

Ks. Jarosław PRZEŹDZIECKI
(Drohiczyn, WSD)

„ANAPAUSIS” W PISMACH PSEUDO-MAKAREGO

H. Holze, analizując w jednej ze swych publikacji apoftegmaty Ojców Pustyni i korespondencję Ammonasa, wykazał wpływ idei gnostycznych na niektóre pierwotne środowiska monastyczne w Egipcie. Głównym dowodem na to stał się grecki termin ἀνάπαυσις (dosł. odpoczynek), który w tych dziełach jest używany w sposób zbliżony do tego, jak to czynili gnostycy, a więc jako dobro duchowe, możliwe do osiągnięcia już w życiu doczesnym¹. Z drugiej strony autor zauważył, że w tekstach powiązanych ze środowiskiem hierarchii kościelnej i pochodzących z 2. poł. IV (*Vita Antonii*, *Historia monachorum*) i z początków V wieku (*Historia Lausiaca*), widać wielką ostrożność w używaniu tego pojęcia w sensie duchowym: jeśli już było ono w nich używane w tym znaczeniu, odnosiło się to wyłącznie do życia przyszłego². Według niego taka ewolucja była rezultatem świadomego działania Kościoła, bardzo ostrożnego na wszystko, co mogło być owocem oddziaływania doktryn gnostycznych. Potwierdzało to jeszcze bardziej jego tezę o wpływie gnostycyzmu na wczesny anachoretyzm i monastycyzm egipski.

Jak się okazało, pojęcie *anapausis* w znaczeniu podobnym do tego z apoftegmatów, można odnaleźć także w pismach innego autora, związanego ze środowiskiem monastycznym IV wieku. Chodzi o homilie i mowy przypisywane św. Makaremu Egipskiemu, powstałe jednak prawdopodobnie w okolicach Antiochii Syryjskiej. W jednej z nich czytamy:

¹ Por. *Apophthegmata Patrum*, Józef z Panefo 2, Alonios 1, Teodor z Ferme, 16, Apollos 2, tłum. M. Borkowska, *ŻM* 4, 276, 174, 237, 177-178; Ammonas, *Epistulae* 2, 1; 5, 3 i 6, ed. F. Nau, PO 11, 435, 448 i 449; por. H. Holze, *Anapausis im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis. Überlegungen zur Geschichte des frühen Christentums Ägyptens*, ZKG 106 (1995) 1-17. Gdy chodzi o historię kształtowania się i używania terminu *anapausis* w literaturze chrześcijańskiej i poza nią, por. C. Schneider, *Anapausis*, RACH I 414-416; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, London 1961, 115-116; P. Miquel, *Lexique du desert. Etude de quelques mot-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, *Spiritualité Orientale* 44, Bellefontaine 1986, 73-86.

² Por. *Historia monachorum* I 30, 56 i 61; VIII 17; XIV 20; Athanasius, *Vita Antonii* 87; Palladius, *Historia Lausiaca* 14, 5-6; 19, 1; 35, 14; 61, 7; 64, 1.

„Jeśli ktoś opuścił swoją własność, usunął się z tego świata, porzucił jego rozkosze, zostawił dobra, ojca i matkę z powodu Pana, nadto krzyżował siebie samego, stając się obcym, biednym i potrzebującym, ale w miejsce odpoczynku świata (ἀναπαύσεως τοῦ κόσμου) nie znalazł w sobie spoczynku Bożego (ἀνάπαυσιν θεϊκῆν), [...] ten jest solą bez smaku, najbiedniejszym ze wszystkich ludzi, pozbawionym dóbr tej ziemi i nie może się cieszyć z Bożych darów”³.

Anapausis jawi się więc jako bardzo ważne dobro, bez którego nie można mówić o szczęściu chrześcijanina, o zrealizowaniu jego powołania, ani o jego doskonałości. Czym jest ów spoczynek w Panu? Jak rozumie nasz autor pojęcie, przy pomocy którego próbuje opisać doskonałość chrześcijanina? Czy, w końcu, możemy mówić o wpływie idei gnostyckich na jego środowisko, podobnie jak w przypadku środowisk *Apophthegmata Patrum* i Ammonasa? By odpowiedzieć na te pytania, trzeba zanalizować szczegółowiej użycie terminu *anapausis* w pismach Pseudo-Makarego⁴.

Pierwszym niezaprzeczalnym faktem, jaki wyłania się z analizy *corpus macarianum*, jest używanie terminu *anapausis* w różnych znaczeniach i kontekstach. I tak w niektórych porównaniach do życia codziennego oraz w opisach zgodnego i harmonijnego życia we wspólnocie monastycznej, Pseudo-Makary używa go dla oznaczenia odpoczynku fizycznego i zgody⁵. W czterech miejscach *anapausis* ma wydźwięk pejoratywny charakteryzując duszę leniwą, oziębłą i obojętną na sprawy Boże⁶. Wielowarstwowe znaczenie pojęcia *anapausis* widać także w tym, że autor wiąże je nie tylko z postawą duszy ludzkiej, ale też, podobnie jak inni pisarze starożytni, odnosi go nieraz do Boga⁷. Pseudo-Ma-

³ *Homilia* 49, 1, ed. H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger: *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, PTS 4, Berlin 1964; 315-316; por. także *Sermo* 52, 2, 3, ed. H. Berthold: *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694(B)*, GCS 17/2, Berlin 1973, 138.

⁴ Należy zauważyć, że Pseudo-Makary określa odpocznienie duszy również za pomocą pojęcia *κατάπαυσις*. Występuje ono znacznie rzadziej niż *ἀνάπαυσις* i często związane jest z cytowaniem Hbr 4,3. Nie da się jednak uchwycić istotnej różnicy znaczeniowej pomiędzy oboma pojęciami. Przykładem zamiennego stosowania *anapausis* i *katapausis* jest zwłaszcza mowa 33 (*Sermo* 33, 3, 2, GCS 17/2, 30): „Zwycięzcy [...] już teraz biorą w dziedzictwo ziemię obiecaną, wchodzą do portu odpocznienia (ἀναπαύσεως), do miasta świętego i «do odpocznienia» (Hbr 4, 3) (κατάπαυσιν)”. Innym przykładem zamiennego używania obydwu pojęć jest homilia 43 (*Homilia* 43, 4, PTS 4, 287), gdzie w wyrażeniu „port odpocznienia” jest użyty termin *katapausis*, zaś w wersji tej samej homilii w kolekcji B (14, 7, GCS 17/1, 163), widzimy termin *anapausis*.

⁵ Por. *Sermo* 6, 3, 7, GCS 17/1, 86; *Homiliae III collectionis*, ed. V. Desprez, Sch 275, 192; *Epistola magna* 7, 1; 10, 1 i 6; 11, 2, 4 i 7, ed. R. Staats: *Makarios-Symeon: Epistola magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa „De instituto christiano”*, Göttingen 1984, 132, 162 i 164, 167 i 169.

⁶ Por. *Homilia* 12, 5, PTS 4, 110 (= *Sermo* 7, 17, 5, GCS 17/1, 113); *Homilia* 15, 52, PTS 4, 156 (= *Sermo* 4, 29, 21, GCS 17/1, 69); *Homilia* 45, 3, PTS 4, 298; *Epistola magna* 13, 8, ed. Staats, s. 177.

⁷ Por. *Homilia* 1, 3, PTS 4, 3 (= *Sermo* 9, 1, 4, GCS 17/1, 126); *Homilia* 47, 10, PTS 4, 308 (= *Sermo* 11, 2, 8, GCS 17/1, 145); *Homilia* 5, 2, 7, PTS 4, 48; *Homiliae III collectionis* 16, 4, 2-4, Sch 275, 192-196; tamże 16, 5, 4, Sch 275, 200; tamże 16, 6, 1, Sch 275, 200-202. Temat odpoczynku

kary powołuje się tutaj na nadzwyczajne pokrewieństwo Boga i duszy ludzkiej (συγγένεια), które sprawia, że choć Bogu poddany jest cały świat, w nikim innym nie znajdzie On spoczynku jak tylko w duszy ludzkiej, a konkretnie w takich jej władzach jak: *nous*, wola, zdolność kochania oraz myśli. Podobnie dusza ludzka, mimo, że wchodzi w relację z innymi stworzeniami, nigdzie nie znajdzie odpocznienia oprócz samego Boga⁸. Poza tym, w niektórych miejscach *corpus macarianum*, *anapausis* rozumiane jest jako dobro eschatologiczne. Pseudo-Makary łączy je często z motywem Świętego Miasta, Świątyni Boga, Królestwa niebieskiego oraz zmartwychwstania ciał⁹.

Najczęściej jednak pojęcie *anapausis* oznacza w homiliach i mowach makariańskich, podobnie jak w apoftegmaty i w pismach gnostyckich, dobro duchowe, które człowiek może osiągnąć i o które powinien ubiegać się jeszcze za życia ziemskiego. Jest ono ogólnie rozumiane jako stan pokoju i odpocznienia duszy. Pseudo-Makary używa je zwłaszcza w kontekście dążenia chrześcijanina do doskonałości, jako jedno z jej najważniejszych znamion¹⁰. W sposób szczególny, charakteryzuje on przy jego pomocy duszę wyzwoloną spod panowania zła i zamieszkałą przez Zbawiciela. Choć Autor uznaje owoce chrztu św. co do oczyszczenia człowieka z grzechów, to jednak podkreśla, że zło nadal

Boga wiązał się ściśle z alegoryczną egzegezą Rdz 2, 2. Według Filona z Aleksandrii pełne odpocznienie jest wyłącznie cechą Boga, który z kolei udziela tego daru człowiekowi; spoczynek ten nie polega jednak na bezczynności, lecz na aktywności, dokonującej się w pokoju ducha, zob. Philo, *De somniis* I 128 i 174; *Quod Deus sit immutabilis* 12; *De Cherubim* 87 i 90. Utożsamienie doskonałego odpocznienia z Bogiem odnajdujemy także w greckiej wersji *Dziejów Tomasz* (52 i 119) oraz w gnostyckiej *Ewangelii Prawdy* (23, 29; 24, 20).

⁸ Por. *Homilia* 45, 5, PTS 4, 299-300: „Wszystkie stworzenia są mu [Bogu] poddane, a przecież w żadnym z nich nie założył on swego tronu, ani z żadnym nie stworzył wspólnoty (κοινωνίαν), lecz tylko w jednym człowieku znalazł upodobanie: wszedł z nim we wspólnotę (κοινωνήσας) i znalazł spoczynek (ἐπαναπαυσάμενος). Zobacz więc pokrewieństwo (συγγένειαν) Boga względem człowieka i człowieka względem Boga. Rozumna i roztropna dusza, przemierzwszy wszelkie stworzenia, nie znalazła odpoczynku (ἀνάπαυτον), jak tylko w samym Bogu”; zob. także *Homilia* 15, 22 (= *Sermo* 32, 8, 8, GCS 17/2, 23); *Homilia* 49, 4, PTS 4, 317-318. Dwojaki ujęcie *anapausis* jako odpocznienia duszy kontemplującej Boga i Boga, który spoczywa w duszy kontemplującej odnajdujemy też u Klemensa Aleksandryjskiego, por. *Stromata* V 36, 3; VI 108, 1; 140, 1; VII 82, 4.

⁹ Por. *Sermo* 58, 3, 4, GCS 17/2, 186: „W nadchodzącym dniu zmartwychwstania nasze ciała będą godne, aby uczestniczyć w chwale razem z duszą, która już teraz doświadcza chwały dzięki oświeceniu Ducha i będziemy panować razem z Chrystusem na wieki, w niewypowiedzianym i niekończącym się pokoju (ἐν ἀναπαύσει), odziani w szaty niebiańskie”; zob. także: *Homilia* 25, 7, PTS 4, 203; *Sermones* 6, 3, 7; 18, 6, 3; 27, 1, 5; 31, 2, 3, GCS 17/1, 86, 203 i 251; GCS 17/2, 9; *Epistola magna* 12, 2; 13, 2, ed. Staats, s. 172 i 174. Takie znaczenie pojęcia *anapausis* koresponduje z powszechną chrześcijańską tradycją duchową, por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 122, 3; VI 137, 4; 138, 1; 141, 3; VII 68, 5; *Paedagogus* I 36, 1; 45, 1; Origenes, *De principiis* II 10, 1; *In Jeremiam hom.* 8, 6; 14, 14; 15, 1; *Contra Celsum* VI 61.

¹⁰ *Anapausis* jako zamię doskonałości chrześcijańskiej jest widoczne przede wszystkim w doktrynie duchowej Klemensa Aleksandryjskiego, gdzie wyróżnia ono gnostyka, a także w opisie męczeństwa Blandyny (Eusebius, HE V 1, 19) oraz w *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (Józef z Panefo 2).

„zamieszkuje” w człowieku, prowadząc go do popełniania kolejnych grzechów. Tylko osobiste doświadczenie pełni darów Ducha Świętego prowadzi człowieka do wyzwolenia się spod panowania zła, sprawiając, że jego dusza może doświadczać prawdziwego odpocznienia:

„nie znajdzie ona bowiem odpocznienia (ὄν ἀναπαυέσθω), dopóki wpierrw nie pokona tego, co ją zniewala”¹¹.

Ponieważ w doktrynie duchowej Pseudo-Makarego szczególny wpływ złego ducha na duszę dokonuje się poprzez złe myśli (λογισμοί) oraz namiętności (παθή), dar spoczynku duchowego wiąże się ściśle z wyzwoleniem się spod panowania tych sił:

„dusza, która uznana została za godną prawdziwego szabat, jest niewzruszona i odpoczywa (ἀναπαύεται) od myśli brudnych i haniebnych”¹².

W innym zaś miejscu czytamy:

„odpoczynkiem (κατάπαυσις) prawdziwych chrześcijan jest wyzwolenie z grzesznych namiętności oraz napełnienie Duchem Świętym i Jego czynna obecność w czystym sercu”¹³.

Autor nasz nawiązuje tutaj do przepisu szabat żydowskiego, podkreślając, że był on jedynie niedoskonałą figurą prawdziwego odpocznienia: tam bowiem odpoczywało ciało, a dusza była więziona przez nieprawość i zło, teraz zaś, wyzwolona od złych myśli, może ona doświadczyć odpocznienia. Według *corpus macarianum*, na tym polega prawdziwe *anapausis*¹⁴.

¹¹ *Sermo* 3, 4, 5, GCS 17/1, 36; por. także: *Homilia* 47, 14, PTS 4, 310 (= *Sermo* 11, 3, 5, GCS 17/1, 148); *Sermo* 3, 5, 8, GCS 17/1, 39; *Sermo* 61, 1, 10, GCS 17/2, 201. Gdy chodzi o znaczenie chrztu w duchowym rozwoju człowieka, por. *Homilia* 15, 14, PTS 4, 135 (= *Sermo* 32, 3, 2); *Sermo* 25, 2, 2-3 i 5, GCS 17/1, 242-243; *Sermo* 43, 1-6, GCS 17/2, 74-75; por. V. Desprez, *Le baptême chez le Pseudo-Macaire*, „Ecclesia Orans” 2 (1988) 121-155.

¹² *Homilia* 35, 1, PTS 4, 262-263; por. tamże 2-3, PTS 4, 263.

¹³ *Epistola magna* 13, 14, Ed. Staats, s. 180; por. *Sermo* 20, 1, 5, GCS 17/1, 213; *Homilia* 29, 7, PTS 4, 239. Powiązanie odpocznienia i czystości serca spotykamy także u Orygenesa (*In Numeros hom.* 6, 3), który widzi w czystym sercu miejsce odpocznienia Ducha Świętego.

¹⁴ Temat szabat jako obrazu prawdziwego odpocznienia duszy był szeroko obecny w literaturze chrześcijańskiej. Klemens Aleksandryjski nawiązując do egzegezy alegorycznej Rdz 2, 2, obecny w Hbr i u Filona (*Quod Deus sit immutabilis* 12), wzorował odpocznienie duszy na odpoczynku Boga po stworzeniu świata, a jego symbolem była liczba 7. Wg niego, odpocznienie jeszcze doskonalsze jest symbolizowane przez liczbę 8, która oznacza dzień ponownego podjęcia pracy. W ten sposób autor podkreśla, iż *anapausis* nie jest bezczynnością, ale polega na kontemplacji Boga (θεωγία), por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 109, 2-3; V 36, 3; VI 108, 1; 140, 1; zob. też Schneider, *Anapausis*, RACH I 416-417. Dla pism makariańskich natomiast charakterystyczne jest to, że odwołując się do przepisu szabat i do Hbr 4, 1-9, nie uciekają się one ani do symboliki liczb, ani do żadnych spekulacji, lecz akcentują jedynie wiarę i posłuszeństwo Słowu Bożemu, które prowadzą do odpocznienia duszy.

W tym kontekście bardzo ciekawe są słowa Pseudo-Makarego, w których zachęca duszę, by modliła się o swe oczyszczenie słowami Psalmu 19 („Oczyść mnie od błędów, które są skryte przede mną”). I dalej kontynuuje:

„Wtedy odkryje ona, że wszystko jest jej podporządkowane, zespoli się z przykazaniami, zdziwi się, będzie królowała i odpocznie (ἀναπαύεται)”¹⁵.

Tekst ten nawiązuje ewidentnie do *Ewangelii Hebrajczyków* i do *Ewangelii Tomasza*, zwłaszcza w formie podanej przez papiрус z Oksyrynchos (654, 5-9), w których występuje łańcuch pojęć: szukać – znaleźć – zadrzeć – zdziwić się – odpocząć (ἐναναπαυθήσεται)¹⁶. Z jednej strony ta zbieżność eksponuje *anapauisis* jako zwieńczenie ludzkich dążeń, z drugiej zaś jest znakiem, że autor *corpus macarianum* korzystał z pism, przenikniętych nauką gnostyków. Z podobnym przykładem mamy do czynienia w mowie 3, gdzie autor parafrazuje słowa Mt 8, 20. Czyni to jednak zgodnie z wersją podaną przez *Ewangelię Tomasza*, dodając do stwierdzenia: „nie ma miejsca gdzie, by głowę miał złożyć” słowa „i odpocząć (καὶ ἀναπαυθῆναι)”¹⁷. Jest to więc dowód tego, że nasz autor znał *Ewangelię Tomasza* i nią się posługiwał oraz tego, że jego środowisko było poddane oddziaływaniu idei gnostycznych¹⁸.

Pseudo-Makary charakteryzuje także za pomocą terminu *anapauisis* duszę, w której zamieszkuje Bóg:

„Jeśli więc stałeś się tronem Boga i w tobie zasiadł woźnica niebiański, [...] pamiętaj, że już od teraz żyjesz życiem wiecznym i twoja dusza odpoczywa w Panu (ἀναπαυομένης τῆς ψυχῆς)”¹⁹.

¹⁵ *Sermo* 3, 5, 10, GCS 17/1, 40.

¹⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 96, 3-4; *Evangelium Thomae* 2. W tekście koptyjskim *Ewangelii Tomasza*, w środku tego łańcucha występuje czasownik „zadrzeć”, a na końcu nie ma czasownika „odpocząć”. Zawiera on jednak wersję tej *Ewangelii* wtórna do tekstu greckich papiрусów z Oksyrynchos, zob. W. Myszor, *Ewangelia Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 180.

¹⁷ *Sermo* 3, 3, 3, GCS 17/1, 32; por. *Evangelium Thomae* 86.

¹⁸ Choć, według E. Haenchen (*Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961, 41-42 i 65), analizując ten logion, wyizolowany od reszty tekstu, nie można mówić jednoznacznie o występowaniu motywu gnostycznego, to jednak w połączeniu z całością *Ewangelii Tomasza* mamy do czynienia z wyraźnym zaakcentowaniem idei bliskich gnostykowi o jego wyobcowaniu i nieprzyjaźni wobec świata. O związku *corpus macarianum* z *Ewangelią Tomasza* świadczą także inne cytaty biblijne i motywy, które nasz autor z niej czerpał, por. *Sermo* 64, 8, GCS 17/2, 218 (*Evangelium Thomae* 89 – Łk 11, 39-40); *Homilia* 28, 6, PTS 4, 234 (*Evangelium Thomae* 46 – Łk 7, 28); *Homilia* 45, 1, PTS 4, 296 (*Evangelium Thomae* 49 i 75); zob. też. G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Supplementum NT 15, Leiden 1967, 18-38; A. Baker, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, VigCh 18 (1964) 217-220.

¹⁹ *Homilia* 1, 12, PTS 4, 12 (= *Sermo* 9, 3, 8, GCS 17/1, 133); por. także *Homilia* 13, 2, PTS 4, 119; *Sermo* 3, 3, 8, GCS 17/1, 33; *Sermo* 10, 3, 5 i 4, 8, GCS 17/1, 138 i 140. Chociaż Pseudo-Makary z finalnym etapem rozwoju duchowego wiąże przeważnie obraz Chrystusa zamieszkującego w duszy, ukazuje on także *anapauisis* jako konsekwencję zamieszkania w niej Ducha Świętego,

Opisując tę szczególną więź z Bogiem, wyrażającą się w darze odpocznienia, nasz autor odwołuje się chętnie do mistyki małżeńskiej. Dusza, do której przychodzi Jezus i znajduje w niej mieszkanie, staje się jego oblubienicą:

„Kiedy dusza właściwie odpowiada na łaskę, Chrystus wypisuje w niej prawo wolności, doskonałości oraz odpocznienia (της καταπαύσεως) i czyni ją czystą oblubienicą, powołując do wspólnoty nieprzemijającego życia ze sobą”²⁰.

Motyw oblubienca i oblubienicy wskazuje w myśli makariańskiej głównie na relację miłości i wyłączności między Bogiem i człowiekiem. W ten sposób podkreśla on, że ci, którzy są całkowicie oddani Chrystusowi, doświadczają prawdziwego odpocznienia duszy.

Istotne dla rozumienia znaczenia pojęcia *anapausis* w *corpus macarianum* jest także to, że jego autor traktuje odpocznienie duszy jako szczególny dar od Boga. W wielu homiliach i mowach wskazuje on, że Bóg, bądź konkretnie Chrystus czy Duch Święty, udzielają *anapausis* duszy, w której zamieszkują²¹. Ta prawda staje się szczególnie widoczna w zachętach Pseudo-Makarego, by dążyć do *anapausis*. Najważniejszym środkiem staje się tutaj modlitwa:

„Prośmy Boga, aby [...] udzielił nam łaski niebieskiej, daru Ducha [Świętego], aby sam Duch kierował nami i prowadził nas do całkowitego wypełnienia woli Bożej oraz udzielił nam odpocznienia (ἀναπαύση) w swoich różnorodnych formach”²².

Modlitwa pokazuje, że odpocznienie duszy jest darem nadprzyrodzonym, którego człowiek nie jest w stanie osiągnąć o własnych siłach²³. Mamy tu więc do czynienia z szczególnym doświadczeniem działania Ducha Świętego, do które-

któremu przypisuje decydującą rolę w duchowym oczyszczeniu człowieka, zob. *Homilia* 19, 9, PTS 4, 187 (= *Sermo* 56, 2, 7, GCS 17/2, 141); *Homilia* 27, 19, PTS 4, 228 (= *Sermo* 7, 16, 4, GCS 17/1, 109); *Sermo* 52, 2, 5, GCS 17/2, 141; *Epistola magna*, 13, 14, ed. Staats, s. 180; por. C. Stewart, „Working the Earth of the Heart”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, 208.

²⁰ *Sermo* 54, 3, 9, GCS 17/2, 155; por. także: *Homilia* 4, 14, PTS 4, 37 (= *Sermo* 49, 3, 2, GCS 17/2, 114); *Homilia* 49, 4, PTS 4, 317-319. Powiązanie idei odpocznienia duszy z mistyką małżeńską znajdujemy także u Grzegorza z Nyssy (*In Canticum canticorum* 2 [Pnp 1, 5-8]) i u Metodego z Olimpu (*Symposium* 9, 5).

²¹ Por. *Homiliae* 2, 4; 4, 11-13, PTS 4, 17 i 35-37 (= *Sermo* 49, 2, 12, 14 i 16, GCS 17/2, 113-114); *Homiliae* 15, 15 i 26, 26, PTS 4, 136 i 218 (= *Sermones* 32, 4 i 6, 2, 1, GCS 17/2, 20 i GCS 17/1, 82). Według Pseudo-Makarego, obecność *anapausis* jest kryterium odróżniającym działanie łaski od pokus złego ducha, który nigdy nie pozostawia po sobie odpocznienia, zob. *Sermo* 2, 10, 4, GCS 17/1, 20.

²² *Homilia* 18, 11, PTS 4, 182 (= *Sermo* 13, 2, 5, GCS 17/1, 160); por. także: *Homiliae* 29, 7 i 33, 2, PTS 4, 239 i 258 (= *Sermo* 29, 2, 2, GCS 17/1, 263).

²³ Wg *corpus macarianum*, modlitwa jest najważniejszym sposobem starania się o dobra nadprzyrodzone, które są darem Boga; por. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, III Folge 103, Göttingen 1978, 179.

go nie ma innej drogi jak pokorna i ufna prośba. Z drugiej strony definiowanie *anapausis* jako daru Bożego jest potwierdzeniem jednej z najważniejszych tez makariańskich o tym, że sama asceza cielesna nie może przynieść doskonałości mnichowi, ale dopiero dar Ducha Świętego, który napełnia jego duszę odpocznieniem, może doprowadzić człowieka do doskonałości²⁴.

Jakkolwiek *corpus macarianum* ukazuje *anapausis* jako dar Boży, o który trzeba się modlić, nie umniejsza on w niczym roli ascezy i praktykowania cnoty w dążeniu do niego. Pseudo-Makary rozwija tutaj przede wszystkim tę myśl, że dusza ludzka nie znajdzie odpoczynienia w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Bogu. W konsekwencji, powinna ona w swych myślach i pragnieniach oddalać się od świata widzialnego i od wszelkich stworzeń. To odejście od świata jest koniecznym warunkiem znalezienia przez duszę prawdziwego odpoczynienia. Nasz autor motywuje tę konieczność, posługując się różnymi obrazami i pojęciami. Jednym z nich jest obraz naturalnego środowiska stworzeń. Wychodzi on tutaj z założenia, że każde stworzenie znajduje odpoczynek w tym środowisku, w którym zostało zrodzone, a więc tam, gdzie jest naturalnie przyporządkowane. I tak według niego, takim środowiskiem dla ptaków jest powietrze jako przestrzeń naturalna, gdzie czują się bezpiecznie i gdzie nie grozi im niebezpieczeństwo ze strony człowieka, czy zwierząt lądowych. Takim środowiskiem naturalnym dla ryb jest woda; pozbawione jej szybko umierają. Dla duszy ludzkiej natomiast, takim środowiskiem naturalnym jest Słowo Boże. To ono bowiem zrodziło ją do życia wiecznego i w konsekwencji tylko w nim człowiek odnajduje pełny pokój. Jeśli dusza, zamiast do Słowa Bożego, zwraca się do ludzi, oczekując odpoczynienia i pokrzepienia w ich słowach, prowadzi to ją do unicestwienia:

„Każdy żyje i doświadcza odpoczynienia (ἀναπαύεται) w swoim świecie oraz zgodnie ze swoją naturą i substancją. Tak więc Słowo pochodzące od Boga, rozgrzewa, daje spoczynek (ἀναπαύει) i karmi dzieci Ducha Świętego, podczas gdy słowo świata dusi je, unicestwia i zabija”²⁵.

Człowiek więc, jeśli stara się o dar spoczynku duchowego, powinien odwracać swoje pragnienia od stworzeń, a zwracać się przede wszystkim ku Bogu i ku Jego słowu²⁶. Odpoczynek duszy wymaga zatem radykalnego zostawienia

²⁴ Por. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, s. 287.

²⁵ *Homiliae III collectionis* 27, 1, 4, Sch 275, 316; por. tamże 27, 1, 2-4 I 27, 2, 1, Sch 275, 314-318 (= *Homilia* 46, 1, PTS 4, 301); *Sermo* 14, 22, GCS 17/1, 168. Znaczenie słuchania i przyjęcia Słowa Bożego dla otrzymania daru odpoczynienia duszy podkreślali także Orygenes (*In Exodum hom.* 3, 3; *Contra Celsum* III 630) i Ojcowie Pustyni (por. *Apophthegmata Patrum*: Moyses 18).

²⁶ Także w innych porównaniach *corpus macarianum* ukazuje tę prawdę. Jednym z nich jest obraz malarza, który malując czyjś portret ma swój wzrok nieustannie utkwiony w przedmiocie. Tak samo według naszego autora dzieje się z nami, jeśli pragniemy w swoich sercach nosić obraz Chrystusa: powinniśmy unikać rozproszeń i, jak malarz, kontemplować tylko naszego Pana. Wtedy zamieszka w nas Jego obraz i będziemy cieszyli się pokojem na wieki (ἀναπαυθόμεν); por. *Homilia* 30, 4, PTS 4, 242; *Sermo* 10, 3, 4, GCS 17/1, 138. Inną metaforą podkreślającą potrzebę zostawienia tego, co

świata i jego spraw. Jest ono przedstawiane jako obumarcie dla świata. Chodzi najpierw o porzucenie wcześniejszego sposobu życia opartego na grzechu oraz na niewoli namiętności i złych myśli²⁷. Dalej, chodzi także o odwrócenie się od wszystkiego, co mogłoby być przeszkodą w zjednoczeniu z Bogiem. Pseudo-Makary czyni tutaj aluzję do życia monastycznego, wskazując na potrzebę porzucenia swych bliskich i swej rodziny, analogicznie do oblubienicy, która zostawia wszelkie wcześniejsze związki oraz odchodzi od swego ojca i matki, by ofiarować się w pełni swemu mężowi. Tylko taka postawa, według naszego autora, zapewnia doskonały spoczynek duchowy²⁸.

Konieczność wysiłku ze strony człowieka, by osiągnąć odpocznienie duszy, jest uwidocznione także poprzez metaforę „portu odpoczynku” (ὁ λιμὴν τῆς ἀναπαύσεως [καταπαύσεως]) lub „świętego miasta odpoczynku” (ἡ πόλις ἁγίων ἔχουσα ἀνάπαυσιν), które kilkakrotnie występują w *corpus macarianum*²⁹. Mamy tutaj ważny przykład, jak Pseudo-Makary, wykorzystując pewne motywy charakterystyczne dla literatury gnostyckiej, używa ich w znaczeniu całkowicie innym³⁰. Nie mamy więc tutaj do czynienia z żadnym pojęciem spekulatywnym, ale jedynie z metaforą, która podkreśla, że osiągnięcie odpocznienia duszy jest możliwe nie inaczej, jak tylko po przebyciu długiej drogi, związanej z trudem, cierpieniem, uciskiem i wyrzeczeniami: dopóki bowiem

ziemskie, by osiągnąć stan duchowego odpocznienia, jest obraz duszy obdarzonej skrzydłami. Autor wykorzystuje tutaj platońską ideę duszy, która emigruje ze świata ziemskiego, by przebywać w świecie idei, kontemplując misteria niebiańskie. Według Pseudo-Makarego, dusza taka, na wzór ptaka, otrzymuje skrzydła po to, by mogła wznosić się coraz wyżej do nieba, gdzie nie ma już niewoli grzechu, ziemskich trosk, zmartwień oraz lęków i gdzie znajduje ona prawdziwe odpocznienie. Chodzi więc o duchowy stan człowieka, w którym jego dusza trwa ustawicznie ze swymi pragnieniami i myślami przy Bogu, zob. *Homilia* 2, 3, PTS 4, 15; *Sermo* 14, 22, GCS 17/1, 168; *Homiliae III collectionis* 16, 2, 4, SCh 275, 184; *Homilia* 16, 12, PTS 4, 159 (= *Sermo* 4, 27, 8, GCS 17/1, 64); por. także Plato, *Phaedrus* 246a-256e; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 93, 3; *Stromata* I 4, 3; IV 172, 2; V 14, 2; Origenes, *Contra Celsum* IV 40; *De principiis* 17, 5; Gregorius Nyssenus, *Orationes de beatitudinibus*, GNO VII/2, 139; *In Canticum canticorum* 15, GNO VI, 448; *Vita Moysis*, GNO VII/1, 118.

²⁷ Por. *Homilia* 1, 8, PTS 4, 9 (= *Sermo* 9, 2, 9, GCS 17/1, 130).

²⁸ Por. *Homilia* 4, 15, PTS 4, 38 (= *Sermo* 49, 3, 3, GCS 17/2, 115); *Homilia* 45, 1, PTS 4, 296. Podkreślenie konieczności „odwrócenia się od świata”, by dusza mogła doświadczyć *anapausis*, znajdujemy także w pismach Klemensa, Orygenesa oraz u Ojców Pustyni, zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 108, 1-4; Origenes, *In Numeros hom.* 6, 3; *Apophthegmata Patrum*: Alonios 1.

²⁹ Por. *Homilia* 43, 4, PTS 4, 287-288 (= *Sermo* 14, 7, GCS 17/1, 163); *Homilia* 44, 6, PTS 4, 294. Mimo, że *Homilia* 44, 6 podkreśla przede wszystkim konieczność Ducha Świętego, by człowiek dotarł do portu odpoczynku, zakłada ona także potrzebę ciągłego zaangażowania ze strony człowieka.

³⁰ Gnostycy identyfikowali odpocznienie duszy z pełnią (*Pleroma*) oraz ze specjalnym miejscem, znajdującym się w wyższej sferze symbolizowanej przez liczbę 8, por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 63, 1 - 65, 2; *Evangelium veritatis* 36, 39; 40, 31-32; 41, 13-14; *Sophia Iesu Christi* 123, 2 - 124, 9; zob. *La sagesse de Jésus Christ*, ed. C. Barry, Québec 1993, 111; por. także: *Acta Thomae* 27; P. Vielhauer, *ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums*, w: *Apophoreta. Festschrift. E. Haenchen*, hrsg. W. Eltester, Berlin 1964, 293-294; Holze, *Anapausis im anachoretischen Mönchtum*, s. 7-10.

człowiek jest na morzu lub w drodze, zawsze czeka go trud podążania do upragnionej przystani³¹. *Anapavis* więc jest postrzegane jako nagroda, udzielana przez Boga ludziom, którzy nie szcędząc siebie, okazali się wytrwali w walce ze złem. Podobne treści odnajdujemy także w mowie 20. Autor oznajmia tam, że dusza ludzka staje się godna „wejścia do odpoczynku (*κατάπαυσιν*) pełni łaski”, wtedy gdy całkowicie zawierzy Bogu oraz przykładnie i bez zarzutu będzie podążać drogą sprawiedliwości. Dodaje on jednak, że „najpierw musi ona przejść przez wiele pokus i ucisków”³². Także w *Wielkim Liście* autor wskazuje, że chrześcijanie dochodzą do obiecanego odpoczynku (*κατάπαυσιν* – Hbr 4, 11) wtedy, gdy są gorliwi ze względu na doskonałość słów Pana, nie szcędzą wysiłków oraz walczą w wierze i w nadziei³³. *Corpus macarianum* opisuje tę drogę poprzez odwoływanie się do biblijnych obrazów wędrówki Izraelitów przez pustynię oraz przechodzenia wąską drogą (Mt 7, 14). Autor zapewnia, że wskutek trudności i cierpień na drodze do duchowego odpocznienia, człowiek będzie bardziej szanował ów dar, gdyż im więcej trudu włoży w osiągnięcie celu, tym bardziej będzie go cenił³⁴. Widzimy więc, że Pseudo-Makary jest tutaj wierny szerokiej tradycji anachoretyzmu pierwszych wieków, która utrzymywała, że człowiek osiąga stan duchowego odpocznienia nie inaczej, jak tylko poprzez wiele trudów i łez³⁵. Co więcej, odpoczynek duszy już w jakimś stopniu zaczyna się i jest możliwy wśród cierpień i różnych przeszkód, ponieważ „w tej skrusze jest radość, a w tym ucisku i trudzie pocieszenie, które daje pokój (*παράκλησις ἀναπαύουσα*)”³⁶. Dotykamy tu więc pewnego rodzaju paradoksu, który wskazuje, że odpocznienie duszy nie tylko nie jest ucieczką od wysiłków, trudów i wyrzeczeń, ale tak naprawdę w jakimś sensie ich potrzebuje.

Dotychczasowe rozważania, ukazując odpocznienie duszy jako dobro, którym człowiek może się cieszyć i o które powinien się ubiegać jeszcze za życia ziemskiego, wskazywały na związek pism makarijskich z doktryną gnostyczką. Niemniej jednak niektóre ujęcia terminu *anapavis* pokazują wyraźnie, że nasz autor traktował dar odpocznienia duszy zupełnie inaczej niż gnostycy. Przed-

³¹ *Corpus macarianum* jest w tym względzie podobny do *Ewangelii Tomasa*, która używając metafory «miejsca odpoczynku», wskazuje przede wszystkim na potrzebę odpowiedniego postępowania człowieka, por. *Evangelium Thomae* 60; tamże 24 i 64.

³² Por. *Sermo* 20, 1, 5, GCS 17/1, 213; zob. tamże 6, 2, 1, GCS 17/1, 82 (= *Homilia* 26, 26, PTS 4, 218).

³³ Por. *Epistola magna* 13, 2, Ed. Staats, s. 174.

³⁴ Por. *Homilia* 25, 7, PTS 4, 203; *Sermones* 6, 3, 7 i 7, 1, 3, GCS 17/1, 86 i 91. Oprócz zmagania się z trudnościami i przeszkodami, droga człowieka do odpocznienia polega na zdobywaniu cnót, pełnieniu dobrych czynów, zachowywaniu Bożych przykazań oraz praktykowaniu miłości bliźniego, zob. *Sermo* 20, 1, 5, GCS 17/1, 213; *Sermones* 33, 3, 2 i 34, 1, GCS 17/2, 30 i 35; *Homiliae III collectionis* 16, 5, 4 i 6, 1, Sch 275, 200 i 200-202; *Epistola magna* 13, 14, ed. Staats, s. 180.

³⁵ Por. *Apophthegmata Patrum*: Pojmen 44; Mojżesz 18; Matoes 10; Eliasz 6; Synkletyka 5; Jan Kolobos 13; Teodor z Ferme 2.

³⁶ *Sermo* 5, 2, 3, GCS 17/1, 76.

wszystkim w jego pismach znajdujemy ciągle podkreślanie prawdy, że człowiekowi stale zagraża grzech i póki żyje na tym świecie, nigdy nie będzie wolny od niebezpieczeństwa pobłądzenia i utraty łaski. Dotyczy to także tych, którzy otrzymali łaskę odpocznienia duszy.

Pseudo-Makary opiera się tutaj przede wszystkim na swej tezie o współzamieszkananiu łaski i zła w ludzkiej duszy. Istotnie według naszego autora, nawet jeśli ktoś zostanie ochrzczony i w jego duszy zamieszkuje łaska, to nie znaczy, że jest całkowicie wolny od zła; dalej bowiem współistnieje (σύνεστιν) w nim zło:

„są więc tacy, w których działa i odpoczywa (ἀναπαύουσα) łaska, a wewnątrz współistnieje (σύνεστιν) także zło i dwie rzeczywistości: światło i ciemność działają w jednym sercu”³⁷.

W ten sposób Pseudo-Makary nie zamierza jednak negować owoców sakramentu chrztu świętego, lecz jedynie zwrócić uwagę i podkreślić fakt, że nawet po sakramencie chrztu i otrzymaniu innych darów duchowych, chrześcijanin nadal popełnia grzechy³⁸. Mimo, że ta swoista koegzystencja dotyczy tych, którzy są jeszcze na drodze ku doskonałości, *corpus macarianum* wskazuje, że chodzi także o osoby, które już otrzymały różne dary duchowe, w tym łaskę odpocznienia duszy:

„nawet jeśli ktoś odpoczywa (ἀναπαύεται) w łasce i dostępuje udziału w misteriach, objawieniach i w wielkiej słodyczy łaski, to mimo tego współistnieje (σύνεστιν) w nim także grzech”³⁹.

³⁷ *Homilia* 17, 4, PTS 4, 169 (= *Sermo* 16, 1, 8, GCS 17/1, 179); por. także *Sermo* 6, 2, 5, GCS 17/1, 83-84 (= *Homilia* 26, 25, PTS 4, 217-218); *Sermo* 14, 5-6, GCS 17/1, 163 (= *Homilia* 43, 3, PTS 4, 286-287); *Sermo* 16, 1, 9-10, GCS 17/1, 180 (= *Homilia* 17, 5, PTS 4, 169); *Sermo* 34, 14, GCS 17/2, 39-40.

³⁸ Makariańską naukę o koegzystencji zła i łaski w duszy należy po pierwsze rozumieć w kontekście polemiki autora z tzw. «entuzjastami», którzy powołując się na osobiste doświadczenie Ducha Świętego, uważali się za wolnych od niebezpieczeństwa grzechu. Autor otwarcie sprzeciwiał się takim gnostycyckim poglądom, próbując wyjaśnić swoje stwierdzenia w oparciu o tezę o współistnieniu łaski i grzechu w duszy chrześcijanina, które sprawia, że człowiek może zawsze powrócić do grzechu, por. *Sermo* 4, 5, 1-2, GCS 17/1, 45 (= *Homilia* 40, 7-8, PTS 4, 278-279); *Sermo* 8, 2, 2-3, GCS 17/1, 120; *Sermo* 14, 7, GCS 17/1, 163; *Sermo* 18, 4, 10, GCS 17/1, 198; *Sermo* 32, 8, 15, GCS 17/2, 24-25 (= *Homilia* 15, 28, PTS 4, 143); *Sermo* 34, 5 i 14, GCS 17/2, 36 i 39-40; *Homiliae III collectionis* 10, 2, 1, SCh 275, 156. Jednocześnie autor znajdował narzędzie do skonstruowania swojej teorii w stoickiej, a więc materialnej wizji rzeczywistości. W konsekwencji, nawet dusza, łaska i grzech były uważane za byty posiadające ciała, z tym że ciała „delikatne” (λεπτοί), a więc niewidzialne dla oczu fizycznych, zob. *Sermo* 49, 2, 7-12, GCS 17/2, 112-113 (= *Homilia* 4, 9-11, PTS 4, 33-36); *Sermo* 2, 4, 2, GCS 17/1, 15; por. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. Von Arnim, Lipsiae 1903-1924, II 780 i 785. Dzięki temu autor odwoływał się chętnie do obrazu zamieszkania łaski i grzechu w duszy ludzkiej i nie widział sprzeczności w ich obopólnej obecności. Idea współistnienia łaski i grzechu w duszy człowieka była przedmiotem krytyki ze strony domniemych kontestatorów dzieł Pseudo-Makarego, głównie Diadocha z Fotyki, który choć uznawał obecność zła po chrzcie w zmysłach człowieka, to jednak kategorycznie twierdził, że jego *nous*, poprzez sakrament chrztu, zostaje uwolniony od zła, zob. Diadochus, *De perfectione spirituali* 75-89.

³⁹ *Homilia* 8, 5, PTS 4, 82, (= *Sermo* 4, 9, 4, GCS 17/1, 51-52).

W konsekwencji człowiek nadal jest narażony na niebezpieczeństwo grzechu. Można więc wywnioskować, że stan odpocznienia duchowego nie wyklucza możliwości utraty go i upadku duszy. Potwierdzają to także słowa autora, który oznajmia, że jeśli dusza nie idzie drogą Chrystusa i nie wykorzenia namiętności, nawet jeśli cieszy się odpocznieniem, może go utracić⁴⁰.

Inną podstawę do tego, by uwrażliwiać swych uczniów na możliwość utraty daru odpocznienia duszy, Pseudo-Makary znajdował w prawdzie o wolności Boga. Bardzo mocno podkreślał on w swych pismach, że Bóg kierując się swą nieprzeniknioną mądrością, udziela swych łask: jakich chce, komu chce i kiedy chce. Dlatego też, według naszego autora, Bóg ze względu na dobro człowieka może mu udzielić daru odpocznienia duszy, ale następnie, ze względu na to samo dobro, może go jego pozbawić, aby człowiek ćwiczył się w przeciwnościach i mógł osiągnąć doskonałość. W konsekwencji, człowiek raz doświadcza *anapausis*, innym razem cierpi ucisk:

„Kto nie osiągnął jeszcze miary [„pełni boskości”], doświadcza w sobie wojny: raz doznaje odpocznienia (ἀναπαύεται) na modlitwie, innym razem doznaje ucisku i wojny. Taka bowiem jest wola Pana: jak długo człowiek jest dzieckiem, ćwiczy go w wojnie i objawia w jego wnętrzu dwa oblicza: światło i ciemność, odpocznienie (ἡ ἀνάπαυσις) i ucisk. Modlą się w odpocznieniu (ἐν ἀναπαύσει), ale innym razem znajdują się w niepokoju”⁴¹.

Ponownie taka zmienność dotyczy według Pseudo-Makarego ludzi, którzy jeszcze postępują na drodze doskonałości. Muszą oni nieustannie liczyć się i być przygotowanymi, że odpocznienie duszy, którym dane im jest już się cieszyć, nie jest doświadczeniem trwałym i w każdej chwili może ustąpić miejsca niepokoju związanemu pokusami złego ducha i niebezpieczeństwem grzechu. Także i tutaj nasz autor odwołuje się do metafory „portu odpoczynku”, podkreślając, że jak długo człowiek znajduje się na morzu, choćby w niewielkiej odległości od upragnionej przystani, zawsze powinien uważać, gdyż stale zagraża mu niebezpieczeństwo ze strony morza. W związku z tym, Pseudo-Makary zachęca swych uczniów do pokory i nieustannego opłakiwania swego stanu, związanego ze słabą i skłoną do grzechu naturą. Co więcej, po raz kolejny wskazuje on, że to właśnie taka pokora i takie łzy stwarzają dogodne warunki do tego, by doświadczyć duchowego odpocznienia:

„Izy są dla nich chlebem, a skrucha słodyczą i odpocznieniem (ἀνάπαυσις)”⁴².

Corpus macarianum oddziela się jeszcze mocniej od nauki gnostycznej, podkreślając, że także „doskonali” lub ci, którzy posiadają Ducha Świętego

⁴⁰ Por. *Sermo* 34, 13, GCS 17/2, 39.

⁴¹ *Homilia* 26, 15, PTS 4, 212 (= *Sermo* 7, 7, 2, GCS 17/1, 98-99); por. *Homilia* 29, 5, PTS 4, 237-238 (= *Sermo* 31, 2, 1, GCS 17/2, 8).

⁴² *Homilia* 15, 36, PTS 4, 149 (= *Sermo* 33, 2, 1, GCS 17/2, 29).

ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ, mogą zgrzeszyć i utracić dar odpocznienia duszy. Prawda ta jest wyjaśniana za pomocą porównania rozróżniającego zło, które jest wewnątrz człowieka od zła, które jest na zewnątrz. Doświadczenie Ducha Świętego ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ sprawia, że zło już nie mieszka w człowieku; może go jednak kusić z zewnątrz. Z jednej strony, taki rodzaj kuszenia według naszego autora nie burzy wewnętrznego pokoju człowieka, sprawiając, że może on doświadczać *anapausis*:

„Jak bowiem Pan przywdział ciało, zostawiwszy wszelkie zwierzchności i siły, tak chrześcijanie przyoblekają się w Ducha Świętego i doświadczają odpocznienia (ἐν ἀναπαύσει εἰσίν). Jeśli nawet przychodzi wojna, szatan puka z zewnątrz (ἔξωθεν), a oni znajdują się wewnątrz (ἔσωθεν), bezpieczni dzięki potędze Pana i nie martwią się szatanem. Kiedy diabeł kusił Pana na pustyni 40 dni, w czym Mu zaszkodził, zbliżając się od zewnątrz (ἔξωθεν) do jego ciała? Wewnątrz (ἔσωθεν) przecież przebywał Bóg. Tak również chrześcijanie, jeśli są kuszeni od zewnątrz (ἔξωθεν), a wewnątrz (ἔσωθεν) są napelnieni bóstwem nic im nie zaszkodzi”⁴³.

Co więcej, Pseudo-Makary łączy w tym wypadku *anapausis* z brakiem jakichkolwiek trosk i niepokojów (ἐμεριμνία), poprzez który starożytni mnisi opisywali stan człowieka doskonałego:

„Chrześcijanie doskonalili się całkowicie wolni od trosk (ἀμέριμνοι) i nie są zespoleni ze złem, ani mu podporządkowani, lecz ich nous, odrzuciwszy wszelkie zło na zawsze, jest zwrócony do portu odpoczynku (εἰς λιμένα ἀναπαύσεως). Tam zawsze jest ich cel i pragnienie, chociaż zło, które jest na zewnątrz, nie zostawia ich w spokoju, ani nie znika, lecz, od czasu do czasu, przemienia się i przybliża z wieloma demonami, walcząc przeciw nim”⁴⁴.

W tekście tym, sytuacja duszy jest porównana do doświadczenia podróznego, który przemierza długą drogę, by dojść do schroniska. Chociaż podczas drogi spotyka on i podziwia wiele interesujących kwiatów, gór, zwierząt, rzek i ptaków, żadne z nich nie jest jednak w stanie na tyle przykuć jego uwagi, by się zatrzymał lub zboczył ze swej trasy. Z drugiej strony, autor nasz podkreśla w ten sposób prawdę, że zarówno obecność doskonałego *anapausis* jak i *amerimnia* nie oznacza tego, że zło całkowicie znika z życia człowieka. Może ono nadal wzbudzać pokusy i choć jego wpływ jest ograniczony tylko do oddziaływania zewnętrznego, człowiek pozostając wolnym stworzeniem, może w każdej chwili, jeśli zechce powrócić do grzechu i stracić stan odpocznienia duszy⁴⁵. Każdy więc, bez wyjątku, musi się liczyć się z niebezpieczeństwem utraty tej łaski.

⁴³ *Homilia* 26, 15, PTS 4, 212 (= *Sermo* 7, 7, 2, GCS 17/1, 98). Widzimy więc, że o ile Diadoch z Fotyki posługiwał się rozróżnieniem zła wewnętrznego i zewnętrznego dla ukazania skutków chrztu, Pseudo-Makary odwołuje się do tej myśli, ukazując skutki pełni darów Ducha Świętego i wyjaśniając pojęcie doskonałości chrześcijan.

⁴⁴ *Sermo* 18, 5, 3, GCS 17/1, 201; por. *Homiliae III collectionis* 16, 2, 4, SCh 275, 184.

⁴⁵ Por. *Homilia* 27, 9-11, PTS 4, 223-224 (= *Sermo* 6, 4, 1-5, 1, GCS 17/1, 87-88); *Homilia* 27, 23, PTS 4, 230 (= *Sermo* 6, 7, GCS 17/1, 84); *Homilia* 15, 36, PTS 4, 148 (= *Sermo* 33, 1, 8-9, GCS

Gdy chodzi o stosunek *corpus macarianum* do dzieł autorów gnostyckich, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno znaczenie, jakie *anapausis* posiada u Pseudo-Makarego. Tak jak było powiedziane, *corpus macarianum*, podobnie jak dzieła gnostyków i *Apophthegmata Patrum*, należy do tej tradycji monastycznej, która wiązała *anapausis* z życiem doczesnym, ukazując odpocznienie duszy jako cel drogi chrześcijanina, możliwy do realizacji w życiu na ziemi. Z drugiej strony, nasz autor mocno podkreśla, że nawet pełnia darów duchowych i doświadczenie odpoczynku ἐν πάσῃ αἰσθήσει oraz ἐν πληροφορίᾳ nie oznaczają braku pokus, a co za tym idzie nie usuwa z życia chrześcijanina zagrożenia grzechu i nie zwalnia go z konieczności czuwania aż do końca życia⁴⁶. Tak więc *anapausis* osiągniany w tym życiu zawsze nosi w sobie znamię kruchości i nietrwałości, gdyż w każdej chwili może być przerwany. W związku z tym *corpus macarianum* ukazuje, że tak naprawdę, owym „portem odpoczynku”, gdzie człowiek może cieszyć się pokojem stabilnym i gdzie nic mu już nie zagraża, jest dopiero królestwo niebieskie. *Anapausis* jest owszem darem, którego człowiek może doświadczać już w tym życiu, ale tak naprawdę jest on tylko zapowiedzią odpoczynienia niczym niezmaconego i nieskończonego, którym człowiek może się cieszyć dopiero po śmierci. W jednej z homilii makarianskich czytamy:

„Czas obecny jest czasem skrucy i łez, świat zaś, który nadchodzi będzie światem śmiechu i radości; czas obecny to czas krzyża i śmierci, tamten – wyzwolenia i niewypowiedzianych rozkoszy; czas obecny to czas drogi ciasnej i wąskiej, tamten – odpocznienia (ἀναπαύσεως) i pokoju. Jak człowiek może doświadczać pociech i pierwocin Ducha Świętego już w tym świecie, pośród utrapień, tak doskonałe odpocznienie (ἡ τελεία ἀνάπαυσις) i odpłatę znajdzie on świecie przyszłym”⁴⁷.

To więc, czego człowiek doświadcza w tym życiu jako daru od Boga, jest obrazem i zapowiedzią tych dóbr, którymi, w sposób doskonały, będzie się on cieszył w świecie przyszłym. Taka wizja duchowego odpocznienia odpowia-

17/2, 28); *Homilia* 17, 7-8, PTS 4, 170-171 (= *Sermo* 16, 2, 1-3, GCS 17/1, 181); *Sermo* 5, 2, 12, GCS 17/1, 79. Innym obrazem, który podkreśla możliwość utraty *anapausis* przez człowieka posiadającego pełnię darów Ducha Świętego, jest opis procesu sądowego, gdzie oskarżony jest przyjacielem króla. Może on być całkowicie spokojny, bo jego oskarżyciel nic nie osiągnie przeciw niemu, niezależnie od argumentów, jakich by używał. Autor w ten sposób wyjaśnia sytuację tego, który osobiście w pełni doświadczył Ducha Świętego. Szatan wnosi przeciwko niemu oskarżenia, próbuje z nim walczyć, ale jak długo trzyma się blisko Chrystusa, nic mu nie grozi i może być spokojny. Jednocześnie w tym tekście jest widoczny warunek ograniczający odpocznienie duszy do sytuacji, w której człowiek trwa blisko Boga, sponując tym samym, że może on go utracić z własnej woli, zob. *Homilia* 26, 14, PTS 4, 211 (= *Sermo* 7, 7, 1, GCS 17/1, 98).

⁴⁶ Por. *Homilia* 8, 5, PTS 4, 82 (= *Sermo* 4, 9, 4, GCS 17/1, 51-52); *Epistola magna* 5, 3, ed. Staats, s. 122.

⁴⁷ *Homiliae III collectionis* 10, 3, 3, Sch 275, 160-162; por. *Sermo* 52, 2, 8, GCS 17/2, 142; *Epistola magna* 13, 14, ed. Staats, s. 180.

da wizji doskonałości chrześcijańskiej obecnej w *corpus macarianum*. Jak bowiem, z jednej strony, autor nasz wzywa swych uczniów do dążenia do doskonałości chrześcijańskiej ukazując, na czym ona polega, tak z drugiej, wyraźnie stwierdza, że przypisywanie doskonałości sobie lub komukolwiek innemu w sposób trwały już tu na ziemi, jest aktem wielkiej pychy i ignorancji. Stan bowiem doskonałości pełnej i trwałej możliwy jest tylko w życiu przyszłym.

Analiza *corpus macarianum* pokazuje więc, że pojęcie *anapausis* odgrywa ważną rolę w opisie drogi człowieka ku doskonałości. Pseudo-Makary uważa *anapausis* jako jedną z cech doskonałości chrześcijańskiej, chociaż nie ogranicza odpocznienia duszy wyłącznie do tych, którzy w pełni otrzymali dary Ducha Świętego. *Anapausis* jako dobro, którego człowiek może doświadczyć jeszcze za życia ziemskiego łączy niewątpliwie pisma makarianskie z literaturą gnostyczną. Swoisty związek jest widoczny z *Ewangelią Tomasza*, którą nasz autor znał i cytował także tam, gdzie kładzie ona szczególny akcent na doświadczenie *anapausis*. Jak jednak można się przekonać, Pseudo-Makary odcina się wyraźnie od nauki gnostyków. Nawet, jeśli korzysta z ich pism, używając pojęć i charakterystycznych dla nich metafor, nadaje im sens chrześcijański, zgodny z wiarą starożytnego Kościoła. *Anapausis* oznacza więc dar, o który człowiek nieustannie winien się troszczyć i który nie usuwa z jego życia niebezpieczeństwa grzechu. Poza tym każde *anapausis*, którego człowiek doświadcza tu na ziemi nosi znamię nietrwałości i jest tylko zapowiedzią *anapausis* trwałego, które możliwe będzie do osiągnięcia jedynie w niebie.

„ANAPAUISIS” NEGLI SCRITTI DELLO PSEUDO-MACARIO

(Sommarlo)

L'anapausis, cioè il riposo spirituale, aveva una grande importanza nella dottrina degli gnostici, indicando un bene che l'anima dell'uomo può possedere già nella vita presente. Nella letteratura cristiana, oltre agli scritti appartenenti alla tradizione del monachesimo egiziano primitivo (*Apophthegmata Patrum, Epistulae* di Ammonas) sono anche quelli attribuiti a Macario Egiziano che soprattutto mostrano l'*anapausis* nella prospettiva della vita presente, mettendo in rilievo il suo ruolo nella perfezione dell'uomo. Si tratta di un influsso degli scritti gnostici, esemplificato particolarmente da un evidente legame col Vangelo di Tomaso. Nonostante ciò, l'autore del *corpus macarianum* respinge chiaramente le idee gnostiche, mostrando che l'uomo finché vive sulla terra è minacciato dal peccato e dalla perdita dell'*anapausis*. Quest'*anapausis* non è mai stabile per sempre. Perciò l'*anapausis* di quaggiù è un'immagine dell'*anapausis* del cielo.