

Marcin Wójtowicz¹
badacz niezależny

***Hezychia* bramą do zjednoczenia z Bogiem według traktatu *Drabina rajy* św. Jana Klimaka**

Dzieło św. Jana Klimaka² – znanego także jako Jan Synaita czy Jan Scholastyk – *Drabina rajy* składa się z trzech części. W pierwszych dwóch została opisana praca, jaką mnich musi wykonać nad sobą na poszczególnych etapach drogi ascezy, aby ostatecznie przewyciężyć złe skłonności i namiętności. Natomiast trzecia część dotyczy momentu przełomowego w ascezie, tj. przejścia z ascezy do zjednoczenia z Bogiem. Między ascezą a zjednoczeniem z Bogiem istnieje ważny dla całej myśli Klimaka element, stanowiący most pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami, a jest nim *hezychia*³. Celem artykułu jest ukazanie *hezychii* jako

¹ Marcin Wójtowicz – mgr, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: marwwt7@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5412-8080.

² Na temat Mnicha z Synaju nie posiadamy zbyt wielu danych biograficznych. Wiedzę czerpiemy głównie z trzech źródeł: z krótkiej biografii napisanej przez Daniela z Raithu, z *Opowieści* Anastazego Synajskiego oraz z *Menologionu*. Na podstawie dostępnych informacji trudno jest jednoznacznie określić lata życia Jana Klimaka. Współcześnie przyjmuje się, że urodził się między rokiem 579 i 599 a zmarł między rokiem 659 i 679. Jeśli chodzi o jego życie, to materiały biograficzne pozwalają ustalić, że w wieku szesnastu lat przybył na Synaj, gdzie poddał się duchowemu kierownictwu abby Martyriusza, który postrzygł go na mnicha w wieku dwudziestu lat, a po jego śmierci młody asceta zdecydował się na podjęcie życia anachoreckiego. Warto podkreślić, że praktykując ascezę na pustyni, Jan nie odciął się zupełnie od świata. W tym czasie przyjmował wiele osób, zarówno mnichów, jak i świeckich poszukujących rad dotyczących życia duchowego. Z informacji przekazanych przez Daniela z Raithu możemy się dowiedzieć, że dzięki modlitwennemu wstawianictwu Jana Klimaka dokonywało się wiele cudów, dzięki czemu zyskał sławę. Po blisko czterdziestu latach życia pustelniczego został wybrany igumenem klasztoru na Synaju i właśnie w tym czasie na prośbę Jana z Raithu pisze *Drabinę rajy*. Por. J. Chryssavgis, *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, Aldershot 2004; K. Ware, *Introduction*, w: John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, transl. C. Luibheid, N. Russell, New York 1982; A. Jasiewicz, *Wstęp*, w: Św. Jan Klimak, *Drabina rajy*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2016, s. 19–86.

³ Termin *hezychia* pochodzi z języka greckiego i charakteryzuje się tym, że trudno znaleźć odpowiednie słowo w językach współczesnych oddające jego znaczenie, dlatego w publikacjach spotykamy się najczęściej z jego transliteracją. Zasadniczo w odniesieniu do życia monastycznego

bramy otwierającej na doświadczenie mistyczne, ale także jako mostu pomiędzy sferami ascezy i kontemplacji, które w życiu mnicha nieustannie się przenikają. Podstawowym źródłem niniejszego opracowania jest traktat ascetyczny Jana Klimaka *Drabina rajy*. W artykule wykorzystano ponadto inne źródła patrystyczne istotne dla tematu. Jeśli chodzi o stan badań w odniesieniu do podejmowanego zagadnienia, to należy wskazać, że nie podjęto do tej pory omówienia tematyki związanej z rolą, jaką odgrywa *hezychia* w rozwoju ascetycznym mnicha.

Miejsce *hezychii* w rozwoju ascetycznym i życiu kontemplatywnym

W trzeciej części dzieła Synaita przedstawia duchową rzeczywistość stanowiącą ukoronowanie zmagania ascety, tj. zjednoczenie z Bogiem. Warto podkreślić, że znacząco różni się ona od dwóch wcześniejszych. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że życiu mistycznemu Scholastyk nie poświęca wiele uwagi w swoim dziele, w przeciwieństwie do obszernego opisu zmagania towarzyszących ascezie. Może zastanawiać, czy tematyka dotycząca mistycznej relacji człowieka z Bogiem była mniej istotna dla koncepcji teologicznej Klimaka.

Wydaje się, że próbując wyjaśnić tę wątpliwość, należy spojrzeć na dwie kwestie. Po pierwsze, trzeba podkreślić, że głównym celem napisania traktatu było podzielenie się swoim doświadczeniem „pustyni” z innymi mnichami. Intencją Klimaka nie było napisanie systematycznego traktatu, sformułowania ascetycznej doktryny, ale zwrócenie uwagi bardziej na dynamikę życia ascetycznego niż na przestrzeganie sztywnych reguł⁴. Po drugie, w odniesieniu do omówienia mistycznej relacji z Bogiem, Synaita podchodzi z ostrożnością. Należy przyjąć, że tym, co nim kierowało do bycia oszczędnym w opisywaniu tej rzeczywistości, była chęć podkreślenia, że do przestrzeni mistyki powinno podchodzić się z pokorą⁵. Zwraca tym samym uwagę na to, że należy przede wszystkim skoncentrować się na walce z tym, co w nas słabe, oraz pokornie i wytrwale dążyć ku zjednoczeniu z Bogiem, którego nie można samemu wypracować, ale na które – poza ascetycznym przygotowaniem – trzeba cierpliwie czekać, ponieważ inicjatywa spotkania leży po stronie Stwórcy⁶. Jednak Scholastyk nie pomija

należy go tłumaczyć jako stan duszy konieczny do kontemplacji, sprowadzający się do uzyskania wewnętrznego pokoju. Por. *Ἠσυχία*, w: *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 2001, s. 609; J. Wortley, *What hesychia Meant to the Desert Fathers*, „Cistercian Studies Quarterly” 54 (2019), s. 159. O zjawisku hezychazmu: J.Y. Leloup, *Hezychazm – zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996; J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „Elpis” 4 (2002), nr 6, s. 97–106.

⁴ Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 29–30.

⁵ Por. Św. Jan Klimak, *Drabina...*, IV, 35, 68. W dalszej części pracy będzie stosowany skrót *Drabina rajy*.

⁶ Por. tamże, XXVII/A, 1; XXIX, 1.

zupełnie tego zagadnienia i przybliży, w jaki sposób mnich przygotowuje się na mistyczne spotkanie z Bogiem. W tym procesie, określanym jako: „przejście do życia kontemplatywnego”⁷ kluczową rolę odgrywają cztery dary, które asceta otrzymuje od Boga, tj.: *hezychia*, modlitwa, beznamiętność (*apatheia*) i miłość. Szczególnie ważne miejsce w dziele Klimaka zajmuje *hezychia*, która otwiera na intymne, osobiste spotkanie z Bogiem⁸.

Aby móc wejść w przestrzeń *hezychii*, należało wybrać jedną z dwóch prowadzących do niej dróg: życie anachoreckie lub semianachoreckie; choć dla Klimaka to samotna droga prowadząca do osiągnięcia wyciszenia była najlepszą z możliwych, ponieważ mnich potrzebował nieustannej koncentracji i pozostawania w czujności, aby odpierać potencjalne duchowe zagrożenia⁹. Stan *hezychii* obejmuje całego człowieka, dlatego Synaita wskazuje na komplementarne istnienie *hezychii* ciała i duszy: „*Hezychia* ciała jest to wiedza o odczuciach i doznaniach [ciała] oraz [określony] stan [ciała]. *Hezychia* duszy jest to wiedza o myślach i nienaruszony intelekt”¹⁰. W pierwszej kolejności należy podkreślić, że *hezychia* jest stanem, który pogłębia świadomość własnego ciała i duszy w odniesieniu do rozwoju ascetycznego. Pozwala zrozumieć, jakie czynniki zakłócają relację z Bogiem, powodując, że człowiek znajduje się w ciemności, oraz w jaki sposób należy je wychwycić i odsunąć¹¹. Jak wskazuje Scholastyk, *hezychia* zaczyna się nie tylko od pozbycia się ich, ale także uodpornienia na nie, dzięki nieustannemu staniu na straży serca¹². Serce w tym kontekście odgrywa szczególnie ważną rolę, ponieważ to w nim dokonuje się spotkanie człowieka z Bogiem. Jest ono możliwe dzięki osiągnięciu stanu *hezychii*, który uodparnia człowieka na demoniczne wpływy powodujące rozproszenia, a w konsekwencji – dzięki wyciszeniu – mnich potrafi odkryć obecność Boga w swoim sercu¹³.

Warto podkreślić, że *hezychii* nie należy sprowadzać tylko i wyłącznie do wewnętrznego wyciszenia czy praktykowania milczenia; jest czymś więcej. John Chryssavgis zwraca uwagę na to, że *hezychia* to sposób życia, który pozwala, aby Bóg był dostrzeżony we wszystkim¹⁴. Jak zauważa Synaita, *hezychista* ma „wyczulone ucho” na słowa pochodzące od Boga, a przez łaskę jego serce zostaje oświecone Bożymi tajemnicami¹⁵. Co więcej, jest to sposób życia, pozwalający na bycie w stałej miłosnej relacji z Bogiem. Klimak podkreśla, że mnich wiernie

⁷ K. Ware, *Introduction...*, s. 13.

⁸ Por. A. Jasiewicz, *Wstęp...*, s. 69.

⁹ Por. *Drabina rajy*, I, 26; XXVII/A, 8.

¹⁰ Por. tamże, XXVII/A, 2.

¹¹ Por. tamże, XXVI/B, 167, 169.

¹² Por. tamże, XXVII/A, 3, 5.

¹³ Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 86.

¹⁴ Por. tamże, s. 118.

¹⁵ Por. *Drabina rajy*, XXVII, 26; Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 200.

trwający w wyciszeniu coraz bardziej pożąda Boga i pozostaje w Jego obecności nawet podczas snu, mając nieustannie otwarte serce na działanie Stwórcy („Ja śpię, lecz serce me czuwa” Pnp 5,2¹⁶)¹⁷. Dojrzałe życie w *hezychii* objawia się nie tylko w zachowywaniu stałej gotowości na spotkanie z Bogiem, ale także w tym, że aby ją podtrzymać, asceta nie musi pozostawać w odosobnieniu, a zachowuje ją nawet wtedy, gdy spotyka się z innymi ludźmi. W tym kontekście Kallistos Ware zauważa, że istotą *hezychii* nie jest ucieczka na pustynię, odseparowywanie się od innych, ale wewnętrzna duchowa wędrówka do sanktuarium serca, gdzie odbywa się spotkanie człowieka z Bogiem¹⁸.

Dlatego dla Klimaka najdoskonalszą formą *hezychii* jest pozostawanie w niezachwianej relacji z Bogiem, przebywając pośród innych ludzi, a w konsekwencji z towarzyszącymi temu licznymi rozproszeniami, które w żaden sposób nie szkodzą hezychastom ani nie niszczą jego wewnętrznego pokoju¹⁹. Zdobywszy doskonałą formę wyciszenia, asceta powinien dzielić się pozyskaną duchową wiedzą z niedoświadczonymi mnichami dopiero zdążającymi do doskonałości. Scholastyk podkreśla, że nieuchronne jest szczególnie na początku drogi ascetycznej doświadczenie przemocy demonów. Jednak ten kto przezwycięży te pułapki, posiadzie wiedzę o sposobach, jakimi demony próbują niszczyć ascetów, a tą wiedzą powinien dzielić się z początkującymi, dając im wartościowe rady²⁰.

Opisując wartość życia hezychastycznego i jego znaczenie w życiu kontemplatywnym, Synaita często przypomina, że nie jest to stan dany raz na zawsze²¹. W tym kontekście trzeba jasno podkreślić, że wejście w przestrzeń życia kontemplatywnego – osiągnięwszy *hezychię* – nie oznacza, że asceza została zakończona i można ją przerwać, ciesząc się jej owocami. Przeciwnie, aby utrzymać przebywanie w przestrzeni kontemplacji, należy wciąż podejmować umartwienia oraz być wyczulonym na demoniczne działania. Wydaje się, że omawiając duchowe zagrożenia, nierozzerwalnie związane z życiem hezychastycznym, Jan zwraca się szczególnie do kandydatów, którzy rozważają podjęcie tego monastycznego powołania. Zachęca, aby uczciwie rozważyli, czy posiadają środki umożliwiające podjęcie tak wymagającej ascetycznej drogi²². Jeżeli rozeznają, że ich nie posiadają, albo po nieudanej próbie życia w *hezychii* dostrzegą, że

¹⁶ Cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2015.

¹⁷ Por. *Drabina rajy*, XXVII, 17.

¹⁸ Por. K. Ware, *Introduction...*, s. 51.

¹⁹ Por. Św. Jan Klimak, *Do Pasterza*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2016, IX, 43.

²⁰ Por. *Drabina rajy*, XXVII/A, 24–26.

²¹ Por. tamże, XV, 36.

²² Por. tamże, XXVII/B, 75.

nie mają wystarczających przymiotów, aby trwać w tym powołaniu, to powinni się wycofać i wrócić do życia we wspólnocie, po to, aby nie przynieśli szkody sobie lub innym²³. Tym, co szczególnie dyskwalifikuje kandydatów do życia hezychastycznego, są: samowola, skłonność do ulegania przyjemnościom i podatność na gniew²⁴.

Samowola dotyczy osób, które będąc często początkującymi mnichami, mają przeświadczenie, że sami są w stanie kierować swoim życiem duchowym i nie potrzebują cudzego kierownictwa²⁵. Synaita podkreśla, że przyjęcie takiej postawy świadczy o tendencji do zarozumiałości, która może wynikać z nieświadomości trudu, jaki wiąże się z życiem hezychastycznym, a także niewiedzą, że „*hezychia* dławi niedoświadczonych”²⁶. W konsekwencji, zamiast czerpać z niej dobre owoce, tracą siły na walkę z namiętnościami z którymi powinni sobie poradzić wcześniej, przechodząc „szkołę” cenobityczną i wzrastając pod czujnym okiem ojca duchowego. Natomiast mnisi mający skłonność do ulegania przyjemnościom i do łatwego wpadania w gniew nie powinni w ogóle próbować życia w odosobnieniu, ponieważ rezultatem ich zmagania nie będzie pełne pokoju przebywanie z Bogiem, ale pograżenie się w obłądnie wynikające z nieradzeniem sobie z wymagającą i trudną przeprawą przez pustynie własnego wnętrza. Podsumowując, Synaita zauważa, że osoba ulegająca namiętnościom a próbująca mimo to trwać w *hezychii* „przypomina marynarza, który skacze z okrętu w morze, licząc na to, że uda mu się dopłynąć do brzegu na desce”²⁷.

Klimak, mając świadomość jak wiele niebezpieczeństw czyha na hezychastę oraz jak niewielu do tego życia się nadaje, zachęca do szczerzej refleksji nad sobą i rozważenia własnych predyspozycji, aby niewłaściwy wybór nie doprowadził do duchowego upadku. Bardzo cenna jest przytoczona przez Synaitę rozmowa pomiędzy nim a kilkoma starcami, którzy mimo swojego monastycznego doświadczenia nawet nie chcieli podjąć próby życia hezychastycznego ze względu na przeświadczenie, że we wspólnocie cenobitycznej zmagają się głównie z ludźmi, natomiast w odosobnieniu walczyliby z nieprzejednaną złością demonów. Istotna jest poczyniona przez nich uwaga, że jako cenobici określają samych siebie mianem istot materialnych prowadzących życie materialne²⁸; dla porównania Synaita określa hezychastów jako niematerialnych w materialnym ciele²⁹. Możemy zatem dostrzec na podstawie definicji Klimaka, że celem hezychastów jest

²³ Por. tamże, IV, 125; XXVII/B, 75.

²⁴ Por. tamże, XXVII/B, 35–36.

²⁵ Por. tamże, XXVII/B, 29.

²⁶ Tamże, XXVII/B, 55.

²⁷ Por. tamże, XXVII/B, 36.

²⁸ Por. tamże, IV, 35.

²⁹ Por. tamże, XXVII/A, 28.

wypracowanie stanu pozwalającego na przewycięzenie skłonności związanych z materią. To dążenie wyraża się w monastycznej koncepcji życia anielskiego. Chodzi tu o wskazanie na istnienie pewnej relacji między ascetami a aniołami, polegającej na tym, że z jednej strony, duchy niebieskie są tymi istotami, które niosą pomoc mnichom w duchowej walce z demonami, a z drugiej, mnisi, dążąc do doskonałości przez ascezę, stawiali sobie aniołów za wzór bytowania, który chcą osiągnąć³⁰.

W *Drabinie raju* aniołowie pojawiają się regularnie, przedstawiani jako przyjaciele Boga, jako ci, którzy objawiają Jego tajemnice, i co najistotniejsze – są współtowarzyszami hezychastów, próbującymi im pomóc we wspinaniu się po drabinie prowadzącej do nieba, w przeciwieństwie do demonów próbujących ich z niej ściągnąć³¹. Dla Synaity idea życia anielskiego sprowadzała się do podjęcia ascetycznej próby, dzięki której mnich mógł dorównać aniołom. Ten wysiłek polegał nie tylko na naśladowaniu aniołów, ale także wyrażał się w chęci rywalizacji³². Dotyczył on czterech analogicznych rzeczywistości: a) aniołowie nie myślą o materii – mnisi nie myślą o jedzeniu, b) aniołowie nie są świadomi, czym jest jedzenie – mnisi nie czekają na jedzenie ani na żadne inne dobra ziemskie, c) aniołowie nie pragną widzialnego stworzenia – mnisi także go nie pragną, d) aniołowie czynią ciągle postępy w miłości – mnisi codziennie w tym postępie z nimi rywalizują³³.

Choć może to zabrzmieć paradoksalnie – jak przyznaje to sam Klimak – sprzymierzeńcem w tej rywalizacji jest ciało mnicha, który zamyka w nim swą bezcielesność³⁴. Oznacza to, że wchodząc w głąb siebie i koncentrując swoją uwagę na sercu, które jest miejscem spotkania z Bogiem, otrzymuje on dostęp do świątyni wiedzy, jaką jest jego własne ciało uświęcone obecnością Stwórcy³⁵. Aby spotkanie było owocne, mnich musi trwać w *hezychii*, ponieważ dzięki niej jest w stanie wychwycić moment obecności Boga w swoim sercu, który łatwo może przegapić, zwracając się ku troskom i sprawom materialnym³⁶. Trwanie w stanie nieustannej czujności nie jest czymś prostym, dlatego hezychasta potrzebuje pomóc sobie w wyćwiczeniu koncentracji. I w tym procesie fundamentalne znaczenie odgrywa praktyka nieustannej modlitwy.

³⁰ Na temat koncepcji życia anielskiego: por. J.L. Zecher, *The Angelic Life in Desert and Ladder: John Climacus's Re-Formulation of Ascetic Spirituality*, „Journal of Early Christian Studies” 21 (2013), s. 111–136.

³¹ Por. tamże, s. 125.

³² Por. *Drabina raju*, XXVII/A, 28.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże, XXVII/A, 6.

³⁵ Por. tamże, XXVII/A, 12; Por. A. Jasiewicz, *Wstęp...*, s. 70.

³⁶ Por. *Drabina raju*, XXVII/B, 51.

Hezychia i modlitwa

Punktem odniesienia w analizie znaczenia modlitwy i jej ścisłej relacji z *hezychią* jest gnoma z *Drabiny rajy*: „Niech pamięć o Jezusie będzie obecna w każdym twoim oddechu. Wówczas docenisz wartość *hezychii*”³⁷. Już w pierwszej części zdania możemy dostrzec, że podstawą, jeśli chodzi o praktykę modlitwy, dla hezychasty jest pamięć o Jezusie. W swoim dziele Scholastyk nie rozwija szczegółowo teologii modlitwy Jezusowej. Warto podkreślić, że w dużej mierze wpływ na rozumienie znaczenia tej modlitwy w ascezie zarówno w zakresie teoretycznym (formuła modlitwy), jak i praktycznym (nieustanna pamięć o Bogu) miała na Klimaka szkoła Starców spod Gazy, a w szczególności Doroteusz³⁸. Bezpośrednie odniesienia do tego zagadnienia pojawiają się w *Drabinie rajy* zaledwie pięć razy. W ogólności Klimak zwraca uwagę na to, że nieustanna pamięć o Jezusie i przywoływanie Jego Imienia jest najpewniejszym środkiem do trwania na straży serca oraz pokonywania duchowych przeciwników³⁹. Natomiast znacznie więcej miejsca poświęca tematowi modlitwy w odniesieniu do praktyki. Szczególnie istotne jest przedstawienie zastosowania modlitwy w dojściu do stanu *hezychii* bądź jego utrzymaniu.

Jak dostrzega Synaita, na początku ascezy największym problemem dla początkujących mnichów jest opanowanie chaosu wywoływanego przez myśli i przyczyniającego się do niemożności skoncentrowania i wyciszenia⁴⁰. Modlitwa nie może przynieść dobrych owoców, jeśli troski doczesne lub zwrócenie się ku pokusom powodują, że intelekt nie może stabilnie trwać przy Panu⁴¹. Mimo że ta niestabilność wywołana przez rozproszenia nie jest niczym nadzwyczajnym jako wpisana w osłabioną ludzką naturę, to konieczne jest jej opanowanie przez systematyczny trening umysłu po to, aby intelekt nie był zajęty przez beużyteczne myśli, ale zatopiony w słowach modlitwy⁴².

Kolejna bardzo ważna kwestia, to słowa, jakimi posługujemy się podczas modlitwy. Klimak zdecydowanie odradza używanie wielu słów i koncentrowanie się na ich bogactwie i wysublimowaniu, ponieważ najczęściej owocem takich poszukiwań jest rozproszenie oraz poświęcenie uwagi nie na relację z Bogiem a na oddawanie się własnym fantazjom. Natomiast jako wzór do naśladowania Scholastyk podaje prostą modlitwę celnika (por. Łk 18,13) czy dobrego łotra

³⁷ Tamże, XXVII/B, 61.

³⁸ Por. Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. Borkowska, „Źródła Monastyczne” [dalej ŻrMon] 51, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 67; Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 211.

³⁹ Por. *Drabina rajy*, IV, 17; XV, 52, 79; XXI, 7; XXVII/B, 61.

⁴⁰ Por. tamże, IV, 92.

⁴¹ Por. tamże, XXVIII, 22.

⁴² Por. tamże, XXVIII, 17, 21.

(por. Łk 23,42), których nie zbawiło wielosłowie, ale proste i pokorne słowa⁴³. Kluczem więc do skutecznego opanowania umysłu jest prosta modlitwa monologiczna, najlepiej wyrażająca się w modlitwie Jezusowej.

W teologii bizantyjskiej wyróżniano trzy etapy modlitwy serca. Na samym początku w praktykowaniu modlitwy Jezusowej kładło się nacisk na wypowiedzianie tej formuły ustami, aby dzięki powtarzanim słowom wypracować wewnętrzne usposobienie. Następnie przechodzono na poziom wewnętrzny, kiedy było już możliwe skoncentrowanie się na treści, mimo że ciągle kosztowało to wiele wysiłku, aby utrzymać koncentrację na wezwaniu. Dopiero wtedy, gdy umysł wejdzie w przestrzeń serca i się z nim połączy, a w konsekwencji modli się nie tylko część, ale cała osoba, możemy mówić o modlitwie, która stanowi prawdziwą relację z Bogiem opartą na miłości⁴⁴.

Jan Klimak miał świadomość, że osiągnięcie praktyki doskonałej modlitwy wymaga czasu. Nie tylko zalecał pracę nad opanowywaniem myśli, ale także zachęcał do modlitwy cielesnej (jeśli mnich nie opanował jeszcze modlitwy serca), aby przez pokorną postawę wyjednać u Boga miłosierdzie i łaskę modlitwy wewnętrznej⁴⁵. Warto dodać, że poza modlitwą serca Scholastyk zaleca hezychastom śpiewanie psalmów. Tak jak praktyka modlitwy serca szczególnie na początku kosztuje wiele sił i wymaga nieustannej koncentracji, tak śpiew pomagał anachoretom przeciwstawić się pustynnemu znużeniu i przysposobić do dalszych ascetycznych zmagania⁴⁶.

Synaita w zacytowanej na początku gnomie zwraca uwagę także na to, żeby pamięć o Jezusie była obecna w każdym oddechu. Jest to dla nas niezwykła uwaga świadcząca o tym, że już w VII wieku na Synaju mnisi musieli być zaznajomieni z techniką łączenia modlitwy Jezusowej z rytmem oddechu, która powszechnie będzie znana w środowisku mnichów bizantyjskich dopiero w XIII wieku⁴⁷. W kontekście nauczania o *hezychii* w *Drabinie raju* ta uwaga kieruje nas na istotę relacji między *hezychią* a modlitwą, która sprowadza się do wprowadzenia w stan nieustannej czujności i wychwycenia momentu spotkania z Bogiem, który może zaburzyć drobna nieuwaga⁴⁸. Pamięć o Jezusie pomaga zatem odwrócić umysł od tego, co go rozprasza i uniemożliwia koncentrację na Bogu. W rezultacie, dzięki uchwyceniu się Imienia Jezus, możliwe jest wejście w przestrzeń *hezychii* i uświadomienie sobie obecności Boga w sercu⁴⁹.

⁴³ Por. tamże, XXVIII, 10.

⁴⁴ Por. J. Naumowicz, *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2012, s. 37.

⁴⁵ Por. *Drabina raju*, IV, 92; XV, 79.

⁴⁶ Por. tamże, XVIII, 41.

⁴⁷ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 56.

⁴⁸ Por. *Drabina raju*, XXVII/B, 51.

⁴⁹ Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 86.

Apatheia i miłość a doskonalenie relacji z Bogiem

W nawiązaniu przez mnicha doskonałej osobowej relacji z Bogiem bardzo ważną rolę odgrywa osiągnięcie stanu beznamiętności (*apatheia*), który polega na wypracowaniu takiego podejścia, aby wobec nachodzących namiętności przyjmować postawę obojętną. Początki idei beznamiętności są już obecne we wczesnej filozofii starożytnej. Szczególnie należy zwrócić tu uwagę na nauczanie pitagorejczyków, którzy w swojej koncepcji antagonizowali duszę i ciało, podkreślając, że chociaż człowiek posiada rozumną duszę, to jednak ma przy tym także ciało rządzone przez namiętności. W przekonaniu pitagorejczyków celem życia byłoby zatem wyzwolenie się z ciała przez skuteczne bronienie się przed cielesnymi poruszeniami⁵⁰. W filozofii antycznej idea *apathei* (mimo że możemy dostrzec jej pierwiastki także u Platona, Arystotelesa i sceptyków) nabiera kształtów u stoików⁵¹. Dla stoików osiągnięcie *apathei* było celem życia. Osiągnąwszy beznamiętność, człowiek uwalnia się od chorób duszy, jakimi są namiętności, i staje się mędrce, ponieważ jako osoba wolna od cielesnych poruszeń postępuje w sposób cnotliwy. Aby dojść do beznamiętności, człowiek musi ukształtować wolę, aby zawsze dążyła do postępowania zgodnego z rozumem⁵².

Koncepcja stoików wywarła wpływ na kształtowanie się idei *apathei* u wczesnochrześcijańskich pisarzy, a po raz pierwszy pojawia się w pismach Klemensa Aleksandryjskiego⁵³. Zanim przejdziemy do jego interpretacji, czym jest beznamiętność, należy spojrzeć, w jaki sposób rozumie on, czym jest namiętność (*pathos*). W filozofii starożytnej pojęcie *pathos* miało wiele znaczeń, z którymi był zaznajomiony Aleksandryjczyk. Jednak w swojej koncepcji poszedł za myślą stoików, interpretując *pathos* w sensie moralnym, a więc jako nadmierne uleganie naturalnym popędom, które następnie przeradzają się w nieuporządkowane namiętności⁵⁴. Wobec trwania w takim stanie konieczna jest odnowa życia moralnego możliwa przez podjęcie próby dążenia do chrześcijańskiego ideału życia polegającego na upodobnieniu się do Boga, a tym ideałem według Klemensa jest właśnie *apatheia*⁵⁵.

Warto podkreślić, że w myśli Aleksandryjczyka funkcjonują dwa rozróżnienia na *apatheię* Boga i *apatheię* człowieka. Klemens podkreśla, że należy interpretować je oddzielnie, dlatego że czym innym jest *apatheia* Boga wynikająca

⁵⁰ Por. M. Kozera, *Idealy Ojców pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000, s. 61.

⁵¹ Por. tamże, s. 70–73.

⁵² Por. tamże, s. 76–77.

⁵³ Por. L. Nieścior, *Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury antycznej: zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998, s. 41.

⁵⁴ Por. tamże, s. 47.

⁵⁵ Por. tamże, s. 50.

z Jego niezmiennej natury, a czym innym *apatheia* człowieka, którego dopiero celem jest osiągnięcie wewnętrznego ustabilizowania przez pracę nad nieuleganiem poruszeniom ciała i duszy⁵⁶. Dlatego beznamiętność jest procesem wymagającym ascetycznej formacji, zakładającej nie tyle walkę z namiętnościami, ile niedopuszczenie do ich powstawania:

Ludzka powściągliwość, której, moim zdaniem, nauczają filozofowie helleńscy, głosi zasadę walki z namiętnościami i nieulegania im w postępowaniu, natomiast przez nas głoszona powściągliwość wymaga w ogóle wyrzeczenia się pożądań, to znaczy nie tego, aby panować nad namiętnościami, lecz aby nie dopuścić do ich powstania. Takiej zaś powściągliwości nie można uzyskać inaczej, jak z łaski Boga⁵⁷.

Drugim wczesnochrześcijańskim teologiem, który rozwinął ideę beznamiętności, jest Ewagriusz z Pontu. W jego koncepcji pojawia się znacząca różnica w porównaniu do interpretacji Klemensa. Pontyjczyk zauważa, że termin *apatheia* należy odnosić tylko i wyłącznie do człowieka. W żaden sposób nie odnosi się on do Boga z tego względu, że nie dotyczy Go problem ulegania namiętnościom; dlatego Ewagriusz polemizuje ze spojrzeniem, że beznamiętność jest próbą uczestnictwa w *apathei* Boga. Co więcej, dodaje, że beznamiętność jest dla człowieka stanem naturalnym i w związku z tym podjęcie praktyki ascetycznej jest niczym innym jak próbą powrotu do ideału przez osiągnięcie wewnętrznego ładu⁵⁸. Mimo że Ewagriusz podzielał spojrzenie Klemensa, że nie wystarczy jedynie zachowywać wstrzemięźliwość, ale należy dążyć do beznamiętności, to jednak w przeciwieństwie do Aleksandryczyka pozostaje nieco bardziej powściągliwy, zwracając uwagę na to, że dążąc do doskonałości nie trzeba eliminować – jak to sugeruje Klemens – afektów towarzyszących człowiekowi, które są dobre jak np. radość czy przeczność⁵⁹.

Według Pontyjczyka istnieją dwa symptomy, na podstawie których można wywnioskować, że praktyk jest blisko lub osiągnął już beznamiętność. Po pierwsze, mnich jest zdolny do modlitwy bez rozproszeń, a więc sprawy związane z doczesnością nie wywołują u niego żadnej zmiany; po drugie, jego umysł jest zdolny do widzenia własnego światła⁶⁰. Według Andrew Loutha Ewagriusz ma tu na myśli osiągnięcie takiego wyciszenia, że człowiek jest zdolny do swobodnej

⁵⁶ Por. tamże, s. 50–52.

⁵⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 261.

⁵⁸ Por. L. Nieścior, *Głos...*, s. 51–54.

⁵⁹ Por. tamże, s. 57.

⁶⁰ Por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej: od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 134.

kontemplacji, co więcej – staje się świadomy tej zdolności⁶¹. Należy przy tym podkreślić, że Ewagriusz rozróżnia na *apatheię* doskonałą i niedoskonałą:

Doskonała beznamiętność powstaje w duszy po zwycięstwie nad wszystkimi demonami, które stają na przeszkodzie praktyce [ascetycznej]. Natomiast o beznamiętności niedoskonałej mówi się ze względu na moc demona, który czasami jeszcze walczy przeciwko duszy. Umysł nie może zrobić postępów ani nie odbędzie owej pięknej podróży i nie przybędzie do krainy [bytów] bezcielesnych, jeśli nie doprowadzi do ładu swego wnętrza [...]”⁶².

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na to, że mnich może doświadczać stanu beznamiętności, jednocześnie zmagając się jeszcze z jakąś namiętnością, co sprawia, że *apatheia* nie jest doskonała, a zatem mnich nie jest zdolny do bezpośredniej kontemplacji (teologia). Mimo to – według Ewagriusza – na tym poziomie wchodzi już na jej pierwszy stopień, czyli kontemplację naturalną (fizyka)⁶³. Trwając w tym stanie, asceta uzyskuje dodatkowo zdolność do zrozumienia, w jaki sposób działa demon przyczyniający się do wywoływania w nim danej namiętności. Przez umiejętność odczytania sposobu demonicznego działania mnich jest w stanie samodzielnie znaleźć środki zaradcze, które sprawią, że ostatecznie namiętność zostanie przewyciężona i w ten sposób możliwy będzie dalszy duchowy rozwój, a jego ukoronowaniem okaże się osiągnięcie beznamiętności doskonałej⁶⁴.

Niewątpliwie wczesnochrześcijańska interpretacja *apathei* wywarła wpływ na rozumienie tego zjawiska przez Jana Klimaka. Według Synaity mnich, który osiągnął beznamiętność, jest całkowicie obojętny na demoniczne pokusy i niepodatny na uleganie namiętnościom. Wydaje się, że w swojej koncepcji beznamiętności Scholastyk idzie nieco dalej, zwracając uwagę na to, że osiągając najdoskonalszą formę *apathei*, asceta nie tylko nie zważa na namiętności, ale nawet nie ma świadomości ich obecności⁶⁵. Mnich nie dostrzega już potencjalnych duchowych niebezpieczeństw, dlatego że dzięki ascezie i Bożej łasce wypracował taką wewnętrzną predyspozycję, iż namiętności, które mimo osiągniętego stanu *apathei* ciągle są obecne, nie wywierają na nim żadnego wrażenia, ponieważ dzięki ascetycznemu oczyszczeniu jego jedyną namiętnością, której ulega, jest trwanie w zjednoczeniu z Bogiem⁶⁶.

⁶¹ Por. tamże, s. 134–135.

⁶² Ewagriusz z Pontu, *O praktyce [ascetycznej]*, tłum. E. Kędziorek, w: *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹrMon 18, red. M. Starowieyski, 245.

⁶³ Por. A. Louth, *Początki...*, s. 135.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. *Drabina raju*, XXIX, 2, 10.

⁶⁶ Por. tamże, XXIX, 10.

Scholastyk podkreśla, że osiągnięcie *apathei* jest już tu na ziemi partycypacją w Zmartwychwstaniu⁶⁷. Warto uwypuklić, że w swojej teologii rozróżnia indywidualne zmartwychwstanie przed śmiercią i powszechne Zmartwychwstanie po śmierci⁶⁸. W myśli Scholastyka indywidualne zmartwychwstanie należy rozumieć raczej jako proces, w którym mnich dzięki pracy nad sobą dochodzi do takiej formy doskonałości, że oczyszcza się z przywiązania do materii lub odczuwania namiętności i dzięki temu, w pełni otwiera się na poznanie Boga, oraz wchodzi w przestrzeń kontemplacji⁶⁹. Jednak zanim mnich osiągnie stan beznamiętności, to poza ascezą i pielęgnowaniem cnót musi najpierw wejść w przestrzeń *hezychii* i dopiero wtedy starać się o osiągnięcie *apathei*, które to *hezychia* umożliwia⁷⁰.

Wydaje się, że warto w tym miejscu wskazać na pewną różnicę, jaka zachodzi między *hezychią* a *apatheią*. *Apatheia* ma znaczenie praktyczne, dlatego że jak podkreśla sam Klimak, celem ascezy jest osiągnięcie beznamiętności⁷¹. Chodzi zatem o takie ascetyczne wyćwiczenie, którego rezultatem będzie wypracowanie postawy obojętności wobec namiętności, co umożliwi koncentrację tylko i wyłącznie na Bogu. Natomiast *hezychia* polega bardziej na przyjęciu takiego usposobienia przy pomocy modlitwy Jezusowej, że wolą mnicha staje się pragnienie wychwycenia obecności Boga w swoim sercu i trwania z Nim w zjednoczeniu⁷². W konsekwencji możemy skonstatować, że *apatheia* zawiera się w *hezychii*, tym samym udoskonalając koncentrację na Bogu⁷³.

Po analizie trzech darów⁷⁴ kluczowych w osiągnięciu kontemplacji pozostaje do omówienia jeszcze cnota, stanowiąca dopełnienie procesu zjednoczeniowego z Bogiem; jest to miłość. Dla Klimaka osiągnięcie cnoty miłości jest upodobnieniem się do Boga i pozbyciem się złych myśli oraz postaw wobec drugiego człowieka⁷⁵. Opisując, czym w istocie jest miłość do Boga, Synaita stosuje analogię do miłości między zakochanymi:

Kto naprawdę kocha, ma zawsze przed oczyma twarz ukochanej osoby i obejmuje ją [w wyobraźni]. Nawet we śnie nie może przestać jej pragnąć i mówi do niej przez sen. Tak jest z miłością cielesną, tak samo z bezcielesną. Zraniony miłością wypowiedział te zdumiewające słowa: „Śpię z potrzeby natury, lecz serce moje czuwa z bezmiaru miłości” (Pnp 5,2)⁷⁶.

⁶⁷ Por. tamże, XXIX, 4.

⁶⁸ Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 62.

⁶⁹ Por. *Drabina rajy*, XV, 58; XXIX, 5; por. A. Jasiewicz, *Rola ciała w walce duchowej w Drabinie rajy świętego Jana Klimaka*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 35 (2014), s. 24.

⁷⁰ Por. *Drabina rajy*, XXIX, 13; IV, 58.

⁷¹ Por. tamże, I, 6; IV, 58, 71.

⁷² Por. J. Naumowicz, *Filokalia...*, s. 204.

⁷³ Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 180.

⁷⁴ *Hezychii*, modlitwy i *apathei*.

⁷⁵ Por. *Drabina rajy*, XXX, 7, 8, 25–28.

⁷⁶ Tamże, XXX, 13.

Aby lepiej zrozumieć tę analogię między miłością fizyczną a miłością duchową, trzeba wskazać na ścisłą relację, jaka zachodzi w kontekście zjednoczeniowym między darami miłości a *apathei*⁷⁷.

Tak jak w relacji między kobietą a mężczyzną jednym ze sposobów wyrażenia więzi jest miłość fizyczna, tak we wzajemnym stosunku między mnichem a Bogiem kluczem do wejścia w relację miłości jest oczyszczenie i przekierowanie namiętności wynikających z ludzkiej natury, tak aby całą wynikającą z nich energię skoncentrować na związku z Bogiem. To przekierowanie następuje dzięki ascezie, której owocem jest beznamiętność⁷⁸. Dzięki osiągnięciu *apathei* mnich staje się czysty, ponieważ – jak wskazuje Klimak – „żądę przebił miłością, i ogień ugasił ogniem niematerialnym”⁷⁹. Oznacza to, że dzięki przygotowanemu fundamentowi, na który składa się *hezychia* i *apatheia*, mnich jest tak skoncentrowany na Bogu i żądny utrzymywania z Nim relacji miłości, że to, co wynika ze słabości ludzkiej natury i zasadniczo odciąga ludzi od Boga, w tym wypadku nie robi na ascecie żadnego wrażenia, a nawet – idąc za Klimakiem – nie jest tego świadomy⁸⁰. W dopełnieniu mistycznej relacji między mnichem a Bogiem, którego rezultatem będzie zjednoczenie i kontemplacja Jego tajemnic, sednem jest miłość, ponieważ bez miłości trudno byłoby pozwolić się prowadzić Stwórcy ku zrozumieniu Jego słów, jeżeli relacja nie będzie oparta na miłości, którą On daje bezwarunkowo⁸¹.

Zakończenie

Mówiąc o wejściu w przestrzeń kontemplacji, do której bramą jest *hezychia*, należy pamiętać, że między darami udzielanymi mnichowi przez Boga, a więc: *hezychią*, modlitwą, *apatheią* i miłością, istnieje ścisła synergia. Dary te stanowią jedną całość, która w konsekwencji sprawia, że spotkanie człowieka z Bogiem mimo osłabionej ludzkiej natury staje się możliwie najdoskonalsze. I w tym wydarzeniu *hezychia* zajmuje istotne miejsce. Z jednej strony jest pewnym ukoronowaniem zmagania ascetycznych mnicha, które zaczynają się już w momencie podjęcia decyzji o porzuceniu dotychczasowego sposobu życia, nabierają dynamizmu w pracy nad zmianą usposobienia (*metanoia*), która dokonuje się w życiu cenobitycznym lub semianachoreckim pod czujnym okiem ojca duchowego, a kończą – w wypadku hezychastów – na samotnej walce z namiętnościami (*logismoi*). Przewyciężenie wszystkich przeciwności skutkuje przygotowaniem

⁷⁷ Do *apathei* i miłości Klimak dołącza jeszcze „usynowienie” (por. *Drabina raju*, XXX, 9).

⁷⁸ Por. J. Chryssavgis, *John...*, s. 177.

⁷⁹ *Drabina raju*, XV, 3.

⁸⁰ Por. tamże, XV, 58; XVII/A, 16; XXIX, 10.

⁸¹ Por. tamże, XXX, 17–21.

ascety przez osiągnięcie *hezychii* na wejście w przestrzeń życia kontemplatywnego. W konsekwencji *hezychia* nie tylko jest pewnym zwieńczeniem pracy ascetycznej, lecz także przynależy już do przestrzeni kontemplacji.

Hesychia as the Gateway to Union with God according to the Treatise The Ladder of Divine Ascent by St. John Climacus

Summary

John Sinaites devoted the last part of his treatise *The Ladder of Divine Ascent* to the discussion of a breakthrough moment in asceticism, which opens the way into a mystical relationship with God. What is indispensable to achieve it are the four gifts that a monk receives from God: *hesychia*, prayer, dispassion (*apatheia*) and love. Although each of them is vital in the process of unification, in Climacus's opinion the most important of them is *hesychia*, understood as a gateway to union with God, a bridge between the intertwining spheres of asceticism and mysticism.

Keywords

John Climacus, hesychia, asceticism, mysticism

Słowa kluczowe

Jan Klimak, hezychia, asceza, mistyka

Bibliografia

Pismo Święte

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2015.

Źródło podstawowe

Johannes Climacus, *Scala paradisi* (PG 88, 631–1163); tłum. polskie: Św. Jan Klimak, *Drażyna raj*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2016.

Źródła pomocnicze

Clemens Alexandrinus, *Stromata* (PG 8, 685–1382); tłum. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Evagrius Ponticus, *Practicus*, Sources Chrétiennes 170–171, Paris 1971; tłum. polskie: Ewagriusz z Pontu, *O praktyce [ascetycznej]*, tłum. E. Kędziorek, w: *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹrMon 18, red. M. Starowieyski, s. 225–255.

- Johannes Climacus, *Liber ad pastorem* (PG 88, 1165–1208); tłum. polskie: Św. Jan Klimak, *Do Pasterza*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2016.
- Vita Sancti Dosithei* (PG 88, 122–144); tłum. polskie: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. Borkowska, *ŻrMon* 51, red. M. Starowieyski, Kraków 2010.

Leksykon

- Hovxia*, w: *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 2001, s. 609.

Opracowania

- Chrysavgis J., *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, Aldershot 2004.
- Jasiewicz A., *Rola ciała w walce duchowej w Drabinie rajy świętego Jana Klimaka*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 35 (2014), s. 23–33.
- Jasiewicz A., *Wstęp*, w: Św. Jan Klimak, *Drabina rajy*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2016, s. 19–86.
- Kozera M., *Idealy Ojców pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000.
- Leloup J.-Y., *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996.
- Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej: (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Naumowicz J., *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2012.
- Nieścior L., *Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury antycznej: zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998, s. 41–69.
- Tofiluk J., *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „Elpis” 4 (2002), nr 6, s. 97–106.
- Ware K., *Introduction*, w: John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, transl. C. Luibheid, N. Russell, (Classics of Western Spirituality), New York 1982, s. 1–70.
- Wortley J., *What hesychia Meant to the Desert Fathers*, „Cistercian Studies Quarterly” 54 (2019), s. 159–170.
- Zeher J.L., *The Angelic Life in Desert and Ladder: John Climacus's Re-Formulation of Ascetic Spirituality*, „Journal of Early Christian Studies” 21 (2013), s. 111–136.