

Magdalena Piekarska*
UW, Wrocław

MODLITWA OSOBISTA JAKO DROGA DO PRZEBÓSTWIENIA W UJĘCIU METROPOLITY KALLISTOSA WARE’A

W chrześcijańskiej tradycji modlitwa jest relacją człowieka z Bogiem i poza nią nie może się dokonać z Nim zjednoczenie¹. Duchowość prawosławna – chociaż nie korzysta z metod praktykowanych od czasów kontrreformacji, jak na przykład medytacja ignacjańska² – to wiedzie do bogatego życia duchowego przez afirmację tradycji ojców, symbolikę liturgii i praktykę modlitwy. Mówiąc o tej ostatniej, wskazuje jej stadia, a szczyt dostrzega w przebóstwieniu. Wyjątkową drogą do *theosis* jest modlitwa osobista. To ona oraz ciągle żywa tradycja ojców przekonały Kallistosa Ware’a, a właściwie Timothy’ego Ware’a, do prawosławia³. Metropolita poświęcił wiele uwagi prawosławnej tradycji modlitwy, którą tak bardzo ubogacili ojcowie pustyni. Jego wizyta w Polsce w listopadzie 2011 roku wiązała się z promocją drugiej publikacji poświęconej chrześcijańskiemu Wschodowi. Niniejsza praca, przedstawiając funkcję modlitwy w drodze do przebóstwienia w ujęciu metropolity Kallistosa, jest jednocześnie próbą określenia jego stanowiska wobec zagadnienia związanego z rolą ciała w modlitwie.

PRAWOSŁAWNA TRADYCJA MODLITWY JEZUSOWEJ

Najważniejszą formą modlitwy dla prawosławnych jest modlitwa osobista, której niezmienna od stuleci forma zrodziła się w monastycyzmie. Była to modlitwa,

* Mgr Magdalena Piekarska, ur. 1983 w Ostrowie Wielkopolskim – ukończyła filozofię w Instytucie Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego pracą *Nietzscheańska koncepcja przewyciężenia nihilizmu*, obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się filozofią Dietricha Bonhoeffera; e-mail: piekarska.magdalena.maria@gmail.com.

¹ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 195.

² Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 338.

³ Timothy Ware urodził się 11 IX 1934 roku w Bath (Wielka Brytania). Pochodził z praktykującej rodziny anglikańskiej. Zmiana wyznania miała miejsce, gdy Ware miał 24 lata. Było to po sześciu

która wiązała się w wymawianiem świętego imienia. Praktyka przyzywania świętego imienia wyrosła poniekąd naturalnie, gdyż jak dostrzegł Ware, chrześcijaństwo od samego początku okazywało szacunek imieniu Pana. Według niego trzy nowotestamentowe teksty musiały szczególnie do tego inspirować. Były nimi: zachęta do proszenia Boga w imię Jezusa (J 16,23–24), wyznanie św. Piotra mówiące, że nie ma innego imienia, które dałoby zbawianie (Dz 4,12) oraz słowa św. Pawła o świętym imieniu, na które zgina się każde kolano (Flp 2,9–10)⁴. Te perykopy zainicjowały modlitwę będącą inwokacją świętego imienia, nazywaną też Modlitwą Jezusową, która miała na celu pomoc w ciągłej koncentracji na Bogu i jednocześnie zapewnienie błogosławieństwa Tego, który jest „mocny i skuteczny”⁵.

Najwcześniejsze źródła monastyczne pochodzące z IV wieku nie podały informacji o modlitwie przyzywania świętego imienia; praktyka ta pojawiła się dopiero w V wieku, a po raz pierwszy wspomnieli o niej św. Diadoch z Fotyki i św. Nil z Ancyry⁶. Relacja z Bogiem, budowana na wezwaniach, była następnie poszerzana o krótkie formuły modlitewne zawarte w ewangeliach, na przykład: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną” (Łk 18,38) czy „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika” (Łk 18,13). Ware przytoczył wezwania proponowane przez św. Makarego Wielkiego: „Panie pomóż”, przez św. Jana Kasjana: „Panie, zbaw mnie szybko” oraz „Panie pospiesz, aby mnie ocalić”⁷. W *Prawosławnej drodze* przytoczone zostały przyjęte w Kościele prawosławnym trzy stadia modlitwy: modlitwa warg, modlitwa intelektu, modlitwa serca⁸. Modlitwa warg, inaczej zwana modlitwą ust, to pierwsze stadium modlitwy, w którym świadomie wymawianemu imieniu Jezusa towarzyszy jeszcze rozproszenie. Powtarzana inwokacja, przedostając się do wnętrza, stać się odtąd mogła modlitwą umysłu. Ostatni etap, modlitwa serca, to cel duchowej drogi, który według Kallistosa przemiana człowieka modlącego się w nieustanną modlitwę⁹. To stadium tradycja prawosławna określa mianem hezychastycznej metody modlitwy.

latach od podjętej decyzji; biskup pomocniczy w greckiej katedrze w Londynie zachęcał Ware’a, by pozostał członkiem Kościoła anglikańskiego, mając nadzieję, że cała wspólnota anglikańska pojedna się z prawosławiem; anglikanie mieliby pozostać w swoim obecnym Kościele, gdzie działaliby jak „anglo-prawosławny” zaczn. Przejściu na prawosławie nie sprzyjał również fakt, iż w żadnej z prawosławnych parafii nie modlono się wówczas w języku angielskim. W 1966 roku Ware otrzymał święcenia kapłańskie, będąc pierwszym w Wielkiej Brytanii duchownym niegreckiego pochodzenia greckiej archidiecezji prawosławnej. W tym samym czasie w monasterze św. Jana Teologa na wyspie Patmos w Grecji został prawosławnym mnichem i otrzymał imię Kallistos, co w języku greckim oznacza „bardzo dobry i szlachetny”. W 1982 roku został biskupem pomocniczym Prawosławnej Greckiej Archidiecezji Thyateira obejmującej swym zasięgiem całą Wielką Brytanię.

⁴ Por. K. Ware, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje*, tłum. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011, s. 23.

⁵ Por. tamże, s. 24–25.

⁶ Por. tamże, s. 25.

⁷ Por. tamże, s. 24.

⁸ Por. tenże, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 130.

⁹ Tamże.

CHARAKTERYSTYKA MODLITWY HEZYCHASTYCZNEJ

Postawa kontemplacyjna jest charakterystyczna dla duchowości Kościoła prawosławnego¹⁰. Kontemplowane są ikony, a w ośrodkach monastycznych rozwinęły się techniki będące rodzajem mistycznej modlitwy, pewnej szczególnej jedności z Bogiem. Hezychastyczną metodę modlitwy uznał Ware za konstytuującą sprzeczność w prawosławiu. Z jednej bowiem strony prawosławie wyraża niezwykle bogata liturgia, z drugiej zaś istnieje hezychazm – „nieikoniczny”, porzucający wszelkie obrazy i myśli¹¹.

Hezychia, a więc wyciszenie i spokój¹², to modlitwa dająca odpoczynek i wewnętrzny pokój¹³. „Pozbawiona jest wszelkich wyobrażeń, słów i dyskursywnego myślenia”¹⁴. Przekonanie o niemożności zrozumienia Niepoznawalnego – czemu służyła rezygnacja z dyskursywnego myślenia – a jednocześnie podejmowany wysiłek dla osiągnięcia pewnego poznania nurtowały czternastowiecznych hezychastów. Ostatecznie teologia prawosławna akcentowała bardziej prawdę o niepoznawalności Boga. Była to droga apofatyczna, a więc droga negatywna, reprezentowana między innymi przez Pseudo-Dionizego Areopagite¹⁵. Ware zgodził się z ojcami, że ta metoda tylko pozornie wykluczała możliwość zjednoczenia. „Owe negacje [...] były swego rodzaju skocznią czy trampoliną, przy pomocy której teolog mistyczny z całą pełnią [...] starał się przenieść do żywego misterium Boga”¹⁶.

Warto w tym momencie zaznaczyć, że prawosławna tradycja wskazuje, że metoda apofatyczna nie jest wyłącznie teologią negatywną. „Absolutna Rzeczywistość jest tak samo poza negacją, jak i poza twierdzeniem, a więc poza dwójakim funkcjonowaniem umysłu: ani to, ani tamto”¹⁷. Droga apofatyczna wiedzie do poznania Boga, „ogłędając Go bez pomocy oczu, rozumiejąc bez pomocy umysłu”¹⁸. Unika w ten sposób przypisywania Mu czegoś, co Go nie dotyczy, a więc deformowania prawdy.

Wezwań, które teologia katolicka nazwałaby aktami strzelistymi, dotyczyła pewna teologiczna charakterystyka (przypisywana jednocześnie prawosławnemu nabożeństwu) dokonana przez ojców pustyni. Metropolita Kallistos przyjął za bpem Teofanem Zatwornikiem trzy elementy: stanie przed Bogiem, modlitwa

¹⁰ Por. E. Behr-Sigel, *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, Kraków 2008, s. 83.

¹¹ Tamże.

¹² Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 74.

¹³ Por. E. Behr-Sigel, *Miejsce serca*, s. 84.

¹⁴ K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 74.

¹⁵ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 13.

¹⁶ K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 73.

¹⁷ J.-Y. Leloup, *Hezychazm, zapomniana tradycja modlitwowa*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996, s. 74.

¹⁸ Tamże.

z umysłem w sercu, modlitwa w dzień i w nocy, do końca życia¹⁹. Odnosząc się do pierwszego wskazania bpa Teofana, Ware uznał, że człowiek wciąż stoi w obliczu Boga i może wejść z nim w osobowy kontakt. Bóg jest niepoznawalny, ale jednocześnie jest blisko. Ta złożoność implikuje sprzeczne odczucia – lęk i niepewność oraz zaufanie i nadzieję. Tak właśnie powinniśmy stać przed Bogiem – radując się i drżąc jednocześnie²⁰. W czasie modlitwy człowiek jest dla Boga dzieckiem, ale i sługą. Spotkanie może się odbyć tylko wtedy, gdy nie zapomina się o żadnym z dwóch kontekstów.

Ujmując umysł jako zdolny do bezpośredniego wglądu i kontemplacyjnej wizji, Ware uznał za ojcami, że choć nie powinno się go poskramiać, to jednak nie należy mu się miano najwyższej zdolności. W teologii prawosławnej serce to główne centrum ludzkiej osobowości – to siedlisko mądrości i zrozumienia, to wewnętrzna świątynia, w której mieszka Trójca Święta i która doznaje łaski²¹. Dla chrześcijańskich ojców serce oznaczało nie tylko siedlisko emocji i uczuć, ale duchowe centrum osoby, gdzie mieszkają wszystkie moce duszy²². Stąd modlitwy nie powinno się pozbawiać uczuć i emocji. W *Królestwie wnętrza* modlitwa została określona mianem całościowego aktu²³, w którym ważne są słowa oddziałujące na intelekt, ale również muzyka, sztuka, symbole, jako czynności docierające do „wszystkich innych pokładów ludzkiej osobowości”²⁴. O tej modlitwie Ware napisał, że jest to moment, w którym „umysł *schodzi* do serca i łączy się z nim, i w ten sposób modlitwa staje się *modlitwą serca* lub dokładniej *modlitwą umysłu w sercu*”²⁵.

Należy jednak w tym momencie dokonać pewnego rozróżnienia. Otóż o ile nabożeństwo cechuje największa złożoność elementów oddziałujących na intelekt i serce, o tyle w modlitwę osobistą wpisana jest zewnętrzna ubogość, której nie można bez wątpienia przypisać wewnętrznemu stanowi.

Ostatnim elementem cechującym modlitwę, jaki Ware przytoczył za św. Teofanem, był stan ciągłości. Tradycja prawosławna duże znaczenie przypisuje słowom św. Pawła „Módlcie się nieustannie” (1 Tes 5,17). „Modlitwa to stanie przed Bogiem, nieustannie, w dzień i w nocy, do końca życia”²⁶. Realizacja tego ważnego nakazu przyniosła jednak na przełomie IV i V wieku podział. Pytając o praktyczną formę realizacji wezwania, ascetyczny ruch mesalian uznał, że koniecznością musi być wykluczenie aktywności, które modlitwą nie są. Stąd mesalianie nie praktykowali pracy. Ta forma realizacji nakazu została jednak potępiona

¹⁹ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, tłum. W. Misijuk, Lublin 2003, s. 91n.

²⁰ Tamże, s. 93.

²¹ Por. tamże, s. 94.

²² Por. *The Philokalia*, t. 4, red. G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware, USA 1995, s. 65.

²³ Tamże, s. 96.

²⁴ Tamże, s. 97.

²⁵ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 130.

²⁶ Tamże, s. 101.

przez Kościół. Przyjęto, że mnich powinien sam zadbać o siebie, a także być w stanie pomóc innym. Apoftegmaty ojców pustyni podejmowały ten wątek wielokrotnie. Ware przytoczył opowieść o św. abbie Antonim, który mieszkając na pustyni, popadł w zniechęcenie i wewnętrzną ciemność. Pouczony został wówczas przez anioła Pańskiego, który modlił się i pracował, nakazując mu czynić podobnie²⁷. „Jeśli mnich modli się tylko wtedy, gdy staje do modlitwy, to nigdy się nie modli”²⁸. Praktyka modlitwy ustawicznej miała doprowadzić do trwania przy Bogu nieustannie – nie zaś tylko w czasie odmawiania formuł. Określenie „modlić się” ma oznaczać coś więcej niż „odmawiać modlitwy”, musi wyrażać to, co przewyższa działanie.

Właściwie pojmowana modlitwa, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, jest nie tyle działaniem, co stanem. Aby znajdować się w stanie ciągłej modlitwy niekoniecznie trzeba bez końca recytować litanie słów modlitwy, istnieje bowiem stan ustawicznej modlitwy wewnętrznej²⁹.

Takie ujmowanie drogi do zjednoczenia z Bogiem oznaczać musiało według metropolity, że również śpiący może trwać ustawicznie w tym stanie. Włodzimierz Łoski w *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego* wskazał:

Istnieje modlitwa czynna, modlitwa słowna; dochodzi ona do beznamietności, który to stan jest granicą modlitwy. Tam zaczyna się modlitwa kontemplacyjna, bez słów, podczas której serce w ciszy otwiera się przed Bogiem. Modlitwa jest siłą napędową wszystkich ludzkich wysiłków, całego życia duchowego³⁰.

Podsumowując, należy wskazać, że inwokacja imienia Jezus, która jest na początku modlitwą ust, staje się ostatecznie modlitwą sera, gdzie nie ma już słów, ale nieustanne trwanie przed Bogiem. Osiągnięcie tego stanu to synonim postępu na drodze duchowej. Historia pokazuje błędne wybory, ale również wskazuje drogę, która owym zjednoczeniem owocowała. Drogą tą była pustynia, której surowość tworzyła prawdziwych hezychastów.

PUSTYNIA MIEJSCEM MODLITWY

– ZEWNĘTRZNY I WEWNĘTRZNY ASPEKT IZOLACJI

Praktyka udawania się na pustynię w celu zjednoczenia z Bogiem rozpoczęła się wraz z końcem prześladowań chrześcijan i nadejściem okresu po Konstancynie; paradoksalnie, im bardziej realizował się postulat państwa Bożego na ziemi, tym wyraźniej recepcja Ewangelii wśród chrześcijan okazywała się powierzchow-

²⁷ Por. tamże, s. 116.

²⁸ Tenże, *Tam skarb twój*, s. 177.

²⁹ Por. tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 121.

³⁰ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 195.

na³¹. Chrześcijańscy asceci wskazywali podwójne znaczenie ucieczki: odnalezienie Boga oraz walkę z demonami, która również miała wieść do zjednoczenia³². W tradycji prawosławnej pozbawienie umysłu obrazów przez wybór miejsca, do którego niewiele dociera, łączyło się z praktyką modlitwy hezychastycznej i potwierdzało prawdę o współkonstytuujących prawosławie sprzecznościach.

Kallistos Ware wypunktował kilka ważnych kwestii dotyczących ucieczki. Uznał, że odmawianie Modlitwy Jezusowej powinno odbywać się w miejscu odosobnionym, do którego nie docierają zewnętrzne bodźce. Modlitwa miała być pozbawiona wizualnych wyobrażeń, ograniczając się wyłącznie do przekonania o byciu w bezpośredniej obecności Jezusa. W tym celu wskazane było praktykowanie jej w ciemności³³. To miało wieść do wyciszenia wewnętrznego – metropolita uznał izolację za gwarancję przejścia od wyciszenia zewnętrznego do wyciszenia wewnętrznego. Wyciszenie wewnętrzne natomiast miało być pomocne w zmaganiu z codziennością. Dopóki słowa i czyny nie będą pochodzić z wyciszenia wewnętrznego – wskazał – będą powierzchowne i nieskuteczne; „jeśli jednak będą miały swoje źródło w twórczym milczeniu, wówczas będą słowami ognia i światła, które będą uzdrowiały i przemieniały”³⁴. Pustynia, oprócz prowadzenia do zjednoczenia z Bogiem, miała więc uczyć życia w doczesności. Doczesność mogła być jednocześnie traktowana jak pustynia, na której rozgrywa się walka. Można przypuszczać, że praktyką życia na pustyni miasta zainspirował Ware’a Paul Evdokimov, na którego wielokrotnie powoływał się w *Królestwie wnętrza*. Pustynia, jaką mnich mógł odnaleźć również w mieście, mogła stanowić miejsce rozgrywania się realnej walki duchowej³⁵. Istota hezychii zawierała się w trzech stopniach: uciekaj od ludzi, zachowaj milczenie, wycisz się³⁶. O ile dwa pierwsze były bardziej zewnętrzne, o tyle trzecie stadium miało mieć wymiar czysto wewnętrzny, w którym żaden zewnętrzny element nie miał zakłócać wewnętrznej ciszy. W *Królestwie wnętrza*, a następnie w pracy *Tam skarb twój* Ware zinterpretował hezychastyczną metodę modlitwy, uwzględniając zewnętrzny i wewnętrzny aspekt izolacji.

Najwcześniejsze prace dotyczące wyciszenia definiowały hezychię jako życie w odosobnieniu. Chrześcijański Wschód znał trzy formy monastycznego powołania: życie pustelnicze, drogę cenobityczną oraz życie w skicie. Kallistos Ware wskazał kilka płaszczyzn ujmowania hezychii. Były nimi: hezychia i samotność, hezychia i duchowość celi, hezychia i powrót do siebie oraz hezychia i ubóstwo duchowe³⁷.

³¹ Por. M. Biskup, *Wstęp*, w: Paul Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 8–9.

³² Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 214.

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ Tamże, s. 70.

³⁵ Por. M. Biskup, *Wstęp*, s. 12.

³⁶ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, s. 136.

³⁷ Por. tamże, s. 130–141.

Analizując związek hezychii i samotności, należy uwzględnić, iż prawosławna tradycja wskazywała, że samotność mnicha nie była podyktowana przekonaniem, jakoby nieobecność drugich miała pozwolić mnichowi osiągnąć lepsze skupienie potrzebne do modlitwy. Nie była także wyrazem nienawiści wobec świata i jego pokus. Pierwszym zadaniem mnicha było osobiste uświęcenie, osiągnięcie stanu życia polegającego na głębokiej i intymnej więzi z Bogiem, czyli przeobóstwienie. Uzyskanie tego umożliwiała bycie apostołem świata³⁸. Ware zauważył, że już Ewagriusz z Pontu w IV wieku nie odnosił terminu *hesychastes* do członka wspólnoty cenobitycznej, a więc licznej i w pełni zorganizowanej³⁹; podobnie hezychastyczny ruch XIV wieku i odrodzony XVIII-wieczny na główne ośrodki modlitwy wskazywały skity, a więc mniejsze monasteria zamieszkiwane przez małą grupę braci czy sióstr, odizolowanych od świata⁴⁰. Takie życie było możliwe również dla pustelników żyjących w całkowitym odosobnieniu. W tym samym czasie pojawiły się również głosy wyrażające przekonanie, że hezychii nie musi towarzyszyć samotność. Metropolita Kallistos przytoczył zdanie XIV-wiecznego świętego, Mikołaja Kabasilasa, uznającego, że niekonieczne jest odchodzenie na pustynię czy ograniczenie pokarmów, oraz św. Symeona Nowego Teologa, żyjącego między 949 a 1022 rokiem, który uznał, że błogosławione jest życie prowadzone dla Boga i zgodnie z Nim, stąd nie można osądzać, które zasługuje na uznanie za lepsze⁴¹. Niewątpliwie jednak cela pełniła ważną rolę w życiu hezychastów.

W apoftegmatkach ojców pustyni cela była uznawana za miejsce strzegące przed atakami wroga. Hezychia była więc połączona z czuwaniem. Czuwaniem mógł być pustelnik, ale również mnich żyjący we wspólnocie⁴². Możliwość nieustannej modlitwy sprawiała, że o celi mówiono jako o ognistym piecu Babilonu, w którym trzech młodzieńcy spotkali Boga, oraz jako o słupie obłoków, skąd Bóg przemawiał do Mojżesza⁴³. Najważniejsza dla życia w celi była więc cisza, która prowadzić mogła do zjednoczenia. Ważnym elementem w tej drodze był powrót do siebie. W *Sentencjach ojców pustyni* zamieszczono opowiadanie o trzech mnichach, do którego odwołał się Ware. Zabieganie dwóch z nich owocowało pewnym przygnębieniem i trudnościami w życiu duchowym. Ich przyjaciel, wysłuchawszy o trudnościach, dokonał odniesienia ich stanu do mętnej wody, w której nie można niczego dostrzec. Mnisi przytłoczeni różnymi troskami zaniedbali życie duchowe, nie dostrzegając własnych grzechów. Odkrycie prawdy o sobie jest konieczne. Stąd tak ważna jest w tej drodze pustynia. „Fizyczna

³⁸ Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 378.

³⁹ Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 126.

⁴⁰ Tamże, s. 144.

⁴¹ Tamże, s. 145.

⁴² Por. tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 132.

⁴³ Por. tamże, s. 133.

pustynia znajduje się na granicy czasu i przestrzeni, niczego się tam nie widzi, nie znajduje niczego; jest to dobre miejsce dla światła⁴⁴. Ware, cytując św. Izaak Syryjczyka, uznał, że pogrążenie w siebie prowadzi do odkrycia wewnętrznej drabiny prowadzącej do królestwa⁴⁵. Uznał jednocześnie, że samotność nie jest równoznaczna z fizyczną izolacją. Bycie hezychastą w sercu umożliwia trwanie w tym stanie nawet w środku tłumu.

Hezychia wiązać się też miała z duchowym ubóstwem. Ubogi w duchu jest ten, kto w przekonaniu o własnej prostocie i małości oddaje się Bogu. Metropolita to ubóstwo nazwał czystym milczeniem⁴⁶.

Podsumowując, można dostrzec, że dla metropolity Kallistosa zewnętrzna izolacja, choć niezwykle ważna, nie jest elementem koniecznym w drodze do przeobstwienia. Pustynia pozwala człowiekowi zmierzyć się z nim samym. Zewnętrzne ogołocenie uświadamia człowiekowi, jak bardzo jest przywiązany do posiadania. Na pustyni człowiek odnajduje siebie. Ogołoceniu towarzyszy bowiem samotność, w której człowiek może otworzyć się na głos Boga. Modlitwa wewnętrznej ciszy może jednak odbywać się w centrum miasta, gdyż zjednoczony z Bogiem człowiek w Nim odnajduje siłę do konfrontacji z rzeczywistością.

PRAWOSŁAWNA TEOLOGIA PRZEBÓSTWIENIA

Przemienienie Jezusa na górze Tabor było potwierdzeniem Jego boskości. „Twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie stało się białe jak światło” (Mt 17,1–2). Objawienie to stanowiło przedstawienie przyszłej perspektywy dla człowieka⁴⁷. Tradycja prawosławna dostrzega w modlitwie nieodzowny środek do przeobstwienia⁴⁸. Niezwykłą przemianę przedstawia wydarzenie, jakiego uczestnikiem był św. Serafin z Sarowa. Rozmawiając w lesie z Mikołajem Motowiłowem o celu życia chrześcijańskiego, jego twarz stała się jaśniejsza od słońca. Ware przytoczył wspomnienie Motowiłowa, który widział twarz św. Serafina niczym pośród promieni słonecznych; jednocześnie widział ruchy jego ust i słyszał głos; jasność bijąca od Świętego rozlewała się na polanę, góry i samego Motowiłowa⁴⁹. Teologia prawosławna uznała to wydarzenie za związane z tym, które miało miejsce na górze Tabor. Przemienienie św. Serafina i Motowiłowa uczyniło ich podobnymi do Jezusa⁵⁰. Wydarzenie to wskazało jednocześnie, że w drodze do przeobstwienia nieodzowna jest boska

⁴⁴ J.-Y. Leloup, *Hezychizm*, s. 29.

⁴⁵ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, s. 135.

⁴⁶ Por. tamże, s. 140.

⁴⁷ Por. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005, s. 17.

⁴⁸ Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia*, s. 17.

⁴⁹ Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 107–108.

⁵⁰ Por. tamże, s. 108.

ingerencja. *Theosis* to przede wszystkim łaska dana od Boga, a nie owoc aktywności człowieka. Ojcowie Kościoła wskazali, że światło Taboru objawiło Trójcę Świętą⁵¹. Życie człowieka jest sprzężone z jej działaniem. Fundamentalna dla wiary tajemnica o ekonomii zbawienia to droga od Ojca przez Syna ku Duchowi Świętemu – dzieło stworzenia przez tajemnicę wcielenia zostaje zwrócone ku Duchowi Świętemu po to, by Kościół prowadzony przez Ducha tworzył Ciało Chrystusowe zmierzające ostatecznie na spotkanie z Bogiem⁵². Światło Taboru ukazuje nieskończoną chwałę Boga, ujawniając dla człowieka dwie drogi – oświecenia i zjednoczenia⁵³. Obie wiodą do „wejścia w światłość bez form”⁵⁴.

UCZESTNICTWO W BOSKIEJ ENERGII

Tradycja hezychastyczna podkreślała, że doświadczenie światła Taboru jest ukoronowaniem życia modlitwy (akcentował to zwłaszcza św. Symeon Nowy Teolog oraz św. Grzegorz Palamas)⁵⁵. Literatura filokaliczna dowodzi, że tajemnica przeobóstwienia fascynowała i wielu chrześcijan podejmowało wysiłek, aby światło z góry Tabor stało się również ich udziałem⁵⁶. Z drugiej zaś strony, nie doceniając zasługi ludzkiej, Tradycja wskazywała, że „przeobóstwienie stworzeń zrealizuje się w pełni dopiero w przyszłym wieku, po zmartwychwstaniu umarłych”⁵⁷. Najpełniejszy wymiar przemienienia jest niewątpliwie eschatologiczny i obietnica Taboru wypełni się w człowieku po śmierci. Światło Taboru jest w prawosławnej teologii określane mianem energii Boga. Energia to promieniowanie boskiej natury.

Światło Taboru jest niestworzonym światłem. Tradycja podejmowała refleksję nad zjednoczeniem Boga i człowieka, szukając odpowiedzi na pytanie, jak bardzo św. Serafin i Motowiłow byli podobni do Jezusa. Choć Bóg istnieje w swoim stworzeniu i jest przez nie poznawalny, to jednak jednocześnie wykracza poza świat stworzony. Prawosławna tradycja rozróżnia istotę, naturę, a więc wewnętrzny byt Boga, i energię, czyli akty mocy Boga⁵⁸. Istota Boga jest niestworzona i niepoznawalna. Uczestniczą w niej tylko trzy Osoby⁵⁹. Istota oznacza całego Boga takim, jakim On jest sam w sobie⁶⁰. Ware wskazał, że poznanie jej wiązałoby się z ludzką znajomością Boga nieodbiegającą od boskiej wiedzy o Nim samym. To nigdy nie nastąpi; moż-

⁵¹ Por. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru*, s. 91.

⁵² Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, 284.

⁵³ Por. tamże, s. 120.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 108.

⁵⁶ Por. K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 122.

⁵⁷ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 186.

⁵⁸ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 25.

⁵⁹ Por. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, s. 124.

⁶⁰ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 25.

liwe jest natomiast poznanie Jego energii dostępnej w świecie, która choć Nim nie jest, jednocześnie świadczy o „jedności niezłożonego bytu Boga”⁶¹. Energia oznacza bowiem „całego Boga takiego, jakim jest On w działaniu”⁶². Bóg jest obecny w każdej ze swych boskich energii⁶³. Przebóstwienie człowieka jest przeniknięciem boskimi energiami⁶⁴. Ware pisał też o „przebóstwiającej łasce”, jakiej doznaje całe stworzenie⁶⁵. O tym aspekcie jeszcze wspomnimy. Skupiając się na razie wyłącznie na człowieku, należy wskazać, że prawda o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga nie tylko wyróżnia go spośród innych stworzeń, ale również oznacza, że przepaść między nim a stwórcą nie jest nie do przebycia – „jesteśmy w stanie poznać Boga i dostąpić łączności z Nim”⁶⁶. Boskie światło, jakiego może doświadczyć człowiek, to Bóg w działaniu i samoobjawieniu się – wskazał metropolita Kallistos. Człowiek, który uczestniczy w Bożych energiach, tak naprawdę uczestniczy w samym Bogu⁶⁷. Stopień zjednoczenia jest jednak różny – o ile Bóg posiada całe swoje stworzenie, o tyle człowiek nie może posiadać Boga w taki sam sposób.

Zatem rozróżnienie istota – energie jest sposobem na stwierdzenie jednocześnie, że cały Bóg jest niedostępny i że cały Bóg w swej wychodzącej ku innym miłości siebie samego uczynił dostępnym dla człowieka⁶⁸.

Niepoznawalność Boga potwierdza sens stosowania metody apofatycznej. *Theosis* człowieka to przede wszystkim działanie wynikające z woli stwórcy, ale jednocześnie dokonujące się przez zaangażowanie człowieka. Modlitwa pozwala zbliżyć się do Niego poprzez nieustanne weryfikowanie wytworzonych na temat Jego Osoby charakterystyk, jak również poprzez spotykanie Go w codzienności. Należy w tym momencie odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę według Kallistosa pełni na tej drodze ciało.

CHRYSOLOGICZNY WYMIAR CIELESNEJ GLORYFIKACJI⁶⁹

W tradycji prawosławnej istniały wykluczające się przekonania dotyczące roli ciała w modlitwie hezychastycznej: pierwsze, platońskie, przyjmujące, że modlitwa to czynność umysłu, a nie całego człowieka, a więc ujmujące ją w katego-

⁶¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 77.

⁶² K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 25.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. tenże, *Kościół prawosławny*, s. 232–233.

⁶⁵ Por. tamże, s. 233.

⁶⁶ Tamże, s. 243.

⁶⁷ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 25.

⁶⁸ Tamże, s. 25–26.

⁶⁹ Określenia „gloryfikacja ciała” używa Ware w książce *Tam skarb twój, gdzie serce twoje* (s. 110n), mając na myśli podkreślenie jego roli i wskazanie, że jest ono ważnym elementem zbawienia.

riach intelektualnych⁷⁰. Przekonanie to miało w tradycji ojców ascetyczny odpowiednik, podkreślający skutki grzechu pierwotnego również w ciele i postulujący walkę z namiętnościami⁷¹. To stanowisko nie ujmowało ciała jako źródła zła, jakkolwiek różniło się od kolejnego ujęcia, akcentującego biblijne pojęcie osoby ludzkiej – stworzonej na obraz i podobieństwo Boga – zakładające całościowe ujęcie człowieka, zarówno jego duszy, jak i ciała, w którym fundamentem był jednocześnie aspekt soteriologiczny. Ware opowiadał się za ostatnim przekonaniem. Doceniając wartość ciała, stwierdził, że nie jest ono maszyną, w której mieszka duch, ale tworzy ono z duchem niepodzielną całość⁷². „Moje ciało nie jest czymś, co ja mam, ale czymś, czym jestem”⁷³. Hezychyści akcentujący wagę ciała w modlitwie nie byli według metropolity materialistami akcentującymi nadrzędność ciała względem ducha, lecz wzorując się na osobie Jezusa, który przyjął ludzkie ciało i zbawił całego człowieka⁷⁴, ujmowali osobowość jako jedność. Powołując się na wschodnie autorytety, Ware uznał, że nawet gdyby nigdy nie doszło do upadku człowieka, Bóg w swej miłości do ludzi stałby się człowiekiem. Wcielenie nie było więc wyłącznie odpowiedzią na upadek⁷⁵. Taka wola implikowała kolejne ważne dla ludzkości decyzje: człowieczeństwo, a więc również wymiar cielesny w człowieku, stało się Bogu bliższe. Potwierdziło to przemienienie. W tajemnicy Taboru zawarta została prawda o uczynieniu człowieka na obraz Boga. Przemienienie mogło nastąpić dzięki wcieleniu, zapowiadając jednocześnie przeobóstwienie całego człowieka. Hezychyści wierzyli, że obietnica przyszłych błogosławieństw nie jest zarezerwowana tylko dla duszy, ale również dla ciała, a skoro tak jest, to łaska boska musi oddziaływać na ciało już w czasie życia doczesnego⁷⁶. Współczesne komentarze bazują na tych spostrzeżeniach, uznając, że istnieje ścisła korelacja pomiędzy tym, co psychiczne i fizyczne⁷⁷. Metropolita uznał za Grzegorzem Palamasem, że ciało stało się źródłem zbawienia, zaś za Maksymem Wyznawcą powtórzył, że ciało człowieka zostało przeobóstwione wraz z jego duszą⁷⁸. To Bóg wcielony przemienił nas w siebie⁷⁹. To oznacza, że człowiek został powołany do osiągnięcia w ostateczności tego, co osiągnął Jezus⁸⁰ w swym wymiarze duchowo-cielesnym. Wcześniejsze rozważania w niniejszej pracy dowiodły, że do pełnego zjednoczenia ze stwórcą, które dzięki woli Bożej

⁷⁰ Por. tenże, *Kościół prawosławny*, s. 74.

⁷¹ Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, s. 182.

⁷² Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 72.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Por. tenże, *Kościół prawosławny*, s. 77.

⁷⁵ Por. tamże, s. 249.

⁷⁶ Por. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, s. 132–133.

⁷⁷ Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 95.

⁷⁸ Por. tamże, s. 97.

⁷⁹ Por. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, s. 134.

⁸⁰ Por. tamże, s. 131.

nastąpi po śmierci, człowiek może się przyczynić przez modlitwę. Jeśli *theosis* miało objąć całego człowieka, w modlitwie musiała mieć miejsce współpraca tego, co materialne, z tym, co materialne nie jest.

Praca ciała hezychasty miała wiązać się z przejściem od zewnętrznego wyciszenia do wewnętrznego – „aktywnej i twórczej ciszy”⁸¹. Kallistos w swych uwagach przejął wskazania Symeona Nowego Teologa, który przy przedstawieniu najdoskonalszej formy modlitwy uwzględnił ciało. Symeon, pisząc o metodzie, ukazał jej sprzężenie z duszą.

Usiądź w zacisznej celi [...]. Zamknij drzwi i wnieś swój umysł ponad wszystko, co niewarte uwagi i przemijające. Oprzyj brodę na piersi i skup całą uwagę [...] na środku brzucha. Zwolnij oddech [...] i znajdź w sobie, dokonując wysiłku umysłowego, miejsce serca, gdzie mieszka cała moc duszy. Na początku znajdziesz ciemność. Później, kiedy to przewycięzysz i będziesz praktykował przez dzień i noc, znajdziesz [...] radość. Odtąd kiedykolwiek pojawi się myśl, która będzie chciała zakłócić spokój, zanim zostanie w pełni ukształtowana, intelekt od razu ją zniszczy przez inwokację Imienia Jezusa⁸².

Modlitwa ciałem miała wieść do przeobóstwienia. Poza zjednoczeniem był jednak w spotkaniu z Bogiem jeszcze jeden cel. W duchowo-cielesnej złożoności konstytuującej jednostkę Ware dostrzegł zadanie dla człowieka – w swej naturze miał on pogodzić sferę materialną i duchową. Ciało miało więc służyć nie tylko jednostkowemu zjednoczeniu z Bogiem, ale również przemianie rzeczywistości stworzonej.

Przemienienie Jezusa było zapowiedzią ostatecznego przemieniania człowieka. Wymiar eschatologiczny Taboru nie zamyka się jednak na tym stworzeniu, które jest obrazem Boga, ale na całej rzeczywistości stworzonej. O ile o eschatologicznym wymiarze można też mówić w kontekście zmartwychwstania, o tyle jednak dotyczy ono ludzi. W misterium przemienienia zawarta jest perspektywa gloryfikacji ludzi i kosmosu⁸³. *Theosis* ludzi, zmiana ontycznego statusu człowieka, to zmiana w pełnym wymiarze – przemiana bytu materialno-duchowego, a nie tylko duchowego⁸⁴. Zjednoczenie z Bogiem, a więc uświęcenie stworzenia, to wyższy stopień oświecenia ducha i ciała człowieka⁸⁵. Przeobóstwienie kosmosu wyraża się natomiast w podniesieniu natury ponad właściwy jej poziom⁸⁶. Dzieje się to dzięki człowiekowi, którego ciało przez wcielenie stało się „kanałem łaski Bożej”⁸⁷. Według Ware’a

⁸¹ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, s. 136.

⁸² *The Philokalia*, s. 72–73.

⁸³ Por. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru*, s. 140.

⁸⁴ Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, Poznań 1998, s. 9.

⁸⁵ Por. J. Kuffel, *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*, Kraków 2005, s. 18.

⁸⁶ Por. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, s. 135.

⁸⁷ Tamże.

człowiek nie mógłby być mediatorem, gdyby uznawał swe ciało wyłącznie za więzienie, skąd chce uciec, bądź za ubranie, które kiedyś odłoży na bok⁸⁸.

Człowiek nie zostaje zbawiony od swego ciała, ale w nim i nie od materialnego świata, lecz z nim. Ponieważ człowiek jest mikrokosmosem i mediatorem stworzenia, jego własne zbawienie wiąże się również ze zharmonizowaniem i przeobrażeniem całego – ożywionego i nieożywionego – stworzenia wokół niego – z jego wyzwoleniem „z niewoli skażenia” i „wyjściem na wolność chwały synów Bożych” (Rz 8,21)⁸⁹.

Wartość metody psychosomatycznej⁹⁰ w modlitwie hezychastycznej, choć jest bardzo akcentowana, to jednak tradycja prawosławna nie uczyniła z niej elementu obligatoryjnego. Ojcowie pustyni przyjmowali, że fizyczna technika nie jest bezwzględnie koniecznym elementem. Warto wspomnieć o Sacharowie z monasteru św. Jana Chrzciciela⁹¹ (zmarł w 1993 roku), który twierdził, że psychosomatyczna metoda jest wręcz szkodliwa dla osób niekorzystających z przewodnictwa ojca duchowego⁹², zaś Nicefor zalecał cielesną metodę tym, którym przewodnika brak⁹³. Ware przytoczył komentarze wielu hezychastów. Zbiegały się one w kwestii dotyczącej nieodłącznego elementu drogi do przeobóstwienia – nieustannego pokajania.

ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W NIEUSTANNYM POKAJANIU

Theosis to w tradycji prawosławnej cel życia chrześcijańskiego. Modlitwa hezychastyczna jest uznana za najdoskonalszą drogę, jaką może podążać czło-

⁸⁸ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 54.

⁸⁹ Tamże, s. 145.

⁹⁰ Metropolita Kallistos używa takiego określenia w książce *Tam skarb twój gdzie serce twoje*. Ma na myśli przybranie określonej postawy ciała, kontrolę oddechu oraz zgłębianie wewnętrznego ja. Psychosomatyczna technika nie powinna być według Ware' opisywana jako hezychastyczna metoda modlitwy (Por. tenże, *Tam skarb twój*, s. 79, 90).

⁹¹ Sofroniusz Sacharow (ur. 22 IX 1896, Moskwa; zm. 11 VII 1993, Anglia). Uczył się w moskiewskiej Akademii Sztuk Pięknych, jego malarstwo zdobywało uznanie na zachodzie, w tym szczególnie w Paryżu. Doświadczenie Bożej obecności i ujrzenie boskiej światłości sprawiło, że w 1924 postanowił porzucić malarstwo i w Paryżu pogłębiać wiedzę o prawosławiu. Mimo iż poznał tam wybitnych przedstawicieli rosyjskiej teologii (m.in. S. Bułgakowa, M. Bierdiajewa, A. Kartaszowa, J. Florowskiego), wykłady nie odpowiadały wewnętrznemu pragnieniu jego duszy. W 1925 roku wyjechał do Serbii, a następnie na górę Athos, gdzie wstąpił do rosyjskiego monasteru pod wezwaniem Świętego Męczennika Pantelejmona. Tam przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Sofroniusz, a w 1930 roku święcenia diakańskie. W 1930 poznał Starca Sylwana, który miał udział w kierowaniu jego życiem pustelniczym. W wieku 67 lat wyjechał do Anglii, gdzie założył prawosławny klasztor pod wezwaniem Świętego Jana Chrzciciela. W tym czasie zajął się działalnością pisarską. Był jednym z najbardziej znanych i poczytnych pisarzy – ascetów. http://www.ktp.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=396&Itemid=65 z dnia [data odczytu: 29 I 2012].

⁹² Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 90.

⁹³ Por. tamże, s. 91.

wiek. Najbardziej popularna formuła Modlitwy Jezusowej: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”, ma, jak zauważył Ware, dwa bieguny. Pierwszy kraniec to wyrażenie Bożej chwały, nazwanie Jezusa Panem stworzenia, natomiast drugi jest wyrażeniem prawdy o kondycji człowieka – grzesznego, upadłego⁹⁴. „Tak więc modlitwa rozpoczyna się adoracją, a kończy się pokutą”⁹⁵. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem łączy się z uświęceniem człowieka. Doświadczenie Boga, a jednocześnie poznanie prawdy o własnej kondycji, musi się wiązać z poczuciem winy, smutkiem, przerażeniem. W podjętym w *Królestwie wnętrza* rozważaniu o pokajaniu pojawiło się określenie „głębokie zrozumienie”, „zmiana sposobu myślenia”. Istotą pokajania ma być bowiem *metanoia*, która ma oznaczać „nie tylko żal za przeszłość, ale gruntowną przemianę naszego postrzegania świata, nowy sposób patrzenia na siebie samych, na innych ludzi i na Boga”⁹⁶. Zrozumienie, nawrócenie ma się wiązać ze stale podejmowaną aktywnością, swobodną aktualizacją, aby „stać przed Bogiem” nieskalanym. Tak jak w modlitwie, tak również w pokajaniu towarzyszy człowiekowi Bóg w osobie Ducha Świętego.

Duch Święty naucza o Chrystusie. Teologia dogmatyczna przyjmuje, że sensem obecności Ducha jest uobecnienie Kościołowi Jezusa, ale i Jezusowi Kościoła – Duch Święty objawia się i ukrywa jednocześnie w Jego Osobie⁹⁷. Aktywność Trzeciej Osoby boskiej przy wcieleniu, chrzcie i przemienieniu miała przybliżyć światu Jezusa⁹⁸. W dniu Pięćdziesiątnicy to Jezus posłał Ducha, aby prawda o wcieleniu była w świecie podtrzymywana. Ware użył na to określenia „chrześcijańskie życie”, mówiąc o aktywności Ducha Świętego pozwalającego, by Jezus nie był wyłącznie odległą postacią, o której ludzkość posiada pewne informacje, ale obecnym wciąż Zbawicielem⁹⁹, współtworzącym życie ludzkie. Jednoczeniu na modlitwie człowieka z Bogiem towarzyszy więc uświadamianie, że grzeszność towarzysząca stworzeniu nie jest ostatecznym elementem wykluczającym przebóstwienie.

Ware wskazał na różne formy pokuty, w których wyraża się współpraca Ducha Świętego. Są nimi sakramenty, w tym zwłaszcza sakrament pokajania oraz dar łez, do których prowadził przede wszystkim ojciec duchowy, ale również boski szalaniec. Pokajanie to nie jednorazowy akt, ale stan nieustannej otwartości na prawdę wiodącą do uświęcenia. To przejście z ciemności w Bożą światłość: „Dopóki nie ujrzymy światłości Chrystusa, nie jesteśmy w stanie dostrzec swych grzechów”¹⁰⁰. „Metodologia uświęcenia” jest u Ware’a wyraźnie przedstawiona

⁹⁴ Por. tenże, *Prawosławna droga*, s. 74.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 74.

⁹⁷ Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, w: E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, Warszawa 2007, s. 534.

⁹⁸ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 99.

⁹⁹ Por. tamże, s. 100.

¹⁰⁰ Tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 76.

– człowiekowi potrzebne jest światło Boga, by mógł wyjść z ciemności. To jest prawda o działaniu Boga, jakkolwiek w teologii Łosskiego, do której Kallistos często się odwoływał, silnie akcentowana jest też prawda o żalu poprzedzającym modlitwę. „Modlitwa rozpoczyna się od łez i żalu za grzechy”¹⁰¹. Tymczasem *Królestwo wnętrza* wskazuje:

Kolejność nie jest taka, że najpierw powinniśmy kajać się, a dopiero później stajemy się świadomi Chrystusa; dopiero po tym, jak światłość Chrystusa w pewnym stopniu wkroczyła już w nasze życie, zaczynamy prawdziwie pojmować naszą grzeszność¹⁰².

Pragnienie zjednoczenia z Bogiem wyrasta z zachwyty nad Nim. Człowiek chce, by Jego obraz był w nim jak najbardziej czysty. Sakrament pokajania, który do tego prowadzi, został ujęty w kategoriach terapeutycznych, nie zaś prawnych.

Za ojcami pustyni Ware uznał, że Jezus, którego człowiek spotyka w sakramencie pokuty, to nie surowy sędzia, ale dający uzdrowienie lekarz. Pokajanie i namaszczenie chorych to według niektórych liturgicznych komentarzy uzupełniające się przejawy tego samego „misterium” leczenia¹⁰³. Rozgrzeszenie dotyczy ran ukrytych na dnie człowieczej duszy. Spotkanie z Jezusem, który wie o ludzkiej grzeszności, to z jednej strony bolesna konfrontacja, z drugiej zaś – powtarzając za św. Bazylim Wielkim – nadzieja pozbawionych nadziei¹⁰⁴. Ujmowanie spowiedzi z tej drugiej perspektywy jest ważniejsze, gdyż ponad stanem człowieka i pracą, jaką podejmuje, jest Bóg – pokajanie to przede wszystkim wysiłek dokonany z Bożą pomocą. Należy w związku z tym odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę w drodze do przeobóstwienia prawosławna teologia przypisała duchownemu.

Duchowny, jako spowiednik, ale również jako duchowy kierownik, to kanał, przez który działa Duch Święty. W pierwszych wiekach istnienia Kościoła duchowni nakazywali srogie pokuty, które wiązały się z zakazem przyjmowania komunii św. Później, częściej kierując się zasadą „ekonomii”, decydowali się na łagodniejsze nakazy, nie zapominając bynajmniej, że odpowiadając za swe czyny przed Bogiem, mają przede wszystkim uświadamiać, że pokuta nie jest karą, ale sposobem odkupienia winy¹⁰⁵. W tradycji prawosławnej wyjątkowo akcentowana jest funkcja duchownego – pośrednika. Spowiadający się nie musi klęczeć przed ojcem, ale wyznając swe grzechy, stoi z nim na równym poziomie, kierując swój wzrok na ikonę. Przy rozgrzeszeniu schyla swą głowę przed ikoną bądź Ewangelią, co wskazuje na Jezusa.

W posłudze osoby duchownej ważne jest również nauczanie. Duchowni ojcowie są do tego powołani – to postacie „charyzmatyczne”, profetyczne¹⁰⁶. Spowied-

¹⁰¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 195.

¹⁰² K. Ware, *Królestwo wnętrza*, s. 76.

¹⁰³ Por. tamże, s. 80.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 81.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 83–84.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 181.

nik i starzec nie były tymi samymi funkcjami. O ile posługa spowiednika związana z nauczaniem zamykała się na spowiedzi, to jednak na to stanowisko w Prawosławnym Kościele Grecji duchowny był upoważniany przez swego biskupa, należąc do grona nielicznych wybranych. Starzec zaś pełnił posługę nauczającego we wszystkich innych sytuacjach. Mogąc być zwykłym mnichem, starzec nie musiał przyjmować święceń kapłańskich. Tę posługę mogła sprawować również kobieta, będąc wówczas duchową matką. Duchowe matki i ojcowie na pustyni przygotowywali się do swojej posługi. Ware przedstawił trzy dary, które w sposób szczególny wyróżniają duchowego przewodnika¹⁰⁷. Pierwszy to dar wglądu i zdolność rozróżniania. We wczesnym monastycyzmie częstą praktyką było udawanie się młodych mnichów do swoich duchowych ojców, aby ci, wysłuchawszy ich myśli, mogli dostrzec w nich istotne znaki czy zagrożenia¹⁰⁸. Starzec mógł odpowiedzieć na zadane przez mnicha pytanie, ale również na pytania, których mnisi nie myśleli zadać¹⁰⁹. Duchowi ojcowie posiadali również zdolność obdarzania innych miłością i utożsamiania się z ich cierpieniami. Noszenie miana „ojca” czy „matki” było równoznaczne z zaangażowaniem wykraczającym poza samo kierownictwo. Trzeci dar stanowiła zdolność przemieniania ludzkiego otoczenia. Ware wskazał dar uzdrawiania duszy i ciała, jaki dokonywał się poprzez słowo porady, ale i poprzez milczenie oraz samą obecność¹¹⁰. Można więc powiedzieć, że duchowe matki i ojcowie dzięki Duchowi Świętemu wiedli człowieka do najważniejszych prawd dotyczących Boga i ludzkiego powołania.

Prawosławna tradycja uważała również bożych szaleńców za apostołów Chrystusa. Szaleniec była to postać wyjątkowa, która opuściła pustynię i wróciła do miasta, by tam w imieniu Jezusa działać. Tradycja określała go wolnym: nie łączyły go żadne więzi, był niczyj, nieuchwytny, nie poddawał się żadnym zasadom, nie miał nic do stracenia. Był jednak dzieckiem Kościoła, a więc człowiekiem wierzącym i poddanym temu, czego nauczał Jezus. Szaleniec był pogardzany przez społeczeństwo. Akceptował to jednak, uważając, że jest w tym bliski Chrystusowi. Ware poświęcił dużo uwagi św. Symeonowi Szaleńcowi, który był całkowicie odrzucony przez ludzi. Do końca niedoceniony, zmarł w osamotnieniu, niedbale pochowany. Zdecydował się jednak przybyć do miasta, aby wystawić świat na pośmiewisko, odnaleźć drogę pokory i poniżenia oraz by zbawić innych przez swe współczucie¹¹¹. Niezależność Świętego wyrażała się również w stosowaniu odmiennych od powszechnie uznawanych środków wiodących ludzkość do pokajania. Szaleniec był żywym głosem sumienia społeczeństwa, wytykając mu jego grzechy w sposób bardzo dobitny. Aura paradoksu i skandalu otaczająca

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 190–196.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 191.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Prawosławna droga*, s. 102.

¹¹⁰ Por. tamże.

¹¹¹ Por. tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 230.

Świętego wywoływała wątpliwości samego Kościoła. Nazwani jednak prorokami i apostołami Chrystusa szaleńcy przyczyniali się do zbliżenia ludzi z Bogiem.

Pokajanie wyrażały wówczas łzy. Wyznaczały one granicę między stanem cielesnym a stanem duchowym, między stanem poddania się namiętnościom a stanem czystości¹¹². Łzy duchowe, w odróżnieniu od łez zmysłowych wypływających z uczuć, to dar Ducha Świętego. Ojcowie pustyni wyróżnili ich pierwszy poziom, stanowiący formę oczyszczenia, skruchy z powodu odejścia od Boga, i poziom drugi, gdzie łzy wyrażać miały „radość z Bożej miłości, dziękczynienie za nasze niezasłużone ponowne usynowienie”¹¹³. Stan wywołany przez ostatni rodzaj skruchy był uważany za oznakę przemienienia. Można stąd wnioskować, że nieustanna praca, jaką podejmował hezychasta, z pomocą łaski Bożej wprowadzała go coraz dalej w zjednoczenie z Bogiem.

Nie można pominąć jeszcze jednego, najważniejszego aspektu działalności Ducha Świętego. Jego aktywność w życiu modlącego się wyraża się również w zanoszeniu za niego prośb. Gdy człowiek nie umie się modlić, czyni to w nim Duch Święty (Por. Rz 8,26). Co więcej, Jego działanie jest nieprzerwane. W artykule *Osoba ludzka jako ikona Trójcy* Ware podjął następującą refleksję: co się dzieje, kiedy próbujemy się modlić?

Początkowo doświadczamy pustki, ciemności, rozproszenia. Wtedy może mamy niewyraźną świadomość, że czynność modlenia się, którą na początku traktujemy jako naszą własną, jest właściwie czynnością Innego. Mamy poczucie „bycia modlonym”; zdajemy sobie sprawę, że najgłębszego poziomu nie osiągamy dzięki naszej modlitwie, ale dzięki Bogu, który modli się w nas. Bóg, który modli się w nas, jest Bogiem w Trójcy¹¹⁴.

Droga do zjednoczenia przez modlitwę jest więc naznaczona Bożą obecnością. Duch, który przychodzi z pomocą człowiekowi, z jednej strony modli się w człowieku, z drugiej zaś porywa człowieka ku Bogu. Według metropolity człowiek jest niejako umieszczony w rozmowie, która się toczy; jest to boska rozmowa, wiekuisty dialog Trójcy¹¹⁵.

Podsumowując, należy wskazać, że w podejmowanej walce dostrzeżony został wymiar eschatyczny – ciągła *metanoia* to trwanie w stanie gotowości na przyjęcie rzeczy ostatecznych¹¹⁶. Użyty termin „droga” bardzo trafnie określa charakter uświęcania człowieka. Nie jest to jednorazowy akt. Ware, mówiąc o sytuacji chrześcijan, użył też określenia „pielgrzymowanie”, powtarzając za ojcami, że sytuacja chrześcijan przypomina sytuację narodu izraelskiego na pustyni: „Podró-

¹¹² Por. tenże, *Prawosławna droga*, s. 107–108.

¹¹³ Tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 89.

¹¹⁴ Tenże, *The human person as an icon of the Trinity*, „Sobornost” 2(1986), s. 12.

¹¹⁵ Por. tamże.

¹¹⁶ Por. tenże, *Królestwo wnętrza*, s. 76.

żujemy po wewnętrznej przestrzeni serca, a podróży tej nie da się zmierzyć godzinami zegara czy dniami kalendarza, gdyż jest to ponadczasowa podróż do wieczności¹¹⁷. Pielgrzymka, droga do *theosis*, choć wiąże się z bolesnymi konfrontacjami, ma odnosić się do obrazu Boga, który ofiaruje przebaczenie. Wizja zjednoczenia to największe pragnienie dające nadzieję. To Boże rozwiązanie – wskazał Ware – mówiąc „Jezus”, zwracamy się do Tego, którego również dotyczyło człowieczeństwo¹¹⁸. To szansa, by człowiek zbliżył się do Boga. Żadna modlitwa nie okazałaby się wystarczająca, gdyby nie wola Boga. „Ponieważ człowiek nie mógł przyjść do Boga, Bóg przyszedł do człowieka, utożsamiając się z nim w najbardziej bezpośredni sposób¹¹⁹. Droga do przeobstwienia ma charakter trynitarny, co oznacza, że w ostatecznym przeobstwieniu będzie uczestniczyć Trójca Święta, której aktywność w doczesności ujawnia się na modlitwie.

ZWIĄZEK MODLITWY Z PRZEOBSTWIENIEM

Według Ewagriusza z Pontu ten, kto się modli, jest teologiem¹²⁰. Modlitwa osobista wiedzie do przeobstwienia. To przekonanie Ware powtórzył za ojcami, uznając, że *theosis* to cel dążenia człowieka, do którego osiągnięcia konieczna jest łaska od Boga. Pierwsza część pracy akcentowała ludzką aktywność, w której jednak perspektywa Bożej łaski już się wyłaniała. Ukazana została hezychia jako najwyższy stan dla modlącego się krótkim wezwaniem. Diadoch z Fotyki zalecał w V wieku „przyzywanie” Jezusa; pół wieku później kontynuatorzy jego praktyki zalecali różnorodne krótkie modlitwy zawierające święte imię¹²¹. Formuła „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną” została uzupełniona określeniem „grzeszny” w około XIV wieku¹²². Wtedy to zaczęto ją uważać za modlitwę prowadzącą do światłości przemienienia. Modlitwa monologiczna, a więc modlitwa jednego słowa¹²³, była środkiem do *theosis*. Św. Serafin i Motowilów w rozmowie, stanowiącej modlitwę, doświadczyli „oślepiającego światła”. *Theosis* to wejście w ową światłość. Według metropolity „Modlitwa Jezusowa właściwie rozumiana nie jest zatem ciemna i przygnębiająca, ale pełna światłości Przemienienia¹²⁴. Wzywaniem świętego imienia miała charakteryzować bezustanność, której nie przerywał sen ani aktywności podejmowane przez dążącego do zjednoczenia. Miała to być modlitwa serca, której mogło sprzyjać ciało.

¹¹⁷ Tenże, *Prawosławna droga*, s. 11.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 75.

¹¹⁹ Tamże, s. 73.

¹²⁰ Tenże, *Kościół prawosławny*, s. 230.

¹²¹ Tenże, *Tam skarb twój*, s. 74.

¹²² Por. tamże.

¹²³ Por. tamże, s. 73.

¹²⁴ Tamże, s. 42.

Psychosomatyczna definicja drogi, choć nie była obligatoryjna (ojcowie wskazywali, że współpraca ciała może mieć miejsce tylko pod kierownictwem duchownego), to jednak podzieliła hezychastów. Warto zasygnalizować, że Ware, uznając ważność ciała, opowiedział się za ujęciem Palamasa, który w przeciwieństwie do Barlaama¹²⁵ w fizycznej metodzie widział biblijne podstawy i był w stanie bronić jej na poziomie teologicznym¹²⁶. Barlaam, oprócz krytyki cielesnej metody, uznał, że Modlitwa Jezusowa nie wskazuje wyraźnie, że Jezus jest Bogiem¹²⁷. Oprócz współpracy ciała i serca modlitwa zakładać musiała również odrzucenie wszelkich wyobrażeń. Z pozoru sprzeczna z bogatą i symboliczną tradycją prawosławnej, hezychia miała przemieniać człowieka w modlitwę.

Duchowa podróż do światła Taboru zawierała się według Kallistosa w trzech stopniach¹²⁸. Przede wszystkim człowiek musi się przebudzić. Ten krok wiązał się z wzbudzeniem w sobie pewnej nowej otwartości. Ware użył też określenia „zdejmij swe obuwie”, jak Mojżesz, stojąc przed gorejącym krzewem, przed nieznanym zjawiskiem, w akcie otwartości, ale też i posłuszeństwa, gdy usłyszał głos Jestem. Według Grzegorza z Nyssy zdjęcie obuwia oznaczało odrzucenie tego, co martwe – niczym sandały, wykonane ze skóry martwych zwierząt, człowiek modlitwy winien porzucić poczucie trywialności i zniechęcenia¹²⁹. „Zdjęcie obuwia” to uwrażliwienie, otwartość, czujność. *Nepsis*, a więc uwaga, pojawiła się u Ware'a w kontekście drogi modlitewnej. Określenie, pojawiające się w pełnej nazwie *Filokalii (Filokalia ojców neptycznych)*¹³⁰, kształtujące wnętrze człowieka, wskazuje na konieczność wewnętrznej jasności, stanu przeciwnego bierności.

Drugi krok to według Ware'a obecność tam, gdzie jesteśmy. Ten stan jest równoważny temu, czym jest *nepsis*. Człowiek obecny nie poddaje się rozproszeniom, jest trzeźwy. To, co jest, to jedyna rzeczywistość, którą można poddać przemianie. „Diabeł mówi wczoraj czy jutro. Duch Święty mówi dzisiaj”¹³¹. Droga do przeobóstwienia zaczyna się dzisiaj, światło Taboru dzięki modlitwie może upodobnić człowieka do Boga.

Ostatni krok Ware określił jako „doświadczenie świata jako rozrzedzonego miejsca”. Gdy Mojżesz zjął obuwie, poczuł ziemię, stał się bardziej wrażliwy.

¹²⁵ Barlaam z Kalabrii podważył wartość hezychastycznej metody modlitwy. Między 1335 a 1336 rokiem między Barlaamem a Grzegorzem Palamasem trwał konflikt. Najpierw dotyczył on kwestii pochodzenia Ducha Świętego. W 1337 Barlaam podważył twierdzenie hezychastów, w którym wskazywali, że widzą boskie i niestworzone światło Taboru. Krytyce podlegała również psychosomatyczna metoda modlitwy. Palamas odpowiedział na zarzuty w dziele *Triady w obronie świętych hezychastów*, gdzie oprócz wątków o fizycznej metodzie, obszernie wyjaśnione zostały kwestie doktrynalne (Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 77–78).

¹²⁶ Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 78.

¹²⁷ Por. J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, New York 1998, s. 55.

¹²⁸ Por. K. Ware, *Tam skarb twój*, s. 43–46.

¹²⁹ Por. tamże, s. 43

¹³⁰ Por. tamże, s. 44.

¹³¹ Tamże, s. 45.

Bosy duchowo człowiek może odczuć, że „miejsce, na którym stoi jest ziemią świętą”. Modlitwa i życie to jedno, stąd cokolwiek człowiek będzie czynił, może być świadomy Bożej obecności; modlitwa ma tę świadomość intensyfikować.

Niniejsza praca ukazała jednocześnie, że przebóstwienie to łaska, w której zawiera się aktywność Osób boskich. Do przebóstwienia człowieka prowadzi Duch Święty, który pomaga się modlić. Nieustanna modlitwa serca nie jest modlitwą człowieka, ale modlitwą Ducha Świętego¹³². Ware przypomniał, że każdy prawosławny chrześcijanin, rozpoczynając dzień, oddaje się pod opiekę Ducha Świętego, wypowiadając modlitwę:

Królu Niebios, Pocieszycielu, Duchu Prawdy, który wszędzie jesteś i wszystko napelniasz, Skarbnico Dóbr i Dawco Życia, przyjdź i zamieszkaż w nas, i oczyść nas od wszelkiej zmyy i zbaw, o Dobry, dusze nasze¹³³.

Modlący się zostaje złączony z boskimi energiami. Nie czyni to zmiany w relacji świętych Osób, gdyż człowiek nie uczestniczy w naturze Stwórcy, ale w Jego energiach. Chrystologiczny wymiar przebóstwienia, którego wyrazem jest Tabor, to przede wszystkim gloryfikacja człowieczeństwa (już tajemnica wcielenia podkreśla ważność wymiaru cielesnego stworzenia). Przemienienia na górze Tabor dostąpił Bóg-Człowiek. Jezus, według ewangelisty Łukasza, w tym czasie modlił się, tymczasem Piotr, Jan i Jakub spali (Łk 9,28–29.32). Można stąd wnioskować, że modlący się człowiek może dostąpić *theosis*, tymczasem śpiący nie dostępuje tej łaski. Przebóstwienie jest owocem pracy człowieka i łaski Boga.

Objawienie bóstwa Jezusa to ponowne potwierdzenie ważności jeszcze jednego aspektu. Jest nim wartość ciała. Drogi Boże kończą się na ciele. Boska chwała objawiona została przez ciało¹³⁴. Według platońskiego ujęcia z tym, co materialne, należało walczyć, gdyż nie było to dzieło rąk boskich. Gdy Platon wskazywał, że człowiek „ma” ciało, Biblia definiowała człowieka jako „będącego” ciałem (por. Rdz 1,26–27; Rdz 2,7; Rz 12,5; 1 Kor 3,16–17; 1 Kor 6,13–15; 1 Kor 6,18–20; 1 Kor 12,27; 1 Tes 5,23). Według metropolity Kallistosa chwała jaśniejąca od Jezusa na Taborze była czymś normalnym, co jednak w innych okolicznościach ukrywał. Ostateczne objawienie nastąpi w czasie paruzji. Wymiar eschatologiczny przemienienia, rozciągając się na człowieka, pozwala wierzyć, że wskrzeszone ciała świętych będą przeniknięte tym samym światłem¹³⁵. Modlący się człowiek może więc całą pełnią swego człowieczeństwa wchodzić w zażyłość ze Stwórcą. Prawdę o grzeszności przewyższa powołanie do życia na obraz i podobieństwo Boga. Przemienienie człowieka, mające ostatecznie nastąpić po śmierci, jest więc przez Jezusa wpisane w jego naturę.

¹³² Por. tamże, s. 186.

¹³³ Tenże, *Kościół prawosławny*, s. 256.

¹³⁴ Tenże, *Tam skarb twój*, s. 111.

¹³⁵ Por. tamże, s. 120.

Światło Taboru pochodzi od Ducha Świętego. Duch tak jak Ojciec i Syn ma udział w boskiej naturze. Promieniowanie tej jednej natury to energia. Prawosławna pieśń na święto Pięćdziesiątnicy nazywa Go „Światłością i Dawcą Światła”¹³⁶. Ware wskazał, że po chrzcie Jezusa Duch Święty jeszcze raz zstąpił na Chrystusa, już nie pod postacią gołębicy, ale w obłoku światła, posyłając Go na Jego *exodus*¹³⁷. Duch przeobóstwia, a prowadząc do *theosis*, naucza i doskonali człowieka. „Duchowość” to chodzenie w Duchu, stąd modlący się człowiek zbliża się do Boga dzięki aktywności Osoby boskiej. Według ojców pustyni modlitwa serca nie była modlitwą osoby, ale Ducha Świętego¹³⁸. Ware, podejmując refleksję nad tymi słowami, uznał, że gdy Duch czyni człowieka miejscem swego zamieszkania, wówczas nie przestaje się on modlić; bez względu na to, co czyni, modlitwa nie będzie oderwana od jego duszy: „Milczenie oświeconych jest modlitwą: nawet milczenie świętych, ich odpoczynek i bezczynność same w sobie są modlitwą ku Bogu, bowiem modlitwa stała się istotną częścią ich istnienia”¹³⁹. Dzięki boskiej modlitwie w człowieku przeobóstwienie staje się udziałem ziemi – doświadczenie Boga doprowadzi po śmierci do ostatecznego z Nim zjednoczenia.

Podsumowując, należy uznać, że położony w niniejszej pracy akcent na ludzką aktywność pozwolił dostrzec, że człowiek w budowaniu jedności z Bogiem ma swoje zadanie. Ware nie deprecjonował wartości ludzkich wysiłków, mimo iż powoływał się na autorytety akcentujące łaskę. Można tu na przykład wskazać Palamasa, który uznał, że przeobóstwienie nie łączy się z zasługami¹⁴⁰. Według niego łaska przeobóstwienia jest ponad naturą, cnotą i wiedzą. Człowiek, w miarę ludzkich możliwości, przez cnoty może dążyć do poznania Boga, jednak to przez niewysłowioną łaskę może dokonać się zjednoczenie¹⁴¹. Według prawosławnego mnicha modlitwa osobista jest drogą. Przez nią człowiek udoskonala się, otwierając się na relację z Bogiem, który dla człowieka stał się człowiekiem. Hezychastyczna metoda, jaką rozwinął Kallistos, docenia wymiar zarówno duchowy, jak i cielesny. Teolog z Wielkiej Brytanii uznał, że potwierdził tym samym biblijną naukę o stworzeniu człowieka w pełnym wymiarze na obraz Boga. Dostrzeżenie wartości ciała to według niego jednocześnie potwierdzenie tajemnicy wcielenia. „Chrystus przyjął ludzkie ciało i zbawił całego człowieka i stąd też do Boga modli się cały człowiek – zjednoczone ciało i dusza”¹⁴². Według Kallistosa hezychasta w o wiele większym stopniu niż sensualista czy materialista jest w stanie docenić wartość każdej rzeczy, ponieważ dostrzega wszystko w Bogu i Boga we wszyst-

¹³⁶ Por. tenże, *Prawosławna droga*, s. 98.

¹³⁷ Por. tamże, s. 99.

¹³⁸ Por. tenże, *Tam skarb twój*, s. 186.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Por. J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, s. 161.

¹⁴¹ Por. *The Philokalia*, s. 421.

¹⁴² G.I. Mantzaridis, *Przeobóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 77.

kim¹⁴³. Najdoskonalsza modlitwa, którą charakteryzują ustawiczność oraz współpraca umysłu i serca, czyni ją modlitwą poza modlitwą¹⁴⁴. Taka aktywność człowieka i łaska Boga prowadzą do *theosis*. Dokonujące się przebóstwienie, którego pełni człowiek doświadczy po śmierci, jest więc eschatologiczną własnością¹⁴⁵ dla człowieka żyjącego według określonych zasad. Dzieje się to mimo upadku i wywołanego nim ontologicznego milczenia Boga¹⁴⁶. I chociaż zjednoczenie z Bogiem oznacza zjednoczenie z jego energiami, a nie istotą, Stwórca i stworzenie nie stapiają się w jedno istnienie¹⁴⁷, to jednak „w Chrystusie dokonuje się humanizacja Boga i diwinizacja człowieka”¹⁴⁸. *Theosis* to wyniesienie stworzenia ponad jego stan, to *communio* z Bogiem. Stanowi to szczyt tego, czego człowiek może doświadczyć. Musi się jednak modlić, a nie – jak uczniowie w czasie przemienienia Jezusa – spać.

PERSONAL PRAYER AS A WAY TO *THEOSIS*
FORMULATED BY KALLISTOS WARE

Summary

This paper shows personal prayer as a way to *theosis* formulated by Kallistos Ware. It is also an attempt to show the role of a body in a prayer. Orthodox Church, being strongly influenced by Fathers Tradition, teaches that hesychia is a state of peace for a person who prays short formula ‘Jesus Christ, the Son of God, have mercy on me’. The prayer that is of a mouth at first, becomes through a prayer of intellect to a prayer of a heart, that is a constant being in front of God. Prayer of a heart makes a man the prayer. Becoming a prayer assumes participation of a body. Jesus revealed His divinity in the body. Hesychia is then a prayer of a holy person and has its result in unification. A person who does not sleep but prays through the light of Tabor makes his nature better. *Theosis* is final unification.

¹⁴³ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, s. 156.

¹⁴⁴ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 196.

¹⁴⁵ Por. A. Eckemann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 214.

¹⁴⁶ Por. A. z Krety, *Wielki kanon pokutny*, tłum. i opr. H. Paprocki, Hajnówka 2000, s. 134.

¹⁴⁷ Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 257.

¹⁴⁸ A. z Krety, *Wielki kanon pokutny*, s. 134.