

Ks. Leon Nieścior¹

Ślady Orygenesowej egzegezy w *De monastica exercitatione* Nila z Ancyry

Sztandarowe pismo Nila z Ancyry (zm. ok. 430) na temat monastycznej obserwacji *De monastica exercitatione*, w którym autor kreśli program odnowy tego życia, jest pełne duchowych wyjaśnień Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu. Gdzie indziej przedstawiliśmy już wpływ Filona Aleksandryjskiego na Nilową egzegezę o tematyce ascetycznej². Spotykamy jednak u Nila wykładnię przenośną, niezwiązaną z tym żydowskim uczonym. Abstrahując od zastosowań duchowych nie dotyczących ascezy³, w kilku wywodach o tematyce ascetycznej trudno nam było wskazać źródło inspiracji. Źródło wymyka się naszemu poznaniu albo może nie istnieje, gdyż pisarz uprawia własną egzegezę.

Tak oto dla niego odzwierciana Iszbaala, która, usnąwszy przy oczyszczaniu pszenicy, wpuściła ludzi Rekaba (2Sm 4,6-7, LXX) i umożliwiła im zabicie króla, oznacza człowieka opanowanego przez rzeczy cielesne⁴. Kamienie, które Jozue kazał wyciągnąć z Jordanu, by ułożyć z nich stelę upamiętniającą zwycięską przeprawę przez rzekę (Joz 4,2-9), pouczają o potrzebie odsłonięcia najgłębszych racji złego postępowania, godnego napiętnowania⁵. Woły z brązu w świątyni podpierające basen do ablucji (1Krl 7,25) oznaczają nauczycieli, którzy mają znosić brzemiona i wady swoich uczniów, a masywny świecznik o okrągłym kształcie (Wj 25,31)

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior, pracownik Katedry Teologii Patrystycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4988-9667.

² L. Nieścior, *Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w „De monastica exercitatione” Nila z Ancyry*, VoxP 38 (2018) t. 70, 25-44.

³ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 29, 30, 34, 36.

⁴ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 16.

⁵ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 24.

– ich duchową siłę⁶. Pożyczona przez ucznia Elizeuszowego siekiera, która wpadła do rzeki (2Krl 6,5), jest symbolem zasłyszanej nauki, nienabytej dzięki własnemu doświadczeniu⁷. Zakratowane okna w świątyni (Ez 41,16) przedstawiają zaporę, którą należy stawiać złym myślom⁸. Wojna „czterech królów narodu asyryjskiego wobec pięciu królów kraju Sodomy” (Rdz 14) wskazuje na walkę rzeczy zmysłowych przeciwko samym zmysłom, które zostają zniewolone przez tamte⁹. Nagość Józefa wyrrywającego się z objęć żony Potifara (Rdz 39) jest symbolem jego wstrzemięźliwej postawy, nawiązującej do niewinności Adama w raju (Rdz 39,12)¹⁰. Przepis Prawa, aby po modlitwie w świątyni nie wracać tą samą bramą, ale bramą położoną naprzeciwko (Ez 46,9), wzywa do kroczenia prostą drogą cnoty¹¹. W Józefie dostrzegał podobnie odzwierciedlenie rajskiego porządku także i Jan Chryzostom¹², którego uczniem był Nil¹³, przejście drugą bramą natomiast podobnie tłumaczył Hieronim¹⁴.

W przenośnej egzegezie Nila spotykamy wykładnię, której ślady zdają się prowadzić do jeszcze jednego mistrza aleksandryjskiego, mianowicie Orygenesza. Dla M. Guérard, edytorki i badaczki Nilowego komentarza do Pieśni nad Pieśniami, wpływ Orygenesza na autora tego komentarza nie ulega wątpliwości¹⁵. Wypowiedzi Nila w *De monastica exercitatione*, zbieżne z interpretacją Orygenesza, są poniżej przedmiotem naszej uwagi.

Już na samym początku pojawiają się pewne wątpliwości. Skoro Nil z Ancyry, jak ogólnie się przyjmuje, był uczniem Jana Chryzostoma i bliższa mu była szkoła antiocheńska interpretacji Biblii, sceptycznie nastawiona do aleksandryjskiej alegorii, to czy w ogóle możemy spodziewać się wpływów alegorii Orygenesowej na Nilową egzegezę? Jak wskazaliśmy, sam wpływ Orygenesowej egzegezy na Nilową został już stwierdzony. Nieobce jest też Nilowi pojęcie alegorii, skoro używa słowa ὀλληγορικῶς w swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami w odniesie-

⁶ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 28.

⁷ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 30.

⁸ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 50.

⁹ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 51-52.

¹⁰ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 65.

¹¹ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 53.

¹² Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum (homiliae 1-90) XVIII 3* (in 5,38).

¹³ Np. Jerzy Mnich w IX wieku zalicza go do uczniów Chryzostoma. Por. Georgius Monachus, *Chronicon IX 9* (de Boor, 599).

¹⁴ Por. Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem XIV 46*.

¹⁵ Por. M.G. Guérard, *Introduction: Nil d'Ancyre, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SCh 403, Paris 1994, 44.

niu do duchowej, przenośnej interpretacji słowa „prawo”¹⁶. Czy stosowanie przez Nila duchowej interpretacji daje nam podstawę do określania jej jako alegorii? W jakim w ogóle znaczeniu możemy tu używać słowa „alegoria”: właściwym Orygenesowi i szkole aleksandryjskiej, właściwym szkole antiocheńskiej, krytykującej alegoryzację w egzegezie czy we współczesnym rozumieniu? Jak wskazuje H. Crouzel, ujmując rzecz skrótowo, sens typologiczny dla Orygenesusa to zapowiedź rzeczy przyszłych, alegoria to ukryte, głębsze znaczenie, inne od tego, które pojawia się na powierzchni¹⁷. Egzegeza typologiczna następuje niejako na płaszczyźnie horyzontalnej, w obrębie czasu pojmowanego biblijnie, linearnie. Tymczasem alegoria zachodzi na płaszczyźnie wertykalnej, w duchu greckiego myślenia, w którym jedno wskazuje na coś innego, głębszego¹⁸. Orygenesowe rozumienie „alegorii” w istocie nie odbiega od współczesnej jej konotacji używanej w teologii i w takim sensie my również używamy tego słowa. Dla uniknięcia nieporozumień będziemy odnosić przymiot „alegoryczny” do Orygenesowej interpretacji, a Nilową egzegezę będziemy nazywać „przenośną”, „metaforyczną”. Przy okazji warto zaznaczyć, że sensory mogą się nakładać – typologia, zorientowana chrystocentrycznie, z alegorią, czego spodziewamy się również w tekstach Orygenesusa czytanych przez Nila.

1. Nie zamieniać purpury na lachmany (Lm 4,5)

Czytamy u Nila:

Dlaczegoż zatem degradujemy niebiańskie postępowanie do postępowania ziemskiego, obciążając je przyziemnymi trudami? Dlaczego ubieramy się ‘w gnój’, my, którzy kiedyś byliśmy wychowywani ‘w purpurze’, jak o niektórych mówił z płaczem Jeremiasz?¹⁹ Kiedy zażywamy spokoju, trwając przy pięknych i gorliwych myślach, jesteśmy wychowywani ‘w purpurze’, ale kiedy porzucając ten stan zajmujemy się ziemskimi sprawami, ubieramy się ‘w gnój’²⁰.

¹⁶ Nilus Ancyranus, *Commentarii in Canticum Canticorum* 44, 11 (in Cant. 4,5).

¹⁷ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 106.

¹⁸ Por. Crouzel, *Orygenes*, 123.

¹⁹ Por. Lm 4,5: „Ci, co jadali przysmaki, mdleli na ulicach, a strojni niegdyś w purpurę pokładli się na gnoju”.

²⁰ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 14, PG 79, 736, ŻM 46, 79. Por. Nilus Ancyranus, *Epistulae* I 26; II 183.

Metafora biblijna wyraża dosadnie degradację duchową będącą następstwem przyziemnego życia.

U Orygenesza purpura symbolizuje krew Zbawcy. Chociaż słuchali wcześniej w słowie prorockim zapowiedzi jej wylania przez Chrystusa, niektórzy słuchacze zostali teraz niejako złachmanieni przez przyziemne myśli²¹. Chociaż aleksandryczyk rozumie bardziej chrystocentrycznie lamentację proroka, to jednak w istocie jej sens moralny jest taki sam jak u Nila. Szukając znaczenia bardziej historycznego, Teodoret z Cyru odnosi lamentację proroką do zepsucia Izraelitów i podkreśla, że ich grzech, zgodnie z Lm 4,6, da się porównać z grzechem mieszkańców Sodomy²². Dla Maksyma Wyznawcy noszący purpurę obrazuje człowieka czystego, oświeconego, wyzwolonego od przyziemności, karmiącego się wspaniałymi i płomiennymi myślami oraz duchowymi słowami, a kładący się w gnoju – człowieka dotkniętego odorem namiętności²³. Z kolei myśl Nila, prawie w dosłownym brzmieniu, powtarza Jan Damasceński²⁴. Znamienne, że zarówno Maksym Wyznawca, jak i Jan Damasceński literalnie powtarzają użyte przez Nila wyrażenie „przy pięknych i gorliwych myślach” (τοῖς λαμπροῖς ἐντροφῶν καὶ διαπύροις νοήμασι).

2. Upodobnić się na chwilę do żmii (1Sm 14,13)

Nil powiada:

Z pewnym zastrzeżeniem, i to nie wprost, nazwało [Prawo] nieczystym tego, kto chodzi na czterech nogach: [mianowicie] jeśli inaczej się nie porusza (Pwt 11,42). Dano bowiem czas tym, którzy żyją w ciele, aby zniżyć się do zaspokajania potrzeby ciała. Nawet Jonatan walcząc z Ammonitą Nachaszem zwyciężył poruszając się w taki sposób (por. 1Sm 14,13), ponieważ uległ jedynie konieczności natury. Potrzeba było, żeby ten, który walczył ze żmiją pełzającą na brzuchu – tak tłumaczy się [imię] Nachasz²⁵ – upodobnił się do niej na chwilę w postawie, by [także] chodzić na czworaka, a potem powstając i zajmując swoją zwykłą pozycję, pokonał ją z wielką łatwością²⁶.

²¹ Por. Origenes, *Fragmenta in Lamentationes in catenis*, frag. 100 (in Lam. 4,5) (GCS 6, 271).

²² Por. Theodoretus Cyranus, *Interpretatio in Jeremiam* (in Lam. 4,5).

²³ Por. Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, prologus, GCS 48, 38.

²⁴ Por. Joannes Damascenus, *Sacra parallela*, PG 95, 1333; PG 96, 364.

²⁵ Przedstawiona przez Nila etymologia imienia „Nachasz” jest i dzisiaj przyjmowana.

²⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 15, PG 79, 737, ŻM 46, 81-82.

Wypowiedź wymaga dłuższej analizy.

Być może autor listu, przytaczając wydarzenia biblijne z pamięci, dopuszcza się pomyłki *qui pro quo*. Jonatan w 1Sm 14 nie walczy z Ammonitami i ich przywódcą Nachaszem, co opisuje się w 1Sm 11–12, ale z Filistynami. To pomieszanie faktów wynika z tłumaczenia Septuaginty, która nazwę „Filistyni” wyraża ogólnym słowem „cudzoziemcy” (ἄλλόφυλοι). Być może miesza też dwie postaci: Nachasza (Ναάς), wroga Izraelitów, i Naassona (Ναασσών), dziadka Booza wymienionego w genealogii Jezusa (Mt 1,4). Co symbolizuje tu żmija, której nazwę zawartą w swoim imieniu nosi Ναάς? Możemy domyślać się wieloznacznej symboliki, a mianowicie obrazu (1) aktualnego stanu cielesnego człowieka, (2) określonej namiętności cielesnej ciała, (3) złego ducha, który posługuje się zmysłowością ludzką jako narzędziem pokusy. W tym drugim znaczeniu późniejszy łaciński komentator będzie wykladał etymologię imienia „Naas”, które, oznaczając żmiję, wskazuje na jedną szczególną namiętność czyniącą człowieka przyziemnym, mianowicie na obżarstwo²⁷.

W każdym razie przenośnia jest pomysłowa. Aby pokonać wroga, trzeba niejako zniżyć się do jego poziomu. „Jonatan wspinał się na rękach i nogach, a giermek szedł za nim. I padali [wrogowie] przed Jonatanem, a giermek, idący za nim, dobijał ich” (1Sm 14,13). Ciało nie jest przeciwnikiem człowieka, niemniej jednak z wypowiedzi wynika, że skłonność ciała do nadmiernych roszczeń każe stawiać mu pewien opór i praktykować umiarkowanie. Postawa wstrzemięźliwa polega na tym, że w koniecznej mierze ulega się jego potrzebom, nie ulega się natomiast temu, co wykracza poza jego potrzebę. Pewne światło na ideę owej walki rzuca Filon Aleksandryjski, którego Nil z Ancyry czytał. Do istot czworonożnych, które można spożywać Izraelitom według Kpł 11,21, należą różne gatunki szarańczy, w tym także gatunek ὀφιομάχης, którego nazwa oznacza ‘poskramiacza węży’. Filon wnioskuje: „Jeżeli bowiem wężowa rozkosz (ὀφιώδης ἡδονή) nie jest pożywna, ale szkodliwa, wtedy zajęcie postawy walczących z rozkoszą musi być bardzo odżywcze i zbawienne, a tym właśnie jest wstrzemięźliwość”²⁸. Podobna kształtem do węża przyjemność zostaje pokonana przez jej opanowanie.

Nie znaleźliśmy innej duchowej wykładni 1Sm 14,13 w egzegezie Ojców. Istnieje jednak pewna wypowiedź Orygenesa, która mogła po-

²⁷ Por. Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum libri VI V* 20.

²⁸ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II 105, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 1, red. L. Cohn – P. Wendland, Berolini 1896, 61-169, tł. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 134.

średnio wpłynąć na interpretację Nilową. Mianowicie odnosząc się do słów oblubienicy w Pnp 6,12 („uczynił ze mnie rydwany dla Aminadaba” – ἔθετό με ἄρματα Ἀμιναδάβ, LXX), aleksandryjczyk przywołuje postać Aminadaba, który był ojcem Naassona, przywódcy ludu Judy, albo inaczej, jak autor nazywa, „ludu oblubienicy” (τοῦ λαοῦ τῆς νόμφης). Stwierdza, że Naasson, którego imię oznacza ‘przybierającego postać węża’ (ὀφιδῶδης), wskazuje na Chrystusa. Dalej powiada: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak «uczynił ze mnie rydwany» dla siebie, władając moimi myślami”²⁹. Słowa Orygenesusa nie są łatwe do zrozumienia. Pisarz używa dużego skrótu myślowego, a ponadto sam werset Pnp 6,12, zarówno w oryginale hebrajskim, jak i greckim tłumaczeniu Septuaginty, nie jest jednoznaczny³⁰. Niemniej jednak wydaje się, że możemy zrekonstruować jego myślenie. Jak dawny Mojżesz wywyższył węża miedzianego, aby ci, którzy na niego spojrzą, zostali ocaleni (Lb 21,9), tak teraz nowy Mojżesz, Chrystus, którego ów wąż zapowiadał, pociąga ku sobie ducha człowieka dla zawładnięcia przez siebie. Dusza, która, jak stwierdza Orygenes w tym samym scholium, „sama z siebie niczego nie może uczynić”, staje się „rydwanem Aminadaba”, bo zaczyna nią kierować Chrystus jako nowy Naasson, potomek Aminadaba. Przypomina się obraz powozu Platońskiego ciągniętego przez dwa przeciwne sobie rumaki, część popędliwą i pożądlivą duszy, a powożonego przez woźnicę, którą jest rozum³¹. Orygenes chrystianizuje etyczny ideał filozofii zalecającej wstrzemięźliwość jako lekarstwo na złe namiętności. Sama asceza nie wystarczy, gdyż potrzeba Oblubieńca, który przyciągnie człowieka do siebie i uzdolni go do skutecznej walki ze swoimi słabościami.

Niewykluczone, że i w wypowiedzi Nilowej ukrywa się sens chrystologiczny, wskazujący na zwycięski wymiar kenozy Chrystusa, który uniżył się i w ten sposób pokonał „pradawnego węża”, szatana. Możliwe, że Nil zainspirował się komentarzem Orygenesusa.

²⁹ Origenes, *Scholia in Canticum canticorum*, PG 17, 280.

³⁰ W polskim przekładzie LXX mamy: „Zatraciła się świadomość mej duszy; oszołomiły mnie rydwany Aminadaba”. *Septuaginta*, tł. R. Popowski, Warszawa 2014, 1088. W Biblii ks. Wujka jest: „Nie wiedziałam: dusza moja zatrwożyła mię dla wozów Aminadabowych”.

³¹ Por. Platon, *Phaedrus* 246B. Znamienne, że Orygenes używa Platońskiego słowa ἡνιοχέω (‘powozić, ściągać cugle’).

3. Nosić miecz przy biodrach (Za 11,17)

Mnich grecki pisze:

Tamci jednak są ślepi na takie przykłady i z zuchwałością nakazują to, co należy czynić. Kiedy im się wydaje, że wiedzą coś o tych rzeczach ze słyszenia, to, podobnie jak karceni przez proroka pasterze za brak doświadczenia, poddani są groźbie wiszącego nad ich ramieniem miecza, dlatego i prawe ich oko, [znajdując się] nad ramieniem, gaśnie (Za 11,17). Zaniedbanie przez brak rozumu prawego postępowania gasi wraz z sobą i światło kontemplacji. To zdarza się tym, którzy uczą w sposób okrutny i nieludzki, kiedy szybko sięgają po władzę karania. Prędko gasną myśli pełne kontemplacji, które pochodzą [jakby] z prawej strony, natomiast czyny, pozbawione [światła] kontemplacji, więdną, bo nie mogą ani niczego dokonać, ani zobaczyć ci, którzy noszą miecz nie przy biodrze, ale na ramieniu. Przy biodrze noszą miecz ci, którzy posługują się słowem Bożym przeciwko własnym namiętnościom, natomiast na ramieniu – ci, którzy są skorzy do karania cudzych grzechów³².

W wywodzie występuje dwojaka symbolika: miecza i oczu.

Są dwa powody, dla którego miecz wiszący nad prawym ramieniem ma pejoratywne znaczenie. Może oznaczać groźbę kary wymierzonej pasterzowi, który nie troszczy się o duchowe poznanie i prawe postępowanie, tracąc też przez to dar kontemplacji. Czytamy w Za 11,17: „Biada pasterzowi bezużytecznemu, który trzodę porzuca. Miecz niech spadnie na jego ramię i na jego prawe oko! Niech uschnie jego ramię, a prawe oko niech całkiem zagaśnie!”. Podniesiony miecz wyraża też osobistą surowość pasterza, który używa gróźb i surowości względem podwładnych, rezygnując z łagodności i miłosierdzia. Tymczasem miecz przy biodrach oznacza Słowo Boże, którym ktoś zachęcony, praktykując surowość względem siebie, podejmuje walkę z własnymi namiętnościami.

Pierwszy sposób użycia miecza, dla wymierzenia kary (czy to ponoszonej przez pasterza, czy wymierzonej surowo przez niego samego), nie występuje w wykładni przenośnej w zbadanych przez nas źródłach. Tymczasem użycie przeciwko namiętnościom miecza przywiązanego do bioder, czyli miecza słowa Bożego, staje się podstawą alegorii już dla Orygenesa: „To natomiast jest godne uznania, jeśli ktoś słowem żywym i skutecznym, i ostrzejszym «niż wszelki miecz obosieczny» (Hbr 4,12), i według określeń Apostoła «mieczem Ducha» (Ef 6,17) odetnie pożą-

³² Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 25, *ŻM* 46, 95-96. Ta sama symbolika prawego oka, por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 26; Nilus Ancyranus, *Epistulae* II 198.

dliwość swej duszy, nie tykając ciała [...]”³³. Reminiscencje tej wykładni spotykamy u Bazylego Wielkiego, Ewagriusza z Pontu czy Maksyma Wyznawcy³⁴. W podobnym sensie u Grzegorza z Nyssy miecz wyraża moc słowa Bożego, która udaremnia knowania Złego³⁵.

Co do symboliki oka, to nie natknęliśmy się u Orygenesusa na interpretację prawego oka jako obrazu kontemplacji. Jest ona natomiast obecna u jego ucznia, Ewagriusza z Pontu, czy dużo później u Focjusza³⁶. Dwoje oczu u Ewagriusza wyrażają (1) przeciwstawność kontemplacji i działania³⁷ oraz (2) przeciwstawność obecną w samej kontemplacji, zgodnie z którą prawe oko oznacza kontemplację Trójcy Świętej, a lewe – kontemplację bytów stworzonych³⁸. Idąc za tą pierwszą symboliką i chętnie odwołując się do rozróżnienia pomiędzy *vita contemplativa* i *vita activa*, podobnie Grzegorz Wielki dostrzega w prawym oku symbol kontemplacji, a w lewym – działania³⁹.

4. Wiązać ze sobą lisie myśli (Sdz 15,4)

Jedno z wyjaśnień metaforycznych Nila ma charakter bardziej zawiły:

Być może Samson nie podpaliłby zboża cudzoziemców, gdyby nie powiązał ogonami lisów, odwracając ich głowy od siebie nawzajem (Sdz 15,4). On, który mógł na podstawie wcześniejszego działania odgadnąć zasadzkę przewrotnych myśli, nawet nie zważając na ich początki – bo usiłują one przedstawić się jako szlachetne, dla osiągnięcia celu – dzięki zestawieniu ze sobą krańcowych momentów [tj. końcowego skutku z początkowym zamiarem] zdemaskuje nie-

³³ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XV 4 (in 19,12), *ŻMT* 10, 234.

³⁴ Por. też Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* (in Ps 28), PG 29, 301; Ewagrius Ponticus, *De magistris et discipulis* [10]; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 27.

³⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano* 47, w: *Gregorii Nysseni opera*, t. 8/1, red. W. Jaeger, Leiden 1963, 62.

³⁶ Por. Photius, *Epistulae et Amphilochia* 254, Bibliotheca Teubneriana 6/1, Leipzig 1987, 42.

³⁷ Por. Ewagrius Ponticus, *Scholia in Ecclesiasten* 71 (in 11, 9). Istnieje też subtelniejsze rozróżnienie u Ewagriusza: prawe oko oznacza kontemplację nadprzyrodzoną, a lewe – ascezę (πρακτική). Por. Ewagrius Ponticus, *De oratione*, prologus.

³⁸ Por. Ewagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 42.

³⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VI 37.

stosowność tych myśli, [w tym sensie] wiążąc ze sobą ogon z ogonem i wkładając między nimi pochodnię, [która oznacza] zdemaskowanie [myśli]⁴⁰.

Dalej autor podaje przykład takiego procesu w myślach. Ktoś pragnie przyjąć stan kapłański lub monastyczny z myślą o sławie. Myśl próżna z kolei często prowadzi do myśli nieczystej. Na początku więc zamiar wydaje się dobry, kończy się jednak przyzwoleniem na bezwstydnosć. „Kto zatem chce wiązać ze sobą ogony, niech weźmie [pod uwagę] skutki tych dwóch myśli, dla próżnej chwały – uznanie, dla nieczystości – wstyd, i kiedy zobaczy wyraźnie kontrast pomiędzy początkiem a końcem, wtedy niech sądzi, że postąpił jak Samson⁴¹”.

Przemysłny czyn Samsona wyraża dar duchowej przenikliwości, z którą ktoś przewiduje skutki określonej postawy, naznaczonej już na początku pewnym złem, choć nieraz kryjącej się pod postacią dobra.

Już Orygenes używa wykładni duchowej tego epizodu:

[...] Wyjaśnienie tego obrazu symbolu wydaje się bardzo trudne. [...] Lisy symbolizują kłamliwych i przewrotnych nauczycieli. Samson, który oznacza rzetelnego i wiernego nauczyciela, chwyta ich słowem prawdy, wiąże ogon do ogona, to znaczy zbija ich wewnątrz sprzeczne i niezborne poglądy, i nauki, a czerpiąc z ich wypowiedzi twierdzenia i rozumowania, w zbożu Filistynów zaprósza ogień wniosków i za pomocą ich własnych argumentów niszczy wszystkie ich owoce oraz winnice i gaje oliwne złego pokolenia⁴².

Autor stosuje metaforę bardziej na płaszczyźnie intelektualnej niż moralnej. Lisy nie są, jak u Nila, obrazem przewrotnych myśli, ale przewrotnych ludzi, a zwłaszcza, jak wydaje się, heretyków. Już Hipolit Rzymski dostrzegał w lisach obraz herezji⁴³. Zdaniem Ambrożego, uważnego czytelnika pism Orygenesowych, heretycy usiłują spalić cudze plony. Teraz wolno im ujadać, ile chcą, ale, jak wskazuje obraz pochodni przywiązanych do ogonów, spotka ich samych na końcu ogień⁴⁴. Na innym miejscu biskup Mediolanu rozciąga metaforę lisów na wszelkich ludzi nieprawych i podstępnych, którzy na początku mogą swobodnie „szczekać”, na końcu jednak ich podstępność zostanie pochłonięta przez ogień⁴⁵.

⁴⁰ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 39, ŻM 46, 111.

⁴¹ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 40, ŻM 46, 112. Por. Nilus Ancyranus, *Epistulae* I 62.

⁴² Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* IV, Kalinkowski, 187.

⁴³ Por. Hippolytus Romanus, *In Canticum canticorum* XX 1.

⁴⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam* VII 31.

⁴⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* 11, 29.

U Orygenesza fortel Samsona oznacza zdemaskowanie myśli nie tyle w perspektywie wynikających z nich uczynków, ile wynikających z nich wniosków, czyli prawd. Rzeczą jednak możliwą jest, że aplikując takie myślenie do ascezy monastycznej, Nil z Ancyry inspirował się swoim poprzednikiem.

5. Niszczyć potomstwo myśli (Ps 137,9; Rdz 3,15)

Kolejna metafora Nilowa podobnie dotyczy pracy nad myślami:

Dlatego też prorok nakazuje zgładzić nasienie z Babilonu (Iz 14,22), [to znaczy] radzi, aby usunąć obrazy, gdy one jeszcze znajdują się w spichlerzu zmysłów, aby padając na glebę umysłu nie wypuściły pędów i, nawodnione rześzystymi i bezużytecznymi deszczami ustawicznej troski, nie przyniosły wielokrotnego plonu złości. Inny prorok błogosławi tych, którzy nie pozwalają na to, aby namiętności wzięły siłę, ale niszczą je, gdy one są jeszcze przysane do samej sutki, mówiąc: „Błogosławiony, kto pochwyci i roztrzaska twe dzieci o skałę!” (Ps 137,9)⁴⁶.

Drastyczny werset psalmu autor stosuje na gruncie ascetycznym.

W istocie tę samą interpretację spotykamy u Orygenesza: „Babilon oznacza tu zamęt, a dziećmi Babilonu są myśli wywołujące zamieszanie, myśli świeżo powstałe w duszy i zrodzone ze zła; kto nad nimi panuje tak, iż rozbija ich głowy o twardość i moc rozumu, ten zabija dzieci Babilonu o skałę i dlatego jest błogosławiony”⁴⁷. Wystąpić przeciw dzieciom babilońskim to walczyć „z dopiero powstającymi namiętnościami”, a „zgładzić nasienie babilońskie” to niszczyć „rozumowanie wprowadzające zamęt”⁴⁸. Wyjaśnienie Orygenesza zdaje się otwierać drogę do dwutorowej egzegezy Ps 137,9 i ujmowania potomstwa babilońskiego w sensie zarówno moralnym, jako zaczątek namiętności, jak i intelektualnym, jako zarzewie błędu, herezji. W tym podwójnym sensie i dla Grzegorza z Nazjanzu niemowlęta Babilonu każą myśleć o pierworodnych w Egipcie, których Pan zgładził podczas wyjścia Izraela z tego kraju (Wj 12,29). Oznaczają „pierwociny myśli i uczynków” biorących się z grzechu⁴⁹. W owych niemowlętach dostrzega Grzegorz z Nyssy przedwcześnie sformułowane i błędne poglą-

⁴⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 49, *ŻM* 46, 122-123.

⁴⁷ Origenes, *Contra Celsum* VII 22, PG 11, 1453, Kalinkowski, 353.

⁴⁸ Origenes, *Fragmenta in Jeremiam*, frag. 26, PSP 30, 225.

⁴⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 45: In sanctum pascha* XV.

dy, które są rozbijane o skałę, czyli o słowo prawdy przynoszone przez Chrystusa⁵⁰. Tymi niemowlętami babilońskimi dla Euzebiusza z Cezarei są z kolei „nasiona zła i zaczątki grzechów przynoszących zamęt”⁵¹. Wyrażenie „wywołujące zamieszanie” autor najwyraźniej przejął od Orygenesa, który wiąże je z nazwą „Babilonu” oznaczającą etymologicznie „zamęt”.

Sens moralny, chętnie stosowany przez pisarzy monastycznych, zyska przewagę w egzegezie patrystycznej. Powiada Ewagriusz z Pontu: „Kto odrzuca złe myśli od swego serca, podobny jest temu, kto rozbija niemowlęta o skałę”⁵². Sens taki wyklada dosadnie Doroteusz z Gazy:

Błogosławiony który uchwyci i rozbije twoje dzieci o skałę, czyli błogosławiony, który to, co pochodzi od ciebie, a więc złe myśli, pochwyci od razu i nie pozwoli im wzrastać w sobie do złych uczynków, ale natychmiast, póki jeszcze są małe, zanim się wzmocnią i wzrosną, chwyci je i rozbije o skałę, którą jest Chrystus, i zniszczy je, uciekając się do Chrystusa⁵³.

Przenośnia znajdzie ascetyczne zastosowanie także u pisarzy łacińskich, na przykład Augustyna⁵⁴. Pseudo-Grzegorz z Elwiry nada jej charakter bardziej chrystologiczny. Już tradycyjnie rozumiejąc Chrystusa jako skałę, o którą rozbija się potomstwo babilońskie, autor zauważa, że diabeł niczym wąż „bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe” (Rdz 3,1) za przyzwoleniem człowieka usiłuje wpełznąć do jego wnętrza i przeniknąć do samego rdzenia duszy. Tymczasem okazuje się bezsilny wobec Chrystusa i nie może odcisnąć żadnych śladów zła na Jego ludzkim ciele⁵⁵.

Z obrazem tępienia potomstwa babilońskiego, obrazującego początek złej myśli i grzechu, pokrewny jest obraz zmijowego łba. Powiada Nil:

Dlatego i Ustawodawca, chcąc zamknąć przyjemności dostęp [do nas], nakazał, wyrażając to obrazowo, strzec się przed głową zmii (Rdz 3,15). Ona czyha na piętę [i] takie ma na celu działanie, którego jeśli nie podejmie, nie będzie mogła łatwo wstrzyknąć truciznę przy ukąszeniu. Do nas natomiast należy staranie, aby odeprzeć samo natarcie przyjemności, ponieważ jeśli ono zostanie złamane, to i [wrogie] działanie [okaże się] słabe⁵⁶.

⁵⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 1.

⁵¹ Eusebius Caesariensis, *Commentaria in Psalmos*, PG 24, 37 (tłum. własne).

⁵² Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 45, ŻM 18, 317.

⁵³ Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae diversae* XI 116, ŻM 51, 187.

⁵⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* (in Ps 136, 21).

⁵⁵ Por. Gregorius Illiberitanus (?), *De Salomone* 9.

⁵⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 39, ŻM 46, 111.

Głowa żmii to grzeszna przyjemność, a pięta to wnętrze człowieka, którym ta przyjemność może zawładnąć.

W dłuższym wywodzie Jan Kasjan łączy właśnie te dwa obrazy: Rdz 3,15 i Ps 137,9. Wynika z nich podobne przesłanie do tego, które odnajdujemy w Prz 4,23: „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie tam ma swoje źródło”. Autor przestrzega przed wspomnieniem czy wyobrażeniem na przykład jakiejś obcej kobiety, które, przechowywane i nieodrzucone w porę w umyśle, za sprawą zwodziciela przekształca się w brudne i szkodliwe myśli. Strzec się przed głową żmii to strzec się przed początkiem szkodliwej myśli, która usiłuje wpełznąć do duszy. Jeśli wpełźnie głowa żmii, czyli początek myśli, to wpełźnie i reszta ciała, czyli nastąpi przyzwolenie woli prowadzące do grzechu⁵⁷.

W tym duchu wypowiadają się także inni pisarze ascetyczni:

Dlatego właśnie Pismo nazywa przyjemność wężem (Rdz 3,1), który ma taką naturę, że jeśli wciśnie głowę w szczelinę w murze, włązi tam także całym cielskiem. [...] Jak jednak nie można wyrzucić węża, ciągnąc go za ogon, bo chropowate z natury łuski uniemożliwiają ciągnięcie w tył, tak samo nie można wyrugować z duszy gada przyjemności, gdy się zaczyna od końca, lecz trzeba zacząć od początku. Dlatego nauczyciel cnoty zaleca zmiażdżyć jego głowę, nazywając głowę przyczynę zła, po usunięciu której pozostałe wady pozostają bezczynne. Kto się przygotowuje do całkowitego zwalczania przyjemności, nie rozprawi się z namiętnościami w pojedynczych atakach, a kto przyjął do swego wnętrza początek namiętności, wpuścił do siebie od razu całą bestię⁵⁸.

Pan nakazał, byśmy się strzegli głowy węża, to znaczy, żeby od początku nie dopuszczać, abyśmy się zastanawiali nad złymi i nieprzyzwoitymi myślami, i żeby zacierać niestosowne wyobrażenia umysłu⁵⁹.

Mamy więc „czyhać na głowę węża”, która symbolizuje zarówno szatana, przywódcę otaczającego szyku demonów, jak i „pierwsze powstałe w sercu złe wyobrażenie”⁶⁰.

W powyższych egzegetycznych wywodach odwołania się niejako samo sedno myśli ascetycznej pisarzy wczesnochrześcijańskich. Pokazują one, jak bardzo myśl biblijna inspirowała ich duchowość i jak duży wpływ mieli

⁵⁷ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* VI 13, 1. Ten sam wywód występuje w: Pseudo-Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Castorem* II 2.

⁵⁸ Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* IV, ŻMT 51, 54.

⁵⁹ *Historia monachorum in Aegypto* VIII 14, ŻM 42, 87.

⁶⁰ Evagrius Ponticus, *Scholia in Psalmos* (in Ps 139, 10).

na nią tacy wybitni komentatorzy Biblii, jak Orygenes. Wpływ ten był tym większy przez to, że egzegeza duchowa, której aleksandryczyk pozostawał „wielkim teoretykiem”⁶¹, stanowiła bardzo użyteczne narzędzie w wykładzie duchowości chrześcijańskiej.

Ślady Orygenesowej egzegezy w „*De monastica exercitacione*” Nila z Ancyry

(streszczenie)

W swoim głównym piśmie na temat monastycznej ascezy *De monastica exercitacione* Nil z Ancyry (zm. ok. 430) stosuje wiele przenośnych wyjaśnień Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu. Niektóre z nich zdają się nosić ślady wpływu Orygenes. Wpływ aleksandryczyka, bezpośredni lub pośredni, odnajdujemy w aluzjach Nila z Ancyry do Rdz 3,15; Sdz 15,4; 1Sm 14,13; Ps 137,9; Lm 4,5; Za 11,17. O ile Orygenes stosuje alegorię w tych przypadkach na gruncie doktrynalnym i ascetycznym, to Nil z Ancyry zawęża swoją duchową interpretację na ogół do tematyki ascetycznej. W niektórych miejscach spotykają się ze sobą elementy alegorii i typologii zorientowanej chrystocentrycznie.

Słowa kluczowe: Nil z Ancyry; Orygenes; *De monastica exercitacione*; monastyctyzm; egzegeza patrystyczna

Traces of Origen's Exegesis in Nilus of Ancyra's „*De monastica exercitacione*”

(summary)

In his main work on monastic asceticism, *De monastica exercitacione*, Nilus of Ancyra (died around 430) uses many metaphorical explanations of the Bible, especially of the Old Testament. Some of them seem to have traces of Origen's influence. We find the Alexandrian's influence, direct or indirect, in the Nilus of Ancyra's allusions to: Gen. 3:15; Judg. 15:4; 1 Sam. 14:13; Ps. 137:9; Lam. 4:5; Zech. 11:17. If Origen in these cases uses allegories on doctrinal and ascetical grounds, the Nilus of Ancyra narrows it down to the ascetic subject. In some places there are together elements of christocentric-oriented allegories and typologies.

Keywords: Nilus of Ancyra; Origen; *De monastica exercitacione*; monasticism; patristic exegesis

⁶¹ Crouzel, *Orygenes*, s. 99.

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam*, red. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, 1-400; tł. W. Szoldrski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii wg św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII*, red. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1913.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, red. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
- Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 209-494.
- Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae diversae*, red. L. Regnault – J. de Préville, SCh 92, Paris 1963, 146-486; tł. M. Borkowska: Św. Doroteusz z Gazy, *Różne nauki*, ŻM 51, Kraków 2010, 73-250.
- Eusebius Caesariensis, *Commentaria in Psalmos*, PG 23-24.
- Evagrius Ponticus, *De magistris et discipulis (sub nomine Nili Ancyrani) (fragmenta e codd. Paris. gr. 1188 + 1066)*, red. P. van den Ven, *Un opuscule inédit attribué à S. Nil*, w: *Mélanges Godefroid Kurth. Mémoires littéraires, philologiques et archéologiques*, t. 2, Paris 1908, 76-80; tł. M. Grzelak: Ewagriusz z Pontu, *O mistrzach i uczniach*, ŻM 18, Kraków 2007, 353-357.
- Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus (sub nomine Nili Ancyrani)*, red. A. Guillaumont et al., *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, SCh 438, Paryż 1998, 148-301.
- Evagrius Ponticus, *De oratione*, PG 79, 1165-1200.
- Evagrius Ponticus, *Scholia in Ecclesiasten (fragmenta e catenis)*, red. P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies à l'Écclésiasten*, SCh 397, Paris 1993, 58-82, 86-176.
- Evagrius Ponticus, *Scholia in Psalmos*, red. I.B. Pitra, *Analecta Sacra*, t. 2, Frascati 1884, 444-483; t. 3, Paris 1883, 1-364.
- Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos*, red. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39/4, Leipzig 1913, 153-165; tł. M. Grzelak: Ewagriusz z Pontu, *Do mnichów mieszkających we wspólnotach*, ŻM 18, Kraków 2007, 313-328.
- Georgius Monachus, *Chronicon*, t. 1-2, red. C. de Boor, Lipsiae 1904.
- Gregorius Illiberitanus (?), *De Salomone*, red. V. Bulhart, CCL 69, Turnhout 1967, 253-259.
- Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum libri VI*, red. P. Verbraken, CCL 144, Turnhout 1963, 49-614.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, red. M. Adriaen, CCL 143; 143A; 143B, Turnhout 1979-1985.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 45: In sanctum pascha*, PG 36, 624-664.

- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, red. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* 1/1-2/2, Leiden 1960.
- Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano*, red. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* 8/1, Leiden 1963, 40-89.
- Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae*, red. P.J. Alexander, *Gregorii Nysseni opera* 5, Leiden 1962, 277-442; tł. M. Przyszychowska: Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa*, ŻMT 51, Kraków 2009.
- Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, red. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 3-743.
- Hippolytus Romanus, *In Canticum canticorum (paraphrasis)*, red. M. Richard, *Une paraphrase grecque résumée du commentaire d'Hippolyte sur le cantique des cantiques*, „Muséon” 77 (1964) 140-154.
- Historia monachorum in Aegypto*, red. A.J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto*, Bruksela 1971, 4-138; tł. E. Dąbrowska: *Historia mnichów w Egipcie*, ŻM 42, Kraków 2007, 53-146.
- Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, red. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 3-231.
- Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum (homiliae 1-90)*, PG 57, 13-472; 58, 471-794.
- Joannes Damascenus, *Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236)*, PG 95, 1040-1588; 96, 9-441.
- Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, red. B. Janssens, Turnhout 2002, CCG 48, 37-49 (za: *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*).
- Nilus Ancyranus, *Commentarii in Canticum Canticorum*, red. H.U. Rosenbaum, *Nilus von Ancyra Schriften: Kommentar zum Hohelied 1*, Berlin – New York 2004.
- Nilus Ancyranus, *Epistulae*, PG 79, 81-581.
- Nilus Ancyranus, *Liber de monastica exercitacione*, PG 79, 720-809, tł. L. Nieścior: Nil z Ancyry, *O monastycznej ascezie*, w: Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, ŻM 46, Kraków 2008, 61-150.
- Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, red. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 61-241; tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994.
- Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, red. E. Klostermann, *Origenes Werke*, t. 11-12, GCS 38, 40, 41, 1-2, Leipzig 1933, 1935, 1941, 1955; tł. K. Augustyniak: *Orygenes, Komentarz do Ew. wg św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, PG 11, 641-1632; tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *Fragmenta in Jeremiam (in catenis)*, red. E. Klostermann, *Origenes Werke*, t. 3, GCS 6, Leipzig 1901, 199-232; tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Fragmenty z Katen*, PSP 30, Warszawa 1983, 214-245.
- Origenes, *Fragmenta in Lamentationes in catenis*, red. E. Klostermann, GCS 6, Leipzig 1901, 235-278.

Origenes, *Scholia in Canticum canticorum*, PG 17, 253-288.

Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum libri I-III*, red. L. Cohn – P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 1, Berolini 1896, 61-169, tł. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 83-192.

Photius, *Epistulae et Amphilochia*, red. B. Laourdas – L.G. Westerink, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1-6, Leipzig 1983-1988.

Plato, *Phaedrus*, red. J. Burnet, *Platonis opera* 2, Oxford 1901.

Pseudo-Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Castorem*, PG 28, 849-905.

Theodoretus Cyranus, *Interpretatio in Jeremiam*, PG 81, 496-805.

Opracowania

Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.

Guérard M.G., *Introduction*, w: Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 1, Sch 403, Paris 1994, 7-108.

Nieścior L., *Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w „De monastica exercitatione” Nila z Ancyry*, *VoxP* 38 (2018) t. 70, 25-44.