



HEZYCHAZM I JEGO WPŁYW NA ROZWÓJ DUCHOWOŚCI

Ogromne zainteresowanie hezychazmem i uznanie dla myśli palamickiej, możemy zaobserwować w ostatnim czasie, nie tylko wśród prawosławnych. W Rosji w 1995 r. ukazało się tłumaczenie *Triad* - najważniejszego dzieła św. Grzegorza Palamasa - napisanych 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 termin ten używany jest on w różnych znaczeniach, bardzo bliskich sobie, nawzajem się przenikających, ale jednak różnych.

Nazwa „hezychasta” (gr. ησυχαστης) ma w Kościele Wschodnim starożytne pochodzenie. Już w V w. w palestyńskim klasztorze św. Saby 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 cenobitycznego 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 in Trullo³. Takie

¹ Zob. S. Chorużyj, *Diptich bezmołwija. Askietyczeskije uczenije o czelowiekie w bogosłowskom i filosofskom oswiaszczenii*, Moskwa 1991; Zbiór artykułów: *Problemy askietiki i mistiki Prawosławija*. Naucznyj sbornik pod obszcziej riedakciji S. S. Chorużjego, Moskwa 1995.

² G. Ostrogorskiy, *Afonskije isichasty i ich protivniki*, „Zapiski russkogo naucznoego Instituta w Bieogradie” 5:1931, s. 354.

³ „... I tylko wówczas będą oni mogli dać doskonałe świadectwo tego, że bynajmniej nie dla czczej chwały, lecz dla najprawdziwszej szczęśliwości dążą oni do cnoty milczenia

pojęcie życia w hezychii (εν ησυχία), utożsamiane z anachoretyzmem, nie miało jeszcze charakteru późniejszej mistycznej drogi zbawienia. Nie ulega wątpliwości, że 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 przykład wielki asceta VI w., św. Jan Klimak, ma bardzo wiele wspólnego z hezychastami ze Świętej Góry Atos.

W XIII-XIV wiekach hezychazm był ściśle związany z psychosomatycznymi metodami czynienia modlitwy Jezusowej. Ideałem hezychastów w okresie późnobyzantyńskim była czysta kontemplacja, którą można było realizować zarówno w życiu pustelniczym, to znaczy 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 atoskiego hezychazmu – oraz mistyki wschodniej, ale równocześnie wnosi nowe inspiracje i doświadczenia do skarbnicy chrześcijańskiej duchowości.

(την ησυχίαν)”. Zob. A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 86.

⁴ Zob. J. Meyendorff, *Grigorij Palama, jego miejsce w przedanii Cerkwi i sowriemiennom bogosłowi*, „Wiesticnik Russkogo Christianskoho Dwiżenija” 1978, z. 127 s. 63; tenże, *Istoria cerkwi i wostoczno-christianskaja mistika*, Moskwa 2000, s. 562-565.

⁵ Zob. J. Meyendorff, *O wizantijskom isichazmie i jego roli w kulturnom i istoriczeskom razwitiu Wostocznoj Jewropy w XIV wiekie*, [w:] *Trudy Otdiela DREWNIERUSSKOJ litieratury Instituta Russkoj Litieratury AN SSSR*, nr XXIX, 1974, s. 291-305.

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 powiązany z życiem ascetycznym, występują dwa główne, ściśle powiązane ze sobą, wręcz współistniejące etapy wstępowania człowieka do Boga. Jednym jest to działanie (πρακτική) człowieka, który dąży do ujarznienia skłonności natury, oczyszczenia z grzechów i namiętności oraz do zdobywania całkowitej samokontroli i panowania nad namiętnościami (απαθεια). Drugim etapem jest kontemplacja Bożej obecności w stworzeniu (θεωρία) i mistyczna kontemplacja Boga (θεολογική⁶). W duchowości hezychazmu podkreśla się rolę nieustannej modlitwy wewnętrznej, przy zastosowaniu określonych ćwiczeń ascetycznych (αγνωνία) i praktyk psychosomatycznych, prowadzącej do stanu wyciszenia. Takie działanie (πραξις) umożliwia przyjęcie daru Bożej Światłości utożsamianego ze Światłem Toboru (θεορία) i partycypacji człowieka w Bogu (θεολογία).

Praktyka modlitwy Jezusowej.

Na Wschodzie już od IV wieku można zaobserwować tworzenie się, pod wpływem myśli Ewagriusza z Pontu (+ 399), ucznia św. Makarego z Egiptu, specyficznego stylu życia duchowego w środowiskach monastycznych, skoncentrowanego na praktyce tzw. „modlitwy czystej”. Dzięki temu człowiek zostaje oczyszczony z namiętności, Ewagriusz używa tu słowa απαθεια - beznamiętność, dostępuje poznania Boga (γνωσις του Θεου), które stanowi uwieńczenie „teologii” - ostatniego etapu wędrówki umysłu do Boga⁷. 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

⁶ Pojęcia tego nie należy mylić z współczesnym słowem „teologia”, gdyż u Ojców Kościoła i w mistycyzmie odnosi się ono prawie wyłącznie do tajemnicy Trójcy Świętej i nie jest traktowane jako nauka teoretyczna, ale poznanie Boga w akcie kontemplacji. Ewagriusz ujął to w słynną formułę „Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, to jesteś teologiem”. Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, 61.

⁷ L. Nieścior, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, Kraków 1998, t.1, s. 35.

wówczas obiektem jego kontemplacji będzie „czyste światło”⁸. Ewagriusz jako pierwszy dokonał systematyzacji nauczania mnichów o modlitwie w swoim słowie *O modlitwie*, które weszło do *Dobrotolubija*. W *Dobrotolubiju* autorstwo tego utworu przypisane jest św. Nilowi Synajskiemu⁹. 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 tamtych czasów. Ale równocześnie stwarzało to niebezpieczeństwo ukierunkowania duchowości pustyni w kierunku nie zawsze zgodnym z Ewangelią. Sam Ewagriusz, za swój 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 jego apoftegmatów, które doszły do naszych czasów możemy stwierdzić, że był on jednym z nauczycieli hezychii i tzw. „monologicznej” modlitwy, która polega na stałym powtarzaniu krótkich fraz, wezwań w których centralne 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*¹⁰. W innym miejscu *Gerontikon* wspomina o wskazówkach św. Makarego jak można osiągnąć wyciszenie: *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*¹¹. Zaś o modlitwie czytamy: *Niektórzy bracia pytali abba Makarego: „Jak*

⁸ T. Śpidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 131.

⁹ Zob. Nil Synajski, *Sto pięćdziesiąt trzy głowy o modlitwie*, [w:] *Dobrotolubije*, II, s. 207-225.

¹⁰ *Pierwsza Księga Starców. Gerontikon*, 16(469), Kraków 1992, s. 166.

¹¹ *Tamże*, 22 (475), s. 167.

*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!”¹². Cała mistyka św. Makarego zbudowana jest na nauczaniu o Wcieleniu Słowa, a nie na koncepcjach neoplatonizmu czy też mesalianizmu. Jak podkreśla ks. Meyendorff, 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*¹³.*

Św. Diadoch z Fotike 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) Ewagriusza staje się „modlitwą serca”. To oczyszczenie wcześniejszej myśli Ojców pustyni z wpływów neoplatonizmu oraz nadanie modlitwie osobistej wymiaru wyrażnie 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 *Podwizniczeskoje słowo, razdielennoje na sto gław diejateielnych, ispołnienych widienija i razsuźdienija duchownogo*¹⁴ 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 wspominania imienia Jezusa w głębi serca” pisze on: *Z naszej strony wymaga się, aby nazwane wyrażenie (Panie Jezu Chryste i dalej)... nieustannie było wypowiadane 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*

¹² *Tamże*, 19(472), s. 166.

¹³ J. Meyendorff, *Istoria cerkwi i wostoczno-chrianskaja mistika*, Moskwa 2000, s. 285.

¹⁴ *Dobrotolubije*, Moskwa 1900, t. 3, s. 8 – 74.

zobaczyć i światłość umysłu swego [...] I to dziwne Imię w sposób bardzo odczuwalny spala wszelką skazę pojawiającą się w duszy¹⁵.

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*¹⁶, centralne miejsce zajmuje przywoływanie Imienia Jezusa. Przecistawiając się zbytniemu spirytualizmowi Ewagriusza, św. Jan Klimak przyznaje, że ciało człowieka ma również udział w modlitwie.¹⁷ *Hezychastą* (ros. *biezmołwnik*) *jest ten, kto istotę bezcielesną stara się utrzymać w granicach cielesnego domu. Jest to wysiłek rzadki i zadziwiający*¹⁸. Zapoznając się z niektórymi fragmentami jego dzieła, można założyć, co proponuje ks. J. Meyendorff¹⁹, 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.)²⁰. Być może dlatego, hezychasci XIV w. tak często odwoływali się do dzieł św. Diadocha z Fotike i przede wszystkim do *Drabiny Rajskiej* św. Jana Klimaka.

Modlitwa Jezusowa²¹, której warunkiem było wewnętrzne duchowe skupienie i która miała doprowadzić do całkowitego wyciszenia, osiągnięcia bezgranicznego wewnętrznego spokoju (hezychii) umożliwiającego przyjęcie daru kontemplacji, stała w centrum duchowości hezychazmu²². Hezychasci mówią o trzech stopniach w

¹⁵ *Tamże* s. 38.

¹⁶ *Lestwica prepodobnego otca naszego Ioanna, ihumiena Sinajskiej Gory*, Siergiejew Posad 1908, reprint Oropos Attikic 1990.

¹⁷ Zob. *Tamże*, Słowo 20 s. 152-155; 27, 74 s.244; 28,62 s. 255.

¹⁸ *Tamże*, Słowo 27, 6, s. 231.

¹⁹ J. Meyendorff, *Istoria...*, dz. cyt. s. 287.

²⁰ *Lestwica*, Słowo 27, 60-61, s. 241.

²¹ O Modlitwie Jezusowej zobacz: *Umnoje dielanije. O molitwie Iisusowej. Sbornik pouczenij Swiatych Otcow i opytnych jeja dielatieliej*, Valaam 1936, S. Andronowska, *Modlitwa Jezusowa*, WPAKP 1975, z. 4, s. 4-23; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 128-129, *Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchowemu*, Poznań 1988; Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993.

²² Zob. G. Ostrogorski, *Afonskije isichasty*, dz. cyt., s. 359.

praktykowaniu Modlitwy Jezusowej. Modlitwa ustna (słowna) ma miejsce wówczas kiedy asceta kieruje swój wysiłek na ciągłe posiadanie Modlitwy Jezusowej w ustach i w umyśle. Modlitwa rozumna (duchowa) charakteryzuje się tym, że umysł zajęty czynieniem ciągłej modlitwy skupia się na imieniu Jezusa i dzięki temu uwalnia się od ciągłego błędzenia, a zaczyna rozmyślać o Bogu. Modlitwa serca, będąca najdoskonalszą formą modlitwy, ma miejsce wówczas, gdy przenika wewnętrzną naturę człowieka i dzięki niej imię Jezusa Chrystusa przebywa stale w sercu człowieka. Praktyka tej ostatniej modlitwy była mocno związana z zasadniczą żywotną funkcją człowieka – z oddychaniem. Poprzez nieustanną modlitwę i pamięć Jezusową mnisi – hezychasści 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. Nie może być tu też mowy o żadnym symbolizmie. 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 dostępna człowiekowi. Św. Grzegorz z Synaju mówi, że *prawdziwe oglądanie światłości jest modlitwy prawdziwym działaniem*²³. Dzięki modlitwie czystej i doskonałej, jak nauczali hezychasści, dostąpimy zjednoczenia z Bogiem i oglądania Jego chwały²⁴, ponieważ *na firmamencie modlącego się serca wschodzi Chrystus ... oświecając je*²⁵. 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 dostępna i można ją poznać dzięki obecności w świecie niestworzonych boskich energii. Dlatego duchowe życie hezychastów, którego celem jest oglądanie Boga, jest organicznie

²³ Św. Grzegorz z Synaju, *Gławy o zapowiedziach i dogmatach, ugrozach i obietowaniach*, § 118, [w:] *Dobrotolubie* V, s. 207.

²⁴ Por. Theolipta, mitropolita Filadielfijskaho *Słowo w ktorom wyjasniajetsia sokrowiennoje wo Christie dielanije...* §§ 9, 12, 21 w: *Dobrotolubie*, V, s. 165-178; zob. także św. Grzegorz z Synaju, *dz. cyt.*, §§ 83, 111, 118, 130.

²⁵ Theolipt, *dz. cyt.*, § 9.

związane z patrystyczną teologią przeobstwienia.

Nauczanie o przeobstwieniu w tradycji patrystycznej i hezychazmie.

Teologia prawosławna postrzega dzieło odkupienia człowieka w kategoriach ontycznych. Odkupienie dało możliwość nie tylko wewnętrznego oczyszczenia i nadzieję na usprawiedliwienie, ale także wiarę w przeobstwienie całej ludzkiej natury, na czym skupiła się wschodnia myśl zarówno w okresie patrystycznym jak i późniejszym. Dla Ojców Kościoła „przeobstwienie to nie jest idea ani teoria, lecz przede wszystkim fakt wewnętrznego życia”²⁶. Słowo przeobstwienie (θεοσις, θεοποιεσις), zaczerpnięte z języka neoplatoników wyraża myśl, że człowiek duchowy zostaje włączony w życie Boga.²⁷ Dla Ojców Kościoła idea przeobstwienia, 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 *Ap* 17,28 „z Jego bowiem rodu jesteśm”. Św. Ireneusz formułuje tę prawdę wiary w słowach „Syn Najwyższego stał się Synem Człowieczym, po to aby człowiek stał się synem Najwyższego”²⁸. Św. Atanazy Wielki wygłasza już klasyczną formułę, że „Słowo Boże stało się człowiekiem, abyśmy zostali przeobstwieni (θεοποιεσομεν)”²⁹. Ideę przeobstwienia, którego może dostąpić człowiek poprzez przyjęcie odnawiającego Ducha Świętego³⁰ możemy odnaleźć w myśli Orygenesza dla którego poprzez wcielenie Logos staje się dla nas „nauczycielem boskich tajemnic”³¹. Dla Ojców Kapadockich idea przeobstwienia 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 przeobstwienia.

²⁶ P. Minin, *Głównyje naprawlienija drevnie-christianskoj mistiki*, „Bogosłowski Wiestnik” 12/1911, s. 823-824.

²⁷ O przeobstwieniu, szczególnie w nauczaniu św. Grzegorza Palamasa zob. G. I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.

²⁸ *Protiw jeresiej* III, X, 2, [w:] *Ranniechristianskije Otcy Cerkwi*, Bruxelles 1978, s. 648.

²⁹ Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 54,3, przeł. Michał Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73.

³⁰ Por. *O zasadach*, I, 3, 7-8.

³¹ *Przeciwko Celsusowi*, III, 62

*Jest nam dane stawać się podobnymi do Boga w miarę możliwości natury ludzkiej, a takie upodobnianie nie jest możliwe bez poznania*³². 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*³³. 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 taneczny z aniołami, radość nieskończona, trwanie w Bogu, podobieństwo do Boga, kraniec wszystkich pragnień, aby stać się Bożym* (θεον γενεσθαι)³⁴.

Dla św. Grzegorza Teologa człowiek posiadający „obraz Boży” został stworzony do przebóstwienia, zlania się z Bóstwem³⁵ i *szczęśliwy kto dostąpił niebiańskiego przebóstwienia*³⁶. Św. Grzegorz Teolog świadomie mówi, że człowiek może stać się Bogiem: *stałeś się synem Bożym, współdziedzicem Chrystusa, a nawet odważę się powiedzieć samym Bogiem*³⁷ 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*³⁸. Podkreśla on jednak, że to uczestnictwo w Bogu nie jest cechą naszej natury, lecz darem łaski³⁹.

Św. Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjanzu (Teolog) 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. Kapadotczycy wprowadzają antynomię „mroku” i „światłości” w poznaniu Boga, którą rozwija następnie św. Maksym Wyznawca. Właśnie św. Maksym broniąc teologii apofatycznej głoszącej niepoznawalność

³² Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świątym*, I, 2, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 81.

³³ *Tamże*, IX, 23; s. 115.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ Św. Grzegorz Teolog, *Mowa IV*, 124, [w:] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.

³⁶ *Tamże*, XXI, 2.

³⁷ *Tamże*, XIV, 23.

³⁸ Cyt. za: K. Kern, *Antropologia św. Grigorija Palamy*, Paris 1950, s. 157.

³⁹ Por. *Mowa XXIX*, 11.

Boga, a nawet oddzielenie Boga od wszystkiego tego co jest dostępne naturalnemu poznaniu, równocześnie głosi, że widzenie Boga w „mroku” jest uczestnictwem w Bogu, jest przeobóstwieniem⁴⁰.

Nauczanie o przeobóstwieniu w tradycji hezychazmu nie jest czymś nowym, jest kontynuacją myśli patrystycznej, a raczej jej systematyzacją jak wyraził to L. Uspienski⁴¹. Hezychasici na nowo postavili 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, 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”⁴². Hezychasici 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”⁴³, „pierwszą Istotą”, „samą ponadistotową Dobrocią”, „nieprzystępnym Bogiem”, „Świętym Świętych”. Theoleptos natomiast mówi o *nieprzystępnej i niezrozumiałej chwale Jego*⁴⁴ lub wprost o *nieosiągalnym Bogu*⁴⁵. Poprzez użycie tak wyszukanych i trudnych pojęć hezychasici 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.

⁴⁰ Zob. J. Meyendorf, *Istoria Cerkwi ...*, dz. cyt. s. 289.

⁴¹ L. Uspienskij L., *Isichazm i „gumanizm” – paleologowskij rascwiet*, „Wiesticnik ruskogo zapadno-jewropiejskogo Patriarszego Egzarchata” 4-6/1967, s. 110-127, tu s.115.

⁴² *Pismo k Akindinu*, § 8, „Prawosławnaia mysl” 10/1955 s. 113-124.

⁴³ *Tamże*.

⁴⁴ Theolipt, *Słowo...*, dz. cyt. § 12.

⁴⁵ *Tamże*.

Poprzez zastosowanie takich pojęć hezychaiści, szczególnie św. Grzegorz Palamas, starają 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”⁴⁶.

Ta „Pierwsza Istota” – „bycie samo w sobie, życie samo w sobie i Boskość sama w sobie”⁴⁷ jest równocześnie źródłem przeobóstwienia ludzi, gdyż nic „co jest z przyrody nie przeobstwi”⁴⁸, a „jedynie łaska Boża ma prawo darować przeobstwienie”⁴⁹. 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 hezychaiści 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 teocentryzmu.⁵⁰ 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 Bogiem⁵¹ przy aprobachie 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 przeobstwiony.

Aby zrozumieć absolutną antynomię transcendencji Boga i

⁴⁶ Por. J. Meyendorf, *Św. Grigorji Palama*, dz. cyt. s. 56.

⁴⁷ Pseudo - Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, XI, 6, [w tegoż:] *Pisma Teologiczne*, Kraków 1977, I, s. 152.

⁴⁸ *Pismo k Akindinu*, § 12.

⁴⁹ *Tamże*, § 11.

⁵⁰ Por. J. Meyendorf, *Św. Grigorij Palama*, dz. cyt., s. 57.

⁵¹ Por. *Pismo k Akindinu* § 2.

zjednoczenia z Bogiem, hezychasći, 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 czymś 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.⁵² 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*⁵³. 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”⁵⁴. 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 W. Łoski – dwoma różnymi sposobami jego istnienia: w samej jego naturze oraz zwrócone na zewnątrz ku stworzeniu⁵⁵. 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”⁵⁶. Podkreślając nierozdzielność Istoty i energii w Bogu hezychasći równocześnie przeciwstawiają się utożsamianiu ich.

⁵² Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 104; K. Kern, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 288.

⁵³ *Pismo k Akindinu*, § 2.

⁵⁴ K. Derkaczewska, *Trynitarny charakter przebóstwienia według Triad Grzegorza Palamasa*, mps, Lublin 1979, s. 32.

⁵⁵ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 67-69

⁵⁶ *Pismo k Akindinu*, § 6

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 niestworzonności energii w liście do Akindynosa pisze, że „tylko Istota Boga jest niestworzonym Bóstwem, ten umniejsza Bóstwo”⁵⁷. 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. *nielennost*) 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*)”⁵⁸

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.⁵⁹

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 przebóstwieniu człowieka. To właśnie energie sprawiają, że człowiek jednoczy się z Bogiem i zostaje przez Niego przebóstwiony: „jednej tylko boskiej łasce właściwe jest darownie

⁵⁷ *Tamże* § 7.

⁵⁸ Zob. <http://church.ru/catehumen/palama.htm>.

⁵⁹ Postanowienie Soboru podaje za G. Ostrogorski, *Afonskije isichasty*, dz. cyt., s. 365.

przebóstwienia”⁶⁰.

Spór o hezychazm

Praktyki ascetyczne i metody tworzenia modlitwy Jezusowej hezychastów oraz ich nauczanie o możliwości oglądania Boga cielesnymi oczami, o przebóstwieniu stały się przyczyną sporu, który niewątpliwie określił zarówno losy wschodniego monastycyzmu jak i całego wschodniego chrześcijaństwa. Przeciwno hezychastom wystąpił, przybyły do Konstantynopola mnich kalabryjski imieniem Barlaam, który zyskał sobie uznanie komentarzami do pism Pseudo-Dionizego Areopagity⁶¹ i Akindinos. Barlaam zapoznał się z hezychazmem dzięki niezbyt uczonym mnichom, nie mającymi za sobą prawdziwych mistycznych doświadczeń i przeżyć, a tylko fantazjujących⁶². 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 Hagioretikos* podpisany przez ihumenów i mnichów św. Góry Atos w 1340 r. 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 Gregorasa. Tomos tego soboru jest oficjalnym aktem uznającym przez Kościół prawosławny nauczanie św. Grzegorza Palamasa.

⁶⁰ *Pismo k Akindinu*, § 2.

⁶¹ Życiorys Barlaama patrz: J. Meyendorf, *Św. Grigorij Palama*, dz. cyt. s. 181-183, tenże. *Istoria Cerkwi*, dz. cyt., s. 302-302; W. Hryniewicz, *Barlaam z Kalabrii*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, II, kol. 34-35; P. Palamarczuk, *Anafiema. Istoria i XX wiek*, Moskwa 1998, s. 149-153.

⁶² Por. S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973 s. 164-165, gdzie autor cytuje wypowiedź Kantakuzena, zdaniem którego głównym informatorem Barlaama był mnich – nowicjusz „słynący z głupoty”.

Hezychazm 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”.⁶³ Odnowa ta choć wyrosła na gruncie duchowości monastycznej, dotyczyła 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”⁶⁴, a drugi pisząc o rozwoju życia monastycznego w Bizancjum nazywa palamizm „wypaczeniem ... połączonym z dziwacznymi teoriami mesalianów i bogomiłków”⁶⁵. 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”⁶⁶ oraz zderzenie arystotelizmu z platonizmem, przy czym rozumie on hezychastów jako arystotelików, a barlaamitów jako platoników⁶⁷. 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 sylogizmu⁶⁸. Ponadto uważał, że w kontrowersjach doszło do sporu teologii wschodniej z zachodnią odnośnie antynomicznego rozumowania na chrześcijańskim wschodzie⁶⁹. Arcybiskup Bazyli Krivoschein 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

⁶³ H. Delehaye, *Życie monastyczne w Bizancjum*, [w:] *Bizancjum*, Warszawa 1964, s. 154; Ch. Diel, *Historia Cesarstwa Bizantyjskiego 1204-1453*, tamże, s. 51.

⁶⁴ Stein, *Studien ueber die Hesychasten des XIV Jahr*, cyt. za: K. Kern, dz. cyt., s. 10.

⁶⁵ H. Delehaye, dz. cyt., 145.

⁶⁶ F. Uspienski, *Oczerki po istorii wizantijskoj obrazowannosti*, Petersburg 1892, s. 7. *Tamże*, s. 273-276.

⁶⁷ G. Ostrogorski, *Afonskije isichasty*, dz. cyt., s. 351, 357.

⁶⁹ *Tamże*, s. 359.

w teologii Ojców Wschodu.⁷⁰ Jeden z największych znawców palamizmu, ks. Meyendorff 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 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.⁷¹

Wpływ hezychazmu na duchowość.

W samym Bizancjum jeszcze w XIV w., dzięki – przyjacielowi św. Grzegorza Palamasa - Mikołajowi Kabasilasowi, idee hezychazmu i teologia przeobstwienia 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 apostoła 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 przeobstwieniu człowieka. Dzieła Mikołaja Kabasilasa *Życie w Chrystusie* oraz *Objaśnienie Boskiej Liturgii* mogą być rozpatrywane jako klasyczne wzorce wprowadzenia laikatu w duchowość hezychazmu.⁷²

Tradycja hezychastyczna, związana z Świętą Górą Atos i w klasztorach której trwała, bardzo szybko rozprzestrzeniła się na inne kraje prawosławne. Ważnym elementem było przy tym, to, że nie wszyscy hezychasci chcieli uczestniczyć w sporach dogmatycznych i wielu z nich tzw. „prawdziwych hezychastów” opuszczało tereny Bizancjum udając się do sąsiednich krajów słowiańskich.⁷³ 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

⁷⁰ Zob. B. Kriwoszejn, *Askieticzeskoe i bogosłowskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*, „Seminarium Condacovianum”, Praga, 1936, VIII, s. 128-129.

⁷¹ J. Meyendorff, *Sw. Grigorij Palama*, dz. cyt. s. 42.

⁷² J. Meyendorff, *Istoria Cerkwi*, dz. cyt. 568.

⁷³ *Tamże*, 567.

bułgarski Zographou stają się rozsądnymi hezychazm 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 Atos. Za jego pośrednictwem hezychazm stał się główną doktryną w życiu Kościoła serbskiego, w życiu monastycznym i serbskiej sztuce⁷⁴.

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”⁷⁵. W tym przypadku chodzi chyba bardziej o realizację idei hezychazmu w kategoriach politycznych, socjalnych i kulturalnych, co było istotne dla partii tzw. religijnych zelotów⁷⁶.

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 Tyrnowa⁷⁷ i św. Cypriana (Camblaka), którego patriarcha Filoteusz mianował metropolitą kijowskim i całej Rusi⁷⁸.

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). Żywoł napisany przez Epifaniasza Mądrego i przeredagowany przez Pachomiusza Serba mówi o św. Sergiuszu jako o „widzącym boskie światło” (ros. *bożestwiennyje sladosti bezmołwija wkuśiw*). Św. Sergiusz kilka lat spędził w hezychii (ros. *biezmołwije*) oddając się praktyce modlitwy Jezusowej. Był on niewątpliwie związany z mającym znaczne

⁷⁴ Zob. L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, przypis 12 na s. 185; por. W. Dżuricz, *Wizantijskie freski. Średniowiekowa Serbia, Dalmacja, sławiańska Macedonia*, Moskwa 2000.

⁷⁵ I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 127.

⁷⁶ Zob. J. Meyendorf, *Istoria Cerkwi...*, dz. cyt., s. 569.

⁷⁷ Zob. J. Bazydło, *Eutymusz*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, IV. kol. 1349.

⁷⁸ Zob. K. Kuźmak, *Cyprian Camblak*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, III, kol. 694-695.

wpływy na Rusi, hezychazmem, tym bardziej, że podtrzymywał bezpośrednie kontakty z patriarchą Konstantynopola Filoteuszem i metropolitą Cyprianem, zaś wielu zakonników pielgrzymowało do klasztorów Atosu, 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 Jezusową⁷⁹.

Do odnowy tradycji hezychastycznej, po okresie jej chwilowego zapomnienia, przyczyniły się *Filokalie* 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 Wieliczkowskiego już w XVIII w., a na język rosyjski, w częściowo zmienionej formie, w XIX w. przez św. Teofana Pustelnika. Dzięki tym tłumaczeniom, tradycja hezychastyczna 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 *Otkrowiennyye raskazy strannika duchownomu 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 monastycznego i religijnego w

⁷⁹ Zob. *Priepodobnogo otca naszego Nila Sorskogo Predaniye uczenikom swoim o zhytelstwie skitskom*, Moskwa 1949; Prepodobnyj Nil Sorskij, *Ustaw o skitskoj žizni*, wyd. Swiato-Troickaja Siergiewja Ławra 1991.

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 Sarowa, gromadzących wokół siebie nie tylko nowicjuszy i młodych adeptów życia ascetycznego, ale także ogromną ilość osób świeckich wśród których byli Mikołaj Gogol, Fiodor Dostojewski, Aleksy Chomiakow Włodzimierz Sołowjow i inni, a którzy pragnęli duchowego kierownictwa.

Hezychazm posiadał również wpływ na sposób wielbienia Boga, dlatego należy jeszcze wspomnieć o roli hezychazmu w kształtowaniu ikonografii i śpiewu cerkiewnego.

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 serbska⁸⁰ i ikonografia największych ruskich 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 w 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 śpiewie cerkiewnym tak zwany „Znamiennyj raspiew” w swojej duchowej istocie pozostaje również pod wpływem hezychazmu.

⁸⁰ Zob. Dżurowicz, *dz.cyt.* s. 17-18.

Hezychazm zrodził kalafoniczny styl w znamienym raspiewie. Styl „kalafoniczny” (od *kalos* – piękny, dobry i *phone* – 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 znamienym raspiewie za pomocą „fitów” będących swoistą muzyczną kulminacją w swobodnej, kalafonicznej, nieskrępowanej niczym melodii. Dodatkowym elementem znamienego raspiewu jest jednogłosowość, która jest środkiem mobilizującym koncentrację uwagi i umysłu. Śpiew unisono (wł. jednobrzmiący), charakteryzujący znamieny 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 muzyczny „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 wypływają z doskonałej wewnętrznej harmonii. W pozornej prymitywności, jednorodności i monotonii znamienego 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 do 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.