder der Mönch*, Köln 1989, s. 79.

³⁵ Por. m.in. J. E. B a m b e r g e r, *Evagrius Ponticus. The Praktikos. Chapters on Prayer*, Kalamazoo 1981, s. 16 n.

³⁶ Por. *De malignis cogitationibus*, 1-27 (PG 79, 1199/1234); 55-71 (PG 40, 1239/1243).

³⁷ *In Psalmos*, 145, 8 (PG 12, 1676 oraz Pitra, s. 357).

³⁸ Owej modyfikacji dokonuje nasz autor w *De malignis cogitationibus* pytając, co jest grzechem w przypadku pożądania złota: czy sam umysł, czy pojęcie (νοήμα) złota w umyśle, czy złoto, czy namiętność złota; odpowiada, że tylko namiętność (por. 19 (PG 79, 1221 CD).

³⁹ Por. *De oratione*, 4 i 54 n., *Φιλοκαλία I*, Athenis 1957³, s. 177 i 181; *Capita cognoscitiva*, 7 (Muyldermans, s. 38); *In Proverbia*, 17, 23 (Sch 340, 262).

⁴⁰ *In Proverbia*, 9, 18 a (Sch 340, 212).

prawe”⁴¹, sporadycznie: ἀλλότριον, „obce”, co wskazuje na demoniczne źródło ich pochodzenia⁴². Nie postępuje tak z reguły przy użyciu słowa λογισμός.

Moralnie obojętną treść νόημα dostrzegamy w wielu innych miejscach. Przyjrzyjmy się szerszemu kontekstowi, w którym Ewagriusz używa tego słowa. Tak pisze w jednym z *Listów*: „Nie powinno się wkraczać w tryb (ἀναστροφᾶς) monastycznego życia i [nadal] uczęszczać do miast, aby dusza nie została napełniona wieloma i różnego rodzaju obrazami (εἰδωλα), które przyjmuje z zewnątrz [...] Z lekkomyślnością bowiem umysł kształtuje (ἐντυποῖ) w sobie obrazy (εἰδωλα) i łatwo może ulec poruszeniu przez wyobrażenia demoniczne (νοήμασι δαιμόνων). Dlatego nie jest jednym i tym samym stan męża uprawiającego πρακτική i «widzącego» (πρακτικῆ καὶ διορατικῆ). Ponieważ cnocie przeszkadza wyobrażenie powstające z namiętności (τὸ ἐκ παθῶν νόημα), widzeniu (τὴν ὄρασιν) zaś przeszkadza nawet zwykłe wyobrażenie (τὸ ψιλὸν νόημα). Przyziemne rozmyślanie (μελέτη σωματικῆ) przeszkadza w duchowym oglądzie (τὴν πνευματικὴν ἔνοιαν). Czy jest więc możliwe, aby ktoś, gdy bawi w mieście i włóczy się po nim, zachował swój umysł całkowicie bez obrazu (ἀνείδεον), oceń to sam!”⁴³ Autor rozróżnia dwa stany duchowe. Pierwszy to stan πρακτικῆ, który stanowi elementarny etap ascezy polegający na walce z grzechem i zdobywaniu cnót⁴⁴. Drugi – to γνωστικῆ, w którym człowiek, doznawszy moralnego oczyszczenia, wchodzi w nadprzyrodzoną gnozę o Bogu, w kontemplację, którą można też nazwać ὄρασις, „widzeniem”⁴⁵. W pierwszym etapie przedmiotem walki i trudności jest namiętność, co przejawia się w doznawaniu prób ze strony namiętnych myśli. W drugim natomiast, zwłaszcza w jego szczytowym momencie, chodzi o to, by w ogóle odsunąć od siebie wszelką ziemską myśl kontemplując Boga. Zauważmy, że słowo νόημα, które tutaj prawdopodobnie pada, chociaż odnosi się zarówno do etapu πρακτικῆ, jak i γνωστικῆ, to jednak pojawia się przede wszystkim w związku z zagadnieniem „widzenia”, kontemplacji, czyli drugiego etapu. Nadrzędną bowiem ideą zdaje się być myśl, że aby dostąpić kontemplacji, należy odsunąć od siebie wszystkie obrazy tego świata. Chociaż zachodzi rozróżnienie na τὸ ἐκ

⁴¹ Tamże, 17, 23 (SCh 340, 262).

⁴² Tamże, 22, 33 (SCh 340, 358); por. 7, 13 (SCh 340, 192): „«Pocałunek» demoniczny jest wyobrażeniem namiętnym, które pobudza duszę do bezwstydnego czynu”; *De oratione*, 64 (Φιλοκαλία I, s. 182).

⁴³ *Epistula 41*, 2-3 (Frankenberg, s. 594, retransl. gr., s. 595, tł. niem. Bunge, s. 255).

⁴⁴ Por. m.in. *Practicus*, 60 (SCh 170/171, 641); 66 (SCh 170/171, 651); 78 (s. 667); 81 (s. 671); 84 (s. 675); 87 (s. 679).

⁴⁵ Por. *Tractatus ad Eulogium*, 15 (PG 79, 1112 D/1113 A).

παθῶν νόημα i τὸ ψιλὸν νόημα, to jednak w momencie szczególnego doświadczenia Boga należy usunąć wszelkie ziemskie wyobrażenie.

Istnieje wiele świadectw, w których wspomniany stan „widzenia” Ewagriusz określa jako „czystą modlitwę”. To właśnie ona jest „odsunięciem wyobrażeń”, ἀπόθεσις νοημάτων⁴⁶, „niszczycielką wszelkiego ziemskiego wyobrażenia”, φθαρτικὴ παντὸς ἐπιγείου νοήματος⁴⁷. Pisze autor *De oratione*: „Stój na straży siebie i pilnuj w czasie modlitwy swego umysłu przed wyobrażeniami (ἀπὸ νοημάτων), aby napelił się prośbą i pozostał we właściwym sobie spokoju (ἐπὶ τῇ οἰκεῖα ἡρεμία). Wtedy Ten, który lituje się nad nieświadomymi, przybędzie także do ciebie i otrzymasz najchwałobniejszy dar modlitwy”⁴⁸. Z kolei na innym miejscu stwierdza, że „po wyzbyciu się wszelkich wyobrażeń (νοημάτων) rzeczy owa jasność ukazuje się rozumowi (τῷ ἡγεμονικῷ) w czasie modlitwy”⁴⁹. Ów stan „wyzbycia się wszelkich wyobrażeń” stanowi, jak się wydaje, pewne doświadczenie mistyczne. Jeśli „nie jest możliwe będąc człowiekiem trzymać się całkowicie z dala od złych myśli (πονηρῶν λογισμῶν)”⁵⁰, to tym bardziej nie jest możliwe, by człowiek mógł w sposób naturalny, bez jakiegś szczególnej pomocy Boga, wyzbyć się wszelkich ziemskich myśli i przedstawić w umyśle. Tej kwestii dotyczy jeszcze inne świadectwo: „Umysł, który przebywa w stanie πρακτικῆ, przebywa w wyobrażeniach (ἐν τοῖς νοήμασιν) tego świata. Będąc zaś w gnozie, przebywa w kontemplacji. Kiedy przebywa na modlitwie, jest bez obrazu (ἐν ἀνειδέῳ)”⁵¹. W stanie normalnym πρακτικῆ, gdy asceta walczy z namiętnościami, pozostaje rzeczą naturalną, że przychodzą zwykle ludzkie myśli. Zadaniem πρακτικῆ pozostaje jedynie nie dopuścić, by stały się one przyczyną namiętności⁵². „Πρακτικῆ bowiem nie gładzi wyobrażeń serca, lecz wyobrażenia namiętne (τὰ ἐμπαθῆ νοήματα)”⁵³. Natomiast w stanie γνωστικῆ, którego właściwością jest zdolność do kontemplacji, umysł w szczytowym momencie tego etapu, jakim zdaje się być „czysta modlitwa”, staje się ἀνειδέος, „bez obrazu”. Co bliżej oznacza owa „bezobrazowość”? Wspomniane określenie wiąże się z pojęciami

⁴⁶ *De oratione*, 71 (Φιλοκαλία I, s. 182).

⁴⁷ *Capita cognoscitiva*, 26 (Muyldermans, s. 41).

⁴⁸ *De oratione*, 70 (Φιλοκαλία I, s. 182).

⁴⁹ *De malignis cogitationibus*, 2 (PG 79, 1201 D).

⁵⁰ *In Proverbia*, 5, 20 (SCh 340, 160).

⁵¹ *Capita cognoscitiva*, 20 (Muyldermans, s. 40).

⁵² Por. m.in. *Tractatus ad Eulogium*, 15 (PG 79, 112 D/1113 A).

⁵³ *In Psalmos*, 129, 8 (PG 12, 1648 n.); por. *Capita cognoscitiva*, 16 (Muyldermans, s. 39): „Ten umysł jest praktyczny (πρακτικός), który wyobrażenia (τὰ νοήματα) tego świata przyjmuje zawsze beznamiętnie”.

σχηματίζει, τυποῦν oraz μορφοῦν, czyli „kształtować”, „nadawać widzialną postać”, „formować”, którymi Ewagriusz często się posługuje. Ich zrozumienie ułatwia podany przez autora *De malignis cogitationibus* przykład idei (νοήματα), które „kształtują umysł” bądź nie. Pierwszy przypadek reprezentuje wyrażenie biblijne „połamał chleb”⁵⁴, drugi natomiast – zdanie „na początku było Słowo, a Słowo było u Boga”⁵⁵. Z ilustracji tej wynika, że „kształtowanie umysłu” zachodzi w takiej sytuacji, gdy umysł przyjmuje jakąś ideę powiązaną z pewnym wyobrażonym materialnym obrazem, przedstawieniem. Z kolei umysł „nie jest kształtowany” wtedy, gdy pojawia się w nim pewne abstrakcyjne pojęcie bez skojarzeń z tym, co materialne, co da się wyobrazić. Kryterium tego rozróżnienia zdaje się być wyobrażalność rzeczy ujętej przez daną ideę. Ewagriusz zauważa na innym miejscu, iż za pośrednictwem wzroku powstają tylko „pojęcia kształtujące umysł” (μορφοῦντα νοήματα), natomiast za pośrednictwem słuchu, pamięci i w zależności od aktualnej kondycji psychofizycznej człowieka zwanej κρᾶσις, czyli temperamentem⁵⁶, mogą powstać zarówno „pojęcia nie kształtujące umysłu”, jak i „kształtujące”⁵⁷.

W tym miejscu nasuwają się uwagi dotyczące tłumaczenia terminu νόημα. Ostatnie świadectwa nastroczają pewną trudność. Dotychczas oddawaliśmy go polskim słowem „wyobrażenie”. Uprawniał nas do tego kontekst wypowiedzi, w których ów termin odnosił się do pewnej wyobrażalnej, konkretnej rzeczywistości. Wyobrażenie stanowi kategorię zawierającą w sobie pewien obraz, przedstawienie, gdy tymczasem ostatnie wypowiedzi wskazują, że νόημα obejmuje zarówno wyobrażalną kategorię myślową, jak i abstrakcyjną, pozbawioną obrazu. A więc nie każde νόημα jest wyobrażeniem. W związku z tym w ostatnich świadectwach νόημα należałoby rozumieć jako „pojęcie”, „idea”. Trzeba jednak zaznaczyć, że tłumaczenie νόημα przez to samo „pojęcie”, „ideę” we wcześniej przytoczonych świadectwach nie byłoby trafne. Słowem, które by obejmowało całą treść znaczeniową νόημα, jest „myśl”. Na nie tłumaczyliśmy analizowany wcześniej termin λογισμός. Jednakże istnienie

⁵⁴ Mt 26, 26.

⁵⁵ Por. *De malignis cogitationibus*, 24 (PG 79, 1228 C): „Spośród pojęć (νοημάτων) jedne są takie, które kształtują (τυποῦν) i formują (σχηματίζει) nasz rozum (τὸ ἡγεμονικόν), drugie zaś dostarczają tylko gnozy nie kształtując ani nie formując umysłu. Bowiem [zdanie] «na początku było Słowo, a Słowo było u Boga» (J 1, 1) wprowadza jakieś pojęcie do serca, ale go nie formuje ani nie kształtuje. [Wyrażenie] «biorąc chleb» (Mt 26, 26) formuje umysł, natomiast [słowo] «połamał» kształtuje umysł”.

⁵⁶ Por. I. H a u s h e r r, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960, s. 99 n.

⁵⁷ *Capita cognoscitiva*, 17 (Muyldermans, s. 39); 55 (s. 43); *De malignis cogitationibus*, 24 (PG 79, 1227 C).

różnicy w treści zawartej w obu tych terminach każe nam je przekładać na dwa różne polskie słowa. Co do νόημα, rezygnujemy z tłumaczenia go za pomocą jednego stałego określenia. W zależności od kontekstu będziemy je tłumaczyć na „wyobrażenie”, „pojęcie”. Taką różnorodność obserwujemy w obcojęzycznych przekładach, w których jako odpowiednik νόημα proponuje się łacińskie *notitio*⁵⁸, *consilium*⁵⁹, *cogitatio*⁶⁰ bądź *cogitatum*⁶¹, angielskie *thought*⁶², francuskie *représentation*⁶³ czy niemieckie *gedankliche Vorstellung*⁶⁴.

Wróćmy do cytowanej gnomy 20 z *Capita cognoscitiva*. Zauważmy, że nie zostało w gnomie określone, czy wszelka kontemplacja wiąże się z wyzbyciem się „wyobrażeń tego świata”, czy tylko „czysta modlitwa”. A jeśli zachodzi pierwsza możliwość, to czy kontemplacja zakłada wyzbycie się wszelkich wyobrażeń, tak jak „czysta modlitwa”, czy tylko pojęć „kształtujących umysł”? Jest pewne, że stanowi przeciwieństwo stanu πρακτική, gdy umysł jeszcze „przebywa w wyobrażeniach tego świata”. Warto nadmienić, iż Ewagriusz rozróżniał w etapie γνωστική etap φυσική, kontemplacji naturalnej, i etap θεολογική, czyli kontemplacji Boga⁶⁵. Φυσική to pewien duchowy ogląd samych racji bytów stworzonych, przez które umysł zbliża się do Stwórcy⁶⁶. Θεολογική to kontemplacja Boga, dostępna zwłaszcza podczas „czystej modlitwy”⁶⁷. Mając na uwadze te rozróżnienia, wróćmy do powyższej kwestii. Wyjaśnia ją następujący fragment: „Z kolei spośród przedmiotów kontemplacji (τῶν θεωρεμάτων), które nie kształtują (μη τυπούντων) umysłu, jedne oznaczają istotę [bytów] bezcielesnych, inne zaś ich racje (τοὺς λόγους). Co do bezcielesnych, to nie dzieje się tak samo, jak się dzieje w przypadku cielesnych. W przypadku bowiem cielesnych, jedne kształtowały umysł, drugie zaś nie kształtowały. Tu zaś żadne pojęcie (νόημα) nie kształtuje umysłu”⁶⁸. W samej więc kontemplacji bytów stworzonych, w φυσική, pontyński teolog dostrzega dwa rodzaje duchowego oglądu rzeczywistości. Kontemplacja bytów bezcielesnych, a więc aniołów, w całym swym zakresie „nie kształtuje umysłu”, czyli nie posługuje się ma-

⁵⁸ Por. m.in. *Capita cognoscitiva*, *Codex lat. Barberini 3024* (Muyldermans, s. 21-59).

⁵⁹ Por. *In Psalmos*, 145, 8 (Pitra, s. 357).

⁶⁰ Por. tamże, 129, 8 (PG 12, 1647 n.); *De oratione*, 70 (PG 79, 1182).

⁶¹ Por. m.in. *De malignis cogitationibus*, 17 (PG 79, 1220 CD).

⁶² Por. B a m b e r g e r, *Evagrius Ponticus. The Praktikos*, 42, s. 27.

⁶³ Por. A. i C. G u i l l a u m o n t, *Évagre le Pontique, Traité pratique*, 42, s. 597.

⁶⁴ Por. B u n g e, *Evagrius Pontikos. Praktikos oder der Mönch*, 42, s. 158.

⁶⁵ Por. *Practicus*, 1 (SCh 170/171, 498 oraz przyp. tamże).

⁶⁶ Por. *Gnosticus*, 49 (Frankenberg, s. 552, nr 151).

⁶⁷ Por. tamże; *De oratione*, 61 (Φιλοκαλία I, s. 182).

⁶⁸ *De malignis cogitationibus*, 24 (PG 79, 1229 A).

terialnymi wyobrażeniami. W przypadku natomiast kontemplacji bytów cielesnych jedne pojęcia mają charakter wyobrażeniowy, inne natomiast – czysto abstrakcyjny.

Pojawia się pytanie o przyczynę tak konsekwentnego dzielenia pojęć na „kształtujące umysł” i „nie kształtujące”. Ukazywać ją zdają się następujące wypowiedzi: „Nie jest bowiem rzeczą możliwą widzieć Boga, jeśli nie odsunie się całkowicie z myślenia (ἀπὸ τῆς διάνοιας) namiętności i obrazów (εἰδωλα) tego świata pełnych podniet i mnóstwa zasadzek”⁶⁹. „Pojęcie (τὸ νόημα) bowiem Boga zachowuje umysł całkowicie pozbawiony obrazu (ἀτύπωτον)”⁷⁰. „Jeśli wyobrażenia rzeczy (τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων), które powstają w umyśle, prowadzą umysł do wspomniania rzeczy [i jeśli] umysł, który kontemlował Boga, oddala się od wszystkich wyobrażeń (τῶν νοημάτων), to umysł, który przyjął Trójkę Świętą, zapomina o wszystkich rzeczach stworzonych”⁷¹. Jako cel ascetycznej drogi Ewagriusz ukazuje oglądanie Boga, jego kontemplację. Tej mistycznej perspektywie podporządkowana jest cała nauka o ascezie. Przedstawione powyżej refleksje naszego autora ukazują warunki, od których zależy osiągnięcie gnozy o Bogu. Gnoza ta zaczyna się od wyzbycia się wszelkiej kategorii ziemskiego myślenia, gdy umysł w nadprzyrodzony sposób doznaje jakby zawieszenia swoich władz, w pewnym sensie „zapomnienia o wszystkich rzeczach stworzonych”. Rozróżnianie pojęć na „kształtujące umysł” i „nie kształtujące” służy podkreśleniu prawdy, że Bóg wymyka się wszelkiej ludzkiej myśli i nie da się w żaden sposób wyobrazić. Ewagriusz, zwolennik apofatycznej teologii Orygenesesa, tym bardziej zdecydowanie podkreślał tę prawdę, im bardziej kwestionowali ją antropomorficy, ujmujący Boga w nazbyt ludzkich kategoriach⁷².

Tak więc chociaż νόημα w pewnym zakresie pokrywa się znaczeniowo z λογισμός i oba terminy można by w zasadzie przetłumaczyć na polską „myśl”, to jednak różny zdaje się być ogólny kontekst ich użycia. Różnica ta wyraźnie ukazuje się w następującym zdaniu: „Nie chcą wrogowie, abyśmy byli trzeźwi (νήφειν) w walce i obfitowali w myśli (νοημάτων) sprzeciwiające się ich myślom (τοῖς λογισμοῖς)”⁷³. O ile λογισμός jest myślą

⁶⁹ *Epistula 13*, 1 (Frankenberg, s. 574, retransl. gr., s. 575, tł. niem. Bunge, s. 225 n.).

⁷⁰ *In Psalmos*, 140, 2 (Pitra, s. 348).

⁷¹ *In Ecclesiasten*, 1, 11 (wyd. P. Géhin: *Évagre le Pontique. Scholies à l'Ecclésiaste*, Paris 1993 (SCH 397), s. 62); por. tamże, 5, 1 (s. 116); *Epistula 58*, 3-4 (Frankenberg, s. 606 n.); 61, 3 (s. 610).

⁷² Por. G. B u n g e, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, „Irénikon”, 56(1983), s. 350 n., 355 n.

⁷³ *In Psalmos*, 119, 7 (Pitra, s. 318).

podsuwaną przez demonów i wrogą człowiekowi, o tyle νόημα pochodzi, jak już wiemy, od samego człowieka bądź od aniołów i jest myślą, dzięki której asceta w trudzie czuwania, νήφεις, opiera się złu i walczy o dobro. Wychodząc poza przytoczone świadectwo, należy stwierdzić, że λογισμός pada przede wszystkim tam, gdzie mowa o πρακτική, o elementarnej ascezie i walce z myślami, które przychodzą pod wpływem namiętności i pokus. Występuje przede wszystkim w kontekście moralnym i w tym wymiarze ma z reguły sens pejoratywny. Natomiast słowa νόημα nasz pisarz używa najczęściej w kontekście ostatniego etapu ascezy, γνωστική, gdy umysł musi wyzbyć się wszelkiej myśli, by w milczeniu stanąć przed niewypowiedzianą tajemnicą Trójcy Świętej. Nie chodzi już tylko o wyzbycie się złej myśli, ale wszelkiego ziemskiego wyobrażenia. Νόημα, oceniając pod względem moralnym, niesie neutralną treść, co wynika z naturalnej kondycji ludzkiej, która sprawia, że człowiek żyjący na ziemi posługuje się w myśleniu kategorią obrazu, skojarzenia z materialną rzeczywistością. Natomiast w aspekcie mistycznym νόημα nabiera pewnej pejoratywnej treści. Jest bowiem przeszkodą na drodze do pełnego poznania Boga. Trzeba zaznaczyć, iż mówimy tu o ogólnych tendencjach w interpretacji owego terminu przez Ewagriusza. W przypadkach jednostkowych może mieć on nieco inne znaczenie⁷⁴.

III. ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Przyjrzyjmy się jeszcze innym kategoriom myślowym, które opisuje Ewagriusz. Na początku zasygnalizowaliśmy, iż pojęcie λογισμός obejmuje szerszą aktywność umysłową człowieka, w tym także kategorię wspomnień i wyobrażeń. Chociaż kategorie te zdają się zawierać w pojęciu λογισμός czy νόημα, to jednak ze względu na częste występowanie i rolę w nauce Ewagriusza uczynimy je przedmiotem osobnej analizy.

Zatrzymajmy się najpierw nad wyobrażeniem, φαντασία. Najczęściej pontyński teolog używa tego słowa z pewnym ujemnym zabarwieniem. I tak na przykład w *Scholia in Psalmos* autor wyjaśnia biblijne napomnienie „gniewajcie się, a nie grzeszcie”⁷⁵ w następujący sposób: „Napomina [święty Paweł], aby nie zgadzać się na wyobrażenie (τη φαντασία) ani nie przejść

⁷⁴ Co do powszechnego znaczenia νόημα, to cytowany już *Słownik grecko-polski* pod red. Z. Abramowiczówny (t. III, s. 211) podaje następujący jego sens: 1. myśl, spostrzeżenie; 2. myśl, zamiar; 3. myśl, pojęcie; 4. myśl, pomysł, koncepcja; 5. rozum, intelekt, umysł, władze umysłowe. Wydaje się, że w interpretacji νόημα Ewagriusz zachował większą wierność klasycznemu rozumieniu tego słowa aniżeli w interpretacji λογισμός.

⁷⁵ Ef 4, 26.

do uczynku, który dopuszcza gniew”⁷⁶. W zdaniu tym chodzi o powstrzymanie się od wyobrażeń, które mogłyby wzbudzić gniew. Do nich Ewagriusz zalicza wyobrażenie osoby wyrządzającej jakąś krzywdę⁷⁷. Znamienne jednak, że nasz pisarz formalnie nie określa, o jakie wyobrażenie chodzi. Przestrzegając przed uleganiem wyobrażeniu, zakłada jego negatywne znaczenie. W podobnym sensie wydaje się rozumieć φαντασία w *Traktacie do Eulogiusza*: „Sytość pokarmów nasycy myśli (λογισμούς), a upojenie poi sen urojeniem (φανταστάς)”⁷⁸. Gdzie indziej nasz pisarz wyraża przekonanie, że wyobrażenia senne, na przykład spotkania przyjaciół, przyjęcia u rodziców, obecności pewnych kobiet, są znakiem drzemiącej jeszcze w człowieku namiętności, podczas gdy ich brak świadczy o „dobrym zdrowiu”⁷⁹. Z tego rodzaju poglądów wynika, że φαντασία spełnia negatywną rolę. Znakiem bowiem doskonałości jest raczej brak nocnych wyobrażeń, a nie ich istnienie. Autor *Traktatu do Eulogiusza* „żądze sławy” nazywa wyobrażeniem. Takie określenie uzasadnia w następujący sposób: „Kto bowiem jej usilnie pożąda, także i los [pełen chwały] wyobraża sobie (φαντάζεται)”⁸⁰. Φαντασία nasz pisarz wydaje się utożsamiać z λογισμός. Żądza bowiem chwały, którą nazywa inaczej próżnością, κενοδοξία, jest jedną z ośmiu głównych λογισμοί. Definiując ją jako „wyobrażenie losu”, który nadaje komuś, jak możemy się domyślić, bardziej chwalebna pozycję życiową, Ewagriusz zdaje się kojarzyć słowo φαντασία z negatywną treścią.

Owo negatywne znaczenie jest jeszcze bardziej widoczne w wypowiedziach, w których rozważanemu słowu towarzyszą jednoznacznie pejoratywne określenia. Nasz autor używa takich przymiotów jak ἀλόγος, czyli „nierozumne”⁸¹, ἀκαθάρτος, „nieczyste”⁸², ἀνόμος, „nieprawo”⁸³, oraz innych. O negatywnej ocenie wyobrażeń decyduje fakt, że wiele z nich jest rezultatem wpływu demonów. Autor *Practicus*, rozróżniając wpływy anielskie i demoniczne, wyraźnie stwierdza, że „kiedy pierwsi przystępują, napełniają nas duchową kontemplacją, kiedy natomiast drudzy się zbliżają, popychają duszę do bezwstydných wyobrażeń”⁸⁴. Oprócz wyobrażeń na tle seksualnym,

⁷⁶ In *Psalmos*, 4, 5 (Pitra, s. 453).

⁷⁷ Por. *De malignis cogitationibus*, 2 (PG 79, 1201 BC); 27 (1232 CD); 32a (Muyldermans, s. 53 n.).

⁷⁸ *Tractatus ad Eulogium*, 19 (PG 79, 1117 CD).

⁷⁹ Por. *Practicus*, 55 (SCh 170/171, 628); 54 (s. 624).

⁸⁰ *Tractatus ad Eulogium*, 3 (PG 79, 1097 C).

⁸¹ M.in. *Practicus*, 89 (SCh 170/171, 686).

⁸² M.in. *Tractatus ad Eulogium*, 22 (PG 79, 1121 C); *In Proverbia*, 6, 4 (SCh 340, 164).

⁸³ *Practicus*, 48 (SCh 170/171, 608).

⁸⁴ Tamże, 76 (s. 664).

które zdaje się sugerować określenie αἰσχροῦς φαντασίας, demony przynoszą wiele innych obrazów rozbudzających namiętności. Na przykład demon „udaje (πλάττει), że jacyś spośród rodziców bądź przyjaciół, bądź krewnych czy domowników są lżeni i hańbieni przez niegodnych ludzi, i obudza gniew anachoretów”⁸⁵. Złe duchy nasuwają także bluźniercze skojarzenia, których autor *Practicus* „nie ośmiela się powierzyć nawet pismu”⁸⁶. W sposób szczególny dręczą ascetę ulegającego pysze, nasyłając nocą wyobrażenia „mnóstwa napadających dzikich zwierząt”, a w dzień „straszne myśli”⁸⁷. Nocne wizje i sny ascetów, którzy podlegają namiętnościom, są szczególnie ulubionym tematem Ewagriusza. W *De malignis cogitationibus* zastanawia się, w jaki sposób demony w czasie snu wpływają przez wyobrażenia na umysł. Dochodzi do wniosku, że wyobrażeń tych nie wywołują przez żaden ze zmysłów, gdyż te w czasie snu odpoczywają, ale za pośrednictwem pamięci⁸⁸. Co do działania demonów za pośrednictwem wyobrażeń, to znajdujemy u Ewagriusza jeszcze inną uwagę. Przykład pewnego anachorety dręczonego nocą przez demony pozwala dopuścić możliwość dwojakich wyobrażeń demonicznych⁸⁹. Jedne mają charakter zewnętrzny, są dostępne jakby zewnętrznemu zmysłowi wzroku, τῷ ἔξωθεν ὀμματι, drugie natomiast mają charakter wewnętrzny i widzi je anachoreta jakby wewnętrznym wzrokiem, τῷ ἔσωθεν βλέμματι, czyli w wyobraźni⁹⁰. Nocne widzenia nasz teolog nazywa „strasznyimi wizjami”, φάσματα φοβερὰ; napawają one lękiem anachoretów, którzy uległszy pewnym namiętnościom są wydani na łup demonów⁹¹. Szkodliwe wyobrażenia w sposób tak bardzo trwałe kojarzą się pontyńskiemu teologowi z wpływem złych potęg, że odnosi się wrażenie, jakoby wszelkie wyobrażenie powstające pod wpływem namiętności utożsamiał z demonicznym działaniem.

Godny uwagi pozostaje fragment *Listu 25*, w którym autor zaleca, aby wyjaśniać sobie przyczynę trudności na modlitwie: „Przez jakie wyobrażenia (φαντασιῶν) umysł mąci się i rozprasza, przez namiętne (ἐμπαθῶν) czy pozbawione namiętności (ἀπαθῶν)?”⁹² Jeśli przez pierwsze, to znaczy, że jeszcze nie skutecznił podstawowej ascezy, nie zwalczył namiętności i zaniedbuje się w przykazaniach; jeśli zaś przez drugie, to znaczy, że opuszcza

⁸⁵ *De malignis cogitationibus*, 16 (PG 79, 1220 A).

⁸⁶ *Practicus*, 46 (SCh 170/171, 604).

⁸⁷ *De octo spiritibus malitiae*, 17 (PG 79, 1161 D): ὑπὸ λογισμῶν δειλίας.

⁸⁸ Por. *De malignis cogitationibus*, 4 (PG 79, 1204 D).

⁸⁹ Por. *Tractatus ad Eulogium*, 29 (PG 79, 1132 BD).

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. m.in. *De malignis cogitationibus*, 27a-29a (Muyldermans, s. 51 n.).

⁹² *Epistula 25*, 6 (wyd. C. Guillaumont: *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique*, „Texte und Untersuchungen”, 133(1987), s. 220).

się w modlitwie i lekturze Pisma św., a ulega rozproszeniu przez spotkania z innymi i ludzką ciekawość⁹³. Niniejsza wypowiedź wskazuje, że mogą istnieć wyobrażenia, które nie są ani skutkiem namiętności, ani działania demonów. Co więcej, mogą powstać nawet wtedy, gdy człowiek osiągnął już apatheję. Taki rodzaj wyobrażeń jakby nie był brany pod uwagę we wcześniejszych świadectwach. Trzeba jednak zauważyć, że i tutaj φαντασία, aczkolwiek wolna od namiętności i wpływu demonów, ma pejoratywne znaczenie. Chociaż jej przedmiotem są jakieś czysto ludzkie, same w sobie neutralne sprawy, powstając jednak wskutek niedostatecznego wysiłku w praktykach pobożności, stanowią przeszkodę na modlitwie.

IV. ΕΙΔΩΛΟΝ, ΜΟΡΦΗ, ΣΧΗΜΑ

Obok φαντασία Ewagriusz posługuje się słowem εἶδωλον na określenie myśli, które nawiedzają umysł w formie pewnego obrazu. Używa go między innymi w dziele *Practicus*, gdzie przestrzega przed uleganiem gniewnym myślom, które podsuwają wyobraźni postać krzywdziciela, oraz przed nieczystymi myślami, które przynoszą wyobrażenie jakiejś przyjemności⁹⁴. Stwierdza tam następującą prawdę: „W obu przypadkach umysł zostaje skalany i skoro w czasie modlitwy wyobrażasz sobie takie obrazy (τὰ εἶδωλα), a nie ofiarowujesz Bogu swej modlitwy jako czystej, wkrótce natkniesz się na demona acedii [...]”⁹⁵. Słowo εἶδωλον pada w związku z kwestią „czystej modlitwy”, która wymaga odsunięcia wszelkich wyobrażeń pochodzących z namiętności. Podobny kontekst zachodzi w następującej przestrodze z dzieła *Gnosticus*: „Zanim staniesz się doskonały, unikaj spotykania się z wieloma ludźmi i obcowania wiele z nimi, aby twój umysł nie został wypełniony obrazami”⁹⁶. Utrata oryginalnej wersji nie pozwala z całą pewnością stwierdzić, czy zostało użyte słowo εἶδωλον. Wydaje się jednak, że słusznie w tym miejscu używa go Frankenberg w rekonstrukcji oryginału⁹⁷, skoro podobną myśl odnajdujemy w piśmie *Ad virgines*, gdzie na pewno słowo to

⁹³ Por. tamże.

⁹⁴ Por. *Practicus*, 23 (SCh 170/171, 554).

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ *Gnosticus*, 11 (Frankenberg, s. 546, nr 113); A. i C. G u i l l a u m o n t, *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*, (SCh 356), Paris 1989, s. 105.

⁹⁷ Frankenberg, s. 547.

zostało użyte⁹⁸. Ponieważ tam mówi się o „czystej modlitwie”, można przypuszczać, że i tutaj owe wyobrażenia ludzi, które powstają wskutek kontaktów zewnętrznych, rozumie się jako przeszkodę w „czystej modlitwie”. W podobnym sensie nasz autor w jednym z *Listów* stwierdza: „Co bowiem się tyczy stanu kontemplacji, to Duch Święty chce, aby stan kontemplacyjny był pozbawiony obrazu (τὴν θεωρητικὴν κατάστασιν ἀνείδωλον εἶναι)”⁹⁹. „Obraz” jawi się jako pewna kategoria poznania rzeczy widzialnych. Umysł w stanie kontemplacji odsuwa go, aby zbliżyć się do „Ojca duchowych bytów”, który objawia się, gdy człowiek przechodzi z tego, co widzialne, ku temu, co niewidzialne¹⁰⁰.

Istnieją jeszcze inne terminy, którymi Ewagriusz ujmuje obrazowe myśli. W traktacie *De oratione* występuje słowo μορφή: „Strzeż się przed pułapką wrogów. Zdarza się, że modlisz się w sposób czysty i bez zakłócenia, a nagle zrodzi się w tobie jakiś nieznanый i obcy kształt (μορφήν), aby cię skłonić ku mniemaniu umiejscawiającemu tam Bóstwo”¹⁰¹. Odnajdujemy tu ślady polemiki z antropomorficiami, którzy osobie Boga przypisywali atrybut miejsca¹⁰². Mówiąc o „obcym kształcie”, μορφήν τινα ξένην, autor ma na myśli pewne ludzkie wyobrażenie Boga. W świetle przytoczonej wypowiedzi wydaje się, że termin μορφή zbliża się znaczeniowo do εἶδωλον i oba oznaczają ludzkie wyobrażenia jako przeszkodę na drodze do doskonałej modlitwy. Μορφή istnieje w etymologicznym związku z czasownikiem μορφοῦν, który stanowi, jak już wcześniej wspomnieliśmy, fundamentalne pojęcie w nauce Ewagriusza o „czystej modlitwie”. Znajdujemy świadectwa, gdzie pontyński teolog słowem μορφή oznacza na przykład wyobrażenie kobiety, które staje się źródłem namiętności¹⁰³. Jeśli chodzi o εἶδωλα nawiedzające umysł w czasie snu, to stanowią one symptom „złego zdrowia” duszy¹⁰⁴. Ich kon-

⁹⁸ *Ad virgines*, 6 (Greßmann, s. 146): „Unikaj spotkań (συντυχίας) z mężczyznami, aby nie powstały ich obrazy (εἶδωλα) w twojej duszy, gdyż będą ci [one] przeszkodą w czasie modlitwy”.

⁹⁹ *Epistula* 58, 3 (wyd. P. Géhin: *Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre*, „Revue d'histoire des textes”, 24(1994), s. 143); por. też *Epistula* 7, 1 (Géhin, s. 132) i *Epistula* 41, 3 (Frankenberg, s. 594).

¹⁰⁰ Por. tamże, 58, 3 (s. 606).

¹⁰¹ *De oratione*, 68 (Φιλοκαλία I, s. 182); por. tamże, 73 (s. 183), gdzie użyte zostało słowo σχηματισμόν.

¹⁰² Na temat antropomorfistów zob. S o k r a t e s S c h o l a s t y k, *Historia Kościoła*, VI 7 (tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972, s. 405-408); S o z o m e n, *Historia Kościoła*, VIII, 11 n. (tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 543-546); J a n K a s j a n, *Rozmów dwadzieścia cztery*, X, 2-5 (tłum. L. Wrzoł, (POK 6/7), t. I, Poznań 1928, s. 325-330).

¹⁰³ Por. *De octo spiritibus malitiae*, 5 (PG 79, 1149 D).

¹⁰⁴ Por. *Practicus*, 55 (Sch 170/171, 628).

kretną formą są wyobrażenia określonych twarzy. W związku z tym autor *Practicus* podaje następującą regułę: „Jeśli chodzi o nieokreślone twarze (τὰ ἀόριστα πρόσωπα), uważaj, że jest to znak dawnej namiętności, jeśli natomiast są one określone (ὀρισμένα), jest to znak obecnej rany”¹⁰⁵. Ewagriusz używa jako synonimu μορφή słowa σχῆμα. Określony byt, postrzegany przez umysł, pozostawia w nim pewien ślad, który nasz autor nazywa „podobieństwem”, ὁμοίωμα, a najczęściej – „formą”, σχῆμα, a następnie umysł pod wpływem owej formy postępuje; umysł często z inspiracji demonów kształtuje w sobie taką figurę, snując na przykład wyobrażenia związane z nieczystością czy uleganiem gniewowi; jest to duchowe cudzołóstwo, gdyż umysł „pochwyca” (ἀρπάζειν) czy też „łączy się” (συνπλέκειν) z owym duchowym „kształtem” w złym zamiarze¹⁰⁶. Rozważany kontekst użycia wspomnianych pojęć wskazywałyby na to, że μορφή, εἶδωλον i σχῆμα odnoszą się nie tylko do stanu γνωστικῆ, ale także do πρακτικῆ, a więc do pierwszego etapu ascezy, na którym asceta dopiero walczy z namiętnościami, a jeszcze się nie ubiega o „czystą modlitwę”. Niemniej jednak na ogół Ewagriusz zdaje się stosować rozważane kategorie w związku z charakterystyką stanu gnostyka, który osiąga zdolność do kontemplacji Boga.

Powyższa analiza pozwala zauważyć podobny związek, jaki istnieje pomiędzy φαντασία, εἶδωλον i μορφή oraz pomiędzy λογισμός i νόημα. Φαντασία, podobnie jak λογισμός, występuje na ogół w sensie pejoratywnym, w kontekście zagrożenia namiętnością. Namiętności te dochodzą do głosu właśnie poprzez wspomniane rodzaje aktywności umysłu i są przedmiotem pracy ascetycznej zwanej πρακτικῆ. Z kolei εἶδωλον oraz μορφή, podobnie jak νόημα, biorąc pod uwagę ewentualną rolę w powstawaniu namiętności, takiego negatywnego znaczenia nie mają. W tym sensie posiadają charakter neutralny. Jeśli zachodzi pewne ich ujemne znaczenie, to jedynie w związku z wymaganiami wyższego etapu γνωστικῆ, który nie zadowala się przewyciężeniem namiętności, ale dąży do odsunięcia wszelkich ludzkich myśli, by uczynić miejsce na nadprzyrodzoną gnozę o Bogu. Należy podkreślić, że mówimy o ogólnych tendencjach w interpretacji powyższych terminów przez Ewagriusza.

¹⁰⁵ Tamże. Asceta może na przykład wyobrażać sobie pod wpływem tęsknoty za domem, powodowany acedia, twarz swego ojca (por. *De malignis cogitationibus*, 23 a – Muyldermans, s. 48), bądź też pod wpływem gniewu – twarz swego krzywdziciela (por. tamże, 32 – s. 53 n.).

¹⁰⁶ Por. *De malignis cogitationibus*, 24 a (Muyldermans, s. 49).

V. MNHMH

W umyśle człowieka poza wyobraźnią istnieje jeszcze inna funkcja – pamięć. Konkretnym przejawem jej działania jest wspomnienie, μνήμη, którą to kategorią Ewagriusz często się posługuje. W *Capita cognoscitiva* autor, dokonując pewnego podziału myśli (νοήματα), zauważa, iż pewne z nich pochodzą z pamięci (ἐκ μνήμης)¹⁰⁷. Myśli, które pochodzą z pamięci, to nie innego, jak wspomnienia. Jeżeli w niniejszej analizie μνήμη traktujemy osobno, to nie dlatego, jakobyśmy rozumieli je jako coś zupełnie różnego od νοήματα. Pojmujemy je, podobnie jak φαντασία i εἶδωλον, jako element składowy νοήματα czy λογισμοί. Przeznaczamy kategorii μνήμη osobne miejsce przede wszystkim dlatego, by móc im dokładniej się przyjrzeć.

W traktacie *De octo spiritibus malitiae* czytamy: „Jeśli wspomnienie (μνήμη) kobiety staje się w tobie pozbawione namiętności (ἀπαθῶς), wtedy uważaj, że wspiąłeś się na wyżyny wstrzemięźliwości (τῆς σωφροσύνης). Jeśli jej obraz (τὸ εἶδωλον) pobudza cię do przyglądania się (ἐπὶ θεωρίαν), a jej pociski osaczają twoją duszę, wtedy uważaj, że jesteś daleki od cnoty. Lecz w ten sposób nie trwaj (μηδὲ ἐγχρονίσῃς) przy takich myślach (τοῖς λογισμοῖς) ani nie obcuj długo w umyśle z kształtem (μορφῇ) kobiety [...] Jak bowiem umiarkowane topienie oczyszcza srebro, natomiast zbyt długie łątwo je niszczy, tak długo przebywające wyobrażenie (ἐγχρονίζουσα φαντασία) kobiety niszczy stan wstrzemięźliwy. Nie obcuj zbyt długo z jej twarzą (τῷ προσώπῳ), która się ukazuje, aby nie zapaliła w tobie płomienia rozkoszy i nie spaliła klepiska (ἄλωνα) twej duszy. Jak bowiem iskra przebywająca dłużej (χρονίσας) w plewach wznieca ogień, tak przedłużające się wspomnienie (μνήμη παραμένουσα) kobiety rozpala pożądliwość”¹⁰⁸. Bogactwo terminologii daje wrażenie, iż Ewagriusz świadomie zestawiał tu wszystkie ważniejsze, używane przez siebie określenia dotyczące rzeczywistości myśli. Trudno powiedzieć, czy mamy do czynienia z zabiegiem czysto literackim, zastosowanym dla urozmaicenia języka. Dla nas ważny jest fakt, że autor w sposób niemal synonimiczny używa słowa μνήμη, εἶδωλον, λογισμός, μορφῇ, φαντασία i πρόσωπον. Z treści wypowiedzi nie wynika, żeby wspomniane słowa dotyczyły różnej rzeczywistości. W grę wchodzi jeden problem, myśl o kobiecie, która przebywając dłużej w umyśle mnicha, rozbudza nieczystość. Zamienne stosowanie wspomnianych terminów wskazuje na ich bliskość. Wszystkie formy myślowe, takie jak wspomnienie, obraz, wyobrażenie, kształt, są częścią większej całości, czyli myśli

¹⁰⁷ Por. *Capita cognoscitiva*, 62 (Muyldermans, s. 44).

¹⁰⁸ *De octo spiritibus malitiae*, 6 (PG 79, 1152 AB).

zwanej w zależności od kontekstu λογισμός czy też νόημα. Istnieje złożona rzeczywistość psychiczna, w której tę samą myśl może formować jednocześnie kilka władz umysłowych, na przykład pamięć, wyobraźnia. Określając ją, raz więcej akcentuje się element wyobrażenia, co reprezentują kategorie φαντασία, εἶδωλον, μορφή, drugim razem myśl ukazuje się bardziej jako produkt pamięci, co wyraża słowo μνήμη. Wspomnienie może być równocześnie wyobrażeniem, a wyobrażenie – wspomnieniem. Osobne traktowanie omawianych kategorii wypływa z racji metodologicznych, a nie z jakiejś absolutnej różnicy gatunkowej między nimi. Różnicy rozumianej w takim sensie nie ma.

Wróćmy jednak do problematyki wspomnień. W przytoczonym ostatnim świadectwie mówi się o dwojakiego rodzaju wspomnieniu: jedno – gdy przypomnienie jakiejś kobiety nie wzbudza namiętności, drugie – gdy owo przypomnienie powiązane jest z namiętnością. Uwieńczeniem wstrzeźliwości¹⁰⁹, którego znakiem pozostaje wyzute z namiętności wspomnienie, jest ἀπάθεια, czyli beznamiętność. Stwierdza bowiem nasz pisarz w *Practicus*: „Dusza, która posiada beznamiętność (ἀπάθειαν), nie jest tą, która nie doświadcza [jedynie] żadnej namiętności wobec rzeczy (μη πάσχουσα πρὸς τὰ πράγματα), lecz tą, która pozostaje niewzruszona nawet wobec ich wspomnień (τὰς μνήμας)”¹¹⁰. W przedstawionym powyżej fragmencie z *De octo spiritibus malitiae* zauważamy neutralny charakter wspomnień wziętych samych w sobie. Dopiero gdy dołącza się do nich jakaś namiętność, nabierają one negatywnego znaczenia. Nasz autor na innym miejscu dokonuje interesującej obserwacji: „Jeśli o jakichś rzeczach mamy namiętne wspomnienia (τὰς μνήμας ἐμπαθείς), to także je same [musieliśmy] najpierw przyjąć z namiętnością. I odwrotnie, o wszystkich rzeczach, które przyjmujemy z namiętnością, będziemy również mieli namiętne wspomnienia”¹¹¹. Wspomnienie zabarwione namiętnością odzwierciedla kontakt z rzeczą, która stała się obiektem pewnej namiętności. Pamięć może służyć jako instrument, który zapewnia trwanie powstałemu nieuporządkowanemu przywiązaniu do rzeczy czy osoby. W takiej negatywnej funkcji można ją nazwać „pamięcią o starych

¹⁰⁹ Jan Kasjan, który unikał kontrowersyjnego słowa ἀπάθεια, a wiele przejął z nauki Ewagriusza, twierdził, że najwyższym, szóstym stopniem czystości jest stan, gdy nawet we śnie nie nawiedzają ascety wyobrażenia kobiety (*Rozmów dwadzieścia cztery*, XII, 7 – dz. cyt., t. II, s. 47).

¹¹⁰ *Practicus*, 67 (SCh 170/171, 652); por. tamże, 36 (s. 582): „Również anachoreza jest przyjemna po wyniszczeniu (κένωσις) namiętności; wtedy bowiem są tylko czyste wspomnienia”.

¹¹¹ Tamże, 34 (s. 578).

grzechach”, która „zwykła zaciemniać w nas umysł”¹¹². W tym sensie pośredniczy obok zmysłów i demonów w powstaniu namiętności¹¹³. W świetle przytoczonego powyżej cytatu z *Practicus* wydaje się, iż taka rola pamięci nie polega na tym, że ona kształtuje nową pasję, ale na tym, że pomaga odrodzić już raz zaistniałą. Co do demonów, to działania demoniczne nie są oddzielnym w stosunku do pamięci źródłem namiętności, ale dokonują się również za jej pośrednictwem. Na przykład w nocy złe duchy obudzają „wspomnienia szpetnych rzeczy”, podsuwając wyobraźni złudne wizje¹¹⁴. Domeną ich działania jest część „nierozumna” duszy, czyli część „gniewliwa” i „pożądliwa”¹¹⁵. Jeśli w tej sferze duszy rodzą się wspomnienia, i to na sposób niezgodny z jej naturą, więc można przyjąć, że rodzą się z inspiracji demonów¹¹⁶.

Wszystkie przedstawione tu uwagi wskazują na neutralną funkcję pamięci, która zachowuje w umyśle określone doświadczenia poznawcze. Μνήμωι ἐμπαθεις, „wspomnienia namiętne”, nie naruszają owej neutralności pamięci, są jedynie przejawem niewłaściwego jej użycia. Te oto zasady odczytujemy w ewagriuszowskiej nauce dotyczącej πρακτική. Prawie wszystkie przytoczone dotąd wypowiedzi traktując o wspomnieniach odnosiły się właśnie do tego etapu. Nawet przedstawioną powyżej w *De octo spiritibus malitiae* sytuację, gdy umysł osiąga doskonałą wstrzeźliwość, wskutek czego „wspomnienie kobiety staje się beznamiętne”, autor zdaje się ukazywać bardziej jako uwieńczenie πρακτική, jej końcowy moment, aniżeli jako początek następnego etapu, γνωστική. Słowo μνήμη pada jednak nie tylko w odniesieniu do πρακτική. W traktacie *De oratione* autor mówi o roli wspomnień na etapie γνωστική, a dokładnie w stanie „czystej modlitwy”: „Kiedy się modlisz, strzeż usilnie swojej pamięci, aby nie dostarczała ci rzeczy sobie właściwych (τὰ οἰκεῖα), lecz nakłaniała do poznania twego położenia (παραστάσεως). Zbyt wiele bowiem zwykła pamięć okradać umysł w czasie modlitwy”¹¹⁷. Czym są owe „rzeczy właściwe” pamięci, τὰ οἰκεῖα? I. Hausherr sugeruje, iż chodzi tu o wspomnienia pochodzące z namiętności¹¹⁸. Nam wydaje się jednak, że chodzi raczej o wspomnienia w ogóle, w sensie neutralnym. Zwróćmy uwagę na wypowiedź, która następuje po cy-

¹¹² In *Psalmos*, 39, 13 (PG 12, 1412).

¹¹³ Por. *Capita cognoscitiva*, 59 (Muyldermans, s. 44): „Spośród wzbudzanych namiętności niektóre są wzbudzone przez pamięć, niektóre przez zmysł, niektóre przez demony”.

¹¹⁴ *Tractatus ad Eulogium*, 22 (PG 79, 1121 D).

¹¹⁵ Por. m.in. In *Proverbia*, 11, 17 (SCh 340, 224); 21, 23 (s. 324); 23, 22 (s. 352).

¹¹⁶ Por. *De malignis cogitationibus*, 2 (PG 79, 1201 C).

¹¹⁷ *De oratione*, 45 (Φιλοκαλία I, s. 180).

¹¹⁸ Por. H a u s h e r r, *Les leçons d'un contemplatif*, s. 67.

towanej gnomie: „W tobie, który się modlisz, pamięć wprowadza wyobrażenia (φαντασίας) dawnych rzeczy bądź nowe troski, bądź twarz (τὸ πρόσωπον) tego, który cię zasmucił”¹¹⁹. Nie wynika stąd, że do wspomnień zaraz dołącza się namiętność. Ewagriusz zdaje się przestrzegać przed jakimkolwiek wspomnianiem podczas modlitwy ziemskich rzeczy, gdyż wspomnienia te dłużej trwając mogą sprowadzić namiętność. Takie rozumienie wyrażenia τὰ οἰκεῖα zdaje się sugerować również gnoma, która poprzedza analizowany fragment. Ewagriusz przestrzega przed roztargnieniem umysłu w czasie modlitwy, który jeśli „wałęsa się” (περικλέπτηται), podobny jest raczej do „świeckiego” niż do „mnicha”¹²⁰. Wydaje się, że także w tej gnomie chodzi o jakieś zwykłe, ludzkie rozproszenia, niekoniecznie związane z określoną namiętnością.

Dochodzimy zatem do wniosku, że Ewagriusz posługuje się kategorią wspomnień w szczególnie wieloaspektowy sposób. Wyraźniej niż w przypadku pozostałych kategorii analizowanych wcześniej rozróżnia wspomnienia „namiętne” i „beznamiętne”. Dzięki temu nie odnosimy wrażenia, że w interpretacji μνήμη dominuje sens pejoratywny. Pod względem owej neutralności kategoria μνήμη pozostaje bliska kategorii νόημα czy εἶδωλον, natomiast różni się od λογισμός i φαντασία, w których ujemny sens wydaje się przeważać. Kategoria wspomnień występuje w kontekście zarówno etapu πρακτική, jak i γνωστική. Pozostałe aktywności umysłowe Ewagriusz wiązał bardziej z jednym określonym etapem. Zestawiając wspomnienie, μνήμη, jako funkcję pamięci, z kategorią φαντασία, εἶδωλον, μορφή jako funkcją wyobraźni, odnosi się wrażenie, że Ewagriusz dostrzegał większe niebezpieczeństwo ze strony wyobraźni aniżeli samej pamięci. Myśli przychodzące z wyobraźni na kształt obrazu zdają się, według niego, działać sugestywniej i łatwiej niż sama pamięć mogą obudzić niewłaściwe pragnienia, a następnie namiętność. W związku z tym pewne wątpliwości nasuwa stwierdzenie I. Hausherra, który podając przykład Ewagriusza wyraża opinię, iż starożytni największego zagrożenia dopatrywali się w „pamięci wyobrazeniowej” (*mémoire imaginative*), w przeciwieństwie do współczesnych, którzy akcentują przede wszystkim niebezpieczeństwo wyobraźni (*imagination*)¹²¹. Sam wspomniany uczyony, używając określeń *imagination* i *mémoire imaginative*, wskazuje na brak wyraźnej różnicy pomiędzy wyobraźnią a pamięcią, skoro aktywności obu tych władz umysłu bardzo często na siebie się nakładają. Czy Ewagriusz widział większe niebezpieczeństwo ze strony „pamięci wyobraze-

¹¹⁹ *De oratione*, 46 (Φιλοκαλία I, s. 180).

¹²⁰ Por. tamże, 44 (s. 180).

¹²¹ Por. H a u s h e r r, *Les leçons d'un contemplatif*, s. 67.

niowej” aniżeli ze strony wyobraźni? Trzeba by w wyobraźni rozróżnić, jak to czynił pontyński teolog, kategorię φαντασία i εἶδωλον. Słowo φαντασία ma na ogół bardziej pejoratywny sens aniżeli słowo μνήμη, co sugerowałoby, że nasz pisarz właśnie z wyobrażeniem wiąże większe niebezpieczeństwo. Z kolei kategoria εἶδωλον, obrazu, którą Ewagriusz uznaje za przeszkodę w doskonałej, mistycznej modlitwie, czyli dopiero na etapie γνωστική, a nie w πρακτική, może być rozumiana w sensie mniejszego zagrożenia niż wspomnienie. Nasz autor mówi dość często o „namiętym wspomnieniu” występującym na etapie πρακτική, gdy tymczasem rzadziej mówi w takim sensie o „obrazie”, εἶδωλον. Wydaje się, że można jedynie w ograniczonym zakresie przyjąć za słuszne stwierdzenie francuskiego jezuitę. Jesteśmy świadomi, że powyższe modyfikacje mają charakter bardzo teoretyczny. Nigdy do końca nie da się odzielić od siebie rozważanych sfer umysłu.

VI. ΔΙΑΛΟΓΙΣΜΟΣ, ΔΙΑΝΟΗΜΑ, ENNOIA

Poza przedstawionymi powyżej terminami w ewagriuszowskim języku dotyczącym typów myśli znajdujemy jeszcze inne, rzadziej występujące. I tak Ewagriusz posługuje się słowem διαλογισμός. Znajdujemy je między innymi w *De oratione* w następującym zaleceniu: „Trwaj z zapałem i módl się z mocą. Oddal troski i przytrafiające się rozważania (διαλογισμῶν ἐπιτεύξεις). One bowiem niepokoją i wprawiają cię w zamęt, aby pozbawić siły”¹²². Διαλογισμός, słowo pokrewne czasownikowi διαλογίζομαι, który oznacza „rozmyślać”, „rozważać”, tłumaczone przez I. Hausherra na francuskie *réflexion*¹²³, zdaje się oznaczać pewną dłuższą czynność umysłu, i to w sensie ujemnym¹²⁴. Analizowane powyżej kategorie myślowe miały charakter raczej krótszego zjawiska w psychice, natomiast tutaj mamy do czynienia z dłuższym aktem umysłu. Wiemy, że Ewagriusz mówił także w przypadku tamtych kategorii myślowych o możliwości dłuższego trwania, na przykład przestrzegał przed przewlekłym trwaniem λογισμός. Διαλογισμός wydaje się być przedłużoną i rozwiniętą formą λογισμός.

¹²² *De oratione*, 9 (Φιλοκαλία I, s. 178).

¹²³ Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, s. 22.

¹²⁴ Ewagriusz respektuje także biblijny sens tego słowa, które oznacza m.in. „spór”. Takie znaczenie zachodzi w 1 Tm 2, 8, który to fragment nasz pisarz cytuje w *De malignis cogitationibus* (32a – Muyltermans, s. 53).

Podobna relacja, jaką zauważamy pomiędzy διαλογισμός i λογισμός, zachodzi również pomiędzy διανόημα i νόημα. Słowo διανόημα występuje w scholium do Księgi Przysłów 14, 14: „Zuchwały nasyci się swoimi drogami, a mąż dobry swoimi rozważaniami (τῶν διανοημάτων)”¹²⁵. Wprawdzie Ewagriusz przejmuje je z tekstu Septuaginty, to jednak nadaje mu własne znaczenie. Διανόημα interpretuje alegorycznie jako „cnotliwe stany, które [autor natchniony] przeciwstawił drogom bezbożnego”¹²⁶. Zdaje się nie wykluczać też dosłownego znaczenia διανόημα, obecnego w tekście biblijnym, którym jest „rozważanie”. Pomiedzy obydwoma znaczeniami istnieje pewien związek: szlachetne rozmyślenia kształtują w człowieku stan cnoty. Sens διανόημα, w przeciwieństwie do przedstawionego powyżej sensu διαλογισμός, jest pozytywny.

Raz po raz pojawia się termin ἔννοια. Niekiedy oznacza „sens”, „znaczenie”¹²⁷. Nas interesuje inna konotacja. Odnajdujemy ją w scholium do Księgi Przysłów 19, 19 („Człowiek o złym duchu poniesie wielką szkodę, a jeśli uczyni coś zgubnego, doda także swoją duszę”): „[...] «dodanie» duszy oznacza unicestwienie naturalnych pojęć (τῶν φυσικῶν ἐννοιῶν) o Bogu, ponieważ dusza jego popadła w całkowite szaleństwo”¹²⁸. W jednym z *Listów* autor interpretuje „szkodę poniesioną przez duszę”, przed którą przestrzega Jezus w Ewangelii¹²⁹, jako „niszczenie ziaren naturalnych (τῶν φυσικῶν σπερμάτων) obudzających w nas gnozę o Bogu”¹³⁰. Owymi zianami są – Ewagriusz inspirował się filozofią stoicką – naturalne nasiona cnoty zasiane w człowieku¹³¹. W świetle wspomnianej interpretacji φυσική ἔννοια zdaje się być wiedzą o Bogu, do której dusza jest przeznaczona ze swej natury i ma zdolność przyjęcia dzięki posiadanym załączkom cnoty. Zdobyćcie bowiem cnoty pozostaje konieczne dla uzyskania prawdziwej gnozy¹³². Przeciwnością takiego stanu jest ignorancja, w którą popada umysł utraciwszy cnoty¹³³. W przytoczonym fragmencie ἔννοια zawiera więc pozytywny sens. Znamy ostrożność, z jaką Ewagriusz starał się unikać skojarzeń

¹²⁵ *In Proverbia*, 14, 14 (SCh 340, 234).

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Por. tamże, 17, 6a (s. 252).

¹²⁸ Tamże, 19, 19 (s. 294).

¹²⁹ Łk 9, 25.

¹³⁰ *Epistula* 45, 1 (Frankenberg, s. 596, retransl. gr., s. 597, tł. niem. Bunge, s. 260).

¹³¹ Por. *Képhalaia gnostica*, I, 39 (wyd. [wersji syr.] i tł. franc. A. Guillaumont: *Les six Centuries des Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique*, Paris 1958, s. 40); por. B u n g e, *Evagrius Pontikos. Briefe*, s. 364, przyp. 3.

¹³² Por. m.in. *In Psalmos*, 17, 15-16 (PG 12, 1229); *De malignis cogitationibus*, 18 (PG 79, 1221 AB).

¹³³ Por. m.in. *In Psalmos*, 29, 6 (PG 12, 1293).

pomiędzy ziemską rzeczywistością a tajemnicą Boga. Jeśli w niniejszej wypowiedzi używa ἔννοια w odniesieniu do Boga, to wydaje się, że takie postępowanie ma związek z rzadkim występowaniem tego słowa w jego języku. Mówiąc o wiedzy na temat Boga, użył terminu, który w jego słownictwie był najmniej uwikłany w język spraw ludzkich i obciążony pejoratywnym sensem.

Nasz autor nie rezerwuje słowa ἔννοια tylko w odniesieniu do poznania Boga. Nie jest ono całkowicie wolne od negatywnych treści. Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu świadectwu. Pyta nasz teolog: „Czy to wyobrażenie (ἔννοια) wzbudza (κινεῖ) namiętności, czy namiętności wzbudzają wyobrażenie (ἔννοιαν)? To wymaga zastanowienia. Jednym bowiem wydawało się [być słuszne] to pierwsze, drugim – to drugie”¹³⁴. Postawiony problem jest echem dyskusji, która toczyła się w starożytności. Wspominał o niej Plotyn¹³⁵. Stoicy reprezentowali pierwszy pogląd, mianowicie że wyobrażenie wzbudza namiętności, natomiast Arystoteles uważał odwrotnie¹³⁶. Ewagriusz, idąc za Plotynem, wydaje się dopuszczać obie możliwości, w zależności od konkretnego przypadku: wyobrażenie wzbudza namiętność albo namiętność jest wzbudzana przez wyobrażenie¹³⁷. Jak wskazują państwo Guillaumont, ἔννοια stanowi tu synonim φαντασία¹³⁸. Dla naszej analizy ważny pozostaje sam kontekst użycia ἔννοια, która jawi się jako jedna z przyczyn namiętności bądź jako jej przejaw. W obu przypadkach ma pejoratywne znaczenie.

*

Niniejsza analiza wskazuje, iż Ewagriusz poświęcał szczególną uwagę subtelnym zjawiskom zachodzącym w ludzkim umyśle. Czerpiąc z dorobku innych, użył bogatego arsenału pojęć i wiedzy psychologicznej, aby jaśniej ukazać warunki psychologiczne uprawiania ascezy. W jego języku dostrzegamy pewien element własnej interpretacji poszczególnych pojęć. Słowami λογισμός, νόημα ujmował w zasadzie wszystkie rodzaje myśli, natomiast φαντασία, εἶδωλον, μορφή, σχῆμα, μνήμη i w pewnym sensie także

¹³⁴ *Practicus*, 37 (SCh 170/171, 584).

¹³⁵ Por. P l o t y n, *Enneady*, II 6, 4; dane na temat tej dyskusji czerpiemy z: A. i C. G u i l l a u m o n t, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, s. 584 n., przyp. do rozdz. 37.

¹³⁶ Por. A. i C. G u i l l a u m o n t, dz. cyt., s. 584 n., przyp. do rozdz. 37; A r y s t o t e l e s, *De anima*, I, 1 (403a 16-b 3).

¹³⁷ Por. A. i C. G u i l l a u m o n t, dz. cyt., s. 584 n., przyp. do rozdz. 37.

¹³⁸ Por. tamże.

ἔννοια są poszczególnymi ich postaciami, w zależności od tego, czy pochodzą z wyobraźni, czy z pamięci. Każda z tych kategorii, wzięta sama w sobie, pozostaje neutralna w sensie moralnym, a więc nie jest ani dobra, ani zła. Jednak powtarzający się określony kontekst występowania nadaje jej pejoratywne bądź pozytywne znaczenie. Dokonaliśmy analizy i porównania pod tym kątem wszystkich wspomnianych typów myśli. Należy zaznaczyć, iż owo moralne wartościowanie modyfikuje się nie tylko w zależności od źródła pochodzenia danej myśli, sposobu jej istnienia, ale również od etapu duchowego rozwoju ascety: czy jest to etap elementarnej ascezy, *πρακτική*, czy etap zaawansowanego wtajemniczenia w sprawę Boże, *γνωστική*. Z wejściem na wyższy stopień duchowego postępu rosną również wymagania w zakresie pracy nad myślami. Moment kulminacyjny rozwoju, kontemplacja Boga zwana „czystą modlitwą”, wymaga radykalnego odsunięcia wszelkich ziemskich kategorii myślowych.

Pomimo zasadniczej neutralności wspomnianych form myślowych nie da się oprzeć wrażeniu pewnego negatywizmu w ewagriuszowskim spojrzeniu na świat złożonych zjawisk psychicznych w umyśle człowieka. Przede wszystkim wynika on, jak się zdaje, z samej „metodologii” ascetycznej Ewagriusza. Nasz teolog nie wdaje się w rozważania nad szerszą perspektywą teologiczną ascetycznych wysiłków człowieka, nie wdaje się głębiej w soteriologiczne rozważania. Jego pisma mają charakter bardzo pragmatyczny. Opisują przede wszystkim metodę duchowego oczyszczenia, które zmierza do tego, by stać się godnym kontemplacji. Przy takim pragmatycznym podejściu przedmiotem zainteresowań stają się najpierw przeszkody na drodze do kontemplacji i sposób ich usunięcia. Przeszkody istnieją w samym wnętrzu człowieka. Są nimi różne myśli, które wpływają na ludzki umysł. Ewagriusza absorbuje w nich to, co ma stanowić przedmiot walki ascety, a więc element destruktywny.

Takie rozłożenie akcentów ilustruje prolog *Traktatu do Eulogiusza*, w którym autor już w pierwszym zdaniu zwraca uwagę na zagrożenia: „Ci, którzy dziedziczą niebieską krainę, w trudach, a nie w żołądku czy w trosce o rzeczy zniszczalne utkwili niewzruszenie swój wzrok”¹³⁹. Wspomniana „metodologia” wiąże się z osobliwym typem pustelniczej duchowości, którą reprezentują Ewagriuszowe pisma. Jest to duchowość „żołnierska”, duchowość walki. Anachoreta udaje się na pustynię, aby walczyć z demonem, z pokusą, która przychodzi za pośrednictwem myśli. „Ze świeckimi demony walczą najchętniej za pomocą rzeczy, natomiast z mnichami najczęściej za pomocą myśli (*διὰ τῶν λογισμῶν*), rzeczy bowiem są oni pozbawieni z racji samotności

¹³⁹ *Tractatus ad Eulogium*, 1 (PG 79, 1093 n.).

(διὰ τὴν ἐρημίαν)¹⁴⁰. Myśl stanowi podstawowy instrument pokusy¹⁴¹. W tym świetle zrozumiałe staje się, że Ewagriusz akcentuje destruktywny charakter pewnych zjawisk psychicznych. Wyjaśniając ten fakt, należy również odwołać się do formacji filozoficznej naszego pisarza. Pontyński mnich reprezentuje grecki sposób myślenia, zdeterminowany wpływem platońskiego dualizmu ciała i ducha, stoickiej nauki o ἀπάθεια, neoplatonizmu akcentującego transcendencję Boga, który wymyka się kategoriom ludzkiego myślenia¹⁴². Niektóre z tych tendencji nasz autor przejął za pośrednictwem Orygenesesa, który usiłował dokonać syntezy filozofii greckiej z nauką objawioną.

Nie możemy zapomnieć, że ostatecznym celem ewagriuszowskiej refleksji nad rzeczywistością psychiczną w człowieku jest ukazanie drogi do spotkania z objawiającym się Bogiem. Pontyński teolog uważał, że nigdy za wiele rezerwy wobec tego, co może przeszkodzić w doświadczeniu przez umysł Bożego objawienia. Ewagriuszowski sceptycyzm wobec ludzkich myśli i pragnień zdaje się być ostrzeżeniem dla tych prądów współczesnej psychologii, antropologii czy filozofii, które pomniejszają bądź w ogóle nie dostrzegają skali zagrożeń moralnych tkwiących w samym człowieku.

DIE KATEGORIEN DER GEDANKEN IN DER ASKETISCHEN LEHRE DES EVAGRIOS PONTIKOS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Artikel beschreibt der Verfasser verschiedene Kategorien der Gedanken, die man in Schriften des Evagrios Pontikos findet, und den Kontext, in welchem sie auftreten. In der Evagrios' Sprache bemerken wir seine eigene Interpretation bestimmter Begriffe. Mit Wörtern λογισμός, νόημα drückte er eigentlich alle Arten der Gedanken aus. Φαντασία, εἶδωλον, μορφή, σχήμα, μνήμη und im bestimmten Sinne auch ἔννοια sind dagegen einzelne Gestalten der oben erwähnten Gedanken, abhängig davon, ob sie aus Vorstellung oder aus Gedächtnis kommen. Vom moralischen Sichtpunkt gesehen ist jede von diesen Kategorien an und für sich neutral. Jedoch verleiht der sich wiederholende Kontext, in welchem sie auftritt, ihr eine negative oder positive Bedeutung. Diese moralische Bewertung modifiziert sich abhängig nicht nur von

¹⁴⁰ *Practicus*, 48 (SCh 170/171, 608).

¹⁴¹ Por. tamże, 74 (s. 663).

¹⁴² Na temat neoplatońskich korzeni apofatycznej koncepcji Boga zob. m.in. E. von I v á n k a, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Aufl. 2, Einsiedeln 1990, s. 78.

der Stammungsquelle des Gedanken oder von der Art seiner Existenz, sondern auch vom Stadium der spirituellen Entwicklung des Asketen: ob es um die Etappe der Grundaskese, *πρακτική*, oder um die fortgeschrittene Etappe der *γνωστική* geht. Der Hochpunkt dieser geistigen Steigerung, die *θεωρία τοῦ Θεοῦ*, fordert ein radikales Entfernen aller irdischen Gedankenkategorien (*ἀπόθεσις νοημάτων*).

Zusammengefaßt von Leon Nieścior OMI