

Tomasz Herbich Duchowość prawosławna w „Wyspie” Pawła Łungina [ROSJA]

Modlitwa prowadzi do poznania Boga, co jest możliwe do osiągnięcia jedynie, gdy się jest z Nim we wspólnocie, którą wyłącznie On sam może ustanowić w swoim wyjściu ku człowiekowi



Modlitwa prowadzi do poznania Boga, co jest możliwe do osiągnięcia jedynie, gdy się jest z Nim we wspólnocie, którą wyłącznie On sam może ustanowić w swoim wyjściu ku człowiekowi - przeczytaj tekst *Duchowość prawosławna w „Wyspie” Pawła Łungina*^[1] opublikowany pierwotnie w roczniku Słowo Krzyża

*„Głębokie religijne wyrzeczenie się tego świata oraz wszystkiego, co z
tego świata,*

*utrzymywane w codziennym zaparciu się samego siebie, byłoby czymś
nie do pomyślenia*

*dla dzisiejszej młodzieży. Wszelako co drugi absolwent wydziału
teologicznego mógłby*

*wykazać się wirtuozerią w czymś znacznie bardziej cudownym. Mógłby
przedłożyć*

*projekt powołania do życia stowarzyszenia, którego celem byłoby ni
mniej, ni więcej,*

jak tylko zbawienie wszystkich zagubionych.”[2]

Słowa modlitwy Jezusowej („Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”) otwierają film „Wyspa” i wyznaczają rytm życia głównego bohatera. Wraz z nimi widz zostaje wprowadzony w świat duchowości prawosławnej, dla której słowa te są „jednym ze sposobów rozpoczęcia duchowej podróży”, który „poprzez całe pokolenia wiernych był jedyną drogą prowadzącą do wiecznego szczęścia”[3]. W

swojej prostocie słowa te kumulują najistotniejsze treści duchowości prawosławnej. Dlatego reżyser filmu, Paweł Łungin, uczynił z nich punkt wyjścia dla stworzonego przez siebie modelu drogi duchowej tego wyznania, który w „Wyspie” realizuje ojciec Anatol.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba wskazania i omówienia niektórych istotnych elementów prawosławnej tradycji ascetycznej, które zostały włączone do filmu. Pozwoli to na osiągnięcie dwóch celów: 1. dzięki wskazaniu tych elementów prezentowane studium będzie stanowiło przyczynek do interpretacji dzieła; 2. poprzez wykazanie, że główny bohater filmu realizuje właściwy chrześcijańskiemu Wschodowi ideał duchowy, poniższy tekst poprowadzi czytelnika do lepszego zrozumienia duchowości prawosławnej.

I. Bóg, który działa

Próbując zanalizować dowolny komunikat, należy zadać pytanie o autora i adresata. W przypadku modlitwy stają się one (zwłaszcza jeśli chodzi o Adresata) jeszcze istotniejsze, a to za sprawą faktu, że modlitwa w znacznym stopniu odstępuje od reguł znanych z codziennej komunikacji międzyludzkiej jako „przestrzeń” działania Tego, któremu jest komunikowane[4], który dąży do ustanowienia wspólnoty z komunikującym[5]. Co więcej, celem modlitwy jest, aby ten, który się modli, stał się słuchającym. Oznacza to, że najdoskonalszą formą tego typu komunikacji jest milczenie modlącego się podmiotu, który się wsłuchuje[6].

Takie rozumienie modlitwy ma bezpośredni związek z apofatyzmem jako charakterystyczną cechą teologii prawosławnej[7]. Warto w tym miejscu przywołać rozróżnienie na dwa jego rodzaje, które w pracy o św. Grzegorzu Palamasie podejmuje Yannis Spiteris: „Są dwa rodzaje apofatyizmu. Jeden łączy się z ograniczeniami istoty stworzonej. Bóg jest niepojęty, ponieważ człowiek, będąc bytem stworzonym i związanym z bytami, nie może pojąć Boga. Wystarczy jednak, że «przewyższy samego siebie», że «oderwie się od bytów», że dokona w sobie operacji «zjednoczenia», by mógł poznać Byt Boży. Drugi rodzaj apofatyizmu to ten, który stwierdza, że absolutna transcendencja Boga jest właściwością istoty Bożej i dlatego żadna forma ogołocenia, żadne przewyższenie samego siebie nie są w stanie przewyciężyć niepoznawalności Boga: Bóg Biblii jest Bogiem «ukrytym», który objawia się, kiedy chce i w warunkach przez siebie samego określonych. Palamas wyznaje tę drugą formę apofatyizmu”[8]. Przy takim rozumieniu poznania Boga, w którym uznaje się absolutną zależność poznającego od Poznawanego, można szczególnie podkreślić konstytutywny charakter działania Bożego dla wszelkiej chrześcijańskiej modlitwy. Tylko Bóg może wprowadzić człowieka we własną Świątość, czyli zrealizować właściwy cel modlitwy, gdyż dla prawosławia „cel modlitwy (...) w mniejszym stopniu polega na zachowaniu próśb, a w większym na tym, żeby człowiek wszedł w przestrzeń Świątości, w obecność Bożą i tam uczył się stać przed Bogiem”[9].

Zauważmy, że główny bohater „Wyspy” zbliża się do doskonałości duchowej nie wskutek skrupulatnego wypełniania mniszych obowiązków. Ojciec Anatol ciągle znajduje się na najniższym szczeblu życia wspólnoty i nie chce zmieniać swojego statusu ani zewnętrznych jego oznak (takich jak wykonywana praca i miejsce zamieszkania)

pomimo namowy ze strony współbraci, ojca Filareta i ojca Jowa. Zresztą, same jego relacje ze wspólnotą, w której żyje, są napięte. Okazuje się jednak, że w logice Bożego działania ofiara ojca Anatola, podobnie jak ofiara Abla, jest miłsza Bogu od ofiary ojca Jowa. Ojciec Anatol wyraża zdziwienie, że mimo ogromu jego grzechu to przez niego Pan zechciał pouczać innych. Działanie Boże, które jako jedyne może wprowadzić w przestrzeń Świątości, okazuje się być nieuwarunkowane działaniem człowieka[10]. Korzenie tej idei odnaleźć można już w Starym Testamencie, w którym to do Boga należy określenie, kto może znaleźć się w Jego obecności. Jednak szczególnym jej wyrazem jest nauka św. Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga; nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2,8-10). Fakt, że zbawienie dostępne jest wyłącznie dzięki działającej życzliwości[11] Boga, w filmie został podkreślony przez grzech ojca Anatola.

II. Człowiek, który potrzebuje Bożej życzliwości

Jeżeli patrzylibyśmy na losy filmowego bohatera przez pryzmat „sądowniczej” sprawiedliwości, „Wyspa” powinna się skończyć w okolicach dziesiątej minuty, w momencie, w którym wydaje się, że ten, który zdradził i zabił swojego towarzysza, sam zginął. Potrzeba sprawiedliwej odpłaty, która nie dba o los osoby w wieczności, zawężając perspektywę do granic doczesności, zostałaby tym samym zaspokojona. Dzieje się jednak inaczej – ojca Anatola ratują mnisi, a w dalszej części filmu główny bohater sam podejmuje mnisze życie i kaja się za swoje grzechy.

Pokajanie jest podstawowym tematem wschodniej tradycji monastycznej. Niesłusznie bywa ono zawężane do polskiego słowa „pokuta”, „które wskazuje tylko na jeden z aspektów tej bardzo bogatej rzeczywistości związanej z nawróceniem, przemianą umysłu, żalem za popełnione grzechy, czy praktykami pokutnymi”[12]. Słowo „pokajanie” jako cerkiewnosłowiańskie tłumaczenie greckiego wyrazu meta, noia należy oddawać raczej przez polskie „nawrócenie”[13]. Właśnie do pokajania odnosi się św. Marek Eremita, pisząc: „Nikt nie jest tak dobry i litościwy jak Bóg. Ale i Stwórca nie przebaczy człowiekowi, jeśli ten się nie nawróci.”[14] Pokajanie jest więc właściwą drogą wiary, do której wzywał już św. Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy: „Nawróćcie się[15] – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie w darze Ducha Świętego” (Dz 2,38). Sama modlitwa Jezusowa „jest szczególną (choć nie wyłącznie) modlitwą kajalną, szczególnie w swej rozwiniętej formie”[16]. Postawa pokajania przenika prawosławną liturgię, w której wielokrotnie powtarzane są słowa: „Panie, zmiłuj się”[17]. Są one wypowiedane w obliczu chwały Bożego królestwa[18], które wspomina się już na początku liturgii: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”[19].

Pokajanie jest stałą treścią życia duchowego, a nie jednorazowym aktem[20]. W prawosławiu jednorazowy, rozpoczynający drogę ku Bogu akt konwersji ma mniejszą rangę niż w części wyznań protestanckich i pozostających pod ich wpływem niektórych ruchach w Kościele katolickim[21]. W „Wyspie” nie ma ani jednej wzmianki o takim momencie w życiu ojca Anatola. Nie ma też takiej potrzeby, bo

pokajanie to jego stała postawa, a wiara jest ze swej istoty, a nie tylko w momencie konwersji, egzystencjalnym zwrotem, zmianą w myśleniu[22].

Tak rozumiane pokajanie wiąże się z pokorą, która według św. Marka Eremity „nie polega na tym, by wydać zły sąd o sumieniu, ale by rozpoznać łaskę Bożą i wspólnie z nią działać”[23]. W pokajaniu bardzo ważną rolę odgrywa uznanie własnej grzeszności, ale nigdy nie można odrywać go od pozytywnej treści, stanowiącej jego istotę. Jest nią wiara, że w Jezusie Chrystusie prawdziwie zostało ofiarowane ludziom zbawienie[24]. Pokajanie jest zatem odpowiedzią na dzieło zbawcze Chrystusa. Na pozytywny wymiar chrześcijańskiej drogi do świętości w następujących słowach zwrócił uwagę bp Kallistos (Ware): „Jako «nowy umysł», nawrócenie, ponowne skupienie się na Bogu, pokajanie ma charakter pozytywny, a nie negatywny. Jak mówi św. Jan Klimak: «Pokajanie jest córką nadziei i odrzuceniem rozpaczy». Nie jest ono zwątpieniem, lecz żarliwym oczekiwaniem; nie jest ono uczuciem znajdowania się w sytuacji bez wyjścia, lecz oznacza wychodzenie z niej. Nie jest to nienawiść do siebie, ale afirmacja – potwierdzenie mego prawdziwego «ja» stworzonego na obraz Boga”[25]. Szczególne znaczenie ma fakt, że w akcie uznania własnej grzeszności nie dokonuje się destrukcja osobowości, ale jej odnalezienie poprzez zakotwiczenie w Bogu. Skoro istotny nurt tradycji prawosławnej rozumie upadek jako eksterioryzację istnienia[26], to hezychia jest zarazem rozumiana jako droga powrotu do samego siebie[27]: „Asceza zyskuje całą swą wielkość, dążąc do prawdziwej natury; nigdy nie walczy przeciw ciału, lecz przeciw jego wypaczeniom, a przede wszystkim przeciw ich duchowej zasadzie. Dlatego nie tyle chodzi w niej o uzyskanie przebaczenia i odnowienie łaski, ile o przemianę

powodującą całkowite uzdrowienie natury człowieka”[28]. Przemiana może jednak dokonać się jedynie pod warunkiem uznania siebie za tego, któremu potrzebna jest uzdrawiająca życzliwość Boga.

Karl Christian Felmy, idąc za biskupem Kallistosem (Ware), wyróżnia dwa szczególnie często spotykane u prawosławnych świętych dary: uleczenia i łez, dodając do nich trzeci – dar jasnowidzenia[29]. Należy zauważyć, że wszystkie trzy ujawniają się w życiu głównego bohatera „Wyspy”. Szczególnie wyraźnie został tu przedstawiony dar łez, któremu wiele miejsca poświęcił już Ewagriusz z Pontu w traktacie „O modlitwie”. Ewagriusz rozpoczyna swoje uwagi od zachęty do modlitwy o ten dar: „Nade wszystko módl się o dar łez, abyś przez skruchę zniszczył właściwą twej duszy zatwardziałość, a po wyznaniu – wbrew sobie – nieprawości przed Panem otrzymasz od Niego przebaczenie”[30]. W filmie wielokrotnie widzimy ojca Anatola opłakującego grzech z przeszłości i modlącego się za zabitego towarzysza. Z tym przede wszystkim związane są jego pobyty na tytułowej wyspie, co dodatkowo wyróżnia ten dar spośród innych, otrzymanych przez głównego bohatera. Opłakujący swój grzech ojciec Anatol jest więc tym, który wyczekuje Bożego przebaczenia. W dalszych fragmentach swego dzieła Ewagriusz stwierdza, że modlitwa zanoszona ze łzami skruchy zawsze będzie wysłuchana[31]; że nie należy z jej powodu wynosić się nad innych, gdyż łzy stanowią „pomoc dla modlitwy, abyś mógł gorliwie wyznać swoje grzechy i dzięki łzom przypodobać się Panu”[32]. Na końcu tej części rozważań Ewagriusz zamieszcza następującą przestrożę: „Wielu, chociaż opłakiwało grzechy, zapominało o celu, w jakim łzy zostały im dane, i tak w szaleństwie zagubili się”[33].

Ponadto, ojciec Anatol uleca oraz wie o wydarzeniach zaistniałych w innym miejscu lub w przyszłości (w tym przewiduje moment własnej śmierci)[34]. Jednym z najważniejszych wątków filmu jest uzdrowienie opętanej, która okazuje się być córką Tichona, dawnego towarzysza ojca Anatola. Istnieje bezpośredni związek między stwierdzeniem o braku pokoju w swojej duszy, które kieruje główny bohater do ojca Filareta, a słowami niewysłowionej radości, które wypowiada, gdy orientuje się, że to jego dawny towarzysz przybył do niego z opętaną córką. Ascetyczna droga uzyskuje swoje spełnienie w pocieszeniu, które jest dziełem Boga w życiu otwierającego się na Jego łaskę człowieka. Właśnie to pocieszenie jest właściwą treścią drogi pokajania, nadającą sens jej trudom i doświadczanym łzom.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym istotnym elemencie drogi do świętości, którą realizuje główny bohater filmu. Bez wątpienia ojciec Anatol jest przedstawiony jako jurodiwy. Ta paradoksalna droga świętości znana była już w Cesarstwie Bizantyjskim, choć jej szczególny rozwój nastąpił na Rusi[35]. Gierogij Fiedotow wyróżnia trzy zasadnicze elementy tej formy ascezy: 1. „ascetyczne odrzucenie wszelkich form czci”; 2. „wyjawienie przeciwieństw między głęboką prawdą chrześcijańską i powierzchownym «zdrowym rozsądkiem» oraz prawem moralnym, mające na celu wywołanie uśmiechu pogardy (por. 1 Kor 1-4)”; 3. „posługę światu poprzez swoiste kazanie, dokonywane nie słowem i czynem, ale mocą Ducha, duchową władzą osoby często obdarzonej darem prorocstwa”[36]. Ojciec Anatol podąża drogą jurodztwa, o czym świadczy choćby to, że: 1. we wspólnocie, w której żyje, stoi na najniższym stopniu w hierarchii; 2. śpi na węglu; 3. nie stosuje się do niektórych reguł obowiązujących we wspólnocie, co jest istotnym polem konfliktu pomiędzy nim a ojcem Jowem; 4. przewiduje spłonięcie celi ojca Filareta, nie ostrzegając jednak o tym w sposób

bezpośredni, a poprzez rzucenie w kierunku przełożonego zwęglonej głowni; 5. gdy przełożony monasteru przychodzi do niego zamieszkać, bezceremonialnie pozbawia go zbytku. Konflikt pomiędzy ojcem Anatolem a ojcem Jowem ma znaczenie uniwersalne, jako spór wynikający z napięcia istniejącego między charyzmatem a instytucją. W kontaktach z ludźmi przybywającymi po porady ojciec Anatol okazuje daleko posuniętą surowość, która jednak nie wiąże się z pogardą, ale ze zwróceniem uwagi na konieczność podjęcia wyrzeczeń w celu doświadczenia zbawiającej łaski Boga. Charakterystyczne jest to, że filmowy bohater nie chce ujawnić się w tych kontaktach, odgrywając rolę pośrednika pomiędzy przybywającymi ludźmi a ojcem Anatolem, którym miałyby być ktoś inny. Wydaje się, że już samo przychodzenie ludzi do niego powinno być odczytane jako szczególne potwierdzenie faktu, iż w jego działaniu rzeczywiście obecna jest moc Ducha Świętego.

Zakończenie

„Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”[37] – ta maksyma, autorstwa Ewagriusza z Pontu, w teologii prawosławnej jest do dzisiaj uważana za klasyczną. Sformułowana przez niego definicja modlitwy została już przytoczona powyżej[38]. W tym miejscu warto nawiązać do rozumienia modlitwy, przekazanego przez św. Jana Kasjana: „Kiedy więc modlimy się? Wtedy, gdy przyrzekamy wyrzec się świata, zerwać z nim wszelkie więzy i z całym sercem pragniemy służyć Bogu. «Modlimy się» - gdy przyrzekamy gardzić światowymi zaszczytami, porzucić ziemskie bogactwa, aby z największą skruchą serca i ubóstwem ducha przyłgnąć do Boga”[39]. Główny bohater „Wyspy” wybiera taką właśnie drogę do świętości. Modlitwa prowadzi do poznania Boga, co jest

możliwe do osiągnięcia jedynie, gdy się jest z Nim we wspólnocie, którą wyłącznie On sam może ustanowić w swoim wyjściu ku człowiekowi. Ten, kto podąża drogą modlitwy, prawdziwie jest teologiem. W tym miejscu dochodzimy do jeszcze jednej istotnej cechy duchowości prawosławnej – jej relacji z teologią, w wyniku której sama teologia ujawnia się jako mistyczna ze swej istoty. Oznacza to, że dla prawosławia teologia duchowości nie jest wyłącznie jedną z dyscyplin, gdyż tylko taka teologia, za którą stoi doświadczenie duchowe, może być uznana za prawdziwą. Ojciec Anatol jest więc prawdziwym teologiem i wzorem teologa.

Tomasz Herbich

[1] Artykuł jest nieznacznie zmienioną wersją pracy zaliczeniowej, którą przedstawiłem na zajęciach z teologii duchowości, prowadzonych w roku akademickim 2009/2010 na Wydziale Teologicznym UKSW przez ks. dr. Pawła Gwiazdę.

[2] S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, Kęty 2008, s. 81.

[3] Obydwa powyższe cytaty pochodzą z: metropolita Sawa (Hrycuniak), „Modlitwa Jezusowa”, [w:] K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Prawosławie – światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 144-145.

[4] Taka idea rozwijana jest już w samej Biblii. Św. Paweł naucza w liście do Rzymian: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!»” (Rz 8,15-16; wszystkie cytaty z Pisma Świętego podaję według V wydania Biblii Tysiąclecia). Po tych słowach Apostoł Narodów dodaje: „Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8,26b-27). To biblijne przekonanie będzie następnie rozwijane w bliskiej prawosławiu tradycji hezychastycznej; szczególnie warto zwrócić uwagę na słowa św. Grzegorza z Synaju: „Modlitwą jest Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkim. Jedno jest bowiem działanie Ojca, Syna i Ducha Świętego, które dokonuje wszystkiego w Chrystusie Jezusie” (św. Grzegorz z Synaju, „Rozdziały bardzo pożyteczne”, 113, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 295). Karl Christian Felmy, nawiązując do cytowanego fragmentu Listu do Rzymian, stwierdza: „Duch Święty jest Duchem modlitwy, gdyż On sam w nas się modli (Rz 8,26). Z prawosławnego punktu widzenia modlitwa jest ukierunkowana na to, żeby odstąpiła indywidualność człowieka i stał się on «narzędziem Ducha», ale przy tym nie powinna ucierpieć, ani tym bardziej ulec zniszczeniu jego osoba, która, przeciwnie, w «przyjęciu Ducha Świętego» (2 Kor 13,13) «staje się szlachetniejsza i wznosi się» na wyższy stopień” (K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 156).

[5] Warto zacytować następujący fragment z pism św. Maksyma Wyznawcy: „Myśli i pojęcia dotyczą rzeczy, a te postrzegane są zmysłami bądź umysłem. Gdy umysł przebywa wśród nich, wciąż obraca się w obrębie myśli o nich. Łaska modlitwy łączy natomiast umysł z Bogiem, oddzielając go od wszelkich myśli i pojęć. Wówczas nagi umysł rozmawia z Bogiem i do Niego się upodabnia. Gdy już to uczyni, prosi tylko o rzeczy stosowne i jego modlitwa zawsze jest wysłuchana. Dlatego Apostoł każe nieustannie się modlić, abyśmy umysłem wciąż byli złączeni z Bogiem, stopniowo uwalniając się od wszelkich ziemskich przywiązań” (św. Maksym Wyznawca, „Dialog o życiu wewnętrznym”, 24, [w:] *Filokalia...*, s. 163-164). Powyższa wypowiedź rozwija definicję modlitwy, klasyczną dla tradycji hezychastycznej, sformułowaną przez Ewagriusza z Pontu: „Modlitwa jest obcowaniem umysłu z Bogiem” (Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, 3, Kraków 2003, s. 25).

[6] Metropolita Sawa rozpoczyna swój artykuł o modlitwie Jezusowej od zwrócenia na to uwagi: „Wydaje się, że najtrudniej jest osiągnąć milczenie podczas modlitwy, a to stanowi jej najistotniejszy element. Milczenie jest zjawiskiem pozytywnym, jest to stan czasowej przerwy w mowie, ukierunkowanie się ku przyszłości, a przede wszystkim słuchanie Kogoś. Hezychasta – człowiek, który osiągnął wewnętrzne milczenie – stawał się tym, kto słuchał. Wsłuchiwał się w głos modlitwy swego serca, uświadamiał sobie, że nie jest to jego własny głos, a głos Kogoś Innego, kto do niego przemawiał” (Metropolita Sawa [Hrycuniak], „Modlitwa Jezusowa...”, s. 143). Wynika to z samej etymologii określenia „hezychazm”, które pochodzi od greckiego słowa *h`suci*,a, odpowiadającego polskim wyrazom: „milczenie”, „cisza”. Z

kolei św. Jan Klimak naucza, że „ucho hezychii słyszy nadzwyczajne słowa od Boga” (św. Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 297).

[7] Apofatyzmowi teologii prawosławnej poświęcono wiele publikacji. Spośród znanych mi opracowań szczególnie należy wspomnieć: W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 28-47; K.Ch. Felmy, *Współczesna...*, s. 41-58; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. XXI-XXIV; P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 184-187. Przede wszystkim jednak trzeba tu powiedzieć o dostępnych w języku polskim, klasycznych dla teologii apofatycznej dziełach, w tym: św. Grzegorz z Nyssy, *O życiu Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009; Pseudo-Dionizy Areopagita, „Teologia mistyczna”, [w:] tenże, „Pisma teologiczne”, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 323-332.

[8] Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 208-209. Obraz, nakreślony przez ten cytat, można dopełnić poprzez przywołanie rozróżnienia na „niepojęte dla nas” i „niepojęte w sobie”, które pojawiają się w filozoficznych rozważaniach Siemiona Franka: „Jednak owa niedostępność dla pojmowania lub poznania może jako taka mieć dwojakie [znaczenie]. Po pierwsze, ukazując się nam jako doświadczalna realność, «niepojęte» może być – i to jest bezpośrednio i najprostsze przypuszczenie – «ukryte» przed nami w swej treści, czyli jego treść może być albo w ogóle nieuchwytna, albo przynajmniej nieuchwytna jasno, a zarazem ukazywać się w sposób samooczywisty właśnie jako «ukryte», «przysłaniane», «mgliste» lub «oddalone» od nas. (...) Jednakże możliwe jest (tj. przynajmniej hipotetycznie można pomyśleć)

coś innego. Można pomyśleć coś, co jest nam jawnie dane, lecz, ze względu na swą własną treść i naturę, jest takie, iż byłoby sprzeczne i stąd logicznie jest niemożliwe postrzegać go jako «znajome», «jednoznacznie określone», «pojmwalne». «Niepojęte» mogłoby być nam dane pod postacią «niewypowiadalnego» – czegoś, czego istota jest taka, że nie możemy go «wyjaśnić» i logicznie zdać sprawę z jego treści. (...) Wówczas moglibyśmy rozróżniać dopiero co wspomniane możliwości jako «niepojęte dla nas» i «niepojęte samo w sobie» (lub «niepojęte z istoty»). Oznaczałoby to, że niedostępność dla rozumiejącego poznania w pierwszym wypadku byłaby określana przez faktyczną słabość lub ograniczoność naszej zdolności poznawczej, zaś w drugim wypadku – przez istotę samej poznawanej rzeczywistości” (S.L. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 25). Zauważmy, że taki apofatyzm, który mówi o niepoznawalności przedmiotu poznania religijnego nie dlatego, że jest przekonany o niewspółmierności ludzkiego rozumu, lecz dlatego, że uznaje niepoznawalność za należącą do istoty Boga, nie ma nic wspólnego z irracjonalizmem. W pewnym sensie można powiedzieć, że jest on metaracjonalny, jednak tylko w takim, w którym to określenie nie wyklucza zarazem nazywania go racjonalnym. Pojęcie „metaracjonalności” jest właściwe tylko o tyle, o ile wyjaśnia, w jaki sposób kategorię racjonalności stosuje się do takiego poznania, jak poznanie religijne, do którego istoty należy apofatyzm. Jeżeli rozum poznaje Boga, który ze swojej istoty jest niepojęty, jako niepojętego, to takiemu poznaniu przysługuje adekwatność. Tym samym spełnia ono kryterium klasycznej definicji prawdy.

[9] K.Ch. Felmy, *Współczesna...*, s. 157-158.

[10] Warto w tym miejscu przywołać opinię, którą John Meyendorff wypowiada o św. Maksymie Wyznawcy: „Przebóstwienie jest dla św. Maksyma faktem całkowicie nadprzyrodzonym, działaniem wszechmocnego Boga, które w sposób niczym nieograniczony wypływa z Jego transcendencji” (J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 39).

[11] W teologii biblijnej pojęcie łaski wykazuje bliski związek z ideą życzliwości, dlatego używam w tym miejscu tego słowa. Na temat biblijnej koncepcji łaski zob. J.S. Kselman, „Grace. Old Testament”, [w:] D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 2, New York 1992, s. 1085-1086; G.S. Shogren, „Grace. New Testament”, [w:] D.N. Freedman (red.), *The Anchor...*, t. 2, s. 1086-1088.

[12] Powyższy cytat pochodzi z przypisu tłumacza, zamieszczonego w: bp Kallistos (Ware), *Królestwo wnętrza*, tłum. W. Misijuk, Lublin 2003, s. 71.

[13] Biskup Kallistos nawiązuje do znaczenia greckiego odpowiednika w celu wprowadzenia istotnych treści kryjących się za słowem „pokajanie”. Stwierdza, że meta,noia „oznacza «zmianę sposobu myślenia» – nie tylko żal za przeszłość, ale gruntowną przemianę naszego postrzegania świata, nowy sposób patrzenia na siebie samych, na innych ludzi i na Boga” (tamże, s. 74).

[14] Św. Marek Eremita, „O tych, którzy sądzą, że z uczynków mogą być usprawiedliwieni”, 71, [w:] *Filokalia...*, s. 121; por. bp Kallistos (Ware), *Królestwo...*, s. 72.

[15] Tekst grecki zawiera w tym miejscu czasownik *metanoēsate*, którego formą podstawową jest *metanoēō*. W tłumaczeniu rosyjskim (Russian Synodal Text) słowo to zostało przetłumaczone jako *покайтесь*.

[16] Bp Kallistos (Ware), *Królestwo...*, s. 73.

[17] Warto zwrócić uwagę, że wezwanie: „Panie, zmiłuj się”, obecne zarówno w liturgii obrządku greckiego, jak i łacińskiego, jest pierwotną formą modlitwy Jezusowej (por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas...*, s. 27). Więcej informacji na temat różnych formuł, które były używane przed upowszechnieniem się klasycznego wezwania modlitwy Jezusowej, można znaleźć w: J. Naumowicz, „Wstęp”, [w:] *Filokalia...*, s. 26-28, zwłaszcza s. 26.

[18] Warto przytoczyć słowa troparionu poprzedzającego przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej przez kapłana i diakona: „Napełniłeś mnie miłością, Chryste/ i przemieniłeś Boskim Twym zrzędzeniem./ Spal niematerialnym ogniem moje grzechy/ i uczyni godnym Twej słodyczy,/ abym radując się wielbił/ oba Twoje przyjścia./ Do światłości Twych świętych/ jakże wejść, niegodny?/ Gdy bowiem odważę się wejść do pałacu,/ oskarżać mnie będzie szata, bo nie jest weselna,/ i związany

wyrzucony zostanie przez aniołów./ Oczyszc, Panie, brud mojej duszy,/ i zbaw mnie, Przyjacielu człowieka.” (*Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 101).

[19] Tamże, s. 71. Św. Mikołaj Kabasilas, tłumacząc, dlaczego na wezwania prezbitera do modlitwy, dotyczącej różnych spraw, wierni powtarzają tę samą odpowiedź, wskazuje na ścisły związek królestwa Bożego i miłosierdzia: „(...) proszenie Boga o miłosierdzie oznacza prośbę o Jego królestwo, to królestwo, które zostało obiecanie przez Chrystusa dla tych, którzy Go szukają. Chrystus zapowiedział, iż szukającym królestwa zapewni wszystkie inne rzeczy, których potrzebują. Z tego powodu, ta krótka modlitwa – *Panie zmiłuj się*, jest wystarczająca dla wiernych” (św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszuk, Warszawa 2009, s. 35).

[20] Por. bp Kallistos (Ware), *Królestwo...*, s. 75.

[21] Pisząc o swoim powrocie do prawosławia, zwraca na to uwagę M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 155.

[22] Gdyby tak nie było, św. Paweł nie radziłby: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu miłe i co doskonałe.” (Rz 12,2).

[23] Św. Marek Eremita, „O tych, którzy sądzą, że z uczynków...”, 103, s. 122.

[24] W tym kontekście interesująca wydaje się być uwaga Martina Heideggera na temat związku między teologią, grzechem i zbawieniem: „Także idea zbawienia zależy od sposobu postrzegania grzechu pierwotnego i upadku. Sens i istotę każdej teologii należy odczytywać [z jej stosunku do] *iustitia originalis*. Im bardziej zapoznana radykalność grzechu, tym mniejsze znaczenie zbawienia i tym niższa konieczność wcielenia Boga w człowieka” (M. Heidegger, „Problem grzechu u Lutra”, tłum. A. Serafin, *Kronos* 4/2012, s. 129).

[25] Bp Kallistos (Ware), *Królestwo...*, s. 74-75.

[26] Por. P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 42.

[27] Por. bp Kallistos (Ware), *Królestwo...*, s. 134-139.

[28] P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 97.

[29] K.Ch. Felmy, *Współczesna...*, s. 149.

[30] Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie...*, 5, s. 25.

[31] Por. tamże, 6, s. 25.

[32] Tamże, 7, s. 25-26.

[33] Tamże, 8, s. 26.

[34] Por. K.Ch. Felmy, *Współczesna...*, s. 149.

[35] Por. G. Fiedotow, *Święci Rusi*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 189: „Istnieje opinia, że asceza jurodztwa jest wyłącznym powołaniem Kościoła ruskiego. Jest to stanowisko zbyt uproszczone. Kościół grecki czci sześciu jurodziwych (gr. saloi). Dwaj z nich, św. Symeon (VI w.) i św. Andrzej (ok. IX w.), doczekali się obszernych i interesujących żywotów, znanych na Rusi.”

[36] Tamże, s. 191.

[37] Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, 61, s. 36.

[38] W przypisie 5 niniejszego artykułu.

[39] Św. Jan Kasjan, *Rozmowy o modlitwie. Rozmowy IX i X z Abba Izaakiem*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2004, s. 29.