

# Misiarczyk, Leszek

---

## Myśli namiętne w pismach Diadocha z Fotyki

---

Studia Płockie 35, 61-71

---

2007

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Leszek Misiarczyk

## MYŚLI NAMIĘTNE W PISMACH DIADOCHA Z FOTYKI

### Wstęp

Niewiele posiadamy informacji biograficznych na temat Diadocha, jednego z największych autorów ascetycznych V wieku i biskupa Fotyki. Styl jego języka i kultura zdają się wskazywać na to, że był rodowitym Grekiem urodzonym ok. 400 roku. Focjusz wspomina w swojej *Bibliotece* „biskupa Fotyki zwanego Diadochem”<sup>1</sup> i zalicza go do przeciwników monofizytów na Soborze w Chalcedonie w 451 roku, co potwierdza jego *Kazanie o Wniebowstąpieniu naszego Pana Jezusa Chrystusa*, w którym wyraźnie broni dwóch natur w Chrystusie. Jego podpis widnieje również na *Liście Biskupów Epiru* adresowanym do cesarza Leona I po zabójstwie przez monofizytów w 457 roku biskupa Proteriosa z Aleksandrii. Umiera w 486 roku.

Z jego pism, oprócz wspomnianego wyżej *Kazania*, do naszych czasów dotrwało najszlachetniejsze jego pismo: *Sto rozdziałów o życiu duchowym* oraz *Wizja* w formie dialogu autora z Janem Chrzcicielem na temat natury kontemplacji, objawień boskich i *visio beatifica*. W swoim najważniejszym dziele, *Centuriach*, Diadoch wspomina ciągle ascetów i życie ascetyczne zarówno cenobitów jak też eremitów w Grecji, co wskazuje na jakąś wspólnotę, której byłby duchowym ojcem. Charakter dzieła wskazuje, że środowiskiem, które uformowało duchowo Diadocha był, jak to pięknie określił Bremond, „uniwersytet na pustyni”,<sup>2</sup> czyli życie eremickie w ośrodkach monastycznych w Sketis i Nitrii opisane w *Historia Monachorum Rufina* i *Historia Lausiaca Palladiusza*. W Sketis zaś, jak wiemy, zdecydowanie na czoło wysuwa się postać Ewagriusza z Pontu, bez wątpienia najwięk-

<sup>1</sup> Por. Codex 231.

<sup>2</sup> Por. J. Bremond, *Les Pères du Désert*, Vol. II, Paris 1927, s. XXIII.

<sup>3</sup> Por. M. Viller, *Diadoque de Photicé*, w: *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930, s. 123-130; Id., *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 11 (1930) s. 156-184. 239-168. 331-336.

szezo teoretyka i praktyka życia duchowego w IV wieku. I nawet jeśli niektóre elementy nauki Ewagriusza zostały po wielu latach od jego śmierci potępione za rzekome błędy orygenizmu na Soborze w Konstantynopolu w 553 roku, nie przeszkodziło to ani Diadochowi ani nawet później Maksymowi Wyznawcy traktować go jako swego duchowego mistrza.<sup>3</sup> Prawdopodobnie również poprzez Ewagriusza Diadoch poznał Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa oraz Ojców Kapadockich, a także jego uczniów Palladiusza i Jana Kasjana. Diadoch oprócz nauki duchowej Ojców Pustyni znał również elementy fizyki Arystotelesa, zaś niektóre jego określenia z r. 55 *Centurii* wskazują, iż znał także Homera i Platona. Wszystko to w połączeniu z pięknym stylem używanym przez biskupa Epiru pozwala przypuszczać, że był człowiekiem wykształconym, znającym nieźle anatomiczną literaturę grecką z wrodzonym talentem pisarskim.<sup>4</sup>

Diadoch włączył się również aktywnie w spory doktrynalne swojej epoki. Oprócz wspomnianej już walki z monofizytami na Soborze w Chalcedonie wiele wysiłku włożył w zwalczanie fałszywej duchowości i mistyki propagowanej przez messalian. Błędy messalian znane nam były z ich potępienia na Synodzie w Side w 388 roku, w Antochii w 390 r. oraz Soboru w Efezie w 431r., a także dzięki wzmiankom Epifaniasza z Salaminy,<sup>5</sup> św. Efrema,<sup>6</sup> Teodoreta z Cyru<sup>7</sup> i później Jana Damasceńskiego.<sup>8</sup> Odkrycie *Homilii duchowych* przypisywanych Makaremu Egipskiemu i ich zgodność, często wręcz literalna, z nauką potępioną na wspomnianych wcześniej synodach i soborach sprawiła, że *Homilie* stały się pierwszym źródłem naszej wiedzy o messalianizmie. Badania Dörriasa i A. Guillaumonta poszerzyły znacząco naszą wiedzę o messalianach, a pierwszy wykazał, że autorem *Homilii* nie jest wcale Makary, lecz niejaki Symeon z Mezopotamii, gdzie też sam ruch miałby swoje początki.<sup>9</sup> W kontekst właśnie polemiki antymessaliankiej wpisują się *Capita centum de perfectione spirituali* Diadocha z Fotyki.<sup>10</sup> Otóż messalianie, od syryjskiego 7 „modlić się” tłumaczone na grecki *euchites*, stanowili grupę ascetów, którzy pojawili się w IV wieku w Syrii, następnie zaś rozprzestrzeleni po Azji Mniejszej i przypisywali nadzwyczajną moc modlitwie. Fundament jednak ich doktryny stanowiła błędna antropologia. Opierając się na takich tekstach biblijnych jak J 1,5; Mt 12,19 i Mt 15,19, gdzie jest mowa o ciemnościach

<sup>4</sup> Por. E. des Places, Introduction, w: Diadoque de Photice. Oeuvres Spirituelle, SCH 5, Paris 1997, s. 11-12.

<sup>5</sup> Por. Panarion 80.

<sup>6</sup> Por. Efrema Syryjski, Hymny o herezji, Hymn 22,4.

<sup>7</sup> Por. Teodoret z Cyru, Historia Ecclesiastica IV, 10 i Haeticorum fabularum compendium IV, 11.

<sup>8</sup> De haeresibus compendium 80.

<sup>9</sup> Por. H. Dörries, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der Messalianischen „Makarios” Schriften (TU 55) Leipzig 1941, s. 425-450; A. Guillaumont, Les Messaliens, w: Id., Mystique et continence, Paris 1952, s. 131-138.

<sup>10</sup> Por. F. Dörr, Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wähotike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert, Fribourg am Brisgau 1937.

nieprzeniknionych dla światła lub o złych myślach pozostając w sercu człowieka doszli do wniosku, że ani sakrament chrztu ani żaden inny sakrament nie uwalnia człowieka od grzechu i Szatana. W duszy każdego człowieka po upadku Adama mieszka demon skłaniający go do złego. Chrztost nie wystarczy do wyrzucenia tego demona i jest on, podobnie jak inne sakramenty, zupełnie bezużyteczny. Nawet bowiem po chrzcie zamieszkują w człowieku nadal razem łaska i grzech, duch prawdy i duch kłamstwa. Jedynym skutecznym sposobem na jego usunięcie jest nieustanna i żarliwa modlitwa, który wyrzuca demona i powoduje nadjeście Ducha Świętego.<sup>11</sup> Przyjęcie jednak założenia, że tylko nieustanna modlitwa jest jedynym narzędziem zbawienia prowadziło bardzo szybko do ekscesów zarówno natury mistycznej jak też moralnej. Członkowie ruchu messalian ideał życia mistycznego upatrywali bowiem w poszukiwaniu wizji istot niewidzialnych padając często ofiarą złudzeń, natomiast ideał życia etycznego identyfikowali z bezgrzesznością i beznamiętnością (*apatheia*) rozumianą jako zupełny brak myśli namiętnych. Diadoch opierając się na Klemensie Aleksandryjskim i Ewagriuszu polemizuje za messalianą nauką o współzamieszkiwaniu dwóch duchów w duszy człowieku, dobrego i złego oraz ich rozumieniem wizji duchowych i *apatheia*.

### Nauka duchowa Diadocha

Właściwe zrozumienie nauki Diadocha na temat beznamiętności domaga się umieszczenia jej w szerszym kontekście jego doktryny duchowej, a ta z kolei uwarunkowana jest w dużej mierze antropologią. Niestety, w tekstach naszego autora nie znajdziemy praktycznie żadnej nauki na temat kosmologii i eschatologii, a jego antropologia nie została przedstawiona w sposób systematyczny. Diadoch przyjmuje nauczanie Księgi Rodzaju 1,26 o tym, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Zakłada, że „obraz Boży” w człowieku przynależy do jego stanu naturalnego i nie został mu udzielony dopiero poprzez łaskę chrztu świętego, inaczej niż np. Ireneusz dla którego człowiek bez pneумы nie jest pełnym człowiekiem, lecz jedynie jego częścią.<sup>12</sup> Wydaje się więc, że dla Diadocha umysł (*nous*) przynależy do sfery naturalnej człowieka i zajmuje miejsce, które w innych systemach antropologicznych, jak choćby ten wspomniany Ireneusza, przypisywane jest duchowi (*pneuma*). Choć w dziełach biskupa Epiru nie znajdziemy wyraźnego odniesienia do antropologii Ewagriusza, to nie ulega wątpliwości, że to właśnie nauka pontyńczyka stoi u podstaw doktryny duchowej Diadocha. Różne mogą być wyjaśnienia faktu, że oczywiście nie wspomina on wcale Ewagriusza a jedynie milcząco zakłada zarówno jego antropologię jak też naukę duchową. Nie wykluczone, że w V wieku doktryna duchowa mnicha z Pontu sta-

<sup>11</sup> Por. A. Guillaumont, *Messaliens. Appellations, histoire, doctrine*, w: DSAM 10 (1979) koll. 1074-1083; tł. polskie: *Messalianie*, w: Id., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, Kraków-Tyniec 2006, s. 305-323.

<sup>12</sup> Por. Adv. Haer. V, 6.

nowiła na tyle ważną, integralną i oczywistą część nauczania duchowego w monastycyzmie epoki, że wydawało się zbędne odwołanie się do niego. W swojej antropologii Diadoch podobnie jak Ewagriusz i inni autorzy greccy wyróżnia w człowieku trzy zasadnicze elementy: umysł (*nous*), duszę (*psyche*) i ciało (*soma*). Nie wyjaśnia w żaden sposób przyczyny pojawienia się duszy w strukturze człowieka, który jak wiemy dla Ewagriusza była skutkiem pierwotnego upadku, ale przyjmuje jako oczywisty fakt jej istnienie obok umysłu. Zauważa jedynie, że może ona działać sama bezpośrednio lub też za pośrednictwem ciała.<sup>13</sup> Nie znajdziemy w jego dziełach dokładnego ewagrińskiego podziału duszy na część racjonalną i nieracjonalną (pożądliwą i popędliwą), a jedynie ogólne stwierdzenia o „częściach duszy”<sup>14</sup> czy też określenia typu „część rozumna duszy” (*psyche logike*) zwana też przez niego kontemplatywną (*to theoretikon*) oraz „część popędliwą” (*psyche thumodes*).<sup>15</sup> Diadoch używa także określeń typowo ewagrińskich na określenie namiętności (*pathe*), złych duchów (*ponera pneumata*) czy złych myśli, które atakują każdego człowieka dążącego do głębszego zjednoczenia z Bogiem.<sup>16</sup> Wielokrotnie pojawia się też w tekście typowo ewagriński termin na określenie myśli namiętnych *logismoï* z precyzacją, że są to myśli „demoniczne” lub „złe”.<sup>17</sup> Choć jak zobaczymy dalej, Diadoch nie wspomina wszystkich myśli namiętnych tak jak Ewagriusz ograniczając się jedynie do acedii, gniewu i próżnej chwały oraz wzmianki o obżarstwie, to nie ulega wątpliwości, że podobnie jak dla mnicha z Pontu zasadniczym elementem życia duchowego jest dla niego walka z namiętnościami i nabywanie cnót im przeciwstawnym. Przewyciężenie ich prowadzi do stanu beznamiętności (*apathei*), która jest warunkiem duchowej gnozy oraz miłości Boga i ludzi, istoty życia chrześcijańskiego. Nie opisuje on etapów życia duchowego za pomocą terminologii Ewagriusza jako praktyka ascetyczna i duchowe poznanie (*gnoza*), niemniej jednak wspomina wyraźnie o konieczności walki o oczyszczenie duszy,<sup>18</sup> a także o gnostyku, który już tego dokonał i osiągnął stan *apathei*.<sup>19</sup> Właśnie ów stan beznamiętności (*apatheia*) wzbudzał najwięcej kontrowersji w Kościele V wieku, ponieważ messalianie błędnie rozumie li zarówno działanie łaski sakramentu chrztu jak też sam ten stan, dlatego też Diadoch opierając się na nauce Ewagriusza w tym względzie polemizuje z ich poglądami.

Jak wynika z *Homilii* Pseudo-Makarego, messalianie odwołując się do tekstów biblijnych takich jak J 1,5 i Mt 15,19, w których jest mowa o ciemnościach odpornych na działanie światłości wyciągali błędne wnioski, że w duszy człowieka po-

<sup>13</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 24, SCh 5, s. 96.

<sup>14</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 29 i 34, SCh 5, s. 99-100.104.

<sup>15</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 5; 10; 45, SCh 5, s. 86.89.111.

<sup>16</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 44, SCh 5, s. 110-111.

<sup>17</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 77; 83; 94; 95; 96; 97, SCh 5, s. 135. 143. 156. 157. 158. 159.

<sup>18</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 17-18; 75; 93, SCh 5, s. 93-94.133-134.

<sup>19</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 72, SCh 5, s. 131.

zostają obszary opanowane przez ciemności, w których zamieszkuje Szatan a grzeszne myśli pozostające w sercu człowieka po chrzcie dowodzą, że grzech pozostaje w duszy ochrzczonej.<sup>20</sup> Messalianie szukali najprawdopodobniej jakiegoś wyjaśnienia dlaczego złe i grzeszne myśli pozostają nadal w człowieku po łasce chrztu. I choć samo pytanie jest bez wątpienia ciekawe i ważne, to odpowiedź jakiej udzielali budziła poważne zastrzeżenia. Diadoch polemizując z nimi wpisuje się niewątpliwie w swego rodzaju optymizm innych ojców greckich w spojrzeniu na naturę ludzką. Według niego pierwsi rodzice posiadali przed grzechem pierwotnym dar nieśmiertelności i beznamiętności (*apatheia*). W ten sposób podobieństwo piewszych ludzi do Boga jest obecne już w naturze ludzkiej, a dary nadprzyrodzone są dodanymi udoskonaleniami i nawet jeśli znikną, nie niszczą owego pierwotnego obrazu Boga w człowieku. Grzech pierwotny – zdaniem Diadocha – nie niszczy tego naturalnego podobieństwa człowieka do Boga, a jedynie je zaciemnia. Łaska odkupienia wysłużona ludziom przez Chrystusa daje możliwość powrotu do tamtego poprzedniego stanu. W konsekwencji więc łaska chrztu świętego nie tworzy nowego obrazu Boga w człowieku, a jedynie odnawia tamten naturalny i czyni go jaśniejszym.<sup>21</sup> Zostaje ona udzielona człowiekowi, co prawda, w jednej chwili, ale skutki jej działania objawiają się stopniowo i zależą od jego współpracy. W odróżnieniu od messalian Diadoch podkreślał, że sakrament chrztu wypędza z duszy człowieka Szatana i wyrzuca wszelki grzech, ale konieczna jest duchowa walka w postaci ascezy i czujności, aby ten stan utrzymać i rozwinąć. Nie wystarczy tylko ciągła modlitwa i doświadczenia pseudo-ekstazy messalian. Dalej, biskup Fotyki polemizuje z messalianami przedstawiając inną interpretację tekstów biblijnych używanych przez nich do propagowania swoich poglądów. W r. 82 odwołuje się więc do Mt 12,43-45 w którym jest powiedziane, że zły duch znajduje dawne swoje mieszkanie puste, by móc tam na nowo zamieszkać, co oznacza odejście z duszy człowieka Ducha Świętego.<sup>22</sup> Jeśli więc wróg został zwyciężony przez Chrystusa, to nikt rozsądny nie zgodzi się dzielić z nim swojego domu.<sup>23</sup> Odwołując się do Łk 10,18 wykazuje, że ponieważ demon był niegodzien przebywania w społeczności aniołów i został strącony z nieba, to nie może zamieszkiwać duszy człowieka razem z samym Bogiem.<sup>24</sup> Diadoch nie unika również polemiki bezpośredniej z egzegezą messalianą Mt 15,19 I J 1,5. Uznaje on, zgodnie z pierwszym tekstem, że rzeczywiście z serca człowieka pochodzą rzeczywiście niektóre złe myśli, ale to nie jest żadnym dowodem na zamieszkiwanie w nim szatana, lecz skutkiem grzechu pierwotnego. I nawet jeśli pochodzą one z inspiracji demonów, to nie ulega wątpliwości, że skuteczność ich działania uzależniona jest od ludzkiego przyzwolenia, zaś szatan działa zewnętrz-

<sup>20</sup> Por. F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, s. 16.

<sup>21</sup> Por. E. des Places, *Introduction*, w: *Diadoque de Photicé. Oeuvres Spirituelle*, SCh 5, Paris 1997, s. 34-35.

<sup>22</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 82, SCh 5, s. 140-142.

<sup>23</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 84, SCh 5, s. 144.

<sup>24</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 86, SCh 5, s. 145-146.

nie na duszę, nie od wewnątrz.<sup>25</sup> W przypadku natomiast J 1,5 biskup Epiru utrzymuje, że w tekście nie chodzi wcale o grzech ani Szatana, jak twierdzą messalianie, ale o ludzi, którzy nie chcą przyjąć światłości.<sup>26</sup> *Apatheia* nie oznacza więc zupełnego brak jakichkolwiek myśli namiętnych, ale oparcie się ich atakom. Diadoch opiera się tutaj na nauce Ewagriusza, dla którego beznamiętność jest warunkiem kontemplacji albo inaczej duchowej gnozy i poznania przez miłość: „Beznamiętnym jest ten, kto się nie niepokoi: nie oznacza to jednak konieczności, by nic nie odczuwał”.<sup>27</sup> Podobnie określa ją Diadoch: „Beznamiętność nie polega na braku ataku ze strony demonów, gdyż w takim wypadku musielibyśmy, jak mówi Apostoł, odejść z tego świata (1 Kor 5,10), ale na pozostaniu niezwyrodnym, gdy nas atakują”.<sup>28</sup> Pod taką definicją podpisałby się z pewnością bez zastrzeżeń również św. Hieronim, który gorąco polemizował ze sprowadzaniem *apathei* do nieludzkiej nieczułości. *Apatheia* nie oznacza tak jak chcieli messalianie braku jakichkolwiek złych czy namiętnych myśli, gdyż jest to zwyczajnie niemożliwe podczas ziemskiego życia człowieka, ale skuteczne opieranie się im.

Drugi element nauki duchowej messalian z którym polemizuje Diadoch dotyczył wizji duszy. Ich zdaniem, ci, którzy osiągnęli beznamiętność stali się duchowymi (*pneumatikoî*) stają się zdolni przenikać ludzkie serca i znają przyszłość. Przeżywają doświadczenia mistyczne, mają wizje postaci świata nadprzyrodzonego i wreszcie samej Trójcy Świętej. Ich dusze odczuwają i widzą rzeczywistość świata duchowego za pomocą zmysłów duchowych i doświadczają oświecenia umysłu. Diadoch, choć przeciwstawia się zasadniczo wszelkiego rodzaju wizjom, to jednak dopuszcza możliwość, by gdy dusza zostaje wyrwana z niewoli namiętności i jest w stanie *apathei* umysł mógł widzieć samego siebie. Opiera się również tutaj na nauce Ewagriusza, dla którego „znakiem beznamiętności jest to, że umysł zaczyna dostrzegać swoje własne światło, pozostaje spokojny wobec widzeń we śnie, a na rzeczy i wydarzenia patrzy niewzruszenie”.<sup>29</sup> Diadoch rozwija tę myśl.

Gdy umysł zaczyna pozostawać często pod wpływem Bożego światła, cały staje się przezroczysty do tego stopnia, że on sam widzi bogactwo swojego światła [...]. Mówi się, że dzieje się tak, gdy moc duszy panuje nad namiętnościami. Wszystko zaś co mu się ukazuje pod postacią czy to światła czy to ognia pochodzi od złego, jak nas naucza jasno św. Paweł mówiąc, że przedstawia się on za anioła światła (2 Kor 11,14). Nie można więc sprowadzać życia ascetycznego do takiej nadziei (wizji postaci – podkr. moje L. M.) z obawy, aby Szatan nie znalazł duszy podatnej na takie oszustwa. Celem bowiem jedynym jest kochać Boga uczuciem całkowitej pewności serca, to znaczy z całego naszego serca, z całej naszej duszy i z wszelkich naszych myśli (Łk 10,27).

<sup>25</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 83, Sch 5, s. 143.

<sup>26</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 80, Sch 5, s. 137-138.

<sup>27</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Kephalaia Gnostica* VII,3.

<sup>28</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 80, Sch 5, s. 160.

<sup>29</sup> Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: *Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków-Tyniec 1998, s. 222.

Diadoch, jak widzimy, precyzuje naukę Ewagriusza, że umysł w stanie beznamiętności staje się przezroczysty do tego stopnia, że dostrzega swoje własne światło. Tak jak mnich z Pontu nasz autor jest przekonany, że jeśli umysł dostrzega kształty, to albo dusza nie została jeszcze całkowicie oczyszczona albo umysł pada ofiarą złudzenia i ataku nieprzyjaciela. Dostrzeganie przez umysł światła jest według Diadocha niezасłużoną łaską antycypującą doświadczenie nieba, natomiast dostrzeganie przez umysł własnego światła jest poza zmysłowym i bezobrazowym dostrzeganiem piękna łaski w duszy człowieka, które otrzymuje się dzięki wzywaniu imienia Jezus.<sup>30</sup> Jedyną sytuacją w której biskup Epiru dopuszcza użyteczność jakichkolwiek wizji duchowych są sny zesłane przez Boga, ale ponieważ niektóre z nich mają źródło demoniczne stąd radzi, aby je wszystkie odrzucać bez obawy obrażenia Boga, gdyż On doskonale wie, że człowiek to czyni, by nie paść ofiarą złudzenia i lepiej służyć właśnie jemu.<sup>31</sup> Stan beznamiętności, który, jak widzieliśmy, objawia się m. in. tym, że umysł zaczyna dostrzegać swoje własne światło jest oznaką oczyszczenia duszy z namiętności i wejściem na drogę duchowej gnozy i miłości.

### Namiętne myśli

Diadoch, jak zostało wspomniane wcześniej, nie wymienia całej kategorii ośmiu namiętnych myśli, lecz przytacza tylko niektóre. Jeden raz pojawia się w naszym tekście sam termin obżarstwo (*gastrimargia*) w kontekście r. 47, gdzie Diadoch podkreśla konieczność wstrzemięźliwości (*enkrateia*) i posłuszeństwa. Ponieważ wstrzemięźliwość jest, jego zdaniem, wspólnym terminem na określenie wszystkich cnót, dlatego też należy kultywować nie tylko cnoty cielesne, lecz także te, które są w stanie oczyścić człowieka wewnętrznego: „Jakżeż mógłby otrzymać koronę ten, kto unika obżarstwa (*gastrimargia*) i wszelkiego pożądania cielesnego (*somatikes epithumias*), ale daje się opanować próżnej chwale (*philodoxia*) i nie chce znosić choćby przez krótki czas utrapienia [...]?”<sup>32</sup> Dalej nasz autor nie rozwija refleksji na temat obżarstwa, ale raczej koncentruje się na przekonywaniu mnichów do praktykowania cnót jej przeciwstawnych, czyli umiarkowania w jedzeniu i picu.<sup>33</sup>

Pierwszą złą myślą przeszkadzającą w oczyszczeniu duszy mnicha, którą Diadoch opisuje w sposób bardziej dokładny jest gniew. W r. 26 poświęconym rozeznawaniu duchów Diadoch przestrzega, iż podobnie jak połów ryb jest niemożliwy na wzburzonym morzu tak samo traci owoce kontemplacji ten, którego dusza wzburzona jest niesłusznym gniewem.<sup>34</sup> Biskup Fotyki przytacza tutaj wyraźnie

<sup>30</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 59, SCh 5, s. 119.

<sup>31</sup> Na temat rozróżnienia pomiędzy snami demonicznym a Bożymi por. *Capita centum de perfectione spirituali* 37-38, SCh 5, s. 106-107.

<sup>32</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 47, SCh 5, s. 110.

<sup>33</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 48-51.

<sup>34</sup> Por. *Capita centum de perfectione spirituali* 26, SCh 5, s. 98.



opinię Ewagriusza z Pontu zdaniem którego właśnie niesłuszny gniew jest największym wrogiem kontemplacji.<sup>35</sup> Kolejny raz nasz autor wspomina o gniewie i smutku prz okazji prezentacji swojej teorii snów. Gdy umysł jest czysty rozpoznaje bardzo szybko machinacje demonów: „Dlatego właśnie bardzo często nawet podczas snu on (umysł – podkr. moje L. M.) je zawstydza wzbudzając w nich wielki gniew. Zdarza się również, że dobre sny nie przynoszą radości duszy, ale prowokują w niej miły smutek i łzy bez bólu. Tak się dzieje w przypadku tych, którzy czynią wielkie postępy w pokorze”.<sup>36</sup> Diadoch wpisuje się tutaj w naukę Ewagriusza na temat gniewu jako namiętności właściwej demonom. O ile niesłuszny gniew niszczy w mnichu owoce kontemplacji o tyle jest on całkowicie dopuszczalny wtedy, gdy zostaje skierowany przeciw demonom lub je same pobudza do złości. Umysł zaś doprowadza do wściekłości demony odkrywając ich ukryte zamiary pobudzania namiętności człowieka przeciw niemu. A wszystko to w celu pozbawienia go jego naturalnej funkcji, czyli kontemplacji Boga:

Gdy dusza jest poruszona poprzez gniew czy też niepokoiona przez upojenie lub osaczona przez ciężkie zniechęcenie, umysł nie może, nawet jeśli się go do tego zmusza, przywołać na pamięć Pana Jezusa. Pozostaje cały zaślepiiony przez gwałtowność namiętności i odchodzi od swojego naturalnego działania.<sup>37</sup>

Gniew blokuje więc nie tylko naturalne funkcje umysłu, ale też zaślepia go do tego stopnia namiętnościami, iż nie jest w stanie przywołać żadnych obrazów do pamięci człowieka. Gniew według Diadocha pojawia się często jako skutek acedii lub smutku: „Ten, kto poprzez nadmiar słów rozprasząc ducha ponad miarę nie tylko odbiera mu wszelką chęć do aktywności duchowej, ale również oddaje go we władzę demona acedii, który wprowadzając go w stan pobudzenia przekazuje go demonowi smutku a potem demonowi gniewu”.<sup>38</sup> Brak zachowywania milczenia w życiu mnicha osłabia jego ducha i odciąga go od aktywności duchowej zanurzając w materialną. W stanie takiego rozdarcia wcześniej czy później wpada w sidła demona acedii, który niejako rozrywa duszę człowieka ciągnąc ją w dwóch przeciwstawnych sobie kierunkach. Stan acedii będąc jednocześnie stanem uśpienia jednych energii duszy i pobudzenia innych wprowadza duszę w stan smutku lub gniewu. Widzimy więc, że Diadoch podobnie jak Ewagriusz dopatruje się w smutku przyczyny gniewu, ale inaczej niż mnich z Pontu dostrzega ją również w acedii. Zdarza się również, że gniew jest jedną z namiętności, które pojawiają się w duszy człowieka w momencie pozostawienie jej samej przez Boga w celach edukacyjnych. Wtedy ogarnia ją często beznadzieja, wątpliwości, gniew i pycha.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Kephalalaia Gnostica* V, 27; *Gnosticus* 108; *De oratione* 64 i 132.

<sup>36</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 37, *SCh* 5, s.106.

<sup>37</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 61, *SCh* 5, s.120.

<sup>38</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 96, *SCh* 5, s.159.

<sup>39</sup> Por. *Capita centum* 87, *SCh* 5, s.147.

Diadoch, podobnie zresztą jak Ewagriusz, rozróżnia pomiędzy gniewem niesłusznym i słusznym. Dla mnicha z Pontu gniewem słusznym jest taki gniew, który jest kierowany przeciw demonom a nie przeciw ludziom.<sup>40</sup> Pisał biskup Fotyki:

Gniew zazwyczaj bardziej niż pozostałe namiętności niepokoi i porusza duszę, ale czasem jest jej bardzo użyteczny. Gdy bowiem używamy go w umiarze przeciw wszelkiego rodzaju bezbożnikom i grzesznikom, by ich ratować lub zawstydzić, sprowadzamy do duszy słodycz, ponieważ dążymy do sprawiedliwości i dobroci Bożej. Złoszcząc się bowiem przeciw grzechowi wzmacniamy w duszy męstwo tych jej części, które są zniewieściałe.<sup>41</sup>

Słuszny więc gniew to taki, który jest skierowany w umiarze przeciw bezbożnikom i grzesznikom oraz przeciw samemu grzechowi. Zwłaszcza gniew przeciw grzechowi dodaje duszy męstwa do kolejnych walk duchowych. Według Diadocha, ten kto z umiarem stosuje gniew motywowany gorliwością religijną zasługuje na większy szacunek niż ktoś tchórzliwy, kto nigdy nie wpada w gniew z powodu lęku przed przeciwnikami swoich przekonań (*Capita* 62).

Drugą myślą namiętną, której Diadoch poświęca cały jeden rozdział swego dzieła jest acedia. Ewagriąską koncepcję acedii jako niechęci do tego, co jest i pożądanego tego, co w obcej chwili nieosiągalne, biskup Epiru aplikuje do bardzo konkretnego momentu rozwoju życia duchowego, gdy mnich czuje już niechęć do rzeczy tego świata, a pragnie niebieskich:

Gdy nasza dusza przestaje pragnąć czarów tej ziemi, wtedy z reguły opanowuje umysł duch acedii, który nie pozwala jej poświęcić się posłudze słowa ani też wniknąć głębiej w pragnienie dóbr przyszłych. Popycha go do przesadnej pogardy życia ziemskiego jako niegodnego czynów cnotliwych, a także pod protekstem, że została ona już udzielona wielu albo nie prowadzi do poznania tego, co doskonale deprecjonuje duchowe poznanie. Uciekniemy od tej namiętności niechęci i tchórzliwości jeśli postawimy naszym myślom wyraźne granice i zwrócimy naszą uwagę na wspomnienie Boga. W ten sposób umysł szybko powróci do swojej dawnej gorliwości i wyzwoli się z tego nierozumnego rozproszenia.<sup>42</sup>

Diadoch uchwycił moment życia duchowego, gdy człowieka nie pociągają już przyjemności tej ziemi a demon acedii przeszkadza mu w zanurzeniu się w przyjemnościach niebieskich. Popycha go więc do pogardy wobec tego, co ziemskie, co oczywiście będzie zawsze prowadziło do manicheizmu i subtelnej pogardy również Stwórcy obecnego świata oraz do subtelnej pychy, która przejawia się pogardą wobec duchowej gnozy jako już zbyt pospolitej i nieużytecznej do osiągnięcia pełnej doskonałości. Remedium na ataki acedii będzie postawienie granic myślom, czyli unikanie pogardy wobec rzeczywistości stworzonej i duchowego poznania oraz zanurzenie myśli we wspomnieniu o Bogu.

<sup>40</sup> Ewagriusz z Pontu, *Practicus* 15.

<sup>41</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 62, *SCh* 5, s.122.

<sup>42</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 58, *SCh* 5, s.118.

Kolejnym pragnieniem namiętnym mnicha, które wzmiankuje Diadoch jest próżna chwała. Pierwszy raz pojawia się temat próżnej chwały w r. 11, gdzie autor rozróżnia pomiędzy nauką duchową a nauką ziemską. Ta druga, zwana też mądrością tego świata popycha człowieka do ciągłego szukania ludzkiej chwały a jej osiągnięcie czyni go próżnym. Natomiast „nauka duchowa (logos pneumatikos) trzyma duszę z dala od próżnej chwały. Dzięki światłu, które rozlewa się po wszystkich częściach duszy sprawia, że nie potrzebuje ona ludzkiego uznania. Z tego też powodu uwalnia on myśli od wszelkich wyobrażeń ponieważ przemienia ją całą w miłość Boga”.<sup>43</sup> Widzimy więc, że drogą jaką propnuje nie tylko Diadoch, ale również inni mistrzowie życia duchowego prowadzi do nasycania własnej duszy najpierw światłem Bożym, by potem nie potrzebować już uznania ze strony ludzi. Nie można bowiem wykorzenić z duszy pragnienia próżnej chwały i pozostawić ją niejako „pustą”, gdyż pragnienie uznania przez ludzi jest jakoś naturalne człowiekowi i samo w sobie nie jest jeszcze złe. Problem pojawia się, gdy uznanie ze strony ludzi staje się ważniejsze niż ze strony Boga. Próżna chwała przyjmuje często bardzo subtelne i trudne do rozpoznania formy. Jedną z nich jest stan choroby w którą popadli niektórzy mnisi cenobici, ale opanowani przez próżność obnosili się publicznie wobec innych tym, że nie potrzebują żadnego lekarza.<sup>44</sup> Jako remedium na próżną chwałę Diadoch poleca ciągle wzrastanie w duchowym poznaniu (*Capita* 94), modlitwę, psalmodię i lekturę Pisma Świętego bardziej niż spekulacje teologiczne ludzi (*Capita* 68). Ponieważ próżna chwała rodzi się zazwyczaj podczas spotkań z ludźmi, stąd też biskup Fotyki radzi: „Gdy wielka próżna chwała wystąpi przeciw nam wykorzystując jako okazję do swej złości przybycie jakiegoś brata lub gościa, należy złagodzić trochę zwyczajne zasady. W ten sposób zobaczymy obnażone intencje demona a jego w smutku z powodu nieudanego kuszenia, my zaś wypełnimy z rozeznaniem prawo miłości i przez nasze uniesienie zachowym sekret naszej wstrzeźliwości”.<sup>45</sup> Diadoch opisuje tutaj sytuację odwiedziny mnicha przez współbrata lub jakiegoś gościa, który przyszedł do niego zasięgnąć duchowej rady, co było dla mnicha doskonałą okazją, by pochwalić się przed nimi surowością swoich praktyk ascetycznych, jak np. post. To jednak szybko wpędzało mnicha w sidła demona szukania próżnej chwały u ludzi odbierając mu duchowe owoce jego walki. Stąd nasz autor radzi, by podczas odwiedzin dostosować się do odwiedzających i złagodzić swoje zwyczajne zasady, gdyż wtedy wypełni on zarówno obowiązek miłości dostosowując się do potrzeb innych a także przezwycięży pokusę szukania próżnej ludzkiej chwały i uznania dla swoich praktyk.

\* \* \*

Nauka duchowa Diadocha, jak widzieliśmy, oparta jest w dużej mierze na nauce Ewagriusza z Pontu a także uwarunkowana sporem z messalianami. Biskup

<sup>43</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 11, Sch 5, s. 89.

<sup>44</sup> Por. *Capita centum* 53, Sch 5, s. 115.

<sup>45</sup> Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfectione spirituali* 46, Sch 5, s. 112.

Fotyki nie przedstawia jednak jakiegś systematycznej antropologii czy doktryny duchowej, ale milcząco zakłada wnioski Ewagriusza. Z jego zaś kategorii ośmiu *logismoj* koncentruje się na gniewie, acedii i próżności. Gniew niszczy owoce kontemplacji i jest zupełnie niesłuszny, gdy zostaje skierowany przeciw ludziom, natomiast bardzo użyteczny, gdy służy jako narzędzie do przepędzenia demonów. Acedię rozumie Diadoch jako pogardę wobec tego, co ziemskie i subtelną pychę, która przejawia się pogardą wobec duchowej gnozy jako już zbyt pospolitej i nieużytecznej do osiągnięcia pełnej doskonałości. Próżność zaś to szukanie ludzkiej chwały i podziwu przez mnicha dla swoich trudów ascetycznych. Diadoch zachęca do ich ukrywania oraz złagodzenie norm życia codziennego podczas wizyt braci lub gości.

## ZRÓDŁO ŚWIĘTOŚCI ŻYCIA LUDZKIEGO W ŚWIELE EN SOMMARIO ANA PAWŁA II

L'articolo presenta la dottrina spirituale di Diadoco come basata su quella di Evagrio Pontico e forgiata nel contesto della polemica con i messaliani. Diadoco non menziona tutti gli otto *logismoj* di Evagrio, ma si concentra soltanto sull'ira, acidia e vana gloria.

Dzisiejszy świat z jednej strony zadziwia postępem różnorodnej technologii, osiągnięciami gospodarczymi, artystycznymi, rozwojem wielu dziedzin nauki, ale z drugiej strony przeraża eskalacją agresji przeciwko fundamentalnemu prawu, jakim jest prawo do życia każdej osoby ludzkiej. Mnożą się masowe ataki na życie człowieka i jego godność w formie niekończących się wojen, wyzysku, przemocy, niesprawiedliwego podziału zasobów w ziemi, pogłębiającego ubóstwo i niedostatek w wielu regionach świata. Coraz częściej dochodzi wręcz do legalizacji prawnej zbrodni przeciwko życiu, jakimi są aborcja i eutanazja.

Także w naszym kraju nie brak sarama się tych dwóch prądów. Nie sposób nie przywołać choćby burzliwej debaty parlamentarnej z wiosny 2007 r., która niestety nie przyniosła konstytucyjnej gwarancji ochrony życia człowieka od jego poczęcia po naturalną śmierć. Wyjątkowo to pokazano jak wielu, sładnym wydawałoby się światłym osobom, a co więcej – deklarującym się jako katolicy – brak jest zrozumienia wartości życia ludzkiego, czy wręcz jaki ogólnieświadczy w tej kwestii prezentują.

Jest to swoisty znak czasu, który domaga się nie tylko rozpoznania, ale i adekwatnej odpowiedzi. Ma nią być głoszenie chrześcijańskiego orędzia o życiu ludzkim. Ażeby przekaz ten nie stał się realizacją ideologicznych haseł, potrzebuje zakotwiczenia w wartościach transcendentnych. Zwłaszcza osoby wierząca, otwierające się na osobową relację z Panem Bogiem, winny umieć w różnych sytuacjach rzeczowo i konkretnie reagować, wywodzić odpowiednie argumenty teologiczne, osadzając je w nauczaniu Magisterium Kościoła.

Szczególnym dokumentem jest encyklika, poświęcającą problematykę ochrony życia ludzkiego, jest encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* z 25.03.1995 r. Jest ona wielką potwierdzeniem wartości i niezmuszalności życia ludzkiego. Stanowi nadto owoc wielkiej pracy całego Kościoła o losy ludzkości.