

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 badaczy 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

swojej pracy. Przyjmuje więc, że według Ewagriusza duchowa gnoza jest uczestnictwem w życiu Boga, a sama definicja zostałaaby przejęta od Klemensa Aleksandryjskiego. Dalej Konstantinovsky słusznie piętnuje błędną metodologię stosowaną dotychczas w badaniach nad pismami mnicha z Pontu, która polegała na przyjęciu jako punktu wyjścia potępień jego nauki w VI w. nie uwzględniając zupełnie kontekstu monastycznego IV w., w którym jego pisma powstały. W swojej pracy przyjmuje inny punkt wyjścia: przedstawić teologię Ewagriusza w połączeniu z jego doktryną duchową, ale w jego czasach i koncepcją ortodoksji w IV, a nie w VI wieku. Chodzi o to, aby przywrócić teksty Ewagriusza epoce w której powstały, a nie analizować ich z perspektywy VI w., co należy uznać za postulat bardzo słuszny. Autorka chce analizować teksty Ewagriusza holistycznie, tzn. uwzględniając jednocześnie elementy doktrynalne, ascetyczne i mistyczne. Ponieważ dla Ewagriusza rzeczywistość jest stopniowalna, to co metafizyczne i fizyczne, boskie i przypadłościowe, protologia i eschatologia są ze sobą ściśle połączone. Po drugie, gnostyk dla Ewagriusza, to ktoś, kto zdobył biegłość w sprawach boskich i został przemieniony poznając najpierw zasady świata stworzonego a następnie Trójkę Świętą poprzez kontemplację. Po trzecie, Ewagriusz nauczając o duchowej gnozie sam najpierw, jak przystało na prawdziwego mistrza, przeszedł tę drogę. Konstantinovsky słusznie krytykuje dwa błędne podejścia do pism Ewagriusza wśród dzisiejszych badaczy: jedno, to przyjmowanie za punkt wyjścia późniejszych reguł wiary ustalonych określoną terminologią i ocenianie jego dzieł z tej perspektywy; drugie zaś, to projektowanie religijnego i doktrynalnego pluralizmu naszych czasów na okres późnego antyku, co prowadzi do obrony za wszelką cenę niektórych poglądów heterodoksyjnych. Wiemy jednak, że w IV w. istniały wyznania wiary, ale wiemy też, że zarówno konceptualna jak też terminologiczna zawartość tych wyznań była w niektórych obszarach ustalona a w innych dosyć płynna. Wiara w Trójkę Świętą, bóstwo Chrystusa, identyczność numeryczną Chrystusa i Logosu były powszechnie przyjmowane, natomiast kwestia pochodzenia i ostatecznego przeznaczenia duszy nie została doprecyzowana przed VI wiekiem. Stąd w czasach Ewagriusza, w IV w., powszechnie przyjmowano, że dusza w jakiś sposób istnieje wcześniej przez ciałem i przewyższa je i nikogo za takie poglądy nie potępiano. Gdy w późniejszym okresie to przekonanie o preegzystencji duszy przed ciałem połączone z przekonaniem, że dusza/voûç jest zawsze podstawą tożsamości osobowej i zaaplikowano takie myślenie do chrystologii, okazało się, że prowadzi to do numerycznego oddzielenia Logosu od Chrystusa i przyjęcia w Nim dwóch podstaw osobowości: boski Logos i ludzka dusza/voûç. A wtedy już jesteśmy bardzo blisko poglądów Nestoriusza. O ile więc przyjmowanie preegzystencji duszy było tolerowane, o tyle bi-polarna chrystologia już nie. Autorka kończy *Wstęp* krótką analizą współczesnych badań nad Ewagriuszem Antoine i Claire Guillaumont, Gabriela Bunge, Elizabeth Clark, Michaela O’Laughlina i Luke Dysingera konkludując, że wszystkie te opracowania nie podejmują próby rekonstrukcji historii Ewagriusza takiej, jaka ona była w IV w., przeżyta przez niego samego i widziana przez jego współczesnych.

Stąd w rozdziale 1 proponuje spojrzeć na Ewagriusza nie z perspektywy tradycji doktrynalnych, ortodoksji czy heterodoksji VI w., ale tak jak opisywał on sam siebie i jego *Sitz im Leben* w IV w. Odwołuje się więc do *Listów* mnicha z Pontu, *Historia Lausiaca* Palladiusza rekonstruując początki jego życia, edukacji i związku z Kapadoczczykami. Konstantinovsky jest zdania, że ten wpływ nie był w rzeczywistości aż tak duży, jak badacze to podkreślają. Dowodem na taką zależność nie jest uznawanie nauki Soboru Nicejskiego I czy potem Konstantynopolitańskiego z 381 r., równości osób boskich w Trójcy Świętej, przyjmowanie $\nu\omicron\delta\varsigma$ w Chrystusie, czy zakładanie niepoznawalności Boga, gdyż to były elementy, które akceptowali wszyscy. Zdaniem Autorki, pozostanie Ewagriusza w Konstantynopolu po opuszczeniu go przez Grzegorza z Nazjanzu i brak jakichkolwiek późniejszych kontaktów pomiędzy nimi, oznacza powolne odchodzenie mnicha z Pontu od wizji teologicznej Ojców Kapadockich. Postuluje więc, by widzieć te relacje raczej jako kontrast niż zależność. To prawda, że nikt do tej pory właściwie nie stawiał pytania dlaczego Ewagriusz nie podążył za swoim mistrzem Grzegorzem i został przy jego następcy Nektariuszu w Konstantynopolu, ale to zbyt mało, by wyciągać tak daleko idące wnioski o separacji od refleksji teologicznej Kapadoczczyków. Intuicja ciekawa, ale wymaga jeszcze pogłębienia. Nie ulega wątpliwości, że nawet po śmierci Bazylego i odejściu od Grzegorza, ich myśl teologiczna oparta na Orygenesie nadal inspirowała Ewagriusza. Konstantinovsky uważa, że choć Ewagriusz był zwolennikiem frakcji nicejskiej i jeszcze w Konstantynopolu bronił tej nauki, to jednak po przybyciu do Egiptu zaczyna zajmować się rzeczami, które z perspektywy teologii imperialnej IV w. były marginalne. Jej zdaniem, mnich z Pontu przybył do Konstantynopola nie w poszukiwaniu kariery kościelnej, retoryki i wielkiej teologii, ale poszukując duchowej gnozy, najwyższej filozofii i kierownictwa duchowego, co potwierdza jego *List* 63. Gdy wydarzenia zmuszają go do opuszczenia stolicy, udaje się do Jerozolimy, do klasztoru Melanii i Rufina na Górze Oliwnej, którzy podsuwają mu Egipt jako miejsce, gdzie może znaleźć to, czego szuka. Wybór Jerozolimy zdaje się potwierdzać, że Ewagriusz już wcześniej myślał o życiu monastycznym i nie była to tylko chwilowa decyzja podjęta w akcie desperacji. Jeśli zaś chodzi o tzw. orygenizm Ewagriusza, Autorka jest przekonana, że jego myśl jest inna niż Kapadoczczyków, choćby w *Filokalii*, a sam mnich z Pontu wzięłby od Orygenesza inne elementy jego nauki niż Bazyl czy Grzegorz. Pewnie Orygenes miałby duży problem, by rozpoznać swoje nauczanie w *Kephalaia Gnostica* czy w *Liście do Melanii* więc jeśli chcemy mówić o orygenizmie Ewagriusza, musimy pamiętać, że był to inny typ orygenizmu. Następnie odwołuje się do późniejszych potępień Ewagriusza podkreślając, że nie mogą one stanowić punktu wyjścia do oceny jego dzieł. Jego imię nie pojawia się w źródłach dotyczących pierwszej kontrowersji orygenistycznej pomiędzy antropomorfistami a grupą intelektualistów inspirowanych się Orygenesem, głoszących, że Bóg nie ma ciała. Tylko Hieronim w *Liście* 133 z 415 r. wspomina po raz pierwszy Ewagriusza jako znaczącego orygenistę. Wreszcie w końcowej części tego rozdziału Autorka proponuje następującą

chronologię pism Pontyjczyka: *Epistula fidei* (379 r. w Konstantynopolu), *Rerum monachalium rationes* i *Tractatus ad Eulogium* (na początku pobytu w Egipcie), trylogia *Practicus*, *Gnosticus*, *Kephalaia Gnostica* (Egipt), *Scholia in Psalmos*, *Scholia in Proverbia*, *Scholia in Ecclesiasten*, *Scholia in Iob*, *Scholia in Canticum Cantorum*, *Antirheticus*, i wreszcie ostatnie *De oratione*, *De diversis malignis cogitationibus*, *Skemmata*, *Epistula ad Melaniam*.

W rozdziale 2 Autorka analizuje tematykę relacji poznania za pomocą duchowych władz do duchowej gnozy. Ewagriusz postrzega poznanie za pomocą władz umysłu jako najniższe, które rodzi się w umyśle dzięki percepcji zmysłowej i tworzy w umyśle obrazy przedmiotu poznanego zmysłami. Taka koncepcja dała badaczom takim jak A. Guillaumont i E. Clark asumpt do twierdzenia, że mnich z Pontu deprecjonuje ludzkie ciało i głosi jakieś „bezobrazowe chrześcijaństwo”. Guillaumont traktował to jako dowód, że Ewagriusz rzeczywiście był zaangażowany w kontrowersje anty-antropomorficzną głosząc nie tylko bezcielesność Boga, ale również utratę po grzechu pierwotnym przez człowieka obrazu Boga. Autorka słusznie krytykuje takie podejście, które zakłada, że Ewagriusz uważał za to samo obraz przedmiotu materialnego w umyśle, jakiś obraz w sklepie czy obraz Boży w człowieku i głosił konieczność pozbycia się go. Jeśli więc obrazy i koncepty są przechowywane w umyśle dzięki zmysłom ciała i władzom umysłu, wspomniani uczeni doszli do wniosku, że mnich z Pontu deprecjonował świat fizyczny, ciało z jego zmysłami, a naturalne poznanie widział jako przeszkodę do poznania duchowego. Nic bardziej mylnego! To prawda, że pisał on wielokrotnie o tym, że jeśli umysł chce modlić się prawdziwie, powinien uwolnić się od wszelkich myśli i obrazów, ale to jest rada dla gnostyków zaawansowanych w życiu duchowym, a nie początkujących. Ewagriusz bardzo mocno akcentuje gradację w życiu duchowym – nie wszystko jest dla wszystkich. Autorka przywołuje następnie ewagriańskie rozumienie części duszy, ich działanie i naturę, ale są to rzeczy znane więc nie wnosi tutaj nic nowego. Ciekawa jest natomiast dalsza część tego rozdziału o mechanizmie percepcji zmysłowej, która jest fundamentem procesu powstawania wewnętrznego świata przedstawię w umyśle. Dla Ewagriusza fakt, że poprzez zmysły obrazy przedmiotów fizycznych „odciskają się” w nim jak w wosku jest częścią jego normalnego funkcjonowania. Obrazy przedmiotów w umyśle są podobne do przedmiotów, stąd nazywa je $\acute{\omicron}\mu\iota\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$, „podobieństwo”. Nasz mnich używa tutaj różnych terminów na ich opisanie: $\epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\eta\varsigma$, $\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$ jako pozytywne, $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\iota$ i $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ jako oszukańcze i demoniczne a także $\acute{\omicron}\mu\iota\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$. Autorka podkreśla wagę jeszcze innej kategorii: „prostych myśli”, które są neutralne. Dusza może błędzić w dwojaki sposób: w percepcji – gdy obraz tworzony dzięki zmysłom przestaje być prosty i wierny przedmiotowi i zostaje zainfekowany namiętnością (gniewem lub pożądaniem) lub w pamięci – gdy zapamiętany obraz pojawia się na powierzchni świadomości zainfekowany namiętnością. Gdy umysł zaakceptuje taką sugestię namiętności, wtedy rozpoczyna się w nim walka, a demony atakują poruszając niższe części duszy złymi myślami lub obrazami, by przeszkodzić duszy w dostępie do rzeczywistości i duchowej gnozy. Autorka przywołuje

więc dalej osiem głównych λογισμοί dopatrując się ich źródła u Klemensa, Orygenesa i stoików, ale nie ma do końca racji. Za słuszną natomiast należy uznać jej uwagę, iż zdaniem Ewagriusza demony działają na bazie obrazów przedmiotów materialnych lub osób i są niezdolne do działania poza nimi. Same obrazy, jeśli nie są zabarwione namiętnościami, nie stanowią zagrożenia dla umysłu. Ciekawe jest również ukazanie przez Konstantinovsky wzajemnych relacji pomiędzy percepcją zmysłową, logicznym ludzkim dowodzeniem i λόγοι stworzenia, w której te ostatnie byłyby niematerialnymi zasadami rzeczy stworzonych.

Rozdział 3 poświęcony jest podwójnym rodzajom duchowej gnozy: tzw. kontemplacji naturalnej i poznaniu istoty Boga. Autorka koncentruje się więc na analizie drugiej naturalnej kontemplacji, która polega na kontemplacji niematerialnych λόγοι bytów materialnych i pierwszej naturalnej kontemplacji polegającej na kontemplacji niematerialnych λόγοι bezcielesnego stworzenia. Owe λόγοι, jej zdaniem byłyby wewnętrznymi tożsamościami bytów podobnie jak u stoików, gdzie są utożsamiane z naturą. Następnie mamy do czynienia z kontemplacją λόγοι opatrności Bożej i sądu związanych z planem Bożym podtrzymania i odkupienia upadłego świata, zarówno materialnego jak też niematerialnego. Kontemplacja natomiast „istoty Boga” to wyraźnie efekt specjalnej łaski ze strony Boga. Umysł ludzki, według Ewagriusza, może dojść do kontemplacji istoty Boga, ale nigdy nie może się z nią utożsamiać. Po drugie, to poznanie będzie niepełne („nieskończona ignorancja”) ze względu na ograniczoność natury ludzkiej. Po trzecie, Bóg zawsze pozostanie transcendentny wobec ludzkiego poznania i sposobu wyrażania się. Autorka nie wyjaśnia wszystkich trudności związanych z powyższą tematyką powtarzając w kilku punktach wnioski innych. Studiując Ewagriusza od wielu już lat, mam wrażenie, że nie rozumiemy do końca jego nauki i nikt tak naprawdę nie wie jak rozumieć owe λόγοι, zasady niematerialne świata stworzonego albo owo „poznanie istoty Boga”. Na podkreślenie zasługuje natomiast przekonujące wykazanie, że dla mnicha z Pontu Chrystus jest pośrednikiem zarówno kontemplacji naturalnej jak też istoty Boga, co pokazuje bezzasadność zarzutów o odrzucanie Jego pośrednictwa zbawczego. Badaczka pokazuje również podobieństwa i różnice pomiędzy nauką Ewagriusza a Ojcami Kapadockimi w tym względzie.

W rozdziale 4 Konstantinovsky zajmuje się tematyką umysłu widzącego światło, samego Boga i światło Trójcy Świętej jako skutek kontemplacji istoty Boga. Autorka opierając się na wielu wyrażeniach Ewagriusza jest zdania, że cały koncept nie jest tylko metaforą, ale opiera się na jego osobistym doświadczeniu, gdyż odwołuje się on do koloru (szafir) i fizycznego umiejscowienia (wokół głowy). Mnich z Pontu łączy to doświadczenie światła wyraźnie z modlitwą rozumianą jako „rozmowa umysłu z Bogiem” (*De oratione* 3). Doświadcza go umysł, który wyzwolił się z jakiegokolwiek kontaktu ze światem i nawet z obrazów tego świata w umyśle oraz namiętności, ale również w jakimś sensie ciało (widzi szafir) i dusza. Zasadniczo jest to jednak światło niematerialne. Dusza, aby nie przeszkadzała umysłowi w tej wizji światła Bożego, powinna być w stanie beznamiętności, a umysł oddzielony od ciała. To oddzielenie jest swoistym

doświadczeniem śmierci, ale nie w sensie śmierci fizycznej, lecz uspokojenia niższych władz duszy i ciała oraz poddania ich umysłowi. Autorka dopatruje się wpływu Plotyna na nauczanie Ewagriusza w tym względzie. Wiemy, że Ewagriusz udał się do Jana z Lykopolis, aby uzyskać odpowiedź na pytanie o naturę tego światła umysłu: „czy natura umysłu jest świecąca i światło z niego pochodzi czy też coś innego na zewnątrz świeci i go rozjaśnia” (*Antirheticus* VI 16). Jeśli natura umysłu jest świecąca, wtedy światło nie pochodziłoby od Boga, ale byłoby naturalne. Ostatecznie sam rozstrzyga, że jest to światło Trójcy Świętej płynące z bezpośredniego – aczkolwiek częściowego – poznania Boga, ale jednocześnie jest to też umysł świecący. Nasz mnich łączy te dwa światła: podczas czystej modlitwy *voûç* ludzki sam świeci oświetlany światłem Boga. W ostatniej części rozdziału Autorka porównuje teologię światła Ewagriusza z Plotynem i Makarym pokazując podobieństwa i różnice.

Rozdział 5 z kolei poświęcony jest chrystologii, najbardziej obok eschatologii kontrowersyjnemu obszarowi badań nad pismami Ewagriusza. Zdaniem Autorki, mnich z Pontu postrzega Boga jako istotę absolutnie transcendentną, która nie wchodzi w bezpośredni kontakt ze światem materialnym. Stwarza tylko świat niematerialny, natomiast do ukształtowania świata materialnego używa Logosu, który jest pośrednikiem i drogą do Trójcy Świętej. Najbardziej kontrowersyjny punkt w chrystologii Ewagriusza to nienumeryczna jedność Chrystusa z Logosem. Starsze interpretacje Guillaumont, François Refoulé i jeszcze Clark opierały się na retrospektywnej ocenie chrystologii Pontyńczyka z perspektywy soboru z 553 r. na bazie kanonu ortodoksji ukształtowanego 150 lat po jego śmierci, uznając np. kanon 8. soboru za dowód na jego heretyckie poglądy. Nowsze starają się rekonstruować chrystologię Ewagriusza w kontekście jej powstania, czyli doktrynalnych ustaleń z IV w. Pisma jego, jak wiemy, nie miały charakteru polemicznego ani nie dotyczyły dyskusji pomiędzy Cyrylem a Nestoriuszem w V w., a sam Ewagriusz nie znał orzeczeń soboru w Efezie (431) ani Chalcedonie (451). Teksty te powstawały w kontekście monastycznym i dla mnichów, których nie powinno się czytać samemu, ale z doświadczonym przewodnikiem duchowym, a ich głównym tematem jest *paideia* duszy mnicha. Chrystus jako jedyny pośrednik pomiędzy Bogiem a człowiekiem na drodze zbawienia stanowi centrum nauki duchowej Ewagriusza, co jest widoczne w Jego prezentacji jako źródła cnót, w Eucharystii, w Piśmie Świętym, na modlitwie, w naturalnej kontemplacji a także przedstawianiu Go jako Lekarza, Pedagoga, Przyjaciela i Przewodnika oraz Oblubieńca duszy. Autorka ciekawie wyjaśnia ewagriąńską koncepcję podwójnych królestw, śmierci i zmartwychwstań. „Królestwo Boga” to pierwsza naturalna kontemplacja i poznanie Boga Trójjedynego, natomiast „Królestwo Chrystusa” to druga naturalna kontemplacja i poznanie materialne bytów cielesnych oraz ich niematerialnych *λόγοι*. W takim kontekście łatwiej jest zrozumieć podwójną śmierć i zmartwychwstanie w nauce Pontyńczyka: pierwsza dokonuje się przez grzech, a zmartwychwstania z niej dokonuje Chrystus udzielając tzw. drugiej kontemplacji. Druga zaś śmierć duszy to śmierć w Chrystusie, czyli w chrzcie i poprzez

praktyki ascetyczne, tutaj zmartwychwstania dokonuje Bóg podnosząc duszę z poziomu *praxis* do *theologia*. Określenie Chrystusa „Ojcem duszy” należy rozumieć jako tego, który „rodzi duchową mądrość”, a nie jako zniesienie różnic osobowych pomiędzy Ojcem i Synem. Tak samo określenie, że Chrystusa jest Stwórcą światów, wieków, ciał, liczb i nazw odnosi się do Chrystusa jako Stwórcy świata materialnego po upadku w odróżnieniu od pierwotnego świata niematerialnego stworzonego przez Boga. Fundamentem jednak całego stworzenia pozostaje zawsze Bóg, który stwarza świat niematerialny bez żadnego pośrednika, a ciała i świat materialny za pośrednictwem Chrystusa. Wyjaśnienia te nie są jednak do końca przekonujące: o Chrystusie bowiem możemy mówić dopiero po wcieleniu więc nie mógł uczestniczyć w dziele stwarzania świata materialnego. Ewagriusz zdaje się zakładać, że brał on udział jako Logos i pre-egzystujący *voûς*, ale jak to do końca rozumieć, nie wiadomo. Ponieważ dla Ewagriusza kluczem w duchowym wroście duszy jest koncepcja boskiego światła dostępnego w tym życiu, to światło nie jest chrystocentryczne, gdyż dusza nie kontempluje Chrystusa, lecz Trójkę Świętą. Dalej, to prawda, że mnich z Pontu numerycznie i ontologicznie zdaje się oddzielać Logos od Chrystusa, ale interpretacja tego przez pryzmat tylko *Kephalaia Gnostica* i późniejszych potępień, jak to uczynił Guillaumont, dzisiaj powinna być porzucona i należy przywrócić pisma Ewagriusza kontekstowi historycznemu i teologicznemu IV w. Widziane w takim kontekście niektóre fragmenty pism Pontyńczyka wyraźnie dotyczą raczej duchowej wędrówki ku Bogu a nie Chrystusa. Autorka wyjaśnia dalej jak należy rozumieć metaforyczne stwierdzenia Ewagriusza, że Chrystus nie będzie ostatecznym błogosławieństwem duszy i w jakim sensie Chrystus jest „duszą Boga”.

Dalej, w kontekście historycznym i teologicznym IV w. chrystologia Ewagriusza wygląda o wiele lepiej niż ją przedstawił Guillaumont. Wiemy, że pod koniec IV w. precyzuje się i jest powszechnie akceptowana w kręgach ortodoksyjnych terminologia techniczna dotycząca natury/istoty (*οὐσία/substantia*) Boga i osób boskich (*ὑπόστασις/persona*) w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej, ale nie ma jeszcze takiej terminologii do opisanego zjednoczenia osobowego w Chrystusie. Wystarczy przypomnieć, że sam Cyryl używał terminu *οὐσία* na opisanie zjednoczenia osobowego w Chrystusie, co z perspektywy późniejszych precyzacji brzmi heretycko. Po drugie, podczas gdy przed soborem w 381 r. i potępieniem Apolinarego nikt nie kwestionował chrystologii bipolarnej a akcentowanie duszy rozumnej (*voûς*) Chrystusa uważano wręcz za ważny element nauczania ortodoksyjnego, po soborze chrystologia uni-polarna zaczęła być podejrzana. Dość powiedzieć, że sam Grzegorz z Nazjanzu był podejrzewany o apolinaryzm i bronił się traktatem *Adversus Apolinarem*, a później przez Teofila z Antiochii został oskarżony o chrystologię bipolarną znowu broniąc się dziełem *Ad Theophilum*. To, co dziwi współczesnego badacza tamtych czasów to fakt, że w kwestiach tak skomplikowanych i trudnych teologicznie wymagających precyzyjnego słownictwa technicznego i rozumienia niuansów, niektórzy – podobnie jak i dzisiaj w Kościele – tak łatwo rzucają oskarżenia na innych.

W rozdziale 6 Autorka przedstawia eschatologię Ewagriusza jako klucz do zrozumienia całego jego systemu. Temat jest kontrowersyjny, gdyż wielu badaczy uznaje nadal, że anatemy 11-15 soboru z 553 r. dotyczą właśnie eschatologii mnicha z Pontu. Eschatologia jest dla Ewagriusza kluczowa, gdyż uznaje on *eschaton* za dopełnienie się duchowej doskonałości wszelkich bytów rozumnych, a także dlatego, że poznanie rzeczy ostatecznych już podczas życia na ziemi jest elementem charakteryzującym życie gnostyka. Guillaumont w wydanym pośmiertnie studium (*Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, Paris 2004) dopatruje się źródeł eschatologii ewagrińskiej w eschatologii Grzegorza z Nazjanzu, ale nie wyjaśnia jak to się stało, że ta druga nie została nigdy potępiona a pierwsza – tak. Autorka słusznie podkreśla, że fundament biblijny eschatologii Ewagriusza jest taki sam jak większości autorów zajmujących się nią, a także, iż postrzega on transformację ostateczną jako rzeczywistość stopniowaną, a konkretnie dwustopniową, a nie jednorazowy akt, o czym zapominają niektórzy badacze jego pism. W pierwszym *eschatonie* nastąpi drugie przyjście Chrystusa, koniec zła i niewiedzy oraz rozpocznie się królestwo Chrystusa. Drugie przyjście Chrystusa będzie się wiązało z powszechnym zmartwychwstaniem i sądem ostatecznym, po którym wzrośnie w sądzonych duchowa gnoza. Chrystus zniszczy wtedy swoich wrogów, zniknie wszelkie zło, które jest powodowane używaniem woli wbrew naturze i nastanie nieśmiertelność. Nawet złe duchy będą miały szansę zmienić się, gdyż według mnicha z Pontu, zło nie zostało stworzone przez Boga, nie należy więc do ich istoty i jest tylko przejściowe. Ponieważ istoty rozumne nadal zachowały swoją wolną wolę, przed powszechnym zmartwychwstaniem np. aniołowie mogą nadal zwrócić się ku złu, a demony ku cnocie, zaś po zmartwychwstaniu wszyscy wybiorą dobro albo z własnej woli albo po czasowym oczyszczeniu. Bóg zniszczy czyniących zło, ale w ten sposób, że oddzieli ich od nieprawości i rozpali w nich większe pragnienie sprawiedliwości – zatracenie oznacza zniszczenie wad i niewiedzy, a nie całkowite unicestwienie. Wtedy też ciała zostaną przemienione w kanały duchowej wiedzy. Piekło jako miejsce oczyszczenia dla demonów i ludzi czyniących zło będzie tylko czasowe dopóki nie dokona się pełna przemiana wszystkich bytów rozumnych. Piekło jest jak praktyka ascetyczna, ustanie gdy dusza zostanie oczyszczona z wad, a umysł z duchowej niewiedzy. W koncepcji Ewagriusza piekło byłoby bardzo zbliżone do tego, co w teologii katolickiej określane jest czyśćcem. Wszystkie byty staną się współdziedzicami Chrystusa i równi Jemu w sensie posiadania podobnego poznania Boga, a nie równości co do natury boskiej. Wreszcie Chrystus podda siebie i swoje królestwo Ojcu. Drugi etap *eschatonu* – według Ewagriusza – to zniesienie ciał, światów, nazw i liczb. Autorka próbuje ratować Ewagriusza pokazując, że według niego niektóre charakterystyki ciał, światów, nazw i liczb oraz czas znikną, natomiast inne pozostaną, ale jest mało przekonująca. Wielokrotnie pisał on o abolicji wszystkiego, co materialne (*Kephalaia Gnostica* I 7-8; II 17; II 62; II 77) i nie bardzo wiemy jak interpretować myśl Pontyńczyka w tym punkcie. Aplikowana bowiem konsekwentnie nauka ta prowadzi do wniosku, że również ciało Chrystusa zniknie

w drugim *eschatonie*, co oznaczałoby, że wcielenie Syna Bożego było tylko czasowe i ustanie wraz z unicestwieniem wszelkiego ciała. Znikną też wszelkie pozostałości drugiego stworzenia, czyli nazwy, liczby, czas i wszelka materia. Nastąpi ostateczne zjednoczenie umysłów pomiędzy sobą i z Bogiem, ale z zachowaniem własnej ich odrębności bytowej i osób w Trójcy Świętej. Autorka jednak znowu stara się interpretować Ewagriusza ortodoksyjnie. Jeśli zniknie wszelka odrębność ontyczna bytów i wszelkie ciało, a pozostaną tylko „nagie umysły”, to można przypuszczać, że zniknie też fundament osobowego charakteru poszczególnych bytów. I tak zrozumieli to nauczanie niektórzy w VI w. potępiając Ewagriusza. Chyba że przyjmiemy, że same „nagie umysły” są podstawą charakteru osobowego bytów, a ciało jest przypadłościowe, ale to znowu prowadzi do innych problemów antropologicznych. W ostatnim punkcie dotyczącym apokatastazy Autorka słusznie podkreśla, że Ewagriusz nigdy nie używa tego terminu, a sam koncept, obecny w 1Kor 15, 28 i Kol 3, 11 oraz u wielu autorów chrześcijańskich, aż po Ojców Kapadockich i rozumiany jako „przywrócenie wszystkich rzeczy do pierwotnego początku” nie budził wątpliwości do VI w., kiedy to przy okazji potępienie Orygenesusa potępiono również apokatastazę.

Trzeba docenić studium Konstantinovsky, które jest pierwszą systematyczną próbą zmierzenia się z najbardziej kontrowersyjnymi punktami nauki Ewagriusza w odniesieniu do etapu gnostycznego życia duchowego. Osobiście drażniło mnie trochę używanie przez Autorkę określenia „Katolicka reguła wiary”, które w IV w. miało znaczenie „powszechna”, natomiast dzisiaj ma wymiar bardziej konfesyjny. Widać również tendencję takiej interpretacji Ewagriusza, żeby jego nauka mieściła się w granicach ortodoksji IV w. Co samo w sobie może nie jest błędnym podejściem metodologicznym, bo rzeczywiście nie mamy żadnych potępień Ewagriusza w tym czasie, a jego nauka nie budziła wątpliwości, ale taka interpretacja może być źle rozumiana jako jego apologia za wszelką cenę. Pozostałe wnioski studium brzmią dosyć przekonująco i będą jeszcze wielokrotnie przywoływane przez badaczy tekstów Ewagriusza.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

George TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010, Pickwick Publications, ss. 124.

Książka, choć niewielka objętościowo, podejmuje bardzo ciekawy i nowatorski temat relacji pomiędzy nauką duchową Ewagriusza z Pontu a wnioskami tzw. *Cognitive Science* badających działanie ludzkiego mózgu, rodzenie się w nim myśli i moralnej oceny.

Oprócz wstępu (rozdział I), w którym Autor wyjaśnia zasadność podjętego tematu, studium zawiera trzy rozdziały i ostatni rozdział podsumowujący. Rozdział II poświęcony jest tematyce ośmiu „złych” myśli w nauce duchowej Ewagriusza