

**Jan Gliściński, Jolanta Kamińska,
Barbara Walicka, Joanna Suska**

Biuletyn patrystyczny

Collectanea Theologica 60/2, 147-157

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN PATRYSTYCZNY

Zawartość: I. PUBLIKACJE. 1. Śladami Ojców Pustyni. — 2. Studia nad Ewagriuszem Pontyjskim. II. KOMUNIKATY. 1. Zagadnienie pracy w pismach Szenutego z Atripa. — 2. Biblijne i teologiczne aspekty w anakreontykach (1—8) Sofroniusza Jerozolimskiego. — 3. Rodzina i jej funkcje w ujęciu Tertuliana*.

I. PUBLIKACJE

1. Śladami Ojców Pustyni

W Kościele pierwszych wieków panowało niemal powszechne przekonanie, że każdy ochrzczony, pragnący bardziej z bliska naśladować Chrystusa, nie podejmuje się tego zadania jedynie ze względu na własne zbawienie, lecz czyni to w imieniu całego świata czy kosmosu. Dla ówczesnie żyjących chrześcijan miejscem do tego celu najbardziej odpowiednim wydawała się pustynia. Na nią więc udawały się osoby pragnące poświęcić się medytacji i modlitwie. Dzisiejszy człowiek patrzy częstokroć na tych ludzi z podziwem czy wzruszeniem, niekiedy nawet z odrobiną litości w sercu. Wydaje się jednak, że stosunkowo niewielu chrześcijan zetknęło się z *Apostegmatami Ojców Pustyni*, mającymi mimo wszystko wartość bezcenną dla każdego, kto pragnie postępować w doskonałości. Właśnie w celu przypomnienia współczesnie żyjącemu człowiekowi owych świetlanych postaci, które poświęciły się bez reszty naśladowaniu Chrystusa Pana, powstała książka autorstwa Michaela Schneidera pt. *Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der früher Mönchsväter für eine Spiritualität heute*, Luthe-Verlag, Köln 1987, s. 152.

Na publikację, o której mowa, składają się: słowo wstępne pióra W. Nyssena (s. 9—10), trzy rozdziały (s. 11—116) oraz przypisy (s. 117—151). W rozdziale I (s. 11—27) autor omawia początki ruchu monastycznego na Wschodzie, wskazując zarazem na obiektywne trudności w zakresie ustalenia faktycznych rozmiarów tego osobliwego fenomenu. Św. Hieronim na przykład twierdzi, że na początku V w. mnichów żyjących według Reguły pachomiańskiej było 50 000, podczas gdy współcześni uczeni są zdania, iż mogło ich być najwyżej od pięciu do siedmiu tysięcy. Kto ma rację, trudno powiedzieć, niemniej w opinii autora ruch monastyczny, jaki zrodził się w Kościele pierwszych wieków, miał z całą pewnością charakter masowy. Jego kolebką był Egipt, stamtąd zaś rozszerzył się on niejako na terytoria Palestyny, Syrii i Mezopotamii.

Autor zastanawiając się, dlaczego ludzie ówczesni, którzy pragnęli w bardziej intensywny sposób rozwijać w sobie życie duchowe, obrali do tego celu pustynię, dochodzi do wniosku, iż działo się tak głównie z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że właśnie na pustyni miało miejsce zawarcie przez Boga przymierza ze swoim wybranym ludem. Wprawdzie Izrael niejednokrotnie sprzeniewierzał się przyjętym na siebie zobowiązaniom, jednak Bóg pozostał mu zawsze wierny, otaczając go swoją opieką. Co więcej, w sto-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Gliściński SDB, Warszawa.

sownej chwili Najwyższy ponownie zaprowadzi na pustynię ten wybrany przez siebie, lecz postępujący jak nierządnicza lud (Oz 2, 16), ponieważ stanowi ona miejsce, które ciągle przypomina Mu chwile pierwszej miłości: „Pamiętam — mówi Bóg — wierność twej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś ze Mną na pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa” (Jr 2, 2).

Drugim niejako powodem, dla którego właśnie na pustyni zapuścił swoje korzenie monastycyzm na Wschodzie, było powszechne niemal przeświadczenie, że jest ona najbardziej odpowiednim miejscem dla prowadzenia prawego życia. Na niej bowiem z dala od hałasu i gwaru wielkich miast można było w spokoju i ciszy poświęcić gros czasu na studium i medytację. Klemens Aleksandryjski pisze na przykład, że „Jan Chrzciciel uciekł od zgłębku miasta i udał się na pustynię, gdzie powietrze jest czystsze, niebo stoi jakby otworem, Bóg staje się bliższy i bardziej przystępny”¹. Św. Hieronim natomiast w liście do swojego przyjaciela Heliodora wyraża zachwyt nad pustynią w taki oto sposób: „...Pustynio, która się ukazujesz w wiosennym przepychu kwiatów Chrystusowych! O święta samotności, w której wyrastają kamienie stanowiące budulec — jak mówi Apokalipsa — na budowę Miasta dla wielkiego Króla (21, 18 ns.)! O miejsce opuszczone, w którym człowiek cieszy się serdeczną zażyłością z Bogiem! (...) Tutaj można uwolnić się od ciężaru ciała i umieść się aż do czystego blasku niebiańskiej przestrzeni”².

Trzecią wręcz racją przemawiającą za wyborem pustyni na miejsce modlitwy i medytacji było pragnienie sprawdzenia siebie w godzinie próby. Nie chodziło głównie o umiejętność stawienia czoła dzikim zwierzętom czy grasującym nomadom, lecz przede wszystkim o zachowanie się w stosunku do różnorodnych pokus, pochodzących od szatana. Wzorem w tym względzie był sam Jezus Chrystus, którego zwycięstwo na pustyni nad autorem zła oznaczało początek Jego zbawczego dzieła (Mt 4, 1—11). Tak więc mnich, walcząc bez chwili wytchnienia z pokusami, naśladuje wiernie swojego Mistrza jako prawdziwy *miles Christi*. Pustynia nadawała się do tego celu w szczególny sposób, bowiem w przekonaniu ówczesnych żyjących ludzi wraz z przyjściem Zbawiciela na ziemię szatan pierzchnął w popłochu przed Nim, osiedlając się właśnie na niej. Zaludnienie jej niejako przez mnichów miało prowadzić do przekształcenia jej w święte miasto (*desertum civitas*). To, o czym mówił niegdyś prorok Izajasz, a mianowicie, że rozkwitnie pustynia i spieczona ziemia, odnosiło się — zdaniem św. Hieronima — do życia monastycznego³.

Rozdział drugi (s. 22—68) omawianego przez nas dzieła jest poświęcony mądrości Ojców Pustyni, którzy zdołali nie tylko odkryć to, co jedynie przyczynia się do osiągnięcia zbawienia (Łk 10, 42), lecz również żyć tym na co dzień. Zdaniem autora byłaby pozbawiona jakichkolwiek podstaw opinia, że duchowość owych mnichów była wyłącznie ich domeną, odbiegającą znacznie od duchowości przeznaczanej dla osób świeckich. Dowodów na to, że tak nie było, jest wiele, jednakże najbardziej wymowne są słowa św. Jana Chryzostoma, który mówi w następujący sposób: „Robisz błąd, jeżeli myślisz, że od człowieka świeckiego należy wymagać więcej niż od mnicha... Chrystus takiej różnicy nie czynił. Nie był On także wynalazcą określeń «człowiek świecki» i «mnich». To ludzie wprowadzili takie różnicowanie, ale w Piśmie Świętym ono się nie znajduje”⁴.

Kiedy mówimy na temat mądrości Ojców Pustyni, wówczas mamy przede wszystkim na myśli tych mnichów, których obdarzano zaszczytnym tytułem „abba”. Ludzie, którzy do nich przybywali, oczekiwali od nich jakiejś

¹ Origenes, *Hom. in Luc. 11, 3, 4* (SC 87, 192).

² Hieronymus, *Ep. 14* (PL 22, 353).

³ Por. *tamże*.

⁴ Chrysostomus, *Adv. opp. vitae mon. 3* (PG 47, 372).

wiązającej odpowiedzi czy wręcz gotowej recepty na osiągnięcie zbawienia. Ojcowie ci, wychodząc naprzeciw tego rodzaju zapotrzebowaniom, udzielali porad w oparciu najczęściej o swoje własne doświadczenia zdobyte z codziennego przeżywania Ewangelii. Sprowadzały się one praktycznie do trzech zasad, a mianowicie: „Pracuj z Chrystusem!”, „Módl się nieustannie!”, „Czuwaj nad twoimi myślami!” Były to niejako trzy filary, stanowiące podporę całego życia duchowego człowieka tudzież gwarancję niezawodną osiągnięcia zbawienia.

Realizacja pierwszej z tych zasad polegała głównie na tym, aby poprzez wykonywaną pracę człowiek coraz bardziej wznosił się ku Bogu. Równocześnie musiał on starać się o to, ażeby czas wolny (*otium*) nie był „słodką bezczynnością”, ale stał się *negotiosissimum otium*, tzn. w sposób niezwykle pracowity wykorzystany. Według Ojców Pustyni życie duchowe człowieka jedynie wtedy nie jest narażone na niebezpieczeństwo, kiedy jest ono prowadzone stale, czyli bez chwili wytchnienia. Praca jako taka nie posiada ich zdaniem wartości duchowej. Ma ją natomiast wysiłek człowieka, jaki wiąże się z wykonywaniem danej pracy, o ile towarzyszy mu zjednoczenie z Bogiem. W *Apoftegmatach Ojców Pustyni* czytamy, że „był w Celach pewien starzec imieniem abba Apollos. Kiedy ktoś po niego przychodził, żeby zabrać go do jakiejś pracy, szedł z radością i mówił: Dzisiaj będę pracował z Chrystusem dla zbawienia mojej duszy; taka bowiem jest dla niej nagroda”⁵.

W odniesieniu do drugiej z podanych wyżej zasad Ojcowie Pustyni byli zdania, iż celem i treścią życia człowieka na ziemi jest stałe przebywanie w obecności Bożej. Ciągła zaś pamięć o Bogu sprawia, że wszystko, co człowiek „czyni, mówi, myśli, staje się automatycznie modlitwą. Najpierw Chrystus (Łk 18, 1 ns; 21, 36), a potem św. Paweł (1 Tes 5, 17; Rz 12, 12; Ef 6, 18; Flp 4, 6; Kol 4, 2) domagali się od wszystkich bez wyjątku chrześcijan nieustannego zjednoczenia z Bogiem. To, co dzisiaj określa się mianem Liturgii Godzin i Medytacji, stanowiło dla Ojców Pustyni jedynie pewną, aczkolwiek bardzo przez nich cenioną, formę modlitwy, której treścią powinno być z kolei wypełnione całe życie mnicha. Niech zilustruje to następujący przykład: „Do błogosławionego Epifaniasza, biskupa Cypru, abba jednego klasztoru w Palestynie napisał: Dzięki twoim modlitwom nie zaniedbujemy naszej reguły, ale gorliwie przestrzegamy modlitwy o godzinie pierwszej, trzeciej, szóstej i dziewiątej, a także niesporów. — A on zganiał ich i tak powiedział: Widać z tego, że w innych godzinach zaniedbujecie się i już się nie modlicie. Bo prawdziwy mnich powinien bezustannie mieć w sercu modlitwę i psalmodię”⁶.

To, o czym mówi trzecia zasada, a mianowicie o czuwaniu nad własnymi myślami, miało w zasadzie polegać na walce z pokusami, demonami i wadami. Nie sposób jej uniknąć, jeżeli pragnie się szczerze postąpić w doskonałości chrześcijańskiej. Walka z pokusami jest walką duchową. Nie jest ona wcale rzeczą łatwą, ponieważ dotyczy całego życia człowieka. Nie można bowiem sprawić, ażeby pokusy nie atakowały człowieka. Wiąza się one z myślami, a za nimi kryją się niejako demony. Innymi słowy walka z pokusami nie tyle jest walką z samym sobą, co z autorem wszelkiego zła — szatanem. Zdaniem Ojców Pustyni zmaganie to wymaga odpowiedniej taktyki i strategii, polegającej na ciągłym czuwaniu, umiejętności rozpoznania wroga, zaatakowania w odpowiednim momencie, jak również osłaniania swoich słabych stron. Te ostatnie nie są niczym innym jak różnymi skłonnościami i wadami, które opanowują człowieka, jeżeli ten nie kontroluje swoich myśli i uczuć. Są nimi najczęściej: nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, akedia, żądza sławy oraz pycha.

W rozdziale III (s. 69—116) omawianej przez nas książki jest mowa na temat aktualności Ojców Pustyni. Jej autor stara się udzielić odpowiedzi na

⁵ *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (tłum. M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymuza), PSP XXXIII, z. 1, s. 114.

⁶ *Tamże*, s. 131.

następujące pytanie: co mogą oni powiedzieć dzisiejszemu człowiekowi? Otóż M. Schneider jest zdania, że aczkolwiek współcześnie mnożą się różnego rodzaju pisma na temat duchowości, oferuje się ludziom sposobność odprawiania rekolekcji zamkniętych czy tzw. dni skupienia, widoczny jest także wzrost zainteresowania teologią u osób świeckich, to jednak wydaje się, że w natłoku tych bądź co bądź pozytywnych przejawów woli rozwijania życia duchowego zatraciło się gdzieś po drodze to, co było najistotniejszą rzeczą dla Ojców Pustyni, a mianowicie asceza. Bez niej nie może być mowy o mistyce i o kontemplacji. Mnisi, o których mowa, doskonale zdawali sobie z tego sprawę i do tego celu wybrali pustynię, przekształcając ją niejako w arsenał życia duchowego.

Po drugie, pustynia, na której żyli owi Ojcowie, stanowiła osobliwy *locus theologicus*. Egipt oznacza bowiem życie w niewoli w kraju, w którym panuje ucisk, śmierć i trwoga. Ocalenie może nastąpić jedynie pod warunkiem opuszczenia go na zawsze. Dlatego też nie można inaczej wyobrazić sobie wstąpienia na drogę rozwoju duchowego jak tylko poprzez *sui generis exodus*, o którym mówi Księga Wyjścia (11—15). Zniewolenie dzisiejszego człowieka jest, zdaniem autora, rzeczą aż zanadto oczywistą. Można śmiało powiedzieć, iż jest on chory pod względem duchowym i z tej racji potrzebuje odpowiedniej terapii. Widoczne jest to zwłaszcza w tym, co współczesny człowiek głosi. Ojcowie Pustyni pragną mu w tej krytycznej sytuacji pomóc. Przede wszystkim zachęcają go do zastanowienia się nad samym sobą, do wyjścia z niewoli egoizmu, do pracy nad sobą, proponując mu drogę przez pustynię do Ziemi Obiecanej.

ks. Jan Gliściński SDB, Warszawa

2. Studia nad Ewagriuszem Pontyjskim

Gabriel Bunge, żyjący współcześnie pustelnik w szwajcarskiej miejscowości Roveredo, obrał sobie za swojego nauczyciela i kierownika duchowego „znakomicie obznajomionego z literaturą Boską i ludzką” Ewagriusza Pontyjskiego (345—399 r.). W wyniku długoletnich studiów nad pismami tego Ojca Pustyni powstały dotychczas trzy książki. A oto ich tytuły: *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruss*, Luthe-Verlag, Köln 1983, s. 118; *Das Geistgebet. Studien zum Traktat „De Oratione” des Evagrius Pontikos*, Luthe-Verlag, Köln 1987, s. 136; *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg 1988, s. 96. Zostały one wydane staraniem Centrum Duchowości Patrystycznej Koinonia—Oriens w Kolonii, zwłaszcza zaś jego kierownika ks. prof. W. Nysse na. Zanim przystąpimy do omówienia tych interesujących napisanych książek, w kilku słowach przypomnimy postać samego Ewagriusza jako mistrza życia duchowego.

Wykształcony w szkole kapadockiej, następnie wyświęcony na lektora przez św. Bazylego i na diakona przez św. Grzegorza z Nazjanzu, Ewagriusz brał udział na II Soborze Ekumenicznym w Konstantynopolu w 381 r. W rok później zmuszony został do ucieczki i udał się do Jerozolimy. Tam na prośbę św. Melanii Starszej przywdział habit mnicha i wybrał się na pustynię egipską. Przez okres dwóch lat (383—385) przebywał na pustyni Nitrii oddalonej ok. 50 km na południowy wschód od Aleksandrii. Resztę życia spędził w Ske-te, gdzie zmarł w 399 r. Ewagriusz, obdarzony spekulatywnym umysłem, zdołał w ostatnich czterech latach swojego życia stworzyć osobliwą syntezę teologii i praktycznego życia monastycznego. Według niego celem życia ludzkiego jest poznanie Boga, będące owocem doskonałej miłości ku Niemu i ku Jego obrazowi, tj. człowiekowi. Cała „psychologia” Ewagriusza jest ukierunkowana na ten jeden cel, aby człowieka uczynić na nowo zdolnym do

miłości. Jest to możliwe poprzez walkę z osobistymi wadami, modlitwę i poznanie Boga.

a. *Akedia* jako choroba duchowa. Autor w swojej pierwszej książce poświęconej Ewagriuszowi odnosi się krytycznie do opinii wyrażonej współcześnie przez A. Guillaumonta, według którego *akedia* byłaby zdaniem mnicha pontyjskiego typową chorobą duchową anachoretów. Pisał on o niej wprawdzie w listach skierowanych do osób prowadzących życie zakonne, nie można jednak zapominać o tym, iż jest ona wadą główną, a więc dotyczy praktycznie każdego bez wyjątku człowieka, bez względu na czas i przestrzeń. Dzisiaj nie mówi się już więcej na temat *akedia*. Bardziej naukowymi terminami wydają się być takie wyrażenia, jak: kryzys, depresja, frustracja itp. Zdaniem autora nie są one jednak w stanie oddać treści, którą zawiera w sobie „*akedia*”. Czy można ją zatem w jakiś sposób zdefiniować?

Mówiąc najpierw bardzo ogólnikowo *akedia* jest myślą. We wczesnym monastycyzmie „*myśl*” (*logismós*) oznacza to samo, co „*świat*” w Nowym Testamencie. Jest ona sama w sobie czymś dobrym i stanowi manifestację naszej duszy, naszego odczuwania i pojmowania świata. Jednakże myśli ludzkie mogą stać się wehikułem zmierzającym do celów niezgodnych ze stwórczą wolą Boga. Przybierają one wówczas postać „*złych myśli*” w sensie grzesznych pokus. Według Ewagriusza, i nie tylko zresztą, można te ostatnie sprowadzić do ośmiu. Są nimi: obżarstwo (*gastrimargia*), nieczystość (*porneia*), chciwość (*filargyria*), smutek (*lýpe*), gniew (*orgé*), *akedia* (*akedia*), próżność (*kenodoksia*) oraz pycha (*hyperefania*).

Niejako po przeciwnej stronie tych ośmiu głównych pokus znajduje się osiem cnót. A oto one: wstrzemięźliwość (*enkráteia*), czystość (*sofrosyne*), ubóstwo (*aktemosyne*), radość (*chará*), pobłażliwość (*makrothymia*), cierpliwość (*hypomoné*), skromność (*akenodokia*), oraz pokora (*tapeinofrosyne*). Wyżej wymienione pokusy wyrastają z nieuporządkowanej miłości samego siebie (*filautia*), podczas gdy cnoty, o których mowa, mają swoje korzenie w bezinteresownej miłości (*agápe*). Porównując jedne z drugimi, okazuje się, że *akedia* przeciwstawia się cierpliwości (*hypomoné*). Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób można by przetłumaczyć współcześnie termin „*akedia*”? Borykali się z tym problemem już łacińscy pisarze wczesnochrześcijańscy. Na przykład Jan Kasjan próbował rozwiązać go w taki oto sposób: *Sextum nobis certamen est quod Graeci akedia[n] vocant, quam nos teadium sive anxietatem cordis possumus nuncupare* (Inst. X, 1).

Nasz autor szukając możliwie najlepszego odpowiednika *akedia* wśród takich jej ewentualnych ekwiwalentów, jak: wstręt (*Ekel*), nuda (*Langeweile*), ociężałość (*Trägheit*), zniechęcenie (*Mutlosigkeit*), zmęczenie (*Mattigkeit*), niechęć (*Widerwillen*), strapienie (*Verdruss*), uprzykrzenie (*Überdruss*), opowiada się osobiście za tym ostatnim jej znaczeniem. Ewagriusz Pontyjski opisując stan, w jakim znajduje się człowiek, opanowany przez *akedia*, zdefiniował go w następujący sposób: „*Akedia* jest to niemoc duszy (*atonía psychés*), to znaczy osłabienie duszy, która nie posiada tego, co jest zgodne z naturą, i nie przeciwstawia się w odważny sposób pokusom” (*Octo spir. XIII*). Pod koniec następnego rozdziału tego samego dzieła czytamy: „U mnicha ogarniętego uprzykrzeniem... energie (*tónous*) duszy są osłabione”. W innym ze swoich pism Ewagriusz powiada tak: „Demon uprzykrzenia, który także demonem południa jest nazywany (Ps 90,6 LXX), ze wszystkich demonów jest najbardziej nieznosny. Atakuje on mnicha o godzinie czwartej (10⁰⁰) i krąży wokół jego duszy aż do godziny ósmej (14⁰⁰)” (Pr. 12).

Ten ostatni obraz jest bardzo sugestywny i dobrze zrozumiały dla tego zwłaszcza, kto był chociaż raz na Wschodzie. Tam bowiem czas pomiędzy godziną czwartą i ósmą jest niejako „martwym punktem” dnia. Słońce operuje wówczas najsilniej, gorące zaś powietrze staje się nieznosne, osłabiając zarówno siły fizyczne, jak i duchowe człowieka, tak iż traci on chęci do

wszystkiego. Sklepy w tym czasie są zamknięte, ulice wyludnione. Wtedy też krąży ów „demon południa”, namawiając każdego do chwili wypoczynku. Dopiero pod wieczór wszystko zaczyna na nowo tętnić życiem. Jeżeli dodamy do tego, że w wczesnym monastycyzmie pierwszy posiłek dnia mnisi spożywali po godzinie dziewiątej (15⁰⁰), wówczas owo uprzykrzenie staje się dla nas bardziej zrozumiałe jako niemoc czy też osłabienie sił duchowych.

Akedia jest zdaniem Ewagriusza chorobą duszy, wymagającą leczenia. Wszelka zaś terapia jest możliwa tylko wtedy, kiedy znane są zarówno przyczyny, jak i natura danego schorzenia. Otóż według Ewagriusza istnieje stosunkowo bliskie pokrewieństwo pomiędzy akedią i smutkiem. Twierdzi on mianowicie, że „akedia jest towarzyszką smutku” (Vit. 4), natomiast „smutek jest kolegą akedii” (Vit. 3). Różnica między nimi taka, że to smutek przechodzi w akedię, nie zaś *vice versa*. Rodzi się on mianowicie z frustracji wywołanej niemożnością zaspokojenia żądz cielesnych. Czym więc jest akedia? W przekonaniu Ewagriusza jest ona „równoczesnym i długotrwałym uczuciem gniewu i pożądania, przy czym pierwsze z tych uczuć pała złością w odniesieniu do tego, co istnieje, natomiast drugie tęskni za tym, co nie istnieje” (In Ps. 118, 28).

Powstaje pytanie: w jakim to konkretny sposób objawia się akedia? Otóż Ewagriusz jest zdania, że symptomów jej jest bardzo wiele, w zależności od indywidualnych skłonności do frustracji i agresji. Najczęściej jednak jej wyrazem jest wewnętrzny niepokój, który nie pozwala usiedzieć w jednym miejscu, dokończyć rozpoczętej pracy, wytrwać w towarzystwie przyjaciół i kolegów itp. Ktoś, kto cierpi na tego rodzaju chorobę duchową, zmienia się w aktywistę, uważając, że ten niepokój wewnętrzny, jakim jest ogarnięty, jest przejawem miłości bliźniego (!). Według Ewagriusza taka opinia jest jednak całkowicie błędna, co więcej, ma ona charakter niebezpiecznej iluzji.

Czy istnieje jakieś lekarstwo na akedię? Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że nie ma skutecznego remedium na tego rodzaju chorobę duchową. Ewagriusz jest jednak optymistą. Jego bowiem zdaniem wszelkie zło, aczkolwiek jawi się jako rzekomy byt, jest w istocie nie-bytem, i jako takie zostało przez Chrystusa zdemaskowane. Dzięki Zbawicielowi szatan, który jest autorem tego pozorowania, nie ma już żadnej władzy nad człowiekiem, ponieważ został on w definitywny sposób pokonany. Akedia, będąca przejawem zła, jest w przekonaniu Ewagriusza chorobą uleczalną. Ponieważ jednak składają się na nią gniew i pożądanie, stąd też terapię należy rozpocząć od ich wyeliminowania. Lekarstwem na gniew jest miłość, natomiast na pożądanie — wstrzemięźliwość. W katalogu wad i cnót, podanym przez Ewagriusza, przeciwieństwem akedii jest cierpliwość. Jest ona także najbardziej skutecznym środkiem na owo uprzykrzenie, pod warunkiem, że towarzyszy jej post i modlitwa.

b. Duch modlitwy. W drugiej książce Gabriel Bunge mówi na temat ducha modlitwy na podstawie traktatu Ewagriusza *De Oratione*. Już na początku swojego dzieła autor oświadcza, iż niemało trudu kosztowało go tłumaczenie niektórych pojęć. Antropologia i psychologia Ewagriusza nie idą w parze z antropologią i psychologią wieku, w którym żyjemy. Bez uświadomienia sobie tego, wiele spraw, które porusza mnich pontyjski, nie będzie po prostu zrozumiałe. Ewagriusz na przykład określa modlitwę jako „stan intelektu, do którego dochodzi się jedynie poprzez światło Trójcy Świętej” (Skem. 27). Kiedy czyta się tę definicję, wówczas niemal w spontaniczny sposób rodzi się następujące pytanie: czym dla mnicha pontyjskiego jest intelekt? W celu ułatwienia swojemu czytelnikowi zadania, autor wyjaśnia w przedmowie do dzieła, o którym mowa, niektóre zagadnienia natury hermeneutycznej.

Jak wcześniej zaznaczyliśmy, Ewagriusz zdołał stworzyć syntezę teologii i praktycznego życia mniszego. W jego przekonaniu psalmodia (odmawianie lub śpiewanie psalmów) nie jest — albo jeszcze nie jest — modlitwą. Wyka-

zuje on to na przykładzie Nieszporów i Jutrzni, odmawianych kolejno na rozpoczęcie i zakończenie nocy. Jedno i drugie z tych oficjów składało się z dwunastu psalmów, po każdym z których następowała modlitwa. Jakkolwiek psalmy były odmawiane we wspólnocie, to jednak recytowane były przez jednego lub najwyżej trzech mnichów w postawie stojącej, podczas gdy pozostali słuchali ich siedząc. Następnie wszyscy wstawali na modlitwę, potem kładli się na ziemię, po czym znowu wstawali i modlili się w ciszy z rękoma wzniesionymi ku górze. Zdaniem Ewagriusza psalmodia jest w istocie rzeczy czytaniem i medytowaniem Słowa natchnionego przez Ducha Świętego. Jest więc rzeczą dozwoloną, ażeby podczas niej siedzieć. Modlitwa natomiast, którą on nazywa *homilia nou pros Theon*, czyli mową intelektu do Boga, jest odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie, skierowane do niego w psalmach. W całości więc jest to osobliwy dialog, jaki wywiązuje się pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Psalmodia i modlitwa są według Ewagriusza boskim charyzmatem, ponieważ mają one do czynienia z poznaniem Boga, aczkolwiek w odmienny sposób.

Psalmodia należy zdaniem mnicha pontyjskiego do obszaru *gnosis fisiké*, tzn. poznania wielopostaciowej i stwórczej mądrości Boga, która odzwierciedla się w rzeczach i w natchnionych słowach Pisma Świętego. Jest to więc objawienie się Boga, chociaż nie wprost. Inaczej natomiast wygląda sprawa w przypadku modlitwy, która jest mową intelektu skierowaną do Boga. Ewagriusz nazywa ten stan *synousia*, czyli przebywanie razem. Jest to według niego pewnego rodzaju preludium do niematerialnego poznania — niematerialnego Boga. Jest to także ogląd (*theoria*) Tego, którego żadne oko nie może zobaczyć. Modlitwa nie jest środkiem czy narzędziem. Pośrednictwo względem siebie spełnia sam Bóg. Dlatego też chwalić Boga można jedynie poprzez Boga, co z kolei stanowi najdoskonalszą modlitwę, tzw. deksologię. Zobaczmy teraz, co rozumie Ewagriusz przez nieustanną modlitwę, której domaga się Chrystus Pan i Apostoł Paweł.

Zdaniem mnicha pontyjskiego nieustanna modlitwa jest możliwa. Wszystko jednak zależy od tego, jak się ją rozumie. W prologu swajego traktatu *De Oratione* Ewagriusz wyróżnia dwa sposoby (*trópoi*) modlitwy: praktyczny (*praktikós trópos*), czyli aktywny dotyczący ilości (*posótes*), oraz kontemplacyjny (*theoretikós trópos*), dotyczący jakości (*poiótes*). Są one ze sobą związane w nierozzerwalny sposób i to do tego stopnia, że pierwszy sposób nie miałby żadnego sensu bez drugiego. Modlitwa nieustanna ma przede wszystkim do czynienia z pierwszym sposobem, czyli z ilością. Ponieważ zaś jest on nieodzowny do tego, by można było dojść do kontemplacji, zobaczmy przeto, jak radzili z tym sobie Ojcowie Pustyni, którzy 1 Tes 5,17 uważali za nakaz: „Nie polecono nam — mówią oni — nieustannie pracować, czuć i pościć. Natomiast nakazano nam modlić się i nie ustawać” (Ewagriusz, Pr 49; Ep 19, 2).

Po pierwsze, Ojcowie ci odmawiali psalmy obydwu „małych oficjów”, tzn. Nieszpory i Jutrznie wraz z następującą po każdym psalmie modlitwą. Stosując przy tym przepisane gesty. Po drugie, podczas wykonywania jakiejś ręcznej pracy mnisi, o których mowa, odmawiali co pewien czas jakąś krótką modlitwę. Wiedzieli oni bowiem doskonale o tym, że praca nie jest celem samym w sobie, lecz służyć powinna utrzymaniu się przy życiu i miłości bliźniego. Po trzecie wreszcie, starali się Ojcowie Pustyni stale rozmyślać nad Słowem Bożym podczas wykonywania różnych zajęć. Nie pragnęli oni przez to pogłębiać swojej wiedzy. Chodziło im przede wszystkim o spotkanie się z Bogiem. Jest rzeczą interesującą, iż według tego, co mówi Ewagriusz, praca intelektualna nie sprzeciwia się żadnej z tych trzech form nieustannej modlitwy, co więcej, jeżeli jest odpowiednio ukierunkowana, stanowi ona pewną szczególną formę medytacji, z racji zaś właściwej dla niej dynamiki zmierzając ona może w kierunku modlitwy kontemplacyjnej (*theoria*).

Modlitwa Pańska, która jest modlitwą *par excellence*, zajmuje w traktacie Ewagriusza centralne miejsce. Według mnicha pontyjskiego w każdym

jej wezwaniu jest wyrażona miłość ku Bogu i to w najdoskonalszy sposób. „Ojczy nasz, który jesteś w niebie” — tak zwraca się dziecko spoczywające na piersi swojego rodziciela. „Święć się imię Twoje” — w ten sposób wyraża się pragnienie chwaleń Boga wśród ludzi poprzez dobre czyny. „Przyjdź królestwo Twoje” — to prośba, aby Bóg zesłał na każdego z nas Ducha Świętego, który jest Królestwem Bożym. „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi” — chodzi o to, aby wola Boża, niosąca zbawienie, wyposażała wszelką ziemską istotę w to, czym obdarzyła moce niebieskie. „Chleba naszego daj nam dzisiaj na dzień jutrzejszy” — chlebem tym jest dziedzictwo Boga. „I odpuść nam nasze winy” — prośba o uwolnienie nas od namiętności i o wzmocnienie przez to naszej duszy. „Jako i my odpuszczamy sobie nawzajem” — znaczy to, że wyzbywamy się wszelkich złych myśli o tych, którzy wobec nas zawinili. „I nie wódz nas na pokuszenie” — oznacza, że samych siebie nie będziemy bez woli Bożej wystawiać na pokusy. „Ale nas zbaw ode złego” — przekonanie, że nawet jeśli Bóg zezwoli na pokusy, da nam również siłę do tego, abyśmy nie upadli.

Ewagriusz, jak pamiętamy, określa modlitwę jako „stan intelektu, do którego dochodzi się jedynie poprzez światło Trójcy Świętej” (Skem. 27). Powstaje w związku z tym pytanie: co rozumie on pod pojęciem „stan intelektu” (*katástasis nóu*)? Otóż zdaniem mnicha pontyjskiego jest to pewna zdolność umysłu nabyta przy pomocy łaski Bożej i wysiłku człowieka. Stan, o którym mowa, polega na uwolnieniu się od namiętności (*apátheia*), czyli na powrocie do sytuacji przed grzechem pierworodnym. Człowiek staje się niejako równy aniołom, jego umysł zaś — miejscem przebywania Boga, świętą (naós) Trójcy Świętej. Jest to, innymi słowy, stan kontemplacyjny (*cum-templo*), umożliwiający ogląd (*theoria*) Boga już tutaj na ziemi. Według Ewagriusza modlić się to znaczy przede wszystkim wychwalać Boga „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23), czyli poprzez samego Boga, tzn. poprzez Ducha Świętego i Syna. Są Oni bowiem Bogiem z Boga, czyli Osobami równymi pod względem istoty Ojcu, którego wraz z Nimi człowiek wychwala, wołając: Abba! Ukochany Ojczy!

c. Ojcostwo duchowe. W najnowszej swojej książce Gabriel Bunge przedstawia sylwetkę Ewagriusza jako ojca i kierownika duchowego, mogącego przyjąć z pomocą także dzisiejszemu człowiekowi, który prawdziwie i szczerze pragnie poznać Boga. Czas bowiem, w którym żyjemy, nie jest wolny od różnorodnych proroków, którzy uważają, iż posiadli patent na znalezienie prawdy o Bogu i człowieku nie w oparciu o Słowo Boże, lecz wskutek własnych odkryć. Chrześcijańska gnoza i gnostycyzm nie należą do zamierzchłej przeszłości, lecz ścierają się ze sobą również w obecnej dobie. Ewagriusz udowadnia, że dojście do poznania prawdy jest jedynie możliwe przy pomocy Bożej łaski. Tak więc zwolennicy gnostycyzmu przeceniają samych siebie, tworząc pseudoprawdy w oparciu o mity i urojenia. Człowiek wierzący czerpie swoją mądrość z Pisma Świętego i wie, że „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 8) i że „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Tylko ten, kto zna Boga, może w Jego imieniu podjąć się roli ojca i kierownika duchowego.

Ojcostwo duchowe jest charyzmatem, czyli darem Ducha Świętego. Wprawdzie Chrystus poleca: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt 23, 9), to jednak w tradycji chrześcijańskiej utarło się określenie „ojciec” (*abba*), stosowane wobec tych, którzy w imieniu Boga pełnili funkcję opiekunów duchowych względem innych. Ci ostatni czuli się faktycznie duchowymi synami, okazującymi swoim przewodnikom szacunek i posłuszeństwo. Funkcję ojcostwa, o którym mowa, spełniali przede wszystkim biskupi i doświadczeni mnisi, uważani za „nosieli Ducha” (*pneumatofóroi*). Ich podstawowym zadaniem była pomoc innym ludziom w dojściu do poznania (*gnósis*) Boga. Pełnili oni rolę służebną jako duchowi lekarze i nauczyciele.

Ewagriusz, jak wcześniej nieco zaznaczyliśmy, opowiadał się za gnozą i przeciwstawiał się równocześnie gnostycyzmowi. Otóż jego zdaniem gnoza zakłada wiarę, podczas gdy gnostycyzm bazuje wyłącznie na mitach. Wiara jest początkiem miłości, która z kolei ma na celu poznanie Boga. Wprawdzie wiara zawiera w sobie tajemnice, niemniej jednak nie ma ona nic wspólnego z ezoteryzmem. Nie chodzi w niej bowiem o abstrakcyjne prawdy, ale o misteria, dla których kluczem do rozwiązania jest Chrystus, ponieważ „w Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2, 3).

ks. Jan Gliściński SDB, Warszawa

II. KOMUNIKATY

1. Zagadnienie pracy w pismach Szenutego z Atripa¹

Analiza wypowiedzi Szenutego z Atripa (ok. 350—466 r.) na temat pracy pozwala uzyskać stosunkowo pełny obraz tego zagadnienia. Ten znakomity przedstawiciel monastycyzmu egipskiego porusza bowiem takie problemy, jak natura, rodzaje, organizacja i cele pracy. Poleca on pracę jako podstawowe (obok modlitwy) zajęcie mnicha. Wychodzi on bowiem z założenia, że wszystkie wady pochodzą z beczynności (*otium*). Jego zdaniem trzeba i należy, aby człowiek pracował przy pomocy swoich rąk, ponieważ obowiązek ten wypływa z natury ludzkiej, która jest skłonna do zła wskutek grzechu pierworodnego. W przypadku mnicha jest ona również konieczna ze względu na zapewnienie sobie utrzymania. W monasterach wszyscy powinni pracować: przełożeni i podwładni. Nie tylko modlitwę należy przeżywać we wspólnocie zakonnej, ale również wykonywać w ten sposób zajęcia. Co więcej, modlitwa powinna rozpoczynać pracę, towarzyszyć jej i ją kończyć.

Gdy chodzi o czas pracy, Szenute jest zdania, iż powinno ją się zawsze przerywać o godzinie szóstej (12⁰⁰), z wyjątkiem lata, kiedy gorąco zmusza do uczynienia przerwy o godzinie piątej. Ciekawe jest to, co mówi on na temat solidarności podczas wykonywanych zajęć, a mianowicie: „Kiedy bracia naszej wspólnoty pracują w różnych miejscach, na przykład przy zbiorze trzciny lub czegoś podobnego, niech nikt nie stara się być do tego stopnia gorliwym, aby prześcignąć innych towarzyszy, jak to czynią ludzie światowi, którzy ścigają się z próżności. Przeciwnie, ten kto mógłby wykonać jakąś pracę za dwóch lub pięciu, niech zważa, aby ją wykonać za jednego, tak iżby pracował naprawdę tylko ze względu na Boga. Z drugiej jednak strony nie powinien lenić się, lecz mierzyć swoje siły, wiedząc o tym, że to, co robi, jest właśnie tym, co znajdzie” (ed. Leipoldt 1908—13, v. III, s. 110—1, n. 37).

Zdaniem Szenutego praca, która stanowi dla wspólnoty zakonnej główne źródło utrzymania, pozwala również na rozwinięcie działalności charytatywnej. Nakaz dobroczynności i dzielenia się powinien pobudzać mnichów do chętnego dawania jałmużny. Dla Szenutego byłoby rzeczą niezrozumiałą domaganie się przez jakiegoś członka wspólnoty, aby mógł wykonywać jako mnich taki sam rodzaj pracy, który wykonywał czy też wyczuł się żyjąc jako osoba świecka. Nikt bowiem nie staje się zakonnikiem po to tylko, aby pracować w swoim zawodzie, lecz przede wszystkim z tej racji, aby zbawić swoją duszę. To samo dotyczy tych mnichów, którzy w zakonie dopiero nauczyli się wykonywania jakiejś pracy. Powinni oni być w stałej gotowości podjęcia się zadań, wskazanych im przez przełożonego. Wszystko, co przyniesie

¹ Autoprezentacja pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. doc. dra hab. W. Myszo-ra w Katedrze Patrologii Akademii Teologii Katolickiej.

jakiś zysk materialny z tytułu pracy, nie może — według Szenutego — stać się osobistą własnością mnicha (nawet przełożonego), lecz powinno służyć wspólnocie i działalności charytatywnej.

Jolanta Kamińska, Łomianki

2. Biblijne i teologiczne aspekty w anakreontykach (1—8)

Sofroniusza Jerozolimskiego²

Twórczość pisarska patriarchy Jerozolimy, Sofroniusza, żyjącego na przełomie szóstego i siódmego wieku, obejmuje oprócz pism dogmatycznych, także te o charakterze homiletycznym, hagiograficznym oraz utwory poetyckie. Spośród ostatnich na szczególną uwagę zasługują anakreontyki. Są to dwadzieścia dwie pieśni, z których osiem pierwszych stanowi osobną grupę tematyczną, bogatą w wątki biblijne i teologiczne. Analiza tekstu tych utworów pozwala stwierdzić, iż Sofroniusz wyraził za pomocą poezji wydarzenia opisane na kartach Nowego Testamentu, najwyraźniej w celach katechetycznych. Używane przez niego czasowniki, rzeczowniki, przysłówki i spójniki są niekiedy takie same, jakie podane są w Piśmie Świętym.

Opisy wydarzeń biblijnych stanowią podstawę dla teologii zawartej w anakreontykach Sofroniusza. Podejmuje on w nich zagadnienia o charakterze chrystologicznym, soteriologicznym i mariologicznym, rozpatrywane na Soborze Chalcedońskim (451 r.). Są to najczęściej myśli czy wypowiedzi Ojców soborowych, jak również parafrazy ważniejszych orzeczeń. Na pytanie, czy anakreontyki zawierają także aluzje do toczących się sporów chrystologicznych (monoteletyzm), nie można, jak się wydaje, udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Sofroniusz wprowadził tego tematu „dotyka”, trzeba jednak pamiętać o tym, że jego poezja jest zaadresowana nie do teologów, lecz do przeciętnego czytelnika.

Barbara Walicka, Warszawa

3. Rodzina i jej funkcje w ujęciu Tertuliana³

Wśród wielu tematów, poruszonych w pismach „Ojca łacińskiej literatury”, Tertuliana, znajduje się także zagadnienie rodziny. Przed swoim przejściem na montanizm wypowiadał się on głównie na temat małżeństwa, natomiast kiedy zerwał z Kościołem katolickim, odrzucił je, a tym samym i rodzinę. Człowiek doskonały, czyli duchowy, to ten, który żyje nie tylko w czystości wewnętrznej, ale także zewnętrznej, tzn. wolny od obowiązków zarówno małżeńskich, jak i rodzinnych. Dom czy rodzina stanowią dla „żołnierza Chrystusa, jakim jest chrześcijanin, tylko przeszkodę, a nie pomoc. Ponadto chrześcijanin jest ciągle w drodze” (Zachęta 10). Tego rodzaju stwierdzenia Tertuliana przekreślają w zasadzie prokreację. Idealem dla niego jest życie w dziewictwie lub w stanie bezżennym. W jego przekonaniu małżeństwo wypełniło swoje zadanie, gdy chodzi o zaludnienie ziemi, tj. w pierwszej epoce świata, obecnie zaś stanowi przeszkodę dla uświęcenia człowieka. W obliczu ponownego przyjścia Chrystusa na ziemię i Jego królestwa, nie przedstawia ono żadnej wartości.

² Autoprezentacja pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. doc. dra hab. W. Myszoza w Katedrze Patrologii Akademii Teologii Katolickiej.

³ Autoprezentacja pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. doc. dra hab. E. Stanuli w Katedrze Patrologii Akademii Teologii Katolickiej.

Każdy chrześcijanin jest zobowiązany do prowadzenia życia duchowego. Człowiek nie mający żadnych zobowiązań wobec żony czy męża oraz dzieci może skoncentrować się całkowicie na sprawach duchowych oraz poddać się bez reszty działaniu Ducha Świętego, który sprawia, że każdy ochrzczony może i powinien spełniać funkcje kapłańskie. Udział w powszechnym kapłaństwie wiernych stanowi dla Tertuliana argument koronny, przemawiający na korzyść stanu bezżennego i dziewiczego. Chrześcijanin wezwany do świętości powinien rygorystycznie odrzucić wszystko, co wiąże się ze światem i materią. Tertulian jest przekonany o bliskim końcu świata. Być gotowym na spotkanie się z Panem, to znaczy stać się człowiekiem duchowym.

Joanna Suska, Warszawa