

Ks. Leszek Misiarczyk

## „UMYSŁ WIDZĄCY SWOJE ŚWIATŁO” W NAUCE DUCHOWEJ EWAGRIUSZA Z PONTU

“THE NOUS SEEING ITS OWN LIGHT” IN THE SPIRITUAL  
DOCTRINE OF EVAGRIUS PONTICUS

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Ewagriusz z Pontu w swojej nauce duchowej przedstawia tzw. modlitwę czystą, która jest modlitwą nie tylko pozbawioną jakiegokolwiek kontaktu z rzeczami materialnymi, ale również z jakimkolwiek materialnym wyobrażeniem *nous*. Taki rodzaj głębokiej modlitwy jest jednocześnie źródłem poznania Boga. Umysł (*nous*), który osiąga stan tak głębokiego oczyszczenia podczas modlitwy doświadcza światła Bożego i widzi siebie jako świecący. Ewagriusz precyzuje, że umysł widzi siebie samego w kolorze szafiru lub nieba, a niekiedy jako gwiazdę. Badacze jego pism od lat zastanawiają się, czy według niego to światło pochodzi od samego umysłu, czy też od Boga. Mnich z Pontu, jak się wydaje, łączy te dwa światła ze sobą, uważając je jednak za oddzielone. Światło własne *nous* jest tylko odbiciem światła Bożego, jak księżyc odbija światło słońca. Choć umysł nie jest źródłem swego światła, to jednak jego światło jest realne. W chwilach głębokiego duchowego

Ewagriusz  
z Pontu;  
nauka duchowa;  
umysł;  
światło

zjednoczenia z Bogiem Jego światło oświeca ludzki *nous* i go przemienia w świecący i widzący światło.

ABSTRACT

The monk Evagrius of Pontus (345-399 AD) presents in his spiritual doctrine the concept of “pure prayer”, that is, prayer not only devoid of any contact with material things but also divorced from any concrete image in the *nous* (i.e., the mind or intellect). This type of deep prayer becomes a source for the knowledge of God. Upon reaching this state of deep purification, the *nous* experiences during prayer the light of God and also perceives himself as radiant. Evagrius specifies that the *nous* sees itself in the color of the sapphire or in sky-blue, or even as a star. Scientists for a long time asked themselves whether, for Evagrius, this light originated within the mind itself, or came from God. It seems that monk of Pontus joins these two lights together, although considering them always as separate. The light of *nous* itself is but a reflection of the divine light, in the same way that the moon reflects the light of the sun. Even if the *nous* is not the source of its own light, nevertheless its light is real. In a time of deep spiritual union with God, His light illuminates the human *nous* and turns it into radiance.

KEYWORDS

Evagrius Ponticus;  
spiritual doctrine;  
mind;  
light

---

Ewagriusz z Pontu (345-399) jest autorem ascetycznym, którego twórczość, po latach wątpliwości, podejrzeń i potępień, przeżywa dzisiaj swój renesans. Wielu badaczy zastanawia się nad tym fenomenem, interpretując go niekiedy

jako przejaw współczesnej kontrkultury: Ewagriusz został potępiony przez Kościół, więc tym bardziej należy go czytać jako element kontestacji Kościoła. To płytkie wyjaśnienie nie oddaje jednak w pełni wartości jego duchowych pism. Ewagriusz jest popularny dlatego, że przekonująco opisywał stany życia anachoretów w samotności i w tych jego opisach odnajduje się wielu współczesnych, samotnych ludzi. Jego opisy acedii są tak przekonujące, że rzeczywiście pomagają współczesnym ludziom nazwać to doświadczenie i przeżywać je w sposób twórczy.

Choć nauka ascetyczna i mistyczna Ewagriusza ma wiele punktów wspólnych z całą wcześniejszą i współczesną mu tradycją monastyczną, to jednak idea umysłu widzącego światło nie znajduje prawie zupełnie paraleli w antycznej literaturze monastycznej, z wyjątkiem *Homilii* Pseudo-Makarego i jest w jakimś sensie jego własnym tworem. Jakie są jej źródła? Temat ten, podobnie jak wiele innych elementów nauki duchowej mnicha z Pontu, był rzadko podejmowany przez uczonych ze względu na duże trudności w jego właściwym rozumieniu, a także problemy związane z edycją jego pism. Co prawda, I. Hausherr już w latach 30. XX w. odkrył traktat Ewagriusza *De oratione* pośród dzieł Nila z Ancyry i przetłumaczył go na język francuski. Z analizy jego treści wynika, że właśnie tam pojawia się koncepcja tzw. modlitwy czystej<sup>1</sup>. Nie wzbudziło to jednak zainteresowania uczonych. Pierwszym, który zajął się tą tematyką, był wybitny badacz i wydawca pism Ewagriusza A. Guillaumont, który dopatrywał się źródeł koncepcji umysłu widzącego swoje światło w *Enneadach* Plotyna<sup>2</sup>. G. Bunge, inny specjalista od nauki duchowej pontyjszczyka, choć przyjmuje wyraźnie widoczny wpływ Plotyna, to jednak zaraz dodaje, że Ewagriusz

<sup>1</sup> Hausherr, „Le traité”, 112-125 wydany później pod tytułem *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.

<sup>2</sup> Por. Guillaumont, „La vision de l'intellect”, 255-262.

tak przetworzył całą tę koncepcję, wpisując ją zasadniczo w swoją mistykę trynitarną, iż jest ona już chrześcijańska, a nie filozoficzna<sup>3</sup>. W. Harmless i R.R. Fitzgerald dokonali angielskiego tłumaczenia i przedstawili krótki komentarz do traktatu Ewagriusza pt. *Skemmata* w którym pojawia się zarówno tematyka czystej modlitwy jak też umysłu widzącego światło i tzw. miejsca Boga<sup>4</sup>. C. Stewart słusznie postulował, aby Ewagriańską koncepcję modlitwy bezwyobrażeniowej rozpatrywać w kontekście całościowej wizji teologicznej Ewagriusza<sup>5</sup>. Ostatnio wróciła do tej kwestii J. Konstantinovsky w swoim znakomitym studium na temat duchowego poznania u Ewagriusza<sup>6</sup>. W badaniach polskich wspomniana tematyka, z wyjątkiem studium L. Nieściora<sup>7</sup>, jest prawie zupełnie nieobecna, warto więc, po przekonujących wnioskach badań ostatnich lat, do niej wrócić, zwłaszcza że Ewagriusz staje się również u nas coraz bardziej popularnym autorem.

## 1. „CZYSTA/PRAWDZIWA” MODLITWA BEZWYOBRAŻENIOWA ŹRÓDŁEM POZNANIA BOGA

Ewagriusz postrzega życie duchowe jako złożone z dwóch etapów: praktyki ascetycznej (πρακτική) i etapu gnostycznego (γνωστική)<sup>8</sup>. Ten drugi składa się jeszcze z dwóch innych – φυσική i θεολογική: „Chrześcijaństwo jest nauką Chrystusa naszego Zbawiciela, która składa się z praktyki [ascetycznej],

<sup>3</sup> Por. Bunge, „The «Spiritual Prayer»”, 191-208.

<sup>4</sup> Por. Harmless – R.R. Fitzgerald, „The Sapphire Light”, 498-529.

<sup>5</sup> Por. Stewart, „Imagless Prayer”, 173-204.

<sup>6</sup> Por. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*.

<sup>7</sup> Por. Nieścior, *Anachoreza*, 170nn.

<sup>8</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *List do Anatola* 9 (Sch 171, 492-494; *Pisma ascetyczne*, I, 205), a także C. i A. Guillaumont, „Introduction” (Sch 170, 38-63); Bunge, „Praktike”, 59-72; Nieścior, „Praktike”, 105-113.

fizyki i teologii”<sup>9</sup>. Πρακτική to dla niego metoda duchowego oczyszczenia nierozumnej, namiętnej części (skłonności) duszy z ośmiu namiętnych myśli (λογισμοί), takich jak: obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew (złość), smutek, acedia, próżność i pycha<sup>10</sup>. Oczyszczenie to jest niezbędne do osiągnięcia stanu beznamiętności (ἀπάθεια), a ta z kolei jest warunkiem koniecznym wejścia do drugiego, bardziej zaawansowanego etapu życia duchowego, jakim jest γνωστική. Gdy anachoreta osiąga stan beznamiętności i miłości, otwiera się przed nim właśnie brama poznania naturalnego (φυσική). Wówczas inicjatywę przejmuje sam Bóg, czyniąc z niego kontemplatyka<sup>11</sup>. Ta kontemplacja naturalna polega na poznaniu Boga pośrednio, poprzez Jego mądrość zawartą w dziele stworzenia<sup>12</sup>, która jest kontemplacją rzeczywistej duchowej natury bytów bezcielesnych i cielesnych. Kolejnym zaś, końcowym już jej etapem jest θεολογική, czyli poznanie samego Boga, które dokonuje się poprzez modlitwę, gdyż to ona jest „przedsionkiem poznania niematerialnego i jednolitego”. Przedmiotem tak rozumianej teologii jest, z jednej strony, kontemplacja czy poznanie Jedności i Jedyności Boga, którą teolog z Pontu określa również jako swego rodzaju „poznanie istotowe”<sup>13</sup>, z drugiej zaś poznanie jedności łączącej Stwórcę ze stworzeniem albo inaczej „poznanie jedyności”<sup>14</sup>. „Teologia” w takim rozumieniu jest więc dla Ewagriusza kontemplacją zarówno istoty samego Boga, jak też stanu

<sup>9</sup> Ewagriusz z Pontu, „Practicus” (SCh 171, 498; *Pisma ascetyczne*, I, 206). Podobną myśl znajdujemy w *Epistula fidei* 4,21.

<sup>10</sup> Szerzej zob. Misiarczyk, *Osiem logismoi*.

<sup>11</sup> Por. „Scholia in Proverbia” 6, 8 (SCh 340, 168). Ewagriusz porównuje praktykę ascetyczną do pracy mrówki, zaś kontemplację stworzeń i Stwórcy do pracy pszczoły. Zob. także Bunge, „Praktike”, 64-67; Nieścior, „Wstęp” (*Pisma ascetyczne*, I, 29-30).

<sup>12</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Kephalai Gnostica* V, 51 (Guillaumont, 199).

<sup>13</sup> Por. *Epistula fidei* 7, 6; 2, 34 (Courtonne, 74).

<sup>14</sup> Na temat protologii Ewagriusza zob. Bunge, „Hénade ou Monade?”, 69-91; tenże, „Mysterium Unitatis”, 449-469; tenże, „Modlitwa Ducha”, 133-161.

Jego protologicznej i eschatologicznej duchowej jedności ze stworzeniem. Przy czym to poznanie istoty Boga nie oznacza doświadczania mocy jakiejś nieokreślonej bezosobowej boskiej energii, ale typowo chrześcijańskie poznanie Ojca poprzez odwiecznego Syna i Ducha Świętego<sup>15</sup>. Gdy więc Ewagriusz pisał o modlitwie jako miejscu doświadczania duchowego poznania Boga, miał na myśli właśnie ten etap *γνωστική* kiedy to człowiek kontempluje świat stworzony i Boga. Jego zdaniem najgłębsze i najpełniejsze poznanie nie jest możliwe poprzez analizy rozumowe tajemnic wiary, a jedynie na modlitwie. Modlitwa dopełnia bowiem dzieła oczyszczenia duszy człowieka i otwiera na poznanie zarówno duchowych racji świata stworzonego, jak też samego Boga.

Konstantinovsky na początku swoich analiz słusznie stawia pytanie, czy Ewagriński opis umysłu widzącego swoje światło należy rozumieć metaforycznie, czy też raczej jako namysł oparty na własnym doświadczeniu autora. Z opisów tego stanu, jakie zostawił mnich z Pontu, wydaje się, że raczej chodzi tutaj o przedstawienie własnego doświadczenia duchowego, a nie tylko teoretyczne dywagacje oraz założenie, iż taki stan jest możliwy do osiągnięcia również przez innych. Towarzyszące temu doświadczeniu fenomeny fizyczne, jak dostrzeganie koloru własnego umysłu w postaci szafiru czy barwy nieba lub gwiazd albo miejsca w pobliżu głowy czy też wzmianka o prawym oku kontemplującym światło Boże, zdają się potwierdzać nie tylko fakt doświadczenia owego światła przez Ewagriusza, ale także jego fizyczność.

W traktacie *De oratione* pojawia się koncepcja tzw. modlitwy czystej, kiedy to umysł oczyszczony z wszelkich namiętności, zwłaszcza ze wspomnianych ośmiu logismoi, doświadcza chwilowo już tutaj na ziemi poznania Boga, czyli stanu, który będzie trwały po zakończeniu dziejów świata. Pisał więc nasz autor: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił,

<sup>15</sup> Por. *List do Melanii* 16; 19; *Kephalaia Gnostica* IV, 34; VI, 28.

a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”<sup>16</sup>. Widzimy wyraźnie w tym fragmencie, że mnich z Pontu łączy bardzo ściśle swoje rozumienie teologii jako kontemplacji tajemnic Bożych z modlitwą: prawdziwy teolog modli się i tylko ten, kto prawdziwie się modli, jest teologiem, nikt inny. Jedno zakłada drugie, a określenie „prawdziwa modlitwa” dotyczy takiej aktywności poznającego umysłu, która prowadzi do prawdziwego poznania. Jeśli modlitwa jest „obcowaniem umysłu z Bogiem (ὁμιλία ἐστὶν νοῦ πρὸς Θεόν)”<sup>17</sup> i „wstępowaniem umysłu ku Bogu (ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν)”<sup>18</sup>, to rzeczywiście uzdalnia ona do poznania i doświadczenia Boga. Jakie są jednak warunki owej „prawdziwej modlitwy”? Mnich z Pontu wyjaśnia to w traktacie *O modlitwie*: „Kiedy się modlisz, nie nadawaj w myślach kształtów temu, co Boskie (μὴ σχηματίζης τὸ Θεῖν), ani też nie pozwól, by twój umysł ukształtował się według jakiejś formy (μορφῆν), ale jako niematerialny przystęp do tego, co niematerialne, a zrozumiesz (ἀλλ’ ἄυλος τῶ ἄυλω πρόσιθι)”<sup>19</sup>. Prawdziwa modlitwa gnostyka nie polega na wyobrażaniu sobie Boga ani kształtowaniu umysłu jakimikolwiek formami, ale zakłada, że umysł oczyścił się z wszelkich wyobrażeń nie tylko przedmiotów świata stworzonego, lecz również Boga. Ta sama myśl powraca w innym miejscu tego samego dzieła: „W czasie modlitwy, kiedy pragniesz ujrzeć oblicze Ojca, który jest w niebie, żadną miarą nie szukaj jakiegoś kształtu czy obrazu (μορφῆν ἢ σχῆμα)”<sup>20</sup>. Ewagriusz przestrzega, aby

<sup>16</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 61 (60) (PG 79, 1180; *Pisma ascetyczne*, I, 261).

<sup>17</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 3 (PG 79, 1165a; *Pisma ascetyczne*, I, 252).

<sup>18</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 36 (35) (PG 79, 1171; *Pisma ascetyczne*, I, 261).

<sup>19</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 67 (66) (PG 79, 1182; *Pisma ascetyczne*, I, 262).

<sup>20</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 114 (PG 79, 1192; *Pisma ascetyczne*, I, 271).

w czasie modlitwy szukać tylko i wyłącznie samego Boga i nie koncentrować się na żadnym materialnym wyobrażeniu Go sobie. Jakakolwiek bowiem materialność, nawet wyobrażanie sobie Boga w formie materialnej, jest przeszkodą w prawdziwej i czystej modlitwie. Idealem dla niego jest swego rodzaju ἀμορφία umysłu, który „w czasie modlitwy osiągnął doskonałą wolność od [wyobrażanych] kształtów (τελείαν ἀμορφίαν ἐκτήσατο)”<sup>21</sup>. Umysł bardzo szybko upadnie, jeśli popadnie w próżność, starając się „opisać to, co Boskie, w kategoriach kształtu i wyglądu (ἐν σχήματι καὶ μορφᾷς περιγράφειν)”<sup>22</sup>, albo ulegnie rozproszeniu podczas modlitwy wolnej i czystej, gdy kształt jawiący się w nim uzna ukazanie się Bóstwa. Bóg nie ma bowiem kształtu ani ilości, ani też nie można Go sobie wyobrazić. Choć w traktacie *O modlitwie* Ewagriusz zawarł wiele ciekawych i ważnych wskazówek, to jednak zapewne dlatego, że był on adresowany do mnichów i mniszek na różnym stopniu duchowego rozwoju, nie łączył bezpośrednio tematu modlitwy z doświadczaniem światła. Czyni to jednak w innych swoich dziełach, zwłaszcza w *Rozważaniach* (*Capita cognoscitiva*) i *O różnych rodzajach złych myśli* (*De malignis cogitationibus*), do których analizy teraz przejdziemy.

## 2. MODLITWA MIEJSCEM DOŚWIADCZENIA PRZEZ UMYŚŁ ŚWIATŁA BOŻEGO I SWEGO WŁASNego ŚWIATŁA

Prawdziwa i czysta modlitwa jest dla Ewagriusza momentem, w którym umysł doświadczają światła i kto nie jest w stanie wejść w taką „prawdziwą modlitwę”, nie może go dostrzec. W *Rozważaniach* znajdujemy takie wyraźne powiązanie tych

<sup>21</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 117 (PG 79, 1192; *Pisma ascetyczne*, I, 261).

<sup>22</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione* 116 (PG 79, 1192; *Pisma ascetyczne*, I, 261).



dwóch tematów: „Modlitwa jest stanem umysłu, wywołanym jedynie przez światło Trójcy Świętej (Προσευχή ἐστὶ κατὰστασις νοῦ, ὑπο φωτὸς μόνου γινομένη τῆς ἁγίας Τριάδος)”<sup>23</sup>. Widzimy więc wyraźnie, że nasz autor łączy doświadczenie prawdziwej modlitwy, która dla niego nie jest tylko efektem ludzkich wysiłków ascetycznych, ale stanem umysłu oczyszczonego z wszelkich wyobrażeń materialnych, nawet tych dotyczących Boga<sup>24</sup>, z doświadczaniem światła Bożego. Powyższy fragment zdaje się również sugerować, że taki rodzaj modlitwy jest spowodowany światłem Trójcy Świętej. Postrzega więc stan modlitwy jako skutek światła Bożego, a nie odwrotnie. Pontyńczyk nie rozdziela tych doświadczeń, ale bardzo mocno łączy je ze sobą, widząc światło Boże jako przyczynę modlitwy prawdziwej, a nie tylko jako skutek ascetycznych wysiłków człowieka.

Ponieważ jednak tutaj na ziemi umysł nie istnieje w stanie czysto noetycznym, ale jest związany z duszą i ciałem, owo postrzeganie światła dokonuje się za pośrednictwem zmysłów fizycznych lub duchowych. W traktacie *O różnych rodzajach złych myśli* pisał tak: „Demoniczne myśli zaślepiają lewe oko duszy, które oddaje się kontemplacji stworzonych istot. Owe wyobrażenia zaś kształtujące nasz umysł (τὰ δὲ νοήματα τυποῦντα τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν καὶ σχηματίζοντα) oślepiają prawe oko, które kontempluje w czasie modlitwy błogosławione światło Trójcy Świętej (τὸν θεωροῦντα κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸ μακάριον φῶς τῆς ἁγίας τριάδος)”<sup>25</sup>. Fragmenty te potwierdzają, że choć Ewagriusz przejął koncepcję umysłu widzącego światło najprawdopo-

<sup>23</sup> Ewagriusz z Pontu, „Skemmata” 27 (Muyldermans, *Evagriana*, 39; *Pisma ascetyczne*, II, 252).

<sup>24</sup> Ewagriusz z Pontu, „Skemmata” 26 (Muyldermans, *Evagriana*, 42; *Pisma ascetyczne*, II, 252: „Modlitwa jest stanem umysłu, w którym usuwane jest wszelkie ziemskie wyobrażenie”).

<sup>25</sup> Ewagriusz z Pontu, „De malignis cogitationibus” 42 (PG 79, 1226; BOK 26, 52). Por. tę samą myśl w „Skemmata” 24 (Muyldermans, *Evagriana*, 42; *Pisma ascetyczne*, II, 251: „Myśli sprowadzane przez

dobniej od Plotyna, to jednak nadaje jej wyraźnie chrześcijański charakter, aplikując ją do kontemplacji światła Trójcy Świętej. Odwoływał się do zmysłów duszy, w tym wypadku oczu, z których lewe kontempluje istoty stworzone i ich racje duchowe (*logoi*), natomiast prawe oko kontempluje podczas modlitwy błogosławione światło Trójcy Świętej. W innym fragmencie mnich z Pontu wyraźnie łączy również stan uwolnienia się od wszelkich wyobrażeń z objawieniem się światła Bożego:

Umysł nie będzie mógł dostrzec w sobie «miejsca Bożego», o ile nie wzniesie się ponad wyobrażenia związane z rzeczami (ἐν τοῖς πράγμασιν νοημάτων). Nie wzniesie się zaś ponad nie, o ile wcześniej nie uwolni się od doznań (πάθη), które za pośrednictwem wyobrażeń wiążą go z rzeczami postrzeganymi zmysłowo (διὰ τῶν νοημάτων τοῖς πράγμασι τοῖς αἰσθητοῖς). Uwolnienie od doznań (πάθη) następuje poprzez cnoty, uwolnienie zaś od samych myśli (λογισμοὺς) następuje poprzez ogląd duchowy (διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας), ten jednak zdarza się, gdy umysłowi objawia się światło (ἐπιφανέντος αὐτῷ τοῦ φωτός)<sup>26</sup>.

Ewagriusz łączy doświadczenie czystej, czyli bezkształtnej (amorficznej) modlitwy z dostrzeganiem przez umysł „miejsca Bożego” i światła Bożego. Taki stan jest możliwy jedynie wtedy, gdy umysł wzniesie się, czyli inaczej uwolni, od wszelkich wyobrażeń związanych z rzeczami materialnymi. Zauważmy, że nie wystarczy uwolnienie się tylko od jakiegokolwiek więzi z przedmiotami materialnymi, ale konieczne jest również uwolnienie się nawet od ich wyobrażeń. Uwolnienie się zaś od wyobrażeń przedmiotów materialnych

złe duchy oślepiają lewe oko duszy, zajmujące się oglądaniem tego, co istnieje”).

<sup>26</sup> Ewagriusz z Pontu, „Skemmata” 23 (Muyldermans, *Evagriana*, 40; *Pisma ascetyczne*, II, 251).

jest możliwe jedynie wówczas, gdy umysł uwolni się od doznań płynących z wyobrażeń, które wiążą go z przedmiotami postrzeganymi zmysłowo. Od doznań można uwolnić się, praktykując cnoty im przeciwstawne, natomiast od samych myśli namiętnych – ostatecznie tylko poprzez kontemplację duchową (διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας). Gdy umysł oczyścił się podczas praktyki ascetycznej i doświadcza stanu beznamiętności, wtedy wkracza na etap gnostyczny i właśnie kontemplacja duchowa dopełnia dzieła jego oczyszczenia.

### 3. UMYŚŁ PODCZAS MODLITWY PRZYJMUJE KOLOR SZAFIRU I NIEBA LUB STAJE SIĘ PODOBNY DO GWIAZDY

Jak pisałem wyżej, Ewagriusz widzi stan beznamiętności, kiedy to dusza została już oczyszczona przynajmniej z sześciu namiętnych myśli (obżarstwa, nieczystości, chciwości, smutku, gniewu i acedii), jako warunek wejścia na drogę duchowej gnozy i postrzegania Bożego światła. W traktacie *Practicus* 64 natomiast nasz autor patrzy na tę kwestię z innej strony, przekonując, że dostrzeżenie przez umysł swojego własnego światła jest oznaką stanu beznamiętności duszy:

Znakiem beznamiętności jest to, że umysł zaczyna dostrzegać swe własne światło (νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὄραν), pozostaje spokojny wobec widzeń we śnie (πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένον ἡσυχος), a na rzeczy i wydarzenia patrzy niewzruszenie (καὶ λείος βλέπων τὰ πράγματα)<sup>27</sup>.

W rozwoju życia duchowego ważne są pewne punkty, które pozwalają samemu sobie, a w przypadku kierownictwa duchowego również kierownikowi, zorientować się, na jakim poziomie rozwoju jest dany człowiek. Ewagriusz podaje kil-

<sup>27</sup> Ewagriusz z Pontu, „Practicus” 64 (SCh 171, 648; *Pisma ascetyczne*, I, 222).

ka znaków rozpoznawczych beznamiętności ciała i duszy, z których jednym jest właśnie dostrzeganie przez umysł własnego światła. Warto zauważyć, że ten stan jest tylko jedną z oznak beznamiętności, obok pozostawania spokojnym wobec widzeń nocnych i beznamiętnego patrzenia na otaczającą nas rzeczywistość. Dalej Ewagriusz pisał w cytowanym fragmencie, że umysł dostrzega własne światło, choć we wcześniej cytowanym tekście, a także w innych, które zobaczymy później, nazywał to światłem Trójcy Świętej. Tą kwestią (czy jest to światło własne umysłu, czy też światło Boże) zajmę się w dalszej części analiz.

W *Rozważaniach* 2 mnich z Pontu precyzuje, że umysł w stanie beznamiętności, gdy dostrzega światło Boże i własne światło, przyjmuje kolor szafiru lub nieba:

Jeśliby ktoś chciał ujrzyć stan umysłu (τὴν τοῦ νοῦ κατάστασιν), nie pozbawia się wszelkich wyobrażeń (πάντων τῶν νοημάτων), a wtedy zobaczy go jako podobnego trochę do szafiru lub barwy nieba (καὶ τότε ὄψεται αὐτὸν σαμφείρω ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῆ). Jednak jest to niemożliwe bez osiągnięcia stanu beznamiętności. Wymaga to więc pomocy ze strony Boga, który zsyła mu natchnienie w postaci światła, którego natura jest zbliżona do boskiej (αὐτῶ τὸ συγγενὲς φῶς)<sup>28</sup>.

Mamy tutaj kilka elementów bardzo ważnych dotyczących zarówno widzenia światła jak też stanu umysłu. Otóż kiedy człowiek praktykuje cnoty, jego umysł uwalnia się od namiętnych myśli i osiąga stan beznamiętności. Drugim krokiem jest osiągnięcie stanu kontemplacji naturalnej, przechodząc od postrzegania przedmiotów do kontemplacji duchowych zasad świata materialnego, i uwalnia się od wszelkich materialnych wyobrażeń (νοήματα). Wtedy umysł, całkowicie wolny, zaczyna doświadczać „czystej modlitwy”, dostrzegać

<sup>28</sup> Ewagriusz z Pontu, „Skemmata” 2 (Muyldermans, *Evagriana*, 38; *Pisma ascetyczne*, II, 247).

światło Boże i dostępuje duchowej gnozy<sup>29</sup>. Widzieliśmy we wcześniejszych fragmentach, że Ewagriusz określał to światło wyraźnie światłem Bożym albo światłem Trójcy Świętej. Tutaj precyzuje, że natura tego światła jest bliska naturze samego Boga, czyli jest to światło boskie. Dodaje również, że to światło jest wyrazem pomocy ze strony Boga, a nie efektem ascetycznych wysiłków człowieka. Gdy więc Bóg zesłał na umysł kontemplujący swoje światło, wtedy dostrzega on swój stan (κατάστασις) jako podobny do szafiru (σαμφείρω) lub barwy nieba (οὐρανίω). Logika wywodu Ewagrińskiego wskazuje jednoznacznie, że dostrzeżenie umysłu przez samego siebie w kolorze podobnym do szafiru lub nieba jest skutkiem światła Bożego<sup>30</sup>. Podobną myśl znajdujemy w traktacie *De malignis cogitationibus*:

Kiedy umysł, skoro wyzuł się starego człowieka, przyoblecze się w tego, który jest z łaski, wtedy ujrzy również swój stan w czasie modlitwy podobny do szafirowego lub niebieskiego koloru (τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς σαμφείρω ἢ οὐρανίω χρώματι παρεμφερῆ), który Pismo nazywa miejscem Boga oglądanym przez starców na górze Synaj<sup>31</sup>.

Widzimy, że terminologia techniczna w języku greckim jest praktycznie taka sama, jedyną nowością jest nawiązanie do tzw. miejsca Boga oglądanego przez starców na Synaju, ale to już temat na odrębne opracowanie. W każdym razie warto zauważyć, że kolor szafiru i nieba, czyli miejsca w którym przebywa Bóg, pojawiają się w teofaniach starotestamentalnych i w księdze Apokalipsy, co mogłoby wskazywać na pewną

<sup>29</sup> Por. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, 80-82.

<sup>30</sup> Por. Guillaumont, „La vision de l'intellect”, 255-262; Nieścior, *Anachoreza*, 164-174; Harmless – Fitzgerald, „The Sapphire Light”, 498-529.

<sup>31</sup> Ewagriusz z Pontu, „De malignis cogitationibus”, 39 (PG 79,1224; BOK 26, 50).

stylizację Ewagriańskich opisów. Nie wyklucza to wszakże autentyczności doświadczenia samego Ewagriusza, a jedynie wskazuje na to, że użył on języka biblijnego na opisanie własnego doświadczenia duchowego.

Taki stan umysłu, gdy przyjmuje on barwę nieba, jest jednocześnie szczytem jego możliwości poznawczych:

Stan umysłu, który ma pewne podobieństwo do barwy nieba, jest szczytem możliwości poznawczych (Νοῦ κατάστασις ἐστὶν ὕψος νοητῶν οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερής). Właśnie na niego w czasie modlitwy spływa światło Trójcy Świątej<sup>32</sup>.

Gdy w czasie modlitwy czystej umysł dostrzega światło Boże/Trójcy Świątej, wtedy widzi siebie w kolorze nieba (οὐρανίῳ χρώματι) i najgłębiej poznaje Boga (ὕψος νοητῶν). Ewagriusz utożsamia stan czystej modlitwy ze stanem dostrzegania przez umysł światła Bożego i swojego własnego, a także widzenia siebie samego w kolorze szafiru lub nieba oraz jako chwilę najgłębszego duchowego poznania, kiedy to Bóg odsłania mu swoje tajemnice. Trudny do wyjaśnienia pozostaje aspekt nauki Ewagriusza mówiący o umyśle dostrzegającym siebie w kolorze szafiru lub nieba. Z jednej bowiem strony podkreśla on, że światło, które postrzega umysł wyzwolony od wszelkich wyobrażeń materialnych, jest pozazmysłowe, z drugiej zaś zdaje się sugerować dostrzeganie koloru, co wiązałoby się raczej z percepcją zmysłową. Być może chodziło mu o to, że nawet jeśli to światło jest natury nadprzyrodzonej, to jednak w umyśle odbija się już jako stworzone i wtedy może być dostrzeżone zmysłami. Potwierdza to również inny fragment z traktatu *O różnych rodzajach złych myśli*:

<sup>32</sup> Ewagriusz z Pontu, „Skemmata” 4 (Muyldermans, *Evagriana*, 38; *Pisma ascetyczne*, II, 247).

Pragnąc czystej modlitwy, strzeż się przed popędlivością, a kochając powściągliwość, panuj nad żołądkiem [...]. Słowa Ducha Świętego niech cię nie opuszczają, a rękoma cnót pukaj do drzwi Pism. Wtedy wszędzie w tobie beznamiętność serca i umysł zobaczysz na modlitwie podobny do gwiazdy (τότε ἀνατελεῖ σοι καρδίας ἀπάθεια καὶ νοῦν ἀστεροειδῆ ὄψει ἐν προσευχῇ)<sup>33</sup>.

Powracają tutaj opanowanie pożądlivości i popędlivości jako warunek niezbędny do osiągnięcia beznamiętności serca. Ewagriusz pisze w tekście o beznamiętności serca, a nie – jak zazwyczaj – o beznamiętności duszy lub umysłu, ale nie stanowi to większego problemu, gdyż w wielu swoich tekstach utożsamiał on serce z umysłem<sup>34</sup>.

Wszystkie dotychczas cytowane fragmenty zdają się wskazywać na to, że umysł zaczyna dostrzegać swoje światło albo światło Boże dopiero na ostatnim etapie życia duchowego, czyli θεολογική nie wcześniej. Jednak traktat powstały najprawdopodobniej jako jeden z ostatnich, ale zachowany tylko w tłumaczeniu syryjskim, *Kephalalaia Gnostica*, opisuje trzy różne światła, jakie dostrzega umysł. W *KG I,74* Ewagriusz rozróżnia trzy rodzaje światła, jakiego doświadcza umysł: „Światło umysłu, jak się wydaje, dzieli się na trzy: na poznanie świętej i godnej czci Trójcy, na naturę bezcielesną i cielesną i na kontemplację natur stworzonych”<sup>35</sup>. Odwołuje się tutaj do swojego nauczania zawartego również w tekstach

<sup>33</sup> Ewagriusz z Pontu, „De malignis cogitationibus” 43 (PG 79,1226; BOK 26, 52). Por. tę samą myśl w „Skemmata” 24 (Muyldermans, *Evagriana*, 42; *Pisma ascetyczne*, II, 251).

<sup>34</sup> Por. Guillaumont, „Znaczenie słowa”, 13-82; Misiarczyk, „Serce w nauce duchowej”, 55-74.

<sup>35</sup> Ewagriusz z Pontu, *Kephalalaia Gnostica I*, 74 (Guillaumont, 52-53). Wersja S 2 zmieniona przez orygenistów byłaby trochę inna: „Światło umysłu dzieli się na trzy: na poznanie świętej i godnej czci Trójcy, na naturę bezcielesną, która została stworzona przez Nią i na kontemplację bytów”.

zachowanych w oryginalnym języku greckim, a mianowicie do podziału na pierwszą naturalną kontemplację, drugą naturalną kontemplację i wreszcie poznanie Boga. Każdej z tych kontemplacji odpowiada inny rodzaj światła doświadczanego przez umysł. Mnich z Pontu rozpoczyna od najwyższej formy duchowego poznania, czyli Trójcy Świętej. Jak widzieliśmy wcześniej, to poznanie jest dostępne dla człowieka dopiero po osiągnięciu stanu beznamiętności i wyzwoleniu się nie tylko od wszelkich więzów ze światem materialnym, ale również od wszelkich wyobrażeń o przedmiotach i wejściu na etap duchowego poznania. J. Konstantinovsky jest zdania, że ten pierwszy, najwyższy rodzaj światła należy utożsamiać z poznaniem Boga przez duchową kontemplację bez pośrednictwa jakiegokolwiek materii, a konkretnie z poznaniem „istoty Boga”. Słusznie też podkreśla, że nie tylko ten najwyższy rodzaj kontemplacji, ale również dwa niższe wydają się postrzegane przez pontyjczyka jako stany, w których „umysł postrzega kontemplowaną rzeczywistość jako rodzaj światła”<sup>36</sup>. W kontekście emanacyjnej koncepcji rzeczywistości, jaką przyjmuje Ewagriusz, podstawowy substrat rzeczywistości materialnej jest duchowy, świetlisty i dopiero z niego, z powodu upadku bytów rozumnych, powstaje świat materialny w obecnej formie.

We fragmentach *Kephalaia Gnostica* zachowanych w języku greckim wyraźnie zauważa, że już podczas najniższej kontemplacji bytów umysł staje się światłem: „Umysł, który oczyścił się z namiętności, staje się cały świecący (ὅλος φωτοειδής), ponieważ został oświecony przez kontemplację bytów (ὑπο τῆς θεωρίας τῶν γεγονότων καταλμπόμενος)”<sup>37</sup>. Umysł, kontemplując rzeczywistość stworzoną, staje się podobny do światła obecnego w stworzeniu i przyjmuje go tyle, ile go jest w rzeczywistości stworzonej przez Boga. Gdy kontempluje naturę bezcielesną, czyli niematerialne *logoi*

<sup>36</sup> Por. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, 82-83.

<sup>37</sup> Ewagriusz z Pontu, *Kephalaia Gnostica* V, 15 (Géhin, *Evagriana*, 64-65).



świata stworzonego, to przyjmuje inny rodzaj światła, które jest obecne w substracie niematerialnym stworzeń, a gdy Trójcę Świętą – wtedy dostrzega i świeci innym światłem. Zawsze jednak jest to światło Boże, gdyż Bóg jest jednocześnie Stwórcą świata stworzonego i z niego bije światło Boże, ale w przypadku kontemplacji Trójcy Świętej umysł doświadcza tego światła w formie bardziej intensywnej i bez jakiegokolwiek pośrednictwa. Trzem poziomom poznania odpowiadają więc trzy rodzaje światła, których umysł może doświadczać. Nie trzeba dodawać, że chodzi tutaj o jeden, ciągły proces wzrostu duchowego: od kontemplacji naturalnej drugiej, poprzez pierwszą aż do poznania Boga. Wyrażne odniesienie do Trójcy Świętej przeczy zarzutom Balthasara, jakoby mistyce Ewagriusza bliżej było buddyzmowi niż chrześcijaństwu, i Hausherra o braku integracji doktryny duchowej z teologią trynitarną<sup>38</sup>. Bunge miał rację, pisząc o tym, że mnich z Pontu zintegrował swoje nauczanie na ten temat ze swoją teologią trynitarną.

#### 4. *LUX MENTIS CZY LUX DEI?*

Widzieliśmy, iż w niektórych swoich tekstach Ewagriusz pisał o umyśle dostrzegającym własne światło, innym zaś razem określał je jako światło Boże lub światło Trójcy Świętej. Czym więc jest to światło i skąd pochodzi? Sam mnich z Pontu zastanawiał się długo nad tym, a nie znajdując przekonującej odpowiedzi, jak wspomina, udał się wraz z Ammoniuszem do Jana z Tebaidy:

O samym zaś świetle chcieliśmy dowiedzieć się, skąd jest – ja i sługa Boży Ammoniusz – i zapytaliśmy świętego Jana z Tebaidy, czy natura umysłu jest świecąca i światło z niego

<sup>38</sup> Por. von Balthasar, „Metaphysik und Mystik”, 183-195; *Les leçons d'un contemplatif: Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (red. L. Hauser) (Paris: Beauchesne, 1960) 98.

samego pochodzi, czy też coś innego na zewnątrz świeci i go rozjaśnia. On zaś odpowiedział, że żaden człowiek nie może tego rozstrzygnąć i że umysł na modlitwie nie może doznać oświecenia bez łaski Bożej, która uwalnia go od licznych i potężnych wrogów dążących do jego upadku<sup>39</sup>.

Jan z Tebaidy nie udziela im żadnej odpowiedzi, wyraźnie sugerując, że przekracza ona możliwości człowieka. Dodał jednak zaraz, iż umysł doznaje na modlitwie oświecenia z łaski Bożej, a nie sam z siebie. W ten sposób odpowiada pośrednio, że światła na modlitwie może udzielić tylko Bóg<sup>40</sup>. Widzieliśmy wcześniej, że w traktacie *Practicus* 64 Ewagriusz pisał o umyśle postrzegającym własne światło (τὸ οἰκείον φέγγος), według *De malignis cogitationibus* 43 człowiek na modlitwie widzi umysł podobny do gwiazdy (νοῦν ἀστεροειδῆ ὄψει) albo, jak zauważył w *Kephalaia Gnostica* VI,15, widzi go cały świecący (ὅλος φωτοειδής), natomiast według *Capita cognoscitiva* 2,4,27 i *De malignis cogitationibus* 39 umysł widzi światło w kolorze szafiru lub nieba. Ponieważ Ewagriusz nazywa taką właściwość umysłu „stanem” (κατάστασις), ma prawdopodobnie na myśli ów pierwotny, świecący (jaśniejący) stan umysłu sprzed upadku, który teraz zostałby odzyskany dzięki łasce Bożej i wysiłkowi ascetycznemu<sup>41</sup>. Chodziłoby zatem o jaśniejącą naturę samego umysłu odzyskaną teraz dzięki beznamiętności i czystej modlitwie. Z drugiej jednak strony znajdujemy w tekstach mnicha z Pontu wiele fragmentów, w których

<sup>39</sup> Ewagriusz z Pontu, *Antirrheticus* VI,16 (*Evagrius Ponticus* [red. W. Frankenberg] 524); *Pisma ascetyczne*, II, 214-215). Potwierdza to również Palladiusz w *Historia Lausiaca* 35,3 (Palladio, *La storia Lausiaca* [red. Bartelink 123]; Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa* [tł. Kalinkowski] 163). Zob. także Nieścior, *Anachoreza*, 170-174.

<sup>40</sup> Nie ma do końca racji J. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, 95, pisząc, że Jan nie udzielił im żadnej odpowiedzi, więc Ewagriusz udzielił jej sam.

<sup>41</sup> Por. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, 97.

bardzo wyraźnie stwierdza, że jest to światło Boże lub Trójcy Świętej. Widzieliśmy, że dla Ewagriusza dostrzeganie światła Trójcy Świętej jest równoznaczne z poznaniem Boga. I nawet jeśli to poznanie jest tylko częściowe, to jednak jest poznaniem Trójcy Świętej bez pośrednictwa zmysłów fizycznych ani jakichkolwiek wyobrażeń, a jedynie dzięki światłu, które zsyła na kontemplującego człowieka. Choć pisał wręcz o bezpośrednim poznaniu „istoty Boga” utożsamianym z dostrzeganiem światła Trójcy Świętej, to i tak tutaj, na ziemi, jest ono zawsze niepełne – tak jak Mojżesz na Synaju widział tylko „miejsce Boga”, a nie Jego samego. Jak wyjaśnić tę pozorną sprzeczność? Wydaje się, że sam Ewagriusz był jej świadom, skoro przedstawił te dwie możliwości Janowi z Tebaidy. Konstantinovsky jest zdania, że mnich z Pontu, odpowiadając sam sobie na pytania postawione Janowi, połączył obydwie światła: stworzone światło oczyszczonego umysłu i niestworzone odwieczne światło objawiania się Boga, wpisując je w drogę umysłu, by upodobnić się do Boga, czyli w bardzo popularny w teologii bizantyjskiej koncept deifikacji<sup>42</sup>. To prawda, że Ewagriusz ściśle łączy te dwa światła, ale jednocześnie bardzo mocno podkreśla różnice między nimi i ich odrębną naturę. Światło Boże czy Trójcy Świętej zawsze jest pierwotne i źródłowe, natomiast światło umysłu, nawet oczyszczonego z wszelkiej materialności i wyobrażeń, zawsze pozostanie tylko światłem odbitym, stworzonym, jak światło księżycy odbijające światło słońca. Jeśli więc pisał on o świetle własnym umysłu, to zawsze właśnie jako o świetle niejako „odbitym” od światła Bożego. Będzie ono w jakimś sensie światłem własnym, jak świecący księżyc świeci własnym, ale odbitym.

<sup>42</sup> Por. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, 97.

## Źródła

Ewagriusz z Pontu, „Antirrheticus”, *Evagrius Ponticus* (wersja syryjska) (red. W. Frankenberg) (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912) 472-524; tł. polskie: „O sporze z myślami”, *Pisma ascetyczne* (tł. M. Grzelak *et al.*; wstęp i oprac. L. Nieścior) (ŻM 36; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 2005) II, 157-233.

\_\_\_\_\_, „Skemmata”, *Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon 44, augmenté de: Nouveaux fragments grecs inédits* (red. J. Muyldermans) (Paris: Paul Geuthner, 1931) 37-68, 369-383; tł. polskie: „Rozważania”, *Pisma ascetyczne* (tł. M. Grzelak *et al.*; wstęp i oprac. L. Nieścior) (ŻM 36; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 2005) II, 245-152.

\_\_\_\_\_, „De malignis cogitationibus”, *Évagre le Pontique. Sur les pensees* (red. P. Géhin – C. Guillaumont – A. Gullaumont) (SCh 438; Paris: Cerf, 1998); tł. polskie: L. Nieścior, *O różnych rodzajach złych myśli* (BOK 26; Kraków: Wydawnictwo M, 2006).

\_\_\_\_\_, *De oratione* (PG 79, 1165a-1200); tł. polskie: „O modlitwie”, *Pisma ascetyczne* (tł. K. Bielawski; wstęp i oprac. L. Nieścior) (ŻM 18; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1998) I, 246-277.

\_\_\_\_\_, *Epistulae*, tł. Polskie: „Listy Ewagriusza z Pontu”, *Pisma ascetyczne* (tł. A. Ziernicki – L. Nieścior; wstęp i oprac. L. Nieścior) (ŻM 18; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1998) I, 110-200.

\_\_\_\_\_, *Epistula fidei*, w: *Saint Basile. Lettres* (red. i tł. Y. Courtonne) (Paris: Les Belles, 1957).

\_\_\_\_\_, *Kephalaia Gnostica* (red. P. Géhin), w: „Evagriana d'un manuscrit basilien (Vaticanus graecus 2028; olim Basilianus 67)”, *Muséon* 109 (1996) 64-65.

\_\_\_\_\_, *Kephalaia Gnostica*, fragmenty greckie: J. Muyldermans, *Evagriana*, 52-59; tenże, *À travers la tradi-*

- tion manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris* (Louvain: Muséon, 1932) 73, 74, 85, 89, 93; I. Hausherr, „Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939) 229-233; P. Géhin, „Evagriana d'un manuscrit basilien”, *Muséon* 109 (1966) 59-85, zwłaszcza s. 64-66. Wersja syryjska: *Les six centuries des „Kephalai 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* (red. A. Guillaumont) (PO 28,1; Paris: Firmin-Didot, 1958).
- \_\_\_\_\_, „List do Anatola”, *Traité pratique ou le moine* (red. A. i C. Guillaumont) (SCh 170-171; Paris: Cerf, 1971) 483-495, tł. polskie: „List do Anatola”, *Pisma ascetyczne* (tł. E. Kędziołek; wstęp i oprac. L. Nieścior) (ŻM 18; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1998) I, 203-205.
- \_\_\_\_\_, „Practicus”, *Traité pratique ou le moine* (red. A. i C. Guillaumont) (SCh 170-171; Paris: Cerf, 1971) II, 497-713; tł. polskie: „O praktyce ascetycznej”, *Pisma ascetyczne* (tł. E. Kędziołek; wstęp i oprac. L. Nieścior) (ŻM 18; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1998) I, 201-230.
- \_\_\_\_\_, „Scholia in Proverbia”, *Évagre le Pontique. „Scholies aux Proverbes”* (red. P. Géhin) (SCh 340; Paris: Cerf, 1987).
- Palladiusz, *Historia Lausiaca*, w: Palladio, *La storia Lausiaca* (red. G.J.M. Bartelink; wstęp i oprac. M. Starowieyski) (Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 1975); tł. polskie: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)* (tł. S. Kalinkowski) (ŻM 12; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1996).

## Opracowania

- Balthasar von H.U., „Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus”, *Zeitschrift für Askese und Mystik* 3 (1965) 183-195.
- Bunge G., „The «Spiritual Prayer»: On the Trynitarian Mysticism of Evagrius Pontus”, *Monastic Studies* 17 (1986) 191-208.

- \_\_\_\_\_, „Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne”, *Muséon* 102 (1989) 69-91.
- \_\_\_\_\_, „Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 449-469.
- \_\_\_\_\_, „Modlitwa Ducha”, *Ewagriusz z Pontu – Mistrz życia duchowego* (tł. J. Bednarek – A. Jastrzębski – A. Ziernicki) (ŻM 19; Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1998) 133-161.
- \_\_\_\_\_, „Praktike, Physike und Theologike als Stufen der Erkenntnis bei Evagrios Pontikos”, *Ab Oriente et Occidente (Mt 8,11): Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen* (red. M. Schneider – W. Berschin) (St. Ottilien: EOS Verlag, 1996) 59-72.
- Guillaumont A., „La vision de l’intellect par lui-même dans la mystique évagrienne”, *Mélanges de l’Université de Saint-Joseph* 50 (1984) 255-262.
- \_\_\_\_\_, „Znaczenie słowa «serce» w starożytności”, tenże, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego* (Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynskie, 2006) II, 13-82.
- Harmless W. – Fitzgerald R.R., „The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus”, *Theological Studies* 62 (2001) 498-529.
- Hausherr I., „Le traité de l’oraison d’Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 15 (1934) 112-125.
- \_\_\_\_\_, *Les leçons d’un contemplatif. Le traité de l’oraison d’Évagre le Pontique* (Paris: Beauchesne, 1960).
- Konstantinovsky J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic* (Farnham: Ashgate, 2009).
- Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu* (Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynskie, 2007).
- \_\_\_\_\_, „Serce w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu”, *Studia Płockie* 42 (2014) 55-74.
- Nieścior L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu* (Kraków – Tyniec: Wyd. Benedyktynskie, 2007).

- \_\_\_\_\_, „Praktike jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu”, *Vox Patrum* 17 (1997) 105-113.
- Stewart C., „«Imagless Prayer» and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 173-204.

Ks. LESZEK MISIARCZYK, kapłan diecezji płockiej, licencjusz teologii biblijnej, doktor teologii i nauk patrystycznych, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie historii, profesor UKSW, kierownik Zakładu Badań nad Historią Kościoła w starożytności, profesor w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Opublikował ostatnio *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu* (Kraków – Tyniec 2007) (w nieznacznie zmienionej formie *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2015), w serii *Ojcowie Kościoła komentują Biblię – Ewangelia według Marka* (Ząbki 2009), *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem* (wstępy, tłumaczenie tekstów z komentarzami) (Warszawa 2012), *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku* (Warszawa 2015). E-mail: [lmisiarczyk@wp.pl](mailto:lmisiarczyk@wp.pl)