

Ks. Marcin BIDER*

**POZASAKRAMENTALNA PRAKTYKA WYJAWIANIA MYŚLI
W ŹRÓDŁACH WCZESNEGO MONASTYCYZMU BIZANTYJSKIEGO.
WYBRANE ZAGADNIENIA W UJĘCIU TEOLOGICZNO-PRAWNYM**

Treść: Wstęp, 1. Odkrywanie prawdy o sobie samym; 2. Pokuta pochrzcielna (ἐξομολόγησις); 3. Wyjawianie myśli (ἐξαγόρευσις); 4. Przedmiot wyjawiania; 5. Relacja mistrz-uczeń (διδάσκαλος-μαθητής); 6. Ewolucja norm prawnych; Zakończenie; Streszczenie; Summary: The non-sacramental practice of verbalizing thoughts in the sources of the early Byzantine monasticism. Selected issues in theological and legal terms; Bibliografia

Słowa klucz: Exomologeza, exagoresis, Ewagriusz z Pontu, obżarstwo, nieczystość, chciwość, acedia, próżność, pycha.

Key words: Exomologesis, Exagoresis, Evagrius of Pontus, Gluttony, Impurity, Avarice, Accedia, Vanity, Pride.

Wstęp

Prawodawca w kan. 630, § 1 KPK stanowi, że *przełożeni powinni zostawić swoim podwładnym należną wolność w zakresie korzystania z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego, z zachowaniem wszakże dyscypliny instytutu*. Następnie prawodawca w kan. 473, § 2, 2° KKKW precyzuje, że *przełożeni monasteru niech zadbają, aby według norm typików wszyscy zakonnicy mogli w sposób wolny często korzystać z posługi ojców duchownych oraz spowiedników*, wymieniając w ten sposób ojców duchownych i spowiedników¹. Alfonso Rodriguez († 1616) w książce *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich* stwierdza, że otwarte wyjawianie wszystkich pokus i myśli przełożonym lub ojcom du-

* Wykładowca prawa kanonicznego w WSD Diecezji Siedleckiej i adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach (<https://orcid.org/0000-0001-9446-1753>).

¹ Pop. D. A. Andrés, *Coment. sub can. 630*, w: Á. Marzoa i in. (red.), *Comentario exegético al código de derecho canónico*, t. 2, cz. 2, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 1582.

chownym jest skutecznym środkiem przeciwko pokusom². Chociaż był to *podręcznik* życia ascetycznego, kształtujący życie instytutów zakonnych jeszcze w XIX wieku, to jednak Sto-lica Apostolska nie podejmowała w tym względzie działań legislacyjnych. Dopiero Sto-lica Apostolska zaaprobowała w tamtym czasie jedynie odpowiednie unormowania kanoniczne, dotyczące wyjawiania myśli, a zawarte w prawie własnym. Święta Kongregacja Biskupów i Zakonników w dniu 10 marca 1860 roku w uwagach odnośnie do projektu konstytucji instytutu Sióstr Miłosierdzia Córek Niepokalanego Poczęcia z Diecezji Padeborn odmówiła kompetencji przełożonej, aby przed nią profeski wyjawiały tajniki swego serca³.

W niniejszym artykule zostaną poddane analizie teologiczno-prawnej źródła monastyczne dotyczące praktyki wyjawiania myśli. Badania zostaną ograniczone do źródeł wczesnego monastycyzmu bizantyjskiego od świętego Bazylego Wielkiego († 379) do świętego Jana Klimaka († 649?). W literaturze polskiej, jak dotąd, zagadnienie to nie doczekało się szerszej analizy w ujęciu teologiczno-prawnym. Analizowana problematyka jedynie w ujęciu patrystycznym została podniesiona w wybranych publikacjach autorstwa między innymi: Włodzimierza Misijuka⁴, Arkadiusza Jasiewicza⁵, czy Dariusza Kasprzaka⁶. Jean-Claude Larchet w monografii *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église Orthodoxe* wydanej przez Édition de l'Ancre w Paryżu w 1991 roku poruszył problematykę wyjawiania myśli z punktu widzenia prawosławnej ascetyki⁷. Wśród dawniejszej literatury z XX wieku należałoby wymienić między innymi prace takich autorów jak: Winecentego Feckiego, Daciana Dee'a⁸ i Irénée Hausherr⁹.

W niniejszym artykule wyjawianie myśli (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν), które jest nazywane również: *ratio conscientiae*¹⁰, *manifestazione di concenza*¹¹, *manifestation de conscien-*

² A. Rodriguez, *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich*, t. 5, cz. 2, Kraków 1929, s. 512-521.

³ A. Bizzarri, *Collectanea in usum secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium*, Romae 1885, s. 776, nr 4.

⁴ Wł. Misijuk, *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*, Lublin 2014, s. 166-190.

⁵ A. Jasiewicz, *Wstęp*, w: Św. Jan Klimak, *Drabina raj*, przekład z języka greckiego i komentarz Waldemar Polanowski, opracowanie i redakcja naukowa Ewa Osek, Kęty 2019, s. 51-53.

⁶ D. Kasprzak, *Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej - zarys zagadnienia*, „Polonia Sacra” 20 (2016), nr 3 (44), s. 109-110.

⁷ Tłumaczenie w języku polskim: J. C. Larchet, *Terapia chorób duchowych: wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, tł. Nikołaja Aleksiejuk, wyd. 2, Hajnówka 2016, s. 428-438.

⁸ V. Fečki, *De manifestatione conscientiae in iure Religiosorum: dissertatio theologico-historico-canonica (can. 530 C.J.C.)*, Cracoviae, Lublini 1948; D. Dee, *The manifestation of conscience*, Washington 1960.

⁹ I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Romae 1955, s. 212-229.

¹⁰ É. Jombart, *Manifestation de conscience*, w: *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, t. 6, red. R. Naz, Paris 1957, kol. 719.

¹¹ M. Desdoutis, *Manifestazione di concenza*, w: G. Pelliccia, G. Rocca (red.), *Dizionario degli Istituti di* 202

ce¹², *manifestation of conscience*¹³, *pratique de la manifestation des pensées*¹⁴, przypomina Sakrament Pokuty i Pojednania, a przy tym istotnie od niego się różni, ponieważ spowiedź ma charakter sakramentalny, a wyjawianie myśli ma charakter wewnętrzny pozasakramentalny¹⁵.

1. Odkrywanie prawdy o sobie samym

Chrześcijanie pierwszych wieków praktykowali zróżnicowane formy odkrywania prawdy o sobie samym: ἔξομολόγησις (pokuta pochrzcielna) oraz ἐξαγόρευσις (wyjawianie myśli). Ἐξομολόγησις (pokuta pochrzcielna)¹⁶ oznacza publiczne przyznanie się do prawdy o sobie samym. Greckiego terminu ἔξομολόγησις używali również łacińscy autorzy, wśród których znajduje się również Tertulian¹⁷, jednak bez podawania jego etymologii¹⁸. Penitent udawał się do biskupa i prosił o przyznanie mu statusu pokutnika we wspólnocie Kościoła; wyjawienie powodów biskupowi nie miało charakteru sakramentalnego i polegało na prostym pozasakramentalnym wyznaniu win. W IV wieku ἔξομολόγησις traci na znaczeniu na rzecz ἐξαγόρευσις (wyjawiania myśli). Następnie w średniowieczu ἔξομολόγησις nabrało cech obrzędu kończącego pojednaniem okres pokuty¹⁹.

Perfezione, t. 5: (*Iona- Monachesimo*), Roma 1978, kol. 880-882.

¹² É. Jombart, dz. cyt., kol. 719-720.

¹³ Pop. F. N. Korth, *The evolution of manifestation of conscience in religious rules*, Romae 1949.

¹⁴ I. Hausherr, dz. cyt., s. 212.

¹⁵ J. C. Larchet, dz. cyt., s. 428-429.

¹⁶ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006, ἐξομολογέω, s. 207-209, nr 1842.

¹⁷ Tertulian, *Pokuta*, 9; 10,9; 12: Qvinti Septimi Florentis Tertvlliani, *De paenitentia*, tł. J. G. Ph. Borleffs, w: E. Dekkers i in. (red.), *Tertvlliani Opera I: Opera catholica. Adversus Marcionem*, Tvrnholti 1954, s. 336, 337, 339-340.

¹⁸ Tertulian na oznaczenie drugiej pokuty używa terminu ἔξομολόγησις, która wyrażała się w zewnętrznym akcie przyznania się do grzechów i wyznania ich. Grecki termin jest trudny do przetłumaczenia, z ale z dużym uproszczeniem, można go oddać polskim terminem *spowiedź*, podczas której grzesznik wyznawał Bogu swoje grzechy. Wydaje się jednak z całym prawdopodobieństwem, że nie chodziło tu jedynie o spowiedź sakramentalną, ale raczej o pewien akt zewnętrzny, który, oprócz tego, że miał mieć charakter publiczny, to trudno go było zawrzeć w jakiejś określonej formule. W tym akcie grzesznik przez wyznanie win przygotowuje zadośćuczynienie, gdyż z wyznania rodzi się pokuta, a pokuta czyni Boga miłosiernym wobec grzesznika (K. Tyburowski, «*Paenitentia*» i «*exomologesis*» w «*De paenitentia Tertuliana*», „*Resovia Sacra*” 23 [2016], s. 379-380).

¹⁹ M. Foucault, *Technologies of the Self*, w: L. H. Martin i in. (red.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst 1988, s. 41; D. Brakke, *Making Public the Monastic Life: Reading the Self in Evagrius Ponticus' Talking Back*, w: Tenże i in. (red.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington (Indiana) 2005, s. 222-233.

2. Pokuta pochrzcielna (ἔξομολόγησις)

Grecki termin ἔξομολόγησις (egzomologeza)²⁰ oznacza akt przebaczenia grzechów popełnionych po chrzcie przez penitenta, który zostaje pojednany z Kościołem. Penitent, okazując żal i postanowienie poprawy, wyznaje swoje grzechy wobec prezbitera, prosząc o udzielenia mu przebaczenia i pojednania. Penitent otrzymuje od spowiednika-prezbitera duchowe porady i ewentualnie epitemię (ćwiczenie duchowe w celu odzyskania równowagi duchowej). Bizantyjska koncepcja wyznania grzechów reprezentuje leczniczą koncepcję, która przejawia się tak w piśmiennictwie teologicznym jak i tekstach liturgicznych²¹.

O wejściu penitenta w stan pokuty decydowała w pierwszym rzędzie wola podejmującego ją człowieka, ale już o przyznaniu mu statusu pokutnika, decydował biskup. W przypadku, gdy grzechy nie były publiczne, wówczas najczęściej ἔξομολόγησις ograniczała się do wyznania grzechów biskupowi, prezbiterowi lub też nawet diakonowi. Treść ἔξομολόγησις utrzymywana była w tajemnicy nawet wówczas, gdy grzech był publiczny. Jednakże nie było to z pewnością tak oczywiste w praktyce, ponieważ papież święty Leon Wielki († 461) w liście do biskupów Kampanii w 441 roku zakazuje przyjmującemu ἔξομολόγησις ujawniania jej treści, nawet w dobrej wierze, osobom trzecim²².

Początkowo pokuta nie wiązała się z wykonaniem określonych czynności, ale określała jedynie status kanoniczny pokutnika. Pokuta trwała od czterech do dziesięciu lat, w ciągu której pokutnika obowiązywało przestrzeganie postu; towarzyszyły temu ściśle określone normy dotyczące ubioru oraz podejmowania współżycia seksualnego w małżeństwie. Pokutnika już po pojednaniu go przez biskupa obowiązywały nadal zakazy, wśród których należałoby wymienić między innymi zakaz zawierania małżeństwa (także powtórnego) i przyjmowania święceń prezbiteratu²³.

²⁰ W Nowym Testamencie ἔξομολόγησις oznacza: 1. zgadzać się, 2.: a. wyznawać coś, b. uznawać, c. wysławiać, wychwalać, wielbić. W. Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: a translation and adaptation of Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament*, W. F. Arndt i in (red.), wyd. 3, Chicago 2000, s. 351; R. Popowski, dz. cyt., s. 207-208, ἔξομολογέω, nr 1842.

²¹ J. C. Larchet, dz. cyt., s. 274.

²² Leon Wielki, *List*, 168, 2: „De paenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitetur”. Leo I, Brief »Magna indignatione« an alle Bischöfe in Kampanien usw., 6. März 459, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum. Quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping editit Petrus Hünermanns*, Freiburg, Basel, Wien, 2009, s. 187, nr 323; tłumaczenie w języku polskim: „Odnosnie do pokuty postulowanej przez wiernych [postanawiam], że nie należy odczytywać publicznie wykazu poszczególnych grzechów sporządzonego pisemnie” (tłumaczenie: Marcin Bider).

²³ M. Chłopowiec, *Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele zachodnim pierwszych wieków*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18 (2010), nr 1, s. 26.

3. Wyjawianie myśli (ἐξαγόρευσις)

Rzeczownik rodzaju żeńskiego ἐξαγόρευσις w znaczeniu szerszym w grece antycznej był używany na oznaczenie wypowiedzania się lub wyjawiania czegoś²⁴. Następnie w grece okresu patrystycznego rzeczownik ten był używany na określenie: A.: deklaracji, publicznego oświadczenia, B.: spowiedzi 1. w ogólności, lub 2. przed Bogiem²⁵.

W węższym teologiczno-prawnym znaczeniu ἐξαγόρευσις oznaczał wykonywanie duchowej praktyki polegającej na wyjawianiu przez ucznia ojcu duchowemu wszystkich swych myśli, wewnętrznych poruszeń, odczuć i duchowych stanów. Wyjawianie dotyczy takich myśli, które powtarzałyby się lub utrzymywałyby się na stałe w duszy wyjawiającego. Praktyka ta miała na celu obiektywizację myśli i pragnień, dostrzeżenie rzeczywistych celów duchowych, zrozumienie nie zawsze uświadomionych motywacji i ukrytych niebezpieczeństw, a ostatecznie poznanie przez ucznia swego duchowego wnętrza. Wyjawianie myśli ojcu duchowemu stało się warunkiem postępu duchowego, natomiast zatajanie myśli i poleganie na własnym osądzie uznawano za niebezpieczne duchowo, które może prowadzić do pychy duchowej. Pierwotnie wysłuchiwanie wyjawianych myśli i udzielanie porad nie było związane z posługą prezbitera - spowiednika, choć z czasem obie role zostały połączone. Tytuł *ojca* lub *starca* został związany z rozeznawaniem duchowym, który przyznawany był jedynie tym mnichom, którzy będąc doświadczonymi w ascezie, odznaczali się charyzmatem udzielania *słowa* drugiemu²⁶. Praktyka ta umożliwiała uczniowi dojście do stanu ἀπάθεια, przez który Ewagriusz z Pontu rozumie *zdrowie duszy*, czyli wolność od wszelkich namiętności, aby móc wejść w stan kontemplacji²⁷.

Początków praktyki wyjawiania myśli należy upatrywać w monastycznej tradycji syryjskiej i egipskiej²⁸.

W szerszym teologiczno-prawnym znaczeniu ἐξαγόρευσις oznaczało dzielenie się z ojcem duchowym każdą niepokojącą myślą, każdym niezwykłym stanem, każdą wątpliwością, wszystkim, co mogłoby niepokoić lub absorbować²⁹. Częstotliwość odbywania praktyki wyjawiania myśli była różna i wahała się od kilku razy w ciągu dnia aż do rzad-

²⁴ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko - polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 160; H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English lexicon. Revised supplement*, P.G.W. Glare (red.); with the assistance of A. A. Thompson, Oxford 1996, s. 243.

²⁵ E. A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods: (from b.C. 146 to a.D. 1100)*, New York 1957, s. 476; G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford 2009, s. 490.

²⁶ D. Kasprzak, dz. cyt., s. 110.

²⁷ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce (ascetycznej)*, tł. E. Kędziorek, nr 56, w: *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. Krzysztof Bielawski i in., wstęp i opracowanie Leon Nieścior, Tyniec 2017, s. 243.

²⁸ M. Foucault, dz. cyt., s. 45.

²⁹ J. C. Larchet, dz. cyt., s. 429.

szych aktów. Michel Foucault ἐξαγόρευσις umiejscawia przede wszystkim w życiu monastycznym³⁰, a grecki rzeczownik ἐξαγόρευσις w prawodawstwie Wielkiego Kościoła w pierwszym tysiącleciu występuje zaledwie trzy raz³¹.

4. Przedmiot wyjawiania

Przedmiotem wyjawiania były twory ludzkiej psychiki, które Ewagriusz z Pontu nazywa myślą (λογισμός)³²; twory te nie stanowią zwyczajnej i przelotnej myśli, ale raczej myśl, która stopniowo opanowuje umysł, serce i wolę człowieka; w końcu myśl ta staje się namiętnością³³. Ewagriusz z Pontu zbyt nie ufa tworam ludzkiej psychiki, ponieważ człowiek dotknięty jest nieposkromioną skłonnością do tego, by przede wszystkim *myśleć o sobie samym* (φιλαυτία). Oprócz λογισμός istnieje jeszcze bardziej rozwinięta forma myśli διαλογισμός, która obejmuje wszystkie elementy procesu myślowego, a więc: czynnik intelektualny, wolitywny i emocjonalny. Źródłem tak rozumianej myśli może być διάνοια (umysł - rozum dyskursywny), φαντασία (widowiskowość - wyobraźnia)³⁴, lub μνήμη (przypomnienie o czymś - pamięć). Ewagriusz z Pontu nie upatrywał przyczyn zepsucia człowieka w strukturze ludzkiej natury, ale w niewłaściwym użytku, jaki wola czyni z poszczególnych władz duszy, więc rozumu, poęddliwości i pożądlivosti³⁵.

Namiętność (πάθος) to niewolnicze i chorobliwe przywiązanie człowieka do określonej rzeczy, osoby, czy też wartości. Namiętność, niebędąca uczuciem lub emocją o wzmożonej intensywności, jest odpowiedzialna za destrukcję struktury antropologicznej człowieka, wprowadzającą na sposób choroby nieład w myślach i uczynkach, nakłaniając

³⁰ M. Foucault, dz. cyt., s. 43-49.

³¹ Π. Μενεβίσογλου, Λεξικόν των ιερών κανόνων, Κατερίνη 2013, s. 128: „το ἐκούσιον τῆς ἐξαγορεύσεως”: „dobrowolne wyznanie win”, Św. Bazyl, biskup Cezarei Kapadockiej, *kan. 7: Kanony Ojców Greckich [tekst grecki i polski], Atanazego i Hipolita [tekst arabski i polski]*, tł. S. Kalinkowski [tekst gr.], tł. J. Szymańczyk [tekst arab.], A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2009 [dalej: KOG], s. 37-37*, ww. 1-2; „sam przyszedł oskarżyć”: „ἐαυτοῦ πρὸς τὴν ἐξαγόρευσιν”, Św. Grzegorz z Nyssy, *kan. 4: KOG*, s. 80-80*, ww. 30-31; „na spowiedzi wyzna swój grzech”: „δι’ ἐξαγορεύσεως τὸ πλημμέλημα ἐαυτοῦ τῷ ἱερῷ φανερώσας”, Św. Grzegorz z Nyssy, *kan. 6: KOG*, s. 84-84*, w. 15.

³² Λογισμός w Ewagrińskiej ascezie jest postrzegane negatywnie i dlatego między innymi najczęściej stosowane polskie tłumaczenie tego greckiego terminu to: „zła myśl”. Por. Leon Nieścior, *Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, „Roczniki Humanistyczne” 44 (1996), nr 3, s. 203-230; Tenże, «Praktike» jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu, „Vox Patrum” 17 (1997), t. 32-33, s. 177-186; Tenże, *Rozeznawanie myśli [«διάκρισις»] i spór z nimi [«ἀντίρρησις»] według Ewagriusza z Pontu*, w: F. Drączkowski i in. (red.), *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej: Zagadnienia wybrane: Praca zbiorowa*, Lublin 1997, s. 31-56.

³³ Współcześnie „namiętność” nie ma tak pejoratywnego znaczenia jak w później starożytności i ma raczej charakter neutralny.

³⁴ Przyjmuje za Plotynem, że wyobrażenie może wzbudzić namiętność, a namiętność - wyobrażenie.

³⁵ Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli (De malignis cogitationibus)*, nr 2, tł. L. Nieścior, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, L. Nieścior (red.), wyd. 2, Tyniec 2017, s. 362.

człowieka do grzechu. Według Ewagriusza z Pontu jedne myśli wywodzą się wyłącznie ze zwierzęcej sfery duszy i dlatego należą do nich: obżarstwo, nieczystość i chciwość, a inne zaś, będące właściwe tylko człowiekowi, wynikają z jego rozumności: pycha, a jeszcze inne wywodzą się z obu sfer: *acedia*³⁶. Leon Nieścior zastanawia się, czy gniew jest konieczną konsekwencją obżarstwa, nieczystości i chciwości, a próżność - smutku?³⁷ Z pewnością sam Teolog z Pontu nie życzyłby sobie czynienia takich uproszczeń, choć w toku badania jego myśli takiego rodzaju schematy narzucają się same. Tymczasem próba ujęcia tych destruktywnych zjawisk w określone ramy niesie pewien pożytek, również współczesnemu czytelnikowi. Wśród namiętności, które identyfikował z demonami, wymienił osiem, a więc: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, *acedię* (gnuśność), próżność i pychę. Ewagriusz z Pontu obżarstwo i nieczystość umieścił na początku listy głównych wad. Wszystkie osiem namiętności powiązał z pokusą. Strategia pokusy, za którą jego zdaniem kryją się często demony, jest taka, że pokusa dotyka tej materii, za pomocą której najłatwiej *przynęcić* człowieka. A taką materią są przyjemności ciała, najbardziej dostępną i dającą zadowolenie³⁸.

Obżarstwo (*γαστριμαργία*) nie zaczyna się od jedzenia, a jedynie od sposobu patrzenia na to, co jest dobre do zjedzenia. Dość powszechnie przyjmuje się hipotezę hierarchii potrzeb, poszczególnych ich poziomów, z których składa się skomplikowany ludzki świat potrzeb i pragnień: na samym dole tej hierarchii znajdują się potrzeby fizjologiczne, następnie psychiczne, emocjonalne, seksualne, intelektualne, społeczne i wreszcie duchowe. Zaburzenia na jednym poziomie wpływają na funkcjonowanie innych poziomów potrzeb. Ewagriusz z Pontu ukazywał zło obżarstwa z perspektywy nasilających się jego skutków. Pontyjczyk nie gardzi potoczną antropologią, dzisiaj moglibyśmy ją nazwać psychologią, by pokazać, jakie znaczenie ma ciało dla ducha. Podsyćcie jego pragnień potęguje egoistyczną siłę w człowieku zwaną żądzą, uzbraja *pożądliwość* przeciwko duchowi³⁹.

Nieczystość lub lubieżność (*πορνεία*) Ewagriusz z Pontu łączy z brakiem w wstrzeźliwości w spożywaniu pokarmów⁴⁰. Jego wskazówki poświęcone są nie tylko zewnętrznemu powstrzymywaniu się przed widokiem kobiety, lecz również czuwaniu nad wyobraźnią, ponieważ to ona, jako władza wewnętrzna może podsycać nieczystość przez

³⁶ Pop. L. Nieścior, *Wstęp*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, L. Nieścior (red.), wyd. 2, Tyniec 2017, s. 19.

³⁷ L. Nieścior, *Ewagriusz o obżarstwie i nieczystości*, „Życie Duchowe” 74 (2013), s. 113-114.

³⁸ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła (De octo spiritibus)*, tł. Leon Nieścior, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, L. Nieścior (red.), wyd. 2, Tyniec 2017, s. 409.

³⁹ A. Rybicki, *Współczesne interpretacje «De Octo spiritibus malitiae» Ewagriusza Pontyjskiego*, „Roczniki Teologii Duchowości” 57 (2010), nr 2, s. 100.

⁴⁰ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, dz. cyt., s. 415.

przypominanie w wyobraźni. Pontyńczyk niepokoi się tym, że demon nieczystości chętnie atakuje żyjących we wstrzemięźliwości seksualnej, nakłaniając ich do porzucenia dotychczasowego stylu życia jako niewiele wartego⁴¹.

Ewagriusz z Pontu uważa, że skąpstwo, chciwość, zachłanność, sknerstwo (φιλαργυρία) polega na tym, że chciwy mnich staje się *statkiem obładowanym*, który jeśli nie pozbędzie się nadmiernego balastu, zostanie zatopiony w innych grzechach; takiego mnicha nieustannie *dręczy smutek*, bo *oddaje duszę, ale oka nie odwraca od ziemskich rzeczy*⁴². Grecki termin φιλαργυρία został oddany dwoma łacińskimi: *cupiditas* i *avaritia*. Pierwsze to chciwość, czyli nadmierne pożądanie i zdobywanie pieniędzy, drugie to skąpstwo, czyli chęć zatrzymania jak największej ich ilości dla siebie oraz nieumiejętność dzielenia się z innymi. Ewagriusz z Pontu porównuje duszę ogarniętą gniewem (οργή) do zwierzęcia, który *zaciemnia umysł*, powoduje wzburzenie ducha, sprawia, iż nawet, gdy zagniewany mnich poda komuś spragnionemu kubek wody, to jest ona *mętna i nie do picia*⁴³. Gniew wdziera się nawet do snów opanowanego nim mnicha i sprawia, że stają się przerażające⁴⁴.

Ewagriusza z Pontu acedię (ακηδία)⁴⁵ określa jako tę, która porusza zarówno popędliwość jak i pożądliwość. Stanowi następstwo poprzedzających ją stanów gniewu i smutku, objawiając się w postaci: niezadowolenia, niechęci, frustracji, czy też goryczy. Mnich popada w obojętność, brak chęci do życia i lenistwo⁴⁶, ponieważ jego dusza słabnie i męczy się, i marnieje w swym rozgoryczeniu, a siłę jej pochłania wielkie osłabienie; mnich bliski jest rozpacz, krzyczy i zachowuje się jak wzburzone dziecko⁴⁷. Acedia pozbawia *mocy duszy*, uniemożliwiając tym samym też praktykowanie żarliwej modlitwy⁴⁸.

⁴¹ Tamże, s. 419.

⁴² Tamże.

⁴³ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, dz. cyt., s. 422.

⁴⁴ Tamże, s. 423.

⁴⁵ Spolszczona wersja łacińskiego terminu *acidia*, będącego zlatynizowaną wersją greckiego wyrażenia ακηδία, w prostym tłumaczeniu oznacza: bez troskę, niedbałość; w przekładach pism Ewagriusza z Pontu na język polski termin ακηδία jest najczęściej tłumaczony na polski jako: zniechęcenie. L. Misiarczyk, *Osiem «logismoï» w pismach Ewagriusza z Pontu*, wyd. 2, Kraków, Tyniec 2007, s. 311; pop. L. Macheta, *Acedia «a lype» w pismach Ewagriusza z Pontu. Teo-antropologia ontologiczna*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 111-128.

⁴⁶ Według Leszka Misiarczyka acedia wyraża stan duchowego zniechęcenia, znużenia, oschłości, znudzenia, tchórzostwa, przygnębienia, niezdolności do koncentracji na jednej czynności, obrzydzenia, zniechęcenia, uprzykrzenia, atonii duszy czy wręcz paraliżu duszy. Acedia według niego to stan psychiczno-duchowy zbliżony do współczesnej depresji, który przejawia się często w poczuciu pustki i bezsensu życia, w myślach lub nawet próbach samobójczych, niechęci do jakiegokolwiek działania, a także bezprzedmiotowym lęku czy wręcz paraliżu sił psychiczno-duchowych człowieka. L. Misiarczyk, *Osiem «logismoï», dz. cyt.*, s. 311.

⁴⁷ Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami (Antirrheticus)*, tł. B. Spieralska, L. Nieścior, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, L. Nieścior (red.), wyd. 2, Tyniec 2017, s. 206.

⁴⁸ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, dz. cyt., s. 428.

Ciekawe jest u Ewagriusza zestawienie acedii z próżnością (κενοδοξία). Podczas, gdy acedia niszczy prężność duszy, próżność pobudza umysł odpadły od Boga⁴⁹. Ewagriusz z Pontu nazywa takiego mnicha próżnym, który sprzedaje swoje trudy za ludzkie zaszczyty, a przyszlą chwałę za liche uznanie. Ostatecznie bowiem, jak konkluduje *ludzka chwała spocznie w prochu, natomiast chwała cnoty przetrwa na wieki*⁵⁰.

Pycha według Pontyjczyka unosi duszę w powietrze, aby potem stracić ją w otchłan. Ewagriusz nie tyle zajmował się pychą, ile jej przeciwieństwem, czyli pokorą. Demon pychy *namawia mnicha, aby nie uznawał Boga za wspomóżyciela, lecz by sądził, że sam jest źródłem swych prawych czynów, a także by pysznił się przed braćmi mając ich za głupców, gdyż nie pojmują wszyscy jego [rzekomej] wielkości*⁵¹.

Podstawowym sposobem przejawiania się namiętności są myśli, kształtowane przez pamięć, wyobraźnię, zmysły oraz temperament. Każda myśl sama w sobie jest neutralna, jednak jej właściwa ocena zależy od tego, skąd pochodzi (od ludzkiej natury, od Boga, aniołów czy od demonów), jak długo trwa, co jest jej treścią oraz na jakim etapie rozwoju duchowego taka myśl się pojawia⁵².

Strategia walki z myślami wymaga umiejętności ich rozpoznawania (διάκρισις): mnich musi się stać niejako pasterzem własnych myśli. Zdolność rozpoznawania myśli jest łaską uzyskaną na drodze: ascezy (πρακτική), przepytowania każdej myśli (διάκρισις) i prowadzenia sporu z myślami za pomocą Słowa Bożego (αντίρρησις)⁵³. Rozeznawanie myśli obejmuje określenie źródeł pochodzenia myśli, sposobu i okoliczności ich działania, przeanalizowanie strategii demonicznych podstępów i wgląd w tajniki życia duchowego⁵⁴. Pokusa musi być przede wszystkim zwerbalizowana i w ten sposób uświadomiona przez mnicha. Następnie za pomocą szeptanych lub powtarzanych w myślach fraz z Pisma Świętego mnich odrzuca złą myśl⁵⁵.

Mnich z Pontu posługiwał się kategorią grzechu myślą, κατὰ διάνοιαν, którą odróżniał od grzechu uczynkiem, κατ' ἐνέργειαν. Wewnętrzna akceptacja zakazanej przyjemności stanowi podstawę odpowiedzialności moralnej mnicha za jego duchowy nieład. Wina zaczyna się tam, gdzie pojawia się świadomy i dobrowolny udział myślącego mnicha. To nie sama rzecz, czy jej wyobrażenie, zniewala umysł, ale jej namiętne wyobrażenie. Ewagriusz

⁴⁹ A. Rybicki, *Współczesne interpretacje*, dz. cyt., s. 114.

⁵⁰ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, dz. cyt., s. 431.

⁵¹ Tenże, *O praktyce (ascetycznej)*, dz. cyt., 232.

⁵² L. Nieścior, *Wstęp*, dz. cyt., s. 29.

⁵³ Pop. Tamże, s. 21-23.

⁵⁴ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce (ascetycznej)*, nr 43, dz. cyt., s. 239-240.

⁵⁵ Tenże, *O różnych rodzajach złych myśli*, dz. cyt., s. 390-391.

z Pontu tak określa sekwencję powstania zawinionego uczestnictwa w złu: powstanie myśli, trwanie, przyzwolenie, czyn, złe upodobanie⁵⁶.

5. Relacja mistrz-uczeń (διδάσκαλος-μαθητής)

Praktyka wyjawiania myśli (ἐξαγόρευσις) oparta jest w życiu monastycznym o teologiczną koncepcję posłuszeństwa ucznia wobec mistrza, która różni się od koncepcji posłuszeństwa opartego o potrzebę samodoskonalenia się obecną w kulturze grecko-rzymskiej. Posłuszeństwo monastyczne jest kształtowane na wzór posłuszeństwa Jezusa Chrystusa wobec Boga Ojca. Posłuszeństwo ma charakter całościowy i prowadzi do kontemplacji rzeczy Bożych, która jest uważana w teologii bizantyjskiej za najwyższe dobro. Zdolność rozeznawania myśli przez ojca lub starca od IV wieku jest określana jako διάκρισις. Obdarzony darem rozeznawania mistrz ma zdolność καρδιογνώσις, czyli dokonywania intuicyjnego poznania ludzkiego serca⁵⁷.

Józef Naumowicz, badając pierwotny monastycyzm, doszedł do wniosku, iż zależność ucznia od mistrza należy rozpatrywać w kontekście *ojcostwa duchowego*⁵⁸. Osiem zasad reguluje instytucję *ojcostwa duchowego* w monastycyzmie pierwotnym, a więc: wolny wybór mistrza dokonany przez ucznia; doświadczonego mnicha najczęściej nazywano: ἀββά (aramejskie ojciec, w transliteracji greckiej) albo πρεσβύτερος (starszy, starzec) albo διδάσκαλος (nauczyciel, mistrz); poszukiwanie drogi zbawienia; odpowiedzi mistrza były proste; uczeń dzielił życie z mistrzem; uczeń *wyjawiał myśli* mistrzowi; przekaz ojca duchownego cechował się łagodnością; ojciec duchowy modlił się za swych uczniów⁵⁹. Po częściowo zależność ucznia wobec mistrza była regulowana przez normy pozaprawne, co można dostrzec w tekstach niektórych apoftegmatów⁶⁰.

⁵⁶ Pop. L. Nieścior, *Wstęp*, dz. cyt., s. 13-18.

⁵⁷ D. Kasprzak, dz. cyt., s. 110; A. D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers Διάκρισις [diakrisis] in the life and thought of early egyptian monasticism*, Paternoster 2007, *passim*.

⁵⁸ J. Naumowicz, *Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*, w: J. Augustyn, J. Kołacz (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego: poradnik dla księży*, Kraków 2007, s. 153-154.

⁵⁹ D. Kasprzak, dz. cyt., s. 110-111.

⁶⁰ *Apoftegmaty Ojców pustyni*, t. 1, *Gerontikon: Księga Starców*, nr 38, M. Borkowska (tł.), M. Starowieyski (red.), Tyniec-Kraków 1994, s. 134: „[Abba Antoni] Powiedział także: «Jeśli to możliwe, mnich powinien wyjawiać starcom nawet, ile kroków robi albo ile kropel pije u siebie w celi: żeby sprawdzić, czy może i w tym nie błędzi»” (*Appendix I. Apophthegmata*, nr 38 [44], w: *S.P.N. Procli Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia <...>*, [*Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. 65, red. J. P. Migne], Lutetiae Parisiorum 1864, kol. 88).

6. Ewolucja norm prawnych

Święty Bazyli w regule 26 (zatytułowanej: *περὶ τοῦ πάντα καὶ τὰ καρυπτὰ τῆς καρδίας ἀνὰ τιθεσαι τῷ προεστῶτι*: o wyjawianiu wszystkich, nawet tajemników serca przełożonemu⁶¹) naucza, że każdy (...) [jeśli przynajmniej chce dokonać zauważalnych postępów i żyć zgodnie z przykazaniami naszego Pana Jezusa Chrystusa] powinien unikać ukrywania w swoim sumieniu jakiegokolwiek poruszenia. Wręcz przeciwnie, trzeba odkrywać sekrety serca tym, którzy otrzymali misję leczenia chorych ze współczuciem i zrozumieniem⁶².

Święty Jan Klimak rzeczownik *ἐξαγόρευσις* używa na oznaczenie Sakramentu Pokuty lub spowiedzi duchowej, która według niego jest *zapomnieniem o naturze, skoro <zapominam nawet o spożyciu chleba> [Ps 102 (101), 5]*⁶³. Rzeczownik *ἐξαγόρευσις* występuje w jego pismach w *Drabinie raj*⁶⁴ i *Do pasterza*⁶⁵.

Początkowo praktyka wyjawiania myśli (*ἐξαγόρευσις*) nie była regulowana przez prawo własne, dopiero w XI wieku, według zachowanych źródeł, zaczęła podlegać normom prawnym w typikach. Według typiku monasteru *Θεοτόκος Ἐὐεργέτις* w Konstantynopolu, pochodzącego z XI wieku (*Περὶ τῆς ψυχοσώστιδος ἐξαγορεύεως*), praktyka wyjawiania myśli nie zawsze miała charakter sakramentalny; zazwyczaj praktykę tę odbywano dwa razy dziennie: po jutrzni i po komplecie⁶⁶. Następnie ta norma prawna została interpolowana w całości lub części, bezpośrednio lub pośrednio, do innych typików: monasteru *Θεοτόκος ἡ Κοσμοσώτειρα* (nr 16-18)⁶⁷, *Ἅγιος Μάμας στὴν Κωνσταντινούπολη* (nr 30)⁶⁸,

⁶¹ Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, nr 26, w: *S.P.N. Basilii, Caesariae Cappadociae Archiepiscopi, opera omnia* [...], (*Patrologiae cursus completes. Series graeca*, t. 31, red. J. P. Migne), Lutetiae Parisiorum 1857, kol. 985; przekład w języku polskim: Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, nr 26, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, przekład i opracowanie J. Naumowicz, Tyniec-Kraków 2012, s. 125 (Źródła Monastyczne, 6).

⁶² Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, nr 26, w: *S.P.N. Basilii, Caesariae Cappadociae Archiepiscopi, opera omnia* [...], (*Patrologiae cursus completes. Series graeca*, t. 31, red. J. P. Migne), Lutetiae Parisiorum 1857, kol. 985; przekład w języku polskim: Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, nr 26, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, przekład i opracowanie J. Naumowicz, Tyniec-Kraków 2012, s. 125-126.

⁶³ Jan Klimak, *Drabina raj*, VII, 2: Św. Jan Klimak, *Drabina raj*, tł. W. Polanowski, ed. E. Osek, Kęty 2019, s. 168.

⁶⁴ Tamże, IV, 53; VII 2; XV, 84: s. 134, 166, 214.

⁶⁵ Jan Klimak, *Do pasterza*, XIII: *Sancti patris nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci* [...] *opera omnia* (*Patrologiae cursus completes. Series graeca*, t. 88, red. J. P. Migne), Lutetiae Parisiorum 1864, kol. 1196 B.

⁶⁶ P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, „Revue des études byzantines” 40 (1982), s. 28-33.

⁶⁷ *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, (*Kosmosoteira: Typikon of the Sebastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira near Bera*), s. [808-810].

⁶⁸ Tamże, (*Mamas: Typikon of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople*), s. [1015].

Θεοτόκου των Ηλίου Βωμών ήτοι των Ελεγμών (nr 30)⁶⁹ oraz Μονή Μαχαιρά στην Κύπρο (nr 50-53)⁷⁰.

Grecki termin λογισμός został przetłumaczony przez Jana Kasjana († około 435) na język łaciński jako *coagitationes*⁷¹. Następnie monastyczna instytucja wyjawiania myśli znalazła się w *Regule Mistrza: na piąty stopień pokory drabiny niebiańskiej wstępuje uczeń, gdy w pokornym wyznaniu nie tai wobec swojego opata wszystkich złych myśli nawiedzających jego serce i grzechów potajemnie popełnionych*⁷² oraz *Regule św. Benedykta: złe myśli do serca przychodzące natychmiast o Chrystusa rozbijać i odkrywać je ojcu duchownemu*⁷³.

Zakończenie

W chrześcijaństwie pierwszych wieków istniały dwie główne formy ujawniania prawdy o sobie samym. Pierwszym z nich jest egzomologeza (ἐξομολόγησις), czyli wyznanie grzechów i wejście w kanoniczny stan pokuty. Natomiast drugim rodzajem jest eksagoreza (ἐξαγόρευσις), pochodzenia monastycznego, która polega na analitycznej werbalizacji własnych myśli w kontekście religijnego posłuszeństwa wobec mistrza. Z upływem czasu eksagoreza (ἐξαγόρευσις) znalazła swoje unormowania w bizantyjskim prawie własnym. Wyjawianie myśli należy do istotnych i podstawowych elementów praktycznych życia mnicha w monastycyzmie bizantyjskim

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę pozasakramentalnej praktyka wyjawiania myśli z posłuszeństwa mistrzowi w źródłach wczesnego monastycyzmu bizantyjskiego powstałych od

⁶⁹ Tamże, (*Heliou Bomon: Typikon of Nikephoros Mystikos for the Monastery of the Mother of God ton Heliou Bomon or Elegmon*), s. [1072].

⁷⁰ Tamże, (*Machairas: Rule of Neilos, Bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of Machairas in Cyprus*), s. [1137-1139].

⁷¹ Jan Kasjan, *Ustawy życia mnichów oraz leczenie ośmiu głównych grzechów*, IV, 9: Jean Cassien, *Institutions cénobitiques; texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy*, (*Sources Chrétiennes* 109), Paris 1965, s. 132-133.

⁷² *Regula Mistrza*, X, 61: „Deinde quintum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si omnes cogitationes malas cordi suo aduenientes uel mala a se absconse commissa per humilem linguae confessionem abbatem non celauerit suum” (*La règle du maître*, t. 1, [Prologue - Ch. 10]; introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, [*Sources chrétiennes*, 105], Paris 1964, s. 432-433); tekst w języku polskim: *Regula Mistrza. Regula św. Benedykta*, tł. T. M. Dąbek, B. Turowicz, Kraków 2006, s. 139.

⁷³ Benedykt z Nursji, *Regula*, IV, 50: „Cogitationes malas cordi svo aduenientes mox ad Christvm adlidere et seniori spiritali patefacere” (*La Règle de saint Benoît*, t. 1, Prologue-Ch. 7; introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé; texte établi et présenté par Jean Neufville, [*Sources chrétiennes*, 180], Paris 1972, s. 460-461); tekst w języku polskim: *Regula Mistrza. Regula św. Benedykta*; tłumaczenie Tomasz M. Dąbek, Bernard Turowicz, Kraków 2006, s. 404; pop. Benedykt z Nursji, *Regula*, VII, 44: *La Règle de saint Benoît*, t. 1, Prologue-Ch. 7; introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé; texte établi et présenté par Jean Neufville, [*Sources chrétiennes*, 180], Paris 1972, s. 484-485); tekst w języku polskim: *Regula Mistrza. Regula św. Benedykta*; przekł. Tomasz M. Dąbek, Bernard Turowicz, Kraków 2006, s. 414-415.

świętego Bazylego Wielkiego do świętego Jana Klimaka. Artykuł ma charakter naukowy i powstał przy zastosowaniu metody teologiczno-prawnej. Przedmiotem wyjawiania myśli są namiętności skatalogowane przez Ewagriusza z Pontu. Praktyka została uregulowana w niektórych typikach monasterów bizantyjskich oraz w *Regule* świętego Benedykta.

Summary

The non-sacramental practice of verbalizing thoughts in the sources of the early Byzantine monasticism. Selected issues in theological and legal terms

The article is an analysis of a non-sacramental practice of verbalizing thoughts out of obedience to a master in sources of early Byzantine monasticism from St. Basil the Great to St. John Climac. The article is of a scientific nature with the use of the theological and legal method. The passions cataloged by Evagrius of Pontus are the subject of verbalizing thoughts. This practice was regulated in some types of Byzantine monasteries and in the *Rule* of St. Benedict.

Bibliografia:

Abramowiczówna, Z. (1960). *Słownik grecko - polski*, t. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Andrés, D. A. (2002). *Coment. sub can. 630*. W: Á. Marzoa i in. (red.), *Comentario exe-gético al código de derecho canónico*, t. 2, cz. 2, wyd. 3 (1582-1584). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (Eunsa).

Apoftegmaty Ojców pustyni, (1994). t. 1, *Gerontikon: Księga Starców*, M. Borkowska (tł.), M. Starowieyski (red.). Tyniec-Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.

Appendix I. Apophthegmata. (1864). W: S.P.N. *Procli Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia [...]*, /*Patrologiae cursus completes. Series graeca*/, t. 65, J. P. Migne [red.]), (71-440). Lutetiae Parisiorum: apud J.-P. Migne.

Basilius Magnus, (1857). *Regulae fusius tractatae*. W: S.P.N. *Basilii, Caesariae Cappadociae Archiepiscopi, opera omnia [...]*, (*Patrologiae cursus completes. Series graeca*, t. 31, J. P. Migne [red.]), (889-1032). Lutetiae Parisiorum: apud J.-P. Migne.

Bauer, W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: a translation and adaptation of Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament*, W. F. Arndt i in. (red.), wyd. 3. Chicago: University Press.

Bazyli Wielki, (1995). *Reguły dłuższe*. W: J. Naumowicz (red.), *Pisma ascetyczne*, t. 2, (39-181). Tyniec-Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.

Bizzarri, A. (1885). *Collectanea in usum secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium*. Romae: Typographia Polyglotta.

Brakke, D. (2005). *Making Public the Monastic Life: Reading the Self in Evagrius Ponticus' Talking Back*. W: D. Brakke i in. (red.), *Religion and the Self in Antiquity*, (222-233). Bloomington (Indiana): Indiana University Press.

Cassien, Jean. (1965). *Institutions cénobitiques*; texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, (*Sources chrétiennes* 109). Paris: Cerf.

Chłopowicz, M. (2010). Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele zachodnim. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 18, nr 1, 9-30.

Dee, D. (1960). *The manifestation of conscience*. Washington: The Catholic University of America Press.

Desdouits, M. (1978). *Manifestazione di concenza*. W: G. Pelliccia, G. Rocca (red.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 5: (*Iona- Monachesimo*), (880-887). Roma: Edizioni Paoline.

Ewagriusz z Pontu. (2017). *O ośmiu duchach zła (De octo spiritibus)*, L. Nieścior (tł.), w: L. Nieścior (red.), *Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne*, t. 1, wyd. 2, (407-436). Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Ewagriusz z Pontu. (2017). *O praktyce (ascetycznej)*, E. Kędziołek (tł.). W: L. Nieścior (red.), *Pisma ascetyczne*, t. 1, wyd. 2, (225-255). Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Ewagriusz z Pontu. (2017). *O różnych rodzajach złych myśli (De malignis cogitationibus)*, L. Nieścior (tł.). W: L. Nieścior (red.), *Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne*, t. 1, wyd. 2 (359-406). Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Ewagriusz z Pontu. (2017). *O sporze z myślami (Antirrheticus)*, Beata Spieralska, Leon Nieścior (tł.). W: L. Nieścior (red.), *Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne*, t. 2, wyd. 2 (149-221). Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Fęcki, V. (1948). *De manifestatione conscientiae in iure Religiosorum: dissertatio theologico-historico-canonica (can. 530 C.J.C.)*. Cracoviae, Lublini: Catholica Universitas Lublinensis.

Foucault, M. (1988). *Technologies of the Self*. W: L. H. Martin i in. (red.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (16-49). Amherst: University of Massachusetts Press.

Gautier, P. (1982). Le typikon de la Théotokos Évergétis. *Revue des études byzantines* 40, 5-101.

Hausherr, I. (1955). *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Romae: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

Jan Klimak, Św. (2019). *Drabina rajy*. W: Polanowski (tł.), E. Osek (red.). Kęty: Marek Derewnicki.

Jasiewicz, A. (2019). *Wstęp*, W: Św. Jan Klimak, *Drabina rajy*, przekład z języka greckiego i komentarz Waldemar Polanowski, opracowanie i redakcja naukowa Ewa Osek, (19-86). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Joannis Scholastici, (1864). *Liber ad Pastorem*. W: J. P. Migne (red.), *Sancti patris nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci [...] opera omnia (Patrologiae cursus completes. Series graeca, t. 88, (1166-1210)*. Lutetiae Parisiorum: apud J.-P. Migne.

Kanony Ojców Greckich [tekst grecki i polski], Atanazego i Hipolita [tekst arabski i polski]. (2009). S. Kalinkowski (tł.) [tekst gr.], tł. J. Szymańczyk (tł.) [tekst arab.], A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Kasprzak, D. (2016). Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej - zarys zagadnienia. *Polonia Sacra* 20 (44), 101-122.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich: promulgowany przez papieża Jana Pawła II. (2002). Lublin: Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”.

Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. (1984). Poznań: Pallottinum.

La Règle de saint Benoît, t. 1, Prologue-Ch. 7.(1972). introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé; texte établi et présenté par Jean Neufville, (*Sources chrétiennes*, 180). Paris: Cerf.

La règle du maître, t. 1, (Prologue - Ch. 10). (1964). introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, (*Sources chrétiennes*, 105). Paris: Cerf.

Lampe, G. W. H. (2009). *A patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Larchet, J. C. (1991). *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église Orthodoxe*. Paris: Édition de l'Ancre.

Larchet, J. C. (2016). *Terapia chorób duchowych: wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, N. Aleksiejuk (tł.), wyd. 2. Hajnówka: Wydawnictwo Bratczyk.

Leo I. (2009). *Brief »Magna indignatione« an alle Bischöfe in Kampanien usw.*, 6. März 459. W: H. Denzinger (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*. Quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping editit Petrus Hünemanns, 187. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Liddell, H. G., Scott., R. (1996). *Greek-English lexicon. Revised supplement*, P. G. W. Glare (red.). Oxford: Clarendon Press.

Macheta, L. (2017). Acedia «a lype» w pismach Ewagriusza z Pontu. Teo-antropologia ontologiczna. *Analecta Cracoviensia* 49, 111-128.

Μενεβίσογλου. Π. (2013). Λεξικόν των ιερών κανόνων. Κατερίνη: Ελεκταση.

Misiarczyk, L. (2007). *Osiem «logismoi» w pismach Ewagriusza z Pontu*, wyd. 2. Kraków. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Misijuk, Wł. (2014). *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*. Lublin:

Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.

Naumowicz, J. (2007). *Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*. W: J. Augustyn, J. Kołacz (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego: poradnik dla księży* (143-151). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Nieścior, L. (1996). Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu. *Roczniki Humanistyczne* 44, nr 3, 203-230.

Nieścior, L. (1997). «Praktike» jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu. *Vox Patrum* 17, t. 32-33, 177-186.

Nieścior, L. (1997). *Rozeznawanie myśli («διάκρισις») i spór z nimi («ἀντίρρησις») według Ewagriusza z Pontu*. W: F. Drączkowski i in. (red.), *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej: Zagadnienia wybrane: Praca zbiorowa* (31-56). Lublin: Polihymnia, 1997.

Nieścior, L. (2013). Ewagriusz o obżarstwie i nieczystości. *Życie Duchowe* 74, 113-119.

Nieścior, L. (2017). *Wstęp*. W: L. Nieścior (red.), *Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne*, t. 2, 9-26. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Popowski, R. (2006). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa: „Vocatio”.

Qvinti Septimi Florentis Tertvlliani, (1954). *De paenitentia*, J. G. Ph. Borleffs (tł.). W: E. Dekkers i in. (red.), *Tertvlliani Opera I: Opera catholica. Adversus Marcionem* (319-340). Tvrnholti: Brepols.

Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta, (2006). T. M. Dąbek, B. Turowicz (tł.). Kraków: Tyniec-Wydawnictwo Benedyktynów.

Rich, A. D. (2007). *Discernment in the Desert Fathers Διάκρισις [diakrisis] in the life and thought of early egyptian monasticism*. Paternoster: Milton Keynes.

Rodriguez, A. (1929). *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich*, t. 5, cz. 2. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Rybicki, A. (2010). Współczesne interpretacje «De Octo spiritibus malitiae» Ewagriusza Pontyjskiego. *Roczniki Teologii Duchowości* 57, nr 2, 95-118.

Sophocles, E. A. (1957). *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods: (from b. C. 146 to a. D. 1100)*. New York: Frederick Ungar.

Tyburowski, K. (2016). «Paenitentia» i «exomologesis» w «De paenitentia Tertuliana». *Resovia Sacra* 23, 371-383.