

## IMIĘ BOGA W TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ: OD HEZYCHAZMU DO IMJASŁAWIA

Liturgiczny skarbiec chrześcijańskiej tradycji bizantyjskiej świadczy o zadziwiającej czci dla Imienia Boga. Jednym z wymownych tego świadectw jest końcowa doksologia anafor eucharystycznych liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego: „I spraw, abyśmy jednym głosem i jednym sercem mogli wielbić i chwalić Twe najczcigodniejsze i najwznioślejsze Imię, Ojczy, Synu i Duchu Święty, teraz i na wieki”. W tego typu doksologie obfitują nabożeństwa liturgiczne Kościoła Bizantyjskiego. Wyrażają one i jednocześnie kształtują wschodnią duszę. To, co charakteryzuje bizantyjską modlitwę liturgiczną, w nie mniejszym stopniu odnosi się do dziedziny prywatnych praktyk pobożnościowych. Duchowa tradycja chrześcijaństwa bizantyjskiego jest czasami, choć błędnie, utożsamiana szczególnie z jednym nurtem pobożności, mianowicie z tradycją hezychastyczną w duchowości bizantyjskiej, której charakterystyczną praktyką jest modlitwa serca, zwłaszcza gdy jest ona zamknięta w jednej prostej formule, Modlitwie Jezusa. Ta właśnie modlitwa najwyraźniej ukazuje bizantyjski stosunek do Imienia Boga.

Nie dziwi nas istnienie w świadomości wschodniej niekwestionowanej wrażliwości na „moc imienia” Odsłaniają się tutaj w pełni żydowskie korzenie chrześcijaństwa. Centralna rola imienia w dialogu między ludźmi jest niepodważalną cechą umysłu hebrajskiego. Jak wiadomo, dla Żydów imię rzeczy czy osoby kryło tajemnicze jądro czy naturę tej istoty. Istota objawia siebie właśnie poprzez swe imię. Znać kogoś oznacza: znać jego imię. Imię nie tylko wyraża przeznaczenie danego przedmiotu lub podmiotu; ono go także *tworzy*, dostarcza mu ostatecznej przyczyny, nadaje mu, innymi słowy, *rację istnienia*. Istnieje ponadto jeszcze inny wymiar imienia. Sama zdolność nazywania kogoś lub czegoś po imieniu udziela władzy podmiotowi znajdującemu to imię. Wsparcia dla tej tezy dostarcza już *Księga Rodzaju*. Kiedy Bóg stwarza człowieka, obdarza go władzą nadawania imion stworzeniom oży-

\* Robert Slesinski — uzyskał doktorat na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Obecnie odpowiada za formację kleru w grecko-katolickiej diecezji Passaic (New Jersey). Jest stałym współpracownikiem amerykańskiej wersji *Communio*.

wionym i nieożywionym (Rdz 2, 19-20). Ta właśnie zdolność oznaczania czy nazywania rzeczy wskazuje na wyższość człowieka w porządku stworzenia. Umożliwia ona także człowiekowi uczynienie oznaczonej rzeczywistości obecną albo realną dla ludzkiej świadomości.

Najświętsze Imię Jezusa nie jest obce interpretacji hebrajskiej, nawet jeśli jego pełne znaczenie wykracza poza ludzkie możliwości pojmowania. Jest to, jak notuje św. Paweł, „imię ponad wszelkie imię”, na wspomnienie którego „zegnę się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2, 9-10; por. Iz 45, 23). Hebrajski odpowiednik imienia Jezus, *Yehoshuah*, posiada jasne znaczenie: „Pan jest zbawieniem”, jak to podają same ewangelie święte (Mt 1, 21; Łk 1, 31). Jednak dla tych, którzy słyszeli to Imię, nie stawało się natychmiast oczywistym, co znaczyło ono dla osoby Jezusa. Jego pełna moc nie miała być ujawniona aż do znacznie późniejszego czasu, to znaczy tak długo, dopóki Jezus nie rozpoczął publicznego posługiwania. Jeśli dla umysłu hebrajskiego samo wezwanie imienia przywodzi lub przynajmniej ujawnia obecność tego, kogo to imię oznacza, jakże mogłyby nie olśnić ludzkiego umysłu i serca możliwe skutki wezwania imienia Jezusa? Dla Żydów i pierwszych chrześcijan nie było to zapewne sprawą błahą. W istocie, cały moralny ciężar Drugiego Przykazania<sup>1</sup> ukazuje się dopiero na tle tej kwestii. „Nie będziesz brał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy” (Wj 20, 7; Pwt 5, 11). Jeśli wezwanie czyjegoś imienia oznacza przywołanie tej osoby, uczynienie jej obecną, to jak można robić to w sposób lekceważący lub bezmyślny w przypadku imienia Jezusa? W tradycji judeo-chrześcijańskiej właściwą postawą moralną może być jedynie absolutny szacunek dla Imienia Pana.

Bizantyjczycy byli, rzecz jasna, zanurzeni w tej tradycji. Ich fascynacja Imieniem Pana miała jednak znaleźć szczególne ucieleśnienie w jednej specyficznej modlitwie, krótkiej, monologicznej Modlitwie Jezusa. Etos tej modlitwy do pewnego stopnia wyjaśnia jej patos. Zawiera ona wszystkie elementy charakterystyczne dla tak staro jak i nowotestamentalnego nabożeństwa do Bożego Imienia, lecz doprowadza to nabożeństwo do pełnej krystalizacji. Szczytem starotestamentalnego objawienia dotyczącego Imienia Boga jest wydarzenie z góry Horeb, gdzie Mojżesz słyszy głos Boga w odpowiedzi na swe pytanie o Jego imię: „Je-

<sup>1</sup> Idziemy tutaj za tradycyjnym, katolicko-luterańskim porządkiem Dziesięciu Przykazań, zaznaczając równocześnie, że praktyka prawosławia i Kościoła Anglikańskiego Reformowanego umieszcza to przykazanie jako trzecie.

stem, który jestem” (Wj 3, 14). Słowa te tworzą imię Yahweh, *tetragrammaton*, którego wzywianie tradycja rabinacka miała ograniczyć do ust arcykapłana i to tylko w dniu Yom Kippur. Mojżesz spotkał się z Bogiem Wszechmogącym, niewypowiedzianym i transcendentnym. To spotkanie różni się zatem znacznie od tego, jakiego immanencja Boga dokonała we Wcielonym Słowie w osobie Jezusa Chrystusa. Chrześcijańskie doświadczenie Pana jest całkowicie personalistyczne w swym charakterze. Jest to odpowiedź w wierze Panu, który zaprasza słuchacza do pójścia za Nim, odpowiedź śmiała w tym, co oznacza. Prawdziwy chrześcijanin nie doznaje lęku w swym związku z Chrystusem. Zawsze wzywa Imienia Pana, biorąc przykład z tego, co opisali pierwsi apostołowie i uczniowie (Łk 17, 13; 18, 13; 18, 38-39; Dz 3, 6; 4, 10). Bierze Pana za słowo: „O cokolwiek byście prosili Ojca, da wam w imię moje... Proście, a otrzymacie” (J 16, 23-24). Właściwie wszystko czyni w imię Pana, idąc za radą Apostoła Pawła: „I wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa” (Kol 3, 17). Owa chrześcijańska poufałość wobec Imienia Boga uszom pobożnych Żydów może wydawać się jedynie bluźnierstwem. Niedostępnego, Całkiem Innego wzywa się śmiało po imieniu, po imieniu nieustannie się Go błaga i w Jego imię składa się regularnie uroczyste przysięgi.

Wschodni ojcowie ascetyczni posuwają tę praktykę o krok naprzód. Utożsamiają oni życie chrześcijańskie z samym wzywaniem świętego imienia Jezusa. Uważają, że imię to uświęca jego istotny sens. Jest to ich podstawowa intuicja. Wzywać Bożego imienia to czynić Jezusa obecnym nie tylko dla uszu czy umysłu, lecz dla człowieka w jego prawdziwym centrum, w jego sercu. Ojcowie Wschodu znajdują więc wewnętrzną więź między możliwą znajomością Boga i miłością Boga. Jezus może być autentycznie poznany jedynie w dziedzinie miłości. Jak stwierdza umiłowany uczeń: „Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga” (1 J 4, 7). Wszelka styczność z Bogiem zakłada więc uporządkowane serce. Owa styczność czy rozmowa z Bogiem jest modlitwą, a równocześnie odsłania głęboką prawdę o wszelkiej autentycznej modlitwie, tę mianowicie, że istota modlitwy ma być odnaleziona w głębi ludzkiego serca, gdzieś pod zewnętrzną formą, gdzie w naturalnej ciszy (*hēsychia*) można usłyszeć głos Boga. Ta podstawowa intuicja wschodnich ojców ascetycznych wyjaśnia odwieczną fascynację wszystkich, którzy poszukiwali Boga za pomocą Modlitwy Jezusa, modlitwy serca, będącej ucieleśnieniem tej prawdy i tradycji hezychastycznej w ogóle. Zainteresowanie to nie ograni-

cza się bynajmniej do Wschodu, lecz obejmuje cały świat zachodni<sup>2</sup>, a nawet przekracza granice wyznań<sup>3</sup>.

Teologiczna dynamika Modlitwy Jezusa wykorzystuje całą teologię. Po pierwsze, ożywia ona wielkie prawdy o Jezusie i Jego życiu z Ojcem. Po drugie, zawarte w niej wyznanie wiary łączy się z podstawową prawdą o człowieku, prawdą, iż potrzebuje on zbawienia. Wyznając Jezusa jako Pana i Pomazańca oraz Syna Bożego, głosi się zasadnicze prawdy o Wcieleniu i Trójcy Świętej. Mówiąc dokładniej, ponieważ to wyznanie wiary jest związane z wzywaniem Boskiego Imienia, potwierdza ono również i obejmuje dialektyczny dramat predestynacji, stworzenia oraz odkupienia i zbawienia. Jezus jest Słowem Wcielonym, pod którą to kategorię zostają podciągnięte wszystkie inne słowa. Jak wyjaśnia *Prolog Ewangelii św. Jana*: „Na początku było Słowo; a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 1-4; por. Kol 1, 15-17). Wcielone Słowo nie jest jednak jakąś odległą, bezosobową, metafizyczną istotą, ale jest samym uosobieniem miłości, co św. Jan Ewangelista wyjaśnia aż nazbyt dokładnie (1 J 4, 8. 16). Wezwane Imię Boże jest, zgodnie z tym, odwołaniem się do źródła Bożej miłości. „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16).

Modlitwa Jezusa wprowadza tego, kto ją praktykuje, w tajemnicę Boskiej miłości, nazywanej Bożym miłosierdziem. W tym właśnie znajdujemy prawdziwy patos tej modlitwy. W samym akcie bezgranicznej adoracji, jaki spełnia modlący się, wzywając świętego Imienia Drugiej Osoby Trójcy Świętej, przemożne poczucie *penthos*, albo skruchy, przenika jego istotę, tak że może on wówczas jedynie wzywać Bożego miłosierdzia. Jest to w istocie modlitwa celnika: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!” (Łk

<sup>2</sup> Swój szeroki oddźwięk na Zachodzie Modlitwa Jezusa zawdzięcza opublikowaniu w naszym stuleciu *Drogi pielgrzyma* w tłumaczeniu na języki zachodnie. Oryginalny rosyjski tytuł tej pracy brzmi: *Otkrowiennyye rasskazy strannika duchownomu swojemu otcu* i ukazała się ona po raz pierwszy w 1984 r. Piąte, poszerzone wydanie: YMCA-Press, Paris 1989.

<sup>3</sup> Chociaż większość autorów piszących o Modlitwie Jezusa stanowią prawosławni, jednym z głównych uczonych, którzy ożywili zainteresowanie teologów tradycją hezychastu, był jezuita, Irénée Hausherr. Jego główne prace na ten temat obejmują: *La méthode d'oraison hésychast*, *Orientalia Christiana*, 9 (1927); *Noms du Christ et voies d'oraison*, *Orientalia Christiana Analecta*, 157 (1960), oraz *Hésychasme et prière*, *Orientalia Christiana Analecta*, 176 (1966). Luterska praca poświęcona temu tematowi, to: Per-Olef Sjorgen, *The Jesus Prayer* (Filadelfia 1975), tłumaczenie: *Jesus-bonen* (Sztokholm 1966).

18, 13). Nietrudno tu o wzbudzenie pewnego obrazu rozpaczy. Wówczas w sposób naturalny przychodzi na myśl odważna kobieta kananejska, która nie przyjęła słowa „nie” jako odpowiedzi na prośbę o uzdrowienie jej córki (Mt 15, 21-28). Ten, kto ma odwagę w uczciwości serca odmówić Modlitwę Jezusa, musi być gotowy „odłożyć wszelki grzech” (Hbr 12, 1) i zdać się całkowicie na opatrzność wszechmocnego Boga, tak zupełnie musi być jego zaufanie.

Motyw miłosierdzia jest zatem wewnętrznym składnikiem modlitwy serca. Sami ojcowie ascetyczni i pisarze duchowi różnią się jednak co do dokładnego sformułowania Modlitwy Jezusa oraz konieczności trzymania się jednej tylko formuły. Z pewnością nie zawsze i nie wszędzie odmawiano standardową, pełną formułę modlitwy, jaką znajdujemy współcześnie w użyciu („Panie Jezu Chryste, Synu Boży, miej miłosierdzie nade mną, grzesznikiem”). Czasem opuszcza się słowo „grzesznikiem”, kiedy indziej pominięte jest wyrażenie „Synu Boży”. Można też spotkać inne warianty. Niektórzy twierdzą nawet, że wystarczy wymówić samo imię Jezusa. W tym punkcie jednak zdania zdecydowanie się rozchodzą. Czy monologiczna modlitwa przybiera znaczenie dosłowne czy raczej odnosi się do jednej myśli, której struktura może być złożona? Wydaje się, że słuszna jest druga opinia, oparta na tradycji<sup>4</sup>. Lecz gdyby miało się używać samego imienia Jezusa, to aby Modlitwa Jezusa mogła być modlitwą serca, w prawdziwej tradycji hezechastycznej płacz nad grzechem musiałby być w niej obecny jako niesformułowany dodatek. W przeciwnym razie nie miałyby zupełnie sensu silne akcentowanie przez mistrzów hezechastycznych surowej, uprawianej przez całe życie ascezy.

W istocie, Modlitwa Jezusa jest raczej niezrozumiała w oddzieleniu od życia wypełnionego *penthos*. Bez tego istotnego składnika przybladłaby w doświadczeniu tej modlitwy kluczowa cecha miłosierdzia. Dlaczego jednak — możemy zapytać — wołanie o miłosierdzie jest tak istotne dla modlitwy serca? Najlepszą odpowiedź na to pytanie daje Mikołaj Kabazilas w czternastowiecznym *Komentarzu do Świętej Liturgii*. Zwracając uwagę na fakt, że rozliczne litanie śpiewane przez duchownych zawierają prośby o tak wiele różnych błogosławieństw, pyta on: „dlaczego wierni w gruncie rzeczy proszą tylko o jedno — o miłosierdzie? Dlaczego tylko to wołanie wznoszą do Boga”?<sup>5</sup> Odpowiedź brzmi:

<sup>4</sup> O. Hausherr słusznie krytykuje opinię Mnicha Kościoła Wschodniego (Lew Gillet), wyrażoną w *The Jesus Prayer* (s. 93), że samo imię Jezusa jest wystarczające. Patrz: *Noms du Christ*, s. 104.

<sup>5</sup> Nicholas Cabasilas, *A. Commentary on the Divine Liturgy* London 1960, 47.

„Po pierwsze, ...dlatego, że ta modlitwa mieści w sobie zarówno wdzięczność jak i wyznanie. Po drugie, błagać Boga o miłosierdzie to prosić o Jego królestwo, królestwo, które Chrystus zapowiedział tym, którzy Go szukają, zapewniając ich, że wszystko inne będzie im dodane. Dlatego właśnie ta modlitwa wystarcza wiernym, albowiem jej zastosowanie jest ogólne”<sup>6</sup>.

Wołanie Modlitwy Jezusa nie jest jednak żadną magiczną formułą. Zakłada ona żywy związek z Panem, a jej jedynym celem jest pogłębianie tego związku aż do całkowitej jedności. Wschodni ojcowie ascetyczni twierdzą również, że duchowość serca, która podtrzymuje Modlitwę Jezusa, jest procesem, oraz że potrzeba wiele czasu i wysiłku, zanim osiągnie się upragnione zjednoczenie z Panem. Św. Nikodem ze Świętej Góry, jeden z cenniejszych autorów *Filokalii*<sup>7</sup> — „Sumy Modlitwy Jezusa”<sup>8</sup> — w swoim *Podręczniku rad duchowych* mówi otwarcie: „Tę modlitwę trzeba praktykować przez długi okres czasu”<sup>9</sup>. Ktoś, kto chciałby praktykować ten rodzaj modlitwy, powinien jednak skupić się nie na przeszkodach, jakie mogą znaleźć się na drodze do osiągnięcia upragnionego zjednoczenia z Chrystusem, lecz raczej wyłącznie na Panu i Jego świętym Imieniu. W ten sposób asceza towarzysząca wytrwałej praktyce życia hezychastycznego nie powinna wydawać się tak ciężka. Wspaniałe motto kardynała Newmana *cor ad cor loquitur* (serce mówi do serca) wprowadza inny ważny moment metody hezychastu. Modlitwa Jezusa jest wołaniem płynącym z serca człowieka, a skierowanym do serca Boga i jako taka staje się największym skarbem człowieka. Dosłowne zastosowanie znajduje tutaj uwaga św. Mateusza: „gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 21). Starannej uwagi wymaga również jego rada dotycząca modlitwy: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu” (Mt 6, 6).

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Innym kompilatorem był św. Makary z Koryntu. Oryginalny grecki zbiór został opublikowany w Wenecji w 1782 r. Został on częściowo przetłumaczony na j. staro-cerkiewno-słowiański przez Paisjusza Wieliczkowskiego pod tytułem *Dobrotoljubie*, i opublikowany w 1793. Dwóch tłumaczeń na j. rosyjski dokonali w XIX wieku: bp Ignacy Brianczaninow i bp Teofan Pustelnik. Trzy tomy zostały przetłumaczone na j. angielski przez G. E. H. Palmera, P. Sherrarda i bpa Kallistosa Ware, Londyn, t. I 1979, t. II: 1981, t. III: 1984.

<sup>8</sup> Mnich Kościoła Wschodniego (Lew Gillet), *The Jesus Prayer*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1978, s. 67.

<sup>9</sup> Nikodem ze Świętej Góry, *A Handbook of Spiritual Counsel*, New York, 1989, s. 159.

W istocie, *hēsychia* czyli samotność i wewnętrzna cisza jest zarówno warunkiem, jak i źródłem owocności Modlitwy Jezusa. Uwzględniona tu zostaje rada Psalmisty: „Zatrzymajcie się, i we Mnie uznajcie Boga” (Ps 46, 10). Św. Jan Klimak znajduje dla tej maksymy wspaniałe zastosowanie, łącząc hezychię z prawdziwym oddawaniem czci. Zauważa on, że *hēsychia* to nic innego jak „nieustanne oddawanie czci i czekanie na Boga”<sup>10</sup>. Definicja ta podkreśla zasadniczo czynny wymiar modlitwy hezychastycznej. Na pierwszy rzut oka sądzić by można, że faworyzuje ona bierność, lecz w rzeczywistości nie poczyni się w niej postępu, gdy brak jest zgodnego wysiłku i niesłabnącej czujności. Jak twierdził już w IV wieku Ewagriusz Samotnik, „modlitwa jest w istocie pusta i daremna, jeśli nie towarzyszy jej strach i drzenie, wewnętrzne czuwanie i czujność”<sup>11</sup>. Św. Hezychiusz ze swej strony utożsamia nawet te dwie rzeczy: „Uwaga jest ciszą serca, niezakłóconą żadną myślą”, dodając, że „w tej ciszy serce oddycha i wzywa ciągle i bez ustanku tylko Jezusa Chrystusa”<sup>12</sup>. Przy pomocy takiego stwierdzenia wyodrębnia on prawdziwą cechę dystynktywną modlitwy hezychastycznej w zestawieniu ze wszystkimi zwykłymi formami tradycyjnej medytacji. Celem modlitwy hezychastycznej nie jest modlitwa dyskursywna; dąży ona bowiem do tak całkowitego skupienia się na Imieniu Jezusa, że nie uznaje rozważania charakterystycznego dla typowych zachodnich sposobów medytacji, które proponują pełną skupienia refleksję nad życiem Jezusa. Nie znaczy to oczywiście, że medytacja dyskursywna jest obca Wschodowi. Przykładem jest tu *Życie w Chrystusie*<sup>12</sup> Mikołaja Kabazilasa, w którym rozwija on głęboką teologię sakramentalną, opartą na zasadniczych tajemnicach Chrystusa. Wskazuje ono jednak na niekwestionowany prymat modlitwy kontemplacyjnej w historii duchowości wschodniej, tak monastycznej jak i świeckiej. Idąc jeszcze dalej, wschodni ojcowie ascetyczni rozwijają kluczowe, skrypturystyczne nauczanie o modlitwie. „Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomóstwo będą wysłuchani” (Mt 6, 7). Taka jest intencja św. Hezychiusza. Idzie za nim św. Filoteusz, także z Synaju, który radzi nam skupiać rozproszony umysł poprzez pamięć o Jezusie Chrystusie<sup>14</sup>. Co jest usprawiedliwieniem dla takiego nauczania? Jego podstawa leży w ontologicznym charakterze miłości, w któ-

<sup>10</sup> Św. Jan Klimak, *Ladder of Divine Ascent*, London n. 60, s. 246.

<sup>11</sup> *Filokalia*, I, 37.

<sup>12</sup> Tamże, I, 163.

<sup>13</sup> Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

<sup>14</sup> *Filokalia*, III, 27.

rej dwoje zakochanych obcuje ze sobą bardziej poprzez bycie niż przez myśl albo obraz wizualny czy zmysłowy. Ponieważ modlitwa serca jest niedyskursywna i nieikoniczna, to czy ma ona przez to charakter negatywny? Biskup Kallistos (Ware) z Dioklei daje najlepszą odpowiedź na to pytanie, radząc nam, abyśmy wzywaniem Boskiego Imienia widzieli „nie tyle jako modlitwę opróżnioną z myśli, ile jako modlitwę wypełnioną Umiłowaniem”<sup>15</sup>.

Właśnie to wpatrzenie się w umiłowanego Pana, obecnego dzięki wzywaniu Go, stojące ponad wszelkim działaniem, czyni modlitwę serca „lepszą częścią” (por. Łk 10, 42). Jest to modlitwa najwyższej czujności, posuwająca się aż do identyfikacji samego życia z nieustanną modlitwą. Modlitwa, w tym sensie, nie jest jakimś dodatkiem czy przyprawą zewnętrzną w stosunku do życia; jest ona najistotniejszą częścią osnowy i wątku tkaniny życia. W tym kontekście ważne jest jednak to, by nie zapominać o etapach, które prowadzą do nierozdzielności modlitwy i życia. Ponieważ osoba ludzka jest substancjalną jednością ciała i duszy, mechaniczna lub fizyczna strona modlitwy serca stanowi istotny, pierwszy krok w metodzie hezychastycznej. Zwraca się tu uwagę nie tylko na wargi wprzęgnięte w służbę serca, lecz także na wszystkie narządy oddechowe, na płuca i samo ciało. Wschodni ojcowie ascetyczni poświęcają wiele uwagi tej pierwszej cegiełce w budowlu modlitwy. Zależnie od autora, czy też człowieka praktykującego Modlitwę Jezusa, różne aspekty tego początkowego wymiaru podkreślane są w różnym stopniu. Św. Grzegorz z Synaju na przykład zaznacza, że ważne jest, aby nie zmieniać zbyt często formuły modlitewnej, oraz zauważa, iż postępowanie przeciwne „prowadzi do lenistwa”<sup>16</sup>. Jedni autorzy omawiają szeroko sprawę postawy, inni natomiast całkowicie ją pomijają. Niektórzy radzą, aby odmawiać tę modlitwę w półmroku, podczas gdy inni zachęcają jedynie do odmawiania jej gdziekolwiek byśmy nie byli i cokolwiek byśmy nie robili. Wybrani autorzy omawiają także pożyteczną praktykę stosowania sznura do modlitwy (*komwo-schoinion*, *chotki*) jako zewnętrznej pomocy i czegoś, co przypomina o zdobywaniu stałości w modlitwie. Liczni autorzy podkreślają znaczenie zsynchronizowania oddychania z wypowiedaniem słów modlitwy, wdychania powietrza przy wymawianiu „Panie Jezu Chryste, Synu Boży” i wydychania przy pozostałych słowach. Idą oni za wyraźną wskazówką św. Jana Klimaka, który błaga,

<sup>15</sup> *The Power of the Name*, Fairacres, Oxford: SLG Press 1974, nowe wyd. 1986, s. 15-16.

<sup>16</sup> Cytowane w: G. A. Maloney, SJ (wyd.), *Pilgrimage of the Heart*, San Francisco 1983, s. 157.



by „pamięć o Jezusie była obecna przy każdym oddechu”<sup>17</sup>. Ostatecznym celem wszystkich tych ćwiczeń jest wierne, jeśli nie skrupulatne, wypełnianie zalecenia Pawła: „Nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 17).

W znakomitym testamencie anonimowego autora *Droga pielgrzyma* znajdujemy dość nietypową radę, aby recytowanie modlitwy rozpocząć od trzech tysięcy razy dziennie, zwiększając tę liczbę do sześciu tysięcy, a następnie, ostatecznie, do dwunastu tysięcy razy dziennie<sup>18</sup>.

Rzeczywistym celem modlitwy, o który tu chodzi, jest uczynienie jej instynktowną cechą i spontanicznym wołaniem całej istoty, „modlitwą automatyczną”, by użyć terminologii naszego anonimowego pielgrzyma. W ten sposób modlitwa staje się prawdziwym *habitus*, albo cnotą praktykującego ją, która przenika całą jego istotę i spojrzenie na życie.

Dwie końcowe fazy dotyczą tego, co wschodni ojcowie ascetyczni nazywają „schodzeniem intelektu do serca”. Rozpoczynając od czynności umysłu, od myśli o Chrystusie, w tej kontemplacyjnej fazie modlitwy osiąga się życie z Nim. Dopiero do tego punktu w pełni odnoszą się słowa św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Bóg nie jest już obiektem świadomości, lecz staje się dla niej przezroczysty, tak intensywne jest bowiem uczestnictwo przez łaskę w Jego życiu. Mnich Kościoła Wschodniego słusznie przypomina w tym miejscu nauczanie św. Maksyma z Kapsokalywii na temat jedności Modlitwy Jezusa z modlitwą Jego Matki<sup>19</sup>. Pozwalając, by *Theotokos* odmawiała tę modlitwę w nas, pozwalamy, by kształtował nas Jej wzór dzieciństwa — Jej całkowite oddanie — co umożliwia nam także cieszyć się owocami Jej macierzyństwa, gdy Bóg ofiaruje się nam z naszego wnętrza. Taki jest podwójny, maryjny moment autentycznej modlitwy hezychastycznej.

Z tego, co dotychczas powiedziano, mogłoby się przy pobieżnym czytaniu wydawać, że wszystkim, co zna historia modlitwy hezychastycznej, jest ascetyczne zmaganie na poziomie praktyki, a w dziedzinie teorii — bogate dysputy nad interpretacją. Taka ocena nie uwzględnia jednak w konfesyjnym prawosławiu dwóch krytycznych momentów intensywnej debaty dogmatycznej nad prawdziwym znaczeniem modlitwy hezychastycznej dla życia chrześcijańskiego. Sama formuła modlitewna jest nadzwyczaj prosta. Może ją odmawiać każdy, zawsze, niezależnie od tego, co robi.

<sup>17</sup> Dz. cyt., n. 61, s. 246.

<sup>18</sup> *The Way of the Pilgrim*, New York 1974, ss. 9-11.

<sup>19</sup> Dz. cyt., ss. 55-56.

Dzięki temu Modlitwa Jezusa może służyć jako stały towarzysz duchowy przez całe życie. Choć każdy może wyruszyć w tę podróż, jaką jest Modlitwa Jezusa, to jednak mnisi kontemplacyjni, którzy mogą całkowicie poświęcić swe życie i pracę tej formie modlitwy, są najbardziej prawdopodobnymi kandydatami do osiągnięcia, dzięki łasce, jedności mistycznej kontemplacji Boga, która może być przez Niego udzielona duszy tego, kto gorliwie praktykuje Modlitwę Jezusa jako prawdziwy sposób życia. Takie zjednoczenie nie pojawia się oczywiście *ex opere operato*. Jest ono czystym darem nadobfitej miłości wszechmocnego Boga dla tego, kto Go kocha.

Pierwsza szersza dyskusja nad metodą modlitwy hezychastycznej pojawiła się dopiero w XIV wieku i dotyczyła twierdzeń mniichów z góry Athos, że wierna praktyka modlitwy hezychastycznej może w istocie doprowadzić, z pomocą łaski Bożej, do doświadczenia z góry Tabor, pozwalającego już w tym życiu ciszyć się mistycznym widzeniem Boga. Głównym zastrzeżeniem było jednak zastrzeżenie antropologiczne, dotyczące przede wszystkim natury ludzkiego poznania. Barlaam, ścisły arystotelik, uznawał tylko pośrednie poznanie Boga przez zmysły, oparte na rozumowaniu, i nie mógł przyjąć postulatu intuicyjnego rozumu, czego wymagała teza hezychastu. Ze swej strony św. Grzegorz Palamas, który z zapałem bronił punktu widzenia hezychastu, skierował tory debaty mniej na poznawcze kategorie doznania i rozumowania, a bardziej bezpośrednio na kategorie egzystencjalne<sup>20</sup>. Według niego, kontemplacja Boga leży poza sferą pojęciową i jest *uczestnictwem* w Boskiej rzeczywistości<sup>21</sup>. Właśnie w kontekście tej dyskusji Grzegorz wypracował swe rozróżnienie „istoty i energii” w Bogu, rozstrzygające dla debaty, gdzie istota Boga pozostaje zasadniczo niekomunikowalna dla człowieka, a energie manifestują związek Boga ze światem i uczestnictwo człowieka w tym związku przez łaskę. Niestety, dyskusja między Barlaamem i Palamasem pozostała na poziomie polemicznym; obie strony dokonały jedynie obszernego przedstawienia swych tez. Dekrety soborów prawosławnych w 1347 i 1351 roku udzieliły jednak formalnej aprobaty rozróżnieniu Palamasa i uznały hezychazm za prawosławny dogmat.

Równie polemiczna, choć z dogmatycznego punktu widzenia

<sup>20</sup> Streszczenia całej debaty znajdują się w J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1974, ss. 76-78, i jego studium: *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1982, ss. 167-94.

<sup>21</sup> Gregory Palamas, *The Triads*, New York 1983, I, 18, ss. 35-36.

mniej udana, była kontrowersja dotycząca *imjasławia* („wysławianie imienia”) pomiędzy rosyjskimi mnichami z góry Athos na początku naszego wieku, w latach 1912—1913. Ograniczona niemal całkowicie do kręgów monastycznych i wyższej hierarchii kościelnej, kontrowersja ta przeciwstawiała *imjasławtsi* („sławiących imię”) *imjabortsi* („zwalczającym imię”). Debata skupiona była wokół kluczowej tezy *imjasławia*: „Imię Boga jest samym Bogiem”. Jako wyraźne, nawet oczywiste stwierdzenie, teza ta wydała się zupełnie jasna mnichom hezychastycznym, oddanym nabożeństwu do świętego Imienia Bożego, którego korzenie można było znaleźć już w Starym Testamencie. Czy można tutaj zastosować możliwe do przyjęcia z dogmatycznego punktu widzenia rozróżnienie „istoty i energii”? Dla księdza i mnicha Antoniego Bułatowicza, jednego z głównych rzeczników *imjasławia*, imię Boga jest niczym innym jak „werbalną energią Bożą”<sup>23</sup>, z dodaniem, iż „każde Boskie imię, jako prawda Objawienia, jest samym Bogiem, a Bóg istnieje w nim z całą swą istotą, zgodnie z nierozdzielnością Jego istoty od Jego działania”<sup>24</sup>. Przeciwnie stanowisko *imjaborcztwa* było tym zdumione, a jego zwolennicy pytali, w jaki sposób niematerialne imię Jezusa mogło by być upersonifikowane w żywą istotę Boga<sup>25</sup>. Mamy więc tutaj kwestię dwóch fundamentalnie przeciwstawnych, filozoficznych punktów widzenia. W pierwszym przypadku podtrzymuje się ontologizm językowy, gdzie imię Boże stanowi rzeczywistą manifestację istoty, podczas gdy w drugim Bożemu imieniu przypisuje się jedynie warunkową, względną wartość. By zacytować S. V. Troickiego, główną Nemezys *imjasławia*, „imię jest tylko warunkowym znakiem, symbolem przedmiotu, stworzonym przez samego człowieka”<sup>26</sup>. Tutaj więc przyjmuje się, że za słowami działają tylko ludzkie energie, bez synergii czy współdziałania panującego między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym w procesie językowym. Uwidacznia się tu zatem onominalistyczne widzenie świata, które w istocie jest echem konfliktu między nominalizmem a realizmem na średniowiecznym Zachodzie.

Ze względu na złożoność problematyki leżącej u podstaw

<sup>22</sup> Tamże, I, 23, s. 39; III, 29, s. 84.

<sup>23</sup> Zob. jego *Apologija wiery wo Imja Boże i wo Imja Jisus*, Moskwa 1913, s. 5.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Mnich Chrisanf przez mnicha Hilariona stawia to pytanie w swej bardzo krytycznej recenzji pierwszego eseju w „wysławianiu imienia” pod tytułem *Na górach Kcwkaza*. Patrz uwagi N. K. Bonietskiej, *Słowo w teorii języka* P. A. Florenskiego, *Studia Slavica Hung.* 34 (1985) 13.

<sup>26</sup> Tamże, s. 14.

*imjastawia* niedobrze się stało, iż nie pojawiła się bardziej otwarta debata na ten temat, zanim pochopnie potępiły to nauczanie zarówno Konstantynopol jak Moskwa<sup>27</sup>. Rezultatem był jeden z najdziwniejszych epizodów w historii Kościoła. Do brzegów góry Athos przyłynął 3 lipca 1913 roku statek Cesarskiej Marynarki, którego załoga usunęła siłą mnichów sławiących imię, deportując ich z powrotem do Rosji. Fakt, że istotnie miało to miejsce, zdumiał „sławiących imię”, gdyż uważali oni, że postępują w pełnej zgodzie z palamizmem. Choć brakuje im doświadczenia filozoficznego, nadal nie sprowadzają oni istoty Boga do samego imienia, choćby boskiego, jak im to zarzucają ich przeciwnicy. Twierdzić, że „imię Boga jest samym Bogiem”, to coś całkiem innego niż utrzymywać, że „Bóg sam jest imieniem”. W tym punkcie istnieje ścisła paralela z palmizmem. Imię Boga może być uważane za energię Bożą, ale przez to nie powinno być utożsamiane z Boską istotą.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego można się dziwić skwapliwości, z jaką dokonano potępienia. Ponieważ *imjastawtsi* podtrzymywali ściśle ontologiczne rozumienie symbolu werbalnego, można by sądzić, że zostanie podjęta bardziej zyczliwa próba powiązania ich uczuciowej wrażliwości na imię z pozornie analogicznymi sentymentami ikonodulicznymi. Tym, czym ikony dla oczu, tym nazwy i słowa są dla uszu, powiedzieliby hezychastyczni czciciele Imienia. W istocie, ta właśnie intuicja zapaliła innych ówczesnych rosyjskich teologów, Pawła Florenskiego<sup>28</sup> i Sergiusza Bułhakowa<sup>29</sup>, do nakreślenia filozofii języka, która jednocześnie podtrzymałaby *imjastawie* i zachowała ortodoksję. Potrzeba bowiem, jak twierdzi zwłaszcza Florenski, ontologicznego rozumienia symbolu werbalnego jako dzielenia istnienia pomiędzy poznanym przedmiotem i poznającym podmiotem<sup>30</sup>. Bez takiego

<sup>27</sup> Dokumenty te obejmują list Patriarchy Joachima, skierowany do hegumena klasztoru św. Panteleimona, z 2 września 1912 r., oficjalną odpowiedź z 30 marca 1913 r., encyklikę Synodu Rosyjskiego, skierowaną w następstwie do mnichów z góry Athos, włączoną także jako ich dekret synodalny 27 sierpnia 1913 r., oraz ostatni list Patriarchy Germanosa do Synodu Rosyjskiego z 11 grudnia 1913 r. Można je znaleźć w dodatku do książki S. V. Troickiego, *Ob Imienach Bożich i imjabočnikach*, St. Petersburg 1914, ss. I-XXVII.

<sup>28</sup> Jego eseje na ten temat z lat 1913—1921, z których jeden nie został opublikowany za jego życia, miały być częścią zbioru *U razdelow mysli* (U zlewiska myśli). Został on wreszcie po raz pierwszy opublikowany w Rosji, Moskwa 1990.

<sup>29</sup> Jego początkowe studia, usystematyzowane w ciągu lat, zebrane są w *Filooфии imieni*, wydanej pośmiertnie, Paris 1953.

<sup>30</sup> Dz. cyt., ss. 287-89; 324; 329-30.

podejścia, według Florenskiego, w języku może jedynie powstać „onomoklazm”, tak jak wcześniej ikonoklazm pogwałcił dziedzinę estetyki<sup>31</sup>. Wydaje się, że przepowiedział on tu tendencje dekonstruktywistyczne w studiach lingwistycznych, tak nagminne w naszych czasach. Wysiłki Florenskiego i Bułhakowa częściowo się powiodły, gdyż na Soborze w Moskwie w 1917 roku debata została wznowiona. Choć wypadki historyczne nie pozwoliły wówczas na rozwiązanie problemu, nie ma powodów, dla których nie mogła by ona być podjęta w naszych czasach. Z pewnością zainteresowanie hezychazmem nie zmalało, przynajmniej w dzisiejszej Rosji. Przykładem są tchnące świeżością, głębokie eseje S. S. Chorużii — nowe światło w dzisiejszym prawosławiu, napisane jako wyraz poszukiwań żywotnej filozofii prawosławnej, która wyrażałaby właściwie doświadczenie i intuicje tradycyjnego hezychazmu<sup>32</sup>.

Jednocześnie, jakkolwiek rzeczywiste mogą być spekulatywne wyzwania hezychazmu dla myśli filozoficzno-teologicznej, należy nadal pamiętać, że hezychazm jest przede wszystkim życiem nieustannej modlitwy. Byłoby złą przysługą wyświadczoną życiu duchowemu ściągać kontemplację z powrotem na arenę przyziemnych dyskusji. Dyskusja nie może „udowodnić” prawdy duchowości hezychastycznej. Jako „modlitwa automatyczna”, modlitwa hezychastyczna jest miarą dla samej siebie.

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC

<sup>31</sup> Tamże, s. 299.

<sup>32</sup> Zobacz jego *Isichasm i istorija* (Hezychazm i historia), Czelowek 1991: 4, ss. 72-83; 1991: 5, ss. 71-78; *Problema lichnosti w prawosławiu: mistyka isichasma i metafizyka wsiejedinstwa* (Problem osobowości w prawosławiu: mistyka hezychazmu i metafizyka wszechjedności), *Zdjes i tiepier*, 1991: 1, ss. 94-106; oraz *Isichasm, bogoczielowiecziestwo, noogieniez i niemnogo o naszem obsczestwie* (Hezychazm, człowieczeństwo Boga, noogeneza i trochę o naszym społeczeństwie), Nachala 1992: 2, ss. 4-12.