



1/2 (2015)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

De Virginitate Bazylego z Ancyry

ISSN 2392-0351

1/2 (2015)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

De virginitate Bazylego z Ancyry



Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Teologii Patrystycznej

Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ („Ignatianum”, Kraków)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Theol. Fakultät, Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

Okładka

Agata Trenczak

Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

SPIS TREŚCI

DE VIRGINITATE BAZYLEGO Z ANCYRY

KINGA PUCHAŁA

BAZYLI Z ANCYRY. O DZIEWICTWIE

OMÓWIENIE PISMA5

KS. BOGDAN CZYŻEWSKI

ASCETYCZNY WYMIAR EGZEGEZY BIBLIJNEJ W DE VIRGINITATE BAZYLEGO Z ANCYRY.....16

LEON NIEŚCIOR OMI

ZAŚLUBINY OBLUBIENICY Z LOGOSEM W DE VIRGINITATE BAZYLEGO Z ANCYRY24

MIROŚLAW MEJZNER SAC

WARTOŚĆ DZIEWICTWA W PISMACH ŚW. METODEGO Z OLIMPU I BAZYLEGO Z ANCYRY.....34

QUAESTIONES VARIAE

NICOLA SPANU

THE METHOD OF UNCEASING PRAYER IN EVAGRIUS PONTICUS AND JOHN CASSIAN.....47

RECENZJE, OMÓWIENIA

KS. STANISŁAW PAMUŁA

J. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*

PRESENTATION OF THE BOOK61

KS. STANISŁAW PAMUŁA

F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*

PRESENTATION OF A PAPER65

Kinga Puchała*

BAZYLI Z ANCYRY. O DZIEWICTWIE

OMÓWIENIE PISMA

Z traktatów IV w. na temat dziewictwa znamy przede wszystkim traktaty *De virginitate* Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma. Zachowała się także inna rozprawa, z różnych powodów mniej znana, Bazylego z Ancyry: bardzo oryginalna i przemyślana teologicznie. Wzmianka o dziewicy kanonicznej byłaby argumentem za tym, że pismo powstało nie wcześniej niż w połowie IV w., chociaż wyrażenie *parthénos kanonikē*, jest dość ogólnikowe i mówi jedynie o jakiejś formie konsekracji na podstawie publicznego zobowiązania¹. Być może nikt nie wywarł tak głębokiego wpływu na Grzegorza z Nyssy w jego traktacie o dziewictwie, jak właśnie Bazyli z Ancyry. Pismo Bazylego musiały czytać w Azji Mniejszej w IV w. najwyższe autorytety².

Dziełko przypisywano pierwotnie Bazylemu Wielkiemu, ale od pierwszej połowy XVII w. przestano je łączyć z tym pisarzem³. W 1905 r. F. Cavallera wysunął przypuszczenie, że autorem pisma jest Bazyli z Ancyry, który napisał je przed 358 r., a więc przed synodem w Ancyryze i kontrowersjami wokół homojużjanizmu⁴. Hieronim ze Strydonu w *De viris illustribus* przypisywał ten utwór Bazylemu z Ancyry:

Bazyli, biskup Ancyry, lekarz, pisał przeciw Marcellusowi i *O dziewictwie*, i niektóre inne pisma, i za cesarza Konstancjusza wraz z Eustacjuszem z Sebasty był wodzem mecedońskiego stronnictwa⁵.

* Dr Kinga Puchała - absolwentka teologii na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: kinga-puchala@wp.pl.

¹ Por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basiliius: Untersuchungen zum Brief „Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit“*, Tübingen 2005, s. 6, 17, 21, 187; Bazyli z Ancyry, *De virginitate*, 61.

² Por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basiliius*, s. 9. Zestawiając traktat o dziewictwie Jana Chryzostoma z traktatem Bazylego, Burgsmüller powstrzymuje się od wykazywania jakiejś zależności, pomimo dostrzeżonych podobieństw (por. tamże, s. 240-245). O teologii dziewictwa w IV w. por. Th. Camelot, *Les traités „De virginitate” au IVe siècle*, [w:] *Mystique et Contenance. Travaux scientifiques du VIIIe Congrès d'Avon*, Paris 1952, s. 273-292; Chr. B. Christakis, *Parthenía. The Teaching of the Cappadocian Fathers on Virginity*, London 1996.

³ Por. tamże, s. 16.

⁴ Por. tamże.

⁵ Hieronim, *O mężach znakomitych*, 89, tł. W. Szoldrski, 1970, PSP 6, s. 106.

Ta wzmianka nie jest wystarczająca, by przypisać pismo Bazylemu z Ancyry⁶, ale całość rzeczy przemawia za tym, by uznać je za jego dzieło.

Pismo doczekało się przekładu francuskiego i niemieckiego⁷, w środowisku polskim jest zupełnie nieznanie. Przedstawimy poniżej w zarysie zawartość całego dziełka.

Dziewica upodabnia się do Boga przez czystość i miłość. Strzeże od zepsucia nie tylko duszę, ale poprzez troskę o duszę – także swoje ciało. Podobne łąnie do podobnego – tak czysta dziewica łąnie do czystego Boga (2⁸).

Bóg stworzył między mężczyzną i kobietą wzajemny pociąg do siebie, który służy umacnianiu miłości oraz prokreacji. Kobieta jest podporządkowana mężczyźnie, ale przez urok panuje nad nim. Mężczyzna zachowuje w relacjach z kobietą postawę bardziej czynną, a kobieta – bierną. Bazyl szerzej opisuje oddziaływanie uroku kobiecego na mężczyznę i jej władzę psychiczną nad nim (3).

Dziewica zna reguły rządzące jej naturą i odwraca się od grzesznej zmysłowości. Osiąga to przez miłość do Boga. Stara się przypodobać nie mężczyźnie, ale Bogu. Pociąg seksualny znajduje ujście pięcioma kanałami zmysłów. Popęd nasilający się w tym, kto ulega zmysłowości, zaczyna tworzyć strumień błota. Niezbędna jest więc czujność (4). Zamknięte oczy ciała otwierają oczy duszy (5). Autor opisuje w szczegółach działanie poszczególnych zmysłów i płynące z nich zagrożenie (5-6). Dziewica poddaje wszystko pod panowanie części rozumnej duszy (7).

Pokarm pobudza hormony (7). Skrajności są do siebie podobne: dogadzanie i rygorizm tak samo odwodzą od cnoty (8). Dbając o czystość, należy zachowywać odpowiednią dietę. Autor opisuje w detalach dietę odpowiednią dla ascetki (8-9). W diecie jest ważna nie tylko jakość pokarmu, ale i jego ilość (10).

Należy właściwie rozumieć miłość bliźniego, która w przeciwnym razie sprowadzi na manowce. Źle rozumiana miłość bliźniego – na przykład wyciągnięcie błędnych wniosków z ewangelijnego opisu sądu, w którym istotne znaczenie będzie miała postawa wobec ludzi potrzebujących (por. Mt 25, 31-46) – prowadzi do zaniechania dobrze rozumianej troski o siebie. Jak może służyć innym, jeśli nie umie się służyć samemu sobie? (11). Rzeczy stają się dobre przez dobry użytek (12).

Nie można zachować dziewiczego ciała bez dziewiczej duszy. Zanim dziewczyna będzie czuwać nad ciałem, musi najpierw czuwać nad duchem. Trzeba czuwać na przykład nad spojrzeniem. Spojrzenie namiętne pozostawia ślad w duszy jak w wosku. Dziewica nie powinna wpatrywać się w innych ludzi. Jeśli już dozna wrażeń zmysłowych, powinna zatrzeć je przez wspomnienie tego co dobre, przez rozważa-

⁶ Por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius*, s. 17.

⁷ Basile d'Ancyre. *De la véritable intégrité dans la virginité*. Trad. par C. Coudreau, introd. et notes par P. Miquel, Saint-Benoit 1981; A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius*, s. 262-441.

⁸ Liczby oznaczają numery rozdziałów w *De virginitate*.

nie i pamięć o rzeczach boskich. Jeśli przechowa w swojej pamięci wrażenia wzrokowe, z czasem zacznie zaniedbywać dobre rzeczy a napawać się namiętnie wspomnieniami. Stanie się zakłamaną wewnątrz, gdyż co innego myśli i czuje, a co innego pokazuje na zewnątrz. Zaczyna udawać, grać niczym komedianci na scenie. Boi się wykroczenia zewnętrznego, aby nie została na nim przyłapana, ale nie boi się grzechu myśla. Nawet już ciałem nie jest dziewicą, bo ciało idzie za namiętnością, a ona w swoich myślach pozostaje przy tym, co na prawdę miłuje. Jeśli nie ma opanowania namiętności, to nie pomaga już asceza pod innym względem, na przykład w jedzeniu (13).

Z kolei dobre wspomnienia i pobożne rozmyślenia odwodzą od pożądliwości. Jak czyjeś pożądliwe spojrzenie budzi podobne pożądanie, tak myśl o dobru prawdziwym budzi święte pragnienia (14).

Namiętność może obudzić dotknięcie ręki, gorętsze niż objęcie ciałem. Kto tymczasem nie ucieka przed spojrzeniem, nie będzie uciekał przed dotykiem ręki. Podobnie jak zagrożony pożarem nie zauważa narastania ognia, tak zagrożony namiętnością nie zauważa rozpalenia się jej płomienia. Małym dotykiem zostaje nagle dotknięte całe ciało i ogień zaczyna obejmować wszystkie członki (14).

Zmysłowość rozpala się także za pośrednictwem wzroku i słuchu. Jak rzut kamienia powoduje nie jedną falę, ale wiele po sobie następujących, tak podobne skutki sprawia spojrzenie zmysłowe czy śmiała mowa (14). Dlatego dziewica powinna zamknąć przez powściągliwość oczy i uszy. Żądzy trzeba natychmiast stawić odpór, później będzie coraz trudniej, gdyż pojawia się przymus ciała. Dziewica jest jak kobieta wyglądająca przez okno: gdy zobaczy pociągającego młodzieńca idącego ulicą, który spogląda na nią pożądliwie, w porę zamyka okno (15).

Prawdziwa dziewica dba o pełne piękno. Nie jest skora do wystawiania na pokaz swojego fizycznego piękna, jeśli je ma, ani też upiększać się, jeśli go nie ma. Przez takie zachowanie nie chce budzić próżności w sobie czy pożądania u innych. Ona, która wzywa Boga, aby nie wiódł na pokuszenie, nie powinna kusić innych (por. Mt 6, 13). Swoim pięknem posługuje się nie tak, by było przeszkodą dla duszy, ale przeciwnie, pomocą. Admiratorów piękna swego ciała, jeśli nadarzy się okazja, odsyła do piękna duszy. Jeśli natomiast nie jest urodziwa, bynajmniej nie popada w zniechęcenie i bezład wewnętrzny, lecz dany jej z zewnątrz spokój od pokus wykorzystuje jako okazję do tego, by przez brak wdzięku fizycznego tym bardziej zabiegać o piękno duchowe, które nigdy nie przemija (16). *Nikt nie może dwom panom służyć...* (Mt 6, 24a; por. 1 Kor 7, 34). Starając się podobać na zewnątrz, dziewica szybko popadnie w konflikt pomiędzy wyborem Pana wewnątrz serca i miłością innego pana na zewnątrz (17). Dlatego nie tylko nie powinna upiększać się zewnętrznie, mając wewnętrznego Pana, ale nawet, na ile to możliwe, ma ukrywać swoje piękno (18).

Płeć kobieca, w której mężczyzna szuka uśmierzenia swojej żądzy, cechuje się wzrokiem delikatniejszym od męskiego, zdolnym do przeniknięcia drugiej istoty, oraz dźwięcznym głosem oczarowującym uszy. Podobnie przez sposób siedzenia i chodzenia oraz inne zachowanie zdobywa kobieta władzę fizyczną nad mężczyzną niczym magnes. Dlatego dziewica nadaje swemu wzrokowi pewną stanowczość, a

głosowi i postawie surowość, aby nie być zbyt przystępną dla mężczyzny (18). Świadoma szkodliwości licznych kontaktów zewnętrznych, ogranicza się w wychodzeniu z domu (19). Nie mówi, jeśli nie ma potrzeby, odczytując właściwie znak natury: jest dwoje uszu, a tylko jedno usta (20).

Dziewica szanuje małżeństwo, ale sama wybrała inną drogę. Stylem swego życia różni się od zamężnej (21). Starając się zachować w sobie obraz Boży, niczym rzeźba nieczuła na podszepty ciała, uwalnia się od wszelkich jego namiętności (22). W konwencji właściwej starożytności Bazylia opisuje udreki życia małżeńskiego (*molestiae nuptiarum*). Żona troszczy się nie tylko o swoje ciało, ale i męża. Jeśli ma dobrego męża, to lęka się, by go nie utracić, a jeśli złego, to doznaje z tego powodu ciągłej udreki. Dzieci sprawiają jej kolejną troskę: martwi się o ich wychowanie, potem cierpi moralnie, gdy nie idą dobrą drogą. Tak oto następuje smutny paradoks: ojciec wydaje na posag córki część swojej majątności – po to, by w końcu sprzedać ją w niewolę. Tymczasem dziewczyna wolna jest od takiej niewoli, od różnych trosk, zachowując siebie dla Pana (23). Oddanie się Panu przynosi korzyść nie tyle Jemu co jej. Jeśli kobieta oddana mężczyźnie znajduje bezpieczeństwo i ochronę przy nim, to o wiele bardziej dziewczyna – u Pana. Jeśli Pan troszczy się o tych, którzy nie zabiegają o Jego względy, to o wiele bardziej – o Jemu zaślubionych (24).

Dziewica nie przekracza w potrzebach ciała granicy konieczności, a jeśli nawet nie posiada rzeczy koniecznych, potrafi znieść cierpliwie niedostatek. Kobieta kochająca miłością żarliwą jest gotowa wszystko oddać ze względu na tę miłość: pożywienie, odzież, dom, a nawet życie. Tak oblubienica Pana pozostaje gotowa nawet na męczeństwo (25). Pan nadaje swojej oblubienicy godność królewską, szlachetność, bogactwo, nieśmiertelność; nasycą ją miłością u samego źródła (26).

Ponieważ Jego wzrok ogarnia wszystko, więc ona bada każdy szczegół swego wewnętrznego usposobienia, aby być przed Nim nienaganną (26). Pod żadnym względem – wzroku, słuchu i innych zmysłów – nie da się uwieść w swoim cielem, wprost przeciwnie, pod każdym względem chce być świątynią Pana. Kobieta zamężna boi się swego męża, by czegoś nie podejrzwał, nie podsłuchał; tym bardziej oblubienica Pana żyje świadomością, że Pan wszystko widzi i słyszy (27). Wina pod tym względem, to obraza godności Oblubienicy, cudzołóstwo i bezbożność (28).

Zamężna musi zachowywać się odpowiednio nie tylko w obecności mężczyzn, ale i na przykład – dziewczyn służących. Tak dziewczyna zachowuje się odpowiednio, nawet gdy nikogo nie ma – choćby ze względu na szacunek do siebie. Jeśli nie ma nikogo, to jest jeszcze cała rzesza aniołów; oni są stróżami jej dziewictwa (29).

Umysł jak malarz maluje przez całe życie obraz za pomocą różnych myśli. Jak malarz odsłania w końcu obraz, tak zostanie odsłonięte to, cośmy myśleli całe życie, pragnęli, co nasze myśli kształtowały. Jeśli ten obraz ukształtowało Słowo Boże, to spotka nas chwała, ale jeśli coś innego, marnego, nędznego, to spotka hańba. Wstydzimy się na ogół ran, blizn, zasłaniamy je odzieniem, ale kiedyś muszą być odkryte; podobnie stanie się z naszymi grzechami (30). Myśli malują obraz grzechu w naszej duszy, z czasem przechodzą do czynów, stąd uleganie im jest już zaczątkiem czynu. Myśli mają naturę wewnętrzną, gdy jednak utracimy ciało, zostaną w duszy plamiąc

ją. Wspomnienia, nie obudzone, czasem giną, blakną jak szczegóły na obrazie. Chodzi o to, by całkowicie odeszły w niepamięć, zanim umrzemy i utracimy ciało; w przeciwnym razie staniemy na oczach innych ogołoceni z ciała, pełni plam (31).

Św. Paweł stwierdza: *Grzechy niektórych ludzi są wiadome wszystkim, wyprzedzając wydanie wyroku, za niektórymi zaś idą ślad w ślad*. Podobnie dzieje się, jak dalej zauważa, z dobrymi uczynkami (1 Tm 5, 24n.). Nieznane teraz innym grzechy objawią się wszystkim w dzień sądu. W tym sensie jedne idą przed nami, a drugie za nami (32). Za św. Pawłem poszły dobre czyny, ale na przykład za heretykami, jak Marcjon, poszły złe czyny, gdyż oni zwiedli wielu, co ich oskarża po tamtej stronie. Tak rzecz ma się z postępowaniem dziewicy: jedne czyny idą przed nią, drugie za nią. Jeśli zgorszy kogoś, zgorszenie stanie się, czy już jest, powodem oskarżenia. Jeśli z kolei pozyska innych dla Boga, jest to już teraz chwalebne, a ponadto dziewica będzie ukoronowana w przyszłym życiu z powodu własnego życia oraz tych, których przywiodła do Boga (33).

Kobieta *winna mieć na głowie znak poddania, ze względu na aniołów* (1 Kor 11, 10). Ma strzec się nie tylko spojrzenia mężczyzn, ale i własnego, a także zważać na aniołów, którzy patrzą na nią. Jeśli trzeba rozebrać się na przykład dla pielęgnacji ciała, to czas negliżu nie powinien być zbyt długi, by zachować skromność spojrzenia i bojaźń Bożą (34).

O ile nawet będąc sama unika beztroskiego rozbierania się, to tym bardziej w męskiej obecności, zawsze ubrana w tunikę, zachowuje poczucie wstydu. Okrywa całe ciało, by uniknąć wszelkiego niebezpieczeństwa. Troszczy się o to, by spojrzenie innych nie wyrządziło również i im jakiejś szkody. Samo już piękno natury kobiecej przyciąga, nie trzeba więc dodatkowo zabiegać o jego atrakcyjność. Dziewica troszczy się nie tylko o swoje dziewictwo, ale i dobro duchowe innych (35).

Poślubiona Panu zachowuje czyste relacje z przyjaciółmi Oblubieńca. Nie stroni od nich, nie popada w mizantropię, nie unika rozmów, jeśli przynoszą pożytek, ale nie zapomina, że jest oblubienicą Pana. Ze względu na naszą cielesną naturę dusze nie mogą komunikować się bezpośrednio, ale czynią to za pomocą ciała, jego głosu, gestów, wyglądu... Dziewica winna umieć odróżnić środek od celu, bo to wszystko jest jedynie środkiem w komunikacji, a nie celem. Choćby prowadziła najpobożniejsze rozmowy, na przykład o cnotach, ma odróżniać, mówiąc obrazowo, muzykę od instrumentu, pokochać muzykę, a nie instrument. Grecy mawiają, że wady i cnoty graniczą ze sobą; niedaleko od drzwi do cnoty znajdują się drzwi do grzechu, w które diabeł chce nas wprowadzić. Pod pretekstem przyjaźni duchowej wzbudza pożądanie. Nie wolno więc zbacać z linii środka. Bazyli argumentuje swoje zalecenia wypowiedziami biblijnymi (36).

Należy miłować sługi Oblubieńca jak samego Oblubieńca, ale nie w ten sposób, żeby zapominać o Nim. Miłuje się nie w ciele, lecz w duchu, bo w przeciwnym razie może okazać się, że tamci nie byli przyjaciółmi Oblubieńca, lecz obcymi najeźnikami. Należy kochać bliźniego jak siebie samego, ale nie w sposób chory, pod wpływem namiętności. Miłując ma się na na względzie Oblubieńca i Jego służby, a nie pożądliwość własną. Gdy ktoś próbuje skierować na siebie miłość osoby poślubionej

Oblubieńcowi, popełnia cudzołóstwo (37; 39).

Małżeństwo jest czymś dobrym, trwa jednak tylko do śmierci jednej ze stron. Kiedy ona umrze, dozwolone jest drugie małżeństwo. Co znaczy zawrzeć małżeństwo „w Panu”? W zgodzie z naturą, gdyż małżeństwo ze względu na przekazanie życia stanowi konieczność natury (38).

Wiarołomstwo dziewicy poślubionej Bogu pozostaje grzechem, pewnego rodzaju cudzołóstwem. Jednak jeszcze większym grzechem od cudzołóstwa dziewicy jest usprawiedliwiać i pomniejszać taki grzech (40). Wielkim grzechem jest także uwiedzenie jej. ...*Biada temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany* (Mt 26, 24). Podobnie biada temu, przez którego dziewica złamała swoją umowę z Panem (41). Tym jeszcze większym grzechem jest żyć z wiarołomną dziewicą. Jeśli miał już miejsce upadek, to jeszcze nie za późno na zastanowienie się. Ten, kto uwiódł, powinien powstrzymać się od dalszego odciągania jej od Pana, a dać jej szansę, by zastanowiła się i zatęskniła za dawnym życiem (42). Dziewica ma zachowywać swoje myśli w absolutnej czystości. Miłość dojrzała zachowuje miarę odmierzoną przez roztropność i mądrość. Prawdziwa miłość, której należy szukać, nie psuje drugiej osoby (43).

Mamy obowiązek kochać braci, bo pochodzą niejako z tego samego łona. Trzeba jednak być czujnym, bo na przykład przez dotknięcie ręki czy pocałunek przyjacielski może obudzić się cielesne upodobanie, otwierając drogę do zła. Pozdrawiać się *świętym pocałunkiem* (1 P 5, 14), to wymieniać się wonią Ducha Świętego (44). Takie przestrogi mogą wydawać się przesadą, ale nie są, gdy uświadomimy sobie, jak wielka siła znajduje się w pociągu fizycznym mężczyzny do kobiety. Choćby umysł był dobrze nastawiony, to zwykły dotyk kobiety może obudzić płomień namiętności (45).

Chrystus wydał się za nas i obmył nas kąpielą w wodzie, abyśmy byli czysti (45). Jak olej zmieszany z wodą po wstrząśnięciu mąci ją i czyni nieprzezroczystą, podobnie namiętności ciała oddziałują na duszę. Jak olej wypływa na wierzch, gdy pozostawimy naczynie bez ruchu, tak każdy z tych elementów natury odnajduje swoje miejsce, gdy zapanuje pokój (46). Na skutek namiętności dziewica doznaje skalaniania i zamętu, a ma dążyć do niezbędnej harmonii ciała i duszy. Nie ma pięknej postawy duszy bez podobnej postawy ciała. Na harmonii tych dwóch składników natury polega piękno dziewictwa (47).

Przez piękno duszy ubiegamy się o niezniszczalność ciała. Może ktoś przepędzić demona z ciała przez surową ascezę, ale przez pychę, próżność, zazdrość, gniew i inne namiętności wraca on do duszy. Grzech pochodzący z duszy jest większy niż z ciała. Namiętności duszy mogą powstać nawet bez pośrednictwa ciała, ale są też takie, na przykład żądza seksualna czy próżność, które opanowują zarówno ciało, jak i duszę (48).

Jak figura woskowa zachowuje swój kształt przy chłodniejszej temperaturze, a zatracą go topiąc się w ciepłe słonecznym, tak namiętności zachowują swoją postać w mroku diabelskim, natomiast topią się w gorącej miłości Boga i wszelkiego dobra (48).

Dusza dziewicy ma być jak niezmacone lustro wody w stawie, w którym wi-
dać jej własny obraz oraz piękno jej i Oblubieńca; natomiast nie powinna pochyłać
się i odbijać w tym zwierciadle inna twarz. Zwierciadło staje się mętne, gdy woda
ulega zmaćnieniu, tak wzburzeniu i zaciemnieniu ulega dusza przez namiętność
gniewu, różnych trosk czy lęku (49).

Niezniszczalność wiąże się z beznamiętnością (*apátheia*), natomiast śmiertel-
ność – z namiętnościami. Dziewica zaślubia Logos, mądrość; oddając się Bóstwu
przyodziewa swego ducha pięknem mądrości, z którą się łączy. Dzięki świętym na-
sieniom Logosu zasianym w myślach postępuje w rozumie i mądrości, aż złączy się
doskonale z Mądrością i ukaże się innym pośród tego co zniszczalne jako nieznisz-
czalna, pośród tego co niedoświadczone jako mądra. Staje się połowicą Logosu, bo
Logos łączy się z nią; zdąża ona od człowieka ku Bogu nieśmiertelnemu. Chrystus
zrezygnował z tronów i panowania, łącząc się z tym co śmiertelne, aby przemienić
dziewiczą oblubienicę. Stał się w niej współczujący, aby dzięki Niemu stała się bez-
namiętna. Łączy się z Tym, który dla niej zrezygnował z tronów i panowania i z po-
staci Boga przyjął postać niewolnika, aby razem z Nim wstąpiła do Ojca (50).

Dziewice upodabniają się przez cnotę czystości do aniołów. Aniołowie nie że-
nią się i nie łączą cielesnie, tak samo one nie łączą się z innymi inaczej jak tylko w
sposób duchowy. Przełamując słabość natury kobiecej równają się z naturą męz-
czyzn. Zresztą, *nie ma już mężczyzny ani kobiety* (Ga 3, 28), to znaczy nie ma już na-
miętności ani pożądania, ale Chrystus jest we wszystkich (por. Kol 3, 11). Ich ciała są
jakby martwe, a dusze żyją w niezniszczalności (51).

Gdy dotykając tego co cielesne pozostaje się nieporuszonym, namiętność ob-
umiera. Wiele dziewic złożyło wymowne świadectwo swoje czystości podczas prze-
śladowań. Zachowały niewzruszoność podczas śmierci męczeńskiej. Nawet ich ciała
nie uległy wewnętrznemu skalaniu. Gwałcone, odrzucały pożądanie; wtedy jeszcze
bardziej pokazały swemu Oblubieńcowi jaśniejącą duszę; nie skalały duszy przez
zaparcie się wiary ani ciała prze uległość żądzy. Nie zhańbił dziewicy ten, który po-
łączył się z nią, bo znieważył, ale nie skalał – to siebie skalał. Asceza przygotowała je
wcześniej do tego, by nie ulegać zachciankom ciała (52).

Gdy Maria całowała stopy Jezusa (por. J 12, 3), żyła z ducha i w duchu, obo-
jętna w momencie pocałunku na sprawy płci (52). Podobnie i inne dziewice, gdy za-
chodzi potrzeba, nie unikają dotyku, niemniej czynią to roztropnie. Jeśli nawet anio-
łowie upadli, to tym bardziej muszą czuwać ludzie. Dziewica woli, aby zarzucano jej
raczej brak życzliwości aniżeli by zaszkoziła komuś moralnie czy zgorszyła kogoś
(53). Pragnie pokazać piękno niezniszczalności; podobna aniołom nie zważa na dru-
gorzędny czynnik płci, wyczekując czasu ostatecznego odrodzenia. Dziewictwo pro-
wodzi od zniszczalności ku nieśmiertelności (53).

Jeśli pola bieleją już pod żniwo (por. J 4, 35), to również i w tym sensie, że w
dziewictwie zostało zasiane ziarno niezniszczalności dla przyszłego życia i ono przy-
nosi owoc. Jak w prokreacji fizycznej ludzie zrodzili już bardzo wielu potomków, tak
coraz liczniejsze staje się potomstwo duchowe zrodzone przez czystość. Dziewictwo
jeszcze bardziej zajaśnieje przy odrodzeniu. Przez swoją cnotę dziewice antycypują

odrodzenie; ich przemianę skutecznymi mocami Bożymi przy zmartwychwstaniu ciał (54).

Chrystus chciał, aby dziewictwo niczym nasienie niezniszczalnego życia zostało posłane z ziemi do nieba i aby ciała nasze już teraz ćwiczyły się w czystości na wzór dziewic. Sam zachował bezżenność, choć przestrzegał praw i zwyczajów ludzkich. Urodził się z ciała niezniszczalnego ze względu na nas, którzy rodzimy się przez małżeństwo z ciała zniszczalnego (małżeństwo służy zniszczalności ciała). Jak pierwszy Adam zasiał nasienie zniszczalnego życia, tak Nowy Adam przez dziewictwo zasiał nasienie życia niezniszczalnego. Przed przekroczeniem zakazu Adam nie potrzebował „poznawać” swojej kobiety, a dopiero po upadku. W ten sposób śmiertelność znalazła pocięgę w ziemskim potomstwie (54).

Bóg nakazał rozmnażać się (por. Rdz 1, 28). Prokreacja służy między innymi uzupełnieniu ubytków ludności następujących w czasie wojny czy innych kataklizmów; jest znakiem błogosławieństwa Bożego. Gdy przyszedł czas, że nie ma wojen i miecz przekuwa się na lemiesz (por. Mi 4, 3), gdy ludzkość na ziemi cieszy się dostatkiem, dziewictwo staje się zarodkiem niezniszczalności (55).

Dziewictwa nie nakazało Prawo Mojżesza ani Ewangelia. Chrystus chciał, żeby ono było dziełem duszy opanowanej przez cnotę, która wykracza poza siebie, wychodzi ponad prawo i własną naturę. O ile człowiek, postępując wbrew swojej naturze, przeszedł z niezniszczalności ku zniszczalności, tak teraz odwrotnie, również wbrew swojej naturze, ale ze swego wyboru, przez dziewictwo przechodzi ze zniszczalności do niezniszczalności (55). Podobnie św. Paweł mówi niewiele o dziewictwie, nie mając od Pana wskazówek na ten temat (por. 1 Kor 7, 25); nie daje nakazów, ale udziela delikatnej rady. Nakazy odnoszą się bardziej do niewolników, a tutaj zwraca się do ludzi wolnych, którzy dobrowolnie praktykują dziewictwo. Oni dokonują przymusu na swojej naturze, aby przekroczywszy siebie doszli w sposób nadzwyczajny do niezniszczalności (56).

W świetle Nowego Testamentu można wyróżnić trzy rodzaje bezżennych ludzi (57). Czytamy w Iz 56, 4-5: *Tak bowiem mówi Pan: Rzezańcom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, co Mi się podoba, oraz trzymają się mocno mego przymierza, dam w moim domu i w moich murach stelę oraz imię lepsze od [imiienia] synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne*. Rzezańcami tymi są dziewice, które przestrzegają duchowego szabatu. Są nienaruszalne jak posąg Boga, zachowują piękno duszy nie dając się skalać na ciele (58). By znaleźć dziewictwo, nie trzeba wstępować do nieba (por. Rz 10, 6-8). Mamy je z urodzenia – jest nam wrodzone. Jeśli nie zmarnujemy swoich sił, jeśli zbadamy siebie, kim jesteśmy, to odkryjemy skarby ukryte w sobie. Mamy strzec w sobie szabatu Bożego (59).

Nie do końca odzyska szacunek ten, kto go stracił; nie do końca ozdrowieje ktoś ranny, ponieważ na zawsze pozostaną na duszy i ciele jakieś blizny. Grzech zostanie zgładzony przez żal, ale ten, kto uległ zepsuciu, nigdy nie będzie taki, jakim byłby, gdyby nie uległ; żal pozostanie do końca życia. Chrystus odkupił swoją krewią, a dziewica naruszająca czystość wykupuje się na nowo i winna trwać wiernie w przymierzu (59).

Beżżenni dla królestwa odziedziczą pierwsze miejsce, otrzymując w niebie

to co najpiękniejsze; będą nazwani imionami aniołów; w duszy nie pozostaną bezpłodni; zakwitną jak drzewa zielone i wydadzą owoce (60).

Ci, którzy źle rozumiejąc Mt 19, 12 samookaleczyli się, zdradzają własne nieopanowanie. Usilnie dążąc do współżycia dokonali samokastracji z lęku przed naruszeniem granicy, przed grzechem uczynkowym. Żyją wprawdzie dziewiczo, ale nie dlatego, że już nie chcą, lecz że już nie mogą. U Boga liczy się intencja. Cudzołóstwo można popełnić nawet w myśli (por. Mt 5, 28). Obcięcie genitaliów obciąża bardziej niż lubieżne spojrzenie. Zabezpieczony przed czynnym zaspokojeniem żądz eunuch ma swobodę, by pożądać bez przeszkód w duchu. Po kastracji nawet jeszcze bardziej staje się nieopanowany. Jeśli ktoś napadnie na kogoś ze sztyletem, ale nie zabije, bo sztylet wypadł z ręki, jest winien zabójstwa, tak jakby rzeczywiście użył sztyletu. Podobnie w innych przypadkach: jeśli nawet zamysł nie doszedł do skutku, to i tak nas oskarża. Dla przestrogi dziewic przed beztroskim zadawaniem się z kastratami, Bazyli przytacza wiele przykładów ich grzesznego współżycia z kobietami (61).

Autor przeprasza, że zajmuje się tą delikatną problematyką, ale zmusza go do tego rzeczywistość. Tacy mężczyźni cieszą się coraz większymi wpływami w społeczności kościelnej; kiedyś w Grecji istniało wiele takich przypadków, a teraz – w Kościele. Tak oto zniekształca się naukę Chrystusa, lekceważąc Jego samego. Dziewice mają strzec się takich ludzi; jeśli dziewczica powinna strzec się kontaktu cielesnego z drugą, bo może rozpaść się żądza, to tym bardziej z rzezańcem (62).

Choć wołowi obetnie się rogi, dalej zachowuje się jak wół, dalej chce atakować; podobnie postępuje kastrat (63). Już Syrach przestrzegał przed pożądaniem ze strony eunucha (por. Syr 20, 4; 30, 20). Jeśli obciął genitalia, to choćby wylupił sobie oczy, obciął ręce i inne członki, i tak będzie jeszcze pożywał w myślach. Nie powinno się jednak generalizować: jest wielu rzezańców, którzy powstrzymują się przed pożądaniem kobiety (64).

Nikt nie powinien śmiać się z tego, że o tym się mówi, gdyż dopiero przez studium natury można lepiej poznać obowiązki płynące ze stanu dziewiczego. Gdy ciało jest jeszcze niedojrzałe, członki nie znają do końca prawa grzechu, natomiast gdy dojrzej, poznaje je. Autor pisze swój traktat między innymi po to, by ostrzec w porę przed zagrożeniami. Przestrzega też przed nieroztropnością względem eunuchów (65). Dziewica, która unika kontaktu z mężczyznami, a żyje pośród kobiet, zasypia bezpiecznie, zostaje porwana do trzeciego nieba, przebywa ze swoim Oblubieńcem. Celem autora dziełka nie jest pokazanie tego, jak upaść, ale jak strzec czystości (66).

Grecy mówią o hydrze, u której po obcięciu jednej głowy wyrastają trzy inne; podobnie jest i z namiętnością. Gdy jednak, zgodnie z mitem, odetnie się głowę żelazem rozżarzoną, już nie odrasta; takim czymś w sensie duchowym jest asceza, na przykład w jedzeniu (67). Kapłan starotestamentalny spalał tłuszcz z wątroby, a resztę pozostawiał (por. Wj 29, 1-13); tak my przez ascezę spalamy grzeszną żądzę, a resztę pozostawiamy, czyli usuwamy zło, a pozostawiamy dobre pragnienia. Tymczasem nerkę można całą spalić ofierze, co jest symbolem rezygnacji z małżeństwa: można z powodzeniem żyć w pojedynkę, w stanie bezżenności (68).

Bibliografia

Pełna bibliografia nt. Bazylego z Ancyry została podana w 1/1 „E-Patologos”, s. 66-68. Warto w tym miejscu podać jeszcze raz bibliografię nt. *De virginitate* tegoż autora:

Edycja źródłowa

Bazyli z Ancyry, *De virginitate*, PG 30, 669-809.

niekompletna wersja starsłowiańska z tł. francuskim:

A. Vaillant, *Le „De virginitate” de saint Basil. Texte vieux slave et traduction française*, Paris 1943.

tł. francuskie oryginalnej wersji greckiej:

Basile d'Ancyre. De la véritable intégrité dans la virginité. Trad. par C. Coudreau, introd. et notes par P. Miquel, Saint-Benoit 1981.

tekst grecki, tł. i obszernie, monograficzne opracowanie niemieckie:

A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilios: Untersuchungen zum Brief „Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit”*, Tübingen 2005 [opublikowana praca doktorska na seminarium prof. S. Franka].

Opracowania

Camelot Th., *Les traités „De virginitate” au IV^e siècle*, [w:] *Mystique et Continence. Travaux scientifiques du VII^e Congrès d'Avon*, Paris 1952, s. 273-292.

Cavallera F., *Le „De virginitate” de Basile d'Ancyre*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 6 (1905), s. 5-14.

Cuesta J. J., *Los peligros de la gula y de la inedia en el „De la verdadera incorrupcion de la virginidad” del medico semiariano Basilio de Ancira*, Miscelanea Comillas 14 (1950), s. 189-197.

Elm S., *„Virgins of God”: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 [zwłaszcza s. 106-136 nt. homojużjańskiego ascetyzmu].

Leroy F. J., *La tradition manuscrite du „De virginitate” de Basile d'Ancyre*, OrChrP 38 (1972), s. 195-208.

Sabbah G., *Médecine, virginité et ascétisme chez Basile d'Ancyre. De la véritable intégrité dans la virginité*, [w:] *Hommages à C. Deroux: Prose et linguistique. Médecine*, éd. P. Defosse, Bruxelles 2002, Collection Latomus 267, s. 561-569.

Vööbus A., *Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit*, OrChr 40 (1956), s. 69-77.

Streszczenie

Autorka omawia szczegółowo, rozdział po rozdziale, dziełko *De virginitate* Bazylego z Ancyry, mało znane w środowisku polskim. W streszczeniu dziełka zwraca uwagę na istotniejsze elementy nauki małoazjatyckiego pisarza z IV wieku.

Słowa kluczowe

Dziewictwo, czystość, asceza, *De virginitate*, Bazyli z Ancyry.

Basil of Ancyra. *De virginitate*. Report on the work (abstract)

The author discusses in details, chapter by chapter, the Basil of Ancyra's work *De Virginitate*, which is rather little known in Poland. In the summary of this small work she draws attention to the important elements of the Basil of Ancyra's doctrine.

Key words

Virginity, chastity, asceticism, *De virginitate*, Basil of Ancyra.

Ks. Bogdan Czyżewski*

ASCETYCZNY WYMIAR EGZEGEZY BIBLIJNEJ W *DE VIRGINITATE* BAZYLEGO Z ANCYRY

O większości Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej można powiedzieć, że zajmowali się egzegezą Pisma Świętego. Nie chodzi tutaj jednak o poświęcenie całej ich twórczości tekstom biblijnym, co raczej w znaczeniu wyjaśniania odpowiednich fragmentów dla celów duszpasterskich czy też formacyjnych.

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy o Bazylim z Ancyry można powiedzieć, że zajmował się komentowaniem Biblii w sensie cytowania jej oraz wyjaśniania? Przeglądając nawet pobieżnie dzieło Bazylego *De virginitate* należy uczciwie powiedzieć, że tak, ponieważ odwołuje się dosyć często do tekstów Pisma Świętego. Warto zatem przyrzeć się jego egzegezie, która w kontekście podjętego tematu nabiera szczególnego charakteru.

1. Charakterystyka cytatów biblijnych

Należy najpierw krótko scharakteryzować używane przez Bazylego teksty biblijne. Przeglądając wykaz fragmentów Pisma Świętego, którymi posługuje się on w swoim dziele *De virginitate*, trzeba stwierdzić, że zastosowanie Starego Testamentu nie jest u niego wcale marginalne, co świadczy niewątpliwie o tym, że dobrze znał Księgi natchnione. Kilka razy odwołuje się Bazyl z Ancyry do Księgi Rodzaju (10 razy), raz do Księgi Wyjścia, do drugiej Księgi Samuela i Księgi Hioba, do Księgi proroka Zachariasza i Micheasza, 4 razy do Księgi Powtórzonego Prawa i do proroka Jeremiasza, 8 razy do Psalmów, 5 razy do Księgi Przysłów, tyleż samo do Syracyclesa, w końcu 3 razy do proroka Izajasza.

Gdy chodzi natomiast o Nowy Testament, z całą pewnością przeważają odniesienia do Ewangelii św. Mateusza, których jest 26, do Ewangelii św. Marka i Dziejów Apostolskich odnaleźć można tylko po jednym odwołaniu, zaś do Ewangelii św. Łukasza 6 razy, a do Ewangelii św. Jana 4 razy. Często cytowany jest też św. Paweł, zwłaszcza 1 List do Koryntian (20 razy), 2 List do Koryntian (6 razy), List do Rzymian (10 razy), do Galatów i Efezjan 3 razy, do Kolosan 2 razy, raz spotkać można odwoła-

* Ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM – profesor nadzwyczajny z Zakładzie Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wiceprezes Sekcji Patrystycznej; czybo@amu.edu.pl.

nie do Listu do Filipian, 5 razy do 1 Listu do Tymoteusza. Do tego wykazu należy jeszcze dodać cytację Listu do Hebrajczyków (2 razy) oraz 1 Listu św. Piotra (1 raz).

Warto też pokusić się o wskazanie chociażby ogólnych tematów zawartych w cytowanych przez Bazylego tekstach biblijnych. Gdy chodzi o Stary Testament, odwołania koncentrują się wokół tematu kobiety i mężczyzny (zwłaszcza Rdz i Prz), przykazania zabraniającego cudzołóstwa (Wj 20, 14). Z Nowego zaś Testamentu zaczerpnięte zostały zagadnienia odnoszące się do zakazu cudzołóstwa, do pokus, zgorszenia, nierządu (Mt), wyrzeczenia się wszystkiego (Łk), trwania w Chrystusie (J), małżeństwa, dziewictwa (1Kor), wdów (1Tm). Są to tematy kluczowe, całkowicie uzasadnione, kiedy weźmie się pod uwagę przesłanie wypływające z dzieła Bazylego z Ancyry. Korzysta on oczywiście z wielu innych cytatów, zwłaszcza wówczas, gdy wiąże się z podejmowanym przez niego tematem.

2. Alegoryzm Bazylego

Jeżeli chcielibyśmy ogólnie określić egzegezę Bazylego z Ancyry, należałoby powiedzieć, że jest ona dosłowna. W całym jego dziele *De virginitate* jest tylko jeden fragment biblijny, który Bazyl rozpatruje alegorycznie. Metodą alegoryczną posługuje się w ostatnim rozdziale swojego pisma, kiedy wspomina o ofierze z młodego cielca, a według Prawa Mojżeszowego, związanej z wyświęceniem kapłanów (por. Wj 29, 1-13). Chodzi tutaj zwłaszcza o fragment: *A pozbierawszy tłuszcz, który pokrywa wnętrności, i płat tłuszczu, który jest na wątrobie, i obie nerki, i tłuszcz, który jest na nich, spalisz to na ołtarzu* (Wj 29, 13).

Bazyl nie cytuje tego biblijnego tekstu, tylko omawia go na sposób alegoryczny. Zastosowaną metodę uzasadnia następująco:

Słowo Boże odnoszące się do tego, co przepisał bardzo mądry Mojżesz na temat ofiary z cielca składanej za kapłana, pokazuje sposób praktykowania ascezy odwołując się do znaczenia poszczególnych części ciała ofiarowywanych na całopalnie¹.

Po tym stwierdzeniu Bazyl z Ancyry przechodzi do szczegółowego omówienia wspomnianego przepisu biblijnego w znaczeniu alegorycznym. Zauważa najpierw, że Mojżesz nakazuje spalić płat tłuszczu znajdujący się na wątrobie zwierzęcia oraz ten, który pokrywa wnętrności i nerki. Autor *De virginitate* zwraca jednak uwagę, że nakaz nie odnosi się do organu, jakim jest wątroba, ani też do wnętrności, lecz do znajdującego się na nich tłuszczu, i dodaje, że spalone mają być także nerki². Ten zapis bowiem posiada dla niego głębokie znaczenie alegoryczne, który wyjaśnia szczegółowo w dalszej części swojego dzieła.

Otóż powinno się, według Bazylego, ocalić wątrobę, która chociaż jest organem pożądania, należy jednak zachować ją od spalania. Niszczy się zaś tłuszcz znaj-

¹ Bazyl z Ancyry, *De virginitate*, 68, tł. franc. Basile d'Ancyre. *De la véritable intégrité dans la virginité*, dz. cyt., s. 124.

² Por. tamże.

dujący się na wątrobie i żółć. Dzięki temu wątroba staje się wolna od żółci oznaczającej tutaj żądzę zła i kieruje ku pożądaniu dobra. Wątroba jest konieczna do życia, gdyż daje ciału pożywienie, przyswajając i przetwarzając pokarm, dlatego należy ją zachować. Usunięty tłuszcz z żółcią to obraz pożądania, którego należy się pozbyć, pozostaje natomiast pragnienie tego, co czyste i niewinne³.

Bazyli zwraca też uwagę na przepis odnoszący się do zakazu spalania wnętrzości cielca. Jego zdaniem należy pozbyć się tylko tłuszczu z wnętrzości, ponieważ powoduje otyłość. Jest to dla Bazylego obraz życia wolnego od wszelkiej zachłanności⁴.

W odniesieniu do nerek przypomina, że nakaz dotyczy spalania i nerek, i tłuszczu, który na nich się znajduje. Stwierdza, że Mojżesz

każe spalić całkowicie płat tłuszczu, który jest na wątrobie, nie wątrobę, ale tłuszcz, który pokrywa wnętrzości, nie same wnętrzości, nie tylko tłuszcz na nerkach, lecz nerki razem z ich tłuszczem⁵.

Uzasadnia to najpierw w sposób, można by powiedzieć, medyczny i dosłowny. Według Bazylego tłuszcz na nerkach powoduje wytwarzanie dużej ilości piany w moczu, co oznacza brak wstrzemięźliwości. Spalone nerki wraz z tłuszczem są natomiast obrazem tego, że człowiek jest w stanie żyć bez małżeństwa i praktykować życie dziewicze równe temu, które prowadzą aniołowie⁶. Tego typu rozumowanie wydaje się dziwne, ponieważ wiadomo, że człowiek może żyć z jedną nerką, brak natomiast dwóch lub też ich niefunkcjonowanie w organizmie powoduje śmierć.

Do jakiego stopnia Bazyli jest oryginalny w swojej alegorii? Czy nie inspirował się Orygenesem, tak bardzo wpływowym na polu duchowego czytania Biblii? W zachowanych tekstach Aleksandryjczyka nie znajdujemy formalnej aluzji do Wj 29, 13. Jednak pewne elementy odnośnej alegorii są wspólne dla obu pisarzy greckich, tak iż nie możemy wykluczyć wpływu szkoły aleksandryjskiej. Dla Orygenesesa wątroba jest podobnie symbolem popędliwości i pożądliwości. Jak pancerz zbrojny chroni ten organ przed przekłuciem, tak pancerz sprawiedliwości (por. Ef 6, 14) chroni ludzkie wnętrze, to jest zachowuje w czystości i świętości serce oraz wszystko inne w człowieku⁷. Do Wj 29, 13 odwołuje się, dość ogólnie, Grzegorz z Nazjanzu. W duchu Bazylego podkreśla, że omawiany gest ofiarny wyraża konsekrację Bogu całego ciała⁸. Tymczasem to nie u poprzedników, ale u następców Bazylego znajdu-

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże.

⁵ Tamże, s. 124.

⁶ Por. tamże, s. 124-125: „Co do nerek, które nie wydają się konieczne do tego, by żyć [...], to nie tylko ich zapas tłuszczu, ale i one same wydane mają być do ognia, ponieważ możliwe jest bez nerek, to znaczy bez małżeństwa jednocześnie żyć i praktykować życie dziewicze podobne do tego, które prowadzą aniołowie”.

⁷ Por. Orygenes, *Commentarii ad Ephesios*, in 6, 14.

⁸ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 40, 40; Rz 12, 1.

jemy ściślejsze z nim zbieżności. Dla Teodoret z Cyru (zm. ok. 457/466), podobnie jak dla Bazylego, zbyteczne części organów poddawane całopaleniu stanowią symbol tego, czego należy się pozbyć pod względem moralnym, a mianowicie namiętności. Same organy, o których mowa w Wj 29, 13n., są obrazem pasji cielesnych. Żółądek wskazuje na namiętność obżarstwa, nerki – na namiętności „podbrzuszne”, czyli seksualne, wątroba wydzielająca żółć – na gniew. Ich spalenie oznacza uśmiercenie owych zgubnych sił (ἐνεργείας). Powyższej egzegezy Teodoret nie przedstawia jako własnej, ale zaznacza, że inni tak uważają: ἄλλοι ἡρμηνευταί⁹. Być może ma na myśli Orygenesisa czy choćby Bazylego z Ancyry.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym ciekawym aspekcie rozpatrywanej tutaj alegorii Bazylego z Ancyry. Otóż posługuje się on obrazem mitycznej hydry lernejskiej. Bardzo trudno było pokonać tego wielogłowego potwora, gdyż w miejscu odciętej głowy odrastały 2 bądź 3 nowe. Według mitycznego przekazu Herakles nie mogąc sobie z nim poradzić wypalił rany po odciętych głowach, zapobiegając ich regeneracji, a nieśmiertelną, środkową głowę zakopał. Następnie użył krwi albo żółci potwora do zatrucia swych strzał¹⁰. Bazyli porównuje ten mityczny obraz do pojawiających się nieustannie w człowieku namiętności, które zostają pobudzane, przez co ciągle się odradzają. Dlatego potrzeba wytrwałości oraz surowej wstrzeźliwości, by to, co złe spalić w ogniu, tak jak wspomniany tłuszcz i nerki cielca składanego w ofierze. W ten sposób autor dochodzi do przekonania, że pielęgnowanie dziewictwa, właściwe jego przeżywanie oraz upodobanie w ascezie prowadzi człowieka do otrzymania nagrody w postaci nieskazitelnego życia wyznaczonego mu jako zapłaty za ciągle podejmowaną walkę z różnego rodzaju pożądaniemi¹¹.

3. Dosłowne odczytywanie teksów

Wspomniane zostało, że tylko jeden epizod biblijny rozpatruje Bazyli z Ancyry w duchu alegorycznym. Pozostałe zaś w sensie dosłownym. Spróbujmy przyjrzeć się niektórym z nich, by poznać specyfikę jego egzegezy. Wydaje się, że najbardziej reprezentatywne są komentarze do dwóch fragmentów biblijnych, mianowicie do Mt 19, 10-12 oraz 1 Kor 7.

Najpierw chciałbym przyjrzeć się egzegezie Mateuszowego tekstu, który brzmi następująco: *Rzekli Mu uczniowie: «Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić». Lecz On im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!»* (Mt 19, 10-12).

⁹ Teodoret z Cyru, *Quaestiones in Exodum*, 61, PG 80, 288n.

¹⁰ Por. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Kraków 1950, s. 179-180.

¹¹ Por. Bazyli z Ancyry, *De virginitate*, 68, s. 125.

Bazyli analizuje ten biblijny fragment pewnymi etapami, tzn. komentuje go w zależności od tematu, jaki podejmuje. Biskup chwalać w całym swoim dziele dziewictwo, ma jednocześnie świadomość, że zgodnie z nakazem zawartym w Rdz 1, 28 Bóg nakazał ludziom, by się rozmnażali¹², samo zaś posiadanie dzieci uznaje za znak Bożego błogosławieństwa zgodnie z tym, co zostało przekazane w Księdze Powtórzonego Prawa: *błogosławiony będzie owoc twego łona* (Pwt 28, 4). Wydaje się jednak, że Bazyli prokreację rozumie wyłącznie w sensie uzupełnienia braków ludności spowodowanych wojnami. Dlatego też kładzie nacisk na dziewictwo, które jest potrzebne w przypadku wystarczającej ilości ludzi żyjących na ziemi i kiedy nie ma już żadnych wojen. Co więcej, Bazyli z Ancyry powołując się na tekst proroka Micheasza o nadejściu czasów, w których nie ma wojen i dlatego miecze przekuwa się na lemiesz, ludzkości zaś na ziemi jest pod dostatkiem (por. Mi 4, 3), stwierdza, że dziewictwo staje się zarodkiem niezniszczalności¹³.

Ciekawe w egzegezie Bazylego pozostaje niewątpliwie wyjaśnienie słów uczniów na temat małżeństwa: *Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić* (Mt 19, 10) i odpowiedzi, jakiej udziela im Chrystus: *Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane* (Mt 19, 11). Autor *De virginitate* kilka razy podkreśla, że dziewictwa w żadnym miejscu nie nakazało ani Prawo Mojżeszowe, ani też Jezus w Ewangelii. On pragnął jedynie, żeby dziewictwo było dziełem i zwycięstwem duszy opanowanej przez cnotę. O takiej duszy zaś można powiedzieć, że wykracza poza siebie, wychodzi ponad prawo i poza własną naturę. Po popełnieniu grzechu człowiek z niezniszczalności przeszedł w zniszczalność postępując wbrew swojej naturze. Życie dziewicze natomiast powoduje całkowity odwrót sytuacji, chociaż także wbrew swojej naturze, ale z własnego wyboru, poprzez dziewictwo człowiek przechodzi ze zniszczalności do niezniszczalności¹⁴.

W podobnym duchu wypowiada się Bazyli z Ancyry, kiedy skupia swoją uwagę na słowach św. Pawła, który mówiąc o dziewictwie stwierdza, iż nie ma na ten temat wskazówek od Pana (1 Kor 7, 25). Nie daje też nakazów, ponieważ one odnoszą się bardziej do niewolników, dlatego raczej udziela delikatnej rady, gdyż zwraca się do ludzi wolnych. Odnosząc się do tych Pawłowych słów, Bazyli zaznacza, że ci, którzy dobrowolnie wybierają dziewictwo, dokonują przymusu na swojej naturze, aby wykroczywszy poza siebie w nadzwyczajny sposób doszli do niezniszczalności. Wypowiedź ta została poparta długim cytatem z 1 Kor 7, 25-38, gdzie mowa jest o wyższości dziewictwa nad życiem małżeńskim¹⁵.

Bazyli powołując się na tekst z Ewangelii św. Mateusza: *Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebie-*

¹² Por. tamże, 55, s. 99.

¹³ Por. tamże, s. 100-101.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, 56, s. 101n.

skiego sami zostali bezzenni (Mt 19, 10-12) dostrzega trzy rodzaje tzw. rzezańców. Do pierwszej grupy należą *niezdadni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili*. Chodzi tutaj o ludzi, których natura pozbawiła możliwości wchodzenia w akty seksualne, a tym samym nie mogą wchodzić w związek małżeński¹⁶. Druga grupa rzezańców to, *niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili* (Mt 19, 12). Według Bazylego chodzi tutaj o tych, którzy pod wpływem pewnych nacisków wynikających z wychowania i czujności zaczęli praktykować dziewictwo¹⁷. Jest też trzecia grupa rzezańców, *którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni* (Mt 19, 12). Oni przewyższają dwie wcześniej wymienione grupy, ponieważ nie stali się takimi na skutek natury, ani też z powodu nacisków ze strony innych ludzi, lecz sami dobrowolnie wybrali taki sposób życia ze względu na Królestwo Boże¹⁸. Nawiązując w innym miejscu swojego dzieła do tej grupy rzezańców (w polskim tekście biblijnym jest słowo: „bezzenni”), Bazyli stwierdza, że odziedziczą oni pierwsze miejsce, dostaną w niebie wszystko to, co jest najpiękniejsze, będą nazwani imionami aniołów, a w duszy nie pozostaną bezpłodni lecz zakwitną jak drzewa zielone i wydadzą owoce¹⁹.

Biskup Ancyry podejmuje także wątek z Mt 19, 12 odnosząc się do tych, którzy źle zrozumieli ten fragment i sami się okaleczyli. Bazyli tego rodzaju czyn potępia i ocenia nagannie. Uważa bowiem, że dopuszczając się tego pokazali własne nieopanowanie, gdyż dążyli usilnie do współżycia, ale z obawy przed spełnieniem tego dokonali samokastracji. Obecnie, chociaż żyją w dziewictwie, to jednak nie dlatego, że nie chcą popełnić cudzołóstwa, ale ponieważ nie mogą tego uczynić. Cudzołóstwo, zdaniem Bazylego, można popełnić też w myśli (por. Mt 5, 28). Ludzie pozbawiający się narządów płciowych, co prawda, zabezpieczają się przed czynnym zaspokojeniem żądz, mają jednak pełną swobodę, by pożądać w duchu i stać się jeszcze bardziej nieopanowanymi²⁰.

Bardzo wnikliwie rozważa też Bazyli z Ancyry drugi tekst, mianowicie 1 Kor 7, gdzie mowa jest o małżeństwie i dziewictwie. Oto kilka przykładów jego egzegezy, która przyjmuje charakter typowo ascetyczny. Powołując się na tekst, w którym Apostoł Narodów zestawia kobietę zamężną z niezamężną i dziewicą (por 1Kor 7, 32-34), pierwszej zarzuca, że troszczy się o ciało, zarówno swoje, jak i męża. Kiedy posiada dobrego męża ustawicznie przeżywa lęk, by go nie utracić, jeżeli złego, poddana jest ciągłej udręce. Do tego dochodzi dodatkowa troska o dzieci, by je dobrze wychować, kiedy nie podążają dobrą drogą, jako matka przeżywa ból moralny²¹. Za św. Pawłem chwali natomiast Bazyli z Ancyry kobietę bezzenną i dziewicę, ponieważ troszczy się o sprawę Pana oraz o świętość swojego ciała i ducha. Wolna jest ponadto od wszelkiej

¹⁶ Por. tamże, 57, s. 103n.

¹⁷ Por. tamże, s. 104.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże, 60, s. 111.

²⁰ Por. tamże, 61, s.111-115.

²¹ Por. tamże, 23, s. 45.

ziemskiej niewoli, jak troska o męża i dzieci. Dlatego biskup stwierdza, że kobieta niezamężna

dobrze pojmuje, iż od początku małżeństwo jest zepsute i nieumiarkowane, wywnioskowała, że już na początku małżeństwo spotkała cała tragedia, a zatem, uciekając od głównej zasady cierpienia, uciekła tym samym od wszystkich bólów, które narodziły się u jego początku²².

Bazylemu chodzi przede wszystkim o ból związany z rodzeniem dzieci, ale także o wszelkie codzienne cierpienia związane z codziennymi trudami życia, o których była wcześniej mowa.

Nie oznacza to jednak, że biskup Ancyry nie dostrzega pozytywnej strony małżeństwa. Uważa je za dobre, a nawet, powołując się na słowa św. Pawła, że *jeżeli mąż umrze, może posłubić kogo chce, byleby w Panu* (1Kor 7, 39), uznaje małżeństwo za dobre. Zawrzeć małżeństwo w Panu oznacza dla Bazylego zawrzeć je w zgodzie z naturą, gdyż małżeństwo ze względu na przekazanie życia jest koniecznością natury²³.

Podsumowując należy najpierw powiedzieć, że dzieło Bazylego z Ancyry *De virginitate* nie jest żadnym pismem egzegetycznym. Pojawiające się w nim cytaty z Pisma Świętego stanowią raczej pomoc i poparcie dla przedłożonych przez niego tez. Posiłkuje się nimi w celu ukazania, że nauka dotycząca dziewictwa oraz jego zachowania posiada liczne odniesienia w tekstach natchnionych.

Nie oznacza to, że w ogóle nie spotykamy u Bazylego egzegezy. Ona jest obecna tyle razy, ile razy pojawia się tekst biblijny, którego znaczenie jest albo wyjaśniane, bądź też bywa tylko zacytowany bez podania jakichkolwiek interpretacji. Celem pisma nie jest jednak zamiar dokonania egzegezy wszystkich tekstów na temat dziewictwa.

Biskup Ancyry nie reprezentuje jakiegś szczególnej szkoły egzegetycznej czy też nie można o nim powiedzieć, że posługuje się wyszukaną metodą interpretacji tekstu biblijnego. Tylko raz zastosował alegorię, w pozostałych zaś przypadkach, można nawet powiedzieć, w sposób typowo kaznodziejski, przytacza konkretne teksty i ukazuje ich znaczenie w odniesieniu do wcześniej zamierzonego tematu, czyli pochwały życia w dziewictwie.

Należy również odnotować, że ani razu nasz autor nie odwołuje się do przypowieści Chrystusa o pannach mądrych i głupich (por. Mt 25, 1-13), co wydaje się dziwne, skoro weźmiemy pod uwagę, że podstawowym motywem dzieła jest wskazanie nie tylko na wyższość dziewictwa, co przede wszystkim na jego zachowanie oraz unikanie wszelkich sytuacji, które mogłyby jemu zagrażać. Wspomniana zaś biblijna przypowieść doskonale ukazuje postawę gotowości i czujności, by nie ulec pokusom i czyhającym wszędzie niebezpieczeństwom. Brakuje też odwołania się do Maryi, która przecież stanowi doskonały przykład zachowania dziewictwa.

²² Tamże, s. 46.

²³ Por. tamże, 38, s. 71.

Ostatni i najważniejszy wniosek, jaki się nasuwa, związany jest z tematem przedstawionego przedłożenia. Można mianowicie z całą pewnością powiedzieć, że egzegeza Bazylego z Ancyry posiada charakter ściśle ascetyczny. Wszystkie użyte przez niego teksty biblijne mają pomóc w zrozumieniu wartości ascezy, która prowadzi do samoopanowania i pomaga podejmować walkę z namiętnościami. Egzegeza Bazylego zmierza niewątpliwie do ukazania wielkości dziewictwa, które właściwie przeżywane i strzeżone staje się dla człowieka prawdziwą radością i skarbem w jego życiu.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest analiza dzieła Bazylego z Ancyry zatytułowanego *De virginitate*. Próbuje się ukazać wielkość życia w dziewictwie, które właściwie przeżywane, staje się dla człowieka prawdziwym skarbem. O egzezie Bazylego można powiedzieć, iż posiada charakter ściśle ascetyczny, co oznacza, że użyte przez niego teksty biblijne mają pomóc w zrozumieniu wartości ascezy, która prowadzi do samoopanowania i pomaga podejmować walkę z namiętnościami. Biskup Ancyry nie reprezentuje jakiegś szczególnej szkoły egzegetycznej czy też nie można o nim powiedzieć, że posługuje się wyszukaną metodą interpretacji tekstu biblijnego. Tylko raz zastosował alegorię, w pozostałych zaś przypadkach, w sposób typowo kaznodziejski, przytacza konkretne teksty i ukazuje ich znaczenie w odniesieniu do wcześniej zamierzonego tematu, czyli pochwały życia w dziewictwie.

Słowa kluczowe

Bazyli z Ancyry, dziewictwo, małżeństwo, egzegeza, alegoria.

Ascetic dimension of biblical exegesis of Basil of Ancyra's *De Virginitate* (abstract)

The paper is an analysis of the work of Basil of Ancyra entitled *De Virginitate*. Basil tries in his work to show the dignity of the virginity. The Basil's exegesis is strictly ascetic: the biblical texts used by him help to understand the value of the ascetic life of the virgins. The Bishop of Ancyra doesn't represent any particular catechetical school. He doesn't use any sophisticated method of interpretation of the biblical texts. He applies an allegorical method only once; in other cases, he cites the biblical texts in a typically homiletic way and shows their importance for the ascetic life of the virgins.

Key words:

Basil of Ancyra, virginity, marriage, exegesis, allegory.

Leon Nieścior OMI*

ZAŚLUBINY OBLUBIENICY Z LOGOSEM W *DE VIRGINITATE* BAZYLEGO Z ANCYRY

Ukazując Chrystusa jako tego, kto urzeczywistnia i zastępuje ideę logosu filozoficznego, Bazyli być może miał na uwadze wykształconą publiczność albo też adresata dedykacji, Letoiosa, zdecydowanego przeciwnika mesalianizmu¹. W zasadzie zrezygnował ze spekulacji dogmatycznych, czyniąc swoje pismo przystępnym dla szerszych kręgów. Odwołując się szczegółowo do analogii między miłością małżeńską a duchową, między Chrystusem a oblubienicą, wchodząc w detale psychofizycznej strony dziewictwa, dostarczył powodów, dla których na początku XVIII w. zapadło milczenie wokół tego pisma. To, co budowało ludzi starożytności i średniowiecza, zaczęło bulwersować nowożytnych². A. Burgsmüller uważa, że to pruderia czasów nowożytnych kazała otoczyć dziełko milczeniem³.

1. Oblubieńcza relacja w *De virginitate*, 50

W rozdziale pięćdziesiątym traktatu *De virginitate*, poświęconego w dużej mierze ascezie dziewicy, znajdujemy niejako kulminację teologii bazylikańskiej. Zajmując się wskazaniem ascetycznymi, ich różnorodną argumentacją, nie pomijając nawet aspektów psychofizycznych wstrzemięźliwości, Bazyli jako teolog nie traci z pola widzenia rzeczy najważniejszej. Subtelny w treści i języku, autor kreśli na sposób grecki związek duchowy dziewicy z Logosem-Chrystusem, wskazując na samą jego istotę. Oto pełny tekst rozdziału w naszym tłumaczeniu:

Prowadząc dziewicę ku prawdziwemu dziewictwu i odwołując się do obrazu oblubienicy, bynajmniej nie chcemy budzić w niej myśli o małżeństwie, lecz pokazać wyraźniej na podstawie zjednoczenia w małżeństwie zjednoczenie duszy rozumnej z boskim Logosem. Jak ciała doznają we wspólnocie małżeńskiej tych samych przyjemności, cierpień i niepowodzeń, i doświadczają w związku przyjemności, cierpień i niepowodzeń, ponieważ jednoczą się we wspólnym działaniu, tak samo dusza rozumna we wspólnocie oblubieńczej z

* Ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.

¹ Por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius*, s. 4.

² Por. A. Vaillant, *Le „De virginitate” de saint Basil*, s. 1; A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius*, s. 9.

³ Por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius*, s. 11-15.

boskim Logosem może kosztować cnoty, niezniszczalności i prawdziwej beznamiętności w Duchu, aby dzięki beznamiętności i niezniszczalności stała się czysta (*kathará*), za sprawą szczerego współdziałania boskiego Logosu dla jej uświęcenia. Dlatego godzi się, aby ta, która przez przyrzeczenie dziewictwa związała się z Chrystusem, zaślubiwszy na całe życie Mądrość i Logos, była mądra i roztropna, aby odsunęła wszelką haniebną nierozumność i lekko-myślność przez ciągłe ćwiczenie się (*dia tēs melētēs*) w rzeczach Bożych, przyozdabiając swój umysł pięknem mądrości, z którą się jednoczy. Każdy inny, kto zabiega o szczęśliwość, powinien wszystkie działania, które dusza podejmuje za pomocą zmysłów, kierować zwykle od zewnątrz do wewnątrz. Tym bardziej przystoi oblubienicy Chrystusa, aby obcować z oblubieńcem, którym jest Bóg-Logos, na duchowych łożach nie dających się wyrazić słowem, rozważając Jego Prawo dniem i nocą; aby cieszyła się Jego przyjaciółmi wprowadzającymi ją do komnaty oblubieńczej – chcę powiedzieć Prawa i Ewangelii – i tymi, którzy ukazują w szczegółach piękno oblubieńca, o ile są jednego ducha z tamtymi; aby dzięki świętym i pochodzącym od Logosu nasieniom myśli dała się poznać zawsze i coraz bardziej jako rozumna i mądra, aż w całkowitym zjednoczeniu z mądrością stanie się jedno z Tym, z którym się łączy; i wszyscy zobaczą ją niezniszczalną dzięki Niezniszczalnemu, zamiast nierozsądnej roztropną, że tak powiem, i mądrą, jako połowicę (*pleurá*) Logosu, z którym się złączyła, jednym słowem, zamiast człowieka – Bogiem nieśmiertelnym, jak Ten, z którym się łączy. Jej oblubieniec opuścił trony i panowania i połączył się z tym co śmiertelne, aby stając się w niej zdolny do współodczuwania przemienił ją i uczynił zdolną do beznamiętności, jaką sam posiada. Tak i ona ma połączyć się według tego co nieśmiertelne z Tym, który ze względu na miłość do oblubienicy wyzbył się władzy i zwierzchności i unżył się z postaci Boga przyjąwszy postać sługi (Flp 2, 6-7), aby wstąpiła do komnaty niebieskiej razem z Nim, gdy On wstępuje do Ojca. *Dlatego to* – powiada – *mężczyzna opuści ojca swego i matkę swoją i złączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się dwoje jednym ciałem* (Rdz 2, 24; Ef 5, 31). Wyjaśniając te słowa ten, kto starał się o zaszczytne przyprowadzenie oblubienicy do Chrystusa i ku nieśmiertelności, powiada: *Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła* (Ef 5, 32). Chrystus bowiem nie zstąpił po to, aby złączyć się z oblubienicą i pozostać na ziemi, ale by zabrać ją ze sobą i przemienić, i z ziemi przeprowadzić do nieba. Poślubiona Chrystusowi ma przy sobie nie tylko Jana [Chrzciela] usługującego przy kąpieli ślubnej, ale także aniołów, którzy śpiewają, gdy wstępuje na ucztę weselną u Ojca. Dziewica pozostaje nieskalana (*áfthoros*) nie tylko przy zjednoczeniu z nieskalanym Logosem, ale jest taką również po zjednoczeniu. Oblubieniec naszych dusz nie postępuje w taki sam sposób jak oblubieniec ciał, który czyni [z niej] poprzez małżeństwo kobietę, naruszając nietknięte dziewictwo. Oblubieniec dusz zaślubia duszę nietkniętą, nie naruszając jej przez wspólnotę ze sobą. Przeciwnie, zabrawszy ją od diabła, gdy została zepsuta przez rozkosze cielesne i w sposób niemoralny stała się jego kobietą przez zepsucie, czyni ją z kobiety dziewicą nietkniętą dzięki wspólnotcie ze sobą. Pouczając nas przez proroka o takim prowadzeniu do małżeństwa mistycznego, powiada do swojej oblubienicy: *Czy nie wzywałeś Mnie jak swój dom i ojca, i sprawcę twego dziewictwa?* (Jr 3, 4). Jak gdyby powiedział: sprawcę twego nietkniętego stanu. Jak mąż jako pierwszy narusza stan nietknięty

swojej żony, stając się przez to jej panem, tak sprawcą i początkiem stanu nienaruszalności każdego z nas jest Pan – nasz Pan, który przez nienaruszalność przywraca stan początkowy. Powinniśmy uznać Go za dom zapewniający nam nietykalność, trwając w Nim i mieszkając, ponieważ: *W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17, 28), abyśmy przez życie mieszkali w Nim niczym w domu pełnym wszelkiej cnoty i zapewniającym nietykalność i, w związku z tą nietykalnością, nie utracili w Nim naszego domowego ogniska. Jak On mieszka i przechadza się u tych, którzy są tego godni, tak z kolei i w Nim mieszkają ci, którzy są tego godni. Dlatego też, kiedy przyjmuje nas, którzy [odstępując] od spraw światowych udaliśmy się do Niego i w Nim mieszkamy, strzegąc nas przed upadkiem, powiada: *Trwajcie we Mnie, a Ja w was* (J 15, 4).

W powyższym rozdziale Bazylego trzyma się konsekwentnie obrazu zaślubin oblubieńczych. Obraz ten pojawia się częściej w traktacie *De virginitate*, ale występuje zdawkowo i w kontekście moralnym, tymczasem tutaj mamy do czynienia z pełniejszym teologicznie jego ujęciem. Użyty w Pieśni nad pieśniami, był chętnie odnośzony przez Ojców, na przykład przez Orygenesę, do relacji pomiędzy duszą a Bogiem, czy pomiędzy duszą a Chrystusem, albo też pomiędzy Kościołem a Chrystusem. U Bazylego występuje ciekawa interpretacja zawężająca. Chodzi o duszę, ale konsekrowanej dziewicy, która poślubia Chrystusa, ale ukazanego w pewnym aspekcie – Logosu. Idea zaślubin duszy z Logosem występuje u wcześniejszych pisarzy, zaślubiny duszy z mądrością (*sofía*) należały do ulubionej tematyki w gnostycyzmie, tymczasem godne zastanowienia jest przeniesienie jej na grunt ascetyzmu chrześcijańskiego, a konkretnie dziewictwa.

Następuje pewien paradoks – za pomocą obrazu wziętego z małżeństwa usiłuje się ukazać ideał dziewictwa, które polega właśnie na rezygnacji z małżeństwa. Bazylego jest świadom tego paradoksu:

odwołując się do obrazu oblubieńca, bynajmniej nie chcemy budzić w niej myśli o małżeństwie, lecz wyraźniej pokazać na podstawie zjednoczenia w małżeństwie zjednoczenie duszy rozumnej z boskim Logosem.

Chociaż punktem wyjścia w zastosowanej analogii pozostaje relacja oblubieńcza w małżeństwie, to punktem docelowym – „zjednoczenie duszy rozumnej z boskim Logosem”. Bazylego chce bezpiecznie oddalić od siebie te dwie rzeczywistości: obrazującą i obrazowaną, choć są one połączone samym użyciem analogii.

Przedstawmy podstawowe idee występujące w tym bogatym teologicznie fragmencie. Na pierwszy plan wysuwa się związek oblubieńczy duszy z Logosem. Ten związek autor ujmuje rzeczownikowo w słowach: zjednoczenie (*hénōsis*), całkowite zjednoczenie (*holē di'olou hénōsis*), wspólnota (*koinōnía*), wspólnota oblubieńcza (*nymfikē koinōnía*), mistyczne małżeństwo (*mystikē nymfagōgía*), współdziałanie (*sýmpnoia*), a także czasownikowo: zaślubiać, zaślubiać na całe życie (*Logō heautēn dia biou nymfeuein*), związać się (*Christō harmodzein*), jednoczyć się (*hēnōsthai*), zespalać się, (*kollasthai, proskollasthai*), obcować na duchowych łożach (*tō nymfiō en aporrētois katá ton noun pastois aei homiléin*), w sobie godnych mieszkać i przechadzać się (*henoikéin kaí hemperipatéin*). *Agentes* tego związku, to z jednej strony Oblubieniec, którym jest jedna i ta sama osoba, nazywana: boski Logos (*Theós*

Logos), nieskalany Logos (*áfhartos Logos*), Mądrość i Logos (*Sofía kaí Logos*), Chrystus, oblubieniec (*nymfios*), oblubieniec naszych dusz (*ho tōn hēmōn psychōn nymfios*), Niezniszczalny (*áfhartos*), sprawca i początek nienaruszalności (*archēgós kaí archōn tēs aŧhorías*), Pan; a z drugiej strony oblubienica, nazywana: dusza rozumna (*logikē psychē*), oblubienica Chrystusa (*tou Christou nymfē*), połowica Logosu (*pleurá tou Logou*), poślubiona Chrystusowi (*Christō nymfeutheisa*).

2. „Połowica” Logosu

Intryguje określenie dziewicy jako „połowicy Logosu” (*pleurá tou Logou*). *Pleurá* oznacza „żebro”, „bok”, „stronę”. Słowo to nabiera wymowy symbolicznej i znaczenia teologicznego, występując w dwóch ważnych relacjach biblijnych, mianowicie o stworzeniu Ewy z żebra Adama (Rdz 2, 22) oraz o przebiciu przez żołnierza boku Chrystusa ukrzyżowanego (J 19, 34). Zdaniem Jana Chryzostoma, w przekłuciu boku Jezusa napiętnowane zostaje nieszczęście starego Adama zasłże za sprawą Ewy, teraz usunięte za sprawą Nowego Adama; krew z boku Jezusa oznacza odkupienie, woda – obmycie⁴. Stworzona z boku Adama Ewa w znanej typologii staje się również figurą Kościoła rodzącego się z boku Chrystusa⁵. Niekiedy *pleurá* pozostaje synonimem po prostu żony⁶, co oddaje pokrewne staropolskie słowo „połowica”. Jeśli Kościół narodził się z boku Chrystusa jak Ewa z żebra Adama, to stąd niedaleki już krok do innej typologii: dusza oblubienicza niczym Kościół-Ewa jest tym „żebrem”, „bokiem” czy nawet „połowicą” swego Oblubieńca. Czy Bazyli jako pierwszy dokonał tego kroku?

Idea powyższa jest już w jakiejś mierze obecna u Metodego z Olimpu, w dziełku „Uczta” (III, 8). Chrystus jako Nowy Adam zaślubił Kościół-Ewę, wychodząc od swego Ojca i zstępując na ziemię. W ekstazie miłości „zasnął”, to znaczy poniósł mękę i śmierć za swoją Oblubienicę, oczyścił i zasiał w niej swoje ziarno. Metody mówi o moralno-duchowych, ale też i ontologicznych skutkach tego poczęcia. Kościół przyjmując ziarno Słowa rodzi cnotę, świętość, ale rodzi też widzialne potomstwo w postaci swoich wiernych. Chociaż Kościół w swojej całości jest matką, to jednak zjednoczenie Chrystusa z Kościołem-Oblubienicą powtarza się niejako w każdej duszy. Słowo „i teraz zstępuje na nas i zbliża się do nas przez przypomnienie (*anámnēsin*) męki”. Ponawia się ciągle zjednoczenie Oblubieńca z Oblubienicą:

Inaczej bowiem Kościół nie mógłby przyjąć wiernych oraz odrodzić ich przez „obmycie odrodzenia”, gdyby Chrystus powodowany ich dobrem nie wyzbył się samego siebie, aby [...] mogli go pojąć dzięki powtórzeniu męki, gdyby ponownie nie umarł zstąpiwszy z nieba i połączywszy się ze swą małżonką, Kościołem, oraz nie dostarczył swego żebra, aby wzięto z niego moc i żeby wzrosli ci wszyscy, którzy zostali w nim zbudowani, którzy wskutek obmycia narodzili się z kości i ciała, to znaczy przyjęli cząstkę jego świętości i chwały. Albowiem

⁴ Por. Jan Chryzostom, *In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae*, 20, 3, PG 62, 139.

⁵ Por. tenże, *Quales ducendae sint uxores*, 3, 3, PG 51, 219.

⁶ Por. np. Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina moralia*, 107, PG 37, 530a; wszystkie znaczenia por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1091n.

rację ma ten, kto mówi, że kości i ciało Mądrości oznaczają pojętność i cnotę, żebro zaś symbolizuje Pocieszyciela, Ducha Prawdy, z którego czerpią ci, którzy oświeceni odradzają się ku nieskazitelności. Nikt przecież nie może uczestniczyć w Duchu Świętym ani stanowić cząstki Chrystusa, jeśli uprzednio Słowo nie zstąpi na niego, nie zaśnie i nie ulegnie ekstazie po to, by człowiek po przebudzeniu napełniony Duchem mógł przyjąć również odrodzenie i odnowienie. Otóż właśnie siedmiokształtny, wedle słów proroka, Duch Prawdy może być nazwany żebrem Logosu (*hē pleurá tou Logou*)⁷, z którego czerpie Bóg po ekstazie Chrystusa, to znaczy po jego wcieleniu i męce, i tworzy dla niego pomoc, czyli dusze, które zostały z nim zaręczone i zaślubione. [...] Ludzie doskonali, czyniąc postępy, tworzą jedno oblicze i ciało Kościoła. Ludzie doskonali i ci, którzy już wyraźniej wchłonęli Prawdę oraz przez doskonałe oczyszczenie i wiarą pozbyli się głupstw cielesnych, stają się Kościołem, pomocą Chrystusa i dziewicą, jak gdyby, wedle słów Apostoła, zaręczeni mu i zaślubieni, aby po przyjęciu czystego, płodnego posiewu nauki współpracowali i pomagali przepowiadać ją dla zbawienia pozostałych ludzi⁸.

Metody nie oddziela wyraźnie tych dwóch relacji Chrystusa-Oblubieńca do oblubienicy w sensie Kościoła i w sensie duszy, które często zlewają się ze sobą. Myśl jego jest mało zdyscyplinowana, ale – subtelna. Zaznaczmy przy tym, że Metody podobnie jak Bazyli, w nawiązaniu do relacji Zbawiciela-Oblubieńca i Kościoła-oblubienicy, chętnie nazywa Chrystusa Logosem, Mądrością⁹. Znamienne, że obraz żebra, równie dobrze odnoszący się do relacji Chrystus-Kościół, zostaje użyty bardziej dla zilustrowania tej drugiej relacji: Chrystus-chrześcijanin. Metody nadaje żebrowi interpretację pneumatologiczną: jest nim Duch Święty, którego jako moc daną od Chrystusa przyjmują wierzący.

Jeśli Bazyli różni się od Metodogo i „żebrem” Chrystusa jest dla niego nie tyle Duch Święty, co dziewica jako Jego oblubienica, to jednak idzie po tej samej linii myślenia. Żebro rozumie jako obraz najściślejszego związku z Chrystusem. Metody wyraża tym obrazem bardziej przyczynę związku pomiędzy Chrystusem a Kościołem, bo Duch Święty jest tą przyczyną, natomiast Bazyli – skutek, bo owocem tego zjednoczenia jest dziewictwo, najdoskonalszy stan w Kościele. Powyższe zestawienie daje podstawy do przypuszczenia, że Bazyli w idei dziewicy jako oblubienicy Logosu inspirował się Metodym z Olimpu. Dodajmy, że zależność ta ma charakter nie tylko wewnętrzny, treściowy, ale również zewnętrzny, formalny. Metody z Olimpu posługuje się tym samym wyrażeniem *pleurá tou Logou* co Bazyli z Ancyry. Za nieprzypadkowym charakterem tej zbieżności przemawia również rzadkość występowania tego zwrotu u innych autorów. Elektroniczne poszukiwania pozwalają stwierdzić jego występowanie jeszcze tylko w *spurium* związanym z Atanazym Aleksandryjskim, skądinąd – także autorem pisma *De virginitate*¹⁰.

⁷ W wydanym przekładzie polskim „Logos” został opuszczony – pewnie przypadkiem.

⁸ Metody z Olimpu, *Uczta*, III, 8, S. Kalinkowski, 1980, PSP 24, s. 46n.

⁹ Por. tamże, III, 8-10, s. 46-48.

¹⁰ Jednak w tym przypadku wyrażenie *pleurá tou Logou* oznacza przebity włócznią bok Chry-

3. Skutki oblubieńczego związku

Jakie są skutki tego mistycznego połączenia dziewicy z Logosem? Wyłaniają się co najmniej trojakiemu rodzaju skutki: zbawcze, duchowe i moralne. Już w rozpatrywanym fragmencie idea niezniszczalności, nietknięcia, *aftharsía*, pojawia się części. To dzięki Niemu

wszyscy zobaczą ją niezniszczalną dzięki Niezniszczalnemu. [...] Dziewica pozostaje nieskalana (*afthoros*) nie tylko przy zjednoczeniu z nieskalanym Logosem, ale jest taką również po zjednoczeniu. [...] Oblubieniec dusz zaślubia duszę nietkniętą, nie naruszając jej przez wspólnotę ze sobą. Przeciwnie, zabrawszy ją od diabła, gdy została zepsuta przez rozkosze cielesne i w sposób niemoralny stała się jego kobietą przez zepsucie, czyni ją z kobiety dziewicą nietkniętą dzięki wspólnotcie ze sobą. [...] Jak mąż jako pierwszy narusza stan nietknięty swojej żony, stając się przez to jej panem, tak sprawcą i początkiem stanu nienaruszalności każdego z nas jest Pan – nasz Pan, który przez nienaruszalność przywraca stan początkowy.

Odwołując się w całym rozdziale do różnych szczegółów związanych ze wspólnotą oblubieńczą w małżeństwie, tutaj dość śmiało sięga do wątku dziewictwa fizycznego, które z kolei obrazuje dziewictwo duchowe. Autor czyni przy tym aluzję do upadku pierwszej kobiety – Ewy. Będąc pierwotnie niewinną, została zepsuta przez diabła, który namawiając do spożycia zakazanego owocu, namawiał do złej przyjemności. Dziewica chrześcijańska, jako nowa Ewa, jednoczy się duchowo ze swoim Oblubieńcem, Nowym Adamem, nowym Panem, który przywraca w niej niewinność pierwotną. Użyteczna teologicznie staje się tutaj dwuznaczność słowa *aftharsía* oznaczającego zarówno czystość moralną, jak i nieśmiertelność¹¹. Odzyskując niewinność pierwotną związaną w raju z nieśmiertelnością, oblubienica Chrystusa odzyskuje również niezniszczalność bytową.

Przemiana zbawcza staje się niewątpliwie owocem zjednoczenia z Logosem. Bazyli sięga do znanej idei zamiany natur: Chrystus przyjmuje naszą kruchą ludzką naturę, a daje nam swoją boską. Ideę przeobóstwienia wyraża w odważnych słowach twierdząc, że oblubienica Chrystusa jawi się

zamiast człowieka – Bogiem nieśmiertelnym, jak Ten, z którym łączy się. Jej oblubieniec opuścił trony i panowania i połączył się z tym co śmiertelne, aby stając się w niej zdolny do współodczuwania przemienił ją i uczynił zdolną do

stusa, z którego wypływająca krew i woda stały się oczyszczeniem dla całego świata (por. Atanazy Aleksandryjski [?], *Sermo contra haereses*, 1, PG 28, 504).

¹¹ Warto zwrócić uwagę na adekwatność tłumaczenia tego słowa w przekładzie dziełka Bazylego na język starocerkiewnosłowiański, w którym zachował się przekład tego dzieła z X w. (por. A. Vaillant, *Le „De virginitate” de saint Basil*, s. 54-56). Słowo to wyraża się podobnie wieloznacznym terminem неистъльниѣ, oznaczającym: niezniszczalność, nieskazitelność (H. Wątróbska, *Słownik staro-cerkiewno-rusko-polski*, Kraków 2010, s. 136) czy też: nieskazitelność, nieskażoność, niezepsucie (T. Witwicki, *Słownik polsko-cerkiewnosłowiańsko-ukraiński*, Warszawa 1997, s. 163, 168).

beznamiętności, jaką sam posiada. Tak i ona ma połączyć się według tego co nieśmiertelne z Tym, który ze względu na miłość do oblubienicy wyzbył się władzy i zwierzchności i uniżył się z postaci Boga przyjąwszy postać sługi.

Odwieczne Słowa Boga niejako zrezygnowało, w jakiejś mierze i na jakiś czas, ze swojej niezależności od tego co cielesne i zmysłowe, a więc niepodatne na cierpienie, i przyjąwszy ludzkie ciało zgodziło się odczuwać po ludzku, a więc cielesnie i zmysłowo. Tym samym poddało się w swojej kenozie prawu cierpienia i różnym ograniczeniom. W następstwie wspomnianej zamiany poślubiona temuż Słowu dziewica rezygnuje z przyjemności ciała, aby osiąść Jego boską beznamiętność, a więc niezależność od tego, co przygodne, a co za tym – i nieśmiertelność.

Na uwagę zasługuje idea zamieszkania wzajemnego: Logosu w duszy i duszy w Logosie.

Powinniśmy uznać Go za dom zapewniający nam nietykalność, trwając w Nim i mieszkając [...], abyśmy przez życie mieszkali w Nim niczym w domu pełnym wszelkiej cnoty i zapewniającym nietykalność i, w związku z tą nietykalnością, nie utracili w Nim naszego ogniska domowego. Jak On mieszka i przechadza się u tych, którzy są tego godni, tak z kolei i w Nim mieszkają ci, którzy są tego godni.

Bazyli przedstawia Chrystusa jako bezpieczny dom, ognisko domowe, a więc pewien azyl, w którym dziewica, ale i każdy chrześcijanin, znajduje bezpieczne schronienie, staje się w jakiś sposób nietykalny – *áfhartos*. Żyjąc i poruszając się w Nim, podobnie jak On w nas, pozostaje niepodatny na wpływy zła. Mieszkając w Nim praktykuje najbezpieczniejszą klauzurę, chroniącą od zgubnych wpływów.

Na horyzoncie pojawia się finał tej przemiany:

Chrystus bowiem nie zstąpił po to, aby złączyć się z oblubienicą i pozostać na ziemi, ale by zabrać ją ze sobą i przemienić, i z ziemi przeprowadzić do nieba, [...] aby wstąpiła do komnaty niebieskiej razem z Nim, gdy On wstępuje do Ojca.

Prowadząc życie anielskie na ziemi, spotyka w wieczności „aniołów, którzy śpiewają, gdy wstępuje na ucztę weselną u Ojca”. Wymiar eschatologiczny dziewictwa pełniej wybrzmiewa na innych stronach traktatu¹².

Następstwem moralnym takiego zjednoczenia jest kosztowanie przez duszę cnoty, niezniszczalności i prawdziwej beznamiętności w Duchu, aby dzięki beznamiętności i niezniszczalności stała się czysta, za sprawą szczerego współdziałania boskiego Logosu dla jej uświęcenia.

W synergii z uświęcającym ją Logosem i dzięki Duchowi Świętemu oblubienica zdobywa cnoty, niezniszczalność, beznamiętność, a w rezultacie – czystość. Wydaje się, że wszystkie te pojęcia wyrażają to samo, a najbardziej uniwersalnym z nich, godzącym ducha greckiego i biblijnego, najbardziej przystępnym także dla naszej współ-

¹² O mistyce i eschatologii w *De virginitate* por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius*, s. 195-207.

czesnej percepcji, jest pojęcie czystości w sensie jak najszerszym, zarówno pod względem duchowym, jak i moralnym. Zaznaczmy przy tym, że nasze predylekcje nie pokrywają się z Bazylego, gdyż on najchętniej zdaje się posługiwać wieloznacznymi słowami: *aftharsía* oraz *afthoría*. Oba oznaczają „niezniszczalność, „nieśmiertelność”, „brak zepsucia”, ponadto pierwszy z nich oznacza „szczerłość”, „uczciwość”. W języku chrześcijańskim wyrażają też czystość związaną z praktykowaniem wstrzemięźliwości, bezżenności, owocującą zachowaniem w stanie nietkniętym zarówno duszy, jak i ciała¹³. W traktacie *De virginitate* pojęcia te, jak również ich związek z tematem dziewictwa, zasługują na osobne studium¹⁴.

Związek duszy z Logosem owocuje w szczególności cnotami o charakterze intelektualnym:

Dlatego godzi się, aby ta, która przez przyrzeczenie dziewictwa związała się z Chrystusem, zaślubiwszy na całe życie Mądrość i Logos, była mądra i roztropna, aby odsunęła wszelką haniebną nierozumność i lekkomyślność przez ciągłe ćwiczenie się w rzeczach Bożych, przyozdabiając swój umysł pięknem mądrości, z którą się jednoczy.

Takie następstwo zjednoczenia z Logosem autor ujmuje podobnie i dalej stwierdzając, że oblubienica Chrystusa

dzięki świętym i pochodzącym od Logosu nasionom myśli dała się poznać zawsze i coraz bardziej jako rozumna i mądra, [...] zamiast nierozsądnej roztropną, że tak powiem, i mądrą.

Pisarze chrześcijańscy chętnie chrystianizowali koncepcję stoicką cnoty jako postawy *katá logon*, „zgodnej z rozumem”: to Chrystus jest naszą Mądrością, a zatem życie cnotliwe polega na zgodności z Jego życiem i nauką¹⁵. W powyższej wypowiedzi Bazylego takie rozumowanie dochodzi do głosu w sposób pośredni.

Bazyli wskazuje na implikacje duchowe i ascetyczne związku dziewicy z Logosem. Jak mogliśmy zauważyć, pisarz łączy je z innymi implikacjami, o których mówiliśmy. Ujmuje subtelnie konsekwencje duchowe, ograniczając się w zasadzie do tych, które ściśle wynikają z charakteru tamtych implikacji. Zaślubiwszy Logos, czyli Mądrość, oblubienica oddaje się „ćwiczeniu w rzeczach Bożych”, „rozważając Prawo dniem i nocą”, daje się poznać jako coraz mądrzejsza „dzięki świętym i pochodzącym od Logosu nasionom myśli”. Echem zdaje się odbijać idea *Logos spermatikós*, który zasiewa nasienia prawdy, w tym przypadku w umyśle swej oblubienicy. Zarówno dziewica, jak i inni chrześcijanie, mają oddalać się od spraw światowych i zwracać się ku Chrystusowi, i w Nim przebywać. Medytacja, kontemplacja i

¹³ Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 276n.

¹⁴ Nt. tej idei u Grzegorza z Nyssy por. P. Pisi, *Genesis e Phthorá. Le motivazioni protologiche della virginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981.

¹⁵ Por. A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilii*, s. 163n.; Grzegorz z Nyssy, *De virginitate*, II, 2, M. Aubineau, 1966, SCh 119, s. 268.

różnego rodzaju modlitwa, pielęgnowanie duchowej więzi z Nim – to podstawowe przejawy aktywności oblubienicy w odpowiedzi na miłość Oblubieńca.

4. Homojuzja i asceza

Czy idea homojuzji, podobieństwa natury Ojca i Syna, znajduje jakieś echo w myśli ascetycznej Bazylego? Wprawdzie niektórzy usiłowali wyodrębnić specyfikę ascetyzmu homojuzjańskiego, dostrzegając ją na przykład w rzekomym przyzwoleniu na zamieszkanie w jednej wspólnotie ascetów i ascetek. Niektóre wypowiedzi Bazylego pozwalają wnioskować, że był on przeciwnikiem takich wspólnot mieszanych¹⁶. Nie ma czegoś takiego jak asceza homojuzjańska, chyba że przymiot „homojuzjański” odniesiemy nie do przedmiotu poglądów, w tym wypadku specyfiki ascetyzmu i poglądów ascetycznych, lecz do podmiotu, czyli do ascetów nazywanych homojuzjanami ze względu na ich poglądy pozaascetyczne. Jak twierdzi A. Burgsmüller, nie spotykamy wpływu poglądów homojuzjańskich Bazylego w *De virginitate* na jego myśl ascetyczną¹⁷. W rozdziale 50. tego pisma nie występuje wątek homojuzji, a więc podobieństwa natur Syna i Ojca, ale występuje idea upodobnienia się duszy rozumnej do Logosu, oblubienicy do Oblubieńca. Autor już na początku dzieła przytacza starą zasadę filozoficzną *tō homoíō to hómoion*, czyli o wzajemnym przyciąganiu się tego, co jest podobne do siebie. Prawdę tę odnosi do skłaniającej się ku Bogu duszy, która jest Jego obrazem¹⁸. Dzięki zbliżaniu się do Boga i wspólnotie z Nim dziewica otrzymuje od Logosu stan nienaruszalności, przebóstwienia. Naturalnie, ta sama idea występuje u przeciwników homojuzji i nie wynika w żaden sposób z homojuzjanizmu. Podobieństwo między duszą a Bogiem nie eliminuje skądinąd ogromnego niepodobieństwa pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Ten sam przymiotnik *hómoios*, określający relację między Bogiem i duszą oraz między Bogiem Ojcem i Synem Bożym, w obydwu przypadkach wyraża zupełnie inny stosunek natur. Nie mniej, czy idea jednego podobieństwa, *homóiōsis*, nie mogła wpływać na ideę innego? Czy przymiot *hómoios* nie nabywał w homojuzjańskim użyciu odrębnej specyfiki także w dziedzinie ascezy? Czy homojuzjanie nie mogliby na przykład preferować na gruncie duchowym, ascetycznym pojęcia upodobnienia zamiast przebóstwienia, uznając je za bardziej bezpieczne? Gdyby homojuzjanizm okazał się trwalszy i doczekał się szerszej recepcji, być może znalazłby także odzwierciedlenie w nauce ascetycznej, w jej słownictwie i niektórych poglądach.

Streszczenie

Autor artykułu analizuje ciekawy wątek oblubieńczej relacji między dziewicą-oblubienicą a Chrystusem-Oblubieńcem w rozdziale 50 dziełka Bazylego z Ancyry *De virginitate*. Bazyli wykracza poza tajemnicę Wcielenia i ujmuje relację dziewicy

¹⁶ Por. Bazyli z Ancyry, *De virginitate*, 4, 34, 66; A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basiliius*, s. 26n.

¹⁷ A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basiliius*, s. 26-31.

¹⁸ Por. Bazyli z Ancyry, *De virginitate*, 2.

do Logosu- Oblubieńca. Echem odbija się znana typologia: Ewa i Adam – Kościół i Chrystus. Bazyl nawiązuje do obrazu stworzenia Ewy z żebra Adama (por. Rdz 2, 22). Jeśli Kościół narodził się z boku Chrystusa jak Ewa z żebra Adama, to stąd niedaleki już krok do innej typologii: dusza oblubieńcza niczym Kościół-Ewa jest tym „żebrem” (*pleurá*), „bokiem” czy nawet „połowicą” swego Oblubieńca. *Pleurá* bowiem w języku starochrześcijańskich pisarzy staje się niekiedy synonimem żony. Bazyl dokonuje tego kroku i dziewicę nazywa *połowicą Logosu* (*pleurá tou Logou*). Mógł się inspirować pewnym fragmentem pisma Metodego z Olimpu o dziewictwie, gdzie autor nazywa Ducha Świętego *pleurá tou Logou* (*Symposium, III, 8*). Być może samo formalne użycie tego obrazu dla zobrazowania relacji pomiędzy dziewicą a Chrystusem jest dokonaniem Bazylego.

Słowa kluczowe

Dziewictwo, czystość, asceza, oblubieniec-Oblubienica, Logos, *De virginitate*, Bazyl z Ancyry, Metody z Olimpu.

The wedding of virgin-bride and Logos-groom in Basil of Ancyra's *De Virginitate* (abstract)

The author analyzes the interesting topic of the spousal relationship between a virgin-bride and Christ the Bridegroom in Basil of Ancyra's work *De Virginitate*, chapter 50. Basil goes beyond the mystery of the Incarnation and considers the relationship of virgin to Logos-Bridegroom. It is an echo of the famous typology: Eve and Adam-Church and Christ. Basil refers to the image of Eve's creation from Adam's rib (cf. Gn 2, 22). If the Church was born from the side of Christ as Eve from Adam's rib, it isn't far to go to another typology: the spousal soul like a Church-Eve is the „rib” (*pleurá*), the „side” or „better half” of the Bridegroom. Indeed, *pleurá* in the works of early Christian writers sometimes becomes synonymous with *wife*. Basil makes this step and calls virgin as *pleurá tou Logou*. He could be inspired by the Methodius of Olympus' work on virginity: *Symposium*, III, 8, where the author calls the Holy Spirit as *pleurá tou Logou*. Perhaps Basil of Ancyra makes first the formal use of this picture to illustrate the relationship between virgin and Christ.

Key words

Virginity, chastity, asceticism, bridegroom-bride, Logos, *De Virginitate*, Basil of Ancyra, Methodius of Olympus.

Mirosław Mejzner SAC*

WARTOŚĆ DZIEWICTWA W PISMACH METODEGO Z OLIMPU I BAZYLEGO Z ANCYRY

Zainteresowanie chrześcijańskich autorów stanem życia, jakim jest dziewictwo, sięga samych początków Kościoła. Sam Jezus żył w stanie bezzennym i ukazywał jego wartość w perspektywie królestwa niebieskiego (por. Mt 19, 12). Również św. Paweł zachęcał, przynajmniej niektórych, do podjęcia dziewictwa (por. 1 Kor 7, 25-28). Wraz z rozwojem chrześcijaństwa ta forma życia stawała się coraz bardziej popularna, by pod koniec III wieku doczekać się pierwszych formalnych regulacji kościelnych.

Celem niniejszego studium jest porównanie kluczowych argumentów służących wyjaśnieniu wartości dziewictwa, a zawartych w dwóch dziełach: *Symposium* Metodego z Olimpu i *De virginitate* Bazylego z Ancyry. Po krótkim wprowadzeniu historycznym o rozwoju ideału dziewictwa we wczesnym chrześcijaństwie, zostaną zaprezentowane i scharakteryzowane obydwa dzieła. Następnie zostaną zestawione wybrane passusy, zawierające ważne treściowe podobieństwa. Procedura ta pozwoli uchwycić wpływ Metodego z Olimpu na poglądy Bazylego z Ancyry i wyznaczyć główne linie procesu krystalizowania się kościelnej refleksji na temat dziewiczej formy życia w Kościele.

1. Ideał chrześcijańskiego dziewictwa na tle pogańskiej moralności

Apologeci drugiego wieku z dumą opisywali praktykę wstrzemięźliwości chrześcijan, zestawiając ją z rozpustą rozpowszechnioną w środowiskach pogańskich¹. Ideał

* Ks. dr Mirosław Mejzner, SAC – doktor teologii patrystycznej, wykładowca i adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej UKSW w Warszawie; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl.

¹ Por. Arystydes, *Apologia*, 15; Justyn, *Apologia*, 1, 15. Trzeba jednak zauważyć, że takie postawy, jak opanowanie namiętności, wstrzemięźliwość seksualna i poświęcenie życia wartościom pozamałżeńskim, były propagowane także przez niektóre greckie szkoły filozoficzne (por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo. Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, s. 9-12).

wstrzemięźliwości seksualnej urastał w niektórych środowiskach do tak wielkiej wartości, że jego skutkiem była nawet negacja zasadności małżeństwa i prokreacji. Takie skrajne poglądy były głoszone w niektórych ruchach gnostyckich i enkratycznych². Można je zidentyfikować także w licznych apokryfach. Jednym z najsłynniejszych i najbardziej poczytnych były *Dzieje Pawła i Tekli*. Autor apokryfu relacjonuje, jak to w wyniku nauczania Apostoła, który rzekomo miał głosić, iż „zmartwychwstanie jest tylko dla tych, którzy żyją w czystości i nie skazili ciała”, pokaźna grupa młodzieńców i dziewcząt nie chciała wchodzić w związki małżeńskie. Wśród nich była narzeczona Tamyrysa, Tekla, która miała stać się wkrótce towarzyszką podróży Pawła³. W historii literatury chrześcijańskiej do postaci tej odwoływało się bardzo wielu autorów⁴. Między innymi Metody z Olimpu, w dziele *Symposium*, nadał imię „Tekla”, zwyciężczyni agonu dziesięciu dziewic. Było to pierwsze dzieło w języku greckim w całości poświęcone zagadnieniu czystości i jej szczególnej formie – dziewictwu. Wywarło ono wpływ na wiele późniejszych traktatów poświęconych tej tematyce, między innymi na *De virginitate*, autorstwa Bazylego z Ancyry.

Zanim jednak Metody i Bazyl napisali swoje dzieła, niektórzy autorzy chrześcijańscy dokonywali okazjonalnie refleksji nad kwestią dziewictwa. Po bardzo ogólnikowych wzmiankach Ignacego Antiocheńskiego, Klemensa Rzymskiego i Hermasa, apologeci II wieku, tacy jak Justyn, Atenagoras czy Minucjusz Feliks pisali o znacznej liczbie chrześcijan, którzy zachowywali czystość. W kontekście radykalnych tendencji enkratycznych ideał dziewictwa był propagowany dosyć ostrożnie⁵, ale z czasem stawał się coraz bardziej rozpowszechniony. W Afryce Północnej wielkim piewą czystości był Tertulian, który zwłaszcza po przystąpieniu do ruchu montanistów zradykał swoje poglądy w kwestiach etycznych i obyczajowych, zakazując powtórnych związków po śmierci współmałżonka⁶. Do poświęconego Bogu dziewictwa zachęcali też Cyprian (*O stroju dziewic*) i Nowacjan (*O stroju dziewic*), udzielając wiele praktycznych rad. Duży wkład w rozwój teologii czystości i bezżeństwa miał Orygenes, który opracował wiele ascetycznych pojęć i zaproponował kilka wartościowych metafor, np. duszy jako oblubienicy Chrystusa⁷. Jednak dopiero w epoce pokonstantyńskiej nastąpił gwałtowny rozwój bezżennej formy życia w Ko-

² Poglądy enkratyczne propagował na przykład Tacjan. W zaginionym dziele *O doskonaleniu się według Zbawiciela* wysunął twierdzenie, iż jedynie zachowanie całkowitej wstrzemięźliwości płciowej jest drogą do odzyskania pierwotnej doskonałości (por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, 12, 81; szerzej o enkratyzmie por. P. F. Beatrice, *Continanza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, [w:] R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976, s. 3-68).

³ Por. *Dzieje Pawła i Tekli*, 11-12, [w:] M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, Kraków 2007, s. 425.

⁴ Por. L. Hague, *Thecla and the Church Fathers*, VigCh 48 (1994), s. 209-218.

⁵ Por. J. Naumowicz, [Wstęp do:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŻM 16, Kraków 1997, s. 12.

⁶ Por. *Zachęta do czystości; O jednożeństwie*.

⁷ Por. H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963.

ściele, czego odzwierciedleniem są liczne utwory poświęcone dziewictwu, a pochodzące z IV wieku⁸. Autorzy, w oparciu o egzegezę wielu tekstów biblijnych, starali się coraz pełniej wyjaśnić wymiar chrystologiczny i sens eschatologiczny dziewictwa, udzielali wiele bardzo konkretnych porad, wreszcie – w zgodzie z ówczesnymi kanonami retoryki – rozpisywali się z emfazą o trudach małżeństwa. Wątek *molestiae nuptiarum*, jako retoryczny topos rozpraw o dziewictwie, stał się niemal obowiązkowym tematem, który umożliwiał ukazanie wyższości bezżennego stanu życia poświęconego Bogu. Autorzy ci jednak nie potępiali małżeństwa, lecz na zasadzie kontrapozycji rozpisywali się na temat niedogodności z nim związanych. W innych dziełach natomiast wyraźnie ukazywali wartość i znaczenie małżeństwa i rodziny⁹.

2. *Symposium* Metodego z Olimpu (†311)

Symposium to jedyne dzieło Metodego, zachowane w całości w greckim oryginale¹⁰. Powstało przed 290 r., w okresie tzw. „małego pokoju”, którym Kościół cieszył się przez kilkadziesiąt lat pomiędzy wielkim prześladowaniem Waleriana i Dioklecjana. Jest to najwcześniejszy utwór teologiczny, poświęcony w całości zagadnieniom czystości i dziewictwa. Wywarł on niewątpliwie ogromny wpływ na chrześcijańskie rozumienie i praktykę bezżennego stylu życia. Mimo iż Metody uznawał dziewictwo za najdoskonalszą formę miłości Boga, to jednak nie przekreślał również wielkiej wartości małżeństwa, powołanego we właściwy sobie sposób do świętości.

Dialog Metodego nawiązuje do *Uczt*y Platona nie tylko poprzez zbieżność tytułu oraz zależności formalne i konstrukcyjne, ale również dzięki pewnym podobieństwom treściowym¹¹. Nie oznacza to jednak, że Metody bezkrytycznie naśladował filozofa z Aten i że jedynie zastąpił kategorię *ἔρω* chrześcijańskim terminem *ἀγάπη*. Przeciwnie, biskup Olimpu podjął próbę semantycznej transformacji platońskiej kategorii miłości. W jego ujęciu *ἀγάπη* to równocześnie platoński *ἔρω* niebiański, nowotestamentowa *ἀγάπη*, a w końcu *παρθενία* – dziewictwo właściwe, będące najwyższym wyrazem miłości¹².

Metody umieścił akcję dialogu w symbolicznej scenerii ogrodu Cnoty, córki Filozofii. To właśnie tam, dziesięć dziewczic (w kolejności: I. Marcella, II. Teofila, III.

⁸ Bardziej szczegółowy przegląd, por. T. Camelot, *Les traités „De Virginitate” au IVe siècle*, art. cyt., s. 273-292.

⁹ Por. artykuły w „Vox Patrum” 29 (2009) 53-54: Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma.

¹⁰ Wydanie krytyczne: H. A. Musurillo, V. H. Debidour (ed.), *Méthode d'Olimpe: Le Banquet*, SCh 95, Paris 1963, tł. pol. S. Kalinkowski, [w:] J. Naumowicz (red.), *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie: Uczta*, ŻM 16, Kraków 1997, s. 127-253.

¹¹ Por. M. Margheritis, *L'influenza di Platone sul pensiero e sull'arte di S. Metodio di Olimpo*, [w:] *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milano 1938, s. 401-412.

¹² Por. B. Zorzi, *La reinterpretazione dell'eros platonico nel „Simposio” di Metodio d'Olimpo*, „Adamantius” 9 (2003), s. 114-122.

Talia, IV. Teopatra, V. Taluza, VI. Agata, VII. Procylla, VIII. Tekla, IX. Tyzjane, X. Dominina) w zaaranżowanym konkursie oratorskim wygłasza pochwałę czystości (ἀγνεία) i jej szczególnej formy – dziewictwa (παρθενία). Zarówno struktura dzieła, jak i wewnętrzne momenty korekcyjne oznaczają, że należy zachować daleko posuniętą ostrożność w przypisywaniu Metodemu wszystkich myśli i koncepcji zawartych w *Symposium*, choć najczęściej poszczególne mówczynie wyrażają rzeczywistą myśl autora¹³. Najbardziej właściwym punktem odniesienia zdaje się być przemowa Tekli. Dwa pojęcia, czystości i dziewictwa, choć ściśle ze sobą związane, nie są tożsame. Najczęściej za punkt wyjścia zostaje wybrany jakiś tekst biblijny, który tak interpretuje się, by ukazać piękno czystości i szczególną doniosłość dziewictwa.

Polifonia myśli zawarta w dialogu oznacza, że ἀγνεία w ujęciu Metodego jest rzeczywistością bardzo złożoną. Dotyczy ona zarówno duszy, jak i ciała osób, które pragną wznieść się ku Bogu poprzez ascezę, medytację Pisma Świętego, modlitwę i chrześcijańską ὀργάνη. Wszystkie mówczynie wysławiają dziewictwo jako najbardziej wzniosły wyraz czystości. Jednak w niektórych szczegółowych kwestiach występują daleko posunięte rozbieżności, a czasem niezgodności. Na przykład druga mówczyni, Teofila, poprawia Marcellę w kwestii oceny ludzkiej płodności¹⁴; gospodyni miejsca, Arete, dokonuje oceny zaprezentowanych treści i przyznaje pierwszeństwo Tekli; wreszcie, w epilogu Eubulion koryguje wyjściową koncepcję ascetyczno-duchową Gregorion. Zarówno struktura dzieła, jak i wewnętrzne momenty korekcyjne oznaczają, że należy zachować daleko posuniętą ostrożność w przypisywaniu Metodemu wszystkich myśli i koncepcji zawartych w *Symposium*. Właściwym punktem odniesienia zdaje się być przemowa Tekli. Opisuje ona dziewice jako osoby, które nie ulegają czarowi złudnych dóbr, takich jak: bogactwo i sława, a nawet potomstwo i małżeństwo. Potrafią ponadto lekceważyć cierpienia i kaźnie, dzięki czemu już spoglądają na miejsce nadziemskiego życia tak, że „choć przebywają na ziemi, wydaje się, że nie na świecie żyją, lecz myślą i namiętym zapałem przebywają już na zgromadzeniu niebieskim”¹⁵. Nie ma do tej pory pewności czy pod koniec III wieku istniały już w Kościele wspólnoty żyjących razem dziewic. Dzieło Metodego jest być może jednym z pierwszych świadectw istnienia takiej formy życia, a z całą pewnością zwiastuje bliską wiosnę nowej formy chrześcijańskiego ascetyzmu, który z całą siłą rozkwitł w pierwszej połowie IV wieku.

3. *De vera virginitatis integritate* Bazylego z Ancyry (†364)

Bazyli z Ancyry to autor żyjący dwa pokolenia później, a więc w zupełnie innym kontekście politycznym i kościelnym. Zorganizowane i określone regułami życie ascetyczne było nie tylko znane w różnych częściach chrześcijańskiego świata, ale

¹³ Dla wyrażenia pewnej polifonii myśli Metodego, zamiast imienia autora będzie się podawać w artykule imię mówczynie, przez której usta wypowiedzi się.

¹⁴ Por. Symp. II, 1.

¹⁵ Tamże, VIII, 2, tł. s. 197.

niezwykle żywiołowo się rozwijało, na przykład w Kapadocji. Dzieło *De virginitate*¹⁶, napisane przez Bazylego około 358 roku, to systematyczny wykład o tej formie życia. O popularności tego utworu, wciąż niestety nie przetłumaczonego na język polski, świadczy duża ilość manuskryptów (w niektórych przypisane jest ono Bazylemu z Cezarei)¹⁷.

Bazyli z Ancyry z pewnością bardzo dobrze znał dzieło Metodego i obficie z niego korzystał. Podobnie jak biskup Olimpu był zwolennikiem umiarkowanej ascezy, w której kluczową rolę powinna zajmować wewnętrzna motywacja. Wolność wyboru stanowiła jeden z filarów jego etyki. Cnotę czystości odnosił zarówno do duszy, jak i zmysłów. Bardzo dużo uwagi poświęcił zagadnieniom związanym z ludzką naturą i funkcjonowaniem ciała. Jego doświadczenie medyczne znalazło między innymi wyraz w szczegółowych opisach fizjologicznych i anatomicznych aspektów dziewictwa. Bazyli podkreślał, że jest ono cnotą nadzwyczajną, wymagającą nieustannego przezwyciężenia impulsów natury. Jako klucz do zachowania czystości zmysłów wskazywał czystość serca. Podkreślał, że duchowe panowanie nad impulsami ciała jest możliwe jedynie dzięki nieustannej czujności i odpowiedniej ascezie, dotyczącej pożywienia, ubioru, rozmów, snu, słowem – obejmującej wszystkie zmysły. Nie dziwi zatem, że obok teologicznych treści *De virginitate* Bazylego zawiera bardzo wiele konkretnych i szczegółowych wskazań dotyczących praktycznych zachowań.

4. Istotne elementy dziewictwa

Mimo że *Symposium* Metodego i *De virginitate* Bazylego powstały w różnych kontekstach historyczno-kulturowych, to jednak wykazują wiele podobieństw doktrynalnych i ideowych. Treściowy paralelizm znalazł wyraz między innymi w podobnej interpretacji passusów biblijnych, w używaniu tych samych metafor, w wykorzystaniu rozpowszechnionych wówczas filozoficznych idei i w udzielaniu zbliżonych ascetycznych wskazań. Spośród wielu idei występujących w obydwu dziełach zostaną poniżej przedstawione i scharakteryzowane te najbardziej związane z tematyką chrześcijańskiego dziewictwa.

a. Cel dziewictwa: osiągnięcie podobieństwa do Boga

Zarówno Metodego, jak i Bazyli uważali, że najwyższym celem życia chrześcijańskiego jest osiągnięcie podobieństwa do Boga. Sama idea nie była nowa. Platon sugerował, by przez ucieczkę od świata upodobnić się do boga, tzn. stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku¹⁸. Pogański ideał *ὁμοίωσις θεῷ* nabrał w chrze-

¹⁶ Tekst: PG 30, 669-809; tł. franc. C. Coudreau, *Basile d'Ancyre. De la véritable intégrité dans la virginité*, dz. cyt.

¹⁷ Por. F. J. Leroy, *La tradition manuscrite du „De virginitate” de Basile d'Ancyre*, OCP 38 (1972), s. 195-208.

¹⁸ Por. *Teajtet*, 176B.

ścijaństwie konkretnego znaczenia w postaci naśladowania Chrystusa, który jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15). Idea upodobnienia się do Boga wpisuje się w chrześcijańską koncepcję przebóstwienia człowieka, żywą zwłaszcza na Wschodzie. Zarówno Metody, jak i Bazyli ukazywali dziewictwo jako uprzywilejowaną drogę do osiągnięcia takiego stanu. O tym, że zdobycie podobieństwa Bożego przez życie dziewicze było dla obydwu autorów kwestią fundamentalną, świadczy fakt, że mówią o tym już na początku swych utworów.

W *Symposium* dziewica Marcella, interpretując Rdz 1, 26, stwierdza, że człowiek uczyniony „na obraz” musiał jeszcze uzyskać „podobieństwo” do Boga. Stało się to możliwe dzięki Chrystusowi, który przez swoje Wcielenie umożliwił osiągnięcie „postaci Bożej” poprzez praktykę dziewictwa¹⁹. Z tą opinią współgra wypowiedź zwyciężczyni agonu Tekli, która uznaje dziewictwo za szczytowy i szczęśliwy styl życia, umożliwiający upodobnienie do Boga²⁰.

Natomiast Bazyli swoją programową ideę wprowadza w następujący sposób: „Dziewictwo to naprawdę wspaniały stan, ponieważ – mówiąc ogólnie – czyni człowieka podobnym do nieskazitelnego Boga”²¹. Ta nieskażoność jest przede wszystkim właściwością duszy, ale ma objąć także ciało i zmysły poddane odpowiedniej ascezie.

b. Chrystus – twórca i model dziewictwa

Analiza historii biblijnej doprowadziła obu autorów do wniosku, że osiągnięcie podobieństwa do Boga na drodze dziewictwa stało się możliwe dopiero dzięki Chrystusowi. Zbawiciel nie tylko pouczył o wartości życia bezzennego, ale także uzdolnił do niego ludzi. W długiej duchowo-moralnej ewolucji człowieka, znaczonej różnym rodzajem struktur określających relacje mężczyzn i kobiet, dziewictwo zostało przedstawione przez obydwu autorów jako jej szczytowy etap. Historia ludzkości, znana z tekstów biblijnych, została przy tym podzielona na kilka etapów, znaczonych wyraźnymi progami.

Dziewica Marcella wyróżnia mianowicie: 1) kazirodztwo, związane z koniecznością zaludniania ziemi w czasach Adama; 2) wielożeństwo; 3) jednożeństwo; 4) czystość, ukierunkowaną na dziewictwo²². Cztery rodzaje praw rządzących ludzkością (po grzechu pierwszych rodziców, po potopie, po nadaniu Dekalogu, po Chrystusie) pojawiają się też w przemówieniu Domniny²³. U Bazylego nie ma wprawdzie tak schematycznych podziałów, ale mówi on o konieczności zaludnienia ziemi po

¹⁹ Por. Symp. I, 5.

²⁰ Tekla rozwija występującą w języku greckim grę słów: *παρθενία* – dziewictwo i *παρθεία* – podobieństwo do Boga (por. Symp. VIII, 1).

²¹ De virg. 2, PG 30, 672b, tł. własne.

²² Por. Symp. I, 2.

²³ Por. tamże, X, 2.

stworzeniu pierwszych ludzi, o błogosławieństwie płodności w Prawie Mojżesza i o darze dziewictwa przyniesionym przez Chrystusa²⁴.

c. Wolna i doskonała ofiara z siebie

Wolna wola to jeden z filarów antropologii obydwu autorów. W celu podkreślenia nieobligatoryjnego, lecz fakultatywnego charakteru dziewictwa odwoływali się między innymi do autorytetu św. Pawła i jego rad zawartych w 1 Kor 7, 25-28. Wyrażne stwierdzenie dotyczące wolności zawarte jest w przemówieniu Talii. Ukazując wyższość dziewictwa nad małżeństwem podkreśla ona, że przymus i konieczność wykluczają dążenie do świętości, gdyż Bogu podobają się jedynie wolne decyzje duszy²⁵. Także Bazyli bardzo wyraźnie stwierdza, że dziewictwo nie jest nakazem, ale radą, którą można podjąć tylko w sposób wolny²⁶.

Dziewictwo jako dar przyniesiony przez Chrystusa może być urzeczywistniony nie tylko poprzez dobrowolną, ale i całkowitą ofiarę z samego siebie. Obydwaj autorzy przypominają wielokrotnie, że czystość musi obejmować zarówno duszę, jak i ciało, tak myśli, wspomnienia i emocje, jak i zmysły. Dziewica Taluza wyznaje, że składa ofiarę Panu nie tylko przez wyrzeknięcie się stosunków płciowych, ale przez zachowanie czystego serca, wolnego od wszelkich nieprawości²⁷. Bazyli z kolei udziela bardzo praktycznych rad dziewczicom, by strzegąc czystości ciała i myśli, zachowały ostrożność nawet w kontaktach z braćmi w Chrystusie. Dziewica, której życie jest najwyszą formą ofiary dla Boga, ma unikać dotyku, a nawet spojrzeń²⁸.

d. Asceza jako warunek wytrwania

Pośród rozważań zarówno Metodego, jak i Bazylego, szczególne ważnym tematem jest rola ascezy, która warunkuje dochowanie wierności Bogu. Dziewice mają nieustannie czuwać i poddawać Bogu wszystkie władze duszy i ciała. Obaj autorzy, przy użyciu podobnych metafor, opisują pokusy i niebezpieczeństwa, na jakie wystawione są osoby podejmujące dziewiczą formę życia. Jednym z obrazów, do którego chętnie się odwołują, to rwący potok, symbolizujący namiętność usiłującą wdrzeć się do duszy przez kanały zmysłów i całkowicie ją zatopić. Teopatra, powołując się na opinie jakichś ekspertów, stwierdza, że ilekroć zmysły ulegną zewnętrznym namiętnościom i falom głupoty, tylekroć wewnątrz człowieka ulega oszołomieniu²⁹. Taluza, nawiązując do tego poglądu, przeprowadza analizę dynamiki cielesnych pragnień. Pochodzące ze świata zewnętrznego bodźce prowadzą do poruszeń i podnieć ciała. Przyjemność poprzez poszczególne zmysły, jakby przez pięć kanałów, wpływa

²⁴ Por. De virg. 55.

²⁵ Por. Symp. III, 13.

²⁶ Por. De virg. 56.

²⁷ Por. Symp. V, 4.

²⁸ Por. De virg. 43.

²⁹ Por. Symp. IV, 2.

do wnętrza człowieka i prowadzi do zatopienia duszy. Dlatego dziewica powinna czuwać nad otworami zmysłów i w przypadku nadchodzącej fali namiętności szybko i skrętnie je zamykać, aby nie dopuścić do poważnych wewnętrznych perturbacji³⁰.

Także Bazyli, w podobnych słowach i przy użyciu analogicznych obrazów opisuje zagrożenia płynące z namiętności. Przestrzega przed przyjemnością cielesną, która opanowuje poszczególne zmysły, a przez nie, jak przez kanały, zalewa duszę. Autor udziela dziewicom cennych wskazówek dotyczących ascezy pięciu zmysłów. Osoby, które całkowicie oddają się Bogu, mają być przede wszystkim rozsądne, używając rozumu jako stróża organów ciała. Dziewice mają kontrolować nie tylko dynamikę zmysłów skierowaną na zewnątrz, ale zwłaszcza to, co chce się przez nie wedrzeć do serca. Bazyli nakazuje, by pochodzące z zewnątrz impulsy przefiltrować tak, by przepływały przez serca całkowicie oczyszczone od materialnych i namiętnych poruszeń i w ten sposób nie mogły go zanieczyścić swoim brudem³¹.

Obydwaj autorzy poświęcili bardzo wiele uwagi zagadnieniom ascetycznym. Nie ograniczali się przy tym do ogólnych stwierdzeń, ale udzielali praktycznych wskazówek dotyczących właściwego korzystania z poszczególnych zmysłów i pokonywania niebezpieczeństw z nimi związanych. Taluza zaleca, by otwierać usta dla objaśniania Pisma zgodnie z tradycją wiary, a zamykać, by nie wypowiadały głupstw. Podobnie oczy należy wznosić ku temu, co w górze, to znaczy ku sprawom niebiańskim, a zamykać na nieprzyzwoite widowiska i jedynie cielesne piękno rodzące pożądliwość. Uszy mają słuchać Słowa Bożego wypowiedzanego przez mądrych, a być zamknięte na plotki i wszelką złą mowę. Ręce należy otrzepać z chciwości i zalotnych igraszek, a nogi sprowadzić z krętych dróg. Dzięki takiej ascezie można zachować serce czyste i ofiarować je Panu³².

Wskazania Bazylego odnośnie do ascezy poszczególnych zmysłów są jeszcze bardziej szczegółowe. Najwięcej uwagi poświęca dotykowi, zmysłowi odbierającemu bodźce na całej powierzchni skóry. Wyjaśnia, że przyjemność z nim związana może z łatwością oczarować i zniewolić człowieka. Przestrzega dziewice przed dotykiem dłoni, które jak rybak mogą złowić duszę w sieci namiętności³³.

Nauka o zachowaniu czystości pięciu zmysłów była tak kluczowa, że dla jej uzasadnienia Metody zaproponował oryginalną egzegezę alegoryczną Mt 25, 1, wersetu rozpoczynającego przypowieść o dziesięciu pannach. Jego zdaniem pięcioosobowa grupa, która obficie zaopatrzyła się w oliwę jest symbolem dziewicy, która zachowała czystość pięciu zmysłów; druga grupa natomiast, to znaczy ta, której w nocy zabrakło oliwy, symbolizuje taką dziewicę, która mimo dobrych chęci pozwoliła, aby zło wkradło się przez zmysły do jej serca i wydało owoc grzechu.

³⁰ Por. tamże, V, 4.

³¹ Por. De virg. 4.

³² Por. Symp. V, 4.

³³ Por. De virg. 5.

A jak, wedle słów Taluzy, istnieje czystość oczu, uszu, języka i pozostałych zmysłów, tak też pięć panien symbolizuje tę [duszę], która zachowała niewzruszoną uczciwość pięciu dróg cnoty: wzroku, smaku, powonienia, dotyku i słuchu, a to dlatego, że oddała Chrystusowi pięć czystych doznań zmysłowych i na każdym z nich zapaliła pobożność jak pochodnię³⁴.

Bazyli, interpretując *passus* Iz 54, 4-5, uzasadniał, iż wartość dziewictwa polega na przestrzeganiu szabatu, to znaczy na pewnej pasywności pozwalającej zachować szczególną godność i wewnętrzną spójność. Podkreślał, że prorocstwo Izajasza jest wezwaniem do mistycznego świętowania szabatu w sposób tak doskonały, by żadne ruchy ręki, nogi, oczu, a nawet myśli nie skaziły naturalnego piękna duszy i ciała, i by nic nieczystego nie wdarło się przez zmysły do serca, próbując zdeformować obraz Boży w człowieku³⁵. Zachowanie nieskazitelności zmysłów było dla niego tak ważne, że wszelki grzech w tej materii nazywał zdradą Chrystusa i cudzołóstwem³⁶.

e. „Skrzydła duszy”

Wysiłek ascetyczny dziewicy przedstawiany był przez obydwu biskupów jako podstawowe narzędzie służące nieustannemu wznoszeniu się duszy do Boga. Dla pełniejszego wyrażenia tego przekonania odwoływali się do platońskiego obrazu „skrzydeł duszy”³⁷. Znamienne jest, że Metody wykorzystał tę metaforę w zwycięskim przemówieniu Tekli, a Bazyli przywołał ją na początku swojego traktatu. Świadczy to o jej ogromnym znaczeniu i dużej popularności w ascetycznych środowiskach chrześcijańskich.

Tekla, prezentując ideał wznoszenia się ku Bogu, zwróciła uwagę na możliwość nieustannej zmiany siły skrzydeł. Jeśli namaszczone są przez dziewictwo, wtedy rosną i nabierają lekkości, przyzwyczajając się z dnia na dzień oddalać od spraw ludzkich. Jeśli natomiast, po początkowym entuzjazmie, dziewice zostaną oczarowane rozkoszami błędu, ich skrzydła tracą siłę, ich ścięgna oznaczające powściągliwość ulegają rozerwaniu, a one same spadają w dół ku cielesnej zagładzie³⁸. Tekla podkreśla, że siła pożądliwej rozkoszy jest tak wielka, że ci, którzy jej ulegli, to znaczy „utracili skrzydła”, zostają nią zniewoleni i tracą wszelki umiar. Ci natomiast, którzy zachowali mocne „skrzydła duszy” wnoszą się nieustannie ku górze do „łak nieskażoności”, gardząc pozornymi ziemskimi dobrami. W ten sposób dziewictwo upodabnia ich do aniołów³⁹.

³⁴ Symp. VI, 3, tł. s. 183.

³⁵ Por. *De virg.* 58

³⁶ Por. tamże, 39.

³⁷ Por. Platon, *Teajtet*, 246.

³⁸ Por. Symp. VIII, 1.

³⁹ Por. tamże, VIII, 2.

Bazyli uważa „skrzydła duszy” za symbol nieskazitelności, która pozwala wznosić się do prawdziwego dobra. Bóg bowiem jest samą nieskazitelnością i odbicie tej cechy w duszy człowieka prowadzi go do należytego kultu i oddawania właściwej czci samemu Stwórcy. Nieskazitelna dusza jest bowiem wtedy w stanie podporządkować sobie ciało i wyciszyć zmysłowe impulsy skierowane ku przyjemności, tak by dziewica mogła oddawać się kontemplacji Boga w całkowitym spokoju⁴⁰. Bazyli przestrzega jednak przed nadmiernym umartwianiem ciała. Zbyt ociążałe, na przykład na skutek nadmiernego jedzenia, ściąga w dół niczym ołów, jednak nadmiernie osłabione koncentruje na sobie i nie pozwala duszy wznieść się ku niebiańskim radościom⁴¹.

f. Upodobnienie do życia anielskiego

Pierwszorzędną podstawą porównywania życia dziewiczego do anielskiego w chrześcijaństwie jest Mt 22, 30: *przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie*. Idea ta pojawia się w kontekście sporu Jezusa z saduceuszami o zmartwychwstanie. W późniejszych dysputach teologicznych zaczęto odwoływać się do tego tekstu, aby wyjaśnić sposób życia zbawionych. Liczni autorzy, wśród nich Metody i Bazyli, twierdzili, że w świecie zmartwychwstałych relacje międzyludzkie będą miały akoniugalny charakter. W takiej perspektywie dziewiczy sposób życia na ziemi jawił się jako znak i antycypacja eschatycznej doskonałości i szczęścia.

W *Symposium* zawarta jest pewna wewnętrzna polemika dotycząca powszechnego charakteru wezwania do bezżenności i do rezygnacji z prokreacji. Marcella, nazywając Chrystusa „Księżciem dziewic”, sugeruje potrzebę powszechnej wstrzeźliwości seksualnej, uznając ją za niezbędny warunek upodobnienia do Boga.

Wówczas wszak możemy stanowić dokładne podobieństwo do Boga, gdy ucząc się iść po drodze, którą On objawił, w pełni wymodelujemy w sobie jak biegli malarze te same, co On, znamiona ludzkiego sposobu życia⁴².

Druga mówczyni rozpoczyna swoje wystąpienie od polemiki z tak radykalną tezą. Podkreśla, że Pismo Święte, objawiając prawdę o nadejściu dziewictwa, nie zakazuje płodzenia dzieci⁴³. Teofila stwierdza, że dziewictwo jest powołaniem zarezerwowanym tylko dla nielicznych; zadaniem wszystkich natomiast jest opanowanie cielesnych pożądliwości i rozbudzenie pragnienia eschatycznej doskonałości. Każdy chrześcijanin ma się usilnie starać

wyobrazić sobie anielską przemianę cielesną, w której, wedle nieomyłnej wyroczni Pana, nie żenią się, ani nie wychodzą za mąż; nie wszystkim jednak jest dana nieskalana niepłodność, która przygotowuje królestwo niebieskie, lecz

⁴⁰ Por. De virg. 2.

⁴¹ Por. tamże, 10.

⁴² Por. Symp. I, 4, tł. s. 136.

⁴³ Por. tamże, II, 1.

oczywiście tylko tym, którzy mogą zachować wiecznie kwitnący i czysty kwiat dziewictwa”⁴⁴.

Bazyli poświęca cały rozdział swojego traktatu isoangelicznej kondycji dziewic. Jako istotę podobieństwa do aniołów wskazuje nieskazitelność duszy i ciała. W tym sensie doskonałość dziewic uważa za bardziej zdumiewającą od tej anielskiej, gdyż muszą one pokonać pokusy diabła i roztaczane przez niego wizje zmysłowych rozkoszy. Rozważania Bazylego są ponadto odzwierciedleniem starożytnych poglądów o wyższości męskiej natury, uważanej za bardziej rozumną, nad tą żeńską, bardziej targaną namiętnościami. Takie przekonanie legło u podstaw wyrażenia szczególnego uznania i podziwu dla kobiet praktykujących poświęcone Bogu dziewictwo. Nie tylko bowiem upodabniają się do aniołów, ale też przełamując słabość żeńskiej natury odznaczają się prawdziwym męstwem. Bazyli przywołał ponadto myśl św. Pawła: *nie ma już mężczyzny ani kobiety* (Gal 3, 28), pragnąc podkreślić możliwość wzniesienia się dzięki dziewictwu ponad płciowe ograniczenia i podziały. Stwierdził ponadto, iż w stanie, gdy przyjemność nie oddziałuje już na seksualne właściwości męskie i żeńskie, ciała stają się jakby martwe i sama tylko nieskażona dusza żyje dzięki cnocie⁴⁵.

g. Szczególna nagroda w niebie

Z dotychczasowych rozważań wynika w sposób jednoznaczny, że dziewictwo miało dla obydwu autorów znaczenie teleologiczne. Jego pełny sens jest dostrzegalny jedynie w perspektywie eschatycznej⁴⁶. W myśl zasady sprawiedliwości to właśnie rodzaj wiecznej nagrody ukaże ostatecznie wartość prowadzonego na ziemi życia.

Metody nie ma wątpliwości, że wszyscy dobrzy ludzie będą zbawieni. Wielokrotnie stwierdza jednak, że największe szczęście będzie udziałem tych, którzy prowadzili dziewiczy tryb życia. Myśl ta została najwyraźniej ukazana w mowie Procylli, gdzie mowa jest o zapłacie według proporcji wiary (Rz 12, 6) i wymienione zostają, w oparciu o Mt 5, 3-10, różne „nagrody” przewidziane dla błogosławionych: wejście do królestwa niebieskiego, dziedzictwo ziemi, oglądanie Boga. Dziewice mają towarzyszyć Chrystusowi w orszaku obietnicy i jako pierwsze, nawet przed męczennikami, wejść do odpoczynku nowych wieków, jak do komnaty małżeńskiej⁴⁷. W innych mowach dziewice są uznane za „pierwociny Boga i Baranka”⁴⁸ i porównane do złotego ołtarza znajdującego się w Miejscu Najświętszym, w odróż-

⁴⁴ Por. tamże, II, 7, tł. s. 146-147. Metody nie wyjaśnia w *Symposium*, na czym dokładnie, oprócz braku aktywności prokreacyjnej, miałyby polegać eschatyczna przemiana w postać anielską (por. Symp. IX, 5). W *De resurrectione* stwierdza wyraźnie, że nie chodzi o żadną zmianę natury, ale o sposób życia polegający na kontemplacji Boga.

⁴⁵ De virg. 51.

⁴⁶ Por. C. Riggi, *Teologia della storia nel „Symposium” di Metodio di Olimpo*, Aug 16 (1976), s. 69.

⁴⁷ Por. Symp. VII, 3.

⁴⁸ Por. tamże, I, 5.

nieniu od ołtarzy z mniej szlachetnych materiałów⁴⁹. Zaślubione ze Słowem i uhonorowane wieczną koroną nieskażoności⁵⁰, będą przebywać w „pokoju małżeńskim” z Chrystusem⁵¹ i w Jego królewskim pałacu⁵².

Wyjątkową eschatyczną nagrodę przewiduje dla dziewic również Bazyli. Otrzymają one imię na wzór aniołów i zostaną nagrodzone niezwykle wzniosłym miejscem w wiecznym przybytku Boga. Wszyscy wokół będą podziwiać ich szlachetną godność, stając się w jakimś sensie ich duchowym potomstwem. Bazyli chciał w ten sposób wyjaśnić, że dobrowolna rezygnacja z ziemskiej płodności przyniesie błogosławione owoce w wiecznej rodzinie zbawionych⁵³.

5. Zakończenie

Zestawienie paralelnych fragmentów *Symposium* Metodego i *De virginitate* Bazylego pozwoliło na skonstruowanie ogólnej chrześcijańskiej wizji dziewictwa i opisanie najważniejszych idei z nim związanych. Powyższa analiza pozwoliła też uchwycić wpływ, przynajmniej konceptualny, biskupa Olimpu na biskupa Ancyry. Pomimo że Bazyli tworzył już w zupełnie innym kontekście politycznym i religijnym, kiedy to różnorakie formy ascetycznego życia wyrażające się w bezżenności rozwijały się w Kościele bardzo żywiłowo, zasadnicze linie doktrynalne i przekonania teologiczno-duchowe pozostały niezmiennie. Pośród najważniejszych należy wskazać interpretację konsekracji dziewicy jako zaślubin z Chrystusem i jako uprzywilejowaną drogę upodobnienia do Boga. Szczególnie mocno podkreślano konieczność odpowiedniej i stałej ascezy pozwalającej opanować namiętności ciała i skoncentrować pragnienia serca na miłości Boga, osiągając stan ducha podobny do aniołów. Niezwykle interesujące i owocne byłoby porównanie pojęć i wyrażań związanych z zagadnieniem dziewictwa, a występujących zarówno w *Symposium* Metodego, jak i *De virginitate* Bazylego⁵⁴. Szczegółowa analiza semantyczna i komparatystyczna przekracza jednak ramy niniejszego artykułu. Jednak nawet to pobieżne studium ukazuje trafność wielu duchowych intuicji i teologicznych poglądów obydwu biskupów. W trwającym aktualnie w Kościele *Roku Życia Konsekwowanego* lektura ich dzieł może pomóc w odpowiedzi na wiele pytań i rozjaśnić, przynajmniej niektóre, wątpliwości.

Streszczenie

Celem artykułu jest porównanie wizji dziewictwa zawartej w dwóch utworach: *Symposium* Metodego z Olimpu (†311) i *De virginitate* Bazylego z Ancyry (†364).

⁴⁹ Por. tamże, V, 8.

⁵⁰ Por. tamże, VI, 5.

⁵¹ Por. tamże, VII, 3; VIII, 12.

⁵² Por. tamże, VII, 9.

⁵³ Por. *De virg.* 60.

⁵⁴ Za emblematyczny przykład może tu posłużyć kluczowe wyrażenie *ὁ χορός τῶν παρθένων* (*Symp.* I, 5, 21, Sch 95, 66; *De virg.* 66, PG 30, 804c).

Podstawą do wyróżnienia najważniejszych idei podejmowanych przez tych autorów jest analiza porównawcza wybranych passusów, wykazujących paralelizm treściowy. Pośród zagadnień teologicznych, związanych z tematyką dziewictwa, wyróżniono następujące kategorie: podobieństwo do Boga, zaślubiny z Chrystusem, kondycja isoangeliczna, nagroda eschatyczna. Obydwaj biskupi wykazywali szczególne zainteresowanie kwestiami ascetycznymi, udzielając wiele praktycznych porad dotyczących pracy nad czystością serca, umysłu, uczuć i zmysłów. Zachęcając do gorliwości i nieustannej czujności, przestrzegali jednak przed nadmiernymi umartwieniami i lekceważeniem praw natury. Pomimo przekonania, że dziewictwo jest najdoskonalszą formą życia chrześcijańskiego, nie twierdzili, że jest ono obowiązkowe dla wszystkich wierzących. Podkreślali, że powołani do dziewictwa mają odpowiedzieć Bogu w sposób dobrowolny, składając całkowitą ofiarę z samych siebie. Byli przekonani, że taka forma życia, rozwijająca się zresztą bardzo żywiołowo w Kościele IV wieku, jest profetycznym znakiem i antycypacją przyszłego królestwa niebieskiego.

Słowa kluczowe

Dziewictwo, czystość, asceza, wolna wola, podobieństwo do Boga, życie anielskie, nagroda eschatyczna, Metody z Olimpu, Bazyle z Ancyry.

The value of virginity in writings of St. Methodius of Olympus and Basil of Ancyra (abstract)

The aim of this article is a comparison of the visions of virginity embodied in two works: the Symposium of Methodius of Olympus, (+311) and „De virginitate” by Basil of Ancyra (+ 364). The basis for featuring the most important ideas promoted by these authors is a comparative analysis of selected passuses which indicate parallel content. Singled out from the theological questions concerning the subject of virginity are the following categories: likeness to God, marriage to Christ, the isoangelic condition, the eschatic award. Both bishops showed a particular interest in issues of asceticism, giving much practical advice on the self development of purity of the heart, the mind, feelings and senses. While encouraging zeal and constant vigilance, still, they warned against excessive mortification and disregard of the laws of nature. In spite of their conviction that virginity is the most perfect condition of christian life, they did not assert that it applies to all the faithful. They emphasised that those called to virginity should answer God voluntarily, offering themselves to God completely. They were convinced that this kind of life, in any case developing constantly in the Church of the IVth Century, was a prophetic sign, and anticipation of, the future heavenly kingdom.

Key words

Virginity, chastity, asceticism, free will, likeness to God, angelic life, eschatic reward, Methodius of Olympus, Basil of Ancyra.

NICOLA SPANU*

THE METHOD OF UNCEASING PRAYER IN EVAGRIUS PONTICUS AND JOHN CASSIAN

This paper will discuss the relationship between the early monastic practice of unceasing prayer, which has its roots in the Pauline exhortation to pray unceasingly (1 Thessalonians 5, 17; Ephesians 6, 18), and the careful study of the functioning of the human mind as it can be found in Evagrius Ponticus¹ and John Cassian², two Church Fathers who had a decisive influence on the development of Christian monasticism.

* Dr Nicola Spanu - master's degree in philosophy, University of Cagliari (Italy); doctor's degree in Theology and Religion (UK): Philosophical commentary and English translation of A.H. Armstrong's critical edition of Plotinus's *Ennead II*, 9 [33] „Against the Gnostics”, University of Birmingham; nicspanu@gmail.com.

¹ In this short bibliographical note we will confine ourselves to considering those studies that focus specifically on Evagrius' conception of prayer; the reader who desires more exhaustive bibliographical information is referred to the extensive general bibliography appended to the following studies: R. E. Sinkiewicz, *Evagrius of Pontus - The Greek ascetic Corpus*, The Oxford early Christian Studies Series, Oxford 2003; L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005; J. Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus - The Making of a Gnostic*, Ashgate new critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies, Farnham etc 2009; A. M. Casiday (transl.), *Evagrius Ponticus*, The Early Church Fathers, London - New York 2006; D. Sperber-Hartmann, *Das Gebet als Aufstieg zu Gott - Untersuchungen zur Schrift de Oratione des Evagrius Ponticus*, Early Christianity in the Context of Antiquity 10, Frankfurt am Main 2011, especially 17-24, where the author discusses the concept of „prayer” in Evagrius, with particular attention to Evagrius' definition of prayer as „conversation (ὁμιλία) of the mind with God”. With regard to the bibliography specifically dedicated to Evagrius' conception of prayer see: J. E. Bamberger, *Evagrius Ponticus: the Praktikos and Chapters on Prayer*, „Cistercian Studies” 3/2 (1968), 137-146; G. Bunge, *The „Spiritual Prayer”*: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus, „Monastic Studies” 17 (1986), 191-208; id., *Das Geistgebet: Studien zum Traktat de Oratione des Evagrius Pontikos*, Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität

Koinonia im Erzbistum Cologne 25, Cologne 1987; id., „*Priez sans cesse*”. *Aux origines de la prière hésychaste*, SMon 30 (1988), 7-16; id., *Aktive und kontemplative Weise des Betens im Traktat de Oratione des Evagrius Pontikos*, SMon 41 (1999), 211-227; id., *La montagne intelligible. De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans la traité de Oratione d'Évagre le Pontique*, SMon 42 (2000), 7-26; A. Guillaumont, *Preghiera pura di Evagrio e l'influsso del neoplatonismo*, Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983), 591-595; I. Hausherr, *Evagri Pontici tria capita de Oratione*, „*Orientalia Christiana*” 30/3 (1933), 149-152; id., *Le de Oratione de Nil et Évagre*, „*Revue d'Ascétique et de Mystique*” 14 (1933), 196-198; id., *Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, „*Revue d'Ascétique et de Mystique*” 15 (1934), 34-93; 113-170; id., *Le de Oratione d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 5 (1939), 7-71; id., *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960; V. Messina, *Le definizioni di προσευχή nel de Oratione di Evagrio Pontico*, [in:] *Oeconomus Gratiae: studi per il 20° anniversario di episcopato di Alfredo M. Garsia*, Quaderni di Presenza Culturale 32, Caltanissetta 1995, 69-87; C. Stewart, *Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, „*Journal of Early Christian Studies*” 9 (2001), 173-204; H. J. M. Turner, *Evagrius Ponticus, Teacher of Prayer*, „*Eastern Churches Review*” 7 (1975), 145-148; B. Bitton-Ashkelony, *The Limit of the Mind (nous): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh*, „*Journal of Ancient Christianity*” 15/2 (2011), 291-321.

² In this footnote we will confine ourselves to quoting the literature that specifically concerns Cassian's conception of prayer; we refer the reader to the general bibliography appended to the following recent contributions on John Cassian for bibliographical information on other aspects of his thought: A. M. C. Casiday, *Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2006; R. J. Goodrich, *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2007; T. L. Humphries Jr., *Ascetic Pneumatology from John Cassian to Gregory the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2013. With regard to the bibliography specifically dedicated to Cassian's concept of prayer see: O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 1968², especially 92, on Evagrius' influence on Cassian and 104-109, on Cassian's practice of unceasing prayer; P. Dyckhoff, *Gebet als Quelle des Lebens: systematisch-theologische Untersuchung des Ruhegebetes ausgehend von Johannes Cassian*, Beiträge zu einer ökumenischen Spiritualität 1, München 2006; id., *Das Ruhegebet: Einübung nach Cassian*; hrsg. und übertr. von P. Dyckhoff. Mit einem Vorw. von J. Bours und einem Nachw. von T. Goritschewa, München 1995; M. M. Funk, *A Mind at Peace: the spiritual Disciplines of John Cassian and the Desert Fathers*, Oxford 1999; A. Casiday (trans.), *St. John Cassian on Prayer*, Oxford 2006; M. Alexander, *La prière de feu chez Jean Cassien*, [in:] Ch. Badilita and A. Jakab (eds), *Jean Cassien, entre l'Orient et l'Occident: actes du colloque international, organisé par le New Europe College en collaboration avec la L. Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, Paris 2003; C. Stewart, *John Cassian on unceasing Prayer*, „*Monastic Studies*” 15 (1984), 159-177; id., *Cassian the Monk*, Oxford Studies in historical Theology, Oxford 1998, especially 36-37 (with regard to the influence exerted on Cassian by Evagrius), 110-113 (with regard to Cassian's practice of unceasing prayer).

In his works Evagrius carried out a systematic analysis of the way in which the human mind operates, by classifying different types of thoughts and studying the effects they have on human behaviour. Evagrius is convinced that, in order for the monk to ascend to God, he needs becoming more and more aware of his own mental activity, because a mind left unchecked ends up jumping disorderly from one thought to another³, preventing the monk from reaching that state of equanimity or *apatheia* which is the necessary precondition for his union with God, as this passage from Evagrius' treatise *On Thoughts* points out:

After sitting down, remember the things that have happened to you, whence you began (doing something) and where you went, in which occasion (you) were seized by the spirit of lasciviousness, of anger and grief and again how that which has happened, did happen⁴.

Evagrius advises his interlocutor to,

become aware (καταμήνυε) of the occasion (of sin) that has been hidden by him (the tempting demon) (τὸν κρυπτόμενον ὑπ' αὐτοῦ τόπον), so that (you) will not follow him anymore (καὶ ὡς οὐκ ἀκολουθήσεις αὐτῷ λοιπόν)⁵.

In order to reach this goal, in chapter 98 of his treatise *On Prayer*⁶ Evagrius explicitly advocates the use of a „short, intense prayer”, which has the effect of repelling those intrusive thoughts that lead the monk's mind away from God. A similar position is taken by him in chapter 15 of his *Praktikos*, where he says that prayer has the power to stabilize the „wandering intellect” (νοῦν μὲν πλανώμενον)⁷.

John Cassian advocates the same type of „short prayer” in the tenth of his *Conferences*, which consist in a collection of the doctrines of the Desert Fathers. The *Conferences* must have also influenced the spiritual practice of Western monks, since in chapter 73 of his *Rule* St. Benedict of Nursia, who is considered the founder of Western monasticism, expressly advised his monks to read them.

³ Evagrius Ponticus, *De oratione (On Prayer)*, PG 79, 1176, 30-33; id., *Kephalaia gnostica*, I, 85, A. Guillaumont (ed.), *Les six centuries des Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique*, Patrologia Orientalis 134 (28/1), Paris 1985.

⁴ Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, 9; 15, P. Géhin, A. and C. Guillaumont (eds), *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, SCh 438, Paris 1998; see also Evagrius Ponticus, *De oratione*, PG 79, 1176; 1197; 1200; id., *Rerum monachalium rationes (The Foundations of the monastic Life: a Presentation of the Practice of Stillness)*, PG 40, 1261; id., *Ad Eulogium*, PG 79, 1132; id., *Capita cognoscitiva (Reflections)*, 9; 10, J. Muyldermans (ed.), *Evagriana*, „Le Muséon” 44 (1931), 369-383 etc.

⁵ Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, 9.

⁶ Id., *De oratione*, 98, PG 79, 1189.

⁷ Id., *Practicus*, 15, 1-2, A. and C. Guillaumont (eds), *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, SCh 171, Paris 1971.

1. Evagrius Ponticus

1.1. General introduction to the Evagrian literary *corpus*

Before analyzing some of Evagrius' treatises, it is important to reflect briefly on the textual condition of the Evagrian literary *corpus*, because the state in which this has come to us also affects the possibility of reconstructing the doctrines contained in it. With regard to this topic, C. Stewart's remarks appear to be insightful; he writes:

The present state of the Evagrian corpus of writings is tangled and those recovering his vision of the monastic life must negotiate a series of textual and linguistic challenges. The original Greek text of many works has been lost or fragmented and some of the ancient translations show evidence of doctrinal retouching⁸.

The fragmented condition of many treatises of the Evagrian *corpus* could probably be regarded as one of the reasons why contemporary scholarship has proposed so many discordant interpretations of Evagrius' thought⁹. In this paper we will try to offer neither an exhaustive reconstruction of, nor a new interpretative key to, it, but we will focus mainly on those Evagrian treatises which, as C. Stewart¹⁰ has pointed out, are crucial for understanding Evagrius' conception of prayer in general and of „unceasing prayer” in particular, that is: *On Thoughts* (*Περὶ λογισμῶν*), *On Prayer* (*Περὶ προσευχῆς*) and *Reflections* (*Σκέμματα*), we will consider other Evagrian works only when these are important to elucidate passages from the three treatises mentioned above. Incidentally, in order to give the reader a better picture of the place of these treatises in the context of the Evagrian *corpus*, it must be reported the opinion of C. Stewart, who thinks that they were written by Evagrius *after* those which are considered as his main works, that is, the *Praktikos*, the *Gnostikos* and the *Kephalaia Gnostica*, thus being the expression of his mature thought¹¹.

1.2. Evagrius Ponticus' general concept of prayer

In the third chapter of his *On Prayer* Evagrius proposes a clear definition of what prayer is; he writes: „Prayer is the communion (ὁμιλία) of the intellect (νοῦ) with God (πρὸς Θεόν)”¹². The same definition can be found in other two passages of *On Prayer*¹³, in chapter 28 of *Reflections*¹⁴ and, finally, in *Scholia on Psalms* 140, 2, 6-8 (Pitra), where he writes:

⁸ C. Stewart, *Imageless Prayer*, art. cit., 182.

⁹ A brief presentation of the main positions can be found in J. Konstantinovski, *Evagrius Ponticus*, op. cit., 6-9.

¹⁰ C. Stewart, *Imageless Prayer*, art. cit., 182.

¹¹ *Ibid.*, 182-183.

¹² Evagrius Ponticus, *De oratione*, 3, PG 79, 1168.

¹³ *Ibid.*, 34, PG 79, 1173; 52, PG 1177.

¹⁴ *Id.*, *Capita cognoscitiva*, 28.

And one type of prayer is communion of the intellect with God (καὶ ἐστὶν ἐν εἰ-
δος προσευχῆς ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν), which maintains the intellect in a state of
freedom from the influence (of thoughts) (ἀτύπωτον τὸν νοῦν διασώ-ζουσα)¹⁵.

This short definition shows that Evagrius does not regard prayer as a means to an end but as an end in itself, because for him prayer and the state of communion of the intellect with God are one and the same thing. But, as Evagrius explains in another part of this passage from the *Scholia on Psalms*, not all kinds of intellects can enter into communion with God when they pray, and, as a consequence, not all kinds of prayer can be regarded as ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν, because only a stable intellect can hope to achieve it. Evagrius expresses this concept by making use of a rhetorical question:

What kind of (perfect) stability (καταστάσεως) does the intellect indeed need in order for it to be in a state of stillness (ἵνα ἡσυχάσῃ), having unalterably turned its nature towards its Lord and being in communion with Him (συνομιλεῖν) without any mediator (μηδενὸς μεσιτεύοντος)?¹⁶

The passage points out that the intellect must be in a state of perfect stability (κατάστασις) and at peace with itself (ἡσυχίαν ἄγειν) if it wants to pray by being in communion with God, a condition that Evagrius calls „true prayer” (ἀληθῶς προσεύξασθαι)¹⁷. Now one of the biggest obstacles that the monk who prays must face is the influence on his mind of those which Evagrius calls the νοήματα. This word could be literally translated as „thoughts” but here it does not refer to „thoughts” in general, but to a particular type of them, which, by trying to penetrate into the monk’s mind, prevent him from achieving that high degree of concentration that is conducive to true prayer; for this reason, we think that translating νοήματα as „intrusive thoughts” would be a less literal but much more appropriate translation. In chapter 4 of *On Prayer* Evagrius qualifies the νοήματα as ἐμπαθεῖς, that is, „passional” or „emotional”, saying that the intellect must necessarily get rid of them if it wants to see, „the One above any idea or sense perception” (τὸν ὑπὲρ πᾶσαν ἔννοιαν καὶ αἴσθησιν ἰδεῖν βουλόμενος), which is an apophatic definition of God¹⁸.

Let us now describe the practical steps that lead the monk to achieve true prayer. First of all, the intellect, Evagrius says, must be „detached from material things” (ἄυλος) and „spiritually poor” (ἀκτήμων)¹⁹; then it must cherish the virtue of

¹⁵ Id., *Scholia in Psalmos*, 140, 2, 6-8, J. B. Pitra (ed.), *Origenes in Psalmos. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, vols. 2, 444-483 and 3, 1-364, Paris 1883-1884.

¹⁶ Id., *De oratione*, 3, PG 79, 1168; see also *ibid.*, 11, PG 79, 1169; 71, PG 79, 1181; 72, PG 79, 1184, 42-50; 74, PG 79, 1184; *id.*, *Ad Eulogium*, 12, PG 79, 1109; *id.*, *Institutio sive paraenesis ad monachos [recensio brevior] (Exhortations to the Monks)*, PG 79, 1236.

¹⁷ Id., *De oratione*, 10, PG 79, 1169. For a description of the different meanings of the word κατάστασις see G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 720.

¹⁸ *Ibid.*, 4, PG 79, 1168.

¹⁹ *Ibid.*, 119, PG 79, 1193; see also *id.*, *Ad Eulogium*, 11, PG 79, 1108.

humility, which Evagrius describes as, „shedding tears for one’s own sins”; he writes:

First of all, pray for receiving tears, in order for (you) to calm (ἵνα... μαλάξης) the wildness (ἀγριότητα) of your mind (τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τῇ ψυχῇ σου) and receive the Lord’s forgiveness (ἀφέσεως) by confessing your lawless conduct to Him²⁰.

Once the monk has managed to detach himself from those material things that upset his mind by exciting his desire for them and has reached a certain degree of stillness (ἡσυχίαν ἄγειν), soothing the remorse for his sins by confessing them to God and confiding in His infinite mercy, he can then start praying. Evagrius specifies that when he prays, the monk must „pray intently” (καὶ προσεύχου εὐτόνως); by doing so, he can turn his intellect away from the influence (ἐπιτεύξεις) of anxieties (φροντίδων) and doubts (διαλογισμῶν), which throw it into confusion (θορυβοῦσί), with the inevitable result of interrupting the focused intensity of its prayer (ἵνα ἐκλύσῃ τοῦ τόνου)²¹.

Together with these intrusive thoughts, another great obstacle that stands between the monk and the state of true prayer is the nefarious influence of demons, which is explicitly mentioned by Cassian too in the first of his *Conferences*, where he reports the doctrine of Abbot Moses²². Let us now listen to Evagrius’ own words; he says:

When the demons see that you are willing to achieve true prayer (ἀληθῶς προσεύξασθαι), then (they) insinuate thoughts (νοήματα) of some things that seem to be necessary and, after a short time, (they) excite the remembrance of these things, stirring the intellect to investigate them, and, being (this) unable to discover (them), (it ends up) being very distressed and (also) loses heart; and when (the intellect) stays focused on prayer, (the demons) remind it of the things that had been investigated and remembered, in order to destroy its fruitful prayer by weakening (it) through the knowledge of these things²³.

Here Evagrius introduces again the concept of intrusive thoughts or νοήματα. Given the limits set for this paper, it is impossible to discuss here in detail this particular topic. It must however be remembered that Evagrius does not use the term νοήματα in a univocal sense (the same can be said with regard to other synonymous expressions like λογισμοί, εἰδῶλα, εἰκόνες and φαντασίαι): sometimes he refers to them to indicate thoughts suggested by demons; other times he considers them as mere mental representations of external objects obtained by the mind through the media-

²⁰ Id., *De oratione*, 5, PG 79, 1168.

²¹ Ibid., 9, PG 79, 1169; see also id., *De malignis cogitationibus*, 9.

²² John Cassian, *Collationes Patrum*, E. Pichery (ed.), *Cassien. Conférences VIII-XVII*, SCh 54, Paris 1958.

²³ Evagrius Ponticus, *De oratione*, 10, PG 79, 1169; 46, PG 79, 1176-1177; 94, PG 79, 1188; id., *Rerum monachalium rationes*, 11, PG 40, 1264; id., *De malignis cogitationibus*, 2; 4.

tion of the five senses²⁴; finally, as mental representations νοήματα can be both morally neuter, when they simply are used by the intellect to perceive sensible reality and morally negative, when they imprint themselves on the intellect and, by taking possession of it, lead it to sin.

With regard to the equivocal nature of the word νοήματα, here we will confine ourselves to considering one relevant passage from chapter 4 of *On Thoughts* (but we point out that a passage similar to this can be found in chapter 17 of *Reflections*)²⁵, where we can read:

It must be investigated how the demons model and shape our *hegemonikon* by making use of the fantasies that (arise in our minds) while asleep; because the very same thing seems to happen to the intellect either by virtue of the action of the faculty of seeing of the eyes, or of hearing of the ears or of a sense of a specific type or of the faculty of memory; whichever (faculty this may be), (the mental representation) does not model the *hegemonikon* through the body, but the *hegemonikon* is shaped by those (mental representations) which (it) has obtained from the body²⁶.

1.3. Evagrius on unceasing prayer

Having described Evagrius' general views on prayer, we can now focus on his conception of the method of unceasing prayer. It must be pointed out that, given the fragmented nature of the Evagrian *corpus*, there is in it no systematic treatment of this topic, but only unconnected statements, which however can give us a glimpse of Evagrius' position on it. The importance of praying unceasingly lies in the fact that this method of prayer is instrumental in allowing the monk to overcome intrusive thoughts and enter that state of mental stability which is in turn the precondition for being in perfect communion with God and achieve true prayer (ἀληθῶς προσεύξασθαι).

The method of unceasing prayer is mentioned specifically in chapter 98 of Evagrius' treatise *On Prayer*, in chapter 49 of *Praktikos*²⁷ (where Evagrius exhorts his reader Anatolius to „pray unceasingly” [προσεύχεσθαι... ἀδιαλείπτως]) and in his treatise *To Monks in Monasteries and Communities* (*Sententiae ad monachos*), where we find written: „He who prays unceasingly escapes temptations; on the contrary, the intrusive thoughts throw into confusion the heart of the negligent” (ὁ προσευχόμενος συνεχῶς ἐκφεύγει πειρασμούς, ἀμελοῦντος δὲ καρδίαν ἐκταράσσουσι

²⁴ With regard to this see C. Stewart, *Imageless Prayer*, art. cit., 187; J. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, op. cit., 35.

²⁵ Evagrius Ponticus, *Capita cognoscitiva*, 17; 13; 22; 55.

²⁶ Id., *De malignis cogitationibus*, 4, 1-6; see also *ibid.*, 2, 1-5; 16; 22; 24; 25; 42.

²⁷ Id., *Practicus*, 49; see also *id.*, *Epistulae (Letters)*, 19, 2, W. Frankenberg (ed.), *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge 1/2, Berlin 1912, 578; G. Bunge (ed.), *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste*, Trier 1986 etc.

λογισμοί)²⁸. In chapter 98 of his treatise *On Prayer* Evagrius writes: „In times of trial, have recourse to a short prayer, progressively increasing in intensity (ἐν καιρῷ τῶν τοιούτων πειρασμῶν, βραχεία καὶ ἐπιτεταμένη προσευχὴ κέχρησο)“²⁹.

In this sentence the verb ἐπιτεταμένη, perfect participle middle-passive from ἐπιτείνω, is all but easy to translate: according to the Liddel-Scott lexicon this word can mean „to increase in intensity” or „to augment”. These meanings seem to refer to the intensity of the repetition of the short prayer mentioned by Evagrius (who unfortunately gives us no further information concerning its actual formula), which must supposedly increase in proportion to the degree of concentration reached by the monk; this can in turn be augmented by the use of specific physical postures, as Evagrius says in chapter 110 of *On Prayer*: „Prevent your eyes from wandering in the time of prayer by rejecting your body and soul, and live in conformity with your intellect”³⁰. The monk must keep his intellect constantly focused on God, to whom he must offer every thought of his mind, as if this were a spiritual sacrifice he makes to the divinity³¹.

The monk, Evagrius adds, must not attribute to God any physical form or conceptual content in the time of prayer, because God transcends any idea or concept that the human mind can devise in order to try to grasp His nature³²; Evagrius peremptorily says: „Do not at all seek to take hold of any form or figure in the time of prayer” (μὴ ζῆτει παντελῶς μορφήν, ἢ σχῆμα δέχεσθαι ἐν τῷ τῆς προσευχῆς καιρῷ)³³. By praying with perseverance³⁴ and hope in the help of the divine grace³⁵ the monk is led to that condition of mental stability (κατάστασις) which Evagrius identifies with the state of perpetual freedom from passions or *apatheia*. However, differently from what a modern reader could think, for Evagrius *apatheia* is not a condition of mere indifference or carelessness, but what kindles in the intellect a profound love for God, which leads it to transcend the sensible dimension and reach perfect communion with Him³⁶.

²⁸ Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos (To Monks in Monasteries and Communities)*, 37, H. Gressmann (ed.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, Texte und Untersuchungen 39/4, Leipzig 1913; see also id., *Sententiae ad virginem (Exhortation to a Virgin)*, 5.

²⁹ Id., *De oratione*, 98, PG 79, 1189.

³⁰ Ibid., 110, PG 79, 1192.

³¹ Ibid., 126, PG 79, 1193.

³² Id., *Gnosticus*, 27, A. and C. Guillaumont (eds), *Évagre le Pontique. Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*, SCh 356, Paris, 1989.

³³ Evagrius Ponticus, *De oratione*, 114, PG 79, 1192; 66, PG 79, 1181; 70, PG 79, 1181; 116, PG 79, 1193; 117, PG 79, 1193; Id., *Scholia in Ecclesiasten*, 35, P. Géhin (ed.), *Évagre le Pontique. Scholies à l'Ecclésiaste*, SCh 397, Paris 1993.

³⁴ Evagrius Ponticus, *De oratione*, 87, PG 79, 1185 etc.

³⁵ Ibid., 58, PG 79, 1177; Id., *Ad Eulogium*, 15, PG 79, 1112; 30, PG 79, 1133.

³⁶ Id., *De oratione*, 52, PG 79, 1177.

2. John Cassian's concept of prayer

2.1. Connection between John Cassian and Evagrius Ponticus

The existence of a strong relationship between John Cassian and Evagrius Ponticus has always been clear to students of Late Antiquity. For example, the great Patristics scholar Owen Chadwick has written:

Evagrius was Cassian's master. The general ideas which Cassian propagated to the Latin Church were the general ideas found in Evagrius. In the *Institutes* or *Conferences* there are few leading ideas which cannot find parallels in Evagrius³⁷.

The *corpus* of Cassian's works is in a far better condition than Evagrius': the *Institutes* consist in a description of the monastic rule of the monks of Egypt, while the *Conferences* contain an exposition of the doctrines of the Desert Fathers; both are an invaluable source of information concerning early Christian monasticism.

In this paper we will not focus on Cassian's general concept of prayer, because this has already been reconstructed by C. Stewart in his book *Cassian the Monk*. Stewart has shown that Cassian, in line with the doctrine of the Desert Fathers, distinguished between μελέτη (in Latin *meditatio*), that is, the memorization of Biblical passages and *lectio*, or reading the Bible aloud, which was regarded by him as a preparation for the practice of *meditatio*³⁸. Moreover, Stewart points out that Cassian, on the basis of his exegesis of 1 Timothy 2, 1, distinguished four different types of prayer; these are: supplication, or asking God for His forgiveness³⁹; prayer, or a solemn vow of commitment to monastic life⁴⁰; intercession, or interceding with God on behalf of someone else⁴¹; and, finally, thanksgiving⁴², or contemplation of God's works in the past, present and future⁴³. These four types of prayer are then followed by another, which is even more sublime than them and was directly instituted by Jesus: the Lord's Prayer⁴⁴. Although the Lord's Prayer is one of the most important prayers of a Christian, it is inferior to what Cassian regards as the highest form of prayer, that is,

the fiery one, of which only a few have knowledge or make experience (ad illam igneam ac perpaucis cognitam vel expertam) and which could be more properly defined as ineffable (immo ut proprius dixerim ineffabilem) [...]⁴⁵.

³⁷ O. Chadwick, *John Cassian*, op. cit., 92; see also C. Stewart, *Cassian the Monk*, op. cit., 36-37.

³⁸ C. Stewart, *Cassian the Monk*, op. cit., 104.

³⁹ John Cassian, *Collationes Patrum*, IX, XI.

⁴⁰ *Ibid.*, IX, XII.

⁴¹ *Ibid.*, IX, XIII.

⁴² *Ibid.*, IX, XIV.

⁴³ C. Stewart, *Cassian the Monk*, op. cit., 107-109.

⁴⁴ John Cassian, *Collationes Patrum*, IX, XVIII-XXIII.

⁴⁵ *Ibid.*, IX, XXV. With regard to the „fiery prayer” see M. Alexander, *La prière de feu*, art. cit.

This „fiery prayer”, of which unfortunately Cassian gives only very limited information, „transcends any human thought” (*quae omnem transcendens humanum sensum*) and, as a consequence, cannot be described with human words⁴⁶.

We have come to the conclusion that there exists a connection between Cassian’s doctrine of the ineffability of the „fiery prayer” and Evagrius’ idea that the monk must pray to God without attributing to Him any human concept⁴⁷. A proof of the existence and importance of this link could be Cassian’s criticism of the doctrine of the Anthropomorphites, who prayed to God by imagining that he had a human form⁴⁸. Moreover, although Cassian distinguishes himself from Evagrius in describing the quality of the highest form of prayer, which he connects to the concept of „purity” (*illam orationis purissimam ... qualitatem*) instead of „trueness” as Evagrius does, he follows him in defining it as that,

which not only does not mix with its prayer any image of the divinity or bodily lineaments, which is a sin even to speak of, but which also does not admit in itself the remembrance of something that has been said, the representation of an action or form whatsoever⁴⁹.

A characterization of the highest form of prayer stressed by Cassian but which we have not encountered in Evagrius is the necessity of overcoming any dualism between the monk who prays and the words of his prayer, as if the difference between the two were completely obliterated and the monk who prays and the object of his prayer had become one and the same thing⁵⁰.

With regard to the preconditions required to achieve pure prayer, for Cassian, as it was the case for Evagrius, the monk must reach a state of perfect mental stability, by virtue of which his mind can avoid all mental distractions. Let us listen to the words of Abbot Isaac as they are reported by Cassian:

The goal of the monk and the perfection of the heart (*cordisque perfectio*) consist in an unbroken and continual perseverance in prayer (*ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit*), and, as far as (it) is allowed to human frailty, in an unshaken tranquillity of the mind (*ad immobilem tranquillitatem mentis*) and perpetual purity (*ac perpetuam nititur puritatem*) [...] ⁵¹.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ A deeper analysis of this topic could probably reassess Chadwick’s opinion according to which the difference between Cassian and Evagrius lies in the fact that the first believed that the monk must focus on the thought of God only, while the second was convinced that the monk must transcend all thoughts, including all human conceptions of God. See O. Chadwick, *John Cassian*, op. cit., 104.

⁴⁸ John Cassian, *Collationes Patrum*, X, III-V.

⁴⁹ Ibid., X, V.

⁵⁰ Ibid., IX, XXXI.

⁵¹ Ibid., IX, II.

Cassian follows Evagrius with regard to the basic prerequisites that must be possessed by the praying monk; these are: 1) detachment from all material things; 2) humility and 3) freedom from the influence of intrusive thoughts (*et ab omni discursu atque evagatione lubrica animus inhibendus*), those which Evagrius called λογισμοὶ or νοήματα, so that the mind of the monk may be led step by step towards contemplation of God and spiritual intuition (*ut ita paulatim ad contemplationem dei ac spirituales intuitus incipiat sublimari*)⁵². The contemplation of God entails that the monk's attention be constantly focused on God (*ad deum in quo semper defixa esse debet intentio monachum*)⁵³, which is a theme that we have already encountered in Evagrius, who considers mental distractions as one of the major obstacles that the monk must overcome in order to reach true prayer.

Finally, the monk must pray „with closed lips”, not only in order not to distract the other members of the monastic community intent on their own prayers, but only to realize within himself a condition of perfect inner silence, where the sound of worldly passions has ceased and only God's call to spiritual perfection is lent an ear to⁵⁴.

2.2. John Cassian on the method of unceasing prayer

According to John Cassian, only the practice of unceasing prayer can allow the monk to overcome those intrusive thoughts that, by sowing confusion in his mind, prevent him from achieving that condition of mental stability that is conducive to the pure, fiery, prayer mentioned above.

Let us now focus on Cassian's description of the method of unceasing prayer. In this paper we will pay attention to the ninth and tenth *Conference*, where he reports the doctrine of Abbot Isaac concerning the nature of prayer, and, in particular, to the tenth chapter of the tenth *Conference*, where Abbot Isaac describes in detail the method of unceasing prayer.

The last chapter of the ninth *Conference* introduces us to the specific discussion of our topic; Abbot Isaac in fact says that one must „pray frequently but briefly” (*ob quod frequenter quidem, sed breviter est orandum*)⁵⁵, because using long prayers with many words can distract the mind, thus preventing it from reaching the appropriate degree of concentration. In the tenth *Conference*, after dealing briefly with the heresy of the Anthropomorphites, Abbot Isaac tries to address the objection of Germanus, the friend who accompanied Cassian during his visits to the great ascetics of the deserts of Egypt. Germanus objects that, although he agrees with what Abbot Isaac has said concerning pure prayer, he must painfully admit that this is definitely beyond his reach, because his mind is unable to remain fixed on a single

⁵² Ibid., IX, III.

⁵³ Ibid., IX, VI; see also *ibid.*, XXX; X, VIII.

⁵⁴ Ibid., IX, XXXV; see also X, VI.

⁵⁵ Ibid., IX, XXXVI.

thought or principle (*quia speciale aliquid prae oculis propositum velut formulam quandam stabiliter non tenemus*) but „is always receiving one thing after another” (*dum aliud ex alio semper recipiens*)⁵⁶.

Abbot Isaac meets Germanus’ objection by advising him to practice the method of unceasing prayer, which he says to have learnt from „a few of the oldest fathers” (*a paucis qui antiquissimorum patrum residui erant tradita est*) and which he himself transmitted to the best monks only; the formula of the prayer, which is taken from *Psalms* 70 (69), 1 is the following: *O God make speed to save me: O Lord, make haste to help me (Deus in adiutorium meum intende: domine ad adiuvandam mihi festina)*. This prayer is said by Abbot Isaac to contain „all the feelings that can be found in the human nature”; as a consequence, it represents a formidable instrument to keep the mind focused on God and repel the attacks of intrusive thoughts. The formula of the prayer must be repeated in every circumstance, be it happy or sad; Abbot Isaac says:

Let the meditation of this verse, I tell you, revolve in your heart without ceasing. Whatever work you are doing or office you are holding or journey you are going, do not cease to chant (this formula) (*Huius, inquam, versiculi meditatio in tuo pectore indisrupta volvatur. Hunc in opere quolibet seu ministerio vel itinere constitutus decantare non desinas*)⁵⁷.

By practising the method of unceasing prayer, the mind comes to reject all thoughts (*cunctarum cogitationum divitias... abiciat ac refuteat*) except for the thought of the prayer itself and realizes the evangelical beatitude of the „poverty in spirit” (*Matth.* 5, 3)⁵⁸, transcending not only any image, but also any word or utterance (*quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla vocis, nulla verborum prosecutione distinguitur*)⁵⁹. At this stage, the mind has reached such a degree of unity with the divine that, „whatever it breathes, thinks or speaks of, is God (*ut quidquid spiramus, quidquid intelligimus, quidquid loquimur, deus sit*)”⁶⁰; the monk’s life journey has ended and he is now truly what he has tried to be for all of his life, namely one (μονακός) with God.

3. Conclusions

The paper has shown that Cassian follows Evagrius in identifying the general prerequisites that the monk who prays must possess, that is, humility, detachment from material things and freedom from the influence of intrusive thoughts (called

⁵⁶ Ibid., X, VIII; see also *ibid.*, X, XIII (with regard to the negative effect that the wandering nature of the mind has on the recitation of Psalms); X, XIV (with regard to the destructive effect that loss of attention has on the practice of pure prayer).

⁵⁷ Ibid., X, X.

⁵⁸ Ibid., X, XI.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., X, VII.

νοήματα by Evagrius and *discursus atque evagationes lubrica* by Cassian). The two authors also agree on considering mental stability (κατάστασις/*inmobilis tranquillitas mentis*) as the necessary precondition for achieving the highest form of prayer, while they differ in the way in which they denominate this, because Evagrius calls it „true prayer” (ἀληθῶς προσεύξασθαι), while Cassian defines it as „pure” (*illa orationis purissima... qualitas*) and „fiery” (*illa ignea*). Although Cassian differs from Evagrius in this specific respect, he agrees with him on considering the highest form of prayer as indescribable to those who have not experienced it, which leads us to the preference of the two authors for an experiential knowledge of the human mind in relation to the degrees of prayer, from the lowest to the highest. Cassian seems not to have found in Evagrius his doctrine according to which the monk must transcend any dualism between himself as the subject who prays and the object of his prayer, while he follows Evagrius in exhorting his fellow-monks to practice the method of unceasing prayer in order to overcome the tendency of the human mind to move disorderly from one thought to another (*dum aliud ex alio semper recipiens*). Both Evagrius and Cassian point out that the formula of the unceasing prayer (which only Cassian explicitly reports) must be short as well as that the monk must revolve it in his mind in all circumstances of his life.

In both authors rational as well as experiential explanations of mental phenomena seems to coexist peacefully with supernatural ones (such as the negative influence of demons). Examples of this are the above mentioned passage from Evagrius' treatise *On Thoughts*⁶¹ – where Evagrius shows that the intrusive thoughts can be caused both by demons and by mental representations of external objects obtained by the mind not by virtue of supernatural means but simply through the five senses –, and Germanus' confession of his inability to focus his mind on the content of his prayer due to its moving disorderly from one thought to another⁶², where he has recourse to a natural explanation of his mental condition and not to a supernatural one (although Cassian like Evagrius believes that intrusive thoughts can also be instilled in the mind by demons)⁶³. Although natural and supernatural explanations of mental phenomena appear to the modern student of Late Antiquity very distant from one another, they seem to coexist harmoniously in the two authors considered, who make use of both without perceiving any real contradiction between them.

Overall the doctrine of John Cassian and Evagrius Ponticus concerning the functioning of the human mind and the necessity of practicing the method of unceasing prayer in order to overcome its main limitations emerges clearly from their works (notwithstanding the fragmented nature of the Evagian *corpus*) and could be used by scholars of Late Antiquity as a constant point of reference in order to explain

⁶¹ Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, 4.

⁶² John Cassian, *Collationes Patrum*, X, VIII.

⁶³ *Ibid.*, I. XVII.

those aspects of late antique psychology and ascetical practice that have not been yet clarified by contemporary research.

Abstract

The paper will reconstruct Evagrius' and John Cassian's doctrines concerning the practice of unceasing prayer and it will describe how the two authors' quest for the development of a praying method that allowed them to overcome the negative influence of intrusive thoughts has led them to carry out a detailed investigation of how the human psyche operates. Possible similarities and differences between the two authors' views on this topic will be assessed. By focusing on describing in detail the method of unceasing prayer, the paper will shed light on a branch of Patristic Studies that needs further investigation, that is, the specific techniques that the Desert Fathers recommended to their followers in order to transcend the limitations of human nature and come closer to the ultimate goal of union with God.

Key words

Unceasing prayer, patristic spirituality, Evagrius Ponticus, John Cassian.

KS. STANISŁAW PAMUŁA*

Józef Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*,
Lublin: Polihymnia 2013, pp. 153

Presentation of a Book

Being a Shepherd of a local, particular Church as well as of the universal Church, the bishop has a very important role in the Catholic Community. In unity with the Bishop of Rome, he is responsible for the congregation that has been entrusted to him, but also for the mission of proclaiming the Gospel to all gentiles. Choosing a man worthy of this task is not an easy process nowadays, nor was it an easy task in the first centuries. This publication - *Appointing Bishops in the First Centuries* - is dedicated to exploring this particular topic. It is part of the *Religie świata* series (*Świat religii*, vol. 13), and its author is an expert in the field of Patristic Theology. Joseph Grzywaczewski graduated in Theology at the Catholic University of Lublin (KUL) in 1988. From 1998 to 2013 he was rector of the Polish Seminary in Paris, and since 2013 he has been a lecturing professor at the University of Stefan Cardinal Wyszyński in Warsaw. He is the author of many publications in Patristic Theology with a special interest in Clement of Alexandria.

The book is published in English. It consists of seven chapters: I. *The three degrees of the priesthood* (pp. 13-18); II. *Marriage and celibacy of church ministers* (pp. 19-48); III. *From a monastery to a bishopric* (pp. 49-68); IV. *From public service to the episcopacy* (pp. 69-86); V. *Episcopal elections under the metropolitan's authority* (pp. 87-98); VI. *Pressure on candidates for church ministry* (pp. 99-114); and VII. *Bishops by designation* (pp. 115-122). There is also a *Foreword* by Professor Eugeniusz Sakowicz from the University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw (pp. 5-9); an

* Ks. Stanisław Pamuła - post-graduate student of theology on the Faculty of Theology at the Cardinal Wyszyński University in Warsaw; spamula@wp.pl.

Introduction (pp. 11); a *Conclusion* (pp. 123-124); two *Annexes* (pp. 125-140); and an extensive *Bibliography* (pp. 141-150).

In the first chapter, the author describes the function of priesthood in apostolic and post-apostolic times. He begins with the distinction between a charismatic and an institutional ministry, concentrating on the latter. With the growth of institutional ministries and the decline of charismatic ones, the bishop always occupied the first place in the community. The author calls upon Ignatius of Antioch to underline the distinction between bishops, priests and deacons, with the principal role being the bishop in an established hierarchy. There is also a description of the relationship between bishops and priests, and that between bishops and deacons, as well as other functions. The author describes the qualities attributed to the candidate based on Church documents such as *The Apostolic Tradition* attributed to Hippolytus of Rome, and *Constitutions of the Holy Apostles*. Grzywaczewski makes an interesting point regarding the system of education in Antiquity and its high level of development.

In the second chapter, the author presents a background for the establishment of celibacy in the church. Beginning with arguments from the Old Testament, Grzywaczewski underlines the existence of sexual abstinence in the Bible. According to the author, based on the traditional biblical texts, „if at the beginning of Christianity the marriage of Church ministers was admitted, spontaneous sexual cleanliness before the Eucharist was required”. The author concludes that married men were admitted to the episcopacy with special regard to Saint Paul’s guidance regarding the aspect of being „married only once”. The author proceeds to present further traditions of marriage and celibacy in the Church, with a particular focus on the aspect of the historical and theological interpretation of sexual continence and Church regulations concerning celibacy. In particular, Grzywaczewski mentions the Synod of Elvira (c.300) and the Council of Nicaea (325), as well as the document called *Constitutions of the Holy Apostles* and other documents. He includes a paragraph giving the opinions of theologians on the topic of chastity, with examples from Tertullian, Epiphanius of Salamis and Gregory of Nyssa. Particularly worth mentioning is the fact that Grzywaczewski presents various approaches toward ministerial celibacy without any personal bias, and his conclusions are based on a scientific analysis of the existing data.

After presenting various views on celibacy, the author proceeds to present real-life examples of the application of these teachings on marriage and celibacy. There are positive examples from Gregory of Nazianzus and his parents (Gregory’s father was a bishop) who led a life of according to Christian values; Bishop Apollinaris of Laodicea, who along with his father was an example of attachment to Christian faith and Greek culture; and the family of Eucherius and Galle who decided to abstain from marital relations, and opted to live as brother and sister instead of as husband and wife. The author continues by presenting the situation of the *episcopae* (the bishop’s wife) giving both positive and negative examples of this role.

Proceeding in a chronological way, the author next examines the evolution of regulations on marriage for the clergy. The author points out the fact that in the sixth century, in western churches, local councils required married men to practise continence and unmarried candidates to pledge that they would never enter a matrimonial contract. However, there are still signs of married bishops in Gaul in the seventh century. The author establishes four steps in the development of the discipline of celibacy for Church ministers in the first centuries: first, marriage was not an obstacle to ministry; next, married men were allowed into the ministry of bishops, priests and deacons, and were allowed to continue marital life after ordination (while single men were not allowed to marry after ordination); then priests and deacons were allowed to continue a marriage contracted before their ordination, but bishops were required to cease marital life; and in the final stage, priority in ordaining bishops was given to candidates who were not married.

In the third chapter, the author presents cases of bishops who entered into their ministry following a monastic life. We are given the example of Saint Basil of Caesarea, who was first inspired by the monastic life and founded an ascetic community, finally becoming a priest and bishop. After Basil, we are presented with Saint Martin of Tours, who was a hermit before becoming a bishop. Also discussed are the lives of Hilary of Arles and Caesarius of Arles.

The fourth chapter gives examples of bishops who entered the episcopacy following public service. Grzywaczewski includes Synesius of Cyrene who, being a philosopher and diplomat, was elected to the role of a bishop. Notably, this man was not even a Christian when elected, he was married and did not want to be separated from his wife, yet he still gained the approval of the people. Other examples are of Ambrose of Milan and Sidonius Apollinaris, who were elected as bishops from a position of public office. The author presents both the positive and negative consequences of such choices, keeping his objectivity on the matter and trying to emphasise the historical context.

The next chapter presents the election of a bishop under metropolitan authority. The author begins by outlining the regulations of the Council of Nicaea, where the presence of three bishops is required for an episcopal ordination, including the metropolitan of the province. We are presented with two examples of episcopal elections by metropolitan authority. With the other bishops of the province, the metropolitan was charged with the election of the candidate, and then after making a choice, with ordaining the candidate and presenting his choice to the people. As the author states, with this process, Christian communities gradually began losing their right to elect bishops.

The sixth chapter is devoted to those candidates who were pressured (by moral or physical force) to accept holy orders. We are presented with Paulinus, a monk who was physically forced to accept becoming an ordained priest in his community. That is followed by an extensive description of the history of Saint Augustine, who was also pressured into becoming a priest and bishop. The author mentions various sources, giving a decent biography and explanation of the motivation behind Augus-

tine's election process. There are also examples of the bishop Pinianus, who was pressured into office for financial reasons, and John Chrysostom who was forced to accept a bishop ministry in Constantinople.

In the seventh chapter, Grzywaczewski presents situations where a candidate was appointed by designation. Gregory of Nazianzus was designated by the Ecumenical Council of Constantinople (381) to become the bishop of the capital. He was recognised for his skill in the field of theology. Eraclius of Hippo was designated as a bishop by Augustine himself, and appointed as his successor. As the author underlines, for Augustine, designation of the bishop was permitted as part of the Church tradition, especially in Africa.

To summarise this publication, it is very well written. We are presented with the historical background and the changes in various processes during the First Centuries. The author's extensive knowledge of the subject is validated by many examples based on a well-built bibliography. The appendix is also worth mentioning, as it includes *The Form of Prayer for the Ordination of a Bishop in Hippolytus' Apostolic Tradition* and also *The Constitutions of the Holy Apostles*.

KS. STANISŁAW PAMUŁA

Frederik Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*,
„*Vigiliae Christianae*” 25 (1971), pp. 205-223

Presentation of a paper 70 years after discovery of gnostic texts in Nag Hammadi

In December 1945 a set of fifty two religious and philosophical texts, hidden in an earthenware jar for 1,600 years, was accidentally unearthed. Not far from the village of Nag Hammadi in Upper Egypt a group of farmers came across an entire collection of books written in Coptic, the very language spoken by Egyptian Christians¹.

Frederik Wisse in his article regarding the finding of the Nag Hammadi Library tries to analyse the texts that were found. They were considered to be of great value due to the description of heresies provided in the texts of The Fathers. Before this great discovery only a few Gnostic texts existed like: *The Codex Askewianus*, *The Codex Brucianus* and *The Codex Berolinensis 8502*. Therefore with the lack of Gnostic texts the commentary on their influence and teachings has been provided by the Fathers. However according to the author of this article the writings of the Fathers have been considered to be of dubious value. On the other hand, the writings of the Fathers are also considered uncritical. Therefore the finding of these texts would allow scholars finally to confront the testimony provided by the Fathers with actual texts².

Nevertheless it turned out that out of fifty two texts only five can actually be compared to those quoted by the Fathers and out of these five, three contain only a small amount of text. The author of the article notices that the best comparison is

¹ M. Meyer (ed.), *Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, New York 2007, pp. 2-3.

² F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, *VigCh* 25 (1971), pp. 205-207.

made with the works of Irenaeus although the found Gnostic texts are younger than the works of this particular Father³.

The second discrepancy concerns the names and description of the Gnostic sects. As mentioned before as an example according to Irenaeus, all the heretics derive from Simon Magus. The evidence from the Nag Hammadi Library runs counter to this picture. The texts are so differentiated that according to the author of the article not all can even be considered as a Gnostic texts. What's more, the description of the sects provided by Irenaeus seems rather general and not very accurate. Therefore the author tries to discover where the actual names and Gnostic teachings came from in the texts of the Fathers. He takes as an example the works of the earliest anti-gnostic Irenaeus⁴.

The first and most important fact is that Irenaeus did not try to refute the Gnostics in general, but their heresy in particular because it endangered the orthodox Church by deceiving it with a false image of the 'true' Christian Gnosis.

Therefore Irenaeus' writings might have been concerned with only a small segment of the total Gnostic movement. What's more, his focus was only to expose and refute the Valentinians of his own time. In so doing, he tried to connect the teachings of Valentinus to earlier Gnostics known to Christians so as to prove that the teachings of this heretic had deviated from the truth since the beginning and as such can make no claim to Apostolic Tradition. Wisse mentions in this point the general opinion that parts of Irenaeus' works contained the catalogue of heresies based on the lost work of Justin *Syntagma* and challenges it with a different view. According to Wisse the work of Irenaeus was based a on more recent and up to date catalogue than Justin's. In this point he seems to agree with R.A. Lipsius⁵.

This discourse focussing on the example of Irenaeus leads Wisse to the conclusion that the Fathers must have used the Gnostic books meant for missionary preaching while the Nag Hammadi Library consists of texts that were meant only for internal consumption. Furthermore, the difference between the teachings is that according to the Fathers they were a distortion of the Christian truth with the non-Christian writings of the Nag Hammadi Library and, according to Wisse, they are a proof that it was mainly in its missionary effort that Gnosticism appeared to be a Christian heresy⁶.

The inconsistencies between Irenaeus and the Nag Hammadi Library texts exist therefore, according to Wisse, because of the catalogue of heresies used by Irenaeus. What's more, the source that Irenaeus used in the chapter on Valentinus

³ Ibid. pp. 207-208.

⁴ Ibid. pp. 209-211.

⁵ R. A. Lipsius, *Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*, Leipzig 1860; *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Vienna 1865.

⁶ F. Wisse, pp. 212-217.

and his associates (*Adv. haer.* I, 11), in comparison to a text called Jesus the Demiurge (XI, 2) leads Wisse to the conclusion that both the source and treaty share a common ancestor. The section on Basilides (*Adv. haer.* I, 24) and the Second Treatise of the Great Seth (VII, 2) depend on the same piece of Gnostic Writing. Finally in *Adv. haer.* I, 30 the sect specified is not named therefore the similarities with the Nag Hammadi texts show that Irenaeus based his writing on the early traditions underlying these treaties⁷.

However Wisse presents the view that the discovery of the Nag Hammadi Library proves that the Fathers have committed a mistake in naming the Gnostic sects. The Fathers have given the wrong names to wrong sects and therefore it has led to the misconception that the particular sects present a particular viewpoint. „Their fatal mistake – and ours – was to assume that Gnostic sects found their cohesion in a set of doctrines which were expressed in their treaties. They took the Gnostic writings to be a compendium of theology or a 'credo' of the sects. If the Nag Hammadi find has done anything, it has been to expose this misconception”⁸.

According to Wisse in the Nag Hammadi Library the only unity of the texts is in their ethical stance. Both non-Gnostic and marginally Gnostic texts preach on ascetic morality. Therefore Wisse's viewpoint is to change our opinion regarding the Gnostics. They should not be treated as religious sects that fight among themselves, as presented by the Fathers, but instead present the mystical poetry of theological doctrines⁹.

Wisse does not state that we should deny the existence of Gnostic sects or schools but it is certain that it was not a unified movement and the particular groups were not differentiating from other Gnostic groups by fighting with them. The Gnostics looked upon the world by differentiating those who possessed „the true knowledge” and those who didn't. The Nag Hammadi Library and its inconsistencies with¹⁰ the texts show that the Gnostics did not create doctrinally separate groups.

To conclude, Wisse draws a chronological process that according to him presents a general view on Gnosticism:

1. Before Irenaeus two parallel movements seem to have existed.

- a. The first one was non-Christian which, according to Wisse, came out of heterodox Judaism at the same time as the Christians. On its own it would have become increasingly syncretistic, absorbing some Christian elements as well as influences from popular Greek philosophy and oriental mystery cults.

⁷ Ibid., pp. 218-219.

⁸ Ibid., p. 219.

⁹ Ibid., pp. 219-222.

¹⁰ Ibid., p. 222.

b. At the same time a Gnosticizing strain had developed within the Church. This movement was strongly attacked by orthodox Christians. In the second century they were expelled from the Church.

2. After their expulsion, the Christian Gnostic groups adopted a non-Christian framework and mythologumena, claiming that these represented the true interpretation of Scripture. They continued to call themselves Christians and held a strong attraction to members of the Catholic Church.

3. In the third stage, the Christian heresy blended with non-Christian Gnosticism. This whole process of slow „false Christianisation” of non-Christian Gnosticism is present in the Nag Hammadi Library. Only at this point can Gnosticism be properly called a heresy according to Wisse.

4. In the final stage, the Catholic Church put the various Gnostic groups on the offensive and isolated them. The movement therefore became self-destructive or „was swallowed up by a new, Gnostic, world religion called Manicheism”¹¹.

In his article, Wisse tries to give an accurate example of how the Fathers regarded the Gnostics. He analyzes both texts and comes to the rather objectified conclusion in which he tries to explain why the Fathers presented Gnosis in this way as opposed to that way and why both similarities and discrepancies can be found between the Nag Hammadi Library and the works of the Fathers. His findings are definitely interesting and worth reading.

¹¹ Ibid., pp. 222-223.