STUDIUM HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

Ewolucja demonologii w Kościele niepodzielonym

Od ukształtowania się kanonu Pisma Świętego do II Soboru Nicejskiego (787)

Quis Ut Deus — Biblioteka

1 Ewolucja demonologii w Kościele niepodzielonym

Studium historyczno-teologiczne

Od ukształtowania się kanonu Pisma Świętego do II Soboru Nicejskiego (787)

1.1 Streszczenie

Studium ukazuje, w jaki sposób Kościół późnej starożytności i wczesnego średniowiecza podporządkował odziedziczony język o złych duchach teologii stworzenia, chrystologii i praktyce duchowego rozeznania. Analiza obejmuje źródła greckie, łacińskie i wschodnie, monastycyzm, liturgię chrzcielną, prawo kanoniczne, spory orygenistyczne oraz ikonoklazm. Główna teza głosi, że dojrzałość patrystycznej demonologii wyraża się nie w rozbudowaniu katalogów demonów, lecz w ograniczeniu ich ontologicznej i praktycznej rangi przez naukę o dobroci stworzenia, wolności, Opatrzności oraz definitywnym zwycięstwie Chrystusa.

Słowa kluczowe: demonologia patrystyczna, Ojcowie Kościoła, monastycyzm, egzorcyzm, logismoi, magia, wolność, chrystologia, ikonoklazm, II Sobór Nicejski.

1.2 Wprowadzenie: zakres, metoda i sens pojęcia

„ewolucja”

Mówienie o ewolucji demonologii w Kościele niepodzielonym wymaga podwójnej ostrożności. Po pierwsze, termin „demonologia” jest późniejszą kategorią systematyzującą. Ojcowie Kościoła nie tworzyli zazwyczaj osobnych traktatów o demonach na wzór nowożytnych podręczników. O złych duchach mówili w egzegezie Pisma, katechezie chrzcielnej, polemice z religiami pogańskimi, refleksji nad wolnością i pochodzeniem zła, w nauce ascetycznej, hagiografii, liturgii oraz prawie kanonicznym. Po drugie, „ewolucja” nie oznacza tu prostego przejścia od rzekomo prymitywnego mitu do dojrzałego rozumu. Chodzi raczej o proces selekcji, reinterpretacji i porządkowania wielu odziedziczonych wyobrażeń w świetle monoteizmu, stworzenia, wcielenia i Paschy Chrystusa.

Ramy chronologiczne otwiera późny IV wiek, kiedy w Kościele szeroko utrwala się zasadniczy korpus ksiąg Nowego Testamentu. Szczególne znaczenie ma trzydziesty dziewiąty List świąteczny Atanazego z 367 roku, zawierający pierwszy zachowany wykaz dokładnie dwudziestu siedmiu ksiąg Nowego Testamentu, a następnie synody afrykańskie w Hipponie i Kartaginie. Nie był to jednorazowy akt zamknięcia kanonu w całym chrześcijaństwie; granice niektórych ksiąg nadal różniły się lokalnie. Był to jednak moment, w którym regułą interpretacji stawał się stabilny zespół tekstów apostolskich. Punkt końcowy stanowi II Sobór Nicejski z 787 roku, zwyczajowo uznawany przez katolicyzm i prawosławie za siódmy i ostatni wspólny sobór powszechny. Jego przedmiotem były obrazy, nie demony, lecz spór ikonoklastyczny dotykał samego sposobu rozumienia materii, idolatrii, obecności świętości i demonicznego zwiedzenia.

Niezbędne będą retrospekcje do II i III wieku. Demonologia późnej starożytności nie zaczęła się wraz z ustaleniem kanonu: odziedziczyła język Nowego Testamentu oraz rozwiązania Justyna, Atenagorasa, Ireneusza, Tertuliana i Orygenesa. Analiza skoncentruje się jednak na tym, jak dziedzictwo to zostało przepracowane od epoki Atanazego, Ojców kapadockich i narodzin klasycznego monastycyzmu aż po Jana Damasceńskiego i Niceę II. Trzeba również zachować rozróżnienie między dogmatycznym rdzeniem nauki a zmiennymi formami wyobraźni. Twierdzenie, że demony są stworzeniami, że ich zło pochodzi z nadużycia wolności, że pozostają pod władzą Boga i że zostały zasadniczo pokonane przez Chrystusa, ma

inną rangę niż opisy ich zwierzęcych postaci, lokalizacji na pustyni czy sposobu wywoływania hałasów w celach mnichów.

1.3 Dziedzictwo kanoniczne i wcześniejsza synteza

patrystyczna

Utrwalający się kanon przekazał Kościołowi kilka warstw języka o złu osobowym. Ewangelie synoptyczne ukazywały egzorcystyczną działalność Jezusa jako znak nadejścia królestwa Bożego: jeżeli Jezus wyrzuca demony mocą Ducha Bożego, królestwo już przyszło, a „mocny" został związany. Paweł mówił o „Zwierzchnościach i Władzach", lecz przedstawiał je przede wszystkim jako moce rozbrojone w krzyżu i podporządkowane zmartwychwstałemu Panu. Tradycja Janowa łączyła diabła z kłamstwem, zabójstwem i strukturą świata odrzucającego światłość, zarazem głosząc, że Syn Boży objawił się, aby zniszczyć dzieła diabła. Apokalipsa zespoliła w jednym dramacie smoka, bestie, idolatrię imperium, fałszywe proroctwo i prześladowanie świętych. W konsekwencji demonologia kanoniczna nie była jednolitym katalogiem bytów, lecz wielogłosowym świadectwem o złu osobowym, moralnym, politycznym i kultowym.

Wcześniejsi apologeci chrześcijańscy nadali temu świadectwu formę zdolną do konfrontacji z religijnym otoczeniem cesarstwa. Greckie słowo daimōn nie miało w filozofii i religii klasycznej wyłącznie negatywnego znaczenia; mogło oznaczać istotę pośrednią między bogami a ludźmi. Chrześcijanie dokonali radykalnego przesunięcia semantycznego: odrzucili możliwość religijnie prawomocnego pośrednictwa demonów, ponieważ jedynym pośrednikiem zbawienia jest Chrystus. Bogowie narodów zostali w apologetyce zinterpretowani jako demony albo jako fikcje podtrzymywane przez demoniczne oszustwo. Takie ujęcie nie było tylko polemiczną zmianą nazw. Rozbijało cały system ofiary, wróżbiarstwa, astrologii i państwowego kultu, ukazując go jako konkurencyjną ekonomię niewoli.

Justyn Męczennik wiązał działanie demonów z fałszowaniem objawienia, pożądliwością oraz imitowaniem proroctw. Atenagoras wyprowadzał ich upadek z niewłaściwego użycia wolności. Ireneusz umieszczał ich w historii stworzenia i zbawienia, broniąc dobroci Boga przeciw gnostyckim wizjom złego demiurga. Tertulian wykorzystywał praktykę egzorcyzmu apologetycznie: według niego duchy, czczone przez pogan jako bogowie, pod przymusem imienia Chrystusa ujawniają własną niższość. Orygenes z kolei łączył realność złych mocy z subtelną analizą pokusy, interpretacją Pisma i pedagogią wolności. Jednocześnie jego spekulacje o preegzystencji duchów i możliwości powszechnej restauracji stały się jednym z punktów późniejszych sporów. Wspólnym osiągnięciem tej epoki było odmitologizowanie zła bez jego odpersonalizowania: demon nie jest drugim bogiem ani koniecznym biegunem kosmosu, lecz stworzeniem, które stało się złe przez wolny zwrot od dobra.

Ta zasada miała fundamentalne znaczenie. Chrześcijański monoteizm nie dopuszcza metafizycznego dualizmu. Szatan nie jest wiecznym przeciwnikiem Boga, a walka dobra ze złem nie jest starciem równorzędnych zasad. Wszystko, co istnieje, istnieje dzięki Stwórcy; zło nie ma własnej substancji, lecz jest brakiem, deformacją i pasożytniczym użyciem dobra. Demon zachowuje naturę stworzonego ducha, ale jego wola jest odwrócona od celu. Takie rozstrzygnięcie pozwoli późniejszym Ojcom mówić poważnie o osobowym kusicielu bez przypisywania mu suwerenności nad światem.

1.4 Wielki zwrot IV wieku: od prześladowanego

Kościoła do chrześcijańskiego społeczeństwa

Po Konstantynie zmieniło się środowisko, w którym funkcjonował język demonologiczny. Wcześniej wyznawca postrzegał kult cesarski i miejskie rytuały jako obszar konfliktu z „władcą tego świata". W IV wieku świątynie zaczęto zamykać, elity przyjmowały chrzest, a Kościół uzyskiwał publiczną pozycję. Zło nie zniknęło jednak wraz z politycznym zwycięstwem chrześcijaństwa. Przeciwnie, przeniosło się w centrum pytania o autentyczność wiary. Pustynia stała się symbolicznym miejscem nowej walki, a monastycyzm laboratorium rozeznania. To, co wcześniej było starciem męczennika z przemocą pogańskiego państwa, w życiu mnicha stawało się zmaganiem z pożądaniem, gniewem, próżnością, rozpaczą i fałszywymi wizjami.

Atanazy w Żywocie Antoniego stworzył jedno z najbardziej wpływowych przedstawień tego przesunięcia. Jego demony przybierają formy zwierząt, hałasują, grożą, biją, podsuwają obrazy seksualne i próbują wzbudzić lęk. Odczytany powierzchownie utwór może wyglądać jak katalog cudowności. W strukturze teologicznej jest jednak opowieścią o utracie władzy przez diabła. Antoni nie pokonuje go techniką magiczną, tajemnym imieniem ani siłą własnej osobowości. Zwycięża wiarą w Chrystusa, znakiem krzyża, modlitwą, postem i trzeźwym rozpoznaniem. Atanazy wielokrotnie podkreśla, że demony są słabe, kłamliwe i uzależnione od zgody człowieka na lęk. Ich widowiskowość jest maską bezsilności wobec Ukrzyżowanego.

W takim ujęciu Żywot Antoniego jest rozwinięciem teologii nicejskiej. Ten sam Syn, którego pełne bóstwo Atanazy bronił przeciw arianom, w człowieczeństwie zniszczył śmierć i tyranię diabła. Gdyby Chrystus był jedynie najwyższym stworzeniem, nie mógłby udzielić stworzeniu niezniszczalności ani dokonać kosmicznego zwycięstwa. Demonologia zostaje więc podporządkowana soteriologii: znaczenie demonów polega przede wszystkim na tym, że ich porażka ujawnia moc wcielonego Słowa. Pustynny asceta uczestniczy w zwycięstwie Chrystusa; nie odtwarza samodzielnie pojedynku dwóch mocy.

U Ojców kapadockich następuje dalsze oczyszczenie języka. Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy rozwijają naukę o stworzeniu, wolności i niesubstancjalności zła. Grzegorz z Nazjanzu, opisując chrzest Chrystusa i kuszenie, akcentuje, że przeciwnik zostaje zwyciężony przez posłuszeństwo nowego Adama. Szczególnie ważna jest zasada, że zło nie stanowi natury. Gdyby diabeł był zły z natury, odpowiedzialność moralna byłaby pozorna, a Bóg jawiłby się jako twórca zła. Upadek jest wydarzeniem woli, nie produktem stworzenia. Ojcowie nie zawsze zgodnie określali moment upadku aniołów ani dokładny sens biblijnych tekstów o „synach Bożych", lecz zgodność co do zależności ontologicznej demonów od Boga była głęboka i trwała.

1.5 Chrzest, egzorcyzm i liturgiczne doświadczenie

wyzwolenia

Demonologia IV wieku nie była wyłącznie poglądem intelektualnym. Jej najbardziej powszechnym środowiskiem pozostawała inicjacja chrześcijańska. Katechumenat obejmował egzorcyzmy, wyrzeczenie się szatana i zwrot ku Chrystusowi. Cyryl Jerozolimski mówi o egzorcyzmach jako o oczyszczającym ogniu, a ich formuły wyprowadza z Pisma. Kandydat do chrztu nie miał jedynie przyswoić doktryny; przechodził od dawnego panowania do nowej przynależności. Gest odwrócenia się ku zachodowi podczas wyrzeczenia i ku wschodowi podczas wyznania wiary nadawał tej zmianie wymiar kosmiczny, cielesny i wspólnotowy.

Nie oznacza to, że każdy katechumen był uważany za opętanego w późniejszym, ścisłym sensie. Egzorcyzm chrzcielny wyrażał szeroką niewolę grzechu, śmierci, błędu i idolatrii, z której człowiek zostaje

wyprowadzony. Właśnie tutaj widać różnicę między demonologią starożytnego Kościoła a późniejszą tendencją do izolowania „przypadków opętania". Wyrzeczenie się szatana dotyczyło wszystkich, ponieważ wszyscy wchodzili w porządek świata naznaczony grzechem; specjalne posługi wobec osób dręczonych stanowiły tylko część szerszej praktyki wyzwolenia.

Egzorcyzm został zarazem odróżniony od magii. Jego skuteczność nie miała wynikać z automatycznej mocy sylab, wiedzy o imieniu ducha czy manipulowania niewidzialnymi energiami. Działał jako modlitwa Kościoła zakorzeniona w imieniu Jezusa, wierze paschalnej i autorytecie otrzymanym, a nie posiadanym. Historyczne źródła pokazują oczywiście, że granica na poziomie praktyk ludowych bywała naruszana. Chrześcijanie nosili amulety, korzystali z astrologów i mieszali wersety biblijne z formułami ochronnymi. Właśnie dlatego synod w Laodycei zakazał duchownym magii, zaklęć, astrologii i sporządzania amuletów. Zakaz ujawnia nie tylko oficjalne stanowisko, lecz również trwałość zachowań, które to stanowisko próbowało wykorzenić.

Teologia liturgiczna ustanawiała zatem wyraźne kryterium: działanie sakramentalne jest ruchem od człowieka ku Bogu i od Boga ku człowiekowi w wolności łaski; magia usiłuje podporządkować rzeczywistość niewidzialną ludzkiej kontroli. W praktyce granica mogła być zaciemniana przez podobieństwo gestów, użycie oleju, wody, znaku krzyża czy świętych słów. O różnicy decydowała jednak nie materia gestu, lecz relacja: pokorna prośba Kościoła zamiast techniki przymusu, wiara w Opatrzność zamiast determinizmu oraz podporządkowanie charyzmatu wspólnocie zamiast prywatnej władzy specjalisty.

1.6 Ewagriusz i uwewnętrznienie walki duchowej

Najbardziej doniosłym osiągnięciem wschodniej tradycji ascetycznej było połączenie języka demonicznego z precyzyjną obserwacją psychiki. Ewagriusz z Pontu nie zanegował osobowego istnienia demonów. Opisał jednak sposób ich działania poprzez logismoi, czyli myśli, przedstawienia i ciągi wewnętrznego rozumowania. Osiem myśli podstawowych — obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, acedia, próżna chwała i pycha — nie stanowiło prostego spisu wykroczeń. Była to mapa dynamiki pokusy: bodziec budzi wyobrażenie, wyobrażenie domaga się rozmowy, rozmowa może prowadzić do przyzwolenia, namiętności i czynu.

Demonologiczny i psychologiczny opis nie są u Ewagriusza konkurencyjne. Demon posługuje się naturalnymi władzami pamięci, wyobraźni i pragnienia; nie tworzy odrębnej duszy ani nie znosi wolności. Zmienia układ przedstawień, pobudza wspomnienia, podsuwa pozornie racjonalne uzasadnienia. Mnich nie powinien pytać jedynie: „jaki duch mnie atakuje?", lecz także: „w jakim stanie jest moja część pożądliwa, popędliwa i rozumna; jakie wspomnienie zostało poruszone; do jakiej namiętności zmierza ta myśl?". Demonologia staje się narzędziem samopoznania, a nie pretekstem do zrzucania winy.

Ważne jest również rozróżnienie pomiędzy pojawieniem się myśli a zgodą na nią. Ewagriusz potrafi mówić o bluźnierczych wyobrażeniach narzucających się umysłowi i wyraźnie uspokajać, że sama ich obecność nie czyni człowieka winnym. To rozstrzygnięcie ma wielką wagę antropologiczną: chroni sumienie przed utożsamieniem mimowolnego doświadczenia z grzechem. Walka polega na czujności, krótkiej modlitwie, odpowiednim użyciu słowa Pisma, pracy, umiarkowaniu i otwieraniu myśli przed doświadczonym ojcem. Antirrhetikos Ewagriusza, zestawiający pokusy z odpowiedziami biblijnymi, nawiązuje do sposobu, w jaki Chrystus odpowiadał kusicielowi na pustyni.

System Ewagriusza był zarazem obciążony elementami jego szerokiej kosmologii, zależnej od Orygenesa. Późniejsze kontrowersje orygenistyczne sprawiły, że część jego dziedzictwa przekazywano anonimowo lub pod innymi imionami. Nie zniknęła jednak metoda diagnozy myśli. Poprzez Jana Kasjana przeniknęła ona na Zachód, a poprzez tradycję synajską i filokalijną pozostała żywa na Wschodzie. Właśnie w tej recepcji ujawnia się dojrzałość Kościoła niepodzielonego: potrafił oddzielić praktyczną mądrość rozeznania od kontrowersyjnej spekulacji kosmologicznej.

1.7 Jan Kasjan i zachodnia recepcja pustyni

Jan Kasjan przełożył doświadczenie mnichów egipskich na język łacińskich wspólnot Galii. W Rozmowach i Ustawach życia mnichów przejął osiem głównych wad, lecz osadził je w pedagogice wspólnoty, posłuszeństwa i discretio. Rozeznanie jest u niego zdolnością badania pochodzenia, kierunku i skutków myśli. Nie każda gorliwość pochodzi od Boga; demon może podsuwać nadmierny post, izolację albo pozornie heroiczną praktykę, jeżeli prowadzą do pychy, zniszczenia ciała czy zerwania więzi z braćmi. Zło działa zatem nie tylko przez jawne namiętności, ale również przez imitację dobra.

Kasjan równoważy realizm demoniczny mocnym podkreśleniem granic demonicznej władzy. Złe duchy różnią się sposobem działania i napotykają opór ludzkiej woli; nie mogą dowolnie przenikać najgłębszego sanktuarium człowieka ani przymusić go do grzechu. Ich atak jest dopuszczony w ramach Opatrzności i może stać się okazją do ćwiczenia cnoty. Ta pedagogiczna interpretacja próby, wywiedziona między innymi z Księgi Hioba i kuszenia Chrystusa, chroni przed przekonaniem, że cierpienie dowodzi porzucenia przez Boga.

Na Zachodzie schemat ośmiu wad został następnie przekształcony, szczególnie przez Grzegorza Wielkiego, w znany układ wad głównych. Zmiana ta jest czymś więcej niż korektą liczby. Język „demonów" coraz wyraźniej staje się językiem uporządkowanej teologii moralnej. Nie oznacza sekularyzacji pokusy; wskazuje, że duchowa walka toczy się w trwałych dyspozycjach człowieka, relacjach społecznych i nawykach. Zachodnia tradycja nie porzuciła opowiadań o egzorcyzmach, ale coraz silniej łączyła je z rachunkiem sumienia, praktyką pokuty i formacją cnót.

1.8 Augustyn: krytyka pogańskiego pośrednictwa i prymat łaski

Najbardziej systematyczne zachodnie ujęcie późnej starożytności powstało u Augustyna. W księgach VIII–X Państwa Bożego podejmuje on dialog z platonizmem, zwłaszcza z koncepcją demonów jako pośredników między bogami a ludźmi. Przyjmuje, że są to istoty rozumne i duchowe, lecz odrzuca kategorię „dobrych demonów" jako religijnych mediatorów. Jeśli są poddane namiętnościom i moralnemu nieporządkowi, nie mogą prowadzić do szczęścia; jeśli są święte, należy nazywać je aniołami i rozumieć jako sługi Boga, nie przedmiot kultu. Jedynym Pośrednikiem oczyszczającym i jednoczącym z Bogiem jest wcielony Chrystus.

Augustyńska krytyka demonów jest częścią krytyki całej rzymskiej religii politycznej. Demony wykorzystują pragnienie widowiska, władzy i tajemnej wiedzy, aby wiązać ludzi z kultami. Ich podstawowym narzędziem nie jest spektakularna przemoc, lecz superbia — pycha, która każe stworzeniu szukać boskości poza posłuszeństwem Stwórcy. W tym sensie imperium oparte na libido dominandi może nabierać cech demonicznych, choć Augustyn nie utożsamia żadnego państwa po prostu z królestwem diabła. Dwa państwa powstają przez dwie miłości; demonologia zostaje wpisana w moralną historię pragnienia.

Równocześnie Augustyn pozostaje przeciwnikiem astrologii, wróżbiarstwa i teurgii. W O nauce chrześcijańskiej interpretuje zabobonne praktyki jako rodzaj zgody lub paktu z demonami. Słowo pactum nie musi oznaczać formalnie zawartej umowy w późnośredniowiecznym sensie; wyraża raczej obiektywną relację uczestnictwa w systemie znaków, poprzez który człowiek oczekuje wiedzy lub mocy poza porządkiem Opatrzności. Jest to ważny etap rozwoju: kryterium demoniczności praktyki staje się nie tylko adresat kultu, ale sam projekt zdobycia kontroli i wiedzy w sposób sprzeczny z miłością Boga.
Augustyn ogranicza też skłonność do obarczania diabła całkowitą odpowiedzialnością za ludzkie zło. Kusiciel działa, lecz grzech staje się grzechem przez wolę człowieka. Bez łaski wola jest zraniona i uwikłana, ale nie przestaje być wolą. Demoniczna pokusa oraz wewnętrzna concupiscentia mogą się wzajemnie wzmacniać, nie są jednak tożsame. Ta różnica pozostaje niezbędna dla nauki o odpowiedzialności, pokucie i uzdrowieniu. Diabeł nie jest wygodnym wyjaśnieniem wszystkiego, czego człowiek nie chce uznać za własne.
W kwestii oddziaływania demonów na materię Augustyn przyjmuje możliwość niezwykłych zjawisk, lecz uważa, że stworzone duchy nie dokonują stworzenia ex nihilo i nie zmieniają praw natury suwerenną mocą. Mogą manipulować ukrytymi właściwościami rzeczy, wyobraźnią oraz zmysłami, wykorzystując wiedzę większą od ludzkiej. Nawet wtedy pozostają w granicach Bożego dopuszczenia. Jest to próba jednoczesnego uznania świadectw epoki i ochrony wyłącznej wszechmocy Boga.

1.9 Chrystologia soborowa jako ukryta oś demonologii

Sobory od Nicei I do Konstantynopola III nie formułowały osobnego traktatu o diabłach. Ich rozstrzygnięcia chrystologiczne wyznaczyły jednak granice poprawnej demonologii. Nicejskie homoousios chroniło przekonanie, że Ten, który zwycięża śmierć i złe moce, jest prawdziwym Bogiem. Konstantynopol I potwierdził pełne bóstwo Ducha Świętego, którego działaniu przypisywano egzorcyzm, uświęcenie i odzyskanie obrazu Bożego w człowieku. Efez, broniąc jedności osoby Chrystusa, nie pozwalał rozdzielić ludzkich czynów Jezusa od boskiego podmiotu Słowa. Chalcedon stwierdził pełnię obu natur bez zmieszania i podziału, dzięki czemu zbawcza walka nie była ani pozornym teatrem bóstwa, ani samotnym wysiłkiem zwykłego człowieka.
W sporach o wolę Chrystusa demonologia ujawnia antropologiczną głębię. Konstantynopol III nauczał o dwóch naturalnych wolach i działaniach w jednej osobie Chrystusa, przy czym ludzka wola nie sprzeciwia się Boskiej, lecz dobrowolnie z nią współdziała. Posłuszeństwo Chrystusa leczy nieposłuszeństwo Adama. Zwycięstwo nad kusicielem nie polega więc na unicestwieniu ludzkiej wolności przez wszechmoc, lecz na jej doskonałym urzeczywistnieniu w komunii z Bogiem. Dla ascetyki oznacza to, że łaska nie zastępuje ludzkiego działania, a ludzkie ćwiczenie nie jest autonomiczną techniką samowyzwolenia.
Soborowa chrystologia zapobiegała także demonologicznej przesadzie w interpretacji herezji. Ojcowie często nazywali błędne nauki „demonicznymi", nawiązując do 1 Tm 4,1. Retoryka ta mogła służyć ostrzeżeniu, że fałsz religijny nie jest neutralny. Niosła jednak ryzyko demonizowania przeciwnika i zastępowania argumentu anathemą. Najlepsza tradycja soborowa nie rozstrzygała przez opis rzekomych duchów stojących za oponentem, lecz przez badanie Pisma, liturgicznej reguły wiary, świadectw Ojców oraz konsekwencji dla zbawienia. Demonologia pozostawała ramą moralną sporu, ale nie mogła zastąpić teologii.

1.10 Problem Orygenesa i granice spekulacji

Kontrowersje orygenistyczne VI wieku pokazują, jak Kościół wyznaczał granice spekulacji o świecie duchowym. Orygenes pragnął myśleć o stworzeniu jako całkowicie zależnym od dobroci Boga i o karze jako pedagogicznej. Niektóre idee przypisywane jemu lub późniejszym orygenistom obejmowały preegzystencję rozumnych duchów, kosmiczne cykle oraz ostateczną apokatastazę obejmującą diabła. Historia potępienia jest złożona: piętnaście anatem przeciw orygenistom bywa łączonych z II Soborem Konstantynopolitańskim z 553 roku, lecz ich formalny status w aktach soboru pozostaje przedmiotem dyskusji. Nie należy więc przedstawiać tej kwestii z fałszywą prostotą.

Niezależnie od problemu dokumentacyjnego główny nurt tradycji wschodniej i zachodniej odrzucił obraz demonicznego upadku jako przejściowego etapu kosmicznego cyklu. Wzmocniło się przekonanie o utrwaleniu wyboru duchów oraz eschatologicznej ostateczności sądu. Z teologicznego punktu widzenia chodziło o ochronę powagi wolności i historii zbawienia. Gdyby wszystkie wybory zostały automatycznie cofnięte, dramat krzyża, nawrócenia i sądu mógłby zostać zredukowany do pozoru. Zarazem Kościół nie przyjął spekulacyjnej ciekawości co do liczby demonów, ich imion czy dokładnego porządku jako treści wiary.

Recepcja Ewagriusza dowodzi, że potępienie spekulacji nie unicestwiło całej tradycji duchowej związanej z Orygenesem. Zachowano analizę myśli, praktykę modlitwy, rozeznanie i ideę duchowej terapii. Odrzucono natomiast te elementy kosmologii, które wydawały się zacierać jedyność stworzenia, wcielenia i sądu. Ewolucja demonologii ma więc formę krytycznej pamięci: Kościół przechowuje doświadczenie, ale zmienia jego metafizyczne obramowanie.

1.11 Pseudo-Dionizy, hierarchia i ontologiczne

pomniejszenie demonów

Corpus Dionysiacum, powstałe prawdopodobnie około przełomu V i VI wieku, wywarło ogromny wpływ na chrześcijańską wizję świata duchowego. Pseudo-Dionizy uporządkował dziewięć nazw biblijnych istot niebieskich w trzy triady i powiązał hierarchię anielską z kościelnym ruchem oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Z perspektywy historii demonologii ważniejsze od samego katalogu chórów jest jego rozumienie zła. Zło nie jest bytem ani pozytywną naturą; nie ma samodzielnej zasady istnienia. Nawet demon istnieje o tyle, o ile pozostaje stworzeniem Boga; zły jest przez brak właściwego dobra i odwrócenie swej aktywności.

Takie podejście prowadzi do ontologicznego pomniejszenia demona. W wyobraźni hagiograficznej może on zajmować wiele miejsca, lecz w metafizyce jest radykalnie niesamodzielny. Nie tworzy, nie posiada własnego światła, nie ustanawia alternatywnej hierarchii równej anielskiej. Jego działanie jest deformacją relacji. Pseudo-Dionizy umożliwił późniejszej teologii mówienie o światach duchowych bez kosmicznego dualizmu. Jednocześnie rozbudowana hierarchizacja aniołów sprzyjała symetrycznym spekulacjom o porządkach demonów, choć sama symetria nigdy nie uzyskała takiego samego fundamentu dogmatycznego.

W Hierarchii kościelnej pojawia się także miejsce osób dręczonych przez złe duchy w porządku duszpasterskim. Nie są one wykluczone poza zainteresowanie Kościoła, lecz otoczone rytuałem, nauczaniem i stopniowym włączaniem. Ukazuje to eklezjalny wymiar uzdrowienia. Rozeznanie nie jest prywatnym pojedynkiem charyzmatyka z duchem, ale częścią działania wspólnoty, która prowadzi od nieporządku ku komunii.

1.12 Wschód syryjski, hagiografia i wielość

lokalnych języków

Obraz rozwoju byłby zniekształcony, gdyby ograniczyć go do autorów greckich i łacińskich. Tradycje syryjskie, koptyjskie, armeńskie i gruzińskie przyswajały wspólny rdzeń wiary w odmiennych środowiskach kulturowych. Literatura syryjska chętnie posługiwała się obrazami walki, ognia, światła i ciemności, a doświadczenie ascetyczne wiązała z czujnością serca. Afrahat i Efrem, wcześniejsi od przyjętych ram, wyznaczyli język, który trwał później: szatan działa przez podział, imitację i zniekształcenie pragnienia, lecz zostaje zwyciężony przez pokorę, post, modlitwę i sakramentalne życie wspólnoty.

Hagiografia od Egiptu po Galię pełniła funkcję teologiczną i społeczną. Opowieści o świętych wypędzających demony poświadczały ciągłość mocy apostolskiej, chrystianizowały przestrzeń i wzmacniały autorytet biskupów, mnichów oraz sanktuariów. W Dialogach Grzegorza Wielkiego lub w księgach cudów Grzegorza z Tours demoniczne epizody są częścią świata, w którym relikwie, znak krzyża, Eucharystia i modlitwa świętych ujawniają bliskość niewidzialnego. Nie wolno jednak czytać tych tekstów jak protokołów klinicznych. Ich gatunek literacki selekcjonuje wydarzenia, typizuje bohaterów i interpretuje lokalną pamięć według wzorców biblijnych.

Właśnie tutaj pojawia się napięcie między zasadą zgodną z nauczaniem Kościoła a religijnością codzienną. Oficjalna teologia odrzucała magię, ale wierni poszukiwali namacalnej ochrony. Relikwie, olej z lamp sanktuarium, napisy krzyża i formuły modlitewne mogły być używane w duchu wiary albo traktowane instrumentalnie. Kościół nie odpowiedział prostym zakazem wszelkiej materialności. Rozwijał sakramentalia, kult świętych i teologię znaku, starając się przenieść pragnienie ochrony z logiki manipulacji do logiki komunii. Proces nigdy nie był całkowicie zakończony i dlatego źródła normatywne muszą być czytane wraz z archeologią, papirusami magicznymi i świadectwami praktyk ludowych.

1.13 Grzegorz Wielki i duszpasterska synteza Zachodu

U Grzegorza Wielkiego spotykają się trzy linie: augustyńska metafizyka zła, kasjańska psychologia wad oraz hagiograficzna kultura znaku. Jego Moralia in Iob przedstawiają życie chrześcijańskie jako walkę, w której zewnętrzne próby ujawniają wewnętrzne dyspozycje. Hiob jest figurą Kościoła kuszonego, a lewiatan figurą starożytnego wroga. Egzegeza moralna nie pyta wyłącznie, co wydarzyło się w przeszłości, lecz jak tekst odsłania obecne ruchy duszy i strategie pychy.

W Dialogach z kolei świętość przejawia władzę nad demonami, lecz cuda nie są samodzielną miarą doskonałości. Grzegorz ostrzega, że znaki mogą zwodzić, a podstawowym kryterium jest pokora i miłość. To szczególnie ważne, ponieważ społeczeństwo wczesnośredniowieczne łatwo łączyło niezwykłość z autorytetem. Prawdziwy charyzmat nie tworzy widowiska wokół egzorcysty; wskazuje na Chrystusa i prowadzi do naprawy życia.

Przekształcenie ośmiu myśli w system wad głównych nadało demonologii strukturę duszpasterską. Pycha jako korzeń, a następnie próżna chwała, zazdrość, gniew, smutek lub acedia, chciwość, obżarstwo i nieczystość stają się przedmiotem uporządkowanego leczenia. Zachód nie neguje osobowego kusiciela, ale przesuwa ciężar z identyfikowania duchów na rozpoznawanie wad i odpowiadających im cnót. W ten sposób demonologia służy sakramentowi pokuty, przepowiadaniu i kierownictwu duchowemu.

1.14 Prawo kanoniczne: od zakazu magii do regulacji

religijności

Kanony kościelne ukazują demonologię od strony praktycznej. Synod w Laodycei potępiał magię, zaklęcia, astrologię i amulety wśród duchownych. Kanon 61 Soboru in Trullo z 691/692 roku przewidywał pokutę dla korzystających z wróżbitów i osób obiecujących wiedzę o przyszłości. Inne normy potępiały praktyki związane z pogańskimi świętami, przebieraniem się, tańcami i wróżbami. Ustawodawca nie tworzył szczegółowej teorii demonów; chronił wyłączność chrześcijańskiego zaufania do Boga i odcinał drogi prowadzące do religijnego synkretyzmu.

Surowość sankcji trzeba rozumieć w kontekście pastoralnym. Pokuta nie miała jedynie karać przekroczenia granicy instytucjonalnej. Miała uleczyć nawyk poszukiwania pewności poza Opatrznością. Wróżbiarstwo obiecuje wiedzę, astrologia przekształca stworzenie w system determinujący wolność, amulet może redukować święty znak do automatu. W każdym przypadku problemem jest konkurencyjny sposób zamieszkiwania świata: lęk ma zostać opanowany przez kontrolę, a nie przemieniony przez wiarę.

Nie wszystkie przeżytki dawnej kultury były automatycznie demonizowane. Kościół adaptował kalendarz, budynki, formy sztuki, język filozoficzny i lokalne zwyczaje, dokonując ich selekcji. Kryterium nie stanowiło pochodzenie samo w sobie, lecz aktualny sens kultowy i antropologiczny. Ta zdolność rozróżniania okaże się decydująca w sporze o ikony: materia może służyć bałwochwalstwu, ale nie jest z natury demoniczna.

1.15 Jan Klimak, Maksym Wyznawca i dojrzałość

ascetycznej syntezy

Drabina raju Jana Klimaka z VII wieku przedstawia życie duchowe jako stopniowe oczyszczenie pragnień i dojrzewanie miłości. Demony występują w niej często, lecz zwycięstwo polega przede wszystkim na pokorze, żalu, pamięci o śmierci, modlitwie i posłuszeństwie. Szczególnie niebezpieczne są namiętności podszywające się pod cnotę: gniew nazywany gorliwością, próżność czerpiąca pokarm z ascezy, pycha rodząca się po zwycięstwie nad innymi wadami. Im bardziej subtelna staje się obserwacja, tym mniej użyteczny jest prosty podział na zewnętrzny atak i niewinną ofiarę.

Maksym Wyznawca włączył ascetykę w wielką wizję kosmicznego pojednania w Chrystusie. Namiętności są niewłaściwym użyciem naturalnych władz. Złe duchy podsuwają fałszywe sposoby odnoszenia się do rzeczy, lecz nie są twórcami ludzkiej natury ani materialnego świata. Logos, przez swoje logoi, nadaje stworzeniu sens, a człowiek odzyskuje wolność, kiedy kocha rzeczy zgodnie z ich odniesieniem do Boga. Walka z demonami staje się więc walką o prawdziwą relację: nie o ucieczkę od materii, ciała czy historii, lecz o uwolnienie ich od namiętnego zawłaszczenia.

Chrystologia Maksyma, oparta na nauce o dwóch wolach Chrystusa, ma bezpośrednie konsekwencje. Pokusa nie jest dowodem, że natura jest zła; ujawnia możliwość użycia naturalnej energii wbrew jej celowi. Asceza nie niszczy woli, ale uwalnia jej ruch ku dobru. To dojrzała odpowiedź na dualistyczne pokusy, które wielokrotnie powracały w chrześcijańskim otoczeniu: demonizacja ciała sama może stać się zniekształceniem, ponieważ ciało zostało stworzone, przyjęte przez Słowo i przeznaczone do zmartwychwstania.

1.16 Jan Damasceński: klasyczna kodyfikacja

Jan Damasceński, działający w VIII wieku w środowisku kalifatu, zebrał wcześniejszą tradycję w Wykładzie wiary prawdziwej. Jego rozdział o diable i demonach jest krótki, co samo w sobie pozostaje znaczące. Demonologia ma określone miejsce w systemie, ale nie dominuje nad nauką o Bogu, stworzeniu, wcieleniu, sakramentach i zmartwychwstaniu. Diabeł należy do mocy anielskich, został stworzony dobrym i z własnego wyboru odwrócił się od dobra. Demony nie znają przyszłości z natury; mogą przewidywać na podstawie obserwacji, szybkości i doświadczenia, a następnie wykorzystywać ludzką łatwowierność.

Damasceńczyk podkreśla, że złe duchy mogą atakować, lecz nie mają siły przymusić człowieka. Od człowieka zależy przyjęcie lub odrzucenie sugestii. Zło i nieczyste namiętności są dziełem ich odwróconego umysłu, ale ludzka odpowiedzialność pozostaje nienaruszona. W tym zdaniu zbiega się wiele wieków rozwoju: antydualizm Ireneusza i Kapadocjan, ascetyczna analiza Ewagriusza, zasada Opatrzności obecna u Chryzostoma i Kasjana oraz augustyńskie rozróżnienie pokusy i zgody.

Jan Damasceński konsoliduje też eschatologiczną ostateczność upadku demonów. Ich kara nie oznacza triumfu równorzędnego zła, lecz objawienie sprawiedliwości Boga wobec stworzonej wolności. Jednocześnie nie rozwija sensacyjnych opisów piekielnej administracji. Klasyczna dogmatyka wschodnia osiąga dojrzałość właśnie przez powściągliwość: mówi tyle, ile potrzeba do ochrony wiary w dobroć stworzenia, realność wolności, działanie Opatrzności i zwycięstwo Chrystusa.

1.17 Ikonoklazm i II Sobór Nicejski: materia, obraz i

demoniczne oskarżenie

Spór ikonoklastyczny był pośrednio wielkim sporem demonologicznym. Ikonoklaści oskarżali kult obrazów o powrót do idolatrii, a więc do sfery tradycyjnie wiązanej z demonami. Obrońcy ikon odpowiadali, że takie utożsamienie ignoruje wcielenie. Jeśli Słowo rzeczywiście stało się ciałem i było widzialne, materia może zostać włączona w świadectwo o zbawieniu. Ikona nie jest bogiem ani siedzibą autonomicznej mocy. Cześć oddawana obrazowi przechodzi na pierwowzór; adoracja w ścisłym sensie należy wyłącznie do Boga.

II Sobór Nicejski w 787 roku rozróżnił latreia należną Bogu od czci okazywanej ikonom, krzyżowi, Ewangeliarzowi i relikwiom. Rozstrzygnięcie to wyznaczyło granicę między ikoną a idolem. Idol zamyka spojrzenie w stworzonej rzeczy i przypisuje jej boskość; ikona otwiera relację ku przedstawionej osobie w obrębie wiary Kościoła. Demonologiczne znaczenie tej różnicy jest doniosłe. Złe duchy nie posiadają materii jako własnej domeny. Ciało, kolor, drewno, gest i przestrzeń mogą służyć świętości, ponieważ stworzenie jest dobre i zostało objęte wcieleniem.

Nie oznaczało to sakralizacji każdego obrazu ani akceptacji magicznego użycia ikon. Sobór zakładał kościelny porządek czci, prawowierność przedstawienia i relację do prototypu. Tak jak wcześniej odróżniano egzorcyzm od zaklęcia, tak teraz odróżniono ikonę od fetyszu. W obu przypadkach zewnętrzne podobieństwo gestu nie rozstrzyga o jego naturze; decydują treść wiary, intencja i relacja do wspólnotowego kultu.

Nicea II zamyka przyjęte ramy chronologiczne, lecz zarazem ukazuje owoc całej wcześniejszej drogi. Kościół niepodzielony przeszedł od apologetycznego demaskowania pogańskich bogów, przez monastyczną analizę myśli, metafizykę braku dobra, chrystologiczną naukę o odkupionej woli i kanoniczną walkę z wróżbiarstwem, do afirmacji materii zdolnej służyć pamięci wcielenia. Demonologia

została włączona w teologię stworzenia i nie mogła już uzasadniać prostego lęku przed światem materialnym.

1.18 Ciągłość Wschodu i Zachodu oraz rzeczywiste

różnice akcentów

Do 787 roku można mówić o wspólnym fundamencie demonologii Wschodu i Zachodu. Obie tradycje wyznawały stworzoną naturę aniołów i demonów, wolnościowe pochodzenie ich zła, realność pokusy, ograniczenie władzy szatana przez Opatrzność, zwycięstwo Chrystusa oraz eschatologiczny sąd. Obie praktykowały egzorcyzmy chrzcielne, potępiały magię i astrologię, rozwijały kult męczenników i świętych, a także interpretowały życie moralne jako walkę duchową. Wspólnota ta jest ważniejsza niż późniejsze różnice terminologiczne.

Różniły się jednak dominanty. Wschód grecki szczególnie rozwinął analizę logismoi, terapię namiętności, apatheię rozumianą nie jako obojętność, lecz wolność umożliwiającą miłość, oraz kosmiczną wizję przebóstwienia. Zachód łaciński mocniej rozbudował kategorie winy, łaski, wad głównych, pokuty i społecznej teologii dwóch państw. Są to akcenty, nie dwa sprzeczne systemy. Kasjan przenosi Wschód na Zachód, Augustyn jest czytany w świecie greckim pośrednio, a Dialogi Grzegorza zostają przetłumaczone na grekę. Granice kulturowe są przepuszczalne.

Równie ważne jest rozróżnienie między tradycją elitarną a popularną. Teologowie konsekwentnie ograniczali moc demonów, lecz kaznodziejstwo i hagiografia mogły posługiwać się obrazami wszechobecnego zagrożenia. Prawo potępiało amulety, a chrześcijanie nadal je nosili. Ojcowie uczyli odpowiedzialności woli, a ludzie przypisywali złym duchom choroby, niepowodzenia i konflikty. Historia demonologii nie jest więc wyłącznie historią doktryny. Jest historią negocjowania granicy między prawowiernością, praktyką duszpasterską, wyobraźnią literacką i potrzebą bezpieczeństwa.

1.19 Ocena teologiczna: osiągnięcia, napięcia i

kryteria interpretacji

Największym osiągnięciem Kościoła niepodzielonego było podporządkowanie demonologii chrystologii. Centrum wiary nie stanowi wiedza o przeciwniku, lecz komunia z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Złe moce pojawiają się na obrzeżu wyznania wiary jako stworzenia upadłe i pokonane, nie jako przedmiot fascynacji. Właściwa demonologia ma strukturę doksologiczną: kończy się uwielbieniem Boga, a nie podziwem dla potęgi zła.

Drugim osiągnięciem jest zachowanie jedności wymiaru osobowego i moralno-psychologicznego. Ojcowie nie redukują diabła do metafory, lecz również nie sprowadzają pokusy do zewnętrznej inwazji. Ewagriusz, Kasjan, Augustyn, Maksym i Jan Klimak pokazują, że duchowe oddziaływanie dokonuje się poprzez władze człowieka, historię jego pragnień i nawyki. Dzięki temu możliwe jest rozeznanie, które uznaje realność zła osobowego, a równocześnie nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności.

Trzecim osiągnięciem jest antymagiczna natura chrześcijańskiej praktyki. Egzorcyzm, znak krzyża, relikwie i ikony mają sens wewnątrz wiary Kościoła; nie są technologią panowania nad niewidzialnym. Gdy zostają oderwane od nawrócenia, modlitwy i sakramentalnej komunii, mogą zostać zredukowane do amuletu. Starożytne kanony dowodzą, że Ojcowie byli świadomi tego niebezpieczeństwa, nawet jeśli ich wspólnoty nie zawsze potrafiły je przezwyciężyć.

Trzeba jednak nazwać także ograniczenia źródeł. Autorzy późnej starożytności posługiwali się przednowoczesną wiedzą o chorobie i psychice. Niektóre stany neurologiczne, psychotyczne, dysocjacyjne lub traumatyczne mogły być interpretowane demonologicznie. Nieuprawnione byłoby zarówno uznanie wszystkich starożytnych opisów za klinicznie dokładne świadectwa opętania, jak i aprioryczne stwierdzenie, że żaden nie dotyczył doświadczenia religijnego nieredukowalnego do dostępnych diagnoz. Rzetelna hermeneutyka respektuje gatunek tekstu, poziom wiedzy epoki i teologiczny cel autora.
Innym ograniczeniem jest retoryczna demonizacja obcych: pogan, heretyków, Żydów lub politycznych przeciwników. Język walki duchowej mógł wzmacniać tożsamość wspólnoty, ale także odbierać oponentom podmiotowość i usprawiedliwiać przemoc. Współczesna recepcja musi rozdzielić prawdę teologiczną o zwodniczej sile zła od historycznych nadużyć, w których ludzi utożsamiano z demonami. Nowy Testament nakazuje walkę nie przeciw „krwi i ciału", lecz przeciw mocom; zasada ta powinna blokować przekształcanie demonologii w narzędzie nienawiści.
Z tradycji niepodzielonego Kościoła można wydobyć pięć kryteriów poprawności, nie tworząc z nich nowego katalogu. Po pierwsze, każde twierdzenie musi zachować bezwzględną suwerenność Boga i dobroć stworzenia. Po drugie, musi pozostawać zgodne z wcieleniem i paschalnym zwycięstwem Chrystusa. Po trzecie, nie może znosić wolności oraz odpowiedzialności człowieka. Po czwarte, praktyka rozeznania musi być eklezjalna, pokorna i wolna od magicznej żądzy kontroli. Po piąte, owocem powinny być pokój, prawda, nawrócenie i miłość, a nie obsesyjny lęk, ciekawość lub budowanie autorytetu egzorcysty.

1.20 Zakończenie

Od ukształtowania się kanonu do II Soboru Nicejskiego demonologia chrześcijańska przeszła drogę od rozproszonego języka biblijnego i apologetycznej konfrontacji z kultami pogańskimi ku zintegrowanej części teologii stworzenia, odkupienia i życia duchowego. Atanazy ukazał pustynię jako miejsce objawienia słabości demonów wobec krzyża. Ewagriusz i Kasjan opisali mechanizm pokusy w myślach i namiętnościach. Augustyn podważył pogańskie pośrednictwo demonów i związał ich działanie z pychą oraz fałszywym kultem. Pseudo-Dionizy pozbawił zło samodzielności ontologicznej. Maksym ukazał uzdrowienie woli w Chrystusie, Grzegorz Wielki połączył ascetykę z duszpasterstwem, a Jan Damasceński skodyfikował wspólną naukę w formie powściągliwej syntezy.
Sobory powszechne, choć rzadko mówiły o demonach wprost, ustaliły warunki, bez których chrześcijańska demonologia traci równowagę. Pełne bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, jedność Jego osoby, rzeczywistość dwóch natur i dwóch woli oraz możliwość uświęcenia materii oznaczają, że zbawienie obejmuje całego człowieka i całe stworzenie. II Sobór Nicejski doprowadził tę logikę do konsekwencji: obraz może służyć prawdzie wcielenia, a materia nie jest własnością złego. W ten sposób ostatni wspólny sobór Wschodu i Zachodu zamknął epokę, w której antydualizm Ojców otrzymał dojrzały wyraz liturgiczny.
Ostatecznie dojrzałość demonologii Kościoła niepodzielonego mierzy się nie liczbą nazw złych duchów ani rozbudowaniem opisów ich działania, lecz zdolnością do ograniczenia ich miejsca. Diabeł jest realnym przeciwnikiem, ale nie centrum teologii; pokusa jest poważna, ale nie przekreśla wolności; materia może zostać nadużyta, ale pozostaje dobra; historia jest polem walki, ale jej kres należy do Boga. Najbardziej wierna tradycji demonologia jest więc zarazem trzeźwa i paschalna: uznaje zło bez fascynacji nim, rozeznaje je bez dualizmu i przeciwstawia mu nie technikę, lecz życie w Chrystusie.

1.21 Bibliografia wybrana

1.21.1 Źródła patrystyczne i soborowe

Atanazy Aleksandryjski, Żywot św. Antoniego; List świąteczny XXXIX.
Augustyn z Hippony, Państwo Boże, księgi VIII–X; O nauce chrześcijańskiej, księga II.
Cyryl Jerozolimski, Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne.
Ewagriusz z Pontu, Praktikos; Antirrhetikos.
Grzegorz Wielki, Moralia in Iob; Dialogi.
Jan Damasceński, Wykład wiary prawdziwej, księga II, rozdz. 4.
Jan Kasjan, Rozmowy z Ojcami; Ustawy życia mnichów.
Jan Klimak, Drabina raju.
Maksym Wyznawca, Centurie o miłości; Quaestiones ad Thalassium.
Pseudo-Dionizy Areopagita, O imionach Bożych; Hierarchia niebiańska; Hierarchia kościelna.
Akta i kanony synodu w Laodycei; II Soboru Konstantynopolitańskiego; Soboru in Trullo; II Soboru Nicejskiego.

1.21.2 Opracowania

Brakke, David, Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity, Harvard University Press, Cambridge 2006.
Brown, Peter, The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000, Wiley-Blackwell, Malden 2013.
Burton-Christie, Douglas, The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism, Oxford University Press, New York 1993.
Casiday, Augustine, Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
Crouzel, Henri, Origen, T&T Clark, Edinburgh 1989.
Kelly, J. N. D., Early Christian Doctrines, Continuum, London 1977.
Russell, Jeffrey Burton, Satan: The Early Christian Tradition, Cornell University Press, Ithaca 1981.
Stewart, Columba, Cassian the Monk, Oxford University Press, New York 1998.
Young, Frances M., From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background, SCM Press, London 2010.