

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

TERAPEUTYCZNE DOŚWIADCZENIE BOGA W DUCHOWOŚCI PRAWOSŁAWNEJ

Człowieka nękają różnorodne problemy, namiętności, poczucie niespełnienia. Wszystko to w wielu sytuacjach doprowadza do depresji psychicznych, a nawet zaniku życia duchowego. Często Bóg staje się kimś bardzo odległym, nierzeczywistym, abstrakcyjnym. Traktuje się Go jako kogoś zupełnie obcego i nie mogącego mieć wpływu na sposób, styl i jakość życia.

Wielu ludzi opowiada się za nieistnieniem Boga w ogóle czy też twierdzi, że dla Boga nie ma miejsca w ich życiu. Nie jest im potrzebny, bo sami chcą być „jako bogowie” To dążenie do wolności absolutnej jest współczesnym znakiem czasu. Pomimo ogromnego wysiłku nie udaje się jednak człowiekowi osiągnąć pełnego wyzwolenia. Doświadcza on wielu uwarunkowań, ograniczeń, niemożliwości. Wszystkie one stają się przyczyną frustracji, lęków, a nawet rozpacz... Doświadczają tego nie tylko ludzie niewierzący, lecz również ludzie włączeni w Kościół, mający świadomość, że są powołani do zbawienia, a więc całkowitej przemiany i upodobnienia się do Boga.

Chrześcijanie nie są wolni od problemów związanych ze sferą myśli, namiętności, pożądlivych pragnień, złości, nienawiści itp. Ta mroczna sfera życia niekiedy tak bardzo dochodzi do głosu, że człowiek popada nie tylko w choroby duszy, ale również w choroby ciała, a nawet w chorobę ducha, która może doprowadzić go do śmierci duchowej¹

Dr Krzysztof LEŚNIEWSKI – adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej Instytutu Ekumenicznego KUL; adres do korespondencji: ul. Stefana Kisielewskiego 6/32, PL 20-865 Lublin; e-mail: lesni@kul.lublin.pl

¹ „Każda forma choroby powoduje cierpienie. Większość sprawia, że cierpimy zarówno fizycznie, jak i psychicznie. Wszystkie choroby tworzą cierpienie duchowe, gdyż objawiają, często z pewnym okrucieństwem, kruchość kondycji naszej natury. Przypominają nam, że zdrowie i życie biologiczne nie są «dobrami», które możemy posiadać na zawsze, lecz że w tym świecie na-

W duchowości prawosławnej wiele uwagi poświęca się tym zagadnieniom ze względu na ich bezpośrednie powiązanie ze zbawieniem. Od początków monastycyzmu wielcy mistrzowie życia duchowego rozwijali naukę o tym, kim jest człowiek, jak może osiągnąć wyzwolenie od tego, co go zniewala, oraz o warunkach koniecznych do wejścia na drogę świadomego doświadczenia Boga. Ci Ojcowie, zwani Neptycznymi, w sposób twórczy zespolili przedchrześcijańską wiedzę o człowieku, jaką głosili filozofowie i myśliciele greccy, z nauką Starożytności i Nowego Testamentu²

Duchowość pustyni, rozwijana w ciągu kolejnych wieków, osiągnęła swoje szczyty w syntezie palamickiej³, według której wiedza o Bogu musi mieć charakter egzystencjalny, a więc po prostu musi być doświadczeniem Boga. Z założenia tego rodzaju poznanie mądrościowe miało być poznaniem terapeutycznym, a więc takim doświadczeniem Boga, by uzdrowiało człowieka na wszystkich poziomach jego osoby, czyli ducha, duszy i ciała⁴

I. TEOLOGIA JAKO NAUKA TERAPEUTYCZNA

Teologia jest szczególnym rodzajem poznania. Jej głównym zadaniem jest mówienie o relacjach między Bogiem i człowiekiem. Powstała w wyniku sformułowania objawienia Bożego w terminach filozoficznych, ale one nie wyczerpują jej treści. Objawienie Boże, którego szczytem było Wcielenie oraz misterium paschalne Jezusa Chrystusa nie da się do końca opisać w pojęciach jakiegokolwiek systemu filozoficznego. Bóg jest zawsze większy (łac. *Deus semper maior*) od tego, co człowiek może na Jego temat powiedzieć.

Chrześcijaństwo przekracza wszelkie interpretacje i teorie. Nie można go zawrzeć w ramach zwyczajnego rozumienia i definiowania religii, jak to jest w przypadku tzw. religii naturalnych. Bóg chrześcijan nie jest dalekim Absolutem, który nie interesuje się Swymi stworzeniami, lecz Bogiem osobowym – Bogiem, który pozostaje w organicznej wspólności z człowiekiem.

W Kościele Bóg udziela Ducha Świętego, który uświęca i przemienia osoby i społeczności. Kościół, będąc Ciałem Chrystusa, stanowi rzeczywistość włą-

sze ciało jest przeznaczone do osłabnięcia, degeneracji, zepsucia i ostatecznie do śmierci” (J.-C. Larchet. *The Theology of Illness*. Crestwood, NY 2002 s. 9).

² Por. J. Meyendorff. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, NY 1974 s. 7-71.

³ Por. G. I. Mantzaridis. *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*. Przeł. I. Czackowska. Lublin 1997 passim; V Lossky. *The Vision of God*. Transl. by A. Moorhouse. Crestwood, NY 1983 s. 153-169.

⁴ J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*. Leighton Buzzard, Beds 1974² s. 139-149.

czającą we wspólnotę z Bogiem ludzi z obydwu stron życia: tak żyjących, jak i zmarłych.

W Chrystusie dokonało się przeobóstwienie natury ludzkiej, co otworzyło człowiekowi drogę do zbawienia. Chrześcijanie zatem są powołani do tego, aby w pełni upodobnić się do Bogo-człowieka. Aby się to dokonało, muszą zostać oczyszczeni i uzdrowieni z różnego rodzaju chorób i zniewoleń, które są ich udziałem. Powodują je namiętności i pożądliwości, które zakorzeniły się w naturze ludzkiej w wyniku grzechu pierwszych rodziców. Można się od nich uwolnić jedynie poprzez uzdrawiające doświadczenie Boga w Kościele, w wyniku współpracy (gr. *synergia*) z Chrystusem mocą Ducha Świętego.

Religijność chrześcijanina nie może być pobożnością bez miłości bliźniego: „Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz łudząc serce swoje nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata” (Jk 1, 26-27). W najbardziej obrazowy sposób prawda ta została ukazana w przypowieści o Dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 33 n.). Św. Jan Chryzostom w swoim komentarzu do tej perykopy wyjaśnia, że Dobrym Samarytaninem jest sam Chrystus. To On leczy poranionego człowieka i umieszcza go w gospodzie, czyli Kościele, gdzie się nim opiekuje. Kościół jest zatem szpitalem, w którym leczy się ludzi poranionych przez grzechy⁵ Zbawiciel otwarcie nauczał, że „nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (Mt 9, 12). Chrystus leczy całego człowieka, jego ducha, duszę i ciało: „I obchodził Jezus całą Galileę, ucząc w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszystkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu. A wieść o Nim rozeszła się po całej Syrii. Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał” (Mt 4, 23). Czy zatem wiara w Chrystusa, która nie uwzględnia faktu, że to w Nim dokonuje się uzdrowienie całego człowieka, jest wiarą w pełni chrześcijańską?

W księdze Apokalipsy znaleźć możemy opis widzenia rzeki z wodami życia oraz drzewa życia z leczącymi liśćmi: „I ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka. Pomiędzy rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach, drzewo życia, rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca – a liście drzewa służą do leczenia narodów” (Ap 22, 1-2). Ta eschatologiczna wizja nawiązuje do pierwotnego stanu szczęśliwości, jaki był udziałem człowieka w rajskim Edenie (por. Rdz 2, 9), i do przepęł-

⁵ Por. PG 62, 755-757.

nionej nadzieją wizji proroka Ezechiela: „A nad brzegami potoku mają rosnać po obu stronach różnego rodzaju drzewa owocowe, których liście nie więdną, których owoce się nie wyczerpują; każdego miesiąca będą rodzić nowe, ponieważ woda dla nich przychodzi z przybytku. Ich owoce będą służyć za pokarm, a ich liście za lekarstwo” (Ez 47, 12). Coraz częściej można usłyszeć głosy teologów greckich, którzy w nawiązaniu do nauczania Nowego Testamentu i tradycji patrystycznej podkreślają terapeutyczną rolę Kościoła⁶ Prof. John Romanides przypomina:

Tradycja patrystyczna nie jest ani filozofią społeczną, ani systemem etycznym, ani też religijnym dogmatyzmem. Jest ona terapią. W tym względzie zauważyć można jej podobieństwo do medycyny, a w szczególności do psychiatrii. Duchowa energia duszy, która nieustannie modli się w sercu, jest fizjologicznym narzędziem, które każdy posiada i które wymaga uzdrowienia. Ani filozofia, ani żadna inna ze znanych formalnych czy społecznych nauk nie jest w stanie uzdrowić tego narzędzia. To może się dokonać jedynie poprzez Ojców Neptycznych i nauczanie ascetyczne. Dlatego też ci, którzy nie są uzdrowieni, zazwyczaj nawet nie wiedzą o istnieniu tego narzędzia⁷

W tym świetle można określić Kościół jako wspólnotę tych, którzy są chorzy i potrzebują terapii, oraz świętych, którzy zostali już uzdrowieni. Święci Ojcowie nie dokonywali podziału ludzi na moralnych i niemoralnych, dobrych czy złych w odniesieniu do prawa moralnego, uważając, że taki podział jest sztuczny. Z terapeutycznego punktu widzenia zasadniczym jest rozróżnienie sięgające głębi natury człowieka: na chorych, którzy się nie leczą, na chorych, którzy są aktualnie leczeni, oraz na uleczonych⁸ Taka wizja Kościoła bezpośrednio przekłada się na rolę, jaką ma pełnić teologia. Z jednej strony ma stanowić owoc terapii, a z drugiej strony wskazywać na sposób leczenia człowieka w Kościele.

Ojcowie Kościoła oraz wielcy asceci i mistrzowie życia duchowego podkreślali związek teologii z przemianą człowieka. W ich przekonaniu jedynie ci, którzy przebyli drogę od *praxis* do *theoria*, od oczyszczenia do oświecenia, mogą mówić o Bogu. Teologia zatem musi być egzystencjalnym doświadczeniem Boga, doświadczeniem leczącym namiętności, a nie spekulatywnym mówieniem o tym, Kim On jest. Św. Grzegorz z Nazjanzu przestrzegał:

⁶ „So the work of the Church is therapeutic. It seeks to heal men's sicknesses, mainly those of the soul, which torment them. This is the basic teaching of the New Testament and of the Fathers of the Church” (H e r o t h e o s – Metropolitan of Nafpaktos (S. Vlachos). *Orthodox Psychotherapy. The Science of the Fathers*. Transl. by E. Williams. Leviaia 1994 s. 28-29).

⁷ J. R o m a n i d e s. *Romaioi i Romioi Pateres tis Ekkliisias*. Vol. 1. Thessalonike 1984 s. 22-23.

⁸ Por. tamże s. 27.

Nie każdy, moi drodzy, może o Bogu rozprawiać, nie każdy! Nie tak to prosta sprawa i nie dla ludzi, którzy po ziemi chodzą! A dodam i to, że nie byle kiedy, i nie wobec wszystkich, i nie o wszystkim, ale czynić to trzeba na czasie, wobec ludzi odpowiednich, i do pewnej granicy. Nie każdy więc, bo to należy do ludzi wypróbowanych i takich, którzy wiele rozmyślali, a przedtem oczyścili duszę i ciało, albo – by całkiem bez przesady powiedzieć oczyszczają. Bo może niezupełnie bezpieczną dla nieczystego jest rzeczą chwycić się rzeczy czystej, podobnie jak chorymi oczyma patrzeć na promienie słońca⁹

Św. Jan Klimak nauczał, że „całkowita czystość jest fundamentem dla teologii”¹⁰. Twierdzenie to wyrwane z kontekstu może się wydawać niejasne, z tego też względu trzeba się odwołać do wyjaśnień Wielkiego Ascety. W wyniku oczyszczenia zmysłów następuje doskonałe zjednoczenie człowieka z Bogiem. Wówczas to, co Bóg powiedział o Sobie w przedziwny sposób staje się jasne i zrozumiałe. Jeśli zaś nie ma tego rodzaju związku z Bogiem, to bardzo trudno jest mówić o Bogu. Człowiek nie znający Boga mówi o Nim jedynie w przypuszczeniach. To czystość czyni ucznia zdolnym do mówienia o Bogu w Trójcy¹¹

Osiąganie czystości serca dokonuje się poprzez modlitwę. W duchowości filokalicznej akcentowana jest szczególna forma modlitwy: modlitwa umysłu, zwana też niekiedy modlitwą noetyczną (od gr. *nous* = umysł). Stanowi ona wstęp do nieustannej modlitwy serca, będącej praktycznym wyrazem zażyłości z Bogiem. Modlitwa noetyczna jest bramą do prawdziwego poznania Boga. Pierwszy systematyk monastycznej nauki o modlitwie chrześcijańskiego Wschodu – Ewagriusz z Pontu († 399) w traktacie *Peri proseuches* (*O modlitwie*) wskazywał, że modlący się w duchu i prawdzie już nie jest zależny od rzeczy stworzonych, gdy oddaje cześć Stworzycielowi, gdyż jego intelekt w swym wielkim pragnieniu Boga stopniowo uwalnia się od ciała i odwraca się od wszelkich myśli mających swe źródło w percepcji zmysłowej, pamięci czy temperamentu właściwym dla duszy i ciała¹². Powyższe słowa poprzedzają słynną maksymę o tym, kim jest teolog: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił. A jeśli modlisz się prawdziwie, jesteś teologiem”¹³. Doświad-

⁹ Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa wstępna do Eunomian – o teologii* (*Mowa 27 – teologiczna I, 3*, PG 36, 14). W: Święty Grzegorz z Nazjanzu. *Mowy wybrane*. Tłum. pol. pod red. S. Kazikowskiego. Warszawa 1967 s. 276.

¹⁰ John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. Step 30. Transl. by C. Luibheid, N. Russell. New York–Ramsey–Toronto 1982 s. 288: „[...] total purity is the foundation for theology”

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. Evagrius the Solitary. *On Prayer* 60, 62. W: *The Philokalia*. The complete text compiled by St Nikodemos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Vol. 1. Transl. from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. London–Boston 1979 s. 62.

¹³ Tamże 61: „If you are a theologian, you will pray truly. And if you pray truly, you are a theologian” (s. 62).

czenie Boga w modlitwie jest zatem podstawą prawdziwej teologii. Teologia – mówienie o Bogu – zakłada relację osobową, która zbudowana jest na wierze, oczyszczeniu ascetycznym, ustawicznej modlitwie. W swej istocie teologia jest darem pochodzącym od Boga, a prawdziwymi teologami są święci.

Wielki testament patrystyczny zawiera przesłanie o tym, że teologia ma być modlitwą, liturgią, co dokonuje się poprzez duchową ofiarę¹⁴ Chrześcijanie są powołani do tego, by być „budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5). Urzeczywistnienie tego powołania zakłada doświadczenie w sobie obecności niestworzonych energii Bożych, a poprzez to zdobycie bezpośredniej lub pośredniej wiedzy duchowej, dzięki której osiąga się zdolność rozróżniania (gr. *diakrisis*) między działaniami Boga i działaniami bytów stworzonych¹⁵ Już św. Jan Apostoł przestrzegał: „Umilowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4,1). Prawdziwym teologiem, według nauki Ojców Kościoła, może stać się jedynie ktoś, kto umie rozeznawać duchy. Ten dar rozeznawania (rozróżniania) duchów św. Jan Kasjan uważa za jeden z najważniejszych darów Ducha Świętego. W nawiązaniu do 1 Listu św. Pawła do Koryntian (12, 8-11) wyjaśnia, że „trzeba się starać o ten dar z całej swej siły i z wielką pilnością [...], w przeciwnym razie nie tylko wpadnie się w najbardziej zdradliwe i odrażające pułapki niegodziwości, błędząc w ciemności, ale nawet potknie się na prostej i równej ścieżce”¹⁶ Zachodzi ścisły związek między *diakrisis* a pokorą. Jedynie człowiek pokorny, mocnej wiary i praktykujący czystą modlitwę może osiągnąć umiejętność bezbłędnego rozróżniania dobra i zła oraz tego, co jest i nie jest wolą Bożą. Tego rodzaju dar jest światłem, którego potrzebujemy, zanim cokolwiek powiemy czy zrobimy. Dzięki temu duchowemu wglądowi w rzeczywistość można przewidzieć ukryte zamiary wrogów, zanim zaatakują. Cóż zatem może być bardziej potrzebne od zauważenia podstępów demonów i z pomocą łaski Bożej ochrony duszy przez ich zakusami?¹⁷

¹⁴ Por. P. E v d o k i m o v. *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1986² s. 52.

¹⁵ *Diakrisis* – to dar pochodzący od Boga, który umożliwia rozróżnianie między myślami, które wchodzą do umysłu człowieka. Dzięki niemu jest możliwe odróżnienie myśli czy wizji (obrazów), których źródłem jest Bóg, od propozycji (narzucających się myśli) czy fantazji pochodzących od złego ducha. W duchowości filokalicznej dar ten traktuje się jako rodzaj latarni oświetlającej duszę, ułatwiającej człowiekowi dokonywanie roztropnych wyborów, by się nie zagubić na drodze do Boga.

¹⁶ John Cassian. *On the Holy Fathers of Sketis and on Discrimination*. W: *The Philokalia*. Vol. 1 s. 98.

¹⁷ Por. St Peter of Damascus. *True Discrimination*. W: *The Philokalia*. The complete text compiled by St Nikodemos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Vol. 3. Transl.

W świetle tekstów filokalicznych teologia jawi się jako rzeczywistość będąca czymś więcej niż nauką o Bogu czy doktryną religijną, którą można poznać (zglebić) poprzez studia akademickie. Jest ona przede wszystkim skutkiem doświadczenia Boga. Poprzez aktywne i świadome uczestnictwo w rzeczywistości świata Bożego dokonuje się proces terapii człowieka. Teologiem, w pełnym tego słowa znaczeniu, może być jedynie ktoś całkowicie uzdrowiony, kto osiągnął stan wyciszenia (gr. *hesychia*), beznamiętności (gr. *apatheia*) i pogrążony w nieustannej modlitwie trwa w obecności Boga.

II. DUCHOWOŚĆ JAKO TERAPEUTYCZNA *PRAXIS*

Słynny teolog rumuński Dymitru Staniloae we wstępie do swego monumentalnego dzieła pt. *Duchowość prawosławna* wskazuje, że jest ona rzeczywistością, ukazującą proces chrześcijańskiego postępu na drodze osiągania doskonałości w Chrystusie poprzez oczyszczenie namiętności i nabycie cnót. Jej zadaniem powinien być opis sposobu, w jaki człowiek może wzrastać duchowo poprzez przemianę namiętności, a zarazem zdobywać różne cnoty. Celem ma być osiągnięcie kolejnych stopni doskonałości, by dojść do szczytu, którym jest miłość. Na tym bowiem poziomie można mówić o oczyszczeniu z wszelkich namiętności i osiągnięciu wszystkich cnót. Wzrastanie w miłości jest równoznaczne z pogłębianiem więzi z Chrystusem i poznawaniem Go poprzez doświadczenie, aż do osiągnięcia przebóstwienia¹⁸ Grecki teolog z Thessalonik Giorgios I. Mantzarides woli mówić raczej o „życiu duchowym”, którego źródłem jest Bóg, gdyż jego zdaniem termin „duchowość”, nieznaną w biblijnej i patrystycznej tradycji, został zapożyczony z teologii zachodniej. Z łaski Bożej zatem to życie duchowe zostało objawione w Chrystusie i przejawia się jako owoc Ducha Świętego. Życie duchowe w człowieku uwarunkowane jest następującymi przesłankami:

1. Stworzenie człowieka „na obraz i podobieństwo” Boga.
2. Odnowienie człowieka w Chrystusie i przebóstwienie ludzkiej natury.
3. Możliwość uczestniczenia człowieka w darze Chrystusa poprzez łaskę Ducha Świętego.

Trwanie chrześcijan we wspólnocie osób na obraz Boga w Trójcy dokonuje się za sprawą uczestniczenia w sakramentach, w szczególności zaś sakramentach

from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. London–Boston 1984 s. 158–159.

¹⁸ D. Staniloae. *Orthodox Spirituality. A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. South Canaan, Penn. 2002 s. 21.

chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Sakramenty nie przemieniają człowieka w sposób magiczny, lecz wprowadzają go do życia w łasce Ducha Świętego¹⁹

Już w świetle powyższych prób określenia, czym jest duchowość dla prawosławnych chrześcijan, jest oczywiste, że jest to rzeczywistość dynamiczna, polegająca na ustawicznym dążeniu do coraz doskonalszego doświadczenia Boga, nie własną mocą, lecz mocą łaski Ducha Świętego, by coraz bardziej upodobnić się do Chrystusa. Ten dynamiczny proces „życia duchowego” umożliwił transformację namiętności właściwych kondycji ludzkiej natury oraz osiągnięcie cnót, by zostać obdarzonym przez Boga łaską przeobstwienia. Nie jest to droga łatwa; wymaga ona ze strony człowieka bezgranicznego zaangażowania we wszystkich sferach życia. Człowiek, świadom swojej kondycji, daru wolności, jakim został obdarzony, a zwłaszcza źródeł choroby, może być bardziej zdeterminowany, by poszukiwać drogi wiodącej go do terapeutycznego doświadczenia Boga.

1. Źródła choroby człowieka

W Starym Testamencie choroba postrzegana jest zasadniczo jako stan słabości i ułomności (por. Ps 38, 11). Za jej źródło uważano interwencje istot wyższych od człowieka, m.in. Anioła-Niszczyciela (por. 2 Sm 24, 15nn.; 2 Krl 19, 35; Wj 12, 23) czy też Szatana (por. Jb 2, 7). W judaizmie po czasie niewoli babilońskiej przyczynę chorób upatrywano w demonach, złych duchach. W wyniku czego zatem znalazły się choroby w świecie? Odpowiedź na to pytanie znaleźć można już w Księdze Rodzaju 3, 16-19:

Do niewiasty powiedziała: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” Do mężczyzny zaś Bóg rzekł: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!”

Choroba znalazła się więc na świecie w wyniku grzechu. W Psalmach błagalnych prośba o uleczenie jest powiązana z wyznaniem grzechów (por. Ps 38, 2-6; 39, 9-12; 107, 17)²⁰

Związek choroby z grzechem ma fundamentalne znaczenie zarówno w duchowości Ojców Pustyni, jak i w duchowości filokalicznej. W człowieku, który

¹⁹ Por. G. I. Mantzarides. *Orthodox Spiritual Life*. Brookline, Mass. 1994 s. 8-13.

²⁰ Por. J. Giblett, P. Grelot. *Choroba-uleczenie*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Tłum. bp K. Romaniuk. Poznań 1990 s. 122.

jest „mikrokosmosem”, grzech objawia się jako wewnętrzny podział, rozdarcie. W odniesieniu do nauki o stworzeniu człowieka na obraz Boży grzech jest tym, co ten obraz zaciemnia, zniekształca. W wyniku tego następuje naruszenie zasadniczej relacji z Bogiem, co się wyraża negacją podobieństwa do Stwórcy, zniewoleniem, zwycięstwem ciała nad duchem²¹ W jaki sposób dochodzi do grzechu? Korzenie grzechu wyrastają ze złych myśli (gr. *logismoi*). Mogą one być wytworem własnego umysłu, który wydobywa je z podświadomości, albo też być owocem podszeptów diabelskich. Tego typu myślenie jest charakterystyczne dla mentalności greckiej, która w dużym stopniu wpłynęła na rozumienie psychologii zła. Św. Maksym Wyznawca w bardzo charakterystyczny i typowy dla Ojców Greckich sposób wskazał na bezpośredni związek między myślami a czynami: „Nie nadużywaj swych myśli, w przeciwnym bowiem razie z konieczności będziesz nadużywał także rzeczy. Natomiast jeśli kto nie grzeszył w myślach, to nigdy nie zgrzeszy w uczynkach”²² Ewagriusz z Pontu wskazywał, że to namiętności są w człowieku powodem trwania w jego umyśle (gr. *nous*) nieczystych myśli (gr. *logismoi*)²³ Jego opis ośmiu *logismoi* zaważył w dużym stopniu na dalszym rozwoju duchowości pustyni i oczywiście pozostał w kanonie duchowości filokalicznej²⁴ Zasługą Ewagriusza jest wskazanie na to, że złe duchy oddziałują na człowieka właśnie poprzez *logismoi*. Z tego właśnie powodu tak wiele miejsca poświęcił analizie namiętności, będąc świadomym zasadniczego rozróżnienia między demonami i namiętnościami, mimo że relacja między nimi może być bardzo bliska. Poprzez uważną obserwację poruszeń świadomości i myśli można określić naturę i rodzaj demona, który atakuje:

Jeśli jest jakiś mnich, który chciałby określić niektóre z bardziej ognistych demonów, aby zdobyć doświadczenie w sztuce monastycznej, niech uważnie obserwuje swe myśli. Niech bada ich intensywność, okresy gdy ustępują i gdy się nasilają, wznoszą się i opadają. Niech weźmie pod uwagę złożoność swych myśli, ich okresowość, demony, które je powodują,

²¹ Por. T. Špidlík, I. Gargano. *Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich*. Przeł. J. Dembska. Kraków 1997 s. 102.

²² Maksym Wyznawca. *Drugie sto sentencji w Księdze Miłości 78 (Centuriae de caritate II)*. Tłum. A. Warkotsch. W: Maksym Wyznawca. *Dzieła*. Poznań 1980 s. 294.

²³ „Tak jak idea chleba trwa w głodnym człowieku ze względu na jego głód, a idea wody w spragnionym człowieku ze względu na jego pragnienie, tak też idee rzeczy materialnych i bezwstydne myśli, które są powodowane nadmiarem jedzenia czy picia, trwają w nas ze względu na namiętności. To samo odnosi się do myśli na temat własnej wartości czy innych idei” (Ewagrius the Solitary. *On Discrimination*. W: *The Philokalia*. Vol. 1 s. 51-52).

²⁴ Por. I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*. „Orientalia Christiana” 86:1933 s. 164-175.

wraz z porządkiem ich następowania i naturą ich asocjacji. A następnie niech prosi Chrystusa o wyjaśnienie tego wszystkiego, co zaobserwował²⁵

Demonów więc nie da się utożsamić z jakimiś wewnętrznymi czynnikami, oddziałującymi na duszę człowieka, lecz stanowią one zewnętrzny wymiar jego zmysłowego życia. Chociaż świat demonów jest różny od świata namiętności, to jednak, ze względu na powiązania z nim, wynikają prawa analogiczne do praw rządzących naturą ludzką. Człowiek nie jest ostateczną instancją, która potrafi do końca właściwie zinterpretować to, co zachodzi w sferze jego myśli i uczuć. Stąd też Ewagriusz traktuje obserwacje z pogranicza świata duchowego i psychicznego jako formę szukania Boga. Ważne jest, by brać pod uwagę różnego rodzaju wspomnienia, którym namiętności nadają koloryt i ożywiają. Doświadczenia z przeszłości łatwo, pod wpływem namiętności, stają się namiętnymi wspomnieniami, które mają bezpośredni wpływ na to, co się dzieje z człowiekiem²⁶

Co jest zatem istotą namiętności? W duchowości prawosławnej namiętności odnoszone są do najniższego poziomu, na który ludzka natura może upaść. Za ich przyczyną człowiek może stać się bezwolnym niewolnikiem. Dzieje się tak, gdyż namiętności działają paraliżująco na wolę, co w konsekwencji doprowadza do tego, że to one kierują postępowaniem człowieka²⁷. Złe myśli (gr. *logismoi*), które są tworem wyobraźni, nie pojawiają się w umyśle, lecz w najniższej części duszy (gr. *dianoia*). Pomimo że są nieokreślone, to jednak cechują się swoistą atrakcyjnością, która przyciąga umysł nie tylko do przyzwolenia na zły czyn, ale także do jego urzeczywistnienia. Cechą charakterystyczną tego irracjonalnego bodźca jest ukazywanie zła jako rzeczywistości atrakcyjnej i pociągającej²⁸. Aby jej nie ulec, konieczne jest zdobycie umiejętności oddzielania namiętności od myśli. Św. Maksym Wyznawca wyjaśnia:

Co innego jest rzecz, co innego myśl, a co innego namiętność. Rzeczą może być mężczyzna, kobieta, pieniąż. Myślą: proste przedstawienie, obraz pamięciowy wyżej wymienionych przedmiotów. Namiętnością np. nierozumna miłość lub ślepa nienawiść przeciw wyżej wymienionym. Tylko przeciw namiętnościom walczy osoba oddana Bogu²⁹

Cechą namiętności jest niezaspokojona nieskończoność, która wynika zarówno z samej namiętności, jak i z przedmiotu, w którym poszukuje zaspokojenia. Nieograniczonego pragnienia namiętności żaden przedmiot nie może zaspokoić,

²⁵ Evagrius Ponticus. *The Praktikos* 50. W: *The Praktikos. Chapters on Prayer*. Transl. by J. E. Bamberger. Kalamazoo, Mi. 1981 s. 29-30.

²⁶ Por. tamże 34 (s. 25).

²⁷ Por. Staniloae. *Orthodox Spirituality* s. 77.

²⁸ Por. Špidlík, Gargano. *Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich* s. 104-105.

²⁹ Maksym Wyznawca. *Trzecie sto sentencji o miłości* 42 (*Centuriae de caritate III*). Tłum. cyt. s. 302.

gdyż przedmioty cechują się skończonością. Jeśli nawet namiętność potrzebuje osoby ludzkiej, by zostać zaspokojona, to musi zredukować tę osobę do poziomu przedmiotu, rzeczy. Czym można wytłumaczyć to nieskończone pragnienie namiętności samych w sobie? W człowieku jest pragnienie nieskończoności, co również objawia się w jego namiętnościach, z tą różnicą, że na ich poziomie następuje odwrócenie od autentycznej nieskończoności (o charakterze duchowym) do świata, który daje iluzję nieskończoności. Człowiek chce wówczas stać się kimś nieskończonym, zamiast pozostawać w relacji do prawdziwej nieskończoności. Za sprawą namiętności następuje w człowieku zwrot od Boga do świata. Zwycięża egoistyczna miłość samego siebie jako kogoś autonomicznego i absolutnie niezależnego (gr. *filautia*)³⁰ Św. Maksym Wyznawca uważa ją za „matkę wszelkiego złego”³¹ Z tej „nierozumnej miłości ciała”³² rodzą się trzy główne pożądliwości: obżarstwo, chciwość i próżna chwała. We wczesnochrześcijańskiej literaturze duchowej zazwyczaj wymienianych jest osiem pożądliwości, namiętności czy też złych myśli. Na rozwój literatury ascetycznej chrześcijańskiego Wschodu wielki wpływ miał *Traktat praktyczny* (gr. *Praktikos*) Ewagriusza³³, w którym znaleźć można spis ośmiu głównych kategorii myśli, do których można zakwalifikować każdą myśl: „Pierwszą jest obżarstwo (gr. *gastrimargia*), następną nieczystość – cudzołóstwo (gr. *porneia*), a także chciwość (gr. *filargyria*), smutek (gr. *lype*), gniew (gr. *orge*), acedia (gr. *akedia*), próżność (gr. *kenodoxia*) i ostatnią ze wszystkich pycha (gr. *hyperefania*)³⁴”

Zazwyczaj wskazuje się trzy przyczyny namiętności/pożądliwości (gr. *pathi*) w człowieku, a mianowicie:

1. umysł osłabiony w swojej autonomii i w sprawowaniu właściwej dla siebie funkcji;
2. działanie zmysłu percepcji, który zaczyna dominować nad umysłem i odrzuca swoje podporządkowanie umysłowi, aż w końcu umysł podporządkowuje sobie;

³⁰ Por. I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*. OCA 137. Roma 1952 passim.

³¹ Maksym Wyznawca. *Drugie sto sentencji o miłości 59 (Centurie de caritate II)*. Tłum. cyt. s. 292.

³² Tamże.

³³ Por. G. Bunge. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe*. Przekł. J. Bednarek, A. Jastrzębski, A. Ziernicki. Kraków 1998 passim.

³⁴ Evagrius Ponticus. *The Praktikos* 6 (s. 16-17). Por. St Hesychios the Priest. *On Watchfulness and Holiness*. W: *The Philokalia*. Vol. 1 s. 193-194. Wielki wpływ miało nauczanie św. Jan Kasjana, ucznia Ewagriusza, zawarte w dziele *O ośmiu pożądliwościach*, które weszło w skład pierwszego tomu greckiej *Filokalii*. Por. St John Cassian. *On the Eight Vices*. W: *The Philokalia*. Vol. 1 s.73-93.

3. wyłączne i irracjonalne uganianie się za przyjemnościami, nawet jeśli dokonuje się to kosztem bliźnich, a jednocześnie paniczna ucieczka przed cierpieniem.

Te trzy przyczyny są tak integralnie ze sobą powiązane, że w każdej z nich zawarte są pozostałe dwie³⁵ Ostateczną jednak przyczyną namiętności/pożądliwości jest zło osobowe. Demon bowiem oddziałuje na ludzi, szczególnie poprzez *pathi*, które wprowadzają destrukcję w ich serca³⁶

2. Droga ku uzdrowieniu

Uzdrowienie natury człowieka z namiętności/pożądliwości, które są jej udziałem jako skutek grzechu pierwszych rodziców, jest możliwe jedynie za sprawą Chrystusa. W Nim dokonuje się pełne przyjęcie natury człowieka oraz odnowienie jej poprzez moc Jego Boskiej Natury. Ludzka natura, która upadła w Adamie, została odnowiona w Chrystusie i odzyskała wszystkie przywileje, jakie posiadała przed upadkiem. Poprzez Wcielenie Zbawiciel zburzył barierę, która oddzielała naturę człowieka od Boga, a zarazem otworzył ludzką naturę na działanie przebóstwiających energii niestworzonej łaski³⁷ W ten sposób dokonano się wyzwolenie spod tyranii diabła i została zniszczona moc grzechu. Zmartwychwstanie Chrystusa przyniosło nam nowe życie. Świadomość tego faktu jest szczególnie żywa w prawosławnym troparionie paschalnym: „Chrystus zmartwychwstał! Śmiercią swoją śmierć zwyciężył, a tych, którzy są w grobach, obdarzył życiem”

W Ewangeliach znajdujemy wiele opisów uzdrowień dokonywanych przez Chrystusa. Jezus nie wahał się oznajmić, że jest lekarzem: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (Mt 9, 12; por. Mk 2, 17, Łk 7, 31)³⁸ Uzdrowiał tak dusze, jak i ciała. Nie bez znaczenia jest fakt, że św. Mateusz opisawszy, jak Jezus wyrzuca złe duchy i uzdrawia chorych, przywołuje prooroctwo z Księgi Izajasza: „Z nastaniem wieczora przyprowadzono Mu wielu opętanych. On słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił. Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza: On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (Mt 8, 16-17; por. Iz 53, 4-5). Jezus jawił się podążającym za Nim tłumom właśnie jako lekarz ciał, a Jego przeciwnicy oskarżali Go o to, że

³⁵ Staniloae. *Orthodox Spirituality* s. 91.

³⁶ T. Špidlík. *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*. Kalamazo, Mi. 1986 s. 240-241.

³⁷ Por. Larchet. *The Theology of Illness* s. 40-41.

³⁸ Por. Łk 4, 23: „Z pewnością powiecie Mi to przysłowie: Lekarzu, ulecz samego siebie; dokonajże i tu w swojej ojczyźnie tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum”

dokonuje uzdrowień w czasie Szabatu (por. Mt 12, 20; Łk 6, 7; Mk 3, 2). Z tego właśnie względu na początku chrześcijaństwa Chrystus był często porównywany z Asklepiosem – pogańskim bogiem sztuki lekarskiej, czczonym w świecie grecko-rzymskim³⁹ Ojcowie Kościoła przedstawiali Chrystusa jako „Lekarza ciał” (np. Klemens Aleksandryjski, Atanazy Aleksandryjski, św. Cyryl Jerozolimski) i „Lekarza dusz” (np. św. Ignacy Antiocheński, św. Jan Chryzostom, św. Symeon Nowy Teolog) czy też „Lekarza duszy i ciała”, przez co chcieli podkreślić integralność osoby ludzkiej, składającej się z duszy i ciała, jak również to, że cały człowiek potrzebuje uzdrowienia.

W tym kontekście warto by przypomnieć, że Bóg nie jest źródłem choroby ani zła. Dar wolności stworzonej sprawia, że człowiek staje ustawicznie w sytuacji wolnego wyboru: „Kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że Bóg go kusi. Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi. To własna pożądlivość wystawia każdego na pokusę i nęci. Następnie pożądlivość, gdy pocznie, rodzi grzech, a skoro grzech dojrzeje, przynosi śmierć” (Jk 1, 13-15). Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, jest dobre tak długo, jak długo się z tego korzysta w duchu, w którym zostało stworzone, a więc w duchu nieegoistycznej miłości. Egoistyczne korzystanie z dóbr stworzenia, niezgodne z ich naturą, prowadzi do dolegliwości, choroby i śmierci. Świat stworzony przez Boga nie jest światem chaosu. Rządzą nim psychiczne, emocjonalne i duchowe prawa zdrowia, które są tak samo ważne jak prawa fizyczne. Żadnego z tych praw nie można złamać, bez wynikających z tego konsekwencji. Odnowienie zaburzonego porządku Bożego jest konieczne dla rzeczywistego przywrócenia zdrowia, we wszystkich jego wymiarach. Ojcowie Kościoła wskazywali na to, że choroba nie dokonuje się tylko w wymiarze fizycznym, ale również w wymiarach: psychologicznym, emocjonalnym i duchowym. Nadmierne skoncentrowanie się na sobie, nieograniczona chęć korzystania ze świata, posiadania, rządzenia, manipulowania sobą czy innymi – w konsekwencji doprowadza do pogwałcenia natury, a co za tym idzie – choroby⁴⁰ W dążeniu do przywrócenia zdrowia, oprócz stosowanych lekarstw i technologii medycznej, trzeba wziąć pod uwagę wymiar duchowy człowieka – to, co się dzieje w jego sercu (rozumianym w sensie biblijnym), oraz środki lecznicze dostępne w Kościele.

Proces terapeutyczny praktykowany w chrześcijaństwie wschodnim ma za zadanie pomóc człowiekowi w osiągnięciu uzdrowienia we wszystkich sferach

³⁹ Por. T. L. R o b i n s o n, *Asclepius, Cult of*. W: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. New York 1992 s. 475-476.

⁴⁰ Por. Ph. F a r o s, *Sickness or Sin*. W: J. T. C h i r b a n (ed.). *Sickness or Sin. Spiritual Discernment and Differential Diagnosis*. Brookline, Mass. 2001 s. 153-154.

jego życia. W praktyce oznacza to poddanie Bogu całego siebie: ciała, duszy i ducha. Dokonuje się ono zarówno na poziomie życia sakramentalnego, jak i indywidualnego życia modlitwy oraz zmagania duchowego (cs. *podwig*).

Metropolita Nafpaktos – Hierotheos stoi na stanowisku, że do uzdrowienia człowieka konieczne są:

1. Prawdziwa wiara.
2. Świadomość własnej choroby.
3. Obecność kapłana-terapeuty.
4. Zastosowanie prawosławnej metody terapeutycznej⁴¹

Kryterium prawdziwej wiary są jej terapeutyczne owoce – w postaci uzdrowienia⁴² Prawdziwa wiara stanowi podstawę zbawienia, gdyż dzięki niej człowiek wstępuje w pierwszy etap życia duchowego – oczyszczenie serca, dzięki czemu zbliża się do poznania prawdziwego Boga. Zbawienie nie może być rozumiane niezależnie od uzdrowienia ducha człowieka. Potrzeba prostego uznania, że Chrystus jest jedynym prawdziwym Bogiem, Kościół jest szpitalem, w którym dokonuje się leczenie człowieka, a przykazania Boże są terapeutyczne, o ile staramy się według nich żyć⁴³

Rozpoznanie głównych namiętności/pożądliwości (gr. *pathi*), którym podlegamy, stanowi niezbędną diagnozę do uzdrowienia. Bez uświadomienia sobie, co nam dolega, nie będziemy w stanie podjąć właściwej terapii. Przez brak poznania własnej kondycji duchowej ciągle pozostajemy w stanie choroby i zakłamania: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1,8). Stąd też nawoływanie Ojców Kościoła, by starać się dostrzegać oznaki namiętności/pożądliwości w sobie i rozróżniać je⁴⁴ Trzeba je „badać nieustannie, by zobaczyć, jaki punkt został osiągnięty: początek, środek czy koniec⁴⁵” Jest to niezbędne, gdyż życie duchowe jest ustawiczną podróżą, a uzdrowienie nie ma końca. Nigdy bowiem nie będziemy na tyle oczyszczeni, by być w doskonałej komunii z Bogiem. Poznanie naszych namiętności/pożądliwości wiąże się ściśle z żalem i skruchą za grzechy, które są ich skutkiem. Tylko w ten sposób może rozpocząć się przemiana umysłu (gr. *metanoia*).

⁴¹ Por. Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. *The Illness and Cure of the Soul in the Orthodox Tradition*. Levia 1993 s. 85-111.

⁴² „A faith is a true faith inasmuch as it has therapeutic benefits. If it is able to cure, then it is a true faith. If it does not cure, it is not a true faith” (Archim. Hierotheos Vlachos. *Orthodox Spirituality. A brief introduction*. Levia 1994 s. 30.

⁴³ Por. Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. *The Illness and Cure of the Soul in the Orthodox Tradition* s. 85-86.

⁴⁴ Por. John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. Step 26. *On Discernment* s. 229-255.

⁴⁵ Tamże s. 239.

Terapią powinien kierować kapłan, który nie tylko udziela sakramentów, ale sam jest doświadczonym przewodnikiem duchowym. Wielką pomocą może być korzystanie z doświadczenia Ojców Kościoła i wielkich ascetów, którzy w swoich dziełach pozostawili wiele cennych wskazówek, jak określać to, co się dzieje w sercu oraz jak postępować w różnych sytuacjach życiowych. O tym, jak kapłan powinien być przygotowany do swej posługi, wiele napisano w literaturze filokalicznej. Kapłaństwo jako „stan anielski wymaga anielskiego oczyszczenia⁴⁶” Kapłaństwo w prawosławiu określa się jako „naukę terapeutyczną i posługę uzdrawiania⁴⁷” Kapłan, wyzwolony z namiętności, mocą łaski Bożej jest dobrym terapeutą i ojcem duchowym⁴⁸

Prawosławną metodę terapeutyczną, utożsamianą z ascetyzmem, należy postrzegać w szerszej perspektywie trzech stopni życia duchowego: oczyszczenia serca, oświecenia umysłu i przebóstwienia. Wielką pomocą na tej drodze są święte misteria (sakramenty), albowiem dzięki nim wierzący ma udział w łasce Bożej, udzielaniu się Boga⁴⁹ Pośród nich szczególne miejsce zajmuje spowiedź i Eucharystia. Praktyczne zalecenia zostały wypracowane w ramach szeroko rozumianej duchowości hezychastycznej. W *Filokalia ton hieron neptikon*, będących główną księgą źródłową hezychazmu, został zawarty zbiór ascetyczno-mistycznych tekstów, napisanych przez wielkich mistrzów życia duchowego pomiędzy IV a XIV wiekiem. Leczenie, czyli przemiana namiętności/pożądliwości (gr. *pathi*), dokonuje się poprzez walkę ze złymi myślami (gr. *logismoi*), które są ich źródłem⁵⁰ W walce tej dąży się do uwolnienia od myśli (gr. *apostasis noimaton*), wyciszenia wewnętrznego (gr. *hesychia*)⁵¹ oraz ustawicznego trwania w stanie trzeźwości duchowej (gr. *nepsis*) i zachowywania przykazań Bo-

⁴⁶ St Theognostos. *On the Practice of the Virtues*. W: *The Philokalia*. The complete text compiled by St Nikodemos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Vol. 2. Transl. from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. London–Boston 1981 s. 370.

⁴⁷ Por. Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. *The Illness and Cure of the Soul in the Orthodox Tradition* s. 91: „Priesthood is characterized a therapeutic science and a ministry to cure”

⁴⁸ Wstępne warunki niezbędne do pełnienia roli kapłana-terapeuty, jak również jego kwalifikacje opisuje Metropolita Nafpaktos Hierotheos w książce pt. *Orthodox Psychotherapy* (s. 57-87).

⁴⁹ W każdym z sakramentów można wyróżnić stronę mistyczną i ascetyczną. Od strony mistycznej należy wskazać, że łaska sakramentalna nie stanowi skutku wysiłków człowieka, ale jest darem samego Boga. Natomiast biorąc pod uwagę stronę ascetyczną, trzeba wskazać, iż na jakość owoców rodzących się w duszy człowieka ma wpływ stopień przygotowania na łaskę sakramentalną.

⁵⁰ Por. J.-Y Leloup. *Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna*. Przeł. H. Sobieraj. Kraków 1996 s. 43-58.

⁵¹ Por. Bishop Kallistos Ware. *Silence in Prayer: The Meaning of Hesychia*. W: tenże. *The Inner Kingdom*. Vol. 1 of the Collected Works. Crestwood, NY 2000 s. 89-110.

zych, by w ten sposób osiągnąć oczyszczenie serca. Bardzo ważna jest też koncentracja na Imieniu Jezusa poprzez ustawiczną modlitwę Jezusową⁵² („Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”), jak również medytacja nad śmiercią i Sądem Ostatecznym, powiązane z darem łez, pomocnymi w osiągnięciu stanu ustawicznej skruchy i przemiany umysłu (gr. *metanoia*) oraz żalu za grzechy. Na tej drodze istotne jest studiowanie Ewangelii oraz regularna recytacja psalmów. Podkreśla się też znaczenie posiadania kierownika duchowego, dzięki któremu nie zbłądzi się w dążeniu do Boga⁵³. Wszystkie te integralnie ze sobą powiązane elementy metody terapeutycznej są zmaganiem duchowym⁵⁴ (cs. *podvig*), którego celem jest osiągnięcie stanu prawdziwej beznamietności (gr. *apatheia*)⁵⁵. W tym stanie człowiek wypełniony łaską Bożą staje się świątynią Ducha Świętego. Uzdrawienie z namietności/ pożądlivości (gr. *pathi*) nie może się dokonać ani za sprawą samego człowieka, ani samego Boga. Potrzeba do tego współpracy, współdziałania (gr. *synergia*) między nimi. Człowiek, w którym dominuje życie cielesne, ma w sobie energię namietności. Gdy otrzymuje od Boga łaskę, zostaje uwolniony ze świata grzechów; przenika go uzdrawiająca energia Chrystusa i wie dzie życie według Ducha Świętego (por. Rz 7, 5-8.13). Osiąganie łaski Bożej rozumie się w prawosławiu jako jednoczenie się stworzonych energii człowieka⁵⁶ z niestworzoną Energią Bożą. Pomimo ontologicznej przepaści, Bóg i człowiek spotykają się na poziomie osobowym, „osobowego bycia”, albowiem współdziałanie (gr. *synergia*) między nimi jest możliwe jedynie w sferze „osobowego bycia” i powinno być rozpatrywane jako jedna z kategorii tej szczególnej sfery. Stąd też należy zachować wielką ostrożność w stosowaniu naturalistycznych, zarówno psychologicznych, jak i filozoficznych pojęć i analogii dotyczących „koherentnego” współdziałania dwóch wól, dwóch różnych energii czy strumieni energii. Nie można zapominać, że istnieje radykalna asymetria, niewspółmierność tych dwóch rodzajów energii. Gdy dojdzie do współdziałania (gr. *synergia*) Energii Bożej z energią człowieka, to nieporównywalnie większą rolę odgrywać będzie Energia Boża

⁵² Por. L. Gillet. *The Jesus Prayer*. Crestwood, NY 1987 passim.

⁵³ Por. J. Chryssavgis. *Soul Mending. The Art of Spiritual Direction*. Brookline, Mass. 2000 s. 49-110.

⁵⁴ Por. tenże. *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder*. Brookline, Mass. 1989 s. 163-209.

⁵⁵ Staniloae. *Orthodox Spirituality* s. 185: „Dispassion is the peak towards which all the efforts of personal endeavours, all the steps of all the virtues, lead to, if the whole asceticism has as its aim the direct purification of the body and of the soul from the passions”

⁵⁶ Por. Ch. Yannaras. *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh 1991 s. 42-45.

(określana jako łaska). Właściwie można powiedzieć, że na tym poziomie to tylko Ona działa w człowieku. Zadanie energii człowieka sprowadza się do otwarcia na przebóstwiający działanie Energii Bożej. Człowiek ma stać się odkryty, „przejrzysty” dla łaski⁵⁷ W nawiązaniu do znanej sentencji św. Maksyma Wyznawcy: „Człowiek ma dwa skrzydła, by dolecieć do nieba – jest to wolność, a z nią razem łaska” Paul Evdokimov wyjaśnia, jak to współdziałanie z Bogiem rozumieć:

Wszelkiemu wysiłkowi wolności odpowiada łaska podtrzymująca go. Jest współdziałanie, dialog, wymiana idiomatów, nigdy zaś dwie działające równoległe przyczyny czy też zwykły stosunek człowieka do Boga. Łaska w samej zasadzie jest matrycą obu inicjatyw, lecz dawana jest jedynie przy naszym pełnym oddaniu się. Trudy i poty wysiłku ascetycznego należą do nas i nie zmniejszają w niczym darmowego charakteru łaski. Uczynki dla duchowości prawosławnej nie oznaczają czynów moralnych (w sensie protestanckiego przeciwstawienia wiary i uczynków), ale energii teandryczną, ludzkie działanie wewnątrz działania Bożego⁵⁸

Ażeby doszło do zgodnego współdziałania wspomnianych powyżej „obydwu skrzydeł”, niezbędna jest głęboka przebudowa wnętrza człowieka, polegająca na sprowadzeniu umysłu do serca. Oczywiście, że i ten proces nie dokona się bez łaski Bożej. W tekstach ascetycznych można znaleźć opis dążenia człowieka do osiągnięcia łaski Bożej. Ukazują one, że tak na początku, jak i później, właściwie bez końca, człowiek mnoży swoje wysiłki, duchowe trudy, aby zdobyć łaskę. A mimo to nie osiąga tego, co pragnie. Ostatecznie czuje, że wyczerpał wszystkie swoje siły, uczynił wszystko, co było w jego mocy, ale nie osiągnął niczego. Doświadcza wówczas bezsilności i wewnętrznej pustki. W tym stanie porzuca bezpłodne wysiłki i w całej swej prostocie bez patrzenia na nic staje przed Bogiem i zdaje się na Jego Wolę. Wtedy to właśnie staje się „przejrzystym” dla łaski Bożej, która go ogarnia. Ów dar łaski dobrze wyraża samą istotę relacji Boga i człowieka. W celu przyjęcia łaski nie tyle trzeba podejmować określone działania, co dojść do określonego stanu wewnętrznego, w którym będzie mogła ona zstąpić na człowieka⁵⁹ Palamickie rozumienie łaski jako bezpośredniej obecności Boga w człowieku ma swoje korzenie w listach św. Pawła, gdzie mowa jest o zamieszkiwaniu Ducha Świętego w człowieku⁶⁰ Za nowotestamentalną podstawę prawosławnej nauki o współdziałaniu (gr. *synergia*) między Bogiem a człowiekiem przyjmuje się słowa Apostoła Pawła: „My bowiem

⁵⁷ Por. S. S. Chorużij. *Analiticeskij słowar' isichastskoj antropologii*. W: *Sinergija. Problemy asketiki i mistyki prawosławija*. Naucznyj sbornik pod obszczej redakciji S. S. Chorużego. Moskwa 1995 s. 108-109.

⁵⁸ Evdokimov. *Prawosławie* s. 131.

⁵⁹ Por. Chorużij. *Analiticeskij słowar' isichastskoj antropologii* s. 110-112.

⁶⁰ Por. 1 Kor 3, 16; Ef 1, 13; Rz 8, 15, Ef 5, 18.

jesteśmy współpracownikami (gr. *synergoi*) Boga” (1 Kor 3, 9). Najdoskonalszym przykładem współdziałania (gr. *synergia*) Boskiej i ludzkiej woli jest Boga-rodzica, czczona na chrześcijańskim Wschodzie jako Najświętsza (gr. *Panagia*). Jej słowa: „Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1, 38), świadczą, że była aktywnym uczestnikiem misterium Wcielenia⁶¹

Do pełnego uzdrowienia namiętności/pożądliwości (gr. *pathi*) dochodzi, gdy udziałem człowieka staje się stan beznamiętności (gr. *apatheia*). Wówczas to „umysł modlitewnie trwający w Bogu, pożądliwą część duszy wyzwala od namiętności/pożądliwości”⁶² Beznamiętność to nie tylko doświadczenie uleczenia z choroby ducha powodowanej przez namiętności, lecz przede wszystkim pełne miłości doświadczenie Boga. „Miłość (gr. *agape*) jest owocem beznamiętności (gr. *apatheia*)⁶³” – nauczał Ewagriusz, podkreślając zarazem, że miłość duchowa jest lekarstwem leczącym namiętności. Oczyszczenie namiętności, które polega na ich przemianie, zakłada miłość, miłość natomiast rozkwita w pełni jedynie wtedy, gdy są uporządkowane namiętności⁶⁴

*

Zjednoczenie z Bogiem, największy owoc terapeutycznego doświadczenia Boga, dokonuje się w osobach ludzkich na miarę ich wolnego zwrócenia się ku pełni Prawdy. Dzięki unii hipostatycznej między dwoma naturami w Chrystusie – Boską i ludzką – człowiek został zaproszony do uczestnictwa w życiu samego Boga. Człowiek sam z siebie nie posiada zdolności widzenia Boga. Taka wizja możliwa jest jedynie ze względu na wszechmoc Boga, a i wówczas pozostaje On niepoznawalny w Szej istocie. Ludziom objawia się przez Swoje niestworzone Energie, które doświadczone są w przeżyciach mistycznych jako światłość, i to nie w znaczeniu alegorycznym czy abstrakcyjnym. Wizja światła nie jest intelektualną kontemplacją Boga; ogarnia ona całego człowieka, jego ducha, duszę i ciało, co stanowi antycypację widzenia Boga „twarzą w twarz”, nie poprzez udział w istocie Boga, lecz poprzez udział w Jego Boskich Energiach. Człowiek przez całą wieczność, czyli „wieki wieków”, będzie leczony niestwo-

⁶¹ T. Ware. *The Orthodox Church*. London 1963 s. 263: “Orthodox honour Mary, not only because she is *Theotokos*, but because she is *Panagia*, All-Holy. Among all God’s creatures, she is the supreme example of synergy or cooperation between the purpose of the deity and the free will of man. [...] Mary could have refused; she was not merely passive, but an active participant in the mystery”

⁶² Awwa Thalassij. *Sotnia pierwaja o lubwi, wozdierzanii i duchownoj żyzni k preswiteru Pawłu*. W: *Dobrotolubije*. T. III. Sergiejew Posad 1992 s. 296.

⁶³ Evagrius Ponticus. *Praktikos* 81 (s. 36).

⁶⁴ Por. tamże 35 (s. 25).

rzonymi Energiami Boga, dzięki którym coraz bardziej będzie się do Niego upodabniał. Wystarczy tylko zwrócić się do Pana, a opadnie zasłona, zachęca św. Paweł i dodaje: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 17-18).

BIBLIOGRAFIA

- Bunge G.: Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe. Przeł. J. Bednarek, A. Jastrzębski, A. Ziernicki. Kraków 1998.
- Chorużij S. S.: Analiticeskij słowar' isichastskoj antropologii. W: Sinergija. Problemy asketiki i mistyki prawosławija. Naucznyj sbornik pod obszczej redakcijej S. S. Choruzego. Moskwa 1995 s. 42-150.
- Chryssavgis J.: Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder. Brookline, Mass. 1989 s. 163-209.
- Chryssavgis J.: Soul Mending. The Art of Spiritual Direction. Brookline, Mass. 2000.
- Dobrotolubije. T. III. Sergiejew Posad 1992.
- Evdokimov P. Prawosławie. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1986²
- Faros Ph.: Sickness or Sin. W: J. T. Chirban (ed.). Sickness or Sin. Spiritual Discernment and Differential Diagnosis. Brookline, Mass. 2001 s. 143-162.
- Giblet J., Grelot P.: Choroba-uleczenie. W: Słownik teologii biblijnej. Red. X. Léon-Dufour. Tłum. bp K. Romaniuk. Poznań 1990 s. 121-125.
- Gillet L.: The Jesus Prayer. Crestwood, NY 1987.
- Grzegorz z Nazjanzu: Mowy wybrane. Tłum. pol. pod red. S. Kazikowskiego. Warszawa 1967.
- Hausherr I.: L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux. „Orientalia Christiana” 86:1933 s. 164-175.
- Hausherr I.: Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. Orientalia Christiana Analecta 137. Roma 1952.
- Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos (Vlachos S.): Orthodox Psychoteraphy. The Science of the Fathers. Transl. by E. Williams. Levadia 1994.
- Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos (Vlachos S.): The Illness and Cure of the Soul in the Orthodox Tradition. Levadia 1993.
- Hierotheos Vlachos, Archim.: Orthodox Spirituality. A Brief Introduction. Levadia 1994.
- John Climacus: The Ladder of Divine Ascent. Transl. by C. Luibheid, N. Russel. New York–Ramsey–Toronto 1982.
- Larchet J.-C.: The Theology of Illness. Crestwood. New York 2002.
- Leloup J.-Y. Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna. Przeł. H. Sobieraj. Kraków 1996.
- Losky V. The Vision of God. Transl. by A. Moorhouse. Crestwood, NY 1983.
- Maksym Wyznawca: Dzieła. Tłum. A. Warkotsch. Poznań 1980.

- Mantzarides G. I.: *Orthodox Spiritual Life*. Brookline, Mass. 1994.
- Mantzaridis G. I.: *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*. Przeł. I. Czackowska. Lublin 1997.
- Meyendorff J.: *A Study of Gregory Palamas*. Leighton Buzzard, Beds 1974²
- Meyendorff J.: *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, NY 1974.
- Robinson T. L.: *Asclepius, Cult of*. W: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. New York 1992 s. 475-476.
- Romanides J.: *Romaioi i Romioi Pateres tis Ekklesias*. Vol. 1. Thessalonike 1984.
- The Philokalia*. The complete text compiled by St Nikodemos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Vol. 1-3. Transl. from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. London–Boston 1979-1984.
- Staniloae D.: *Orthodox Spirituality. A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. South Canaan, Penn. 2002.
- Špidlík T.: *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*. Kalamazo, Mi. 1986.
- Špidlík T., Gargano I.: *Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich*. Przeł. J. Dembska. Kraków 1997.
- Ware Bishop Kallistos: *Silence in Prayer: The Meaning of Hesychia*. W: *Tenże. The Inner Kingdom*. Vol. 1 of the *Collected Works*. Crestwood, NY 2000 s. 89-110.
- Ware T.: *The Orthodox Church*. London 1963.
- Yannaras Ch.: *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh 1991.

THERAPEUTIC EXPERIENCE OF GOD IN ORTHODOX SPIRITUALITY

Summary

Contemporary man, discouraged by the various problems, passions, frustrations, fears, and even despair, which torment him, is looking for a cure for himself. It is very significant that he tries to acquire the absolute freedom, but experiences that it is above his abilities.

Many Christians suffer malady, which distorts their relationship with God, his fellow men and even nature. They are in need of a therapeutic treatment in order to cure them from different kind of illness, as well bodily, as spiritual. From the very beginning of the monastic life in the Eastern Christianity there was stressed a very close connection between the condition of human being and his salvation. The neptic Fathers combined anthropological views of Greek philosophers and thinkers with the wisdom of the Bible. That creative synthesis was very helpful in the practice of many Christians who wanted to experience God as the Healer of the soul, spirit and body.

First part of the article shows Orthodox theology as the therapeutic science. Christianity is not a philosophy in the sense that prevails today. Christianity is the revelation of God Himself to man, and therefore it cannot be contained within the usual conceptions and notions given in the "natural" religion. Deification of human nature in Christ has opened the way towards salvation for a man. Deification should be understood as identical with 'likeness', that is, to be like God. However, in order to reach the likeness, man's purification must previously have taken place. This purification and healing is the Church's work, because the Church is the hospital in which every sick and distressed person can be cured. Theology therefore should be the existential experience of God.

Such attitude towards theology can be found in the patristic tradition, which is neither a social philosophy nor an ethical system, nor is it religious dogmatism, but it is a therapeutic treatment. Theologian, in the full sense of this word, it is somebody who is healed, who acquired internal stillness and dispassion, and remain in the presence of God in the state of unceasing prayer.

Second part of the article depicts Orthodox spirituality as the therapeutic *praxis*. The spiritual life of human being is based on the following assumptions:

1. His creation "in the image and likeness of God",
2. his renewal in Christ and the deification of human nature, and
3. the possibility for him to become a participant in Christ by the grace of the Holy Spirit.

The spiritual life, which is a very dynamic process, makes possible the transformation of passions (Gr. *pathi*) characteristic for the condition of human nature and gaining of virtues in order to be bestowed by God the grace of deification. It would be impossible to look for a way leading towards the therapeutic experience of God without the good knowledge of sources of the man's sickness. The roots of sins come out of evil thoughts (Gr. *logismoi*). Sins become passions. The basic passion from which all the passions originate is self-love (Gr. *philautia*). There are eight general categories of thoughts and passions: gluttony, impurity, avarice, sadness, anger, *acedia*, vainglory, and pride. The final cause of all passions is the personal evil, namely the Demon, who acts by them.

Healing of human nature from passions is only possible by Christ. By His Incarnation, Christ has overthrown the barrier that separated our nature from God and has opened that nature once more to the deifying energies of uncreated grace. The therapeutic process practiced in Eastern Christianity has got its purpose in helping a man to get healing in all spheres of his life. The whole human being with his body, soul, and spirit submits God on the level of sacramental life in the Church, as well as in his individual life of prayer and asceticism. As necessary conditions of healing in the Orthodox Church there are four main ways of cure: Orthodox faith, being aware of our illness, the presence of the Orthodox therapist-priest, and the Orthodox therapeutic method. When a man enters the state of dispassion (Gr. *apatheia*) then we can say that he was healed. But the healing of a human being never will be fully finished, because on the other side of life, it will be endlessly continued the process of transformation him into the image of God, and constant reflecting in brighter and brighter glory.

Summarized and translated by Krzysztof Leśniewski

Słowa kluczowe: duchowość prawosławna, teologia prawosławna, terapeutyczne doświadczenie Boga, złe myśli (gr. *logismoi*), namiętności/pożądliwości (gr. *pathi*), prawosławna metoda terapeutyczna, współdziałanie (gr. *synergia*), uzdrowienie, beznamiętność (gr. *apatheia*).

Key words: Orthodox spirituality, Orthodox theology, therapeutic experience of God, evil thoughts (Gr. *logismoi*), passions (Gr. *pathi*), the Orthodox therapeutic method, cooperation (Gr. *synergia*), healing, dispassion (Gr. *apatheia*).