

## LĘKAĆ SIĘ, PRAGNAĆ, KOCHAĆ

Życie mnisze przedstawia się na ogół w dwóch przeciwstawnych sobie postaciach: pokutnej, której wiele tekstów, zwłaszcza w *Drabinie duchowej* Jana Klimaka, oraz rozwój niektórych pojęć, jak choćby „celi” zakonnej, mogą nadać aspekt penitencjarny, oraz eschatologicznej, zgodnie z którą mnisi wiodą życie anielskie, a klasztor bywa opisywany jako raj zamknięty. O ile pierwsza z tych postaci nie dopuszcza jeszcze nadziei, to ta druga już ją przekroczyła w aktualizowanym właśnie posiadaniu dóbr przyszłych. Czy skazani na śmierć i aniołowie mają jeszcze nadzieję? A jednak, jak przypomniała to wydana nie tak dawno niewielka książeczka<sup>1</sup>, św. Benedykt włącza do „narzędzi” dobrych uczynków pragnienie życia wiecznego. Domaga się przy tym od mnichów, by nigdy nie wątpili w Miłosierdzie Boże. Oto kilka jego takich bardzo ważnych zaleceń: „Śmierć nadchodzącą codziennie mieć przed oczyma”; „Nigdy nie tracić ufności w Miłosierdzie Boże”; „Całą duszą pragnąć życia wiecznego”<sup>2</sup>.

### Trzymać swój umysł w piekle

W tekstach monastycznych nadzieja pojawia się najpierw negatywnie, czyli w formie swego przeciwieństwa – jako bojaźń Boża. Zamiast mówić wprost o nadziei, teksty te wciąż powtarzają, iż trzeba się lękać Sądu Ostatecznego i piekła. I właśnie dlatego wymagają tego, aby mieć je zawsze przed oczyma – w swojej świadomości. Nadzieja zaś jawi się jako coś bardzo niepewnego, albowiem czym można by się chlępić, aby spodziewać się nagrody? Bojaźń z kolei jest postawą pewną, bezpieczną. Polega ona na osądzaniu i potępianiu siebie samego już teraz, aby Sędzia przy końcu czasów nie musiał już tego czynić. Jeśli

<sup>1</sup> Por. Adalbert de Vogüé, *Désirer la vie éternelle. L'espérance hier et aujourd'hui*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1995.

<sup>2</sup> Św. Benedykt z Nursji, *Regula*, Tyniec 1979, s. 21-22 (rozdz. IV).

bowiem droga prowadząca do zbawienia jest wąska, to ta zalecana jest dobrym jej przykładem, albowiem jak nie rozpaczać, jeśli nie ma żadnej możliwej nadziei? Zaleca się przeto takie niepewne wyjście: trzeba oplakiwać siebie, nie osądzając przyszłości, ani w tę ani w drugą stronę. „Trzymaj swój umysł w piekle i nie rozpaczaj” – usłyszał św. Sylwan podczas jednego ze swych widzeń<sup>3</sup> Święty Benedykt traktuje bojaźń jako podstawę pokory. Jeżeli ci, którzy już się znajdują na czwartym stopniu pokory, mogą mieć nadzieję, to bojaźń nadal im towarzyszy, albowiem dopiero na dwunastym i ostatnim stopniu mnich czuje się „każdej chwili winnym grzechów swoich i uważa, że już staje przed straszliwym Sądem” Dopiero wkrótce potem dojdzie „do tej miłości Boga, która, jako doskonała, usuwa precz bojaźń”<sup>4</sup> (por. 1 J 4, 18). Miłość i lęk są tutaj nie do pogodzenia ze sobą.

Nie należy lekceważyć obaw lub przemilczeń wielu ludzi nam współczesnych wobec wyrażenia: „bojaźń Boża”, które ta właśnie antyteza: miłość – strach, zdaje się uzasadniać. Strach nie zawiera jednak w sobie idei Boga strasznego i domagającego się mocno sprawiedliwości, której to idei można by było przeciwstawić, w sposób bardzo uproszczony, ideę Boga miłosiernego. Przeciwstawienie takie jest całkowicie niewłaściwe i uwłacza zarówno Bogu, jak i tradycji monastycznej. Podobnie tego, co św. Benedykt pisze w odniesieniu do pierwszego stopnia pokory: „Człowiek powinien być przekonany, że Bóg z nieba patrzy nań zawsze i o każdej porze, a także, iż czyny jego w każdym miejscu rozgrywają się przed oczami Bożymi, Aniołowie zaś w każdej chwili donoszą o nich do Boga”<sup>5</sup>, nie należy mieszać z *Big Brother is watching you* George Orwella. Bóg nie jest prototypem jakiegoś dyktatora, a życie mnisze nie było i nie jest zaczątkiem reżimów totalitarnych. Benedykt wyraża tu raczej to, co sam przeżył w Subiaco, „mieszkając pod okiem Tego, który patrzy z wysoka”<sup>6</sup>, w przeświadczeniu, że te dwa elementy są nierozdzielne i że człowiek nie znajduje prawdy o sobie, jeśli nie przebywa pod wzrokiem Boga. I dlatego jego refleksja nad bojaźnią Bożą nie wiąże się najpierw z moralnością, lecz właśnie z metafizyką. Mówi bowiem o tym, czym jest byt człowieka i całego stworzenia.

<sup>3</sup> Archimandrite Sophrony, *Starets Silouane, moine du Mont-Athos 1866-1938, Vie – Doctrine – Ecrits*, Paris – Sisteron 1973, s. 43.

<sup>4</sup> Św. Benedykt, *Reguła*, dz. cyt., s. 29-30 (rozdz. VII).

<sup>5</sup> Tamże, s. 26 (rozdz. VII).

<sup>6</sup> Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, II, III, 5 (SC 260, s. 143).

## Trzy obawy

Spojrzenie na dawne teksty monastyczne ukazuje od razu, iż pojęcie obawy jest bardzo niewymierne i tym trudniejsze do sprecyzowania, że mamy tu do czynienia z literaturą, która bawi się po prostu definicjami, dowolnie je mnożąc, bez względu na to, czy są sprzeczne ze sobą, czy też wyłącznie bardzo błyskotliwe, tak że nie roszczą sobie bynajmniej pretensji do rzetelnego ukazania ujmowanej w nich rzeczywistości, lecz jedynie do uwypuklenia jakiegoś ewentualnego jej wymiaru. Ponadto nie należy zapominać o tym, że wykład monastyczny jest wewnątrznie powiązany z praktyką i że tradycja mnisza nie tyle jest przekazem tekstów i tematów, co przekazem tejże praktyki. Doroteusz z Gazy przytacza w ten oto sposób odnośny apoftegmat: „Pewien brat zapytał starca: Ojczy, co mam robić, aby się nauczyć bać Boga? A starzec odpowiedział: Idź, przyłącz się do człowieka, który boi się Boga, a on swoim przykładem nauczy tego także ciebie”<sup>7</sup> Nie ma żadnego innego dojścia do tekstów o bojaźni Bożej od samej bojaźni Bożej.

Wielu autorów wyróżnia trzy formy bojaźni. Opisują najpierw lęk służalczy (niewolniczy), polegający na tym, że chce się uniknąć (za wszelką cenę) kary. Jest więc to także obawa przed Bogiem jako Sędzią i lęk przed śmiercią oraz karą wieczną. Ten rodzaj lęku cechuje początkujących i staje się motywem nawrócenia. Następnie mamy lęk sprzedajny (typowo kupiecki), mający na względzie obiecaną zapłatę, życie wieczne, które nie pociąga jeszcze samo przez się, ale tylko ze względu na samo dobrodziejstwo tego, który je otrzymuje. Dopiero na końcu pojawia się lęk synowski, typowy dla tych, którzy działają z miłości i boją się tylko jednego: zasmucenia Boga, którego kochają, nie dlatego, że mogliby ściągnąć na siebie jakąś karę, ale tylko dlatego, by Go nie zasmucić<sup>8</sup>.

Tym razem miłość i obawa nie tylko że nawzajem się nie wykluczają, ale przywołują jedna drugą na szczyt życia duchowego, i to tak dalece, że obawa, rozumiana jako *timor castus*, narzuca się jeszcze w życiu wiecznym, a św. Bernard zalicza do błędów Abelarda to, że ją

<sup>7</sup> Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne* (tłum. s. M. Borkowska OSB), Warszawa 1980, s. 67 (nr 52). Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców* (tłum. s. M. Borkowska OSB), Tyniec – Kraków 2004 (wyd. 2), s. 401-402 (nr 65/639).

<sup>8</sup> Te trzy obawy wykładają dokładnie: Jan Kasjan, *Rozmowa XI* (SC 54); Św. Doroteusz z Gazy, dz. cyt., s. 63-72; Św. Bernard z Clairvaux, *L'Amour de Dieu*, Paris 1993 (SC 393).

odrzuć<sup>9</sup> Nie docenia się natomiast wciąż nadziei. Traktuje się ją raczej jako postawę sprzedajną i odnosi do miłości własnej.

Ten trój-podział bywał często podejmowany, nie zawsze jednak w postaci trzech lęków, ale także w formie: lęk – nadzieja – miłość, przy czym lęk miał tu znaczenie bardzo ograniczone. Tak właśnie wypowiadał się św. Jan Klimak: „Widziałem któregoś dnia trzech mnichów przyjmujących równocześnie to samo upokorzenie. Pierwszy z nich poczuł się dotknięty nim do żywego i zdenerwowany, ale milczał; drugi cieszył się tym, co go dotykało, ale martwił się o tego, który go znieważył; gdy chodzi o trzeciego, to – myśląc wyłącznie o szkodzie swego bliźniego – płakał z głębokim współczuciem. W ten sposób można patrzeć na robotników, z których jednego ożywia strach, drugiego nadzieja nagrody, a innego jeszcze miłość”<sup>10</sup>.

Schemat ten bywał jednak często modyfikowany i redukowany do struktury binarnej, odnajdując w ten sposób swoją podstawę w nauczaniu św. Pawła (por. Rz 8, 14-17; Ga 4, 7), albowiem lęk służalczy i lęk kupiecki są ostatecznie tylko dwoma aspektami jednej i tej samej postawy, która umieszcza na pierwszym planie dobrodziejstwo samego człowieka. Unikanie kary i pragnienie nagrody zakładają zawsze to, że wysuwa się siebie na czoło i że własne dobro wyprzedza wszystko inne, jak to podkreślał św. Bernard<sup>11</sup> Obie te formy obawy są interesowne. Wspomniany wyżej proces samo-potępienia sugerowałby bowiem w rzeczy samej pewien podstęp w odniesieniu do samej obawy, albowiem potępienie siebie samego byłoby faktycznie odwróconym jedynie środkiem służącym do tego, by nie zostać potępionym przez Boga i dojść do swego celu. Natomiast trzeci rodzaj lęku zawiera w sobie wyraźną odwrotność lub zdecentralizowanie. Dobro ma wartość samo przez się i uzasadnia działanie na rzecz jego urzeczywistnienia; Bóg jest taki, że miłowanie Go dla Niego samego wystarcza do wykonania czynności cnotliwej, tak że ostatecznie wola Boża staje się jedynym kryterium poprawności (*rectitudo*) – by posłużyć się słowem drogim dla św. Anzelm. Moralność i miłość utożsamiają się w przyłgnięciu woli ludzkiej do woli Boga. W ten sposób jednak ludzkie „ja” znika jakby całkowicie przed Bogiem. Nie ma już ani własnej woli, ani miłości własnej, ale mamy samo tylko synowskie ogołocenie,

<sup>9</sup> Por. św. Bernard, *Epistula 190 de erroribus Petri Abelardi*, w: *Sancti Bernardi Opera VIII* (wyd. Leclercq-Rochais), Romae 1977, s. 39 (I. 21); tenże, *L'Amour de Dieu*, XIV, 38.

<sup>10</sup> Św. Jan Klimak, *L'Echelle sainte*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1978, s. 132 (nr 8, 34).

<sup>11</sup> *L'Amour de Dieu*, dz. cyt., XII, 34.

odnowienie obrazu i podobieństwa Bożego, niegdyś utraconych, co więcej: „być niezdolnym do pragnienia czegokolwiek innego poza tym, czego chce sam Bóg, to być już tym, kim On jest”<sup>12</sup>. I dlatego właśnie, chociaż św. Benedykt nie konstruuje swego rozdziału o pokorze wokół dwóch lub trzech lęków, niektórzy z jego komentatorów, jak na przykład Paweł Diakon w średniowieczu, a o wiele później Dom Calmet, nie mają najmniejszego problemu z wyjaśnianiem według tego właśnie schematu tych jego wypowiedzi, które dotyczą lęku od pierwszego aż do dwunastego stopnia. Opisana bowiem przez niego pokora przechodzi przez wyrzeczenie się woli własnej (drugi stopień) i posłuszeństwo (trzeci stopień) na wzór Chrystusa. Cała pedagogika monastyczna, którą się wyraża w pojęciach lęku lub pokory, polega na tym zdecentralizowaniu, realizowanym przez wyzbycie się siebie i traktowanym spontanicznie jako najbardziej istotne. Prawdopodobnie św. Bernard posłużył się tutaj najmocniejszymi stwierdzeniami, traktując pokorę jako pierwszy stopień prawdy, albowiem jest ona uznaniem tej nicości (*nihil*), jaką jest człowiek<sup>13</sup>

### **Lęk: od miłości siebie do miłości Boga**

Lęk rodzi się z wiary – powtarzają to wciąż Ojcowie. Oznacza to, że wpisuje się on w tę postawę, która przełamuje autonomię podmiotu, aby skierować go ku Bogu, od którego otrzymuje on byt i życie. Mówiliśmy wyżej o dekoncentracji. Dajmy jej jednak wreszcie właściwą nazwę: chodzi o nawrócenie. Różne rodzaje lęku odpowiadają konkretnym etapom nawrócenia, którego zwieńczeniem jest upodobnienie się do Chrystusa i ponowne odkrycie swego synostwa Bożego. Lęk zaczyna się przeto zerwaniem, zawaleniem się zakładanej i iluzorycznej całości, uznaniem tego, że nie jest się Bogiem, a ogólniej: że rzeczywistością nie jest samo tylko stworzenie. Jako odkrycie radykalnej niewystarczalności, lęk wyraża się naturalnie łzami, oznacza bowiem najpierw konieczność zbawienia, które wydaje się o tyle bardziej

<sup>12</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères de Mont-Dieu 258*, Paris 1976, s. 349 (SC 223).

<sup>13</sup> Por. np. jego *Stopnie pokory i pychy*, w: *Sancti Bernardi Opera*, dz. cyt., III, Romae 1963, s. 28. Gdy chodzi o Wschód chrześcijański, zob. Calliste le Patriarche, *Chapitres sur la prière 55*, w: *La Philocalie*, t. II, Paris 1995, s. 693: „O, ty, który zrozumiałeś, że nie jesteś niczym, który nauczyłeś się poznawać Tego, który cię stworzył i ukształtował, który odkryłeś w swej stałości ruch będący powodem twego przejścia do istnienia, ty, stworzenie, staniesz się Bogiem jako człowiek duchowy, we wszystkim podobny do Stwórcy...”

niedostępne, o ile wcześniej odczuwało się satysfakcję/zadowolenie z siebie bez Boga i zajmując miejsce Boga: „Każdy stanowi swoje prawo wtedy, gdy przedłożył swą własną wolę nad wolę odwieczną, ustaloną dla wszystkich – przewrotny zamiar naśladowania swego Stwórcy”<sup>14</sup>. Czy taka pycha, ten grzech podstawowy („Będziecie jako bogowie”) może być odpuszczony? Pierwszą formą lęku jest więc ból, skrucha, czyli żal za grzechy, te gorzkie łzy wylewane nad sobą samym z ostrą świadomością swych błędów i uchybień. Mnich czuje się jakby umieszczony przed bezlitosnym zwierciadłem, które mu ukazuje nieustannie jego własne oblicze (które trzeba pojmować dokładnie nadal jeszcze jako własne oblicze). „Ten, kto nabył bojaźń Pana, wysłał na wygnanie kłamstwo, ma już bowiem swe własne sumienie jako nie-przekupnego sędziego”<sup>15</sup> I właśnie wtedy nasuwa się myśl o śmierci i o Sądzie. Tenże Jan Klimak określa mnicha jako „duszę przepelnioną boleścią, która zarówno podczas snu, jak i podczas czuwania, zajmuje się bez ustanku przypominaniem sobie śmierci”<sup>16</sup>.

Pamięć ta jednak nie ogranicza się do strachu przed karami wiecznymi. Strach ten bowiem, typowo służalczy, jest niewystarczający, gdyż oznacza wciąż to „ja”, które się przedstawia jako cierpiące cierpieniem sobie właściwym i dlatego pozostaje wciąż egocentryczne. Pamięć o śmierci jest w swej istocie świadomością swojej skończoności i tym samym swej pierwotnej zależności oraz istniejącej wciąż przed człowiekiem otwartej możliwości nie-bycia. Śmierć jest nie tylko dojściem do szczęścia lub kary, w których człowiek trwa na wieki. Jest ona przede wszystkim niepodważalnym znakiem jego przygodności, a negatywnie rzecz ujmując: przekazanego nam daru bycia. Pamięć taka jest więc nierozłącznie związana z pamięcią o Bogu. Strach staje się w ten sposób świadomością nienaruszalnej relacji, odwiecznego (po-)wołania do tej relacji wpisanej w nas samych jako stworzonych na obraz i podobieństwo Boga, naruszone przez grzech, lecz przywrócone dzięki łasce Chrystusa. Jego pierwszym dobrodziejstwem jest doprowadzenie nas do raju początków, gdzie człowiek zachowywał wciąż w pamięci Boga zawsze obecnego i żył swą relacją stworzenia.

Pamięć o śmierci i pamięć o Bogu zespalają się ze sobą w innym jeszcze punkcie: w spojrzeniu skierowanym na Krzyż, na którym Bóg umiera, niwelując lęk rozpaczy i ukazując nam drogę: wyrzeczenie się

<sup>14</sup> Św. Bernard, *De diligendo Deo*, XIII, 36.

<sup>15</sup> Św. Jan Klimak, *Drabina do nieba*, 12, 7.

<sup>16</sup> Tamże, I, 14.

własnej woli, posłuszeństwo, zachowywanie przykazań – na wzór Syna Wcielonego, prawdziwego Obrazu Boga, będącego „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Mnich pojmuje wreszcie, że niepodobieństwo do Boga, w jakie popadł, jest równoznaczne z brakiem podobieństwa do siebie samego. „Gdy jestem z Tobą, jestem także ze sobą: i przeciwnie, nie jestem ze sobą wówczas, gdy nie jestem z Tobą”<sup>17</sup> Podmiot samowystarczający jest podstępem lub wabikiem, człowiek bowiem istnieje lub przebywa ze sobą samym tylko wówczas, gdy znajduje się w obliczu Boga, w pokornym wyznaniu swego bytu stworzonego i odkupionego. Ból (żał) i pokuta się pogłębiają już bez żadnego podejrzenia o podstęp, uzasadniając ustawiczne powtarzanie modlitwy Jezusa przez mnichów Wschodu: „Zlituj się nad nami”, albowiem dystans istniejący pomiędzy Bogiem i człowiekiem zdaje się wciąż większy i niepokonalny, jeśli sam Bóg go nie usunie, zbliżając się do człowieka. Ale właśnie w trakcie rozważania boskiej filantropii i kontemplowania Ukrzyżowanego, zawieszzonego pomiędzy niebem a ziemią i otwierającego raj, mieszają się ze łzami żalu łzy uznania i radości, zaś tak obmyte oczy sprawiają, że mnich widzi odtąd wszystkie byty, poczynając od siebie samego, w nowym świetle. Wkracza wówczas w ruch miłości Boga, który go pobudził i wskrzesił mocą miłości lub współczucia wobec wszystkich bytów, a nie tylko ludzi, gdyż najmniejsze nawet stworzenie zostało zranione grzechem. Doświadczają w ten sposób powszechnej solidarności, której najmocniejszy wyraz znajduje się prawdopodobnie w tekście, który nie jest bezpośrednio monastyczny, chociaż został włożony w usta mnicha. W *Braciach Karamazow* starzec Zosima przytacza zdania swego brata, wypowiedziane na krótko przed jego śmiercią: „Każdy jest winien za wszystko i wobec wszystkich. (...) Ptaszkowie Boży, ptaszkowie radośni, darujcie mi, bo i wobec was grzeszyłem. (...) Była tak wielka chwała Boża wokół mnie: ptaszki, drzewa, łąki, niebiosy, ja sam żyłem w hańbie, sam wszystko plugawiłem, a chwały i krasy nie dostrzegałem wcale. (...) Za wiele grzechów na siebie bierzesz – płakała nieraz mama. Mamo, droga moja, przecie z radości, nie ze smutku płacząc; sam przecie chcę poczuwać się wobec nich do winy, nie mogę ci tylko tego wytłumaczyć, nie wiem nawet, jak ich kochać. Niechże będę grzeszny wobec wszystkich, ale przecie wszyscy mi przebaczą, otóż i raj. Czym teraz nie w raj!”<sup>18</sup> A nieco dalej tenże

<sup>17</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, II, 2, Paris 1985, s. 53 (SC 324).

<sup>18</sup> Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow* (tłum. A. Wat), t. I, Warszawa 1978, s. 348-349.

starzec Zosima mówi o „tajemniczym gościu”, który popełnił przed czternastu laty morderstwo, teraz zaś dogorywa i mu się zwierza: „Czternaście lat byłem w piekle. (...) Czternaście już lat temu wpadłem «w ręce Boga żywego» – tak się te lata nazywają. Jutro poproszę te ręce, aby mnie puściły...” A ponieważ – jak sądzi – udało mu się odpokutować, już tu na ziemi, popełnioną zbrodnię, wyznaje pełen nadziei: „Bóg zlitował się nade mną i wzywa ku Sobie. Wiem, że umieram, ale czuję radość i spokój, po raz pierwszy od tylu lat”<sup>19</sup>

To poczucie winy i ta solidarność z całym stworzeniem są po prostu naśladowaniem Tego, który wziął na siebie nasze grzechy, posuniętym niekiedy aż do utożsamienia się z Chrystusem, który staje się wszystkim we wszystkich, kiedy zniknęły już wszelka własność i jedyność: „Kto będąc doskonały w miłości, osiągnął szczyt wewnętrznej wolności od złych namiętności, ten nie zna różnicy między własnym i cudzym, wierzącym i niewierzącym, niewolnikiem i wolnym, mężczyzną i kobietą. Będąc ponad tyranią namiętności, widzi tylko jedną wspólną naturę wszystkich ludzi, wszystkich traktuje jednakowo, dla wszystkich ma to samo serce. Dla niego nie ma już znaczenia, czy jest Żydem czy poganinem, mężczyzną lub kobietą, niewolnikiem lub wolnym, bo wszystkim we wszystkich jest Chrystus”<sup>20</sup> To poczucie winy i ta solidarność z całym stworzeniem są też wypełnieniem bytu na obraz Archetypu i usynowienia, czyli osiągnięciem i najwyższą formą bojaźni Boga. Jan Kasjan może zilustrować te trzy obawy: służalczą, kupiecką i synowską, również przypowieścią o synu marnotrawnym. Ten, który się znajduje gdzieś daleko, w tej *regio longinqua*, którą tradycja chętnie określała jako „teren niepodobieństwa” (*regio dissimilitudinis*), o ile może znać jakiś strach przed Bogiem, to pozostaje wciąż przy dwóch pierwszych jego postaciach, albowiem doświadczenie tej trzeciej postaci możliwe jest dopiero wraz z powrotem do domu ojca, kiedy to zostaną odkryte na nowo miłość podobieństwa i synostwo zarazem. Zestawiając Łk 15, 31 z J 16, 15, Kasjan określa ten ostatni stan jako posiadanie przez syna wszystkich dóbr Ojca. Oznacza to także, że spełniona obawa pozwala nam przekroczyć próg nadziei.

Natrafiamy tutaj trudność monastycznej nauki o nadziei, o jakiej wspomnieliśmy już na początku, polegającą konkretnie na tym, że dostrzega się teraz, iż postawa, która zdaje się odrzucać nadzieję, jest

<sup>19</sup> Tamże, s. 371-375.

<sup>20</sup> Maksym Wyznawca, *Księga Miłości* (2, 30), w: tenże, *Dziela* (tłum. ks. A. Warkotsch), Poznań 1980, s. 288.



dokładnie takim nastawieniem, które ją przekracza: klasztor jako miejsce pokuty jest równocześnie klasztornym rajem, a mnichem, który – tak jak Sylwan – znajduje się w piekle, jest równocześnie ten, który jest przebóstwiony, zostaje zaś przebóstwiony właśnie dlatego, że znajduje się w piekle. Czy można by powiedzieć, że istnieje pomiędzy nimi dystans oddzielający początkującego od doskonałego? Niewątpliwie tak, a pierwsze wieki monastyczne powtarzają często słowa Antoniego: „Ja już nie boję się Boga, ale Go kocham: bo miłość precz wypędza bojaźń”<sup>21</sup>. Nie można jednak zapominać o rozlicznych ostrzeżeniach, jakie znajdują się w tych tekstach, i zgodnie z którymi należy toczyć walkę aż do końca, albowiem upadek zawsze jest możliwy. I tak można przeczytać u Klimaka: „Kiedy jesteś dotknięty skruchą, nie nastawiaj nigdy ucha na sugestie tego psa, który udaje przed tobą Boga jako przyjaciela ludzi, albowiem jego celem jest wyrwać ci tę skruchę i tę bojaźń, która wypędza wszelki inny strach”<sup>22</sup>. Zwłaszcza syn wie, że jest dzięki czystej łasce Ojca. Czysta obawa pogłębia się dzięki skrusze i uznaniu swej winy. To ona daje łaskę.

### Pragnienie bez końca

Kondycja synowska nie jest zastrzeżona dla „tamtego świata”, ale może być przeżywana już teraz. Przedmiotem nadziei mnicha jest nie tyle szczęśliwość „tamtego świata”, co dojście do stanu syna podczas swego życia, czyli do zażyłości z Ojcem i udziału we wszystkich Jego dobrach. „Czy nie jestem już w raju?” – pyta brat starca Zosimy. Cele ostateczne są stymulujące dla debiutanta, a nie dla tego, kto miłuje. On bowiem już dojrzał dzięki tej miłości, która nigdy nie ustanie, a przewyższa wiarę i nadzieję (por. 1 Kor 13, 8. 13). Nie jest więc rzeczą zasadniczą eschatologiczne oczekiwanie w jego potocznym znaczeniu. Przyniesione przez Chrystusa zbawienie jest skuteczne, a uczestniczy się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu przez chrzest. Egzystencja chrzcielna jest egzystencją eschatologiczną, a profesja mnisza, traktowana tradycyjnie jako drugi chrzest, oznacza zaangażowanie w rzeczywistości ostateczne jako zaangażowanie się w świat. Eschaton jest formą naszej terażniejszości. Trzeba uznać, zgodnie z pięknym wyra-

<sup>21</sup> Św. Antoni Wielki, *Apoftegmat 32*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, dz. cyt., s. 145. Por. św. Doroteusz z Gazy, dz. cyt., s. 64 (pouczenie 48).

<sup>22</sup> *Drabina...*, dz. cyt., 6, 12.

zeniem Jacquesa Touraille<sup>23</sup>, „ustawiczną paruzję, przychodzenie i obecność Drugiej Osoby Boskiej Trójcy, która odsyła świat do Ojca światłości przez *eleos*, litość, która jest miłością, samą łaską Ducha Świętego” Obawa i miłość wprowadzają w ten ruch.

Kategorię nadziei powinno się więc zastąpić kategorią pragnienia. Nie oczekuje się szczęścia, lecz pragnie się bycia z Bogiem. I to właśnie czyni nas synami: „Moje dziecko, ty zawsze jesteś ze mną i wszystko, co moje, do ciebie należy” (Łk 15, 31). Powiedzieliśmy, że obawa ugruntowuje już nas w pamięci o Bogu i przyprowadza z odległego regionu niepodobieństwa. Tak, dla tego, kto się lęka, eschatologiczne oczekiwanie nie ma już sensu, gdyż kres jest tu, oddaje się już bezgranicznie, chociaż przyszłość trwa jeszcze, nawet ta związana z darem nieskończonym. Mnich nie zna zatem czasu jednowymiarowego, co byłoby równoznaczne z tą jedyną obecnością Boga. Wprost przeciwnie, pozostaje ukierunkowany na przyszłość, przyjmując tę ustawiczną paruzję, albowiem miłość nie jest nigdy statyczna, ale jest unoszona pragnieniem, a ono jest nieskończone tak, jak jego przedmiot, i raczej wzrasta, aniżeli się spełnia. Obawa, miłość, pragnienie: te trzy umacniają się nawzajem i jedynie wzrastają. Epektaza.

„To, co pochodzi z bojaźni Bożej, tak jak to, co pochodzi z *erosu* boskiego, rodzi się z gwałtownego i niepokonalnego pragnienia miłowania Pana Jezusa Chrystusa, o którym się pamięta. Dusza woła poza sobą samą: «Chrystusie, przyciągnąłeś mnie swoim pragnieniem, przeobraziłeś mnie swoim boskim *erosem!*». I jeszcze: «Zbawicielu, Ty cały jesteś słodkością, Ty cały jesteś pragnieniem i wezwaniem, Ty cały jesteś niewyczerpanym, ty cały jesteś niepojętym pięknem!». Dusza mówi wraz z Pawłem, głosicielem Chrystusa: «miłość Chrystusa przynagła nas» (2 Kor 5, 14). I: «Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?» (Rz 8, 35). I jeszcze: «jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terazniejsze, ani przyszłe, ani moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym» (Rz 8, 38-39)”<sup>24</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>23</sup> *Le Christ dans la Philocalie*, Paris 1995, s. 56-57.

<sup>24</sup> Kalikst i Ignacy Ksantopuloi, *Centurie duchowe*, 58 (cytując dwa tropariony z liturgii bizantyjskiej), w: *La Philocalie*, t. II, dz. cyt., s. 603-604.