

Marta Höffner

## DOŚWIADCZENIA WIZJI I EKSTAZY W PISMACH OJCÓW PUSTYNI

Celem niniejszego tekstu jest przybliżenie problematyki związanej z opisami wizji i doświadczeń ekstazy, które spotykamy w dziełach związanych z początkami chrześcijańskiego ruchu monastycznego. Na samym początku pozwolę sobie zauważyć, że literatura wczesnomonastyczna w większości przypadków stawia te dwa zjawiska blisko – ekstaza (gr. *ekstasis*) łączy się z wizją (gr. *horasis*), ale wizja nie zawsze oznacza również ekstazę. Mówiąc o tych fenomenach, mam przede wszystkim na myśli wykroczenie poza ustalony porządek rzeczywistości codziennej, materialnej, a także doświadczenie, które wynosi człowieka w ramy rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wykorzystam tutaj jedynie kilka najważniejszych tekstów wczesnomonastycznych: przede wszystkim zbiory apoftegmatów, czyli powiedzeń i opowieści ukazujących życie oraz duchowe nauczanie mnichów (należy pamiętać, że dwie najważniejsze kolekcje apoftegmatów zostały najprawdopodobniej spisane w V wieku, w Palestynie, a zatem ukazywały postaci żyjące wcześniej; jednak redaktorzy tych tekstów opierali się na istniejącej tradycji ustnej)<sup>1</sup>, biografie mnichów (takie jak *Żywot świętego Antoniego* autorstwa Atanazego czy liczne żywoty Pachomiusza, uznawanego za twórcę cenobitycznego modelu życia monastycznego) czy relacje o charakterze historyczno-podróżniczym, np. *Opowiadania dla Lausosa* napisane przez Palladiusza. Świadomie nie podejmę tutaj kwestii związanych z koncepcjami Ewagriusza z Pontu, dotyczącymi kontemplacji i czystej modlitwy, czy z kategorią ekstazy w ujęciu Jana Kasjana, ponieważ są to problemy zasługujące na osobne i obszerniejsze omówienie.

Aby móc lepiej zrozumieć stosunek samych mnichów do doświadczeń wizji i ekstazy, konieczne jest ukazanie w kilku słowach scenerii, w której toczyło się życie pierwszych mnichów. Pustynia, nierozzerwalnie łącząca się z początkami chrześcijańskiego monastycyzmu, nie była neutralnym otoczeniem, które nie wpływało na postawę, przekonania i odczucia osób na niej żyjących. Odejście na pustynię było wyborem obarczonym ogromnym ładunkiem znaczeniowym, ponieważ sama pustynia to miejsce takim wielowymiarowym ładunkiem naznaczone. Jak pokazuje

<sup>1</sup> Jest to ogóle przyjęte wśród badaczy stanowisko, zob. np. W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literatures of Early Monasticism*, Oxford–New York 2004, s. 170–171; V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, Źródła Monastyczne (dalej – ŹrMon 21), Kraków 1999, s. 393; D. Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, ŹrMon 45, Kraków 2008, s. 155.

Antoine Guillaumont, analizując koncepcję pustyni egipskich mnichów, w sposobie postrzegania i rozumienia tego miejsca krzyżowały się dwa konstrukty symboliczne: z jednej strony pustynia była miejscem czystym, miejscem nieskażonym codzienną działalnością człowieka, miejscem, gdzie możliwe było spotkanie z Bogiem. Guillaumont określa tę koncepcję jako „idealistyczną” lub „mystyczną” i wskazuje na jej biblijne oraz hellenistyczne źródła<sup>2</sup>. Drugą stronę tworzył rdzennie egipski sposób myślenia o pustyni jako przestrzeni groźnej, niebezpiecznej, martwej i opanowanej przez demony. W Egipcie pustynia od zawsze stanowiła zagrożenie dla terenów uprawnych, przynoszących plony i przez to synonimicznych z życiem<sup>3</sup>. Ścierają się tutaj dwa odmienne światopoglądy – semicki, który w swej tradycji odwołuje się do wartości istotnych dla nomadów – i egipski, ściśle związany z osiadłym trybem życia i rolnictwem; stąd wynika ambiwalencja w postrzeganiu pustyni przez egipskich mnichów. Jedno jest pewne – pustynia była przestrzenią „poza”, w jakiś sposób wyłączoną z normalności i codzienności; niezależnie od tego, czy była miejscem niebezpiecznym czy błogosławionym, okazywała się pociągająca dla tych osób, które pragnęły się oderwać od ustalonych struktur i ról narzucanych przez grupę lub instytucję. Peter Brown stwierdził, że mnisi

...osiedlali się jak gdyby na kontynencie będącym społecznym odpowiednikiem Arktyki – terenach od niepamiętnych czasów uchodzących za opustoszałe na mapie społeczeństw śródziemnomorskich. Ów *no man's land* mieszczący się poza miastem, gardzący zorganizowaną kulturą, proponował innego rodzaju wybór, aniżeli bezwzględne zdyscyplinowane życie w przeludnionych miasteczkach<sup>4</sup>.

Ucieczka na pustynię oznaczała zerwanie ze wspólnotą i z przestrzenią w jakimś stopniu „ucywilizowaną”; wybór pustyni był wyborem wynikającym z woli przekroczenia dyktatu społecznych zasad i oczekiwań, wyborem wolności, lecz także samotności i konieczności zmierzenia się z samym sobą, z własnym niedoskonałym człowieczeństwem. Na pustyni granica pomiędzy światem materialnym i duchowym stawała się wyjątkowo cienka, a należy pamiętać, że chrześcijaństwo, podobnie jak poganizm, uważało za oczywiste istnienie istot niematerialnych wypełniających sferę pomiędzy światem materialnym, ziemskim a światem duchowym, domeną Boga (lub bóstw). Jak zauważa Jaroslav Pelikan, omawiając czynniki wpływające na rozwój doktryny, idea porządku nadnaturalnego była wszechobecna i przejawiała się między innymi w chrześcijańskiej pobożności oraz wierze w istnienie aniołów i demonów<sup>5</sup>. Pustynia stanowiła takie miejsce, gdzie spotkanie z istotami przynależącymi do sfery nadprzyrodzonej stawało się szczególnie łatwe, ponieważ była miejscem szczególnym, wyłączonym z naturalnego, zwykłego porządku i rytmu życia. Podobnie jak ambiwalentne było znaczenie przypisywane pustyni, tak ambiwalencja cechowała

<sup>2</sup> A. Guillaumont, *Koncepcja pustyni według egipskich mnichów* [w:] *idem, U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, ŻrMon 37, Kraków 2006, s. 97–107.

<sup>3</sup> *Idem*, s. 108–110.

<sup>4</sup> P. Brown, *Zmierzch starożytności. Monastycyzm* [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 1: *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2005, s. 303.

<sup>5</sup> J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1. *Powstanie wspólnej tradycji*, Kraków 2008, s. 138.

stosunek mnichów – mieszkańców pustyni – do wizji oraz ekstazy. Zawsze wnosiły one element zagrożenia i niebezpieczeństwa, ponieważ nikt, nawet najbardziej doświadczony i zaawansowany w rozwoju duchowym abba, nie mógł być nigdy absolutnie pewien, czy to, co jawi się jego oczom, nie jest szatańską próbą złamania mniszej ascezy. Kiedy czyta się jeden z najważniejszych i najbardziej znaczących tekstów wczesnomonastycznych, czyli *Żywot świętego Antoniego*, można odnieść wrażenie, że wizje powodowane przez demony oraz walka z nimi były głównym zajęciem mnicha (należy jednak pamiętać, że zmaganiom i wysiłkom ascetycznym, które transformowały ludzką kondycję, przyświecał jeden cel – osiągnięcie doskonałości, która zbliża do Boga). Na tej drodze ku najwyższej kontemplacji mnich równie łatwo mógł spotykać anioła, jak i diabła, aczkolwiek spotkania z tym drugim były o wiele częstsze. W przypadku Antoniego diabeł towarzyszył mu właściwie od momentu decyzji o podjęciu życia ascetycznego. Początkowo szatan usiłował odciągnąć Antoniego od postanowienia o życiu w ascezie, przywołując wspomnienia o dawnym życiu, potem próbował zwrócić młodzieńca na drogę nieczystości – wszystko to działo się jeszcze w czasie, kiedy Antoni mieszkał na obrzeżu wioski<sup>6</sup>. Jednak prawdziwy atak demonów nastąpił wtedy, gdy Antoni postanowił zamieszkać na pustyni, początkowo w grobowcach<sup>7</sup> (więc jeszcze nie tak daleko od terenów zamieszkanym), a później w pustynnej fortecy<sup>8</sup>. Antoni musiał podjąć walkę z demonicznymi siłami, które w postaci dzikich zwierząt zaatakowały go z całą zaciekleścią; ból odczuwany przez „chłostanego i kąsanego” Antoniego był autentyczny, lecz asceta okazał się niezłomny<sup>9</sup>. Należy tutaj pamiętać o intencjach, jakie kierowały Atanazym, który opisywał Antoniego tak, by stworzyć model mnicha idealnego, wzór do naśladowania; jego opowieść o życiu i postępowaniu Antoniego była ujętymi w formie narracji „przeepisami życia pustelniczego”<sup>10</sup>, a zatem postawa Antoniego wobec demonów i zsyłanych przez nie wizji oraz halucynacji również była postawą modelową, którą przyjąć powinien każdy mnich. Dlatego też w Antonim widzianym oczami Atanazego nie dostrzegamy śladu strachu czy zwątpienia wobec demonicznych zakusów, a wprost przeciwnie – wychodzi on ze wszystkich tych zmagania umocniony i obdarzony rozległą wiedzą o naturze demonów i sposobach ich postępowania. Antoni dzieli się tą wiedzą w pierwszej z długich mów skierowanych do mnichów<sup>11</sup>. Wskazuje w niej, że demony przybierają różne formy, by zwieść mnicha:

Są zaś podstępne i gotowe we wszystko się przemieniać i zmieniać kształty. Często więc, nie pokazując, udają, że śpiewają psalmy i przypominają fragmenty Pisma. [...] Czasem ukazują się jako mnisi, udając, że mówią rozważnie, aby zwodzić podobną postacią, i tych, którzy im ulegli, pociągają tam, gdzie chcą<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Atanazy, *Żywot świętego Antoniego* 5–7, *ŻrMon* 35, Kraków 2005, s. 81–85.

<sup>7</sup> *Idem* 8, s. 85.

<sup>8</sup> *Idem* 12, s. 88.

<sup>9</sup> *Idem* 9, s. 86–89.

<sup>10</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 21: Pochwała wielkiego Atanazego, biskupa Aleksandrii* 5 [w:] *idem, Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 228.

<sup>11</sup> Atanazy, *Żywot świętego Antoniego* 22–43, s. 96–114.

<sup>12</sup> *Idem* 25, s. 99.

Bronią przeciwko takim zabiegom jest wiara, asceza i modlitwa, dzięki którym „ktoś, kto otrzymał przez Ducha dar rozróżniania duchów, mógł poznać to, co ich dotyczy, które z nich są mniej złe, które gorsze, o co każdy ma staranie i jak każdego z nich można obalić i wyrzucić”<sup>13</sup>. W świetle tych przestróg wypowiedzianych ustami Antoniego – przykładu dla wszystkich innych mnichów – bardziej zrozumiałe staje się ich ambiwalentne stanowisko i nieufność wobec wizji, widzeń i tych wszystkich doświadczeń, które przekraczały granicę pomiędzy namacalną codziennością a rzeczywistością nadprzyrodzoną. Podstawowym kontekstem doświadczenia nadprzyrodzonego, przynajmniej na początkowym etapie życia ascetycznego, okazuje się demonologia.

Sam Antoni był zawsze świadomy charakteru istot, z którymi się zmagał, a demony nie kryły przed nim swojej tożsamości ani zamiarów: „Zapukał raz ktoś do drzwi mojej pustelni, a gdy wyszedłem, zobaczyłem kogoś, kto wydał mi się bardzo duży i wysoki. Gdy zapytałem: »Kim ty jesteś?«, odpowiedział: »Ja jestem szatanem«”<sup>14</sup>. W dalszej części rozmowy szatan skarży się, że nawet jego domena – pustynia – zappełniła się mnichami i nie ma on już żadnego miejsca na ziemi. Atanazy chce w ten sposób pokazać, że jego bohater – mnich idealny osiągnął taki poziom wglądu w rzeczywistość duchową, że diabeł nie jest w stanie w żadnym przebraniu zwieść jego czujności oraz umiejętności rozpoznawania duchów i ich intencji. Spotkania z demonami i wizje, które one wywoływały, stały się poniekąd elementem codziennego życia Antoniego, co dobrze pokazuje poniższy apoftegmat:

Jacyś bracia przyszli do abba Antoniego, aby mu opowiedzieć o swoich widzeniach i dowiedzieć się od niego, czy są prawdziwe, czy też pochodzą od złych duchów. A mieli ze sobą osła, i ten im w drodze zdechł. Kiedy więc przyszli do starca, on pierwszy odezwał się do nich: „Jakże to osiołek padł wam w drodze?”. Oni na to: „A skąd wiesz, abba?”. On zaś rzekł im: „Złe duchy mi powiedziały”. Odrzekli bracia: „Myśmy właśnie przyszli, żeby się ciebie poradzić w tej sprawie: bo mówimy widzenia i często się sprawdzają, więc żeby nas szatan nie oszukiwał”. I starzec przekonał ich na przykładzie sprawy z osłem, że te widzenia są od złych duchów<sup>15</sup>.

Bardzo ciekawy jest problem braci przychodzących do Antoniego – w pierwszej chwili pytają, czy ich widzenia są prawdziwe, czy może zsyłają je demony, a zatem zakładają, że wizje pochodzące od szatana nie powinny się sprawdzać. Jak pokazuje im Antoni, takie przekonanie nie może być kryterium rozróżnienia i rozpoznania źródła wizji, ponieważ złe duchy mogą ukazywać prawdę – ich informacje mogą być prawdziwe.

Fakt, że Antoni, ukazany przez Atanazego jako archetyp mnicha, doświadczał różnego rodzaju spotkań ze światem nadprzyrodzonym i wizji, pomógł tego rodzaju fenomenom na stałe wpisać się w model życia monastycznego. W *Żywotach* Pachomiusza napisanych w języku greckim i koptyjskim również mówi się, że ich bohater miał takie doświadczenia. Na początku swojej działalności kilkakrotnie objawił

<sup>13</sup> *Idem*, 22, s. 96–97.

<sup>14</sup> *Idem*, 41, s. 112. Pomijam tutaj cały wątek zamiany pustyni w miasto zamieszkiwane przez mnichów; istotne jest, że wobec Antoniego szatan nie próbuje podejmować żadnych sztuczek, które miałyby ukryć jego tożsamość.

<sup>15</sup> 1 Apo 12 (= *Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1. Gerontikon*, ŻrMon 4, Kraków 2004), s. 139.

mu się anioł, który wydawał Pachomiuszowi różne polecenia (np. nakazał założenie klasztoru w Tabennesi)<sup>16</sup>. Z czasem dar wizji posiadany przez założyciela *Koinonia* zmienił nieco swój charakter i zaczął przede wszystkim polegać na umiejętności duchowego wglądu w serca mnichów, tak że Pachomiusz potrafił w widzialnej osobie ludzkiej dostrzec Boga<sup>17</sup>. Mogłoby się wydawać, że doświadczenia Pachomiusza mają wyjątkowy charakter – przede wszystkim sugerują raczej pozytywny wydźwięk: Pachomiusz nie spotyka na swojej drodze czyhających na jego duszę demonów, ale anioła przewodnika, który kieruje jego działaniem. Oczywiście, spotkania Pachomiusza z aniołem nie są czymś szczególnym w literaturze monastycznej; to prawda, że częściej spotyka się opisy spotkań z diabłem, który przyjął postać anioła, a nawet Chrystusa (powrócę w dalszej części do problemu, jak w takiej sytuacji powinien się zachować mnich), lecz spotkania z aniołami również nie należą do rzadkości:

Pewien starzec przyszedł do celi abba Jana i zastał go śpiącego, a przy nim stał anioł i wachlował go. Zobaczywszy to, starzec odszedł. A on, gdy się obudził, zapytał ucznia: „Czy ktoś przychodził, kiedy spałem”. Uczeń odrzekł: „Tak, ten a ten starzec”. Abba Jan zaś poznał, że ów starzec był tej samej co on miary i że widział anioła<sup>18</sup>.

W tym wypadku obecność anioła jest swoistym potwierdzeniem świętości abba Jana, a możliwość zobaczenia anioła przez innego starca, wskazuje, że także i on był człowiekiem świętym. Anioł może się jednakże ukazywać w bardziej dramatycznych okolicznościach, tak jak się stało w przypadku abba Agatona:

Kiedyś abba Agaton poszedł do miasta sprzedać kilka koszy, a na drodze znalazł trędowatego. I pytał go trędowaty: „Dokąd idziesz?”. Abba Agaton odpowiedział: „Do miasta, sprzedawać”. Więc go poniósł i doszli do miasta, a trędowaty rzekł: „Tam mnie połóż, gdzie sprzedajesz kosze”. I tak uczynił, a kiedy sprzedał pierwszy kosz, trędowaty zapytał: „Za ile go sprzedałeś?”. Starzec powiedział mu za ile, a tamten na to: „Więc kup mi ciastko” – i starzec kupił. Potem sprzedał drugi kosz i chory znowu zapytał: „A ten za ile?”. Starzec powiedział mu za ile, a on znowu kazał sobie coś kupić, i starzec kupił. Kiedy już tak sprzedał wszystkie kosze i wybierał się z powrotem, trędowaty zapytał: „Idziesz już?”. On odrzekł: „Idę”. A tamten: „To znowu zrób mi łaskę i zanieś mnie tam, skąd mnie wzięłeś”. Wziął go więc i poniósł i przyszli na to miejsce, a wtedy trędowaty rzekł: „Błogosławiony jesteś, Agatonie, przez Pana w niebie i na ziemi” – a on, gdy podniósł oczy, nikogo już nie zobaczył. Bo to był anioł Pański, przysłany, żeby go wypróbować<sup>19</sup>.

Anioł zostaje tutaj zesłany przez Boga, aby wypróbować Agatona – jego miłosierdzie wobec bliźniego oraz pokorę. Agaton bez słowa sprzeciwu spełniał żądania trędowatego, pozbawiając się swojego zarobku, który był przecież potrzebny mnichowi, by się utrzymać. Można dostrzec, że także i tutaj rolę anioła jest tak naprawdę wykazanie świętości człowieka, któremu się ukazuje. Nawet jeśli istoty zesłane przez Boga ukrywają przed człowiekiem swoją prawdziwą naturę, to ich celem nie

<sup>16</sup> *Bohairski żywot Pachomiusza* 17 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, t. 89, s. 18) = *Pierwszy grecki żywot Pachomiusza* 12 (Subsidia Hagiographica, t. 19, s. 8).

<sup>17</sup> *Pierwszy grecki żywot Pachomiusza* 48 (Subsidia Hagiographica, t. 19, s. 31).

<sup>18</sup> 1 Apo 348, s. 277.

<sup>19</sup> 1 Apo 112, s. 172.

jest zwodzenie człowieka. Całkowicie odwrotnie jest w przypadku demonów, które zmieniają swoją formę właśnie po to, by oszukany przez nie człowiek popełnił grzech lub zrezygnował z ascetycznej praktyki:

Opowiadano o innym starcu, iż przebywając w celi i znosząc pokusy, wyraźnie widywał demony i okazywał im wzdargę. Gdy diabeł zobaczył, że starzec go pokonał, przybył i ukazał mu się, mówiąc: „Jestem Chrystusem”. Starzec, zobaczywszy go, zamknął oczy. Diabeł powiedział: „Jestem Chrystusem, dlaczego zamykasz oczy?”. Starzec odparł: „Nie chcę tu oglądać Chrystusa, lecz w życiu przyszłym”. Gdy diabeł to usłyszał, zniknął<sup>20</sup>.

Przedstawiony w tym apoftegmacie starzec walczy z pokusami, usiłuje opamiętać się i dąży do ideału *apatheia*. Wie zatem, że jest istotą grzeszną i słabą, a to, co ukazuje się jego oczom i namawia do złego, jest jednoznacznie złe, należy więc je odrzucić. Kiedy jednak mnich postępuje w ascetycznym wysiłku pracy nad sobą, może się w nim pojawić przekonanie, że osiągnął już stan bezgrzeszności i godny jest ujrzeć Chrystusa czy anioła. I to jest prawdziwym zagrożeniem – pycha, próżność (gr. *kenodoxia*). Szatan ukazuje się w postaci Chrystusa, by wzbudzić w starcu przekonanie, iż osiągnął już doskonałość, że godny jest takiej wizji. Zwiedziony starzec mógłby oddać ukrytemu demonowi hołd, co byłoby poważnym grzechem, ale jeszcze groźniejsze byłoby to, że przekonany o swojej wartości mnich zaprzestałby pracy nad sobą, a może nawet uważałby się za lepszego od innych. Jediną bronią wobec takiego podstępu jest pokora, jedna z fundamentalnych cnót duchowości monastycznej. Tylko przekonanie o własnej grzeszności i niedoskonałości oraz wynikająca z tego obrazu samego siebie pokora sprawia, że starzec jest gotów odrzucić wizję Zbawiciela. Nie jest jednak tak, że mnisi programowo odrzucali możliwość jakiegoś sposobu kontemplacji Boga w tym życiu i tym samym uchylali się od mistycznych wizji lub nie doświadczali ekstazy. Jak zauważa Antoine Guillaumont, celem mnicha i podejmowanych przez niego działań – odsunięcia się od świata, ascezy, modlitwy – jest poszukiwanie sposobu widzenia Boga<sup>21</sup>. Programowa jest więc pewna nieufność i ostrożność wobec doświadczeń mistycznych, ale nie ich całkowite zanegowanie. Świetnie ujmuje to jeden z apoftegmatorów: „Starcy opowiadali: »Jeżeli nawet rzeczywiście ukazałby ci się anioł, łatwowiernie go nie przyjmuj, lecz upokorz się i powiedz: *Ja, który żyję w grzechach, nie jestem godzien ujrzeć anioła*«”<sup>22</sup>. Brak pokory wobec doświadczeń tego rodzaju przynosił zgubne skutki, o czym pouczał przykład Walensa opisany przez Palladiusza. Walens był z natury człowiekiem pysznym i nie zmienił swego usposobienia nawet jako mnich. Pycha zaślepiła go w takim stopniu, że nie był w stanie dostrzec, iż wpadł w oszukańcze sidła szatana, który ukazał mu się w postaci Zbawiciela i nakazał oddać sobie pokłon, mówiąc: „Twoje postępowanie i twoje szczere życie spodobało się Chrystusowi, więc przyszedł, żeby cię

<sup>20</sup> 2 Apo 1312 (= Apoftegmaty Ojców Pustyni. Kolekcja systematyczna, Źródła Monastyczne 9, Kraków 2006) s. 286.

<sup>21</sup> A. Guillaumont, *Wizje mistyczne...*, s. 191.

<sup>22</sup> 2 Apo, 1311, s. 286.

zobaczyć”<sup>23</sup>. Następnego dnia Walens odmówił przyjęcia komunii, stwierdziwszy, że już jej nie potrzebuje, ponieważ widział Chrystusa. Ojcowie uwięzili pysznego mnicha na cały rok i dzięki modlitwie, obojętności i spokojnemu życiu udało im się wyleczyć go z zarozumiałości<sup>24</sup>. Demon, zwodząc mnicha, wyraźnie odwoływał się do rzekomych ascetycznych osiągnięć Walensa. Jest to bardzo znaczący element, ponieważ z pewnością na pustynię trafiali ludzie, którzy byli przekonani, iż podjęty ascetyczny wysiłek powinien przynieść jakieś wymierne, odczuwalne tu i teraz skutki – i jak się zdaje, wizje oraz doświadczenia ekstazy były właśnie taką oczekiwaną gratyfikacją. Jeden z apoftegmatów przedstawia rozmowę abba Olimpiosa z pogańskim kapłanem, który odwiedził go w Sketis. Poganin zdziwił się, że mnisi w zamian za trud życia w ascezie nie otrzymują żadnych widzeń, które według niego, jeżeli spełniło się wszystkie powinności wobec bóstwa, były oczywistą nagrodą; uznał zatem, że coś musi oddalać mnichów od ich Boga<sup>25</sup>. Opisany przez Palladiusza (ku przestrodze) przykład Walensa oraz powtarzające się zalecenie zachowania wobec własnych osiągnięć pokory, która była najskuteczniejszą bronią przeciwko zakusom diabła<sup>26</sup>, pokazują, że – po pierwsze – wielu chrześcijan przejawiało podobną pogańską skłonność do myślenia o automatycznej wzajemności relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem, a po drugie – że doświadczeni starcy doskonale zdawali sobie sprawę zarówno z tej skłonności, jak i z innych ograniczeń ludzkiej psychiki. Dlatego ich nauczanie dotyczące wizji i doświadczeń ekstazy jest moderacją skrajności, próbą wskazania mnichom jako pożądanej takiej postawy, która nie negując samego fenomenu, zakłada jednocześnie dystans wobec tego rodzaju doświadczeń, umiejętność kontroli i trzeźwej oceny własnych odczuć.

Jednym z przejawów tego stanowiska jest powściągliwość w przekazywaniu treści doświadczeń wizyjnych i ekstazy. Abba Pojmen zalecał: „Jeżeli oglądasz widzenia i słyszysz głosy, nie opowiadaj o tym bliźniemu: bo to podstęp wojenny wroga”<sup>27</sup>. Entuzjastyczne dzielenie się treściami widzeń było zasadniczo postrzegane jako przejaw próżności, sposób, by wywyżżyć się ponad innych. Palladiusz pisał o abba Izydorze, który popadał w ekstazę podczas wspólnych posiłków, a proszony, by opowiedział o swoim doświadczeniu, odpowiadał: „Odszedłem myślą, porwany jakimś widzeniem”<sup>28</sup>. Brak zatem jakiegokolwiek przekazu treści tego widzenia. Wiadomo tylko to, czego świadomi byli również towarzysze Izydora, którzy identyfikowali jego zachowanie i stan jako ekstazę (gr. *ek-stasis* – wyjście poza siebie, naruszenie, w domyśle stanu normalnego), która, co ciekawe, w tym przypadku miała charakter publiczny. Nieco inny wymiar powściągliwości wobec wizji i ekstazy odślania apoftegmat dotyczący abba Tithoesa, który

<sup>23</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa* 25,4, s. 145.

<sup>24</sup> *Idem*, 25,5, s. 146.

<sup>25</sup> 1 Apo 571, s. 380.

<sup>26</sup> Zob. np. 1 Apo 7, s. 138; 1 Apo 464, s. 334; 2 Apo 1309, s. 286; 2 Apo 1313, s. 287; 2 Apo 1320A, s. 289; 2 Apo 1332, s. 290.

<sup>27</sup> 1 Apo 713, s. 154.

<sup>28</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa* 1,3, s. 79.

...kiedy stawał do modlitwy, jeśli natychmiast rąk nie opuścił, myśl jego ulatywała w ekstazie. Toteż ilekroć modlił się razem z którymś z braci, bardzo szybko opuszczał ręce, aby nie wpaść w ekstazę na długi przeciąg czasu<sup>29</sup>.

Graham Gould, analizując tę relację, podkreśla szczególnie ważną kwestię: Tit-hoes stara się wpłynąć na własne doświadczenie ze względu na obecność drugiego mnicha i motywem tego starania nie jest wstyd przed drugą osobą, ale raczej troska o nią i o jej odczucia<sup>30</sup>. Bardzo wyraźnie pokazuje to inny apoftegmat opowiadający o Tithoesie:

Raz abba Tithoes siedział w celi, był blisko niego pewien brat: a on nie wiedział o tym i westchnął. I nie zorientował się, że ten brat był obok, wpadł bowiem w ekstazę. Potem więc padł mu do nóg i powiedział: „Wybacz mi, bracie: jeszcze nawet nie zostałem mnichem, skoro wzdychałem w twojej obecności”<sup>31</sup>.

Opierając się na tym oraz na podobnych tekstach, Gould stara się pokazać, jak wiele opowieści o doświadczeniach ekstatycznych mówią nam o wzajemnych relacjach pomiędzy mnichami. Przykład Tithoesa wskazuje, że absolutnym imperatywem była zasada nieczynienia krzywdy drugiej osobie, która mogła się poczuć dotknięta, przerażona lub zniechęcona przez to, że inny mnich przeżywa coś, co jej samej nie jest dane<sup>32</sup>.

Nie oznacza to jednak, że mnisi dostępujący ekstazy lub wizji konsekwentnie odmawiali dzielenia się swoimi doświadczeniami z innymi. Zjawiska te posiadały szczególne znaczenie dla tych, którzy byli ich świadkami i którzy godni byli dostrzec, że ich towarzysz jest porwany ekstazą. Palladiusz pisał, że Izydor *często* przeżywał ekstazy w miejscu publicznym, w otoczeniu całej wspólnoty<sup>33</sup>, jednak wydaje się, że większość Ojców miała tego typu doświadczenia w samotności lub w obecności jednego świadka, którym najczęściej był uczeń. Zachował się apoftegmat dotyczący abba Arseniusza, jednego z najważniejszych duchowych przewodników i ojców pustyni:

Jeden z braci udał się do celi Arseniusza, gdzie zobaczył starca jakby całego w ogniu, a brat ów godzien był to oglądać. I gdy zapukał, starzec wyszedł, a widząc zdumienie na twarzy brata, zapytał go: „Od dawna pukasz? Czyś może co widział?”. On odpowiedział: „Nic”. Starzec porozmawiał z nim i pożegnał go<sup>34</sup>.

Opowieść ta kryje w sobie pewien paradoks – pozornie niewiele mówi o tym, co się stało, a nawet w pewnym stopniu neguje fakt, że jakieś niezwykle wydarzenie nastąpiło, a jednak tekst wnosi pewne istotne informacje. Arseniusza przebywającego samotnie w celi i oddającego się najprawdopodobniej modlitwie lub medytacji (trzeba pamiętać, że dla ojców pustyni nie były to czynności tożsame) widzi inny

<sup>29</sup> 1 Apo 910, s. 492.

<sup>30</sup> G. Gould, *The Desert Fathers on the Monastic Community*, Oxford–New York 1993, s. 179.

<sup>31</sup> 1 Apo 915, s. 493.

<sup>32</sup> G. Gould, *idem*.

<sup>33</sup> *Tamże*.

<sup>34</sup> 1 Apo 65, s. 154–155.



mnich, a więc pomimo okoliczności, jest świadek, który może dać początek ustnej tradycji<sup>35</sup>. Bardzo ważne jest to stwierdzenie mówiące, że „ów godzin był to oglądać”, a więc mógł postrzegać rzeczywistość zarówno w jej wymiarze materialnym, jak i duchowym. Ujrzenie Arseniusza „całego w ogniu” jest wizją drugiego stopnia. Ów bezimienny mnich był godny, aby zostać obdarzonym wglądem w rzeczywistość duchową, w której całością swej istoty uczestniczył Arseniusz.

Innym zagadnieniem, które przywołuje ten apoftegmat, jest obraz ognia bardzo często przywoływany w kontekście tego rodzaju doświadczeń – wielokrotnie na stronach kolekcji apoftegmatów oraz w innych dziełach w literatury wczesnomonastycznej spotyka się metafory związane z ogniem i płomieniami, za pomocą których próbowano uchwycić i opisać doświadczenie ekstazy:

Powiedział abba Józef do abba Lota: „Nie możesz zostać mnichem, jeżeli nie staniesz się cały jak płomień ognia”<sup>36</sup>.

W słowach tych dostrzega się wyraźną zachętę do dążenia do ekstazy rozumianej właśnie w ten „płomienny” sposób. Wydaje się, że można do pewnego stopnia szukać źródeł tego obrazu w Piśmie, w którym ogień często towarzyszy teofaniom – by wspomnieć tylko o krzewie gorejącym (Wj 3, 2–3) czy górze Horeb, która płonęła ogniem, kiedy przemawiał Bóg (Pwt 4,11); w Nowym Testamencie ogień jest znakiem zesłania Ducha Świętego (Dz 2,3). W apoftegmatach znajduje się tekst, w którym ekstazę identyfikuje się z obecnością Ducha Świętego: „Kiedy abba Mojżesz poszedł po wodę i zastał abba Zachariasza modlącego się nad studnią, a Duch Boży spoczywał na nim”<sup>37</sup>. Ogień i metafora ognia oznacza więc, że człowiek w stanie ekstazy doświadczał chwilowej bliskości Boga. Dobrze oddają to słowa przypisane amma Synkletyce, która w następujący sposób tłumaczyła związek pomiędzy ascezą, ekstazą i obrazem ognia:

Ci, którzy nawracają się do Boga, muszą znosić trud i zmagania, lecz później osiągają niewypowiedzianą radość. Podobnie jest, jeśli chce ktoś rozniecić ogień. Najpierw dymi się i od gryzącego dymu płyną łzy. Lecz w ten sposób osiąga się zamierzony cel. Napisano bowiem:

<sup>35</sup> Dobrym wprowadzeniem w języku polskim do zagadnień literackich dotyczących apoftegmatów (genezy gatunku, przejścia od tradycji ustnej do pisanej, powstania zbiorów powiedzeń Ojców) jest wstęp Marka Starowieyskiego, *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie* [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, s. 97–128. Świetne opracowanie dotyczące tych kwestii przedstawia D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York–Oxford 1993.

<sup>36</sup> 1 Apo 389, s. 293. Szczególnie często tym obrazem posługiwał się Kasjan, opisując stan ekstazy modlitwy w swoich *Rozmowach z Ojcami*, szczególnie w Rozmowie 10, zob. *idem, Rozmowy z Ojcami I–X*, t. 1, ŻrMon 28, Kraków 2002, s. 417–443. Badacze myśli Kasjana wskazują na brak takiego obrazowania u Ewagriusza, z którym w czasie swojego pobytu w Egipcie związany był Kasjan, a jednocześnie na powszechne posługiwanie się tego rodzaju językiem w syryjskiej tradycji monastycznej, szczególnie w *Homiliach Pseudo-Makarego i Liber graduum*. Zob. C. Stewart, *Kasjan mnich*, ŻrMon 34, Kraków 2004, s. 253–254. Oceniając zasadność pytań o możliwe wpływy duchowości syryjskiej na dzieła Kasjana, Stewart zaznacza, że: „Takie pytania – jak widać intrygujące – wymykają się historycznym i literackim rozwiązaniom. Odpowiedź może wcale nie leżeć w historii czy tekście, bo jej źródłem mogą być osobiste doświadczenia Kasjana na modlitwie”. *Idem*, s. 242.

<sup>37</sup> 1 Apo 244, s. 239.

„Bóg nasz jest ogniem pożerającym” (Hbr 12,29). Trzeba zatem, abyśmy w trudzie i wśród łez rozniecali w nas samych boski ogień<sup>38</sup>.

Powracając jednak do kwestii przekazywania treści doświadczeń ekstazy – jeżeli tylko starzec uznał, że treść jego doświadczeń i to, co ujrzał w stanie ekstazy, może posłużyć wspólnocie, dzielił się swoimi przeżyciami ze współbraćmi. Istotnym elementem duchowości pustyni była formacja mnichów mniej zaawansowanych w ascezie i duchowym rozwoju przez tych bardziej doświadczonych. Ten aspekt dydaktyczny opierał się na otwartości komunikacyjnej pomiędzy starcem a jego uczniami. Od ucznia oczekiwano, że otwarcie będzie się dzielił ze starcem swoimi przemyśleniami, odczuciami, problemami, bo tylko ten był w stanie skorygować błędy, wskazać na niebezpieczeństwa i – odpowiadając na wyznania ucznia – przekazać mu słowo (gr. *rhema*), które wprowadzone w życie, mogło doprowadzić słuchającego do zbawienia. Starzec częstokroć posiadał dar duchowego wglądu, dzięki któremu mógł dostrzec problemy dręczące innych mnichów. Taki dar posiadał wspomniany już Pachomiusz, ale także abba Paweł Prostack, który siadywał przed kościołem, by obserwować mnichów idących na liturgię. Pewnego razu jeden z nich wydał się Pawłowi czarny i mroczny, a w jego towarzystwie starzec ujrzał diabły. Ten sam brat po liturgii wyszedł z kościoła z jaśniejącą twarzą i białym ciałem. Okazało się, że od dawna grzeszył, lecz tego dnia pod wpływem słów Pisma odczuł skruchę i nawrócił się, obiecując Bogu poprawę. To, co mnich ten ukrywał skutecznie przed wszystkimi, było świetnie widoczne dla Pawła, ponieważ „Pan udzielił mu tej łaski, że patrząc na człowieka, widział stan jego duszy, tak jak my widzimy wzajemnie swoje twarze”<sup>39</sup>. Percepcja Pawła obejmowała zatem oba wymiary rzeczywistości – materialny oraz duchowy – i dzięki temu Paweł dostrzegał prawdę o danym człowieku, nawet jeśli ten usiłował skryć ją przed innymi lub przed samym sobą. Dar ten nie mógł jednakże zastąpić szczerości wymaganej od mnichów w wyznawaniu swoich myśli i odczuć starcom. Uczniowie byli niejako zobligowani do mówienia o swoich doświadczeniach ekstatycznych i o swych wizjach (jeżeli je mieli), gdyż konieczna okazywała się weryfikacja dokonywana przez starca, który posiadał sztukę rozróżniania i rozpoznawania duchów; taki jest też sens słów przekazanych w kolekcji systematycznej: „Jeśli zobaczysz młodzieńca, który dzięki własnej woli chce wejść do nieba, chwyć go za nogę i powal na ziemię, gdyż to, co robi, nie jest dla niego pożyteczne”<sup>40</sup>. Poleganie na samym sobie w sferze doświadczeń i kontaktów z nadprzyrodzonym stwarzało ogromne niebezpieczeństwo, co pokazano już powyżej, przywołując przykład mnicha Walensa.

Jednocześnie, jeśli tylko starzec uznał, że treść jego własnych doświadczeń ekstatycznych będzie pożyteczna dla uczniów, przekazywał im ją. Jak zauważa Guillaumont, powołując się na przykłady Pachomiusza i Teodora, wizje, które uznawano za pożyteczne, często dotyczyły „losu sprawiedliwych i grzeszników w zaświatach”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> 2 Apo 892, s. 95.

<sup>39</sup> 1 Apo 797, s. 446–448.

<sup>40</sup> 2 Apo 1244, s. 223.

<sup>41</sup> A. Guillaumont, *Wizje mistyczne...*, s. 196.

Przykłady potwierdzające to spostrzeżenie można znaleźć także wśród apoftegmatów. O abba Sylwanie opowiadano, że:

...będąc kiedyś pośród braci, wpadł w ekstazę i rzucił się na twarz. A po długim czasie podniósł się i zaczął płakać. Bracia wypytywali go: „Co ci jest, ojcze?” On jednak milczał i płakał. Kiedy na niego nastawali, żeby powiedział, rzekł: „Zostałem w duchu porwany przed sąd Boży i widziałem tam wielu naszych idących na zatracenie, a wielu świeckich wchodzących do królestwa”<sup>42</sup>.

Sylwan (podobnie jak Izydor) wpadł w ekstazę, znajdując się wśród braci, i zmuszony ich prośbami wyjawiał treść swojej wizji (inaczej niż Izydor, który jedynie potwierdził, że miał doświadczenie ekstazy). Sylwan podzielił się swoją wizją ze wspólnotą, ponieważ to właśnie wspólnoty dotyczyło jego widzenie, a dokładniej – moralnej i duchowej kondycji mnichów. Skoro wielu z nich szło „na zatracenie”, a ludzie świeccy wchodzili do Królestwa Niebieskiego, to pod znakiem zapytania staowało znaczenie i sens powołania mniszego – ci, którzy poprzez swe oddanie ascezie i modlitwie chcieli osiągnąć zbawienie, nie byli wierni wobec swojego powołania. Wizja Sylwana była diagnozą stanu wspólnoty i jednocześnie wezwaniem do działania – do nawrócenia i realizowania wybranego przez braci modelu życia. Sylwan niechętnie podzielił się pesymistyczną wiedzą, którą otrzymał podczas ekstazy, ale jego doświadczenie zyskało ogromne znaczenie dopiero wtedy, gdy zostało wypowiedziane i przekazane innym.

Starcy dzielili się także treścią tych wizji, które mogli wykorzystać w swoim duchowym nauczaniu<sup>43</sup>, czego przykładem jest historia o abba Pojmenie, przekazana przez abba Izaaka:

Siedzieliśmy kiedyś u abba Pojmena i zobaczyłem, że on wpadł w ekstazę; a ponieważ miałem do niego wielką śmiałość, upadłem przed nim na twarz i błagałem go: „Powiedz mi, gdzie byłeś”. Odpowiedział: „Mój duch był tam, gdzie święta Bogarodzica Maryja stała i płakała pod krzyżem Zbawiciela: a ja chciałbym zawsze tak płakać”<sup>44</sup>.

Pojmen, komentując swoje widzenie, mówił pozornie tylko o sobie, ale jednocześnie wskazał na Maryję jako wzór do naśladowania. Swojemu indywidualnemu doświadczeniu nadał charakter wspólnotowy, ponieważ opowiedział o nim przebywając wśród innych mnichów, oraz dydaktyczny, gdyż ci mnisi zgromadzeni wokół niego bez wątplenia byli jego uczniami, którzy oczekiwali duchowego kierownictwa i wskazówek od swego mistrza.

W niniejszym bardzo ogólnym i niepełnym zarysie problematyki ekstazy oraz wizji mistycznych doświadczanych przez ojców pustyni i opisywanych w literaturze wczesnomonastycznej starałam się przede wszystkim podkreślić różnorodność i ambiwalencję perspektyw oraz ujęć tego rodzaju zjawisk, wykazywaną przez same teksty. Ambiwalencja ujęcia wahała się od nieufności, której źródłem był dominujący demonologiczny kontekst towarzyszący kontaktowi z nadprzyrodzonym, do wyraź-

<sup>42</sup> 1 Apo 857, s. 470.

<sup>43</sup> G. Gould, *op.cit.*, s. 178.

<sup>44</sup> 1 Apo 718, s. 418.

nego wskazania, że najbardziej znaczące postaci początków ruchu monastycznego były w większości wypadków wizjonerami i ekstazykami, a doświadczenia tego rodzaju, tak chętnie opisywane przez biografów, świadczyły o świętości. Nawet jednak w hagiograficznych tekstach brakuje jednoznacznej oceny tych fenomenów. Nie można pominąć znaczenia tych doświadczeń – paradoksalnie, ponieważ w swej istocie to przecież doświadczenia indywidualne – dla życia wspólnoty i relacji pomiędzy mnichami, a zarazem tego, w jaki sposób zasady regulujące te relacje zwrótnie wpływały na percepcję doświadczeń ekstazy i mistycznych wizji. William Harmless, pisząc o ojcach pustyni, zauważył, że ich wizje i ekstazy były etapami na drodze ku transformacji całości istoty ludzkiej; jedynie krótkotrwałym przedsmakiem chwały Adama, którą pragnęli odzyskać Ojcowie<sup>45</sup>. Opisywane doświadczenia wydają się jedynie wstępem do przemieniającego doświadczenia kontemplacji Boga.

## EXPERIENCES OF VISIONS AND ECSTASY IN THE WRITINGS OF THE DESERT FATHERS

### Summary

In this article the author, based on selected early-monastic texts (apophthegmata, biographies of monks and historical/travel reports), analyses issues of visions and ecstasy at the beginning of early Christian monasticism. The main problem tackled in the text is the approach of monks to the phenomenon of ecstasy and visions. This issue is inseparably linked with the socio-geographical context of the lives of the first monks, who mostly lived in the desert. Ecstasy is something which goes beyond the established order of affairs, and the visions sent by Satan to the monks are tests, the next stages on the way to the transformation of the human being, but also stigmata of holiness.

**Keywords:** Ancient monasticism, ecstatic experience, visions, apophthegmata

---

<sup>45</sup> W. Harmless, *op.cit.*, s. 243.