

**Chrześcijańska Akademia Teologiczna
w Warszawie**

Wydział Teologiczny
Studia doktoranckie w zakresie nauk teologicznych

Daria Kania

Nr albumu studiów doktoranckich ChAT: 340

Temat:

Filokaliczna duchowość człowieka na podstawie neptycznego
traktatu św. Hezychiusza z Synaju

Praca doktorska

napisana pod kierunkiem abp. prof. zw. dr. hab.
Jerzego (Pańkowskiego)

Warszawa 2021

SPIS TREŚCI:

WYKAZ ZASTOSOWANYCH SKRÓTÓW	2
WPROWADZENIE.....	4
0.1. WSTĘP.....	14
0.2. NAJWAŻNIEJSZE ZAGADNIENIA PORUSZANE W TRAKTACIE ŚW. HEZYCHIUSZA.....	22
0.3. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE POSTĘPOWANIA BADAWCZEGO.....	29
0.4. PROBLEMATYKA INTERPRETACJI BADANEGO DZIAŁA W UJĘCIU PRAWOSŁAWNEJ HERMENEUTYKI.....	33
ROZDZIAŁ I	
FILOKALIA JAKO MODEL PRAWOSŁAWNEJ TWÓRCZOŚCI ASCETYCZNO- DUCHOWEJ	36
HISTORIA I POCZĄTKI POWSTAWANIA ZBIORÓW FILOKALICZNYCH.....	45
EDYCJE FILOKALII.....	47
TRAKTAT ŚW. HEZYCHIUSZA JAKO PRZYKŁAD PISM FILOKALICZNYCH.....	49
ROZDZIAŁ II	
2.0. HERMENEUTYCZNO-STRUKTURALISTYCZNA PERSPEKTYWA BADAWCZA.....	53
2.1. ŚW. HEZYCHUSZ I PROBLEM AUTORSTWA ANALIZOWANEGO TRAKTATU.....	57
ROZDZIAŁ III	
3.0. ANALIZA TRAKTATU ŚW. HEZYCHIUSZA.....	64
3.1. O TRÓJDZIELNOŚCI DUSZY – ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY NAUKI ŚW. HEZYCHIUSZA.....	66
3.2. TRZEŻWOŚĆ JAKO NARZĘDZIE DO WALKI Z WYOBRAŻENIAMI I MYŚLAMI.....	77
3.3. NIEUSTANNA MODLITWA WEWNĘTRZNA.....	81
3.4. U BRAM SERCA, CZYLI OBRONA CENTRUM DUCHOWEGO CZŁOWIEKA.....	87
3.5. POCHODZENIE I ROZWÓJ MYŚLI POJAWIAJĄCEJ SIĘ W UMYŚLE CZŁOWIEKA.....	91
3.6. CZŁOWIEK W OBLCZU WALKI DUCHOWEJ.....	97

3.7. WALKA UMYSŁOWA.....	101
3. 7. 1. ROZUM	104
3.7.2. POZNANIE. MOŻLIWOŚĆ MISTYCZNEJ KONTEMPLACJI BOGA.....	106

ROZDZIAŁ IV

4.0. ANTROPOLOGIA CERKWI PRAWOSŁAWNEJ W KONTEKŚCIE NAUKI św. HEZYCHIUSZA.....	108
4.1. W POSZUKIWANIU UTRACONEJ ŁĄCZNOŚCI ZE STWÓRCĄ.....	112
4.2. DOŚWIADCZENIE ŻYWEGO BOGA W KONTEKŚCIE BADAŃ ANTROPOLOGICZNO- KULTUROWYCH	117
4.3. ROZUM W KONCEPCJI WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI I W ŚWIELE NAUKI Św. OJCÓW.....	123
4.4. TRZEŻWOŚĆ - NA DRODZE DO ZBAWIENIA.....	129
4.4.1. PROCES DUCHOWEGO ZDROWIENIA.....	130

ROZDZIAŁ V

5.0.PRÓBA NOWEGO ODCZYTANIA TRAKTATU	136
5.1. NAUKA Św. HEZYCHIUSZA W ŚWIELE WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI.....	138
5.2. WSPÓLNOTA MISTYCZNA.....	145
5.2.1. DUSZA-CIAŁO.....	147
5.2.2. USYNOWIENIE.....	148
5.2.3. DROGA DO PONOWNEGO ZJEDNOCZENIA.....	150
5.2.4. ŻYCIE DUCHOWE.....	152
5.2.5. OJCOSTWO DUCHOWE.....	158
5.2.6. GRZECH.....	159
5.2.7. DRABINA.....	161
5.2.8 WALKA WEWNĘTRZNA.....	164
5.2.9. TERAPIA DUCHOWA.....	166
5.2.10. TRZEŻWOŚĆ.....	168
5.2.11. MODLITWA WEWNĘTRZNA.....	170
5.3. WNIOSKI Z ODBITYCH BADAŃ	175

ZAKOŃCZENIE	180
STRESZCZENIE.....	189
ABSTRACT.....	192
BIBLIOGRAFIA.....	195

WYKAZ STOSOWANYCH SKRÓTÓW:

Traktat – Św. Hezychiusz z Synaju, *Prezbitera Hezychiusza do Teodula pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie. Wybór tekstów z I tomu Filokalii*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2018.

Dobrotolubie - *Добролюбие*, Том 1-5, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Filokalia - *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Warszawa 2017.

Wypisy - *Wypisy z Filokalii. Tom Pierwszy*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2002.

Drabina - Jan Klimak, św., *Drabina raju*, Wydawnictwo: Marek Derewiecki, 2016.

Wszystkie cytaty biblijne podano za *Świątą Ewangelią*, [ŚW] (wyd. Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, Warszawa 2014 r.) bądź *Biblią Ekumeniczną . Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznym [BE]* (wyd. Towarzystwo Biblijne w Polsce, wyd. Logos Media, Warszawa 2018 r.), pochodzą z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu - w przekładzie Jakuba Wujka (Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962 r.)

WPROWADZENIE

Temat niniejszej pracy może wprowadzić czytelnika w lekką konsternację, ujęte w nim bowiem zostały zagadnienia na tyle rzadko spotykane i niecodzienne, że nawet wśród osób zajmujących się na co dzień teologią, mogą wymagać podjęcia małego wprowadzenia. Dla współczesnego człowieka - nawet po części zaznajomionego z zagadnieniami dotyczącymi duchowej literatury patrystycznej, Kościołem i życiem ewangeliczno-liturgicznym - mogą w najlepszym wypadku stanowić swoistego rodzaju zagadkę inspirującą do rozważań bądź zagadnienie do przemyślenia nad niezbadanym dotąd źródłem wiedzy duchowej. W najgorszym wypadku mogą odsyłać do kwestii na tyle zawiłych, że wręcz na pierwszy rzut oka wydających się jedynie abstrakcją, pustą retoryką, za którą – prócz niebanalnych słów – nie podąża żadna treść. Zestawione tu bowiem zostały terminy odsyłające do nieznanych i nieweryfikowalnych treści dotyczących życia duchowego człowieka, a także poruszających istotę nauki o człowieku.

Mimo tego, temat niniejszej rozprawy nie jest bynajmniej przypadkowy, a użyte w nim poszczególne określenia znalazły się tam z jasno określonej przyczyny. Spostrzec to można już pierwszej w chwili, gdy przyjrzymy się bliżej poszczególnym terminom zawartym w tytule, a podążając za – bliżej, bądź dalej nakreślonym odniesieniami semantycznymi – zaczniemy jednak dostrzegać pewną korelację. Mianowicie, wszystkie one odnoszą się do ogólnie pojętej duchowości.

Zabieg zastosowany na początku pracy nie był więc przypadkowy. To rezultat badań nad dziełem jednego z autorów patrystycznych, podjętych na potrzeby tej dysertacji i świadoma próba ujęcia w jednym temacie najważniejszych zagadnień rozpatrywanych w rozprawie. Traktat zatytułowany *Prezbitera Hezychiusza do Teodula pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie*, autorstwa św. Hezychiusza z Synaju,¹ to tekst literacki poruszający kwestie najistotniejsze dla duchowości człowieka. Celem badania, jaki postawiony został podczas próby ujęcia myśli tego nieznanego bliżej autora, żyjącego około VI w. po Chrystusie, było uchwycenie wszelkich aspektów życia duchowego, zawartego w poruszonym przez niego dziele. Analiza koncepcji nauki św. Hezychiusza z konieczności została zawężona do badania jednego tylko dzieła, gdyż – jak wykazane zostanie poniżej – do tej pory nie ustalono istnienia żadnego innego owocu

¹ Zob. Św. Hezychiusz z Synaju, *Prezbitera Hezychiusza do Teodula pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie*, Wybór tekstów z I tomu Filokalii, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2018.

twórczości tego autora. Poszukiwania przyczyn takiego stanu rzeczy naprowadzają badaczy do złożonej kwestii związanej z problemem autorstwa omawianego traktatu. Badaczom nie udało się odnaleźć na przestrzeni lat dzieła podobnego w swej stylistyce do analizowanego dzieła. Jednocześnie żadne inne dzieło podpisane tym samym autorem nie zachowało się do chwili obecnej, ani nie został ślad, by miało kiedykolwiek powstać. Jest to o tyle zadziwiające, że czytelnik traktatu spostrzeże się w niezwyklej lekkości językowej, bogatego aparatu pojęciowego, jaką operuje autor, jak również spójność jego struktury oraz liczne figury i zabiegi stylistyczne stosowane w traktacie wprost sugerują, że piszący z pewnością nie sięgnął po pióro po raz pierwszy i z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że napisał w swym życiu inne dzieła. Znaczącym tropem wyjaśniającym taki stan rzeczy, omówionym szczegółowo w jednym z poniższych rozdziałów, jest fakt, że sam Św. Hezychiusz niejako starał się ukryć swoją tożsamość. Wymowny pseudonim, który przybrał, pozwala snuć hipotezy świadczące o tym, że albo faktycznie nie napisał żadnego dzieła, albo – co bardziej prawdopodobne – pisał anonimowo, bądź pod innymi pseudonimami. Również prawdopodobnym wydaje się także, że pisał do konkretnych adresatów, chociażby w formie listów, które nie zachowały się do dnia dzisiejszego.

Autor *Traktatu* do niedawna był mało znany polskiemu czytelnikowi. Nie jest to bynajmniej zarzut dla rodzimych publikacji, gdyż podobnie przedstawia się sytuacja w pozostałych krajach. Również w literaturze światowej dzieło św. Hezychiusza nie zyskało wiele wydań, doczekało się jedynie dwóch oddzielnych publikacji, natomiast szerszemu czytelnikowi prezentowane było głównie w zbiorze filokalicznym, jako jeden z licznych tekstów tuż obok pozostałych autorów wczesnochrześcijańskich. Należy także nadmienić, że nawet i w tym przypadku nie zawsze znajdował on uznanie wydawców, gdyż nie w każdym wydaniu *Filokalii* zawarty został tekst św. Hezychiusza. Powodów takich okoliczności jest kilka, a odpowiedź wymaga szerszego omówienia, na które został poświęcony jeden z dalszych rozdziałów. W tym miejscu warto jedynie zaznaczyć, że każda edycja *Filokalii* jest inna i niepowtarzalna, a co za tym idzie, także różni się od pozostałych wydań językowych, choć – jeśli chodzi o treść i merytoryczną zawartość – każda z wersji ma taką samą wartość. Abstrahując jednak od kwestii translatorskich, prezentowane dzieła poszczególnych Ojców prezentowane zostały w niezmienionej treści. Różnice, o których mowa, dotyczą zazwyczaj doboru autorów do odrębnego wydania zbioru, a także not

biograficznych, komentarzy edytorskich bądź tekstów krytycznych danych dzieł, ale nie zmian edytorskich prezentowanych pism.

W polskiej wersji językowej tekst św. Hezychiusza wydany został w 2018 roku, nakładem wydawnictwa Ojców Benedyktynów, którzy podjęli się trudu przełożenia na język polski teksty Ojców pierwszych wieków Kościoła. Wcześniej dzieło to doczekało się na świecie zaledwie dwóch wznowień, niestety bez tekstu krytycznego.² Pozostałe publikacje traktatu tego autora również nie zaowocowały powstaniem tekstu krytycznego, ograniczając się jedynie do wydania dzieła obok pism pozostałych Ojców w kolejnych wydaniach *Filokalii*, tłumaczonych na języki nowożytnie. Tym bardziej cieszy wydanie polskie, które zawiera wstęp wraz próbą pojęcia się stworzenia słownika pojęć, poruszanych przez św. Hezychiusza. Stanowi to nie tylko wprowadzenie do świata przedstawianego w *Traktacie*, ale również pewnego rodzaju mapę, którą czytelnik może poruszać się rozpoczynając przygodę z dziełem niecodziennym, pełnym metafor i licznych niejasności, niedomówień.

Doceniając ogrom pracy, jaki wniesli do badań nad tekstem św. Hezychiusza, w odniesieniu do tekstu krytycznego trzeba przyznać, że autorzy polskiego wydania pozostawili jednak pewien niedosyt, o czym sami wprost poinformowali, niejako nieśmiało pozostawiając czytelnikom przestrzeń do komentarza wraz z próbą analizy całego dzieła, a wraz z tym refleksji stanowiącej swoistego rodzaju zapraszanie do wspólnej dyskusji. Sami skupili się na objaśnieniach terminologii poruszanej przez autora, tworząc zgrabny i bardzo praktyczny słownik, można powiedzieć nawet mapę do poruszania się w świecie przedstawianym przez autora. Słusznie także wychwycili miejsca „niedookreślenia”, których nie da się jednoznacznie wyjaśnić, jak również nieścisłości teologiczne powstające przy badaniu tekstu. Niektóre terminy bowiem przetłumaczone na język polski zyskały wraz z tym znaczenie odziedziczone po spuściźnie chrześcijaństwa łacińskiego oraz z ich znaczeniami, nieodpowiadającymi intencji, w jakiej zostały użyte przez autora. Będzie to również przedmiotem rozważań owej pracy, która przyjmie zupełnie inną perspektywę badawczą: mianowicie teologię dogmatyczną Kościoła Wschodniego, której duchowość i tradycja otwierają nowe możliwości interpretacyjne.

² *Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси*, Том 27, Москва 2011, с. 276-279.

Współczesna teologia Kościoła łacińskiego, z całym aparatem racjonalno-logicznych pojęć i znaczeń, nie była wystarczająca do odczytania pierwotnego sensu dzieła. Ponadto, sam tekst św. Hezychiusza nastrocza również dodatkowych problemów interpretacyjnych, gdyż autor używa tych samych sformułowań i pojęć w wielu różnych kontekstach znaczeniowych. Aczkolwiek błędem byłoby sugerować, że tylko same pojęcia stanowią barierę do zrozumienia dzieła. Świat duchowy zarysowany w traktacie przez św. Hezychiusza, który stawia się w roli nauczyciela i przewodnika duchowego dla młodego pielgrzyma wkraczającego na ścieżkę rozwoju życia duchowego, nie daje się do końca uchwycić w ramy oparte na racjonalno-logicznych przesłankach, jak również na aparacie pojęciowym rozwiniętym przez lata w teologii łacińskiej. Podjęta zatem próba odczytania *Traktatu* w świetle mistycznej nauki ortodoksyjnego Kościoła Wschodniego nie tyle otwiera nowe możliwości interpretacyjne, co także pozwoliła na odkrycie wielu wspólnych aspektów nauki tego autora, nauki przechowywanej wewnątrz Kościoła ortodoksyjnego oraz – co najważniejsze – tradycji ascetycznej zachowanej i kontynuowanej w niezmienionej formie od pierwszych wieków chrześcijaństwa aż do czasów współczesnych. Widać tu wyraźnie wzajemne uzupełnianie się i spójne przenikanie jednej i tej samej zwartej, a co najważniejsze, niezmienionej od czasów autora, myśli o świecie stworzonym, człowieku i jego Stwórcy. Ujmuje ona przede wszystkim uporządkowany i harmonijny obraz świata stworzonego przez osobowego Boga, w którym człowiek, osoba ludzka, zajmuje kluczowe miejsce.

Dzieło św. Hezychiusza jest zarówno klasycznym przykładem tekstów patrystycznych opisujących doświadczenia życia duchowego najwybitniejszych ascetów, mistyków i hezychastów,³ jak również jednym z nielicznych tekstów stanowiących kompendium wiedzy na temat nauki neptyków. Autorowi ukrywającemu się pod zamiennym imieniem nawiązującym bezpośrednio do hezychastycznej sztuki duchowej, jako jedynemu spośród wszystkich autorów patrystycznych, udało się w krótkim i zwięzłym tekście zebrać kwintesencję doświadczenia i nauki dotyczącej cnoty trzeźwości

³ Hezychazm (od greckiego 'ησυχία, hēsychía – wyciszenie), praktyka mnisza zakładająca odejście od świata, by trwać w modlitwie, ciszy i milczeniu. Choć początki takiego modelu życia odnajdujemy już w V w. w Palestynie, Syrii i Egipcie, to jako duchoty typ monastycyzmu został rozwinięty na przełomie XIII - XIV w. przez mnichów na Świętej Górze Athos. W tym sensie hezychazm, jako doświadczenie dążące do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, osiągalny dzięki praktykom ascetycznym poprzez pokonywanie ludzkich namiętności oraz grzechu ku osiągnięciu stanu całkowitego panowania nad namiętnościami (gr. apatheia- beznamiętność), zdobycia cnót i możliwości przebywania w nieustannej wewnętrznej modlitwie jednoczącej człowieka w kontemplacji z Bogiem.

umysłu. Opis tej koncepcji zajął również ważną część pracy. Nie bez przyczyny więc znalazł się w jej tytule, gdyż jemu właśnie św. Hezychiusz poświęcił sporo miejsca swego traktatu, wykładając szczegółowo sposób i metodę zdobywania tej umiejętności. Zaznaczyć należy w tym miejscu, że trzeźwość, jak każda cnota, nie jest jedynie wypracowaną techniką, ale darem, łaską otrzymywaną od Boga. Nauczał tego również św. Hezychiusz, pisząc do swego ucznia, że jedynie wraz z Bogiem pozwala ona uwolnić się od wszelkich namiętności. Co więcej, hezychasta podkreślał także, że dzięki trzeźwości można dostrzec otrzymywaną z góry łaskę, by pogrążyć się w modlitwie, a następnie osiągnąć stan kontemplacji i poznania.

Jak widać, powyższe wyjaśnienia wskazują więc na złożoność problematyki poruszanej przez autora omawianego dzieła, co odzwierciedlone zostało również w tytule pracy, który choć przysparza pewnych kłopotów językowych, niemniej jednak naświetla jednocześnie złożoność problemu badawczego, wskazując przy tym na konieczność podjęcia także analizy ogromnej gałęzi dyscypliny badawczej, jaką jest życie duchowe człowieka. Stąd też ujęty został w sposób pozwalający unaocznnić tak terminy poruszanych zagadnień, jak i również wszelkie aspekty myśli św. Hezychiusza przedstawione w jednym, zwartym i niezwykle bogatym w treści dziele. Duszpasterz opisując życie ludzkie w kontekście poznania, odkrywa przed swym uczniem doświadczania świata przepełnionego tajemnicami Bożych kontemplacji duchowych.

Nie powinien więc dziwić fakt, że w ślad za tym, także temat pracy oscyluje wokół zagadnień, które wymagały rozwinięcia i wyjaśnienia, ponieważ każde z nich otwiera przestrzeń niedającą się ująć w jednoznacznie wyjaśnienia. Łączą w sobie trzy ważne tematy przemyczone w dziele: dusza (*gr. psyche*), nepsis (*gr. νῆψις* – czujność, trzeźwość)⁴ hezychia (*gr. ησυχία, hēsychía* – wyciszenie) a także Filokalia (*gr. φιλοκαλία* – miłość do dobra i piękna). Jak widać, co także warto podkreślić, wszystkie te zagadnienia oscylują wokół tego samego przedmiotu badania: człowieka. A dokładniej - człowieka pojmowanego w kontekście jego życia duchowego. A przede wszystkim - człowieka ujętego w relacji Stwórcy-stworzenie i człowieka nastawionego chrystocentrycznie.

⁴ *Nowy leksykon teologiczny*, red. H. Vorgrimler, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2005, str. 55.

Mistyka wschodu nigdy nie odrzuciła możliwości poznania duchowego na rzecz rozumowego poznania Prawdy Bożej.⁵ Teologia Kościoła Wschodniego odkrywa poruszaną przez św. Hezychiusza problematykę, płaszczyznę badań i daje odpowiedzi, których poszukuje każdy czytelnik traktatu. Praca dotyczy zatem wielu przejawów duchowości, odsyła do różnych punktów widzenia, wciąż jednak krąży wokół tego samego przedmiotu badań, jakim jest człowiek.

Antropologia chrześcijańska każe rozpatrywać osobę ludzką w kategorii relacyjności: zarówno życia człowieka w relacji wobec drugiego człowieka, jak i wobec świata zewnętrznego, a co najważniejsze - wobec swego Stwórcy. Człowiek, według nauki Kościoła Wschodniego nie istnieje bez Boga. Antropologia Kościoła Wschodniego podkreśla, że człowiek nie istnieje inaczej, jak tylko z Bogiem, w drodze ku Bogu oraz w Nim. Jest to wyjątkowa i niezmiennie trudna do zrozumienia więź, którą próbuje zgłębić ludzkość od początku istnienia. Już biblijny prorok Dawid pytał Stwórcy: „(...) Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym - syn człowieczy, że się nim zajmujesz (P 8;1-10)”. Za nim szli kolejni, którzy również poszukiwali odpowiedzi o sens istnienia. Pytania filozoficzne przenikały się z teologicznymi., logiczne z pozbawionymi racjonalnych przesłanek. Wszystkie one jednak koncentrowały się wokół stworzenia, jego początku końca, a także celu i sensu istnienia. Mówiąc wprost, wszystkie one odnosiły się do Stwórcy i były niczym innym jak poszukiwaniem jedności z Bogiem. Jedności naruszonej po upadku prarodziców, ale wciąż odbudowywana dzięki Bożemu planowi ekonomii zbawienia.

Kondycja natury ludzkiej po upadku prarodziców zajmuje także sporą część pracy św. Hezychiusza. Z uwagi na to, również wiele miejsca tej pracy poświęcono antropologii Kościoła Wschodniego, określającej człowieka jako stworzenie na „obraz i podobieństwo” Boże (Rdz 1, 26-17). Człowiek powołany został wszak do tego, by móc stać się bogiem, tak samo, jak Bóg stał się człowiekiem (*gr. kenosis*). Dzięki Wcieleniu Syna Bożego realnym stało się spełnienie pragnienia ponownej możliwości doświadczania stanu porównywalnego z tym, jakim mogli się cieszyć w raju Adam i Ewa. Niezmiennie od wieków człowiek poszukiwał jej rozpaczliwie, ale dopiero po Zmartwychwstaniu dostaje możliwość wstąpienia na ścieżkę, którą wskazał mu Zbawiciel, by dać prowadzić woli Bożej ku ponownemu zjednoczeniu. Na tej drodze napotyka on nieznane mu dotąd na zmagania, trudy

⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 5-18.

i wyzwania, które zarazem ukazują niedoskonałość natury ludzkiej i równocześnie otwierają przestrzeń niemożliwych do opisanego doświadczeń duchowych. Efekty indywidualnych przeżyć najwybitniejszych i najwytrwalszych ascetów, opisujące życie duchowe człowieka, zostały zebrane w *Filokalii* (gr. *φιλοκαλία*), która do dziś pozostaje najcenniejszym pisemnym źródłem wiedzy o naturze człowieka. Odnaleźć można tu zapisy doświadczeń z wszelkich etapów dojrzewania duchowego opisujące przy tym różne aspekty życia duchowego. Jej autorami są Ojcowie Kościoła, wielcy asceci, którzy podejmowane przez siebie próby traktowali nie tyle w kategoriach poznawczych, ile terapeutycznych. Zdrowienie duszy, któremu towarzyszyło odkrywanie nieznanego przestrzeni mistycznych, wiązało się jednocześnie z oczyszczeniem od grzesznej i skłonnej do namiętności natury ludzkiej, przemianą umysłu (gr. *metanoia*), a także nowym sposobem życia.

Jak zatem zostać uczniem i podążać śladami Nauczyciela? Tajemnica ta jest odkrywana indywidualnie, przez każdego człowieka inaczej. Zbawiciel wskazał odpowiedzi na to pytanie (Łk 9, 23), ale jej znaczenie badane jest osobiście każdego dnia zmagania. Nie ma bowiem jednej drogi dla każdego człowieka, bo nie ma także pewności, jak daleko pokieruje Nauczyciel. Nie bez przyczyny Ojcowie podkreślali, że trzy najważniejsze cnoty to wiara, nadzieja i miłość.⁶ Bez zaufania i wiary nie da się przejść kolejnych prób napotykanego w życiu duchowym. Pozostawiając za sobą świat materialny, otwiera się inny świat - świat duchowy, w którym pełno niepewności, lęków i zniechęcenia przeszkodami, z jakimi przyszło człowiekowi mierzyć się w czasie tej wędrówki. Dlatego tak istotnym wsparciem stały się doświadczenia innych ascetów, którzy wcześniej przeszli wszystkie etapy podobnych zmagania. *Traktat* św. Hezychiusza, jak również pozostałe dzieła filokaliczne, są właśnie lekcją i wsparciem dla ascetów, szczególnie początkujących, którzy - jak każdy człowiek rozpoczynający życie duchowe - zadają podstawowe pytania: jak i dokąd iść, aby się nie pogubić, nie upaść, nie zbłądzić i nie zniechęcić się. Nie ma jednoznacznie odpowiedzi na te pytania, gdyż nie ma jednej i tej samej drogi ku zbawieniu. Wskazuje to już we wstępie swego dzieła św. Hezychiusz, kierując do swego ucznia porady, wskazówki i pouczenia. Podkreśla indywidualność doświadczenia i nie pozwala zapomnieć, że Zbawiciel każdego prowadzi inaczej, ponieważ nie ma do Niego takiej samej drogi. Każdy człowiek jest przecież inny. Są jednak pewne dające się dostrzec właściwości życia duchowego, jednakowe dla kondycji natury ludzkiej. Mimo iż pisma Ojców filokalicznych są nieocenionym źródłem wiedzy, z pewnością nawet najdoskonalsze

⁶ Św. Jan Klimak, *Drabina raju*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 324.

działa nie oddadzą jednak żywego doświadczenia, przepełnionego często tak lękiem, jak i niewyobrażalnym nieziemskim spokojem i niewyobrażalną miłością. Z pewnością żadne słowa nie są w stanie wyrazić uczucia ukojenia, z jakim złęczona dusza może odkrywać istotę nauki uczniowskiego pocieszenia płynącą ze słów Chrystusa: „Odwagi! Ja jestem, nie bój się!” (Mt 14, 27).

Z tego też względu niezmiernie ważnym wsparciem dla wkraczającego na tę ścieżkę życia stanowi duchowy przewodnik, również w kontekście badanego dzieła. Podobnie jak większość pozostałych tekstów filokalicznych, tak również i omawiany traktat to efekt pouczeń, wskazówek i pomocy udzielanej młodym adeptom sztuki ascetycznej. Stanowisko, jakie przyjmuje św. Hezychiusz w narracji swego dzieła, także jest relacją nauczyciel-uczeń. A zatem perspektywa badawcza podjęta na potrzeby tej pracy, także obejmuje ten bardzo ważny aspekt opisujący rolę ojca duchowego wraz z analizą, jaką funkcję odgrywa przewodnik duchowy w procesie dojrzewania duchowego osoby niemającej doświadczenia w tej materii. Wymaga to szczegółowego omówienia, czym zajmiemy się w oddzielnym rozdziale.

W tym miejscu jedynie tytułem wprowadzenia niezbędne było zarysowanie tła, na jakim powstawały pierwsze dzieła filokaliczne, aby w następstwie móc zobrazować poruszane przez autora traktatu zagadnienia opisujące doświadczenia, wysiłki i próby, na jakie asceci napotykali w trakcie swej drogi. Nieopisaną wartością były dla kolejnych pokoleń słowa pisane przez Ojców. Jednak nie bez znaczenia jest fakt, że pierwsi autorzy, w tym również sam św. Hezychiusz, nie sięgali po pióro, by przedstawić swe pisma szerszej grupie czytelników. Nie tworzyli koncepcji poglądów, idei, czy zwartych myśli, nie starali się ukazać skończonej reguły, metody postępowania, lecz poprzez wskazywanie istotnych dla natury człowieka miejsc, uczyli jakimi drogami podążać, by uleczyć duszę od grzechu, oczyścić serce, a wraz z tym móc wstąpić na kolejne szczeble rozwoju duchowego przybliżającego duszę do poznania i doświadczanie kontemplacji Bożych energii. Św. Klemens Aleksandryjski pisał o tym stanie tak: „A gdy miłość przesłoni całą mnogość grzechów, to można uzyskać pełnię szczęśliwej nadziei, a urósłwszy przez miłość i doznawszy zaliczenia w poczet wybrańców adoptowanych na synostwo Boże, a nawet nazwanych Jego przyjaciółmi, [gdy się tak stanie, to może on] zaśpiewać modlitwę

i powiedzieć: Pan mój i Bóg mój”.⁷ W innym miejscu św. Klemens dodaje, że im ściślej wierzący gnostyk przylega do Boga, tym bardziej we wszystkim staje się wzniosły i radosny. „Wzniosły – przez stałe odnoszenie się do tego, co Boskie, radosny zaś – przez uświadamianie sobie wielkości dóbr ludzkich, jakie nam darował Bóg”.⁸ Uzmysłowanie sobie tej prawdy wiąże się z wkraczaniem na ścieżkę poznania. Jednak nie jest to poznanie, o jakim marzyli filozofowie. Poznanie, o którym pisali Ojcowie nie jest poznaniem istoty Boga,⁹ ale Jego Bożych energii.¹⁰ Nie nosi znamion wyobrażeń Boga, wizji, obrazów, widzenia wyobrażeń (*gr. phantasia*) zrodzonych w umyśle, ale pobudza do kontemplacji, obcowania i przebywania z Bogiem. Na zakończenie podkreślić należy, że proces wzrastania duchowego jest nieskończony, ciągły i nieprzerwany. Zawsze traktowany w kategoriach terapeutycznych. Niezależnie od punktu wyjścia, a więc stanu, z którego dusza rozpoczęła swą drogę, zawsze wznoszenie się na kolejne stopnie zbliżające człowieka do Boga, jest stopniowym zdrowieniem - pozbywaniem się grzechu oraz skłonności do namiętności.¹¹ Odnosi się oczywiście do kwestii antropologicznych, dlatego też człowiek, jego istnienie i egzystencja stanowi również jeden z tematów podejmowanych w tej pracy.

To krótkie wprowadzenie powinno wyjaśnić okoliczności, dla których podjęty został temat niniejszej pracy badawczej, a także przybliżyć wielopłaszczyznowy kontekst dalszych dociekań. Ponadto miało także stać się punktem wyjścia dla kolejnych rozdziałów, gdzie omówione zostaną nie tylko poszczególne elementy nauki wypływającej z *Traktatu*,¹² ale również kwestie dotyczące poszczególnych etapów życia duchowego człowieka, wsparte objaśnieniami św. Hezychiusza oraz pozostałych Ojców filokalicznych.¹³ Nie byłoby to jednak możliwe bez nauki, której udziela Sam Bóg, o czym nie pozwala zapomnieć ani autor traktatu, ani Ojcowie. Również i w tej pracy nie zostanie pominięta żadna z tych kwestii, po kolei omawiając poszczególne etapy, by podjąć się próby holistycznego ujęcia zagadnienia poruszanego przez św. Hezychiusza.

Świat przedstawiony w traktacie neptycznym św. Hezychiusza ukazuje osobę ludzką w relacji do osobowego Boga, będącą w nieustannym procesie dążenia ku Niemu, dążenia

⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce I 173, 1*, [za:] *Nowa Filokalia, Droga do modlitwy serca*, ks. prof. J. Naumowicz, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2020, s. 50.

⁸ Św. Klemens Aleksandryjski, św. Kobierce VII 35, 1-7; 36-4, [za:] *Nowa Filokalia*, s. 55.

⁹ Tamże, dz. cyt. s. 58.

¹⁰ Św. Grzegorz Palamas, *Triady W obronie świętych Hezychastów*, Wydawnictwo Theos-Logos, 2019 r., s. 23.

¹¹ J. C. Lerchart, *Terapia chorób duchowych*, Wydawnictwo Bratczyk, Hajnówka 2016, s. 108-110.

¹² Zob. Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 170.

¹³ *Nowa Filokalia*, dz. cyt. s. 61.

do osiągnięcia stanu możliwości niczym nieskrępowanego obcowania z Nim i przebywania. Służą temu praktyczne wskazówki, jaki jest wróg i gdzie czai się przeciwnik, usilnie starający się nie dopuścić do utraconej jedności człowieka z Bogiem. Efektem podejmowanej walki jest nie tylko poznanie Boga, ale także poznanie samego siebie, istoty człowieczeństwa. Na zakończenie tego krótkiego wprowadzenia warto podkreślić, że antropologia przyjmowana przez Ojców filokalicznych jest przedstawiana w kontekście całej ekonomii zbawienia, a co za tym idzie, życie każdego poszczególnego człowieka jest częścią całej historii zbawienia rodu ludzkiego.

Rozdział kolejny będzie w pełni poświęcony na zarysowanie tła, w jakim były pisane dzieła filokaliczne. Aby zrozumieć, jakie potrzeby motywowały autorami, którzy sięgali po pióro, należy przyjrzeć się bliżej temu, jak rozwijało się chrześcijaństwo, jak żyli pierwsi jego wyznawcy, co myśleli i jaką wiedzę mieli na temat sensu życia człowieka, a wreszcie, co myśleli o zbawieniu. Nie sposób zacząć pisać o życiu przedstawionym w kategoriach ujętych w traktacie św. Hezychiusza, zanim nie zostanie zarysowane tło historyczne, w jakim dzieło zostało napisane.

0.1 WSTĘP

Jeden z najwybitniejszych prawosławnych teologów, Paul Evdokimov,¹⁴ pisał o chrześcijanach w ten sposób: „(...) Nie posiadamy kierowników sumień, mamy tylko spowiedników i ojców duchowych i jesteśmy kierowani przez krew męczenników”. Można powiedzieć, że w tych słowach ujęta została cała historia chrześcijaństwa, historia tych, których krew przelewana była za wiarę we wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Tych, którzy wzięli krzyż swój i naśladując swego Zbawiciela podążyli za Tym (Mk 8, 34), którego nadejście, wybawiło cały ludzki ród od konsekwencji wygnania z raju pierwszych ludzi Adama i Ewy.¹⁵ Trzeba przypomnieć, że zgodnie z teologią dogmatyczną Kościoła Wschodniego, grzech pierwszych ludzi, Adama i Ewy, nie jest dziedziczony przez ludzi. Człowiek dziedziczy nie grzech, tylko konsekwencje tego grzechu, z których najdotkliwsza jest śmiertelność, a także odłączenie od możliwości nieustannego przebywania z Bogiem - jak czytamy w Księdze Rodzaju (Rdz 3, 1-24).

Wcielenie Syna Bożego staje się wybawieniem. Nowy Adam zmył grzech¹⁶ starego, pokonując śmierć, dając ludziom życie wieczne i przywracając kolejnym pokoleniom stworzeń ludzkich możliwość ponownego doświadczania mistycznego zjednoczenia ze swym Stwórcą już w trakcie życia ziemskiego. Na tego nowego Adama, zapowiedzianego przez proroków jeszcze w Starym Testamencie, czekała ludzkość od

¹⁴ P. Evdokimov (1901-1970) rosyjski teolog prawosławny, po emigracji do Francji kontynuował studia teologiczne na Sorbonie i w słynnym Instytucie Św. Sergiusza pod kierunkiem o. S. Bułgakowa. Pisał głównie po francusku, zakładając, że prawosławie nie może zamykać się w wąskim kręgu narodowo-kulturowym. Pozostawił liczne dzieła z pogranicza teologii, antropologii i teologii moralnej. Jest kontynuatorem tradycji teologii prawosławnej o. Pawła Floreńskiego i o. Sergiusza Bułgakowa, przez niektórych zwaną „prawosławnym modernizmem”, choć – jak zaznacza ks. J. Klinger – z istotnie z modernizmem niewiele ma wspólnego. Evdokimov przybliża człowiekowi współczesnemu zagadnienia teologiczne łącząc je z zachodnioeuropejską myślą integrując tradycję patrystyczną i prawosławna teologię dogmatyczną P. Evdokimov, *Prawosławie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 55.

¹⁵ Wedle teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego, grzech pierwszych ludzi, Adama i Ewy, nie jest dziedziczony przez kolejnych ludzi. Człowiek dziedziczy konsekwencje tego grzechu, tj. śmierć, a także odłączenie od (możliwości) nieustannego przebywania z Bogiem, a także inne elementy, m.in. kobieta rodzi w bólu dzieci. Jak czytamy w Piśmie (Rdz 3, 1-24).

¹⁶ Jedną z podstawowych różnic dogmatycznych pomiędzy Kościołami Wschodnim i Łacińskim dotyczy grzechu pierwotnego, który – według Kościoła Wschodniego – był grzechem popełnionym przez indywidualnych ludzi, tym samym nie przechodzi on na każdego nowonarodzonego człowieka, ale jego konsekwencje. Są nimi wszystkie wspomniane w Piśmie Świętym (elementy), łącznie z tym, że kobieta będzie w bólach rodziła dzieci, jak i to, że zerwana zostaje więź człowieka z Bogiem. Człowiek odnowić, odnaleźć ją może, jedynie poprzez wskazane w nauce Chrystusa elementy – odnowić się z wody, ochrzcić, i – jak mówi Chrystus Nikodemowi przed ukrzyżowaniem – narodzić się ponownie z ducha.

upadku prarodzców, zmagając się z konsekwencjami grzechu, żyjąc w odłączeniu od swego Boga. Odnowienia natury ludzkiej i powrót do możliwości ponownego zjednoczenia człowieka z Bogiem, życia z Nim we wspólnocie mógł dokonać tylko Zbawiciel.

Mając na względzie, że w pracy prezentowana będzie perspektywa teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego, trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że jedną z podstawowych różnic dogmatycznych pomiędzy Kościołami Wschodnim i Łacińskim dotyczy właśnie grzechu pierworodnego, który – według Kościoła Wschodniego – był grzechem popełnionym przez indywidualnych ludzi, tym samym nie przechodzi on na każdego nowonarodzonego człowieka, ale jedynie jego konsekwencje. Zerwana więź człowieka z Bogiem może zostać odnowiona jedynie poprzez wskazaną przez Zbawiciela, Jezusa Chrystusa drogę. A więc, jak mówi Chrystus przed ukrzyżowaniem Nikodemowi faryzeuszowi i przedstawicielowi najwyższego sądu żydowskiego Sanhedrynu, należy odnowić się z wody i narodzić ponownie z ducha. „Jeśli ktoś nie narodzi się ponownie, nie może zobaczyć Królestwa Bożego” (J 3,2-3) - uczy Zbawiciel. To, czego nie rozumiał jeszcze wówczas Nikodem, zrozumiałe staje się nieco później. Po Ukrzyżowaniu, Zmartwychwstaniu, a następnie zesłaniu Ducha Świętego na apostołów, nauka Chrystusa zaczyna być rozumiana z zupełnie innym światła.

Był to okres tworzenia się pierwszych wspólnot kościelnych, a wraz z początkiem okresu kształtowania się Kościoła, ustanowionego przez Chrystusa na ziemi, rozpoczyna się okres pełen prześladowań, śmierci, dążącego do wyniszczenia wyznawców Chrystusa. Naśladowanie życia Zbawiciela, podążanie Jego śladami dosłownie wiązało się z realnym ryzykiem poniesienia męczeńskiej śmierci, w imię Jezusa Chrystusa. Tajemnica Wcielenia Syna Bożego oraz Jego ziemskie życie było dla pierwszych chrześcijan realnym wzorem do naśladowania, wraz ze świadomością poniesienia wszelkich konsekwencji, w tym również tej, którą poniósł On Sam: śmiercią. Męczeńską, odkupicielską śmierć naśladowało później wielu pierwszych chrześcijan (Rdz 49, 10). Historycznie ujmując, chrześcijaństwo traktowane jest jako religia objawiona, oparta na wierze w Jedyne Boga w Trzech Osobach: Ojcu, Synu i Duchu Świętym, wierze w Chrystusa jako Wcielonego Syna Bożego, Zbawiciela, Odkupiciela, i zbawieniu poprzez Niego w Kościele, który stworzył na ziemi, a kontynuowany tuż po Ukrzyżowaniu i Zmartwychwstaniu, począwszy od powstawania pierwszych wspólnot chrześcijańskich i kościołów, tj. od I w. po Chrystusie.

Już od pierwszych lat po męczeńskiej śmierci Zbawiciela, pojawiać się zaczęli pierwsi naśladowcy, który zostawili swoje dotychczasowe życie, by nieść swój krzyż, na wzór Nauczyciela, wchodząc tym samym na drogę wymagającą od niego o niejednokrotnie przekraczania własnych ludzkich możliwości, wymagających ogromnego wysiłku i pracy.¹⁷

Wszystkie te zagadnienia porusza *Traktat* św. Hezychiusza z Synaju. W pierwszych wiekach po Chrystusie Synaj stał się największym ośrodkiem praktykujących hezychię. Miejsce uświęcone wydarzeniami potwierdzającymi, że Stwórca zawsze jest blisko człowieka i nigdy go nie opuszcza, choć nie zawsze jest on w stanie to poczuć. I tak samo, jak prowadził On wybrańców do Ziemi Obiecanej, nie opuszczając ich nigdy, mimo że niejednokrotnie sami odwracali się od Niego, kierując swe modlitwy do fałszywych bogów, tak również i później nie opuścił tych, którzy postanawiali zostawić dotychczasowe życie i podążyć na pustynię w poszukiwaniu prawdy i poznania (Mdr 13, 6). Pan, jak uczy Pismo, wynagradza przecież tych, którzy Go poszukają (Hbr 11, 6).

Jak ukazuje *Traktat* św. Hezychiusza, poszukiwanie, badanie i doświadczanie Trójosobowego Boga to proces nieustanny, który rozpoczyna się od etapu oczyszczania duszy, serca i umysłu ze wszelkich namiętnych skłonności, które zaciemniają obraz Boży w człowieku.¹⁸ To równocześnie nieprzerwalna walka z zawistnymi przeciwnikami, usilnie starającymi się stanąć temu na przeszkodzie. Wreszcie, to także ciągle ścieranie się z ograniczeniami własnej natury, pokonywanie kolejnych stopni drabiny cnót, aż po ostatni, najtrudniejszy do pokonania próg, będący początkiem stanu, w którym żadne namiętności nie stanowią już przeszkody w doświadczaniu takiego rodzaju wszechogarniającej miłości, jaka ukrywa się na samym szczycie drabiny wznoszącej człowieka do Boga.¹⁹ Na tym etapie nie ma już pychy i złudnego przekonania, że człowiek zdolny jest dokonać cokolwiek samodzielnie, bez Boga i Jego w tym udziału. Na tym etapie jest jedynie obfitość pokory, bo w obliczu Bożych łask, człowiek uświadamia sobie swoją własną niemoc i zaczyna rozumieć, że wszystko co ma, zostało mu ofiarowane przez Boga jako dar. Ojcowie

¹⁷ Nie tylko w samym Piśmie, Dziejach Apostolskich, czy też Listach apostołów, głównie św. Pawła, znajdziemy świadectwa o skali prześladowań pierwszych chrześcijan. Także jeszcze w czasach po Konstantynie Wielkim i przyznaniu chrześcijanom wolności wyznania wiary (313 r.), dochodziło do krwawych prześladowań wyznawców Trójjedynego Boga. Nie mam na względzie okresu późniejszego, w tym także współczesności, gdyż traktuję go jako odrębny okres w historii chrześcijaństwa.

¹⁸ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 51.

¹⁹ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 293.

Kościół przypominają często, że przez pychę przecież upadł najdoskonalszy z aniołów.²⁰ Przypominają słowa apostoła: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał” (1 Kor 4, 7).

Przed pychą, największą z namiętności, przestrzegał także jeden z najbardziej doświadczonych ascetów św. Jan Kasjan.²¹ Píše on, że jest to najbardziej subtelna i najtrudniejsza do pokonania trudność. Może w swej przebiegłości podszyć się pod przekonaniem, że zdobyte wszystkie cnoty są osiągnięciem dokonanym samodzielnie, bez udziału Boga, a nie - jak jest w rzeczywistości - otrzymanym darem i łaską Bożą. Człowiek został powołany do tego, by stać się bogiem, jednak nie bez Jego udziału. „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5) – mówi swym uczniom Zbawiciel. I dodaje: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was” (J 15,4). Tym samym, Chrystus, przygotowujący apostołów na moment Jego odejścia, przyjęcie zesłanego im Pocieszyciela, Ducha Świętego i ustanowienie przez Niego na ziemi Kościoła, nie pozwala zapomnieć, że każdy człowiek sam może zostać apostołem (1 Kor 1, 26-31). Nic jednak nie może stać się bez Jego udziału w Nim. A więc poza Kościołem, poza sakramentami, nie ma drogi do Zbawiciela.

Nie przypadkowo powyżej wspomniane zostały słowa apostoła, powołanego przez Pana do odkrywania nauki Chrystusa przed nowo przybranymi synami, który odsłania przed nimi sens niepojętej przez nich wcześniej łaski, jaką otrzymali w postaci ducha mądrości Bożej, pozwalającej na poznanie Samego Zbawiciela (Ef 1, 3-5; 15-18). Ojcowie doświadczeni w ćwiczeniach duchowych, w tym także św. Hezychiusz, wyjaśniają, że droga do poznania jest zarazem drogą zmierzającą do pozbycia się skłonności ludzkiej natury.²² Przypominają też za apostołem, że to dzięki darowanej nam i przechowywanej wewnątrz Kościoła Przedwiecznej Mądrości Bożej wiemy (Syr 1,4), że czynnikami oddzielającymi²³ człowieka od Boga są grzeszne skłonności, tj. namiętności, będące konsekwencją upadłej ludzkiej natury człowieka. To właśnie namiętnościom i walce z nimi Ojcowie poświęcili tak wiele miejsca w swych pismach. Św. Hezychiusz zadedykował im swój traktat, opisując, w jaki sposób prowadzić walkę zmierzającą do wyzbycia się grzesznych skłonności ciała i duszy, aby osiągnąć stan beznamiętności, określanej przez Ojców jako apatia

²⁰ Св. Нил Синайский, [в:] *Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Том II.: Сибирская Благовонница*; Москва, 2010, s. 136.

²¹ Св. Иоанн Кассиан Римлянин, [в:] *Добротолюбие*, dz. cyt., tamże, s. 75.

²² Św. Teofan Rakluz, *Droga do zbawienia*, dz. cyt., s. 303.

²³ Св. Исаак Сирианин, [в:] *Добротолюбие*, dz. cyt., s. 364

(*gr. apathia*)²⁴ – jednego z ostatnich etapów duchowej drogi człowieka. Zwieńczeniem tego procesu jest dostąpienie możliwości kontemplacji Boskich tajemnic. To nagroda dla najwytrwalszych. Zanim jednak zostanie człowiekowi ofiarowana, rozpoczyna się czas prób i wyzwań, doświadczeń i wyrzeczeń.

Ciągłość, nieustanność w dążeniach do Boga rodzą, jak pisze św. Hezychiusz, pewien stały porządek. Jest nim naturalna skłonność do trzeźwości.²⁵ która sprawia, że na drodze bitewnej dusza nie jest sama. Jest z nią pomoc Boża, która daje broń do ręki²⁶ aby nie tylko rozpoznać przebiegłość i podstęp demonów i rozeznąć się w ich knowaniach²⁷, ale także prowadzi do kontemplacji.²⁸ Dzięki modlitwie dusza zostaje podporządkowana Bogu²⁹ i wolna od jakiegokolwiek myśli (*gr. logismós*) dostępuje czystości serca, pozwoliła sercu oddychać jedynie Bożą łaską i doznać „słodkiego poznania” Boga.³⁰ Kontemplacja jest ostatnim z etapów drogi,³¹ o której pisze autor.³²

Na początkowym etapie natomiast, rozpoczynającym drogę wznoszenia do Boga, wszyscy Ojcowie, w tym również św. Hezychiusz, zgodnie podkreślali wagę, jaką niesie ze sobą oczyszczenie, zarówno fizyczne, jak i duchowe. Oczyszczenie z grzechu nie jest nowym elementem podejmowanym dopiero przez ascetów. Pismo przypomina, że już Mojżesz został pouczony o tym, by rozmawiać z Bogiem w czystości i szacunku (Wj 3,5), a starotestamentowe prawo surowo nakazywało dokonać oczyszczenia zarówno kapłanom, którzy dopuszczani byli do służby w świątyni (Kpł 8, 6), jak i świeckim, którzy splamili swą czystość (Pwt 23, 10-15). Boska ekonomia zbawienia sprawiła, że dzięki dokonanej przez Chrystusa ofierze, jaką poniósł na Krzyżu (Łk 23, 44-46), starotestamentowa krwawa ofiara prześlągalna, zastąpiona została ofiarą duchową.

Kontynuując naukę, jaką przekazał nam Sam Zbawiciel sprowadzającą się do zasady, że to „nie zdrowi potrzebują lekarza” (Mk 2,17), Cerkiew podkreśla, że chorobą, którą uzdrawia Jezus Chrystus, jest grzech. A więc przypadłość upadłej natury ludzkiej. Również Sam Zbawiciel, łączący jednocześnie naturę Boską i ludzką, pokazał nam jaką

²⁴ Św. Jan Klimak, *Istota walki duchowej*, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2016., s. 190-191.

²⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 81.

²⁶ Tamże, dz. cyt., 96.

²⁷ Tamże, dz. cyt., 101.

²⁸ Tamże, dz. cyt., s. 84.

²⁹ Tamże, dz. cyt., s. 89.

³⁰ Tamże, dz. cyt., s. 107.

³¹ Tamże, dz. cyt., s. 141.

³² Tamże, dz. cyt., s. 121.

bronią mamy walczyć z grzechem, jak należy prowadzić walkę o czystość duszy. Spędzając na pustyni czterdzieści dni pokazał, że „ten rodzaj nie można wyrzucić inaczej, jak tylko modlitwą i postem” (Mk 9,25-29).³³ W ślad za tym Ojcowie przypominają, że jednym ze środków służących oczyszczeniu duszy jest wstrzemięźliwość i post.

O naśladowaniu Chrystusa pisze również św. Hezychiusz.³⁴ Zauważa on, że uczniów Chrystusa wyznacza jedna cecha: pokora. Pokorę Chrystusowa, poprzez którą Zbawiciel upokorzył się na Krzyż i śmierć. Ona pozwala toczyć walkę o uzdrowienie duszy, pokój, czystość serca, miłość³⁵ - radosną i miłą Bogu kontemplację i poznanie.³⁶

Głęboka świadomość, że przywracanie choremu zdrowia, jest równocześnie jego terapią, pozwoliła Ojcom opisać i objaśnić szczegółowo najważniejsze źródła chorób duchowych, tj. namiętności, a także zbadać ich cechy wraz ze wskazaniem wszelkich niebezpieczeństw, które ze sobą niosą. Zbadali również ich źródła i przyczyny, a także opisali wszelkiego rodzaju pułapki, jakie zastawiają na ludzi wrodzy kusiciele, starający się odwieść ich od wznoszenia się ku Bożym kontemplacjom, a w zamian za to podążaniu za grzechem. Niektórzy Ojcowie filokaliczni ludzkie namiętności nazywali wadami, inni skłonnościami, jakimi ulega natura ludzka, a jeszcze inni pisali wprost o wrogich człowiekowi duchach zła, z którymi musi toczyć on nieustanną, niewidzialną, walkę duchową. Tak też pisał o tym św. Hezychiusz. Niemniej wszyscy Ojcowie zajmujący się walką z namiętnościami jednogłośnie uważali, że nie są one integralną częścią natury człowieka, którą stworzył Bóg na początku Swego stworzenia, ale są efektem grzechu i jako takie przynależą do upadłej natury człowieka. Św. Bazylii Wielki podkreślał, że namiętności nie zostały „zawarte” w obrazie Bożym.³⁷ Jest wręcz odwrotnie. Jak dowodzi św. Bazyli są one całkowicie z nim sprzeczne. Namiętność, podkreśla św. Bazyli, jest przeciwnym stanem duszy, gdyż Bóg stworzył człowieka wolnym od wszelkich namiętności. Natomiast, jak wyjaśniał św. Izaak Syryjczyk,³⁸ namiętności sprytnie podchodzą do człowieka, by złączyć się z nim i zaburzyć naturalny „Boży” stan beznamiętności duszy. Co więcej, św. Bazyli uważał, że dusza w naturalnym dla siebie

³³ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, T. 1., Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, 2017 r., s. 318-325.

³⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 119.

³⁵ Tamże., dz. cyt., s. 122-123.

³⁶ Tamże., dz. cyt., s. 148.

³⁷ Św. Bazyli Wielki, *Homilie o pochodzeniu człowieka*, I, 8, [w:] J.-C. Larchet, *Terapia chorób duchowych*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2016 r., s.113.

³⁸ Por: Św. Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego*, Mała biblioteka Ojców Kościoła, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 456-470.

stanie, pnie się do góry, ku temu, kto ją stworzył, z kolei w nienaturalnym dla niej położeniu, targana namiętnościami, ściągana jest w przepaść. Wówczas jej kondycja znajduje się w niezdrowych warunkach, a więc – ulega chorobie.

Grzech zatem jest stanem choroby duszy i tak też traktowany jest przez autora *Traktatu*. W taki również sposób Ojcowie oraz Cerkiew postrzegają grzech namiętności: jako chorobę, która sprawia, że cierpi dusza, a wraz z nią także i cały człowiek. Wszak Bóg nie jest twórcą zła – wyjaśniają. Podkreślają jednocześnie, że namiętności są wytworem człowieka. Św. Makary Egipski (Wielki) przypomina, że człowiek dopuścił się grzechu pierworodnego na skutek nieposłuszeństwa, w efekcie czego popadał w chorobę – tj. w namiętności, które są obce ludzkiej naturze.³⁹ To złe wykorzystanie wolnej woli człowieka doprowadziło do zaszczepienia w duszy człowieka pierwiastka upodabniającego go do bezrozumnych zwierząt – twierdził z kolei św. Maksym Wyznawca.⁴⁰

Niestety, powrót do stanu czystości, jako naturalnego stanu duszy, można osiągnąć na drodze nieustrudzonej walki z napierającymi siłami zła. Pomocna ku temu jest nie tylko świadomość i wiedza na temat tego z czym należy walczyć, ale także i sposób oraz metoda (*gr. praxis*) postępowania oraz cel, jaki jej przyświeca. W taki sposób postrzegał te kwestie św. Hezychiusz, który opracował dokładną mapę walk z niewidocznymi, umysłowymi duchami zła.⁴¹ A także wiele uwagi poświęcił temu, w jaki sposób poruszać się w trakcie walk, jak ustrzec się przed najistotniejszymi błędami, jak powstawać po upadkach, jak nie zboczyć z drogi ogranej na początku, prowadzącej do kontemplacji rzeczy, o których nawet apostoł Paweł nie umiał pisać wprost, zaznaczając jedynie lakonicznie, że zna człowieka, który był w trzecim niebie (2 Kor 12, 1-3). Św. Hezychiusz podkreślał przy tym bardzo często, że doświadczanie Boskich tajemnic bynajmniej nie jest wynikiem samej gorliwości i trudu podejmowanego przez człowieka, ale - przeze wszystkim - darem i łaską żywego Boga, Ducha Świętego, o Którym wiemy, że „wieje gdzie chce i jak chce” (J 3,8). Ważną kartę w pneumonologii zapisał Św. Serafin z Sarowa.⁴² Odkrywając tajemnicę mistycznej jedności z łaską Ducha Świętego ukazał On, że celem każdego chrześcijanina jest zdobywanie Ducha Świętego, przy czym godnym podkreślenia jest tu znaczenie słowa

³⁹ Św. Makary Wielki, *Homilie*, [za:] J.-C. Larchet, *Terapia chorób duchowych*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2016 r., s.114-115.

⁴⁰ Św. Maksym Wyznawca, *Dobrotolubije*, T III, s. 78-81; Por: *Antologia życia wewnętrznego*, wyd. Pallottinum, 1980 r.

⁴¹ Por: Św. Hezychiusz, dz. cyt.

⁴² Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, wyd. Esprit 2018, s. 81-90.

„zdobywać”, które – jak wskazuje św. Serafin – dotyczy procesu, a nie daru otrzymanego raz na zawsze. „Darów Ducha Świętego nie otrzymuje się bez wysiłku” – powtarzał św. Serafin.⁴³

Gdy zostało już nakreślone, o co toczy się walka, czas na wskazanie, jaką konkretnie metodę postępowania (*gr. praxis*) polecał św. Hezychiusz. Dlaczego jest na tyle istotna, że nazywał ją „jedynym przewodnikiem”,⁴⁴ który pozwala prowadzić życie bezpiecznie i spokojnie? Dlaczego autor rozpatruje życie w kategoriach niebezpieczeństwa i jakie zagrożenia czyhają na człowieka, który nie chce dać się prowadzić wskazaną przez niego drogą? Rozpocząć należy od objaśnienia, jak przedstawia się świat życia duchowego opisanego przez św. Hezychiusza, gdzie, a także o co, toczy się walka. Pomocne będą przy tym tłumaczenia, co oznaczają wprowadzone przez autora terminy, nakreślające nie tylko samą metodę postępowania, ale także – o czym się przekonamy - zarysujące zupełnie inną wizję antropologii.

Autor *Traktatu* sam siebie określa jako hezychastę, osobę praktykującą i zaznajomioną w modlitwie Jezusowej, o czym niejednokrotnie przypomina. Dlatego też hezychazm, jako sposób wyciszenia i poświęcenia się wewnętrznym zmaganiom, wymaga poświęcenia więcej uwagi. Ojcowie uważali ją za najpoważniejszą metodą modlitewną, do dziś „niemającą sobie równych”.⁴⁵ Dzięki niej człowiek wypracowuje najważniejszą z umiejętności, jaką nabyć powinien każdy zmagający się w ascetycznych próbach, a więc umiejętność rozróżniania przeciwników i trzeźwość (*gr. νῆψις*, tj. *nepsis* – czujność⁴⁶, trzeźwość) w trakcie prowadzenia walki duchowej. Inaczej bowiem człowiek sam nie jest w stanie wygrać, jak tylko przywoływaniem Imienia Bożego i nawoływaniem do wsparcia Najwyższego.

Tematyka dzieła św. Hezychiusza jest niezmiernie złożona. Porusza zarówno elementy praktyczne, dotyczące metody postępowania ascety na drodze dochodzenia do Boskich kontemplacji, jak i teoretyczne, związane z antropologią i zarazem z teologią dogmatyczną. Czynniki oraz okoliczności, które wpływały na powstanie dzieła i na jego treść, pozwalają wskazać na elementy mające ogromny wpływ na naukę św. Hezychiusza.

⁴³ Tamże, s. 101.

⁴⁴ Tamże, s. 80.

⁴⁵ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 294-299.

⁴⁶ *Nowy leksykon teologiczny*, red. H. Vorgrimler, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2005, s. 55.

Ponadto, odsłaniają również cele, jakie stawiał przed sobą autor dzieła, opracowując dokładną metodę walki z ograniczającymi człowieka skłonnościami ludzkiej natury, działaniem zła stojącym na drodze do doświadczania Królestwa Niebios.⁴⁷

0.2. NAJWAŻNIEJSZE ZAGADNIENIA PORUSZANE W TRAKTACIE ŚW. HEZYCHIUSZA

Rozpoczynając pracę badawczą nad tekstem, trzeba zwrócić uwagę na stan dotychczasowej wiedzy dotyczącej tematyki poruszanej przez św. Hezychiusza. Mając na uwadze, że przedmiot badań jest wielowątkowy, spróbujmy prześledzić po kolei poszczególne jego elementy. Jak wskazano we wstępie, hezychazm w tradycji prawosławnej stał się jedną z najbardziej wartościowych dróg prowadzących ku doświadczeniu, kontemplacji i poznaniu Boga. Co ciekawe, znacznie wcześniej przed jego rozwojem, wielu ascetów już wykazywało i zalecało podobne, zbawienne dla rozwoju duchowego, praktyki. Powiedziano już wcześniej, że Ojcowie filokaliczni opisali praktyczną stronę postępowania. Podczas gdy św. Hezychiusz skupił się na metodzie walki, inni przybliżyli poszczególne etapy drogi. Jednym z najdoskonalszych przykładów jest postać, wspomnianego już wcześniej jednego z Ojców filokalicznych, św. Jana Klimaka,⁴⁸ żyjącego w VI w. ascety. Można nazwać go prekursorem nauki, gdyż jego pisma mocno wyprzedzają rozwój późniejszej praktyki modlitewnej, niemniej jednak można w nich odnaleźć liczne podobieństwa i punkty wspólne z hezychastami żyjącymi ok. XIV w. Postać św. Jana jest wspomniana nieprzypadkowo. Nawiązuje do niego autor traktatu, w którym odnaleźć można liczne wątki zaczerpnięte z pism św. Jana. Św. Hezychiusz, choć nie pisze o tym wprost, znał i ogromnie cenił dorobek i dokonania św. Jana. Jako największy ukłon w stronę św. Jana nich świadczy fakt, że św. Hezychiusz nazwał trzeźwość *Drabiną Jakubową*, na szczycie której stoi Sam Bóg.⁴⁹ To ewidentne odniesienie do dzieła św. Jana.

Drabina Raju jest kanonem literatury hezychastycznej. Św. Jan Klimak przyrównał w niej rozwój życia duchowego do stopni, po których dusza, niczym po drabinie Jakubowej (Rdz 28, 13-16), kroczy ku Bogu. Z kolei samą hezychię wskazywał jako pierwszą cnotę kontemplacyjną, która - jak podkreślał - sama w sobie jednak nie jest elementem wystarczającym do osiągnięcia poznania Boga. Muszą iść za nią w parze kolejne stopnie duchowej kontemplacji. Drogą ku niej staje się nieustanna modlitwa. Oddanie się jej

⁴⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 113.

⁴⁸ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 357-358.

⁴⁹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 106.

całkowicie i bez ograniczeń wiązało się również z koniecznością odejścia od świata i zerwania z tym, co - w pismach św. Grzegorza Palamasa⁵⁰ - utożsamia wszelkie namiętności, a więc pokusami czyhającymi na człowieka w drodze do zjednoczenia się z Bogiem. Idea nieustannej modlitwy została zaczerpnięta z Pisma, które niejednokrotnie wspomina, aby nieustannie się modlić (1 Tes 5,16; Ef 6,18, 1 Tm 2,1), gdyż tylko modlitwa stwarza możliwość realnego doświadczenia i obcowania z żywym Bogiem.

Św. Klemens Aleksandryjski uważał, że modlitwa jest rozmową z Samym Bogiem, nawet jeśli „przemawia się szeptem lub samym milczeniem, nie otwierając ust, w głębi duszy krzycząc”.⁵¹ „Przecież Bóg słyszy bez żadnej przeszkody wewnętrzny głos naszego serca” – zapewnia. Kontynuując wyjaśnienia, św. Klemens Aleksandryjski dodaje, że „gdy człowiek uczyni dusze uskrzydloną przez tęsknotę do lepszych wartości oraz podejmie próby oderwania ciała od ziemi, jednocześnie z wypowiedzanymi słowami przebija się na siłę do świętych miejsc, w pogardzie mając więzy ciała”.⁵² W Liście do Hebrajczyków apostoł Paweł wyjaśnia, że „Chrystus wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi (...), ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9, 25).

Jak zauważa Paul Evdokimov, rozwinięcie przez mnichów św. Góry Athos tradycji modlitwy Jezusowej wzniosło duchowość do poziomu kontemplacji, możliwej do doświadczenia dzięki pokonaniu wszelkich szczebli namiętności, osiągnięciu doskonałości duchowej. Stopnia, na którym jest już tylko czysta miłość, a „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”, gdyż jest On Samą Miłością (1 J 4,16-19). Dzięki temu, jak wskazywał Evdokimov, tzw. mistyka wschodnia, a więc możliwość obcowania z żywym Bogiem, nie nosi znamion wizjonerstwa i jest całkowicie pozbawiona wszelkich subiektywnych imaginacji. Zamiast tego, jednoczy obraz Boży w człowieku, zatarty po upadku praojców, a odkupiony dzięki Wcieleniu przez Zbawiciela, w konsekwencji ponownie staje się możliwy do doświadczenia.⁵³

Omawiane dzieło św. Hezychiusza dowodzi, że ćwiczenia i wysiłek ascetyczny,⁵⁴ a także inne zmagania duchowe, będące środkami do osiągnięcia tego stanu, opierają się

⁵⁰ Por: G. I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 38.

⁵¹ Klemens Aleksandryjski, św., Kobierce VII 39, 6-43, 5, [za:] Nowa Filokalia, dz. cyt., s. 52

⁵² Tamże, dz. cyt., s. 53.

⁵³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 137.

⁵⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 115.

w dużej mierze na czujności umysłu (*gr. νῆψις*, tj. *nepsis* – czujność⁵⁵, trzeźwość) – działaniu, którego celem i zarazem najwyższą wartością w duchowej walce człowieka, jest świadoma i trzeźwa czujność myśli. Z niej biorą się wszelkie podstępne źródła grzechu. Św. Hezychiusz często porównuje, że są one niczym trucizna, zatruta i skażona przyczyna rozprzestrzeniania się w człowieku wszelkiego zła. Walka z zatruwającymi myślami zaciemniającymi umysł, serce i całą duszę, rozpoczyna się już w tej samej chwili, w której rzucane są przez wroga, niczym pociski kierowane w najsłabszy i najczulszy punkt. Aby podsyłanych przez wroga zatrutych myśli nie dopuścić - najpierw do umysłu, a następnie także i do serca - miejsca mistycznego doświadczania, kontemplacji i zarazem poznania Boga, należy nieustannie wzywać na pomoc świętego imienia Bożego Jezusa Chrystusa, gdyż człowiek samodzielnie nie jest w stanie pokonać przeciwnika. Nie jest to łatwa walka. Można powiedzieć, że jest ona niemalże dziełem życia. Dlatego często napotkać można, że Ojcowie określają hezychastę mianem artysty⁵⁶ zaprawionego w sztuce mistycznej, sztuce prowadzenia wewnętrznej walki duchowej.⁵⁷

Artyści ci, osiągnąwszy odpowiedni stopień dojrzałości duchowej, czerpiąc z własnego doświadczenia oraz umiejętności korzystania ze drogowskazów Pana, stawali się zaprawionymi w walce mężnymi przewodnikami duchowymi, mogącymi poprowadzić po przebytych wcześniej ścieżkach także i innych początkujących w życiu duchowym nowicjuszy. Przewodnictwo takie zaczęło stanowić bardzo ważny aspekt życia duchowego. Niejednokrotnie już same wskazówki dotyczące tego, jak najlepiej znaleźć dla siebie odpowiedniego przewodnika, były wiedzą na miarę sukcesu. Początkujący i nie zaprawiony jeszcze w hezychii młody adept sztuki walki mógł mieć pewność, że mając u boku odpowiedniego ojca duchowego nie pogubi się stojąc w obliczu zawilości, trudności i niepewności z dostarczanych mu zmagających duchowych. Mógł także liczyć, że zostanie przez niego odpowiednio wcześniej zdiagnozowany, co pozwoli mu uniknąć poważnych upadków i krzywdy.

Przewodnicy duchowi, doświadczeni Ojcowie, zaczynają być więc coraz bardziej poszukiwani, a ich wiedza staje się coraz bardziej cenna. Na tyle cenna, że zaczyna być zapisywana na papierze, zarówno przez uczniów, jak i przez ich samych. W ten sposób powstają pierwsze traktaty, przechowywane niczym najcenniejszy skarb i przekazywane

⁵⁵ *Nowy leksykon teologiczny*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁶ Św. Teofan Rekluz, dz. cyt., s. 290.

⁵⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 89.

w darze kolejnym pokoleniom. Z czasem powstają również i pierwsze zbiory pism poruszających tematykę duchową, które łączą dzieła wielu autorów wzajemnie się uzupełniających. Filokalia (gr. *φιλοκαλία*) miała być i do dziś jest kompendium wiedzy o życiu duchowym człowieka, wszystkich jego etapach, zasadzkach, niebezpieczeństwach. Zawierających także tajemnice, jak dotrzeć do poznania Boga i zasmakować już tu na ziemi namiastki życia wiecznego. Nic więc dziwnego, że zbiory nazwano umiłowaniami tego, co piękne i dobre. Filokalia do dziś stanowi unikatową pozycję wśród rozlicznej literatury duchowej, a do jej autorów należą święci Ojcowie, wybitni asceci i duchowni żyjący na przestrzeni wieków – począwszy od IV – XV wieku. Zawierają one pouczenia, praktyczne wskazówki oraz przewodnik po życiu duchowym dla osób uprawiających się w hezychię. Autor omawianego dzieła, sam siebie określa jako osobę, która już się w nią na dobre zżyła.

Twórca *Traktatu o trzeźwości*, który został opublikowany w pierwszym tomie *Filokalii*, to postać ukrywająca się pod znamienym i jakże wymownym imieniem Hezychiusz, będącym zapewne jedynie literackim pseudonimem, a mającym świadczyć o jego zaprawieniu się w hezychii. Do historii przeszedł jako Św. Hezychiusz z Synaju, choć znany jest również jako św. Hezychiusz z Batos⁵⁸. To asceta żyjący w ok. VIII w. n.e.⁵⁹ Jest to wyjątkowy autor nie tylko ze względu na tajemniczość i anonimowość, jaką udało mu się otoczyć, ale przede wszystkim ze względu na to, że jako jedyny spośród wszystkich autorów filokalicznych zebrał w krótkim i zwięzłym traktacie, napisanym prawdopodobnie do swego podopiecznego, kwintesencję dotyczącą cnoty trzeźwości - będącej kluczem do poznania Boga. W tym celu autor zwraca szczególnie uwagę na wyjątkowe miejsce, które człowiek powinien ze wszech miar chronić. Nazywa je „bramą serca”,⁶⁰ którą powinna zabezpieczać „straż umysłu”. Terminy takie jak serce, umysł, dusza, myśl – w języku św. Hezychiusza - mają jednak inne konotacje, niż obecnie powszechnie przyjęte. I nie tylko przez czas, w jakim przyszło mu żyć. Przyczyny i wyjaśnień należy szukać w teologii, antropologii oraz teologii dogmatycznej.

Wszelkie wspomniane wyżej zagadnienia wymagają więc szczegółowego wyjaśnienia i analizy, która opierać się będzie na antropologii Kościoła Wschodniego. Badany materiał będzie traktowany jako przykład literatury patrystycznej, tuż obok dzieł pozostałych Ojców, którzy wskazywali na konieczność dochowywania czujności myśli,

⁵⁸ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 24-25.

⁵⁹ *Православная Энциклопедия*, dz. cyt., s.276-279.

⁶⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 104.

by ustrzec serce przed zakorzenieniem się zła. Nadmienić można, że do autorów, którzy praktykowali i pisali o trzeźwości umysłu, można zaliczyć m.in.: św. Izajasza Pustelnika (Anachoreta), św. Nila Synajskiego, św. Marka Eremitę, św. Izaaka Syryjczyka, św. Hezychiusza z Synaju (bądź z Batos), św. Doroteusza, a także św. Diadocha i św. Symeona Nowego Teologa, a także wielu, wielu innych, którzy osiągnęli najwyższe stopnie rozwoju duchowego, jednak w swej pokorze i skromności niestety nie przelali swych doświadczeń na papier.

Nawiązując do metodologii pracy, należy wskazać, że choć z historycznego punktu widzenia teksty tytułowych Ojców neptycznych⁶¹ wywodzą się z okresu Kościoła Powszechnego,⁶² to jednak ich interpretacja zawarta w owej pracy odnosić się będzie do koncepcji antropologii tradycji i teologii dogmatycznej Cerkwi Prawosławnej. Ponadto, interpretacja ta opierać się będzie na prawosławnej hermeneutyce tekstu źródłowego. Nie jest to bynajmniej założenie ograniczające, ale wręcz przeciwnie - otwierające możliwość odczytania nowych treści, gdyż - jak uda się wykazać w kolejnych rozdziałach - nie tyle sam język i terminologia stosowana przez autora odnoszą się do koncepcji trzeźwości, ale również tekst stanowi przykład tradycji duchowości i mistyki, która zajmuje szczególne miejsce w Kościele Wschodnim. Czytając materiał przez pryzmat nauki cerkwi oraz pouczeń Ojców, można spostrzec, że odkrywają się szersze możliwości interpretacyjne, ponieważ większość pojęć i sensów doskonale wpasowuje się w światopogląd pierwszych chrześcijan. Kwerenda pism Ojców filokalicznych w odniesieniu do ortodoksyjnej nauki Cerkwi, pozwala dostrzec nie tylko podobieństwa znaczeń używanych przez autora traktatu pojęć i terminów, ale także – a być może: przede wszystkim – wpisuje się w kontekst, w jakim zostały one użyte, jak również treść jest tożsama z oryginałem.⁶³

Dotychczasowy stan badań omawianego dzieła nie pozostawia niestety wielkich odkryć. Najważniejszym problemem, na jaki natrafiali badacze, to brak zachowanego oryginału tekstu św. Hezychiusza. W przekładzie z języka greckiego materiał ukazał się

⁶¹ Wśród Ojców, którzy praktykowali i pisali o trzeźwości umysłu, można zaliczyć m.in.: św. Izajasza Pustelnika (Anachoreta), św. Nila Synajskiego, św. Marka Eremitę, św. Izaaka Syryjczyka, św. Hezychiusza z Synaju (bądź z Batos), św. Doroteusza, a także św. Diadocha i św. Symeona Nowego Teologa, i wielu innych, którzy w pokorze i skromności osiągnęli najwyższe stopnie rozwoju duchowego, nie przekazując jednak nikomu swych doświadczeń.

⁶² Mowa tutaj nie tyle o samym rozłamie w Kościele w 1054 r., co o różnicach dogmatycznych obydwu kościołów: Wschodniego i Łacińskiego. Uznaję za teologami i historykami religii, że okres Kościoła Powszechnego obejmuje pierwsze siedem Soborów Powszechnych i wszelkie ich postanowienia.

⁶³ Т. Стилианопулос, *Новый Завет: Православная перспектива. Писание. Предание, герменевтика*, с. 68-74.

w Paryżu w 1563,⁶⁴ wchodząc w skład wydania *Magna Bibliotheca veterum Patrum*. Zawiera tekst pogrupowany na 200 rozdziałów. Kolejne wydania bazowały na greckiej wersji tekstu wydanego w zebranych tomach filokalicznych pod redakcją św. Nikodema Hagioryty w 1782 roku, a powielanego i przekładanego na wersje językowe w kolejnych tłumaczeniach Filokalii. Wersja św. Nikodema zawiera 203 rozdziały, niezmienniane i nieskracane przez edytora. To ona właśnie stała się podstawą dla późniejszego tłumaczenia tekstu na kolejne języki, w tym także języki słowiańskie. Tekst św. Hezychiusza dwukrotnie został włączony do rosyjskiej wersji *Filokalii*, a więc do *Dobrotolubja*. Były to m.in. edycje tłumaczone przez św. Piasjusza Wielickowskiego. *Traktat* doczekał się także dwóch krótkich wydań we Wiedniu w 1974 zredagowanego tekstu, skracającego rozdziały i grupującego tekst w mniejszą ich ilość, oraz opis tekstu z 1971 roku, jednak jak podaje publikacja, traktat nie doczekał się tekstu krytycznego. Podobnie rzecz miała się z wydaniem filokalicznym, gdzie nie tyle brakuje tekstu krytycznego, ale dodatkowo błędnie przypisano autorstwo dzieła innym postaciom historycznym, które również posługiwały się tym samym imieniem. Takie problemy badawcze sprawiły, że dzieło św. Hezychiusza nie cieszyło się wielką popularnością wśród uczonych.

Opublikowane stosunkowo niedawno, polskie wydanie traktatu zostało okraszone bogatym wstępem, które na szczęście wzbogaciło i wyposażyło czytelnika w odpowiedni aparat językowy, terminologiczny, a także wprowadzenie teologiczne do odczytania tekstu św. Hezychiusza w sposób kompetentny i zrozumiały. Jednak, jak wskazali sami autorzy, aparat ten nie jest na tyle wyczerpujący, na ile by sobie tego życzyli.⁶⁵ Przyczynę upatrywali w różnicach świata współczesnego i świata, w jakim żył autor traktatu. Wpływa to na zupełnie inny sposób reprezentacji poglądów. Uczciwie zasygnalizowali oni jednak, że są miejsca, które ich zdaniem wskazywały na niedookreślone interpretacyjne braki, takie jak m.in. format zapisu dzieła, pozbawiony przypisów, jednoznacznych odniesień do cytowania poszczególnych sekwencji zaczerpniętych z innych autorów.

Ponadto, jak przyznają autorzy tekstu krytycznego, trudności interpretacyjne wynikają także z kompetencji poznawczych, odmiennej koncepcji kulturowej a także innego podejścia do antropologii oraz rozbieżne wizje świata.. Tego typu różnice pogłębiają problem braku możliwości całkowitego objaśniania tekstu źródłowego. Niemniej jednak, należy pochwalić edytorów, którzy podjęli trud za ogrom wysiłku i wkład w dalsze

⁶⁴ *Православная Энциклопедия*, dz. cyt., s.276-279.

⁶⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 23

prace na tym polu, jak również uczciwe wskazanie miejsc, w których możliwości analityczne aparatu krytycznego wyczerpały się i skończyły swój zasięg. W to miejsce postara się wejść owa praca, wprowadzając próbę interpretacji dzieła do przestrzeni niezmiennych od czasów św. Hezychiusza.

Trzeba zaznaczyć jednak, że poznanie i utożsamiana z nią teoria poznania, towarzysząca odbiorowi i interpretacji dzieła literackiego, nie jest tym samym poznaniem, o którym mowa jako efekcie mistycznego zjednoczenia z Bogiem.⁶⁶ Te dwa aspekty poznawcze nie są tym samym, choć jeden może wynikać z drugiego i wzajemnie się uzupełniać. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że prawdy objawione, bądź też oznaki Bożych energii, które Bóg pozwala doświadczyć, nie są tym samym, co poznanie naukowe. Co zatem mówi o poznaniu sam autor dzieła?

Św. Hezychiusz pisząc o prawdzie, zawsze odnosi ją do prawdy Bożej i utożsamia z Samym Bogiem.⁶⁷ Przypomina także, że Bóg daje się poznać tylko nielicznym. Tym, którym daje się poznać, stając w obliczu przejawów Bożej miłości. Pokora, cierpliwość, łagodność – zdobycie takich cnót pozwala wzbijać się na kolejne szczeble poznania. Choć dla Ojców samo poznanie nie było celem, a możliwość przebywania, spotkanie, relacje i ponowne zjednoczenie z Bogiem. Poznanie według św. Hezychiusza poprzedza wiarę,⁶⁸ gdyż nie są zdolni do prawdziwej wiary ci, którzy nie poznają Prawdy.

Podążanie za poznaniem Prawdy wiedzie przez liczne etapy życia duchowego. Każdy z poszczególnych odcinków tej wędrówki jest równie ważny, żadnego z nich nie da się przeskoczyć bądź pominąć. Każde cechuje się także odmienną charakterystyką. Św. Hezychiusz skupił się na tym etapie dochodzenia do poznania, kładąc nacisk na takim prowadzeniu walki z namiętnymi myślami, które pozwoli duszy rozróżnić, które z nich pochodzą od wrogów odwodzących ją od Bożych łask. Św. Hezychiusz wiedział doskonale, że myśli te stanowią załazek i przyczynę wszelkiego zgubnego dla człowieka działania. Metoda neptczna, koncentrująca się wokół uważności i trzeźwości umysłu – to podstawa nauki św. Hezychiusza. Uczy umiejętności prowadzenia walki o czystość serca - miejsca, gdzie dochodzi do poznania i kontemplacji Bożych.

⁶⁶ Tamże, s. 121, 148.

⁶⁷ Tamże, s. 138-139.

⁶⁸ Tamże, s. 108.

Zadaniem tego rozdziału było zobrazowanie historii, w jakiej powstawał *Traktat* św. Hezychiusza. Wskazanie na konieczność wyjaśnienia w kolejnych rozdziałach struktury natury ludzkiej. Dlatego też w rozdziale tym poczynione zostało wprowadzenie do koncepcji poznania. Jednak, pisząc o poznaniu należy przede wszystkim przedstawić metodę postępowania badawczego nad tekstem św. Hezychiusza, przyjętego w tej pracy. Dlatego też w następnym rozdziale omówiona zostanie metodologia badania, a w kolejnych także hermeneutyka dzieła św. Hezychiusza. Wyjaśnione zostanie, jak możliwa jest hermeneutyka opierająca się na prawosławnej teologii dogmatycznej i nauce Ojców Kościoła, a następnie omówimy dalsze etapy analizy dzieła św. Hezychiusza.

0.3. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE POSTĘPOWANIA BADAWCZEGO

Rozwijając powyższe założenia, warto wyjaśnić dlaczego metodologią, która przyjęta została na potrzeby tej dysertacji, jest prawosławna teologia dogmatyczna Kościoła Wschodniego, ze szczególnym uwzględnieniem kategorii antropologicznych, tj. istnienia człowieka w ujęciu nauki św. Ojców Kościoła Wschodniego. Koncepcja ta ukazuje naturę człowieka po upadku praojców Adama i Ewy. Chodzi o stan będący rezultatem grzechu, który doprowadził człowieka do odłączenia od Boga, wygnania z raju, gdzie mógł cieszyć się stanem nieustannej łączności z Bogiem. Pisał o tym także św. Hezychiusz w kontekście nieustannej wojny, którą prowadzi człowiek z wrogiem jego zbawienia.⁶⁹ Wyjaśnia, że narzędziem walki wroga, z którym prowadzimy wojnę, jest podsyłanie nam zgubnego wyobrażenia (*gr. phantasia*) o możliwości bycia na równi z Bogiem.⁷⁰ W ten sposób zwiedzony został Adam, który poległ podążając za wizją Boskiej godności. Od czasu Adama, pisze św. Hezychiusz, wróg doświadczony w walce wie, jak zwieźć człowieka ku upadkowi – poprzez wyobrażenie pustych obietnic wielkości, które podsuwa człowiekowi wraz z myślami. Sam przecież, co przypomina św. Hezychiusz, upadł w podobny sposób. Poprzez pychę pragnienia zdobycia godności równej Bogu.⁷¹

Walka z myślami jest placem boju, by trzeźwo rozpoznać i zwalczyć kłamliwe pokusy. Ona jest drogowskazem w drodze do bezpieczeństwa odnajdywanego

⁶⁹ Tamże, s. 134.

⁷⁰ Tamże, s. 102, 135.

⁷¹ Tamże, s. 134.

w Chrystusie.⁷² Modlitwa Jezusowa oraz pokora, wraz z trzeźwością, to ogniste miecze, które pozwolą „świętować w mistyczny sposób”.⁷³

W świetle powyższej nauki, człowiek został stworzony przez Stwórcę „na obraz i podobieństwo” Boga (Rdz 1,27) i składa się z duszy i ciała. Obraz po upadku uległ zniszczeniu w skutek grzechu, pojmowanego jako chorobę. Zdrowiem natomiast jest wstępowanie do uzdrawiającego źródła życia. Walka z grzesznymi skłonnościami jest więc zarazem walką o zdrowie duchowe, ale także doświadczanie Bożych tajemnic, a więc poznanie. Celem wszelkiego poznania jest więc poznanie Prawdy Bożej.

To ważne zwłaszcza w analizowaniu traktatu neptycznego omawiającego metodę walki umysłowej. Umysł (*gr. nous*) jest tu bowiem pojmowany zgoła inaczej, niż w nauce humanistycznej i nie może być traktowany jako te same obiekty badawcze. Zaznaczyć więc trzeba, że idea człowieka, pojmowana według poświeceniowej filozofii, szczególnie w wydaniu idealizmu niemieckiego, mówiącej o człowieku jak o racjonalnym bycie z centralnym ośrodkiem umysłem i jego zdolnością do konstruowania logicznych wniosków w toku procesu badawczego - przeciwstawiona zostanie prawosławna tradycja Kościoła Wschodniego. Mówi ona o człowieku, jako o istocie składającej się z duszy i ciała, gdzie rozum, jako taki, nie jest centralnym narzędziem poznawczym, tylko serce oświecone łaską Ducha Świętego, a sam rozum bywa zwodniczy i zakłamuje obraz prawdy. Używając języka św. Hezychiusza, „oczy duszy” oraz doświadczenie duchowe człowieka są przedmiotem opisywanym w traktacie jako źródło dochodzenia do prawdy, która – co równie istotne – nie jest możliwa do osiągnięcia w toku logicznych analiz, ale jest nam dana od Stwórcy i niezależna nas samych. Ponadto, pojawiające się w umyśle myśli, nie zawsze pochodzą od człowieka, bywają zwodnicze i zakłamują „czysty obraz” Prawdy. Stąd też, dla Ojców neptycznych, straż umysłu oraz trzeźwość była jedną z najistotniejszych nauk, jaką zdobywali przez całe swe życie. Lektura św. Hezychiusza wyjaśnia, że walka, którą prowadzili, była walką z umysłowym, bezcielesnym wrogiem. Natomiast miejscem, w którym się rozgrywała, było umysł. Orężem z kolei – trzeźwość zdobywana dzięki modlitwie Jezusowej i pokorze.⁷⁴

⁷² Tamże, s. 158.

⁷³ Tamże, s. 164.

⁷⁴ Tamże, s. 85.

Koncentracja uwagi wokół trzeźwości wobec napadających człowieka myśli i nieprzerwana modlitwa Jezusowa traktowane są tu jako najdoskonalsza metoda do pokonania subtelnych i niezauważalnych źródeł demonicznych ataków oraz początku wszelkiego skuszenia. Dlatego też najwyższą wartością i cnotą staje się czuwanie, trzeźwość, a także umiejętność rozróżniania myśli. To z kolei wiąże się więc z wnikliwą znajomością natury człowieka, którą Ojcowie posiadli wraz z postępami na polu walki. W tym świetle wiedza o człowieku zdaje się być tematem równoważnym z metodą neptyczną. Koniecznym staje się więc rozwinięcie i wyjaśnienie terminów antropologicznych, którymi neptycy opisywali rzeczywistość poznawczą. Chodzi o takie pojęcia, jak „rozum”, „umysł”, „serce”, „dusza”, a także „myśl”,⁷⁵ które zarówno z punktu widzenia Ojców, jak i prawosławnej teologii dogmatycznej, mają odmienne odniesienia semantyczne, niż w nauce.

Odnosząc się do postępowania badawczego, trzeba także zaakcentować w tym miejscu, że praca powstanie wyłącznie w oparciu o materiał źródłowy oraz opracowania dokonane przez Ojców. W postępowaniu badawczym praca posłużyć się będzie tłumaczeniem polskim, będącym punktem odniesienia, porównania, zestawienia. Nie jest intencją tej pracy tworzenie analizy translacji językowej, ale zbadanie i opisywanie życia człowieka wedle wyłożonej przez autora dzieła oraz płynącej z niej treści nauki teologicznej, w tym wiedzy dotyczącej antropologii. Za takim postępowaniem badawczym przemawiać może chociażby taki argument, że w porównaniach translacyjnych poszczególne elementy przekładu mają te same odniesienia semantyczne. Z tego też względu językową podstawą do cytowania będzie tłumaczenie polskie. Podsumowując: celem badania jest sens a nie sam przekład. Bynajmniej nie oznacza to, że przekład traktowany jest lekceważąco, jednak przedmiotem postępowania badawczego będzie tu nauka Ojców filokalicznych.

Argumentem przemawiającym za tego typu postępowaniem niech będzie także fakt, że nie dysponujemy oryginalnym tekstem traktatu św. Hezychiusza. Wskazali na to współcześni badacze.⁷⁶ Najwcześniejsza z zachowanych wersji traktatu została napisana w języku greckim i w takim również języku została po raz pierwszy opublikowana. Tekst jest zredagowaną formą oryginału. Ta baza materiału była w kolejnych edycjach

⁷⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 83.

⁷⁶ *Православная Энциклопедия*, dz. cyt. s.276-279.

redagowana przez edytorów, a więc – nie ma możliwości oprzeć się na oryginale, tym samym, zakładanie w owej pracy analizy językowej, byłoby niezasadne. Kolejnym argumentem niech będzie fakt, że sam autor - nie chcąc ujawniać swej tożsamości - ukrył się pod pseudonimem. Tak więc, wnioskować można, że intencją samego autora było przekazanie zbawiennych dla duszy i pożytecznych dla ucznia uwag, a nie wartość literacka dzieła. Hipotezę tę potwierdzać zdaje się sam tytuł dzieła, w którym podkreślono, że materiał napisany został dla pożytku duchowego adresata. Tak więc autor wskazuje, że celem jest zaznajomienie się z koncepcją naptyczną, poznanie jej tajników, a następnie zgodne z nią postępowanie. Nie zmienia to jednak faktu, że walor literacki został w nim zawarty i jest wyraźnie widoczny, choć nie on będzie istotą analizy.

Dodatkowym argumentem niech będzie także znaczący brak narzędzi językowych i historycznych do odczytania tekstu neptycznego. Z jednej strony wzbudza to ciekawość badacza, z drugiej jednak pozostawia niedosyt, który nurtuje do stawiania kolejnych pytań. Ten niedosyt intuicyjnie wypełniły szczerze nakreślone tropy interpretacyjne, które doskonale uzupełni nauka o człowieku w ujęciu Kościoła Wschodniego. Jak zostanie udowodnione poniżej, używane przez św. Hezychiusza terminy stosowane są przez teologów w odniesieniu semantycznym. Nakreślają zgoła odmienne treści, niż intencje autora. Inaczej dzieło odczytuje się w zestawieniu z nauką o człowieku, w formie niezmienną od czasów autorów pierwszych dzieł wczesnochrześcijańskich, nieokraszonych racjonalnymi i logicznymi przesłankami kontekstualnymi.

Kluczem do odczytywania tekstu będzie analiza metody trzeźwości oraz główna myśl nauki zawartej w treści traktatu. W tym celu niezbędne będzie wyjaśnienie wskazanych w poprzednim rozdziale terminów używanych przez autora, a co za tym idzie, także i koncepcji człowieka. Oczekiwany rezultatem badawczym pracy będzie wyciągnięcie nowych wniosków, łączenie z przedłożeniem nowych poznawczych analiz z ww. tematyki – na gruncie polskim, które jak dotąd nie zostało jeszcze dokonane.

Wiedza, jaką chciał przekazać swemu uczniowi w *Traktacie* św. Hezychiusz dotyka wielu aspektów życia człowieka, zarówno jego istnienia, jak i granic poznania otaczającego go świata. Przede wszystkim jednak odnosi się do nadrzędnego celu tego istnienia, jakim jest zbawienie.

0.4. PROBLEMATYKA INTERPRETACJI BADANEGO DZIAŁA W UJĘCIU PRAWOSŁAWNEJ HERMENEUTYKI

Badany tekst autorstwa św. Hezychiusza jest wielowarstwowy. Z jednak strony jest dziełem literackim i jako taki powinien być interpretowany przez badacza. Z drugiej jednak porusza tematykę złożoną w swej treści, że jedyną metodą postępowania badawczego obejmującą wszystkie płaszczyzny może być jedynie hermeneutyka. Prawosławna hermeneutyka opiera się na teologii Ojców, traktujących poznanie Prawdy Bożej jako dar i łaskę. Z kolei nauka zaznacza, że poznanie i analiza dzieła literackiego, które cechuje wielowarstwowość, odbywa się na poziomie kognitywistycznym i ontologicznym. Celem badania jest poznanie, dotarcie do istoty badanego zjawiska, dzieła literackiego, a więc znaczenia samego tekstu. W przypadku *Traktatu* znaczenie teologiczne pozwala badaczowi pójść o wiele dalej, niż zwykła nauka. Pozwala odkryć doświadczenia opisujące poznanie Boga, Bożych Prawd i tajemnic.

Wobec powyższych rozważań zachodzi pytanie, jak możliwa jest hermeneutyka Ojców. Pytanie to stawia prawosławny teolog Teodor Stylianopoulos.⁷⁷ Wyjaśnia on w książce *Nowy Testament. Prawosławna perspektywa. Pismo. Tradycja, hermeneutyka*, że teolog w pracy nad badanym tekstem może rozróżnić trzy poziomy. Pierwszy to poziom egzegetyczny, zawierający element wyjaśnienia, badania wraz z całym aparatem krytycznym. Drugi to poziom czysto interpretacyjny, który wychodzi już poza ramy badanego tekstu, a przechodzi na poziom analizy, poszukiwania znaczeń i sensu odczytywanych treści. Wreszcie kolejny poziom, niejako będący syntezą poprzednich, zawiera już w sobie element transformatywny, a więc wykraczający poza dotychczasowe znaczenia. Teolog podkreśla, że nieuniknione są tu przekształcenia, jakie dokonywane są w drodze interpretacji. Przyznaje też, że badacz wchodzi w filozoficzno-lingwistyczne teorie poznania, rozumiane jako proces objaśniania, ale jednocześnie nie uniknie nadawania nowego znaczenia w procesie interpretacji badanego tekstu. Zaznacza przy tym, że interpretacja tekstu przejawia się zarówno w tym, co objaśniane, jak i w tym, co zawarł w piśmie sam autor, a czytający z kolei winni starać się pojąć sens tekstu, który nie jest jedynie tym, co włożył w niego sam autor.

⁷⁷ Т. Стилианопулос, *Новый Завет: Православная перспектива. Писание. Предание, герменевтика*, с. 81-82.

Egzegeza, wyjaśnia dalej Stylianopulos, związana jest z pierwszym znaczeniem tekstu, które nadał mu autor: językowym, translatorskim, oryginalnym stylem pisma, strukturą pisma, jak również jego historycznym i środowiskowym zapleczem. Ale teolog podkreśla równocześnie, że wszelkie założenia o jakimkolwiek absolutnym obiektywizmie czytelnika, są jedynie iluzją.⁷⁸ Przyznaje także, że bardzo cenione przez badaczy elementy historyczne dostarczają wprawdzie niektórych objaśnień, jednak nie są one w pełni wystarczające do holistycznego zrozumienia dzieła. To bowiem zawarte jest w sensie prowadzonej egzegezy. W postępowaniu wyjaśniającym chodzi więc o poszukiwanie znaczenia słów autora, nie wykorzystując jednocześnie badanego tekstu do potwierdzenia własnych idei. Interpretacja natomiast ma często tendencje do oceniania. Cechuje ją także selektywność interpretowanej części, co w konsekwencji prowadzi do odchodzenia od autorskiego znaczenia i sensu, a doprowadza do drugiego możliwego znaczenia tekstu. Zdaniem teologa interpretacja jest zatem oceną i wartościowaniem, jednak granica między egzegezą a interpretacją jest na tyle cienka, że nie można jej jednoznacznie wskazać.

Hermeneutyka więc, związana jest z metodą objaśniania tekstu, wyznaczeniem pryncypiów postępowania, zadaniem hermeneutyki jest chęć całościowego oceniającego zrozumienia, w czym niezbędnie wymagane jest wsparcie - teologiczne objaśnienie. O ile na poziomie filozoficznym, lingwistycznym bądź historycznym, nie jest ono konieczne, o tyle na poziomie holistycznego rozumienia tekstu, nie można obejść się bez teologów. Takimi są dla Cerkwi Ojcowie.⁷⁹ Stylianopulos zaznacza, że jedynie Pismo Święte zostało napisane natchnieniem Ducha Świętego i nie da się go porównać do żadnego innego tekstu pisanego. Każdy inny teks patrystyczny i teologiczny nie powinien być sprowadzany do poszukiwania znaczeń, które nadał mu sam autor.

Hermeneutyka prawosławna jest więc hermeneutyką tradycji, hermeneutyką wiary Ojców. Także wiary badacza. Zrozumienie doświadczeń Boskich jest niezależne od poziomu wiedzy. Wiara nie jest zależna od nauki. Niemniej jednak, hermeneutyka związana jest z epistemologią i teorią poznania. Jednocześnie, należy mieć na względzie, że poznanie, o którym pisał św. Hezychiusz, a także pozostali Ojcowie zebrano w *Filokalii*. Czym jest i dlaczego stanowi tak ważny punkt na mapie dzieł patrystycznych? Prześledźmy zatem teraz historię *Filokalii*, by następnie zająć się próbą zrozumienia traktatu.

⁷⁸ Tamże, s. 84.

⁷⁹ Tamże, s. 94.

Jej autorzy nie pisali dla egzegety bądź teologa, ale dla wszystkich, przekazując relację Stwórcy z Jego narodem. Z tego też względu, przekonuje dalej teolog, hermeneutyka rozumienia tego typu tekstów nie powinna sprowadzać się do technicznych metod jego analizy, ale opierać się na szerokim kontekście podyktowanym doświadczeniem religijnym i Boskim. Te jednak zależą nie tyle od egzegezy uczonych, ile od tradycji interpretacji Cerkwi, przekazywanej przez Ojców, którzy sami korzystali również i wspierali się swymi poprzednikami, interpretując wcześniejsze pisma. Autorzy nowotestamentowi interpretowali Pismo Starego Testamentu w kontekście zbawienia i postaci Zbawiciela, a św. Ojcowie Cerkwi w licznych dydaktycznych i homiletycznych tekstach zajmowali stanowisko w sporach teologicznych, kontekstualnych i dogmatycznych. Ich efekty stanowią punkt graniczny dla kolejnych na nowo podejmowanych prób interpretacji. Odwołując się do metody postępowania badawczego zarysowanego przez filozofię hermeneutyczną, tj. do koła hermeneutycznego, można uznać, że każdy kolejny moment rozpoczęcia i zakończenia kolejnego koła interpretacyjnego wyznaczają pisma Ojców. Natomiast powyższe rozważania Stylianopulosa potwierdzają, że hermeneutyka prawosławna tekstu św. Hezychiusza w oparciu o Ojców również będzie etapem zataczającym kolejne koło hermeneutyczne procesu interpretacyjnego, które wpisze się w dotychczasowy stan badań nad dziełem neptyka.

Interpretacje Ojców filokalicznych omawianych w Traktacie zagadnień dotyczących życia duchowego będą podstawą dalszych rozważań.

ROZDZIAŁ I

1.0 FILOKALIA JAKO MODEL PRAWOSŁAWNEJ TWÓRCZOŚCI ASCETYCZNO-DUCHOWEJ

Zaakcentowana w temacie pracy „duchowość filokaliczna” wynika z głębokiego przekonania, że *Filokalia* zawiera wszystko, co do tej pory najistotniejszego dokonano w kwestiach duchowości, ujęte zostało w tym zbiorze. *Filokalia* (gr. *Φιλοκαλία*),⁸⁰ w rosyjskim przekładzie *Dobrotolubije* (ros. *Добротолубие*),⁸¹ powstawała na przestrzeni IV-XV wieku jako usystematyzowany zbiór i antologia najważniejszych ascetycznych dzieł patrystycznych pisarzy wczesnochrześcijańskich. *Filokalia* to rezultat trudów, jakich podejmowali się najwytrwalsi hezychasci w trakcie swego życia duchowego.⁸² Z założenia miały być wsparciem rozpoczynających życie duchowe młodych ascetów, aby na każdym etapie życia duchowego być dla nich poradą, źródłem wiedzy i nauki w wewnętrznej walce z namiętnościami, drodze do osiągnięcia najwyższych cnót, takich jak piękno, dobro, pokój i miłość, która – według teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego – jest traktowana tożsamo z tytułowym pięknem. Św. Klemens Aleksandryjski uważał, że „dobre czyny dla Pana są modlitwą”, ponieważ już sama obecność człowieka dobrego ulepsza otoczenie, „zarówno ze względu na liczenie się z jego opinią, jak na odczuwalny wobec niego wstyd”.⁸³ Wówczas, wyjaśniał św. Klemens, „człowiek przez poznanie, sposób życia, postawę dziękczynną bez przerwy obcuje z Samym Bogiem, staje się jeszcze lepszy, niż dotychczas, przy każdej sposobności i pod każdym względem, w czynach, słowach i sposobie myślenia”.⁸⁴ I dodawał przy tym, że taki człowiek ma przekonanie w każdej chwili swego życia, że Bóg jest wszędzie, niezależnie od tego gdzie się znajduje, co robi, wszędzie doświadcza obecności Boga.⁸⁵

⁸⁰ *Православная Энциклопедия*, dz. cyt. [za:] pravenc.ru/text/178682.html, dostęp 30.04.2019.

⁸¹ Warto zaznaczyć, że na potrzeby tej pracy terminy *Filokalia* i *Dobrotolubije* będą stosowane zamiennie, przy świadomości, że stanowią one efekt różnych wydań translacyjnych, w tym wypadku głównie tradycji greckiej i rosyjskiej, niemniej jednak – biorąc pod uwagę treść oraz sens zawierających w nich pism, analizowanych w poniższej części pracy, nie stanowią podstawy do traktowania ich w kategoriach różnicujących jako odrębne materiały źródłowe, ale jako jeden i ten sam materiał, oczywiście z zastrzeżeniem możliwości zaistnienia i dopuszczalności różnic translacyjnych poszczególnych terminów, które podlegają interpretacji i analizie semantycznej na gruncie badań źródłowych.

⁸² Por: J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, [za:] *Elpis* 4/6, 2002, s. 87-106.

⁸³ *Nowa Filokalia*, dz. cyt., s. 66.

⁸⁴ Klemens Aleksandryjski, św., *Kobierce VII* 35, 1-7; 36,4, [za:]: *Nowa Filokalia*, s. 53-54

⁸⁵ Tamże, s. 53-54.

W języku polskim *Filokalia* tłumaczona jest dosłownie jako - „miłość do dobra i piękna”, a w polskich przekładach utrwaliły się pod nazwą „umiłowanie piękna”,⁸⁶ choć wspomniane piękno nie odnosi się tu wyłącznie do wartości estetycznych.⁸⁷

Poczynić można tutaj pewną dygresję do nauki i wskazać, że pojęcie „estetyka” jest rozumiane według dotychczasowych dociekań humanistyki, tj. jako dział filozofii, pozostający w swych koncepcjach na gruncie filozofii Immanuela Kanta (bądź to w wersji neokantyzmu, bądź antykantyzmu), traktując estetykę jako naukę kognitywistyczną, nie dającą się sprowadzić wyłącznie do wiedzy o postrzeganiu zmysłowym danych zjawisk somatycznych. Także koncepcje postmodernistyczne, które starają się zredukować estetykę do wymiaru praktycznego, pozostają niejako w myśleniu kantowskim, które - zgodnie z władzami sądenia – każe uznać piękno w momencie uznania je za powszechne. Subiektywne, jak mówił o nich Kant, „sądy smaku”, nie spełniają koniecznego w nauce warunku do tego, by coś uznać za piękne. W koncepcji ostatnich wielkich filozofów tej gałęzi nauki, m.in. Romana Ingardena⁸⁸, czy Hansa Georga Gadamera,⁸⁹ piękno jest poznawcze, jednak wymyka się pojęciom oraz językowi. Fenomenolodzy zakładali istnienie idealnego (modelu bądź ideału) odzwierciedlającego wartości takie jak piękno.

Wracając do początkowej myśli, można także wskazać, że piękno nie jest traktowane również jako wartość etyczna, jeśli założymy traktowanie etyki jako wytwory racjonalnego umysłu, różnicującego działanie moralne od niemoralnego, a więc oddzielającego rzeczy dobre od złych, w tym znaczeniu piękno nie jest wynikiem zapisów litery prawa, ale wytworem działania ludzkiej duszy i sumienia. W tradycji Ojców sumienie jest boskim elementem w człowieku, czymś, co nigdy nie ginie, mimo zakorzenienia w grzesznej naturze. Odzywa się w człowieku jako przeciwnik jego złej woli. Napomina, czego nie należy czynić, ocenia, osądza. Dlatego też, Ojcowie polecają, by postępować w taki sposób, aby sumienie niczego nam nie wyrzucało. Św. Hezychiusz sądzi, że jeśli ktoś oszukuje swoje sumienie – „zaśnie żałością śmiercią zapomnienia”.⁹⁰ Z kolei inny autor filokaliczny, także wielki hezychasta, św. Doroteusz, dodaje, że sumienie jest pewną myślą, iskrą boską, którą Bóg, tworząc człowieka, umieścił w nim. „Jest to myśl, która nawiedza umysł

⁸⁶ Wypisy z *Filokalii*, Tom Pierwszy, wyd. Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2002, s. 5.

⁸⁷ Zob.: I. Kant, *Krytyka estetyczna*, PWN, Warszawa 2004, s. 165.

⁸⁸ R. Ingarden, *Formy poznawania dzieła literackiego*, Pamiętnik Literacki: 33/1/4, s. 163-192.

⁸⁹ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, wyd. PWN, Warszawa 2004 r., s. 314-350.

⁹⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s.139.

i pokazuje mu, co jest dobre, a co złe”.⁹¹ To nazywane jest sumieniem. Co więcej – jak pisze św. Doroteusz – jest to charakterystyczny atrybut człowieka.

Tymczasem, św. Dionizy Areopagita pisał wprost, że Bóg jest Pięknem, które jest zarazem źródłem wszelkiej przyjaźni i wzajemnego zrozumienia. Uważał on, że dzięki mocy piękna i dobroci wszystko na swój sposób jest ze sobą we wzajemnej komunii i harmonii, „stworzenia miłują się nawzajem, nie tracąc się nawzajem w sobie; wszystko jest w harmonii, części pasują do całości”.⁹² Św. Hezychiusz, autor omawianego *Traktatu*, swe rozważania na temat piękna utrzymuje w podobnym tonie, konotując je z treściami duchowymi, moralnymi, w wręcz traktując jako jedną z najwyższych cnót dostępnych dla człowieka. Św. Hezychiusz przywołuje słowa apostoła Jakuba⁹³, który pisze wprost, że kto wie, jak czynić piękno, a mimo wszystko nie czyni go, ten grzeszy (Jk 4, 17).⁹⁴ Ponadto, apeluje także, abyśmy byli „zakonserwowani w pięknie” Bożego natchnienia.⁹⁵ Traktuje więc tutaj piękno jako przejaw Samego Boga.⁹⁶

W tłumaczeniu na język polski dzieła Św. Hezychiusza, *Traktat o trzeźwości i cnocie*, fragment ten tłumaczony jest jako „piękno”. W polskich przekładach Biblii, w tym m.in. Biblii Jakuba Wujka, a także Biblii Ekumenicznej, termin „piękno” w tym fragmencie zastąpiony jest słowem „dobro”. „Kto więc wie, jak postępować dobrze, a tak nie czyni, robi źle” – czytamy w Biblii Ekumenicznej. Również podobne słowa przywołane zostały we przedślowie rosyjskojęzycznego *Dobrotolubija*, gdzie znajdujemy fragment: „Kto zaś umie dobrze czynić, a nie czyni, grzeszy” (Jk 4, 17). Słowa te jednak

⁹¹ *Opowieści o świętym Ojcu Doroteuszu*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2018, s. 52.

⁹² Św. Dionizy Aeropagita, za O. S. Freeman, *Glory to God for All Things*, tłum. Gabriel Szymczak, [w]: http://www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=2321, 09.05.2019.

⁹³ Odwołanie do Listu św. Jakuba nie jest przypadkowe. To jeden z najbardziej tajemniczych dzieł, wokół którego egzegeci do dziś toczą teologiczne spory. Pierwsza problematyczna kwestia dotyczy autorstwa dzieł i daty jego powstania. Choć nie ma wśród nich zgodności, przyjęło się jednak, że autorem listu jest brat Pański, św. Jakub, pierwszy biskup Jerozolimy, który napisał dzieło ok. 45-49 n.e. List, mimo niewielkiej objętości, dotyka najistotniejszych kwestii dla chrześcijan, problemu wiary, cnót chrześcijańskich i ich praktykowania w życiu chrześcijanina, dlatego teolodzy przypisują mu aż tak ogromną wagę i znaczenie, a Ojcowie kościoła często odwoływali się do niego i czerpali z jego bogatej treści.

Por: U. Eco, *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań 2006, s. 8; Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, 1366 a 33; I. Kant *Dzieła zebrane. Krytyka władzy sądzenia*, wyd. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 79-85.

Добролюбие Том II, В русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского, Сибирская Благозвонница, Москва 2010, s. 93.

⁹⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 139.

⁹⁵ Tamże, s. 120.

⁹⁶ Tamże, s. 99.

występują w obydwu fragmentach synonimicznie, a – wedle etymologii obydwu terminów – jest to o tyle uzasadnione, że semantyczne odniesienie obydwu terminów (etyczne, moralne i teologiczne, czego potwierdzenie odnajdujemy także w Piśmie) odsyła do tych samych treści. To co dobre, to także piękne.

Na tego typu ujęcie terminów natrafimy również w filozofii hellenńskiej. Jedną z pierwszych definicji piękna, definicja Arystotelejska, głosiła, że piękne jest to, co jest dobre i przyjemne.⁹⁷ Na jej bazie powstawały późniejsze rozwinięte próby określania piękna, w tym Kantowskiej estetyki zawartej w Trzeciej Krytyce, która odróżnia subiektywne sądy smaku od powszechnie uznanego piękna. Nie jest to odosobniona postawa. W pismach patrystycznych używa się bowiem często triady – piękno, dobro i prawda.⁹⁸ Bóg tworząc świat, nazywając niebo, ziemię, ptaki, wody i lądy, „widział, że było to dobre” (Rdz 1, 1-29). Dobre, ponieważ piękne i prawdziwe.⁹⁹

Stąd w rosyjskojęzycznej wersji Filokalia tłumaczona jest jako *Dobrotolubije*. Piękno i dobro są tutaj, mówiąc językiem świętych Ojców, „owocem” działania Ducha Świętego w duchowym życiu człowieka. Stanowi ono cel w dążeniu do zjednoczenia (*ros. соединённые*) z Bogiem, a w efekcie – do zbawienia i życia wiecznego duszy. Tak więc *Dobrotolubije* to drogowskaz po życiu duchowym człowieka, to pobożny i miłościwy trud duchowy człowieka w dążeniu do osiągnięcia tego pożądanego stanu duszy, który święci Ojcowie nazwali czystym i pięknym.¹⁰⁰

Historycznie rzecz ujmując, także w czasach starożytnych kategoria piękna, definiowana jako wartość estetyczna, odnosiła się do tego, co harmonijne i posiadające

⁹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, wprowadzenie M. A. Krąpiec, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 1-2, Lublin: RW KUL 1996; wyd. tłum. pol. Warszawa: De Agostini, Altaya 2003.

⁹⁸ Mowa o Prawdzie Bożej, przekazywanej przez Stwórcę człowiekowi przez całą historię rodu ludzkiego. O niej biblijny Dawid głosi: „Sprawiedliwość i sąd są podstawą Twego tronu, miłosierdzie i prawda poprzedzą Twoje oblicze” – Ps (88,15); „Piórami swymi cię okryje i pod Jego skrzydłami będziesz bezpieczny, jak puklerz osłoni cię Jego prawda. Nie ulękiesz się strachu nocnego, strzały lecącej za dnia, ani rzeczy przechodzącej w mroku, napaści i biesa południa”, Ps (90, 4-7); „Na wieki, Panie, Twoje słowo trwa na wieki. Z pokolenia na pokolenie Twoja prawda, Tyś umocnił ziemię i trwa” Ps 118 (89-91) [za]: Psalterz złożony, tłum. ks. Henryk Paprocki, s. 89-90, 120.

⁹⁹ Syn Boży zwraca się do swych uczniów przed ukrzyżowaniem z takim pouczeniem: „A gdy odejdę, i przygotuję wam miejsce, przyjdę znowu, i wezmę was do siebie, abyście tam, gdzie ja jestem, i wy byli. A dokąd ja idę, wiecie, i drogę wiecie. Mówi mu Tomasz: Panie, nie wiemy, dokąd idziesz, a jakże możemy znać drogę? Mówi mu Jezus: Jam jest droga, i prawda, i życie. Nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie” (J 14, 3-6). Z kolei do Pilata Jezus zwrócił się tymi słowami: „Jam się na to narodził, i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Wszelki, który jest z prawdy, słucha głosu mego” (J 18:38).

¹⁰⁰ Słownik języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1996.

odpowiednie proporcje. Jednak estetyka nie była jedyną dziedziną filozofii, która zajmowała się w swych badaniach tą wartością. Piękno znacznie wykroczyło poza ramy estetyczne, przeszło do dziedziny etyki, jednak przede wszystkim tego, co określano mianem metafizyka, a więc rzeczami transcendentnymi, poza-doświadczalnym, wykraczającym poza umysłowe granice poznania. W chrześcijaństwie przypisywano je zatem najwyższemu dobru – Bogu. Piękno i dobro stały się tymi samymi wartościami, odnoszącymi się do sfery sakralnej. Taka etymologia ukształtowała się już na początku chrześcijaństwa, utrwaliła wraz z konstituowaniem się Kościoła. Piękno odnosi się więc także i tu do wszystkiego, co wyższe od rzeczy fizycznych, do duszy. „Zaiste gniew zabija głupiego, a zawiść umarza prostaka. Jam widział głupiego mocno wkorzenionego, i wnet złorzeczyłem piękności jego” (Hi 4, 2-3) – mówi przyjaciel biblijnego Hioba w przemowie skierowanej do niego, mającej nakłonić go do zmiany postawy wobec Boga, oznaczającej jednocześnie przyznanie się do nieprawdy. Złorzeczyć piękności kogoś, kto nie jest prawym wobec Boga świadczy, że użycie terminu „piękno” poczyniono tu jako wskazanie duchowej postawy człowieka, a więc odnoszącej się do wewnętrznej, nie zewnętrznej części człowieka - do ducha, nie ciała.¹⁰¹

Takie znaczenie piękna wynika oczywiście w równym stopniu w tym kontekście z ogólnie przyjętego znaczenia tego słowa. Etymologia terminu piękno i fakt, jak funkcjonowało ono, najpierw w czasach antyku, a później także w czasach Chrystusa. Piękno i dobro stanowiło jedno i to samo odniesienie semantyczne. Umberto Eco, pisząc o historii piękna, zaznacza jego etymologiczne znaczenie i podkreśla starożytne pojmowanie piękna przez ludzkość.¹⁰² Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że tradycja bizantyjska w praktyce ukazała na to, czym jest istota piękna. Wyraża je zarówno w sztuce liturgicznej, śpiewie jak i architekturze oraz malarstwie sakralnym. Historia chrześcijaństwa pokazuje jak ogromny wpływ „nieziemskie” Boskie piękno miało na obcujących z nim ludzi. Estetyka i duchowość Boskiej Liturgii i sztuka sakralna bizantyjskiej świątyni przeniosła wysłanników kniazia Włodzimierza, władcy Rusi w inny świat, nie z tej ziemi. Świat wykraczający poza granice ziemskiego poznania. Doświadczenia – opisane po powrocie do kraju – wpłynęły na decyzję Włodzimierza, który zdecydował się na przyjęcie

¹⁰¹ Również w Księdze Psalmów znajdujemy inny przykład ujęcia piękna jako synonimu dobra i boskiej chwały. „Panie, umiłowalem piękność domu twego i miejsce mieszkania chwały twojej. Nie trać z niebożnymi, Boże, duszy mojej, a życia mego z mężami krwawymi, w których ręku są nieprawości, prawica ich pełna jest podarków!” (Ps 25, 8-10) – woła Dawid.

¹⁰² U. Eco, *Historia Piękna*, dz. cyt., s. 5.

chrześcijaństwa w obrządku bizantyjskim¹⁰³. Cóż takiego doświadczyli w trakcie Liturgii wysłannicy późniejszego św. Włodzimierza?

Evdokimov opisuje to wydarzenie w następując sposób: „aniołowie, którzy celebrują w niebie wieczną Liturgię, jednoczą się i uczestniczą także w liturgii ludzi w sprawowaniu liturgii Bożej chwały, która jest jedynie manifestacją w czasie wiecznego uwielbienia, jako normalnego warunku bytowania wszystkich stworzeń”¹⁰⁴. Jest to więc Boska Liturgia, w której dostępujemy współcelebracji wielbiących Boga w Trójcy Jedynej wraz z niebiańskimi stworzeniami oraz świętymi. Często spotykane jest też ikonograficzne przedstawienie Boskiej Liturgii, gdzie jako arcykapłan przed ołtarzem występuje Chrystus, wokół jednoczą się otaczający Go aniołowie w szatach kapłańskich i diakońskich. Św. Hezychiusz również uważał, że Pan jest przyczyną wszystkich pięknych rzeczy.¹⁰⁵ W jego ujęciu piękno to jest ściśle związane z Prawdą Bożą. Zaznaczał, że dostojenstwo Pana góruje nad umysłami ludzkimi, które spoglądają z nadzieją w Jego stronę poszukując piękna chwały Samego Boga.¹⁰⁶ „Jego potęga jest w chmurach, czyli w lśniących duszach, które wpatrują się o porankach w Siedzącego po prawicy Ojca” – pisał.¹⁰⁷ Niedoświadczonych w tego rodzaju kontemplacji zachęcał natomiast do podjęcia próby poznania tego piękna.¹⁰⁸ Przypominał przy tym, że nie można oglądać Boga bez umiejętnej trzeźwości umysłu i nieustannej modlitwy.

W tradycji bizantyjskiej zawsze jako najwyższą ze sztuk wskazywano mistykę, a więc element jednoczenia utraconej po upadku łączności człowieka ze swym Stwórcą. Św. Teofan Rekluz powtarza za ojcami filokalicznymi, że droga mistyczna ascetów trudzących się w wewnętrznej walce duchowej jest niczym innym jak sztuką, której zwieńczeniem jest ujrzenie piękna wykraczającego poza granice rozumu, niepojętego dla rozumowania - możliwości obcowania z Bogiem, Jego poznania¹⁰⁹. Ascetów nazywa z kolei artystami. Najwyższe dobro jest zarazem największym pięknem. W podobnym duchu wypowiada się inny rosyjski prawosławny duchowny, teolog, filozof i duchowny, ks. Paweł

¹⁰³ W. Łoski, *Teologia Mistyczna kościoła Wschodniego*, wyd. PAX, Warszawa 1989, s. 149; J. Swastek, *Historia Rusi Kijowskiej do czasów księcia Włodzimierza Wielkiego*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 26/2, 1988, s. 97 (81-110).

¹⁰⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 328-329.

¹⁰⁵ Tamże, s. 122.

¹⁰⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 99.

¹⁰⁷ Tamże, s. 99-100.

¹⁰⁸ Tamże, s. 102.

¹⁰⁹ Św. T. Rekluz, *Droga do zbawienia*, dz. cyt. s. 359.

Florenski¹¹⁰. Odnosząc się do *Dobrotolubija* również wskazywał na ascetyczne znaczenie słów piękno i dobro, podkreślając jednocześnie istotne różnice semantyczne obu terminów. W jednym z najznakomitszych jego dzieł, w książce *Filar i podpora prawdy*, pisząc o *Filokalii*, wskazuje na starożytne przesłanie słowa "Dobroć", które – jak zaznacza – użyte zostało w ogólnym znaczeniu, mówiącym o pięknie, jako o moralnej doskonałości, ponieważ filokalia oznacza „piękno”. „W rzeczywistości ascetyzm nie tworzy ‘dobrej’ osoby, ale ‘piękną’, a wyróżniającą cechą świętych wielbicieli nie jest ich "dobroć", która zachodzi w cielesnych ludziach, nawet w bardzo grzesznych ludziach, ale w duchowym pięknie, olśniewającym pięknie promienna, świetlista osoba, odważny i cielesny człowiek w żaden sposób niedostępny”¹¹¹ – ocenił Florenski.

Zwracał przy tym również uwagę na nieintelektualny charakter piękna, zaznaczając, że nie da się go ująć w racjonalne ramy, a jedynie doświadczać mistycznie. Co więcej, pisze dalej Florenski, nie jest ono wyłącznie zewnętrznym zjawiskiem, a Boską światłością, odczuwalną duchową światłością piękna, o której pisali apostołowie i liczni Ojcowie. Doskonale ujął to doświadczenie w słowa Mikołaj Motowiłow, opisując swe odwiedziny w 1831 roku u św. Serafina z Sarowa, który – zaspokajając ciekawość rozmówcy – pokazał mu ukoronowanie drogi życiowej każdego człowieka¹¹². Jego słynne określenie, że celem życia każdego chrześcijanina, jest zdobywanie Ducha Świętego ukazuje drogę do osiągnięcia ostatecznego celu poszukiwań ludzkiego ducha: beznamiętności, kiedy przebywa on już w Bogu, a Bóg w nim. Stanu, w którym umarł on dla namiętności życiowych i wypełnia jedynie wolę Pana – jak opisał apostoł – „przyjdę do niego i mieszkanie w nim uczynię” (J 14, 23). Tacy, jak podkreśla św. Teofan, są powiernikami Bożych tajemnic¹¹³. Przywołując kazanie na górze Chrystusa (Mt 5,1–7,28), zaznacza, że jedynym kierunkiem dotarcia do bram Królestwa Bożego, jest oczyszczenie serca, ponieważ „tylko oczyszczone serce może przyjąć w siebie niewypowiedzianą światłość Bóstwa i stać się pięknym”.¹¹⁴

Florenski, nawiązując także do niebiańskiej światłości będącej źródłem najwyższego stopnia poznania Boga, snuje rozważania, że „jeśli piękno jest wyjawieniem, a wyjawione

¹¹⁰ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy*, Moskwa 1914 r., tłum. H. Paprocki, Białystok 2009, s. 98-99.

¹¹¹ Tamże, s. 82-83.

¹¹² Por: Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, tłum. ks. H. Paprocki, wyd. Esprit, Kraków 2008, s.83.

¹¹³ Św. T. Rekluz, *Droga*, dz. cyt., s. 377.

¹¹⁴ Tamże, s. 179.

– światłem”, to jedynie ono może być źródłem prawdziwego piękna. Nic ziemskiego nie jest w stanie dorównać temu poziomowi piękna. Jest ono doskonałe, o czym duchowny pisze wprost, że taka absolutna światłość jest absolutnie piękna. „Jest samą Miłością w jej doskonałości, i ona czyni sobą duchowo-piękną wszelką osobę”¹¹⁵ – wyjaśnia. A więc, wszystko to, co prawdziwie piękne staje się takie dzięki mocy Boskiej. „Koronujący sobą miłość Ojca i Syna Duch Święty jest i przedmiotem, i organem kontemplacji piękna. Właśnie dlatego ascetykę jako działanie ukierunkowane na to, żeby kontemplować w Duchu Świętym niewypowiedzianą światłość, święci Ojcowie nie nazywali nauką i nawet nie nazywali pracą moralną, a sztuką – artyzmem, mało tego, sztuką i artyzmem par excellence – „sztuką sztuk”, „artyzmem artyzmów” – stwierdza Florenski. Kontemplacja piękna osiągnięta jest na drodze ku poznaniu wiecznej Prawdy.

Piękno ma więc wyraźnie konotacje duchowe, a nie jedynie estetyczne. Tak też pojmowali je Ojcowie. Niemalże we wszystkich pismach nauki Św. Ojców, które zawarte zostały w zbiorach filokalicznych, odnajdujemy liczne przykłady na temat znaczenia i sensu tego, jak należy rozumieć tytułowe dobro i piękno, a co za tym idzie, także i tego, jak należy pojmować cel życia człowieka, którego środkiem w jego osiągnięciu już tu na ziemi stanie się pożądaný stan duszy. Są one przewodnikiem na tej drodze. Florenski wskazuje także na jeszcze jeden ważny aspekt tej drogi: na poznanie duchowe, a dokładniej, jak zauważa, na „niewystarczalność poznania umysłowego i konieczności poznania duchowego”¹¹⁶. Przywołując jednocześnie słowa ewangelisty Mateusza przypomina, że „Bóg zakrył wszystko to, co jedynie może być nazwane godnym poznania przed mądrymi i roztroptymi i objawił je prostaczkom” (Mt 11,25)¹¹⁷. Zauważyć należy, że także w starotestamentowych psalmach Dawidowych pojawia się takie wskazanie: „(...) nawracający duszę, świadectwo Pańskie wierne, dające mądrość prostaczkom” (Ps 18, 8), lub w wersji, jaką podaje prawosławny Psalterz w tłumaczeniu na język polski: „Zakon Pański jest nieskalany, nawraca dusze, świadectwo Pańskie godne jest wiary, mądrość daje maluczki” (Ps 18, 8)¹¹⁸. Florenski stwierdza wreszcie, że *Filokalia*, „wiedza teoretyczna, jest umiłowaniem mądrości, natomiast wiedza kontemplacyjna, dawana przez ascetykę, jest umiłowaniem piękna”. W jego opinii *Filokalia*, wcale nie jest Dobroto-lubijem w naszym, współczesnym sensie słowa, gdyż w tym wypadku „dobrota” występuje w dawnym znaczeniu,

¹¹⁵ Tamże, s. 178.

¹¹⁶ P. Florenski, dz. cyt., s. 14.

¹¹⁷ Tamże, s. 14.

¹¹⁸ *Psalterz złożony*, tłum. ks. H. Paprocki, str. 25 [za]:

http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/psalterz_zlozony_1.pdf; dostęp: 20. 04.2019.

oznaczającym piękno, a nie doskonałość moralną. „W samej rzeczy, ascetyka nie stwarza dobrego człowieka, a pięknego, i wyróżniającą cechą świętych ascetów – wcale nie jest ich dobro, które bywa także u ludzi cielesnych, nawet bardzo grzesznych, a piękno duchowe, oślepiające piękno świetlistej, światło-nośnej osoby, w żaden sposób niedostępne otyłemu i cielesnemu człowiekowi. Natomiast piękniejszego od Chrystusa – Jedyne Bezgrzesznego – nie ma żadnego” - pisze teolog.¹¹⁹

Św. Hezychiusz w ludziach poszukiwał „schodzącego z góry dobra”, które wstępuje w serce człowieka po wcześniejszym oczyszczeniu, trzeźwym nieustępowaniu w niczym myślom i wyobrażeniom (*gr. phantasia*) oraz nieustannej indywidualnej modlitwie.¹²⁰ Autor *Traktatu* nawoływał do podjęcia tego wysiłku w obliczu przydarzających się ucisków ze strony wroga. Zachęcał, by walczyć o zdobywanie duchowych skarbów, które Bóg nakazał ofiarować ludziom wiernym, pragnącym uczynić swą duszę na Jego obraz. Najpierw jednak św. Hezychiusz zalecał zapoznanie się z prawem duchowym.¹²¹ Zapewniał przy tym, że wypracowane w trzeźwości dzieło duchowe jest piękne, jeśli tylko asceta zdoła pochwycić trzeźwość, wypracować ochronę umysłu oraz odnaleźć drogę, o której Zbawiciel powiedział: „Ja jestem drogą, zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25).¹²² „Kto podąża drogą duchową i ignoruje zaciemniające umysł namiętne myśli, wyostrza oczy duchowych kontemplacji” – zapewniał św. Hezychiusz.¹²³

¹¹⁹ P. Florenski, dz. cyt., s. 82-83.

¹²⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 172.

¹²¹ Tamże, s. 109.

¹²² Tamże, s. 155.

¹²³ Tamże, s. 98.

1.1. HISTORIA I POCZĄTKI POWSTAWANIA ZBIORÓW FILOKALICZNYCH

Na zebranych powyżej przykładach widać niepowtarzalność *Filokalii* na tle pozostałej patrystycznej literatury duchowej i ascetycznej. Dalsza analiza *Traktatu* św. Hezychiusza będzie traktowana w postępowaniu badawczym jako przejaw jednego z pism filokalicznych, gdyż nie da się oderwać go od dzieł pozostałych Ojców.

Filokalia (gr. *Φιλοκαλία*)¹²⁴ jest drogowskazem dla duchowych zmagających, zarówno dla wiernych Kościoła prawosławnego, jak również dla każdego człowieka wkraczającego na ścieżki życia duchowego, pragnącego odnaleźć żywy kontakt z Bogiem. Podążać za Chrystusem na wzór najwytrwalszych Ojców starożytnego Kościoła. Autorami poszczególnych fragmentów *Filokalii* są święci Ojcowie, wybitni asceci i duchowni żyjący na przestrzeni wieków – począwszy od IV – po XV wiek.

Sięgając do historii¹²⁵ powstawania zbiorów filokalicznych, już we wstępie należy zaznaczyć, że mowa o dwóch różnych zbiorach, które zostały utworzone w odstępie czasowym i nie są ze sobą tożsame. Mają odmienny charakter, a także inny cel przyświecał ich zebraniu. Najstarsza wersja *Filokalii*, której zbiór zawdzięcza swą nazwę, została sporządzona przez młodych jeszcze braci św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nyssy w IV wieku (ok. 358/9 roku). Ojcowie Kapadoccy już na początku swej drogi duchowej czuli niezmierny głód doskonalenia się i rozwoju duchowego. By go zaspokoić zebrali fragmenty pism jednego z najbardziej aktywnych egzegetów II i III w. n. e – Orygenes (ok. 185-254).¹²⁶ Korzystając z jego doświadczenia i nauk oddali istotę jego nauczania w jednym dziele. Zgrupowali wybrane fragmenty jego pism w trzech częściach: biblijnej, apologetycznej i moralno-filozoficznej.¹²⁷ W ten sposób stworzony zbiór wysłali w prezencie przełożonemu biskupowi, żeby mógł czerpać z niego korzyść w życiu umysłowym (рус. *умственном*) i duchowym.¹²⁸ Całość opatrzyli nazwą *Filokalia*, co oznaczało w ich rozumieniu: umiłowanie tego, co najcenniejsze i najpiękniejsze w życiu.

¹²⁴ *Православная Энциклопедия*, dz. cyt., s. 491-512.

¹²⁵ Tamże; dostęp: 09.03.2019.

¹²⁶ Orygenes (ok. 185-254) – uczony, teolog, egzegeta urodzony w Aleksandrii, ukształtowany przez tzw. Szkołę Aleksandryjską, był jednym z najbardziej płodnych i zarazem najbardziej kontrowersyjnych tłumaczy Pisma Świętego. Choć jego kontrowersyjne nauki dotyczące preegzystencji dusz, które ostatecznie zostały potępione na soborze Konstantynopolańskim II, jego wkład w egzegezę Pisma pozostaje do tej pory cenny.

¹²⁷ *Wypisy z Filokalii, Tom Pierwszy*, wyd. Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2002, s. 5; oraz *Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси*, Том 15, Москва 2007, с. 491-512.

¹²⁸ Tamże, с. 491-512.

Jak widać, był to zgoła inny zbiór niż ta *Filokalia*, którą znamy dziś. Choć oba dzieła łączy ten sam cel – stać się wsparciem w ascetycznej drodze życia duchowego, ich zakres tematyczny i osobowy – biorąc pod uwagę dobór autorów - jest bardzo odmienny. Ostateczny kształt redakcyjny i formę dzisiejszej *Filokalii*, nadał św. Nikodem Hagioryta (1749-1809),¹²⁹ mnich Świętej Góry Athos. We współpracy z metropolitą Koryntu, św. Makarym (1731-1805)¹³⁰ powstał zbiór, który zawiera dzieła 38 pisarzy ascetycznych i został wydany dopiero w 1782 roku w Wenecji.¹³¹ Niewątpliwie św. Nikodem i św. Makary zamierzali zebrać i złączyć w harmonijnej całości nie tyle fragmenty, co obszerne całe dzieła poszczególnych autorów patrystycznych wywodzących się z różnych tradycji ascetycznych, epok i pochodzących z różnych obszarów geograficznych.¹³²

Filokalia miała być kompilacją pism kontemplacyjnych różnych autorów opisujących drogę do osiągnięcia doskonałości umysłu, przebóstwienia i zjednoczenia z Bogiem.¹³³ Poszczególne teksty traktowały nie tyle o samym rozwoju duchowym, ile wskazywały również drogę i sposób doskonalenia się oraz wzrastania wewnętrznego. Niemniej jednak, poruszały także kwestie czysto praktyczne, a nawet te dotyczące czynności dnia codziennego. Słowem: miały holistycznie ukierunkować człowieka na wzrastanie, oczyszczenie i wewnętrzną kontemplację.

¹²⁹ Św. Nikodem Hagioryta (bądź Nikodem ze Świętej Góry), (ok. 1794-1809) mnich Świętej Góry Athos, redaktor i autor licznych pism ascetycznych, patrystycznych, hagiograficznych, a także kanonistycznych. Autor licznych pouczeń. Mistyk i asceta. Pierwszy edytor *Filokalii*.

¹³⁰ Św. Makary, metropolita Koryntu.

¹³¹ *Wypisy z Filokalii, Tom Pierwszy*, wyd. Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2002, s. 5-6.

¹³² Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси, Том 1-50, Москва, [за:] pravenc.ru/text/178682.html, dostęp 09.03.2019.

¹³³ Przedmowa do pierwszego rosyjskiego wydania *Filokalii*. *Добротолюбие*, Том 1, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Москва 1993, s. 10. Przedmowa do pierwszego (rosyjskiego) wydania *Filokalii*.

1.2. EDYCJE FILOKALII

Filokalia szybko została przetłumaczona na inne języki, dzięki czemu stawała się popularna w kolejnych krajach świata. W Polsce najczęstszymi źródłami przekładu pism Ojców stały się dwie wersje: rosyjska, w tym również i starocerkiewno-słowiańska, oraz grecka. Słowiańska tłumaczona przez kolejnego edytora, rosyjskiego prawosławnego mnicha przebywającego w latach 1775 r. i 1777 r. na Świętej Górze, św. Paisjusza Wieliczkowskiego (1722-1794),¹³⁴ nie miała aż takiego wydźwięku, jak wersja rosyjska św. Teofana Rekluz (1815-1894).¹³⁵ Jednak to ta pierwsza przetarła szlaki drugiej. Obydwaj edytorzy wnieśli w ostateczny kształt Filokalii równie istotny wkład, co ich wielcy poprzednicy. Dzięki ogromnej pracy translatorskiej i jednoczesnym umiłowaniu do patrystycznego pisanie, św. Paisjuszowi Wieliczkowskiemu udało się oddać istotę sensu tekstów oryginalnych, ale to kolejna wersja stała się bardziej rozpowszechniana z uwagi na fakt, że została napisana w używanym na co dzień języku. Do dziś jest jednym z najczęściej używanych w Polsce przekładów.

Od tego czasu powstało wiele wydań Filokalii. Na samej Świętej Górze Athos wznowiono kolejne wydanie w 2010 roku. W redaktorskim wstępie do pierwszego tomu zaznaczono, że „chrześcijaństwo to walka i wysiłek w drodze ku zbawieniu”,¹³⁶ a jak podkreślono, droga prowadząca człowieka do grzechu i namiętności jest taka sama wśród mnichów, jak i wśród świeckich i zarówno dla jednych, jak i drugich, środki do prowadzenia walki i do osiągnięcia zbawienia są takie same. „Właśnie dlatego książka ta jest przeznaczona zarówno dla mnichów, jak i dla świeckich, jednym słowem dla wszystkich – podkreślono. Ponieważ, grzechy i namiętności wśród mnichów i świeckich są takie same i sposoby walki osiągnięcia zbawienia są dla nich takie same” – wyjaśniono.¹³⁷

¹³⁴ Św. Paisjusz Wieliczkowski (1722-1794) – rosyjski duchowny, asceta, pustelnik. Mnich Świętej Góry Athos oraz mołdawskiego monasteru w Dragomirnie. Pod jego redakcją dokonano licznych przekładów na język staro-cerkiewno-słowiański dzieł Ojców Cerkwi, w tym *Filokalii*.

Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси, Том 1-50, Москва, [za:] pravenc.ru/text/178682.html, dostęp 09.03.2019.

¹³⁵ Św. Teofan Rekluz (ok. 1815-1894) biskup Tambowski i Szacki, a później Włodzimierski. Mnich, asceta teolog rosyjski. Ostatnie lata życia spędził w pustelni w Wyszy, gdzie poświęcił się pracy pisarskiej i modlitwie.

¹³⁶ *Filokalia*, Święta Góra Athos, 2010, str. 14.

¹³⁷ Tamże, str. 15.

Ową walkę należy rozpatrywać w kategoriach doświadczenia indywidualnego, będącego jednocześnie zmaganiem się z przynależną każdemu człowiekowi istotą ludzkiej natury; człowieka „po upadku”, dźwigającymi wszelkie tego konsekwencje, a także możliwości zbawienia po Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, Boga-Syna i Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Przywołując słowa św. Sylwana z Athosu, który odnosząc się do modlitwy i żywego kontaktu człowieka z Bogiem, podkreślał, że czym innym jest wierzyć w Boga, a czym innym znać Boga,¹³⁸ należy podkreślić więc, że świadomość dogmatyczna, która wyrasta z doświadczenia żywego Boga, rodzi się jako Łaska Ducha Świętego. I jest czymś zgoła odmiennym od akademickich bądź filozoficznych racjonalnych dociekań lub idei zrodzonych w umyśle, o których wspomniano w poprzednich rozdziałach.

Jak czytamy u Marka Ascety, „łaska została sakramentalnie podarowana tym, którzy są ochrzczeni w Chrystusie”. „Działa ona jednak w miarę wypełniania przykazań. Nie przestaje wspierać nas w ukryty sposób, musimy jednak czynić dobro, według możliwości” – dodaje zaraz autor. I wyjaśnia, że „najpierw, w Boży sposób budzi ona sumienie. (...) Łaska bywa też ukryta w pouczeniach, jakie daje nam bliźni. Niekiedy towarzyszy myśleniu podczas lektury i w naturalny sposób uczy rozum prawdy”¹³⁹. A następnie dodaje, że łaska Ducha Świętego jest jedna i niezmienna, ale w każdym człowieku działa tak, jak chce.

O tych działaniach oraz wszelkich aspektach o duchowości pisali autorzy filokaliczni, w tym także św. Hezychiusz.

¹³⁸ S. Sacharow, *Święty Sylwan Atoski*, wyd. Bratczyk, tłum. Gabriel (Hagioryta), Hajnówka, 1998. s. 144.

¹³⁹ Marek Asceta, św. [za:] *Nowa Filokalia*, s. 130.

1.3. TRAKTAT ŚW. HEZYCHIUSZA JAKO PRZYKŁAD PISM FILOKALICZNYCH

Gatunek literacki, który reprezentuje omawiany *Traktat* św. Hezychiusza, podobnie, jak wiele innych tekstów filokalicznych, określa się jako *kephalaia*.¹⁴⁰ Polscy redaktorzy¹⁴¹ traktatu wyjaśniają także najważniejsze cechy tego typu pism, wskazując, że charakteryzują się one krótkimi, zwięzłymi formami, często sekwencjami zawierającymi jedną główną myśl przewodnią, zawartą w małym punkcie, mini-rozdziale. Dzieło św. Hezychiusza o trzeźwości klasyfikuje się jako klasyczny hezychastyczny tekst, antologii koncepcji *nepsis*, modlitwy Jezusowej i – przede wszystkim – źródło do nauki o ascezie dla hezychastów i nie tylko, ale dla każdego, kto żyje życiem duchowym.

Nie bez znaczenia dla analizy dalszej tekstu jest jego forma literacka. Wpisuje się ona w model pism ascetycznych, jaki zapoczątkowali św. Ojcowie filokaliczni, jak również nawiązuje bądź wprost wzoruje się na wspomnianym wyżej apostołe Pawle, zapożyczając styl, w jakim pisał listy do swoich „duchowych” dzieci. Św. Hezychiusz nie zachowuje równości wersetów, rytmów, ani rymów, skupiając się jedynie na jak najdokładniejszym oddaniu myśli, którą chce przekazać. Wyraźnie widać, że styl pisarski, forma traktatu, jak również cel, w jakim autor napisał swe dzieło, wskazują na liczne podobieństwa do apostoła Pawła. Począwszy od krótkich form literackich, mini-rozdziałów zawierających jedną główną myśl, która stanowi zwartą sekwencję, aż po pozycję, w jakiej stawia się piszący względem adresata, wskazuje jednoznacznie na relację uczeń-Nauczyciel.

Widać to dokładnie już w samym tytule, który zawiera jednoznaczne wskazanie do kogo pisany jest tekst, a także informuje, w jakim celu został napisany. Tytułowy Teodul, któremu „pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie” ma być niezbędnym dla zbawienia duszy drogowskazem, jest również nazwany przez autora w tekście „swoim dzieckiem Teodulem”,¹⁴² co ewidentnie nawiązuje do św. Pawła i Jego listów pisanych do jednego ze swych uczniów Tymoteusza, w trakcie zakładania pierwszych wspólnot kościelnych. Jest to świadome nawiązanie autora do ogromu pracy duszpasterskiej św. Pawła. Św. Hezychiusz wprost narzuca podobny model relacji, jaki łączy go z nieznanym bliżej Teodulem. Mając na względzie, że nieznanym jest oryginał badanego materiału, można wysnuć hipotezę, że tytuł, wraz z informacjami, jakie zawiera, to wynik błędu jednego z późniejszych edytorów tekstu. Można ją jednak szybko obalić zapoznając

¹⁴⁰ The Encyclopædia Iranica, [za:] iranicaonline.org/articles/kephalaia; dostęp: 03.11.2019

¹⁴¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 31-35.

¹⁴² Por: 1 Tm, 2 Tm.

się bliżej z treścią całego traktatu, gdzie jest mnóstwo podobnych zwrotów, świadczących o randze autora jako przewodnika duchowego. Co więcej, często wspierane są one bardzo klarownym określeniem stanowiska i pozycji autora, tj. osoby o doświadczeniu w życiu duchowym, który chwyta pióro, by przekazać treści ogromnego duchowego doświadczenia.

Oddaje to bogata treść dzieła. Każda z sekwencji poparta jest osobistym doświadczeniem opisywanych zagadnień. Na tle autorów filokalicznych nie jest to wielkim wyróżnieniem, gdyż każdy z Ojców pisał pod wpływem własnych przeżyć. Jest jednak inna cecha wyróżniająca tego autora na tle pozostałych. Podczas gdy większość Ojców skupiała się na wybranym fragmencie najistotniejszych dla nich treści, to wyjątkowo św. Hezychiuszowi udało się, jako jedynemu spośród większości autorów patrystycznych, zebrać w krótkim i zwięzłym tekście kwintesencję doświadczenia i nauki dotyczącej cnoty trzeźwości.¹⁴³ Cnoty, która niestety określona w polskim przekładzie jako „doktryna neptyczna” mocno ogranicza samo pojęcie trzeźwości, kierując rozważania wokół tego zagadnienia na grunt nieco odmienny od przyjętego w tradycji ortodoksyjnego doświadczenia mistycznego, której wierni pozostawali twórcy filokaliczni. Według Ojców bowiem, *nepsis* stanowi nie tyle „doktrynę” – naukę bądź wykładaną teorię, co styl życia, praktyczne działanie, które daje klucz do poznania Boga. Z tego też względu, człowiek wkraczający na nową drogę życia chrystocentrycznego, nie tyle „praktykuje” pewien powtarzający się model zachowania, ile podąża drogą ku najistotniejszemu celowi tego życia – osiągnięciu czystości serca, wiodącej poprzez nieustanną modlitwę, praktyki ascetyczne i wszelkiego rodzaju ćwiczenia duchowe, do poznania Boga¹⁴⁴ i nieustannego z Nim przebywania.¹⁴⁵

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi tu bynajmniej o przebywanie z Bogiem i poznanie Jego Istoty, która jest dla człowieka niepoznawalna, ale - jak wykazał w XIV w. św. Grzegorz Palamas¹⁴⁶, który bronił hezychazmu przed zarzutem herezji – mowa o możliwości doświadczenia przebóstwiającej łaski Bożej, dzięki której możliwe staje się mistyczne zjednoczenie z niepoznawalnym w Swej istocie osobowym Bogiem, dzięki Jego Boskimi energiom. Jest to proces pozarozumowy, gdyż u podstaw teologii przebóstwienia (*gr. theosis*) całej natury ludzkiej, dokonanej dzięki Zbawicielowi, leży

¹⁴³ J.C. Larchet „*Terapia Chorób Duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*”, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2013, s. 448-458.

¹⁴⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962 s. 976.

¹⁴⁵ Ks. J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, [w]: Elpis (2002) 4/6, s. 87-106.

¹⁴⁶ G. I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 43.

wiara, że człowiek duchowy ponownie zostaje „włączony” w życie Boga. Jak zaznaczał św. Ireneusz: „Syn Najwyższego stał się synem człowieczym, po to aby człowiek stał się Synem Najwyższego”.¹⁴⁷

Cel ten nakreślił już Sam Zbawiciel, jak relacjonują ewangelisti Mateusz i Łukasz, gdy podczas kazania na Górze głosił m.in.: „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,3-12; Łk 6, 20-26). Cel ten, jak pisze św. Teofan Rekluz,¹⁴⁸ nie może być sprowadzony wyłącznie do zachowania moralnego, gdyż – jak tłumaczy – jeśli zwykła przyzwoitość miałaby być celem życia, wówczas nie można by mówić o jakimkolwiek życiu duchowym człowieka. Uważa on wręcz, że takie uczynki wynikające z moralności nic u Boga nie znaczą, ponieważ nie koniecznie wynikają z czystości serca. A czyste serce, to serce uwolnione od grzechu, będącego konsekwencją upadku pierwszych ludzi, który odłączył człowieka od Boga i do dziś nieustannie zaciemnia w człowieku obraz Boży (Rdz 1, 26-17).

Odłączenie stworzenia od Stwórcy, które tak rozpaczliwie opłakiwał Adam po wygnaniu z Raju, zostało odkupione przez nowego Adama, wcielonego Syna Bożego, który w swym zbawczym dziele odbudował naturę ludzką i ponownie dał człowiekowi możliwość zjednoczenia ze swym Stwórcą. Droga do Boga prowadzi więc przez Zbawiciela. „Przyjdźcie do Mnie wszyscy trudzący się i dźwigający ciężary, a Ja wam dam odpoczynek (...) a znajdziecie odpoczynek dla dusz waszych” (Mt 11,28-29) – mówi Ten, do którego zmierzają ludzkie serca. Podkreśla to także św. Hezychiusz, pisząc, że człowiek, „który całym staraniem chroni czystości serca będzie miał za nauczyciela jej prawodawcę Jezusa Chrystusa”.¹⁴⁹

Słowa św. Hezychiusza nie wypływają wyłącznie z nauki jako takiej, lecz z doświadczenia mistyka, który całe swe życie skoncentrował na Chrystusie. Człowieka, który mówi o tym, co „ujrzał czystym sercem” (Mt 5,1–7,28). I choć interpretacja kazania na Górze, które wygłosił Zbawiciel przekazując ludziom błogosławieństwa Boże, do dziś zajmuje teologów różnych konfesji, jednak niewielu z nich odkrywa, że sens Jego nauki możliwy jest do uchwycenia tylko w żywym doświadczeniu duchowym. Dlatego w tradycji bizantyjskiej, wschodniej, mistyka jest najwyższą ze sztuk. To sztuka jednoczenia łączności człowieka z Bogiem utraconej po upadku natury ludzkiej. Podkreślał to chociażby

¹⁴⁷ Ks. A. Kuźma, *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, [w:] Elpis (2015) 17, s. 145-151.

¹⁴⁸ Św. T. Rekluz, dz. cyt. s. 73.

¹⁴⁹ Św. Hezychiusz, *Wybór tekstów*, s. 168.

św. Teofan¹⁵⁰, pisząc, że droga mistyczna ascetów trudzących się w drodze wewnętrznej walki duchowej, jest niczym innym jak sztuką, której zwieńczeniem jest ujrzenie piękna obcowania z Bogiem, możliwością Jego poznania¹⁵¹ wykraczającego poza granice rozumu i niepojętego dla zwykłego rozumowania.

Paulowi Evdokimowowi¹⁵² udało się natomiast w naukowy sposób ująć kwintesencję ortodoksyjnego mistycyzmu. Jak wyjaśniał, mistyka wschodnia daje możliwość obcowania z żywym Bogiem, która nie nosi znamion wizjonerstwa i jest całkowicie pozbawiona wszelkich subiektywnych imaginacji. Zamiast tego, przywraca obraz Boży w człowieku - zatarty po upadku prarodzców, dzięki Wcieleniu przez Zbawiciela, w konsekwencji ponownie możliwy do doświadczenia.¹⁵³

Tak zarysowany i jasno określony cel stawiali przed sobą asceci. Również św. Hezychiusz stawiał go przed sobą i swym uczniem. Nie ma tu miejsca na logiczne mędrkowanie, jest tylko szczerą chęć „ujrzenia” Boga „czystym sercem”.¹⁵⁴ Oczyszczone serce otrzymuje od Pana wielkie dobro, bo nieustannie wzywa Go na pomoc w walce przeciwko umysłowym wrogom.¹⁵⁵ Jak zatem oczyścić serce, i jak odnaleźć Boga w świecie polifonii złudnych uzurpatorskich bogów? Św. Hezychiusz zna klucz prowadzący do Boga, wie jak nie dać się zwieść przeciwnikom.

Nauka św. Hezychiusza, a także pozostałe dzieła Ojców, nie są więc przejawem doktryny, ale wynikają z głębokiej wiary. Nie zdziwi zatem poczynione wcześniej założenie, że jedyną drogą postępowania badawczego będzie zatem prawosławna hermeneutyka. Przed badaniem treści analizowanego tekstu należy jeszcze powiedzieć kilka kwestii dotyczących metody, jaką będzie ona realizowana.

¹⁵⁰ Św. T. Rekluz, *Droga*, dz. cyt., s. 73-74.

¹⁵¹ Tamże, s. 359.

¹⁵² P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 461-462.

¹⁵³ Tamże, s. 137.

¹⁵⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 92.

¹⁵⁵ Tamże, s. 110.

ROZDZIAŁ II METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA ANALIZY TEKSTU ŚW. HEZYCHIUSZA

2.0. HERMENEUTYCZNO-STRUKTURALISTYCZNA PERSPEKTYWA BADAWCZA

Trzeba zaznaczyć, że niniejsza praca nie jest analizą porównawczą, niemniej jednak nie uniknie się w niej odniesień do ogólnie pojętej humanistyki. Przyczyny wskazano w pierwszej części pracy. Podkreślona tam potrzeba ukazania holistycznego obrazu zagadnień poruszanych przez św. Hezychiusza założyła, że hermeneutyka będzie tu traktowana jako narzędzie i metoda postępowania przy analizie badawczej samego tekstu, pomijając jej egzegetyczny aspekt, gdyż w wymiarze teologicznym - analizowany tekst nie jest takim samym tekstem, jak tekst ewangeliczny. Nie zapominamy jednak o wynikach poprzedniego rozdziału dotyczącego hermeneutyki, że bardzo cienka jest różnica pomiędzy interpretacją, a próbą zrozumienia dzieła. Zakładamy jednak, że podejmowana tu próba jest jednym z kół hermeneutycznych, będących po i przed kolejnymi zataczającymi koło próbami zrozumienia nauki św. Hezychiusza. Jak wskazano już powyżej, narzędziem badawczym samego tekstu jest prawosławna hermeneutyka, którą zwykło określać się – hermeneutyką świętych Ojców, gdyż ich doświadczenia stanowią najdoskonalsze źródło wiedzy na temat duchowości.

Hermeneutyka to metoda przyswajania sensu, ciągłej interpretacji¹⁵⁶, która nie jest nigdy ostateczna, i – co równie ważne – nie niknie w momencie zrozumienia, gdyż sam przekaz, dzieło, wciąż przemawia do czytelnika na nowo. Intencja dzieła nie jest i nie może być redukowana wyłącznie do intencji autora dzieła, a wręcz wymaga od czytelnika podejmowania nieustannego wysiłku w poszukiwaniu znaczenia i sensu analizowanego tekstu. Jest to niekończący się proces, w którym równie ważny, jak sam tekst, jest także kontekst oraz nieograniczona swoboda ujęć, jako jednej z wielu elementów nieprzerwanego dialogu interpretacyjnego: kulturowego, teologicznego, społecznego, a więc także odnoszących do sfery wartości - moralnego i etycznego oraz indywidualno-duchowego. Współczesna humanistyka hermeneutyczna odrzuca istnienie jedyne go słusznego sposobu odczytania dzieła, jedyne go prawdziwego sposobu istnienia rzeczy, choć niezmiennie istnieje intencja tekstu.¹⁵⁷ Jest natomiast zgodność co do tego, coś, czego wcześniej nie było podczas odczytywania, jak chociażby nowy stan wiedzy, a nawet nastrój badacza, lub coś, co wcześniej nie zostało dostrzeżone, za każdym kolejnym razem może ponownie

¹⁵⁶ U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, wyd. Znak, Kraków 1992 r., s. 8-13; 30; 44-46, 109-112.

¹⁵⁷ Tamże, s. 14-17.

przemówić do czytelnika, choć już w zgoła odmienny sposób. Dlatego tak istotne znaczenie ma tutaj kategoria samego doświadczenia, które w kontekście tego konkretnego dzieła, tj. traktacie o trzeźwości św. Hezychiusza, ma dwojaki charakter. Po pierwsze - językowy, jako doświadczenie tekstu literackiego. Po drugie – jako doświadczenie duchowe, tj. zapis indywidualnego doświadczenia duchowego autora dzieła, będącego świadectwem jego drogi życiowej. Niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer uważał, że doświadczenie musi prowadzić do rozwoju wiedzy, a takie, które nic nie uczy, a jedynie dąży do potwierdzania swoich założeń, nosi znamiona fundamentalizmu.¹⁵⁸ Tego typu podejście naukowe badaczy, zakładających istnienie prawdy w obszarach nieuchwytnych dla metodologii nauki, wynikało ze świadomości ograniczenia człowieka w poszukiwaniu prawdy. Teoria doświadczenia jest teologicznie zorientowana na prawdę,¹⁵⁹ choć niestety, pokłosie założeń fenomenologicznych sprawiło, że hermeneuci, z Gadamerem na czele, nie dopuszczali do siebie tego, co stanowi przestrzeń Prawdy, o jakiej pisali Ojcowie. Nie interesowało ich, jaki ten tekst jest naprawdę, ale sposoby jego interpretacji i istnienia w świadomości ludzkiej, różnymi opisami tego dzieła, które będzie użyteczne dla zakładanych przez interpretatora celów.

Pytania o granice interpretacji nadal pozostają otwarte, niemniej jednak filozoficzny dyskurs otworzył oczy na szereg problemów, w tym także interesujące z punktu widzenia uświadomienia sobie, że nie ma jednego „czytelnika modelowego”, a co za tym idzie należy postawić pytanie o to, w jak różny sposób teksty „oddziałują” na czytelnika. W jak różny sposób czytelnik interpretuje, bazując na własnych doświadczeniach. Intuicja z kolei słusznie podpowiadała badaczom, że w doświadczenia i przeżycia człowieka nie tyle nie można ignorować, ale wręcz wokół tych przestrzeni należy skoncentrować uwagę w procesie poznawczym. W ich odczuciu, w doświadczeniu hermeneutycznym, musi jednak zawrzeć się doświadczenie analityczne, ale - by zapewnić obiektywność badanemu przedmiotowi - trzeba najpierw uwolnić owo doświadczenie od wszelkich „momentów historycznych”, a więc zakotwiczeń wynikających z „bycia tu i teraz”. I znów także i w tym przypadku, wolność, o której mowa, nie jest tą wolnością, o jakiej opowiadali Ojcowie, a jedynie taka, która ogranicza założenia, „znosi dziejowość”, zapośredniczenia, przez pryzmat których człowiek wchodzi w interakcję ze światem. Badacze zdawali sobie również sprawę, że tylko w pełni wolni doświadczamy istoty rzeczy, poznajemy, co jest – w ich

¹⁵⁸ H.- G. Gadamer, *Prawda i metoda, zarys hermeneutycznej filozofii*, wyd. Inter Este, Kraków 1993, s. 333.

¹⁵⁹ Tamże, s. 325.

odczuciu – procesem zależnym od człowieka. Ojcowie widzieli i doświadczali jednak procesu poznawczego inaczej. Wiedzieli, że poznanie Prawdy nie jest zależne od nich samych, a głównie od łaski Bożej, a wolność jest dana tylko w powrocie do utraconej łączności z Bogiem. Nauka natomiast – przeciwnie, traktowała metafizyczne poznanie istoty transcendentalnej, jako proces zależny od człowieka. Co więcej, Gadamer przekonywał, że zawsze poprzez jednostkową obserwację prowadzi ona do ogólności doświadczeń wspólnych elementów wielu różnych osób, na podstawie których można przewidywać na jakimś stopniu pewności.

Niezależnie jednak od filozoficznych aspektów, metoda hermeneutyczna posiada również praktyczny cel. Jest przede wszystkim sztuką rozumienia tego, co jest całokształtem ludzkiego doświadczenia. Nieprzypadkowo też, odnosząc się do doświadczenia hermeneuci piszą o sztuce, gdyż każde doświadczenie – według nich – zapośredniczone jest w symbolu. Język, mowa, wszystkie przejawy i wytwory ludzkiej działalności wyrażane są w symbolu. Inny filozof i hermeneuta, Paul Ricoeur, pisał, że „każdy symbol jest jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z sacrum”.¹⁶⁰ Także w tym miejscu Ojcowie nie mogliby wyrazić zgody na takie podejście, gdyż doświadczenie Boskich energii, kontemplacja Boga, nie jest – według doświadczeń Ojców – przeżywana ani w języku, ani w żadnym dającym się wyrazić w słowach akcie, gdyż mówimy o doświadczeniu żywego Boga, a nie bliżej nieokreślonej transcendencji. Nie zmienia to jednak faktu, że samego symbolu, jako takiego, nie można wykluczyć przy badaniu nauki Ojców neptycznych. Praca nad tekstem powinna przebiegać tak, aby w trakcie interpretacji dojść do momentu granicznego, gdzie ową granicą jest przeżycie dzieła oddzielające od sfery alegorycznego znaczenia. Tak, aby - rozpoczynając filozofię - dojść do sfery, gdzie reprezentować będzie ona coś jeszcze¹⁶¹ poza samą sobą. Przy czym indywidualne emocje czytelnika, ani subiektywny zamysł autora nie są ani „właściwym”, czy też „jedynym” możliwym jego odczytaniem.¹⁶²

Hermeneutyka jest dyscypliną filozoficzną, ale w trakcie pracy trzeba również wesprzeć się dyscypliną naukową, w tym przypadku z pomocą przychodzi strukturalizm,

¹⁶⁰ P. Ricoeur *Egzystencja i Hermeneutyka, rozprawy o metodzie*, wyd. Altana & wyd. PAX, Warszawa 2003, s. 79.

¹⁶¹ Tamże, s. 82.

¹⁶² Ricoeur rozróżnia kilka rodzajów symboli, m.in. takie, które przynależą sfery sacrum (dzięki niemu możliwe jest poszukiwanie tożsamości „ja”, aby stać się sobą), oraz taki, który ma uczynić nieobecną rzecz obecną (np. dzięki sztuce zostaje uchwycone to, co niedostępne).

który jako nauka dąży do obiektywizacji, odłączenia subiektywnych intuicji badacza, aby wejrzeć dokładnie i precyzyjnie w przedmiot badany. Strukturalizm dąży do synchronicznego ujęcia regularności wewnątrz reguł ogólnego systemu. Metoda ta skupia się na podejściu różnicującym. Należy podkreślić w tym miejscu, że obydwa rodzaje rozumienia i zarazem sposoby postępowania w pracy badawczej nad tekstem – tj. hermeneutyka i strukturalizm - nie wykluczają się wzajemnie, gdyż - tam, gdzie kończy się strukturalizm, zaczyna się hermeneutyka. Bierze ona dokonania nauki strukturalnej i interpretuje je. Synchronia jest domeną strukturalnej analizy, diachronia przynależy hermeneutyce. W tym sensie różnica czasu, w jakim dokonujemy analizy, jest istotnym jej czynnikiem, którą Ricoeur wyróżnia w eseju „Hermeneutyka i struktura”.¹⁶³

Takie też postępowanie będzie stosowane podczas pracy nad omawianym tekstem filokalicznym. Strukturalnie podzielony zostanie na poszczególne hasła-klucze, aby – synchronicznie posegregowane według tego systemu – móc zostać zinterpretowany w oparciu o naukę duchową świętych Ojców filokalicznych. Podsumowując kwestie poruszane w tym rozdziale, hermeneutyka tekstu św. Hezychiusza nie jest jedynie badaniem samej struktury dzieła, ale żywym doświadczeniem, które podejmuje czytelnik, przeżyciem duchowym, w którym nie ma dobrych bądź złych wniosków. Każdy może obrócić kołem raz jeszcze i rozpocząć kolejny cykl interpretacyjny. To niekończący się proces, który wciąż trwa.

¹⁶³ Zob: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.

2.1. ŚW. HEZYCHIUSZ I PROBLEM AUTORSTWA ANALIZOWANEGO TRAKTATU

Tekst zatytułowany *Prezbitra Hezychiusza do Teodula, pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie*, który został włączony do drugiego, a w niektórych przekładach pierwszego tomu Filokalii¹⁶⁴ - już w samym swym tytule budzi moment zastanowienia i każe zatrzymać się na dłuższą chwilę. W pierwszej kolejności przywołuje on informacje o autorze, który sam podpisał się w tak niecodzienny sposób. W kolejnej - wskazuje ona na funkcję, jaką pełni, stanowisko, a także relację, jaka łączy go z adresatem. Ponadto, choć nie wprost, sugeruje także na zdobyte w ascezie i hezychii doświadczenie.

Funkcja prezbitra sprawowana przez autora *Traktatu* stawia go w pozycji osoby doświadczonej i jednocześnie wyżej postawionej w hierarchii, niż tytułowy adresat dzieła. Pozwala to jednocześnie wnioskować o wzajemnych stosunkach łączących autora i adresata. Sformułowanie „Ojciec” zapewne użyte tutaj zostało nie tylko w kontekście święceń kapłańskich, ale przede wszystkim jako Ojca Duchowego, przewodnika w życiu duchowym, o czym mówi także tradycja filokaliczna, zwłaszcza w odniesieniu do hezychizmu. Młodych, rozpoczynających duchową drogę ascetów zawsze prowadził kierownik, ktoś, kto wcześniej szedł już tą samą ścieżką i wie doskonale, jak się nią poruszać, aby nie zbłądzić. Tradycja Ojców duchowych rozwinęła się i zakorzeniła nie tylko w ośrodkach monastycznych, ale także wśród świeckich osób, które poszukiwały opieki duchowej, i jest do dziś praktykowana w całym świecie prawosławnym.¹⁶⁵ Naczelną zasadą każdego ascety wkraczającego na drogę Chrystusową jest posłuszeństwo, gdyż niewytrwała jeszcze młoda dusza może dać się zwieść na niebezpieczne koleiny. Doświadczenie duchowego przewodnika jest nieocenione.

Francuski teolog prawosławny, Jean-Claude Larchet,¹⁶⁶ zwraca uwagę na terapeutyczny aspekt życia duchowego oraz charyzmatyczną rolę ojca duchowego. Zaznacza, że rozwaga, którą otrzymuje ojciec, jest oznaką osiągnięcia najwyższego stopnia doświadczenia życia ascetycznego, tożsamego ze stanem beznamiętności (gr. *apátheia*). Idąc dalej tym kierunkiem rozważań, autorka książki *Prawosławna Tradycja Ojcostwa*

¹⁶⁴ W Greckiej i Angielskiej wersji tekst św. Hezychiusza zamieszczono w pierwszym tomie zbiorów, tak też jest tłumaczony na język polski, jednak w rosyjskiej wersji tłumaczeń – tych, z których korzystałam – jest umieszczony w drugim tomie. Nie ma to oczywiście żadnego znaczenia sensotwórczego, ale wyłącznie edytorskie.

¹⁶⁵ Zob: Mniszka Nikołaja, *Prawosławna Tradycja Ojcostwa Duchowego*, Białystok 2015.

¹⁶⁶ J.C. Larchet, *Terapia chorób duchowych*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2016, s. 404-427.

Duchowego, podejmując się trudu przełożenia współczesnemu czytelnikowi zagadnienia związanego z ojcostwem duchowym, trafnie porównuje relacje, jakie panują między ojcem duchowym a młodym podopiecznym, do relacji terapeutycznej. Powołując się na dokonania Jean-Claude Larcheta, słusznie zauważa, że jest to podobny typ relacji, jaki zachodzi pomiędzy psychoterapeutą a pacjentem, z tą różnicą, że między tym drugim typem więzi istnieją dwa podmioty: lekarz-pacjent. Pomiędzy pierwszym – trzy, tj. ojciec duchowy, podopieczny oraz Bóg. Unaocznia się to m.in. w sakramencie spowiedzi. Spowiednik jest świadkiem rozmowy z Bogiem, ale zarazem i pośrednikiem. W relacji pacjent-terapeuta nie ma Boga. Pseudo-Antoni Egipski zauważa, że człowiek, który nosi w sercu tylko jeden zamiar podobania się Bogu jest wdzięczny Opatrzności za wszystko, co zsyła na niego, gdyż – jak porównuje asceta – pacjent tak samo wyraża wdzięczność lekarzowi za uzdrowienie, nawet jeśli przepisuje mu „gorzkie” lekarstwa.¹⁶⁷

Porównanie do terapii nie jest tu nieuzasadnione, gdyż jak pisze teolog, w Kościele Wschodnim grzech traktowany jest jako choroba, stan naruszenia harmonii w relacji stworzenia ze swym Stwórcą.¹⁶⁸ Jedynym lekarstwem staje się przywrócenie równowagi, łączności z Bogiem poprzez modlitwę, post, eucharystię, czuwanie i trzeźwość,¹⁶⁹ a także pokorę i posłuszeństwo wobec swego przewodnika. Posłuszeństwo nie jest traktowane jako niewolnictwo, ale ochrona do czasu, kiedy młody asceta sam nie dojrzeje do stanu, w którym samodzielnie będzie w stanie odróżnić zwiedzenie od rzeczywistości. O takiej relacji pisali liczni Ojcowie Cerkwi. Niemalże większość dzieł zawartych w *Filokalii* opiera się na takim schemacie. Przewodnik duchowy - podopieczny. Dzieła, jakie na tej kanwie powstawały stanowiły zarówno przewodniki spisane piórem nauczyciela, jak i zapiski wspomnień uczniów o pouczeniach swego starca.¹⁷⁰ Późniejsza tradycja starczestwa¹⁷¹

¹⁶⁷ Pseudo-Antoni Egipski, *Pouczenia o moralnym życiu i uczciwym postępowaniu*, [za:] Nowa Filokalia, s. 90-91.

¹⁶⁸ J.C. Larchet, *Terapia chorób duchowych*, dz. cyt., s. 655.

¹⁶⁹ Trzeźwość w znaczeniu nepsis, uważności, o czym pisze w swoim pouczeniu Św. Hezychiusz.

¹⁷⁰ *Opowieści o świętym ojcu Doroteuszu*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2018, s. 15-24.; św. Barsanufiusz i św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym*, Hajnówka 2008; Św. Paisjusz Hagioryta, *Słowa*, tom I-VI.

¹⁷¹ Starczestwo - termin zaczerpnięty został z języka starocerkiewnosłowiańskiego, niemający swego odpowiednika w języku polskim. W świecie prawosławnych zwykło określać się nim starca obdarzonego charyzmatami i licznymi bożymi darami, m.in. uzdrawiania, prorokowania, widzenia świata duchowego, dzięki czemu zyskał on dar bycia przewodnikiem duchowym dla swych „dzieci duchowych”. Tradycja starczestwa, choć znana od początków chrześcijaństwa, zyskała swój rozkwit w Rosji w XIX wieku. Wówczas, mimo niesprzyjających dla Cerkwi sytuacji politycznej (okres panowania reform cara Piotra I, którego efektem było zniesienie patriarchatu i utworzenie tzw. synodu, na czele którego stał oberprokurator sprawły, że cerkiew podlegała bezpośrednio władzy państwowej), następuje rozkwit życia duchowego, czego owocem i potwierdzeniem jest życie takich postaci, jak chociażby św. Serafim z Sarowa, św. Tichon Zadoński, starcy z Optina Pustyn np. św. Ambroży, św. Serafin Wyręcki itd.

rozwinęta głównie w Rosji w XIX w. jest kontynuacją pierwotnej wersji tego samego typu hierarchii.

Kolejnym aspektem, do którego odsyła tytuł jest wspomniana w poprzednim rozdziale kwestia nawiązywania św. Hezychiusza do listów apostoła Pawła. Ponadto, także w samym tekście odnajdujemy pozostałe nawiązania, z czego najbardziej sugerujący jest fragment, w którym św. Hezychiusz nazywa Teodula „dzieckiem Tymoteuszem”,¹⁷² niczym apostoł Paweł zwracający się do Tymoteusza (1 Tym 1, 1-2).

Niestety nie dysponujemy oryginalnym tekstem ani jego zapisem. Skazani więc jesteśmy na bazowanie na tekście kopiowanym, przepisywanym, a także tłumaczonym na języki nowożytne, gdyż autor, jako prezbiter Jerozolimy, pisał oryginalny tekst w języku greckim. Problem ten łączy się z kolejnym problemem badawczym – mianowicie z kwestią autorstwa. W różnych źródłach św. Hezychiusz funkcjonuje jako św. Hezychiusz z Batos lub - w polskiej wersji językowej – św. Hezychiusz Synaju, albo w wersji rosyjskiej – św. Hezychiusz z Jerozolimy, inne rozdzielają te postaci na dwie odrębne osoby. Nie zmienia to jednak faktu, że tekst zawarty w *Filokalii* jest tym samym tekstem. Zapisy dotyczące autora pochodzą z różnych źródeł faktograficznych, w których zawarte są wzmianki na temat postaci imieniem Hezychiusz, gdyż nie zachowała się kompletna nota biograficzna na temat autora tekstu, a jedynie późniejsze wzmianki o osobie o tym imieniu, która pasowałaby do opisu zawartego w tytule dzieła, a także do daty istnienia. Dlatego w rosyjskojęzycznej części prawosławnego świata znany jest również jako Hezychiusz Jerozolimski, Hezychiusz z Synaju lub Hezychiusz z Batos.¹⁷³ Niektóre źródła łączą te postaci, inne opisują jako dwie odrębne osoby. Nota na temat autora zawarta w przedśłowiu jednej z rosyjskich wydań *Dobrotolubija* datuje życie autora na II poł. IV w. i początek V w.¹⁷⁴ Jak wskazuje prawosławna encyklopedia¹⁷⁵ i kalendarz liturgiczny, Jego pamięć Cerkiew wspomina 16 października, a także w sobotę przed Wielkim Postem.

Zgodnie z tą wersją, św. Hezychiusz był uczniem jednego z wspomnianych wyżej Ojców Kapadockich, pomysłodawców *Filokalii* - św. Grzegorza Teologa (ok. 325-330-389-390), jednego z trzech największych teologów, obok św. Bazylego Wielkiego i św. Jana Złotoustego.¹⁷⁶

¹⁷² Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 87.

¹⁷³ *Православная Энциклопедия*, dz. cyt., t. 27, s. 276-279.

¹⁷⁴ *Dobrotolubije, Tom II*, dz. cyt. s. 230.

¹⁷⁵ *Православная Энциклопедия (...)*, dz. cyt., c. 276-279.

¹⁷⁶ Św. Bazyli Wielki (ok. 329-379), św. Grzegorz Teolog (ok. 329-390) i św. Jan Chryzostom (ok. 350-407) - trzech największych hierarchów niepodzielonego jeszcze Kościoła, których Kościół Prawosławny nazywa

Św. Bazyli Wielki (ok. 329-379), św. Grzegorz Teolog (ok. 329-390) i św. Jan Chryzostom (ok. 350-407) - trzej najwięksi hierarchowie niepodzielonego jeszcze Kościoła, których Kościół Prawosławny nazywa „powszechnymi nauczycielami”, żyli w II poł. IV w., w okresie kiedy Kościół odnotował najwięcej męczenników za wiarę. Po Edyktie Mediolańskim cesarza Konstantyna (313 r.) i uznaniu swobody religii nastąpiła wraz z tym spora laicyzacja, podziały wewnątrz Kościoła a także liczne plagi herezji, które zostały opanowywane przez wielkich obrońców nauki i wiary chrześcijańskiej. Największymi z nich byli Ci trzej wielcy teolodzy.

Św. Hezychiusz, po śmierci swego wielkiego nauczyciela, podobnie jak i On, spędził resztę życia w ascezie, a na miejsce swego życia wybrał jedną z palestyńskich pustyń. Tam, doskonaląc swoją duszę w chrześcijańskich cnotach, dalej studiując księgi teologiczne oraz spędzając czas na rozmowach duchowych z innymi ascetami, doświadczał się w rozwoju duchowym. Według zachowanych źródeł, przytaczanych przez św. Teofana Rekluzę edytora rosyjskiego *Dobrotolubija*, św. Hezychiusz w 412 r. przyjął święcenia z rąk ówczesnego arcybiskupa Jerozolimy, którym był Cyryl (Jerozolimski). Kolejnym miejscem, w którym mowa o Hezychiuszu, jest wzmianka w zapisach ucznia św. Eutymiusza. Wyraża on w niej wdzięczność i zadowolenie z faktu, że w 429 r. arcybiskup zabiera ze sobą do jednego z klasztorów w celu poświęcenia świątyni - kaznodzieję i nauczyciela Cerkwi - Hezychiusza.

W sporządzonej piórem św. Teofana notce biograficznej, śmierć św. Hezychiusza można datować na ok. 432-433 r., co wynika z jego obliczeń, że nastąpiło to w 26-tym roku panowania cesarza Teodozjusza młodszego. Św. Teofan zaznacza, że św. Hezychiusz był godnym uczniem swego wielkiego nauczyciela, podkreślając tym samym wagę i znaczenie słów, które pisał i głosił jako kaznodzieja. Nie bez przyczyny jest wypominany w dzień pamięci obok wielkich teologów: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa, Jana Chryzostoma, Atanazego Wielkiego, Cyryla Jerozolimskiego, Cyryla Aleksandryjskiego i Grzegorza z Nyssy. Św. Teofan pisze, że spośród wielu jego dzieł tworzonych w duchu filokalicznym, w samej *Filokalii* zamieszczono tylko jedno dzieło będące kwintesencją zebranych w doświadczeniach ascetycznych zmagani duchowych nauki teologicznej. Dzieło to podzielono na 203 rozdziały, krótkie punkty, z których każdy tworzy oddzielną sekwencję

„powszechnymi nauczycielami”, żyli w II poł. IV w., w okresie kiedy Kościół odnotował najwięcej męczenników za wiarę. Po edyktie mediolańskim cesarza Konstantyna (313) i uznaniu swobody wyznania nastąpiła wraz z tym spora laicyzacja, podziały wewnątrz kościoła a także liczne plagi herezji, które zostały opanowywane przez wielkich obrońców nauki i wiary chrześcijańskiej. Największymi z nich byli Ci trzej wielcy teolodzy.

myśli. Jak zaznacza św. Teofan, w rosyjskim *Dobrotolubju* tłumaczenie greckiego oryginału z greckich *Filokalii* uzupełniono w niektórych miejscach patrologią grecką.¹⁷⁷

Tymczasem, zupełnie inny kierunek badań na temat św. Hezychiusza, prezentuje Prawosławna Encyklopedia. Mianowicie, odnotowuje wprawdzie, że św. Hezychiusz urodził się w drugiej połowie IV w. a zmarł ok. 451 r. i także podkreśla, że był wybitnym teologiem i egzegetą Pisma.¹⁷⁸ Jednakże nie odnotowuje żadnych informacji o życiu, biografii, a także i biogramu dotyczącego tego świętego Ojca. Encyklopedia powołuje się na synaksarion świętych, który istotnie przywołuje w dniu 28 marca pamięć św. Hezychiusza i pisze, że jego życie przeminęło w Jerozolimie oraz przylegających do niej pustynnych okolicach, a więc nieopodal grobu Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Odnotowuje także, że teolog został obdarzony niezwykłym darem umiejętności egzegetycznych - tłumaczenia i objaśniania Słowa Bożego, zarówno w głoszeniu, jak i pisaniu. Jednakże wskazuje jednoznacznie na brak źródeł dotyczących informacji o tym, kim był św. Hezychiusz.

Encyklopedia wskazuje też, że św. Hezychiusz - którego biografia jest identyczna z tą, którą zamieścił w *Dobrotolubju* jego rosyjski wydawca – nie jest tą samą postacią, o której pisano w greckiej *Filokalii*, będącej zarazem źródłem dla zespołu tłumaczy kierowanego przez św. Paisjusza Wielickowskiego. Zgodnie z encyklopedią, w greckiej wersji *Filokalii*,¹⁷⁹ opracowanej przez św. Nikodema Hagiorytę, jak również w słowiańskiej wersji tłumaczonej przez Teofana Rekluzę, autorstwo *Traktatu* przypisano św. Hezychiuszowi Synaicie,¹⁸⁰ żyjącemu pomiędzy VII-IX w. lub w drugiej połowie XII w.¹⁸¹ I to on uznawany jest za autora dzieła.

Tymczasem w rosyjskojęzycznym *Dobrotolubju* autorstwo przypisano św. Hezychiuszowi z Jerozolimy. Encyklopedia przypisuje ten błąd jednemu z rosyjskich tłumaczeń.¹⁸² Jak wyjaśnia, stało się to prawdopodobnie z prostej przyczyny. Mianowicie, tłumacz nie zwrócił uwagi na fakt, że tytułowy św. Hezychiusz nazywa siebie „prezbitem” jednocześnie nie wskazując na miejsce, w którym sprawuje on tę posługę. W tytule - zarówno greckiej, jak i słowiańskiej wersji św. Paisjusza Wielickowskiego – istnieje bowiem wzmianka o tym, że autor jest prezbitem Jerozolimy.

¹⁷⁷ *Dobrotolubije, Tom II*, dz. cyt., s. 231.

¹⁷⁸ *Православная Энциклопедия (...)*, dz. cyt., c. 276-279.

¹⁷⁹ *Φιλοκαλία, Tom I*. Ateny, 1957 r., s. 140.

¹⁸⁰ *Православная Энциклопедия (...)*, dz. cyt., c. 276-279.

¹⁸¹ Synaj w ok. IV w. stawał się pierwszym ośrodkiem życia pustelników.

¹⁸² *Православная Энциклопедия (...)*, dz. cyt., c. 276-279.

Tłumacz, prawdopodobnie przy przepisywaniu, skupił się na atrybucji - pozycji prezbitera, błędnie przypisując ją innej postaci, dodał przydomek „Jerozolimski” do tytułu pracy św. Hezychiusza. To tłumaczyłoby, dlaczego w rosyjskiej wersji językowej Rekluza brzmi: *Wielebnego Ojca Hesychiusza, prezbitera Jerozolimy, dla Theodoula, pożyteczne i zbawienne słowo o trzeźwości i modlitwie*.¹⁸³ Błąd ten prawdopodobnie jest wynikiem tego, że połączono miasto Jerozolimę z pustynią Jerozolimską, na której przebywał prawdziwy autor tej antologii o trzeźwości umysłu. Także późniejsze greckie wydanie Filokalii z 1957 roku też powieliło tę pomyłkę. Polska wersja językowa mówi o św. Hezychiuszu z Synaju lub z Batos.

Warto nadmienić, że można podjąć próbę porównania tych dwóch postaci na podstawie analizy dzieł przez nich napisanych. O ile św. Hezychiusz Jerozolimski był autorem licznych prac, które zachowały się do dziś, o tyle nieznany bliżej św. Hezychiusz z Synaju, prawdziwy autor tekstu, jest na tyle tajemniczą postacią, że poza wspomnianym wyżej tekstem, nie znajdujemy żadnej innej próby pisarskiej tegoż autora. Może jest to wynikiem faktu, że autor zwykł nie podpisywać swych dzieł i nie tyle nie napisał żadnej innej rozprawy, co pozostają one nieznane. Istnieje także inna hipoteza wskazująca, że autor faktycznie nie napisał niczego poza tym jednym dziełem, co stanowiłoby potwierdzenie reguły, że Ojcowie sięgali po pióro nie dla zaspokojenia własnych ambicji, ale wyłącznie wtedy, kiedy miało to przynieść praktyczne i pożyteczne dla innych efekty.

To znamienne wśród autorów dzieł patrystycznych, by zachowywać anonimowość. Model niepodpisywania swoich dzieł nie jest niczym nadzwyczajnym wśród Ojców, którzy w wielkiej skromności i pokorze pełnili Bożą posługę, kierując się naczelną zasadą służenia Bogu i innym, a nie poszukiwaniem własnych zasług. Większość z nich wręcz uznawało się za niewystarczająco godnych do nauczania innych. Wyjątek zrobili wówczas, gdy widzieli, że ich słowa mogą być pożyteczne dla podopiecznych. Z tytułu omawianej rozprawy możemy wysnuć wniosek, że tak właśnie było w przypadku św. Hezychiusza. Stąd dałby się wyjaśnić fakt, że nie istnieją inne teksty pisane tegoż autora.

Z nielicznych zachowanych informacji na temat św. Hezychiusza z Synaju wnioskuje się, że żył on w VII-IX lub II poł. XII w. Był ihumenem monasteru na Synaju ku czci Matki Bożej zwanego także *Klasztorem Gorejącego Krzewu*¹⁸⁴ na cześć podania, wedle którego w miejscu tym miało dojść do biblijnego objawienia się Mojżeszowi Boga

¹⁸³ *Добротолюбие*, Том II, dz. cyt., s. 79.

¹⁸⁴ Św. Hezychiusz, Traktat, s. 23-40.

w Gorejącym Krzewie¹⁸⁵ (Wj 3), a przez wzgląd na znajdujące się w nim relikwie św. Katarzyny (Aleksandryjskiej) nazywany jest także Klasztorem św. Katarzyny. Ponadto, niewiele więcej wiadomo na jego temat. Nawet daty jego życia są przypisywane przez teologów bardzo hipotetycznie, na podstawie gruntownej analizy omawianego tekstu, w którym autor cytuje zarówno św. Jana Klimaka (ok. 579-649), jak i św. Maksyma Wyznawcę (ok. 582-660). Wnioskuje się, że musiał żyć po VII w.¹⁸⁶ lub – jak wskazują inne źródła, m.in. podania na temat św. Hezychiusza w pisemnych podaniach – mógł żyć pomiędzy VIII-XIII. Niewiele rozjaśniają także kolejne wydania dzieła.

Istnieją dwie wersje edytorskie wydań tekstu św. Hezychiusza. Długie, zawierające 200-203 krótkich rozdziałów, zamieszczone w *Filokalii* oraz mniejsze, w którym zredagowano i skrócono całość do zaledwie 24 rozdziałów. Komentatorzy i analitycy dzieła uważają jednak, że krótka wersja została stworzona przez anonimowego redaktora kopistę.¹⁸⁷

Wydanie greckiego tekstu w długiej i obszernej redakcji tekstu o trzeźwości zostało opublikowane w Paryżu w 1563 roku. Św. Nikodem Hagioryta zamieścił tekst w greckich Filokaliach (*gr. Φιλοκαλία* z 1782 r.), który liczy 203 rozdziałów, z czego niektóre są podzielone. Brakuje jednak tekstu krytycznego. Jak wskazuje Encyklopedia Prawosławna, 203 rozdziały traktatu św. Hezychiusza zostały połączone i podzielone według innego klucza, co ostatecznie sprawiło, że całość miała mniejszą ilość rozdziałów, choć nie utraciła na objętości, nie zostały wycięte z niej żadne wersety.

¹⁸⁵ Św. Hezychiusz z Synaju [w:] *Philokalia ton hierón neptikón*, Tom I, Ateny, 1957 r., s. 141–173.

¹⁸⁶ *Православная Энциклопедия* (...) dz. cyt., c. 276-279.

¹⁸⁷ Tamże, s. 276-279.

ROZDZIAŁ III ANALIZA TEKSTU ŚW. HEZYCHIUSZA

Św. Hezychiusz i jego dzieło wyróżniają się wśród pozostałych Ojców filokalicznych nie tylko ze względów na swą anonimowość. Także z uwagi na inne czynniki, *Traktat* wydaje się intrygujący i niezwykle fascynujący. Na tle innych autorów *Filokalii*, tekst św. Hezychiusza odznacza się jako materiał wyjątkowy, dający się odczytać na wielu różnych płaszczyznach. Na poziomie literackim, czytelnik odnajdzie w nim nietuzinkowe dzieło bogate w metafory, środki stylistyczne i wszelkiego rodzaju zawile figury stylistyczne, które stanowić będzie dla niego niebagatelną przygodę literacką. Analizując z kolei nasycone licznymi skrótami myśli autora, nie poprzestanie wyłącznie na bezrefleksyjnym odbiorze i podda się podążaniu wyznaczonymi przez niego ścieżkami, którymi ukazuje on krok po kroku drogę zmierzającą do poznania Prawdy. Ponadto, już w pierwszych sekwencjach czytelnik zderza się z wyraźnie wyczuwalną niejednoznacznością używanej przez autora terminologii. I nie wynika to wyłącznie z różnic pomiędzy współcześnie przypisanymi im znaczeniami, a ich kontekstem historycznym lub kulturowym, ale głównie ze względu na odmienne spojrzenie na kwestie związane z człowiekiem. Intuicja, podczas próby uchwycenia nauki autora, może okazać się niewystarczająca. Konieczne jest zapoznanie się w pierwszej kolejności z koncepcją antropologiczną Ojców, którą w doskonały sposób ujął św. Hezychiusz.

Próba odtworzenia pierwotnego sensu treści omawianego *Traktatu* musi rozpocząć się więc od udzielenia odpowiedzi na pytania zadawane od początku stworzenia przez większość myślicieli: kim jest człowiek i jaki jest jego stosunek do otaczającego go świata? Tak postawione pytanie, jak również powyższe założenia, znalazły również swe odzwierciedlenie w przyjętej na potrzeby pracy metodologii. Z uwagi na konieczność omówienia antropologii Kościoła Wschodniego opisanej przez Ojców, w tym również przez samego autora, zastosowana została strukturalna metoda analizy tekstu, zgodnie z którą wyróżniono najbardziej znaczące terminy wskazane w tekście przez autora, by następnie, ponownie znaczenia zestawione według poszczególnych terminów odczytać w kontekście całości myśli autora. Klucz, według którego wybrane zostały najważniejsze dla zrozumienia traktatu pojęcia, podpowiedział sam autor, wyraźnie wyróżniając pośród nich: walkę, trzeźwość i poznanie oraz pojęcia wskazane już w poprzednich rozdziałach pojęcia takie jak:

dusza, rozum, umysł, serce, myśl,¹⁸⁸ ujmowane przez autora głównie w kategoriach terapeutycznych.

W odniesieniu do założeń metodologicznych należy nadmienić także, że z uwagi na brak możliwości dostępu do oryginału dzieła, w tym również na deficyt tekstów krytycznych badanego materiału, trudno jednoznacznie wskazać, jak wielkie zmiany dokonali w nim kolejni edytorzy, translatorzy bądź kopiści. Wiadomo jedynie, że najstarsza zachowana wersja, na której bazowali kolejni tłumacze i która przetrwała do dziś, jest wersją tekstu zredagowaną przez św. Nikodema Hagiorytę w ramach prac nad *Filokalią* na Świętej Górze. Późniejsze wydania językowe, w tym rosyjskojęzyczne *Dobrotolubije* tworzone przez św. Paisjusza Wielickowskiego¹⁸⁹ i św. Teofana Rekluzę,¹⁹⁰ opierały się właśnie na owej greckiej wersji.

Ponadto, wskazywanym już wcześniej istotnym założeniem pracy jest metoda postępowania badawczego, która – co warto w tym miejscu raz jeszcze przypomnieć – nie będzie analizą translatorską poszczególnych wersji językowych. Praca badawcza oraz cytowania będą opierać się na dokonanym niedawno z języka greckiego¹⁹¹ polskim przekładzie tekstu.¹⁹²

¹⁸⁸ K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, wyd. KUL, Lublina 2006, s. 262-298.

¹⁸⁹ Św. Teofan Rekluz, dz. cyt. 240.

¹⁹⁰ Tamże.

¹⁹¹ *Dobrotolubije T. I*, dz. cyt.

¹⁹² Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 165.

3.1. O TRÓJDZIELNOŚCI DUSZY – ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY NAUKI ŚW. HEZYCHIUSZA

W pierwszych słowach swego dzieła Św. Hezychiusz tworzy już pewne założenie na temat „konstrukcji” człowieka: zastrzega, że podążanie metodą „trzeźwości” uczy, jak w sposób niezawodny strzec zmysłów oraz jak poruszać trójdzielnością duszy. Zanim więc rozpocznie on „właściwe” nauczanie o tym, czym jest i na czym polega życie duchowe, nakreśla najpierw swemu podopiecznemu, kim jest człowiek, choć raczej, należałoby zaznaczyć, że wskazuje, kim on jest w odniesieniu do swego Stwórcy. Autor pookreśla za Ojcami, że człowiek istnieje jedynie w relacji ze swym Stwórcą. Co więcej, nie pozwala aż do końca swego dzieła zapomnieć o tym, że jest to żywa relacja z Żywym Bogiem. Dlaczego jest to aż tak bardzo akcentowane przez św. Hezychiusza?

Odpowiedź można odnaleźć u Ojców. Zgodnie z teologią dogmatyczną Kościoła Wschodniego, człowiek składa się z nieśmiertelnej i niepodzielnej duszy i śmiertelnego ciała. Ojcowie, odnosząc się do natury człowieka, przywołują Pismo, podkreślając, że człowiek jest najdoskonalszym ze stworzeń i został stworzony na „obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 27). Wszyscy też zgodnie wyjaśniają, że mowa tu o duszy i ciele. Jan Chryzostom pisał wprost, że człowiek jest z natury istotą chrystologiczną i teocentryczną, zarówno w swym pochodzeniu, strukturze istnienia, jak i w swym przeznaczeniu.¹⁹³ Podkreślał także, że samodzielnie nie istnieje w pełni tego słowa znaczeniu, a tylko wówczas, gdy ukierunkuje się na Stwórcę, staje się w pełni człowiekiem. Chodzi tu oczywiście o rolę terapeutyczną, jaką pełni Zbawiciel po grzechu pierwszych rodziców, a co za tym idzie, także w ekonomii zbawienia rodzaju ludzkiego. Ap. Paweł poucza, że prawdziwie zdrowa natura człowieka urzeczywistnia się dopiero wówczas, kiedy Duch Święty przybywa do człowieka. Dopiero to połączenie sprawia, że staje się on prawdziwie duchowy, ponieważ w Duchu, posłanym przez Ojca, jednoczy się z Chrystusem. „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2,11). Tylko zjednoczenie natury ludzkiej z naturą Boską urzeczywistnia pełne człowieczeństwo. Usynowienie w Chrystusie, aż do osiągnięcia pełniej jedności z Nim, poznania Go, to proces, który – jak wyjaśniają Ojcowie - dokonuje się on zgodnie z Bożym Planem Zbawienia.

Nierzadko w literaturze teologicznej natrafić można także na dwa odmienne nieco podejścia: jedni wskazują na dwa elementy istniejące w człowieku, tj. ciało i duszę, inni

¹⁹³ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na 1 List do Koryntian*, IX, 4; *Homilie na Kalendy*, 3, [za] J.-C. Larchet, *Terapia*, dz. cyt., s. 23.

dodają do tego jeszcze trzeci – ducha. Do dziś wśród teologii Kościoła Wschodniego odnaleźć można obydwa podejścia do zagadnień antropologii, a każdy z nich znajdzie swe uzasadnienie w pismach Ojców Kościoła. Często wynika to z faktu, że w sposób mglisty i niejednoznaczny, a także i synonimiczny posługiwano się terminami „duch” i „Duch”. Po części jednak wypływa to także ze wskazanych powyżej przesłanek: człowieka uznawano za zdrowego dopiero w momencie jego pełnego zjednoczenia z Bogiem. Niemożność rozstrzygnięcia tego dogmatycznego sporu sprawia, że lepiej nie wdawać się w próby jego rozstrzygnięcia. Niewątpliwie jednak warto zaznaczyć, że można wyróżnić dwa nie wykluczające się podejścia - dychotomiczny i trychotomiczny pogląd na naturę człowieka. Wedle pierwszej, człowiek składa się z dwóch elementów: duszy (*gr. psyche*) i ciała (*gr. soma*). Wedle drugiej, obok tych dwóch wyróżnia się także trzeci element, ducha.¹⁹⁴ Oba wskazane tu kierunki antropologii oscylowały wokół tych samych zagadnień, różniły się jedynie sposobem ujęcia i artykulacji kluczowych aspektów, a dokładniej uwydatniania tych przejawów natury ludzkiej, które odpowiedzialne są za władze rozumienia, pojmowania i zdolności oceny. Dlaczego o tym mowa? Właśnie w części rozumnej duszy – a więc w umyśle (*gr. nous*) - św. Hezychiusz umiejscawia pole walki, którą toczy każdy człowiek prowadzący życie duchowe. Wokół tego rozwinie on następnie swoją koncepcję życia duchowego koncentrującą się na trzeźwości i ochronie serca, czyli duchowego centrum duszy człowieka. Dlaczego akurat akcent położony został w tym miejscu?

W poszukiwaniu wyjaśnień pomocne będą pisma Apostoł Paweł największego autorytetu w dziedzinie antropologii, z którego czerpali wszyscy Ojcowie Kościoła. Również Jan Kasjan,¹⁹⁵ mnich, teolog i jeden z autorów filokalicznych, który w nawiązaniu do słów św. Pawła z Listu do Galatów, zwraca uwagę, że pomiędzy tymi dwoma zgoła odmiennymi elementami ludzkiej natury, toczy się nieprzerwalna walka. „Ciało bowiem do czego innego dąży, niż duch, a duch do czego innego, niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak, że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga, 5, 17) – pisze apostoł, a Kasjan zwraca uwagę, że pojawia się tu także trzeci atrybut: wola, która staje pośrodku tej walki. Wszystko po to, by człowiek nie robił tego, czego chce. Ciało często określane jest przez ap. Pawła jako ten aspekt natury człowieka, który jest efektem jego upadku, a więc źródło pokus, namietności, popędów, nad którymi on sam nie ma władzy. Dusza z kolei to ślad Samego Boga. To ona jest elementem łączącym człowieka z Bogiem. Połączenie

¹⁹⁴ Zob. K. Leśniewski, *Nie potrzebuję lekarza zdrowi*, dz. cyt., s. 34.

¹⁹⁵ J. Kasjan, *Istota walki duchowej*, TYNIEC, wyd. Benedyktynów, Kraków 2016, s. 82-99.

to oznacza w języku Ojców możliwość poznania przejawów Bożych energii, a także doświadczanie kontemplacji Bożych.

Tego typu dualizm w oczywisty sposób każe wnioskować o wpływach platońskich, które wywarły swoje piętno również w terminologii Ojców Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jednak, o ile w filozofii tamtych czasów, ciało określano jako negatywną właściwość natury ludzkiej, traktowaną wręcz jako „więzienie” dla duszy, która ma pierwiastek boskości, o tyle u Ojców ciało - tworzące jedność z nieśmiertelną duszą – przypomina nam o naszej niedoskonałości, a więc o potrzebie nieustannego poszukiwania i wzywania pomocy Stwórcy. Wszak sami, bez Boga, „nic nie jesteśmy w stanie uczynić” (J 15, 5).

W podobnym duchu wypowiada się św. Hezychiusz. Pisząc o człowieku, używa on terminologii „człowiek zewnętrzny i człowiek wewnętrzny”, stawiając je niejako w opozycji względem siebie, zaznaczając jednocześnie, że zarówno dusza, jak i ciało są dziełem Boga¹⁹⁶ i współistnieją ze sobą, choć nieustannie toczą ze sobą wewnętrzną walkę. Ze względu na swoją naturę, każde bowiem zmierza do innego celu. Nie jest to nowe podejście, tego typu rozróżnieniem posługiwali się nim już inni Ojcowie Kościoła zwracając uwagę na to, że równocześnie istnieją w człowieku dwa elementy - ciało i dusza, które - nie ujmując niczego całości - współistnieją ze sobą i wzajemnie na siebie oddziałują. Tak też ujmował człowieka św. Hezychiusz. Wyróżnił on człowieka zewnętrznego – tj. ciało oraz człowieka wewnętrznego, którym zwykł nazywać serce.¹⁹⁷ Ono jest centrum umysłu, a więc najważniejszą częścią rozumnej duszy.

Pragnieniem ciała jest zaspokojenie potrzeb upadłej natury człowieka. Św. Hezychiusz przestrzega przed stanem, w którym dusza zmówi się wraz z ciałem w złą i oboje budują twierdzę namiętności. „Ale Pan burzy i niszczy ich zgodę za pomocą strachu przed Gehenną, zmuszając duszę, która posiada władzę, do mówienia i rozważania rzeczy obcych i przeciwnych ciału”¹⁹⁸ – zauważa przebiter. Ciało utożsamiane jest tu z namiętnościami, skłonnościami upadłej natury ludzkiej do grzechu, choć jak wyjaśniają m.in. św. Jan Kasjan,¹⁹⁹ św. Ewagriusz z Pontu, czy św. Jan Klimak, spośród wszystkich ośmiu najważniejszych namiętności, tylko dwie pierwsze powstają przy współudziale ciała - obżarstwo i nieczystość. Pozostałe - poruszają duszę i mogą się całkowicie obyć bez

¹⁹⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 171.

¹⁹⁷ Tamże, s. 99.

¹⁹⁸ Tamże, s. 136.

¹⁹⁹ Św. Jan Kasjan, dz. cyt., s. 110.

udziału ciała, jak próżność i pycha. Mogą także zostać wywołane jakąś przyczyną zewnętrzną – taką jak chciwość bądź gniew lub też przyczyną wewnętrzną – lenistwem bądź smutkiem. Św. Jan Kasjan dzieli namiętności na te, które wynikają z ludzkiej natury i te, które bezpośrednio z niej nie wynikają. Osiem głównych namiętności, wad, bądź – po prostu - duchów zła,²⁰⁰ które wyróżnili Ojcowie, wynikają jedna z drugiej, dlatego też część Ojców, jak św. Jan Klimak, uznają, że jest ich tak naprawdę siedem, gdyż dwie ostatnie, tj. próżność i pychę traktuje jako tę samą przypadłość, z tą tylko różnicą, że jedna jest starszą siostrą drugiej. Nie dziwi więc, dlaczego św. Izaak Syryjczyk, jeden z autorów filokalicznych, niemalże we wszystkich dziełach zachwala zewnętrzne udręki, twierdząc, że są zbawienne dla duszy, ponieważ uczą walki z namiętnościami duszy. „Bez udręk zewnętrznych trudno jest człowiekowi oprzeć się pysze i wysokiemu o sobie mniemaniu, a bez łez skruchy jakże można się uwolnić od wewnętrznego egoizmu i faryzejskiej, samozwańczej sprawiedliwości”.²⁰¹

Wracając do rozważań o podziale człowieka na wewnątrz i zewnątrz, warto zauważyć, że św. Hezychiusz, pisząc o człowieku wewnętrznym nie akcentuje całej duszy, ale od razu wskazuje na najważniejszą jej część - tj. na serce. To ono jest centrum człowieka wewnętrznego. Jest ośrodkiem umysłu, a więc rozumnej części duszy i z uwagi na to należy je ze wszech miar chronić.²⁰² Św. Hezychiusz nie pozwala też zapomnieć o tym, że tylko czyste serce jest zdolne do tego, by oglądać Królestwo Boże (Mt 5, 8). Z tego też względu, jak wyjaśnia dalej, to właśnie serce staje się miejscem ataku tych, którzy chcą zakłócić tę wspólnotę. Zdaniem św. Hezychiusza, wszelką straż, czujność i uwagę należy postawić u bram serca, aby do środka nie przedostały się żadne namiętności, gdyż odłączają je od Boskiej kontemplacji, która jest celem istnienia każdego człowieka. Asceta zwraca przy tym uwagę, że dusza jest przecież istotą duchową, zdolną do przenikania innych istot duchowych, a więc przede wszystkim - Boga. Dusza cierpi ogromnie z powodu odłączenia od tej pierwotnej więzi, dlatego wciąż nieustannie jej poszukuje. Na drodze niestety stają jej duchy zła, zazdrośnie starające się nie dopuścić do tego, czego same nie mogą już dostąpić. Z zawiści mogą jedynie przeszkodzić, rozproszyć, zakłócić duszy Boże kontemplacje.

²⁰⁰ Св. Иоанн Кассиан Римлянин, [za:] *Добротолюбие*, Том II, dz. cyt., s. 13.

²⁰¹ Św. Izaak Syryjczyk, [za:] św. T. Rekluz, *Droga*, dz. cyt., s. 360; Пр. Исаак Сирин, *О Божественных Тайнах и о Духовной Жизни* (открытые тексты), Перевод с сирийского, примечания и послесловие игумена Илариона (Алфеева) Издательство Зачатьевского монастыря, Москва 1998 [za:] <http://www.wco.ru/biblio/books/isaaks1/Main.htm>; dostęp: 31.07.2019.

²⁰² Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 128.

Pokonać je może jedynie czujność, uważność, (*gr. prosoche*)²⁰³, trzeźwość (*gr. nepsis*) oraz modlitwa, która nie dopuszcza do serca żadnego z nich. Św. Hezychiusz podkreślał, że dopiero wspierane modlitwą, obie te cnoty pozwalają osiągnąć najwyższy stopień hezychii (*gr. hēsychía* – wyciszenie).²⁰⁴

Nie tylko św. Hezychiusz był przekonany o słuszności takiego postępowania. Św. Bazyli Wielki radził, że „powinniśmy z wielką czujnością strzec naszego serca, nie tylko po to, by uniknąć rozproszenia myśli o Bogu czy też skalania pamięci o Jego cudach próżnymi wyobrażeniami (*gr. phantasia*)”. „Także po to, aby zachować nieustanną i czystą pamięć, a dzięki temu nie rozstawać się ze świętymi myślami o Bogu, które istnieją w naszych duszach niby niezniszczalna pieczęć. W ten sposób pozostaje w nas żywa miłość Stwórcy pobudzająca do przestrzegania przykazań Pana (...)” - wyjaśniał.²⁰⁵

Św. Hezychiusz zapewniał, że długotrwała i nieustanna uważność (*gr. prosoche*) oraz trzeźwość (*gr. nepsis*) prowadzą do tego, by umiejętnie nie dopuszczać do serca żadnych pokus, tj. namiętności, odłączających człowieka od Boga i życia podobającego się Bogu. O to toczy się nieustanna walka, a wszelkie trudy czynione w trakcie ziemskiej wędrówki człowieka, zmierzają ku temu, by uniknąć pułapek na drodze. By nie dać się zwieść w walce, w której należy wykazać się uwagą, stosując się do metody trzeźwości. U podstaw tej metody leży umiejętność rozpoznawania, poszczególnych zagrożeń oraz odpierania wszelkich ataków, napadów (*gr. prosbole*), bądź prób oszukania duszy, zwiedzenia jej na manowce. Tylko dzięki trzeźwości (*gr. nepsis*) można przejść zwycięsko przez tę walkę. Z tego powodu autor *Traktatu* zaleca uczynić z niej styl życia, gdyż jest ona podstawą kontemplacji, stanowiącej zarazem najwyższą formę poznania – poznania Boga. Jak zatem rozpoznać próby zwiedzenia? Św. Antoni nie ukrywa, że „bez łaski rozeznawania, żadna cnota nie może ani dojść do doskonałości, ani też w niej wytrwać”.²⁰⁶

²⁰³ „Bądźmy uważni!” (*cs. vonmiem*) – głosi liturgiczne wezwanie do skupienia się na najważniejszym, które podczas prawosławnej Boskiej Liturgii jest wymawiane aż pięciokrotnie. Jak zauważa o. Włodzimierz Misijuk biblijny termin „uważność” (*gr. prosoche*) tłumaczony jest przez Ojców jako „uważanie wsłuchiwanie się w siebie”. Termin ten użyty został już w Księdze Przypowieści Salomona w zaleceniu: „Synu mój! Jeżeli przyjmiesz moje słowa i zachowasz dla siebie moje wskazania, Nadstawiając ucha na mądrość i zwracając serce do rozumu, Jeżeli przywołasz rozsądek i donośnie wezwiesz roztropność, Jeżeli szukać jej będziesz jak srebra i poszukiwać jej jak skarbów ukrytych, Wtedy zrozumiesz bojaźń Pana i uzyskasz poznanie Boga” (Prz 2,1). W tekstach patrystycznych termin ten stosowany jest w odniesieniu do ćwiczeń i wysiłków ascetycznych. W opowieści o św. Antonim Wielkim, św. Atanazy Aleksandryjski przyznaje, że „zaczął uprawianie ascezy, czuwając nad sobą i prowadząc surowy tryb życia”. O. Włodzimierz Misijuk [w:] <https://prawoslawie.pl/>. Dostęp: 11.11.2021.

²⁰⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 82.

²⁰⁵ Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe* 5,2, [za:] Nowa Filokalia, s. 73.

²⁰⁶ Św. Antoni Wielki, *Żywot. Pisma ascetyczne*, Źródła Monastyczne 35, Kraków 2008, (2,4,4)

Wszyscy hezychasći, w tym także św. Hezychiusz, wiedzieli, że bez pomocy łaski Bożej człowiek samodzielnie nie jest w stanie ani rozpoznać ducha zła, ani też odeprzeć jego napadu (*gr. prosbole*). Nie bez przyczyny nazywali darem umiejętność rozróżniania poszczególnych napadających duszę demonów namiętności. Św. Hezychiusz czerpie również z tradycji patrystycznych i nauki świętych Ojców, pisząc o namiętnościach. Naucza on, że jeśli ktoś długo przebywa w trzeźwości (*gr. nepsis*), staje się ona dla niego „przewodnikiem” prawidłowego i podobającego się Bogu życia. Życia duszy, która skutecznie zwalczyła namiętności, a w miejsce oczyszczonego serca zamieszkują cnoty. Św. Hezychiusz zapewnia, że trzeźwość jest najdoskonalszą metodą osiągnięcia stanu, w którym żadne namiętności nie są już w stanie poruszyć i zaniepokoić duszę, bo ona oddycha już tylko Miłością Bożą. Ojcowie nazywają ten stan beznamiętnością (*gr. apátheia*), w którym nic nie przeszkadza już w swobodnym przebywaniu ze Stwórcą, ciesząc się poznaniem Bożych tajemnic i kontemplacją.

Trzeźwość (*gr. nepsis*) uczy więc, kontynuuje dalej św. Hezychiusz, że osoba, która podąża za nią, niezawodnie strzeże zmysłów, a także poszerza i pielęgnuje w swojej duszy cnoty. A co najważniejsze, uczy się, jak „w słuszny sposób poruszać trójdzielnością duszy”.²⁰⁷ Po tych słowach widać, że autor zakłada trychotomiczność, choć równocześnie nie rezygnuje z dychotomii. Jak to pogodzić? Wydawać by się mogło, że istnieje w tym oczywista sprzeczność. Ale nic bardziej mylnego. Należy pamiętać, że mowa o życiu duchowym, gdzie prawa zwykłej logiki niejednokrotnie muszą ustępować miejsca prawom duchowym. Jak zatem można połączyć antropologiczną dychotomię św. Hezychiusza z trójdzielnością duszy, którą on równocześnie zakłada? Aby to wyjaśnić, przyjrzyjmy się, co autor pisze o duszy.

Wspomnieliśmy już, że podział na duszę i ciało był obecny w myśli filozoficznej i przeniknął do patrologii jeszcze z czasów platońskich. Pisząc o duszy, Ojcowie Kościoła nie spoczęli jednak wyłącznie na wskazaniu opozycyjności tych dwóch elementów, ale wraz z rozwojem życia duchowego, doświadczeniem, postępującą modlitwą ukazali życie osoby ludzkiej w kategoriach terapeutycznych, jako drogi ku uzdrawiającej kontemplacji (*rus. исцеление* - zdrowienie). Tym samym odkryli wszystkie etapy drogi duchowej, wszelkie możliwe przeszkody, dzięki czemu odkryli także dogłębnie znajomość człowieka, szczególnie stworzonej na obraz Bożej duszy człowieka.

²⁰⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 138.

Św. Hezychiusz dzieli duszę na część rozumną i bezrozumną,²⁰⁸ przy czym w tej drugiej rozróżnia na pożądlivą i gwałtowną (in. wg. Ojców – część gniewliwą), którą jego zdaniem można wykorzystać w dobrym celu. Jest ona bowiem – jak wyjaśnia – niszczylielska wobec wszystkich myśli, dobrych i demonicznych. „Gdy poznaliśmy, że wróg rzucił do ataku myśl, odrzucmy ją z gniewem słowami przekleństwa w sercu (...) jednocząc serce w wołaniu Jezusa, żeby demoniczny kształt został zniszczony przez umysł”²⁰⁹ – poucza. Jak pisze dalej, na duszę oddziałują więc trzy siły i wszelkie poruszenia zewnętrznych i wewnętrznych sił w duszy dotyczą i wpływają na jej: część rozumną, gwałtowną (in. gniewliwą)²¹⁰ oraz pożądlivą.²¹¹ W ten sposób pobudzane zostają drzemające w człowieku namiętności. Ich źródło może być zarówno wewnątrz, a więc pochodzić od samego człowieka, jak i zewnętrzne, wynikające z okoliczności oraz zdarzeń, a także zewnętrzne – ale pochodzące już od sił niesprzyjających człowiekowi. W każdym przypadku, siły te poruszać będą namiętności główne, a więc tzw. osiem wad głównych, którym przeciwstawiane jest tyle samo cnót.

Szczegółowe opisy nękaających człowieka namiętności głównych znajdujemy w pismach wielu Ojców filokalicznych. Św. Ewagriusz z Pontu, św. Jan Klimak czy św. Nil Synajski,²¹² także wielu innych Ojców, poświęcili im sporą ilość kart swych dociekań teologicznych. Według nich, a w ślad za nimi idzie także i św. Hezychiusz, do rozwoju namiętności dochodzi wraz rozwojem myśli i już od jej pojawienia się w umyśle rozpoczyna się umysłowa walka wewnętrzna. Myśl (*gr. logismós*) nakłania człowieka do realizacji grzesznego czynu, umysł z kolei walczy i stara się wyprzeć ją z siebie, aby nie dopuścić jej do serca, które smakując chwilowej przyjemności obcowania z nęcącą myślą, może podążyć za nią zanim uświadomi sobie swój upadek i poczuje gorycz oraz ból tej krzywdy, jaka właśnie się dokonała.

Św. Hezychiusz kontynuuje tradycję Ojców dotyczącą nauki na temat myśli (*gr. logismós*) i wnikliwie wyjaśnia, w jaki sposób działają podstępne myśli. Najpierw napadają one umysł człowieka, zasiewając w myśli ziarno pokusy. Przecież, podkreśla przezbiter, podsylający je niegodziwiec jest bezcielesnym umysłem, nie jest w stanie oszukać duszę inaczej, jak przez przedstawienia – namiętne, podobające się człowiekowi myśli.

²⁰⁸ Tamże, s. 98, 138.

²⁰⁹ Tamże, s. 129.

²¹⁰ Różnica w tłumaczeniach spowodowała, że do niektórych polskiej wersji językowych weszło użycie sformułowania „gwałtowność”, chodzi oczywiście o gniewliwość.

²¹¹ Odpowiada to również innym Ojcom filokalicznym, którzy – m. in. św. Teodor Wielki Asceta, pisali o trzech władzach, aspektach duszy, pożądlivej, popędliwej i rozumnej.

²¹² *Pisma ascetyczne*, oprac. i tł. L. Nieścior, ŻrMon 46, Kraków–Tyniec 2008, s. 295–361

Z takiego napadu (*gr. prosbole*) rodzi się w następstwie wiele innych równie niebezpiecznych myśli. Gdy dusza jest niedoświadczona, podąża ślepo za myślą, nie zdając sobie sprawy z niebezpieczeństwa, zaczyna wchodzić z nią w dialog. Na tym etapie nie odczuwa jeszcze konsekwencji dopuszczenia do dialogu z namiętną pokusą. One przechodzą dopiero później, wraz z uświadomieniem sobie porażki. Dlaczego? Schemat jest prosty. Przebiega to w następujący sposób: gdy tylko wejdzie się w dialog choćby z jedną namiętną myślą, zaczyna ona rozwijać się w umyśle, a – w konsekwencji – skłania człowieka do realizacji podesłanego przez demony zgubnego celu. W efekcie ma ona doprowadzić do upadku i grzesznego czynu. Dusza początkowo nie widzi zagrożenia. Ale połknęła już przynętę, choć jeszcze nie czuje haczyka. Za chwilę, gdy myśl (*gr. logismós*) rozwinię się w umyśle, zacznie zastanawiać się jedynie nad tym, w jaki sposób zrealizować w czynie grzeszną myśl. Z tego względu Pseudo-Bazyli Wielki zalecał nieustanne badanie swych myśli, ponieważ „jeśli ktoś zlekceważy małe myśli, wkrótce dopuści się większych”.²¹³ Św. Hezychiusz uczulał swego duchowego syna, by nigdy nie lekceważył „ukąszenia węża”, którego jad szybko „rozleje się w sercu”.²¹⁴ Tak szybko i przebiegle działa demoniczna myśl. Chodzi przecież o to, aby chytrze i sprytnie wytrącić duszę z celu, do którego zmierza.

Pseudo-Makary Egipski uczył, że „wszelka walka między nami, a duchami nieczystości, nie toczy się o nic innego, jak tylko o modlitwę duchową, ponieważ dla tych duchów jest ona całkowicie nieprzyjazna i zupełnie nie mogą jej znieść, a dla nas - zbawienna i bardzo pomocna”.²¹⁵ Tłumaczył również, że walczą one przeciwko nam rozbijając nas od wewnątrz. „Przeszkadzają one duszy, by mogła pozostawać w prawdzie oraz bez wytchnienia szukać Boga i do Niego się zbliżyć”.²¹⁶

Z tego też względu Ojcowie zalecali, by w odpowiednim momencie uchwycić pierwszy „atak” zgubnej pokusy, zanim zacznie na dobre panoszyć się w umyśle, zasieje całą duszę, dojdzie do serca. Wówczas bowiem znacznie trudniej będzie z nią walczyć. Umysł ma narzędzie, by prowadzić walkę. Serce – już ich nie ma. Ono czuje wszystkie uczucia i emocje. Zatrute myśli doprowadzić mogą więc do upadku, grzechu, który w tradycji Ojców jest chorobą duszy.²¹⁷ Uleczyć ją może tylko Bóg, jednak wymaga On od człowieka także pewnego wysiłku i często dopuszcza do upadków, by w ten sposób

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 176.

²¹⁵ Pseudo-Makary Egipcjanin, *O modlitwie*, [za:] Nowa Filokalia, s. 104.

²¹⁶ Tamże, s. 105.

²¹⁷ J.-C. Larchet, dz. cyt., s. 245.

wypróbować i zahartować człowieka. Ojcowie wyjaśniają, że dopuszcza On, by człowiek przeszedł pewne doświadczenia, próby, dokonał walki z trapiącymi go namiętnościami. Dzieje się tak dla pożytku samego człowieka, bo wraz z chwilowym poczuciem opuszczenia człowiek uświadamia sobie swoją niemoc i potrzebę nieustannego poszukiwania Boga - wyjaśniają Ojcowie. Oto jest istota duchowości. Jak wyjaśniał Metropolita Sawa, „duchowość jest to wewnętrzne, mistyczne doświadczenie, które umożliwia człowiekowi kontakt z Bogiem, a jednocześnie pomaga zrozumieć otaczający nas świat”.²¹⁸ Św. Teofan akcentował z kolei, że „oczyszczenie siebie lub samo-poprawa wymaga skoncentrowania całej istoty w sercu, wewnętrznego zgromadzenia wokół serca wszystkich sił ducha – rozumu, woli i uczucia. Skoncentrowanie rozumu w sercu jest uwagą, skoncentrowanie woli – czuwaniem, skoncentrowanie uczuć – trzeźwością”.²¹⁹

Skuteczna metoda prowadzenia tej walki, którą w tak szczegółowy sposób opisał św. Hezychiusz, opiera się na wnikliwej wiedzy o tym gdzie, w jaki sposób, a także rozpoznanie, z kim ona się odbywa. Dlatego też tak wiele miejsca poświęcił na opis „konstrukcji” człowieka, szczególnie jego duszy, gdzie rozgrywa się walka. Zgodnie z jego doświadczeniem, każdą z trzech części duszy - tj. „rozumną, gwałtowną i pożądlivą” - cechuje inna, odpowiednia cnota, która pojawia się w miejsce wytępionej w boju zgubnej namiętności. *Filokalia* w każdym niemal miejscu uczula jednak, że nie wystarczy jedynie pokonać namiętności, ale trzeba jeszcze popracować i potrudzić się nad zdobyciem cnót. Jak wyjaśniają jej autorzy, wypracowując w ten sposób cnoty, krok po kroku pozbywając się wad, człowiek jest w nieustannym procesie dochodzenia do tzw. beznamiętności²²⁰, apatii (gr. *apátheia*) – zupełnie inaczej niż w dzisiejszym znaczeniu – będącej efektem całkowitego uleczenia z dolegliwości upadłego człowieczeństwa, gdzie odczuwa się już jedynie spokój, szczęśliwość i miłość. „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1J, 4, 7-18). O to jednak trzeba walczyć. Nie upajając się dumą, że samodzielnie bez udziału i pomocy Boga można zwalczyć podstępny wrogi sił.

Powróćmy teraz do postawionego wyżej problemu - jak należy rozumieć trzy napierające siły, które wyróżnił św. Hezychiusz? Rozpocznijmy od części, która w polskim tłumaczeniu została nazwana gwałtowną, chociaż w języku Ojców częściej określana była jako części gniewliwa, bo odnosząca się do skłonności człowieka do gniewu. Kierunek takiego pojmowania nadaje sam św. Hezychiusz, gdyż - jak pisze - „pobudzenie gwałtownej

²¹⁸ Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, [w:] Elpis 4/6, 9-12, 2002 r., s. 9.

²¹⁹ Tamże, s. 83-84.

²²⁰ Jan Kasjan, dz. cyt., s. 107-156

części, porusza namiętności związane z gniewnością”. Podobne rozumienie możemy odnaleźć także u innych Ojców, choć u części z nich natrafić można także na termin „popędliwość”. Niezależnie jednak od określeń słownych, Ojcowie wskazywali na zdolności człowieka do nieopanowywanych porywów emocji. Pożądliwość z kolei zazwyczaj wiązana była z cielesnością. Większość Ojców filokalicznych pisało o niej w kontekście zmagania z wszelkiego rodzaju skłonnościami ciała, w tym walki z namiętnościami obżarstwa czy nieczystości. Św. Hezychiusz podkreśla, że trójdzielność duszy ustanowił Bóg, co należy odczytać jako jasną wskazówkę, że stanowią podstawę kondycji człowieka po upadku i – w związku z tym - nie da się ich unicestwić. Można jednak nauczyć się nimi posługiwać i wykorzystywać je w pożytecznym dla człowieka celu, by „poruszać trójdzielnością w sposób słuszny, zgodny z naturą, tak jak ustanowił Bóg”.²²¹ W *Traktacie* odnaleźć można mnóstwo wskazówek, jak umiejętnie operować tymi siłami, by wykorzystywać je w dobrym celu. Gwałtowność powinniśmy poruszać przeciwko naszemu zewnętrznemu człowiekowi i wężowi,²²² tj. złemu duchowi. Część pożądliwą natomiast należy poruszać i ku Bogu²²³ i kierować ją ku cnocie. Tymczasem część rozumną przystawić trzeba obu powyższym wraz z mądrością i wiedzą, by „rozporządzała, napominała, karała i rządziła człowiekiem, niczym król zarządza niewolnikami”²²⁴, gdyż wówczas „rozum, który jest w nas, steruje nimi w zgodzie z Bogiem”²²⁵, nawet jeśli namiętności buntują się przeciwko niemu. Według św. Hezychiusza, każdy występki i grzech dokonują się w wyniku działania tych sił, ale równocześnie poprzez nie kształtuje się także każda cnota. „Zadaniem mądrości jest poruszać część rozumną do sumiennej i ustawicznej trzeźwości oraz kontemplacji duchowej, zadaniem sprawiedliwości jest kierować część pożądliwą do cnoty i Boga, a zadaniem rozważa jest zawsze poruszać część gwałtowną do zmagania w wewnętrznej walce oraz ku samopotępieniu” – wyjaśnia.²²⁶

Gdy sięgniemy do Pisma, przypomnimy sobie, co mądrość mówi tam sama o sobie. Pan stworzył ją na samym początku swej drogi, jeszcze przed wszystkimi dziełami, zanim powstała ziemia i niebo, wody i góry, pola pagórki. „Ja tam byłam, kiedy ustanowił niebo, gdy określał horyzont nad otchłanią (...) Wtedy byłam przy Nim mistrzynią” (Prz, 8,23-30). Odnosząc się do dusz ludzkich, należy zauważyć, że mądrość nie zamieszka w ciele

²²¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 138

²²² Tamże, s. 138.

²²³ Por: św. J. Kasjana, dz. cyt. s. 84.

²²⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 137-138.

²²⁵ Tamże, s. 138.

²²⁶ Tamże, s. 98.

zniewolonym grzechem, nie wejdzie do duszy czyniącej zło. Mądrość jest duchem przyjaznym ludziom, ale nie pozostawi bezkarnym tego, kogo usta bluźnią, gdyż Bóg jest świadkiem tego, co się dzieje w jego wnętrzu (Mdr 1, 4-6).

Przedstawiony tu opis antropologii oraz walki wewnętrznej odbywającej się w duszach ludzkich pozwala postawić pytanie, jak prezentowana przez autora metoda sprawdza się w boju. Zgodnie z jego zapewnieniami, trzeźwość i uważność pozwalają uniknąć błędów, upadków, bólu i zbłądzenia w życiu duchowym. Ponadto, oczyszczając z niechcianych niepokojów, przeszkadzających w kontemplacji, wprowadzają w lęk i zniewolenie. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

3.2. TRZEŹWOŚĆ JAKO NARZĘDZIE DO WALKI Z WYOBRAŻENIAMI I ZŁUDNYMI MYŚLAMI

Lektura *Traktatu* nie pozostawia złudzeń. Tytułową trzeźwość (*gr. nepsis*) autor umieszcza wśród jednej z głównych cnót. Nie czyni tak bynajmniej po to, aby zachęcić swego czytelnika do jej praktyki, bądź też z przesadnej pychy. Słowa te są przemyślane i wynikają z ogromnego doświadczenia hezychasty, który wie, że nadrzędną zasadą trzeźwości, dzięki której można zwyciężyć z przebiegłym wrogiem, jest szybki ogląd i ocena z czym przychodzi mu się zmagać w danym momencie. Rozpoznanie w wewnętrznej walce duchowej odgrywa kluczową rolę. Wiedza o tym, z kim walczymy, może przesądzić o zwycięstwie. Natomiast rozpoznanie, z jakim rodzajem złych demonów ma się do czynienia, z czym przyszło nam walczyć, jest możliwe dzięki rozsądnemu zbadaniu i oglądowi formułujących się w umyśle przedstawień.

„Wielkim zyskiem dla duszy jest szybki ogląd”²²⁷ – pisze autor dzieła, zalecając, by patrzeć bystrym i przenikliwym spojrzeniem umysłu, rozważyć co przybywa, a gdy tylko rozpozna się wroga, od razu miażdżyć. Dar rozpoznawania, rozwagi lub inaczej roztropności, to umiejętność szybkiego określania źródła pochodzenia myśli. Jest to dar łaski ofiarowywany najwytrwalszym ascetom, wielu Ojców uważało ją za jedną z największych cnót. Daje bezpieczeństwo, pewność, szczyty doskonałości, którą osiągnąć można dzięki uważności i długotrwałym doświadczeniom na polu niezliczonych bitew duchowych, ale przede wszystkim należy podkreślać, że jest to dar łaski dany człowiekowi przez Boga. Korzystając z doświadczeń zaprawionych w podobnych bitwach, można nauczyć się pewnej wrażliwości i uważności, która ułatwia zwodzenie przeciwnikowi.

²²⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 152.

Dlatego św. Hezychiusz radzi: „(...) uważaj, żeby nie mieć w sercu żadnej myśli, rozumnej czy bezrozumnej, nawet jeśli jawiłaby się ona jako rzekomo dobra.”²²⁸ Jak objaśnia w kolejnych wersach, „bez wywołania w umyśle człowieka prowadzącego do jego zguby przedstawienia”, zły duch nie jest w stanie zaprezentować kłamstw, które mają go zwieść i w konsekwencji doprowadzić do zgubnego dla niego czynu. Człowiek powinien zamiast tego wołać niczym biblijny Dawid: „(...) Pokaż mi Panie swoją drogę, i prowadź prostymi ścieżkami, wbrew moim nieprzyjaciołom (Ps 26, 11), ponieważ nikomu, jak tylko Bogu dusza może zaufać. Człowiek, pokładając ufność na samym sobie, sprowadza własną duszę do niechybnego upadku. Pseudo-Makary Egipcjanin pisze w dziele *O doskonałości w Duchu Świętym*, że człowiek, który „poświęca się modlitwie umacniany wysiłkiem czujnością i cierpliwością prowadzi walkę duchową i nie pozwala na błąkanie się myśli”.²²⁹ Musi przygotować się i być gotowym do trzeźwego czuwania, by w porę odeprzeć atak podstępnych myśli.

Jedną z zasad odparcia demonicznego napadu, którą rozpatruje w traktacie św. Hezychiusz jest wyjawianie wszystkich myśli próbujących się przedostać się do przestrzeni umysłu. Oczywiście odnaleźć tu można nawiązanie do sakramentu spowiedzi, wewnętrznego oczyszczania, indywidualnej przemiany umysłu (*gr. metanoia*), zwrócenie się na nowy kierunek działania.²³⁰ To jednak nie wszystko, co można zyskać dzięki wyjawianiu myśli. Autor *Traktatu* wyraźnie korzysta również z doświadczeń Ojców, gdyż uwzględnia także praktyczny wymiar dzielenia się z drugą osobą tym, co pojawia się w przestrzeni umysłu. Ma to związek z dojrzewaniem duchowym. Ojcowie często podkreślają, jak ważne jest, by rozwój ten odbywał się pod przewodnictwem duchowym,²³¹ przypominając, że młody i początkujący asceta nie umie sam rozpoznać duchów zła, dlatego potrzebna jest mu osoba, która będzie potrafiła przeprowadzić go przez ścieżki licznych prób i doświadczeń. Osoba, która wie, gdzie czai się nieprzyjaciel, ponieważ sama przechodziła wcześniej tą drogą. Osoba taka nie da się już tak łatwo zwieść, jak niedoświadczony asceta. Dodatkowo, będzie wiedziała, do jakich konsekwencji

²²⁸ Tamże, s. 89.

²²⁹ Pseudo-Makary Egipcjanin, *O doskonałości w Duchu Świętym* 19-21, [za:] Nowa Filokalia, s. 105.

²³⁰ Zob. Abp Jerzy (Pańkowski), *Misterium metanoi i spowiedzi*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2020, s. 23-26. 240.

²³¹ J.C. Larchet, dz. cyt. s. 404.

pociągną za sobą. Umiejętnie więc sprowadzi młodego człowieka na właściwą ścieżkę, nawet jeśli ten zbłądzi po drodze.²³²

Rola ojca duchowego widoczna jest już w samej formie, w jakiej został napisany *Traktat*. Św. Hezychiusz zwraca się do swego ucznia z pouczeniem, wyszczególniając krok po kroku najważniejsze kwestie, na które należy uważać. Wskazuje również cel podejmowanych przez niego trudów, nakreślając je w kontekście antropologicznym. Całość tekstu napisanego przez św. Hezychiusza sprowadza się do opisu metody postępowania, kierunku podążania, uwag, jak nie zostać zwiedzonym, by osiągnąć cel: zbawienie. Nadrzędną zasadą opisywanej metody jest trzeźwości. Prezbiter zastrzega jednak na każdym kroku, że sama metoda jest niewystarczająca i jeśli nie będzie wspierana łaską Bożą, nie będzie ani skuteczna, ani pożyteczna, jeśli nie będzie jej towarzyszyć nieustanne wzywanie imienia Bożego. Tylko imię Boże gasi w załączku każde demoniczne wyobrażenie (*gr. phantasia*), odpiera je, zmusza myśli do milczenia, a także wypędza z serca te, które w skutek naszego niedbalstwa bądź ogromnej siły, z jaką napierały, przedostały się do niego. Wszystkie działania związane z trzeźwością powstrzymują niegodziwe namysły, działając na wzór strażników stojących przy bramie serca, walcząc, aby nie wpuścić ich do środka. Oczywiście następuje to już po etapie oczyszczania serca.

Serce mianowicie jest miejscem strategicznym w procesie zjednoczenia (*gr. koinonia*) z Bogiem. Nowotestamentowe błogosławieństwa dotyczące *czystości serca* (Mt 5,8), będące niejako warunkiem koniecznym do owego zjednoczenia, to rozwinięcie starotestamentowego nakazu „obrzezania serc” (Pwt 10,16). Hezychasta ostrzega przy tym przed powszechnym zjawiskiem pozornej, fałszywej i powierzchownej czystości, którą upatruje w postawie, jaką można odnaleźć w Starym Testamencie. Przypominając zawarte tam nakazy kierowane do Narodu Izraelskiego, aby obrzezali oni zatwardziałość swego serca, gdyż nie zewnętrznego kajania chce od nas Bóg, ale prawdziwego, które wyraża się wewnątrz naszego serca. Zdaniem św. Hezychiusza, prawo Starego Testamentu dane Izraelitom przez Boga nie wypełnia w całości istoty pobożności wewnętrznego człowieka, a jedynie jest obrazem zewnętrznej i postrzegalnej cielesnej ascezy, powstrzymywaniem się od grzechów cielesnych.

Nowy Testament, kontynuuje swoją myśl św. Hezychiusz²³³, jest obrazem uważności, czyli czystości serca, która jest nakazem Ewangelii. Wyzbycie się nieczystych

²³² Por: ks. W. Misijuk, *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2013, s. 105.

²³³ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 56.

myśli z serca jest w opinii tego ojca lepsze dla czystości duszy, niż starotestamentowe nakazy wybicia oka bliźniemu. Starotestamentowi kapłani byli według niego zapowiedzią czystego serca, daną nam po to, abyśmy i my zaczęli „polerować” serce szczerymi, czystymi łzami, pokutą i modlitwą (Wj 28, 36; 14, 20). Kapłani zostali nie tylko wybrani, ale także odpowiednio przygotowani oczyszczeni, aby zostali dopuszczeni przez Boga do tego, by móc przed Nim stawać. Tak też i każdy człowiek musi oczyścić serce, by móc stanąć naprzeciw Niego w mistycznym zjednoczeniu, poznać Go i poczuć Jego Boską miłość. Wzniosłe serce zostanie odrzucone, gdyż u Pana jest ono nieczyste. Jak przypomina asceta, pierwszym grzechem, prowadzącym do upadku, była pycha (Prz 16,5), jeśli więc w sercu nie spełni się woli Boga, także i na zewnątrz nie będzie łatwo tego dokonać.

„Strzeż się, by nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl” (Pwt 15,9) – tego typu przestrogi odnaleźć można w Starym Testamencie. „Nauczcie się ode mnie, że jestem łagodny i pokornego serca, a znajdziecie wytchnienie dla waszych dusz” (Mt 18, 4; 23,12) – mówi z kolei Chrystus. Nowy Testament ostrzega przed plemieniem żmijowatym (Mt 23, 33; Mt 3,7), a w ślad za nim, Ojcowie - w tym również św. Hezychiusz - wykorzystują metaforę zatrutego „jadu” dla ukazania, w jaki sposób złe myśli, zatruwają swą trucizną cały organizm, niczym po ukąszeniu żmii. Celem ukąszenia jest oczywiście serce, a trucizna ma doprowadzić do duchowej śmierci, nie dopuścić do zjednoczenia z siłą Stworzyciela, która jest źródłem wolności.

Strzeżenie serca, czujność i uwaga – to najważniejsze zalecenia Ojców dla każdego, kto nie chce ulec zbłądzeniu. One są istotą trzeźwości (*gr. nepsis*). Jak pisze św. Hezychiusz, trzeźwość to strzeżenie umysłu, w centrum którego znajduje się serce, tak, aby zachować czystość serca, uprzednio wycinając z niego wszelkie zło i wykorzeniając wszelkie namiętności. Pozostawia przestrzeń, by w ich miejsce łaska Boża wlała swą radość, miłość, spokój. O to toczy się walka.²³⁴ Pole tej walki to droga przez nieznanne. Wyciszenie serca od każdej myśli i doprowadzenie go do osiągnięcia stanu czystości to niejednokrotnie dzieło życia. Jednak, jak pociesza autor, wzmacniani Chrystusem, stosując metodę trzeźwości, „zaczynamy biec w kierunku bezpieczeństwa”²³⁵, gdyż serce człowieka, zawsze, gdy oddycha tylko i wyłącznie Chrystusem, jest w stanie odważnie stanąć do walki duchowej z wrogiem. Zjednoczenie oddechu z Chrystusem dokonuje się za sprawą modlitwy. I nie chodzi tu wyłącznie o modlitwę Jezusową, ale modlitwę indywidualną, która

²³⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 188.

²³⁵ Tamże, s. 158.

– jak często podkreślał św. starzec Paisjusz Hagioryta²³⁶ - już nie potrzebuje słów, ponieważ jest już samym oddechem. Św. Hezychiusz z kolei uważa, że niedoświadczonym wystarczy modlitwa Jezusa Chrystusa oraz zachęcanie do poznania Go. Doświadczonym natomiast w życiu duchowym zaleca ponadto czynienie dobra, które jest oznaką czystości serca. Ojcowie nie pozawalają zapominać, że po drugiej stronie tej walki jest przeciwnik doświadczony w boju, latami walczący z rodem ludzkim - od Adama aż do teraz. Upadła natura ludzka, nie jest w stanie zwyciężyć samodzielnie. „My ociężali i ciążący ku ziemi ciałem i zamysłem, nie mamy żadnego innego sposobu, jak ich zwyciężyć, jak poprzez wieczną trzeźwość umysłu oraz wzywanie Jezusa Chrystusa”²³⁷ – zaznacza św. Hezychiusz.

Reasumując dociekania na temat trzeźwości (*gr. nepsis*), prezbiter zapewnia, że można ją w pełni opanować jedynie praktykując ją przez dłuższy czas. Gdy człowiek długo obcuje z trzeźwością, zespaja się ona z nią, uwalniając go od złudnych przedstawień i stając się strażniczką umysłu i przewodnikiem podobającego się Bogu życia. A ponieważ usuwa ona z człowieka wszelkie zło, w opinii św. Hezychiusza jest jak drabina Jakubowa, na szczycie której stoi Bóg, a wchodzi po niej aniołowie. Wspinanie się na szczyty tej drabiny to nic innego jak przybliżanie się do Boga, doskonalenie się w sztuce kontemplacji na tyle, na ile Stwórca pozwoli Sam się poznać i zbliżyć do Siebie. Św. Jan Klimak jako najwyższe cnoty, które spajają całą duszę umieścił na samej górze drabiny: wiarę, nadzieję i miłość. Z nich wszystkich największą jest miłość, bo jest nią Imię Boga (1 J 4, 8). Jeśli dusza nie osiąga pełni miłości, następuje jej śmierć. Celem duszy jest więc stan, o którym śpiewał psalmista: „(...) śpię z potrzeby natury, lecz serce moje czuwa z bezmiaru miłości” (Pnp 5, 20).

3.3. NIEUSTANNA MODLITWA WEWNĘTRZNA

Św. Bazyli Wielki podkreślał, że modlitwa nie ogranicza się jedynie do samych słów, gdyż Stwórca wie przecież doskonale, czego nam trzeba, „co jest dla nas pożyteczne, nawet gdybyśmy Go o to nie prosili”.²³⁸ Modlitwa nie sprowadza się wyłącznie do słów i „nie powinna kończyć się na słowach, ale na usposobieniu naszej duszy oraz na dobrych i cnotliwych czynach, które winny być rozciągnięte na całe nasze życie”.²³⁹ Uczy,

²³⁶ Por. Św. Paisjusz Hagioryta, *Słowa 1-6*, wyd. Bratczyk, 2019.

²³⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 102.

²³⁸ Św. Bazyli Wielki, *Homilia*, [za:] Nowa Filokalia, s. 75

²³⁹ Tamże, s. 75.

że powinniśmy mieć cały czas Boga przed oczyma, pamiętać o Nim nieustannie „i zwracać wszystkie nasze myśli ku Niemu, aby On je przenikał.”²⁴⁰ Inni wielcy asceci, Ojcowie filokaliczni, św. Barsanufiusz i św. Jan²⁴¹, wielcy asceci, żyjący w jednym z monasterów koło Gazy w I poł. VI w., którzy pozostawili po sobie pisma zapisane w formie pytań i odpowiedzi. Jedno z nich dotyczyło modlitwy. Ojcowie, pytani dlaczego modlitwa oddziela umysł od wszelkich myśli i pojęć,²⁴² tłumaczą, że „myśli i pojęcia dotyczą rzeczy, a te postrzegane są zmysłami bądź umysłem”.²⁴³ Tymczasem, jak wyjaśniają dalej, łaska modlitwy jednoczy umysł z Bogiem, oddzielając go tym samym od wszelkich myśli i pojęć, tak, aby „nagi umysł” mógł rozmawiać z Bogiem i do Niego się upodabniać.²⁴⁴

Nie trudno zauważyć, że rozwinięta przez hezychastów modlitwa Jezusowa,²⁴⁵ indywidualna modlitwa wewnętrzna, wraz z trzeźwością (*gr. nepsis*) i uważnością (*gr. proschoe*) pozwala spełnić przykazanie apostoła, by modlić się nieustannie. Rozwija ona nie tylko terapeutyczny, ale także i praktyczny charakter. Imię Boże przewycięża atak złych duchów i jednocześnie pozwala zachować trzeźwy umysł, by móc spostrzec każdą podejmowaną przez nich próbę wtargnięcia i zaburzenia spokoju duszy.

Św. Hezychiusz pisze, że „trzeźwość i uważność jest metodą duchową, która – z Bożą pomocą - uwalnia człowieka od namiętności wyobrażeń (*gr. phantasia*) oraz niegodziwych czynów.”²⁴⁶ Pouczając przy tym również, jak niezawodnie strzec zmysłów, poruszających rozumną oraz gniewną (in. gwałtowną) część duszy.²⁴⁷ Jak nauczyć się postępować tą metodą? Św. Hezychiusz uważa, że „nikczemne” napaści wroga można „uchwycić” już na samym początku podejmowanych przez niego prób. Autor, obok wyrażenia „trzeźwość” (*gr. nepsis*), stosuje też termin „uważność” (*gr. proschoe*).²⁴⁸ W przypadku nauki św. Hezychiusza nieuzasadnione wydaje się równoznaczne traktowanie obydwu terminów. Różnicę, jaka między nimi zachodzi, zauważają autorzy tekstu krytycznego polskiego wydania *Traktatu*. Jak wyjaśniają, dotyczy ona kierunku działania. „Trzeźwość” koncentruje się na tym, co duszy podsyła świat zewnętrzny. „Uważność”

²⁴⁰ Tamże, s. 76.

²⁴¹ Św. Barsanufiusz i Św. Jan [w:] *Filokalia, teksty o modlitwie serca*, s. 426-427.

²⁴² Tamże., s. 450.

²⁴³ R. Szykuła, ks., *Ojcostwo w listach Barsanufiusza i Jana z Gazy*, wyd. Tyniec, Kraków 2019, s. 262-275.

²⁴⁴ Św. Barsanufiusz i Św. Jan, *Przewodnik po życiu duchowym*, dz. cyt., s. 64-67.

²⁴⁵ K. Leśniewski, *Nie potrzebują zdrowi lekarza*, dz. cyt. s. 364.

²⁴⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 79.

²⁴⁷ Tamże, s. 123.

²⁴⁸ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 46-48.

²⁴⁸ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 82.

natomiast skupia się na wewnętrznym życiu duszy człowieka. To ona pozwala oceniać, jaki jest stan serca, a także rozróżniać, jakie siły próbują zakłócić jego spokój, by odciąć je od kontemplacji z Bogiem. Autor *Traktatu* pisze ponadto także o „rozwadze” i mądrości”, które są potrzebne w walce duchowej.²⁴⁹ „Zadaniem rozwagi jest poruszać część gwałtowną (duszy) do zmagania w wewnętrznej walce, a zadaniem mądrości jest poruszać część rozumną do sumiennej i ustawicznej trzeźwości i kontemplacji duchowej” – stwierdza asceta.²⁵⁰

Wyjaśnia także, jak należy rozpocząć działania wojenne. „Początkiem planów jest kwiat a początkiem praktyki – panowanie nad sobą”²⁵¹ – pisze do swego ucznia św. Hezychiusz. Następnie zaznacza, że pierwszy sposób na trzeźwość i odparcie ataku, to „częste przyglądanie się przedstawieniu”,²⁵² które przychodzi wraz z napadem myśli. Hezychasta odkrywa także przed swym uczniem tajemnicę przeciwnika: zły duch, bez wytworzenia w umyśle człowieka jakiegokolwiek przedstawiania, nie jest w stanie wytworzyć w tymże umyśle żadnej myśli, która szybko zatrzałaby cały organizm, doprowadzając człowieka do przykrych konsekwencji. Dlatego też, jak tłumaczy, straż umysłu powinna ustawić się przy bramie serca i tam uzbroić swe działa. Następnie, w nieustannym skupieniu strzec, aby nie dopuścić do serca żadnej próbującej zwieść umysł swym złudnym przedstawieniem myśli. Św. Hezychiusz zapewnia, że straż, wraz z modlitwą Jezusową, są w stanie przepędzić burzące spokój napaści. Prezbiter zastrzega jednak, że w modlitwie tej nie chodzi o żmudne i mechaniczne powtarzanie słów i przywoływanie Imienia Bożego bez wewnętrznego skupienia, ale o to, co Ojcowie nazywają czystą modlitwą, wynikającą wprost z czystego serca. Kto nie ma modlitwy czystej, ten nie ma także broni na wojnę – uważa św. Hezychiusz.²⁵³ Jego zdaniem również, prawdziwym mnichem-ascetą nie jest ten, kto ma pozorną pobożność, bo uczynił mnichem jedynie swego zewnętrznego człowieka, ale ten, kto uczynił mnichem swego wewnętrznego człowieka i oddalił z umysłu namiętne wyobrażenia (*gr. phantasia*).

Z tą przestrogą św. Hezychiusz udziela także porady, jak w praktyce osiągnąć taki stan duchowy, w którym możliwa stanie się kontemplacja. Przypominając, że miejscem, w którym odbywa się walka, jest część rozumna duszy, tj. umysł, prezbiter uczy także, w jaki sposób sprowadzić umysł do serca.²⁵⁴ Zgodnie z jego sugestiami, ciało należy

²⁴⁹ Tamże, s. 152.

²⁵⁰ Tamże, s. 98.

²⁵¹ Tamże, s. 113.

²⁵² Tamże, s. 87.

²⁵³ Tamże, s. 58..

²⁵⁴ K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, dz. cyt., s. 292.

oddzielić od duszy praktykami ascetycznymi, a cały swój umysł zwrócić do wewnątrz, tam, gdzie toczy się walka.²⁵⁵ Straż umysłu powinna zostać ustawiona tuż przy sercu, tak, by chroniła ścisłego centrum duszy. Jeśli zatrzyma się w duszy wraz z Bogiem, wówczas dzięki Niemu, rozumowi dostarczone zostaną wskazówki, jak zgodnie z wolą Bożą przejść zmagania z atakami wroga,.

Umiejętność tę zdobywa się w toku rozwoju dojrzewania duchowego oraz doświadczeniem czystej modlitwy. Dzięki temu doświadczeniu dusza otrzymuje biegłość w osądzie, w jaki sposób prowadzić walkę, którędy pójść w momencie ataku. Św. Hezychiusz wskazuje tu na umiejętność rozróżniania duchów zła. Ta umiejętność jest w rzeczywistości darem i łaską Bożą otrzymywaną od Boga po wielu przebytych przez człowieka próbach, które – co równie istotne – są dopuszczane przez Boga dla pokrzepienia i nauki wkraczającego na drogę walki początkującego wojownika. Izajasz Pustelnik przywołuje słowa Zbawiciela, który mówił: „Bądźcie gotowi w każdej porze, bo nie wiecie, o której godzinie przyjdzie złodziej”, „by przyszedłszy, nie zastał was śpiących” (Mt 24, 43; Mk 13, 36).²⁵⁶ Z tego względu też zaleca, jak pozostali Ojcowie, by „trwać przy swym sercu i uważać na zmysły”.²⁵⁷

Św. Hezychiusz nie ukrywa przed swym uczniem, że człowiek uczy się oraz nabiera dojrzałości duchowej poprzez życiowe upadki. Podając przykład biblijnego Hioba (Hi 1,12) wyjaśnia, że z przyczyn znanych tylko Bogu do człowieka dopuszczane są wszelkie doświadczenia oraz próby, a także różnego rodzaju pokusy. To one podsyłane nieustannie przez wroga i stoją na drodze do oczyszczenia serca, pozbycia się namiętności, które „przysłaniają” „ogłądanie królestwa Niebios”,²⁵⁸ a więc poznania i kontemplacji. „Gdy płyniesz po duchowym morzu, ufaj Jezusowi, gdyż on mistycznie mówi w twoim sercu. To on błogosławi ludziom o czystym sercu (...) bo chce wejść i zamieszkać w czystych sercach”²⁵⁹ – przypomina św. Hezychiusz. Ale jednocześnie pokrzepia pisząc, że „na fundamencie własnego serca nie stoimy sami, ale za Chrystusem”. Nie pozwala też zapomnieć słów psalmisty, który wołał: „(...) Moje serce złożyło nadzieję w Panu i otrzymało pomoc” (Ps 40/39).

Warto w tym miejscu zastanowić się przez chwilę, jak rozumieć te słowa? Jak człowiek może wyrazić wobec Pana swe zaufanie, nadzieję, wiarę i ofiarność? Ojcowie

²⁵⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 89.

²⁵⁶ Izajasz Pustelnik, św., *O straży umysłu*, [za:] *Nowa Filokalia*, s. 139.

²⁵⁷ Tamże, s. 140.

²⁵⁸ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 130

²⁵⁹ Tamże, s. 150.

nieustannie pokrzepiają, jak postępować w chwilach zwątpienia i wahania. Jediną formą wołania o pomoc jest modlitwa - matka cnót,²⁶⁰ która – jak wyjaśnia św. Jan Klimak – jest rozmową człowieka z Bogiem.²⁶¹ Ponownie więc powraca tu omawiane wyżej znaczenie czystej modlitwy. Doświadczenie czystej modlitwy oddziałuje na sanktuarium duszy, ponieważ przy Jezusie dusza czuje, że dotyka ją Duch Święty. „W duszy czystej i miłej Bogu rozum prawdziwie widzi Boga niezrodzonego, niewidzialnego i niepojętego, jedyne go czystego dla czystych sercem” – uważa Pseudo-Antoni Egipski²⁶² W ocenie Ewagriusza z Pontu, istota czystej modlitwy, bądź czystej rozmowy z Bogiem, sprowadza się do tego, by uświadomić sobie, że umysł jest nie tylko miejscem refleksji o Bogu, ale miejscem spotkania z Nim samym. Dlatego też, musi być wolny od wszelkich myśli, wyobrażeń (*gr. phantasia*) i przedstawień. Ma być „głuchy i niemy” na doznania zmysłowe, postrzeżenia zmysłowe. Ma być również wolny od myślenia refleksyjnego, wszelkich pojęć, czy też wyobrażeń kształtu lub postaci. Wszystko po to, by wyeliminować i wykluczyć działanie wyobraźni. Rozmowa z Bogiem, czysta modlitwa ma być „bezwyobrażeniowa”, aby w to wolne miejsce mogła „wlać” się łaska Boża. „Modlitwa jest więc rozmową umysłu z Bogiem; jest wstępowaniem umysłu do Boga” – podsumowuje Ewagriusz i zwracając jednocześnie uwagę na to, że stan, w jakim powinien znajdować się umysł, by mógł „wznosić się ku Stwórcy”.²⁶³ powinien być wolny od wyobrażeń.

Pisze o tym także św. Hezychiusz, odkrywając przed swym synem duchowym krok po kroku misterium czystej modlitwy. Najpierw jednak wyjaśnia praktyczne elementy. Zdaniem św. Hezychiusza nie można zatriumfować nad bezcielesnymi demonicznymi myślami bez trzeźwej i czystej modlitwy. Jeśli człowiek pragnie zachować trzeźwe serce, modlitwa Jezusowa powinna zostać zespojona z jego oddechem, ponieważ nie da się inaczej walczyć przeciwko umysłowym przeciwnikom, ani też wyganiać ich z serca, jak tylko poprzez prawdziwą modlitwę.²⁶⁴ Jedyne ona oczyszcza serce. Nikt nie uwolni się od demonicznych myśli, słów i czynów, jeśli nie będzie mieć za przewodnika i nauczyciela Jezusa Chrystusa. „Święte imię Chrystusa rozwesela serce im systematyczniej je wołamy”²⁶⁵ – pisze św. Hezychiusz. Zapewnia, że wówczas staje się przyczyną tego, że serce wypełnia

²⁶⁰ *Misterium modlitwy. Przewodnik zmagani duchowych*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2002, s. 4.

²⁶¹ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 9.

²⁶² Pseudo-Antoni Egipski, *Pouczenia...*, dz. cyt., [za:] *Nowa Filokalia*, s. 91.

²⁶³ Ewagriusz z Pontu, św., *O modlitwie*, [w:] *Pisma Ascetyczne*, T.1, s. 278.

²⁶⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 101-109.

²⁶⁵ Tamże, s. 110.

się radością. I nie jest to radość wynikająca z działania człowieka - jej przyczyną jest Bóg, a nie sam człowiek.

Św. Diadoch z Fotyki, wybitny grecki teolog i asceta żyjący ok. V w., którego pisma poruszające tematykę wzrastania do doskonałości duchowej zostały także zawarte w *Filokalii*, pisał o wadze modlitwy Jezusowej w procesie dojrzewania duchowego. Powoływał się przy tym na ap. Pawła, który zauważył, że „nikt nie może bez pomocy Ducha Świętego powiedzieć, że Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3)²⁶⁶. „Jeśli umysł mocno trzyma się świętego Imienia Pana Jezusa (...) i użyje Go jako broni przeciwko złym złudzeniom, wówczas uwodziciel wycofuje swe przebiegłe zamiary”²⁶⁷ – pisał. Wyjaśniał również, w momencie, gdy poprzez nieustanną pamięć o Bogu zamknięte zostaną rozumowi wszelkie możliwe drogi rozproszenia się, wówczas koniecznie potrzebuje on jakiegoś ruchu, działania, czynu. To miejsce wypełnia wezwanie: „Panie Jezu Chryste...” – dodaje asceta. Tłumaczy, że wówczas rozum nie zwróci się ku żadnemu wyobrażeniu, ponieważ jest to jedyna czynność i działanie, które może doprowadzić człowieka do ujrzenia w przyszłości światła własnego rozumu. Osiągają ten stan to tylko ci, którzy w głębi serca koncentrują się wyłącznie na Imieniu Bożym. „Myśl zajęta takim działaniem wypala brud okalający duszę.”²⁶⁸ Diadoch poznał jednak naturę ludzką i doskonale wie, że umysł nie jest zdolny do trwania nieprzerwanie w koncentracji i pamięci o Panu, jeśli dusza nękana jest namiętnościami. Uwolniona od namiętności otrzymuje łaskę, która pozwala przywoływać chwalebne Imię Pana i zachowuje się niczym matka ucząca swe dziecko doskonałej czystej modlitwy. Umysł pochłonięty czystą modlitwą Jezusową doświadcza niewyraźnego w słowach słodczy, pokoju i światła.

Św. Hezychiusz także każe skupić się na zasadzkach podrzucanych duszy przez wrogów, dążących do zmaćnięcia umysłu podstępными rozpraszającymi umysł myślami. Ostrzega przed pysznymi myślami, z których najniebezpieczniejsza jest ta, która podpowiada, że człowiek sam dokonał oczyszczenia i osiągnął spokój oraz radość serca własnym wysiłkiem, bez pomocy łaski Pana. Przypomina, że przez pychę upadł przecież anioł. Przestrzega także, że podążając za taką myślą, Bóg szybko zabierze swą łaskę, by pokazać nam naszą ludzką niemoc. A utraciwszy pomoc i błogosławieństwo Jezusa, czy to przez pychę, próżność, czy też samolubstwo, zostaniemy ponownie pozbawieni czystości

²⁶⁶ Diadoch z Fotyki, *Sto rozdziałów duchowych*, Filokalia T. I, s. 235-273, [za:] Nowa Filokalia, s. 177-182.

²⁶⁷ Tamże, s. 179.

²⁶⁸ Tamże, s. 180.

serca. Radość zostanie zmacona niepokojem, a możliwości poznania i kontemplacji Boga poważnie ograniczona. „Trzymając się mocno – modlitwy i pokory – wraz z trzeźwością (...) które uzbrajają przeciw demonom (...) wolno nam każdego dnia i w każdej godzinie radośnie świętować w sercu w mistyczny sposób”²⁶⁹ - uczy św. Hezychiusz. Nawiązuje także do jednego z najtrudniejszych doświadczeń duchowych, jakim jest poczucie opuszczenia i porzucenia przez Stwórcę. Jakże doskonale poznał to uczucie biblijny król Dawid, ukochany przez Boga przywódca narodu wybranego, któremu dane było odczuć bliskiej obecności Boga. Gdy zgrzeszył zwiedziony myślą o swej wszechmocy, a Pan opuścił go i przestał błogosławić jego poczynania, pisał o tym doświadczeniu tak: „Boże, Boże mój, zważ na mnie, dlaczego mnie opuściłeś? Daleko od mego zbawienia są słowa moich występków. Boże mój, wołam za dnia i nie wysłuchujesz, i w nocy, a Ty nie zważasz na mnie” (Ps 21).²⁷⁰ Jest to na tyle silne i przerażające uczucie, że kiedy kolejny raz upadł, Dawid wołał już znieść karę Bożą, niż ponownie doświadczać opuszczenia. Strach przed porzuceniem przez Pana był większy, niż wszystko inne.

Wie to również doświadczony hezychasta. Jak zauważa św. Hezychiusz, czujność i trzeźwość mogą wynikać z podwójnego strachu, zarówno przed poczuciem porzucenia przez Boga, jak i z pamięci, bądź lęku przed ponownym doświadczeniem pokus, które miały już miejsce. Doświadczenie hezychasty uczy również, że jeśli człowiek będzie polegać wyłącznie na sobie, ufać jedynie własnej trzeźwości lub uważności - upadnie. Szybko zostanie zmuszony przez wrogów do odwrotu, gdyż tylko „dostojny miecz”²⁷¹ Imienia Chrystusowego potrafi ujarzmić wrogów i spalać ich podstępne knowania. Autor *Traktatu* zaznacza też, że dusza człowieka jest jak dziecko, które cieszy się “przedstawieniowymi” napadami złego ducha, niczym ze sztuczek sprytnego kuglarza.²⁷² Zawistne demony przeszkadzają sercu postępować uważnie, ponieważ dowiedziawszy się o zgromadzonym dla duszy bogactwie obierają sobie za cel, by nie dopuścić do jego otrzymania. Są one w stanie sprowadzić duszę w dół z nawet wyżyn radości wynikającej z czystości serca.

Św. Hezychiusz wie znakomicie, że nikt inny, jak tylko Jezus może trwale uspokoić serce. Rozumie sens słów Chrystusa: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11, 28). Człowiek pozbawiony włóchni

²⁶⁹ Tamże, s. 164.

²⁷⁰ *Psalterz*, tłum. ks. H. Paprocki, s. 26-27.

²⁷¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 152.

²⁷² Tamże, s. 102.

przenajświętsze Imię Jezusa Chrystusa, jaką jest niechybnie zostaniemy pokonani przez chytrych i przebiegłych wrogów, które napierają na ród ludzki. Św. Hezychiusz krzepi i zachęca, by nigdy nie tchórzyć, ale zawsze ufać Panu i wzywać Go nieustannie. Píše, że „gdy przedstawienia namiętności zostaną rozproszone przez słońce sprawiedliwości Jezusa Chrystusa, w sercu zawsze powstają lśniące i gwieździste wyobrażenia, ponieważ jego przestrzeń została oświetlona przez Jezusa”²⁷³, Którego potęga jest już „w lśniących duszach, wpatrujących się o porankach w siedzącego po prawicy Ojca”²⁷⁴. Św. Hezychiusz zapewnia, że dusza, która doznaje dobrodziejstw, w uniesieniu miłości odpłaca się Dobroczyńcy wzywaniem Go i nieustanną pamięcią o Nim oraz czynieniem dobra. Podkreśla także, że każde dobro w sercu jest efektem osiągniętej cnoty. Za jedną z nich uważa on trzeźwość, którą nazywa wprost „czystością serca”. Św. Hezychiusz wyjaśnia przy tym, dlaczego serce odgrywa tak ważną rolę w życiu duchowym człowieka. Warto również przyjrzeć się tym uwagom i poświęcić nieco czasu na zbadanie tego tematu.

3.4. U BRAM SERCA, CZYLI OBRONA CENTRUM DUCHOWEGO CZŁOWIEKA

Rozwijając prezentowaną przez siebie koncepcję antropologiczną, zgodnie z którą człowiek rozbity między zewnętrzną a wewnętrzną częścią swej natury, trzyma się starając poskromić przeciwstawne sobie żywioły, św. Hezychiusz naświetla także, jakie właściwości mają te dwa aspekty ludzkiej natury. Ponadto wskazuje również, jaki wpływ mają one na życie osoby ludzkiej. Przypomina przy tym, że zarówno ciało, jak i dusza dążą do zgoła odmiennych celów. Pierwsze - często nazywane przez Ojców po prostu naturą – stara się zaspokoić swe pożądliwe instynkty. Nie posiadając jednak zdolności samodzielnej walki ze swą naturą, poddane zostaje części wewnętrznej człowieka – tj. duszy. Ta z kolei zależna jest od dwóch czynników, części rozumnej i popędliwej, zwanej przez niektórych gniewną.²⁷⁵

Św. Hezychiusz. opisuje również właściwości duszy.²⁷⁶ Nieustannie przypomina, że jej centrum stanowi serce i przestrzega, że zawsze powinno ono być „wyciszone dogłębnie od każdej myśli”.²⁷⁷ „Nawet, jeśli jawiłaby się ona jako rzekomo dobra”

²⁷³ Tamże, s. 174.

²⁷⁴ Tamże, s. 99.

²⁷⁵ Tamże, s.108.

²⁷⁶ Tamże, s. 99.

²⁷⁷ Tamże, s. 88.

- zaznacza²⁷⁸ św. Hezychiusz zaleca również, by z uważnością wpatrywać się we własne serce, niczym w „zwierciadło”. Tylko wówczas na bieżąco badać można stan, w jakim się ono znajduje, a co za tym idzie, także w porę dostrzegać „twarze umysłowych” wrogich demonów.²⁷⁹ Bóg błogosławi ludziom o czystym sercu, i – jak zaznacza św. Hezychiusz - zrozumiałe stają się teraz słowa ap. Pawła: „jeśli Bóg z nami, to któż przeciwko nam?” (Rz 8,31-35.37). Autor *Traktatu* wyjaśnia też, że wzywanie Pana oczyszcza serce, „w którym Bóg ukazuje się wiernym”.²⁸⁰ Czyste serce przepełnione jest już jedynie nieustanną modlitwą i Miłością, ponieważ opustoszałe z wyobrażeń i przedstawień może już tylko - pod wpływem działania Ducha Świętego - rodzić tajemne „Boskie wyobrażenia”. Takie serce „oddycha” już teraz wyłącznie Bogiem.²⁸¹

Nie tylko św. Hezychiusz pisał w ten sposób o ludzkim sercu. Również św. Teofan Rekluz zaznaczał, że Bóg zamieszkuje w sercu człowieka od momentu chrztu świętego²⁸² i jedynie Chrystus wie o rzeczach ukrytych w sercach każdego człowieka. Przywołując pisma Ojców opisał drogę, jaką przechodzi każdy człowiek rozpoczynając życie chrześcijańskie, poczynawszy od sakramentu chrztu. Wyjaśniał także, jak zachować w duszy łaskę otrzymaną od Boga w sakramencie oczyszczenia z grzechu i kontynuować z nią dalsze życie duchowe.

Przemiana, jaka następuje po oczyszczeniu serca, przez św. Hezychiusza porównywana jest do przemiany, jaka dokonała się w postaci biblijnego Jakuba (Rdz 32,29).²⁸³ Jest ona nie tylko aktem samego oczyszczenia z wad, ale także jednoczesnym skierowaniem swego dalszego życia w stronę Boga. Św. Hezychiusz zauważa, że dusza, na nowej drodze, czuje mistycznie w sercu słowa Jezusa: „Nie lękaj się dziecię me Jakubie, mały Izraelu. Ja cię osłaniam” (Iz 41, 13).²⁸⁴

Zrozumiałe staje się więc, dlaczego wróg usiłuje zaatakować w taki sposób, aby ucierpiało właśnie miejsce spotkania człowieka z Bogiem. Próbuje przeszkodzić za wszelką cenę, rozproszyc i zatrzeć tę mistyczną łączność. Z uwagi na to, że w sercach odbywa się modlitwa i kontemplacja, św. Hezychiusz przekonuje, że należy postawić wszelkie straże przy bramie serca i w ten sposób skoncentrować uwagę na tym, aby ochronić serce przed napaściami wrogów „Straż umysłu jest wartownią słów o wszelkiej cnocie, obrzezaniem

²⁷⁸ Tamże, s. 89.

²⁷⁹ Tamże, s. 91.

²⁸⁰ Tamże, s. 110.

²⁸¹ Tamże, s. 154.

²⁸² Św. T. Rekluz, dz. cyt., s. 71-129.

²⁸³ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 110.

²⁸⁴ Tamże, s. 150.

serca, które przepowiadał niegdyś wartownik Dawida²⁸⁵ - stwierdza św. Hezychiusz. Motyw bramy warownej i oblężenia jest wątkiem często spotykanym w Biblii. (Por: 2 Sm 18, 24; Pwt 10, 16; Jr 4,4, 9, 25; Rz 2, 28-29). Na wzór miast, także i serce każdego człowieka to centrum działań wojennych, gdyż - tak, jak i dawne biblijne narody upadały w chwili, gdy wróg przełamywał mury miasta - tak też i dusza poprzez demoniczne wtargnięcia sięga upadku. Uważność i trzeźwość każe stawiać opór każdej wrogiej ingerencji, każdej wrogiej myśli. Każe też wyciszyć serce, tak, by oddychało już tylko i wyłącznie Chrystusem – uzbrojonym w ten sposób można wraz z Nim odważnie stanąć w bojowym szyku naprzeciw wrogów u bram serca. W przeciwnym razie, gdy złe duchy zastaną niestrzeżony umysł, a więc część rozumną duszy, wchodzi jedna po drugiej do środka serca.

Jak do tego dochodzi? Co się wówczas dzieje? Św. Hezychiusz, opisując zmagania duszy ujawnia, jak przebiega rozwój zatrutej, zgubnej, podsyłanej przez wroga myśli. Przede wszystkim wyjaśnia, że każda myśl (*gr. logismós*) wchodzi do serca poprzez wytworzenie w umyśle obrazu, przedstawienia bądź wyobrażenia rzeczy postrzeganych zmysłami, będących zarazem nośnikiem takich namiętności, na które dusza jest najbardziej podatna. Myśl przyjemnie syci te pokusy człowieka, pukając do środka duszy, by ta - niczym dziecko za zręcznym w sztuczkach sztukmistrzem²⁸⁶ - podążała za nim aż do zguby w całkowitym zapomnieniu. Obraz przyciąga uwagę dziecka, dając mu całkowicie pograć się w przyjemności obcowania z nim, a w momencie, gdy straci ono czujność, atakuje wówczas z całych sił. Hezychasta ostrzega, że niedoświadczona w walce dusza, jest jak dziecko,²⁸⁷ które widząc „kuglarza”²⁸⁸ cieszy się “przedstawieniowymi” napadami złego ducha i - zwodzona w ten sposób - miesza swoje własne myśli z demonicznymi przedstawieniami. Chce być bliżej nich, zaczyna za nimi podążać, wchodzi z nimi w dialog i daje się im zwieść.

Ten krok naprzód, podjęcie dialogu z myślą, to kolejny etap jej rozwoju. Teraz zdążyła się już zadomowić się na dobre w umyśle i rozpycha się dalej. Chce znaleźć sposób na to, by zrealizować wyobrażenie, które zdążył już zobaczyć umysł i odczuło już także serce. Zaczyna więc poszukiwać metody, by wprowadzić je w czyn. Wraz z intensyfikacją i eskalacją pierwotnej myśli, pojawiają się kolejne myśli, kolejne ataki, które potęgują chęć

²⁸⁵ Tamże, s. 116.

²⁸⁶ Tamże, s. 129.

²⁸⁷ Tamże, s. 102-103.

²⁸⁸ Tamże, s. 129.

podjęcia się jej realizacji. Wejście w dialog z myślą Ojcowie często określają jako początek przegranej. Przywołując liczne ewangeliczne przykłady wyjaśniają, że dopuszczenie się dialogu z wrogiem mającym ponad dwa tysiące lat doświadczeń w kuszeniu człowieka, skazuje z góry na przegraną. Takim działaniem doprowadził przecież do grzechu pierwszych ludzi, doprowadzając naturę ludzką do stanu upadku. Poza Bogiem, nikt tak jak on nie zna natury ludzkiej. Wie doskonale, że człowiek nie jest w stanie całkowicie uniknąć pokus. Walka na tym polu trwa całe życie, a najwytrwalsi osiągają stan, w którym żadne knowania wroga nie są w stanie rozproszyć czystego serca i zakłócić czystej modlitwy. Św. Makary,²⁸⁹ wielki asceta i pustelnik synajski, który zasłynął tym, że mimo wieloletnich ataków wroga, liczny prób nakłonienia go do reakcji na podsyłane mu próby, nigdy nie ustąpił, nie ugiął się i nie podjął jakiegokolwiek interakcji, a więc podjęcia jakiegokolwiek rozmowy z wrogą myślą. Ignorował każdą z prób, aż wreszcie zwyciężył: ataki ustały. A sam wróg przyznał, że jego wiara jest niezrównana. Św. Makary bowiem nie ustawał w koncentracji wokół jednej myśli: całą uwagę kierował do Bożych kontemplacji. Zasłynął wytrwałością w wierze, bo myśli wypełniające jego umysł pochodzą jedynie od Stwórcy.

Św. Hezychiusz mając to wszystko na uwadze, udziela przestrogi przed podejmowaniem nawet pod rozwagę zgubnej myśli. Analizowaniem jej w jakikolwiek sposób. Zdaje sobie sprawę z tego, że w pewnym momencie zawsze pojawi się taka myśl, by podążyć za pokusą. A w następstwie pojawi się wewnętrzne przyzwolenie, by ciało wprowadziło w czyn występki, który widziało w rozumie – opisuje rozwój namiętnej myśli św. Hezychiusz. Zatrzymać ją może jedynie błogosławione światło Boskości, które oświeca człowieka. Bez niej człowiek jest zupełnie bezradny. Nie jest możliwe wygnanie napadu bez wzywania Imienia Jezusa Chrystusa. Jednak św. Hezychiusz pochwała czuwanie i nieustępliwość w walce z myślami. Tylko to daje człowiekowi wiedzę, jak krok po kroku je przewyższyć, tak, by serce uwolniło się od myśli i przebywało w nim już wyłącznie schodzące z góry dobro.

Doświadczenie św. Hezychiusza uczy, że grzech nie może wejść do serca, jeśli najpierw nie zapuka do bramy serca swym przedstawieniem. „Gdy ktoś zrani serce rośliny – usycha. Tak samo jest z sercem człowieka, (...), a złodzieje nigdy nie próżnują”²⁹⁰ – przestrzega hezychasta. Złodziejami nazywa tutaj złe duchy, pragnące zagarnąć dla siebie głębię serca, a więc tę przestrzeń, która – jak pisze św. Hezychiusz – „kołysze się pod

²⁸⁹ M. Białous, *Św. Makary, egipski "Doktor Łaski"*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2020, s. 58-68.

²⁹⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 117.

wpływem Ducha Świętego”²⁹¹. Wszak, ap. Paweł pisze, że „Bóg zesłał Ducha swojego Syna w wasze serca, wołając: abba, Ojciec” (Ga 4,6).

Czystość serca unicestwia wszelkie namiętności i zło, jeśli tylko jest należycie strzeżone. Jeśli natomiast odchodzi ono od uważności i czystej modlitwy, wówczas doznaje trucizny poprzez zatrutą myśl. W żadnym wypadku nie wolno dopuszczać tego zwłaszcza na początku walki, gdy dusza niczym dziecko cieszy się i podąża za demonicznymi napadami. Należy jedynie dostrzegać je i natychmiast wyciąć, zanim dojdzie do wzrostu napadu. Jeśli mimo wszystko dojdzie do wtargnięcia złowrogiej myśli, należy oczyścić serce, wyciągnąć na zewnątrz to, co zostało zabrudzone. Gdy popadliśmy w uciski, powinniśmy jak Dawid, wylewać serca do Boga, powiedzieć Mu o uciskach takimi, jakimi one są i wyjawić swoje potrzeby.²⁹² Wówczas, gdy serce zostanie już całkowicie oczyszczone z przedstawień, zacznie rodzić tajemnicze Boskie wyobrażenia. Nie dziwi więc opinia, że prawdziwie trzeźwy jest ten, kto w sercu jest mnichem.

Co jednak dzieje się w takim sercu? Św. Hezychiusz pisze wprost, nie ukrywając przed uczniem żadnych tajemnic. Krok po kroku opisuje szczegółowo rozwój myśli, jakie pojawiają się w umyśle człowieka, od momentu pojawienia się, poprzez rozwój, aż po ostateczną pokusę realizacji jej zamierzeń.

3.5. POCHODZENIE I ROZWÓJ MYŚLI POJAWIAJĄCEJ SIĘ W UMYŚLE CZŁOWIEKA

Abp Jerzy zwraca uwagę, że wszyscy autorzy filokaliczni „gremialnie” nawołują, by nie zawierać własnym myślom i odpędzać je już u samego załączka,²⁹³ gdy tylko pojawi się napad (*gr. prosbole*). *Traktat* św. Hezychiusza jest wskazówką, jak należy to czynić.

Aby zrozumieć czym jest napad (*gr. prosbole*) myśli, inaczej pojawiające się w umyśle wyobrażenie, św. Hezychiusz sporo miejsca poświęca opisowi, w jaki sposób działa myśl. Opisuje poszczególne etapy rozwoju, poczynsz od chwili jej pojawienia się w umyśle, przez wywołanie uczucia pragnienia pokusy i podążania za nią, aż do ostatecznego upadku i realizację namiętności. Koncepcja rozwoju myśli oraz ich pochodzenia mogła zostać zaczerpnięta przez autora *Traktatu* od innego z Ojców filokalicznych, św. Ewagriusza z Pontu,²⁹⁴ który opisał dokładnie ten proces, rozwijając,

²⁹¹ Tamże, s. 154.

²⁹² Tamże, s. 142, 153.

²⁹³ Abp Jerzy (Pańkowski), dz. cyt., s. 245.

²⁹⁴ Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne. Tom I*, s. 411-446.

w jaki sposób na człowieka oddziałuje osiem duchów zła.²⁹⁵ Oczywiście, dysponując nawet najlepszymi narzędziami badawczymi, nie sposób dziś jednoznacznie stwierdzić, od kogo zainspirowane zostały założenia dotyczące ośmiu namiętności. Niewątpliwie jednak są one częstym i stałym elementem pojawiającym się w pismach Ojców. Niektórzy, jak św. Jan Klimak, wyróżniali większą liczbę namiętności, inni, jak św. Ewagriusz, klarownie opisali najważniejsze osiem, które są źródłem dla kolejnych. Nauka o walce z namiętnościami stanowi punkt odniesienia każdego z Ojców.

W nawiązaniu do tego, św. Hezychiusz poucza, że geneza myśli jest dwojakiego rodzaju. Albo pochodzą one od samego człowieka, albo od jego wroga, który podsyła je niczym zatrute, wrogie strzały, z którymi należy walczyć od samego początku, nie pozwalając im zadomowić się w umyśle.²⁹⁶ I na tym polega istota walki. Umiejętne rozróżnienie i odpowiednie odparcie wrogiej myśli, gdyż właśnie od myśli zaczyna się wszelkie skuszenie. Autor zaznacza wielokrotnie, że demony nie mają innej możliwości prowokowania, jak tylko i wyłącznie poprzez przedstawienia, wyobrażenia, obrazy podsyłane umysłowi podczas napadu. Dlatego najpierw dopuszczają się prowokacji. Podsuwają obraz. Wówczas dochodzi do połączenia wizji z namiętną myślą.

Kolejnym etapem jest zgoda na przyjęcie myśli, przyzwolenie na przyjemność, jaka płynie z dostrzegania tego, co wiąże się z myślą. Dochodzi do przemocy, wymuszania przez namiętną myśl (*gr. logismós*) zawładnięcia serca i pożądania. To pierwszy krok prowadzący do zniewolenia. Św. Jan Klimak, już na początkowym etapie tego procesu, dostrzega pierwszy etap walki.²⁹⁷ Tuż po ataku myśli, kiedy dochodzi do podjęcia z nią dialogu, wówczas zniewolone zostaje serce, które zaczyna już pragnąć przedmiotu swego pożądania, choć nadal walczy z chęcią wprowadzenia w czyn jej realizacji.²⁹⁸ Gdy dochodzi do zgody na podjęcie realizacji, następuje kolejny etap – niewola. Wtedy ma miejsce właściwa walka. Gdy namiętność bierze górę, dochodzi do urzeczywistnienia namiętności, dokonanie grzesznego czynu. Wielu Ojców, przywołując dialog kusiciela z Ewą w raju (Rdz 3,1-4), ostrzega, by nie wchodzić w dialog z namiętną myślą, bo wówczas z góry skazani już jesteśmy na przegraną.

Na dwojaki sposób źródło myśli wskazywał także Diadoch z Fotyki.²⁹⁹ Wyliczał tu z jednej strony dyspozycje i predyspozycje człowieka, z drugiej natomiast - demoniczne działanie.

²⁹⁵ Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, [w:] *Pisma ascetyczne. Tom I*, s. 363-406.

²⁹⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 153.

²⁹⁷ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 102.

²⁹⁸ Tamże, s. 210.

²⁹⁹ Por. Diadoch z Fotyki, *Sto rozdziałów gnostyckich*, s. 88, [za:] J.-C. Larchert, dz. cyt., s. 442.

Dyspozycje to ludzkie namiętności przejawiające się głównie jako myśli. Predyspozycje z kolei to ślad pozostały w duszy po minionych namiętnościach, a więc grzechy bądź zaniedbania.³⁰⁰ Jak wyjaśnia św. Marek Eremita, są to niezależne od ludzkiej woli namiętne myśli i obrazy, mimowolne „wspomnienie” wcześniejszych występków, dostarczane przez pamięć i wyobraźnię, gdyż jedna z drugą związane są ze sobą skłaniając duszę do namiętności. Jako drugie działanie myśli Diadoch nakreślił działanie podstępnych demonów, które oddziałują na duszę za pośrednictwem ciała: przy pomocy zmysłów albo popędów wewnętrznych lub poprzez pamięć i wyobraźnię.³⁰¹ Jak zauważył Diadoch, zdolność demonów do poruszania ludzkich myśli sprawia, że człowiek wszelkie bodźce odczuwa jako pochodzące z serca³⁰²

Św. Jan Kasjan,³⁰³ podobnie jak św. Hezychiusz,³⁰⁴ podkreślał, że „choroba” atakowana jest tam, gdzie znajduje się słaby punkt, niechroniony, nieuważny lub po prostu poraniony we wcześniejszych bojach. Wróg, jak wyjaśnia św. Hezychiusz, ma jeden cel: chce pobudzić w sercu człowieka myśli, które podtrzymają namiętności, a ostatecznie doprowadzą do poddania się jej i dokonania grzechu konkretnym uczynkiem.

O tym, jak działają mechanizmy pokusy, pisał także św. Jan Klimak.³⁰⁵ Zaobserwował on, że pierwsza jest sugestia lub atak. Jak wyjaśniał, atak jest to „myśl, albo obraz jakiejś rzeczy, które jawią się w sercu jako przypadkowe widzenie, nagle ukazujące się duchowi”.³⁰⁶ Drugie z kolei jest połączenie z grzeszną myślą, a więc przyjęcie myśli podsyłanej przez wroga albo podjęcie rozmowy z tym, co właśnie ukazało się wraz z myślą. Św. Jan wyróżnił w tym miejscu dwa rodzaje połączenia. Pierwszy - to zwykła „beznamiętna” rozmowa z myślą. Drugi stopień, który następuje zaraz po niej, to wejście w związek z myślą. Oznacza to, że człowiek przywiązał się do myśli, zaczyna czerpać przyjemność z obcowania z nią. Na tym etapie człowiek nie przystępuje jeszcze do jednoczenia z myślą, ale - jak uważa Św. Hezychiusz - właśnie na tym etapie człowiek ulega rozproszeniu. Jego własne myśli zaczynają mieszać się z myślami wroga.

Zgoda na myśl następuje dopiero na kolejnym etapie. Jest to przyzwolenie duszy na upodobanie w tym, co się jej proponuje, a myśl i człowiek decyduje się, by pójść za

³⁰⁰ Tamże, s. 442-443.

³⁰¹ Tamże, s. 443.

³⁰² Tamże, s. 444.

³⁰³ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami XXIV*, 17., wyd. Tyniec, Kraków 2017., s. 101.

³⁰⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 103.

³⁰⁵ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 447.

³⁰⁶ Tamże s. 211-212.

myślą.³⁰⁷ Do niewoli dochodzi tuż po przyzwoleniu na myśl. Wówczas człowiek staje się jeńcem, zakładnikiem i niewolnikiem myśli niszcząca spokój duszy. Na tym etapie serce jest już stale przywiązane do przedmiotu, którego dotyczy myśl.³⁰⁸ Urzeczywistnienie myśli jest jedynie kwestią czasu, bo zniewolony myślą człowiek przechodzi do działania. Zaczyna poszukiwać sposobu, by grzesznym uczynkiem wdrożyć myśl w życie. Namiętność – to kolejny etap, na którym to stałe, powtarzalne jest już przyzwolenie na daną myśl. Myśl, która od dłuższego już czasu wpływa na duszę, gruntując w niej namiętność. Natomiast będące już w ścisłym związku zjednoczenie z duszą ustanawia jako normalne nastawienie, ciągłą i stałą skłonność kierowania swego działania ku namiętności utożsamiającej myśli.³⁰⁹ Zło, które od dłuższego czasu wpływa na dusze staje się już niejako „normalny” i spontanicznym nastawieniem.

Niektórzy Ojcowie rozwijali schemat rozwoju myśli, dodając do kolejnych etapów poszczególne elementy. Św. Jan Damasceński uważał, że namiętność dochodzi przed zgodą na popełnienie czynu, po nich dopiero następuje jego urzeczywistnienie, a na końcu niewola.³¹⁰ W podobny sposób pisał o rozwoju myśli Filoteusz z Synaju.³¹¹ W pierwszej kolejności podkreślał, że nie ma możliwości, by człowiek, który „oddaje się złym myślom był wolny od grzechu w działaniu zewnętrznym”,³¹² jak również nie jest możliwe, według niego, „by ten, kto nie wykorzenia z serca złych myśli, nie przekształcał ich w złe uczynki”.³¹³ Następnie nakreślił jak działają podstępne myśli. Najpierw pojawiają się podszepty, potem przystąpienie do nich, w kolejnym kroku zgoda, później zniewolenie, wreszcie namiętność powstająca z przyzwyczajenia i ciągłości. „Na tym właśnie polega zwycięstwo wroga w walce z nami” – wyjaśniał.³¹⁴ Jego zdaniem wielu ascetów nie dostrzega, bądź wręcz lekceważy szkody, jakie złe myśli są w stanie uczynić umysłowi, dbając o praktyki ascetyczne, zapominając o umyśle i zupełnie o niego nie dbając.

O pochodzeniu myśli i wszystkich elementach jej rozwoju, od pojawienia się poprzez rozwój, w którym następuje namiętne upajanie się myślami, dialog z myślami, aż po realizację, a więc grzeszny czyn – pisał również inny z Ojców filokalicznych, św. Symeon Nowy Teolog. Z jego spostrzeżeń wynika z kolei, że „demon, tuż po tym, gdy skutek

³⁰⁷ Tamże, s. 188.

³⁰⁸ Tamże, s. 213.

³⁰⁹ J.-C. Larchet, dz. cyt., s. 449.

³¹⁰ K. Leśniewski, *Nie potrzebuj lekarza zdrowi*, dz. cyt., s.170-171.

³¹¹ Filoteusz z Synaju, *O uważności*, *Philokalia II*, s. 274-286, [za:] *Nowa Filokalia*, s. 217.

³¹² Tamże.

³¹³ Tamże.

³¹⁴ Tamże, s. 218.

nieposłuszeństwa przykazaniu doprowadził do wygnania z raju i odłączenia od Boga, otrzymał dostęp do myślowych wahań i siły rozumu każdego człowieka – i dniami i nocami wzbudza umysły: jednego silniej, drugiego słabiej, a innego bardzo mocno”.³¹⁵ Św. Symeon podkreślał jednocześnie, że nie ma przed tym innej obrony, jak tylko nieustanna pamięć o Bogu, który „utwierdza” umysł człowieka i czyni go „niezachwianym” w nieustannych trudach walki duchowej, toczonej przez każdego chrześcijanina „na arenie wiary”³¹⁶. Trudom tym służą różne formy ascezy i ćwiczeń duchowych, a także wszelkie wyrzeczenia czynione dobrowolnie przez człowieka, aby wzbudzić litość swego Stworzyciela i wszystkim trudzącym się w Jego imię ponownie darował pierwotny stan umysłu. Jak dochodzi do zwiedzenia? Pierwszy jest napad (*gr. prosbole*) – pisze zgodnie z innymi Ojcami św. Symeon. Drugie – połączenie, a więc zmieszanie myśli człowieka i niegodziwych demonów. Trzecie – dodaje św. Symeon – jest przyzwolenie, a więc określenie, jak ma się stać to, co jest pomiędzy obiema myślami, które zamierzają zło. Czwarte – jest już postrzegalne działanie, a więc grzech.³¹⁷ Jeśli jednak umysł będzie trzeźwy i uważny, uniknie następstw, wygna napad przed jego wzrostem poprzez odparcie i wzywanie Pana Jezusa. Ten oto sposób duchowy prowadzi do daru beznamiętności i oglądania Boga.

O myśli, jako o pokusie bądź pewnego rodzaju zamyśle czytamy także u współczesnych teologów prawosławnych poruszających kwestie duchowości. Autor *Misterium metanoi i spowiedzi*³¹⁸ analizuje ludzką myśl w perspektywie duchowości prawosławnej w odniesieniu do grzechu. Przywołuje pisma św. Nikodema Hagioryty, w których wyjaśnił on, jak ludzkie myśli łączą się z szeroko pojętym zagadnieniem grzechu. Św. Nikodem wskazuje na istnienie trzech rodzajów myśli: „dobrej”, „zbędnej” oraz „złej”. Przypomina jednocześnie, że Ojcowie filokaliczni zalecają daleko idącą ostrożność wobec wszelkich myśli, także tych dobrych. Ponadto przestrzegają także przed wyobraźnią, która potrafi doprowadzić człowieka do niebezpieczeństwa. Jako przykład podaje zgubne dla duszy konsekwencje podążania za wyobraźnią podczas modlitwy. Zrozumiałe więc stają rady św. Hezychiusza, by modlitwa była pozbawiona jakichkolwiek obrazów i wyobrażeń, ponieważ mogą wyrządzić duszy wielką krzywdę. Zastrzega jednak, że nie da się wygnać namiętnych wyobrażeń bez wzywania na pomoc Jezusa Chrystusa. Zwraca także uwagę,

³¹⁵ Św. Symeon Nowy Teolog, *Wypisy z Filokalii*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2002, s. 36.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ Tamże, s. 37.

³¹⁸ Abp Jerzy (Pańkowski), dz. cyt., s. 243-244.

że wróg, z którym toczy się walka, jest wrogiem umysłowym, którego nie można wygnać z serca samodzielnie, lecz wyłącznie z Bogiem.³¹⁹

Abp Jerzy podkreśla, że wyobrażenia w duchowości Wschodu zawsze zawiera pejoratywne konotacje, a Ojcowie filokaliczni niemalże jednoznacznie wypowiadali się o niej jak o zjawisku, z którym należy walczyć.³²⁰ Przywołuje także pisma Ewagriusza z Pontu, w których odnaleźć można ważne dla tego tematu spostrzeżenia. Ewagriusz zauważa mianowicie, że walka z myślami opiera się na następującym schemacie: jedne przerywają, a inne ulegają przerwaniu.³²¹ W tym kontekście wyróżnia trzy rodzaje myśli: anielską, ludzką i demoniczną.³²²

Nie jest to odosobniony punkt widzenia. Jak zaznacza autor *Misterium metanoi i spowiedzi*, również św. Nikodem Hagioryta dzieli źródła myśli na zewnętrzne i wewnętrzne. Co istotne, wśród tych ostatnich wyróżnia trzy źródła powstawania myśli: wyobraźnię, namiętności oraz demony.³²³ Abp Jerzy zauważa, że Ojcowie wypowiadają się jednoznacznie na temat wyobraźni: nie należy jej pobudzać, tylko dbać o to, aby nie powstawały w niej żadne obrazy. Zwraca także uwagę, że trudniejsze do zwalczenia są natomiast namiętności, ponieważ pochodzą one z trzech obszarów, z których każdy dotyczy rzeczywistego i realnego grzechu, a więc: pożądania, gniewu i rozumu. Pożądanie – rodzi chciwość, rozpustę, zachłanność, rozum – pychę, a gniew – np. mściwość, wybuchowość, zuchwałość. Trzecie źródło, z którego pochodzą myśli, to demony, które działają na człowieka nieustannie, zarówno w dzień, jak i w nocy.³²⁴ Intensywność i skala ich działania zależne są od stopnia zepsucia i stanu ludzkich namiętności.³²⁵

Walka z myślami wymaga więc znajomości i wiedzy o przeciwniku. Abp Jerzy przypomina za Janem Kasjanem, że „jedynie umysł (*gr. nous*), który osiągnął stan czystości, może rozpoznać sztuczki demonów”.³²⁶ Natomiast zatruta wyobraźnia wytwarza obrazy wynikające z ośmiu głównych namiętności (*gr. pathi*) nawet podczas snu.

Rozróżnienie i umiejętnie uważne rozpoznanie,³²⁷ z jaką myślą ma do czynienia, jest bardzo cenną umiejętnością zdobywaną po długiej i ciężkiej walce. Nie dziwi więc fakt,

³¹⁹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 82.

³²⁰ Abp Jerzy (Pańkowski), dz. cyt., s. 248.

³²¹ Tamże, 244.

³²² Tamże, s. 245.

³²³ Tamże, s. 247.

³²⁴ Tamże, s. 248.

³²⁵ Tamże, s. 149.

³²⁶ Tamże, s. 249.

³²⁷ Tamże, s. 132.

że św. Hezychiusz wysoko cenił umiejętność rozpoznania, którą łączy ze stanem czystości serca. Tak samo jak Kasjan, uważał on bowiem, że tylko czyste serce jest w stanie rozpoznać, które myśli pochodzą z Bożej Miłości, a które są przejawem nieczystych namiętności drzemiących w człowieku.³²⁸ Dlatego tak ważna jest straż umysłu oraz uważność chroniąca czystości serca. Jak pisze św. Hezychiusz, trzeźwość wraz z Bogiem uwalnia człowieka od „opanowanych namiętnościami wyobrażeń”.³²⁹

3.6. CZŁOWIEK W OBLICZU WALKI DUCHOWEJ

Św. Hezychiusz uważa, że każda nie zachowująca straży umysłu dusza – trzusi się nadaremnie. Przypomina także, że przecież wróg jest bezcielesny i nie jest w stanie oszukać dusz w inny sposób niż poprzez przedstawienia i myśli. Gdy w sercu nie ma przedstawień, umysł staje w zgodzie z naturą, a więc może ruszyć do duchowej, mistycznej kontemplacji, która jest ukoronowaniem wszelkich trudów ascetycznych. Przywołując też słowa z psalmu Dawidowego, w których zawarto sekwencję: „o porankach zabijałem”, użytą w odniesieniu do zgubnych dla człowieka działań niegodziwych demonów (Ps 100, 101), św. Hezychiusz konkluduje, że „radujący się umysł rozpoczynający poranki wolny od wyobrażeń”.³³⁰ Wówczas, dusza może powrócić do Ojca, niczym syn marnotrawny i stanąć przed Panem taka, jak została przez Niego stworzona. Stan kontemplacji nie koniecznie jest darowany człowiekowi na zawsze. Często Bóg daje go na chwile, ku pokrzepieniu serc, by wiedziało, do czego ma dążyć. Doświadczone w boju serce boleśnie odczuwa jednak każde zerwanie tą miłą harmonijną łącznością, dlatego umie także do niej powrócić. Wie to także św. Hezychiusz, gdyż pisze, że „tak, jak chodząc po ziemi nie da się nie przecinać powietrza, tak nie jest możliwe, by serce człowieka nie pozostawało wiecznie na wojnie z demonami lub nie podlegało ich oddziaływaniu”.³³¹

Św. Hezychiusz nie ukrywa przed swym uczniem, że człowiek całe swe ziemskie życie nie pozostanie wolny od myśli, a serce nieustannie będzie celem ataku demonów. Walka trwa aż do śmierci. Każda myśl podsyłana przez wroga jest próbą, z którą człowiek

³²⁸ Św. Hezychiusz, s. 138.

³²⁹ Tamże, s. 79.

³³⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 160.

³³¹ Tamże, s.170.

musi sobie poradzić. Św. Antoni Wielki uważał, że ten, kto nie był poddawany pokusom, nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego.³³²

Św. Jan Damasceński zauważa, że osiem typów złych myśli, które odpowiadają ośmiu głównym namiętnościom, gnębią nas niezależnie od nas samych.³³³ Św. Hiob pokazał, że nie od człowieka zależy to, aby nie być kuszonym. Walka z myślami wymaga więc, konkluduje św. Hezychiusz, zarówno wiedzy o działaniu myśli, jak i orientacji, jak oddziałuje ona na duszę. Ponadto, wymaga też umiejętności prowadzenia walki, wypracowania odpowiednich narzędzi i rozeznania, jak postępować w obliczu napadających na duszę myśli i pokus.

Św. Hezychiusz nie pozostawia złudzeń: zwalczanie podstępnych myśli jest sztuką nad sztukami. I co więcej, nie może przed nią uciec. Unikanie walki uczy duszę nieudolności. *Filakalia* natomiast uczy jak walczyć. Jest, można powiedzieć, zapisem z pola walki. Jej autorzy dają wskazówki, jak wyjść z niej cało, opisując często to, co sami zdołali się na niej nauczyć.

Autor *Filokalii*, przywoływany już w tej pracy św. Jan Kasjan,³³⁴ analizując wszystkie aspekty walki zauważa, że rozgrywa się ona na różnych płaszczyznach. Zarówno na poziomie materialnym, jak i na poziomie duchowym. Po części wynika to z natury ludzkiej, szczególnie w odniesieniu do ciała, ale po części jest to również efekt zadania, jakie stawia przed człowiekiem Stwórca. Św. Jan, w nawiązaniu do ap. Pawła (m.in. Ga 5,16-25), wyróżnia więc trzy postaci walki. Są nimi: walka ciała przeciwko duchowi, ducha przeciwko ciału oraz walka naszej woli. „Trzeba, żebyśmy (...) na podstawie własnowolnie podjętego wyboru oraz ochoczym sercem unicestwili całą naszą wolę w obliczu przełożonego”³³⁵ – pisze św. Hezychiusz. Poruszane są w każdej z nich inne żywioły, części natury człowieka. Część popędliwą – na co wskazywali zgodnie wszyscy Ojcowie – można zwalczyć jedynie postem i modlitwą. Podobnie jak i inni asceci, tak również i św. Jan oraz św. Hezychiusz przywołują moment kuszenia Chrystusa na pustyni. Zwraca on uwagę, że nasz Władca udał się po chrzcie na pustynię, a po odbyciu postów „rozpoczął umysłową walkę ze złym, który przyszedł do Niego, jak do zwykłego człowieka”. Św. Hezychiusz zwraca uwagę, że „przez to zwycięstwo nauczył nas sposobu

³³² Św. Antoni Wielki, *Apoftegmaty*, 5 [w:] J.-C. Larchet, dz. cyt., s. 446.

³³³ Św. Jan Damesceński, *Mowy pożyteczne dla duszy*, [za:] J.-C. Larchet, dz. cyt., s. 445.

³³⁴ Jan Kasjan, dz. cyt. s. 115.

³³⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 95.

na duchy niegodziwości, jak należy prowadzić walkę z nimi: w pokorze, poście, modlitwie i trzeźwości, chociaż jako Bóg nie musiał robić żadnej z tych rzeczy”.³³⁶

Św. Jan Kasjan dodaje również, że w pierwszej kolejności właśnie zostały kuszone namiętności związane z ciałem, a więc z ludzką naturą Zbawiciela (Mt 4, 1-11). Głód, sen, chłód – mogły zniknąć, kiedy kamienie stałyby się chlebem, ale Syn Boży przegania kuszenie przypominając, że nie samym chlebem człowiek żyje, a słowem Bożym. Św. Jan zwraca uwagę, że w tym momencie kusiciel wiedział już, że nie ma sensu walczyć dalej w ten sposób. Zostawia więc pobudzanie tych namiętności, które zaspokajane są cielesnie i przechodzi od razu do ataku tych wad, które nie potrzebują pomocy ciała, z którymi trudniej sobie poradzić, a więc próżności – „na rękach nosić cię będą” (Mt 4,6) – oraz pychy – „(...) dam ci wszystkie królestwa świata” (Mt 4,6). Obydwie one są ostatnimi. Ojcowie często opisują osiem największych namiętności ludzkich, jako kolejne etapy rozwoju duchowego, szczebli, po których wspina się każdy człowiek, pokonując kolejno każdą z nich. Tak też i św. Jan wskazuje, że pierwsze z nich – obżarstwo lub łakomstwo były przyczyną zguby Adam, który uległ kuszeniu w raju. Drugi Adam, Syn Boży, uczy nas jak prowadzić walkę z kuszeniami i jak zwyciężać, ukazując swoim przykładem, które namiętności w kolejności są poruszane.³³⁷

I tak, przewyciężywszy cielesność, kusiciel przechodzi od razu do najwyższych namiętności, gdyż – jak wyjaśnia św. Jan – jako doświadczony przeciwnik doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że pozostałe wynikają z rozwoju tych pierwszych. A więc, nie zaczyna pobudzać kolejnych wad, tj. nieczystości, będącej następstwem łakomstwa, tylko od razu zaczyna pobudzać chciwość, korzeń wszystkich wad. Doznając jednak porażki także i w tym miejscu, dostrzega, że nie zwycięży również starając się pobudzić kolejne namiętności wyrastające z tego samego korzenia. Uderza więc w inne miejsce, w pychę, najwyższy poziom namiętności, najsubtelniejszy, najmniej dostrzegalny, ukrywający się zazwyczaj pod pozorem najwyższych cnót. O walce z nią Ojcowie zwykli mówić, że jest ona niczym obieranie cebuli, zwalczony jedną warstwę, natrafia się na kolejną. I tak bez końca. Kasjan dodaje do tego, że pycha uderza w najdoskonalszych, którzy pokonali już wszystkie inne poprzednie wady. Przypomina, że pycha przecież była powodem upadku z nieba kusiciela, który runął w przepaść wraz z wieloma innymi aniołami.³³⁸ Kusiciel sądził

³³⁶ Tamże, s. 98.

³³⁷ Jan Kasjan, dz. cyt., s. 116.

³³⁸ Св. Иоанн Кассиан Римлянин, [в:] *Добротолюбие*, Том II, dz. cyt. s. 42-47.

więc, że Drugi Adam, Syn Boży, powinien być kuszony w taki sam sposób, jak pierwszy Adam, którego udało mu się pokonać.

Czego uczą Ojcowie o namiętnościach? Każda wynika niejako z poprzedniej, tworząc łańcuch pokrewieństw. Łakomstwo, nieczystość, chciwość, gniew, smutek i lenistwo, jedno wynika z drugiego. Dwie ostatnie, próżność i pycha również są ze sobą powiązane, stanowiąc najtrudniejszy stopień do pokonania. Św. Jan Klimak uzmysłowił, że także i walkę z nimi należy rozpocząć od zwalczania poprzedzającej ją wady, w niej poszukując źródła i przyczyny obecnego stanu choroby duchowej.³³⁹

Zgodnie z nauką św. Hezychiusza część popędliwa człowieka ulega dwóm pierwszym namiętnościom, tj. łakomstwu i nieczystości, które trapią ciało, często nieświadomie bądź niezależnie od człowieka. Post i modlitwa, ascetyczny tryb życia są w stanie zapanować nad ciałem. Natomiast kolejne namiętności, które poruszają zarówno pożądlivą część duszy, jak i gniewną, wymagają jeszcze dodatkowych wysiłków. Zaleca również, by w tej niematerialnej walce poruszanie gniewliwej części duszy, należy obrócić na własną korzyść i skierować przeciw wrogim napadom (*gr. prosbole*).³⁴⁰ Gdy tylko w umyśle pojawi się myśl, przedstawienie, trzeba natychmiast przekląć ją, kierując gniew przeciw demonicznym obrazom, tak, by zniszczyć go w załączku, by umysł nie poszedł oszukany za mającym się podobać fałszywym przedstawieniem. Nie wolno dopuścić do rozprzestrzenienia się w kolejnych zakamarkach duszy, szczególnie do serca. Św. Hezychiusz uważa również, że odpierając napad (*gr. prosbole*) oraz trzymając się trzeźwości umysłu i wzywając jednocześnie Jezusa Chrystusa spełnimy wolę Bożą, gdyż – jak przypomina – Pismo uczy, że do Królestwa Niebieskiego wejdą posłuszni, którzy spełniają wolę Ojca (Mt 25).³⁴¹

Posłuszeństwem nazywa on zdobycie umiejętności, pozwalających okiełznać naturę. Takich, które pozwolą nie poruszać bezrozumnie i wbrew naturze gniewliwej części duszy, aby nie okazało się, że zostaliśmy pozbawieni wolności do toczenia niewidzialnej umysłowej wojny. Słowo „straż” oddaje istotę wysiłków, bo stawia człowieka w pozycji rozsądnego i roztropnego stratega, żołnierza znajdującego się na nieustannej wojnie umysłowej, w której liczy się uważność i przenikliwość. Okiełznanie żywiołów natury ludzkiej, oczyszczenie od każdej myśli oraz umiejętne wychwytywanie nadchodzących ataków, wymaga pracy. Nagrodą jest wyciszenie. To sens hezychii.

³³⁹ J. Klimak, dz. cyt., s. 257.

³⁴⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 160-163.

³⁴¹ Tamże, s. 145.

3.1.3. WALKA UMYŚLOWA

Co się dzieje w umyśle w chwili ataku, w momencie walki? Umysł sam z siebie nie może zwyciężyć demonicznego przedstawienia – pouczają Ojcowie. Potrzebna jest zbawcza pomoc Zbawiciela, w kierunku Którego spoglądają poszukujący wyciszenia hezychasci, w tym także św. Hezychiusz, wiedząc, że Władca nauczył nas sposobu prowadzenia umysłowej walki z duchami niegodziwości - w pokorze, poście, modlitwie i trzeźwości. Św. Jan Kasjan uczył, że „jedynie umysł, który osiągnął stan czystości, może rozpoznać kryjące się za sztuczkami demony”.³⁴²

W *Traktacie* odnajdujemy zapewnienia, że umysł jest zdolny do tego, by spoglądać bystrym okiem i rozważać, jaki duch przybywa pod postacią niepożądaną myśli, aby następnie, by nie dopuścić jej do serca, ale odpowiednio wcześniej „zmiażdżyć” z pomocą Chrystusa. Choć także od samego człowieka wymaga się pewnych postaw, wysiłku w walce. Obserwacje autora każą sądzić, że trzeba, by dusza, prowadząca wewnętrzne zmagania, miała cztery rzeczy: pokorę, najwyższą uważność, odparcie oraz modlitwę. Pokora pozwoli cierpliwie znosić każde doświadczenie, bez znużenia, smutku, czy rozpaczliwych sprowadzających duszę na manowce. Uważność z kolei sprawi, że do serca nigdy nie przedostanie się żadna myśl, nawet jeśli rzekomo jawić się będzie ona jako dobra, piękna i pożyteczna. Odparcie z kolei pozwoli zwrócić gniew przeciw wrogowi. A wraz z wzywaniem Imienia Pana, pisze św. Hezychiusz, doświadczy się niewidzialnej pomocy Boskiej.³⁴³

Na niedoświadczoną duszę czekają oczywiście zagrożenia. Jako pierwszą z nich autor wskazuje zapomnienie, które jest według niego najbardziej niebezpiecznym i zarazem bardzo subtelnym stanem, gdyż usuwa z serca trzeźwość. Zapomnienie umie wygasic przenikliwą straż umysłu, a przecież modlitwa - bez której sami nic nie jesteśmy w stanie zrobić - potrzebuje trzeźwości. Bóg wprowadzie od chrztu świętego zamieszkuje w sercu człowieka i jeśli widzi, że umysł jest chroniony i czysty od niegodziwości, wówczas pomaga jeszcze bardziej, rozpalając naszą rozumność ku kontemplacji. Jednak, zdarza się również, że rozbudzony ludzki umysł splata się z walce z umysłem demonicznym. Jeśli umysł jest niedoświadczony w sztuce trzeźwości, miesza się z tym, co w namiętności zostało przedstawione, myśli mieszają się z demonicznym przedstawieniem, ukazuje umysłowi jako urocze. Rozmawia z tym, otrzymując grzeszne pytania i dając grzeszne

³⁴² Abp Jerzy (Pańkowski), dz. cyt., s. 249.

³⁴³ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 126-130.

odpowiedzi. Wówczas umysł cierpi. Zawistne demony często także oszukują umysł, wycofując się na chwilę z walki, by – doprowadzając nas do zapomnienia i zaniechanie troski o umysł – powrócić nagle w niespodziewanym momencie i by zastawszy umysł niechronionym porwać go na powrót do walki. Zaciemnienie umysłu i powrót do namiętności następuje w momencie, gdy człowiek nie poświęca zbyt dużo czasu kontemplacjom duchowym.

Zdaniem św. Hezychiusza, gdy człowiek bezrozumnie postawi całkowicie na siebie, upadnie i roztrzaska się o ziemię. Nieuniknione jest jedno z dwojga: „albo upadnie i zginie оголоcony z cnót, albo wytrwa uzbrojony w umysł.”³⁴⁴ Przeciwnik jest przecież bezcielesnym umysłem,³⁴⁵ co przypomina hezychasta podkreślając, że nie wolno wyruszać na wojnę nago, trzeba zaopatrzyć się w broń. Tymczasem umysł ludzki to rzecz nierozważna i prostoduszna, która błądzi nieustannie bez opamiętania, nie mogąc zaznać spokoju.³⁴⁶ Podąża za widzeniami, przedstawieniami, myślami. Jest skłonna do ciągłego ruchu i również – podobnie, jak przeciwnik - nie musi odpoczywać. Jest czymś beztroskim, co trudno powściągnąć. Św. Hezychiusz ocenia, że zaślepiany jest trzema namiętnościami: chciwością, próżnością i rozkoszą. I ostrzega przy tym przed błędem dawnego Izraela, który sam wydał się w ręce umysłowych wrogów, zwracając się w stronę odlanego z metalu idola (Wj 32, 1-6). Przywołując ten przykład, autor wyjaśnia, że umysł – aby nie biegał wolno - potrzebuje ochrony na ukrytej wojnie umysłowej. Dodaje, również, że sam nie będzie potrafił jej wygrać, jeśli nie nauczy się jej prowadzić skutecznie, aż do czasu, kiedy umysł spędzi dużo czasu w trzeźwości, stanie się przenikliwy. Wówczas dostrzeże na wojnie wszystkie zasadzki wroga.

Nie można zapominać, że walka przeciwko umysłowym przeciwnikom trwa w każdej chwili, stąd też św. Hezychiusz nazywa trzeźwość filozofią umysłową, w pewnym miejscu używa wręcz sformułowania „oko umysłu”³⁴⁷ zaznaczając, że jest to zmysł poznawczy człowieka, który – oświecany przez Boga – daje możliwość obcowania, doświadczania i kontemplacji największych Boskich tajemnic. Pozbawiony z przedstawień, umysł staje w zgodzie z naturą, jest gotów do kontemplacji, wraca do Ojca. Zostaje wzniesiony na wyżyny Boskie i gardzi już rozkoszą rzeczy postrzegalnych, ponieważ zasmakował poznania, które zabiło podążanie umysłu za rzeczami zmysłowymi. Pokusę

³⁴⁴ Tamże, s. 124.

³⁴⁵ Tamże, s. 104.

³⁴⁶ Tamże, s. 146.

³⁴⁷ Tamże, s. 167.

tą nie można zwyciężyć inaczej, jak z pokorą i nieustannym błaganiem z głębi serca Jezusa, by usunął On demoniczny zamysł od umysłu i darował nagrodę za zwycięstwo nad myślami - wyciszenie. Hezychia jest nagrodą za trud, ale przede wszystkim – o czym nie wolno zapominać – darem od Pana. Tę ciszę wypełnia Pan. Uwolnioną od przedstawień przestrzeń umysłu zaczynają wypełniać cnoty, które zdążyły już wytępić wszystkie grzechy, a miejsce oczyszczonego z namiętności serca – wypełnia Boskie światło świętych kontemplacji i poznanie.

Autor pisze, że tym, którzy umacniani w Chrystusie zaczęli biec w kierunku bezpieczeństwa, w stronę trzeźwości, najpierw ukazuje się w umyśle jako lampa, wzmacniana przez nas ręką umysłu i prowadzącą nas na utarte ścieżki rozumu. Następnie, przemieszcza nieboskłon serca, później ukazuje się jako słońce. Św. Hezychiusz wyjaśnia, że w ten sposób Jezus ukazuje Samego Siebie oraz Swoje własne światło kontemplacji. „Oparliśmy w Nim zwierciadło umysłu jest nieprzerwanie oświetlany na podobieństwo czystej soczewki i postrzegalnego słońca”³⁴⁸ – pisze. I dodaje, że wówczas umysł, „dostąpiwszy kresu oczekiwań, odpoczywa od każdej innej kontemplacji w Nim”.³⁴⁹

Odnaleźć można to odwołanie do przemienienia dokonanego przez Jezusa na górze Tabor, którego świadkiem byli jedynie trzech wybrani uczniowie Jezusa (Mt 17, 1-9). Tylko ci, którzy byli gotowi na przyjęcie Boskiej światłości, a której – jak mówią słowa *kontakionu* święta Przemienienia Pańskiego³⁵⁰ – doświadczyli i tak na tyle, na ile byli do tego zdolni. Warto zwrócić uwagę, że przemiana ta w istocie dokonuje się w uczniach Chrystusa, nie w Nim samym, gdyż On, jako Syn Boży, zawsze i niezmiennie był taki sam, jedynie na Górze Tabor ukazał się On swym uczniom w taki sposób, w jakim nigdy wcześniej Go nie widzieli. Była to więc przemiana spojrzenia uczniów na Zbawiciela. Takiej samej przemiany doświadczą ci, którzy dostąpili już Boskiej kontemplacji. Wcześniej jednak, jak zaznacza Św. Hezychiusz, musieli zostać do tego odpowiednio przygotowani. Jak wyjaśnia, światło Boskości oświeca człowieka dopiero wtedy, gdy zostanie opróżniony z myśli i przedstawień. Autor pisze, że taka jasność przyświeca czystemu umysłowi, który oświecony Boskim światłem Pana rozpoczyna już poranki, będąc swobodnym i uwolnionym od wyobrażeń (*gr. phantasia*).

³⁴⁸ Tamże, s. 121.

³⁴⁹ Tamże, s. 122.

³⁵⁰ Por: *Tropariony i kontakiony dwunastu święt*, [za:] liturgia.cerkiew.pl; dostęp: 17.08.2019

Światłość Taboru w mistycyzmie i tradycji hezychastycznej³⁵¹ to odrębny przedmiot rozważań. Traktat o trzeźwości św. Hezychiusza doskonale wpisuje się w tę tradycję, wskazując metodę podążania, od mocy praktycznej filozofii umysłu do mocy kontemplującej rzeczy niewypowiedzianych, a także cnót.³⁵² Jedną z nich jest niewątpliwie dar pokory, ujawniający się – jak pisze św. Hezychiusz - dzięki tym czynnościom umysłu, które pozwalają zachować pamięć o grzechach w słowach, czynach i rozumie. Pojawia się więc w tym miejscu także pytanie, jaką rolę w tym procesie odgrywa rozum.

Rozum, jako odrębna przestrzeń badawcza w humanistyce ma swoją historię, co nakreślone zostało już w pierwszych rozdziałach pracy. Mając jednak na względzie zarówno sam problem badawczy, jak również sposób pojmowania tego terminu we współczesnym świecie, nie można nie podjąć próby zestawienia ze sobą dwóch sposobów rozumienia tego pojęcia. Z jednej strony więc będą to dokonania nauki, szczególnie humanistyki i filozofii w wydaniu idealizmu niemieckiego, którego osiągnięcia do dziś stanowią punkt odniesienia dla kategorii rozumu, ponad który żadnej z koncepcji nie udało się wyjść. Z drugiej - to nauka pierwszych wieków chrześcijaństwa w wydaniu Ojców, w tym również autora lektury omawianego tekstu. Nauka bazująca na przeżyciach, empirii jak również poparta doświadczeniami pozostałych Ojców, dająca się ogarnąć w jedną całość, będąca ciągłością nauki Pisma. Warto sprawdzić, czy wzajemnie się wykluczają i czy znaleźć można jakieś elementy wspólne?

3. 7.1. ROZUM

Odnosząc się do rozumnej części duszy św. Hezychiusz posługuje się przejętym od platoników określeniem „umysł” (*gr. nous*), który w jego ujęciu jest jednostką duchową. Natomiast rozum pojmowany jest u niego jako zdolność umysłu do wnioskowania, rozumienia i osądzania. Rolą rozumu jest zapobieganie umysłowym zasadzkom niewidzialnych wrogów, gdyż właśnie w rozumie trwa niezakłócona niczym modlitwa. „Drogą rozumu dotrzesz świętych kontemplacji” – pisze. Jak dodaje, czysta modlitwa jest świadomą siebie formą dialogu stworzenia ze Stwórcą, ponieważ rozum, świadomy swej ułomności, woła na pomoc Chrystusa w walce z wrogiem i ucieka do Niego, niczym zwierzę osaczone przez dzikie zwierzęta. Autor *Traktatu* nie jest osamotniony w przekonaniu, że rozum stoi *de facto* przy swym Stwórcy i tylko trzymając się z Chrystusem, pozostaje

³⁵¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 140.

³⁵² Por. Św. G. Palamas, dz. cyt., s. 18.

niezraniony. Ojcowie bardzo chętnie sięgają do Księgi Mądrości. Św. Jan Kasjan³⁵³ przypomina w tym kontekście o pysze, jakiej uległ upadły anioł zanim runął w dół, sądząc, że mądrość Boża, jaką został obdarzony może pochodzić od niego samego. Św. Doroteusz³⁵⁴ przypomina fragment Pisma mówiący, że początkiem mądrości jest bojaźń Pańska (Prz 1,7).

Tymczasem inny autor *Filokalii*, św. Nil Synajski³⁵⁵ uświadamia, że Bóg jest źródłem mądrości i tylko On wie wszystko, co człowiekowi przydatne. Św. Hezychiusz³⁵⁶ natomiast dodaje, że Jezus oświeca przestrzeń rozumu i jedynie w takiej mierze, w jakiej człowiek uważa na rozum, może pomodlić się do Niego. Natomiast oddala się od Jezusa i zaciemnia trzeźwość, gdy niedbale odnosi się do rozumu. „Pozostań przy rozumie, a nie będziesz męczył się pokusami, gdy stamtąd odejdziesz – znoś przeciwności losu”³⁵⁷ – pisze św. Hezychiusz. Wyjaśnia jednocześnie, że straż umysłu, która zatrzymała się w duszy razem z Bogiem, dostarcza rozumowi „rozważanie o zgodnych z Bogiem zmaganiach, zaopatruje także w biegłość w osądzie, który umożliwia gospodarowanie czynami i słowami tak, by zadowalać Pana”³⁵⁸. Wynika to z tego, że - jak podkreśla dalej - wszystkie myśli są jedynie przedstawieniami rzeczy postrzegalnych i światowych. Jedynie wytrwałość w modlitwie pozbawi rozum wszelkiego materialnego przedstawienia. Dzięki niej rozum poznaje też słowa nieprzyjaciół (Por. Ps 91[90], 8), którzy kuszą, by wejść w dialog z podsuwanymi nam myślami, zaciemniającymi duszę próżnymi „gadkami”, jakie toczą się w rozumie. Trzeba więc, by zamraczany rozum nigdy nie opuścił się w trzeźwości, podążał z nią w modlitwie, „a ona wraz z Bogiem, nauczy tego, czego uprzednio nie potrafiłeś objąć rozumem, błakając w namiętnościach (...) otchłani zamętu”³⁵⁹.

Zdaniem ascety, jeśli ktoś nie upada w rozumie, jest on doskonałym mężem, zdolnym pokierować także i całym ciałem, bo – powołując się na list Św. Jakuba – pisze on, że rozjaśniająca rozum człowieka mądrość z góry, jest czysta, skłonna do zgody, uступliwa, posłuszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od obłudy (Jk 3, 2). Św. Jakub, brat Pański, chce przez to powiedzieć, że Boskie poznanie, oświecające rozum Mądrością Bożą,

³⁵³ *Добротолюбие*, Том II, dz. cyt., s. 43.

³⁵⁴ Tamże, s. 317-322.

³⁵⁵ Tamże, s. 148.

³⁵⁶ Tamże, s. 82.

³⁵⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 107.

³⁵⁸ Tamże, s. 172.

³⁵⁹ Tamże, s. 133.

nie jest tożsame z ziemskim poznaniem filozofów, które można osiągnąć na drodze praw logiki. Poznanie Prawdy Bożej związane jest z wiarą.

3.7.2. POZNANIE. MOŻLIWOŚĆ MISTYCZNEJ KONTEMPLACJI BOGA

Zdaniem św. Hezychiusza poznanie poprzedza jednak wiarę, ponieważ ten, kto nie poznaje prawdy, nie jest też w stanie wierzyć. Jako przestrożę przed pokusą podążania ku nagiemu poznaniu, św. Hezychiusz przytacza przypowieść o wiernym niewolniku, który dzięki wierności dołączył do radości swego Pana (Mt 25, 21). Rozwijając tę myśl, św. Marek Asceta wskazuje, że wiernym niewolnikiem nie jest wcale ten, kto opiera się na nagim poznaniu, lecz ten, kto przez posłuszeństwo wierzy w Chrystusa.³⁶⁰ Pozbawieni pokory nie będziemy oglądać Pana (por. Hbr 12, 4), gdyż nagie poznanie nadyma pychę. W tym kontekście św. Hezychiusz stwierdza, że poznanie i wiara uległy stępieniu przez trzy namiętności: chciwość, próżność i rozkosz. Idąc tym tropem, autor ocenia, że kontemplacja i poznanie stają się przewodnikami sumiennego życia, bo „unoszeni przez czysty rozum wprowadzamy w ruch kontemplację nad naszymi grzechami.”³⁶¹

Autor *Traktatu* uczula jednak, że demony zazdroszczą człowiekowi poznania i wstępowania ku Bogu a wszelkie działania zwodniczych myśli, wynikają z chęci osłabienia w nas możliwości kontemplacji. Dlatego też ostrzega, że jeśli nie poświęcimy kontemplacjom duchowym wystarczająco dużo czasu, łatwo na powrót zwrócimy się ku niszczącym ten stan namiętnościom. Beznamiętność św. Hezychiusz łączy natomiast z Boską światłością, a straż umysłu nazywa „światłorodną”³⁶². Gdy asceci stali się już kontemplatorami, przepływają nieskalane bezmierne światło. Jezus ukazuje się jako światło, ukazując samego siebie oraz swoje własne światło kontemplacji. Traktat poucza, że jedynie dzięki spędzaniu czasu w swoim sercu, pokorze, trzeźwości i modlitwie, dotrzeć można do kontemplacji Świętych, gdzie ukryte są skarbcze mądrości i poznania.³⁶³ Straż umysłu przewyższa więc rzeczy cielesne i wiele cnót, a rozmiłowani w niej - poprzez Jezusa Chrystusa - są w stanie stać się sprawiedliwymi, świętymi posiadającymi poznanie. I są w stanie kontemplować rzeczy tajemne, rozważać o Bogu. A także, co zaraz odkryje kolejny

³⁶⁰ Św. Marek Asceta, *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, dz. cyt., s. 109.

³⁶¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 106.

³⁶² Tamże, s. 120-122.

³⁶³ Por: Kol 2, 3.

rozdział, człowiek, jako istota duchowa, jest zdolny do tego, by współuczestniczyć we wspólnocie Ducha.

Przejdźmy zatem do pneumologii, by móc zrozumieć, dlaczego jest to doświadczenie zarazem indywidualne i wspólnotowe. Kolejny fragment pracy odniesie się do relacji Kościół-jednostka. Odpowie na pytanie dlaczego wielu prawosławnych teologów uznaje, że zarówno w liturgice, sztuce liturgicznej, jak i mistyce, indywidualny wymiar modlitwy zawsze odnosi się do wspólnotowego wymiaru zjednoczenia w jednym organizmie: w Kościele, którego głową jest Sam Chrystus.

Wedle nauki św. Hezychiusza dojrzewanie duchowe każdego człowieka, choć indywidualne, da się ująć w ramy, które wyznacza natura człowieka. Poznanie z kolei staje się zarówno częścią świadomego wysiłku wykonywanego przez dusze, ale przede wszystkim darem Tego, który pozwala się poznać. Oczywiście, człowiek nie jest w stanie poznać istoty Bożej, ale może poznać siebie.³⁶⁴

³⁶⁴ J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 17-19.

ROZDZIAŁ IV

4.1.ANTHROPOLOGIA CERKWI PRAWOSŁAWNEJ W KONTEKŚCIE NAUKI ŚW. HEZYCHIUSZA

Zgodnie z antropologią biblijną, człowiek istnieje jedynie z Bogiem. Nie obok Niego, nie w kontakcie z Nim, a tylko i wyłącznie z Nim. Coś to tak naprawdę oznacza? Człowiek, odstępując od Niego, odrzuca komunę z Nim – traci człowieczeństwo.³⁶⁵ Poprzez duszę, będącą obrazem Boga w człowieku, stworzenie jest ze swym Stwórcą naturalnie spokrewnione i dzięki działaniu Ducha Świętego, umożliwia uczestnictwo w Nim. Dzięki łasce Bożej, człowiek - motywowany wolną wolą - dążąc do przywrócenia pierwotnych relacji z Bogiem, do ponownej łączności z Nim, czyni obraz Boży w człowieku jawnym, gdyż tylko to stwarza, że staje się naprawdę wolnym i rozumnym. Asceza i pokora to nowa ofiara. Jezus pragnie od ludzi miłosierdzia, a nie ofiary (Mt 9, 13). A Ojcowie wyjaśniają, że Bóg nie wymaga też ofiar większych, niż człowiek jest w stanie znieść. Walka to słowo oddające sens prawosławnego postrzegania życiowej wędrówki człowieka i zmagania jego duszy. Używa je również św. Hezychiusz, pisząc o ziemskiej wędrówce człowieka. Nauka św. Hezychiusza na temat człowieka koncentruje się przede wszystkim na Wcieleniu Boga, Który nie tylko ustanowił dla nas wzór wszelkiej cnoty, „znak dla rodzaju ludzkiego i odwołanie dawnego upadku”³⁶⁶, ale także pokazał nam, jak należy prowadzić umysłową walkę z wrogiem. Aby w pełni wyjaśnić ten długotrwały proces, której przewodnikiem jest autor omawianego *Traktatu* oraz inni Ojcowie filokaliczni, niezbędne będzie odwołanie się do zagadnień antropologii Kościoła Wschodniego

Prawdy wiary przechowywane i objawione człowiekowi przez Boga, niezmiennie przechowywane wewnątrz Cerkwi i Jej tradycji, głoszą, że człowiek - stworzony na „obraz i na podobieństwo” (Rdz 1, 26) - składa się z duszy i ciała.³⁶⁷ Antropologia Kościoła Wschodniego zawsze określa Boga nakierowanego ku człowiekowi, dlatego też mistyka Kościoła Wschodniego to transcendentalna łączność stworzenia z jego Stwórcą, opierająca się na sakramentalnej łączności życia duszy człowieka w przebóstwionym Chrystusie. Teolog prawosławny Paul Evdokimov wskazuje nawet, że antropologia prawosławna nie jest antropologią moralną, tylko ontologiczną, gdyż jest ontologią przebóstwienia

³⁶⁵ Georgios I. Mantzaridis, *Przebóstwienie*, dz. cyt. s. 57.

³⁶⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 86.

³⁶⁷ Por: Преподобный Иустин (Попович) Челийский, *Догматика Православной Церкви, Том I-IV*, [za:] https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/sobranie-tvorenij-tom1/, dostęp. 31.08.2019.

(gr. *theosis*),³⁶⁸ gdzie samo przeobóstwienie, jak zaznaczali Ojcowie, to najwyższy dar dany człowiekowi przez Boga i zarazem ostateczny cel istnienia człowieka w drodze do zbawienia. Przyjrzyjmy się zatem zagadnieniu przeobóstwienia.

Według św. Grzegorza Palamasa, u podstaw pojęcia *theosis*,³⁶⁹ w świetle tradycji prawosławnej, leży rozróżnienie istoty Boga-Stwórcy od jego Bożych energii, dostępnych Jego stworzeniu, danych człowiekowi w doświadczeniu mistycznym, gdyż za pośrednictwem Boskich energii możliwym staje się wspólnotowe uczestniczenie przeobóstwionego człowieka w Samym Bogu.³⁷⁰ Odnosząc się do teorii przeobóstwienia, Ojcowie wskazywali na moment, w którym Stwórca dokonał stworzenia człowieka - najdoskonalszego ze stworzeń Boskich. Człowiek nie wytrwał niestety w tej wspólnotcie z Bogiem (Rdz 1, 27) i poprzez upadek pierwszego człowieka, w naturze ludzkiej zatarł się „obraz” Boży, a w konsekwencji - przeznaczenie, do jakiego Bóg wyznaczył człowieka, stało się nieosiągalne.³⁷¹

Dopiero kenoza, Wcielenie Boga-Słowa, Syna Bożego odmieniła dotychczasowy stan ludzkiej natury i dało człowiekowi możliwość, aby ponownie upodobnić się do Boga. W wyniku utraconej po upadku łączności człowieka ze swoim Stwórcą, następuje ponowne zjednoczenie się człowieka z Bogiem. Z tym, że teraz, jak zaznacza Evdokimov, przebiega ono „od pneumatoforycznego świata wewnętrznego, przez kształtowanie Chrystusowe, jako członkowie teandrycznego Ciała, aż do otchłani Ojca”.³⁷² Wszystko to dzieje się więc dzięki Duchowi Świętemu, poprzez Którego Chrystus zstępuje do Kościoła z darem przeobóstwienia, gdyż Duch Święty jest Duchem komunii i przez Ducha oraz w Duchu tworzy się Kościół, Duch przemienia wspólnoty w „Kościół Boży”.³⁷³

³⁶⁸ Georgios I. Mantzaridis, dz. cyt. s. 120.

³⁶⁹ Tamże, s.121.

³⁷⁰ G. I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 40-45.

³⁷¹ Tamże, s. 22-23.

³⁷² P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 143.

³⁷³ Trzeba podkreślić, że Kościół jest jeden, a używane przeze mnie rozróżnienie nie jest w pełni teologiczne, natomiast chcąc – również wzorem innych naukowców, m.in. W. Łoskiego, który opatrzył nawet swą książkę znamienym tytułem „Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego – zwrócić uwagę na różnice względem tradycji, kultury, a także dogmatów – będę używała takiej terminologii w odniesieniu do poszczególnych kościołów lokalnych, chcąc wskazać na wspomniane wyżej indywidualności. Por. S. Bułgakow, *Prawosławie*, wyd. Orthdruk, Białystok 1992, s. 11-13.

Nauka o Duchu Świętym³⁷⁴ i Jego działaniu³⁷⁵ zakłada więc, że kenoza jest możliwa tylko w Kościele. „Duch Święty przebóstwia ludzkość i dlatego Kościół w swej najgłębszej strukturze jest przebóstwionym człowieczeństwem, ponieważ uczestnicy Eucharystii dostępują przebóstwienia przez udział w Ciele i Krwi Chrystusa, gdyż Chrystus jest obecny w darach eucharystycznych przez działanie Ducha Świętego.”³⁷⁶ – pisze polski teolog prawosławny, ks. Henryk Paprocki. A św. Jan Klimak, zauważa, że doświadczenie mistyczne jest możliwe dzięki wstępowaniu – od Ducha Świętego, poprzez Syna, do Ojca. Jest to nieustanna droga prowadząca przez ascetyczne życie duchowe do stopniowego wstępowania po drabinie rajskiej.³⁷⁷ Jest to „Pięćdziesiątnica kontynuowana w czasie aż do paruzji”³⁷⁸ – wyjaśnia duchowny. Również amerykański teolog prawosławny Aleksander Schmemmann pisząc o dniu Pięćdziesiątnicy, zaznaczał, że „Duch zstąpił na Kościół i przebywa w nim jako jego życie.”³⁷⁹ Dlatego Evdokimov podkreśla, że od chwili Pięćdziesiątnicy „Duch bliższy jest nam niż my sami sobie.”³⁸⁰

Działanie Ducha Świętego obecne jest w życiu człowieka w niepojęty dla niego sposób. Jest to temat obszerny, a także wymagający większej uwagi, ponieważ został już pokrótce opisany w początkowej części pracy, ale wciąż pozostawia niedosyt. Dlatego konieczne jest teraz wskazanie, że człowiek prawosławny posiada świadomość, że jako stworzenie „na obraz i podobieństwo” Boże posiada ciało i duszę, które łączą go w „jednię”. Zarówno ciało jak i dusza są integralnym elementem człowieka. Jednak niektórzy Ojcowie filokaliczni, w tym również i św. Hezychiusz, piszą jeszcze o jednym elemencie, mianowicie o duchu. Nawet wśród teologów prawosławnych nie ma zgody co do tego, czy można mówić o dwóch, czy też trzech elementach. Istotnie, trzeba zaznaczyć, że niektórzy z nich używają zamiennie określeń: duch oraz Duch. Sam św. Hezychiusz też często też tak czyni, jednak również używa on tych rozróżnień w odrębnych konotacjach.

Kwestia tę wyjaśnia m.in. nauka św. Grzegorza Palmasa. Zgodnie z nią, w wyniku przebóstwiającej łaski, Duch jednoczący się z duchem, jak gdyby zlewają się ze sobą i w związku z tym, można mówić wówczas o istnieniu dwóch elementów w człowieku: ciała i duszy, która – już przebóstwiona - jest teraz ponownie w Duchu i Duch w niej. W ten

³⁷⁴ P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przeł. Maria Żurowska, Poznań 2012, s. 128.

³⁷⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 198-199.

³⁷⁶ H. Paprocki, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, [w:] *Elpis* 12/21-22, 2010 r., s. 291-303.

³⁷⁷ Por: Św. Jan Klimak, *Drabina Raju*, dz. cyt. s. 320.

³⁷⁸ H. Paprocki, *Eklezjologia*, dz. cyt., s. 291-303.

³⁷⁹ A. Schmemmann, *Za życie świata*, Instytut Prasy i Wydawnictw „NOVUM” 1988, s. 46-47

³⁸⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 343.

sposób obraz ponownie staje się widoczny.³⁸¹ Obraz z podobieństwem są we wspólnocie przebóstwiającej łaski.

Ani dusza, ani ciało nie mogą funkcjonować samodzielnie i – jak podkreślają Ojcowie – w życiu człowieka nie można zapomnieć o żadnym z nich i skupić się wyłącznie na jednym z nich. Równie ważne jest ciało, o które trzeba dbać, jak i żyjąca w świecie dusza, która bez pomocy jaką jest dar Łaski Boga, nie jest w stanie sama pokonać toczącą się w nim walkę dobra i zła.³⁸² Nic dziwnego, że św. Jan Klimak zaznaczył, że celem życia nieśmiertelnej duszy żyjącej w świecie jest jej doskonalenie się i wznoszenie po kolejnych stopniach aż do raj³⁸³. Nie deprecjonował on roli ciała w tym procesie przewycięzania zła. Uważał, że jest ono tak samo niezbędne, jak dusza, do tego, by osiągnąć beznamiętność (*gr. apatheia*).³⁸⁴ Błogosławiona beznamiętność wynosi umysł do nieba,³⁸⁵ gdzie w stanie niewrażliwości, wolności od wzruszeń, panuje nad uczuciami. Św. Jan przypominał także, że Ojcowie określają ten stan jako zmartwychwstanie duszy przed ciałem.³⁸⁶ Jest on charakterystyczny dla tych, którzy uczynili swe ciało czystym i zdołali wnieść umysł ponad stworzenie³⁸⁷ - z ziemi do nieba. Autor *Drabiny* nie tylko ukazał, że celem życia każdego chrześcijanina jest wznoszenie się i stopniowe uwalnianie od przynależnych upadłej naturze człowieka namiętności, ale również, zyskanie równowagi ducha, odrzucając to, co przynależy naturze, aby wypełnić je mogła moc Ducha. Stawia to również wszystkich ludzi w jednym i tym samym położeniu, bo niebiańska moc mierzona jest inną miarą i w równym stopniu podlega jej każdy człowiek.

Podobnie jak pisma pozostałych Ojców filokalicznych, tak również dzieło św. Jana, pozostaje aktualne niezależnie od czasu, historii, okoliczności. Odnosi się bowiem do natury człowieka, jego kondycji i możliwości, a nawet predyspozycji duchowych, ponieważ niezależnie od ziemskich usytuowań, w takim samym stopniu, każdy człowiek podlega przede wszystkim prawom Boskim.

³⁸¹ Tamże, s. 75.

³⁸² Św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Chryzostom, *Pisma*, Wyd. Edycja Świętego Pawła, s. 25.

³⁸³ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 290.

³⁸⁴ G. I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 57.

³⁸⁵ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 323.

³⁸⁶ Tamże, s. 319-323.

³⁸⁷ Tamże, s. 319.

Wspólnotowy wymiar Kościoła ustanowionego przez Boga na ziemi³⁸⁸ ukazuje znaczenie społeczne, ale także duchowy i eklezjalny charakter Kościoła. Mając na względzie czynniki wpływające na ekonomię zbawienia, prawosławie podkreśla, że nie ma ona wymiaru jednostkowego, ponieważ każda jednostka bierze w nim udział. Nie dziwi więc fakt, że wielu teologów uznaje, że nie można mówić o indywidualnym ujęciu tego zagadnienia. Zaznaczają, że kondycja rodzaju ludzkiego, aby się odrodzić, nie może zależeć wyłącznie od jednostkowych wyborów. Niemniej jednak, nie zmienia to faktu, że indywidualizm w odniesieniu do kontemplacji jest jak najbardziej namacalny i odczuwalny, choć w kontekście teologicznym, uwzględniającym przede wszystkim ekonomię zbawienia, należy uwzględniać aspekt całej natury ludzkiej, całego organizmu Kościoła. Ten aspekt zostanie scharakteryzowany w końcowych rozdziałach. Będzie odgrywał znaczącą rolę we wnioskach podkreślających wagę Eucharystii jako roli odbudowującej jedność ze Stwórcą. Tymczasem czas, by prześledzić indywidualną ścieżkę każdego z członków tego organizmu.

4.1. W POSZUKIWANIU UTRACONEJ ŁĄCZNOŚCI ZE STWÓRCĄ

Św. Hezychiusz pragnąc nauczyć swego cznia postępowania i „widzialnego” działania duchowych mocy zaleca podążać w trzeźwości aż do zjednoczenia „błogosławionej ochrony umysłu”.³⁸⁹ Przywołując słowa św. Antoniego Wielkiego, pisze on, że „dusza krzepnie, kiedy ma pierwiastek duchowy, wówczas żyje w zgodzie z naturą, tak jak została stworzona”.³⁹⁰ W innym miejscu zastrzega jednocześnie, że każdy człowiek, zanim zdoła pochwycić trzeźwość umysłu, „będzie w kłopotcie i niepewności co do duchowego dzieła”,³⁹¹ ponieważ niemożliwe jest, by dusza doszła do owoców duchowych, bez czystości serca i zabiegającą o to trzeźwą straż umysłu.³⁹² Aby w bojowym szyku³⁹³ wyruszyć na duchową wojnę i płynąć na duchowym morzu zaleca wszystkim, że na samym początku należy zaufać i poddać się opiece Bożej. „Ufaj Jezusowi, bo On mówi

³⁸⁸ J. Mayendorff, *Teologia bizantyjska*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 276.

³⁸⁹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 174.

³⁹⁰ Tamże, s. 166.

³⁹¹ Tamże, s. 155.

³⁹² Tamże, s. 130.

³⁹³ Tamże, s. 128.

mistycznie w twoim sercu: Nie lękaj się”.³⁹⁴ Wówczas, z wyciszenia serca, rodzi się moc duchowa,³⁹⁵ a wraz z nią człowiek zaczyna zbierać duchowe skarby.³⁹⁶

Początek życia duchowego jest tajemnicą, której człowiek często sam nie potrafi wyjaśnić. Jednak św. Teofan Rekluz zwraca uwagę na moment, w którym człowiek decyduje się wkroczyć na drogę życia chrześcijańskiego i w jego życiu zaczyna oddziaływać pomoc łaski Bożej.³⁹⁷ Zgodnie z jego opisem, jest to na tyle wyraźnie odczuwalny przełom, że stanowi wręcz granicę pomiędzy „nowym” a „starym” życiem człowieka. „Nowego” człowieka cechuje się gorliwością w „obcowaniu” Stwórcą, przy czym jest to jak najbardziej żywe obcowanie, a także pragnienie wypełniania Jego woli. Owo obcowanie z żywym Bogiem w Jezusie Chrystusie jest – jak podkreśla – istotą życia chrześcijanina. Ten żar gorliwości jest płomieniem stale wypełniającym człowieka żyjącego „po chrześcijańsku”. Jest to dar, który rozpala w sercu człowieka Duch Święty. Jednak, początkowo owo obcowanie z żywym Bogiem jest skrywane zarówno przed samym człowiekiem, jak i przed innymi ludźmi, z którymi ma styczność. To, co widoczne, to dar gorliwości, wypełniony samozaparciem, aby – jak pisze św. Teofan – „podość się Bogu”³⁹⁸ przy równoczesnym uczuciu nienawiści wobec tego, co temu przeciwne. Wyraźnie odczuwalnej gorliwości towarzyszy brak zrozumienia dla wszystkiego, co się wokół dzieje.

Życie chrześcijańskie budzi się, gdy Duch Boży – niczym ziarno rzucone na glebę z przypowieści o siewcy (Mt 13,1-8) – przenika do serca i rozpoczyna kiełkować. Dlatego apostoł Paweł nawołuje, by „ducha nie gasić” (Ts 5,19) i pokrzepia, by nie ustawać w gorliwości (Rz 12,11), gdyż ogień gorliwości rozpalany w sercu przenika duszę człowieka i „przenika całe jego jestestwo”³⁹⁹ (Mk 9,49). „Każdy ogniem będzie posolony” (Mk 9 38-48) – uczy Chrystus, podkreślając tym samym, że w życiu człowieka podobającemu się Bogu chodzi o czystość serca (Łk 6, 17-49), a nie wyłącznie o praktyki zachowania moralnego, zgodnego z nauką chrześcijańską. Jeśli zwykła przyzwoitość byłaby celem, wówczas nie można by mówić o jakimkolwiek życiu duchowym człowieka.

Św. Teofan pisze wręcz, że takie uczynki u Boga nic nie znaczą, ponieważ niekoniecznie wynikają z czystości serca, uwolnionego od grzechu zaciemniającego obraz Boży w duszy człowieka i odłączającego go od obcowania i przebywania ze swym Stwórcą.

³⁹⁴ Tamże, s. 150.

³⁹⁵ Tamże, s. 123.

³⁹⁶ Tamże, s. 109.

³⁹⁷ Św. T. Rekluz, dz. cyt., s. 73.

³⁹⁸ Tamże, s. 73.

³⁹⁹ Tamże, s. 74.

Odlączenie, które nastąpiło po upadku Adama, pierwszego człowieka, i odkupione go przez drugiego Adama, Syna Bożego – ponownie dało człowiekowi możliwość mistycznego złączenia się z tym, co utracone. Tak jak skuszenie Adama przez wroga oddzielało go od przebywania w wiecznej harmonii, tak również i teraz wróg nie ustaje w staraniach, by nie dopuścić do ponownego zespolenia duszy człowieka z Bogiem. Droga ta, wiodąca do utraconej jedności, wiedzie przez nieustanną walkę zmagających się duchowych, narażonej na liczne ataki wroga. Upadek, grzech oddala, odłącza i rozdziela tę jedność, w rozumieniu Cerkwi staje się chorobą niszczącą naturalną jedność. Dlatego też Ojcowie, w tym również i św. Hezychiusz, podkreślali, że walką z wrogiem skłaniającym słabą ludzką naturę do grzechu jest nieustanne czuwanie przed jego knowaniami i w każdej chwili wzywanie imienia Zbawiciela.

Gorliwość w poszukiwaniu Boga rodzi się dzięki działaniu łaski. Gdy połączy się ona z naszą wolą, rozpoczyna droga ku uzdrowieniu. W języku polskim nie ma to aż takiej wymowy, jak w języku rosyjskim, gdyż – jeśli przyjrzymy się temu znaczeniu bliżej – spostrzeżemy, że w słowie uzdrowienie (ros. *исцеление*) mieści się zarówno uzdrowienie, jak i scalenie. A więc ponowne zjednoczenie rozdzielonego, niczym chory organizm, którego porozrzucane członki znów dostępują zbawiennej jedności, naprawy tego, co uległo destrukcji. Taki proces to relacja łaski z wolą. Św. Teofan wyjaśnia, że życie chrześcijańskie nie jest życiem naturalnym, tak samo jak jego pobudzenie, które porównuje się do działania wody pobudzającej ziarno do życia. Życie Boże budzi się w chwili, gdy do serca człowieka dotyka Duch Boży – wówczas rozpoczyna ono życie duchowe,⁴⁰⁰ tj. rozpoczyna scalanie i odbudowywanie utraconego obrazu Bożego. Wróg ze wszystkich mocy stara się wówczas nie dopuścić do tego, rozpoczyna się walka duchowa, którą najlepiej opisują słowa apostoła w liście do Rzymian: „chcę czynić dobro, a czynię zło” (Rz 7, 21).

Człowiek na tym etapie działania łaski nie rozumie, co się dzieje, działanie to jest ukryte zarówno przed nim, jak i przed innymi. Poszukiwanie łaski poruszającej rozpoczęcie życia znajdujemy w sakramentach. Najważniejszy z nich to ustanowiony jeszcze na ziemi przez Chrystusa sakrament Eucharystii, spożywania Ciała i Krwi Zbawiciela.

Św. Teofan Zatwornik wyjaśniał, że wcześniej musi dojść do oczyszczenia (tj. pokajania). Człowiek rodzi się ponownie Chrztostem wybawia człowieka z niewoli grzechu, skutków upadku. Ktoś, kto przebywa w Chrystusie staje się nowym człowiekiem, narodził się z wody i z ducha, jak mówi Chrystus do Nikodema w nocy przed Ukrzyżowaniem

⁴⁰⁰ Tamże, s. 77-78.

(J 3, 1-21). Nowy człowiek umiera dla grzechu, a działanie łaski przywraca utracony Boski porządek, harmonię i ład wewnętrzny i żyje w Bogu i dla Boga (2 Kor 5,15).

Św. Diadoch pisze, że działanie chrztu wypędza z serca grzech na zewnątrz serca człowieka, a więc w ciełe (przez napaści działa nieustannie w skłonnościach i namiętnościach ludzkich podsycanych kusicielem, który podsycza niepokój, ale już nie rządzi sercem), natomiast w sercu zamieszkuje łaska.⁴⁰¹ Oczywiście skłonności do grzechu i namiętności wciąż przebywają w człowieku, starając się opanować i zniewolić jego ciało i duszę, by nie dać się opanować przez grzech: samowolę myśli i woli, przyjemności zmysłowych.

Temu służy ascetyzm, jedyna droga, którą przebyło wielu w osiągnięciu okiełznania ludzkiej natury. Aby poprzez pokonanie pokus, przejść od stanu grzesznego do stanu „naturalnego”, w jakim człowiek przebywał przed upadkiem pierwszych ludzi. Aby poprzez oczyszczenie serca pokonać wszelkie namiętności, a na kolejnych stopniach zbliżać się do Boga i osiągnąć cel wszelkich trudów – wolność, pokój i miłość. Aby dojść do poznania Boga i przebywania w Bogu i dla Boga.⁴⁰²

Autor *Drabiny*⁴⁰³ podaje przykład ascety, który osiągnął stan apatii (*gr. apátheia*) – beznamiętności, będącej celem każdego trudzącego się w ziemskim życiu ascety, gdyż daje on już tu na ziemi możliwość doświadczenia przyszłego życia wiecznego. Jest to życie, do którego dusza - po zakończeniu ziemskiego życia i odłączeniu się od ciała – przenosi się na wieki. Dlatego asceci koncentrując się głównie na życiu duszy, lekceważą często dogodności bytowe i cielesne kosztem doczesnych ziemskich spraw. Nie dziwi więc fakt, że Św. Hezychiusz,⁴⁰⁴ a także inni Ojcowie, określali duszę mianem „człowieka wewnętrznego”,⁴⁰⁵ idąc za apostołem Pawłem, który o duszy pisał, że jest „to mój drugi człowiek”⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ Obecnie chrzest przyjmowany jest zazwyczaj już w okresie niemowlęcia, kiedy człowiek nie jest jeszcze świadom tego, co się z nim dzieje. Jak więc można mówić o udziale woli człowieka do przyjęcia chrztu w tak wczesnym okresie, kiedy jeszcze narzędzia oceny te nie są w człowieku rozwinięte? Samowolność w przyjęciu chrztu jest to warunek konieczny do spełnienia, gdyż Bóg nie narzuca człowiekowi swojej woli. Św. Teofan wyjaśnia, że łaska w takim przypadku „dokonuje wszystkiego sama” co właściwe dla człowieka, tak, że gdy osiągnie on wiek świadomości i dojrzałości woli będzie w pełni współpracować z łaską i samo przyzna, że gdyby miało wówczas wybór, wybrałoby taką drogę. Kolejna kwestia warta podkreślenia to świadomość, że przez okres dojrzewania wskutek grzechu może nastąpić odłączenie od Boga. Wsparciem są eucharystia, post, modlitwa.

⁴⁰² Św. T. Rekluz, dz. cyt., s. 298.

⁴⁰³ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 380.

⁴⁰⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 102.

⁴⁰⁵ Por: 2 Kor 2, 13.

⁴⁰⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 102-103.

Życie duchowe zawsze stanowiło dla prawosławnego chrześcijanina ośrodek i centrum uwagi. Człowiek, dziedzicząc konsekwencje upadku, a więc odłączenie od doświadczalnej łączności ze swym Stwórcą, całe swe ziemskie życie koncentruje teraz na ponownym poszukiwaniu tej łączności, a staje się to możliwe dzięki mistycznej więzi duszy człowieka z Bogiem. Ojcowie, opisując dramat rodzaju ludzkiego, często przywołują lament Adama, który po wygnaniu z raju nie mógł przestać płakać, bo odczucie oddzielenia od Boga, samotności człowieka w świecie bez Stwórcy – było nie do zniesienia. Te szczere łązy boleści, których po nim doświadczyło jeszcze wielu ascetów, dają świadectwo niewyrażalnej rozpacz, jaka dotyka stworzenia Bożego świadomie doświadczającego odseparowanie go od swego Stwórcy. Poczucie „odłączenia”, pozostawienia bez Boga to niezmiernie trudne do opisanie przeżycie, które mimo wszystko starali się ująć w słowa nieliczni Ojcowie. Św. Sylwan z Athosu określił je jako najcięższe doznania, na jakie może być narażony człowiek.⁴⁰⁷

Taki brak odczuł Adam, który dał się zwieść siłom zła, sam będąc odłączonym z własnej woli od swego Stwórcy i kuszącym innych ludzi, by również stale odczuwali ten sam dręczący brak, co i on. Adam przegrał walkę. Ale każdy człowiek, każda dusza toczy ją na nowo we własnym życiu. Dlatego Ojcowie, w tym także św. Hezychiusz, opisują życie ziemskie jako nieustanną walkę z wszelkimi siłami zła czyhającymi w świecie na człowieka. W świecie, który choć stworzony dla dobra człowieka, oddany mu we władanie, został przez niego zdeprawowany. Świat doczesny jest w opinii Ojców tym, co odciąga uwagę od drogi ku Bogu. Dlatego spotykane częstokroć sformułowanie „odejście od świata” nie odczytywali jako negacji piękna boskiego dzieła, ale jako zerwania z grzesznymi, namiętnymi czyhającymi w świecie pokusami, by w ascezie skupić się na jedynej słusznej drodze, wiodącej poprzez wytrwałe ćwiczenia duchowe, ku łączności stworzenia ze Stwórcą⁴⁰⁸. „Beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 15) – mówi Jezus Chrystus do swych uczniów. Te słowa oddają doskonale istotę antropologii biblijnej.

Człowiek został powołany do tego, by nie tylko obcować z Bogiem, ale – co istotne – także do tego, by stać się bogiem. Tak samo jak Bóg – poprzez wcielenie Boskiego Logosu – stał się człowiekiem. To kwintesencja słów z Księgi Rodzaju o ustanowieniu człowieka na „obraz i podobieństwo”. Jak wskazuje Metropolia Sawa w artykule „Duch

⁴⁰⁷ Św. Sylwan Atoski, dz. cyt., s. 230.

⁴⁰⁸ Św. Teofan Rekluz, dz. cyt., s. 340.

Święty w dziele uświęcenia człowieka”,⁴⁰⁹ antropologia Kościoła Wschodniego zakłada dążenie człowieka „przy pomocy wysiłku wolnej woli i wiary oraz łaski Bożej”⁴¹⁰ do mistycznego zjednoczenia z Chrystusem i pozostania żywym członkiem Jego Ciała. Dokonuje się to dzięki Duchowi Świętemu.

Ap. Paweł w Liście do Hebrajczyków ostrzegął, że „straszną rzeczą jest wpaść w ręce Boga żywego” (Hbr 10, 31) i zachęcał, by przystąpić do Tego, który dał obietnicę zbawienia z sercem prawym i z wiarą oraz duszą oczyszczoną od wszelkiego zła, trwając w niewzruszonej nadziei. „Bo my nie należymy do odstępców, którzy idą na zatracenie, ale do wiernych, którzy zbawiają swą duszę” (Hbr 10, 39).

Przywołane słowa najdoskonalszego znawcy ludzkiej natury wprowadziły nas tym samym w dalsze analizy dotyczące duchowości człowieka, która jest nieustannym badaniem granic możliwości doświadczania obecności żywego Boga w życiu duchowym człowieka. Jak wygląda zatem praktyka życia duchowego?

4.2. DOŚWIADCZENIE ŻYWEGO BOGA W KONTEKŚCIE BADAŃ ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWYCH

Mając na uwadze powyższe założenia odnoszące się do zachowanego w człowieku obrazu Bożego, klarowne stają się względy, dla których Święci Ojcowie mówili o jego zdrowiu duchowym. Cerkiew traktuje grzech oraz wszelkie namiętności i pokusy jako chorobę duchową człowieka, nie tyle zakłócającą równowagę i harmonię jego życia, ile stanowiącą źródło zniewolenia. Odbierający wolność grzech ujmuje człowieka w kajdany niewoli. Jak trafnie ujął to wspomniany wyżej apostoł Paweł, opisując stan, w jakim się znajdował, że to „już nie on mówię, tylko grzech” (1 Kor 1, 24-25). Uwolnienie się od grzechu, oczyszczenie serca z namiętności można osiągnąć jedynie z pomocą Boską. Upodobnić się do Niego i podążać Jego drogą, wziąć na siebie choć część męki, jakich doświadczył, jest najlepszą drogą ku zbawieniu. Doświadczenie w mistyce Wschodu jest momentem nie tyle kontemplacji, co poznania Boga. Jak mówił św. Sylwan Athoski,

⁴⁰⁹ Metropolita Sawa (Hrycuniak), A. Baczyński, *Duch Święty w dziele uświęcenia człowieka*, [w:] Rocznik Teologiczny LIX–z.3/2017, s. 373-404.

⁴¹⁰ Tamże, s. 374.

„co innego wierzyć w Boga, a co innego znać Boga.”⁴¹¹ A droga do poznania wiedzie przez ascetyczny wysiłek i oczyszczenie serca, by zagościło w nim Królestwo Boże.

Z tego też względu koncepcja dotycząca trzeźwości umysłu, ochrony serca przed odseparowującym je od Boga wrogiem i wiodąca do zdobywania Ducha Świętego – powinna być ważna dla każdej duszy ludzkiej. Zachowywanie trzeźwości byłoby niczym, gdyby nie pomoc Boża. Nieustanne wzywanie imienia Bożego to jedyna oręż w walce. Modlitwa, to najdoskonalsza i jedyna metoda nieustannego przebywania w Bogu i z Bogiem, o której wielokrotnie wspomina Pismo i ap. Paweł mówiąc: nieustannie się módlcie. „Polecam więc przede wszystkim, aby zanoszono prośby, modlitwy, błagania, dziękczynienia za wszystkich ludzi, (...) abyśmy ciche i spokojne życie wiedli we wszelkiej pobożności i czystości. Jest to bowiem rzecz dobra i przyjemna wobec Zbawiciela naszego Boga” (1 Tm 2,1).

O modlitwie napisano już niemal wszystko. Jednak żadne słowa nie są w stanie oddać tego, czym w rzeczywistości jest doświadczanie obecności Żywego Boga, którego osiągnięcie Ojcowie wiązali ze stanem czystej modlitwy⁴¹². Jak podkreślali, droga ku niej wiedzie jedynie najbardziej wytrwałych w pokorze wykonujących pracę ćwiczeń duchowych. Bohater *Opowieści pielgrzyma*⁴¹³, poszukując odpowiedzi na pytanie o sens modlitwy rozpoczyna drogę, która jest parafrazą drogi życia duchowego każdego człowieka rozpoczynającego życie duchowe.

Opowieści pielgrzyma to książka anonimowego autora, do tej pory pozostająca klasyką literatury duchowej, będącej owocem rozkwitu duchowości i pobożności XIX-wiecznej prawosławnej Rosji. Do dziś nie jest wiadome, kto jest autorem tego dzieła i prawdopodobnie nie zostanie to odkryte, podobnie jak informacje, czy historie w niej opisane są autentycznymi przeżyciami narratora, czy też fikcją literacką. Nie jest to jednak na tyle istotne, biorąc pod uwagę treść dzieła oraz jego ogromną wartość dla duchowości wschodniego chrześcijaństwa. Wiadomym jest fakt, że rękopis książki był przechowywany przez jedną z mniszek, penitentki starca Ambrożego z Pustelni Optyńskiej. Pierwsze wydanie dzieła ukazało się w Kazaniu w 1870 roku, a drugie w roku 1884, które zredagował i uzupełnił św. Teofan Rekluz. Autentyczny rękopis książki zaginął i nie

⁴¹¹ Św. Sylwan Atoski dz. cyt., s. 144.

⁴¹² Starzec Paisjusz Hagioryta *O modlitwie, Słowa Tom IV*, wyd. Bratczyk, Hajnówka-Siemiatycze 2018, s. 26.

⁴¹³ [Por:] *Opowieści pielgrzyma*, Wydawnictwo M, Kraków 2019.

wiadomo, na ile w wydaniu tym dochowano oryginału. Już po śmierci starca Ambrożego została odnaleziona druga część *Opowieści*. Biorąc pod uwagę warstwę literacką dzieła, prawie pewne, że te trzy opowieści nie są dziełem autora pierwszej części. Przyjmuje się, że całość *Opowieści* powstała na przełomie lat, między zakończeniem wojny krymskiej, tj. 1855 rokiem, a zniesieniem pańszczyzny, co nastąpiło w 1861 roku.

Droga, którą przeszedł bohater *Opowieści* jest symboliką ziemskich zmagania wiodących ku rozwojowi duchowemu zmierzającemu ku oświecającej i przebóstwającej łasce zjednoczenia z Bogiem. Droga pielgrzyma jest drogą do Boga, która wiedzie przez modlitwę Jezusową, o którą bój stoczył św. Grzegorz Palamas, broniąc athoskich mnichów w ascezie wspinających się na kolejne stopnie dostępnych człowiekowi kontemplacji.

Pisząc o doświadczeniu Ducha Świętego w Kościele prawosławnym, ks. Henryk Paprocki wskazuje na dwa wymiary tego przeżycia: wspólnotowy i indywidualny. Pierwszy przejawia się w Boskiej Liturgii, która opiera się na epiklezie, modlitwie wzywającej Ducha Świętego, gdyż – jak przypomina – w centrum Liturgii zawsze znajduje się Duch Święty, począwszy od modlitw początkowych, aż po sakramenty, z eucharystią na czele. W Eucharystii spożywamy autentyczne Ciało i Krew Chrystusa, a więc przyjmujemy Chrystusa i Ducha Świętego.⁴¹⁴ Teolog określa nawet spożywanie zmartwychwstałego Chrystusa paruzją eucharystyczną, każdorazowym świętem Pięćdziesiątnicy,⁴¹⁵ podkreślając jednocześnie wspólnotowość (*gr. koinonia*) uczestniczenia w zmartwychwstałym Ciele i Krwi Zbawiciela. Aspekt indywidualny z kolei – pisze dalej ks. Paprocki – dotyczy nauki hezychastycznej,⁴¹⁶ którą rozwinęli w XIV w. mnisi św. Góry Athos. Dzięki św. Grzegorzowi Palamasie wiemy, że doświadczenie Boga nie jest tożsame z próbą obcowania z niepoznawalną dla człowieka istotą Boga, ale z poznawalnymi w doświadczeniu mistycznym Boskimi energiami.

Jak już wskazano we wstępie, hezychazm (*gr. hēsychía*) to reguła mnisza rozwinięta na przełomie XIII i XIV w. przez mnichów na Świętej Górze Athos, dążąca do osiągnięcia stanu mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem dzięki praktyce

⁴¹⁴ Ks. H. Paprocki, *Zarys prawosławnej nauki o Duchu Świętym*, [w:] Elpis, 2012/14 (25-26), s. 19.

⁴¹⁵ Święto zesłania Ducha Świętego na apostołów po pięćdziesięciu dniach od Zmartwychwstania Pańskiego.

⁴¹⁶ Hezychazm (*gr. ἡσυχία, hēsychía* – wyciszenie), reguła mnisza rozwinięta na przełomie XIII w. i XIV w. przez mnichów na Świętej Górze Athos, dążąca do osiągnięcia stanu mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem dzięki praktyce nieprzerwalnej modlitwy, osiągalny dzięki praktykom ascetycznym dążącym poprzez pokonywanie ludzkich namiętności ku osiągnięciu cnót i dostąpieniu stanu nieustannej modlitwy i przebywania z Bogiem.

nieprzerwalnej modlitwy. Osiągany jest dzięki praktykom ascetycznym dążącym poprzez pokonywanie ludzkich namiętności ku osiągnięciu cnót i dostąpienia stanu nieustannej modlitwy i przebywania z Bogiem. „Hezychia jest więc drogą, dzięki której człowiek może wejść w bezpośredni, egzystencjalny kontakt z Bogiem. Bóg może być oglądany, gdyż energie są Jego objawieniem, dostępnym dla człowieka”⁴¹⁷. Nic jednak nie dzieje się bez udziału Ducha Świętego, bez daru łaski Bożej.⁴¹⁸ Na kanwie tego, co powyżej, zrozumiałe stają się słowa św. Serafina z Sarowa, że celem życia chrześcijanina jest zdobywanie Ducha Świętego.”⁴¹⁹

Evdokimov zauważa z kolei, że obecność Ducha i przemiana dokonywana w całej ekonomii zbawienia bytu ludzkiego wiąże się również z aspektem indywidualnej „metanoi” (gr. *ἐπιστροφή*, *epistrefo* - zawracać).⁴²⁰ Równie istotna staje się więc w wymiarze wspólnotowym indywidualna modlitwa, nieustanna, modlitwa Jezusowa utrzymująca w trzeźwości umysł, czujnie wychwytyjąca przeciwne temu siły. Ojcowie neptyczni właśnie wokół niej koncentrują istotę całej nauki. Na tle innych autorów filokalicznych, których doświadczenia życia duchowego oscylowały wokół tzw. straży umysłu, św. Hezychiusz stworzył dzieło kompletne. Wyczerpując całą wiedzę na temat powstawania, napadu i rozwoju myśli w umyśle człowieka, od powstania jawienia się obrazu i wyobrażeń, poprzez powstanie w sercu namiętnych skuszeń, aż po zgodę na ich zewnętrzną realizację.⁴²¹ Opisany proces rozpoczyna się i ma swe źródło w myśli. Ten, kto zdoła ją odpowiednio wcześniej wychwycić i zwalczyć w zarodku, nie dopuszczając do serca, temu uda się pokonać demoniczne zabiegi i ustrzec przed upadkiem. Najważniejsze, by na straży serca postawić najmocniejszą zaporę, zbudowaną z tarczy wyrytej imieniem Chrystusowym.

To skomplikowany proces i wymaga poświęcenia mu nieco większej uwagi. Najpierw jednak, mając na względzie wprowadzone terminy, w sposób oczywisty wytworzyła się konieczność zdefiniowania tego, jak Ojcowie, a co za tym idzie, także i Kościół Wschodni postrzegali człowieka. Nakreślone w powyższych rozdziałach wyjaśnienia dotyczące znaczeń poszczególnych terminów, którymi operowali Ojcowie,

⁴¹⁷ Ks. H. Paprocki, *Zarys Prawosławnej nauki o Duchu Świętym*, dz. cyt. s. 11-39.

⁴¹⁸ Ks. H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, dz. cyt., s. 85-97

⁴¹⁹ Zob.: Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, wyd. Esprit, 2018, s. 130.

⁴²⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 62.

⁴²¹ Św. Hezychiusz, s. 104.

w tym również św. Hezychiusz, w kontekście teologii prawosławnej dogmatycznej mają inne odniesienia semantyczne, niż w nauce humanistycznej funkcjonującej do dziś jako obowiązujący stan dotychczasowych badań.⁴²²

W tym miejscu można pójść o krok dalej w tych wyjaśnieniach i wskazać, w jaki sposób funkcjonują one w cały Boskim planie zbawienia. Św. Symeon Nowy Teolog pisał, że „gdy w skutek nieposłuszeństwa przykazaniu doprowadził człowieka do wygnania z raju i odłączenia od Boga, otrzymał dostęp do myślowych wahań i siły rozumu każdego człowieka – i dniem i nocą wzburza umysły, jednego silniej, drugiego słabiej, a innego – bardzo mocno”.⁴²³ Jak zaznacza, nie można się przed tym obronić w inny sposób, jak tylko przez nieustanną pamięć o Bogu. Dlatego, jak pisze dalej, w trudach walki duchowej niezbędne są odpowiednie dla duszy ćwiczenia duchowe, ponieważ każda dusza niezachowująca straży umysłu, trzodzi się nadaremnie. Z kolei św. Nicefor Pustelnik, określa trzeźwość, jako uwagę, która jest oznaką szczerzej skruchy.⁴²⁴ Podkreśla również, że niektórzy Ojcowie nazywają uwagę strażą umysłu, inni – ochroną serca, inni – trzeźwieniem, inni wyciszeniem myśli, a inni jeszcze jakoś inaczej. „Ale wszystkie te określenia oznaczają jedno i to samo – dodaje. W jego przekonaniu, uwaga jest wezwaniem duszy do niej samej, do zniechęcenia doczesności i wstępowaniem ku Bogu”.⁴²⁵ To – jak pisze dalej - niezachwiane przekonanie o odpuszczeniu grzechów. Jest odcięciem grzesznych zmysłów i początkiem kontemplacji, a raczej jej podstawowym warunkiem, dzięki której Bóg objawia się umysłowi. Jest wolnością od zbłądzeń darowaną umysłowi z miłosierdzia Bożego. Dlatego, uwaga jest w odczuciu św. Nicefora źródłem wiary, nadziei i miłości, ponieważ ten, kto nie ma wiary, nie będzie potrafił znieść utrapień pochodzących z zewnątrz. Widać tu wyraźnie, że oddziela on tutaj myśl jako wytwór umysłu, od myśli pochodzącej z zewnątrz, jako jednej z namiętności. Z tego względu św. Izaasz Anachoreta dodaje: „nie puszczaj swego serca samopas, dopóki pozostajesz w ciele”.⁴²⁶

Zachodzi więc potrzeba wskazania na źródło pochodzenia myśli. Ojcowie zaznaczali, że może ono być dwojakiego rodzaju. Albo wytworzona przez umysł

⁴²² Punktem odniesienia będą tutaj konsekwencje wspomnianej w poprzednich filozofii kantowskiej, z której humanistyka nie uwolniła się do dziś. Niezależnie od tego, czy dotyczy wersji postkantowskiej, czy też neokantowskiej, opracowane przez filozofię kantowską podziały nadal funkcjonują i stanowią wykładnię dla ujmowania zagadnień dotyczących ludzkiego rozumu, pojmowania.

⁴²³ *Wypisy z Filokalii*, dz. cyt., s. 36-37.

⁴²⁴ Także, s. 38-40.

⁴²⁵ Tamże, s. 38.

⁴²⁶ Św. Izaasz Anachoreta, *Wybór tekstów z pierwszego tomu Filokalii*, Tyniec, wyd. Benedyktynów, Kraków 2017, s. 116.

samodzielnie, albo podsyłana jest przez demony. Subtelność różnicę doskonale oddaje język grecki i rosyjski, różnicując ten termin na „pomysł” (*ros. мысль*) oraz „myśl”, (*ros. мысль*). W kontekście analizy traktatu o trzeźwości pojmowanie człowieka według poświeceniowej koncepcji racjonalnego bytu, z jego zdolnościami do prowadzenia procesu poznawczego na gruncie logiki, przeciwstawiona zostanie prawosławna tradycja Kościoła Wschodniego. Mówi ona o człowieku, jako o istocie składającej się z duszy i ciała, w której rozum nie jest centralnym narzędziem poznawczym, a co więcej, bywa zwodniczy i zakłamuje rzeczywisty obraz prawdy. „Oczy duszy” oraz doświadczenie duchowe są przedmiotem opisywanym jako źródło dochodzenia do prawdy, która – co równie istotne – nie jest możliwa do osiągnięcia w toku logicznych analiz, ale jest nam dana od Stwórcy i niezależna od nas samych.

Nie ulega wątpliwości, że wielu autorów filokalicznych poruszało w swych dziełach temat trzeźwości i każdy z nich dokonał niemałego wkładu w rozwój tej metody walki, a także literatury patrystycznej. Jednak tylko św. Hezychiusz zawarł jej kwintesencję w jednym dziele, dokonując dogłębnej i gruntownej analizy powstawania w człowieku grzechu. Dlatego też, poszukując tekstów źródłowych poddających się analizie mistycznej sztuki chronienia umysłu, wybór padł na jego dzieło.

W tekście krytycznym⁴²⁷ poprzedzającym polskie wydanie traktatu starano się skonstruować słownik pojęć, mających stanowić źródło założeń koniecznych do dalszej próby zaznajomienia się z tekstem. Słusznie więc autorzy wskazali, że terminy odnoszące się do natury człowieka, ale również do pojęć abstrakcyjnych, mogą we współczesnej kondycji językowej i naukowej, odsyłać czytelnika do odmiennych od założonych w oryginale znaczeń.

Szczegółową analizę poszczególnych terminów rozpocząć trzeba od opisu najbardziej złożonych i wymagających głębszych objaśnień, mając na względzie zagadnienia teologiczne, naukowe, a także spuściznę filozoficzną. Wszystkie te elementy oddziałują na współczesny odbiór i rozumienie całego dzieła.

⁴²⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., 23-60.

4.3. ROZUM W KONCEPCJI WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI I W ŚWIELE NAUKI ŚW. OJCÓW

Temat niniejszego rozdziału nasuwa konieczność zestawienia współcześnie pojmowanego terminu „rozum” do znaczenia, w jakim używany był przez współczesnych czytelników św. Hezychiusza. Niewątpliwie, potoczna konotacja „rozumu” była poniekąd konsekwencją założeń, jakie wcześniej położono wokół tego terminu. Czy traktowano go jako pojęcie abstrakcyjne, czy też antropologiczne, bądź filozoficzne czy też naukowe.

Przedmiot badań teologii dogmatycznej nie jest zależny od ludzkiego rozumu i nie może być on źródłem dogmatu. Dogmat nie jest też wynikiem pracy rozumu, choć rozum nie może stać w sprzeczności z dogmatem, gdyż one nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz przeciwnie – uzupełniają. Św. Bazyli Wielki⁴²⁸ nakazywał, by bronić dogmatów stosując dowody rozumowe. Rozum, jako narzędzie ograniczone w swej naturze, nie byłby w stanie sam z siebie dojść do prawd objawionych, stanowiących istotę prawdy Boskiej. Boga nikt nie widział i widzieć nie może (J 1,18), ale dzięki Jego niestworzonym energiom⁴²⁹ człowiek jest w stanie obcować z Nim, jednak nie poprzez rozum, a dzięki duszy, sercu. Poszukiwanie Boga jest celem każdego wierzącego człowieka. Wiara ta jednak nie opiera się na racjonalnych przesłankach, ale doświadczalnych energiach łaski Ducha Świętego, a więc – doświadczeniu Żywego Boga. Niezrozumiały i nieosiągalny w swej istocie Bóg nie może być wyobrażony jakimkolwiek pojęciem i imieniem. Jeśli nie byłoby to możliwe, wówczas dogmat pozostawałby jedynie zewnętrznym w stosunku do człowieka, bez wpływu na jego przystosowanie się do życia praktycznego. W jedności wiary i dogmatu dochodzimy zatem do poznania Boga.⁴³⁰

Poznanie Boga pojmowane jest tutaj nie tylko w ujęciu epistemologicznym, jako zdolność i predyspozycje człowieka do poznania świata jako takiego, ale przede wszystkim - względniacząc antropologię Kościoła Wschodniego - jako instynktowny cel każdego człowieka, wynikający z faktu stworzenia „na obraz i podobieństwo Boga”, gdzie obraz jest

⁴²⁸ Św. Bazyli Wielki, dz. cyt., s. 50.

⁴²⁹ Por. Św. G. Palamas, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.

⁴³⁰ Poznanie Boga traktowane jest tutaj nie tylko jako zdolność i predyspozycje każdego człowieka do poznania świata jako takiego – w ujęciu epistemologicznym - ale także, a może przede wszystkim, jako instynktowny i celem każdego człowieka, wynikający z faktu stworzenia „na obraz i podobieństwo Boga”, gdzie uwzględniając antropologię Kościoła Wschodniego – gdzie obraz jest duszą, a podobieństwo ciałem człowieka. Tak więc, każdy posiadający duszę jest zdolny i powołany do doświadczania żywego Boga. Z doświadczenia tego wynika poznanie, którego proces osiąga w zależności od indywidualnego ćwiczenia, odpowiednie stopnie. Ćwiczenia duchowe, o których piszą autorzy filokaliczni pomagają w zdobywaniu kolejnych szczebli tej nieustannej drogi poznania.

duszą, a podobieństwo ciałem człowieka. Tak więc, każdy posiadający duszę jest zdolny i powołany do doświadczania żywego Boga. Z doświadczenia tego wynika poznanie, którego proces osiąga w zależności od indywidualnego ćwiczenia, odpowiednie stopnie. Ćwiczenia duchowe, o których piszą autorzy filokaliczni pomagają w zdobywaniu kolejnych szczebli tej nieustannej drogi poznania.

Z kolei nowożytna nauka humanistyczna, której czołowym przedstawicielem jest Immanuel Kant (a wraz za nim pozostali idealisci niemieccy, na dokonaniach których zbudowana jest cała dzisiejsza humanistyka, czy to w postaci postkantyzmu, czy też neokantyzmu), odrzuca znaczenie dogmatów w chrześcijaństwie. Choć nie był on oczywiście pierwszym formułującym tego typu podejście, to jako pierwszy w miejsce wiary w niezachwiane i niezmiennie prawdy, wkłada moralność tj. kierować się w życiu maksymą, by zawsze w każdej możliwej sytuacji czynić dobro, które jest niejako umową społeczną – obowiązkiem niewynikającym z nakazów Boga, a moralności jako wytworu racjonalnego rozumu. Przy założeniu, że rozum ludzki nie jest w stanie poznać istoty, a jedynie same zjawiska rzeczy.⁴³¹

W nauce Ojców neptycznych część rozumna człowieka i pojawiające się w umyśle myśli nie zawsze pochodzą od człowieka, są zwodnicze i zakłamują „czysty obraz” Prawdy. Większość z Ojców zalecała nawet, by nie ufać samemu sobie, gdyż łatwo można zbłądzić. Stąd, dla Ojców neptycznych, straż umysłu była jedną z najistotniejszych nauk, jaką zdobywali przez całe swe życie. Rozum, jak często pisali, jest nieokiełznany, ruchliwy, zwodniczy. Dlatego nie należy zawierzać jego wymysłom. Zupełnie inaczej, niż badacze i ludzie nauki, traktowali go jako coś, co może stać na przeszkodzie w poznaniu Boga i kontemplacji Jego Boskich energii.

Rozum ludzki nie jest w stanie poznać istoty Boga; człowiek poznaje jedynie tyle i te właściwości, które Bóg chce mu pokazać. Nawet najwyższa z nauk matematyki - logika za jedyną tautologię, dającą się ująć w jej ramach, uznaje możliwe do zaistnienia stwierdzenie Boga – „Jestem, który jestem” (2 M 3;14). Niepoznawalność jest Jego cechą stałą, a człowiek poznaje jedynie właściwości Istoty Bożej, które On Sam zechciał objawić światu. Nieskończoność i niezależność od czasu i świata. Bóg to najwyższy rozum, cecha Istoty Bożej jako Ducha.

Warunkiem koniecznym dla poznania Prawd Bożych jest zjednoczenie, a więc - aby dostąpić kontemplacji, najpierw musi dokonać się zjednoczenie. Doświadczenie przejawów

⁴³¹ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014 r., s. 240.

Bożych energii jest zatem poznawcze. Starzec Paisjusz Hagioryta podkreślał, że nie dlatego powtarzamy tak często imię Boże w modlitwie Jezusowej, ponieważ Bóg nas nie słyszy, ale dlatego, aby zjednoczyć z Chrystusem nasz umysł,⁴³² a następnie trwać z Nim w tym zjednoczeniu nieustannie. Przypominał przy tym, że w modlitwa Jezusowa, choć krótka, ukazuje podstawowy dogmat naszej wiary: wysławia Tróję Świętą. Zachęcając do modlitwy, starzec podkreślał, że „tylko to ma wartość, bo człowiek zbliża się do Ducha Świętego i duchowo jednoczy się z Bogiem w pewien święty sposób przez modlitwę”.⁴³³

Starzec Paisjusz to najdoskonalszy przykład tego, że Prawdy wiary są ponadczasowe. Bóg jest przecież niezmienny, a jego działanie zawsze jest wypełnione taką samą Miłością, niezależnie od czasu, w jakim żyje człowiek. Choć pisma Ojców powstawały na przestrzeni wieków, dlatego też są stale aktualne i w żaden sposób nie tracą na znaczeniu.⁴³⁴ Niezależnie od zmieniających się okoliczności, człowiek zawsze staje w relacji ze Stwórcą w takim samym położeniu, a natura człowieka w konfrontacji z otaczającym światem również niezmiennie napotyka na takie same zależności. Poznanie natury człowieka, jak również charakterystycznych dla natury ludzkiej ograniczeń, Ojcowie opisali na podstawie indywidualnych doświadczeń, które często wymykają się możliwościom racjonalnego objaśnienia, a także konotują zgoła odmienne przestrzenie znaczeń i sensów, niż przyjęto w nauce. Zachodzi jednak pytanie, jak to możliwe, by indywidualne doświadczenia różnych ludzi, żyjących często na przestrzeni różnych wieków, były podobne, co więcej, by poddawały się tym samym prawdom? Otóż, we wszystkich tych przypadkach działa łaska Ducha Świętego. Można więc uznać, że jest to ta sama relacja człowiek-Bóg, ujęta w wielu różnych indywidualnych aspektach. Obraz Boży w człowieku, opisany wyżej i wyjaśniony słowami jednego z doświadczanych, świadczy o tym, że wszędzie tu działał Bóg, ukazujący swą Prawdę, dającą się wyjaśnić tylko według objawionej przez Niego tajemnicy istnienia. Prawda ta jest przechowywana w Kościele od wieków, jest stała i niezmienna, dlatego niezależnie od tego, czy mówimy o indywidualnym przypadku, czy o wielu licznych, wszystkie one mieszczą się w tych samych prawdach wiary. A czymże ona jest?

Teologia dogmatyczna oznacza w pełni przyjętą powszechnie trwałą i niezmienną Prawdę, której nikt nie może odrzucić. W chrześcijaństwie dogmaty zostały przyjęte jako

⁴³² Starzec Paisjusz Hagioryta, *Słowa, Tom VI, O Modlitwie*, wyd. Bratczyk, Hajnówka-Siemiatycze 2018 r., s. 133-136.

⁴³³ Tamże, s. 136.

⁴³⁴ Zob.: *Добротолюбие*, Том 1-5, dz. cyt.

niezmienne prawdy prawdziwej wiary, religii, objawione przez Boga i przechowywane w Kościele. W Kościele Wschodnim, inaczej niż w pozostałych religiach, traktuje się teologię dogmatyczną. Główną różnicą jest tutaj wiara w Boże Objawienie prawd dogmatycznych, nie podlegających błędowi, ale których to ludzki rozum nie jest w stanie objąć, gdyż wymyka się ludzkiej logice.

W Nowym Testamencie dogmaty pojawiają się w odniesieniu do postanowień powziętych przez apostołów i starszych w Jerozolimie (Dz. Ap. 16, 4). Okres tworzenia się pierwszego Kościoła to czas soborowych postanowień na temat prawd wiary. Pierwsze sobory potwierdziły objawienia Boga dotyczące Trójcy Świętej, Bogurodzicy, Ducha Świętego. Nie były to racjonalnie i logicznie osiągnięte prawdy, a część objawionej ludzkom tajemnicy Boskiej.

Jak podkreślono w tym fragmencie pracy, rozumowe poznanie nie jest tym samym, co poznanie będące efektem doświadczenia duchowego. Na tak zarysowanym tle, łatwiej będzie zrozumieć, dlaczego Ojcowie neptyczni tak bardzo cenili trzeźwość.

4.4. TRZEŹWOŚĆ - NA DRODZE DO ZBAWIENIA

Jak dotąd, w pracy wyjaśniono, że praktyka ascetyczna uwalnia od grzechu, ponieważ zniewolona ludzka wola, złączona z wolą Bożą, przestaje być poddaną grzechu. Odłączenie od grzechu nie jest jednak łatwym procesem dla natury ludzkiej. Prowadzi do tego nieustanna, siermiężna walka duchowa, która wymaga stałej czujności. „Trzeźwi bądźcie i czuwajcie, bo przeciwnik wasz diabeł jak lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł” (1 P 5, 8) - jak pisze w pierwszym swym liście apostoł Piotr. Autor traktatu uważa, że trzeźwość należy prowadzić tak, by nieustannie przyglądać się pojawiającym się przedstawieniom. Trzeźwość nie daje się zwieść. Trzeźwość toczy walkę z nieprawdziwym obrazem. Trzeźwość jest uważna, bada każdą pojawiającą się myśl, a więc początek wszelkiego możliwego oszustwa wroga. Uważność to nieustanna wojna umysłowa, zrodzona strachem przed opuszczeniem przez Boga lub pokusą, napadem wroga. Walka ta często porównywana jest do tej, którą Zbawiciel prowadził na pustyni, chwilę przed ukrzyżowaniem. Jak pisze św. Hezychiusz, Sam Jezus Chrystus pokazał nam, jak należy prowadzić „walkę umysłową” z pokusą - pokorą postem i modlitwą.⁴³⁵

⁴³⁵ Starzec Paisjusz Hagioryta, *Słowa* t. VI, wyd. Bratczyk, Hajnówka-Siemiatycze, 2018, s. 135-159.

Św. Paisjusz pokazał wymiar indywidualnej, czystej modlitwy⁴³⁶. Takiej, która nie wymaga już nawet powtarzania słów modlitwy, ponieważ „oddycha” wraz z człowiekiem. Pojawia się ona wtedy, że gdy jest duchowa prawda, ofiarność, człowiek staje się pokrewny Bogu. „Wtedy, nawet jeśli się nie modli – modli się. Całe jego życie jest modlitwą. Nie myśli o niczym innym, cokolwiek by robił, jego umysł wciąż przebywa w Bogu”⁴³⁷ - wyjaśnia starzec, porównując człowieka do dziecka, które odłączone na chwilę jest od Niego, i tak niezależnie od wszystkiego stale kieruje ku niej wszystkie myśli. Starzec wyjaśnia, że „tak samo jak człowiek, który jest wygnanym na ziemi, w oddali od swego Ojca Boga: kiedy osiąga taki stan, jego umysł stale jest z Bogiem, jego Ojcem - oto, czym jest czysta modlitwa.”⁴³⁸ Kiedy umysł się oczyści, pisze dalej św. Paisjusz, wówczas człowiek nie myśli już o niczym innym oprócz Boga: „umysł jest czysty, ponieważ nie wnikają do niego żadne przeszkody”.⁴³⁹ Przyrównuje człowieka do ślepego, który nie widzi słońca i tak też – kontynuuje św. Paisjusz - nieoczyszczone serce nie widzi Boga. Zapewnia także, że wielkie znaczenie ma w tej materii czujność i obserwowanie siebie. „Człowiek może modlić się godzinami, ale jeśli nie jest uważny i nie obserwuje siebie, nie robi nic. Ale kiedy modlitwie towarzyszy obserwowanie siebie, wtedy nacieramy w tym kierunku, z którego najczęściej strzela do nas wróg.” – dodaje starzec Paisjusz.⁴⁴⁰

Starzec, przywołując pisma św. Izaaka Syryjczyka, opisuje taki stopień modlitwy, na którym człowiek, oczyściwszy się z namietności właściwych naturze ludzkiej, przestaje już ulegać myślom, osiąga pokój, czystość umysłu, który pozostawia przestrzeń na kontemplację Bożych tajemnic⁴⁴¹. Za nim już rozprawy z myślami, walka o czyste nieskalane żadną namietnością serce i czysty umysł. Teraz już umysł schodzi do serca, a tam doświadcza Samego Boga. Opisuując stan duszy, przy którym człowiek doświadcza takiej biskości, św. Paisjusz wspominał o drodze dwóch Jego uczniów do Emaus (Łk 24,13-35). Jak wyjaśniał, to pokrewieństwo duchowe z Chrystusem, sprawiło, że „spotkali Go na drodze”, gdyż była w nich pokora, prostota, dobroć i śmiałość. Istniały więc „wszelkie przesłanki, by Chrystus z nimi pozostał”.⁴⁴²

Rodzi się oczywiste pytanie, jak możliwe jest przenikanie do części Boskości, by zjednoczyć się z Nią. Jak możliwe jest, by jedna istota duchowa przenikała Inną Istotę

⁴³⁶ Tamże, s. 193-203.

⁴³⁷ Tamże, s. 151.

⁴³⁸ Tamże, s. 152.

⁴³⁹ Tamże, s. 152-153

⁴⁴⁰ Tamże, s. 153.

⁴⁴¹ Tamże, s. 155.

⁴⁴² Św. Paisjusz Hagioryta, *Słowa*, T. II, s. 297.

Duchową. Odpowiedzi należy szukać w nauce Ojców, która wyjaśnia zagadnienia związane z umysłem, sercem i duszą człowieka.

4.4.1. PROCES DUCHOWEGO ZDROWIENIA

Rozważania na temat konstrukcji człowieka rozpocząć należy do pism ap. Pawła, którego wiedza antropologiczna oparta była na własnych doświadczeniach duchowych, jakie przekraczały przeżycia wielu innych ascetów. Zgodnie z jego pouczeniami, człowiek jest istotą duchową i jako taka posiada umysł Chrystusowy (1 Kor 2,10-16).⁴⁴³ Oznacza to, że został on wyposażony w możliwości zgłębiania i poznawania swego Stwórcy. Św. Grzegorz Teolog wyjaśnia, że umysł jest ośrodkiem człowieka,⁴⁴⁴ a centrum swojej siedziby uczynił sobie w sercu. Zgodnie z radami pozostałych Ojców, zaleca on wszystkim młodemu ascetom, aby nauczyli się sprowadzać swój umysł do serca, zaznaczając przy tym, że jest to jedno z najtrudniejszych zadań w duchowym życiu człowieka. Jest to rada bardzo często spotykana w pismach patrystycznych. A jednocześnie, jest to jedna z najtrudniejszych do opanowania umiejętności ascetycznych.

Co dokładnie oznacza często przekazywane przez Ojców i duchownych zalecenie, „aby umysł gromadzić w sercu” wyjaśnia w *Słowach* starzec Paisjusz. „Serce, to nie naczynie, do którego wkładamy umysł; serce – to jest to, co czujemy” – podkreśla św. Paisjusz. Tłumaczy też, że jeśli mówimy o tym, aby umysł gromadził się w sercu, „mamy na myśli to, żeby zgromadził się w miłości, dobroci, pragnieniu, drzeniu, w słodkim uniesieniu”⁴⁴⁵. Nakazuje także pamiętać o tym, że to Bóg jest Miłością. „A miłość jest w sercu” – dodaje. Gwarantuje także, że „jeżeli serce jest czyste, wtedy człowiek ma w sobie Boga”.⁴⁴⁶ Św. Paisjusz przypomina także słowa Zbawiciela, który nakazywał: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem: (Mt 22, 37).

Starzec stał na stanowisku, że cała postawa życia duchowego sprowadza się do tego, by człowiek oczyścił swe serce, przyjął Chrystusa, Który pozwoli mu opanować umysł i zakotwiczyć Go w swym sercu. „Jeżeli umysł pograży się w sercu, wtedy nie będzie chciał odchodzić z serca, jak dziecko kiedy przyjdzie do cukierni” – mawiał do swych

⁴⁴³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt. s. 63.

⁴⁴⁴ Wypisy z *Filokalii*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁴⁵ Starzec Paisjusz Hagioryta, *O Modlitwie*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 163.

podopiecznych, dzieląc się z nimi wiedzą i doświadczeniem ascety, który całe swe życie poświęcił doskonaleniu się w tej sztuce miłości.⁴⁴⁷

Zdrowienie duszy to stopniowy i długotrwały proces oczyszczania umysłu i serca, pozbywania się namiętności. Kolejny krok to „zejście umysłu do serca”. Ojcowie tłumaczą, że chodzi o to, by umysł „wszedł” do oczyszczonego serca, które - niczym już nie skażone – będzie mogło zajmować się już wyłącznie oglądaniem tajemnic Bożych, na tyle oczywiście, na ile jest do tego zdolne. A to nie jest zależne ani od niego samego, ani też od kondycji, w jakiej się znajduje. Zależne jest to przede wszystkim jest od Boga, Który ofiarowuje i obdarowuje możliwością poznania Samego Siebie tych, których Sam uzna za godnych dostąpienia oglądania Jego Bożej chwały. Poznanie nie jest więc stopniem rozwoju duchowego, które zdobywa się w wyniku własnego wysiłku, ale przede wszystkim – otrzymuje się je jako dar łaski Bożej. Bynajmniej nie oznacza to jednak, że człowiek pozostaje w tym procesie całkowicie bezwolny. Jego aktywność, wynikająca z woli dążenia do poznania Boga, uaktywnia się na drodze doskonalenia i rozwoju duchowego. Dotyczy to głównie zmagających i ćwiczeń ascetycznych, które zmierzają do pokonania tych elementów ludzkiej natury, które podlegają skuszeniu.

Ojcowie neptyczni opracowali praktyczne porady i ćwiczenia doskonalące umiejętność poruszania się na tej drodze ku przebóstwieniu i zjednoczeniu,⁴⁴⁸ dzięki czemu dusza może „dotknąć” życia wiecznego już tu na ziemi przez osiągnięcie podobieństwa do Boga i doświadczyć Jego działanie. Św. Grzegorz Palamas - chcąc podkreślić mistyczny i niewyraźny w słowach charakter tego wydarzenia dokonywanego dzięki mocy łaski Boga - pisze w *Triadach*⁴⁴⁹ - że nie ośmieli się pisać o istocie przebóstwienia, gdyż „opisanie go leży poza naszymi ludzkimi możliwościami.”⁴⁵⁰ Dlatego że może być określone przez tych, którzy zostali nim pobłogosławieni.⁴⁵¹

Nie oznacza to jednak, że nic nie wiedzieli na temat tego stanu. W odniesieniu do przebóstwienia Ojcowie często posługiwali się określeniem „starego” i „nowego” człowieka⁴⁵². Wyjaśniali, że oczyściwszy się, umysł osiąga stopień doskonałości, staje się umysłem przebóstwionym zdolnym do wykorzystania danych mu zdolności wynikających z bycia stworzonym na obraz Boży i tym samym jednoczenia się z Nim kontemplacyjnie

⁴⁴⁷ Tamże, s. 164.

⁴⁴⁸ G. I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 98.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 136, [za:] G. Palamas *Triady*, Dzieła 1, s. 644.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 136.

⁴⁵¹ Tamże, s. 137.

⁴⁵² Zob: Starzec Paisjusz Hagioryta, *Słowa I-VI*, Hajnówka 2019.

w niestworzonej światłości Bożej. Teolog Jean-Claude Larchert w książce *Terapia Chorób Duchowych*,⁴⁵³ podkreśla uzdrowicielski charakter jednoczenia z Bogiem, ale jednocześnie ujawnia relacyjny charakter tych stosunków. Również Ojcowie podkreślają że Stwórca zawsze pamięta o człowieku, nigdy nas nie pozostawi, nie opuści, ani nie porzuci, bo Stwórca nigdy nie zapomina o swoich stworzeniach (Hbr 13,5; Pwt 31,6). Co więcej, pamięć ta nacechowana jest wolnością.

Zwraca na to uwagę także prawosławny abp Abel, przypominając we wstępie książki o współczesnych ideach antropologii prawosławnej. Píše w niej, że „miłująca pamięć Boga zwrócona jest nieustannie w kierunku wolności każdego człowieka”.⁴⁵⁴ Człowiek zaś, kontynuuje abp Abel, jako stworzony na obraz i podobieństwo Trójjedynego Boga, „ma pragnienie do urzeczywistnienia swojej wolność w taki sposób, aby przemieniła się w miłość”.⁴⁵⁵ Miłość nie może zaistnieć sama w sobie, zawsze jest relacją skierowaną ku czemuś, dążącą do czegoś, bądź kogoś. Wspólnota człowieka z Bogiem rozpoczyna się w momencie stworzenia i trwa, dzięki jednoczącej relacji miłości. Ukoronowaniem tej miłości Bożej było Wcielenie, dzięki któremu możliwe stało się przebóstwienie.

Przebóstwienie starego człowieka, który poprzez zniekształcony i zaślepiający obraz uniemożliwiał dostrzeżenie jasności Boskich tajemnic, wiąże się z Boską ekonomią zbawienia, która zakłada, że każdy człowiek jest powołany do stania się świętym, przemieniony mocą Ducha Świętego, który tchnął w nas życie i obdarzył podczas chrztu darem łaski. To dzięki mocy Ducha możemy poczuć, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo. „(...) wszystko, co z Boga się narodziło, zwycięża świat; i to jest zwycięstwo, które zwycięża świat: wiara nasza” (1 J 5, 4). I choć człowiek jest bytem duchowym, Ojcowie nie pozwalają zapomnieć, że jest on jednością ciała i ducha, przy czym żadne z nich, ani pierwsze, ani drugie, nie wie gdzie tu prymu.

Antropologia prawosławna ujmuje istnienie człowieka w nierozdzielnej wspólnoty z Bogiem, który – co należy podkreślić – jest Bogiem osobowym. W tym kontekście, współcześni teolodzy prawosławni,⁴⁵⁶ mówiąc o człowieku, posługują się określeniem „osoba ludzka” zestawiając go z „Osobą Boską”. Nie tylko chcą w ten sposób wyróżnić wyjątkowość stworzenia Bożego, jakim jest człowiek, względem pozostałych stworzeń, ale również z tego względu, aby położyć pewne akcenty na istotne kwestie teologiczne.

⁴⁵³ J.-C. Larchert, *Terapia Chorób Duchowych*, dz. cyt., s. 245.

⁴⁵⁴ K. Leśniewski, *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz? Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*, s. 5.

⁴⁵⁵ Tamże.

⁴⁵⁶ Zob.: J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984.

Jak uczy Pismo, człowiek jako jedyny został stworzony z „tchnienia” Trójosobowego Boga. „Utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu ziemi i tchnął w oblicze jego dech żywota: i stał się człowiek istotą żyjącą” (Rdz 2, 7). Trzy osoby, hipostazy Boże, ujawniają się już w pierwszych częściach Pisma. W miejscu, w którym mowa o stworzeniu człowieka, wyraźnie wyartykułowana została liczba mnoga Osób dokonujących tego dzieła. Czytamy tam, że Bóg rzekł: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26). W sformułowaniu „uczyńmy” wybrzmiewa wspólnota i jedności wszystkich hipostaz.⁴⁵⁷

Ontologicznej analizy pojęcia „Osoby” (*gr. prosopon*) w odniesieniu do niepodzielnych i zjednoczonych Trzech Osobach Boskich dokonali Ojcowie Kapadoccy.⁴⁵⁸ Św. Bazyli Wielki rozróżniając naturę (*gr. ousia* - to, co wspólne) i Osobę (*gr. hypostasis* - to co jednostkowe), zauważył, że wspólna wszystkim trzem hipostazom natura Boska nie oznacza jednocześnie wspólnego bytu, tj. osoby.⁴⁵⁹ Hipostaza pozwala znaleźć jedność w troistości jednocześnie, nie tracąc nic z własnej Osoby. W ludzkim, ziemskim wyobrażeniu, trudno to zrozumieć, pozostaje to jedna z Bożych tajemnic, które Cerkiew przechowuje jak niepodważalną z prawd teologii dogmatycznej.

Włodzimierz Łoski,⁴⁶⁰ powołując się na wcześniejsze uwagi Ojców o ontologii trynitarniej, zauważył, że akcentowali oni w antropologii prawosławnej właśnie Drugą Osobę Trójcy Świętej⁴⁶¹. Wcielenie jest kluczem zrozumienia, jak możliwe było, by Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Nie tylko Ojcowi Kapadockich nurtowały te kwestie, ale także późniejszych teologów. Św. Jan z Damaszku⁴⁶² wyjaśniał, że *ousia* i *hypostasis* są przez Ojców niejednokrotnie używane w sposób synonimiczny, stąd mogły pojawiać się różnice w ujęciu istoty poruszanych zagadnień. Ogromny wkład do tych dociekań wniósł także kolejny z Ojców Kościoła, św. Ireneusz z Lyonu.

Kontynuując rozważania o Drugiej Osobie Trójcy Świętej, wskazując jednocześnie rolę, jaką odegrał Chrystus w odnowieniu całego stworzenia i w Bożym planie ekonomii zbawienia, św. Ireneusz pisze za św. Pawłem o rekapitulacji,⁴⁶³ bądź też o reasumpcji, odnowieniu rodu ludzkiego, jakiego dokonał Zbawiciel poprzez Swe Wcielenie i Zmartwychwstanie. Św. Ireneusz zaznaczał, wydarzyło się to „(...) dla

⁴⁵⁷ K. Leśniewski, dz. cyt., s. 80.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 88.

⁴⁵⁹ Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, wyd. PAX, Warszawa 1999 r., s. 133-135.

⁴⁶⁰ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, wyd. PAX, Warszawa 1989, s. 46-58.

⁴⁶¹ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, wyd. ANTYK, Kraków 2000, s. 444-451.

⁴⁶² Tamże.

⁴⁶³ Ks. A. Kuźma, *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, [w:] ELPIS 17(42) 2015, s. 148-151.

dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1,10). Biskup Lyonu pisze dalej, że człowiek otrzymał dar stworzenia na obraz i podobieństwo do Stwórcy, ale do pełni obrazu musiał jeszcze „dojrzeć”.⁴⁶⁴ Z tego też względu św. Ireneusz naturę pierwszego człowieka porównuje do dziecka, które musi wzrastać, rozwijać się i doskonalić, aby osiągnąć stan dojrzałości.

Zauważa on również, że Słowo Boże także stało się dzieckiem, aby wskazać człowiekowi jak powinien dorastać do podobieństwa, na jakie został stworzony. Może to osiągnąć tylko z Chrystusem, w którym dokonuje się zjednoczenie. W tym kontekście, owa doskonałość, którą człowiek ma osiągnąć, jawi się jako zadanie do wykonania. Św. Ireneusz udziela także odpowiedzi na pytanie, dlaczego Stwórca od razu nie uczynił człowieka w pełni doskonałym. Jego wyjaśnienia mówią jednoznacznie: wszystko dzieje się dla dobra człowieka. Gdyby człowiek od razu otrzymał doskonałość, pozbawiony zostałby wówczas możliwości wpływania na ten proces wzrastania. A tak, dzięki własnemu wysiłkowi i dobrej współpracy z Bogiem, dokonuje aktu twórczego, w którym bierze czynny i aktywny udział.

Doskonale pojęli to uczniowie Zbawiciela i nie pozwolili, by wiedza ta poszła w zapomnienie. Św. Piotr opisywał w swych listach, „(...) jak z Jego Boskiej mocy zostało nam darowane wszystko, co dotyczy życia i pobożności, przez poznanie Tego, który nas wezwał własną chwałą i mocą, a przez Niego nam darował największe i kosztowne obietnice, abyśmy się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, i uciekali od skażenia tej pożądlivosti, jaka jest na świecie” (2 P, 1, 3-4).

Adam naruszył naturalną wspólnotę z Bogiem, którą odbudował nowy niebiański Adam. Chrystus przyjął ciało upadłej natury, by obmyć stworzenie Ojca i odnowić rodzaj ludzki. A ponieważ skutkami upadku prarodzców zostali dotknięci wszyscy ludzie, tak też i zbawienie dotyczy każdego człowieka z osobna. Drugi Adam ustanowił więc na ziemi Kościół, w którym jednoczy wszystkich w Boskim planie zbawienia. Zjednoczenie z Bogiem, o Którym mowa, może dokonać się wyłącznie w tym Kościele. Głową tego Kościoła jest Sam Zbawiciel. Tak więc relacja osoby ludzkiej z osobowym Bogiem nie może mieć miejsca się poza Kościołem.

Warto wsłuchać się również w treść modlitwy św. Bazylego Wielkiego odczytywanej przed przyjęciem Świętych Darów. „Nie pragniesz bowiem, Władco, zguby dzieła rąk Twoich, gdyż nie chcesz zguby człowieka, ale pragniesz jego zbawienia i powrotu

⁴⁶⁴ Tamże, s. 149.

do rozumu prawdy”⁴⁶⁵. Przyjęcie Darów Bożych, jak głosi dalej modlitwa, nie odbywa się dla osądzenia, ale „ku wspólnocie Ducha Twego Świętego.”⁴⁶⁶ W języku cerkiewno-słowiańskim i tłumaczeniach rosyjskim jest to bardziej czytelne, użyte jest bowiem słowo uzdrowienie (*ros. исцеление*). Wedle nauki Kościoła Wschodniego, grzech jawi się jako źródło choroby, której uleczeniem będzie ponowne zjednoczenie. Zgodnie z tym, niemal zawsze, gdy w Kościele Wschodnim mowa o celowości życia ludzkiego, pojawia się wymiar choroby, jaką jest grzech, oraz drogi wiodącej do uzdrowienia poprzez post modlitwę oraz pokajanie.

Nauka przechowywana wewnątrz Kościoła od czasów pierwszych wyznawców, a wraz z tym także nauka Ojców, głoszą, że osoby ludzkiej nie da się pojąć bez odniesienia do Osób Trójcy Świętej. Antropologia patrystyczna nie tworzy jednak zwartego systemu, ani tym bardziej doktryny. Tak, jak to miało miejsce w przypadku synodów, Ojcowie zawsze zabierali głos w ważnych sprawach tylko wówczas, gdy zauważali pojawiające się problemy natury teologicznej, bądź też w kwestiach duszpasterskich, jak to miało miejsce w przypadku św. Hezychiusza.

Zgodnie z teologią dogmatyczna Cerkwi, dzięki kenozie możliwe stało się przebóstwienie ludzkości. Obdarzony wolnością człowiek został zdeterminowany do twórczego i aktywnego uczestnictwa w dziełach Boskich, do czynienia sobie ziemi poddanej i panowania nad innymi stworzeniami (Rdz 1, 27). Polski teolog Krzysztof Leśniewski zauważa jednak, że nie powinno to być determinowane przez naturę, ale tę naturę determinować. Aspektem „woluntatywnym” winna być tu wolność przejawiana jako miłość”.⁴⁶⁷ Teolog przypomina, że człowiek posiada zdolność do warunkowania, oddziaływania i wpływania na świat, bo został powołany do tego, by samemu stać się Bogiem. Leśniewski przywołuje przy tym dokonania prawosławnego teologa greckiego, metropolity Pergamonu, Johna D. Zizioulasa, uznawanego za jednego z ważniejszych głosów wewnątrz współczesnego ortodoksyjnego dyskursu teologicznego, który stoi na stanowisku, że obecnie jedyna droga wewnątrz wspólnoty Kościoła opiera się na doświadczeniu liturgicznym i Eucharystii. Osoba ludzka doświadcza w sakramencie Eucharystii czynnego uczestnictwa w żywym doświadczeniu Boga.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Modlitwa św. Bazylego Wielkiego przed przyjęciem Boskich Darów, tłum. ks. H. Paprocki, [za:] http://www.liturgia.cerkiew.pl/teksty/nabozenstwa/Modlitwy_przed_przyjeciem_boskich_tajemnic.pdf

⁴⁶⁶ Tamże.

⁴⁶⁷ K. Leśniewski, dz. cyt. s. 45-55.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 65-72.

Prezentując polskiemu czytelnikowi podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej Johna D. Zizoulasa,⁴⁶⁹ Leśniewski⁴⁷⁰ zauważa jednocześnie, że grecki teolog⁴⁷¹ rozwija w swojej pracy antropologię opartą na wolności oraz eklezjologii. Podkreślając, że wspólnota Kościoła ujawnia się w Eucharystii, zwraca równocześnie uwagę, że właśnie dzięki temu osoba ludzka zgromadzona we wspólnocie Kościoła może doświadczać wolności Boga. Chodzi tu o możliwość stania się uczestnikiem mistycznych kontemplacji, a co za tym idzie - poznania Boskich tajemnic. Leśniewski wskazuje też, że metropolita Zizioulas - czerpiąc z tradycji Ojców Kapadockich⁴⁷² - utożsamia *prosopon* z *hipostasis*. Przez to, jak słusznie udowadnia, osoba ludzka mogła zaistnieć wyłącznie dzięki Osobowemu Bogu, przy szczególnym podkreśleniu aspektu wolnościowego, który został także przekazany człowiekowi przez Boga, jako jednemu ze stworzonych przez Siebie istot powołanych do stania się takim, jak On. Co istotne, dla kwestii poruszanych w tej pracy, Leśniewski zauważa także, że metropolita Zizoulas neguje pojmowanie wolności typowej dla zachodnioeuropejskiej cywilizacji, z której wyrosła nauka i humanistyka zachodnia. Tym samym, wyklucza możliwość takiego funkcjonowania człowieka w relacji z innymi, które pozwalałoby mu na zachowanie całkowitej wolności. Założenie o istnieniu takiej możliwości uznaje wręcz za swoistą utopię filozofów zachodnich, wyjaśniając, że nie można traktować człowieka jako odrębny byt, niezależny od innych bytów.

Mając na uwadze powyższe rozważania odnoszące się do pneumonologii oraz Eucharystii, należy spojrzeć na poruszane kwestie w świetle, jakie podsyła współczesna teologia: a więc relacyjność osoby ludzkiej w odniesieniu do Eucharystii. Relacja ta opiera się na zjednoczeniu z Bogiem, które – jak pokazuje nauka św. Grzegorza Palamasa - możliwe jest tylko po przeobóstwieniu. Należy zaznaczyć, że niepoznawalność istoty Boga nie wyklucza zarazem możliwości doświadczenia relacji z Nim, gdyż dzięki Swym energiom, Bóg objawia się człowiekowi, a on wstępuje w zjednoczenie z Nim.⁴⁷³ Według Łoskiego, niepoznawalność Boga wcale nie wymusza agnostycyzmu, tylko wymaga „teologii kontemplacji”, w której „umysł przekracza rozumienie.”⁴⁷⁴ Łaska Boża, jak

⁴⁶⁹ Tamże, [za:] J. D. Zizoulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*.

⁴⁷⁰ K. Leśniewski, dz. cyt., s. 33.

⁴⁷¹ J. D. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*; J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, [za:] K. Leśniewski, dz. cyt., s. 63.

⁴⁷² K. Leśniewski, dz. cyt., s. 33.

⁴⁷³ M. Łoski, dz. cyt., s. 445.

⁴⁷⁴ Tamże.

objaśniał, jest obecnością niestworzonej światłości, „wylaniem” na człowieka Bożej natury, Bożej energii.

Na tak zarysowanym tle widać, o co w istocie toczy się walka duchowa i na czym polega życie „duchowe” człowieka. Mimo iż św. Hezychiusz nie pisze wprost o wszystkich powyższych założeniach, to wynikają one z treści jego działań. W takim ujęciu antropologia św. Hezychiusza staje się bardziej zrozumiała, a prezentowane przez niego koncepcje mniej nierzeczywiste.

ROZDZIAŁ V

5.0.PRÓBA NOWEGO ODCZYTANIA TRAKTATU

Ujęta w tytule pracy filokaliczna duchowość człowieka jest niczym innym, jak tylko nieustanną i niekończącą się relacją między osobą ludzką a Bogiem Osobowym, przejawiającym i ujawniającym człowiekowi Swe boskie siły, energię, świętość. Nauka św. Hezychiusza oraz innych Ojców filokalicznych to zapis dojrzewania duchowego, nauki, jak prowadzić walkę o czystość, umożliwiającą podjęcie „dialogu”. Forma oczyszczenia, znana od Starego Testamentu. Ukazuje to chociażby rozmowa Mojżesza z Bogiem, który zostaje pouczony, że zanim podejmie rozmowę ze Stwórcą, najpierw musi zdjąć sandały z nóg. Wstępuje bowiem w przestrzeń uświęconą (Wj 3,5). Obowiązujące wówczas prawo nakazywało również kapłanom dokonać oczyszczenia przed wejściem do świątyni, gdzie sprawowali oni czynności kapłańskie (Kpł 8, 6-13). Prawo zobowiązujące do oczyszczenia dotyczyło jednak wszystkich sfer życia i odnosiło się zarówno do kobiet, jak i do mężczyzn.

Oczyszczenie fizyczne i cielesne było oczywiście jedynie środkiem do oczyszczenia duchowego. Na takie podejście natrafić możemy również u św. Hezychiusza, który zaleca podążanie drogą ducha, a nie ciała.⁴⁷⁵ Ciało, utożsamiane z grzeszną naturą, w opozycji do duszy, będącej źródłem dostąpienia Królestwa Niebieskiego, to motyw często używany w literaturze patrystycznej. Również św. Hezychiusz wpisuje się w tę tradycję. Przypomina, że Zbawiciel, poprzez Krzyż, pokonał naturę ludzką i śmierć, a także odkupił całą naturę rodzaju ludzkiego, jednak wciąż nie utracił Swej Boskiej natury, którą teraz każdy członek Kościoła może mistycznie doświadczyć w sferze indywidualnej duchowości, przejawianej poprzez Boże energie.⁴⁷⁶ Trzeba zaznaczyć, że indywidualne doświadczenie nie oznacza, że jest to jednostkowe i poza wspólnotowe doświadczenie, ponieważ nie ma alternatywnej drogi do Chrystusa poza Kościołem. Indywidualny oznacza więc doświadczany przez każdego osobiście, ale nie w oderwaniu od wspólnoty wszystkich członków Kościoła żyjącego w zjednoczeniu z Bogiem.

Odczuwanie działania przebóstwiającej łaski Bożych energii objawia się każdemu człowiekowi inaczej. Włodzimierz Łoski pisał, że istnieją różne stopnie, na których człowiek może uczestniczyć w Bożych energiach. Dodatkowo, są one na tyle dynamiczne, że nie można sprowadzić ich do jednej reguły wspólnej dla każdego człowieka. Zawierają

⁴⁷⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 97-98.

⁴⁷⁶ W. Łoski, dz. cyt. s., 59-61.

przecież w sobie wolę Bożą,⁴⁷⁷ która – jeśli współpracuje z nią wola osoby ludzkiej – wpływa na to, na jakim stopniu człowiek doświadcza realnych Bożych działań, jakimi są Boże energie.

Gdy mowa o działaniach Bożych trzeba przytoczyć za Łoskim rozróżnienie, które ma ogromne znaczenie dla mistyki wschodniej. Mianowicie, teologia Kościoła Wschodniej rozróżnia: trzy hipostazy, tj. trzy Osoby Boże, następnie - naturę bądź istotę Boga oraz Jego Boże energie. Łaska Boża to naturalne energie, promieniowanie natury Boskiej. Bóg, udzielając człowiekowi łaski, prowadzi go do ostatecznego celu, ratuje i wspiera, nie okrywając jednocześnie przed nim Swej istoty i natury.⁴⁷⁸ Łoski podkreślał za św. Piotrem, że zjednoczenie z Bogiem, a więc dostąpienie przeobóstwienia bytu ludzkiego, czy też - inaczej ujmując - osoby ludzkiej, to „wkroczenie w życie Boskie, w życie Świętej Trójcy” i stawanie się „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4). Teolog napomina też, że każdy człowiek został wezwany do przeobóstwienia i stania się „uczestnikiem Boskiej natury”, a zatem do dobrowolnej współpracy własnej ludzkiej woli z wolą Bożą.⁴⁷⁹

Mapą, drogowskazem na drodze do tej współpracy są tutaj doświadczenia Ojców, którzy przeszli przez tę drogę. Każdy z nich dopisał ważną kartę na stronach *Filokalii*. Św. Hezychiusz skupił się na aspektach, znajdujących się na pierwszym stopniu drabiny wznoszącej do Boga. A więc na czynnikach oddziałujących destrukcyjnie na duszę człowieka, doprowadzających go *de facto* do „choroby” duchowej. Najważniejszym aspektem jest świadomość, że człowiek znajduje się nieustannie w wewnętrznej walce duchowej.⁴⁸⁰ A jako istota duchowa jest istotą relacyjną, która „tworzy” się jedynie w kontakcie ze swym Stwórcą. Poza tą więzią nie istnieje w pełni. Jako najważniejsze w tym procesie określił trzeźwe i umiejętne rozróżnienie, kto, jak i kiedy próbuje podjąć atak na duszę człowieka. A także uważne strzeżenie serca, by wolne było od jakiegokolwiek myśli, zakłócającej jego czystość.⁴⁸¹

Pierwszym krokiem, siłą napędową procesu wstępowania do Boga, jest zawsze wewnętrzna przemiana człowieka rozpoczynającego zmagania duchowe. Autor *Misterium metanoi i spowiedzi* wyjaśnia, że pierwszym krokiem do nawrócenia i metamorfozy jest wyznanie oraz dogłębna świadomość własnej grzeszności, a następnie bytowo-umysłowa

⁴⁷⁷ Wola Boża jest wspólna wszystkim Trzem Osobom Boskim. Tamże, s. 72.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 75-78.

⁴⁷⁹ Tamże, s.66.

⁴⁸⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 89.

⁴⁸¹ Tamże, s. 97-107.

transformacja.⁴⁸² Bierze w niej udział wola człowieka, ale przede wszystkim nie należy zapominać, że wszystko, co dzieje się w życiu duchowym człowieka, jest działaniem Woli Bożej.

5.1. NAUKA ŚW. HEZYCHIUSZA W ŚWIELE WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI

Nie można zatem rozumieć duchowości filokalicznej inaczej, jak tylko w kontekście relacyjności. Więzi między człowiekiem a Bogiem nie da się porównać z niczym innym, mimo cech indywidualnych każdej z zachodzących relacji.. Związek osoby ludzkiej z trójosobowym Bogiem, posiadającym jedną istotę (*gr. ousia*), opiera się na relacji dwóch hipostaz, z których każda ma swoją własną naturę. Obydwie jednak są istotami duchowymi, a życie duchowe wymyka się czysto racjonalnym właściwościom. Z racji tego, opisanie tej relacji, która wykracza poza granice *stricte* naukowe.

Nowe odczytanie *Traktatu* nie jest próbą odkrycia nieodkrytego dotąd aspektu tej relacji, ale raczej chęcią ukazania - na gruncie współczesnej myśli humanistycznej - teologicznej i antropologicznej nieprezentowanych dotąd opisów tej relacji. Można stwierdzić, że poruszana przez św. Hezychiusza tematyka, w kategoriach relacyjności stwarza nowe możliwości interpretacyjne. Nie tylko z uwagi na treść samego dzieła, związanej z metodą koncentrowania trzeźwości i uważności umysłu, ale szczególnie ze względu na odkrywanie nowych przestrzeni w badaniach nad osobą ludzką.

Zwrócić należy uwagę, że ontologiczne podejście do badań nad osobą ludzką pozwoliły greckiemu teologowi Christosowi Yannarasowi dojść do stwierdzenia, że każdy byt ludzki, stworzony przeciw obraz i podobieństwo Boga urzeczywistnia swą *hypostasis* jako *prosopon* (osoba) tylko wtedy, gdy znajduje się w komunii miłości z innymi osobami.⁴⁸³ Wszak, przekonuje on, że będąc osobą (*gr. prosopon*), nie istnieje się inaczej, jak tylko w relacji z inną osobą, a więc wyłącznie jako część i element wspólnoty, której aktualizacja, trwanie i istnienie dokonuje się we wspólnym doświadczeniu, w relacji, we współistnieniu. Nie jest zatem czymś opozycyjnym względem innej osoby, nie jest naprzeciw niej, bądź obok niej,⁴⁸⁴ ale urzeczywistnia się w relacji z nią, a więc ujawnia się w doświadczeniu.⁴⁸⁵

⁴⁸² Abp Jerzy (Pańkowski), *Misterium metanoi i spowiedzi*, dz. cyt., str. 224-230.

⁴⁸³ K. Leśniewski, dz. cyt. s. 34.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 35.

⁴⁸⁵ Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 19-23 [za:] K. Leśniewski, dz. cyt. s. 67.

Dlaczego jest to na tyle istotne, by zajmować się tym, kierując rozważania o Bogu oraz osobie ludzkiej w kontekście ich istnienia? Pozornie niemające znaczenia odczytanie tego stwierdzenia, aktualizuje się dopiero z odniesieniem do drugiej osoby. Przyglądając się jednak bliżej temu zagadnieniu, szczególnie w odniesieniu do doświadczeń z życia duchowego, o których pisał św. Hezychiusz,⁴⁸⁶ dostrzec można kilka znaczących i wartych uwagi wątków.

Przede wszystkim należy zauważyć, że doświadczenie, opisywane zarówno przez św. Hezychiusza, jak i pozostałych Ojców filikalicznych, jest procesem prowadzącym do zaistnienia, bądź też realizacji pełnego istnienia człowieka, a więc takiego, które dokonuje się jedynie we współistnieniu ze Stwórcą. Jest to więc pierwszy i najważniejszy poziom i stopień tej relacji. Współistnienie to staje się możliwe, chociaż pełnego powrotu do stanu sprzed od upadku - czyli momentu, w którym dokonało się odłączenie - już nie ma. „Zawołaj językiem Chrystusa, a doświadczysz niewidzialnej pomocy Boskiej” – radzi swemu uczniowi św. Hezychiusz.⁴⁸⁷ Doświadczenie to jest więc powrotem do namiastki utraconej po upadku jedności, zyskiwanym dzięki modlitwie.⁴⁸⁸

Kolejnym ważnym aspektem tej relacji jest warunek konieczny do jej zaistnienia, a mianowicie jego żywotność. Bóg jest Bogiem żywym, ale jednocześnie stałym i niezmiennym. Natomiast osoba ludzka jest bytem dynamicznym, zmiennym, niestałym, będącym w nieustannym, nieprzerwanym i ciągłym procesie. Jako stworzenie jest przecież żywe i jednocześnie indywidualne. Z tego też względu relacja między osobą ludzką a Bogiem przybiera niepowtarzalny i osobliwy charakter. Każda z relacji jest niepowtarzalna i wyjątkowa. Ojcowie, pisząc o doświadczeniu łaski Bożej, często podkreślali ulotności tego uczucia i przestrzegali przed dążeniem do nieustannego powtarzania tych samych przeżyć. Doświadczenie przejawów Bożej łaski nie jest bowiem wynikiem ludzkich działań, dokonań, ale darem, otrzymywanym niezależnie od logiki przyczynowo-skutkowej.

Zakrojona w ten sposób relacyjna definicja osoby stawia w nowym świetle dotychczasowe badania nad pojęciem osoby. Yannaras uważa, że bycie osobą nie wynika wyłącznie z elementów jakości natury ludzkiej, która nie stwarza wystarczających warunków do pełnego istnienia człowieka. Określa on osobę jako „wydarzenie relacyjne”.⁴⁸⁹ Jest to oczywista konstatacja wynikająca z nauki Ojców Kapadockich, którzy utożsamili

⁴⁸⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 121.

⁴⁸⁷ Tamże, s. 90.

⁴⁸⁸ Tamże, s.

⁴⁸⁹ K. Leśniewski, dz. cyt. s. 36; 78-80.

pojęcie *prosopon* z pojęciem *hipostasis* i - dla wyrażenia ontologicznej inności i różnicy – nadali każdej z Osób Trójcy Świętej treść ontologiczną, a więc wielości w jedności wspólnej Boskiej istoty (gr. *ousia*). Dzięki temu ukazali Osoby Boskie oderwane od cech wspólnych wynikających z natury i uwidocznili relacyjność Osób. Analogicznie do tego, Leśniewski zauważa, że osoba jest więc sposobem istnienia dokonującym się w relacji,⁴⁹⁰ a nie tylko w niej uzewnętrznianym. Przywołując naukę Yannarasa, Leśniewski nawiązuje także do aspektu egzystencjalnego osoby ludzkiej, wskazując, że jest to „żywe” istnienie. Przy czym używa tego terminu w takim znaczeniu, jaki Ojcowie pisali o „żywym” Kościele, „żywym” Bogu i „żywej” relacji między Nim a swym stworzeniem. Ponadto, Leśniewski zwraca również uwagę, że Yannaras, traktuje upadek i grzech jako *apo-stasis*, co – w jego tłumaczeniu oznacza – przejaw egzystencji nacechowanej indywidualizmem człowieka, pewnego rodzaju izolacją pozbawioną relacyjności.

Takie spojrzenie nie jest do końca tożsame z nauką Cerkwi, gdyż Bóg nie zostawił swego stworzenia nawet po upadku. Świadczy o tym ekonomia zbawienia. Grzech natomiast traktowany jest w Cerkwi jako choroba⁴⁹¹ i nawet, jeśli zostanie dopuszczony przez Boga do człowieka, ten nigdy nie zostaje odłączony od więzi z Bogiem, ponieważ Bóg nigdy nie opuszcza człowieka. W ujęciu św. Hezychiusza grzech oznaczał podążanie za ciałem, a więc za naturą ludzką i przypisanym jej atrybutom.⁴⁹² Leśniewski słusznie dowodzi jednak, że ekonomię zbawienia oraz Wcielenie można rozumieć jako „odnowienie osobowego sposobu istnienia, uosobionego w Chrystusie, poprzez Wcielenie i egzystencję w ludzkiej naturze”.⁴⁹³

Rozstrzygnięcie tych kwestii nie wyczerpuje jednak całej prawdy o Wcieleniu. Odnowienie natury rodzaju ludzkiego i udzielenie człowiekowi możliwości uczestniczenia w żywym Osobowym Chrystusie poprzez Eucharystię jest sensem pojmowania istoty Wcielenia i Zmartwychwstania. Wspólnota z żywym Trójjedynym Bogiem może dokonać się tylko w Kościele ustanowionym przez Boga na ziemi, który jest żywym organizmem, a jego głową – Zbawiciel. Kościół ten jest żywy, tak samo, jak żywy jest Sam Bóg. Nie dziwi zatem fakt, że Leśniewski nazywa Kościół, a także człowieka, wydarzeniem egzystencjalnym, nie dającym się sprowadzić wyłącznie do poziomu ludzkiej natury.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Tamże.

⁴⁹¹ J. C. Lerchart, dz. cyt., s. 33-42.

⁴⁹² Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 131.

⁴⁹³ K. Leśniewski, dz. cyt., s. 138.

⁴⁹⁴ Tamże, dz. cyt. s.

Wewnątrz Kościoła odnawia i kształtuje się osoba ludzka, w języku Ojców można by powiedzieć – uzdrawia. W ten sposób ujmował życie człowieka również św. Hezychiusz.⁴⁹⁵

Dlatego też, mówiąc o życiu człowieka wewnątrz Kościoła, Ojcowie skupiają się na jego życiu duchowym, nie pozwalając zapomnieć, że życie duszy jest wieczne i nie sprowadza się wyłącznie do życia ziemskiego cielesnego. Myśli filozoficzna natomiast w centrum życia postawiła człowieka i jego indywidualną egzystencję. Z kolei zasada relacyjności, wraz ze wszelkimi jej konsekwencjami, sprowadzona została do poziomu umowy społecznej, opierającej się na racjonalno-logicznych przesłankach rozumowych. Jeden ze współczesnych filozofów zauważył, że „egzystencjalizm opiera się na założeniu, że dobre postępowanie dla Kanta sprowadza się do tego, że powinniśmy czuć się zobowiązani wobec drugiego człowieka, ponieważ jest istotą relacyjną, a nie dlatego, że taka jest moralność i powinność, oparta na idei uniwersalnego składnika człowieczeństwa, a więc na rozumie, władzy sądenia kształtującej postawy i system moralny”.⁴⁹⁶ Zaznacza jednak, że przekonania i pragnienia człowieka to rezultat „przygodnej okoliczności historycznej”. Co więcej, wszelkie relacje ludzkie redukuje do poziomu „wydarzenia”, a więc odsyła do wszystkiego, co przygodne, przypadkowe, ulotne, uwarunkowane zależnościami kulturowymi, historycznymi, etc. Konsekwencje leżące u podstaw takiego myślenia sięgają początków myśli filozoficznej, ujmującej człowieka w kategoriach egzystencjalnych, a nie duchowych.

Z tego też względu stosowany w niniejszej pracy termin „doświadczenie” zdaje się w pełni oddawać relacyjność osób oraz myśl patrystyczną. Syntezę tej myśli wyraża Zizioulas wskazując, że osoba istnieje jedynie we wspólnocie Kościoła w Eucharystii.⁴⁹⁷ Antropologia Zizioulasa jest ściśle związana z eklezjologią i doświadczeniem liturgicznym. Taki sam pogląd przejawiał cytowany już w tej pracy teolog, Paul Evdokimow, który wskazywał, że nie istnieje inna możliwość aktualizacji spełniania relacji, jak tylko we wspólnocie, komunii z innymi. Swoistą formą tejże komunii jest sakrament miłości,⁴⁹⁸ gdyż – jak przypomina – podstawową relacją jest odnowienie mistycznej więzi ze Stwórcą, możliwe do realizacji jedynie wewnątrz Kościoła.

Głęboka potrzeba przeniknięcia mistyczności i zbadania „pierwotnej istoty” Kościoła skłoniła o. Mikołaja Afanasiewa rosyjskiego duchownego i jednego z najważniejszych

⁴⁹⁵ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 132.

⁴⁹⁶ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 2009 r., s. 289.

⁴⁹⁷ J. Mayendorff, *Teologia bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984, s. 256 – 268.

⁴⁹⁸ P. Evdokimov, *Sakrament miłości*, Wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Hajnówka 2007, s. 32.

teologów prawosławnych XX wieku do analizy historii Kościoła pierwszych chrześcijan,⁴⁹⁹ która wydobyla na pierwszy plan ortodoksjną eklezjologię, u podstaw której leży nierozzerwalny związek między Kościołem, Mistycznym Ciałem Chrystusa i Ciałem Eucharystycznym. Analizując historyczne podwaliny, sięgnął on do ap. Pawła (1 Kor 12,13) i za nim podkreśla Kościół jako Ciało Chrystusa, skupiającego się wokół celebracji Eucharystii. Eklezjologia eucharystyczna Afanasjewa to poszukiwanie koncepcji jedności Kościoła.⁵⁰⁰ Wraz z apostołem Pawłem powtarza on, że tam, gdzie zbierają się w Imię Pana, w zgromadzeniu eucharystycznym, tam jest Kościół jako wspólnota lokalna pod przewodnictwem przewodniczącego celebrującego Eucharystię (1 Tes 2, 14; 7 Kor 1, 2; Flp 1,1).⁵⁰¹ „Albowiem jak ciało jest jedno a członków ma wiele, ale wszystkie członki ciała, chociaż ich jest wiele, tworzą jedno ciało, tak i Chrystus; bo też w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało (...) i wszyscy zostaliśmy napojeni jednym Duchem. Albowiem i ciało nie jest jednym członkiem, ale wieloma (...) Wy zaś jesteście ciałem Chrystusowym, a z osobna członkami” (1 Kor 12,12-14 i 27).

Jeden z uczniów Afanasjewa, Aleksander Schmemmann,⁵⁰² kontynuując te rozważania, pisze o Eucharystii jako o powrocie do „trójjedni”, jako eucharystycznego zgromadzenia Ludu Bożego, jednoczonego w Kościele, mistycznym Ciele Chrystusa, potwierdzając słowa apostoła Pawła: „żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20). Jedność ta, jak zauważył, aktualizuje się, objawia się w misterium Eucharystii. Misterium, bez którego nie ma Kościoła. Kościół jest nieustannie kontynuowaną, przychodzącą stale i trwającą wiecznie eucharystyczną koinonią (*gr. koinonia*),⁵⁰³ zjednoczeniem z Chrystusem, którego obecność w Eucharystii jest zarazem Jego powrotem, duchowo jednoczącą z Bogiem obecnością w Duchu. Afanasjew zaznacza nawet, że Eucharystia nie istnieje w oderwaniu od pozostałych sakramentów, jednak wszystkie są niejako „instrumentalne” wobec Eucharystii. To ona je doskonali, zwieńcza, staje się etapem granicznym w zjednoczeniu. Bez Niej pozostałe sakramenty byłyby „niepełne”.

Mając na względzie wyjaśnienia Afanasjewa, warto powrócić na moment do koncepcji relacyjności, by zadać pytanie, jak przedstawia się ona w świetle powyższych rozważań na temat mistycznej jedności. Wyjaśnienia odnaleźć można w zagadnieniach poruszanych przez Yannarasa. Widać teraz wyraźniej, dlaczego pisząc

⁴⁹⁹ Zob. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 2002.

⁵⁰⁰ Tamże, s. 86.

⁵⁰¹ R. Kozłowski, *Eklezjologia o. Mikołaja Afanasjewa*, Elpis 5/7/8, 69-86, 2003, s. 81.

⁵⁰² A. Schmemmann, *Eucharystia – Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 168-170.

⁵⁰³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 164.

o osobie, podkreślał on, że jest to osoba istniejąca eklezjalnie, poprzez doświadczenie liturgiczne w Eucharystii. Wszak, jak wykazali Ojcowie Kapadoccy, po utożsamieniu *prosopon* z *hipostasis* w doświadczeniu eucharystycznym dokonuje się zjednoczenie (*gr. koinonia*) z ontologicznie pozostającymi ze sobą w relacji bytami Trzech Osób Boskich mającymi jedną wspólną istotę i stanowiącymi jedność i nierozzerwalność.

Z kolei Zizioulas, odnosząc się do antropologii wyróżnia dwa rodzaje istnienia: biologiczne i eklezjalne. To drugie poprzez chrzest Bóg daje łaskę i usynawia człowieka, który rozpoczyna życie nowej *hipostasis*. Uważa, że przesunięcie akcentu z *ousia* na *hypostasis*, dokonane przez Ojców Kapadockich, sprawiło, że „byt Boga utożsamiany jest z Osobą”⁵⁰⁴, przy czym w niczym nie umniejsza to ani Boskości ani jedności i wspólnotowości Osób Trójcy Świętej, które istnieją w *koinoni*, gdyż Bóg jest bytem relacyjnym. Bez pojęcia *koinonia* nie byłoby możliwe mówienie w pełni o ontologii Trójcy Świętej, gdzie Ojciec jest przyczyną. Osoby Boskie otrzymały Swój byt dzięki Osobie, której wolna wola i miłość sprawiły, że doszło do zrodzenia Syna i posłania Ducha.⁵⁰⁵

Bóg istnieje tylko we wspólnocie. Zizioulas pisze, że misterium Trójjedynego Boga w Trzech Osobach istniejących w nierozzerwalnej wspólnocie (*gr. koinonia*) a osoba ludzka zaistniała dzięki wolnej woli Osobowego Boga jako aktu miłości.

Zaprezentowane powyżej elementy antropologii prawosławnej są najważniejszymi zagadnieniami poruszonymi przez św. Hezychiusza. Mimo iż nie rozwija ich wprost, to jednak przenikają one w lekturze w *Traktatu*. Bez zrozumienia aparatu pojęciowego powyższej antropologii, nie da się zrozumieć przesłania św. Hezychiusza i nauki, którą przekazał swemu uczniowi. Nauka ta jest kontynuacją nauki Ojców, na którą św. Hezychiusz niejednokrotnie się powołuje. Wspominając słowa św. Bazylego Wielkiego, św. Hezychiusz pisze za Ewagriuszem z Pontu, jako „kolumnie Kościoła”,⁵⁰⁶ a jego samego opisuje mianem „ust Kościoła”. *Traktatu* więc nie da się analizować w oderwaniu od nauki Ojców i od Kościoła, gdzie niezmiennie znajdują się Prawdy wiary i poznania Bożych tajemnic.

Nauka św. Hezychiusza koncentruje się właśnie wokół poznania, a co za tym idzie także i kontemplacji Bożej, która jest najwyższym celem każdego człowieka. Bez niej dusza człowieka zostaje pogrążona w mroku rozpraszającego ją i oddalającego od Boga chaosu, cierpienia i niewoli namiętności prowadzącej do grzechu – choroby i cierpienia. Wolność

⁵⁰⁴ J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 40-41 [za:] K. Leśniewski, dz. cyt., s. 51.

⁵⁰⁵ Tamże, s., 53.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 112.

jest tylko w Bogu. Prezentowana w ujęciu św. Hezychiusza walka rozpoczyna się już na poziomie myśli, dlatego też cały *Traktat* jednoczy się wokół uważności i trzeźwego umysłowego czujności, by w odpowiednim momencie zdusić wrogą myśl i nie dopuścić do tego, by zatrąła serce. W tym świetle całkowicie zrozumiałe teraz wydają się być słowa Zbawiciela: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11, 28). Podobnie, jak ślepy nie widzi światła, tak też człowiek rozproszony i pogrążony w niegodziwych czynach, słowach i namysłach, pozbawiany uważność, traci możliwość doświadczania „blasku łaski z góry”.⁵⁰⁷ Tylko stale wyciszone serce od „każdej myśli” może nieprzerwanie oddychać Chrystusem,⁵⁰⁸ stojąc wraz z Nim w „szyku bojowym” umysłowej walki. Dusza człowieka musi być podporządkowana Bogu,⁵⁰⁹ jeśli chce oglądać moc i majestat Jego chwały, a utraciwszy pomoc Chrystusa, pozbawiona zostaje czystości serca⁵¹⁰ i „zaistnienia duszy na obraz Boga”.⁵¹¹ Te wszystkie skarby zyskuje się dzięki trzeźwości i modlitwie.⁵¹² Człowiek odpoczywa w Bogu, otrzymuje siły i staje się w Nim wolny od wszelkich myśli i napadów.⁵¹³

Doświadczenie w niematerialnej walce⁵¹⁴ uciążliwe jest tylko dla niedoświadczonych w wojnie i zarazem niedoświadczonych w modlitwie. Ponieważ podążając za Chrystusem zazna słodyczy, która sprawi, że nie będzie już „pożądał dnia”.⁵¹⁵

„Umysłowa wojna wymaga umysłowych armat, by być wygraną” czytamy w *Misterium metanoi i spowiedzi*.⁵¹⁶ Modlitwa Jezusowa leczy wszelkie przyczyny złych myśli, wyobraźni, obrazów i przedstawień. „Chodzi o powrót umysłu do samego siebie”.⁵¹⁷ Św. Hezychiusz pisał o takim rodzaju modlitwy, że „jest dobrem obejmującym wszystkie dobra”, ponieważ „oczyszcza serce, w którym Bóg ukazuje się wiernym”.⁵¹⁸

Dlatego św. Hezychiusz zauważa, że modlitwa Jezusowa i trzeźwość są ze sobą związane i „z natury powstają, jako swoje wzajemne składowe”. Jak wyjaśnia, „najwyższa

⁵⁰⁷ Św. Hezychiusz, s. 82.

⁵⁰⁸ Tamże.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 89.

⁵¹⁰ Tamże, s. 107.

⁵¹¹ Tamże, s. 109.

⁵¹² Tamże, s. 110.

⁵¹³ Tamże, s. 121.

⁵¹⁴ Tamże, s. 148.

⁵¹⁵ Tamże, s. 149.

⁵¹⁶ Abp Jerzy Pańkowski, dz. cyt., 255.

⁵¹⁷ Tamże.

⁵¹⁸ Św. Hezychiusz dz. cyt., s. 110.

uwaga jest składową ciągłej modlitwy, a z kolei modlitwa jest składową najwyższej trzeźwości w umyśle”.⁵¹⁹

5.2. WSPÓLNOTA MISTYCZNA

Punktem wyjściowym i podstawą analizy materiału źródłowego obrana została teologia dogmatyczna Kościoła Wschodniego. Na jej gruncie zostały ujęte wszelkie próby interpretacji omawianego dzieła, ze szczególnym uwzględnieniem aspektów związanych z antropologią. Nie bez przyczyny nawiązywał do niej nie tylko autor *Traktatu*, ale również inni Ojcowie filokaliczni podejmujący się opisu poszczególnych etapów studium życia duchowego człowieka. Wszyscy oni zgodnie zwracali uwagę na wyrażoną w nauce Kościoła Wschodniego prawdę: że człowiek nie jest zdolny do samodzielnego egzystowania bez Boga. Podkreślając znaczenie ekonomii zbawienia, nie pozwalali zapomnieć, że człowiek „odzyskuje” swą pełnię istnienia jedynie w zespojeniu z „pierwiastkiem” Boskim, a więc w ścisłej relacji i we „współpracy” z Nim. Jeden z Ojców filokalicznych, św. Antoni Wielki,⁵²⁰ wyjaśniając najistotniejsze założenia nauki o człowieku, w niektórych miejscach swych pism ujętych w *Filokalii*, użył sformułowania „twórca człowieka” w odniesieniu nie tyle do aktu stworzenia człowieka, ile do ludzi, którzy przywracają zatraconą duszę żyjącą w „rozpasaniu” i naprowadzają ją na drogę „życia prawego”, bogobojną i podobającą się Bogu. Sugerował więc, że życie samowolne nie jest godnym człowieczeństwa. „Człowiekiem można nazwać tego, kto jest rozumny, bądź tego, kto pracuje nad swoją poprawą”⁵²¹ – dodał św. Antoni, nawiązując równocześnie do postawionych powyżej dociekań dotyczących roli rozumu w procesie poznawczym i rozwojowym człowieka. Mianowicie, św. Antoni ujmuje rozum jako część oświecającego i oczyszczającego duszę działania Bożej łaski.

Jak wyjaśnia w kolejnych wersetach, Bóg stwarza duszę wolną, tak, aby miała nad sobą władzę. Zniewalające siły upadłej natury, rozumna dusza nie tylko umie rozpoznać, ale także stawiać opór starając się uwolnić od wszelkiego zła usiłującego ją pogrążyć, spychając w jarzma namiętności. Wolność jest zadaniem do zrealizowania, procesem zdrowienia, pozbywania się wad i zdobywania poszczególnych cnót, na szczycie których Ojcowie

⁵¹⁹ Tamże, s. 123.

⁵²⁰ *Dobrotolubije T. I*, [za:] Św. Antoni Wielki, *O życiu wiecznym i doczesnym*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2020, s. 20.

⁵²¹ Tamże, s. 20-21

postawili beznamietność, najwyższą z cnót,⁵²² bo pozostawia ona miejsce na Boże kontemplacje. Kolejne stopnie doskonalenia i wzrastania duchowego, wstępowania do pierwotnego stanu rajskiego, człowiek zyskuje dopiero dzięki złączeniu własnej ludzkiej woli z wolą Bożą. Jest to niezmiernie ważny etap procesu „zdrowienia”, gdyż istota istnienia natury ludzkiej osiągnięta jest dopiero w zjednoczeniu, które przybiera wymiar indywidualnej formy relacji osobowej.

Możliwości dostąpienia misterium osobowej relacji Boga dokonuje się dzięki Zbawicielowi i wyłącznie wewnątrz Kościoła.⁵²³ W Eucharystii, w Duchu Świętym człowiek doświadcza żywego Ciała i Krwi wcielonego i Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Trwała obecność Ducha Świętego w Kościele i w sakramentach sprawia, że mistyka chrześcijańskiego Wschodu to charyzmatyczne doświadczenie obecności i przejawów, darów (*gr. charismata*) Ducha Świętego. Św. Jan Klimak⁵²⁴ zaznaczał, że jeśli tylko umysł (*gr. nous*) nauczył się prawdziwej modlitwy, to jest to takiego rodzaju zażyłość, czy też powinowactwo z Nim (*gr. oikeiosis*), które dostarcza możliwości rozmowy z Bogiem twarzą w twarz, by na wzór Jego uczniów, móc uczestniczyć w rzeczywistości Pięćdziesiątnicy. Potwierdzają to słowa ap. Pawła, który w następujący sposób pisał o misterium Chrystusa w Kościele: „nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19-22). Wystarczy nawrócić się, by Królestwo Boże było blisko (Mt 1).

Mistycyzm Wschodni jest więc związkiem między duchowością a teologią, nauką i poznaniem, przy założeniu, że mowa o nauce opierającej się na czystej dialektyce zakładającej zdobycie zewnętrznej wiedzy tego świata. Chrześcijańska wiedza oparta jest na objawieniu, tutaj mądrość i poznanie są charyzmatem Ducha Świętego, objawieniem duchowym pochodzącym z Bożej łaski. Ponadto, poznanie jest darem łaski udzielanej tym, którzy trudzili się, by poznać Chrystusa, natomiast zdobyta wiedza (*gr. gnosis*) nie wynika jedynie z samej palącej chęci jej zdobycia, ale jest to wiedza o zbawieniu objawiana ochrzczonym. Takie poznanie jest więc zarazem kontemplacją, czystą modlitwą. Wszak, jak mawiali Ojcowie, prawdziwy teolog to ten, który się modli.

Czysta modlitwa, indywidualna, a także intymna rozmowa z Bogiem, nie zakłócona żadnymi rozpraszającymi umysł myślami, wymaga pokornej pracy. Podążający za nią anachoreci odchodzili ze świata, pozostawiali go za sobą, nie tylko po to, by zyskać spokój

⁵²² Św. Jan Klimak, *Drabina raju*, s. 299.

⁵²³ G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu*, s. 394, cyt. [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 153.

⁵²⁴ Św. Jan Klimak, *Do pasterza*, [w:] *Drabina raju*, dz. cyt., s. 350.

niezbędny do upragnionej kontemplacji, ale również po to, by odkryć rzeczy, które ten świat przeszkadzał im odnaleźć. Wspierani praktykami ascetycznymi wypatrywali tego, co dawno zostało roztrwonione – dawnej i zaprzepaszczonej jedności Adama z Bogiem, jakiej zaznawał on jeszcze przed upadkiem w raju. Perspektywa odtworzenia owej jedności duchowej, jaka zaistniała dzięki Zbawicielowi, sprawiła, że kolejne wymiary i stopnie anachorezy zaczęły wykraczać poza przyjęty na początku tradycyjny tryb życia pustelniczego. Hezychastyczna metoda (*gr. hesychia*) pozwalająca na nieprzerwane poświęcania się wewnętrznemu skupieniu w modlitwie, niezależnie od czynników zewnętrznych, czynią rodzaj modlitwy indywidualnej osobową mistyczną więzią z Bogiem. Ap. Paweł podkreślał, że mąż natchniony przez działanie Ducha Świętego, a więc osoba posiadająca Ducha (*gr. pneumatikos*), to człowiek doświadczający mistycznie charyzmatycznych przejawów Ducha. Osoby duchowe, mające zażyły i osobowy kontakt z Bogiem, zdobywają dary Ducha i wszelkiego rodzaju cnoty, a droga duchowego wspinania do mistycznej jedności zdobywana jest ogromnym wysiłkiem cierpieniem, łzami i trudem praktyki ascetycznej.

5.2.1. DUSZA-CIAŁO

W przeciwieństwie do filozofii platońskiej, według Ojców dusza nie jest uwięziona w ciele, dążąc, by się z niego uwolnić, ale wraz z ciałem stanowi osobową jedność.⁵²⁵ Literatura patrystyczna operuje rozróżnieniem między duszą a ciałem, traktując to jako ontologiczne rozróżnienie na naturę i osobę⁵²⁶. Hipostazy człowieka nie da się sprowadzić ani wyłącznie do ciała, ani wyłącznie do duszy. Misterium człowieka stanowiące jego duchowość da się opisać wyłącznie poprzez relację z Osobowym Stwórcą, w Eucharystii. Wolna wola jest wolnym aktem skierowania się ku tej relacji, jak również ku innym. Bóg stworzył człowieka w wolnym akcie twórczego tworzenia miłości. Tak też człowiek kieruje realizację własnej wolności w twórcze poszukiwanie, którego celem jest miłość.⁵²⁷

Św. Tichon z Woroneża (Zadoński) wskazuje, że dla ducha potrzebny jest pokarm duchowy.⁵²⁸ Dusza ludzka, będąc duchowym stworzeniem Boga, może znaleźć pokój i radość jedynie w Tym, który ją stworzył i umiera z głodu nie znajdując zadowolenia

⁵²⁵ G. I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 26 [za:] K. Leśniewski, dz. cyt., s. 102.

⁵²⁶ K. Leśniewski, dz. cyt., s. 107.

⁵²⁷ Tamże, s. 111.

⁵²⁸ W. Łoski, *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 112, [za:] Św. Tichon z Waroneża, *Tvorenija*, Moskwa, 1898, t. I, s. 215.

w światowych (namiętnościach). Św. Tichon wyjaśnia, że według zamysłu planu Bożego, zgodnie z pierwotnym porządkiem nieśmiertelnej natury, dusza miała czerpać pokarm dla siebie w Bogu, a więc dusza miała żywić się duchem, a ciało natomiast miało żyć duszą. Wskutek odstąpienia od Boga, dusza została odcięta od pokarmu i zaczęła żyć życiem ciała.

Ciało bowiem jest źródłem wszelkich namiętności ponieważ szuka pożywienia na zewnątrz.⁵²⁹ Ta dusza, która zdoła uwolnić się od namiętności ciała i przestanie już postępować zgodnie z upadłą naturą, zaczyna żyć wolna. Św. Bazyli Wielki⁵³⁰ uważał, że dusza wie, że jest uwolniona od grzechu, gdy posiada cnoty: miłości i wolności. Bóg jest Miłością, Miłość jest Bogiem, a „gdzie Duch Święty, tam wolność” (2 Kor 3, 17), ponieważ Duch ożywia dusze (2 Kor 3, 6).

Św. Hezychiusz zakładał, że istnieją trzy rodzaje woli w człowieku: wola Boska, wolna wola i wola demoniczna.⁵³¹ Dwie pierwsze, jak zalecał, należy zjednoczyć, by stawić opór tej trzeciej, wrogiej człowiekowi, zgubnej, destrukcyjnej, prowadzącej do zagłady.

5.2.2. USYNOWIENIE

Osobowa relacja człowieka z Bogiem, dokonywana poprzez mistyczne zjednoczenie wewnątrz Kościoła, zespaja wolę człowieka z wolą Bożą. Wskazują na to także słowa Zbawiciela. „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który [go] uprawia. (...) Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie - jeśli nie trwa w winnym krzewie - tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 1-5).

Słowa te zapisane ręką apostoła Jana wybrzmiewają szczególnie mocno, zwłaszcza w kontekście istoty relacji między Bogiem, a człowiekiem, o jakiej uczy nas w innym miejscu swej ewangelii (J 19,26-27). Wstępowanie w nią jest doświadczaniem Miłości Ojca do syna (Łk 15,11-32). Jak wskazuje Leśniewski, usynowienie⁵³² jest niezbędne do pełnego poznania Ojca,⁵³³ niezależnie od tego, którą postawę syna z przypowieści Chrystusowej przyjmujemy (Łk 15,11-32). Bogoczłowiecza część natury Syna Bożego pokazuje, że relacja ta zawsze będzie relacją Ojca do syna bądź córki. Miłość Ojca do Syna.

⁵²⁹ Tamże, s. 113.

⁵³⁰ Tamże, s. 159, [za:] Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, s. 296.

⁵³¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 95-98.

⁵³² K. Leśniewski, dz. cyt., s.

⁵³³ W. Misijuk, dz. cyt., s. 51. [za:] G. Bunge, *Ojcostwo duchowe*,

O usynowieniu⁵³⁴ św. Hezychiusz pisze jak o zwycięskim etapie wieńczącym dzieło przebytej walki. To moment, gdy serce uwolni się całkowicie od przedstawień, wyobrażeń (*gr. phantasia*) i myśli, by następnie, pod wpływem Ducha Świętego, usłyszeć: „Jesteście synami, Bóg zesłał Ducha Swego Syna w wasze serca, wołającego – Abba, Ojcze!” (Ga 4, 4-7).⁵³⁵ Podkreśla także, że synostwo zostało ludziom подарowane przez Pana i uczynione z Jego własnej krwi.⁵³⁶ Dlatego też, pisze dalej św. Hezychiusz, Królestwo Niebios jest darem łaski, a nie zapłatą za czyny, ponieważ „Chrystus łaskawie ofiarowuje nam wolność”.⁵³⁷

Jezus wszakże sprawia, że człowiek staje się synem, tak jak On jest Synem Ojca. Ojca bowiem nikt nie zna tylko Syn (Mt 11, 27; Łk 10, 22-24) oraz ten, któremu Syn chce objawić. Chrystus mówi o Bogu jako o Swoim i naszym Ojcu. Synostwo Boże wszystkich ochrzczonych chrześcijan to to synostwo, o którym pisał ap. Paweł w Liście do Rzymian. „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogрузić w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze! (Rz 8, 15). „Jeden jest Ojciec wasz, ten na niebie” (Mt 23,9).

Jakże ważny był więc w tym procesie aspekt teandryczny, podkreślany przez św. Jan Damasceńskiego.⁵³⁸ Pisał on o działaniu bosko-ludzkim, wskazując na naturę, grzech i śmierć, którą przezwyciężył wcielony Bóg-człowiek. Osoba Chrystusa dokonuje czynów bosko-ludzkich, gdyż są w Nim dwie natury - Boża i ludzka - a co za tym idzie także i dwie wole, nierozdzielne od siebie.

Wytwarzana więc między człowiekiem a Bogiem jest więź synowska. Bądźcie, jak dzieci – uczy Chrystus. „Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10, 13-16). Poprzez Jezusa stajemy się dziećmi Bożymi, gdyż usynowienie możliwe jest poprzez Syna, do Ojca. Syn Boży stał się człowiekiem, zbawił człowieka, i dzięki Jego łasce człowiek dostępuje przebóstwienia.

Od Ojca, poprzez Syna, zsyłany jest nam Pocieszyciel, Duch Święty. Uczestnicząc w Eucharystii, spożywając ciało i krew, dzięki udzielanej nam łasce, poprzez Syna uczestniczymy w Ojcu. Św. Hezychiusz przytaczał słowa listu apostolskiego, wołając głośno: „Jesteście synami” (Ga 4,6)

⁵³⁴ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 154.

⁵³⁵ Tamże, s. 155.

⁵³⁶ Tamże, s. 117.

⁵³⁷ Tamże, s. 118.

⁵³⁸ J. Damasceniński, św., *Wykład wiary prawdziwej*, wyd. PAX, Warszawa 1969, s. 170, 182-184.

5.2.3. DROGA DO PONOWNEGO ZJEDNOCZENIA

Chrześcijanin to naśladowca życia Chrystusa, podejmujący starania, by stać się podobnym Bogu. Eremy, pustelnie i anachoreza powstawały z troski o dusze ludzkie. Podjąc zmagania z własnymi wadami, by pozbyć się namiętności i czystym sercem ujrzeć Boga. Życie z dala od świata, praktyki modlitewne czy też wszelkie wysiłki czynione przez ascetów, służyć miały jednemu celowi: osiągnięciu dojrzałości duchowej, Chrystusowej pełni (Ef 4, 13). Osobowy Bóg postawił przed każdą osobą ludzką taki cel. Człowiek natomiast od zawsze stawiał sobie pytanie: kim zatem jest osoba ludzka?

Biblijny Dawid wprost pytał Stwórcy: „(...) czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, czym jest syn człowieczy, że masz go w opiece. Uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga. (...) Dałeś mu władzę nad dziełami rąk Twoich, wszystko złożyłeś u jego stóp” (Ps 8, 5-6), wraz z czym przystąpił do procesu rozwoju życia duchowego, niczym ku wstępowaniu na kolejne szczeble zbliżające do kontemplacji. Św. Jan Klimak pisał wprost, że człowiek spośród wszystkich stworzonych istot rozumnych jest najdoskonalszym dziełem Boga.⁵³⁹ Sprawi to nie tylko rozumny umysł, ale przede wszystkim dar wolnej woli, którą człowiek dobrowolnie zjednoczył z wolą Bożą. W takim zespojeniu człowiek czuje pomoc na każdej ze swych dróg, wyborów, nie lękając się niczego, gdyż – jak przypominał psalmista - „Pan umacnia kroki człowieka i drogę tego, kogo kocha. Ten choćby się potknął nie upadnie, bo Pan podtrzyma go swoja ręką (Ps 37 [36], 23).

Zarówno św. Hezychiusz, jak i św. Ewagriusz zgodni byli co do jednego. Uważali, że droga zjednoczenia z Bogiem wiedzie człowieka od oczyszczenia do poznania, oświecenia, aż przez czystą, prawdziwą modlitwę stanie się on podobny aniołom.⁵⁴⁰ To modlitwa jest podstawą walki duchowej, źródłem obejmującym wszelkie dobra,⁵⁴¹ ponieważ łączy z Bogiem. Pierwszym krokiem jest przyjęcie łaski Bożej, ofiarowywanej w chwili chrztu i oczyszczenie z namiętności, wad, ze złych myśli wynikających z natury ludzkiej, aby z czasem wstępować na kolejny stopień - drogę oświecenia, poznając jednocześnie mechanizmy życia duchowego i świata stworzonego. Warto zauważyć istotną kwestię wynikającą z tego założenia. Obydwaj Ojcowie zdawali sobie sprawę z tego, że kondycja natury ludzkiej nie jest zdolna utrzymać się od chrztu w stanie bezgrzeszności. Zaznaczyć

⁵³⁹ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 110.

⁵⁴⁰ Ewagriusz z Pontu, dz. cyt., s. 298

⁵⁴¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 110.

więc trzeba, że niezależnie od momentu, w którym przystępuje się do chrztu, dziś w przeważającej większości przypadków w okresie niemowlęcia, grzech przynależy naturze ludzkiej, a tym samym drugi etap oczyszczania jest wpisany w proces poznawania i jednoczenia z Bogiem. W tym kontekście Ewagriusz ocenia także, że większość adeptów życia duchowego skupia się na pierwszym etapie. Jego zdaniem większość ludzi trwa na oczyszczającym etapie praktyki ascetycznej. Nieliczni przetrwali próbę czasu i dotrwali do poznania.

Św. Hezychiusz wskazuje, że pierwszym z etapów na drodze do poznania Boga jest oczyszczenie serca, ponieważ poprzez serce Bóg zsyła z góry wszelkie dobro i łaska.⁵⁴² Etap oczyszczenia, etap ascezy to, jak pisze dalej Ewagriusz, doświadczanie własnej tożsamości w osobowej i osobistej relacji w Bogiem. Dokonuje się to w trakcie procesu przemiany (tj. przebóstwienia), która wynika z głębokiej chęci uzdrowienia choroby duchowej, potrzeby uwolnienia się od duchowego stanu niewoli własnego serca, czyli centrum bytu ludzkiego. Na tym etapie rozpoczyna się hezychia, służąca wyciszeniu serca, izolacji wnętrza duszy dla zapewnienia dyspozycji do modlitwy, a więc osobowej relacji z Bogiem. Hezychasta wchodzi w głąb siebie, zamyka się w sobie, „stara się zamknąć swą bezcielesność w domu ciała”.⁵⁴³ Na poziomie duchowym jest to „wewnętrzna brama”,⁵⁴⁴ uczciwe samopoznanie, wejrzenie w wewnątrz siebie. Nie oznacza to jednak stawiania w opozycji duszy i ciała. Tego typu podejście filozofów nie jest właściwe Ojcom.

Jak mówił jeden z Ojców, „człowiek powinien trwać przy swoim wewnętrznym zajęciu. I jeżeli zajęty jest sprawami Boga, to wróg - odwiedza go raz i drugi – ale nie znajduje miejsca, w którym by mógł zostać; jeśli zaś przeciwnie, popadł w niewolę wroga, Duch Boży odwiedza go często, tylko my Mu nie zostawiamy miejsca, tak że z winy naszej złości odchodzi”.⁵⁴⁵

5.2.4. ŻYCIE DUCHOWE

Każdy człowiek świadomie rozpoczynający życie duchowe musi odpowiedzieć sobie na pytanie: czym jest duchowość i życie duchowe człowieka? Duchowość w ujęciu Kościoła Wschodniego zawsze pojmowana jest w kontekście uzdrawiania duszy człowieka,

⁵⁴² Tamże, s. 172.

⁵⁴³ Św. Jan Klimak, dz. cyt. s. 295.

⁵⁴⁴ Św. Hezychiusz, *Traktat*, dz. cyt. s. 113.

⁵⁴⁵ Apoftegmaty Ojców Pustyni, Zbiór anonimowy wydany przez F. Nau 241 [1241], [za:] *Nowa Filokalia*, dz. cyt., s. 120.

poszukiwania i dochodzenia do stanu pierwszego człowieka sprzed upadku, sprzed grzechu, który odłączył go od pełnego zjednoczenia i pełnego podobieństwa do Boga.⁵⁴⁶ To proces nieustannego dążenia do wzrastania w relacji człowieka z Bogiem, by stała się tak bliska, aby stała się zjednoczeniem, ponownym utraconym zjednoczeniem. Nieodzownie wiąże się to z kontemplacją i poznaniem (*gr. theoria*), terminami poruszonymi przez św. Hezychiusza, które następuje po etapie oczyszczenia duszy.⁵⁴⁷ Po nim to następuje uzdrowienie duszy, stan w którym przewyciężone zostają wszelkie namiętności, pożądliwości i zgubne dążenia. Praktyka ascetyczna uczy, że beznamiętność (*gr. apatheia*), wraz ze zdobytymi cnotami, prowadzi przez duchową drogę praktyki ascetycznej oczyszczającej namiętną część duszy.⁵⁴⁸ Proces uzdrawiania duszy to nieustanne pogłębianie relacji i więzi z osobowym Bogiem. Dostąpienie zjednoczenia z Nim, przebóstwienia (*gr. theosis*).

Należy zwrócić w tym miejscu uwagę, że samo oczyszczenie nie jest jednak równoznaczne z oświeceniem, co podkreślało wielu Ojców, w tym również św. Hezychiusz, czy św. Ewagriusz z Pontu. Początek to oczyszczanie serca. Zwieńczenie - osiągnięcie stanu beznamiętności (*gr. apathia*), która – jak zaznaczał św. Ewagriusz⁵⁴⁹ – jest matką miłości (*gr. agape*), prowadzi do kontemplacji, po której następuje poznanie (*gr. gnosis*) i teologia, ostateczne szczęście, które nie byłoby możliwe bez współdziałania Boga (*gr. synergeia*).

Aby odnaleźć bliższe wyjaśnianie kolejnych etapów walki z namiętnościami i postępy w praktyce ascetycznej powróćmy raz jeszcze do św. Jana Klimaka, który szczególnie dokładnie opisał właściwości kolejnych stopni drabiny prowadzącej do stanu „uduchowienia”. Św. Jan podkreślał, że serce czyste bez namiętności, wypracowane przez pokorę, wypełnia miłość, która umożliwia oglądanie Boga (Mt 5, 8). Na końcu drabiny umieścił mądrość (*gr. sophia*) wraz umiejętnością rozróżniania (*gr. diakrisis*) myśli, namiętności i cnót. Natomiast na samym szczycie św. Jan umiejscowił trzy najważniejsze cnoty – wiarę (*gr. pistis*), nadzieję (*gr. elpis*), miłość (*gr. agape*). Cnota czystości serca i umysłu, by pielęgnować duszę i pomnażać cnoty. Końcowe cnoty: beznamiętność, nie jest według niego, celem ostatecznym, ale miłość tak, gdyż Bóg jest Miłością.

⁵⁴⁶ W. Misijuk, *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*, wyd. Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2014, s. 19.

⁵⁴⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 116.

⁵⁴⁸ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, [w:] *Pisma ascetyczne*, t.1., s. (220) [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 20.

⁵⁴⁹ Tamże.

Zdrowienie wymaga wysiłku, ale człowiek nie pozostaje z nim sam. Proces wzrastania duszy często porównywany jest przez Ojców do wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej i błąkania się po pustyni ziemi, na której zrodzony duchowo będzie mógł cieszyć się nowym życiem w Duchu. Ap. Paweł opisuje w liście (1 Kor 10, 1-13) błąkających się po pustyni Izraelitów, tuż po ich wyjściu z Egiptu (Wj 16, 35), które porównywalne jest do procesu oczyszczania duszy z namiętności. Ojcowie – przywołując list apostoła – podkreślają, że dopiero po tym procesie człowiek może dostąpić wejścia do ziemi obiecanej, która jest dla duszy niczym Królestwo Boże na ziemi.⁵⁵⁰

Analogii tej nie pominął także św. Hezychiusz.⁵⁵¹ Egipt i Egipcjanie często określani są w jego tekście jako synonim grzechu i zbłądzenia duszy, a na właściwą drogę wyprowadzić zdoła ją jedynie podążanie za obłokiem i ogniem Pana (Wj 20,21). Jego zdaniem, wyjście z Egiptu za Mojżeszem oznacza życie w zgodzie z Duchem i podążanie za rozumem.⁵⁵² Przeciwny wybór, a więc pozostanie w Egipcie, to życie w niewoli grzechu, kierowanie się w stronę idola odlanego z metalu (Wj 32, 4)⁵⁵³ i działanie na chwałę wroga. Św. Hezychiusz poucza więc swego ucznia, by zawsze koncentrował całą swą uwagę na tym, żeby w jego sercu nie było żadnej myśli – ani rozumnej, ani bezrozumnej, ponieważ tylko wówczas z łatwością rozpozna „cudzoziemców”, których nazywa „synami Egipcjan”.⁵⁵⁴ Przypominając historię Izraela, św. Hezychiusz przytacza także słowa proroka, który już wcześniej ostrzegał Izraelitów, by szykowali się na nadejście Pana (Am 5, 6). Równocześnie, nawiązuje także do słów apostoła udzielającego przestrogi nowym wspólnotom wyznawców Chrystusa, by się modlili nieustannie. Zestawiając obok siebie te dwa głosy, św. Hezychiusz daje w ten sposób do zrozumienia, że droga, którą przeszedł Naród Wybrany, to droga wewnętrznej modlitwy, droga pokajania, trudów i oczyszczenia. Droga, która wiedzie każdego podążającego za Chrystusem, do Ziemi Obiecanej. Autor *Traktatu* nie pozostawia przy tym wątpliwości, że wędrówka, jaką przechodzi człowiek wzrastający duchowo, wymaga przewodnika, by na wzór Izraelitów przechodził on tę drogę prowadzony przez przewodnika wskazanego mu przez Boga. Tak też Ojcowie uważali, że każdy pielgrzymujący przez duchową ścieżkę oczyszczenia i pokajania powinien mieć swojego Mojżesza, który przeprowadzi go przez duchową pustynię życia ascetycznego. Ten, kto zdecydował się opuścić Egipt, by być prowadzonym

⁵⁵⁰ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 319-323.

⁵⁵¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 46.

⁵⁵² Tamże, s. 144.

⁵⁵³ Tamże, s. 91.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 105.

przez Mojżesza, rezygnuje z własnej woli, by poddać się prowadzeniu woli Bożej. Z kolei ten, kto sam przeszedł pustynię, może zacząć przeprowadzać przez nią innych, stąpając po znanych mu śladach. Także Ojcowie uważali, że każdy pielgrzymujący przez duchową ścieżkę oczyszczenia i pokajania powinien mieć swojego Mojżesza, który przeprowadzi go przez duchową pustynię życia ascetycznego. Ten, kto zdecydował się opuścić Egipt, by być prowadzonym przez Mojżesza, rezygnuje z własnej woli, by poddać się prowadzeniu woli Bożej. Z kolei ten, kto sam przeszedł pustynię, może zacząć przeprowadzać przez nią innych, stąpając po znanych mu śladach.⁵⁵⁵

Wiele uwagi postaci Mojżesza poświęcił Św. Grzegorz, o którym pisał, że „wstąpił do sanktuarium Bożego wtajemniczenia”, a wraz z tym w nieznany nam sposób spotkał się z tym, co niewidzialne. Zdaniem św. Grzegorza, przykład Mojżesza daje nam do zrozumienia, że każdy, kto chce nawiązać kontakt z Bogiem, powinien porzucić rzeczywistość widzialną i wznieść się umysłem ku temu, co niewidzialne i niepojęte. Niejako wspiąć się na szczyt górski, a dostawszy się tam, wierzyć, że Bóg przebywa tam, gdzie nie dociera ludzkie postrzeganie”.⁵⁵⁶

Św. Grzegorz z Nyssy nakłania tym samym do odejścia od sensu historycznego i dosłownej interpretacji listu ap. Pawła. Przekonuje, że powinien on doprowadzić nas do sensu wznioślejszego,⁵⁵⁷ o duchowym znaczeniu. Podobnego zdania jest Gabriel Bunge⁵⁵⁸, który uważa, że sens nie może być zamknięty jedynie w historycznych wydarzeniach przeszłości, ale jest nieustannym wzorem dla każdego człowieka podejmującego trud wędrówki duchowego wzrastania ku Bogu. Ap. Paweł przypomina, że wszyscy Izraelici bowiem jedli, pili w trakcie wędrówki ten sam pokarm duchowy, a pili ze skały duchowej, która szła za nimi, a skałą był Chrystus (1 Kor 10,3-4). Rzeczywiste, dosłowne i racjonalne znaczenie tekstu, wydarzenia, nie ma rzeczywistego istnienia, gdyż „autentyczne” jest jedynie istnienie „transcendentalnej” siły Boskiej, która jest przyczyną i sensem całego znaczenia. Wejście w ciemność Mojżesza interpretowane jest przez św. Grzegorza jako świadectwo, że wkroczenie w osobisty kontakt z Bogiem oznacza wkroczenie w tajemnice Boskie niedostępne dla ludzkiego postrzegania. Dobrowolne wygnanie, anachoretyzm - to stanie się obcym dla świata, by potem móc wydać owoce. Asceta, wprawdzie, fizycznie żyje na ziemi, de facto jednak żyje w nieziemskim, duchowym świetle.

⁵⁵⁵ Jan Kasjan, dz. cyt., s. 138.

⁵⁵⁶ Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza II*, s. 49.

⁵⁵⁷ Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 49 [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 37.

⁵⁵⁸ G. Bunge, *Ojcostwo duchowe*, s. 106, [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 36.

Egipt i Egipcjanie często określani są w tekstach filokalicznych jako synonim grzechu, zbłądzenia i zagubienia duszy człowieka, z którego wyprowadzić zdoła jedynie podążanie za obłokiem i ogniem Pana. W taki sam sposób wypowiada się na ten temat św. Hezychiusz. Píše on do swego ucznia, by koncentrował uwagę na tym, aby nie miał w sercu żadnej myśli – ani rozumnej, ani bezrozumnej, ponieważ wówczas łatwo rozpozna „cudzoziemców”, których określa mianem „synów Egipcjan”.⁵⁵⁹

Dla św. Grzegorza Egipt symbolizuje ciemność, z której Chrystus wyprowadza człowieka. Oznacza zatem transcendencję Boga wobec wszelkiego bytu stworzonego”.⁵⁶⁰ Z kolei Ewagriusz z Pontu ocenia, że historia wyjścia z niewoli jest egzemplifikacją duchowej drogi, jaką przechodzi każdy chrześcijanin.⁵⁶¹ Wyjście Egiptu z niewoli, to zarazem wyjście duszy z niewoli niewiedzy, ciemności i zła. Natomiast czterdzieści lat błąkania po pustyni to droga, a także jedyna metoda oczyszczania namiętnej części duszy. Kształtowania duszy wszelkiego rodzaju doświadczeniami, walka duszy z namiętnościami i pokusami stawianymi naturze ludzkiej. Pustynia z kolei to symbol drogi do misterium, której początkiem jest odejście od zła, a zwieńczeniem możliwość poznania i kontemplacji Bożych tajemnic.⁵⁶² Do Ziemi Obiecanej nie wchodzi jednak wszyscy, a jedynie ci, którzy przeszli czas próby, a więc czas praktyki ascetycznej (*gr. praktike*). Nawet Mojżesz wyszedł z tej próby zwycięsko (Lb 20, 12-13), gdyż nie było mu dane zobaczyć na własne oczy obietnicy Pana. Wejście do Ziemi Obiecanej to dla św. Ewagriusza równocześnie wejście w poznanie.⁵⁶³ W swoich pismach kładzie nacisk na uświadomienie, że każda dusza ludzka jest niepowtarzalnym istnieniem, co sprawia, że życie duchowe, a wraz z tym także i jednostkowe doświadczenie osobowego kontaktu z Bogiem nie da się zamknąć w takich samych ramach. Niemniej jednak - zaznacza on - natura ludzka sprawia, że owa praktyka ascetyczna pozwala wyznaczyć właściwości, którym podlega każdy człowiek wspinający się na kolejne stopnie mistycznego kontaktu z Bogiem. Proces oczyszczenia to etap uwalniania się z niewoli namiętności, niepozwalających w sposób czysty i niczym niezmałcony rozmawiać z Bogiem, poczuć Jego obecność, doświadczyć przejawów Jego Boskich energii.

Św. Jan Klimak akcentuje z kolei funkcję przewodnika. Zaznacza, że to Mojżesz wyprowadził lud z Egiptu, natomiast uciekający z Sodomy i Gomory mieli za przewodnika innego posłannika: anioła Pańskiego. Tak też i każdy człowiek, pisze św. Jan, potrzebuje

⁵⁵⁹ Tamże, s. 105.

⁵⁶⁰ M. Przyszychowska, *Wstęp* [w:] Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza II*, s. 12

⁵⁶¹ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, [w:] *Pisma ascetyczne T. 1*, s. 224-255.

⁵⁶² W. Misijuk, dz. cyt., s. 38.

⁵⁶³ Ewagriusz z Pontu, dz. cyt., [w:] *Pisma ascetyczne T. 1*, s. 224-255.

przewodnika w życiu duchowym, który uleczy, wskaże drogę, wstawi się za nami i udzieli pomocy.⁵⁶⁴ Tłumaczy, że jeśli chcemy wyjść z Egiptu, a więc z niewoli grzechu, potrzebny nam jest ktoś taki, jak Mojżesz.⁵⁶⁵ Pośrednik między nami a Bogiem, który - pokonując z nami tkwiące w naszej duszy głębiny namiętności - przeprowadzi nas przez morze naszych grzechów i doprowadzi do jej uzdrowienia. Ktoś, kto będzie stał między działaniem, czyli ascetycznym trudem pokonywania namiętności i zdobywania cnót, a poznaniem.

Duchowość chrześcijańskiego Wschodu rozwijała się w oparciu o życie duchowe i praktykę ascetyczną, a nie samo poznanie (*gr. gnosis*). Cel – Królestwo Boże poprzez czystość serca. Mnisi odchodzili ze świata na pustynię, ponieważ chcieli obcować z Bogiem, poznać Go, a nie dlatego, by uciec od świata. Dlatego, by ujrzeć to, co ten świat przysłał im dojrzeć: stan Adama w raju przed upadkiem. Przemieniony i przebóstwiony asceta stawał się z ducha Łaski nosicielem Ducha, darów Ducha. Kto w samotności pozna siebie, wyciszy serce, usłyszy mowę Ducha, zjednoczy się z Bogiem i będzie z Nim i zarazem ze wszystkimi. Hezychasta ucieka od jakiegokolwiek wspólnoty, ponieważ boi się, że będzie ona stanowić dla niego przeszkodę w uczestniczeniu i odczuwaniu „słodczy Boga”.⁵⁶⁶

Wielu współczesnych teologów zauważa jednak, że od dłuższego już czasu można obserwować, jak termin „duchowość” ulega stopniowej laicyzacji, co mocno osłabia jego związki z teologią.⁵⁶⁷ Konsekwencje takiego stanu rzeczy przewidział już Ewagriusz z Pontu, zwracając uwagę na obserwowany przez niego brak u ludzi jemu współczesnych syntezy między życiem duchowym (*gr. praktike*), a teologią (*gr. teoretike*).⁵⁶⁸ Jednocześnie nie pozwalał zapomnieć, że chrześcijański Wschód pozostał przy życiu duchowym, a w konsekwencji inaczej rozłożone akcenty sprawiły, że potoczyły się inaczej losy i następstwa.⁵⁶⁹ W tradycji chrześcijaństwa wschodniego, określenie duchowy zawsze odnoszono do działania Ducha Świętego, do biblijnego (*gr. pneumatikos*). Połączenie to wynika z wiedzy, że kontemplacja i bezpośredni ogląd Boga odbywa się w centrum duszy, w sercu, które jest w samym centrum umysłu, gdzie dokonuje się umysłowa, wewnętrzna modlitwa. Dusza potrzebuje przecież, by dostarczać jej duchowej strawy.

⁵⁶⁴ Św. Jan Klimak, dz. cyt. s. 103 [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 32.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 103.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 82.

⁵⁶⁷ W. Misijuk, dz. cyt., s. 140-151.

⁵⁶⁸ G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu, mistrz życia duchowego*, wyd. WAM, s. 20-34.

⁵⁶⁹ Tamże, s. 149.

Polski teolog, ks. W. Misijuk, podkreśla, że „działaniami duchowymi określane są takie działania, które mogą przybierać znamiona transcendentnych,”⁵⁷⁰ co oznacza, że doznania i doświadczenia mistyczne przenoszą człowieka w inną rzeczywistość, w wyższy stopień etycznej świadomości i należy rozpatrywać je w kategoriach osobistych indywidualnych doświadczeń. Chrześcijański Wschód nie zepchnął tych doświadczeń na dalszy plan, nie umieścił niżej od logicznych aspektów poznawczych, ale właśnie na życiu duchowym oparł możliwość poznania. W konsekwencji, rozłożone tak akcenty sprawiły, że jego losy potoczyły się inaczej, a następstwa pozostają aktualne do dziś.⁵⁷¹ W pierwszym rozdziale zaakcentowano jednak, że mistycyzm ten daleki jest od wszelkiego wizjonerstwa.⁵⁷²

Ewagriusz także używa przymiotnika „duchowy” niemalże wyłącznie w kontekście Ducha Świętego.⁵⁷³ Połączenie to wynika z wiedzy, że kontemplacja i bezpośredni ogląd Boga odbywa się w centrum duszy, w sercu, które jest zarazem w samym centrum umysłu. Tam dokonuje się umysłowa, wewnętrzna modlitwa. Przecież dusza potrzebuje, by dostarczać jej duchowej stawy. Przez natchnienie Ducha, umysłowe oczy duszy otwiera się rozumienie świata duchowego. Także pozostali Ojcowie, w tym św. Hezychiusz, pisali o umyśle, jako miejscu przebywania Boga. Św. Hezychiusz wiedział, że z tego właśnie względu złe myśli rozpraszają umysł i skłaniają do zejścia z drogi umysłowej modlitwy, kontemplacji, bezpośredniego oglądu Boga. Dlatego też skupił się na istocie praktyki ascetycznej kładąc nacisk na walkę umysłową. Myśli muszą być rozganiane w załączku, zanim zdołają wyrządzić krzywdę duszy i szkodę. Co więcej, radził również, że nawet jeśli duszy uda się wypławić nieco namiętności, nie powinna rozochociona poświęcać zbyt dużo czasu na kontemplację, gdyż zaniechawszy praktyk, zmniejsza się czujność oraz uważność, a wraz z tym bardzo łatwo o powrót do namiętności.⁵⁷⁴ Nie można zaniechać więc modlitwy w rozumie, która – jak przypomina św. Hezychiusz - jest bronią, którą otrzymaliśmy przeciw umysłowym przeciwnikom. Pozwala dorastać duszy, oczyszcza serca, gdzie Bóg ukazuje się wiernym.⁵⁷⁵ Wyjaśnia równocześnie, że duchowe skarby udzielane zostają

⁵⁷⁰ I. Hausherr, *Spiritual directions*, s. 30-39, [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 149.

⁵⁷¹ Tamże.

⁵⁷² Evdokimov, dz. cyt. 58.

⁵⁷³ W. Misijuk, dz. cyt., s. 53, [za:] G. Bunge, dz. cyt. s. 51.

⁵⁷⁴ Św. Hezychiusz, *Traktat*, s. 89.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 110.

natchnieniem Ducha Świętego i sprawią, że dusza zdolna jest zaistnieć na podobieństwo Boga, zarówno w tym, jak i w przyszłym wieku.⁵⁷⁶

5.2.5. OJCOSTWO DUCHOWE

Pan rodzi Swe dzieci w Duchu Świętym przez Ducha i przy wsparciu wybranych przez Siebie osób, ojców duchowych, którzy asystują przy porodzie, bo sami już zostali zrodzeni i teraz potrafią pomagać przy duchowym porodzie innych⁵⁷⁷. Mowa o osobach obdarzonych charyzmatycznie, które zrodzone w Duchu są nosicielami Ducha, Boga.

Kto nie narodził się z Ducha i nie otrzymał chrztu Ducha – kto nie dostąpił tego, ten nie narodził się do życia duchowego. „W porządku łaski ktoś taki nie istnieje, nie narodził się do życia duchowego, nie będąc osobiście zrodzonym nie jest zdolny do czegokolwiek, a w szczególności do zrodzenia duchowych dzieci”⁵⁷⁸ - św. Symeon Nowy Teolog.

Św. Hezychiusz napisał swoje dzieło w duchu pouczeń do umiłowanego syna. Na początku dzieła zwraca się w nim do podopiecznego słowami, na wzór ap. Pawła z listów, które pisał do Tymoteusza. I tak też tradycję ojcostwa duchowego przechwycą św. Hezychiusz, pisząc do Teodula: „A ty, dziecko Tymoteusza (...).”⁵⁷⁹ W innym miejscu św. Hezychiusz ukazuje podobną ojcowską troskę, jaką okazał apostoł, zwracając się do Teodula w końcowych wersach Traktatu: „takie to rzeczy przekazuję ci noszący imię od wyciszenia”.⁵⁸⁰

Przygotowania i kształtowania osoby „duchowej” do przyjęcia Ducha wspierają nie tylko praktyki ascetyczne i hezychia, ale także doświadczenia obecności, wsparcia i pomocy niebiańskiego Ojca. W trakcie ziemskiej wędrówki Chrystus uzdrawiał przychodzących do Niego ludzi na ciele i duszy (Mk 10, 47-48; 51-52). Teraz, zwracający się ku Niemu w imię Chrystusa, dostępuje przebóstwienia, a wraz z tym uzdrawiania duszy w Duchu Świętym. Osoba Chrystusa przemienia duszę człowieka, by stał się podobnym do Chrystusa, ofiarując możliwość poznania i zrozumienia misterium Wcielenia.

Bóg udzielił komuś obfitych darów i łaski. Cechuje to jednak elastyczność i swobodę, nie ma reguł, gdyż Duch Święty „wieje gdzie chce” (J 3,8). Droga prowadząca do osobowego spotkania z Bogiem, a więc droga ascezy, oczyszczania duszy i serca, posługi

⁵⁷⁶ Tamże, s. 109.

⁵⁷⁷ W. Misijuk, dz. cyt., s. 141.

⁵⁷⁸ Św. Symeon Nowy Teolog, tamże, s. 145.

⁵⁷⁹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 87.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 176.

i nauki umiejętności wypełniania przykazań w zdobywaniu cnót i mistycznych zmaganiach, wymaga także wsparcia ziemskiego przewodnika duchowego. Św. Klemens Aleksandryjski zwracał uwagę, że osoby, które nas kształcą są naszymi ojcami, bo dzieci są potomstwem tylko naszego ciała, natomiast potomstwem duszy jest twórczość naszego umysłu.⁵⁸¹ Relacja duchowa; duchowy ojciec – osoba, która przeprowadza przez pustynię, aż do dojrzałości. Duchowy przewodnik to lekarz, nauczyciel, orędownik, doradca, poręczyciel, pośrednik przed Panem. Ujawnianie myśli, wyobrażenia (*gr. logismoi*) są niezbędne w posłudze lekarskiej, kiedy pacjent nie wie jeszcze jak leczyć rany, jak walczyć z wrogiem. Beznamiętność dała mu wiedzę o sprawach duchowych, sprawiła przestrzeń do obcowania z duchowymi istotami, jak również sprawiła umiejętność rozróżnienia (*gr. diakrisis*), by mogła poruszać się w świecie duchowym. Droga, którą przeszedł w swej duszy i dotarł do obrazu odcisniętego przez Boga w swej duszy, jest osobą duchową, może być przewodnikiem duchowym. Raz jeszcze zatem warto powrócić w tym miejscu z pytaniem, dlaczego życie duchowe wymaga opieki, pomocy i przewodnictwa.

5.2.6. GRZECH

Życie duchowe to niekończący się proces i nieustanne wewnętrzne podążanie za nieznanym, oparte na wierze, zaufaniu i miłości do Boga. To także duchowa emigracja od ciała, świata zewnętrznego, zmysłowego. To duchowe pielgrzymowanie w miejsca duchowego wygnania do miejsc nieznanych. Jedynie końcowe cnoty budujące beznamiętność, to wiara, nadzieje, miłość, mądrość i czystość serca, która już nic poza przebywaniem z Bogiem nie oczekuje. Pozwala dotrzeć zbliżyć się do ostatniego stopnia drabiny. Dusza uwolniona o zła zyskuje swe naturalne możliwości, jest w stanie oglądać więcej, przenikać wszystko, co jej Chrystus odsłoni⁵⁸². Wiedza ludzkiego umysłu jest skażona błędem⁵⁸³, a słowa ujawniają nieświadomość duszy. Cnoty, które wypracował sam człowiek, to jedynie te nieosiągane przez rozum, ponieważ „darczyńcą” rozumu jest sam Bóg. Amma Synkletyka pocieszała, że początki dla każdego człowieka, który przystępuje do Boga, są pełne walki i trudu. Ale zaraz dodawała, że po okresie przychodzi niewypowiedziana radość. Wyjaśniała, że „tak jak i ci, którzy chcą rozpałić ogień, początkowo czadzą się dymem i łzawią, a dopiero potem dochodzą do celu – tak i każdy

⁵⁸¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994, s. 1-2. [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 106.

⁵⁸² *Żywot św. Antoniego*, s. 77 [za:] W. Misijuk, dz. cyt., s. 191.

⁵⁸³ Tamże, s. 116.

człowiek musi wśród łez i trudów rozpaść w sobie Boży ogień, bo przecież Bóg nasz jest ogniem pochłaniającym”.⁵⁸⁴

Łzy, o których wspominała Amma Synkletyka, towarzyszą zawsze procesowi oczyszczenia z grzechu, który jest z człowiekiem od zawsze. Od zawsze również człowiek próbuje poszukiwać rekuncyliacji z Bogiem, a więc powrotu do dawnej harmonii⁵⁸⁵, drogą nieustannych prośb i zabiegów o przywrócenie oczyszczenia duszy.

W Starym Testamencie, wszelkie próby zesłane przez Boga rodzajowi ludzkiemu i indywidualne lekcje przywrócenia człowieka na właściwą ścieżkę, były nie tyle podyktowane chęcią zesłania na niego kary, ale wynikały z troski i były przejawem łaski i miłosierdzia wobec stworzenia, które nie widzi swych błędów prowadzących go na skraj przepaści i zbłądzenia.⁵⁸⁶ Niezapomniane wołania biblijnego Dawida, po tym, gdy uległ własnej woli i podążając za namiętnością i dopuszczając się grzechu, (2 Sm 11, 2-15) były zarazem prośbą, by Bóg zmiłował się nad nim i w Swym wielkim miłosierdziu oczyścił jego nieprawość i obmył z grzechu (Ps 50, 4). Oczywiście, w kontekście prawa Bożego, grzech był rozumiany jako złamanie nakazów Boga, jednak nie jest to jedyny kontekst, jaki należy mu przypisywać. Co istotne dla tematu pracy, nawet w starotestamentowych tradycjach odnosiło się to do kwestii duchowych. Grzech zatem należy rozpatrywać jako „duchowe pogaństwo, apostazję”⁵⁸⁷, często określane w Biblii mianem „cudzołóstwa” wobec Boga. Powrót z wygnania jest zarazem załazkiem duchowej radości, jak i wstępem do rozpoczynającej się właśnie długiej drogi wstępowania duszy ku całkowitemu wyzdrowieniu, które nie zdobywa się bez wysiłku.

5.2.7. DRABINA

Drogą do poznania jest beznamiętność i pokora. Podążać drogą duchową oznacza nie przejmowanie się namiętnymi wyobrażeniami (*gr. phantasia*)⁵⁸⁸ Trzeźwość,⁵⁸⁹ zdaniem św. Hezychiusza, przypomina drabinę Jakuba, na której stoi Bóg.⁵⁹⁰ Wstępując na nią człowiek poddaje się Bożemu prowadzeniu. Dlatego też, św. Jana Klimak ustawił już na

⁵⁸⁴ *Apoftegmaty Ojców Pustyni T. I*, wyd. Tyniec, Kraków 2012, s. 230-234.

⁵⁸⁵ Tamże, s. 13.

⁵⁸⁶ Por. Rdz 7, 1-5; Rdz 11, 1-9.

⁵⁸⁷ Abp Jerzy (Pańkowski), dz. cyt., s. 23.

⁵⁸⁸ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 113-114.

⁵⁸⁹ Tamże, s. 133-134.

⁵⁹⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 106.

początku drabiny⁵⁹¹ cnotę posłuszeństwa, poświęcając jej zarazem bardzo dużo miejsca w swych pismach. Szczególnie mocno podkreślał on, że prawdziwi słudzy Boży żyją w bezwzględnym posłuszeństwie i nie kierują się przewrotnymi namiętnościami duszy, ale jednoczą się swym umysłem z mądrością. Zalecane w życiu duchowym wycofanie się ze świata, św. Jan odnosi nie tyle do stylu życia, ile stanu duszy człowieka. Jest to stan, któremu towarzyszy nieustanna myśl o śmierci⁵⁹² i świadomości wagi grzechów, jakie na niej ciążyą. Pamięć ta staje się dla duszy źródłem pokory, która pomaga duszy przyjąć wszystko, co zostaje jej dane doświadczyć. Ponadto, stanowi motywację do dalszej pracy duchowej i chroni przed zniechęceniem licznymi próbami. Zdaniem św. Jana, pokora to dar Boży dający umiejętność spojrzenia we własne serce, aby móc opłakiwać swą niewolę względem grzechu. Klimak podkreśla to, przypominając słowa psalmu: „pokorni odziedziczą ziemię i będą się cieszyć pełnią spokoju” (Ps 37 [36], 11). Udziela także przestrogi tym duszom, które w pokorze będą znosić wysiłki wyłącznie z uwagi na strach przed sądem, bądź nadzieję na przyszłe nagrody. Pokora i posłuszeństwo wynikać mają z wiary i miłości, ponieważ miłość do Boga to jedyny trawiący duszę ogień, który powinien stać się celem duszy, to on powinien ją rozpalać, aby w ten sposób budować fundament, na którym dusza będzie się rozwijać, wzrastać i odzyskiwać dawno zapomniane odczucie doświadczania nieustannej miłości Boga.

Taki rodzaj posłuszeństwa poprzedza skrucha. Najlepiej obrazuje to przykład dwóch postaw, jaką mieli uczniowie Zbawiciela, św. Jan i św. Piotr. W chwili, gdy obaj biegli do grobu Pańskiego, by na własne oczy zobaczyć, a także i uwierzyć w Zmartwychwstanie (J 20, 3-4). Ruszyli obydwaj w tym samym momencie, tuż po tym, jak św. Maria Magdalena przekazała im dobrą nowinę. Św. Jan jednak wyprzedził św. Piotra i jako pierwszy wszedł do grobu Pańskiego. Jak wyjaśnia Klimak, św. Jan jest przejawem posłuszeństwa. Św. Piotr natomiast reprezentuje skrucę. Wszedł do grobu jako drugi. Klimak zwraca uwagę na inny szczegół: obydwu uczniom dane było wejście do grobu i ujrzenie szat Zmartwychwstałego Chrystusa. Obydwaj zatem dopuszczeni zostali do uczestniczenia w radości Zmartwychwstania. Tak samo też i dusza każdego skruszonego zostanie przyjęta do uczestniczenia w uczcie, weselu Zbawienia – zapewnia Klimak. Wskazuje przy tym na jeszcze jedną lekcję, jaką św. Piotr dostał od anioła w chwili, gdy dostąpił cudownego uwolnienia z więzienia. Nakazał mu on bowiem przepasać się, włożyć sandały, a następnie narzuć płaszcz i iść za nim. (Dz 12, 8-9). Zdaniem Klimaka, oznacza to, że miał przepasać

⁵⁹¹ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 142-149.

⁵⁹² Tamże, s. 102.

się chustą posłuszeństwa, zdjąć sandały własnej woli, aby uwolniony od nich podążać za Panem w modlitwie i oddać się woli Tego, który przejmując ster w duszy, by bezpiecznie nią kierować.⁵⁹³

Skrucha duszy jest zatem „ugodą z Bogiem”, co do drugiego życia duszy i „nabywcą pokory” samooskarżaniem, „wstrząśnieniem duszy” i „pojednaniem z Bogiem” - pisze Klimak.⁵⁹⁴ Aby „przyłożyć ku Bogu niemą duszę i milczący umysł” i ucisk serca. „Dusza skruszona w męczarni ciężaru” – jak Dawid płacze nad „cuchnącą wonią swego grzechu”, prosząc o przebaczenie i spokój duszy (Ps 38, [37]). Bieg do grobu pokory (J 20, 3-4) jest biegiem duszy do oczyszczenia, drogą do oczyszczenia duszy, bieg zwrócenia ku Bogu, nawrócenia. Prowadzi przez ciężkie i trudne zmagania, które nie można samemu przejść.

Wznoszenie się po drabinie Jakubowej jednocześnie uczy struktury duchowych cnót. Ich zwieńczeniem jest miłość⁵⁹⁵. We śnie Jakuba, na szczycie drabiny stał Bóg. „Ja jestem z tobą i będę cię strzegł, gdziekolwiek się udasz; (...) Bo nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obiecuję” (Rdz 28, 10-15) – czytamy w Księdze Rodzaju. Teofania ta, objawienie Boga w śnie Jakuba, ukazuje przede wszystkim możliwości ponownego zjednoczenia człowieka z Bogiem, nieba z ziemią, przestrzeni materialnych z duchowymi. Uczy również, jak wchodzić po kolejnych szczeblach wznosząc się do świętości, miejsca, gdzie bezcielesne duchowe istoty otaczają tron Boży. To także uświadomienie, że świat duchowy przenika się ze światem materialnych. Wszak, jedna istota duchowa ma zdolność przenikania drugiej istoty duchowej, a więc duchowość, człowieka stworzonego na podobieństwo Boże, ma zdolność przenikania swym umysłem do Chrystusa. Wstępowanie ku górze drabiny jest więc motywem podnoszonej przez dusze ascezy, zwieńczeniem której jest zbawienie.

Św. Ireneusz z Lyonu zwraca z kolei uwagę na inny, choć kluczowy aspekt przesłania, jakie niesie ze sobą drabina. Mianowicie podkreśla on analogię, jaką drabina łączy się z Krzyżem Pańskim uwalniającym cały ludzki rodzaj od wiecznej męki. Drabina, pisze św. Ireneusz, to drewno życia, po którym Chrystus wspinał się za nas na Golgotę, dając nam zbawienie.⁵⁹⁶ Również św. Jak Klimak dostrzegał podobną paralelę. Liczba stopni drabiny, dzielącej człowieka od jedności ze swym Stwórcą, odpowiada liczbie lat

⁵⁹³ Tamże, s. 313.

⁵⁹⁴ Tamże, s. 151.

⁵⁹⁵ Tamże, s. 328.

⁵⁹⁶ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 63-64.

ziemskiego życia Syna Bożego. W każdym kolejnym szczeblu drabiny św. Jan Klimak upatruje zdobywanie następnej cnoty, z kolei bezbożne występki zrównuje do łańcuchów, które opadły z Piotra w więzieniu, dzięki cudownemu wybawieniu go z niewoli (Dz 12, 5-8)⁵⁹⁷.

Życie duchowe człowieka ma wiele etapów, a droga do Boga dla każdego człowieka jest inna. Niemniej jednak, rozwój życia duchowego człowieka da się ująć w trzydziestu trzech stopniach drabiny, na której każdy szczebel oznacza walkę z inną namiętnością, której wygraną oznacza zyskanie kolejnej cnoty. Nie da się pominąć któregośkolwiek stopnia tej wspinaczki, można natomiast spaść z kilku stopni w dół i od nowa rozpocząć wdrapywanie się do góry. Cnoty, podobnie jak występki, bądź namiętności, połączone są jedna z drugą. Poprzednia wyprzedza następną, kolejna prowadzi do nadchodzącej, każda jedna wynika z wcześniejszej. Zgromadzone cnoty prowadzą do nieba i nie jest to droga przeznaczona wyłącznie dla monastycyzmu, ale dla każdej duszy pragnącej zbawić się, osiągnąć spokój i miłość tak i w tym, jak i przyszłym wieku. Dlatego też pustynia, na którą udawali się odchodzący ze świata asceci, dla osób żyjących w świecie stanowi wymiar duchowej pustyni, na której jedynie on sam przy wsparciu Boga może wznosić się na kolejne szczeble doskonałości duchowej, zbliżającej go do celu.⁵⁹⁸

Nic nie zdoła odłączyć nas od miłości Bożej, (która jest) w Chrystusie (Rz 8, 38), bo dusza przywiązana jest do Boga i nigdy od Niego nie odstępować, trwa przy Nim,. Dusza przywiązana jest przeciw do pasterza miłości i z wiarą w Niego, „zwłaszcza, gdy ktoś opatrzył jej rany”⁵⁹⁹.

5.2.8 WALKA

Abraham wyszedł z ziemi rodzinnej, by wejść do Ojca, do ziemi danej mu przez Boga, choć była dla niego obca, tak też i dusza – mówią Ojcowie - musi porzucić swoje dotychczasowe przyzwyczajenia, powrócić do stanu dziecięcego, prostoty i czystości (Rz 12, 1). „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdzicie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3). Nauka ta wymaga dyscypliny i odwagi, dlatego poddający się

⁵⁹⁷ Św. Jan Klimak. *Drabina raju*, s. 181.

⁵⁹⁸ Zgodnie z nauczaniem Cerkwi życie duchowe u każdego człowieka przebiega niezależnie od stanu, w jakim zdecydował się żyć (tj. stan monastycznego lub małżeństwo), są one drogą do zbawienia i w tym kontekście nie można wartościować pracy duchowej, jaką wykonują poszczególni ludzie. Każda jest równie istotna, gdyż celem każdego z nich, niezależnie od stanu, jest dojście do doskonałości duchowej.

⁵⁹⁹ Tamże, s. 126.

ćwiczeniom ascetycznym nazywani byli Bożymi atletami. Udawali się na dobrowolne wygnanie, jak Abraham pozostawili swe dotychczasowe życie, ojczyznę, dom, matkę i ojca, by podążając za wezwaniem Pana, trwać w pokorze wewnętrznej walki, aż do osiągnięcia doskonałości duchowej.

Św. Jan Klimak zaznacza, że pierwsze stopnie drabiny duchowego rozwoju związane są z odwróceniem się od świata i powolnym wchodzeniem w świat duchowy. Wypływa to z wcześniejszej przemiany umysłu, dającej asumpt do podjęcia walki z własnymi wadami, namiętnościami i skłonnościami, bądź często także zwykłymi przyzwyczajeniami. Rozpoczyna się więc proces oczyszczenia duszy a wraz z nim otwiera się etap zdobywania kolejnych cnót, które – jak pisze św. Jan - są lekarstwami na zwalczanie namiętności. Przyschozą wraz z kolejnymi stopniami drabiny. Ostatnie stopnie odpowiadają już życiu w mistycznej duchowej kontemplacji Boskiej, którą wypełnia pokój duszy, modlitwa, beznamiętność i miłość.

Na każdym etapie swego rozwoju dusza wspierana jest mocą Bożą. Nigdy nie pozostawia samej sobie, choć łaska Boża nie zawsze odczuwalna jest tak samo silnie, jak na początku drogi. „Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się” (Mt 14, 27) – mówi Jezus do tonącego i mocno zląknionego ap. Piotra, który uczy się chodzić po nieznanych mu dotąd wodach pełnych niebezpieczeństw, walcząc z nieprzyjawnymi siłami wiatru przeciwności. I tak też, pomocną dłoń Nauczyciela otrzymuje każdy asceta, jednak szczególnie mocno doświadcza obecności kojącej siły wsparcia na początku swej drogi. A więc wtedy, kiedy dopiero zaczyna uczyć się, jak prowadzi się walkę duchową przeciwko nieprzyjawnym siłom ludzkiej duszy.

Wspomniani wyżej autorzy - Ewagriusz z Pontu⁶⁰⁰, św. Jan Kasjan,⁶⁰¹ czy też św. Jan Klimak⁶⁰² oraz św. Hezychiusz⁶⁰³ - pisali o tej walce, jak o zmaganiach z obcymi siłami, z wrogami czy też nieprzyjaciółmi ludzi, którzy nie ustają w staraniach, aby nakłonić człowieka do podążania za pobudkami grzesznej natury ludzkiej. Tak i w *Traktacie* Św. Hezychiusza, jak i w pozostałej literaturze patrystycznej, ciało utożsamiane jest z grzeszną naturą, dusza zaś z częstką Boską (Rdz 1, 26 -27).⁶⁰⁴ Skłonności ciała przprzeszkają w rozwoju duszy, odwodzą od zbliżenia się do stanu sprzed upadku, jakiego doświadczył

⁶⁰⁰ Ewagriusz z Pontu, dz. cyt. s., 240.

⁶⁰¹ Jan Kasjan, dz. cyt., s. 94.

⁶⁰² Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 258-280.

⁶⁰³ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 90.

⁶⁰⁴ Tamże., s. 165, 139.

doświadczał w raju Adam. Tymczasem, wróg naszego zbawienia nie śpi. I to dosłownie. Wróg jest bezcielesny, nie śpi, nie odpoczywa, nie potrzebuje pokarmów, żywi się doprowadzeniem człowieka do rozpacz, która zrobi już wszystko.

Dlatego też św. Jan Klimak i św. Hezychiusz, choć nie tylko oni uważali umiejętność rozeznania za jedną z najcenniejszych cnót. Rozeznanie, inaczej rozpoznanie, to zawsze dar łaski od Boga. Nie można się go nauczyć. Tak samo jak cnoty, wszystkie są darem Bożym, choć niektóre człowiek może – przy pomocy łaski Bożej - wypracować własną siłą woli. Inne z kolei są darem i można je jedynie otrzymać. Duchowe rozeznanie w zakusach podstępnych wrogów, czujność i ochrona serca, to najważniejsze podstawowe etapy nauki życia duchowego. Ponadto, św. Jan Klimak zwraca uwagę, że istnieje także inna metoda walki z myślami: zaprzeczenie podsyłanej myśli, jak Chrystus w chwili kuszenia cytował Pismo. Kolejnym sposobem walki z podstępnymi myślami nie pochodzącymi od człowieka jest nieustanne wzywanie Imienia Chrystusa. Jego pomoc odcina wroga. Św. Hezychiusz pisze, że dzięki modlitwie Jezusowej walczący potajemnie „pali i chłoszcze” napierającego na niego wroga. Modlitwa „uzbraja przeciw demonom”, sprawia, że rozum umiejętnie „rozpoznaje” wszystkie słowa i myśli nieprzyjaciół.⁶⁰⁵ Wreszcie, modlitwa Jezusowa pozbawia rozum przedstawień. Po niej następuje „słodki spokój umysłu”,⁶⁰⁶ bo wyrzuca z serca gorycz i z łatwością „wydala” z niego to, co niezdrowe i zatrute, niczym żołądek niezdrowe jedzenie.⁶⁰⁷ Dusza, uzdrowiona może stanąć w Panu tak, jak została stworzona.⁶⁰⁸

5.2.9. TERAPIA DUCHOWA

Gdy mowa o postępowaniu w odzyskaniu równowagi duchowej, Kościół Wschodni kładzie akcent na aspekcie terapeutycznym, a wraz z tym na oczyszczenie duszy oraz umiejętne prowadzenie walki z trapiącymi duszę namiętnościami. Nie ma tu mowy o karze bądź pokucie za grzechy, aby „zasłużyć” na odpuszczenie.⁶⁰⁹ Odpuszczenie a oczyszczenie – to nie to samo.⁶¹⁰ Drabina wzrastania duchowego i wznoszenie się ku Bogu porównywalna jest do opisywanej wyżej ucieczki Izraelitów z niewoli egipskiej. Ojcowie często synonimicznie grzech określany jest mianem Egipt oraz wszystko, co z nim

⁶⁰⁵ Tamże, s. 153.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 84.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 170.

⁶⁰⁸ Tamże, s. 166.

⁶⁰⁹ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. s. 13.

⁶¹⁰ Tamże., s. 308.

związane. Św. Hezychiusz personifikując siły zła, nazywa je często „czarnymi twarzami Etiopieczników”,⁶¹¹ które nieusilnie starają się uczynić z człowieka niewolników ich zmysłowych namiętności. Przemiana umysłu (*gr. metanoia*) to pierwszy krok do uwolnienia się od ucisków zła. Staje się środkiem do przywrócenia jedności i wspólnoty z Bogiem (*gr. koinonia*). Asceci, udający się na duchową pielgrzymkę, porzucają pętle zniewolenia, decydują się zostawić za sobą grzech i podejmują wyzwanie, walkę ze skłonnościami, podążając na spotkanie z Bogiem. Tak jak dorastanie fizyczne, tak też i duchowe życie człowieka posiada swe etapy wzrastania. Przechodząc przez dzieciństwo życia duchowego,⁶¹² aż do ostatecznej dorosłości potrzebni są nauczyciele, którzy pomagają w tej drodze, tak jak Bóg. *Traktat* św. Hezychiusza to idealny przykład pomocy, jakiej nauczyciel może udzielić swemu uczniowi.⁶¹³

Prorok Jeremiasz podczas swego powołania mówi Panu: „Panie Boże! Oto nie umiem mówić, bom ja jest dziecina!” (Jr 1, 6). Prorok mówi o duchowej niedojrzałości, i o ile znacząca jest różnica między powołaniem do bycia prorokiem, który przemawiać ma w imieniu Pana, a powołaniem do życia w Panu i podążania za Nim (J 1,48-51), o tyle, gdy mowa o dorastaniu duchowym, każdy człowiek styka się z podobnymi wyzwaniami. Nie bez przyczyny św. Hezychiusz pisze do swego ucznia jak do dziecka.⁶¹⁴ Wyjaśnia jednocześnie, że tak, jak małe dziecko podąża za widokiem magika bądź sztukmistrza, tak też prosta i niedojrzała dusza spieszy za iluzjonistą, który okłamując ją swymi wizjami, napada na nią przebiegle prowadząc na manowce. A tam prowadzona jest ku większej zgubie. Niedojrzała dusza nie zna się przecież na sprytnych sztuczkach zła. Dlatego też nie może pozostać bez wsparcia kogoś doświadczonego, kto wyprowadzi ją z jarzma zniewolenia i sprawi, że znów będzie jak niewinne dziecko, gdyż bez tego nie wejdzie przecież do Królestwa Niebieskiego (Mt 18, 3-5)

Również św. Jan Klimak uważa, że prostota duszy podobna jest do duszy dziecka. Co więcej, podkreśla też, że dopóki miał ją Adam, nie popadł w zbłądzenie i zło. Prostoty tej nie osiąga się bez pokory i trudu. Święta pokora Chrystusowa, która jest zagładą wszelkiej namiętności, to „skruszona dusza, która zaprzecza własnej woli”. ”Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11, 29) – św. Jan przypomina nauki Jezusa i dodaje do tego jeszcze jeden element: przynosi także

⁶¹¹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 91.

⁶¹² Tamże, s. 309.

⁶¹³ Tamże, s. 176.

⁶¹⁴ Tamże, s. 87.

„ulgę w myślach naszych.”⁶¹⁵ Wie doskonale, że bezcielesny wróg atakuje najpierw myśli, a potem rozwija w duszy niepokój, który – jeśli trafi na niedojrzałą duszę – potrafi doprowadzić do bólu i cierpienia.

„Nowy” człowiek, który pozostawił za sobą stare nieprawe życie, stawał się współuczestnikiem mistycznej jedności Bożej. Czuć już wyraźnie zapowiedź nadejścia i możliwość uczestniczenia w Królestwie Bożym. Najpierw jednak następuje moment nawrócenia, uświadomienia sobie, że zdrowie duszy zbawia od niebezpieczeństwa (Mt 8, 25-26; Mt 14,30-31).⁶¹⁶, ale nie może opierać się na świeckiej logice (Rz 10, 1-4), tylko na prawie Bożej miłości.

Wraz ze wzrostem świadomości przychodzi element duchowej przemiany, (*gr. metanoia*), któremu często towarzyszy głęboka skrucha i żal za dawne życie. Na początku „nowy” człowiek odczuwa siłę oczyszczenia. Towarzyszące temu stanowi łzy, które obmywają dusze, św. Jan Klimak porównywał do sakramentu chrztu, przypominając, że Ojcowie często opisywali chrzest jako dar łez skruchy.⁶¹⁷ Ks. Jerzy Tofiluk, w przedmowie książki abp Jerzego, zwraca uwagę na istotne zagadnienie związane z zagadnieniem przemiany (*gr. metanoia*) oraz sakramentem spowiedzi (*cs. pokajanie*). Dostrzega on mianowicie, że w czasach współczesnych często zaobserwować można postępującą normatywizację grzechu, czynionego jako przejaw wolności człowieka.⁶¹⁸ Dodatkowo, przestaje on być traktowany w kategoriach duchowych.

Tymczasem nawrócenie, skrucha oraz modlitwa przywracająca łaskę Bożą wiążą się z duchowym aspektem przemiany duszy (*gr. metanoia*), wewnętrznym oczyszczeniem serca, a nie z zadośćuczynieniem za grzechy traktowanym w kategoriach jurydycznych. Choć jeszcze w epoce Starego Testamentu zadośćuczynienie za popełniony nieprawy czyn naruszający Prawo Boże powstrzymywało przed karą Bożą. W epoce Nowego Testamentu, dzięki Zbawicielowi, można mówić już o odpuszczeniu grzechów, a nie zadośćuczynieniu. Pierwszym krokiem był chrzest, dający człowiekowi nowe życie. Św. Jan Chrzciiciel chrzcząc nowo nawróconych, oczekiwał od nich jedynie wyznania swych grzechów, szczerej skruchy oraz prawdziwej wiary w Boga. Wszak, jak przepowiadał prorok Izajasz, tym, co zadowala Boga jest ofiara oddawana z całego serca, ponieważ jest On już syty

⁶¹⁵ Tamże, s. 247.

⁶¹⁶ K. Leśniewski, dz. cyt., s. 12.

⁶¹⁷ Autor wyróżnia trzy rodzaje łez. Pierwsze wynikają z natury ludzkiej i są efektem frustracji lub zazdrości, drugie wynikają z emocji, a trzecie to dar nadprzyrodzonych łez. Św. Jan podkreśla, że drugie z trzema trudno rozróżnić. Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 170.

⁶¹⁸ Abp Jerzy (Pańkowski), dz. cyt., s. 8.

krwawych daremnych ofiar, nie czynionych czystym sercem. Takie „obrzydły” Mu już dawno (Iz 1, 11-13).

5.2.10. TRZEŹWOŚĆ

Z całą stanowczością można uznać, że *Traktat* to jedna wielka pochwała trzeźwości. Zdaniem św. Hezychiusza, trzeźwość wraz z modlitwą Jezusową prowadzi duszę do stania się aniołem.⁶¹⁹ Wychwalając dobrodziejstwa wzywania Imienia Zbawiciela w modlitwie Jezusowej św. Hezychiusz kontynuuje tym samym tradycję Ojców dotyczącą modlitwy wewnętrznej. O tym, jak niezbędna w rozwoju duchowym jest świadomość i trzeźwości pisali Ojcowie filokalczni, szczególnie św. Diadoch z Fotyki, św. Barsanufiusz i św. Jan, ale przede wszystkim św. Jan Klimak.⁶²⁰ Św. Jan zauważał jednak, że wraz z potrzebą nieustannego wzywania Imienia Zbawiciela, niezbędna jest także konieczność utrzymywania umysłu wolnym od trosk. Wyjaśniał, że ci, którzy uzmysłowili sobie tę konieczność i w porę otrzeźwieli, otrzymali wraz z trzeźwością jasność umysłu i dzięki niej nie dadzą się już tak łatwo okraść ze spokoju i „nieuświadomionej niewoli duszy”.⁶²¹

W tym kontekście św. Jan podkreśla, jak istotny jest dar rozróżniania myśli. Celowo nie używa sformułowania umiejętność, tylko dar, chcąc zaznaczyć, że nie można się go nauczyć, ale otrzymać tę zdolność od Boga. Predyspozycje te pozwalają umiejętnie prowadzić walkę, nie dać się zwieść już na początku, wyłapując zatrutą myśl, zanim tłąca się w niej namiętność zdoła rozwinąć się w duszy człowieka, niszcząc jego spokój i kneblując wolność. W tym celu św. Jan wyjaśnia jak przebiega proces dojrzewania podsyłanej człowiekowi obcej i złowrogiej myśli, poczynawszy od ataku, aż po końcową fazę, w której dochodzi do próby wprowadzenia jej w czyn.

Co ciekawe, jego opis tożsamy jest z opisem św. Hezychiusza, choć wzbogacony innym ujęciem zagadnienia. Zgodnie więc obaj Ojcowie wyjaśniają, że pierwsze jest uderzenie, bądź jak pisał św. Hezychiusz, atak niepożądanego myśli (*gr. logismós*), niepochodzącej od człowieka, a czasami ukrywającej się pod postacią prostego pojęcia lub obrazu przypadkiem napotkanego i łatwo wpadającego w serce. Jeśli dusza podąży za obrazem i nie odrzuci go od razu, kiedy jest jeszcze w załączku, dochodzi wówczas do złączenia się jej w umyśle człowieka. Dzieje się to w prosty i bardzo subtelny sposób.

⁶¹⁹ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s.175.

⁶²⁰ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 110.

⁶²¹ Tamże, s. 258.

Zazwyczaj poprzez podjęcie „rozmowy” z tym, co się pojawiło, wejściem z tym w dialog. W tej fazie jeszcze nie ma namiętności, ale przynęta została już połknięta. Pojawiła się radosna skłonność duszy do podążania za tym, co się pojawiło, co zostało ujrane. Teraz już, kiedy podjęto dialog, nastąpiła także zgoda na zajmowanie się nią, poświęcanie jej uwagi. Spokój został zabrany. Wojenna niewola już się rozpoczęła. Nie ma to znaczenia, że została dokonana przemocą i wbrew woli. Serce zostało już uwięzione, zniszczono spokój duszy nieustannym obcowaniem, rozmową i zajmowaniem się tym, co się pojawiło, a raczej tym, co zostało sprytnie „podrzucone”. W tej chwili sytuacja zaczyna przeradzać się w walkę wojenną, gdyż dusza poczuła właśnie niewolę. Tymczasem walczący zgodnie ze swoją dobrą wolą i według sił oraz możliwości, stara się wypędzić ją z umysłu. Niestety, rozsiała się już za bardzo. Dochodzi do próby sił. Każda strona mocuje się i stara zwyciężyć, a dla każdej ze stron zwycięstwo oznacza coś innego. Umysł walczy o wolność i spokój, bezcielesna i przebiegła myśl o dominację i władzę nad duszą ludzką. Jeśli człowiek przegrywa, w duszy pojawia się namiętność.⁶²² Pierwsze dwa stopnie są całkowicie bezgrzeszne, trzeci natomiast, tj. walka, może doprowadzić do zwycięstwa i pokonania wroga lub do porażki i kary.

Umiejętność wychodzenia zwycięsko z wojennej niewoli to: albo oddalimy się od niegodziwej myśli pobudzającej namiętność, albo oddamy się jej zniewoleniu. Albo ulegniemy przyszłemu ukaraniu, albo poddamy się równoważącej skrusze. „Kto pierwsze uderzenie pomyśli bez namiętności, ten usunie wszystkie późniejsze”⁶²³ – poucza św. Jan Klimak. Zauważa on również, że myśl (*gr. logismós*) może zaatakować nagle, jednak bez obrazu i bez słowa pojawiać się w umyśle i równie mocno odcisnąć swą obecność w duszy.

Niektórzy Ojcowie uważają, że namiętności pojawiają się na skutek myśli pochodzącej z serca, a umysł poprzedza to, co później chce ciało. Inni z kolei sądzą, że - pod wpływem wrażeń zewnętrznych – myśli wchodzi do serca na skutek miłych, sensorycznych doświadczeń, a więc: głosu, dotknięcia, zapachu, wyglądu. Św. Jan wyjaśnia, że u jednych ludzi myśli pojawiają się w taki sposób, u innych w inny, u jednych z zewnątrz, u innych zaś z wewnątrz. U żyjących w świecie – obydwie przypadki, natomiast u mnichów, którzy pozostawili świat – tylko te z wewnątrz, ponieważ nie mają zewnętrznych bodźców. Niezależnie jednak od źródła, nade wszystko zaleca praktykę umiejętnej walki z nimi.⁶²⁴ Bo podstępni wrogowie próbują przyćmić umysł i jeśli umysł nie zamknie swych oczu, nie

⁶²² Tamże, s. 210.

⁶²³ Tamże, s. 211.

⁶²⁴ Tamże, s. 212.

będzie okradziony. Dlatego trzeba przejść okres trzeźwienia umysłu. Św. Jan Klimak uznaje, że dzięki zdolności rozróżniania „niektórzy niejednokrotnie powstrzymywali się od zła”.⁶²⁵

Co dzieje się jednak, kiedy zła myśl (*gr. logismós*) zniewoliła już umysł. Wypędzanie jej z serca można osiągnąć tak, jak wskazywał Pan – ten rodzaj wypędza się jedynie postem i modlitwą. Św. Jan dodaje do tego jeszcze świętą pokorę Chrystusową i porównuje wewnętrzną wojnę, jaką prowadzi dusza, do walki Dawida z Goliatem (1 Sm 17, 40-54). Nie liczy się siła, a umiejętność prowadzenia walki. Jej istota sprowadza się do prostej wiedzy: strzegąc serca zwyciężasz ciało, a serca ustrzeże Ten, kto zaparł się własnej woli i zaparł się samego siebie.⁶²⁶ Pokora jest – jak pisze Klimak – „łaską duszy, niewypowiedzianym bogactwem Imienia Bożego”.⁶²⁷

5.2.11. MODLITWA WEWNĘTRZNA

Św. Paisjusz Wielickowski opracował własną drabinę. Zachowane przez mnichów z monasteru Neamet dzieło tego autora ukazuje ciekawy punkt widzenia na te same aspekty życia duchowego, które odkrywali wcześniej Ojcowie filokaliczni. Autor większą część życia zajmował się tworzeniem przekładów pism patrystycznych zawartych w Filokalii, a jego edycja do dziś jest jedną z najbardziej rozpowszechnionych w świecie prawosławnego Wschodu.

Św. Paisjusz jawi się jednak przede wszystkim jako doświadczony asceta, a co za tym idzie, także wyjątkowy znawca natury ludzkiej. Warto przyjrzeć się więc bliżej temu, co pisał o człowieku. Podkreśla on, że umysł i serce to dzieła rąk Bożych. Umysł – podobnie, jak wzrok dla ciała - jest pierwszym zmysłem duszy.⁶²⁸ Jest *de facto* okiem duszy,⁶²⁹ przez które „dokonuje się” modlitwa. Odpierając wszelkie zarzuty przeciwników modlitwy Jezusowej, których w czasie jemu współczesnych, było nie mało, św. Paisjusz podkreśla, że jest to modlitwa wewnętrzna, a więc indywidualna rozmowa z Bogiem. Aby odeprzeć ataki argumentujących, że nie da się kierować modlitwy do Boga samym tylko wnętrzem, św. Paisjusz podkreśla, że dusza jest nieskazitelna, ponieważ została stworzona

⁶²⁵ Tamże, s. 213.

⁶²⁶ Tamże, s. 214.

⁶²⁷ Tamże, s. 247.

⁶²⁸ Św. Paisjusz Wielickowski, *O modlitwie umysłu, albo modlitwie wewnętrznej*, wyd. OrthDruk, Białystok 1996, s. 36.

⁶²⁹ Tamże, s. 42.

na obraz i podobieństwo Boże. W czasie modlitwy więc umysł składa Bogu na ołtarzu w ofierze swe serce, bo z głębi serca dusza zanosí umysłem modlitwę do Boga. Św. Paisjusz podkreśla też, że Bóg jest wszechwiedzący, zna serca ludzkie i pragnie najbardziej modlitwy wypływającej z czystego serca. Niewidzialna modlitwa, w której przyzywanie imienia Bożego czystym sercem przynosi zbawienne rezultaty, jest źródłem kontemplacji, a także odciągającej od niej walki nieustannej z rozproszeniem umysłu, przed którym przestrzegał św. Hezychiusz.⁶³⁰

Ojcowie niejednokrotnie ostrzegali przed niebezpieczeństwami, do jakich prowadzić może wyłącznie tzw. cielesna modlitwa, ograniczającą się jedynie do działania ciała, gestów, słów, pokłonów. Karcili wręcz za ascezy sprowadzające się wyłącznie do umartwiania ciała. Uważali, że to krok prowadzący do zbłądzenia i podawali liczne przykłady upadków: m.in. przesadna pycha wynikająca ze złudnej pobożności. Doświadczony asceta wie, że Bóg jest niewidoczny i chce także, aby i taka była modlitwa, którą się do Niego zanosí. Pisząc o takiej modlitwie, cichej, skrytej, niewypowiadanej ustami i językiem, wewnętrznej modlitwie wypływającej z serca modlitwy, którą słyszy i widzi jedynie Ten, do Którego jest ona adresowana, św. Paisjusz wspomina słowa apostoła: „Kiedy dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu, a Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,3).

W tym sensie, św. Paisjusz uważa, że jedynie serce jest prawdziwym miernikiem autentycznej czystej świętej modlitwy umysłu, której działanie roznieca ogień miłości do Boga i bliźniego. W taki sposób prorocy rozmawiali z Bogiem, poprzez duszę, z głębi serca, jak wołał Dawid: „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie” (Ps 130/129, 1).

Św. Paisjusz przekonuje, że do Stwórcy dociera nie tylko to, co wypowiedziane ustami, gdyż On zna serca wszystkie, nawet to, co dopiero nastąpi, każde jego poruszenie. Św. Paisjusz uważa, że Bóg wręcz oczekuje od nas, byśmy z głębi serca wznosili swą modlitwę umysłem, bardziej niż wyuczoną i wypowiedzianą słowem. Takiej, zespajającej z Imieniem Bożym. Oddychającej Nim, w Nim i dla Niego. Bóg jest przecież Bogiem żywym. Niejednokrotnie przypominał o tym apostoł Paweł, który pisał o swojej własnej modlitwie, że modli się duchem, ale także i umysłem (1 Kor 14, 15). „Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6, 4) - przypomina św. Jan Chryzostom w komentarzu

⁶³⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 92.

do Ewangelii św. Mateusza. Podkreśla także, że Stwórca jest niewidoczny i chce także, aby taka równie była nasza modlitwa.⁶³¹

Św. Paisjusz pisze także, że na podstawie pism Ojców, wyróżnić można dwa rodzaje modlitwy umysłowej. Pierwszy, dostępny dla początkujących, opiera się na aktywności fizycznej. Drugi to rodzaj praktyki duchowej osiągalny przez doskonałych, to poziom mistyki osiąganey nie tyle przez własne zmagania, ale wynikającej z „dopustu Bożego”. Pierwszy - Ojcowie i asceci określali jako początek drogi duchowej człowieka, drugi – jako jej kres i zwieńczenie.⁶³²

Nigdy jednak, podkreślają Ojcowie, nikt sam z siebie, swej woli i chęci, nie dosięgnie tego stanu aktywnej modlitwy i nie wejdzie na ten poziom kontemplacji, jeśli wcześniej nie zostanie mu on ofiarowany jako dar. Odkryte przed umysłem wówczas zostaje tyle, ile zdoła unieść miara jego „uświęcenia”. Ojcowie ten rodzaj modlitwy nazywają oglądaniem, a tego, kto sam próbuje wejść w te widzenia ostrzegają, że popada jedynie w wytwory własnej wyobraźni (*gr. phantasia*), ponieważ nikt sam własnym wysiłkiem nie jest w stanie wznieść się do mistycznych widzeń bez światła łaski Bożej.

Św. Paisjusz wyjaśnia, że Boża modlitwa umysłu, początek i koniec doskonałości, zostały dane człowiekowi przez Boga w raju i przywołując Ojców, odkrywa korzenie tej modlitwy. Św. Doroteusz oraz św. Nil Synajski zgodnie przyznają, że modlitwę umysłu otrzymał od Boga Adam, który został umieszczony w biblijnym Edenie, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 1, 15), co św. Nil traktuje wprost jako analogię do modlitwy. Podkreśla on, że modlitwa jest swoistego rodzaju pracą i uprawą, a jej owoce należy strzec i nieustannie doglądać, bo bez ochrony jej owoców, modlitwa stanie się bezużyteczna. Św. Grzegorz Teolog dodaje natomiast, że pierwszy człowiek, który był czysty sercem i duszą, mógł cieszyć się przebywaniem w Bożej kontemplacji, którą jest czysta modlitwa dokonująca się tylko w samym umyśle.⁶³³ Również św. Bazyli Wielki podkreślał, że wielką cnotą jest nieustannie chwalić Pana,⁶³⁴ by nieustannie miłować Pana Boga swego całym swoim sercem (Mt 22, 37). Tak, by moc „wejść do swojej izdebki” (Mt 6,6) i modlić się „w skryciu nieustannie”, by „przyjmować Słowo, jak chleb zstępujący z nieba” (J 6, 33) i „otworzyć szeroko usta, aby je napełnić” (Ps 80/81, 11).

⁶³¹ Jan Chryzostom, *Homilie na ewangelię według św. Mateusza*, wyd. WAM, Kraków 2003, s. 380-381.

⁶³² Św. Paisjusz Wielickowski, dz. cyt., s. 41.

⁶³³ Tamże, s. 43.

⁶³⁴ Tamże, s. 46-47.

Podobnie jak inni Ojcowie, także św. Klemens Aleksandryjski uważa, że modlitwa może być rozmową z Bogiem. „Można więc zanosić modlitwę bez wypowiedzenia słowa, jeśli się tylko natęży we własnym wnętrzu całą siłę ducha, by wyrazić myśl, zachowując niezmiennie postawę zwróconą ku Bogu” – pisał Św. Klemens.⁶³⁵ Zachęcał też, że jeśli ktoś znajdzie sposobność zbliżenia się modlitwą do Boga w swej wewnętrznej rozmowie, w „swej prywatnej izdebce duszy wznieść jedynie myśl i wezwanie Ojca niewypowiedzialnym westchnieniem”, wówczas „On jest już bliski i przy nim, zaledwie zaczyna on mówić”.⁶³⁶ „Serce w mym wnętrzu rozgorzało, gdy rozważałem zapłonął w nim ogień” (Ps 39, 38, 4) – dodaje biblijny król Dawid. Co więcej, należy pamiętać też o słowach ap. Pawła, że „nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3).

Nie dziwi więc, że Ojcowie uznawali taki rodzaj modlitwy za sztukę, a najzagorzalszych ascetów nazywali artystami. Tak też pisał św. Hezychiusz. „Czuwanie umysłem jest sztuką duchową, która uwalnia człowieka całkowicie od słów, myśli i złych czynów”.⁶³⁷ Pierwsze kroki doskonalenia się w tej sztuce opisuje Św. Symeon Nowy Teolog. Poucza, że czuwanie umysłu przychodzi wówczas, gdy umysł poczuje w środku serca i zakosztuje „jak słodki jest Pan” (Ps 34/33, 9). Wówczas nie chce on już niczego innego poza przebywaniem w tym stanie jak najdłużej i jak apostoł powie jedynie: „dobrze, że tu jesteśmy” (Mt 17, 4). Nie od razu i nie każdemu dane jest dostąpić choćby części tego, co dostąpili w trakcie Przemienienia Pańskiego wybrani apostołowie. Każdemu człowiekowi Bóg odsłania tyle, na ile jest w stanie udźwignąć.

W ramach ćwiczeń Ojcowie zachęcali do wypracowania w sobie umiejętności „wchodzenia umysłem w serce”. Wówczas dusza przebywająca w stanie czystej modlitwy od razu wyczuje każdego wroga, próbującego zaburzyć ten nastrój.⁶³⁸ Św. Nicefor Postnik, podobnie jak Grzegorz Synaita, dawali praktyczne rady związane z łączeniem oddechu z modlitwą.⁶³⁹ Z kolei Marek Eremita uważał, że wszyscy ci, którzy z lekkomyślności bądź niedbałości, albo i niewiedzy, zaprzestali dbać o wewnętrzną czystość duszy i zapomnieli o modlitwie wewnętrznej są jak nieroztropne panny z Chrystusowej przypowieści, które nie

⁶³⁵ Tamże, *Kobierce VII* 40, 2-42,1.

⁶³⁶ Klemens Aleksandryjski, św., *Kobierce VII* 7, 49, 3-7, [za:] *Nowa Filokalia*, s. 57.

⁶³⁷ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 54.

⁶³⁸ Św. Paisjusz Wieliczkowski, dz. cyt. s. 63-64.

⁶³⁹ Tamże, s. 64-67.

zabrały ze sobą wystarczająco dużo oliwy na spotkanie z Oblubieńcem (Mt 25, 1-1), by móc wejść do świątyni weselnej Pana.⁶⁴⁰

Św. Maksym Wyznawca także rozróżnia dwa rodzaje stanów zachowywanych podczas czystej modlitwy: pierwszy – to praktyka. Wynika i wytwarza się z bojaźni Bożej, ale również, nadziei i wiary. Chodzi o możliwość oddalenia umysłu i myśli od ziemskich rzeczy, tak jakby na chwilę umysł znajdował się w obliczu Boga. Drugi – to kontemplacja, całkowite oczyszczenie umysłu, wynika z gorliwości. Oznaką tego stanu jest zachwyt bezgranicznym światłem Boskim, tak, że umysł już sam siebie nie odczuwa, ani nic wokół, co istnieje. Jedynie czuje „Tego, który przez Swą miłość stwarza w nim światło”.⁶⁴¹ Umysł otrzymuje wtedy oświecające Boże energie, wychodząc z myśli o Bogu dociera do oczyszczających go energii. Św. Jan Chryzostom mawiał, że ten, kto nauczy się rozmawiać z Bogiem, staje się niczym anioł,⁶⁴² a jego dusza wyzwala się od ciała, jak pisał św. Jan Damasceński.

5.3. WNIOSKI Z ODBYTYCH BADAŃ

Temat pracy odnoszący się do duchowości człowieka jest niezwykle złożony. Wiąże się z wieloma czynnikami, zarówno z aspektami dogmatycznymi, jak i antropologicznymi. Przede wszystkim jednak jest to indywidualna sfera każdego człowieka. Niewątpliwie, w toku powyższych badań wykazano, że nie da się życia duchowego zamykać w ramach racjonalnego i rozumowego pojmowania, charakterystycznego dla filozofii i humanistyki. Z uwagi na to właśnie w tytule pracy podkreślono, że podjęta próba analizy dzieła poruszającego zagadnienia dotyczące trzeźwości w życiu duchowym człowieka opierać się będzie na wykładni filokalicznej. Z kolei prawosławna hermeneutyka, a więc nauka Ojców, pozwoliła zrozumieć dzieło tego nieznanego bliżej autora, który odkrył przed czytelnikiem wiedzę o człowieku, jego istnieniu, a także o możliwościach, które – jak się okazuje – są niezmiennie aktualne niezależnie od czasu, miejsca i epoki, której żyje. Stanowią bowiem kwintesencję wiedzy o naturze ludzkiej. Co więcej, ten wyśmienity hezycychasta przedstawił także metodę pozwalającą na sprawne poruszanie się w życiu duchowym, które choć indywidualne i niepowtarzalne, zawsze jest relacją stworzenia ze Stwórcą.

⁶⁴⁰ Ks. Prof. Leon Nieścior, *Namiętności i walka z nimi według Marka Eremity*, Collectanea Theologica, 89 (2019) nr 1, s. 103.

⁶⁴¹ *Misterium modlitwy. Przewodnik zmagani duchowych*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2002, s.136-137.

⁶⁴² Tamże, s.134.

Św. Grzegorz z Nyssy⁶⁴³ podkreśla, że każda osoba ludzka jest wyjątkowa i niepowtarzalna, jedyna w swoim rodzaju, pomimo że natura jest taka sama u wszystkich ludzi. Może być wolna od własnej natury, nie dać się jej podporządkować. Osoba nie jest częścią całości, zawiera ona w sobie całość,⁶⁴⁴ jest zdolna być wolną od swojej natury, jednak w wyniku upadku utraciła swą wolność i działa zgodnie ze swoją naturą, cechami natury, „charakterem”, tym samym jest już mniej osobowa, a staje się pomieszaniem osoby i natury. Idzie za swoim egoizmem. Ojcowie nauczali jak przywrócić swoją osobę, walczyć z egoizmem, naturą, dlatego zalecali dobrowolne wyrzeczenie się własnej woli, którą rządzi już upadła natura ludzka. Ważne jest też zawierzenie Bogu, a w praktyce przewodnikowi, ojcowi duchowemu, by stać się doskonałym obrazem Bożym, przywrócić zatarty obraz Boży i podobieństwo – przeobóstwienie, co osiąga się dzięki łasce. Rozpoczynając życie duchowe, należy skierować swoją wolę ku Bogu. Skierowanie umysłu do serca, gdzie jest łaska, by w niej zbudować osobę w łasce⁶⁴⁵, z wiarą w modlitwie. Droga zjednoczenia to proces nieświadomy dla większości. To osobowe spotkanie z Bogiem. Doświadczenie. Modlitwa, która przechodzi na kolejne stopnie, by osiągnąć „doskonałą realizację osoby ludzkiej przy pomocy łaski, ku pełnemu poznaniu”.⁶⁴⁶ Ku światłości. Św. Symeon Nowy Teolog: „światłość poprzedza Jego oblicze”.⁶⁴⁷

Obraz Boga w człowieku jest niezniszczalny, przypomina natomiast św. Grzegorz z Nazjanzu.⁶⁴⁸ Przytaczając słowa św. Bazylego Wielkiego Łoski pisze, że człowiek jest bytem osobowym stającym naprzeciw Osobowemu Bogu, do którego Ten zwraca się osobowo. Łoski zwraca uwagę, że człowiek otrzymał od Boga „nakaz” stania się Bogiem, który nie jest jednak przymusem, a celem.

Bóg wysłał Syna Swego do naszych serc, dzięki łasce. Duch Święty oczyścił ludzkie serca i napełnił je darami, by stały się obrońcami przykazań Bożych. Zatem, ktoś teraz może rozłączyć nas od miłości Chrystusowej (Rz 8, 35). Nie bez przyczyny cnotę posłuszeństwa św. Jan Klimak ustawił już na początku drabiny,⁶⁴⁹ a także poświęcił jej bardzo dużo miejsca. Pisze, że prawdziwi słudzy Boży są w bezwzględnym posłuszeństwie i nie kierują się przewrotnymi namiętnościami duszy, ale jednoczą się swym umysłem z mądrością. Wycofanie się ze świata zalecane w życiu duchowym, można odnieść nie tyle do stylu życia,

⁶⁴³ Św. Grzegorz z Nyssy,

⁶⁴⁴ M. Łoski, dz. cyt., s. 448.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 449.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 450.

⁶⁴⁷ Tamże, s. 451.

⁶⁴⁸ W. Łoski, dz. cyt., s. 109.

⁶⁴⁹ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 117; 142-149.

ile stanu duszy człowieka, któremu stale towarzyszą myśli o śmierci⁶⁵⁰, a wraz z nimi świadomość i nadmiar ciężaru grzechów.

Eremy, pustelnie i anachoreza powstawały z troski o dusze ludzkie. zmaganie się z wadami namiętnej części duszy, by pozbyć się namiętności i czystym sercem ujrzeć Boga. Bóg udzielił komuś obfitych darów i łaski, cechuje to jednak elastyczność i swobodę, nie ma reguł, gdyż Duch Święty „wieje gdzie chce” (J 3,8). Jednak polegnie ten, który czyni to wyłącznie przez wzgląd na strach, bądź z uwagi na przyszłe nagrody. Miłość do Boga to jedyny trawiący duszę ogień, który powinien rozpaść ją, by w ten sposób budować fundament, na którym może rozwijać się, by odzyskać dawną miłość Boga.

Do tego potrzebna jest pokora i posłuszeństwo. Bardziej, niż skruca za grzechy. Posłuszeństwo zawsze wyprzedza skruchę. Pokazuje to przykład dwóch postaw, które opisuje św. Jan Klimak w *Drabinie*. Św. Jan wyprzedził św. Piotra, biegnąc do grobu Pańskiego, by przekonać się i uwierzyć, że Jezus naprawdę Zmartwychwstał. Jak zaznacza św. Jan, jest on przejawem posłuszeństwa, Piotr – skruchy (J 20, 3-4). Dla każdego z nich jednak umożliwiało zostało doświadczenie wejścia do grobu i zobaczenia szat Zmartwychwstałego Chrystusa. Obydwaj dostąpili uczestniczenia w nadziei Zmartwychwstania. Tak samo dusza każdego skruszzonego zostanie przyjęta do uczestniczenia w weselu Zmartwychwstania. Bieg do grobu pokory (J 20, 3-4) jest biegiem duszy do oczyszczenia, drogą do oczyszczenia duszy, bieg zwrócenia ku Bogu, nawrócenia. Prowadzi przez ciężkie zmagania.

Św. Jan wyjaśnia też słowa anioła, który objawił się św. Piotrowi nakazując mu przepasać się chustą posłuszeństwa, zdjęć sandały własnej woli i wolnym od nich podążać za Panem w modlitwie i oddając się Jego woli (por. Dz. 12, 8), który, jak poucza św. Jan, przejmuje sterowanie duszy i bezpiecznie nią kieruje.⁶⁵¹ Błogosławiona beznamiętność wynosi umysł do nieba.⁶⁵² Wiara, nadzieja i miłość spajają całą duszę, z czego miłość jest największą z nich, bo jest nią Imieniem Boga (1 J 4, 8). Albo dusza osiąga pełnię miłości, albo następuje śmierć duszy. Miłość cielesna i bezcielesna, „(...) śpię z potrzeby natury, lecz serce moje czuwa z bezmiaru miłości” (Pnp 5, 20).

Pokora to dar Boży spojrzenia w swe serce i opłakiwanie własnej niewoli. „Pokorni odziedziczą ziemię i będą się cieszyć pełnią spokoju” (Ps 37 [36], 11). Skruca duszy, jest

⁶⁵⁰ Tamże, s. 102.

⁶⁵¹ Tamże, s. 313.

⁶⁵² Tamże, s. 323.

natomiast „ugodą z Bogiem, co do drugiego życia” duszy i „nabywcą pokory” samooskarżaniem, „wstrząśnieniem duszy” i „pojednaniem z Bogiem” – uważa Klimak.⁶⁵³ Dusza skruszona w męczarni ciężaru marzy o tym, by „przyłożyć ku Bogu niemą duszę, milczący umysł” i ucisk serca. Dawid płacząc nad „cuchnącą wonią swego grzechu” prosi o przebaczenie, by móc uzyskać spokój duszy (Ps 38, [37]).

Traktat św. Hezychisza został odczytany jako wskazówki i pouczenia na drodze indywidualnego rozwoju duchowego wstępowania po drabinie doskonalenia. Stało się to możliwe dzięki założeniom metodologicznym. Prawosławna hermeneutyka Ojców otworzyła przestrzeń do interpretacji dzieła w świetle ortodoksyjnej nauki o człowieku. Nauki, która ukazuje pełnię człowieka jedynie w relacji z jego Stwórcą. Wymiar terapeutyczny tej relacji pozwolił odczytać uwagi i pouczenia zawarte w badanym tekście św. Hezychiusza jako metodę postępowania chorej i zranionej grzechem duszy, która rozpoczyna bieg ku kojącej jej rany jedności z Bogiem.

Syn Boży zwraca się do swych uczniów przed Ukrzyżowaniem z takim pouczeniem: „A gdy odejdę, i przygotuję wam miejsce, przyjdę znowu, i wezmę was do siebie, abyście tam, gdzie ja jestem, i wy byli. A dokąd ja idę, wiecie, i drogę wiecie. Mówi mu Tomasz: Panie, nie wiemy, dokąd idziesz, a jakże możemy znać drogę? Mówi mu Jezus: Jam jest droga, i prawda, i życie. Nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie” (J 14, 3-6).

⁶⁵³ Tamże, s. 151.

ZAKOŃCZENIE

Chrześcijaństwo⁶⁵⁴, jako religia,⁶⁵⁵ kształtowało się więc na trudach ludzkich cierpień i wyrzeczeń, czynionych na wzór męki, jaką poniósł na Krzyżu Jezus Chrystus. Dzieje Apostolskie obrazują trud niesiony przez apostołów w pierwszych wspólnotach kształtujących ustanowiony przez Chrystusa na ziemi Kościół. Nie tylko w samym Piśmie, Dziejach Apostolskich, czy też listach apostołów, szczególnie św. Pawła, odnaleźć można świadectwa skali prześladowań pierwszych chrześcijan. Obligowało tych, którzy uwierzyli w dobrą nowinę, do wyznawania swej wiary i czczenia Boga w ukryciu. Listy Apostoła Pawła⁶⁵⁶ opisujące warunki, w jakich były powoływane przez Niego pierwsze wspólnoty modlitewne ukazują skalę poświęcenia i ogrom ofiary składanej przez nich Bogu. Pozornie jednak, czasy okrutnych prześladowań chrześcijan, zamiast rozproszyć, wręcz umacniały wiernych w Bożej Łasce. Każdy, kto szczerze miłował Boga, chciał choć w najmniejszym stopniu doświadczyć Jego cierpień, zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i indywidualnym. Człowiek wierzący w trójjedynego Boga nie pozostawał jednak na tej drodze sam. Wsparcia udzielał mu Sam Zbawiciel, nagradzając - często jeszcze za życia - wypełnieniem obietnicy, że wielka nagroda dla nich jest w niebie, gdzie Boga będą oglądać, gdyż – jak nauczał tłumy - błogosławieni są ci, których prześladują i którym urągają z powodu wiary w Chrystusa i są prześladowani tak samo, jak przed nimi wcześniej prześladowani byli prorocy (Mt 5, 8-11).

⁶⁵⁴ Historycznie ujmując, chrześcijaństwo traktowane jest jako religia objawiona, oparta na wierze w Jedyne Boga w Trzech Osobach: Ojcu, Synu i Duchu Świętym, wierze w Chrystusa jako Wcielonego Syna Bożego, Zbawiciela, Odkupiciela, i zbawieniu poprzez Niego w Kościele, który stworzył na ziemi, a kontynuowany tuż po Ukrzyżowaniu i Zmartwychwstaniu, poczynawszy od powstawania pierwszych wspólnot i kościołów, tj. od I w. n.e.[Za:] <https://azbyka.ru/m-xristianstvo>; dostęp: 08.05.2019.

⁶⁵⁵ Istnieje wiele definicji religii. Nie jest tematem owej pracy rozstrzygnięcie, która z powszechnie panujących wewnątrz nauki definicji jest trafniejsza. Istotne jest wskazanie, że wszystkie one opierają się na głównym aspekcie: ilościowym – odnoszącym się do grona wyznawców, oraz aspekcie aksjologicznym, tj. odnoszącym się do wyznawanych przez ową grupę wartości, które poprzez ową religię są kształtowane. Na potrzeby tej pracy będę stosowała koncepcję definicji religii kulturoznawcy Jerzego Kmity, która - abstrahując od konkretnych dla danej religii treści stricte teologicznych – określa religię jako jedną z przejawów światopoglądowotwórczych kształtujących, w języku Kmity regulujących, określone praktyczne działania ludzkie czynników.

Por: G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

⁶⁵⁶ Wszystkie odwołania, jak również cytaty Biblijne zawarte w tej pracy pochodzą z: *Biblia Ekumeniczna*, wyd. Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2018; *Święta Ewangelia*, Wydanie II, wyd. Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2015; oraz *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie Jakuba Wujka*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962.

Niezliczona ilość męczenników dowodzi tego, jak wielu wierzących wkraczało na ścieżkę utorowaną wcześniej przez Syna Boga, Jezusa Chrystusa. Dopuszczając się swoistego wartościowania, niektórzy teolodzy uważają, że opisywane czasy były jednymi z najlepszych, jakie mogły przytrafić się dziejom chrześcijaństwa. Argumentują, że właśnie w takich warunkach ujawnia się właściwy charakter tej religii - walczący i mniejszościowy. Pierwsze formułujące się wspólnoty kościelne stały w opozycji wobec wspólnot większościowych, co więcej, ryzyko, jakie wiązało się z oddawaniem czci ukrzyżowanemu Zbawicielowi, sprawiało jednocześnie, że ofiara, jaką pierwsi chrześcijanie czynili wobec Boga, niejednokrotnie wiązała się własną śmiercią.

Sytuacja chrześcijan zaczęła zmieniać się kilkaset lat po śmierci Chrystusa, w chwili zatwierdzenia wolności wyznania wiary w Imperium Cesarstwa Rzymskiego przez cesarza Konstantyna Wielkiego w 313 roku.⁶⁵⁷ Od tego czasu chrześcijaństwo zyskało status religii wyznawanej powszechnie, choć jeszcze w czasach po Konstantynie Wielkim i przyznaniu chrześcijanom wolności wyznania wiary dochodziło do krwawych prześladowań wyznawców Chrystusa. Kościół pierwszych wieków budowany był na krwi męczenników, a chrześcijan wyznający Jego imię dotykały liczne prześladowania. Edykt Mediolański⁶⁵⁸ to dla chrześcijan moment przełomu. Chwila, kiedy wierni wychodzą z katakumb, zrzucają z siebie piętno niebezpieczeństwa, jakie towarzyszyło wyznawaniu wiary i oddawaniu czci Bogu. Niejednokrotnie wiązało się to z ponoszeniem krwawej męczeńskiej ofiary za wiarę. Od teraz znika niebezpieczeństwo, chrześcijanie mogą swobodnie oddawać się modlitwom,⁶⁵⁹ choć historia pamięta jeszcze wyjątki, świadczące o dalszych maltretowaniach i represjach kierowanych wobec chrześcijan.

Aczkolwiek, sytuacja chrześcijan zmienia się jednak nieodwracalnie. Dla jednych była ona cudem, wybawieniem i nadzieją na przyszłość, dla innych przyniosła nowe dylematy natury egzystencjalnej i duchowej. W jaki sposób czynić teraz wysiłek w imię Boga bez niedogodności, trudu i wyrzeczeń? Dla wielu sama modlitwa zdawała się być zbyt małym wysiłkiem czynionym Najwyższemu i poszukiwali oni jeszcze większego poświęcenia. W chwili upowszechnienia się chrześcijaństwa, religia, która zakłada przejście poprzez ziemskie życie człowieka w poświęceniu, by osiągnąć upragnioną zapłatę:

⁶⁵⁷ *Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси*, Том 1-50, Москва, [за:] pravenc.ru; dostęp: 19.03.2021.

⁶⁵⁸ J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984, s. 5.

⁶⁵⁹ Wyjątki takie, jak chociażby męczeńska śmierć 40 niewolników z Sebasty oraz inne podobne przykłady.

zbawienie i życie wieczne, nagle zostaje pozbawiona wielu istotnych elementów. To puste miejsce wypełniły nowe formy męczeństwa. Najwytrwalsi chcąc cierpieć jak Chrystus, próbują poszukiwać sposobu no to, by w nowych okolicznościach oddać należytą ofiarę. Zaczynają kształtować się pierwsze próby ustanowienia nowej formy męczeństwa: anachoretyzm. Rodzą się pomysły, by odejść od świata i w odosobnieniu oddawać się modlitwie, najlepszym i właściwie jedynym możliwym sposobie odzyskania takiej więzi z Bogiem, jaką cieszyli się Adam i Ewa w raju. Człowiek bowiem został powołany do tego, by wedle łaski stać się bogiem, tak samo jak Bóg, poprzez swoje dobrowolne uniżenie (*gr. kénōsis* – kenoza) stał się człowiekiem. Aby człowiek mógł otrzymać ten dar i stoczyć zwycięską walkę ze skłonnościami natury ludzkiej, najpierw musi bezgranicznie poddać się Boskiemu kierownictwu. Przypomina o tym św. Grzegorz Palamas⁶⁶⁰ wskazując, że uczniowie Zbawiciela podlegają Boskiemu kierownictwu. Również św. Teofan Rekluz podkreśla, że jednym z pierwszych etapów wstępowania do stanu odczuwania ponownej wspólnoty z Bogiem⁶⁶¹ jest całkowite wyrzeczenie się własnej woli i poddanie się woli Bożej. Rezygnując ze światowych uciech i świata pełnego pokus i namiętności, człowiek nastawiony chrystocentrycznie, realnie odczuwa więź z siłami Bożych energii, jakich nie był w stanie doświadczać rozproszony dotychczasowym życiem. „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!” (Łk 9, 23).

Chrześcijaństwo zawiera więc w sobie formę walki, prób i wyzwań, które w zależności od czasu, w jakim przyszło się z nimi mierzyć, zawsze dostosowane były do miary kondycji ludzkiej. Historia, najpierw Narodu Wybranego, który dopiero usłyszał zapowiedź nadejścia Zbawiciela, a później również wszystkich „błogosławionych, którzy uwierzyli, choć nie widzieli” wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa, to równocześnie droga ludzkości ku Bogu, powrotu do Boga oraz życia w Bogu i dla Boga. Przyglądając się historii początkom chrześcijaństwa i kształtującemu się tuż po Pięćdziesiątnicy pierwszemu Kościołowi, warto zwrócić uwagę również to, że ofiary czynione Bogu były inne na każdym etapie tej drogi. Niejako w zaprzeczeniu do uczenia Chrystusa, który podkreślał, że nie ofiary chce a miłosierdzia (Mt 9, 13).

⁶⁶⁰ G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Wydawnictwo: Prawosławna Diecezja Lubelsko – Chełmska, Lublin 1997, s. 14.

⁶⁶¹ Św. T. Rekluz, *Droga do zbawienia*, wyd. Tyniec, Kraków 2011, s. 296-297.

Najwytrwalsi, chcący cierpieć, jak Chrystus, by przeżyć życie tak godnie, jak On, próbują poszukiwać sposobu no to, by w nowych okolicznościach oddać należytą ofiarę. Kształtują się więc pierwsze podejścia do stworzenia nowej formy męczeństwa, oddania Bogu swej własnej woli i poświęcenia Mu całego swego życia. W ten sposób rodzą się pomysły, by odejść ze świata i w odosobnieniu oddać się modlitwie, najlepszym i właściwie jedynym możliwym sposobie odzyskania ponownej więzi z Bogiem. Wprawdzie od początków chrześcijaństwa anachoreci pojawiali się w Egipcie i Syrii, a z czasem także w Palestynie, a przede wszystkim na Synaju,⁶⁶² niemniej jednak o rozwoju pustelniczego modelu życia można w zasadzie mówić od ok. V w.⁶⁶³ Spontanicznie zaczynają kształtować także reguły życia ascetycznego. Wówczas zaczyna rozwijać się hezychazm (gr. *ἡσυχία*, *hēsychía* – wyciszenie), praktyka mnisza zakładająca odejście od świata, by trwać w ciszy, milczeniu i modlitwie. Hezychazm, jako doświadczenie dążące do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, osiągany był dzięki ascetycznym praktykom pokonywania ludzkich wad, a więc skłonności do grzechu. Dążył do osiągnięcia stanu całkowitego panowania nad namiętnościami, zdobycia cnót i możliwości przebywania w nieustannej wewnętrznej modlitwie jednoczącej człowieka w kontemplacji z Bogiem. I choć pustelników pragnących wieść samotne życie w skupieniu, milczeniu i modlitwie pochwała nawet 41 kanon Soboru in Trullo, wspominając, że „nie dla czezej chwały, a dla najprawdziwszej szczęśliwości dążą oni do cnoty milczenia”,⁶⁶⁴ to jednak prawdziwe ukształtowanie się hezychastycznego typu monastycyzmu oraz tożsamej z nim kontemplacyjnej metody modlitwy Jezusowej nastąpił dopiero w XIII i XIV w. na Świętej Górze Athos.

Jednocześnie wówczas właśnie hezychasici zostali poddani ciężkiej próbie, zostając posądzeni o herezję. Hezychazm przetrwał jednak dzięki św. Grzegorzowi Palamasie, który stając w jego obronie, dowiódł, że doświadczenie Boga nie jest tożsame z próbą obcowania

⁶⁶² Hezychazm (gr. *ἡσυχία*, *hēsychía* – wyciszenie), praktyka mnisza zakładająca odejście od świata, by trwać w modlitwie, ciszy i milczeniu. Choć początki takiego modelu życia odnajdujemy już w V w. w Palestynie, Syrii i Egipcie, to jako duchowy typ monastycyzmu został rozwinięty dopiero na przełomie XIII - XIV w. przez mnichów na Świętej Górze Atos. W tym sensie hezychazm, jako doświadczenie dążące do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, osiągany był dzięki ascetycznym praktykom pokonywania ludzkich namiętności i grzechu. Dążył do osiągnięcia stanu całkowitego panowania nad namiętnościami (gr. *apatheia* - beznamiętność), zdobycia cnót i możliwości przebywania w nieustannej wewnętrznej modlitwie jednoczącej człowieka w kontemplacji z Bogiem. Koncepcja obroniona przez św. Grzegorza Palamasa przed zarzutem herezji w XIV w. Tamże, s. 16, 20, 25, 27, 32, 33-37, 45, 127, 135-136, 142, 147, 153, 224, 438.

⁶⁶³ Ks. J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, [w:] Elpis, 4 (2002), 6, s. 87-106.

⁶⁶⁴ J. Tofiluk, dz. cyt., s. 87.

z niepoznawalną dla człowieka istotą Boga, ale z poznawalnymi w doświadczeniu mistycznym Boskimi energiami. W następstwie Synod Konstatynopolitański w 1351 roku uznał to - jak przypomina Evdokimov⁶⁶⁵ - jako „najautentyczniejszy wyraz wiary prawosławnej. Współczesny teolog, ks. Henryk Paprocki pisze, że „hezychia jest drogą, dzięki której człowiek może wejść w bezpośredni, egzystencjalny kontakt z Bogiem”.⁶⁶⁶ Bóg może być oglądany, gdyż Jego energie są objawieniem, dostępnym dla człowieka.⁶⁶⁷ Św. Jan Klimak uważał natomiast, że prawdziwym wyciszonym hezychastą jest ten, kto „w mieszkaniu ciała stara się ogarnąć rzeczy niecielesne”.⁶⁶⁸ Nic więc dziwnego, że podążając za tą myślą najgorliwsi asceci zaczęli praktykować hezychazm, by w zapomnieniu przed światem, na pustyniach, jaskiniach, bądź w górach oddawać się ćwiczeniom duchowym i własnym doświadczeniem badać wciąż rozszerzające się granice poznania zbawiennej dla duszy jedności z Bogiem.

Ludzkość szukała tej wspólnoty od początku swych dziejów i choć do dziś nie wszyscy zgadzają się co do tego, czym były owe początki i starają się odkryć tajemnicę stworzenia świata, to jednak rozliczne koncepcje i teorie - zarówno te naukowe, jak i paranaukowe, bądź nawet mityczne - nie stanowią dla chrześcijanina przeszkody w wierze: o swym Stwórcy, stworzeniu przez Niego świata, jak również stworzeniu i istnieniu samego człowieka, najdoskonalszego Jego stworzeń, które - w wyniku swego upadku - utraciło możliwość nieustannego obcowania ze swym Stwórcą. W tym miejscu tworzy się początek historii poszukiwania ponownego możliwości zjednoczenia rodu ludzkiego z Bogiem, choć już nie takiego, jakiego mogli doświadczać nasi praojcowie w raju, ale mistycznego, uwalniającego od zniewolenia przez grzech i zbawiającego od duchowej śmierci człowieka. Św. Hezychiusz nawołuje, by „nie zasypiać na śmierć”,⁶⁶⁹ ale pozwolić duszy żyć z Chrystusem, w modlitwie i trzeźwości, by oczami duszy zobaczyć Piękno Chrystusa.⁶⁷⁰

Oczywistym jest fakt, że nie jest możliwa weryfikacja indywidualnych doświadczeń duchowych Ojców, jednakże celem badania nie jest odkrycie indywidualnych przeżyć poszczególnych autorów filokalicznych, ale wypływająca z nich nauka, sens i znaczenie. W tym świetle widoczne stają się wzajemnie uzupełniające się a nie wykluczające treści.

⁶⁶⁵ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 20.

⁶⁶⁶ Ks. H. Paprocki, dz. cyt., s. 11-39.

⁶⁶⁷ Ks. H. Paprocki, dz. cyt., s. 85-97.

⁶⁶⁸ Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 294-299.

⁶⁶⁹ Św. Hezychiusz, dz. cyt. s. 126.

⁶⁷⁰ Tamże, 103.

O ile wiadomym jest, że doświadczenia św. Ojców nie były zależne od nich samych, to jednak nie jest to kategoria doświadczenia, o której mowa na gruncie nauki w kontekście indywidualnych przeżyć. A zatem, nie oznacza to bynajmniej charakterystycznej dla czasów ponowoczesnych „przygodności”,⁶⁷¹ którą współcześni filozofowie, szczególnie myśliciele postmodernistyczni, określali jako brak możliwości wyznaczenia przyczyny danego zdarzenia, w tym wypadku - doświadczenia. Wiązało się to, jak przekonywali, z przygodnością historyczną, kształtującą przypadkowe przekonania i pragnienia, a co za tym idzie, także i przygodnie powstałe poglądy, przypadkową osobowość, jaźń oraz splot przypadkowej sieci przekonań, które niczym tkanina tkają całe życie przygodne osobowości. Ich zdaniem to właśnie przygodność określa to typowe cechy człowieka współczesnego.

To konsekwencje heglowskiej⁶⁷² dialektyki rozwoju dziejów. Myśli na temat kształtowania się i poznania świata, opierającej się na teorii rzeczywistości pozbawionej trwałości religii i Boga. Pokłosie prezentowanej w myśli filozoficznej wizji świata bez Boga, pozbawionego osobowej relacji człowiek – Stwórca, która stwarza cały wachlarz problemów. Założenia filozofów można przedstawić jako przykład opisu świata pozbawionego żywego czynnika sprawczego, stwarzającego i czuwającego nad światem oraz każdą jej żywą częścią, szczególnie nad losem człowieka i ludzkości. Wizja świata i człowieka filozofów, to wizja Absolutu, ducha Absolutnego,⁶⁷³ rozwijającego się, ewoluującego wraz z rozwojem dziejów, gdzie historia wydarza się sama poprzez splot przypadkowych przeciwieństw, nad którymi nikt nie ma władzy, także Stwórca pojmowany w kategoriach teologicznych.

Św. Hezychiusz pisze natomiast: „Nam, którzy jesteśmy umacniani w Chrystusie Jezusie i zaczęliśmy biec w trzeźwości w kierunku bezpieczeństwa, najpierw ukazuje się w umyśle jako lampa, wzmacniana przez nas ręką umysłu i prowadząca nas na utarte ścieżki rozumu. Następnie, jako księżyc, przemierzający nieboskłon serca. Jeszcze później, Jezus pokazuje się nam jako słońce, promieniując sprawiedliwością, to jest: ukazując Samego Siebie oraz Swoje własne przejaskrawione światło kontemplacji”.⁶⁷⁴ Dalej wyjaśnia: „(...) Takie rzeczy odkrywa On mistycznie umysłowi trwającemu w przykazaniu, które mówi: Odrzeźwicie waszą zatwardziałość serca. Jak powiedziano, gorliwa trzeźwość, uczy

⁶⁷¹ Zob: R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. WAB Warszawa 2008.

⁶⁷² G. W. F. Hegel (1770-1831) filozof, którego koncepcja rozwoju dziejowości i możliwości poznania odcisnęła ogromne piętno na myśli zachodnioeuropejskiej przeciwstawiając się przekonaniu I. Kanta, że istnieją rzeczy poznawalne i niepoznawalne same w sobie.

⁶⁷³ Kowalczyk S., *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 8.

⁶⁷⁴ Tamże, s. 159.

człowieka nadzwyczajnych namysłów. Albowiem to, co Boże, jest bezstronne. Z tego względu Pan mówi: Jeśli bowiem ktoś będzie miał, temu będzie dane i będzie miał nadmiar. A jeśli nie będzie miał, zostanie mu zabrane i to, co uważa, że ma. Tym, którzy kochają Boga wszystko pomaga na rzecz dobra. Tym bardziej zatem będą takiemu pomagać cnoty”.⁶⁷⁵

Dlatego, hezychasta uczula swego ucznia, by zawsze trzymał się mocno modlitwy i pokory, ponieważ to one, wraz z trzeźwością, uzbrajają przeciwko demonom, jak ognisty miecz”,⁶⁷⁶ który stoi „w bramie serca”.⁶⁷⁷ Zapewnia, że „gdy trzeźwość długo przebywa już w człowieku, staje się przewodnikiem prawodłowego i podobającego się Bogu życia”,⁶⁷⁸ w którym człowiek czuje się bezpiecznie. „Trzeźwość, to metoda duchowa, która, gdy podąża się za nią przez dłuższy czas i ochoczo, wraz z Bogiem uwalnia całkowicie człowieka od opanowanych namiętnościami wyobrażeń, słów oraz niegodziwych czynów. Gdy się za nią podąża, obdarza łaską niezawodnego poznania niepojętego Boga, na ile to możliwe, a także wyjaśnieniem Boskich i ukrytych misterii. (...) Właściwie to ona jest czystością serca. Ona to z powodu swojej wielkości i piękna, czy mówiąc ściślej, za sprawą naszego niedbalstwa, jest dzisiaj wielką rzadkością wśród mnichów”⁶⁷⁹ - podkreśla św. Hezychiusz

Jak widać, aparat badawczy dostarczany przez naukę i filozofię jest niewystarczający do całościowego odczytania dzieła św. Hezychiusza. Omawiane przez niego zagadnienia stają się jednak jasne, zrozumiałe i klarownie w świetle prawosławnej teologii dogmatycznej. Wyjaśnia ona nie tylko etapy rozwoju człowieka, w świetle ekonomii zbawienia, ale także nakreśla zupełnie odmienną wizję człowieka. Jaźń, rozum i świadomość nie są podstawą jego istnienia.

Neptycy, ze św. Hezychiuszem na czele, bynajmniej nie rościli sobie pretensji do tworzenia ogólnych teorii i doktryn. Opisywali własne doświadczenia starając się wskazać prawidła, którym podlega każdy człowiek. Metoda trzeźwości, o której pisali, każe pamiętać nieustannie o fizycznej śmierci, kresie życia ziemskiego i kontynuowaniu go w życiu wiecznym, ponieważ zakłada istnienie dwóch światów: widzialnego i niewidzialnego. Obydwie te płaszczyzny przenikając się wzajemnie i wywierają na siebie wpływ. Myśli ludzkie traktowane są jako żywe i rzeczywiste byty widziane oczami duszy. „Każdy mnich,

⁶⁷⁵ Tamże, s. 159.

⁶⁷⁶ Św. Hezychiusz, dz. cyt, s. 164.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 83.

⁶⁷⁸ Tamże, s. 80-81.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 79-80.

zanim pochwyci trzeźwość umysłu, będzie w kłopotcie i niepewności co do duchowego dzieła, już to nie wiedząc o jej pięknie, już to nie mogąc jej pochwycić z powodu zaniedbania. A zostanie bez wątpienia uwolniony od tej niepewności, gdy dostąpi ochrony umysłu (jest to i nazywa się rozumową filozofią lub praktyczną filozofią umysłu), ponieważ odnajdzie drogę, która powiedziała: Ja jestem drogą, zmartwychwstaniem i życiem” – pisze św. Hezychiusz⁶⁸⁰ przypominając słowa Zbawiciela (J 11, 25-26). Zaznacza także, że „Władca nasz i Bóg wcielony, odmalowawszy w swoim ciele doskonale cnotliwe życie, ustanowił dla nas wzór wszelkiej cnoty, znak dla rodzaju ludzkiego i odwołanie dawnego upadku. Ze wszystkimi pięknymi rzeczami, które nam pokazał, po chrzcie, przybył na pustynię i po odbyciu postów rozpoczął walkę umysłową z wrogiem”.⁶⁸¹

W ten sposób, św. Hezychiusz uczy, że życie duchowe to walka umysłowa, walka myśli, a więc wewnętrzna walka z nierozpoznanym wrogiem. Św. Jan Klimak, na którego powoływał się św. Hezychiusz, uczuła wręcz, że „zapaśnik Chrystusa powinien wiedzieć, którzy z wrogów prześladują go na odległość, a którzy podchodzą blisko, by się z nim mocować”.⁶⁸² Wyjaśniał przy tym, że czasem walka zasługuje na wieniec, czasem jest to haniebna kapitulacja. „Trudno ustalić tu ściśle reguły, ponieważ nie wszyscy jesteśmy tacy sami i mamy różne usposobienia”⁶⁸³ – dodawał. W tym świetle zrozumiałe więc staje się, dlaczego umysł jest tak ważny dla neptyków. Tam toczy się walka o czystość serca, które jest przecież miejscem spotkania z Bogiem. Miejscem, w którym odbywa się modlitwa.

Doskonale ujął to Ewagriusz z Pontu. „Modlitwa jest obcowaniem umysłu z Bogiem. A w jakim stanie powinien być umysł, aby mógł dążyć ku swemu Panu, bez oglądania się wstecz, i rozmawiać z nim bez żadnego pośrednika? Skoro Mojżesz, kiedy chciał podejść do krzewu gorejącego na ziemi, był powstrzymywany, aż zdjął sandały z nóg, to dlaczego ty, pragnąc ujrzeć Tego, Który przewyższa wszelką myśl i wszystkie zmysły, i chcąc stać się Jego rozmówcą, nie miałbyś wyzbyć się wszelkich namiętnych myśli?”⁶⁸⁴ – pisał Ewagriusz. Dlatego też radził, by w czasie modlitwy umysł zawsze był głuchy i niemy, wówczas tylko człowiek będzie mógł się modlić tak, jak powinien.⁶⁸⁵ Jeśli natomiast umysł wciąż błąka się po nieznanych terenach, to znaczy, że jeszcze nie modli się tak, jak powinien, bo rozproszony jest innymi sprawami. Ewagriusz nie ukrywał też, że jedynie Bóg może sprawić, by umysł wszedł na właściwą ścieżkę kontemplacji.

⁶⁸⁰ Św. Hezychiusz, dz. cyt., s. 155.

⁶⁸¹ Tamże, s. 86.

⁶⁸² Św. Jan Klimak, dz. cyt., s. 307

⁶⁸³ Tamże.

⁶⁸⁴ Ewagriusz z Pontu, dz. cyt., s. 278.

⁶⁸⁵ Tamże, s. 279.

Wymaga to ogromnej wiary, o której do mnichów w listach pisał: „Doskonałą wiarę zdobywa się przez rezygnację z wszelkich myśli (...). (wówczas) objawia się umysłowi Trójca Święta (aby umysł był w stanie Ją oglądać), gdy uwolni się od namiętności i swego starego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz. Te zaś, jeśli wyniszczy się, stają się całopalną ofiarą dla Boga przez prawe postępowanie i prawdziwą wiarę”⁶⁸⁶ – zaznaczał Ewagriusz.

Cel i oczekiwania nakreślone w tej pracy wynikały z potrzeby zestawienia dwóch różnych punktów widzenia na temat prawdy i człowieka. Kierunki, którymi podążała szeroko pojęta nauka humanistyczna i myśliciele odrzuciła podstawowe elementy wiary na rzecz logicznych argumentacji, redukując świat do rzeczy - świadomości, postrzegania, jaźni i rozumu. Prawda Boża, niezmienna, objawiona i przechowywana wewnątrz Kościoła, niezależna od człowieka i jego zdolności jej poznania, prawda, której przejawy doświadczali Ojcowie nie jest logicznym wytworem świadomości, ale elementem Bożego planu zbawienia.

Prawosławna nauka o ekonomii zbawienia rodzaju ludzkiego przeczy takim rozmyślaniom. Stawia stworzenie, świat i ludzkość wobec żywego, osobowego Boga, dając jednocześnie możliwość doświadczania przejawów żywej osobowej relacji, w której nie ma mowy o żadnym abstrakcyjnie pojętym czynniku. W przypadku doświadczeń, będących następstwem relacji osoby człowieka z osobowym Bogiem, nie może być więc także mowy o jakiegokolwiek przypadkowości. Człowiek poddaje się działaniu swego Stwórcy, jest przez Niego prowadzony, jak prowadzone są wszelkie losy ludzkości i historii.

Idąc dalej, w naukowym sensie poznanie, będące efektem rozwoju życia wewnętrznego człowieka, nie jest doświadczeniem intersubiektywnie empirycznie sprawdzalnym. Co dokładnie to oznacza? Prowadzi to do konieczności zarzucenia realizacji klasycznej metody badawczej, na której opierają się nauki humanistyczne. Tym samym, dla których postępowanie to prowadzi przez weryfikowanie doświadczeń ze światem obiektywnie doświadczanym.⁶⁸⁷ Jednakże, przekładając ten problem na grunt teologiczny,

⁶⁸⁶ Ewagriusz z Pontu, dz. cyt., s. 219-220.

⁶⁸⁷ K. Popper - filozof, neokantysta, przedstawiciel szkoły krytycznej. Zakładał, że teorie naukowe są i winny być konstruowane przed doświadczeniem empirycznym, stosując zasadę falsyfikacji, obalania i poddawania teorii próbie, w celu potwierdzenia, bądź zaprzeczenia jej prawdziwości. Takie postępowanie badawcze na gruncie nauk o człowieku, jest w stanie stworzyć prawdziwy obraz stanu faktycznego badanego zjawiska. Por: T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Wyd. PWN, Warszawa 1968; K. Popper, *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992.

można stwierdzić, że każdy człowiek stoi przed taką samą możliwością podjęcia próby przejścia drogą wskazaną przez Ojców neptycznych, by dojść do poznania Boga.

„Ten, kto nie poznaje prawdy, nie jest też w stanie prawdziwie wierzyć, ponieważ zgodnie z naturą poznanie poprzedza wiarę. Albowiem te rzeczy, które powiedziano w Piśmie, powiedziano nie tylko po to, żebyśmy zrozumieli, ale też po to, żebyśmy je uczynili” – uważa św. Hezychiusz. I stosownie do tego zachęca także do pracy. Podkreśla, że nagrodą jest oswobodzenie się z niewoli namiętności, słodkie poznanie Boga, a także dary charyzmatów. Wszystko to można zdobyć wyłącznie trzymając się trzeźwości i modlitwy. Najpierw jednak, zanim człowiek uzyska wszelkie duchowe skarby, które Bóg nakazał ofiarować ludziom, należy zapoznać się z prawem duchowym. Taki był cel powstania dzieł i temu miał służyć *Traktat*, który św. Hezychiusz napisał dla swego ucznia.

Streszczenie rozprawy doktorskiej

Autor: mgr Daria Kania

Temat pracy: *Filokaliczna duchowość człowieka na podstawie neptycznego traktatu św. Hezychiusza z Synaju*

W pracy zatytułowanej *Filokaliczna duchowość człowieka na podstawie neptycznego traktatu św. Hezychiusza z Synaju*, podjęto próbę hermeneutycznej interpretacji dzieła jednego z nieznanych bliżej autorów *Filokalii*, a wraz z tym dokonano analizy nauki Ojców neptycznych. Odczytanie dzieła oparte zostało na teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego, która pozwoliła omówić zarówno koncepcję antropologiczną prezentowaną przez neptyków, jak również ogólnie pojętą mistykę Wschodu. Proces życia duchowego, opisany został w kontekście terapeutycznym, jako stan nieustannej wewnętrznej walki z myślami.

Traktat Prezbitera Hezychiusza do Teodula pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie, będący przedmiotem analizy, jest klasycznym przykładem twórczości filokalicznej. Jego autorem jest tajemnicza postać ukrywająca się pod znamienym i jakże wymownym imieniem Hezychiusz, stanowiący zapewne jedynie literacki pseudonim, mający świadczyć o doświadczeniu w hezychii (gr. *ησυχία*, *hēsychía* – wyciszenie). Napisane przez św. Hezychiusza dzieło, jest także jednym z ważniejszych materiałów badawczych dotyczących praktyki ascetycznej związanej z zachowywaniem trzeźwości umysłu umyśle (gr. *neus*), służącej oczyszczeniu się z grzechów i walce z wynikającymi z ludzkiej natury namiętnościami. Opanowanie ich i osiągnięcie stanu beznamiętności (gr. *apathetia*) jest zwieńczeniem drogi prowadzącej ku poznaniu, utożsamianej przez autora z mistyczną kontemplacją. Etapy tego procesu porównywane są przez św. Hezychiusza do wstępowania na kolejne stopnie drabiny Jakubowej. Owo nawiązanie do słynnego dzieła św. Jana Klimaka *Drabina Raju*, z jednej strony łączy autora *Traktatu* z innymi Ojcami filokalicznymi, z drugiej stanowi jednocześnie źródło wiedzy na temat postaci św. Hezychiusza.

Bezpośrednią inspiracją do napisania pracy była potrzeba wypełnienia luki w polskojęzycznej literaturze teologiczno-naukowej odnoszącej się do zagadnień związanych z koncepcją trzeźwości. Praca, podejmując próbę odpowiedzi na pytania dotyczące rozwoju życia duchowego człowieka, a także ukazanie roli, jaką odgrywa w nim

praktyka utrzymywania nieustannej trzeźwości umysłu, wprowadza tym samym czytelnika do zagadnień związanych z antropologią Kościoła Wschodniego. Z tego też względu metodologia postępowania badawczego oparta została na gruncie teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego oraz dzieł św. Ojców.

Rozprawa składa się w pięciu rozdziałów. Pierwsza część pracy ma charakter teoretyczno-historyczny. Porusza zagadnienia z dziedziny teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego oraz wpływającej z niej koncepcji antropologicznej. Kolejna część opisuje *Filokalię* jako model prawosławnej twórczości ascetyczno-duchowej, a jednym jego z dzieł jest *Traktat*. Dlatego też w pracy opisana została historia powstawania zbiorów filokalicznych, a także jej edycje i tłumaczenia na języki nowożytne. Na tak zarysowanym tle, *Traktat* św. Hezychiuszama rozpatrywany jest, jako klasyczny przykład twórczości Ojców filokalicznych.

Dalszą część pracy stanowi szczegółowa strukturalistyczno-hermeneutyczna analiza dzieła. Autor ukazuje proces życia duchowego głównie w kategoriach terapeutycznych. Św. Hezychiusz oddziela człowieka zewnętrznego (*gr. soma* - ciało) od wewnętrznego (*gr. psyche* - dusza). Jednocześnie zakłada trójpodział duszy. Wskazuje, że w część rozumnej duszy – a więc w umyśle (*gr. nous*) – znajduje się pole walki wewnętrznej, rozumianej jako walka o możliwość ponownego zjednoczenia (*gr. koinonia*) z Bogiem. Serce, które jest centrum umysłu, staje się w tym procesie miejscem strategicznym, ponieważ centralnym narzędziem poznawczym, kontemplacyjnym i zarazem źródłem zdrowienia duszy. O to toczy się nieustanna wewnętrzna walka duchowa z myślami (*gr. logismós*), będącymi żywym i aktywnym przeciwnikiem i źródłem ataków. Istotnym elementem badania staje się więc wiedza o pochodzeniu i rozwoju myśli w umyśle człowieka, a także wiedza o tym, jak należy prowadzić życie duchowe (*gr. praxis*) i jaką rolę w walce o możliwość poznania i mistycznej kontemplacji Bożej - odgrywa trzeźwość (*gr. nepsis*).

Czwarty rozdział omawia antropologię wraz z ontologią przeobóstwienia (*gr. theosis*), - najwyższy dar dany człowiekowi przez Boga i zarazem ostateczny cel istnienia człowieka w drodze do zbawienia. Dlatego też w tym kontekście poruszono zagadnienia związane z antropologią Kościoła Wschodniego, ekonomią zbawienia.

Ostatnia część pracy poświęcona została na wnioski oraz nowe odczytanie badanego *Traktatu*. W toku badania wykazano, że analizowane dzieło to klasyczny patrystyczny tekst

i podobnie, jak wiele innych tekstów filokalicznych, stanowi klasyczny przykład gatunku literatury określanej jako *kephalaia*. Opiera się on na krótkich formach, mini-rozdziałach. Te charakterystyczne krótkie, zwarte formy, często sekwencje, zawierającymi zazwyczaj jedną główną myśl przewodnią.

Traktat św. Hezychiusza to praktyczny zbiór wiedzy na temat postępowania człowieka wkraczającego na drogę poszukiwania utraconej jedności z Bogiem, a równocześnie to także wnikliwy przewodnik antropologii. Św. Hezychiusz dokładnie opisuje naturę i kondycję człowieka, zgodnie z nauką zachowaną wewnątrz Cerkwi. prezentuje się ona w odmiennym świetle, niż współczesne nurty antropologii. W świetle teologii dogmatycznej Kościoła Wschodniego jest jedynie potwierdzeniem zachowanych wewnątrz niego stałej i niezmiennej Prawdy o Stwórcy, Jego stworzeniu, a także o możliwości ponownego mistycznego z Nim zjednoczenia, kontemplacji i poznaniu.

Analizy Traktatu św. Hezychiusza na tle współczesnej nauki, w tym zarówno nauki Kościoła Wschodniego, jak i zachodniej humanistyki, ukazuje człowieka jako istotę „relacyjną”, realizującego się w pełni tylko w relacji z innymi istotami duchowymi. Lektura św. Hezychiusza wyjaśnia, że walka, którą człowiek prowadzili, jest walką z umysłowym, bezcielesnym wrogiem. Natomiast miejscem, w którym się rozgrywa, jest umysł. Orężem z kolei jest trzeźwość (*gr. nepsis*), zdobywana dzięki wewnętrznej modlitwie Jezusowej.

Summary of the doctoral dissertation

Author: Daria Kania, MA

Topic of the work: Philocalic human spirituality based on a neptic treatise
st. Hesychius

In the work entitled *The Philocalic Spirituality of Man on the basis of the neptic treatise of St. Hesychius of Sinai*, an attempt was made to interpret the work of one of the unknown authors of Philokalia in a hermeneutical interpretation, and along with this an analysis of the teachings of the Neptic Fathers was made. The reading of the work was based on the dogmatic theology of the Eastern Church, which allowed to discuss both the anthropological concept presented by the neptics, as well as the generally understood mysticism of the East. The process of spiritual life has been described in the therapeutic context as a process of constant inner struggle with thoughts.

The treatise of the *Towards Theodoulos short word useful to the soul and savior, about watchfulness and virtue*, which is the subject of analysis, is a classic example of philocalic art. Its author is a mysterious figure hiding under the significant and so eloquent name Hesychius, probably only a literary pseudonym, supposed to testify to the experience in Hesychia (Greek: *ἡσυχία*, *hēsychía* - silence). Written by St. Hesychius's work is also one of the most important research materials on ascetic practice related to keeping the mind sober (Greek *neus*), serving to purify oneself from sins and fight with the passions of human nature. Mastering them and achieving a state of passionlessness (Greek: *apathetia*) is the culmination of the road leading to cognition, identified by the author with mystical contemplation. The stages of this process are compared by St. Hesychius to ascend the next steps of Jacob's ladder. This reference to the famous work of St. Jan Climak's Ladder of Paradise, on the one hand, connects the author of the Treatise with other phylocalic Fathers, on the other, it is also a source of knowledge about the figure of St. Hesychius.

The immediate inspiration for writing the work was the need to fill the gap in Polish theological and scientific literature relating to issues related to the concept of sobriety. The work, attempting to answer questions about the development of a person's spiritual life, as well as showing the role played in it by the practice of constant watchfulness of mind, introduces at the same time to issues related to the anthropology of the Eastern Church. For this reason, the methodology of the research procedure was based on the dogmatic theology of the Eastern Church and the works of Fathers.

The dissertation consists of five chapters. The first part of the work is theoretical and historical. It deals with issues in the field of dogmatic theology of the Eastern Church and the anthropological concept that derives from it. Based on the patristic literature, it introduces the subject of human spiritual life. The next part describes Philokalia as a model of Orthodox ascetic-spiritual creativity, and one of his works is the Treatise. Therefore, the work describes the history of the formation of the philocalic collections, as well as its editions and translations into modern languages. Against this background, the Treatise of St. Hesychius is considered as a classic example of the work of the Philocalic Fathers.

The rest of the work is a detailed structural and hermeneutic analysis of the work. The author shows the process of spiritual life mainly in therapeutic terms. St. Hesychius separates the external human (*Greek: soma - body*) from the internal (*Greek: psyche - soul*). At the same time, it presupposes the tripartite division of the soul. It indicates that in the part of the rational soul - and thus in the mind (*Greek nous*) - there is an internal struggle, understood as a struggle for the possibility of re-union (*Greek koinonia*) with God. The heart, which is the center of the mind, becomes a strategic place in this process, because it is the central cognitive, contemplative tool and, at the same time, the source of the soul's healing. This is where there is a constant inner spiritual battle with thoughts (*Greek logismós*), which are a living and active opponent and a source of attacks. An important element of the study is therefore the knowledge about the origin and development of thoughts in the human mind, as well as the knowledge of how to lead a spiritual life (*Greek praxis*) and the role of sobriety in the struggle for the possibility of knowing and mystical contemplation of God (*Greek nepsis*).

The fourth chapter discusses anthropology together with the ontology of deification (*Greek theosis*) - the highest gift given to man by God and at the same time the ultimate goal of man's existence on the way to salvation. Therefore, in this context, issues related to the anthropology of the Eastern Church and the economy of salvation were raised.

The last part of the work is devoted to conclusions and a new interpretation of the Treaty under examination. The study showed that the analyzed work is a classic patristic text and, like many other philocalic texts, it is a classic example of the genre of literature known as kephalaia. It is based on short forms, mini-chapters. These distinctive short, concise forms, often sequences, usually contain one central theme.

St. Hesychius is a practical collection of knowledge about the behavior of a person who embarks on the path of searching for lost unity with God, and at the same time it is also an insightful guide of anthropology. St. Hesychius accurately describes the nature and

condition of man, in accordance with the teaching preserved inside the Church. It appears in a completely different light than the contemporary trends in anthropology. In the light of the dogmatic theology of the Eastern Church, it is only a confirmation of the constant and unchanging Truth about the Creator, his creation, and about the possibility of mystical reunification with him, contemplation and knowledge, preserved within it. Analyzes of the Treaty of St. Hesychius against the background of contemporary science, including both the teachings of the Eastern Church and the Western humanities, shows man as a "relational" being, fully realized only in relation to other spiritual beings. Reading St. Hesychius explains that their struggle was a struggle against a mental, disembodied enemy. Instead, the place where it plays out is the mind. A weapon on the other hand, there is sobriety (*Greek nepsis*), gained through the inner Jesus' prayer.

Bibliografia;

Pismo Święte:

156. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* - w przekładzie Jakuba Wujka, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962.
157. *Biblia Ekumeniczna. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznym*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, wyd. Logos Media, Warszawa 2018.
158. *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. Pallottinum, Poznań 2018.
159. *Święta Ewangelia, Warszawska Metropolia Prawosławna*, Warszawa 2014.

Źródła podstawowe:

1. *Apoftegmaty Ojców Pustyni T. 3-4*, TYNIEC, wyd. Benedyktynów.
2. Barsanufiusz, św., Jan, św., *Listy*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2013.
3. Barsanufiusz, św., Jan, św., *Przewodnik po życiu duchowym*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2008.
4. *Добротолюбие*, Том 1-5, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
5. Ewagriusz z Pontu, św., *Pisma ascetyczne, T. 1-2*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, 2007.
6. Ewagriusz z Pontu, św., *Wybór z traktatu o praktyce ascetycznej*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów Kraków, 2007.
7. Ewagriusz z Pontu, św., *O modlitwie*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów Kraków 2003.
8. *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Warszawa 2017.
9. *Gerontikon. Apoftegmaty Ojców Pustyni T. 1*, TYNIEC, wyd. Benedyktynów.
10. Hezychiusz z Synaju, św., *Prezbitera Hezychiusza do Teodula pożyteczny dla duszy i zbawczy traktat o trzeźwości i cnocie*, wyd. Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2018.

11. Исаак Сирин, преподобный, *О божественных тайнах и о духовной жизни - новооткрытые тексты, (Перевод с сирийского, примечания и послесловие игумена Илариона Алфеева)*, Москва 1998.
12. Исаак Сирин, преподобный, *Подвижнические наставления*, Москва 1994.
13. Исаак Сирин, преподобный, *Слова подвижнические*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2008.
14. Izaak z Niniwy, św., *Gramatyka życia duchowego*, tłum. i red. J. Słomka, Kraków 2010.
15. Jan Klimak, św., *Drabina raju*, Wydawnictwo: Marek Derewiecki, 2016.
16. Jan Klimak, św., *Słowo do Pasterza*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013.
17. Jan Kasjan, św., *Rozmowy o modlitwie: rozmowy IX i X z Abbą Izaakiem*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2003.
18. Jan Kasjan, św., *Rozmowy o modlitwie*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2004.
19. Jan Kasjan, św., *O przygotowaniu i rodzajach modlitwy*, KUL, Lublin 1993.
20. Jan Kasjan, św., *Rozmowy z Ojcami, T. 1.*, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, 2017.
21. Jan Kasjan, św., *Istota walki duchowej*, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2016.
22. Leśniewski K., *Nie potrzebują lekarza zdrowi - Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2006.
23. Leśniewski K., *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz. Podstawowe idee antropologii prawosławnej*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2015.
24. Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. – *Слова духовно–нравственные*, Свято-Успенский Псково-Печёрский монастырь, Москва 1995.
25. Misijuk W., *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*, wyd. Prawosławna Diecezja Lubelska-Chełmska, Lublin 2014.
26. *Nowa Filokalia. Droga do modlitwy serca*. Ks. Józef Naumowicz, wyd. Esprit, Kraków 2020.
27. *Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические*, [в:] *Правило веры*, Москва 2002.

28. Pseudo-Antoni Wielki, św., Izajasz Anachoreta, św., *Wybór tekstów z I tomu Filokalii*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Warszawa 2018.
29. Шишков П., *Преподобный Исихий, пресвитер Иерусалимский, о духовном трезвении и молитве*, ЖМП. 1968. Teofan Rekuz, św., *Droga do Zbawienia*, Tyniec, wyd. Benedyktynów, Kraków 2002.
30. Teofan Rekuz, św., *Droga do Zbawienia*, Tyniec, wyd. Benedyktynów, Kraków 2002.
31. Wieliczkowski P., *O modlitwie umysłu albo modlitwie serca*, tłum. J. Kuffel, Białystok 1995.
32. *Wypisy z Filokalii. Tom Pierwszy*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2002.

Literatura pomocnicza:

33. Altaner B., Alfred Stuiber, *Patrologia: życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Warszawa 1990.
34. Амман А.Г., *Путь отцов: Краткое введение в патристику*, Христианская Россия, Москва-Милан 1994.
35. Afanasjew M., *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2002.
36. Дионисий Великий (Александрийский), святитель, *Послание к Павлу Самосатскому*, [w:] tegoż, *Творения св. Дионисия Великого епископа Александрийского*, в русском переводе, А. Дружинин, ред. Э.О. Писарев, Издание Казанской Духовной Академии, Казань 1900.
37. Andrzej z Krety, św., *Wielki Kanon Pokutny*, Hajnówka 2000.
38. Болотов В.-В., *Лекции по истории Древней Церкви*, t. 2, Харвест, Минск 2008.
39. Behl – Singel E., *Miejsce serca. Wprowadzenie do duchowości prawosławnej*, Kraków 2008.
40. Berthold A., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przekł. P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990.
41. Bedjan P., *The ascetical homilies of Mar Isaac of Nineveh, Isaac, Bishop of Nineveh*; Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2007.
42. Bułgakow S., *Prawosławie, Zarys Nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok 1992.
43. Bułgakow S., *Agniec Boży*, cz. I, Paris 1933, Kęty 2010.
44. Bułgakow S., *Życie za grobem*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1994.

45. Bułgakow S., *Hipostaza i hipostatyczność*, [w:] Palamas, Bułgakow, Łosiew. *Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, red. L. Kiejzik, Warszawa 2010.
46. Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, Białystok 1995.
47. Białous, M., *Św. Makary, egipski "Doktor Łaski"*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2020.
48. Berardino A., Studer B., *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, Kraków 2003.
49. *Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma, Bóg i zło*. Kraków 2004.
50. Clément O., *Ojcie nasz. Źródło modlitwy*, wyd. W drodze, Poznań 2009.
51. Clément O., *Chrystus zmartwychwstał*, 1994.
52. Clément O., *Trzy modlitwy: Ojcie nasz, Modlitwa do Ducha Świętego, Modlitwa świętego Efrema*, przeł. Kazimierz Łukowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 1997.
53. Clément O., *Taizé: poszukiwanie sensu życia*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2009.
54. Clément O., *Ciało śmiertelne i chwalebne : wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999
55. Jan Chryzostom, św., *Wybór pism. Modlitwy liturgiczne. Pisma o charakterze wychowawczym*; tł. Henryk Paprocki, Wojciech Kania, Warszawa 1974.
56. Jan Chryzostom, św., *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, Edycja Świętego Pawła, 2019.
57. Jan Chryzostom, św., *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, wyd. WAM, Kraków 1998.
58. Cieślík I., *Starcy pustelni optyńskiej*, Kraków 2005.
59. Doroteusz, św., *Żywot i Pouczenia. Opowieść o Św. Ojcu Doroteuszu*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2001.
60. Jan Damasceński, św., *Wykład wiary prawdziwej* Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.
61. Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła. Cesarstwo bizantyjskie jako cesarstwo chrześcijańskie*, t. 1: *Od początku do roku 600*, Warszawa 1986.
62. Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 2001.
63. Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
64. Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001.
65. Evdokimov P., *Sztuka ikony teologia piękna*, Warszawa 1999.
66. Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski: czyli zstąpienie do otchłani*, Bydgoszcz 2002.

67. Evdokimov P., *Wieki życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów*, Kraków 1996.
68. Evdokimov P., *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, Kraków 1999.
69. Felmy K. Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005.
70. (Филиппев) Инок Всеволод, *Путь Святых Отцов. Патрология*, Джорданвилль-Москва 2007.
71. Florenski P., *Filar i podpora prawdy*, Warszawa 2009.
72. Florenski P., *Sól ziemi, czyli opowieść o życiu starca pustelni Getsemani hieromnicha Abby Izydora*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1996.
73. Florovsky G., *Patristics and Modern Theology*, [w:] *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athenes*, red. H.S. Alivisatos, Pyros, Athens 1938.
74. Florovsky G., *Revelation, Philosophy and Theology*, [w:] tegoż, *Collected Works*, T. 3: *Creation and Redemption*, Norland Publishing Company, Belmont-Massachusetts 1976.
75. Gadamer H.- G., *Prawda i metoda, zarys hermeneutycznej filozofii*, wyd. Inter Este, Kraków 1993.
76. Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, przekł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2002.
77. Harmless W., *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, przekł. Marta Höffner, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
78. Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, Analekta Cracoviensia, 1972 nr. 4.
79. Hryniewicz W., *O istocie prawosławia: wybór pism*, pod. red. Michał Klinger, Henryk Paprocki, Warszawa 1983.
80. Hryniewicz W., *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004.
81. Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.
82. Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia: medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
83. Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej: medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.

84. Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia*, Warszawa 1996.
85. Ingarden R., *O dziele literackim: badania z pogranicza ontologii, teorii, języka i filozofii literatury*, wyd. PWN, Warszawa 1960.
86. Ingarden R., *O dziele literackim*, wyd. PWN 1988.
87. Ingarden R., *Formy poznawania dzieła literackiego*, [za:] Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 33/1/4; s. 163-192.
88. Izaak z Niniwy, św., *Gramatyka życia duchowego*, tłum. i red. J. Słomka, Wydawnictwo M, Mała biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2010 Kraków 2010.
89. Isaac of Nineveh, *The Second Part, Chapters 4-41*, tł. Sebastian Brock, Lovanii 1995.
90. Mary Hansbury, *St Isaac of Nineveh On ascetical life*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
91. *The ascetical homilies of Mar Isaac of Nineveh, Isaac, Bishop of Nineveh*; Paul Bedjan, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2007.
92. Kelly J., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przekł. J. Mrukówna, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
93. Kirchmeyer J., *Hésychius le Sinaïte et ses Centuries*, Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Chevetogne, 1963. T. 1.
94. Kulisz J., Mostowska-Baliszewska A., *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998.
95. A. Kuźma, ks., *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, [w:] ELPIS 17(42) 2015.
96. Larchert J.-C., *Terapia chorób duchowych*, Hajnówka 2013.
97. Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, Wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 2000.
98. Łoski W., *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
99. Łoski M., *Historia Filozofii Rosyjskiej*, Kęty 2000.
100. Mantzaridis I. G., *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w Świecie Tradycji Prawosławnej*, Lublin 1997.
101. Macquarrie J., *Christology Revisited*, SCM Press, London 1998.
102. Merton T., *Mądrość pustyni*, wyd. TUM, Wrocław 2011.
103. Merton T., *Kierownictwo duchowe i medytacja*, wyd. M., Kraków 2011.
104. Meyendorff J., *Teologia bizantyjska, historia i doktryna*, Kraków 2007.

105. Meyendorff J., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005.
106. Nemejusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, przekł. A. Kempfi, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982.
107. (Arcypasterz) Nikołaj Serbski, *Homilie*, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2008.
108. Osipov A., *Droga rozumu w poszukiwaniu prawd*, Warszawa 2011.
109. Осипов А., *Из времени в вечность: посмертная жизнь души*, Москва 2014.
110. Осипов А., *Православное понимание смысла жизни.*, Киев 2001.
111. Осипов А., *Посмертная жизнь души.*, w: *Даниловский благовестник*, Москва 2005.
112. Otto R., *Świętość*, wyd. KR, Warszawa 1999.
113. Paisjusz Hagioryta, św., *Słowa, T.I- VI*, Hajnówka-Siemiatycze 2019.
114. (Pańkowski) Jerzy, abp, *W poszukiwaniu zbawienia. Bogactwo i piękno życia duchowego w ascetyczno-teologicznej myśli św. Ignacego Branczaninowa*, Warszawa 2006.
115. (Pańkowski) Jerzy, abp, *Misterium metanoi i spowiedzi*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2020.
116. Paprocki H., *Psalterz Grecki z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich*, Kraków 2017.
117. Paprocki H., *Obietnica Ojca: doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001.
118. Paprocki H., *Prawosławna koncepcja człowieka*, w: *Elpis*, 6/9/10, 2004.
119. Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, *Elpis* 12/21-22, 2010.
120. Paprocki H., *Zarys Prawosławnej nauki o Duchu Świętym*, [w:] *Elpis* 211/1, 2012.
121. Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia i rozwoju doktryny, Powstanie wspólnej tradycji*, przekł. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
122. Pelikan J., Hotchkiss V., *Creeds and Confession of Faith in the Christian Tradition*, t. 1: *Early, Eastern, Medieval*, Yale University Press, New Haven-London 2003.

123. Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
124. *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. i J. Leśniewscy, Lublin 1999.
125. Quasten J., *Patrology*, vol. 1-4, Ave Maria Press, 2000.
126. Ricoeur P., *Egzystencja i Hermeneutyka, rozprawy o metodzie*, wyd. Altana & wyd. PAX, Warszawa 2003.
127. Rigo A. *Introduzione, Mistici bizantini*, Ed. A. Rigo. Torino, 2008.
128. Sacharow S., *Święty Sylwan Atoski*, tłum. Gabriel (Hagioryta), Hajnówka, 1998.
129. Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, Kraków 2009.
130. (Hrycuniak), Sawa, *Chrystus - Najwierniejszy Przyjaciół Człowieka*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2003.
131. Schmemmann A., *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997.
132. Schmemmann A., *Wielki Post*, Białystok 1990.
133. Schmemmann A., *Za życie świata*, Warszawa 1988.
134. Schmemmann A., *Symbol wiary*, Białystok 1997.
135. Schönborn Ch., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
136. Serafin z Sarowa, św., *Ogień Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2008.
137. Scholastyk S., *Historia Kościelna*, przekł. S. Kazikowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
138. Sellers R. V., *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1954.
139. Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901–2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2005.
140. Sylwan z Góry Atos, św. *Z zapisków*, tłum. A. Wojnowski, Poznań 2003.
141. Špidlík T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005.
142. Špidlík T., *Sztuka oczyszczania serca*, wyd. W drodze, Poznań 2002.

143. Анастасий Синаит, св, *Избранные творения*, Библиотека Отцов и Учителей Церкви, t. 13, Паломник, Москва 2003.
144. Ефрем Сирин, св. *Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа*, [w:] tegoż, *Творения*, t. 2, Издательский отдел Московского Патриархата, Москва 1993.
145. Tofiluk J., *Eschatologia ks. Sergiusza Bułgakowa próba kontynuacji patrystycznej koncepcji apokatastazy*, Warszawa, 1995.
146. Tofiluk J., *Hezychizm i jego wpływ na rozwój duchowości*, [za:] Elpis 4/6, 2002.
147. Tertulian, K. S. F., *O zmartwychwstaniu ciała*, [w:] Wysocki M., *Godność ciała ludzkiego w dziele Tertulian o zmartwychwstaniu ciała – wybrane fragmenty*, Forum Teologiczne, t. 10, Olsztyn 2009.
148. Uspienski L., *Teologia ikony*, wyd. Neriton, Warszawa 2009.
149. Ware K., *The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai. The Study of Spirituality*, Ed. Ch. Jones, G. Wainright, E. Yarnold. L., 1986.
150. Viller M., *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, P., 1930.
151. Viller M., Rahner K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939.
152. Völker W., *Die beiden Centurien «De temperantia et virtute» des Hesychius, Scala paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968.
153. Иоанн Златоуст, св., *Собрание сочинений*, Том 1-12, Москва 2004.

Literatura dodatkowa:

154. Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси, Том 1-50, Москва.
155. Антоний Великий, св., Исайя Отшельник, св. Нил Синайский, св., *Забота о душе*, [w:] Азбука духовной жизни, Москва 2011.
156. *Святые отцы Добротолюбия*, Москва 2011.
157. Стилианопулос Т. Г., *Новый Завет: Православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*, Серия: Современная библеистика, Изд. Библейско-богословский институт, Москва 2008.
158. *Творения св. Отцев: в рус. пер. с Прибавлениями духовного содержания*, изд. при Моск. духов. Акад; за 1858-1859.

Źródła internetowe:

160. Фрадински Викентий Флориянович, *Жизнь, богословские труды и нравственно-аскетическое учение прп. Нила Синайского*, [za]: <http://lib.pravmir.ru/library/book/348>
161. Толкования Священного Писания, [za]: <https://bible.optina.ru/>
162. Encyclopædia Iranica, online edition, 2018, [za]: <http://www.iranicaonline.org/articles/kephalaia>
163. Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси, Том 1-50, Москва, 1995-2021, [za:] <http://www.pravenc.ru/>

Leksykony:

164. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971.
165. *Nowy leksykon teologiczny*, red. H. Vorgrimler, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2005.
166. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przekł. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994.
167. *Mały słownik biblijny*, Hugolin Langkammer, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1993.