

**Kevin CORRIGAN, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4<sup>th</sup> Century*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Farnham 2009, Wydawnictwo Ashgate, ss. 245.**

K. Corrigan podjął się bardzo ciekawego zadania, porównania nauki duchowej Ewagriusza z Pontu – jak wiemy rozwijanej i praktykowanej na pustyni egipskiej – z nauką duchową Grzegorza z Nyssy, myśliciela i biskupa miejskiego. Ponieważ porównanie całości ich nauczania byłoby niemożliwe, Autor czyni to w obszarze nauczania na temat umysłu, duszy i ciała osadzając tę tematykę w kontekście antycznej filozofii i teologii, zwłaszcza w wydaniu Ojców Kapadockich, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. Przekonująco pokazał, że obydwaj autorzy antyczni są świadkami narodzenia się nowych form poznania i wiedzy, oraz że nie przejęli bezkrytycznie starożytnego dziedzictwa pogańskiego i wcześniejszego chrześcijańskiego, ale w sposób twórczy je rozwinęli w obszarze samopoznania i relacji pomiędzy głównymi komponentami natury ludzkiej czyli umysłem, duszą i ciałem. Autor ukazał nauczanie Ewagriusza i Grzegorza w sposób krytyczny jako tych, którzy są przykładami dobrej integracji ważnych obszarów późnoantycznej refleksji chrześcijańskiej: filozofii, teologii, ascetyki i mistyki.

Praca zawiera 10 rozdziałów poprzedzonych wprowadzeniem i wykazem skrótów, a kończy się 11 rozdziałem stanowiącym konkluzję, po której następuje bibliografia i indeks.

Rozdział 1 poświęcony jest zagadnieniom wstępnym dotyczącym życia i pism Ewagriusza i Grzegorza. Nie ma tutaj elementów nowych a jedynie syntetyczna prezentacja wniosków dotychczasowych badań. Podobnie jak w rozdziale 2 Autor przedstawia *background* sytuacji Kościoła i refleksji teologicznej w IV w. i sam zachęca we wprowadzeniu, by jeśli czytelnik już te rzeczy zna, przeszedł w swojej lekturze do dalszych rozdziałów. Niemniej warto podkreślić, że Corrigan w rozdziale 2 (*Chrześcijański przewrót*) formułuje bardzo ważny fundament swoich dalszych analiz, który warto przywołać. Autor jest mianowicie zdania, że termin „orygenizm” nie jest użyteczny do zrozumienia debat z IV w. związanych z Ewagriuszem i Grzegorzem. Nawet jeśli Orygenes był bardzo ważny dla obydwu wspomnianych autorów, to nie mniej ważne było dla nich Pismo Święte i filozofia grecka (Platon, Arystoteles i Plotyn), a także adaptacja późniejszej teologii aleksandryjskiej i, w przypadku Ewagriusza, myśli wszystkich Ojców Kapadockich, w prezentacji nauki ascetycznej. Zdaniem Autora jednak kluczowym problemem była nadal walka z fałszywą gnozą, której Ewagriusz stara się przeciwstawić proponując prawdziwą – duchową gnozę, zwalczając w ten sposób zarówno

duchową ignorancję jak też anti-intelektualne formy ascezy obecne wśród mesalian. Choć Gabriel Bunge już wcześniej pisał o związku gnostycyzmu i orygenizmu, a większość badaczy milcząco zakładała, że w IV w. gnostycyzm już nie miał tak wielkiego oddziaływania na chrześcijaństwo, to jednak uwaga Autora warta jest rozważenia, bo być może to właśnie anti-gnostycki, oprócz oczywiście anti-ariańskiego, kontekst jest bardzo ważny, jeśli nie kluczowy do zrozumienia nauki Ewagriusza.

Rozdział 3 poświęcony jest tematyce umysłu ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), duszy i ciała w nauczaniu Ewagriusza i Grzegorza. Nawet jeśli te trzy elementy są obecne w pismach autorów klasycznych, takich jak Homer, Heralikt, Anaksagoras, Platon, Arystoteles, Plotyn, Porfirusz czy Jamblich, jak też u wcześniejszych autorów chrześcijańskich, jak Klemens Aleksandryjski, Ireneusz czy Orygenes, to nie ulega wątpliwości, że fundamentem wszelkiej refleksji w tym względzie zarówno dla Ewagriusza jak też Grzegorza jest Pismo Święte. Autor słusznie zauważa, że dla współczesnej, „ewolucyjnej” mentalności, w której akcentuje się raczej świadomość i osobowość człowieka skupione bardziej tylko na badaniu mózgu i kultury niż jego niematerialnej duszy, trudniej jest zrozumieć autorów antycznych piszących o umyśle i duszy. Zauważa dalej, że w IV w. termin  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  obejmował również uczucia jako część jego działalności. Ponieważ, np. zdaniem Ewagriusza umysł jest niematerialny,  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  nie jest tylko myślą albo jakimś rozumowaniem konceptualnym, ale czymś „in-between”. Grzegorz używa tutaj kategorii partycypacji a ewagrińska teoria  $\nu\omicron\eta\mu\epsilon\alpha\tau\alpha$  wyrastałaby właśnie z tej teorii uczestnictwa. Podobnie, dodaje Autor, relacja pomiędzy ciałem i duszą jest skomplikowanym procesem. Gdy Ewagriusz pisał o „oddzieleniu duszy od ciała” miał na myśli oddzielenie się od namiętności, natomiast ten motyw separacji, obecny przecież zarówno w Biblii jak też u Platona, został błędnie przez współczesnych badaczy rozumiany tylko w kluczu dualizmu platońskiego. Autor słusznie podkreśla, że zarówno dla Ewagriusza jak dla Grzegorza możliwe są różne relacje pomiędzy ciałem a duszą, nie tylko jedna w którą często wciska się ich refleksję.

W rozdziale 4 Autor zajmuje się problematyką znaczenia i celu beznamiętności oraz czystości serca u dwóch wspomnianych autorów patrystycznych. Ewagriusz określa brak namiętności zdrowiem duszy człowieka a Grzegorz postrzega filozofię jako medycynę dla duszy. Dzięki badaniom porównawczym okazało się, że Ewagriusz wcale nie postrzegał anachoretyzmu jako doświadczenia *in extremis* a jego koncepcja *apathei* czy *puritas cordis* jest bardzo zbliżona do nauki Grzegorza. Dalej, Autor słusznie podkreśla błędne rozumienie ascezy ewagrińskiej jako zniszczenie ludzkiej podmiotowości przez niektórych badaczy, co oznacza, iż nie zrozumieli oni w pełni nauki ascetycznej mnicha z Pontu. Po trzecie wreszcie, Autor słusznie podkreśla, że dla Ewagriusza miłość jest celem wszelkiej ascezy i duchowej gnozy. Kto twierdzi inaczej, nie zrozumiał go. Beznamiętność nie oznacza dla Ewagriusza i Grzegorza *self-mutilation*. Obydwaj akcentują również różne poziomy beznamiętności, jak też możliwość jej zupełnego odwrócenia się, nawet jeśli ktoś już osiągnął ten stan.

W dalszej części studium rozdziela poszczególnych autorów. W rozdziale 5 znajdziemy więc tematykę pochodzenia i struktury tradycji o siedmiu grzechach głównych, czyli naukę Ewagriusza o ośmiu „myślach”, natomiast w rozdziale 6 nauczanie Grzegorza o upadku umysłu. Autor prezentuje więc osiem λογισμοί Ewagriusza zaznaczając, że nie znamy źródeł tej klasyfikacji (s. 75). Szkoda, że nie czytał mojego studium na ten temat (*Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007), bo tam jest próba rekonstrukcji tych źródeł w Biblii, u Orygenesisa i stoików. Autor dochodzi ostatecznie do wniosku, że ewagrińska teoria ośmiu namiętnych myśli została zbudowana w oparciu o Pismo Święte i źródła filozoficzne, głównie psychologię Platona i Arystotelesa zawarte w *Republice* i *Fedonie*. Choć Ewagriusz w ogólnych refleksjach moralnych zgadzałby się z Grzegorzem, to jednak sama kategoria ośmiu namiętnych myśli byłaby jego własnym tworem modelowanym na psychologiczno-socjologicznych typologiach z *Republiki* (8-9). Analiza porównawcza Autora pomiędzy nauką Ewagriusza i Platona jest bardzo powierzchowna i nie uprawnia do wyciągnięcia wniosków o zależności mnicha z Pontu od Platona.

W rozdziale 6 poświęconym upadkowi umysłu według Grzegorza z Nyssy Autor dochodzi do wniosku, że jego używanie terminów νοήματα i λογισμός, które później zostaną określone mianem „grzechu” (*De instituto christiano*) wykazuje wpływy słownictwa monastycznego, które znajdujemy w pismach Pseudo-Makarego z ok. 380 r. a Ewagriusz wykorzystałby to na swój użytek i odpowiednio przetworzył. Choć oczywiście pozostaje dla nas trudnym problemem do rozstrzygnięcia kwestia datacji poszczególnych dzieł Ewagriusza, to jednak wydaje się, że jego nauka o ośmiu namiętnych myślach pojawia się w tekstach powstałych przed 380 r. Osobiście wątpię, by Pseudo-Makary wpłynął na Ewagriusza w stworzeniu kategorii ośmiu λογισμοί. Podtrzymuję moja opinię wyrażoną w *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, że Ewagriusz wypracował ją sam w oparciu o teksty Pisma Świętego, częściowo stoików i Orygenesisa. Jak na razie, nie znajduję przekonujących argumentów przeciw tej tezie,

Rozdział 7 poświęcony jest tematyce: *Ciało w umyśle: naukowe oko Ewagriusza*. Autor rekonstruuje więc w tej części koncepcję ewagrińską ciała fizycznego i inteligibilnego, która jest połączeniem neoplatońskiej i Pawłowej refleksji nad ciałem jako „świątynią Ducha” a orygenesowską wyrażoną w komentarzu do 1Kor 15, 28, że ciało może przechodzić w nowe jakości i stany istnienia, ze zwierzęcego w bardziej duchowe (*De principiis* III 6). Odtwarza więc naukę mnicha z Pontu transmigracji istot rozumnych do innych ciał, duchowych zmysłach i kończy pytaniem o charakter monistyczny jego metafizyki. Choć tytuły poszczególnych paragrafów tego rozdziału brzmią dosyć szumnie, to jednak niewiele tutaj nowych treści a analizy Autora nie są pogłębione.

W rozdziale 8 Autor zajmuje się z kolei antropologią Grzegorza z Nyssy, zarówno w odniesieniu do ludzkości jako takiej, jak też poszczególnych jednostek, która – jego zdaniem – oparta jest oczywiście na Platonie i Orygenesie, a także na doktrynie trynitarnej Kościoła. Dzięki temu Grzegorz był w stanie nie oddzielać

od siebie racjonalności od uczuć i docenić materialność ciała po upadku. Według Autora, w myśli Grzegorza po raz pierwszy w historii myśli chrześcijańskiej ciało i dusza są przedstawione jako równie ważne komponenty człowieka. Grzegorz łączy więc poznawalność ciała z punktu widzenia aktywnej percepcji, jak Ewagriusz, z funkcjami psycho-somatycznymi i jego relacyjnością, jak u Bazylego i w tradycji medycznej poczynając od Hipokratesa aż do Platona, nie gubiąc holistycznej koncepcji bytu rozumnego złożonego z ciała, duszy i  $\nu\omicron\delta$  jako obrazu Boga. Autor słusznie przekonuje, że Ewagriusz powinien być interpretowany bardziej z perspektywy właśnie Grzegorza niż anatem późniejszych soborów. Ciekawe, że Grzegorza nigdy nie potępiono za nauczanie o apokatastazie oraz twierdzenie, że cały człowiek, z ciałem i duszą jest obrazem Boga, a Ewagriusz za te same rzeczy został potępiony. Bo jak rozumieć założenie, że również ciało ludzkie jest obrazem bezcielesnego Boga?

Rozdział 9 koncentruje się na tematyce relacji pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie w nauce Ewagriusza i – jak to Autor określa – „dialogicznym rozszerzaniu się serca i umysłu” (s. 157nn). Życie mistyczne dla mnicha z Pontu jest z jednej strony otwarciem się na głębsze wymiary ludzkiego bytu do badania siebie, nowej organizacji struktur psychiczno-duchowych i kierownictwa duchowego, z drugiej zaś na przyjęcie łaski Bożej miłości. Łączy więc platoński podział życia na wiedzę praktyczną i gnostyczną z programem duchowej *paidei* Klemensa Aleksandryjskiego zakorzenionej w orygenesowskiej egzegezie Pisma Świętego. Autor syntetycznie przedstawia tutaj znane już etapy życia duchowego jak  $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  i  $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  wraz z cnotami właściwymi tym okresom. Słusznie podkreśla, że propozycja Ewagriusza, aby reintegracja całego człowieka oznaczała dominację  $\nu\omicron\delta$  (albo  $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$ ) prowadzącego do kontemplacji Boga nie oznacza dla niego koncentracji tylko na umyśle z pominięciem innych elementów – stąd częsty zarzut wobec mistyki Ewagriusza jako zbyt intelektualnej. Chodzi o integrację wszystkich elementów: umysłu, władz duszy, emocji, uczuć i ciała w jedną całość. Ewagriusz nie jest więc tylko przesadnie intelektualny ani katafatyczny, ale jego myśl charakteryzuje się ukrytą równowagą i jednocześnie napięciem. Bo choć  $\nu\omicron\delta$  stanowi centrum osobowości człowieka, to jednak może być przeszkodzony w swoich czynnościach przez strukturę duszy i wciągnięty w namiętności. Jednocześnie  $\nu\omicron\delta$  jest tożsamy z sercem, gdyż – jeśli osiąga się beznamiętność – rodzi się w nim miłość. Umysł niejako staje się sercem na modlitwie.

Wreszcie w rozdziale 10 Autor zajmuje się drogą ku nieskończoności i życiu mistycznym Grzegorza z Nyssy. Według niego, dla Grzegorza każda istota ludzka posiada swoją niepowtarzalną jedyność dzięki uczestnictwu we wspólnocie z boską istotą i osobami. W życiu mistycznym ta jedyność zostaje pogłębiona do tego stopnia, że wydaje się jakby zanikały specyficzne cechy natury ludzkiej. Wtedy integracja ciała, duszy i umysłu łączy się z dialogicznością i otwiera na relacje z innymi, a także otwiera duszę na przyjęcie Boga. Wtedy zaczyna się widzieć wszystkie rzeczy stworzone w ich jedyności.

Autor konkluduje, że jego studium wyraźnie pokazało, iż istnieje o wiele więcej podobieństw pomiędzy Ewagriuszem a Grzegorzem niż wcześniej przypuszczano. Są to: rozumienie ciała intelligibilnego, bezobrazowe postrzeganie umysłu w działaniu, struktura i znaczenie ośmiu λογισμοί i materialności, ludzkość widziana jako monada stworzenia. Obaj autorzy podobnie postrzegają relację pomiędzy ciałem i duszą nie jako jedną i statyczną, ale raczej jako dynamiczną i wielokształtną. Oddzielenie duszy od ciała nie jest przez nich postrzegane jako pewna strategia dualistyczna w celu obrony antropologii biblijnej przed pogańską, ale jako zdolność oddzielenia się od namiętności i zależności od przedmiotu, czyli jako skutek auto-refleksji, samoświadomości i integracji. Oddzielenie istoty od namiętności nie może być pojmowane jako próba oddzielenia rozumu od uczuć, co często zarzucano Ewagriuszowi, ale jako zaproszeni do integracji na głębszym poziomie, która przejawia się, paradoksalnie, w zbliżeniu się do świata stworzonego. Autor ukazał również w innym świetle neoplatonizm Plotyna i Jamblicha, których teoria istoty oraz opis relacji pomiędzy ciałem a duszą wpłynęły znacząco na Grzegorza z Nyssy. Uznał za niewłaściwe przeciwstawianie „intelektualnego” Ewagriusza „intuicyjnemu” Grzegorzowi. Obydwaj odwołują się do trzyczęściowej koncepcji duszy oraz kategorii λογισμοί i νοήματα. W ich pismach znajdziemy podobną teologię trynitarną oraz inspirację neoplatonizmem.

Studium jest pierwszą próbą porównania antropologii, zwłaszcza relacji pomiędzy umysłem, duszą i ciałem u Ewagriusza i Grzegorza z Nyssy. Widać, że Autor dosyć dobrze porusza się w neoplatonizmie i w nim dostrzega źródła inspiracji dla naszych pisarzy. Wypada mieć nadzieję, że kolejne badania nad innymi szczegółowymi elementami nauk Ewagriusza i Grzegorza potwierdzą ścisły związek pomiędzy nimi. Co zresztą nie jest dziwne, wszak kształcili się w tym samym środowisku pozostając pod wpływem Orygenesesa, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. Niektóre analizy nauki Ewagriusza są dosyć powierzchowne, by nie powiedzieć wręcz banalne. Autor przytacza tutaj rzeczy tak oczywiste dla badacza pism Pontyjczyka, że praktycznie nie wnoszą one nic nowego. Ciekawy jest natomiast sam pomysł porównania wyżej wspomnianych dwóch autorów.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

**Julia KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009, wyd. Ashgate, ss. 217.**

Warto dłużej zatrzymać się nad jej analizą omawianej pracy, gdyż książka ta stanowi jedną z pierwszych prób przełamania impasu w badaniach nad Ewagriuszem i jest jednocześnie pierwszą próbą analizy najbardziej kontrowersyjnych elementów jego nauki.

Tradycyjnie studium składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii i indeksu. We *Wstępie* Autorka wyjaśnia cel, metodologię i strukturę