

# Jarosław Kadylak

---

## Asceza i jej wpływ na kształtowanie duchowości prawosławnej

---

Rocznik Teologiczny 52/1-2, 209-232

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Asceza i jej wpływ na kształtowanie duchowości prawosławnej

Ascetyzm zwykle przyjęło się kojarzyć z pojęciem monastycyzmu. Termin *monastycyzm* pochodzi od rzeczownika *monach*, który oznacza *mnicha*. W odróżnieniu od katolickiego *zakonnika* pojęcie *monach* ściśle wiąże się z życiem ascetycznym. *Monachos* (μοναχός – pojedynczy, jedyny) to ten, który dążąc do jedności z Bogiem realizuje zasady życia ascetycznego. Pojęcie *zakonnik* jest bardziej związane z życiem według prawa czyli reguły ustanawianej w swoim czasie przez różne ośrodki pobożności zakonnej na Zachodzie. Możemy powiedzieć, iż nazwa *mnich* wywodzi się z życia ascetycznego, a nazwa *zakonnik* – ze wspólnotowego, cenobitycznego życia, którym kierowała reguła. Mamy więc z jednej strony do czynienia z określeniem mistycznym, a z drugiej z pojęciem prawnym. Nas oczywiście interesuje to pierwsze znaczenie, czyli znaczenie duchowe, które niesie ze sobą konotacje ascetyczne. W sposobie pojmowania ascetyzmu ujawniają się cechy charakterystyczne dla trzech najważniejszych chrześcijańskich wyznań: katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia.

Rzymski katolicyzm pod określeniem *ascetyzm* rozumie przede wszystkim wypełnienie i realizację trzech tzw. ewangelicznych zasad: pokory, celibatu i posłuszeństwa. Ascetyzm jest tutaj utożsamiany z dążeniem do osiągnięcia ewangelicznej doskonałości. Wierni, wypełniając tylko przykazania, ze względu na swoją sytuację, do realizowania zasad ascetycznych nie są zobowiązani, ponieważ nie mają takiej potrzeby, ani nawet możliwości. Jeżeli wymaga się zasad ascetycznych, to jedynie w minimalnym stopniu i mają one zupełnie inny charakter, aniżeli zasady ascetyczne charakterystyczne dla

---

\* Ks. dr Jarosław Kadylak jest starszym wykładowcą w Katedrze Patologii Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

monastycyzmu i stanowiące istotę jego życia. W Kościele rzymskokatolickim ascetyzm nie jest realizacją tego, co należy i powinno się realizować, lecz realizacją czegoś co jest ponadobowiązkowym.

Protestantyzm odrzuca samo istnienie trzech *ewangelicznych zasad* w odróżnieniu od przykazań. Nie uznaje ważności a nawet kanoniczności monastycyzmu i uważa go, podobnie jak i ascetyzm, za zjawisko sprzeczne z duchem Ewangelii.

Prawosławie natomiast, uznając dążenie do doskonałości za ogólnochrześcijański wymóg, uważa ascetyzm za chrześcijański obowiązek, realizowany w różnych formach, zarówno w monastycyzmie jak i w życiu prywatnym czy społecznym. Uważa się, że życie monastyczne jest pewnego rodzaju ascetyzmem, ale w istocie monastycyzm jako forma życia religijno-moralnego prowadzi do realizacji ascetyzmu. Dzisiaj zwykle myśli się i mówi, że *ascetyzm* to wartość zupełnie dla chrześcijanina nieobowiązkowa, a nawet w ogóle zbędna. Niektórzy nawet uważają *ascetyzm* za zjawisko nienormalne i sprzeczne z naturą ludzką – zasługujące na krytykę lub na współczucie. Są jednakże tacy, którzy wysoko cenią *ascetyzm*, który uważają za jakość dostępną tylko wybranym. Zwyczajni żyjący w świecie ludzie są z niego zwolnieni, ponieważ nie mogliby nawet go osiągnąć. Takie pojmowanie ascetyzmu należy uznać jednak za jednostronne i wąskie, stąd też nie w pełni prawidłowe. Aby to uzasadnić, zacznijmy od analizy filologicznej tego pojęcia.

## Pojęcie ascezy w Piśmie Świętym

Greckie słowo ἄσκησις – asceza, od którego wywodzi się termin ascetyzm, pochodzi od czasownika ἀσκέω, co znaczy artystycznie i starannie przerabiać, obrabiać jakiś gruby materiał<sup>1</sup>, ozdabiać i przy tym ćwiczyć się, udoskonalać<sup>2</sup>. Dlatego też w starożytności atleci byli nazywani przez Greków askite<sup>3</sup>, ponieważ w sposób wymagający sztuki a także poświęcenia, realizowali

<sup>1</sup> Ἀσκέω – *misternie przyozdabiać, artystycznie ustroić, ćwiczyć się w czymś*; Por. Z. Węglewski, *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929, s. 108. Ἄσκησις oznacza skórzany miech szczególnie do przechowywania wina (por. Mt 9,17; Mk 2,22; Łk 5,37), ogólnie oznacza skórę. Stąd niektórzy filolodzy uważają, iż ἀσκέω oznaczało początkowo obrabianie skóry, ponieważ ἀσκήσις wywodzi się z ἀσκήσις oznaczające skórę. Por. W. Prelbeitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, s. 35. Por. staropolskie *mieszek*.

<sup>2</sup> Ἀσκήσις – *misternie robiony, cienko tkany, zdalny do ćwiczenia, uzbrojony, ozdobny, ustrojony*. Por. Z. Węglewski, dz. cyt., s. 109.

<sup>3</sup> Ἀσκηταί oznacza *ćwiczenie gimnastyczne*. Z. Węglewski, dz. cyt., s. 108.

zadania związane z uprawianą przez nich dziedziną, nieustannie wzmacniając, w różny sposób, swoje siły fizyczne za pomocą ćwiczeń gimnastycznych. Ćwicząc rozwijali swoją siłę i sprawność, zachowując jednocześnie wstrzemięźliwy sposób życia. Starożytni Grecy ascetyzmem nazywali również proces hartowania i ćwiczeń niezbędny do osiągnięcia zwycięstwa na arenie<sup>4</sup>. Podobnie chrześcijańscy asceci rozwijali później swoje siły duchowo-moralne za pomocą ćwiczeń. Już w filozofii stoickiej słowa ἄσκησις zaczęto używać w specyficznym sensie etycznym, mianowicie jako ćwiczenie się w cnocie i wstrzemięźliwości. Przeniesienie pojęcia ćwiczeń, ascezy, z ciała na duszę, z gimnastyki na wartości duchowo-moralne, dokonywało się prawdopodobnie w sposób zupełnie naturalny, uwzględniający istotę pojęcia askesis, które zawierało w sobie zarówno systematyczność, konsekwencję, celowość jak i natężenie wysiłku ascety. U wszystkich zwolenników szkoły stoickiej, poczynając od Zenona i kończąc na Epiktecie, termin ten odgrywał szczególną rolę, aczkolwiek na równi z nim były używane takie synonimy jak: γυμνάζω – ćwiczyć, μελετάω – starać się, usiłować lub ἀγωνίζομαι – walczyć, współzawodniczyć<sup>1</sup>. Według stoików podstawowym celem całej ich filozofii było moralne prowadzenie się człowieka. Filozofia to ćwiczenie się – ἄσκησις – w sztuce, a przede wszystkim w wyższej sztuce, za jaką uważano cnotliwość życia. Filozofia jest nauczycielką cnoty, której można się nauczyć tylko w jeden sposób – poprzez praktykę i poprzez ćwiczenie się w niej. Stąd też zrozumiałym staje się twierdzenie stoików, że istotą filozofii jest sama cnota. W ten sposób słowo ἄσκησις zyskało podwójne znaczenie: szerokie i wąskie, które obejmowało stronę cielesną i stronę duchową człowieka. W każdym przypadku ἄσκησις oznaczało: natężenie, wysiłek i trud w dążeniu do jakiegoś celu. Wychodząc od takiego rozumienia ἄσκησις Filon wyjaśniał różnicę, jaka istnieje pomiędzy cnotą ascetyczną a cnotą naturalną. Zdaniem tego żydowskiego zhellenizowanego filozofa cnotę naturalną człowiek może realizować bez większych wysiłków jako dar Boży, natomiast cnotę ascetyczną człowiek osiąga na drodze wielkich wysiłków – drogą ascezy. Asceta niejednokrotnie waha się w swoim dążeniu do cnoty i zbacza z obranej drogi. Nie można go wówczas zaliczyć do doskonałych, a tylko do doskonalących się. Asceza może w konsekwencji doprowadzić do takiej doskonałej cnotliwości, jaką tylko człowiekowi umożliwia jego natura.

---

<sup>4</sup> Por. Z. Węglewski, dz. cyt., s. 109. <sup>1</sup> Ἀσκήτης – włożony, wdrożony w coś zwł. atleta, szermierz z profesji; w to, co piękne wdrożony.

Ponieważ Pismo Święte całe życie chrześcijanina nazywa *walką* lub *wyżonym i niesłabnącym wysiłkiem* w celu osiągnięcia królestwa niebieskiego<sup>5</sup>, to analogia do atletów z ich ascetyzmem nasuwała się niemal sama. Nasuwała się, aby ją zastosować w przybliżaniu nauki o potrzebie męznego przeciwstawiania się złu i walce ze wszystkimi przeszkodami stojącymi na drodze do zbawienia. Ta analogia w sposób ewidentny pojawia się u ap. Pawła: *Czy nie wiecie, że zawodnicy na stadionie wszyscy biegają, a tylko jeden zdobywa nagrodę? Tak biegnijcie, abyście nagrodę zdobyli. A każdy zawodnik od wszystkiego się wstrzymuje, tamci wprawdzie, aby znikomy zdobyć wieniec, my zaś nieznikomy. Ja tedy tak biegnę, nie jakby na oślep, tak walczę na pięści, nie jakbym w próżnię uderzał. Ale umartwiam ciało moje i ujarzmiam, abym przypadkiem, będąc głóścicielem dla innych, sam nie był odrzucony* (1Kor 9,24-27)<sup>6</sup>. Przy tym Apostoła, mając oczywiście na uwadze

<sup>5</sup> Por. Mt 11,12; Łk 16,16; Starajcie się wejść przez wąską bramę, gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, ale nie będą mogli (Łk 13,24).

<sup>6</sup> Por. Jk 1,12; 1P 1,4; 5,4; Jud 1,3; Rz 6,18-19; *Jeśli bowiem według ciała żyjecie, umrzecie; ale jeśli Duchem sprawy ciała umartwiacie, żyć będziecie* Rz 8,13; *A udałem się tam na skutek objawienia i wyłożyłem im na osobności, zwłaszcza biegnę czy biegłem, którą zwiastuję między poganami, żeby się czasem nie okazało, że daremnie biegnę czy biegłem* Ga 2,2; *Bieglście dobrze; któż wam przeszkodził być posłusznymi prawdzie?* Gal 5,7; *Przywdziejcie całą zbroję Bożą, abyście mogli ostać się przed zasadzkami diabelskimi. Gdyż bój toczymy nie z krwią i ciałem, lecz z nadziemskimi władzami...* Ef 6,11-12; *Stójcie tedy, opasawszy biodra swoje prawdą, przywdziawszy pancerz sprawiedliwości. I obuwszy nogi, by być gotowymi do zwiastowania ewangelii pokoju...* Ef 6,14-15; *Zachowując słowa żywota ku chlubie mojej na dzień Chrystusowy, na dowód, że nie na próżno biegałem i nie na próżno się trudziłem* Flp 2,16; *Nie jakobym już to osiągnął albo już był doskonały, ale dążę do tego, aby pochwycić, ponieważ zostałem pochwycony przez Chrystusa Jezusa(...)* *Zmierzam do celu, do nagrody w górze, do której zostałem powołany przez Boga w Chrystusie Jezusie. Ilu nas tedy jest doskonałych, wszyscy tak myślimy; a jeśli o czymś inaczej myślicie i to wam Bóg objawi* Flp 3,12-15; *Umartwiajcie tedy to, co w waszych członkach jest ziemskiego: wszeteczeństwo, nieczystość, namiętność, złą pożądlliwość i chciwość, która jest bałwochwalstwem* Kol 3,5; *Ćwicz się w pobożności, Albowiem ćwiczenie cielesne przynosi niewielki pożytek, pobożność natomiast do wszystkiego jest przydatna, ponieważ ma obietnicę żywota teraźniejszego i przyszłego. (...) Gdyż trudzimy się i walczymy dlatego, że położyliśmy nadzieję w Bogu żywym (...) bądź dla wierzących wzorem w postępowaniu, w miłości, w wierze, w czystości* 1Tm 4,8-12; *Ale ty człowiecze Boży unikaj tego, a zabiegaj o sprawiedliwość, pobożność, wiarę, miłość, cierpliwość i łagodność. Staczaj dobry bój wiary, uchwyc się żywota wiecznego, do którego jesteś powołany...* 1Tm 6,11-12; *Bo nawet jeśli ktoś staje do zapasów, nie otrzymuje wieńca, jeżeli nie walczy prawidłowo* 2Tm 2,5; *Dobry bój bojowałem, biegu dokonałem, wiarę zachowałem. A teraz oczekuje mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu da Pan...* 2Tym 4,7-8; *Wy nie opieraliście się jeszcze aż do krwi w walce przeciwko grzechowi. I zapomnieliście o napomnieniu, które się zwraca do was jak do synów: Synu mój nie lekceważ karami Pańskiego. Ani nie upadaj na duchu, gdy On cię doświadcza. Bo kogo Pan miłuje, tego karze i chłoszcze każdego syna, którego przyjmuje. Jeśli znosicie karanie, to Bóg obchodzi się z wami jak z synami; bo gdzie jest syn, którego by ojciec nie karał? (...) czyni to dla naszego dobra,*

dwojaki rozumienie ascetyzmu używane w literaturze klasycznej – sens cielesny i duchowy – porównuje jedno i drugie znaczenie w kontekście chrześcijańskim. Ap. Paweł doradza Tymoteuszowi, aby ćwiczył się w pobożności, czyli na własny sposób poprzez ćwiczenie przygotowywał się do pobożności (γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐδὲβειαν) (1Tm 4,7b) i przestrzega przed ćwiczeniem cielesnym, wskazując na to, iż *cielesne ćwiczenie jest mało korzystne* (ἢ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος) (1Tm 4,8a).

Termin ἀσκέω został tylko jeden raz użyty w całym Piśmie Świętym i tylko przez ap. Pawła. Słowo to określa oczywiście ascetyczne, trudne, wypełnione wstrzemięźliwością i nieustannymi wyrzeczeniami życie Apostoła narodów, ukierunkowane na osiągnięcie duchowo-moralnej doskonałości poprzez wypełnianie i realizację nauki Chrystusowej<sup>7</sup>.

We wszystkich wskazanych miejscach Pisma Świętego pod *ascetyzmem* rozumie się aktywną realizację religijno-moralnej doskonałości drogą wyťaženia wszystkich cielesnych i duchowych sił chrześcijanina. Poprzez nieustanną walkę z różnymi przeciwnościami losu rozumiany jest sam proces doskonalenia oraz wspomagające działania służące realizacji doskonałości w całości lub w wybranych rodzajów ascezy. np. modlitwy<sup>8</sup>, fizycznego trudu lub wyrzeczenia<sup>9</sup>.

## Pojęcie ascezy w literaturze patrystycznej

Jeżeli dla pojęcie *ascetyzmu* w Piśmie Świętym ważne znaczenie miała analogia do atlety, to na pojmowanie ascetyzmu, które znajdujemy w literaturze patrystycznej, w sposób ewidentny i niewątpliwy wpłynęły niektóre poglądy filozoficzne, o czym zaświadcza Euzebiusz z Cezarei<sup>10</sup>. Klemens z Aleksandrii

---

*abyśmy mogli uczestniczyć w Jego świętości. Żadne karanie nie wydaje się chwilowo przyjemne, lecz bolesne, później jednak wydaje błogi owoc sprawiedliwości tym, którzy przez nie zostali wyćwiczeni. Dlatego opadły ręce i omdlały kolana znowu wyprostujcie. I prostujcie ścieżki dla nóg swoich, aby to co chrobie nie zboczyło, ale raczej uzdrowione zostało* Hbr 12,4-13.

<sup>7</sup> *Przy tym usilnie staram się o to, abym wobec Boga i ludzi miał zawsze czyste sumienie* Dz 24,16.

<sup>8</sup> *Proszę was tedy bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, i przez miłość Ducha, abyście wspólnie ze mną walczyli w modlitwach, zanoszonych za mnie do Boga* Rz 15,30.

<sup>9</sup> *Por. Ale umartwiam ciało moje i ujarzmiam, bym przypadkiem, będąc zwiastunem dla innych, sam nie był odrzucony* 1Kor 9,27.

<sup>10</sup> Mówiąc o Pamfilosie stwierdza: *Wyrzekł się spadku po przodkach swoich i wszystko rozdał tym, co byli nadzy, upośledzeni i biedni. Sam żył w ubóstwie i wśród bohaterskiej ascezy oddawał się Bożej filozofii. Pochodził z miasta Berytos, gdzie pierwszą swą młodość spędził na naukach tam*

i św. Grzegorz z Nazjanzu twierdzili, że ascetyczne ćwiczenia praktykowane były u Greków przez mędrców i filozofów. Działalność ta była przedmiotem podziwu, pochwały i dumy wśród pogan. Podobne ćwiczenia i podobną działalność chrześcijan poczęto nazywać także φιλοσοφία, a oddawanie się temu zajęciu określano terminem φιλοσοφείω<sup>11</sup>. W związku z tym terminy ἀσκέω, ἄσκησις w literaturze patrystycznej nabrały znaczenia dominującego w porównaniu z innymi synonimami, w przeciwieństwie do terminologii Pisma Świętego, gdzie mamy do czynienia z sytuacją wręcz odwrotną.

Przez Ojców Kościoła termin ἄσκησις był używany w dwojakim znaczeniu: w sensie ogólnym – oznaczającym trud, ćwiczenie<sup>12</sup>, oraz w sensie indywidualnym – od czasu powstania i rozwoju zorganizowanego monastycyzmu jako określenie ascezy realizowanej przez kogoś indywidualnie.

Jeżeli chodzi o pierwsze znaczenie, to termin ten podkreślał szczególną doskonałość, pomysłowość w wynajdywaniu sposobów i środków potrzebnych do osiągnięcia postawionego sobie takiego czy innego celu. Szczególnie

*podawanych. Gdy zaś już zupełnie dojrzał umysł jego, przeszedł od tych studiów do nauki Pism Świętych, rozpoczął tryb życia Boży i stał się prawdziwym świadkiem Bożym jeszcze przed ostatecznym życia końcem.* Euzebiusz z Cezarei, *O męczennikach Palestyńskich*, 11,2, przekł. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 506.

Euzebiusz również pod nazwą ἡ ἑλληνικὴ ἄσκησις, określa sposób życia Heraklesa, nauczyciela Orygenes: *Z tego też powodu złożył zwykłe suknie, jakie dotychczas nosił i przywdział płaszcz filozofa, którym się okrywa aż po dzień dzisiejszy, tak jak też nie przestaje, o ile to tylko możliwe, zagłębiać się w księgi greckie.* Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, 6,14, przekł. A. Lisiecki. Poznań 1924, s. 275. Por. również: 6,3, gdzie jest mowa o innym Heraklesie uczniu Orygenes: *Który również dał z siebie przykład życia filozoficznego i ascetycznego, tak, że uznano go godnym, by po Demetriosie objął w Aleksandrii urząd biskupi.* Por. także 6,2; 6,9.

<sup>11</sup> Klemens Aleksandryjski duszę gnostyka, a więc tego, który dąży do zdobywania najwyższych szczytów poznania, *wpatrującego się w sławne i piękne modele cnoty [...], a ponad nich wszystkich – w Pana, który go nauczył i usprawnił do osiągnięcia tego szczytowego życia, stawiającego czoła wszelkim przeciwnościom, uduchowiony nadzieją na Boga, nie obawiający się tortur i śmierci – duszę tego gnostyka, pod względem mocy i wytrwałości, porównuje do ciała atlety.* Twierdzi, iż *jest ona podobną Mocy Bożej. Ozdobiła ją doskonała cnota, doprowadzona do najwyższego stopnia rozwoju przez trzy siły: naturę, ćwiczenie, naukę. To piękno duszy staje się świętynią Ducha Świętego, gdy uzyska na całe życie postawę wewnętrzną, odpowiadającą Ewangelii.* Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych, dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. II, z jęz. greckiego przełożyła, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska. Instytut Wdawniczy Pax, Warszawa 1994, ks. VII, rozdz. 11,63-64. s. 265-266. Por. Migne, *Patrologie Curs. Com.*. Grzegorz Teolog, Or. IV. *Contra Julianum* I, c. LXX, LXXII, LXXIII, t. 35, col. 597AB. Por. Orat. XLIII, t. XXXVI, col. 512C.

<sup>12</sup> Por. Jan Damasceński, *Sacra parallela*, PG, t. XCV, col. 1309: *Περὶ ἀσκήσεως ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ὅτι ὠφέλιμος καὶ σωτήριος.*

przejawiało się to w takich sytuacjach, w których chodziło o osiągnięcie celu w dziedzinach trudnych i skomplikowanych<sup>13</sup>.

W drugim znaczeniu ascezą u Ojców Kościoła nazywane były ćwiczenia w dobroczynności. Najczęściej nazwą ἄσκησις Ojcowie Kościoła określali ćwiczenie się w cnotach. Wielce czcigodny Makary twierdził: *Całkowicie zwrócić się do Boga i odwrócić się od miłości do świata, wydaje się trudnym, z powodu surowości dóbr ascetycznych*<sup>14</sup>. Według św. Grzegorza Teologa wymagania ascezy nierozzerwalnie związane były z obowiązkiem uzyskania ἀρετή – doskonałości. Imię Boga doskonałości pobudza ludzi do uczynków ascetycznych<sup>15</sup>. Pod *ascetyzmem* rozumiano tutaj różne sposoby uzyskania świętości oraz różne sposoby dążenia do tej świętości<sup>16</sup>.

Ascetami nazywano w pierwszych trzech wiekach przede wszystkim tych chrześcijan, którzy dobrowolnie oddawali się ćwiczeniom, prowadząc wstrzemięźliwy i surowy tryb życia, żyjąc jednakże w normalnych warunkach. Natomiast ci, którzy oddalali się od społeczeństwa, prowadząc samotny tryb życia ascetycznego, nazywani byli *anachoretami*. Można przypuszczać, że wraz z rozwojem monastycyzmu nazwa ἄσκησις, ἀσκήτης, stopniowo przechodziły na *monastycyzm*, stając się powszechnym i stałym synonimem monastycznego sposobu życia, jako tego, który zawiera w sobie faktycznie początki surowego i konsekwentnie prowadzonego ascetycznego trybu życia<sup>17</sup>. Zdaniem niektórych badaczy, to właśnie Euzebiusz z Cezarei był tym chrześcijańskim pisarzem, który pierwszy zaczął używać terminu μόναχοι jako równoznacznego z terminem *asceta*. Kanon 15 Soboru w Gangrze, który zabraniał opuszczania dzieci pod pretekstem praktykowania ascetyzmu, ascetyzmem nazywa odosobnione życie charakteryzujące się pobożną praktyką i ćwiczeniami wspominanymi w innych kanonach tego soboru. A więc ascezą nazywano już taki sposób życia, który sprzyjał praktykowaniu ćwiczeń,

<sup>13</sup> Wielce czcigodny Makary E. Homil. XLV, c. II, col. 788A. *Niektórzy mędrcy zadziwiali ćwiczeniem się w sofistycie* (τὴν σοφιστικὴν ἐξασκήσαντες ἐθαυμαστώθησαν). Wielce czcigodny Makary, Hom. XV, PG, t. XLVIII, col. 608D.: *ćwiczenie w naukach* (ἐπιστήμην ἀσκοῦντες). Jak wyż. Hom. PG, XLV, c. II, 788A.: *Byli różni artyści ćwiczący się w świeckich sztukach* (τὰ κατὰ τὸν κόσμον ἐξασκήσαντες τέχναις).

<sup>14</sup> Makary Hom. IV, PG, t. XVII, col. 485A. (διὰ τὴν σκληρὰν τῆς ἀρετῆς ἄσκησιν).

<sup>15</sup> Grzegorz Teolog, *Orat. XXX*, c. XIX, PG, t. XXXVI, col. 128B.

<sup>16</sup> Tenże, *Orat. XLIII*, PG, t. XXXVI, col. 500C: *Rodzice Bazylego Wielkiego we wszystkich ćwiczyli się pobożności drogach* [czyli – rodzajach ascezy] (πᾶσαν ἀσκήσασιν εὐσεβείας ὁδόν).

<sup>17</sup> *Τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας. Vita S. Antonii*, PG, t. XXVI, c. III, col. 844B. Por. *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp E. Wipszycka, Warszawa, Pax 29, s. 85.



charakteryzujących się zachowaniem czystości fizycznej, wstrzemięźliwości w pokarmach i w szatach oraz odejściem od wartości tego świata.

W przedmowie do ascetycznych zabytków literatury patrystycznej<sup>18</sup> terminem ἄσκησις zostały określone wszystkie uczynki ascetyczne: posty, celibat, modlitwy itd., realizowane przez opisywanych mnichów i anachoretów, którymi charakteryzowało się ich *niebiańskie życie* i w których to uczynkach wyrażała się ich wzniosła miłość do Boga. Słowem *asceza* określano również poszczególne wysiłki ascetyczne różnego rodzaju; życie pod wieloma względami trudne i surowe, charakteryzujące się wszelkimi możliwymi wyrzeczeniami<sup>19</sup> takimi np. jak: przewycięzanie ciała, cielesne wycieńczanie wskutek szczególnie srogiego postu<sup>20</sup>, powstrzymywanie się od snu<sup>21</sup>, zachowywanie dziewictwa<sup>22</sup>, podejmowanie trudów cierpienia, przejawianie pokornej mądrości<sup>23</sup>, nieustannej modlitwy<sup>24</sup>, doprowadzającej nieraz do ekstatycznego stanu<sup>25</sup>.

Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego asceza zakłada trud, ogromny wysiłek, dynamiczne naprężenie wszystkich sił człowieka i z tego względu stoi w opozycji do słabości człowieka<sup>26</sup>.

Przeważnie ascezą było nazywane odosobnione życie mnicha, który poświęcił się życiu mistycznemu, w odróżnieniu od mnicha pomagającego potrzebującym ludziom. W tym pierwszym sensie ἀσκήτης był synonimem ἀναχωρήτης<sup>27</sup>. Jednakże takie znaczenie nie miało charakteru bezwarunkowego

<sup>18</sup> Chodzi tutaj o dzieła św. Atanazego W. *Vita Antonii; Apophthegmata Patrum* i Palladiusza, *Historia Lausiaca*.

<sup>19</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa [Historia Lausiaca]*. Źródła monastyczne. Przekład S. Kalinkowski, wstęp i opracowanie ks. M. Starowiejski, Kraków 1996, rozdz. XLIII,1-3.

<sup>20</sup> Palladiusz, *Hist. Laus.* rozdz. II,2-3;

<sup>21</sup> Teodoret bp Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tłum. K. Augustyniak, wstęp E. Wipszycka, oprac. K. Augustyniak, R. Turzyński, Kraków 1994, rozdz. XIII,3-4; Także Palladiusz, *Hist. Laus.* rozdz. II, 3.

<sup>22</sup> Palladiusz, *Hist. Laus.* rozdz. VIII,2-4.

<sup>23</sup> Palladiusz, *Hist. Laus.* rozdz. LVIII,3.

<sup>24</sup> Palladiusz, *Hist. Laus.* rozdz. XX,1-3; *Jego praca i asceza polegała na nieustannej modlitwie. Wyznaczył sobie i odmawiał trzysta modlitw w ciągu dnia. Brał trzysta kamiyków w zanadrze szaty i po każdej modlitwie wymował jeden kamiyk*. Liczenie modlitw za pomocą kamiyczków było powszechne aż do średniowiecza. Mamy tutaj prawdopodobnie wskazówkę dotyczącą początków modlitwy różańcowej. Euzebiusz z Cezarei, O męczennikach palestyńskich, rozdz. XIII, 9: *Wspomniani wyznawcy żyli więc w miejscu, które im wyznaczono, i oddawali się zwykłym swym postom, modlitwom, oraz wszystkim innym ćwiczeniom*.

<sup>25</sup> Palladiusz, *Hist. Laus.* XX, 2-3; Jest tutaj mowa o odmawianiu siedmiuset modlitw dziennie.

<sup>26</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, cz. III, 109-110, s. 201-202.

<sup>27</sup> Na taki typ ascezy wskazuje Palladiusz, polegającej na ascezie i modlitwie. Palladiusz, *Hist. Laus.* XIV,3.

i wyjątkowego, albowiem ascezą nazywano np. trudy Abby Apoloniusza, który opiekował się chorymi i zaopatrywał ich w leki i inne potrzebne rzeczy<sup>28</sup>. Stąd też ascetą nazywano też mnicha żyjącego w społeczeństwie i ćwiczącego się w praktycznej dobroczynności<sup>29</sup>. Ponieważ monastycyzm stał się wyrazicielem surowego życia udoskonalającego człowieka, to w potocznym rozumieniu pojęcia *monastycyzm* i *ascetyzm* stały się stopniowo synonimami. Tak interpretował je np. Jana Kasjana<sup>30</sup>.

Tak więc pod *ascetyzmem*, rozumiano zaplanowane używanie i świadome stosowanie różnych środków celem pozyskania chrześcijańskich cnót potrzebnych do osiągnięcia religijno-moralnej doskonałości. *Ascetyzm* tak rozumiany wymagał odpowiedniego przygotowania, albowiem *ascetyzm* bez odpowiedniego przygotowania, według św. Makarego Egipskiego, nie prowadził do doskonałości, lecz był nieprawdziwy i pozorny<sup>31</sup>.

W opisywanym wyżej pojmowaniu ascetyzmu możemy wyróżnić dwa podstawowe nurty: ascetyzm mistyczny oraz ascetyzm praktyczny, czyli anachoretyzm ukierunkowany na Boga i ascetyzm ukierunkowany na człowieka. Istnieje jeszcze trzeci nurt, składający się z dwóch poprzednich – mistycznego i praktycznego. Powyższy podział wskazuje na to, że u podstaw wszystkich kierunków ascetycznych leżało przekonanie, które usłyszeli faryzeusze z ust samego Jezusa w odpowiedzi na zadane przez nich pytanie o wskazanie największego przykazania. Jezus im odpowiedział: *Będiesz miłował Pana Boga swego, z całego serca swego i z całej duszy swojej i z całej myśli swojej. To jest największe i pierwsze przykazanie. A drugie podobne temu: Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się cały zakon i prorocy* (Mt 22,37-40). Należy przypuszczać, iż pierwsze przykazanie leżało u podstaw anachoretyzmu, a drugie u podstaw ascezy w późniejszych klasztorach cenobitycznych. Natomiast trzeci nurt ascezy opiera się na obu przykazaniach, funkcjonując początkowo w społeczności, a w okresie późniejszym w formie bardziej zorganizowanej w monasterach prawosławnych – ławrach. Czy faktycznie tak się sprawy przedstawiały? Postarajmy się odpowiedzieć na pytanie: czy największe przykazanie miało wpływ na rozwój poszczególnych form ascezy w prawosławiu oraz na ich charakterystyczną duchowość?

<sup>28</sup> Na taki typ ascezy przejawiającej się w okazywaniu miłosierdzia bliźniemu wskazuje Palladiusz, *Hist. Laus.* XIV,5; *Wychodził na rozstajne drogi i gromadził cierpiących, nie tylko własną duszę pokrzepił, lecz pokrzepił też dusze innych, gdyż leczył chorych i troszczył się o nich.*

<sup>29</sup> Palladiusz, *Hist. Laus.* XLVI, 3-5.

<sup>30</sup> Por. Fieodor [archim] *Askietičeskieje wozrienija prepodobnawo, I. Kasjana*, Moskwa 1892, s. 74.

<sup>31</sup> Por. E. Fieofan, *Tolkowanije pastyrskich postanij*. Moskwa 1901, s. 309.

## Nurt ascezy mistycznej

Bezpośrednim celem ascetyzmu było dostosowanie naturalnych sił i zdolności człowieka do przyjęcia boskiego daru, boskiej łaski po to, aby uczynić siły i zdolności ludzkie posłusznymi owej łasce i wygodnymi narzędziami służącymi do osiągnięcia i zrealizowania w osobie ludzkiej *wiecznego życia*. Innymi słowy: *ascetyzm* był uważany za chrześcijańskie *uświęcenie* na tyle, na ile dla osiągnięcia świętości nieodzownym był wszelki wewnętrzny wysiłek, staranność, modlitwa i walka ze stojącymi na tej drodze zewnętrznymi trudnościami<sup>32</sup>. Przez Ojców Kościoła ascetyzm sam w sobie nie był uważany jeszcze za chrześcijańską doskonałość i nie wyrażał jeszcze sobą chrześcijańskiej doskonałości. Zdaniem Jana Kasjana: *posty, czuwania, pokora, samotność, poznawanie Pisma Świętego, rozdawanie swego majątku – nie stanowią doskonałości, lecz są tylko środkami prowadzącymi do doskonałości. Nie one są celem działalności, ale za ich pośrednictwem osiąga się cel*<sup>33</sup>. Ilustracją takiego rozumienia ascezy może być XIV doktryna abby Doroteusza<sup>34</sup>. Tutaj budowanie duchowej doskonałości w człowieku zostało przedstawione jako *budowanie domu*. Podobnie jak człowiek, który buduje dom, musi zabiegać w różny sposób o każdy jego element i pominięcie jakiegoś elementu grozi niestabilnością i uszkodzeniem domu, tak też i dusza wymaga zabiegów odnośnie *budowy* w niej każdej cnoty. Fundamentem tej budowy winna być wiara. Na tym fundamencie należy stawiać *kamienie*: posłuszeństwa (ὕπακοή), wielkiego cierpienia (μακροθυρία), wstrzemięźliwości (ἐγκρατεία). Z wartości każdej z owych cnót należy kłaść u podstaw po jednym *kamieniu* i w ten sposób wznosić budowlę: jeden *kamień* współczucia (συπάθεια), jeden wyrzeczenia się swojej woli (κοπή τοῦ θελήματος) itd. Ale *kamieniami* węgielnymi są: cierpienie i męstwo (ὕπομονη καὶ ἀνδρεία, odnośnie których należy czynić szczególne starania, ponieważ od nich zależy siła stabilności *ścian domu*. Za *cement* spajający *kamienie* uważano cnotę skromności, bez której ani jeden dobry uczynek nie był cnotą i bez której

<sup>32</sup> E. Fieofan, dz. cyt., s. 81.

<sup>33</sup> Fieodor [archim], dz. cyt., s. 277.

<sup>34</sup> *Περὶ οἰκοδομῆς καὶ ἀρμολογίας τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν*. Migne, PG, t. LXXXVIII, col. 1772D-1788A.

niemożliwym jest zbudowanie, podobnie jak statek nie może być zbudowany bez gwoździ<sup>35</sup>.

W tym porównaniu ważne jest to, że dusza została tutaj przedstawiona na podobieństwo areny, na której stopniowo dzięki wysiłkom woli dochodzi się do określonego rozwoju – do zbudowania *duchowego domu*. Sam proces stawiania któregoś z *elementów domu* jest wyrażany czasownikiem ἀσκεῖω<sup>36</sup> – co znaczy *artystycznie coś wykonywać* i był synonimem czasownika ποιέω – *tworzyć*<sup>37</sup>.

Abba Doroteusz przytacza także przykłady ascezy bezowocnej. Jego zdaniem – to takie *budowanie domu*, które zakłada wykonywanie nie mających sensu działań fizycznych, czyli wstawianie jednego *kamienia w budowę* i zabieranie z niego dwóch. To oczywiście nie przynosi żadnego efektu. *Budowy* się nie wznosi, lecz rozbiera. Pomimo wszystko jednakże już samo wkładanie wysiłku w ten proces *budowania* powinno również nazywać się ascezą. W duchowo-moralnej ascezie bardzo ważne były, zdaniem abby Doroteusza, motywacje, które nią kierowały, ponieważ asceza musiała mieć rozumny cel, inaczej była tylko bezowocną utratą sił<sup>38</sup>. Za rezultaty dobrze praktykowanej ascezy uważano wszystkie chrześcijańskie cnoty: *miłość, skromność, cierpienie, posłuszeństwo*. Asceza jednakże do nich tylko prowadziła, lecz nie składała się z nich i była niższym rodzajem aktywności, przygotowującym do wyższego chrześcijańskiego, można powiedzieć, ascetycznego sposobu myślenia – mianowicie do takiego wzorca, kiedy – jak pisze ap. Pawła – [...] *ci, którzy mają żony, winni żyć tak jakby ich nie mieli; A ci, którzy płaczą, jakby nie płakali; a ci, którzy się weselą, jakby się nie weselili; a ci, którzy kupują, jakby nic nie posiadali; A ci, którzy używają tego świata, jakby go nie używali* [...] (1Kor 7,29-31).

Na temat życia mniszego wypowiada się św. Bazyli Wielki, twierdząc, iż człowiek jako ukoronowanie całego stworzenia – *mikrokosmos*<sup>39</sup> jest powołany

<sup>35</sup> Por. Migne, PG, t. LXXXVIII, col. 1776AB.

<sup>36</sup> “Ἄλλος ἄσκει σιωπῆν, ἀλλ’ οὐκ ἐν γνώσει, ἔχει γὰρ, ὅτι ἀρετὴν ποιεῖ ὁ τοιοῦτος, οὐδὲν δὲ ποιεῖ. W tym miejscu najbardziej odpowiednim znaczeniem dla czasownika ποιέω jest znaczenie *wcielam, nadaję byt, tworzę*. Nieco wyżej zostało wyjaśnione przez abba Doroteusza, kto właściwie może być nazwany ἐν γνώσει μετάνοιαν; stąd też staje się jasnym, że czasowniki ἀσκεῖω i ποιέω są synonimami. Migne, PG, t. LXXXVIII, C. III, col. 1777.

<sup>37</sup> Z. Węclewski, dz. cyt., s. 540.

<sup>38</sup> [...] πάλιν ἐάν ἀσκή τις ἢ ἔχων ὅτι ἀρετὴν ποιεῖ, οὐκ ἄσκει ὁ τοιοῦτος ἐν γνώσει λοιπὸν ἐκ τούτου ἄρχεται ἐξουδεῖν τὸν ἀδερφὸν αὐτοῦ ἔχων ἑαυτὸν τι καὶ εὐρίσκειται οὐ μόνον βάλλων ἕνα λίθον καὶ ἐπαίρων δύο, ἀλλὰ και ὄλον τὸν κινδυνεύων, ρίψαι διὰ τοῦ κρίναι τὸν πλησίον. Teodoret z Cyru, *Historia religiosa*, Migne, PG, t. LXXXVIII, col. 1777ABCD.

<sup>39</sup> Por. Bazyli Wielki, *Homil. in illud, attende tibi ipsi*. c.VII, PG, t. XXXI, col. 215D-216A. Człowiek jest nazywany μικρὸς τις διακόσμος.

do życia pełnego i doskonałego, najbliższego życiu boskiemu, gdyż w samym akcie stworzenia otrzymał od Boga *tchnienie życia* (Rdz 2,7), obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26). Dlatego człowiek w procesie świadomego i swobodnego upodobniania się do Boga, w osobistym związku miłości ze swoim Prototypem (por. Rdz 2,15-17)<sup>40</sup>, jako swoim *Najwyższym Dobrem*<sup>41</sup>, powołany jest do rozwijania i doskonalenia darowanego mu zadatka – namiastki prawdziwego i błogosławionego życia. Podczas stworzenia zostało przez Boga zawarte z Adamem przymierze, określające treść i cel życia człowieka, oczywiście w pełni odpowiadające możliwościom i uzdolnieniom ludzkim. Owym najwyższym celem życia człowieka jest wysławianie i wychwalanie Boga (Syr 17,9-10) takimi działaniami i takim życiem, w których winno wyrażać się żywe dążenie człowieka do zbliżania się do Boga, oraz winno przejawiać się w jego sposobie życia podobieństwo do boskich doskonałości.

Ojcowie Kościoła w ogóle ze szczególną pieczołowitością i głębią analizowali tę biblijną myśl, że autonomia człowieka wobec Boga jest absolutnie niemożliwa, ponieważ sam byt człowieka i uwarunkowania jego życia duchowo-moralnego w sposób nieodzowny zostały określone stosunkiem Boga do człowieka. Stosunkiem Boga nie tylko jako pierwszej Przyczyny stworzenia, lecz – co było szczególnie ważne – Boga jako Prototypu obrazu duchowej natury człowieka.

Św. Klemens Aleksandryjski na przykład istotę tej nauki wyrażał mówiąc, że człowiek z natury swojej przeznaczony jest do tego, aby *być obok Boga*<sup>42</sup>.

Ta ogólna myśl przedstawiana była w piśmiennictwie patrystycznym za pomocą nauki o Bogu, jako o jedynie prawdziwym *Bycie*, prawdziwym samoistniejącym *Życiu*<sup>43</sup> i najwyższym *Dobru*. Przy czym u Ojców pojęcie wyższego *Dobra* było tożsame z pojęciem prawdziwego *Bytu*, którym jest tylko Bóg. Grzegorz z Nazjanzu twierdził, iż Bóg jest samoistniejącym *Życiem*, podczas gdy inne życie nie jest prawdziwym życiem w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz bywa jedynie tym, co partycypuje w prawdziwym *Życiu*<sup>44</sup>. Stąd

<sup>40</sup> Por. E. Fieofan. *Put' ko spasieniju*, Moskwa 1892, s. 175-182.

<sup>41</sup> Tamże, s. 299.

<sup>42</sup> Migne, PG, t. LXVIII, col. 705AB: Προσεδρεύειν τῷ Θεῷ.

<sup>43</sup> Pismo Święte stosunkowo często nazywa Boga *Życiem* lub określa przymiotnikiem żywy: np. Wj 3,14; 1Kr17,36; 4Kr 19,4; Ps 41,3; 83,3; Jr 10,10; 23,36; J 14,6; Dz 19,15; 2Kor 3,3; 1Tym 6,17; Ap 7,2; 22,13. Również Ojcowie Kościoła nazywają Boga *Życiem*. Por. Bazyli Wielki *Quod Deus non est auctor malorum*. PG, t. XXXI, C. VII, col. 345A: Ζωὴ γὰρ Θεός.

<sup>44</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Contra Eunom*. Lib.VIII, PG, t. XLV, col. 797B: Ὁ αὐτοζωὴ ἐστι (Θεός) [...] τὰ δὲ ἄλλα πάντα οὐχι ζωὴ ἔστιν, ἀλλὰ μεθεκτικὰ τῆς ζωῆς γίνεται.

też, zdaniem św. Grzegorza Teologa: *nie być w Bogu, znaczy nie być w ogóle*<sup>45</sup>, znaczy nie mieć prawdziwego życia. Dlatego dusza może żyć tylko w jedności z Bogiem, który jest wiecznym Życiem. Twierdził on również, iż cechą właściwą człowiekowi jest jego *pokrewieństwo* z Bogiem, dlatego człowiek odczuwa tęsknotę do Boga. Owa tęsknota jest niejako zakorzeniona w głębi duchowej natury człowieka. *Czym słońce jest dla istot zmysłowych, tym Bóg jest dla istot duchowych*<sup>46</sup>. Św. Izaak Syryjczyk stwierdza, iż dusza *w Bogu i w Nim jednym znajduje dla siebie uspokojenie*<sup>47</sup>.

Owo trudne do przecenienia dążenie ludzkiej istoty do Boga Pismo Święte porównuje do odczuwania głodu. Makary z Egiptu stwierdza, iż dusza *nie mająca w sobie Bożej światłości* jest podobna do ciała pozostawionego samemu sobie bez pokarmu i odzieży. Przyczyną tego jest to, że dusza stworzona jest wedle obrazu Bożego i dlatego źródłem życia dla niej jest tylko Bóg. Właśnie od Boga, z Jego Boskości, z Jego Ducha, z Jego Światłości dusza otrzymuje konieczny dla niej, charakterystyczny *pokarm, napój i szatę*<sup>48</sup>. Innymi słowy: tylko w Bogu jest *Źródło* i w Nim znajdują się wszystkie warunki, które niezbędne są do prawdziwego życia.

Owo naturalne dążenie ludzkiej istoty do Boga Pismo Święte swoim obrazowym językiem przedstawia również jako pragnienia, które niczym innym prócz Boga nie może być zaspokojone<sup>49</sup>. Odczuwanie jest cechą charakterystyczną dla tej duszy, którą wypełnia jakby miłość do wszystkiego, co piękne z natury<sup>50</sup>.

Według Maksyma Wyznawcy człowiek został stworzony dlatego, aby stać się uczestnikiem boskiej natury, uczestnikiem Jego wieczności i aby stać się podobnym do Boga wedle przebóstwiającej Jego łaski. Człowiek, będąc tylko ograniczonym i uwarunkowanym odbiciem wiecznego i samoistniejącego Życia, będąc tylko podobieństwem bezwarunkowego Bytu, człowiek, poprzez swoje podobne do Boga cechy i swoje nieustanne dążenie do Niego, może

<sup>45</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *In psalmos*. Tr. I, PG, t. VII, col. 461C: Τὸ ἐν σοὶ μὴ εἶναι, οὐδὲ ἔστιν ὄλωσ εἶναι.

<sup>46</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Ot.* XXI, c. I, PG, t. XXXV, col. 1084A: "Ὅπερ γὰρ ἔστι τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεός.

<sup>47</sup> Izaak Syryjczyk L, PG, t. XXIII, c. 131: Ψυχὴ ἢ τὸν Θεὸν ἀγαπῶσα, ἐν τῷ Θεῷ καὶ μόνῳ τῆν ἀνάπαυλιν.

<sup>48</sup> Por. *Priepodobnawo Otca naszewo Makarija E. duchownyja biesiedy, postanija i słowa*. Przekł z greckiego przy Moskiewskiej Duch. Akademii 1880, s. 14; Podobną myśl wyraża również Grzegorz z Nazjanzu, *De Anima et resurrectione*, PG, t. XLVI, col. 04. B.

<sup>49</sup> *Jak jeleń pragnie wód płynących, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże. Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego*. Ps 41,2-3.

<sup>50</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *De vita Moysis*, PG, t. XLIV, col. 401D.

znaleźć satysfakcję w Bogu i tylko w Nim. Nie władając w swojej duchowej naturze absolutną doskonałością i będąc pod tym względem istotą ograniczoną i uwarunkowaną, człowiek jednocześnie w swojej samoświadomości nosi ideał tego, co absolutne<sup>51</sup>. Nosząc w swojej samoświadomości, jako jej nieodzowny postulat, idealny obraz tego, co nieograniczone i bezwarunkowe oraz przejawiając dążenie, człowiek za zadanie i treść swego życia w sposób naturalny, stawia stopniową i niekończącą się realizację tego obrazu w osobistym kształtowaniu swego realnego bytu. Osiągnąć ten cel może człowiek nie inaczej jak tylko poprzez realny udział w żywej absolutnej rzeczywistości bezgranicznej Istoty, wchodząc w posiadanie tej rzeczywistości wedle łaski, za pomocą życia, którym człowiek stopniowo i w stopniu ograniczonym wchodzi w obcowanie z Bogiem, przeżywając ten stan jako realny fakt w swojej samoświadomości. To oznacza, że realizacja ideału, który jest wyższym i jedynym celem życia człowieka, może być osiągalna nie inaczej jak tylko drogą przybliżania swego życia do życia boskiego i upodobnieniem treści swego życia do życia boskiego.

Według Makarego z Egiptu: *nie ma innej takiej bliskości, jaką ma dusza z Bogiem i Bóg z duszą*, a to dlatego, że istnieje *szczególne pokrewieństwo Boga z człowiekiem*<sup>52</sup>. Ponieważ pełnia wszelkiej doskonałości znajduje się w Bogu, to człowiek sam od siebie nie może już nic nowego wnieść w ten związek (por. 1 Kor 4,7). Człowiek może jedynie dążyć do tego, aby coraz bardziej przyswajając sobie, w możliwym dla niego stopniu, boską doskonałość, starając się przysposobić swoją niedoskonałą naturę i rzeczywistość do absolutnego Ideału tak, aby tą drogą stopniowo coraz bardziej i bardziej jednoczyć się z Bogiem. Skutkiem tego ściślejszego, bliższego, bezpośredniego obcowania natury ludzkiej z boską ma miejsce pewnego rodzaju realno-metafizyczna przemiana ludzkiej stworzonej natury, która przez Ojców Kościoła nazywaną była *θέοσις* – *przebóstwieniem*. Owa możliwość *przebóstwienia*, na której opiera się właściwe znaczenie człowieka, winna stopniowo stawać się coraz bardziej konkretną, żywą rzeczywistością. Lecz aby osiągnąć cel, którym jest realizacja owego *przebóstwienia*, winny zostać spełnione z obu stron nienaruszalne warunki *wiecznego przymierza* człowieka z Bogiem.

---

<sup>51</sup> Idealnymi cechami charakteryzują się podstawowe przejawy ducha ludzkiego, wyrażane w formie dążenia do prawdy, dobra i piękna, odznaczające się w swojej treści istotnymi cechami doskonałości, absolutu. W tym przejawia się ta ich wartość, która zbliża człowieka z Bogiem – Nosicielem prawdy, dobra i piękna w sensie idealnym.

<sup>52</sup> Συγγένεια Θεού πρὸς ἄνθρωπον, καὶ ἀνθρώπου πρὸς Θεόν. Makary z Egiptu. *Hom. spirituales*, PG. t. XLV, col. 789.

Zrozumiałym jest, iż możliwość takiego naruszenia istnieje tylko ze strony człowieka. Ze strony Boga natomiast, co wynika już z samego pojęcia o Nim, niczego podobnego założyć nie możemy. *Wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały zstępuje z góry od Ojca Światłości; u Niego nie ma żadnej zmiany, ani nawet cienia przemiany* (Jk 1,17).

Możliwość naruszenia *wiecznego przymierza* z Bogiem należy do właściwości ludzkiej, niedoskonałej wolności, zakładającej możliwość wyboru celów życiowych oraz środków do realizowania tychże celów. Samego dążenia do przeobstwienia człowiek zatracić i zagłuszyć w sobie zupełnie nigdy nie może, lecz drogę, środki pomocnicze do realizacji owego dążenia człowiek może wybierać, zarówno wśród środków słusznych jak i niesłusznych. Dlatego istnieje ewentualność, że prawdziwe boskie życie człowiek może zamienić na tzw. *boskie życie*, czyli może zejść z prawej drogi, upaść, naruszyć *przymierze z Bogiem*, jednym słowem – zgrzeszyć. Dlatego realny udział człowieka w prawdziwym boskim życiu może być osiągalny tylko dzięki swobodnym aktom nieustannego, świadomego oddawania się człowieka Bogu. Nie ma udziału w prawdziwym boskim życiu ten, kto nie wytycza sobie wspomnianego najwyższego celu, a życie swoje opiera na czymś innym niż wartości prowadzące do Boga. Bóg zawsze pragnie przyłączenia człowieka do pełni swego *Życia*; pragnie wprowadzenia człowieka w rzeczywiste obcowanie ze sobą i przez to pragnie objawienia człowiekowi niewyczerpalnego źródła wiecznego *Życia* i wiecznego *stanu błogosławieństwa*. Lecz wejść w owo obcowanie człowiek może tylko wówczas, gdy w sposób świadomy i wolny staje się gotowy na przyjęcie boskiego *Życia* i nie utraci zdolności do jego przyjęcia. Człowiek wówczas może wejść w obcowanie z Bogiem, gdy nie została uszkodzona ta strona ludzkiej natury, która realnie zbliża ją do natury boskiej i służy jakby za punkt styczny łączący obie natury.

W ten sposób żywy związek człowieka z Bogiem jest możliwa wówczas, gdy Bóg znajduje w człowieku cechy podobne do swoich. Kiedy w stanie moralnym człowieka i ukierunkowaniu jego życia widzi jedność, wspólnotę z wartościami swego boskiego *Życia*. Owa cecha człowieka – *podobieństwo Boże* – jako niezmienny warunek żywego związku z Bogiem, a przez to i prawdziwego *Życia* – w Piśmie Świętym nazywana jest właśnie *świętością* – ἁγιότης<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Słowo ἁγιός u starożytnych Greków było pojęciem najrzadziej używanym z pośród innych synonimów dla określenia pojęcia *świętości*. Wprost przeciwnie w Piśmie Świętym zarówno Starego jak i Nowego Testamentu stało się ono jedynym słowem na określenie pojęcia *świętości*. Możemy powiedzieć, iż w tym słowie skupiają się główne zasady oraz podstawowe cele



Wymóg dążenia do świętości, odnoszący się do człowieka, rozumiany jako ukierunkowanie życia ludzkiego zgodnie z wartościami życia boskiego, został ściśle określony już w Starym Testamencie (Kpł 19,2; por. 1P 1, 15-18). W Nowym Testamencie kategorycznie mówi się, iż bez uświęcenia *nikt nie ujrzy Pana*<sup>54</sup>.

Św. Justyn Męczennik stwierdza, iż *jesteśmy nauczeni, że nieśmiertelność osiągną tylko ci, którzy przybliżają się do Boga świętością życia i dobrymi cnotami*<sup>55</sup>. Według św. Bazylego Wielkiego: *Kto przez naśladowanie boskiej beznamiętności wzmocnił w duszy swojej obraz Boży, ten upodobnił się do Boga, pozyskał podobieństwo do boskiego Życia i mocą tego nieustannie przebywa w wiecznym błogosławieństwie*<sup>56</sup>.

Zdaniem św. Cyryla Aleksandryjskiego Bóg i Ojciec czyni godnym Światłości swojego widoku i poznaje tylko tych, którzy mają duchowe pokrewieństwo z Synem<sup>57</sup>. Natomiast zdaniem św. Grzegorza z Nisy, duchowe pokrewieństwo w sposób realny osiąga się tylko poprzez naśladowanie boskich

---

chrześcijańskiego Objawienia. W chrześcijaństwie termin ten zostaje wypełniony absolutnie nową, szczególną i specyficzną treścią. W pogaństwie pojecie świętości oznaczało przede wszystkim zewnętrzny stosunek tej lub innej osoby lub przedmiotu do bóstwa, a także poświęcenie jemu lub przynależność do niego. Podstawowa cechą chrześcijańskiego pojęcia *świętości* jest wartość moralna, która w pogaństwie była nieobecna, dlatego że bóstwo do chrześcijaństwa nie było znane światu jako *Miłość*. Tylko ta cecha życia Boskiego warunkuje i określa wewnętrzny i rzeczywisty stosunek Boga do człowieka, w której możliwym staje się wewnętrzna przemiana istoty ludzkiej. W pojęciu pogańskim świętość bóstwa rozumiana była przede wszystkim jako odrębność, inność Boga od świata i jego nieporównywalność z niczym, co stworzone. Stąd bóstwo będąc *świętym*, nie zwracało uwagi na naruszenie zakonu moralnego, karało świadome i nieświadome przestępstwa ludzkie i jednocześnie nie pochwalało moralnej doskonałości ludzi, na którą bóstwo patrzyło jak na próbę człowieka do zrównania się z nim; jako na próbę sięgania po boskie prerogatywy. W ten sposób pogańskie pojęcie wносиło w boskie życie moment *mściwości*, *egoizmu*, które to wartości właściwie burzyły pojęcie *świętości*. Chrześcijańskie natomiast pojęcie *świętości* Bożej w sposób istotny różniło się od pojęcia pogańskiego, aczkolwiek z formalnego punktu widzenia, mogło mieć z nim pewne punkty styczności. W chrześcijaństwie pojęcie *świętości* pozyskało już pełną pozytywną treść idealnej doskonałości. W stosunku do człowieka było ono *upodobaniem się* do Boga, odbiciem i realizacją w człowieku Boskich doskonałości (por. Ef 4,24; 5,1). Bóg, jako jedyny *Nosiciel* prawdziwego, najdoskonalszego i absolutnego życia, jest jednocześnie jedynym *Źródłem świętości* (por. Hebr. 2,11). Człowiek dlatego może być tylko *uczestnikiem* i *partycypującym* w Jego *świętości* (por. Hbr 12,10; 1Tes 5,23; Ef 5,26), nie inaczej jak tylko stając się *uczestnikiem* Jego *Boskiej natury* (por. 2 P 1,4).

<sup>54</sup> *Dążcie do pokoju ze wszystkimi do uświęcenia, bez którego nikt nie ujrzy Pana* (Hbr 12,14).

<sup>55</sup> Św. Justyn, *Apologia, Dialog z żydem Tryfonem*, tłum. i wstęp A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 89.

<sup>56</sup> Św. Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1: *Wstęp do zarysu ascezy; O sądzie Bożym; O wierze; Reguły moralne*, tłum. i opr. J. Naumowicz, Kraków 1994, s. 59.

<sup>57</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Glaphyrorum In Gen.* VI, 3, PG, t. LXIX, col. 332 D.

doskonałości, ἀρετή<sup>58</sup>. Rezultatem końcowym jest stan błogosławieństwa, obcowania z Bogiem<sup>59</sup>.

## Nurt ascezy praktycznej

Wedle drugiego kierunku ascezy, pozytywny stosunek do bliźniego, do świata nie tylko jest bezpośrednim obowiązkiem każdego chrześcijanina, lecz bezwzględnie obowiązuje tych, którzy dążą do osiągnięcia duchowo-moralnej doskonałości. Środkiem prowadzącym do osiągnięcia mistycznego skupienia może być w niektórych przypadkach zewnętrzna aktywność człowieka: praca (rękodzieło) lub dobroczynność. Św. Pachomiusz twierdził, iż *uczynek, to ster dla myśli, który nadaje myśli bezpieczny kierunek. Praca ręczna zupełnie nie przeszkadza modlitwie. Jeśli wyciągasz rękę do pracy, to niech język śpiewa, a umysł modli się, ponieważ Bóg wymaga od nas, abyśmy zawsze pamiętali o Nim. Dlatego przy pracy możliwa jest nieustanna modlitwa*<sup>60</sup>.

Św. Atanazy Aleksandryjski stwierdza, iż *monastery w górach były podobne do świątyń wypełnionych boskimi głosami śpiewających psalmy, miłośnikami słowa, nauki, głosami poszczących i modlących się, którzy radowali się nadzieją na oczekujące ich przyszłe dobra i którzy, zajmując się pracą ręczną, aby mieć możliwość podawania jałmużny, żyli między sobą w miłości i zgodzie*<sup>61</sup>. O egipskich mnichach opowiada św. Jan Kasjan, że nieustannie w swoich celach zajmowali się pracą ręczną [*rękodziełem*] i nie zapominali o psalmach i o rozmyślaniach nad Pismem Świętym, w ten sposób jednocząc pracę z modlitwą. Nieustannie nie tylko w dzień, ale również głęboką nocą zajmowali się pracą: *oni myślą, że im bardziej będą zaangażowani przy rękodzielnictwie i pracy, tym bardziej przejawia się u nich dążenie do wyższej czystości duchowej i mistycznej*<sup>62</sup>. Św. Antoni Wielki na

<sup>58</sup> Ἀρετή – Boskie doskonałości, por. Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga, Co znaczy być chrześcijaninem, O doskonałości, O celu życia i prawdziwej ascezie*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 2001 s. 49.

<sup>59</sup> Św. Grzegorz z Nyssy. *Homilie do błogosławieństw*, wstęp, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2005, hom. VIII.

<sup>60</sup> *Pachomiana latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiwicz, M. Starowieyski, wstęp V. Desprez, opr. M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 66.

<sup>61</sup> Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywoć świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp E. Wipszycka, PAX, Warszawa 1987, s. 57.

<sup>62</sup> Jan Kasjan, *De institutis coenobiorum*, PL, t. XLIX, col. 165.

przemian modlił się i pracował<sup>63</sup>.

Wszystko to potwierdza konieczność wykorzystania jakiejś pracy oraz wielkie znaczenie tej pracy dla prawdziwej ascezy, jednakże według nauki samych ascetów-mistyków jeszcze ważniejszym, istotniejszym i bardziej nieodzownym dla realizacji tego celu była aktywna miłość bliźniego – przeważnie w formie jałmużny. Według poglądów Izaaka Syryjczyka: *Bez miłości do bliźniego umysł nie może być prześwietlany boską rozmową i miłością [...]. Jak olej potrzebny jest po to, aby świeciła się lampka, tak miłosierdzie odżywia w duszy wiedzę. Klucz dla serca do boskich darów [aski], otrzymuje się za pomocą miłości do bliźniego [...]. Tylko w tym przypadku, gdy z modlitwą jest zjednoczone miłosierdzie, dusza ujrzy światło Prawdy [...]. Nic nie może tak przybliżyć serca do Boga, jak miłosierdzie<sup>64</sup>*. Dalej św. Izaak Syryjczyk stwierdza, iż ten, kto pragnie swoim umysłem obcować z Bogiem, pozyskać i odczuwać w sobie słodycz tego obcowania, pozbawionego przeciwnych mu wpływów zmysłowych, ten winien służyć *miłosierdziem*. Droga ta, zdaniem św. ojca, nie tylko jest drogą najlepszą, pełną nadziei i jednością, ale właściwie jedyną, innej drogi nie ma<sup>65</sup>. Według św. Jana Chryzostoma: *Miłosierdzie jest skrzydłem modlitwy; jeżeli nie nadasz modlitwie skrzydeł, to ona nie uleci, a kiedy dusza jest uskrzydłona, to szybko wznosi się na niebo<sup>66</sup>*.

W Piśmie Świętym mówi się, że miłość do Boga wyraża się nie tylko w mistycyzmie, wykluczającym wszelką działalność, lecz także w aktywnej posłudze dla dobra bliźnich, która jest dokonywana dzięki wskazaniom Chrystusa oraz miłości do Chrystusa<sup>67</sup>. Analiza danych piśmiennictwa ascetycznego zdaje się to potwierdzać. Św. Jan Chryzostom np. stwierdza, iż:

---

<sup>63</sup> Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp E. Wipszycka. Pax. Warszawa 1987, s. 76.

<sup>64</sup> Izaak Syryjczyk, *Epist.* IV s. 548.

<sup>65</sup> Św. Jan Chryzostom, *De ieiunio et eleemosyna*, PG, t. XLVIII, col. 1055.

<sup>66</sup> Św. Jan Chryzostom, *De ieiunio et eleemosyna*, PG, t. XLVIII, col. 1060. Bardzo charakterystyczna jest ta pełna jedność myśli na ten temat Izaaka Syryjczyka, tego *pustynnego filozofa* znakomitego przedstawiciela i komentatora mistycznego milczącego ascetyzmu z jednej strony, z drugiej natomiast św. Jana Chryzostoma, przedstawiciela i głosiciela potrzeby i możliwości osiągnięcia wysokiej, moralnej i mistycznej doskonałości w społeczeństwie, wśród zwykłych, ciężkich, lecz nie do nieprzezwyciężenia uwarunkowań egzystencjalnych w świecie.

<sup>67</sup> *Kto ma przykazania moje i przestrzega ich, ten mnie miłuje, a kto mnie miłuje, tego też będzie miłował Ojciec i ja miłować go będę i objawię mu samego siebie* (J 14,21; por. J 15,10). *Takie jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jak ja was umiłowalem. Większej miłości nikt nie ma nad tę, jak gdy kto życie swoje kładzie za przyjaciół swoich. Jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli czynić będziecie, co wam przykazuję* (J 12,14).

nie ma nic chłodniejszego od chrześcijanina, który nie troszczy się o zbawienie innych<sup>68</sup>. Mnichów to wymaganie dotyczy w nie mniejszym stopniu aniżeli wszystkich chrześcijan. Zdaniem Nila z Synaju: *Błogosławionym jest mnich, który z pełną radością patrzy na zbawienie i wzrastanie każdego, jak na swoje własne*<sup>69</sup>. *Mnich to ten, który uważa siebie za będącego ze wszystkimi w jedności i w każdym widzi siebie samego*. Stąd też, zdaniem Izaaka Syryjczyka, mnich winien zawsze pamiętać, że i on należy do ziemskich istot i winien czynić dobro wszystkim. Mnich nie powinien czynić zarzutu komuś, kto prosi o jego modlitwy i pozbawiać go słów pociechy. Przy tym pod względem dobrych uczynków wszyscy ludzie u mnicha powinni być równi, ponieważ w ten sposób może on i niegodnych przyciągnąć do dobra. Pan dzielił stół z celnikami i z błędzącymi i nie odrzucał od siebie niegodnych, aby w ten sposób przyciągnąć wszystkich do bojaźni Bożej i aby za pośrednictwem tego, co materialne, przybliżyli się do tego, co duchowe<sup>70</sup>.

Zdaniem Izaaka Syryjczyka, Jezus Chrystus w celu upodobnienia ludzi do Ojca Niebieskiego wykazywał miłosierdzie, aby ono przybliżało ich do Boga. Dlatego chrześcijanin winien nieustannie przymuszać siebie wewnątrz, aby być miłosiernym w stosunku do każdej rozumnej istoty<sup>71</sup>. Przy tym *żaden człowiek nie może [o sobie] powiedzieć, że w miłości bliźniego, osiąga on sukces, gdy uwagę poświęcał tylko duszy, zaniedbał zaś ten aspekt miłości, który dotyczy ciała, a który realizuje się poprzez uczynki*.<sup>72</sup>

Kto np. lekceważy chorego, ten, wedle Izaaka Syryjczyka, *nie dostąpi światłości*. Kto odwraca swoją twarz od cierpiącego i bolejącego, temu *pociemnieje dzień jego*. Ten, który osiągnął doskonałość, odznacza się ofiarnością we wszystkim, nawet gdy dotyczy oddania życia za bliźniego. Przy tym ludzie upodobniają się do Boga właśnie poprzez doskonałe umiłowanie bliźniego obejmujące także ofiarowanie za bliźniego życia<sup>73</sup>. Znany był przypadek, gdy podczas silnego głodu w Edessie Efrem Syryjczyk współczując mieszkańcom ginącym z głodu został opiekunem biednych i pieniędzmi, które otrzymywał od bogatych mieszczan, wspomagał potrzebujących. Zbudował schroniska, gdzie umieszczał chorych, głodnych, udzielając im pomocy, a także

---

<sup>68</sup> Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*. Część pierwsza: homilie 1-40, tłum. J. Krystyniak, opr. ks. A. Baron, Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 2000. *Hom.* XX, 4, s. 261.

<sup>69</sup> Nil z Synaju, *De Or. par.* 122, PG, t. LXXIX, col. 1193 B.

<sup>70</sup> Izaak Syryjczyk, *Egist.* III, PG, t. XXII, col. 145.

<sup>71</sup> Izaak Syryjczyk, *Epist.* IV, PG, t. XXII, col. 548.

<sup>72</sup> Izaak Syryjczyk, tamże, col. 552.

<sup>73</sup> Izaak Syryjczyk, tamże, col. 533-554.

grzebał umarłych<sup>74</sup>

Św. Bazyli Wielki twierdził: *ponieważ człowiek składa się z duszy i ciała, to należy miłować ludzi wedle duszy, demaskując ich i pouczając, na wszelki sposób doprowadzając do nawrócenia, oraz wedle ciała, pomagając dobrymi uczynkami, w razie potrzeby tym, co nieodzowne do życia*<sup>75</sup>.

Według Izydora z Peluzjum: *należy mieć duszę miłosierną. Kto posiada takie źródło, ten będzie tryskać wszystkim co najpiękniejsze. Jeżeli będzie miał pieniądze, rozda je; jeśli zobaczy kogoś w nieszczęściu, będzie go oplakiwać; jeśli spotka pokrzywdzonego, wyciągnie do niego rękę i nie pozostawi niczego, co od niego byłoby zależne*<sup>76</sup>.

Św. Jan Chryzostom stwierdza, iż *cechą charakterystyczną umiłowania bliźniego jest pomoc również w potrzebach materialnych. Przejawem tej miłości jest miłosierdzie, filantropia, stawanie w obronie niesprawiedliwie cierpiących, pocieszanie płaczących*<sup>77</sup>. Ze względu na miłość bliźniego, zdaniem samych ascetów, nieraz należy zrezygnować także z takiej formy ascezy, jaką jest post<sup>78</sup>.

## Nurt ascezy mistyczno-praktycznej

Ogólna nauka Ojców Kościoła na temat łączenia ascezy mistycznej i praktycznej została wyrażona przez św. Grzegorza Teologa. Wychwala on między innymi umiarkowanie w obcowaniu z innymi i umiarkowanie w uchylaniu się od tego obcowania; umiarkowanie w pouczeniu innych i w uchylaniu się od tego pouczenia, aby samemu poznać tajemnice Ducha Świętego. Grzegorz Teolog w zupełności akceptuje umiarkowanie w życiu takiej społeczności, która jest odosobniona od życia społecznego, jak i umiarkowanie w takim życiu społecznym, które zachowuje bratnią miłość i miłość do człowieka będącego w odosobnieniu.

Z powyższego wynika, że nie tylko na niższym stopniu ascezy mistycznej, lecz i na stopniu wyższym, osiągalnym tylko przez niewielu, miłosierdzie i dobre uczynki nie tracą dla mistyka znaczenia, lecz zachowują w pełni swoją wartość. Podobnie osiągnięcie mistycznej doskonałości, przy możliwym dla

<sup>74</sup> Palladiusz, *Historia Lausiaca*, dz. cyt., s. 185.

<sup>75</sup> Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe, reguły krótsze*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 1995, s. 223.

<sup>76</sup> Izydor z Peluzjum, *Epist.* lib. II, Epist. CXXX, PG, t. LXXVIII, col. 537 C.

<sup>77</sup> Jan Chryzostom, *In illud, vidua eligatur.* c. XV, PG, t. LI, col. 336.

<sup>78</sup> *Verba Sen.*, XIII, PG. t. X, col. 945C.

człowieka pozbyciu się pożądliwości, wcale nie oznacza utraty uwagi poświęcanej ludziom i ich życiowym problemom o tyle, o ile taki stan paradoksalnie doprowadza to ascetę do nabycia umiejętności *przeглядania się w rzeczach ludzkich*. Mistyk nie musi tracić zainteresowania światem zewnętrznym, oglądem przyrody lub odbiorem wrażeń ze świata zewnętrznego. Zdaniem Nikity Styfata – ascety: *kiedy umysł krąży w sferze ponadmysłowej, to zmysły mogą zajmować się badaniem przyczyn rzeczy, badaniem ich natury, ich właściwościami, cechami, sposobem działania i ich sensem*<sup>79</sup>.

Stąd możemy wnioskować, iż wszystkie zewnętrzne, praktyczne kontakty ascety-mistyka winny być uregulowane, aby nie były przeszkodą w osiągnięciu i praktykowaniu mistyki, prawidłowo rozumianej. Obcowanie z ludźmi winno być w istocie rzeczy zrozumiałe, kontrolowane, ograniczone, lecz pomimo wszystko, to obcowanie z ludźmi nie powinno być bezwarunkowo odrzucane, nawet w przypadku osiągnięcia najwyższego stopnia mistycyzmu.

Pod takimi warunkami możliwe staje się połączenie ascezy mistycznej i cenobitycznej tak, aby cenobityzm nie stanowi przeszkody dla życia mistycznego. Zdaniem św. Grzegorza Teologa, św. Atanazy Wielki, gdy przebywał na pustyni egipskiej, *w takiej mierze pogodził sobą anachoretyzm i cenobityzm oraz zjednoczył w jedno zarówno działalność milczenia [mistyka] jak i milczącą działalność [cenobityzm], że przekonał innych co do tego, że monastycyzm należy określać bardziej jako „dobro moralne”, aniżeli „cielesny ascetyzm*<sup>80</sup>. Jego zdaniem, odosobnione życie może niekiedy bardziej odpowiadać słabszym, podczas gdy silni duchem asceci, bez żadnej szkody dla swojej mistycznej ascezy, idą w środowiska ludzkie. Możliwym jest również, w rzadkich przypadkach, realizowanie doskonałości mistycznej w warunkach zupełnie do tego nieprzystosowanych. Zdaniem św. Izaaka Syryjczyka, dla tego, kto osiągnął zdrowie duchowe, cenobityzm ze swoją różnorodnością, nie jest szkodliwy, jeśli człowiek ten w dalszym ciągu praktykuje swoją ascezę. Zewnętrzne odosobnienie, zdaniem Nikity Styfata, nie jest obowiązkowe dla celów mistycznych. Być mnichem to nie znaczy znajdować się poza ludźmi i światem Można żyć wśród wielu innych i *własną wolą prowadzić życie odosobnione*, podobnie jak *w życiu odosobnionym myśli krążą wokół wielu ludzi*<sup>81</sup>.

Błogosławiony Teodoryt z Cyru w swojej *Historii mnichów syryjskich* zauważa, że doskonałość kontemplacyjna była osiągnana przez ascetów nie

<sup>79</sup> Nikita Stif, *Pract. capit. cent.* I, PG, t. XXXVII, col. 861 A.

<sup>80</sup> Grzegorz Teolog, *Or.* XXI, cap. XX, PG, t. XXXV, col. 1104 D, s. 84.

<sup>81</sup> Nikita Styfata, *Pract. capit. centur.*, PG, t. LXXII, col. 885 D- 888 A.

tylko w odosobnieniu, ale również wśród ludzi i w obcowaniu z nimi. *Aby ktoś nie pomyślał, że cnoty są ograniczane miejscem i że tylko jedna pustynia nadaje się do osiągnięcia takiej cnoty, przeniesiemy teraz nasze słowo do miejsc zasiedlonych i pokażemy, że również one nie mają w sobie najmniejszej przeszkody w pozyskiwaniu umiłowania do mądrości*<sup>82</sup>.

Nawet asceci nie oddawali się tylko kontemplacji. Była ona ich podstawowym zajęciem, lecz kiedy zmuszała ich sytuacja, porzucali na określony czas swoją pustynię i pojawiali się w miejscach zaludnionych, aktywnie uczestnicząc w życiu społecznym. Św. Atanazy Aleksandryjski pisze o św. Antonim Wielkim, wzorcu życia pustelniczego, że *z większym oddaniem aniżeli ktokolwiek stawał w obronie pokrzywdzonych, z tej przyczyny często wyjeżdżał do miast, ponieważ wielu skarżyło się mu, prosząc go usilnie o pomoc u władz i miejskich urzędników*<sup>83</sup>. Przy tym *za uszkodzonymi asceta obstawał z taką siłą, że można było pomyśleć, że to on sam jest uszkodzony, a nie kto inny*<sup>84</sup>.

Powyższe poglądy mają tym większe znaczenie, że niemożliwe, aby asceta unikał obcowania z ludźmi, jeżeli on dąży do zrealizowania duchowo-moralnego ideału doskonałości. Im dokładniej będzie starać się unikać ludzi, tym goręcej i pilniej będą go ludzie szukać – i oczywiście znajdą. Według Jana Kasjana, kto pała prawdziwą i doskonałą miłością do Pana i z pełnym oddaniem przybliży się do Niego, to w jakiegokolwiek nieprzystępne miejsca by nie odszedł, miejsca te będą nawiedzać ludzie. Im bliższymi Bogu uczyni prawdziwych ascetów żar miłości Bożej, tym większa ilość świętych braci będzie się schodzić do nich. Znajdują tu potwierdzenia słowa Pisma Świętego, że nie może się ukryć miasto, stojące na szczycie góry (por. Mt 5, 14).

### Asceza w życiu społecznym

W okresie późniejszym św. Symeon Nowy Teolog (poł XI w.) wypowiadał się w ten sposób: *Nie tylko w odosobnieniu, ale i w różnych sytuacjach, także wśród społeczeństwa, można się zbawiać i stać się godnym otrzymania od Boga wielkich darów*<sup>85</sup>. Moralna doskonałość i mistycyzm są

<sup>82</sup> Teodoret biskup Cyru. *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tłum. K. Augustyniak, wstęp E. Wipszycka, K. Augustyniak, R. Turzyński, Kraków 1994, s. 153.

<sup>83</sup> Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 127.

<sup>84</sup> Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego; Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, tłum. Z. Brzostowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski i R. Turzyński, Warszawa 1987, s. 47.

<sup>85</sup> Symeon Nowy Teolog, *Or.* XXVIII, t. CXX, col. 460 C.

osiągalne również w świecie. A więc zewnętrzne postępowanie człowieka ma drugorzędne znaczenie, natomiast prawdziwe znaczenie ma wewnętrzna cnota, wewnętrzny nastrój, w zależności od inspirujących i uduchawiających ascetę zamiarów i celów. Z tego punktu widzenia należy patrzeć również na ascezę *milczenia*. *Bywa, że człowiek mówi od rana do wieczora, a w międzyczasie w rzeczywistości zachowuje ascezę „milczenia” dlatego, że nie mówi on niczego niepotrzebnego*<sup>86</sup>. W podobny sposób możemy wyjaśnić doskonałość kontemplacyjną osiąganą przez niektórych chrześcijan żyjących w świecie i spełniających swoje normalne obowiązki. Nawet w takich warunkach, aczkolwiek rzadko, możliwe jest osiągnięcie takiej kontemplacyjno-modlitewnej doskonałości, która zwykle jest osiągalna w odosobnionej ascezie. Podobne przypadki, bardzo wymowne, znajdujemy w piśmiennictwie ascetycznym. Na przykład abba Antoniusz – asceta miał takie objawienie na pustyni: *Jest w mieście ktoś podobny do ciebie z zawodu lekarz, który nadmiar tego, co ma, oddaje potrzebującym i każdego dnia wyśpiewuje z aniołami Trójświętą pieśń*<sup>87</sup>, czyli człowiek ten osiągnął, można powiedzieć, wysoką doskonałość kontemplacyjną. Zdaniem Grzegorza Teologa: *umiłowanie mądrości nie polega na ponurej posępności, lecz na stanowczości duszy, na czystości umysłu i na szczerzej skłonności do dobra. Przy tym można zachować również wygląd, jaki się pragnie i zwracać się do kogo się pragnie, a jednocześnie pozostawać z sobą samym i w samotności, chroniąc umysł od uczuć, żyć w kręgu ludzi i znajomych, odosobniając się od tego społeczeństwa, miłując mądrość wśród tych, którzy jej nie miłują*<sup>88</sup>.

Pojęcie miłości do Boga i miłości do bliźniego, według św. Ojców Kościoła wzajemnie sobie odpowiadają i są nierozdzielnie ze sobą związane. Jedno pojęcie zakłada drugie i je warunkuje. Rozwój miłości do bliźniego świadczy o wzroście i doskonaleniu w człowieku miłości do Boga do tego stopnia, że właściwie nie są to dwa rodzaje miłości, różniące się między sobą, lecz jeden złożony psychiczny fenomen, lub dwie strony jednego i tego samego stanu moralnego i organicznie związanego ze sobą. Wzajemna ofiarna miłość między chrześcijanami jest kryterium rzeczywistej obecności wśród nich miłości do Boga. Znajduje to swoje uzasadnienie w ogólnej psychologicznej zasadzie odnoszącej się do stanu miłości. Np. wiemy, iż

<sup>86</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tłum. M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymuza, wstępy E. Makowiecka, M. Starowieyski, E. Wipszycka, oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1986, z. 1, s. 38.

<sup>87</sup> Tamże, z. 2, s. 43.

<sup>88</sup> Grzegorz Teolog, *Mowa 26. Na cześć Herona filozofa (czyli Maksyma Cynika)*, tłum. J. Wojtczak, [w:] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, PAX, Warszawa 1967, s. 349.



szczerą i mocną miłość do jakiegoś człowieka sprawia, że to, co dla tego człowieka jest miłym i droгим, staje się również miłym i droгим dla miłującego go osoby. Ten fakt niejako ożywia i jeszcze bardziej umacnia tę miłość do drugiego człowieka. Stąd też w miłości do Boga zawarta jest również miłość do Jego stworzenia, a w szczególności do człowieka, do obiektu Jego szczególnej miłości i troski.

## Резюме

В выше приведенной статье встречаемся с попыткой доказательства влияния аскетизма на формирование православной духовности. Аскетизм известным был уже у стоиков и уже с самого начала христианства можно проследить формирование двоих главных аскетических направлений – мистического или анахоретизма и практического аскетизма. В христианстве первых веков очень важную роль вероятно сыграла заповедь, которая, по словам самого Иисуса Христа, была основанием для *целого закона и пророков*. Многие на это указывает, что фундаментом мистического аскетизма являлась самая большая и первая заповедь. *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим* (Мф. 22,37), зато фундаментом практического аскетизма – является вторая часть заповеди: *Возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22,39). Эти две заповеди являются основой мистическо-практического аскетизма и главным образом повлияли на духовное развитие отдельных аскетических направлений в православии. В более позднем периоде христианства первое аскетическое направление приобрело форму жизни отшельнической и мистической, зато второе направление приобрело форму практического аскетизма в кеновических монастырях, которым правило передал св. Василий Великий. Мистическое и практическое направление аскетизма свое развитие приобрело в монастырях, называемых Лаврами, в которых независимо от себя по сегодняшний день применяются на практике.