

Ks. Jerzy Tofiluk

Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości.

Ogromne zainteresowanie hezychazmem i uznanie myśli palamickiej, możemy zaobserwować w ostatnim czasie nie tylko wśród prawosławnych. W Rosji w 1995r. ukazało się tłumaczenie „Triad” najważniejszego dzieła św. Grzegorza Palamasa napisanego w obronie hezychazmu, co stało się wydarzeniem jeśli nie przełomowym, to na pewno bardzo ważnym w historii badań nad hezychazmem. Palamizmem zajmują się nie tylko teolodzy, ale również filozofowie¹. Obecnie często mówi się o „renesansie palamickim” czy też „ruchu neopalamickim”. W wielu środowiskach, zarówno prawosławnych jak i katolickich zaczyna odgrywać dużą rolę tradycja modlitwy Jezusowej. Dlatego ważnym jest abyśmy określili czym jest hezychazm, ponieważ używany jest on w różnych znaczeniach, bardzo bliskich sobie, nawzajem się przenikających, ale jednak różnych.

Nazwa „hezychasta” (ησυχαστης) ma w Kościele Wschodnim starożytne pochodzenie. Już w V w. w palestyńskim klasztorze św. Sawy Oświeconego żył pustelnik εν ησυχια cieszący się wielkim szacunkiem i poważaniem². W starożytnej literaturze termin „hezychazm” używany był dla określenia samotnego, pustelniczego życia w odróżnieniu od życia cenobicznego i dlatego hezychastą określano człowieka milczącego, oddającego się w samotności modlitwie. Mnichów – pustelników od samego początku chrześcijaństwa - można było spotkać w Egipcie i Syrii. O takich też hezychastach mówi 41 kanon piąto-szóstego soboru trullańskiego³. Takie pojęcie życia w hezychii (εν ησυχια), utożsamiane z anachoretyzmem nie miało jeszcze charakteru późniejszej mistycznej drogi zbawienia. Nie ulega wątpliwości, iż anachoretyzm, jako pełne odejście od świata, trwanie w modlitwie, ciszy i milczeniu, przyczynił się do powstania tego duchowego typu monastycyzmu, który jest charakterystyczny dla XIV w., mimo, że na

¹ Zob. Chorużyj S.S., Diptich bezmołwija. Askieticzeskije uczenije o czełowiekie w bogosłowskom i filozofskom oswiaszczenii, Moskwa 1991; Zbiór artykułów: Problemy askietiki i mistiki Prawosławija. Naucznyj sbornik pod obszcziej riedakcijej S.S. Chorużjeho, Moskwa 1995.

² Ostrogorskij G., Afonskije isichasty i ich protivniki, w: Zapiski russkoho naucznoho Instituta w Bieogradie 5/1931, s. 354.

³ „... I tylko wówczas będą oni mogli dać doskonale świadectwo tego, że bynajmniej nie dla czezej chwały, lecz dla najprawdziwszej szczęśliwości dążą oni do cnoty milczenia (την ησυχιαν)”. Zob. ks. dr Aleksy Znosko, Kanony Kościoła Prawosławnego, Hajnówka 2000, s. 86.

przykład wielki asceta VI w. św. Jan Klimak ma bardzo wiele wspólnego z hezychastami ze Świętej Góry Athos.

W XIII-XIV wiekach hezychazm był ściśle związany z psychosomatycznymi metodami czynienia modlitwy Jezusowej. Idealem hezychastów w okresie późnobizantyńskim była czysta kontemplacja, którą można było realizować zarówno w życiu pustelniczym tj. w samotności, jak również we wspólnocie zakonnej. W tym przypadku hezychazm oznacza sposób realizacji życia monastycznego i duchowego.

Ks. John Meyendorff podaje jeszcze dwa dodatkowe znaczenia terminu „hezychazm”. Według niego pod tym terminem często rozumie się teologię św. Grzegorza Palamasa wyrażoną przede wszystkim w jego „Triadach” o niestworzonych energiach Bożych.

Hezychazmem określano również ruch gorliwych obrońców Prawosławia, który szczególnie w XIV w. rozszerzył swoje wpływy na całą Europę południowo-wschodnią i wschodnią, a w szczególności na Ruś Moskiewską.⁴

Ukazanie tych czterech znaczeń terminu „hezychazm” jest konieczne dla uniknięcia nieściśłości i rozgraniczenia hezychazmu (zarówno w szerokim jak i wąskim znaczeniu) i jego wpływu na duchowość od wpływu na inne przejawy kultury i życia społecznego.⁵

Nas interesować będzie przede wszystkim hezychazm XIV w. który w dziedzinie metody czynienia modlitwy Jezusowej wyraża całe wielowiekowe doświadczenie wschodniego – synajskiego i athoskiego hezychazmu oraz mistyki wschodniej, ale równocześnie wnosi nowe inspiracje i doświadczenia do skarbnicy chrześcijańskiej duchowości. Hezychazm również w sferze problematyki teologicznej jest kontynuacją i rekapitulacją dotychczasowego nauczania, ale też stanowi początek nowego etapu w historii myśli teologicznej.

W hezychazmie, bardzo ściśle powiązonym z życiem ascetycznym, występują dwa główne ściśle powiązane ze sobą, wręcz współistniejące, etapy wstępowania człowieka do Boga. Jednym jest to działanie (praxis) człowieka, który dąży do ujarznienia skłonności natury, oczyszczenia z grzechów i namietności oraz do zdobywania całkowitej samokontroli i panowania nad namietnościami (apatheia). Drugim etapem jest

⁴ Zob. Meyendorff J., Grigorji Palama, jeho miesto v priedanii Cerkwi i sowriemiennom bogosłowi, w: Wiestnik Russkoho Christianskoho Dwizenija 127(1978) nr 4 s. 63; Tenże, Istoria cerkwi i wostoczno-christianskaja mistika, Moskwa 2000, s. 562-565.

⁵ Zob. Meyendorff J., O wizantijskom isichazmie i jeho roli w kulturnom i istoriczeskom razwitii Wostocznoj Jewropy w XIV wiekie, w: Trudy Otdiela Drenwierusskoj litieratury Instituta Russkoj Litieratury AN SSSR nr XXIX, 1974, s. 291-305.

kontemplacja Bożej obecności w stworzeniu (theoria) i mistyczna kontemplacja Boga (theologia). W duchowości hezychazmu podkreśla się rolę nieustannej modlitwy wewnętrznej, przy zastosowaniu określonych ćwiczeń ascetycznych (agnonia) i praktyk psychosomatycznych, prowadzącej do stanu wyciszenia. Takie działanie (praxis) umożliwia przyjęcie daru Bożej Światłości utożsamianego ze Światłem Toboru (theoria) i partycipacji człowieka w Bogu (theologia).

Praktyka modlitwy Jezusowej.

Na Wschodzie już od IV wieku można zaobserwować tworzenie się, pod wpływem myśli Ewagriusza z Pontu (+399), ucznia św. Makarego Egipcjanina, specyficznego stylu życia duchowego w środowiskach monastycznych, skoncentrowanego na praktyce tzw. „modlitwy czystej”, dzięki której człowiek oczyszczony z namiętności, Ewagriusz używa tu słowa *απαθεια* - beznamiętność, dostępuje poznania Boga (*γνωσις του Θεου*), które stanowi uwieńczenie „teologii” ostatniego etapu wędrówki umysłu do Boga⁶. Aby osiągnąć „czystą modlitwę” wymagane jest najpierw całkowite wyzbycie się wyobrażeń, jakie podsuwają nam zmysły i fantazja, a ponadto rozum musi odrzucić wielość pojęć racjonalnych. Rozum ma się stać bez formy, oczyszczony, prosty a wówczas obiektem jego kontemplacji będzie „czyste światło”⁷. Ewagriusz jako pierwszy dokonał systematyzacji nauczania mnichów o modlitwie w swoim słowie „O modlitwie”, które weszło do „Dobrotolubija” jako autorstwa św. Nila Synajskiego. Te rozdziały o modlitwie stanowiły podstawę duchowego życia dla wielu pokoleń mnichów. Jednak obok niewątpliwego znaczenia pozytywnego, odegrały one, podobnie jak i pozostałe dzieła Ewagriusza, również i inną rolę. Dzieła Ewagriusza przyczyniły się do tego, że mnisi zaczęli się posługiwać językiem neoplatoników, co było oczywiste, jako że był to język tych czasów. Ale równocześnie stwarzał on niebezpieczeństwo ukierunkowania duchowości pustyni w kierunku nie zawsze zgodnym z Ewangelią. Sam Ewagriusz, za orygenizm i skłonność do neoplatonizmu oraz zbyt intelektualistyczny spirytualizm, został osądzony przez V Sobór powszechny.

Ogromne znaczenie w kształtowaniu się ideału mnicha pustelnika – hezychasty odegrał św. Makary Egipski. Z niewielu apoftegmatów, które doszły do naszych czasów możemy twierdzić, że był on jednym z nauczycieli hezychii i tzw. „monologicznej” modlitwy, która polega na stałym powtarzaniu krótkich fraz, wezwań w których centralne

⁶ Nieścior Leon OMI, Wstęp, w: Ewagriusz Z Pontu, Pisma ascetyczne, Kraków 1998, t.1, s. 35.

⁷ Tomáš Špidlik, Innocenzo Gargano, Duchowość Ojców greckich i wschodnich, Kraków 1997, s. 131.

miejsce zajmowało imię Boga „Panie”. W *Gerontikonie* znanym w Polsce jako „Pierwsza Księga Starców” o hezychii czytamy: *Abba Makary Wielki; kiedy w Sketis odprawiał braci po zgromadzeniu, mawiał: „Bracia uciekajcie”. Jeden ze starców go zapytał: „Dokąd jeszcze mielibyśmy uciekać z tej pustyni?” A on położył palec na usta, mówiąc „od tego uciekajcie”. I poszedł do swojej celi, zamknął drzwi i tak pozostał”.*⁸ Czy też „Abba Mojżesz radził się w Sketis abba Makarego: „Chcę modlić się w skupieniu, ale bracia mi nie dają”. Odpowiedział mu abba Makary: „Widzę, że jesteś z natury delikatny i nie potrafisz odprawić braci. Jeśli więc chcesz oddać się samotnej modlitwie, idź w głąb pustyni, do Petry, a tam znajdziesz skupienie”. On tak uczynił i znalazł spokój”.⁹ Zaś o modlitwie czytamy: „Niektórzy bracia pytali abba Makarego: „Jak mamy się modlić?” Starzec im odpowiedział: „Nie potrzeba gadaniny; ale wyciągnijcie ręce i mówcie: „Panie zmiłuj się nade mną według Twojej woli i wiedzy!” A w pokusie: „Panie, wspomóż mnie!” A Bóg sam wie najlepiej, co dla nas jest dobre, i zmiłuje się nad nami”.¹⁰ Cała mistyka św. Makarego zbudowana jest na nauczaniu o Wcieleniu Słowa a nie na koncepcjach neoplatonizmu czy też mesalianizmu. Jak podkreśla ks. Meyendorf, według św. Makarego „nieustanna modlitwa nie stawia sobie za cel wyzwolenia ducha z więzów ciała, ale pozwala ona człowiekowi już tutaj, na ziemi wejść w eschatologiczną rzeczywistość, w Królestwo Boże, w obcowanie z Bogiem ...i dlatego ... jedynym centrum duchowego życia jest Chrystus, który już przyszedł, jeszcze przyjdzie i teraz przebywa w sakramentach Kościoła”.¹¹

Św. Diadoch z Photike w Epirze (V w.) i św. Jan Klimak przyczynili się do stworzenia syntezy myśli wcześniejszych nauczycieli. Dzięki nim czysta czy też rozumna modlitwa (νοερα προσευχη) Ewargiusza staje się „modlitwą serca”. To oczyszczenie wcześniejszej myśli Ojców pustyni z wpływów neoplatonizmu oraz nadanie modlitwie osobistej wymiaru wyraźnie chrystocentrycznego, poprzez bezpośrednie skierowanie się do Wcielonego Słowa, gdzie przywołanie imienia Jezusa stanowi najistotniejszy element było wyrazem dążenia do włączenia w perspektywę biblijnej ekonomii zbawienia z jej podstawowymi elementami: upadkiem, odkupieniem i przyszłą chwałą. Św. Diadoch, którego „Sto rozdziałów o wierze” weszło do „Filokalii – Dobrotolubija” jako „Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных видения

⁸ Pierwsza Księga Starców. Gerontikon, 16(469), Kraków 1992, s. 166.

⁹ Tamże, 22 (475), s. 167.

¹⁰ Tamże, 19(472), s. 166

¹¹ Meyendorf J., Istorija cerkwi i wostoczno-christianskaja mistika, Moskwa 2000, s. 285.

и разсуждения духовного”¹² mimo, że zachował pewne elementy spirytualizmu Ewagriusza przywiązywał ogromną wagę do życia sakramentalnego i osobistego charakteru modlitwy Jezusowej. W rozdziale pod znamienym tytułem „Jak wielka jest pomoc w duchowym wysiłku od nieustannego wspomnienia imienia Jezusa w głębi serca” pisze on: „Z naszej strony wymaga się, aby nazwane wyrażenie (*Panie Jezu Chryste i dalej*)... nieustannie było wypowiedane w głębiach umysłu tak, ażeby on nie skłaniał się ku postronnym marzeniom. Ci którzy to święte i najchwalebniejsze imię zachowują w głębi serca swego mogą zobaczyć i światłość umysłu swego ... I to dziwne Imię w sposób bardzo odczuwalny spala wszelką skazę pojawiającą się w duszy”.¹³

Również i dla św. Jana Klimaka (ok. 580-680) w systemie monastycznego życia duchowego, którego syntezę w sposób bardzo dokładny i szczegółowy wyłożył on w „Drabinie Raju”¹⁴, centralne miejsce zajmuje przywoływanie Imienia Jezusa. Przecistawiając się zbytniemu spirytualizmowi Ewagriusza, św. Jan Klimak przyznaje, że ciało człowieka ma również udział w modlitwie.¹⁵ „Hezychastą (*безмолвник*) jest ten, kto istotę bezcielesną stara się utrzymać w granicach cielesnego domu. Jest to wysiłek rzadki i zadziwiający”.¹⁶ Zapoznając się z niektórymi fragmentami jego dzieła, można założyć, co proponuje ks. J. Meyendorf¹⁷, że znał on już praktykę łączenia modlitwy Jezusowej ze sposobem oddychania, co było charakterystyczne przede wszystkim dla hezychastów XIV w. W Słowie 27 „O świętym milczeniu duszy i ciała” (О священном безмолвии тела и души) czytamy: „Milczenie (*hezychia – T.J.*) jest nieprzerwanym służeniem Bogu i stanem przed Nim. Pamięć Jezusowa niech jednoczy się z oddychaniem twoim, a wtedy poznasz korzyści płynące z milczenia (*hezychii – T.J.*)”¹⁸. Być może dlatego, hezychastci XIV w. tak często odwoływali się do dzieł św. Diadocha z Photike i przede wszystkim do „Drabiny Rajskiej” św. Jana Klimaka.

Modlitwa Jezusowa¹⁹, której warunkiem było wewnętrzne duchowe skupienie i która miała doprowadzić do całkowitego wyciszenia, osiągnięcia bezgranicznego

¹² Dobrotolubije, Moskwa 1900, t. 3, s. 8 – 74.

¹³ Tamże s. 38.

¹⁴ Lestwica prepodobnego otca naszego Ioanna, ihumiena Sinajskoj Gory, Siergiejew Posad 1908, reprint Oropos Attikic 1990.

¹⁵ Zob. Tamże, Słowo 20 s. 152-155; 27, 74 s.244; 28,62 s. 255

¹⁶ Tamże, Słowo 27, 6, s. 231

¹⁷ Meyendorf, Istorija, dz.cyt. s. 287.

¹⁸ Lestwica, Słowo 27, 60-61, s. 241.

¹⁹ O modlitwie Jezusowej zobacz: Umnoje diełanije. O molitwie Iisusowej. Sbornik poučeníj Swiatych Otców i opytnych jeja diełatielej, Valaam 1936, Andronowska S., Modlitwa Jezusowa, WPAKP 4/1975, s. 4-23; Evdokimov P., Prawosławie, Warszawa 1964, s. 128-129, Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchowemu, Poznań 1988.

wewnętrznego spokoju (hezychii) umożliwiającego przyjęcie daru kontemplacji, stała w centrum duchowości hezychazmu²⁰. Hezychaści mówią o trzech stopniach w praktykowaniu modlitwy Jezusowej: modlitwa ustna (słowna) kiedy asceta kieruje swój wysiłek na ciągłe posiadanie modlitwy Jezusowej w ustach i w umyśle; modlitwa rozumna (duchowa) kiedy umysł zajęty czynieniem ciągłej modlitwy skupia się na imieniu Jezusa uwalnia się od ciągłego błędzenia i zaczyna rozmyślać o Bogu; modlitwa serca która przenika wewnętrzną naturę człowieka. Praktyka tej ostatniej modlitwy była mocno związana z zasadniczą żywotną funkcją człowieka – z oddychaniem, tak jak imię Jezusa Chrystusa przebywa w sercu człowieka. Poprzez nieustanną modlitwę i pamięć Jezusową mnisi – hezychaści doświadczali prawdziwej obecności Chrystusa wewnątrz swojej natury, obecności której realność jest doświadczana w życiu sakramentalnym. Nie może tu być mowy o żadnym wyobrażeniu, Chrystus jest udzielany niezależnie od jakichkolwiek wyobrażeń, ani jako symbol. Dlatego według hezychastów widzenie światłości, które może stać się udziałem człowieka nie jest żadnym symbolem, żadnym wizjonerstwem czy też wyobrażeniem ale Objawieniem Boga, tak prawdziwym jak prawdziwe było objawienie Boskości, przebóstwionego ciała Chrystusa podczas Przemienienia na górze Tabor. Światłość Taboru staje się dostępną człowiekowi. Św. Grzegorz z Synaju mówi, że „prawdziwe oglądanie światłości jest modlitwy prawdziwym działaniem”²¹. Dzięki modlitwie czystej i doskonałej, jak nauczali hezychaści, dostąpimy zjednoczenia z Bogiem i oglądania Jego chwały²², ponieważ „na firmamencie modlącego się serca wschodzi Chrystus ... oświecając je”²³. Oglądanie światłości Taboru nie narusza dogmatu niepoznawalności Boga, „którego nikt nigdy nie widział i widzieć nie może”. Istota Boga w swojej absolutnej transcendencji jest niepoznawalna, ale Boskość staje się dostępną i można ją poznać dzięki obecności w świecie niestworzonych boskich energii. Dlatego duchowe życie hezychastów, którego celem jest oglądanie Boga, jest organicznie związane z patrystyczną teologią przebóstwienia.

Nauczanie o przebóstwieniu w tradycji patrystycznej i hezychazmie.

²⁰ Zob. Ostrogorskij, Afonskije isichasty, dz.cyt., s. 359.

²¹ Św. Grzegorz z Synaju, Gławy o zapowiedziach i dogmatach, ugrozach i obietowaniach, § 118, w: Dobrotolubije t. V, s. 207.

²² Por. Theolipta, mitropolita Filadielfijskaho słowo w ktorom wyjaśniajetsia sokrowiennoje wo Christie diełanije... §§ 9, 12, 21 w: Dobrotolubije, t. V, s. 165-178; św. Grzegorz z Synaju, dz.cyt., §§ 83, 111, 118, 130.

²³ Theolipt, dz. Cyt., § 9.

Teologia prawosławna postrzega dzieło odkupienia człowieka w kategoriach ontycznych. Odkupienie dało możliwość nie tylko wewnętrznego oczyszczenia i nadzieję na usprawiedliwienie, ale także wiarę w przebóstwienie całej ludzkiej natury, na czym skupiła się wschodnia myśl zarówno w okresie patrystycznym jak i późniejszym. Dla Ojców Kościoła „prebóstwienie to nie jest idea ani teoria, lecz przede wszystkim fakt wewnętrznego życia”²⁴. Słowo przebóstwienie (θεοσις, θεοποιεσις), zaczerpnięte z języka neoplatoników wyraża myśl, że człowiek duchowy zostaje włączony w życie Boga. Dla Ojców Kościoła idea przebóstwienia, mimo że nie występuje w Biblii, oparta jest na przesłankach biblijnych i w tym kontekście przytaczają słowa 2 P. 1,4 „abyście się stali uczestnikami Boskiej natury” i DzAp. 17,28 „z Jego bowiem rodu jesteśmy”. Św. Ireneusz formułuje tę prawdę wiary w słowach „Syn Najwyższego stał się synem człowieczym, po to aby człowiek stał się Synem Najwyższego”²⁵. Św. Atanazy Wielki wygłasza już klasyczną formułę, że „Słowo Boże stało się człowiekiem, abyśmy zostali przebóstwieni (θεοποιησομεν)”²⁶. Ideę przebóstwienia, którego może dostąpić człowiek poprzez przyjęcie odnawiającego Ducha Świętego²⁷ możemy odnaleźć w myśli Orygenesza dla którego poprzez wcielenie Logos staje się dla nas „nauczycielem boskich tajemnic”²⁸. Dla Ojców Kapadockich idea przebóstwienia człowieka jest nierozzerwalnie połączona z chrześcijańskim nauczaniem o poznaniu Boga. Św. Bazyli Wielki w przedmowie do traktatu „O Duchu Świętym” mówi o poznaniu, które wyznacza drogę do celu życia chrześcijanina, do jego przebóstwienia. „Jest nam dane stawać się podobnymi do Boga w miarę możliwości natury ludzkiej, a takie upodobnianie nie jest możliwe bez poznania”²⁹. Poprzez ćwiczenia ascetyczne człowiek dąży do oczyszczenia i dzięki czemu „możemy zbliżyć się do Pocieszyciela. On zaś jak słońce ...pokaże tobie w Sobie samym obraz Niewidzialnego”³⁰. Dążenie do Boga jest bezgraniczne a owocami tego według słów św. Bazylego, jest „przewidywanie tego co będzie w przyszłości, rozumienie tajemnic, pojmowanie rzeczy ukrytych, rozdział darów łaski, niebiańskie obywatelstwo, korowód

²⁴ Minin P., Głównyje naprawlienija drevnie-christianskoj mistiki, w: Bogoslawski Wiestnik 12/1911, s. 823-824.

²⁵ Protiw jeresiej III, X, 2, w: Ranniechristianskije Otcy Cerkwi, Bruxelles 1978, s. 648.

²⁶ Atanazy z Aleksandrii, O wcieleniu Słowa, 54,3, przekład Michał Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73.

²⁷ Por. O zasadach, I, 3, 7-8.

²⁸ Przeciwno Celsusowi, III, 62

²⁹ Św. Bazyli Wielki, O Duchu Świętym, I, 2, przekład Alina Brzostkowska, Warszawa 1999, s. 81.

³⁰ Tamże IX, 23; s. 115.

taneczny z aniołami, radość nieskończona, trwanie w Bogu, podobieństwo do Boga, kraniec wszystkich pragnień, aby stać się Bożym (θεον γενεσθαι)³¹.

Dla św. Grzegorza Teologa człowiek posiadający „obraz Boży” został stworzony do przebóstwienia, zlania się z Bóstwem³² i „szczęśliwy kto dostąpił niebiańskiego przebóstwienia”³³. Św. Grzegorz Teolog świadomie mówi, że człowiek może stać się Bogiem: „stałeś się synem Bożym, współdziedzicem Chrystusa, a nawet odważyć się powiedzieć samym Bogiem”³⁴ i dlatego ostrzega „jeśli będziesz nisko oceniał siebie, to upominam cię, żeś stworzenie Chrystusa, tchnienie Chrystusa, godna część Chrystusa i dlatego jesteś zarazem i niebiański i ziemski. Tyś - stworzony Bóg”³⁵. Podkreśla on jednak, że to uczestnictwo w Bogu nie jest cechą naszej natury, lecz darem łaski³⁶.

Św. Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjanzu opisują mistyczne wstępowanie chrześcijanina posługując się obrazem wstępowania Mojżesza na Górę Synaj. Tajemnica „ciemności” w której przebywa Bóg i do której był dopuszczony Mojżesz aby zobaczyć Boga, staje się obrazem Niepoznawalnego, który objawia siebie człowiekowi. Kapadocyjczycy wprowadzają antynomię „mroku” i „światłości” w poznaniu Boga, którą rozwija następnie św. Maksym Wyznawca. Właśnie św. Maksym broniąc teologii apofatycznej głoszącej niepoznawalność Boga, a nawet oddzielenie Boga od wszystkiego tego co jest dostępne naturalnemu poznaniu, równocześnie głosi, że widzenie Boga w „mroku” jest (μετοχη) uczestnictwem w Bogu, jest przebóstwieniem³⁷.

Nauczanie o przebóstwieniu w tradycji hezychazmu nie jest czymś nowym, jest kontynuacją myśli patrystycznej, a raczej jej systematyzacją jak wyraził to L. Uspienski³⁸. Hezychaści na nowo postawili problem ostatecznego celu życia człowieka. Zbawienie, którego pełnia nastąpi w przyszłości, zaczyna się już w dniu dzisiejszym na ziemi i dlatego kontakt z Bogiem, uczestnictwo w życiu Bożym jest realne tu na ziemi. Z przekonaniem nauczali, że pomiędzy Bogiem a stworzeniem istnieje realny kontakt. Podkreślając swoją tezę o obecności Boga w stworzeniu, mocno akcentowali jego transcendencję, twierdząc, że nawet zbawienie nie daje możliwości widzenia i poznania istoty Boga. Ten apofatyzm widać szczególnie w twórczości św. Grzegorza Palamasa,

³¹ Tamże

³² Św. Grzegorz Teolog, Mowa IV, 124, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, Mowy wybrane, Warszawa 1967.

³³ Tamże XXI, 2.

³⁴ Tamże XIV, 23.

³⁵ Cyt. za Kern K, Antropologia św. Grigorija Palamy, Paryż 1950, s. 157.

³⁶ Por. Mowa XXIX, 11.

³⁷ Zob. Meyendorf, Istoria Cerkwi ..., dz.cyt. s. 289.

³⁸ Uspienskij L., Isichazm i „gumanizm” – paleologowskij rascwiet, w: Wiestnik ruskoho zapadno-jewropiejskoho Patriarszeho Egzarchata, 4-6/1967, s. 110-127, tu s.115.

obrońcy hezychazmu, który w liście do swego przeciwnika Akindinosa powołuje się na „Wielkiego Dionizego” i mówi o transcendencji Bożej jako o czymś „niewypowiedzialnym, niepoznawalnym, doskonale niewyraźnym i przechodzącym nawet zjednoczenie”³⁹. Hezychaści polemizując z Barlaamem, Akindynosem i ich zwolennikami niejednokrotnie podkreślali transcendencję Bożą i niemożność poznania Boga przez człowieka. Przez transcendencję rozumieli oni fakt, że Bóg jest niedostępny całkowicie wszelkiemu stworzeniu w tym co nazwane jest Bożą Istotą. Palamas posługując się językiem Areopagity nazywa Istotę Bożą „ponadistotową Istotą”⁴⁰, „pierwszą Istotą”, „samą ponadistotową Dobrocią”, „nieprzystępnym Bogiem”, „Świętym Świętych”. Theoleptos natomiast mówi o „nieprzystępnej i niezrozumiałej chwale Jego”⁴¹ lub wprost o „nieosiągalnym Bogu”⁴². Poprzez użycie tak wyszukanych i trudnych pojęć hezychaści chcieli pokazać, że Rzeczywistość Boga przekracza wszelkie formy językowe i pojęcia ludzkie, że jest ona niedostępna człowiekowi i nieskończoną ilość razy przewyższająca możliwości rozumu ludzkiego. Poprzez zastosowanie takich pojęć hezychaści, szczególnie św. Grzegorz Palamas stara się ukazać w kategoriach katafatycznych transcendencję Boga. Bóg nie jest niczym z tego co poznaje rozum ludzki. I dlatego rozum ludzki może rozważać Boga tylko w kategoriach apofatycznych poprzez użycie form negatywnych i wykluczających, zaś utożsamianie Boga z czymkolwiek innym jest pewnego rodzaju pogaństwem i czczeniem stworzenia „bardziej niż Stworzyciela”⁴³.

Ta „Pierwsza Istota” – „bycie samo w sobie, życie samo w sobie i Boskość sama w sobie”⁴⁴ jest równocześnie źródłem przeobóstwienia ludzi, gdyż nic „co jest z przyrody nie przeobóstwi”⁴⁵, a „jedynie łaska Boża ma prawo darować przeobóstwienie”⁴⁶. Ale wchodząc w kontakt z człowiekiem, choćby najbardziej osobisty i ścisły, tak pojmowany Bóg, jako Ponadistotowa Istota jest jednocześnie całkowicie niedostępny i niewidzialny.

Jednak przy takiej transcendencji Boga hezychaści świadomi byli możliwości kontaktu z Bogiem, ponieważ „widzenie Boga” zakłada nie tylko oczyszczenie umysłu, ale i wyjście ze „stworzonego Bytu”, do czego człowiek jest zdolny ze względu na posiadanie „obrazu i podobieństwa Bożego” jako osobliwego znaku antropologicznego

³⁹ Pismo k Akindinu, § 8, w: *Prawosławna myśl*, 10/1955 s. 113-124.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Theolipt, *Słowo...*, dz.cyt. § 12.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. Meyendorf, *Sw. Grigorji Palama*, dz.cyt. s. 56.

⁴⁴ Pseudo - Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, XI, 6, w: *Pisma Teologiczne*, t.I, Kraków 1977, s. 152.

⁴⁵ Pismo k Akindinu, § 12.

⁴⁶ Tamże, § 11.

teocentryzmu.⁴⁷ Posiadanie „obrazu i podobieństwa Bożego” czyni człowieka „krewnym” (ros. srodnym) Stwórcy i dlatego przeznaczeniem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem. To zjednoczenie z Niepoznawalnym jest objawieniem się Boga. Samo zjednoczenie nie jest doświadczeniem apofazy, a pozytywnym i osobistym spotkaniem z Bogiem⁴⁸ przy aprobacie założeń teologii apofatycznej, że życie w Bogu jest niemożliwe do zrozumienia przez rozum ani emocje, gdyż przyjmowany Bóg nie podlega doświadczeniu rozumu i uczucia. Absolutna transcendencja Boga jako Stwórcy dla umysłu ludzkiego nie jest przeszkodą dla Boskiej Miłości, dzięki której człowiek może oglądać Boga, może być przebóstwiony.

Aby zrozumieć absolutną antynomię transcendencji Boga i zjednoczenia z Bogiem, hezychasty, pozostając wierni tradycji patrystycznej, przyjmują rozróżnienie w Bogu niepoznawalnej i niedostępnej Istoty oraz wiecznych, niestworzonych boskich energii dzięki którym możemy widzieć i poznać Boga.

Istota i energie Boga.

Rozróżnienie w Bogu istoty i energii będące dla hezychastów czyś podstawowym nie narusza prostoty Boga. „Energie” – działania czy „dynamis” – moce są przejawami Boga na zewnątrz czyniącymi możliwość poznania Boga. Bez tego rozgraniczenia nie byłoby możliwe wejście w kontakt z Bogiem, nie byłoby możliwe przebóstwienie.⁴⁹ Jeżeli energie nie różniłyby się od Istoty, to jak mówi św. Grzegorz Palamas, nie można byłoby „nazwać Boga ani Stwórcą, ani Teurgiem ponieważ niemożliwym jest działać bez stosownego działania, jak i istnieć bez istoty”⁵⁰. Negując istnienie tych otaczających rzeczywistości – energii wytwarza się przepaść pomiędzy Bogiem a stworzeniem i tak pojęty Bóg nie ma żadnej relacji do człowieka i stworzenia i nic nie mógłby dla niego uczynić. Dlatego tak bardzo często energie Boże nazywane są „manifestacją Bożej egzystencji”⁵¹. Bóg pozostając niedostępny w swojej Istocie, może objawić się w swoim bycie, co znajduje wyraz w Jego działaniach – energiach. Dlatego Istota i energie nie są tu jakby dwoma częściami tego samego Boga, ale jak mówi Lossky – dwoma różnymi sposobami jego istnienia: w samej jego naturze oraz zwrócone na zewnątrz ku

⁴⁷ Por. Meyendorf, Sw. Grigorij Palama, dz.cyt., s. 57.

⁴⁸ Por. Pismo k Akindinu § 2.

⁴⁹ Por. Evdokimov, dz.cyt., s. 104; Kern, Antropologija, dz.cyt., s. 288.

⁵⁰ Pismo k Akindinu, § 2.

⁵¹ Derkaczewska K, Trynitarny charakter przebóstwienia według Triad Grzegorza Palamasa, mps, Lublin 1979, s. 32.

stworzeniu⁵². Chociaż Bóg w swojej Istocie nie identyfikuje się z energiami, chociaż są one całkowicie czymś innym niż Istota Boża, to nie są one od niej absolutnie oddzielone i dlatego Palamas nazywa je wspólnie Bóstwem: „w niestworzonej Istocie, naturalnej przyrodzonej sile, woli, energii – jedno Bóstwo, tak jak wszystko przyrodzone nierozdzielnie zjednoczone jest z odpowiednią naturą”⁵³. Podkreślając nierozdzielność Istoty i energii w Bogu hezychasty równocześnie przeciwstawiają się utożsamianiu ich. Podkreślają, że tak jak Istota Boża jest niestworzona, tak i wszystkie rzeczywistości wokół niej – energie są również niestworzone i nie mają początku. Palamas broniąc nauki o niestworzonej energii w liście do Akindynosa pisze, że kto mówi, że „tylko Istota Boga jest niestworzonym Bóstwem, ten umniejsza Bóstwo”⁵⁴. W swoim „Wyznaniu Prawosławnej Wiary” św. Grzegorz Palamas pisze, że w Bogu „Wspólna jest nie tylko ponadistotowa Istota, która jest absolutnie nie nazwana, nie objawiona i nie dostępna, jako przewyższająca wszelkie imię i objawienie i dostępność, ale także łaska i moc i energia i chwała i królestwo i wieczność (ros. nietlennost’) i jednym słowem wszystko przez co Bóg staje się dostępny i jednoczy się według łaski ze świętymi aniołami i ludźmi bez naruszenia swojej prostoty ani szczególnością ani różnorodnością mocy i energii. I tak jest u nas jeden wszechmogący Bóg w jednej Boskości (ros. wo jedinom Bożestwie)”⁵⁵. Naukę hezychastów o Istocie Bożej i energiach potwierdził Sobór 1351-1352 w Konstantynopolu ustanawiając:

1. między Istotą a działaniem – przejawem Boga istnieją nie tylko wspólne cechy, ale i różne,
2. energie Boże są niestworzone, jak niestworzona jest Jego Istota,
3. różnice między niestworzonymi energiami i Istotą Boga nie pociągają za sobą żadnej złożoności w Bóstwie,
4. słowo Bóstwo dołączone jest przez Ojców Kościoła nie tylko do Istoty Boga, ale i Jego przejawów, czyli energii,
5. według nauki Ojców Kościoła Istota w pewnym sensie wyższa jest od przejawów, tak jak przyczyna wyższa jest od następstwa,
6. człowiek może obcować tylko z energiami Boga, a nie z Jego Istotą, chociaż energie nie mogą być oddzielone od Istoty.⁵⁶

⁵² Por. Łoski Włodzimierz, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 67-69

⁵³ Pismo k Akindinu, § 6

⁵⁴ Tamże § 7.

⁵⁵ Zob. <http://church.ru/catehumen/palama.htm>.

⁵⁶ Postanowienie Soboru podają za Ostrogorskij, Afonskije isichasty, dz.cyt., s. 365.

Nauka o energiach która jest konieczna dla wyjaśnienia stosunków zachodzących pomiędzy Bogiem a stworzeniem w ogóle, a pomiędzy Bogiem a człowiekiem w szczególności swoje ostateczne uwieńczenie otrzymała w nauce hezychastów o przeobóstwieniu człowieka. To właśnie energie sprawiają, że człowiek jednoczy się z Bogiem i zostaje przez Niego przeobóstwiony: „jednej tylko boskiej łasce właściwe jest darownie przeobóstwienia”⁵⁷.

Spór o hezychazm

Praktyki ascetyczne i metody tworzenia modlitwy Jezusowej hezychastów oraz ich nauczanie o możliwości oglądania Boga cielesnymi oczami, o przeobóstwieniu stały się przyczyną sporu, który niewątpliwie określił zarówno losy wschodniego monastycyzmu jak i całego wschodniego chrześcijaństwa. Przeciwko hezychastom wystąpił, przybyły do Konstantynopola mnich kalabryjski imieniem Barlaam, który zyskał sobie uznanie komentarzami do pism Pseudo-Dionizego Areopagity⁵⁸ i Akindinos. Barlaam zapoznał się z hezychazmem dzięki niezbyt uczonym mnichom, nie mającymi za sobą prawdziwych mistycznych doświadczeń i przeżyć, a tylko fantazjujących⁵⁹. Ataki Barlaama przyczyniły się do tego, że mnisi z Athosu poprosili św. Grzegorza Palamasa o obronę ich nauki. W obronie hezychastów św. Grzegorz napisał „Triady w obronie hezychastów”, które są pierwszą teologiczną syntezą duchownego życia wschodniego monastycyzmu. Uznanie teologii św. Grzegorza Palamasa przez Kościół miało kilka etapów. Pierwszym oficjalnym dokumentem wydanym przeciwko Barlaamowi był „Tomos Hagioreticos” podpisany przez ihumenów i mnichów św. Góry Atos w 1340r. Następnie Sobór w Konstantynopolu w lipcu 1341 ponownie osądził kalabryjskiego filozofa Barlaama, zaś w sierpniu tegoż roku został osądzony Akindinos, były uczeń Palamasa, który sprzeciwiał się nauczaniu o energiach Bożych. Największe znaczenie w zwycięstwie nauki Palamasa i hezychastów miał sobór z roku 1351 zwany Wielkim Soborem Lokalnym, który osądził przeciwnika Palamasa, filozofa Nicefora Hrygorę. Tomos tego soboru jest oficjalnym aktem uznającym przez Kościół prawosławny nauczanie św. Grzegorza Palamasa.

⁵⁷ Pismo k Akindinu, § 2.

⁵⁸ O życiorysie Barlaama patrz: Meyendorf, św. Grigorij Palama, dz.cyt. s. 181-183, tenże. Istorija Cerkwi, dz.cyt., s. 302-302; Hryniewicz, Barlaam z Kalabrii, w: EK, t. II, k.34-35; Pałamarczuk Pietr, Anafiema. Istorija i XX wiek, Moskwa 1998, s. 149-153.

⁵⁹ Por. Runciman S., Wielki Kościół w niewoli, Warszawa 1973 s. 164-165, gdzie autor cytuje wypowiedź Kantakauzena, zdaniem którego głównym informatorem Barlaama był mnich – nowicjusz „słynący z głupoty”.

Hezychizm hagiorycki, działalność i twórczość św. Grzegorza Palamasa i innych ówczesnych wielkich przywódców duchowych, przyczyniły się do tego, co zazwyczaj określa się mianem „odnowy hezychastycznej XIV wieku”.⁶⁰ Odnowa ta choć wyrosła na gruncie duchowości monastycznej, dotykała wszelkich form i aspektów życia chrześcijańskiego: doskonałości wewnętrznej człowieka, życia sakramentalnego, świadectwa społecznego chrześcijan, sztuki. Poglądy hezychastów miały, ale chyba też i mają wielu zwolenników i przeciwników. Również wśród historyków bizantyjskiej sztuki, a nawet wśród teologów zdania są podzielone. Przede wszystkim należy wydzielić tu poglądy Steina i H. Delehaye’a nie podlegające żadnemu osądowi. Pierwszy z nich przypisuje wizje hezychastów „przesadnemu używaniu mocnych trunków”⁶¹, a drugi pisząc o rozwoju życia monastycznego w Bizancjum nazywa palamizm „wypaczeniem ... połączonym z dziwnymi teoriami mesalianów i bogomiłów”⁶². Zdania pozostałych historyków są bardzo różnorodne i dlatego przedstawię tylko te najbardziej popularne. Fiodor Uspienski widzi w tych sporach konflikt partii „prawosławno-nacjonalistycznej” i „okcydentalistów”⁶³ oraz zderzenie arystotelizmu z platonizmem, przy czym rozumie on hezychastów jako arystotelików, a barlaamitów jako platoników⁶⁴. Natomiast wielki bizantynolog G. Ostrogorski uważa całkowicie odwrotnie. Według niego to Barlaam w swoich filozoficzno-teologicznych poglądach bazował na filozofii Arystotelesa i dowody swoje budował drogą sylogizmu⁶⁵. Ponadto uważał, że w kontrowersjach doszło do sporu teologii wschodniej z zachodnią odnośnie antynomicznego rozumowania na chrześcijańskim wschodzie⁶⁶. Arcybiskup Bazyle Kriwoszejn uważa, że w sporze chodziło o zasady teologii i rozróżnienie pomiędzy teologią katafaticzną, właściwą zachodniemu, katolickiemu chrześcijaństwu, w szczególności św. Tomaszowi z Akwinu i jego szkole, a teologią apofaticzną przeważającą w teologii Ojców Wschodu.⁶⁷ Jeden z największych znawców palamizmu, ks. Meyendorf podłoże kontrowersji palamickich widzi w tym, że Barlaam przyniósł z Zachodu nie tyle filozoficzne przekonania, co ogólne podejście do problemu religijnego poznania. Podejście to zbudowane jest z jednej strony na

⁶⁰ Delehaye H., *Życie monastyczne w Bizancjum*, w: *Bizancjum*, Warszawa 1964, s. 154; Diel Ch., *Historia Cesarstwa Bizantyńskiego 1204-1453*, w: tamże, s. 51.

⁶¹ Stein, *Studien ueber die Hesychasten des XIV Jahr*, cyt za Kern, dz. cyt., s.10.

⁶² Delehaye, dz.cyt., 145.

⁶³ Uspienski, *Oczerki po istorii wizantijskoj obrazownosti*, S.Petersburg 1892, s. 7

⁶⁴ Tamże, s. 273-276.

⁶⁵ Ostrogorski, *Afonskije isichasty*, dz.cyt., s. 351,357.

⁶⁶ Tamże, s. 359.

⁶⁷ Zob. Kriwoszejn Bazyle, *Askieticzskoje i bogosłowskoje uczenije sw. Grigorija Palamy*, w: *Condacovianum VIII*, Praga, 1936, s. 128-129.

arystotelesowskim pojęciu o zmysłowym doświadczeniu jako jedynym źródle doskonałego poznania, a z drugiej na neoplatońskim pojęciu „oświecenia” różniącym się od chrześcijańskiej, patrystycznej kontemplacji swoim subiektywnym i indywidualistycznym podejściem do mistycznego poznania.⁶⁸

Wpływ hezychazmu na duchowość.

W samym Bizancjum jeszcze w XIV w., dzięki – przyjacielowi św. Grzegorza Palamasa -Mikołajowi Kabasilasowi, idee hezychazmu i teologia przebóstwienia zostały włączone w eklezjologiczny kontekst, gdzie drogą do Boga jest Kościół i sakramenty. W swoim dziele „Życie w Chrystusie” N. Kabasilas mocno podkreśla, że Kościół jest mistycznym, zgodnie ze słowami ap. Pawła, ale i realnym Ciałem Chrystusa i Chrystus jest jedynym źródłem życia. Równocześnie mocno on przy tym podkreśla znaczenie sakramentów: chrztu, bierzmowania i Eucharystii w przebóstwieniu człowieka. Dzieła Mikołaja Kabasilasa „Życie w Chrystusie” oraz „Objaśnienie Boskiej Liturgii” mogą być rozpatrywane jako klasyczne wzorce wprowadzenia laikatu w duchowość hezychazmu.⁶⁹

Tradycja hezychastyczna, związana z Św. Górą Athos i w klasztorach której trwała, bardzo szybko rozprzestrzenia się na inne kraje prawosławne. Ważnym elementem było przy tym, to, że nie wszyscy hezychasści chcieli uczestniczyć w sporach dogmatycznych i wielu z nich tzw. „prawdziwych hezychastów” opuszczało tereny Bizancjum udając się do sąsiednich krajów słowiańskich.⁷⁰ Przykładem może być tu osoba św. Grzegorza Synaity, który osiadł w Tracji, na granicy Bizancjum i Bułgarii i odegrał istotną rolę w propagowaniu hezychazmu w Bułgarii. Również klasztory narodowe takie jak serbski klasztor Chilandar czy bułgarski Zografou stają się rozsądnymi hezychazmu dla swoich krajów. Na Bałkanach wiek XIV jest prawdziwą epoką hezychazmu. Na rozwój hezychazmu w Serbii wpłynął również, żyjący jeszcze przed sporami palamickimi św. Sawa Serbski (+1237) pierwszy zwierzchnik autokefalicznego Kościoła serbskiego. Sam będąc hezychastą, przez pewien okres mieszkał na świętej Górze Athos. Za jego pośrednictwem hezychazm stał się główną doktryną w życiu Kościoła serbskiego, w życiu monastycznym i serbskiej sztuce.⁷¹

⁶⁸ Meyendorf, Sw. Grigorij Palama, dz.cyt. s. 42.

⁶⁹ Meyendorf, Istoria Cerkwi, dz.cyt. 568

⁷⁰ Tamże, 567.

⁷¹ Zob. Uspienski Leonid, Teologia ikony, Poznań 1993, przypis 12 na s. 185; por. Woisław Dżuricz, Wizantijjskije frieki. Sriedniowiekowaja Serbija, Dałmatija, sławianskaja Makiedonia, Moskwa 2000.

Do rozprzestrzenienia się hezychazmu w świecie prawosławnym przyczynił się Filoteusz Kokkinos, uczeń św. Grzegorza Palamasa, który został patriarchą Konstantynopola i głosił jedność wschodniochrześcijańskiego świata „wychodząc nie tylko z idei przeobstwienia człowieka, ale – jak niektórzy uważają - także całego świata”⁷². W tym przypadku chodzi chyba bardziej realizację idei hezychazmu w kategoriach politycznych, socjalnych i kulturalnych, co było istotne dla partii tzw. religijnych zelotów⁷³.

Z kręgu hezychastów wywodziło się wielu znakomitych teologów i hierarchów. Niektórzy z nich zostali zwierzchnikami Kościołów lokalnych, przez co przyczynili się do rozprzestrzenienia się tradycji hezychastycznej. Możemy tu wymienić patriarchę bułgarskiego Eutymiusza z Tyrnowa⁷⁴ i św. Cypriana (Cambłaka), którego patriarcha Filoteusz mianował metropolitą kijowskim i całej Rusi⁷⁵.

Hezychazm miał przeogromny wpływ na niespotykany rozwój monastycyzmu w XIV i XV w. na Rusi. Ten rozwój monastycyzmu związany jest z imieniem św. Sergiusza z Radoneża (1314-1392). Żywot napisany przez Epifaniasza Mądrego i przeredagowany przez Pachomiusza Serba mówi o św. Sergiuszu jako o „widzącym boskie światło” (bożestwiennyje sładosti bezmołwija wkusiw). Św. Sergiusz, który kilka lat spędził w hezychii (ros. biezmołwije) oddając się praktyce modlitwy Jezusowej. Był on niewątpliwie związany z mającym znaczne wpływy na Rusi, hezychazmem, tym bardziej, że podtrzymywał bezpośrednie kontakty z patriarchą Konstantynopola Filoteuszem i metropolitą Cyprianem, zaś wielu zakonników pielgrzymowało do klasztorów Athosu, by u źródeł uczyć się tradycji hezychazmu.

Jednym z takich pielgrzymów był św. Nil Sorski (1433-1508), który po powrocie z Grecji założył pustelnię, gdzie z grupą swoich uczniów, do końca swego życia oddawał się modlitwie Jezusowej. Jest on przykładem wierności bizantyjskiej, hezychastycznej tradycji ubóstwa i kontemplacji. Reguła napisana przez św. Nila dla swojej pustyni odwołuje się do wielkich nauczycieli hezychazmu i uczy jak należy praktykować modlitwę Jezusową.⁷⁶

⁷² Jazykowa Irena, Świat ikony, Warszawa 1998, s. 127

⁷³ Zob. Meyendorf, Istorija Cerkwi..., dz.cyt., s. 569.

⁷⁴ Zob. Bazydło Janusz, Eutymiusz, w: EK, t. 4. k. 1349

⁷⁵ Zob. Kuźmak Krystyna, Cyprian Cambłak, w: EK t. 3, k. 694-695.

⁷⁶ Zob. Priepodobnogo otca naszego Nila Sorskoho Predanije uczenikom swoim o żytielstwie skitskom, Moskwa 1949.

Do odnowy tradycji hezychastycznej, po okresie jej chwilowego zapomnienia, przyczyniły się „Filokalia” zredagowane pod koniec XVIII w. przez Nikodema Hagiorytę przy współpracy Makarego Notorasa, metropolity Koryntu. *Filokalia ton hieron neptikon* są wyborem tekstów Ojców Kościoła mówiących o życiu zakonnym, rozwoju duchowym, instytucji starców i modlitwie Jezusowej. Te zbiory tekstów odegrały ważną rolę w odnowie tradycji hezychastycznej, miały wpływ na formy życia religijnego zarówno w środowiskach monastycznych jak i wśród świeckich. Zostały one przetłumaczone na język cerkiewnosłowiański przez św. Paisjusza Wielickzowskiego już w XVIII w., a na język rosyjski, w częściowo zmienionej formie, w XIX w. przez św. Teofana Pustelnika. Dzięki tym tłumaczeniom, tradycja hesychastyczna w różnych formach i postaciach trwała w Rosji przez cały XIX w., tym bardziej, że lektura Filokalii (Dobrotolubija) była zalecana przez starców. Modlitwa Jezusowa stała się ważnym elementem duchowości prawosławnej szczególnie w Rosji, gdzie była wielokrotnie wydawana. Do rozpowszechnienia Filokalii, a przez to i hezychastycznej tradycji modlitwy Jezusowej przyczyniły się Otkrowiennoje raskazy strannika duchownemu swojemu otcu” (Szczere opowieści pielgrzyma opowiedziane jego ojcu duchowemu) nieznanego autora wydane w 1870r.

Mówiąc o wpływie hezychazmu na duchowość nie można pominąć tzw. starców i ich wpływu na życie monastyczne i religijne w wielu krajach prawosławnych. Starcy, chociaż wydają się być związani tylko z rosyjską duchowością, nie są wcale fenomenem religijności rosyjskiej. Najbardziej znaną obecnie i wyjątkową jest tradycja starców z pustyni Optina i Sarow, gromadzących wokół siebie nie tylko nowicjuszy i młodych adeptów życia ascetycznego, ale także ogromną ilość osób świeckich wśród których byli Gogol, Dostojewski, Chomiakow Sołowjow i inni, a którzy pragnęli duchowego kierownictwa.

Hezychazm posiadał również wpływ na sposób wielbienia Boga, dlatego chciałbym na zakończenie powiedzieć o roli hezychazmu w kształtowaniu ikonografii i muzyki cerkiewnej.

Hezychastyczna praktyka modlitwy Jezusowej, nauka o przebóstwieniu i możliwości kontemplowania światłości Taboru wywarły ogromny wpływ na ikonografię. Światłość płynąca z ikony dzięki hezychazmowi otrzymała szczególne znaczenie. Trzynasto- i czernastowieczna ikona serbska⁷⁷ i ikonografia największych ruskich

⁷⁷ Zob. Dżurowicz, dz.cyt. s. 17-18.

ikonografów Teofana Greka i Andrzeja Rublowa są tego świadectwem. Malarski styl Teofana wyrażający się w minimalizmie kolorów (zazwyczaj jest to ochra i biel) może być analogią do rezygnacji z wielości słów w modlitwie. Wprowadza on mistyczne światło, światło które oświeca postacie na ikonach, jest jak błyskawica wyraźnie koncentrująca formę, wskazując na proces przemienienia i przebóstwienia. Stanowi ono element wnoszący dramatyzm do wewnętrznych przeżyć. Ikonografia św. Andrzeja Rublowa jest bardziej kontemplacyjna. Ikona Trójcy Świętej i ikona Chrystusa ze Zwienigorodu odkrywają nam zwycięstwo światłości, która zalewa i poszerza przestrzeń ikony. Ikony Rublowa, który był mnichem i uczniem św. Sergiusza z Radoneża odznaczają się równowagą i spokojnym stanem ducha. Oblicza świętych są delikatne i świetliste, możemy powiedzieć nawet, że wyrażają pogrążenie wewnętrznej, milczącej modlitwie. Ikony Rublowa są głęboko modlitewne, zrodzone z kontemplacji i miłości do Boga, są obrazami doskonałości, harmonii i świętości tego wszystkiego, co jest celem wstępowania ascetycznego i co jest darowane przez Ducha Świętego.

W muzyce cerkiewnej tzw. „Znamiennyj raspiew” w swojej duchowej istocie jest pozostaje również pod wpływem hezychazmu. Hezychazm zrodził kalafoniczny styl w znamiennym raspiewie. Styl „kalafoniczny” (od kalos – piękny, dobry i foni – głos, dźwięk), będący analogią stylu występującego w literaturze znanego jako „kwiecista mowa”, stara się wyrazić tajemnice nieziemskiego świata. Stan kontemplacji, wówczas kiedy nie wystarcza słowo, oddaje się w znamiennym raspiewie za pomocą „fitów” będących swoistą muzykalną kulminacją w swobodnej kalafonicznej nieskrępowanej niczym melodii. Dodatkowym elementem znamiennego raspiewu jest jednogłosowość, która jest środkiem mobilizującym koncentrację uwagi i umysłu. Śpiew unisono (wł. jednobrzmiący), charakteryzujący znamienny raspiew, świadczy o tendencji do introwersji – rozumianej jako skupianie swego umysłu na przeżyciach, w przeciwieństwie do ekstrawersji – skłonności do kierowania uwagi i zainteresowań na świat zewnętrzny - która jest wrogiem skupienia i głębokiej modlitwy. Specyficzny muzykalny „ascetyzm” wyrażający się w horyzontalnej harmonii, najbardziej sprzyja skupieniu i koncentracji modlących się. Jednogłosowy liturgiczny śpiew nie tylko wytwarza nastrój modlitewny, ale wręcz pobudza człowieka do modlitwy. Prostota, spokój, dokładny rytm, zwartość wpływają z doskonałej wewnętrznej harmonii. W pozornej prymitywności, jednorodności i monotonii znamiennego raspiewu wyraża jest zdolność człowieka do kontemplacji.

Hezychazm od samego początku do dnia dzisiejszego pozostaje fenomenem ogólnoprawosławnej duchowości i kultury, który miał ogromny wpływ na rozwój życia monastycznego i duchowego w Kościele prawosławnym. Zwycięstwo hezychazmu dało silny impuls duchowy od odrodzenia całego świata prawosławnego. Wschodnie chrześcijaństwo, jego teologia i duchowość zostały ukształtowane przez hezychazm. Dzisiaj być może często nie zdajemy sobie sprawy, jak wiele zawdzięczamy tradycji hezychastycznej, jednak Kościół stale nam o tym przypomina, wspominając w drugą niedzielę Wielkiego Postu właśnie pamięć św. Grzegorza Palamasa – obrońcy hezychazmu.