

Arkadiusz Jasiewicz

Rola ciała w walce duchowej w "Drabinie Raju" św. Jana Klimaka

Seminare. Poszukiwania naukowe 35/4, 23-33

2014

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ARKADIUSZ JASIEWICZ
WSD, Przemysł

ROLA CIAŁA W WALCE DUCHOWEJ W DRABINIE RAJU ŚW. JANA KLIMAKA

1. WSTĘP

Niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że ojcowie monastyczni traktowali ciało jako zło konieczne, jednak bardziej słuszny będzie wniosek, iż ciało dla nich było niezbędne, by móc zwyciężyć zło. Św. Jan Klimak¹ stwierdza, że bez ciała nie da się zdobywać cnót, dlatego uważa go za „przyjaciela” i „sojusznika”, „pomocnika” i „obrońcę”². Podobnie jak Chrystus używał swego ciała do pokonywania Szatana, grzechu i śmierci, także i człowiek może używać swego ciała do walki z pewnymi wypaczeniami „ciała”³. To właśnie poprzez ciało, dzięki łasce Bożej, może człowiek ze stanu grzesznego osiągnąć stan naturalny. W związku z tym, oczywiste staje się, że ascetyzm, polegający na opanowaniu ciała, zawsze był i jest uprzywilejowaną drogą do poznania prawdy o Bogu⁴. Jak zaznacza św. Jan Klimak w rozdziale XXV *Drabiny Raju*: „Cnota duszy jest kształtowana poprzez zewnątrz zachowanie [...] i dusza staje się podobna jak jej cielesne mieszkanie. Ona dostosowuje się do jego działania i bierze z niego swój kształt”⁵.

¹ Św. Jan Klimak (VI/VII w.), mnich na Synaju, pustelnik, następnie opat klasztoru. Przydomek Klimak zawdzięcza tytułowi dzieła ascetycznego *Drabina Raju (Klimaks tou paradeisou)*, w którym podał wady utrudniające mnichom osiągnięcie celu, a następnie wymienił cnoty. Por. A. Jasiewicz, *Wstęp*, w: Św. Jan Klimak, *Drabina Raju*, tłum. W. Polanowski, E. Osek, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 19-99.

² W artykule korzystam z własnego tłumaczenia: *Scala Paradisi* XV, 50, PG 88, kol. 901D.

³ Por. tamże XIV, 15-17 (868A) i XXVII, 6 (1100A).

⁴ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, New York 1984, s. 112. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 117: „Asceza zyskuje całą swą wielkość dążąc do prawdziwej natury; nigdy nie walczy przeciw ciału, lecz przeciw jego wypaczeniom, a przede wszystkim przeciw ich duchowej zasadzie. Dlatego nie tyle chodzi w niej o uzyskanie przebaczenia i odnowienie łaski, co o przemianę powodującą całkowite uzdrowienie natury człowieka. Ascetyczny stan «beznamiętnej namiętności» wyprzedza przyszłe życie – uległość dzikich zwierząt wobec świętych jest obrazem przyszłego eonu”.

⁵ *Scala* XXV, 57 (1001A).

2. CIAŁO ODKUPIONE

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi kulminację dziejów zbawienia. Moc tego wydarzenia dotyka wszystkich ludzi i wszelkie stworzenie rozjaśnia obecność i oddziaływanie Chrystusa. Człowiek oczekuje na ostateczne zmartwychwstanie, które każdy chrześcijanin w jakimś stopniu zaczyna antycypować już w ziemskim życiu pod warunkiem, że staje się „nowym człowiekiem”. Klimak w swojej antropologii ujawnia wszechstronne nastawienie do ciała, w którym także jest miejsce na wizję Bożego światła w ciele. Autor zapewnia swoich mnichów, iż przemiana ciała jest możliwa nie tylko po śmierci, ale *hic et nunc*. W rozdziale XXIX *Drabiny* rozważa temat „beznamiętności” (*apatheia*) i stwierdza, że spotkał kogoś, kto wpadł w taką ekstazę, jakby już teraz był w niebie⁶. Ten kontekst jest znaczący, ponieważ *apatheia* stanowi coś, do czego asceta zdąża, a zarazem jest już antycypacją przyszłego zmartwychwstania.

Chrystus to Bóg i człowiek, zatem i człowiek może stać się na ziemi poprzez łaskę Bożą na sposób boski i ludzki. Aniołowie, poucza mnich z Synaju, nie mogą osiągnąć stanu, jaki posiada Chrystus, gdyż nie mają w sobie „ognia nieskazitelnosci”⁷. Pokazuje, że nieskazitelnosc w tym życiu może być tylko częściowa i może przyjmować formę bardziej deklaracji niż realizacji. Kiedy ktoś osiągnie stan, w którym namiętności stają się nieszkodliwe dla życia duchowego (*apatheia*), to może również zdobyć nieskazitelnosc i nieśmiertelnosc. Wydaje się jednak, iż nie występuje tu stan stały⁸. Istotne jest przede wszystkim to, że już w tym życiu człowiek może dzięki swojemu ciału stać się darem dla Boga. Warto jeszcze zwrócić uwagę, że dla Jana, jak i dla wielu jego poprzedników, antycypacja zmartwychwstania funkcjonuje jako paralela do antycypacji śmierci⁹. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się idea, by pamiętać o śmierci. Klimak poświęca jej cały VI rozdział *Drabiny*.

Wysiłek podejmowany przez wielu mnichów, by dostąpić przemiany w tym życiu, pozwala wnioskować, że zmartwychwstanie jest rozumiane przez Scholastyka jako proces, który rozpoczyna się poprzez chrzest, a w pełni urzeczywistnia się w walce z własnymi namiętnościami. Koncentrując się na tym, Jan nie wyjaśnia, w jaki sposób nastąpi zmartwychwstanie w dniach ostatecznych, tylko zaznacza, że będzie różne od tego, czego doświadczamy na ziemi.

Ważnym faktem dla pogłębionego rozumienia „zmartwychwstania przed zmartwychwstaniem” jest obecność relikwii, czyli doczesnych szczątków tych, którzy osiągnęli świętość, oraz ich znaczenie dla pobożności chrześcijańskiej. Głębokie przekonanie, że nie tylko same relikwie świętych, ale nawet ich szaty czy

⁶ Por. tamże XXIX, 2 (1148C). Ekstaza jest wynikiem miłości Boga.

⁷ Por. tamże XXVII, 16 (1109C).

⁸ Tamże XXIX, 1-2 (1148BC).

⁹ Por. Bazyli Wielki, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* 7, tłum. J. Naumowicz, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. zb., oprac. J. Naumowicz, wstęp M. H. Congourdeau, wyd. WAM, BOK 23, Kraków 2003, s. 47-48.

przedmioty, których dotykali, nabierają szczególnej cudotwórczej mocy, ma swe podstawy nie tylko w życiu Kościoła, ale również w samym słowie Bożym¹⁰. Do Antoniego Pustelnika przychodziło wielu ludzi, aby go się dotknąć¹¹. Jan Klimak posługuje się także tą ideą, kiedy wspomina o mnichu Menasie, którego ciało, nawet i po śmierci wydawało słodki zapach: „Całe to miejsce, gdzie ułożono świętego, napełnione było pięknym zapachem...wszyscy widzieliśmy jak aromat mirry płynął jakby z dwóch źródeł, spod jego szlachetnych stóp”¹².

Teologia ciała, jaką wypracowali Ojcowie Kościoła, a którą także przejął mnich z Synaju, pozwala widzieć w przebóstwieniu (przemianie) zmarłego mnicha „zmarłychwstanie przed zmarłychwstaniem”. Na to wskazuje wyraźnie przykład pustego grobu Henocha (Rdz 5,24)¹³. Pot i mozół mnicha Menasa stały się jak „mirra” namaszczająca jego ciało, będąc wciąż żywym, „umierał nieustannie dla Chrystusa”. Pod tym względem Klimak wykracza poza platoński schemat ciało-grob (soma-sema). Mnich nie traktuje swego ciała jako grobu, lecz razem z ciałem jest całkowicie pogrzebany w Bogu, ażeby w pełni zmarłychwstać. W ten sposób śmierć otwiera drogę zmarłychwstaniu powiązanemu ze zmarłychwstaniem umarłych w Dzień Ostateczny¹⁴.

Klasyycznym przykładem tego w literaturze patrystycznej jest *Żywot Antoniego*, w którym Atanazy zaświadcza, że ciało Antoniego nie podupało po dwudziestu latach surowej ascezy, a jego zdrowie było w dobrym stanie aż do śmierci. Łaska Boga rozświetlała oblicze Antoniego. Skoro dusza była spokojna, to i w wyglądzie zewnętrznym objawiała się łagodność. Radosna dusza wpływała na pogodę oblicza, a duchowe nastawienie na jego ruchy tak opisano: „Gdy serce się weseli, oblicze jest szczęśliwe, gdy jest smutne, oblicze jest markotne” (Prz 15,13)¹⁵. Nikitas Stethatos, późniejszy interpretator Klimaka, był przekonany, że ktoś, kto zasmakował, co znaczy mieć udział w Duchu Świętym, nigdy nie będzie zadowolony z życia w granicach, jakie narzuca mu jego „stworzonosc”. Obecność Ducha Świętego poznaje się poprzez niewypowiedzianą energię i zapach, który wydobywa się z ciała¹⁶. Ale zmienia się nie tylko zewnętrzny wygląd, gdyż asceci, którzy doświadczyli tej przemiany (prebóstwienia), mają także inny stosunek

¹⁰ Por. Dz 3–5. Święty Piotr dokonał wiele cudów w początkowym okresie istnienia chrześcijaństwa, ale wiemy również, że wielu zostało uzdrowionych tylko przez jego cień.

¹¹ Por. Atanazy Wielki, *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne* 70, tłum. zb., wstęp E. Wipszycka, *ŻrMon* 35, Kraków-Tyńiec 2005, s. 134-135: „Wielu pogan chciało choćby dotknąć się starca, wiedząc, że im to pomoże”.

¹² *Scala* IV, 41 (697C). Jan Chryzostom mówił o wpływie łaski na relikwie świętych: „...łaska płynie z duszy do ciała i z ciała do ubrań na sandały, a z sandałów do cienia” (Jan Chryzostom, *Dicta postquam reliquiae martyrum* 1, PG 63, kol. 469-470).

¹³ „Żył więc Henoch w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg”.

¹⁴ Por. J. Chryssavgis, *John Climacus. From the Egiptian Desert to the Sinaite Mountain*, Aldershot 2004, s. 63-64.

¹⁵ Por. Atanazy Wielki, *Święty Antoni* 67, *ŻrMon* 35, s. 132-133.

¹⁶ Por. Niketas Stethatos, *Trzecia centuria rozdziałów gnostyckich o miłości i doskonałym życiu* 38, w: *Filokalia ton hieron neptikon* t. G, Athenai 1991, s. 334.

do jedzenia i spania. Takie osoby zapominają o wszelkich cielesnych potrzebach: o spaniu, jedzeniu, a cały dzień spędzają w ascetycznym znoju bez uświadamiania sobie głodu, pragnienia, potrzeby snu czy innych fizycznych potrzeb¹⁷. To nie oznacza, że mnich traktował swoje ciało jako mniej ważne bądź jako nieistotny element swej osoby, lecz to, że jego cała osoba kierowała się miłością ku Innemu. W takiej sytuacji mnich zapomina o jedzeniu albo staje się ono dla niego niekonieczne. Klimak nazywa takich ascetów „ciałami bezcielesnymi” – (*asômata sômata*)¹⁸. Taki stan następuje, kiedy ciało zostaje przemienione (przebóstwione): „Ja śpię ponieważ moja natura wymaga tego; ale moje serce jest rozbudzone w obfitości mojej miłości”¹⁹.

W *Drabinie* Jana Klimaka przede wszystkim przedstawiony jest pozytywny obraz ciała. Jednak autor nie zapomina o tym, że ciało to zostało zniszczone przez pierwszy upadek i w ten sposób stało się przeszkodą na drodze do Boga. Mimo to, akcentuje Boskie działanie Chrystusa, który poprzez Wcielenie i Zmartwychwstanie otworzył nową drogę „wspinania się do nieba” (*prokopê*) dla ascetów.

3. CIAŁO – ZNACZENIE ASCETYCZNE

W literaturze ascetycznej istnieje wyraźne rozróżnienie: ciało (zarówno w znaczeniu *sarks*, jak i *sôma*) w odniesieniu do duszy (*psychê*). To rozróżnienie polega na przeciwstawieniu ciała duszy. Niekiedy zdarza się konfrontować je z duchem (*pneûma*). Zazwyczaj w takich sytuacjach zasadniczą opozycją dotyczy przeciwstawienia tego, co materialne, temu, co duchowe. Studiując wypowiedzi Ojców, można dojść do wniosku, że to zestawienie nadaje ich wypowiedziom ogromną dynamikę. W ten sposób zachęcają do podejmowania walki duchowej i nierezygowania z niej, aż do chwili osiągnięcia zwycięstwa. Bez wątplenia takie podejście Ojców wiąże się ściśle z myślą św. Pawła, który wymieniając uczynki ciała (*sarks*), pokazuje ich związek z duszą czy duchem²⁰. Łatwo można zauważyć, że pewne uczynki nie mają swojego początku w ciele (*sarks*), rozumianym jako fizyczna rzeczywistość, ani nie rozgrywają się na poziomie ciała (*sôma*). Św. Paweł wszelkie działanie odnosi do królestwa Bożego, a więc do rzeczywistości wykraczającej poza stan upadku człowieka. Ma to ogromne konsekwencje dla antropologii Ojców Kościoła, w tym również dla Jana Klimaka. Podążając za tą Pawłową perspektywą, mnich z Synaju mówi o ciele (*sarks*) w odniesieniu do rzeczywistości zbawczej.

Ciało (*sarks*) jako „stary Adam” zostało przeciwstawione w myśli św. Pawła

¹⁷ Por. tamże, s. 344-345.

¹⁸ Por. *Scala* XXX, 5 (1156D).

¹⁹ Tamże.

²⁰ „Jest rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprwanie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy takich rzeczy się dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą” (Ga 5,19-21).

nie ciała w znaczeniu *sôma*, lecz duchowi (*pneûma*)²¹. Chociaż biblijny i patrystyczny język jest płynny, termin *sôma* zasadniczo oznacza cały byt człowieka: serce (*kardia*), ciało (*sarks*), ducha (*pneûma*) czy duszę (*psychê*). Św. Paweł, mówiąc o ciele (*sarks*), ma na myśli relację ciało-dusza w stanie, gdy człowiek staje się istotą upadłą. Duch oznacza całą relację dusza-ciało w stanie, gdy człowiek to istota zbawiona. Zarówno ciało (*sôma*), jak i dusza mogą stać się cielesne, ale też mogą stać się duchowe. Warunkiem przemiany relacji ciało-dusza w relację ciało-duch, czyli relacji określającej naturę upadłą w relację określającą naturę zbawioną, jest – zdaniem Maksyma Wyznawcy – dobrowolne „odcięcie” się duszy od ciała. W tym celu niezbędne są dobrowolnie przyjęte cierpienia, umożliwiające duszy napełnienie się duchowym zachwytem²². Dlatego ascetyzm wydał wojnę ciału (*sarks*) w sensie cielesności poddanej grzechowi, a nie ciału jako takiemu (*sôma*).

Przytoczona została pobieżnie wizja ciała przedstawiona przez św. Pawła, gdyż stanowiła ona punkt wyjścia dla nauki ascetycznej o ciele u Klimaka. Jan używa terminu *sarks* w różnych znaczeniach, i jak powiedziano wcześniej, nie ma u niego takiego jasnego rozróżnienia na *sôma* i *sarks* jak u św. Pawła. Blisko trzydzieści razy Jan stosuje sformułowanie *sarks* w *Drabinie*, w tym ponad połowę w odniesieniu do upadłej natury ludzkiej. Scholastyk mówi o „nienawidzeniu własnego ciała” (*sarks*)²³, wspomina o mnichach z Aleksandrii, jak wzajemnie się napominali: „Uciekajmy bracia... i nie oszczędzajmy naszego zanieczyszczonego i nędznego ciała”²⁴.

Jednak nie tylko w negatywnym znaczeniu autor używa terminu *sarks*, ale czasami zamiennie z wyrazem *sôma* choćby wtedy, kiedy wskazuje na fizyczne członki ciała²⁵. Istnieje nawet przypadek, gdzie *sarks* rozumie jako Boże stworzenie²⁶. Jednak, pomimo tych pozytywnych konotacji, *Scala* wydaje się sprawiać wrażenie raczej negatywnego stosunku do ciała. Stąd można sądzić, że Klimak przejął dualistyczny pogląd mówiący, iż ciało (głina) jest samo z natury złe. Jednak ta myśl stanowi wielkie uproszczenie, gdyż autor stosuje tutaj pewne rozróżnienie na: *sarks* zarazem dobre i złe, naturalne i nienaturalne, „nasz sojusznik” – jak mówi o nim – ale i ten, którego trzeba „pilnować przez cały czas”²⁷, „wróg”, który staje się „domownikiem”²⁸.

²¹ J. Breck, *The Sacred Gift of live. Orthodox Christianity and Bioethics*, New York 1998, s. 76-77. „Podobnie, gdy pojęcie *sarks* i *pneuma* są używane razem w kontekście dualizmu etycznego św. Pawła, każde z nich odnosi się do całej osoby: *sarks* do człowieka jako upadłego, *pneuma* do człowieka jako odkupionego”.

²² Por. Maksym Wyznawca, *Różne teksty o teologii, ekonomii Bożej oraz o cnocie i wadzie. Centuria piąta* 99, w: *Filokalia ton hieron neptikon* t. B', Athenai 1984, s. 146.

²³ *Scala* II, 2 (653C). Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon. Księga Starców*, Antoni 33, tłum. M. Borkowska, *ŻrMon* 4, Kraków-Tyniec 2007, s. 151-152.

²⁴ *Scala* V, 10 (769D).

²⁵ Por. tamże IX, 5 (841C); XVIII, 1 (937A); XXVI, 13 (1017B); XXIX, 1-2 (1148C).

²⁶ Tamże XXIV, 7 (984A).

²⁷ Tamże XXVII, 16 (1109B).

²⁸ Por. tamże XV, 18 (885D).

Wcielenie Chrystusa i jego konsekwencje złączenia człowieczeństwa z boskością w jednej osobie nurtowało wielu wcześniejszych ascetów z IV i V wieku, kiedy rozważali zagadkową obecność ciała i duszy w sobie samym. Podkreślali wtedy przeciwieństwo między czystym duchem i zmysłowym ciałem. Wielki Starzec niczego nie ukrywał przed młodym Doroteuszem: „Dręcz usilnie swe zmysły...bo bez cierpienia nie ma męczennika...Depcz swoje namiętności, rozważając wciąż tę odpowiedź”²⁹.

Mnich z Synaju poucza ascetów, by nie porzucali swego ciała, ale aby *sarks* skażone grzechem ukierunkowywali na Boga. Klimak nazywa to „życiem w kontemplacji, przebywaniem w niebie”³⁰ i do tego ma prowadzić całe życie ascetyczne mnicha. Jan zaobserwował, że „tyran przygnębia” atakuje ascetę zwłaszcza wtedy, gdy „zapomina o rzeczach, które są ponad nim”³¹. Mnisi nie mają uciekać od *sarks*, gdyż ciało to współnik w życiu, „współmałżonek”³² nierozdzielny od człowieka. Bez niego człowiek nie jest sobą, bez niego ludzie nie są w pełni ludźmi.

Jan woli mówić o skłonnościach i zniekształceniach *sarks*, które nie są złe same w sobie, ale pobudzają człowieka do walki przez odwrócenie się od własnego grzechu i skierowanie się ku Bogu. Takimi skłonnościami ciała są namiętności (*pathos*). Sam termin *pathos* w monastycyzmie jest niejednoznaczny, gdyż może być rozumiany jako choroba, neutralna albo fizyczna skłonność, ale także jako „wewnętrzna dyspozycja” w stronę Boga³³. Namiętność może powodować pozytywny lub negatywny skutek w zależności od jej celu i kierunku. Przez „glinę” – jak poucza autor *Drabiny* – ludzie są grzeszni, ale także dzięki glinie” zostają oczyszczeni³⁴. Kiedy naturalna skłonność jest skierowana na Boga, Jan już nie używa terminu *pathos*³⁵.

Dla autora, święty to człowiek, potrafiący wspinać się do Boga po „drabinie” duchowej przemiany i uświęcenia ciała. Ciało jest prowadzone w kierunku Boga i może być przebóstwione, a więc obdarzone nowym dobrem. Tę rzeczywistość z pewnością można osiągnąć, jak zaznacza Klimak: „Jeśli ciało przemienia się pod wpływem innego ciała, to jak może pozostać bez zmiany, kiedy niewinnymi rękami dotyka Ciało Boga”³⁶.

²⁹ *Listy do Doroteusza*, w: *Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, Doroteusza z Gazy*, tłum. M. Borkowska, wyd. WAM, BOK 11, Kraków 1999, s. 256.

³⁰ *Scala* XXIX, 2 (1148C).

³¹ Tamże XIII, 3-4 (860D-861A).

³² Por. tamże XXVII, 11 (1101A)t

³³ W grece klasycznej słowo *pathos* oznaczało wypadek, chorobę, ale także uczucie, dobrą bądź złą wewnętrzną dyspozycję, instynkt, namiętność, a w końcu zmianę. W *Septuagincie* oznacza chorobę tylko jeden raz, a zamiast niego używa terminu *epithymia*, zaś w Nowym Testamencie *pathos* używa tylko św. Paweł.

³⁴ Por. *Scala* XXVI,17 (1020A).

³⁵ Por. tamże XXVI, 19 (1068CD).

³⁶ Tamże XXVIII, 22 (1137C).

Stan ciała odkupionego (*hyper fisin*) w efekcie staje się powrotem do naturalnej kondycji człowieka zjednoczonego z Bogiem³⁷. Walka duchowa jest skierowana przeciwko upadłej naturze (*para fisin*), którą mnich z Synaju nazywa „nie-ludzką”³⁸. Naturalną rzeczą wydaje się zmierzanie ciała w jakimś kierunku, lecz w pełni naturalną skłonność człowieka stanowi pójście w stronę Boga³⁹. Do nieszczęśliwej sytuacji dochodzi wówczas, gdy ludzie odchodzą od Boga i podążają za upadłą naturą⁴⁰. Stąd, zadaniem ascety, musi być toczenie nieustannej walki z grzeszną naturą człowieka⁴¹, ujarzmianie ciała i otwarcie się na pomoc Bożą⁴². Mnich ma stosować różne formy ascetycznej walki, które w konsekwencji powinny doprowadzić go do zwycięstwa nad ciałem: „I czy nie ciało pragnie ciała także? Pomimo tego, że ograniczamy naturę i pragniemy wziąć królestwo siłą, to próbujemy na różne sposoby oszukać tego kłamcę”⁴³.

Klimak zauważa, że przez post nie tylko grzeszne ciało jest „osłabiane” i „zmiękczone”⁴⁴, ale także cała natura ludzka doznaje uzdrowienia⁴⁵. Jan podkreśla, że post buduje równowagę nie tylko fizyczną, ale i duchową, oraz stanowi dobre przygotowanie do prawdziwej modlitwy⁴⁶. Taki sens i znaczenie mają wszystkie inne praktyki ascetyczne, do których Scholastyk tak często zachęca w *Drabinie Raju*.

4. TRZY SPOSOBY WALKI DUCHOWEJ PRZECIWKO CIAŁU

Klimak w *Drabinie* nakreśla trzy różne drogi prowadzenia walki duchowej⁴⁷. Pierwsza kieruje się przeciwko ciału (*sarks*) w znaczeniu tego wszystkiego, co wiąże się z „ziemską materią”: pieniądze (*chrematôn*), materialny dobytek (*ktematôn*), światowa sława (*dokses tou biou*), przyjaciele (*filoi*), krewni (por. Mt 10,36). Jan mocno akcentuje potrzebę unikania zagrożeń płynących od tych rzeczy. Tylko człowiek „pozbawiony wszystkich ubrań i trosk – jak uczy Jan – spogląda zawsze w stronę nieba” (*pros ton ouranon aei blepôn*)⁴⁸. Dla ascety stanowi to początek walki z namiętnościami ciała: „Z pewnością, jak nauczają Ojcowie, porzucenie świata jest wrogością wobec ciała”⁴⁹.

³⁷Por. tamże XV, 39-40 (896BC) i XXIX, 1-2 (1148BC).

³⁸Por. tamże XV, 12 (884B).

³⁹Tamże XXVII, 6 (1100A).

⁴⁰Por. tamże XV, 50 (901C).

⁴¹Por. tamże I, 27 (641C); XV, 11 (884A), XXIX, 3 (1148D).

⁴²Tamże XIV, 7-8 (865A).

⁴³Tamże XV, 15 (884C-885A).

⁴⁴Por. tamże XIV, 23 (869B).

⁴⁵Tamże XIV, 23 (869B).

⁴⁶Por. tamże XXVI, 3 (1085B).

⁴⁷Por. J. Chryssavgis, *John Climacus*, s. 72-76.

⁴⁸*Scala* II, 2 (653C).

⁴⁹Tamże XV, 9 (881D).

Porzucenie świata, jako droga duchowego wyzwolenia od rzeczy materialnych i relacji rodzinnych, ma wielkie znaczenie w życiu mnicha. Wycofanie się ze świata może mieć sens negatywny (*apotage*) – pozostawienie dóbr materialnych i relacji rodzinnych lub znaczenie pozytywne (*kseveniteia*) – wskazuje na wypełnianie woli Bożej, „opuszczenie wszystkiego, co w ojczyźnie przeszkadza nam w dążeniu do pobożnego celu”⁵⁰. Ten drugi aspekt jednoznacznie podkreślono w *Drabinie*. Opuszczenie kraju to droga wiodąca do nowego życia, wyższego pod względem duchowym. Typem figuratywnym jest dla Jana Abraham: „Nikt tak nie poświęcił się, aby pójść w nieznanne, jak ten wielki człowiek (Abraham), któremu zostało powiedziane: Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę (Rdz 12,1). I tak został powołany do obcego kraju, gdzie mówili innym językiem”⁵¹. *Kseveniteia* odsłania więc istotny aspekt stanu monastycznego. Mnich powinien pozostawać obcy dla świata, jak naucza Jan w III rozdziale *Drabiny*: „*Kseveniteia* jest porzuceniem wszystkiego, aby nie odłączać myśli od Boga... Ten, kto jest obcy dla świata, nie będzie nawiązywał z nim kontaktów”⁵².

W *Drabinie kseveniteia* jest postrzegana jako wyraz prawdziwej miłości do Boga i szukania ponad wszystko przyszłego królestwa⁵³. Zadaniem mnicha staje się zerwanie ze światem, by móc powrócić do stanu ewangelicznego dziecięctwa. Tak więc istotne jest nie zerwanie, ale nawiązanie do tego, co powiedział Jezus, to znaczy powrót do prawdziwego dziecięctwa w sensie duchowym, stanie się podobnym do dzieci. Oto komentarz Jana: „Dobry fundament składa się z trzech podstaw i trzech filarów: niewinności, postu i czystości. Wszyscy nowo narodzeni w Chrystusie zaczynają od tych rzeczy, biorąc przykład z nowo narodzonych fizycznie”⁵⁴. Dobrowolne oddalenie się od drogich osób i miejsc pozwala duszy na głębsze zjednoczenie z Bogiem.

Druga droga ascetyczna, według mnicha z Synaju, skierowana przeciwko ciału ma za cel, by ludzie stali się tymi, do czego zostali stworzeni, a mianowicie „królami” i „kapłanami”. Asceza nie niszczy ciała, ale je wychowuje⁵⁵. Trzeba strzec swojego ciała, tak jak król⁵⁶, strzegący swoich poddanych⁵⁷. Klimak zaznacza także, że ludzie mają być jak kapłani składający swoje ciała w ofierze Bogu, świadomi, że Bóg sam jest „rządzającym” Królem, przemienia oraz wypełnia pustkę u tych, którzy porzucają ten świat z pobożności⁵⁸. Podobny sposób walki stosował w *Apoftegmatach* abba Józef z Panephis: „Ja jestem dzisiaj królem, bo zapanowa-

⁵⁰ Tamże III, 1 (664B).

⁵¹ Tamże III, 17 (668C).

⁵² Tamże III, 3-4 (664CD).

⁵³ Por. tamże II, 1 (653B).

⁵⁴ Tamże I, 15 (636D).

⁵⁵ Tamże XI, 4 (852D).

⁵⁶ Por. tamże VII, 13 (808D).

⁵⁷ Por. tamże III, 13 (668A).

⁵⁸ Por. tamże VII, 13 (808D-809A); XXIX, 6 (1149C).

łem nad moimi namiętnościami”⁵⁹. Klimak informuje o tym, iż mnisi posiadali małą książeczkę, w której odnotowywali codziennie swoje zwycięstwa i przegrane⁶⁰. Dodaje jeszcze: „Jeśli ktoś widzi, iż w szczególny sposób poddany jest jakieś namiętności, musi uzbroić się przeciwko temu nieprzyjacielowi. Gdyż jeśli go nie pokona, nie zdobędzie żadnej korzyści ze zwycięstwa odniesionego nad innymi”⁶¹.

Człowiek, idąc za przykładem Chrystusa – jak sugeruje Klimak – może wznieść się do Boga jedynie poprzez przemianę swoich namiętności. A Maksym Wyznawca dodaje, że: „namiętności staną się pożyteczne ludziom inteligentnym i cnotliwym, za każdym razem, kiedy będą się nimi posługiwali w celu nabycia rzeczy duchowych. Namiętności z racji ich zastosowania, stają się dobre dla tego, kto potrafi poddać posłuszeństwu Chrystusowi wszelaką myśl i wszelaką wolę”⁶².

Wreszcie trzecią drogą walki duchowej przeciwko ciału staje się jego „umarwienie”, uśmiercenie ciała po to, by mogło być wskrzeszone ponownie⁶³. Mnich z Synaju nie sugeruje, żeby zapomnieć, że się ma ciało albo je wyniszczyć, ale raczej zadać mu „drugą śmierć” – czyli poddać je próbie ascezy. To „śmierć” oznaczająca nowe zmartwychwstanie duchowej osoby, „oddanie własnej krwi, aby otrzymać Ducha Świętego”⁶⁴. W *Drabinie* opisywani mnisi z Aleksandrii mogą się wydawać „szaleńcami” Chrystusa. Jednak oni wiedzą, że jeśli nie zakosztują śmierci już tu na ziemi, to nie zmartwychwstaną do prawdziwego życia. W ten sposób uczą sprawy fundamentalnej dla ascety: poprzez swoje skrajne życie i ciągłą drogę potępienia swoich grzechów oraz umartwianie się w tym życiu, można uniknąć bólu i cierpienia w piekle (por. Tb 13,2). I tak jak ludzie antycypują piekło tutaj na ziemi, również mogą antycypować już tutaj życie w niebie dzięki światłu zmartwychwstania⁶⁵. To jest doświadczenie ukrzyżowania własnego ciała wraz Chrystusem i zmartwychwstania wraz z Nim. Klimak stawia konkretne pytanie: „Rozważ tę wątpliwość. Kto jest większy? Ten, kto umiera i zmartwychwstaje ponownie? Czy może ten, który nie wszysktem umiera? Ci, którzy wychwalają to drugie, zostali oszukani; gdyż dla Chrystusa ważne są oba, umrzeć i zmartwychwstać”⁶⁶. Życie mnicha staje się wtedy prawdziwe, kiedy wiedzie je w cieniu Krzyża Chrystusa.

Jan Scholastyk wpisuje się w całą tradycję Ojców Pustyni, dla których czujna uwaga poświęcana ciału miała pozycję uprzywilejowaną, wręcz władczą. Jednak przypisywanie mu myśl ascetycznej jako „dualistycznej” i motywowanej przez nienawiść do ciała wydaje się wielkim nadużyciem i błędem⁶⁷. Oczywiście, że

⁵⁹ *Apoftegmaty*, Józef z Panephis 10, *ŻrMon* 4, s. 283.

⁶⁰ Por. *Scala* IV, 48 (702D).

⁶¹ Tamże V, 23 (887D).

⁶² Maksym Wyznawca, *Questiones ad Thalassium* 1, PG 90, kol. 269.

⁶³ Por. *Scala* V, 2 (764D); XIV, 12 (865D); XV, 17-18 (885CD).

⁶⁴ *Apoftegmaty*, Longinus 5, *ŻrMon* 4, s. 313.

⁶⁵ Por. J. Chryssavgis, *John Climacus*, s. 75.

⁶⁶ *Scala* XV, 19 (888A).

⁶⁷ Jak to czyni A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, s. 309: „toute la spiritualité de ce temps est foncierement dualiste”.

rzadko w myśli starożytnej dostrzegano głębsze zaangażowanie ciała w przemianę duszy, nigdy zaś nie obciążano go tak wielkim brzemieniem. Dla Ojców Pustyni ciało nie było nieistotną częścią osoby ludzkiej, czy częścią, którą można by poniekąd „wziąć w nawias”⁶⁸. Nie mogło cieszyć się ową chłodną tolerancją, z jaką Plotyn i wielu pogańskich mędrców gotowych było traktować je jako chwilowy i przypadkowy dodatek jaźni. Przeciwnie, mnich czuł jego przemożną obecność i dlatego mówił o nim jako o „tym ciełe, którym Bóg mnie obdzielił niby polem do uprawy, tak bym na nim pracował i wzbogacił się”⁶⁹. Ze wszystkich lekcji, jakich pustynia udzielała późno antycznemu myślicielowi, zaiste „najbardziej zdumiewająca” była ta, iż „nieśmiertelny duch może być oczyszczony i wysubtelniony przez glinę”⁷⁰.

5. ZAKOŃCZENIE

Św. Jan Klimak, autor *Drabiny*, wyprowadza z nauczania poprzedników głęboką duchową syntezę antropologiczną. W sposób szczególny zatrzymuje się nad znaczeniem ciała w życiu ascetycznym mnichów. Zarówno podkreśla wartość ciała odkupionego i przebóstwionego przez łaskę Bożą, a zarazem przypomina o tym, iż ciało to doznało uszczerbku przez pierwszy grzech w raju. To rozróżnienie na ciało odkupione i grzeszną naturę człowieka stanowi istotny punkt w zrozumieniu całego dzieła Klimaka, ukierunkowanego na „wspinanie się do Nieba”. Zadaniem ascety zatem jest toczenie nieustannej walki z grzeszną naturą człowieka, ujarzmianie ciała i otwarcie się na pomoc Bożą. Mnich z Synaju zaleca różne formy ascetycznej walki (odosobnienie, droga „królewska” i umartwienie), by w efekcie powrócić do naturalnej kondycji człowieka zjednoczonego z Bogiem.

THE ROLE OF THE BODY IN THE SPIRITUAL STRUGGLE IN “THE LADDER OF DIVINE ASCENT” BY ST. JOHN CLIMACUS

Summary

Through His incarnation, Christ sanctified all of material creation, including the human body, which thereby became a channel of God’s grace. This theme of the glorified body is central to patristic and ascetic spirituality. Thus, Climacus adopts a similar attitude and represents the body as a “friend,” an “ally,” an “assistant” and a “defender.” Climacus’ theology in no way negates the meaning of the body though he speaks of three different, yet fundamentally similar, ways of carrying out this ascetic struggle: isolation (apotagê, kseniteia), the “royal” way and mortification. Although the body was destroyed by original sin, it is not by its nature sinful or sacred; but it may be sanctified. John Climacus simply informs his readers that transfiguration is possible here and now.

⁶⁸ Por. G. Lardreau, Guy, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*, Paris 1985, s. 39.

⁶⁹ *Pachomian Koinonia. Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciple*, tłum. A. Veilleux, Cisterian Studies 45-47, Michigan 1980-1982, vol. 3, s. 138.

⁷⁰ *Scala I*, 5 (633B).

Keywords: body, struggle, monk, renunciation, mortify

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Jasiewicz – wykładowca patrologii i języka greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

Słowa kluczowe: ciało, walka, mnich, odosobnienie, umartwienie