

Studium jest ciekawą próbą łączenia intuicji duchowych Ewagriusza ze zdobyczami współczesnej neurologii i psychologii. Ze względu jednak na dosyć ograniczony jego rozmiar, jest to raczej przyczynek do tego typu badań niż pogłębione i w pełni udokumentowane studium. Wypada mieć nadzieję, że w przyszłości znajdą się inni, którzy pogłębią ten obszar badań na naukę duchową Ewagriusza i jej relacją do współczesnych nauk empirycznych.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

Augustine CASSIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013, Cambridge University Press, ss. 267.

Jak wiadomo, badania nad pismami, nauką ascetyczną i myślą teologiczną Ewagriusza z Pontu od wielu lat przeżywają prawdziwy renesans. Potwierdza to duża liczba publikacji: zarówno tłumaczeń tekstów mnicha z Pontu na języki nowożytny, jak też artykułów naukowych i monografii dotyczących różnych aspektów jego nauki. Wystarczy zajrzeć na stronę internetową, którą prowadzi Joel Kalvesmaki: www.evagriusponticus.bibliography, aby się przekonać o wielkim zainteresowaniu tym autorem. Powstało więc wiele ciekawych prac poświęconych różnym aspektom nauki Ewagriusza. W języku polskim Leon Nieścior, oprócz wielu artykułów napisał monografię pt. *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 1997; Leszek Misiarczyk zajął się kategorią ośmiu namiętnych myśli w nauce mnicha z Pontu w książce pt. *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007 (w wersji nieznacznie zmienionej *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2015), a O. Szymon Hiżycki przybliżył egzegezę Ewagriusza. W obszarze anglo-języcznym pojawiło się ostatnio również kilka bardzo ważnych opracowań. Luke Dysinger wydał monografię *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005; Kevin Corrigan porównał naukę Ewagriusza i Grzegorza z Nyssy na temat umysłu, duszy i ciała w książce *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in 4th Century*, Farnham 2009; Julia S. Konstantinovsky wydała doskonałe opracowanie na temat duchowej wiedzy (gnozy) pt. *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009; George Tsakiridis dokonał porównania pomiędzy ewagriąńską nauką o ośmiu złych myślach a współczesną nauką w dziele *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010; a ostatnio właśnie A. Cassiday zajął się kwestią rekonstrukcji teologii Ewagriusza *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013. Ostatnia praca jest szczególnie ważna, gdyż w przekonujący sposób przelamuje dotychczasowy stereotyp postrzegania Ewagriusza jako heretyka i głównego przedstawiciela orygenizmu zarówno podczas tzw. pierwszego jak też tzw. drugiego sporu orygenistycznego. Pomimo bowiem wielu ciekawych, ważnych i potrzebnych opracowań na temat

Ewagriusza i jego myśli, wśród badaczy powszechnie przyjmowano hipotezę, że mnich z Pontu jest jednym z głównych przedstawicieli orygenizmu zarówno podczas tzw. pierwszego sporu orygenistycznego na przełomie IV i V w. jak również w okresie tzw. drugiego sporu orygenistycznego w VI wieku. Po potępieniu orygenizmu na II Soborze w Konstantynopolu (553), a także przywołaniu potępienia imiennie Ewagriusza na Soborze Konstantynopolitańskim III (680-681) i Nicejskim II (787) przez całe stulecia panowało powszechne przekonanie, że Ewagriusz jest rzeczywiście jednym z głównych przedstawicieli orygenizmu. Opinia ta, oparta wcześniej tylko na orzeczeniach soborowych, w XX w. została dodatkowo wzmocniona argumentami naukowymi wybitnego badacza pism Ewagriusza, Antoine Guillaumonta. Autorytet naukowy A. Guillaumont na całe lata zaważył na opinii o mnichu z Pontu jako słusznie potępionym przedstawicielu orygenizmu i takie poglądy były bezkrytycznie powtarzane przez całe następne pokolenia badaczy. Wielu z nich intuicyjnie wyczuwało, że Ewagriusz piszący tak przecież głęboko na temat różnych aspektów życia duchowego, nie mógł tak po prostu prymitywnie wpaść w sidła herezji, ale brakowało pomysłów jak wyjść z tego impasu. A. Cassiday uczynił pierwszy, bardzo poważny i przekonujący krok w tym kierunku i wypada mieć nadzieję, że kolejne opracowania potwierdzą jego wstępne wnioski.

Gdy w latach 50-tych XX w. państwo Claire i Antoine Guillaumont odkrywają drugą wersję syryjską *Kephalaia Gnostica* (A. et C. Guillaumont, *Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique*, RHR 142 (1952) 156-205) wskazują, że to właśnie ona jest autentyczna. W 1958 r. A. Guillaumont wydaje obydwie wersje *Kephalaia Gnostica* (*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*, PO 28,1, Paris 1958), jedną znaną dotychczas jako wersja wspólna (S 1) i drugą, niedawno odkrytą, którą określa mianem integralnej (S 2). Gdy okazuje się, że wersja syryjska S 2 traktatu zawiera wiele elementów orygenizmu, które zostały potępione w 553 r., Guillaumont konkluduje, że to właśnie ta wersja jest wersją integralną a S 1, określona mianem wersji wspólnej zostałaby oczyszczona z błędów orygenizmu. Niedługo potem publikuje on swoje najsłynniejsze studium na temat historii orygenizmu w środowisku greckim i syryjskim *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, w którym uznaje Ewagriusza za postać centralną dla orygenizmu a za nim powtarza to François Refoulé (*Évagre fut-il Origéniste*, RSPT 47 (1963) 398-402). Takie przekonanie panowało do lat 80. XX w. i było powtarzane przez uczonych różnych krajów. Gdy Gabriel Bunge w swoim studium na temat relacji pomiędzy gnostycyzmem i orygenizmem (*Origenismus – Gnosticismus. Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos*, VigChr 40 (1986) 24-45) wykazał, że żadne ze znanych nam pierwszorzędnych źródeł w ogóle nie wspomina Ewagriusza w okresie tzw. pierwszego sporu orygenistycznego, wśród badaczy Ewagriusza na świecie zawrzało. Co prawda, Elizabeth Clark (*The*

Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton 1992) w swoim studium nadal powtórzyła stare tezy Guillaumont i Refoulé, że Ewagriusz jest postacią centralną dla orygenizmu, to jednak nikt nie podważył głównej tezy Bungego, że żadne ze znanych nam pierwszorzędnych źródeł nie wspomina w ogóle Ewagriusza w okresie tzw. pierwszego sporu orygenistycznego. Pojawiła się poważna rysa na dotychczasowym obrazie mnicha z Pontu jako orygenisty i szybko zauważono, że przyjęcie teologicznego założenia Ewagriusza-orygenisty i interpretowanie z tej perspektywy jego tekstów jest metodologicznie błędne. Zaczęto dostrzegać konieczność całkowitego odwrócenia perspektywy: najpierw należy zrekonstruować kontekst historyczny życia i dzieł Ewagriusza a potem w tym kontekście historii i teologii IV w. osadzić jego pisma, aby je właściwie rozumieć i interpretować. Dzięki identyfikacji coraz to nowych tekstów mnicha z Pontu pod imieniem Nila z Ancyry publikowano coraz więcej tekstów Ewagriusza, dzięki którym można było w miarę dobrze zrekonstruować kontekst historyczny jego życia. Taką metodologię: najpierw historia potem teologia, przyjęła J. Konstantinovsky w swoim studium *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic* i A. Cassidy idzie tym samym tropem rozpoczynając od rekonstrukcji *Sitz im Leben* życia i twórczości literackiej Ewagriusza, by potem z tej perspektywy analizować jego teologię. Myślę, że osadzenie jego pracy dopiero na tak szerokim tle ukazuje rzeczywistą i rewolucyjną jej wartość w badaniach nad Ewagriuszem oraz słuszność przyjętej przez niego metodologii badań.

Praca składa się ze wstępu, dwóch części (pierwszej poświęconej miejscu Ewagriusza w historiografii kościelnej a drugiej jego teologii), zakończenia, bibliografii i indeksu. Cassidy w pierwszej części zajmuje się więc rekonstrukcją najważniejszych wydarzeń z życia mnicha z Pontu, krótką charakterystyką jego dzieł oraz reputacją po śmierci. Rozdziały 1 i 2 dotyczące życia i pism Ewagriusza są zdecydowanie najmniej twórcze i autor właściwie syntetycznie przedstawia w nich aktualny stan wiedzy na ten temat. Trudno zresztą byłoby oczekiwać tutaj jakichś nowości. Bardzo ciekawy jest natomiast rozdział 3 dotyczący pośmiertnej reputacji Ewagriusza. Otóż, jak przekonująco wykazał autor, w środowisku greckim przez cały V w. dzieła mnicha z Pontu były czytane i nie budziły najmniejszych wątpliwości. Na przełomie V i VI w., podczas tzw. drugiego sporu orygenistycznego, po potępieniu Orygenesisa i orygenizmu w 553 r. podejrzliwość wobec Ewagriusza znacząco wzrasta. W tradycji greckiej od tego momentu imię Ewagriusza jest systematycznie wyklinane razem z Dydymem i Orygenesem. Kolejne, imienne potępienia Ewagriusza pojawiają się już w dokumentach soborów: Konstantynopolitańskiego III (680-681), Nicejskiego II (787) i Konstantynopolitańskiego IV (898). Co ciekawe, nawet po takich potępieniach jego wpływ na następne pokolenia autorów bizantyńskich takich jak Maksym Wyznawca, Grzegorz z Synaju czy Jan Damasceński nie ustaje, a jego pisma, zwłaszcza scholia, są nadal przepisywane. Najciekawsze jest to, że w tekście pt. *Iambi in sermones sanctorum patrum seu De scriptoribus asceticis* 52-60 z XII-XIV w. znajdujemy wyraźne odniesienie do trylogii Ewagriusza: *Practicus, Gnosticus* i *Kephalaia*

Gnostica. Wynika więc z tego, że nawet kilka wieków po potępieniu Ewagriusza nadal czytano i komentowano jego dzieła a *Kephalaia Gnostica* były częścią lektury duchowej dla mnichów. Choć tak na marginesie, można się zastanawiać, co oni tak naprawdę rozumieli z tego bardzo ezoterycznego traktatu.

Jeśli zaś chodzi o tradycję syryjską, to wiemy, że pod wpływem Ewagriusza pozostawał Filoksen z Mabbug (440-523), a pierwszy większy komentarz do jego pism napisał Babaj Wielki († 628), bardzo ważna postać i lider kościoła asyryjskiego w Persji. Drugi zaś szczyt zainteresowań Ewagriuszem w monastycznej literaturze syryjskiej pojawia się w XII i XIII w., kiedy to niejaki Dionizy bar Salibi († 1171) napisał kolejny komentarz do jego dzieł. Popularność Ewagriusza musiała być więc w środowisku syryjskim duża skoro przypisywano mu autorstwo pism innych autorów. To zjawisko wskazuje, że Ewagriusz był dosyć popularny wśród syryjskich autorów ascetycznych a także na to, że przekaz jego dzieł mógł zostać zarażony pismami innych autorów, niekoniecznie ortodoksyjnych. Babaj Wielki wyrażał wątpliwości już w VII w. co do integralności *Kephalaia Gnostica*. Te podejrzania potwierdziło odkrycie w XX w. przez A. Guillaumont drugiej wersji syryjskiej *Kephalaia Gnostica* (S 2) różniącej się znacznie od powszechnej wersji S 1. Ponieważ S 2 zawiera wiele elementów nauki, która została potępiona w VI w. więc Guillaumont doszedł do wniosku, że to właśnie ona jest autentyczną wersją *Kephalaia Gnostica*, a wersja S 1 zostałaby oczyszczona w czasie sporu orygenistycznego. Autorytet Guillaumont, wieloletniego badacza pism Ewagriusza i edytora ich wersji greckich oraz syryjskich, stworzył obraz *Kephalaia Gnostica* S 2 jako tekstu, który jest dowodem na orygenizm mnicha z Pontu. Guillaumont wyszedł z założenia, że drugi spór orygenistyczny i potępienie z VI w. daje nam klucz do oceny traktatu *Kephalaia Gnostica* a także do jasnego stwierdzenia, że S 2, która zwiera elementy orygenizmu Ewagriusza jest wersją autentyczną jego pisma. Przyjęcie tych dwóch błędnych założeń okazało się bardzo brzemienne w skutki i zdeterminowało ocenę Ewagriusza na całe stulecie. Nikomu nawet przez myśl nie przeszło, że może być inaczej i wersja S 1 jest autentyczna a wersja S 2 jest sfalszowana przez orygenistów. Cassidy dochodzi jednak do zupełnie innych wniosków. Przyjmuje za Bungem, iż żaden z tekstów źródłowych z końca IV i początku V w. nie potwierdza, że Ewagriusz był postacią centralną pierwszego sporu orygenistycznego albo odgrywał w nim jakąkolwiek rolę. W konsekwencji nie ma też powodu zakładać, iż w tym okresie ktokolwiek podejmował jakiegokolwiek próby „oczyszczenia” *Kephalaia Gnostica* z jakichkolwiek błędów doktrynalnych, gdyż Ewagriusza o takie jeszcze wtedy nie podejrzewano. Nie ma więc żadnych przekonujących dowodów z IV w. i początku V w. na to, że wersja S 2 *Kephalaia Gnostica* jest wcześniejsza i zostałaby potem oczyszczona z błędów orygenizmu, jak chciał Guillaumont. Jeśli nawet wersja armeńska jest oparta na S 1, jak chce Guillaumont, to daje nam ona argument chronologiczny za powstaniem S 1 ok. 450 r., czyli 50 lat po śmierci Ewagriusza. Jeśli potem pamiętamy, że – jak przypuszczał Irénée Hausherr – wersja armeńska oparta jest na tłumaczeniu syryjskim S 1 bazującym z kolei na tekście

greckim, to wersja grecka *Kephalaia Gnostica* musiała być w obiegu już w 1. poł. V w. a syryjska i armeńska ok. 450 r. Natomiast połowa VI w. jest właściwszym kontekstem dla S 2, owej rzekomo autentycznej orygenistycznej wersji *Kephalaia Gnostica*, która zostałaby zainfekowana orygenizmem.

Konkludując należy stwierdzić, że są poważne i mocne argumenty za tym, że S 1 *Kephalaia Gnostica* jest wcześniejsza od S 2, ta pierwsza byłaby już w obiegu ok. 450 r. i będzie się pojawiała w rękopisach syryjskich aż do XI w., natomiast ta druga lepiej odpowiada kontekstowi historycznemu połowy VI w. i drugiego sporu orygenistycznego. Prawdopodobnie S 2 padła ofiarą admiratorów Ewagriusza, którzy podpierali się nią w głoszeniu swoich orygenistycznych poglądów i dlatego Ewagriusz został potępiony. Guillaumont nie miałby racji określając wersję S 2 *Kephalaia Gnostica* jako autentyczną a wersję S 1 jako oczyszczoną. Argumenty te mają jednak dwa punkty słabe: po pierwsze, sfałszowanie *Kephalaia Gnostica* w wersji syryjskiej jest słabym argumentem za tym, że to stało się powodem potępienia Ewagriusza, gdyż świat grecki zapewne nie znał wtedy ani języka syryjskiego ani wersji syryjskich jego pism. Należałoby więc przyjąć, że już wersja grecka została sfałszowana przez orygenistów a na to, jak dotychczas, nie ma przekonujących dowodów. Trudno bowiem sobie wyobrazić, że Ewagriusz został potępiony w oparciu o wersje syryjskie *Kephalaia Gnostica*. Po drugie, trzeba by dokładnie zbadać wątpliwości jakie wobec doktryny Ewagriusza wyrażał Hieronim na początku V w. (por. *Epistula* 133 z 415 r.) i Teofil z Antiochii. Cassiday uznaje je za źródła drugorzędne, ale w tak ważnej kwestii nie można lekceważyć żadnych tekstów.

W drugiej części Autor koncentruje się już na różnych aspektach teologii Ewagriusza starając się patrzeć na nie z perspektywy kontekstu historycznego monastycyzmu egipskiego IV w.. Zajmuje się więc tutaj kwestią tzw. kręgu uczniów Ewagriusza (rozdział 4), interpretacją Pisma Świętego (rozdział 5), modlitwą jako fundamentem teologii ewagriańskiej (rozdział 6), chrystologią (rozdział 7) i trynitologią mnicha z Pontu (rozdział 8). Cassiday słusznie więc pokazuje, że zamiarem Ewagriusza była promocja życia monastycznego w teorii i praktyce zgodnie z zasadami ortodoksji nicejskiej, której przecież sam bronił jeszcze w Konstantynopolu. Ten spójny system kosmologii, antropologii, relacji z Bogiem i duchowej walki sprawdzał się w środowisku monastycznym, kiedy był przedstawiany i wyjaśniany jako całość. Z czasem popularność, zwłaszcza nauk duchowych mnicha z Pontu, wzrosła do tego stopnia, że niektóre jej elementy wyszły poza środowisko monastyczne. Przepisywano pewnie niektóre elementy jego nauki duchowej oddzielnie wrywając je z kontekstu i interpretując bardzo dowolnie, co doprowadziło do podejrzeń wobec całej nauki Ewagriusza i w rezultacie do jego potępienia.

W rozdziale 5 autor przedstawia bardzo mądre włączenie przez Pontyjkczyka jego egzegezy do repertorium technik ascetycznych pomocnych w głębszym oczyszczeniu duszy i relacji z Bogiem, czego dowodem jest metoda antyretyczna i traktat *Anthireticus*. Ewagriusz opiera się w tym względzie na starożytniej

praktyce monastycznej modlitwy Psalmami, która z czasem przerodzi się w *lectio divina*. Technika Ewagriusza stosowania słowa Bożego w walce duchowej miała prowadzić do coraz głębszego wejścia w nie, aż do całkowitej z nim identyfikacji. Choć u Ewagriusza nie znajdujemy wyraźnych śladów tej autoidentyfikacji człowieka z tekstem biblijnym, to bardzo podobny sposób widzimy u Kasjana w jego *Collationes*. Jeśli Kasjan dobrze opisuje praktykę Ewagriusza, to dzięki słowu Bożemu miała ona prowadzić do coraz większego uświadamiania sobie przez mnicha wszelkich swoich nieświadomych przyzwyczajzeń (Ewagriusz powiedziałby λογισμοί) do tego stopnia, że słowo Boże w walce z nimi staje się słowem własnym mnicha, a on w jakimś sensie, subiektywnie jego autorem. W tym punkcie rozumiemy dlaczego stwierdzenie, że „każdy medytujący słowo Boże jest w jakimś sensie jego autorem dla siebie” zaczęło wywoływać poza kontekstem monastycznym duży niepokój i podejrzenia o herezję wykluczającą jedyne autorstwo Boga Pisma Świętego. Ciekawe, że Jan Kasjan głosił podobne tezy, a nigdy nie został potępiony. Nie ma jednak niczego błędnego w stwierdzeniu – w kontekście życia mniszego – że słowo Boże może być duchowo „zinterioryzowane” albo – mówiąc językiem Kasjana – na nowo „spisane” dla mnie osobiście.

Rozdział 6 jest poświęconym modlitwie jako fundamentowi teologii Ewagriusza. Wiemy, że mnich z Pontu określał modlitwę jako aktywność *voûς*, ale pisząc o Bogu bardzo mocno podkreślał Jego odrębność od stworzeń i niemożność całkowitego poznania oraz opisania. Hausherr i Hans Urs von Balthasar niesłusznie twierdzili, iż Ewagriusz akcentując apofatyczność Boga przekreśla możliwość jakichkolwiek doktrynalnych orzeczeń. Nic bardziej mylnego i mamy tutaj doskonały przykład jak nauczanie Ewagriusza przeniesione poza kontekst życia monastycznego do kontekstu teologii spekulatywnej prowadzi do błędnej interpretacji jego myśli. Cassidy słusznie proponuje rozpatrywać tę apofatyczność w kontekście ontologii i psychologii Ewagriusza. Jeśli mnich z Pontu polecał postawić granice wyobraźni, rozumowaniu czy nawet wszelkiej spekulacji na modlitwie, to chodziło mu o dotarcie do tzw. czystej modlitwy bez obrazów, myśli i rozumowań. Podobnie pisząc o teologii, Ewagriusz nigdy nie twierdził, że nawet w momencie największej bliskości z Bogiem znikają jakiegokolwiek różnice ontyczne pomiędzy Nim a człowiekiem. Teologiczny system Ewagriusza jest oparty na ciągłym „dialogu” między Bogiem a człowiekiem ze świadomością słabości człowieka (stąd pokora) i tego, że Bóg działa w cudowny i nieprzewidziany sposób. Nie miał zupełnie racji Balthasar określając teologiczny system Ewagriusza jako „precyzyjny z matematyczną dokładnością”, bo jest w nim miejsce na wolność i zaskoczenie ze strony Boga. Ponieważ Ewagriusz postrzegał modlitwę jako aktywność *voûς*, wielu badaczy oskarżało go i „preinteletualizowanie” modlitwy. Nic bardziej mylnego, modlitwa dla naszego mnicha jest zajęciem całego człowieka, a sfera emocjonalna odgrywa w niej bardzo ważną rolę. Jeśli np. w walce z namiętną myślą smutku mnich powinien dążyć do nabycia cnoty jej przeciwstawnej, czyli radości, to trudno sobie wyobrazić radość tylko intelektualną bez udziału uczuć czy emocji. Dalej, dopowiedzmy z naszej strony, Ewagriusz

bardzo często w swoich tekstach utożsamiał $\nu\omicron\delta\varsigma$ z sercem ($\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$), co już wyraźnie przeczy zarzutom o duchowość „przeintelektulizowaną”. Kto takie oskarżenia wysuwa, nie zrozumiał nauki duchowej Pontyjczyka.

W rozdziale 7 poświęconym chrystologii autor przeciwstawia interpretacji chrystologii Ewagriusza dokonanej przez Guillaumonta i Refoulé z perspektywy tzw. drugiego sporu orygenistycznego jako „izochrystycznej” (*isochrist hypothesis*), swoją jej wizję zwaną ikoniczną (*iconic hypothesis*). Guillaumont i Refoulé pozostają niewolnikami wcześniejszych założeń, według których całą naukę mnicha z Pontu interpretowano w kluczu potępień z VI w. i późniejszych. Dzisiaj już wiemy, że przypisywany Ewagriuszowi heretycki system metafizyczny pojawia się dopiero 150 lat po jego śmierci, w połowie VI w. Po drugie, Cassiday proponuje oprócz swojej *iconic hypothesis* głównie na traktacie *De malignis cogitationibus*, który został napisany najpóźniej i zawiera bardziej dojrzałe nauczanie mnicha z Pontu niż wcześniejsze *Kephalaia Gnostica* i *Epistula fidei*. Zwolennicy *isochrist hypothesis* opierają się na mniej jasnych stwierdzeniach z tekstów Ewagriusza i wiele sobie dopowiadają z jego potępień. Gdy Ewagriusz pisał w *Liście do Melanii* (28) o eschatologicznym pojednaniu się Stwórcy ze stworzeniem, nie miał na myśli tego, jakoby stworzenie oprócz swojej natury otrzymało jeszcze naturę boską mając w ten sposób dwie natury, co prowadziłoby do zrównania umysłów ludzkich z Chrystusem. Po trzecie wreszcie, Cassiday pokazał, że określenie przez Guillaumonta chrystologii Ewagriusza jako subordynacjonistycznej nie jest do końca przekonujące. Lepiej pisać o pośrednictwie Chrystusa rozumianego nie jako osoba, ale jako stan umysłu przed upadkiem, które jest dostępny umysłem oczyszczonym i zdolnym stać się Jego „współdziedzicami”.

I wreszcie w ostatnim 8 rozdziale autor zajął się tematyką Trójcy Świętej. Krytykuje tutaj wszelkie próby interpretacji nauki trynitarnej Ewagriusza z perspektywy neoplatonickiej, w której znikają różnice między bytami, a ontologia jest wyraźnie panteistyczna. Jego zdaniem mnich z Pontu inspirował się w tym punkcie swojej nauki raczej stoicyzmem i neopitagoreizmem, co pozwala pogodzić jego naukę o Trójcy Świętej z uniwersalizmem zbawienia. W analizie nauki trynitarnej Ewagriusza autor słusznie podkreśla, że pisząc w kontekście eschatologicznym o zniszczeniu wszelkiej różnicy pomiędzy bytami, mnich pontyjski ma na myśli różnice, które oddzielają stworzenie od Boga i między sobą jako konsekwencja pierwotnego upadku (a więc chodzi o sens raczej etyczny niż ontologiczny), a nie zniesienie wszelkich różnic ontycznych między Bogiem a stworzeniami w taki sposób, jakby stworzenie „zlało” się w jedno ze Stwórcą tracąc swoją odrębność bytową. Przy końcu dziejów zniknie wszelka niemoralność i brak wiedzy.

Praca Cassiday’ego wywraca do góry nogami wszelką naszą dotychczasową wiedzę na temat Ewagriusza jako heretyka-orygenisty i proponuje zupełnie inne, nowe spojrzenie na jego dzieła i naukę. Hipotezy Autora o recepcji nauki Ewagriusza w V i VI w., braku dowodów na centralność jego postaci w tzw. pierwszym sporze orygenistycznym, wcześniejszym powstaniu wersji syryjskiej S 1 *Kephalaia Gnostica* niż S 2 i prawdopodobnym sfalszowaniu tej ostatniej przez

orygenistów brzmią dosyć przekonująco. Również druga część pracy poświęcona kwestiom teologicznym jest krokiem w dobrym kierunku, choć oczywiście kwestie te domagają się szczegółowej, krytycznej oceny, która miejmy nadzieję, będzie się pojawiała w następnych latach. Nie ulega natomiast wątpliwości, że książka jest bardzo inspirująca i będzie stanowiła nowy impuls do badań nad Ewagriuszem na następne dziesięciolecia. Powinna zostać bardzo szybko przetłumaczona i wydana w języku polskim, aby umożliwić polskim sympatykom i badaczom nauki mnicha z Pontu dostęp do wniosków badań uczonych z innych części świata.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI – ks. Mirosław KIWKA, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013, Wydawnictwo Tumskie, ss. 163.

Drukarnia Tumska Archidiecezji Wrocławskiej wydała w 2013 r. książkę dwóch wrocławskich teologów katolickich, wykładowców Papieskiego Wydziału Teologicznego: bpa A. Siemieniewskiego i ks. M. Kiwki. Obydwaj autorzy mają już spory dorobek naukowy z interesujących ich dziedzin teologii i filozofii, jako że pierwszy z nich jest profesorem teologii duchowości, a drugi był wykładowcą antropologii filozoficznej. A. Siemieniewski, jest biskupem pomocniczym Archidiecezji Wrocławskiej, autorem wielu artykułów i kilku pozycji książkowych, szczególnie z apologetyki katolickiej. Publikacje te wiążą się również z jego kontaktami z Ruchem Odnowy w Duchu Świętym, a także z nowymi ruchami religijnymi (o podłożu New Age), które bada pod kątem ich zgodności z duchowością katolicką. Spośród jego kilku książek należy wymienić: *Wiele szczytów: mistyka religii*, Wrocław 2000 (Wydawnictwo Atla 2), czy *Skąd się wziął świat? Historyczne lekcje duchowości scjentyistycznej*, Wrocław 2012 (Wydawnictwo Tumskie). Wszystkie wydane książki można dodatkowo znaleźć na jego własnej stronie internetowej www.siemieniewski.archidiecezja.wroc.pl. Ks. M. Kiwka oprócz wielu artykułów jest autorem znanej studentom filozofii książki *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007 (Wydawnictwo Atla 2), która jest kolejnym, poszerzonym wydaniem jego *ABC filozofii*, z 2001 roku, opublikowanym przez to samo wydawnictwo.

Omawiana publikacja podejmuje tematykę tzw. chrześcijańskiej medytacji monologicznej. Bp Siemieniewski tłumaczy w krótkim wstępie (s. 9-10), że przyczyną podjęcia tego tematu jest nieporozumienie związane z wiązaniem starej tradycyjnej medytacji chrześcijańskiej, szczególnie w jej krótkich powtarzanych formułach (stąd nazwa *monologiczna*), z medytacją mantryczną pochodzenia hinduistycznego, która ma związek ze współczesnym ruchem New Age, co rusz wkradający się do duchowości katolickiej pod płaszczykiem nowych form. Formy te są widoczne dziś w działalności Światowego Stowarzyszenia Medytacji