

Leon Nieścior

Ocena moralna sfery popędowej w nauce Ewagriusza z Pontu o naturze ludzkiej

Collectanea Theologica 65/4, 39-53

1995

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.

LEON NIEŚCIOR OMI, LUBLIN

OCENA MORALNA SFERY POPĘDOWEJ W NAUCE EWAGRIUSZA Z PONTU O NATURZE LUDZKIEJ

Łatwy do zbicia jest zarzut manichejskiej wrogości wobec ciała, który mógłby ktoś postawić pod adresem ojców pustyni. Mamy wiele świadectw, które świadczą, że ci starożytni asceci w sposób bezpośredni występowali przeciwko takiej błędnej nauce¹, ale wobec faktu, że propagowali ideał surowej, niekiedy aż w sposób skrajny, ascezy, może pojawić się inny, bardziej subtelny zarzut. Jeśli nawet takiego rodzaju ascetyzm nie uznawał ciała samego w sobie za coś złego, to czy przypadkiem nie demonizował pewnych przejawów funkcjonowania natury cielesnej? Współczesne nauki psychologiczne przyczyniły się do doceniania całej sfery popędu i instynktów obecnych w naturze ludzkiej. W nurcie takich tendencji zrodziła się między innymi freudowska metoda psychoanalizy, która zajęła się badaniem sfery podświadomości. Wielokrotnie w naszym wieku padały słowa krytyki pod adresem dawnej chrześcijańskiej koncepcji natury ludzkiej, a zwłaszcza sposobu jej traktowania w życiu ascetycznym². Czy rzeczywiście starochrześcijańska nauka o ascezie deprecjonowała sferę popędów w człowieku?

Problem ten posiada szeroki zakres. W niniejszym artykule dokonamy analizy niektórych wypowiedzi Ewagriusza z Pontu, pisarza ascetycznego IV wieku, pod kątem postawionej tu kwestii. Ponieważ jest to pisarz dość reprezentatywny dla środowiska ojców egipskiej pustyni³, możemy mieć nadzieję, że i refleksja jego na niniejszy temat posiada również taki charakter.

Wybraliśmy wypowiedzi koncentrujące się wokół pojęcia natury, *φύσις*. Interesującej nas kwestii przyjrzymy się przez pryzmat tego właśnie pojęcia, które zdaje się ogniskować w sobie sedno

¹ Por. np. *Apoftegmaty Ojców Pustyni, Amma Teodora 4.*

² Por. Z. Mościcki, *Asceza i droga wyzwolenia człowieka*, „Homo Dei” 49 (1980) s. 166n.

³ Por. I. Hausherr, *L'hésychasme. Etude de spiritualité*, „Orientalia Christiana Periodica” 22(1956) s. 28.

naszego problemu. Ewagriusz, jak inni greccy teologowie, był pod wpływem helleńskiej dualistycznej koncepcji człowieka. W związku z tym należy przypuszczać, że przeciwstawianie duszy ciału przez różne kierunki greckiej filozofii i podkreślanie dominacji tego pierwszego pierwiastka nad drugim odgrywało ważną rolę w ewagriuszowskiej antropologii. Czy nie prowadziło to do deprecjacji cielesnych aktywności w naturze człowieka? Spróbujemy wyjaśnić ten problem skupiając się na tych wypowiedziach pontyńskiego pisarza, które dotyczą relacji natury duszy do natury ciała.

Podkreślana u pisarzy greckich wyższość duszy nad sferą ciała każe nam spytać, na czym polega według greckiego teologa, jakim był Ewagriusz z Pontu, istota duszy. W *Kephalaia gnostica* autor stwierdza: „Dusza bowiem z natury swej została uczyniona, aby być w ciele”⁴. Stwierdzenie to możemy pełniej zrozumieć, jeżeli sięgniemy do fundamentalnych założeń ewagriuszowskiej antropologii. W tym samym dziele autor podaje następującą definicję duszy: „dusza jest umysłem, który przez niedbałość odpadł od jedności i który z racji braku czuwania spadł do rangi *πρακτική*”⁵. Na początku istoty rozumne istniały w postaci czystego *νοῦς*, umysłu. Przybranie ciała stało się konsekwencją ich moralnego upadku. Była to nie tylko kara za odejście od jedności ze Stwórcą, ale przejaw ekonomii Boga, który bytom rozumnym wyznaczył drogę oczyszczenia, wprowadzając je w rzeczywistość materialną⁶. Owa droga oczyszczenia, *πρακτική*, miała polegać na walce wewnętrznej, opanowaniu namiętności i zachowywaniu przykazań Bożych, tak by można było na nowo osiągnąć wewnętrzną czystość i oglądać Boga⁷. Dusza wobec tego jawi się jako przekształcona rzeczywistość pierwotnego *νοῦς*, która

⁴ KG I 47, wyd. A. Guillaumont, *Les six Centuries des Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*. Paris 1958 s. 41. Tłumaczenia wszystkich cytatów są własne.

⁵ KG III 28, *dz. cyt.*, s. 109.

⁶ Por. m.in. *Epistula ad Melaniam* (5), wyd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* [wersja syryjska z retranslacją na greckiej]. Berlin 1912 s. 612; In Ps. 118, 25, P/I. B. Pitra, *Analecta Sacra II*, Frascati 1884, s. 444-483; III, Paris 1883, s. 1-364/25, s. 261.

⁷ Por. KG VI 49, *dz. cyt.*, s. 237; In Ps. 135, 6, R, (PG 12, 1054-1686 = de la Rue: *Origenis Selecta in Psalmos*). 6, 1657; *Practicus 60*, wyd. A i C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique uo le moine*. Paris 1971 (SCH 170/171) [tekst, koment. i tłum. w t. 171] s. 641; 66, s. 651; 78, s. 667; 81, s. 671; 84, s.675; 87, s. 679.

odzyskuje, połączona z ciałem, utraconą przez upadek jedność z Trójcą świętą.

Przyjrzyjmy się bliżej strukturze duszy. Istotne świadectwo odnajdujemy w innej gnomie cytowanego dzieła: „Jeśli wszystkie moce, które mamy wspólnie ze zwierzętami, należą do natury cielesnej, to jest oczywiste, że część gniewliwa i pożądliva nie wydają się być stworzone wraz z naturą rozumną przed ruchem”⁸. Pontyński teolog uznawał istnienie w duszy dwóch zasadniczych części: rozumnej (*μέρος λογιστικός*) zwanej też *το ἡγεμονικόν* i nierozumnej (*μέρος ἄλογος*) zwanej inaczej częścią namiętną (*παθητικός*), w której z kolei można odróżnić część gniewliwą (*θυμικός*) i pożądliwą (*ἐπιθυμητικός*)⁹. Podział ten sięga do platońskiej tradycji, ale Ewagriusz w dziele *Practicus* powołuje się bezpośrednio na swego mistrza Grzegorza z Nazjanzu, który taką antropologią również się posługiwał¹⁰. Skoro *το θυμικόν* i *το ἐπιθυμητικόν*, jak gdzie indziej nasz autor nazywa wspomniane części „nierozumne” duszy¹¹, wspólnie są człowiekowi ze zwierzętami, więc należałoby je rozumieć, mówiąc językiem współczesnym, jako pewien element psychofizyczny w człowieku związany z jego sferą popędów, instynktów czy pewnych uczuć. Stały się one częścią natury człowieka po „ruchu”, *κίνησις*, czyli po zawinionym upadku woli czysto duchowych bytów¹². Otrzymał je człowiek wraz z całą rzeczywistością ciała. Są częścią duszy, a równocześnie pozostają w ścisłym związku ze sferą cielesną. Istnieje inne świadectwo, z *Capita cognoscitiva*, które pozwala nam dokładniej określić, w czym się objawia cielesność wspomnianych elementów duszy: „Jedne spośród myśli przytrafiają się nam jako zwierzętom, drugie jako ludziom. I te, [które przytrafiają się nam] jako zwierzętom, [przytrafiają się], o ile są z części pożądlivej i gniewlivej. Te natomiast, [które przytrafiają się nam] jako ludziom, [przytrafiają się], o ile są ze smutku i próżności, i pychy. Te zaś, które

⁸ KG VI 85, Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 253.

⁹ Por. m. in. In Ps. 25, 2, R 2, 1273; 107, 3, P 3, P 3 (1), s. 220, *Gnosticus* 14, Frankenberg s. 546 nr 116; In Proverbia 11, 17, wyd. P. G é h i n, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*, Paris 1987 (SCh 340) s. 224; 21, 23, s. 324; 23, 22, s. 352.

¹⁰ Pr. 89, Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 689; Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina II, I 47*; o zależności tej mówi A. i C. Guillaumont, *dz. cyt.*, *Évagre le Pontique. Traité pratique* przyp. do rozdz. 89 na s. 683n.

¹¹ Np. Pr. 15, Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 536.

¹² Por. m. in. KG III 22, *tamże*, s. 107; I 49,, s. 41.

[przytrafiają się] z acedii¹³, [przytrafiają się nam,] zarówno jako zwierzętom, jak również jako ludziom, mając charakter mieszany”¹⁴. Skoro Ewagriusz, jak skądinąd wiemy¹⁵, wyliczał osiem namiętności nawiedzających człowieka: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, acedie, próżność i pychę, to z przedstawionego rozróżnienia łatwo jest ustalić, jakie namiętności stoją u podstaw myśli (*λογισμοί*), o których autor mówi, iż „są z części pożądlivej i gniewliwej” (*ἀπὸ ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ*). Mianowicie z owej nierozumnej części duszy wywodziłyby się namiętności, czy też same myśli zmierzające ku powstaniu namiętności obżarstwa, nieczystości, chciwości i gniewu¹⁶. One to wypływają z tego, co najbardziej cielesne, najbardziej „zwierzęce” w naszej duszy, w przeciwieństwie do pozostałych namiętności, które wywodzą się z nieuporządkowanego w niej tego, co „ludzkie”. W świetle przytoczonej wypowiedzi myśli, które przechodzą pod wpływem określonych instynktów w duszy, nawet w jej najbardziej zmysłowej sferze, nie wydają się być same w sobie czymś złym i destruktywnym. Wynikają z biologicznej konstytucji człowieka, wspólnej ze światem zwierząt. Bliżej z ich rolą zapoznamy się w dalszym ciągu naszych rozważań.

Zwróćmy uwagę, że w *Kephalaia gnostica VI* 85 autor zdawał się odnosić do sfery „niższej”, „zwierzęcej” duszy miano „natury cielesnej”. Czy nie jest to pomieszanie natur? W jaki sposób jakaś część duszy, choćby najniższa, może należeć do natury cielesnej? W związku z tą kwestią należy zapytać, co Ewagriusz rozumie przez pojęcie „natury cielesnej”. Posiada ono znaczenie uniwersalne u naszego autora; oznacza wszystkie byty stworzone posiadające ciało¹⁷. Są również wypowiedzi, w których występuje pokrewne temu pojęciu wyrażenie *τὰ φυσικὰ*, i to w odniesieniu do samej sfery ciała. Autor *Traktatu do Eulogiusza* pisze w sposób następujący: „Niech część rozumna serca mierzy ciało, aby kiedy zostało ono ranne i samo serce

¹³ Za pomocą słowa *ἀκήδεια* Ewagriusz określa stan duchowego uprzykrzenia, znizienia, oschłości, jaka niekiedy ogarnia samotnego mnicha w celi. Co do nauki Ewagriusza na ten temat, niezwykle bogatej, zob. G. B u n g e, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*. Wyd. 3 Köln 1989.

¹⁴ Capit. cogn. 40, wyd. J. M u y l d e r m a n s, *Evagriana. Extrait de la revue «Le Muséon»*, t. 42, augmenté de *Nouveaux fragmenis grecs inédits*. Paris 1931 s. 42.

¹⁵ Por. np. *De vitiis* 1, PG 79, 1141a.

¹⁶ Por. Pr. 35n, G u i l l a u m o n t, *dz. cyt.*, s. 580nn. oraz przyp. do tych rozdziałów.

¹⁷ Por. np. In Ps. 17,12, R 12, 1228n.

nie znużyło się. Niech ciało zadowolony się tym, że powstrzymuje to, co wiąże się z jego naturą. Twoje cielesne ćwiczenie niech będzie zarządzane w obyczajach, abyś nauczył się trudzić w sercu i współpracować w duszy”¹⁸. Odnajdujemy tu przestrożę przed nadmiernym obciążeniem przez ascezę ciała. Asceza ciała ma sens o tyle, o ile towarzyszy jej wysiłek całego człowieka, jego duszy i „serca”, o ile wiąże się z realną zmianą myślenia i postępowania. Zadaniem „cielesnego ćwiczenia”, *ἡ σωματικὴ γυμνασία* – autor wcześniej mówi o poście i czuwaniu – jest niedopuszczenie do pewnych negatywnych wpływów na ascezę tego, co Ewagriusz nazywa *τὰ φυσικά*, czyli co pochodzi z natury ciała. Słowo *τὰ φυσικά* pojawia się w innym rozdziale wspomnianego *Traktatu*: „Cielesne namiętności biorą początek z tego, co wiąże się z naturą ciała, a przeciwko nim [walczy] wstrzemięźliwość. Te zaś, które są właściwe duszy, czerpią pobudkę z tego, co właściwe jest duszy, a przeciwko nim [walczy] miłość”¹⁹. Pojęcie *τὰ φυσικά*, które dotyczy rzeczywistości ciała, jest przeciwstawne do pojęcia *τὰ ψυχικά* dotyczącego *ψυχῆς*, czyli rzeczywistości duszy. Odpowiadający temu podział, przedstawiony już we wcześniej cytowanym świadectwie, na namiętności cielesne i pochodzące z duszy, *τὰ σωματικὰ πάθη* i *τὰ ψυχικά πάθη*, obecny już u Arystotelesa²⁰, ukazuje, że jedne pasje rozwijają się na gruncie potrzeb ciała, jak określa przytoczony tekst: *ἐκ τῶν φυσικῶν τῆσ σαρκῶσ*. Drugie pasje posiadają swe źródło w duszy, *ἐκ τῶν ψυχικῶν*. Dostrzegamy tu zbieżność treści przytoczonej gnomy z *Traktatu do Eulogiusza* z treścią gnom z *Kephalaia gnostica VI 85* i *Capita cognoscitiva 40*, które zacytowaliśmy wcześniej. „To, co wiąże się z naturą ciała”, *τὰ φυσικά*, co według *Traktatu* rodzi „cielesne namiętności”, *σωματικὰ πάθη*, wydaje się utożsamiać z ową sferą duszy ludzkiej wspólną ze światem zwierząt, wspomnianą w gnomie z *Kephalaia gnostica VI 85* i *Capita cognoscitiva*, która rodzi jakby załączki namiętności. *Επιθυμία* i *θυμός*, które Ewagriusz wymienia w gnomie 40. *Capita cognoscitiva* jako źródło owych zaczątków namiętności, należą, jak wiemy, do struktury duszy.

Ostatnie przytoczone wypowiedzi nie rozwiązują więc paradoksu, który zauważyliśmy wcześniej. Ewagriusz wiąże skłonności

¹⁸ Ad Eul. 19, PG 79, 1117d.

¹⁹ Tamże 23, PG 79, 1124b/c.

²⁰ *Traité pratique* przyp. do rozdz. 35 na s. 580n.

cielesne człowieka ze sferą duszy, aczkolwiek najbardziej „cielesną”. Paradoks ten możemy wyjaśnić uwzględniając wieloznaczność niektórych pojęć u naszego autora. Jak już zasygnowaliśmy, Ewagriusz posługując się wyrażeniem *σαρκική φύσις*, słowo *σαρκική* rozumiał niekiedy szerzej, mając na myśli nie tyle samo ciało, co wszystko to, co istnieje w powiązaniu z ciałem. Gdy zatem mówił, że „część namiętna i gniewliwa” duszy należy do natury cielesnej, to uwzględniając ten szerszy sens słowa „cielesny”, można jego stwierdzenie rozumieć w ten sposób, iż pewna niższa część duszy istnieje w ścisłym powiązaniu ze sferą ciała. Zresztą, samo jej zaistnienie nastąpiło w momencie otrzymania przez pierwotnie czysto duchowe byty, *λογικοί*, ciała. Przyjmując takie rozumienie nie dziwimy się, że Ewagriusz tenże sam element natury ludzkiej nazywa *τὰ φσικὰ*, czyli „to co naturalne [ciału]”, i uznaje go za źródło „cielesnych namiętności”.

Jeśli asceza, w myśl fragmentu z *Traktatu do Eulogiusza*, ma „powstrzymać”, „odcinać” (*περικόπτειν*) to, co związane jest z naturą ciała, to w kontekście umieszczonej przestrogi przed nadmiernym udręczeniem ciała, postulat ów należy rozumieć w znaczeniu ograniczania wpływu pewnych bodźców przychodzących na człowieka od ciała, nie zaś jego wyniszczenia. Sama natura ciała, jak sugerują przytoczone gnomy, nie jest ostatecznym sprawcą zaistniałych namiętności, nieuporządkowania, ale stwarza moliwość ich zaistnienia. Wiemy skądinąd, że dla Ewagriusza ludzka wola jest pierwszym autorem rodzącego się nieporządku moralnego²¹. Natura ciała pozostaje zatem rzeczywistością neutralną, która bezpośrednio nie wchodzi na płaszczyznę konfrontacji pomiędzy dobrem i złem.

Przytoczone świadectwa ukazują, jak do końca nie określona jest granica pomiędzy tym, co materialne i tym, co duchowe, w ewagriuszowskiej antropologii. Pomimo to granica ta istnieje. Odślania ją między innymi pojęcie *apathei*. *Epistula ad Melaniam* dostarcza ważnego świadectwa w tym względzie. Autor pisze: „Jeśli powstają poruszenia ciała zgodnie z naturą i porządkiem, są one znakiem jakiegoś małego, częściowego zdrowia duszy. Jeśli jednak ciało nie ma ich [zupełnie], jest to znak doskonałości. Zatem nie

²¹ Por. m. in. In Prov. 2, 17, Géhin dz. cyt., s. 116; KG I 49, I Guil-laumont, dz. cyt., s. 41.

chwali się²² tu ciała, ponieważ samo z siebie nie czyni w ogóle żadnego cudu, mianowicie nie staje ponad swoją naturę, ale – duszę. Ale nawet dusza nie zasługuje szczególnie na pochwałę, ponieważ niczego nie uczyniła, co zasługiwałoby szczególnie na podziw. Nawet bowiem jeśli ciało wyniosłaby ponad jego naturę, sama jednak pozostałaby nadal w swojej naturze²³. Nasz pisarz rozróżnia tak zwaną „małą *apatheję* i „dużą *apatheję*”²⁴. Pierwszy stan polega na takim opanowaniu ciała, iż zostały wykorzenione pewne namiętności, ale demony, które podsuwają inne namiętności, mają jeszcze wpływ na człowieka; w przypadku doskonałej beznamiętności żaden demon i żadna namiętność nie ma już przystępu²⁵. W związku z tym istnieje również dwojaki sposób zachowania się ciała. Pierwszy sposób polega na tym, że istnieją określone poruszenia, skłonności cielesne, ale mieszczą się one w ramach moralnego porządku, w granicach „natury” ciała. W przypadku doskonałej beznamiętności ciało, jak sugeruje dalszy ciąg wypowiedzi, staje w pewnym sensie ponad własną naturą, będąc wolne od wszelkich poruszeń i skłonności właściwych jego materialnej konstytucji²⁶. Przedstawiony wywód ujawnia, że dla Ewagriusza czymś innym jest natura ciała i czymś innym natura duszy. To, co przekracza naturę ciała, równocześnie pozostaje w zgodzie z naturą duszy. Jak mogliśmy stwierdzić, naturalną właściwością duszy, jej części rozumnej, jest skłonność do dobra, praktykowania cnót, natomiast naturalną właściwością ciała są jego materialne, ziemskie

²² Rozróżnienie aktu na godny pochwały i nie, w zależności od tego, czy jest aktem naturalnym człowiekowi, do którego zdolny jest on na sposób wrodzony, czy też nie, było charakterystyczne dla stoików. Na przykład dla Chryzypa, który uważał, że cnota nie jest czymś wrodzonym, ale nabytym dzięki posiadanej zdolności (*δύναμις* lub *ἐπιτηδειότης*) jej przyjęcia, jej osiągnięcie zasługuje na pochwałę (G e r c k e, *Chryssippea* 129, 40nn. Fleckeisens Jahrbuch. Suppl. 14. 1885 s. 691nn.). Wzmiankuje o tym H. i M. S i m o n, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin 1956 s. 67.

²³ Ep. ad Mel. 47, wyd. G. V i t e s t a m, *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de La grande lettre d'Évagre le Pontique a Mélanie l'Ancienne*, publié et traduit d'après le manuscrite du British Museum Add. 17192. Lund 1964 s. 17n.

²⁴ Tak nazywa te dwa stany beznamiętności G. B u n g e, *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Tries 1986. przyp. 71 do rozdz. 47. Ep. ad Mel. na s. 399.

²⁵ Por. Pr. 60, G u i l l a u m o n t, *dz. cyt.*, s. 640.

²⁶ Chociaż Ewagriusz uznawał możliwość zaistnienia takiego stanu, to jednak w pewnych swych wypowiedziach zdawał się sugerować, iż stan ów ma charakter wyjątkowy i staje się tylko niekiedy udziałem tych, którzy oczyścili się wewnętrznie (por. *De oratione* 62, *Φιλοκαλία* I, wyd. 3, Athenis 1957, s. 182, s. 182; Pr. 61, G u i l l a u m o n t, *dz. cyt.*, s. 642).

dążenia. Owe cielesne skłonności nie są w swej istocie czymś złym. W przeciwnym razie ich obecność, nawet „zgodna z naturą”, nie pozwalałaby na stan „zdrowia”, choćby częściowego, duszy.

Do relacji pomiędzy naturą duszy i ciała Ewagriusz nawiązuje gdzie indziej: „Nie jest możliwe, aby dusza, kiedy postępuje wbrew swojej naturze, wyniosła ciało ponad jego naturę i jego poruszenia”²⁷. Istnienie w naturze duszy pewnej predyspozycji do czynienia dobra nie oznacza jeszcze, że dusza za tymi predyspozycjami w sposób konieczny musi iść. Nie czyniąc dobra, dusza staje w opozycji do swojej natury. Z przytoczonych słów pośrednio ujawnia się istotne zadanie duszy. Mianowicie jej celem jest, jak to już podkreślali stoicy²⁸, opanowanie ciała, podporządkowanie go sobie, i to do tego stopnia, aby było ono w stanie przekroczyć uwarunkowania własnej natury. Gdy dusza to czyni, spełnia własne przeznaczenie, własną naturę. Przedstawiony fragment wskazuje więc na istotną różnicę zachodzącą pomiędzy naturą ciała i duszy. Dusza stanowi rzeczywistość nadrzędną wobec ciała i, o ile sama nie może przekroczyć własnej natury, jest w stanie panować nad naturą ciała, nadając jej jakby nowy doskonalszy kształt.

Ewagriusz formułuje powyższe zasady w oparciu o ascetyczną praktykę. W wewnętrznej pracy, jaką podejmuje mnich, ujawnia się konieczność rozpoznawania źródeł pochodzenia określonych porużeń, myśli. Właśnie wymogi takiej ascezy zdają się skłaniać do pogłębionej refleksji nad wewnętrzną strukturą natury człowieka. Obecnie zwrócimy uwagę na niektóre świadectwa dotyczące rozpoznawania myśli. W jaki sposób przedstawione tu zasady współistnienia sfery ciała i duszy znajdują odbicie w świecie psychiki, w świecie myśli?

W interesującej nas kwestii pontyński mnich wprowadza następujące rozróżnienia: „Spośród myśli jedne szkodzą wskutek czasu, drugie natomiast wskutek przyzwolenia, trzecie wskutek grzechu uczynkiem. I te, które [szkodzą] wskutek samego czasu, są naturalne, te, które [szkodzą] wskutek czasu i uczynkiem, są wbrew naturze, natomiast demoniczne działania [szkodzą] także wskutek

²⁷ Ep. ad Mel. 46, Vitestam s. 17.

²⁸ Ideę opanowania ciała przez duszę lapidarnie wyraził Marek Aureliusz: „Natura nie związała ciebie tak silnie z masą materii, byś nie mógł się starać o odgraniczenie się od niej” (*Rozmyślenia VII* 67 tł. M. Reiter, Warszawa 1958 s. 84).

złego upodobania”²⁹. Autor mówi o różnorodnym pochodzeniu myśli nachodzących ludzki umysł. Słowo *λογισμός*, „myśl”, „pojęcie”, posiada u Ewagriusza dwojakie znaczenie: jedno o charakterze ogólnym wyrażające jakąś ideę rodzącą się w umyśle, drugie, o zabarwieniu negatywnym, wyrażające pewną pokusę³⁰. Czasownik *βλάπτουσιν*, pomimo wieloznaczności, jaką posiada³¹, w kontekście całej gnomy sugeruje, że chodzi o pewien negatywny wpływ określonych myśli na umysł, a więc i pojęciu *λογισμός* nadaje pejoratywne znaczenie. Dostrzegamy tu jednak pewną modyfikację. Owe *λογισμοί* nie są z samej swej istoty czymś negatywnym, ale stają się takie przez dłuższe trwanie, *ἐκ τοῦ χρόνου*, albo wskutek udziału woli człowieka posuniętej aż do pojęcia jakiegoś złego czynu, bądź z inspiracji demonów. Istnieje zatem pewna gradacja w akceptacji przez człowieka nadchodzącej myśli. Po pierwsze, sama przedłużająca się bierność, i to w stosunku do myśli „naturalnych”, czyli pochodzących z ludzkiej natury, wnosi już pewien element szkodliwości. Kolejne stopnie zaangażowania się wewnętrznego człowieka są następujące: *συνκατὰθευσις*, czyli przyzwolenie woli, *ἐνέργεια*, czyli działanie, *προαίρεσις*, czyli upodobanie w złu. Stopień tego zaangażowania określa również stopień szkodliwości myśli, a wskutek tego – również i alienacji człowieka w stosunku do własnej natury. Ponieważ nasze rozważania koncentrują się wokół pojęcia „natura” zwróćmy uwagę na myśli naturalne, *λογισμοί φυσικοί*, o których Ewagriusz mówi, iż są szkodliwe *ἐκ τοῦ χρόνου*, czyli – jak należałoby powiedzieć – wskutek przewlekłego w nas trwania³². Więcej na ich temat możemy dowiedzieć się z innej wypowiedzi: „Z myśli, które nas

²⁹ Capit. cogn. 45, M u y l d e r m a n s, *dz. cyt.*, s. 42.

³⁰ Znacznie częściej słowo to występuje u Ewagriusza w tym drugim znaczeniu. Na przykład w dziele *Practicus* autor użył słowa *λογισμοί*, jak policzyli francuscy wydawcy tego dzieła, jedynie 5 razy w charakterze pozytywnym, tj. w rozdz. 30, 33, 80 (2 razy), 58, podczas gdy około 30 razy w znaczeniu pejoratywnym (A. i C. G u i l l a u m o n t, *Évagre le Pontique. Traité pratique* [Wstęp] t. 170 s. 56).

³¹ Może oznaczać ono następujące czynności: powstrzymać, hamować, przeszkodzić, osłabiać, zamącić, zwodzić, zranić, uszkodzić. Wyraziliśmy je polskim słowem „szkodzić”, które przez swoją uniwersalność zdaje się najbardziej odpowiadać wieloznaczności greckiego *βλάπτουσιν*. Łaciński tłumacz *Capita cognoscitiva* oddał je słowem *laeduntur*, co oznacza m. in.: uderzać, skaleczyć, uszkodzić, skaleczyć (Cap. cogn., M u y l d e r m a n s, *dz. cyt.*, s. 27). To samo jednak słowo, użyte w gnomie 58. tego dzieła, przetłumaczyć słowem *nocere* (tamże s. 28).

³² Ewagriusz często używał dla wyrażenia takiego stanu słowa *χρονίζεiv*, „dłużej trwać”, „przebywać” (np. Pr. 6, G u i l l a u m o n t, *dz. cyt.*, s. 508; 11, s. 518).

obciążają, jedne pochodzą faktycznie z naszej natury, inne ze słabości naszej woli. Z natury pochodzą te, które wypływają ze krwi i ze strony naszych rodziców, z woli natomiast te, które przytrafiają się ze strony gniewu i żądy. Te, które wypływają z natury, obciążają nas przez długie trwanie, ponieważ umysł przez myślenie kształtuje je w sobie i przez nie jest obejmowany, o czym mówi się w Piśmie świętym: «Idź szybko, nie zatrzymuj się na tym miejscu!»³³. Te natomiast, które pochodzą z woli, obciążają umysł, kiedy na nie przyzwala. Napisane jest: «Nie pragnij z nimi przystawać»³⁴. Obciążają więc przez przewlekłość i przez działanie grzechu»³⁵. Być może w przytoczonym liście zostało użyte to samo słowo *βλάπτουσιν* na określenie szkodliwego działania odnośnych myśli. Bunge, tłumacząc na niemiecki syryjską wersję nie zachowanego w oryginale *Listu*, użył niemieckiego słowa *belästigen*, które posiada podobne znaczenie³⁶. Autor wprowadza dodatkowe rozróżnienie, które już wcześniej przedstawiliśmy, co do źródeł zaistnienia „obciążających” myśli. Pochodzą one mianowicie albo z natury, o ile przewlekłe trwają, albo z ludzkiej woli, albo – co wynika z poprzedniej gnomy – od demonów. Co do *λογισμοὶ φυσικοί*, których charakter chcemy ustalić, to Ewagriusz mówi, iż przychodzą „ze krwi i ze strony naszych rodziców”. Podobnie stwierdza na innym miejscu: „[myśli] są zgodne z naturą, o ile są z ojca bądź matki, bądź żony, bądź dzieci”³⁷. W obu sformułowaniach mamy do czynienia, jak się zdaje, z pewną metaforą. Zrozumieć ją pozwala dalszy ciąg zacytowanego powyżej listu: „Może powiesz: – zwraca się autor do czytelnika – «Jeśli o życie moich [bliskich] się troszczę, nie naruszam przykazania!» Bądź świadom podstępny złego, który przez dobro sprawia śmierć w tobie i przez naturalne myśli zaciemnia twój umysł. Patrz bardziej na lekarza duszy, który przez pożyteczną walkę te myśli unicestwia, mówiąc: «Jeśli kto do mnie przychodzi i nie ma w nienawiści swego ojca i swojej matki, i swoich braci, i swojej żony, i swoich dzieci, i siebie samego, nie może być moim uczniem»³⁸, ponieważ jego serce przez te troski zostało zaciemnione”³⁹. „Myśli naturalne” jawią

³³ Prz 9, 18.

³⁴ Prz 24,1.

³⁵ Ep. 55,2, Frankenberg, dz. cyt., 602, tł. Bunge s. 269n.

³⁶ G. Bunge, *Evagrios Pontikos*. Briefe s. 269.

³⁷ Capit. cogn. 56, M u y l d e r m a n s, dz. cyt., s. 43.

³⁸ Łk. 14, 26.

³⁹ Ep. 55,3, Frankenberg, dz. cyt., 602, tł. Bunge s. 270.

się tu jako czysto ludzkie rozumowanie powstrzymujące ascetę przed wyrzeczeniem się świata. Pozostają one zatem jakimś głosem krwi, natury, który domaga się podtrzymywania rodzinnej wspólnoty, a ukazuje jako absurd jej wyrzeczenie się. Z przedstawionych powyżej fragmentów wynika, iż takiego rodzaju myśli nie są złe w swej istocie. Są czymś naturalnym, właściwym człowiekowi z jego natury. „Z natury – jak powiada autor *De malignis cogitationibus* – żadna zła myśl nie wychodzi”⁴⁰. Tym niemniej, kiedy człowiek pozwala na ich dłuższe trwanie, „zaciemniają one – jak podkreśla nasz teolog – umysł”, czy inaczej „obciążają” go. Mogą stać się pożywką dla demonów i przyczyną namiętności. Stwierdza autor w przytoczonym *Liście 55*: „Mogą z pewnością same myśli naturalne obudzić gniew i żądę przez to, że rozproszą umysł przez wiele jego zajęć, chyba że on zatroszczy się o to, aby przedsięwziąć odpowiednie środki uzdrowieńcze, mianowicie głód, pragnienie, czuwanie i dodanie się od świata, i modlitwę”⁴¹. Chociaż same nie są bezpośrednią przyczyną zła, mogą jednak pośrednio przyczynić się do jego zaistnienia, jeśli asceta nie zastosuje profilaktycznej ascezy.

Ponieważ w naszej analizie nawiązujemy do kwestii struktury ludzkiej natury, warto postawić pytanie, z jakim elementem tejże natury należy wiązać owe „naturalne myśli”. Sam fakt, iż są to myśli, wskazuje, że ich źródłem jest część rozumna, a więc część „wyższa” duszy. Jednakże określenie ich w *Liście 55* jako „tych, które wypływają ze krwi i ze strony naszych rodziców”, mogłoby sugerować, że powstają one na jakimś bardziej „cielesnym” podłożu. W wątpliwościach naszych przychodzi z pomocą przytoczona na początku gnomy z *Capita cognoscitiva 40*. Rozważane tu „naturalne myśli” nie są czymś innym, jak wspomniane tam myśli, nazwane tymi, które „przytrafiają się nam jako ludziom”. Autor odroźnia je od myśli „przytrafiającym się nam jako zwierzętom”. Skoro owe bardziej „zwierzęce” myśli pochodzą, jak stwierdza tam Ewagriusz, z części gniewliwej i pożądlivej, więc myśli bardziej „ludzkie”, do których autor zalicza myśl pod wpływem smutku, próżności czy pychy, nie mogą pochodzić skądinąd, jak właśnie z części rozumnej, która jest centrum tego, co najbardziej ludzkie w człowieku. Do takich myśli należą myśli o rodzinie napawające oddalonego od

⁴⁰ *De malignis cogitationibus* 65, PG 40, 1240a.

⁴¹ Ep. 55,3, Frankenberg, dz. cyt., 602, tł. Bunge s. 270.

domu ascetę troską o najbliższych, o których mówi autor w ostatnich gnomach jako o „myślach naturalnych”. W istocie swej są one, jak stwierdziliśmy, myślami neutralnymi. Dzieje się tak dlatego, gdyż i cała część rozumna duszy, której wypływają, posiada, jak należy sądzić, charakter neutralny pod względem moralnym.

Tak więc przedstawiona refleksja Ewagriusza nad rzeczywistością myśli pozwala zauważyć, że owo napięcie pomiędzy naturą cielesną a naturą duchową w człowieku nie jest w sposób konieczny antynomią dobra i zła. Natura cielesna nie jest ucieleśnieniem zła. Nie jest nim również natura duchowa, cała sfera duszy ludzkiej, nawet z jej częścią nierozumną, *μέρος ἀλόγος*, gdzie może zrodzić się gniew i żądza. Obie sfery ludzkiego bytu pozostają czymś neutralnym. Zło pojawia się w zależności od tego, w jaki sposób zostaną one użyte. Syntetycznie ujmuje to następująca gnoma z *Kephalaia gnostica*: „To, co jest nieczyste, staje się takie bądź przez użycie wbrew naturze, bądź wskutek złości. A wszystko to, co [będąc] przeciwko [właściwemu] użyciu jest rozumiane jako splamione, to pochodzi z natury cielesnej, ale to, co jest splamione wskutek złości, mówi się, że to pochodzi z natury rozumnej”⁴². W oparciu o wcześniej przedstawione świadectwa wyrażoną tu myśl możemy poszerzyć w taki oto sposób: Zarówno sfera cielesna człowieka, jak i jego dusza, została ukonstytuowana w swojej naturze tak, aby służyć dobru, z tym że ciało, z istoty swej jako nierozumne, zachowuje pewną neutralność wobec świata wartości. W duszy ludzkiej istnieje również pewna sfera, część nierozumna, wspólna dla całego świata zwierzęcego, neutralna wobec moralnych wartości. Pewien wewnętrzny czy zewnętrzny akt staje się moralny bądź nie w zależności od tego, czy człowiek, kierowany swoim rozumem, otoczony światem dobrych i złych potęg, które wywierają wpływ, postąpi zgodnie ze swoją naturą czy też nie, a więc *κατὰ φύσιν* czy *παρὰ φύσιν*⁴³. Przy tym angażuje się jego wola, czynnik istniejący w każdej „naturze rozumnej”. To właśnie jej „niedbałość” była przyczyną odejścia od jedności ze Stwórcą. Ewagriusz zdaje się w zacytowanej powyżej gnomie rozróżniać podwójny charakter zła. Istnieje zło jako pewna nieczystość, *ἀκαθαρσία*, która wynika ze złego użycia natury cielesnej, a więc ciała i części nierozumnej, to jest części gniewliwej i pożądlivej

⁴² KG III 75, Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 129.

⁴³ Por. np. In Prov. 29, 19, Géhin, s. 454; De mal. cog. 2, PG 79, 1201c.

duszy, powiązanej ściśle z rzeczywistością ciała⁴⁴. Ponadto istnieje zło nazwane przez naszego autora „złością”, *κακία*⁴⁵, zło rozumu i woli, która posiada ambiwalentne skłonności⁴⁶. Innymi słowy, w człowieku istnieją dwie niejako strefy jego natury. Istnieje pierwsza strefa, to jest „natura rozumna”, *φύσις λογική*, będąca pozostałością tego, czym człowiek był przed swoim upadkiem. Stanowi ją wola⁴⁷, teraz rozdarta sprzecznymi względem siebie skłonnościami, i rozum, który pozostaje częścią kierowniczą, ale podlega „zaciemnieniom” przez to, co zmysłowe, cielesne. Istnieje też druga strefa natury, „natura cielesna”, *φύσις σαρκική*, w skład której wchodzi ciało i część nierozumna duszy, podobna do tej, którą posiadają zwierzęta. Strefy te wzajemnie się przenikają. O ile człowiek przeznaczony jest do tego, aby wypełnić to, co właściwe jego naturze rozumnej, to w zakresie swojej substynencji cielesnej przeznaczony jest nie tylko ku temu, aby żył w zgodzie z tym, co jest naturalne ciału. Jego przeznaczeniem jest przekraczanie granic natury cielesnej, aby osiągnąć to, co miał na początku, gdy istniał jako byt czysto duchowy.

* * *

Widzimy, że nauka Ewagriusza o naturze ludzkiej pozostaje głęboko naznaczona przez helleński model człowieka. W nauce tej dostrzegamy konsekwentną dążność do rozgraniczania pomiędzy naturą duszy i naturą ciała, pomiędzy „naturą rozumną”, a „naturą cielesną”. Czy należy zatem mówić o jednej naturze człowieka? Nasz teolog niekiedy podejmował próbę generalizacji pewnych cech ludzkiej kondycji, materialnej bądź duchowej, przenosząc je na całość ludzkiego bytu. Pytanie jednak o naturę człowieka jako człowieka w odniesieniu do nauki Ewagriusza wydaje się być nieadekwatne. Teolog z Pontu właściwie nie posługiwał się takim

⁴⁴ Brak oryginału greckiego *Kephalaia gnostica* nie daje nam pewności, że słowo to zostało rzeczywiście użyte. Jednak gdzie indziej Ewagriusz używał tego słowa w podobnym znaczeniu (np. Pr. prol. [5], Guillaumeont, *dz. cyt.*, s. 488).

⁴⁵ Np. Pr. prol. [6], Guillaumeont, *dz. cyt.*, s. 490.

⁴⁶ Por. wyżej De mal. cog. 65, PG 40, 1240a; P. Gehin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes* przyp. do Prz. 25. 28 na s. 411.

⁴⁷ Z przytoczonych wypowiedzi bezpośrednio nie wynika przynależność woli do części wyższej, czyli rozumnej duszy. W antropologii arystotelesowskiej jednak, od której Ewagriusz, jak mogliśmy zauważyć, był w dużym stopniu zależny, wola jest sferą pożądanwą tej właśnie części duszy (por. Arystoteles, *O duszy* III 9).

pojęciem. Słowo *φύσις* wiązał raczej z poszczególnymi składnikami istoty ludzkiej. Należy to respektować i pojęcie natury ludzkiej tak ujmować, by mieć zawsze świadomość, ilekroć pada słowo *φύσις*, o jaki konkretnie składnik istoty człowieka chodzi.

Przedstawiona refleksja Ewagriusza nad tak pojętą naturą, w aspekcie relacji jej sfery duchowej i cielesnej, pozwala nam odpowiedzieć na postawione na wstępie pytanie. Pontyński teolog nie deprecjonował ani nie demonizował sfery popędowej w człowieku. Fakt ten jest konsekwencją fundamentalnych założeń jego systemu, zależnego od nauki Orygenesusa. W myśl tych założeń ciało nie jest, jak twierdził Platon, więzieniem dla duszy, ale *organonem*, „narzędziem” duszy danym przez Boga ku odzyskaniu pierwotnej czystości przez oczyszczenie się w świecie materialnym⁴⁸. W związku z tym również i sfera niższa duszy, jej część gniewliwa i pożądliva, które nasz autor kwalifikuje jako element „natury cielesnej”, posiada określoną pozytywną rolę w zamyśle stwórczym Boga. Uznanie jej za element wspólny wszystkim zwierzętom nie oznacza negatywnej oceny pod względem moralnym. Jeszcze długie wieki później nawet uczucia będzie się zaliczać w antropologii do „sfery niższej” duszy⁴⁹. Mówiąc językiem współczesnym, Ewagriusz zdaje się wskazywać na fizjologiczne podłoże owej części natury ludzkiej. W tym charakterze jest ona moralnie czymś neutralnym, natomiast ontologicznie – czymś dobrym. Podlega ocenie moralnej w zależności od sposobu jej użycia. Gdy zostaje użyta zgodnie ze swą naturą, a więc podporządkowując się części nadrzędnej, rozumnej, wówczas funkcjonuje w sposób moralnie dobry. Gdy dzieje się odwrotnie i owa część nierozumna duszy ulega namiętności, wówczas należy mówić o jej złym moralnie funkcjonowaniu. Takie zło Ewagriusz nazywa „nieczystością”, co trzeba rozumieć w sensie szerszym tego słowa.

Ideał *apathei*, który przedstawił pontyński teolog inspirując się stoicyzmem, nie deprecjonuje sfery popędowej w naturze ludzkiej. Ewagriuszowska *ἀπάθεια* nie jest wyzbyciem się popędów czy uczuć, ale namiętności, czyli złych upodobań, pasji, które już stoicy

⁴⁸ Por. KGIV 60, G u i l l a u m o n t, *dz. cyt.*, s. 163; IV 62, s. 163; In Ps. 113, 13, P 13 s. 234.

⁴⁹ Na przykład św. Tomasz z Akwinu idąc za Arystotelesem rozróżniał w duszy pięć części: wegetatywną, zmysłową (gniewliwą i pożądlivą), pożądlivą, odpowiedzialną za ruch przestrzenny i umysłową; uczucia wiązał ze sferą zmysłową (*Summa. Theol.* I q. 62 a. 5; q. 78 a 4; q. 81 a 1-3; Arystoteles, *O duszy* III 3).

nazywali „chorobą duszy”⁵⁰. Jeśli w *apathei* wyższego stopnia następuje wyciszenie wszelkich namiętności i uwolnienie się od nich, to taki stan jest możliwy jedynie za sprawą „lekarza duszy”, którym pozostaje Chrystus. Sytuacja taka ma charakter wyjątkowy. Człowiek przekracza wówczas naturę swego ciała, wznosząc się za pomocą nadprzyrodzonej czy nawet mistycznej łaski na poziom pewnej transcendencji wobec siebie. Owa „cisza zmysłów”⁵¹ jest pewnego rodzaju sublimacją sfery popędowej, wynosząc świat ludzkich pragnień i skłonności ku temu, co święte. W sytuacji normalnej istnieje jednak potrzeba ciągłej walki. Jej przedmiotem nie jest sama sfera popędowa, która rządzi się pewnymi autonomicznymi prawami ustanowionymi w stwórczym zamyśle Boga, ale sposób jej odziaływania.

ks. LEON NIEŚCIOR OMI

⁵⁰ Por. A. S o l i g n a c, *Stoicisme*, w: *Dictionnaire de la Spiritualité*, Paris. T. 14/3 (1990) kol. 1249.

⁵¹ Por. *Protrepticus*, wyd. Frankenberg, *dz. cyt.*, s. 554n.