

# Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

---

## Antropologia i ascetyzm

---

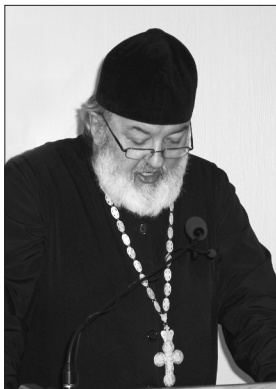
Elpis 12/21-22, 51-70

---

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.



Ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

## ANTROPOLOGIA I ASCETYZM

**Słowa kluczowe:** antropologia, asceza, hezychazm, Biblia

Od samego początku istnienia człowiek w miarę swego rozwoju umysłowo-duchowego zadawał sobie pytania: kim jest?, skąd pochodzi? i jaki jest sens jego istnienia? Prehistoryczne kultury i starożytne filozofie stworzyły dość prymitywne teorie i wyobrażenia na temat pochodzenia człowieka. Dopiero filozofia grecka zajęła się tą kwestią w sposób mniej więcej systematyczny. Badając dzieje i rozwój różnych opinii na ten temat Grecy stworzyli wiele szkół antropologicznych. Jedną z nich reprezentował Protagoras, który dumnie głosił, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: „Ἀνθρώπος μέτρον τῶν πάντων”<sup>1</sup>. Jednakże rozwijając swe rozważania na temat istoty człowieka Grecy nie porzucali na samym człowieku, lecz z czasem zaczęli łączyć antropologię z etyką. Antropologia poszukiwała odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek, natomiast etyka nakazywała jak ma postępować by osiągnąć szczęście i intelektualno-moralną

---

<sup>1</sup> B. A. Groningen, *Philosophia Antiqua*, Leiden 1957, s. 248.

doskonałość. Związek tych dwóch dziedzin najlepiej obrazuje nauka Sokratesa w powtarzanej przez niego maksymie ze świątyni Apollona w Delfach: „Poznaj samego siebie”<sup>2</sup>.

Poznanie samego siebie nie oznaczało dla Sokratesa poznania swojego ciała, ale zwrócenie się ku swemu wnętrzu i poznanie swojej duszy. Podkreślał on, że troska o siebie nie oznacza troskę o swój egzystencję materialną lecz troskę o swoją duszę, a głoszenie oraz nauczanie o tym ludzi jest największą misją, która mu została zlecona przez Boga<sup>3</sup>. „...mnie się zdaje – kontynuuje Sokrates – że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic nie robię, jak tylko chodzę i namawiam młodych wśród was i starych, żeby się ani o pieniądze, nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne i publiczne”<sup>4</sup>.

W dialogu *Protagoras*, Platon nazywa Sokratesa „lekarzem duszy” zarzucając sofistom, że kupczą pokarmami duszy. Z kolei w *Lachecie* sokratejska filozofia wychowania jest przedstawiona jako „...nauka, której celem jest dusza, a ściślej dusza młodych”<sup>5</sup>. W *Alkibiadesie* Sokrates stwierdza, że należy poznać samego siebie i znaleźć środki służące trosce o samych siebie, to znaczy środki, które pozwoliłyby nam się stać możliwie najlepszymi. W tym dialogu wyraża się sokratejska koncepcja człowieka. Człowiek to dusza uwięziona w ciele (sentencja ta zostanie później powtórzona przez Orygenes). Dusza jest w nas tym, co najbardziej uczestniczy w Boskiej naturze i w nas ma panowanie<sup>6</sup>. Dlatego – jak pisał Ksenofont – Sokrates sugerował malarzom i rzeźbiarzom, żeby adekwatnie przedstawiając człowieka, nie ograniczali się do odtworzenia ciała, lecz dążąc do

---

2 Ibidem, s. 76.

3 Ibidem, s. 90.

4 Ibidem, s. 101.

5 Ibidem, s. 103.

6 Ibidem, s. 57.

odtworzenia ciała, powinni usiłować odtworzyć jego duszę. Mówiąc o wychowaniu młodzieży zalecał pedagogom aby przede wszystkim zabiegali o wykształcenie duszy u młodego człowieka, odkrywali w niej „uśpione dobro-cnoty” (arete), co według Sokratesa powinno być zadaniem etyki i teorii wychowania<sup>7</sup>.

## I. ANTROPOLOGIA BIBLIJNA

Z kolei antropologia biblijna traktuje człowieka jako całość (osoba): dusza, a ściślej technicznie jako pierwiastek życiodajny (hebr. *nefesz*), oraz duch (hebr. *ruach*), ciało (hebr. *Basar*), serce (hebr. *leb*), określają pewne aspekty funkcjonowania owej całości nie zaś jej autonomiczne części; podobnie rozumiane są odpowiednie pojęcia przejęte z greckiej terminologii filozoficznej (*psyche*, *pneuma*, *sarx* lub *soma* itd.), pojawiające się w *Septuagincie* i *Nowym Testamencie*.

Ciało ujmowane jest jednak niemal zawsze jako czynnik naznaczony szczególnie piętnem przemijania i słabości, tak w sensie fizycznym, jak i moralnym. Według dawniejszych koncepcji starotestamentowych po śmierci człowiek egzystuje w Szeolu jako cień; w późniejszych księgach *Starego Testamentu* kształtuje się stopniowo koncepcja zmartwychwstania ciała i Sądu Ostatecznego oraz nagrody lub kary w życiu pozagrobowym, ugruntowana przez *Nowy Testament*. Równocześnie postrzega się człowieka jako przeznaczonego przez Boga do zbawienia, czemu służyć ma odkupicielska misja Mesjasza Jezusa Chrystusa.

## II. ANTROPOLOGIA APOSTOŁA PAWŁA

Biorąc pod uwagę teologię chrześcijańską, należy przyznać że antropologia, jaką przedstawił Apostoł Paweł w pierwszym Liście do Tesaloniczan (5,23), sprawia wielu osobom poważne problemy<sup>8</sup>. Nie-

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>8</sup> G. Brutt, *La chrystologie de St. Paul*, Paris 1957, s. 189.

mniej, ażeby zbliżyć się do rozwiązania tej zagadki, musimy przede wszystkim zdać sobie sprawę, że podział człowieka na ciało (*soma, sarks, mele*), duszę (psyche) i ducha (*pneuma*) który występuje w jego listach nie jest pochodzenia żydowskiego, ale został zapożyczony z greckiej wiedzy, *gnosis*. Dlatego też porównywanie go z wyobrażeniami rodem ze Starego Testamentu są zwyczajnym nieporozumieniem.

Kolejną sprawą jest fakt konsekwentnego stosowania przez Apostoła Pawła tego podziału w swojej antropologii. Widoczne staje się to dopiero wówczas, kiedy zaczniemy stosować pewne terminy świętego języka w jego formie oryginalnej, bądź co najwyżej do niej zbliżonej. Wówczas ograniczymy możliwość manipulacji tymi wyrażeniami, która występuje podczas przekładu na język polski. I tak na tej podstawie Paweł w swoich listach raz zwraca się do tak zwanych pneumatyków (ludzi duchowych), raz do psychików (ludzi faworyzujących siłę ludzkiego umysłu), a czasami do somatyków (osób hołdujących cielesnym, tudzież zwierzęcym pożądlivościom). Jeżeli nie nauczymy się tego rozróżniać, to dojdziemy do różnych fantastycznych wniosków nie mających nic wspólnego z rzeczywistością w której poruszał się nasz Apostoł.

### 1. *Pneuma*

Pneumatycy (gr. *pneumatikoi*) to ludzie duchowi będący na wyższym szczeblu aniżeli psychicy. W historii Kościoła właśnie tak nazywano pospolitych chrześcijan. Dlatego też w wielu tekstach patrystycznych, a także u samego Pawła „pneumatycy” nie obejmują wszystkich wiernych, ale termin ten odnosi się tylko do pewnej grupy. Określa się tak tylko tych ludzi, którzy głębiej rozumieją misterium krzyża, w przeciwieństwie do „psychików” czy „sarkikoi”. Wszystko więc zależy od tego, który pierwiastek w danym człowieku przeważa, pneumatyczny, psychiczny czy somatyczny. Stąd czytamy: „Ja bracia, nie mogłem mówić do was jako duchowych (*pneumatikoi*), lecz jako cielesnych, jako niemowląt w Chrystusie...” (1 Kor 3,1). Widzimy więc, że „pneumatikos” odnosi się do ludzi dysponujących pewnym poten-

ciałem duchowym, dzięki któremu mają udział w duchowej wiedzy *gnosis* oraz głębszym zrozumieniu zwanym poglądem duchowym: „... Dlatego też i my od tego dnia, kiedy to usłyszeliśmy, nie przestajemy się modlić i prosić, abyście doszli do pełnego poznania woli jego (*gnosis*) we wszelkiej mądrości (*sophia*) i duchowym zrozumieniu (*synesis pneumatike*)” (Kol 1,9).

## 2. Psyche

Idąc dalej tym tropem zrozumiemy już, że ludzie psychiczni (*psychikoi*), w antropologii Pawłowej stanowią element niższego szczebla w hierarchii: „... Człowiek psychiczny nie pojmuje rzeczy Ducha Bożego” (1 Kor 2,14). W związku z tym człowiek psychiczny nie należy jeszcze do „mistycznego ciała Chrystusa”, ale żyje poza sferą ludzi „doskonałych”, niemniej należy do „zwykłych wiernych”. Mądrość psychiczna znajduje się w opozycji do rzeczy Bożych: „Aby wiara wazsa opierała się nie na mądrości ludzkiej (*sophia anthropon*), ale na mocy Bożej...” (1 Kor 2,5) Wynika to stąd, że w literaturze greckiej „*psychikos*” otrzymało honorowe miejsce i oznaczało ten przymiot w człowieku, który odpowiadał w nas za myślenie. Ludzka psyche stała się więc matką filozofii, dzięki czemu w czasach współczesnych wysunęła się na poczesne miejsce, tworząc wiedzę słownikową, teologię itp. Samo zaś „ciało psychiczne” jest elementem zawieszonym pomiędzy światem zewnętrznym (cielesnym) a wewnętrznym (duchowym). Natomiast w psychologii występuje jako ludzka osobowość z jej głównym ośrodkiem, mianowicie ludzkim „ego”. Wedle słów Apostoła Pawła „ciało psychiczne” jest jedynie ogniwem ewolucji człowieka, który wznosi się ku ciału duchowemu: „...siej się ciało psychiczne, bywa wzbudzone ciało duchowe. Jeśli jest ciało psychiczne, jest też ciało duchowe” (1 Kor 4,4). A więc ludzka psyche wyraża sobą niższą formę, życia duchowego aniżeli *pneuma*. I chociaż psyche jako siedziba ludzkich myśli i emocji może osiągnąć coś dobrego, jednakże postępowanie takiego człowieka zawsze pozostaje na poziomie psychicznym, w znaczeniu niższym niż poziom pneumatyczny (duchowy). *Psychikos* bowiem nie zna objawienia Bożego i łatwo staje się

cielesny, albowiem „człowiek zmysłowy (*psychikoi*) nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha, głupstwem mu się to wydaje i nie jest zdolny pojąć, bo tylko duchem można to zrozumieć...” (1 Kor 2,14). Ponadto ludzie psychiczni w znaczeniu bardziej ogólnym to ludzie myślący, potomkowie Adama. I chociaż współczesne przekłady tłumaczą greckie „psyche szosa” poprzez polskie „istoty żyjące” (1 Kor 15,45) to jednak należy to rozumieć w sensie czynnika odróżniającego nas od kamieni czy drzew.

### 3. *Soma, Sarks, Mele*

Wreszcie ostatnim elementem Pawłowej antropologii są ludzie cielesni (*sarkikoi*), którzy w przeciwieństwie do psychików, czy ludzi duchowych (pneumatyków) daleko znajdują się od chrześcijańskiej *gnosis*. Termin „cielesny”, użyty w tłumaczeniach polskich, jest jeszcze względnie łagodny. Tłumaczenie łacińskie jest o wiele bardziej dosadne w tej kwestii ponieważ używa wyrażenia „*homo animalis*” (człowiek zwierzęcy) lub „*corpus animale*” (ciało zwierzęce). Ci ludzie nawet nie są na drodze postępu duchowego. Postępują wedle „ciała” lub „chlubią się wedle ciała” a także stawiają na doczesność. Aby słuszne żądania Zakonu wykonały się na nas, którzy nie „według ciała” postępujemy, lecz „według ducha”. Bo ci którzy „według ciała” postępują, myślą o tym co cielesne, ci zaś co „według ducha” o tym co duchowe, albowiem zamysł ciała to śmierć, a zamysł ducha to życie i pokój (Rz 8,4-6). Oczywiście, ludzie cielesni żyją w mniejszych lub większych grupach w każdej gminie chrześcijańskiej i są to często ci sami, których Paweł nazywa „dziećmi w Chrystusie” „... I ja bracia nie, mogłem mówić do was jak do duchowych, ale jako do cielesnych (*sarkikoi*), jako do niemowląt w Chrystusie” (1 Kor 3,1). Tutaj należą się jeszcze pewne wyjaśnienia. Otóż do dyspozycji Pawła na określenie ludzi cielesnych stoją aż trzy terminy greckie; *soma*, *sarks* oraz *mele*. *Soma* określa tutaj ciało fizyczne człowieka od strony jego słabości, podatności na choroby, śmierć. dlatego najczęściej pojawia się ono z przydawką „śmiertelne” „Jeśli jednak Chrystus jest w was,

to chociaż ciało (*soma*) jest martwe z powodu grzechu, jednak duch (*pneuma*) jest żywy przez usprawiedliwienie. A jeśli Duch tego, który Jezusa wzbudził z martwych, mieszka w was, tedy Ten, który Jezusa Chrystusa z martwych wzbudził, ożywi i wasze śmiertelne ciało (*soma*) przez Ducha swego, który mieszka w was” (Rz 8,10-11). Natomiast słowo *sarks* obok fizycznych słabości ciała wskazuje jeszcze na niedoskonałość moralną w przeciwieństwie do ciała duchowego (*soma pneumatikoi*). Widać to zawsze kiedy *sarks* dochodzi do głosu, czyli ...namiętności ciała (Ef 2,3), bądź cielesne zmysły (Kol 2,18). Jego moralność szczególnie ujawnia się tam, gdzie ludzka działalność postępuje wedle ciała (2 Kor 11,18; Rz 8,5; Ga 4,23).

Ostatnim terminem na określenie ciała przez Pawła jest *mele*, które tym razem odnosi się do „członków ciała”. Wskutek namiętności ciało wpada w konflikt z najszlachetniejszą częścią w nas – *pneuma* – „ciało podąża przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału” (Ga 5,17). Uczynki ciała są, niestety, tylko cielesne. Paweł podaje kilkakrotnie ich listę i wykazuje do jakiego stopnia plamią ludzkie życie. Sam jednak nie poddaje się lenistwu, lecz w stosunku do ciała uprawia surową ascezę: „karzę ciało moje i w niewolę podbijam” (1 Kor 9,27). Do podobnego postępowania zachęca także wiernych, żeby dobrowolnie ćwiczyli ciało we wszelkiego rodzaju „modlitwach”, „postach”, „pracy fizycznej”, ponieważ „ciało i krew Królestwa Bożego nie odziedziczą, ani to, co skażone, nie odziedziczy tego, co nieskażone” (1 Kor 15,50).

Reasumując należy podkreślić, że pneumatycy są ludźmi o niezwykłej sile wewnętrznej, zdolnej na przyjęcie wyższej wiedzy duchowej i przeżywanie tego „co od Boga nam darowane” (1 Kor 2,12) w sposób duchowy, różny od psychicznego. Natomiast człowiek cielesny nie pojmuje tego „co z ducha Bożego” (1 Kor 2,14), dlatego też wśród takich ludzi brak jest przeżyć mistycznych. W przeciwieństwie zaś do cielesnych, pneumatycy są do tego przygotowani duchowo, poprzez rozwijanie w sobie nadnaturalnego pierwiastka *pneumy* (Boga w nas), znanego też jako „zmysł Chrystusowy” (1 Kor 2,16).



Tak więc tylko pneumatycy zdolni są pojąć rzeczy duchowe, jak też Paweł mówi „głosimy (...) uduchowionym rzeczy duchowe wyjaśniając” (1 Kor 2,13). *Pneumatika* bowiem to nauka tajemna pierwszych chrześcijan, wymagająca duchowych wyjaśnień. Inne tłumaczenia, na przykład psychiczne czy cielesne, są wykluczone, „albowiem człowiek cielesny nie pojmuje tych rzeczy (...) i nie może ich pojąć, gdyż należy je duchowo rozsądzać” (1 Kor 2,14).

Z kolei Ojcowie Kościoła skłaniali się zarówno ku podziałowi trychotomicznemu (ciało, dusza i duch/umysł) jak i dychotomicznemu (ciało i dusza). Stronnicy dychotomii na podstawie Starego Testamentu, uwydatniali spójnię dwóch elementów, czyli ciała i duszy, a równocześnie konflikt między nimi. Według nich dusza jest niematerialna, ale penetruje materialne ciało, z którym jest związana<sup>9</sup>. Zwolennicy trychotomii, wierni terminologii biblijnej, wieścili, że człowiek składa się z trzech elementów, ciała duszy i ducha. Zaś inni stronnicy trzymający się trychotomicznego punktu widzenia idąc za filozofią grecką w miejsce ducha (*pneuma*) wprowadzili umysł (*no-us*), który postrzegali jako boski element w człowieku<sup>10</sup>.

Z rozważań antropologicznych wynika, że dusza(psyche) ludzka, choć jest rzeczywistością ze wszech miar wyjątkową, nie jest machinalnie osłaniana przez Boga. W wyniku dziedziczonych skutków grzechów pierwszych prarodziców jest ona narażona na różnorodne niebezpieczeństwa<sup>11</sup> oraz brak siły do ustawicznej koncentracji w Bogu. Daje to możliwość oddziaływania na duszę demonom, które starają się ją pogrążyć w pożądliwościach i uwięzić. Aby dusza była zdrowa, należy ją leczyć z wielorakich chorób, które atakują jej władzę rozumną (duchową), popędliwą i pożądliwą. Rzeczywistością o strategicznym znaczeniu dla antropologii chrześcijańskiej (chezychastycznej), a w związku z tym i dla terapii, jest umysł (gr. *nous*), gdyż dzięki niemu człowiek jest zdolny poznać Boga, wewnętrzną

---

9 K. Leśniewski, „Nie potrzebują lekarza zdrowi...” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 97.

10 Ibidem, s. 99.

11 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 119.

istotę rzeczy, oraz zasady rzeczy stworzonych<sup>12</sup>. Umysł posiada umiejętność do poznawania prawd Bożych za pomocą bezpośredniego doświadczenia, intuicji bądź prostej percepcji, co predestynuje go do pełnienia najważniejszej funkcji w relacji ze Stwórcą. Umysł staje się czystym i przejrzystym zwierciadłem Boga organem widzenia duszy jeśli jest oczyszczony poprzez duchowe poznanie i kontemplację *theoria*. Nie jest zatem tym samym co dusza, lecz darem Boga, który udoskonala i zbawia duszę. Do cech zależnych od stopnia jego oczyszczenia i zjednoczenia z Bogiem Ojcowie pustyni<sup>13</sup> zaliczali: prostotę, duchowy blask, wolność od myśli, obrazów, kształtu i materialności. Tym co najbardziej charakteryzuje umysł, jest jego dążenie do Boga. Dzięki zdolności poznawczej, pożądaniu oraz popędliwości może oczyścić się od zła, czyli wyrzucić z siebie pożądlivości oraz wprowadzić i utrzymać pochodzącą od Boga świętość. Pojęcie serca (gr. *kardia*) cechuje się dużym bogactwem znaczeniowym, gdyż rozumiano je jako rzeczywistość materialną i duchową. Z jednej strony serce traktowane było jako „najbardziej wewnętrzne ciało” organ niezbędny dla utrzymania życia biologicznego, lub też jako duchowe centrum osoby ludzkiej bezpośrednio zaangażowane w walkę duchową, Ojcowie filokaliczni w pouczeniach na temat kontroli serca akcentowali, że serce jest siedliskiem zarówno dobrych jak i złych myśli, a jego oczyszczenie jest niezbędnym warunkiem przemiany człowieka. Postulowali oni strzeżenie serca, uwagę serca oraz czujność serca, by prowadzić walkę z przebiegłymi demonami. Dwa nurty nauczania o kontroli umysłu i serca zespoliły się ze sobą w walce o zstępowaniu umysłu do serca, by tam pokonać trzech potężnych „olbrzymów diabła”, czyli pychę, lenistwo i niewiedzę, wykorzystując przy tym ustawiczne przyzywanie imienia Jezusa „Panie Jezu Chryste zmiłuj się nade mną grzesznym”, połączone z oddychaniem w odpowiedniej pozycji ciała<sup>14</sup>.

---

12 Ibidem, s. 99.

13 K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”, op. cit., s. 133.

14 Ibidem, s. 135.

Należy podkreślić, że sytuacja antropologii chrześcijańskiej jest paradoksalna. Z jednej strony chrześcijaństwo jest głęboko antropologiczne w swej istocie, jest ono skierowane osobiście do każdego człowieka lecz z drugiej strony, jeśli weźmiemy pod uwagę całokształt i rozgałęzienie teologii chrześcijańskiej, nie zajmowała ona centralnego miejsca w schemacie dyscyplin teologicznych. Współcześni tłumaczą to tym, że chrześcijaństwo i Kościół były znacznie oddalone od potrzeb zwykłego człowieka i poświęcały dużo czasu sprawom metafizycznym lub walce o dominację. Nie jest to do końca prawdą, ponieważ antropologie Starego i Nowego Testamentu w odróżnieniu do antropologii filozoficznych miały charakter wyraźnie holistyczny i bardziej koncentrowały się na relacji człowieka do Boga aniżeli człowieka do człowieka. Jednakże należy zauważyć, że antropologia chrześcijańska w procesie jej kształtowania się w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej opierała się w dużym stopniu na filozofii przyrody późnego antyku. Podstawowe antropologiczne traktaty okresu patrystycznego św. Grzegorza z Nisy i Nemesiusza z Emessy „O ludzkiej naturze” posiadają silne piętno dualistycznej antropologii starożytnej Grecji i świata grecko-rzymskiego. Wschodnia antropologia patrystyczna posługując się różnymi terminologiami – orygenistyczną, neoplatońską lub biblijną – głosi koncepcję, że człowiek nie jest istotą autonomiczną że jego prawdziwe człowieczeństwo urzeczywistnia się tylko wtedy kiedy żyje on „w Bogu” i posiada Boskie cechy. Z drugiej strony nie będąc istotą autonomiczną człowiek nie może być istotą zniewoloną i zastraszoną. Bóg miłuje człowieka, jest jego przyjacielem (*philánthropos*). Stworzył go na swój obraz, obdarzył wolnością i wzywa nieustannie do realizacji boskiego podobieństwa, czyli naturalnego uczestnictwa człowieka w życiu Bożym. Jak podkreśla św. Maksym Wyznawca, „naturalne” uczestnictwo człowieka w życiu Bożym nie jest czymś statycznie danym; jest to wyzwanie, a człowiek jest powołany do „wzrastania” w życiu Boskim<sup>15</sup>. Ta biegu-

---

15 L. Tunberg, *Micricosmos and Mediator: The Theological Anthropology of S3. Maximus the Confessor*, Lund 1955, s. 43.

nowość między darem a zadaniem często znajduje swój wyraz w kategoriach rozróżnienia pomiędzy pojęciami obrazu a podobieństwa. W grece termin *homoiosis*, który odpowiada terminowi podobieństwo z *Księgi Rodzaju* (1,26), nasuwa ideę dynamicznego postępu i zakłada ludzką wolność. Jednym z najważniejszych zadań jest zrozumienie człowieka jako istoty otwartej, ikonicznej, relacyjnej i komunijnej, realizującej odwieczne przeznaczenie w tajemnicy własnej wolności. W tradycji bizantyńskiej nie ma sprzeczności pomiędzy wolnością a łaską. Obecność boskich cech w człowieku, „łaski”, która jest częścią jego natury i która go czyni w pełni człowiekiem nie niszczy ani jego wolności, ani nie ogranicza spoczywającej na nim konieczności stania się w pełni sobą, dzięki swojemu własnemu wysiłkowi; raczej zapewnia ona tę współpracę, czyli *synergię* między boską wolą a ludzkim wyborem, która czyni możliwym postęp „od chwały do chwały” oraz przyswojenie przez człowieka boskiej godności, dla której został stworzony. Tak więc prawosławna antropologia postrzega człowieka jako „byt otwarty”, który posiada w sobie boską „iskrę” i który jest dynamicznie zorientowany ku dalszemu postępowi w Bogu. Efektem tego postępu jest uczestnictwo w życiu Boga, które za życia ziemskiego przybiera postać mozolnego procesu wznoszenia się ponad ograniczenia własnej natury, przekraczania samego siebie i otwierania się na działanie niestworzonych energii Bożego Ducha. Człowiek więc znajdując się we wspólnocie z Bogiem będąc przywrócony do stanu naturalnego ma możliwość cieszenia się bezpośrednim poznaniem i doświadczeniem swego Stwórcy. Proces przybliżenia się człowieka do Boga implikuje oczyszczenie całej istoty człowieka wysiłek ascetyczny w celu przewyciężenia grzeszności i przeżycia wszechogarniającej świętości Boga. Św. Symeon Nowy Teolog nazywa ten proces widzeniem bądź jaźnią Boga. Warunkiem jaźni jest działanie Ducha Świętego, który wkracza w życie człowieka, aby ten mógł dostąpić oświecenia, czyli prawdziwego poznania. Człowiek musi przyjąć Ducha, aby przejść od grzesznego życia do śmierci i aby ponownie się narodzić w Duchu Świętym. W wybranym przez Boga mistyku realnie zamieszkuje Duch Święty, aby w grzeszniku narodzić się mógł Logos,

aby człowiek mógł uczestniczyć w Jego Bóstwie. Proces ten prowadzi do zawiązania wspólnoty i zjednoczenia z Logosem i całą Trójcą Świętą, ponieważ z Duchem Świętym przychodzi zawsze Ojciec i Syn, a więc zamieszkanie w człowieku posiada charakter trynitarny. Tak więc sformułowania te wskazują na swoiste oblicze bizantyjskiej ontologii człowieka, zakorzenionej w wizji Boga jako trynitarnej wspólnoty Osób, wzywających istoty rozumne do wolnego współdziałania w realizacji tajemnicy własnego jestestwa. Chrześcijańska kultura bizantyjska rozwinęła właściwą sobie filozofię życia i ludzkich dziejów. W dziedzinie myśli religijnej wniosła niezaprzeczalny i trwały wkład do kulturowego dorobku ludzkości. Odkryła i sformułowała wielkie intuicje dotyczące samej natury człowieka oraz jego relacji do świata niewidzialnego. Niezniszczalny związek człowieka z Bogiem jest więc nie tylko zdumiewającym darem, ale równocześnie trudnym zadaniem do spełnienia w sposób wolny i odpowiedzialny. Przekonania te wskazują na otwartość bizantyjskiej antropologii, inspirowanej poglądami greckich Ojców Kościoła. To oni wytyczyli zasadnicze kierunki myślenia o człowieku jako istocie nie tylko „teocentrycznej”, ale również „pneumatoforycznej”, czyli „duchońskiej”, zdolnej stać się „nositelmem Ducha”, który swoją obecnością napędza całe stworzenie

#### IV. ASCETYCZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII

Słowo „asceza” pochodzi od greckiego słowa *askesis* i oznacza ćwiczenie, wysiłek wyczyn. Można mówić o ascezie sportowej, gdy ma ona uczynić ciało giętkim, posłusznym i wytrzymałym na wszystkie przeciwności. Asceza uczonych czy lekarzy ukazuje wspaniałą siłę zaparcia się siebie. Już święty Paweł nakłania wszystkich wiernych aby ćwiczyli się w walce o wiarę, i daje nam militarny i sportowy obraz ascety (Ef 6,11)<sup>16</sup>. Słowa „trwali w poście i modlitwie”

---

16 P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1968, s. 84.

wskazuje na to już pierwsi chrześcijanie odczytali przekaz ewangeliczny w świetle modlitwy, oczekiwania i ascezy. Asceza, praktykowana przez pierwszych chrześcijan stanowiła jeden z warunków spotkania się z Oblubieńcem, Który miał rychło nadejść. Jej korzenie, choć zbieżne do pewnego stopnia z poglądami i teoriami filozofii stoików, sięgają mądrości Krzyża (por. 1 Kor 2). Jej elementy zostały przejęte przez mistykę, która zakładała wyrzeczenie się doznań zmysłowych na rzecz kontemplacji, rozmyślań i próby kontaktu z Bogiem. Asceza w chrześcijaństwie jest rozumiana jako praktykowanie wyrzeczeń, zmierzających do duchowej wolności od nieuporządkowanych przywiązań do rzeczywistości stworzonej, w celu otwarcia swego serca na relację z Bogiem, na kontemplację. Asceza wspomaga zdolność woli do odpowiedzialnego kierowania postępowaniem moralnym osoby. Prowadzi do doskonałości, świętości, której nie można osiągnąć bez wyrzeczeń i duchowej walki i umartwienia. Jej owocem jest życie w pokoju i radości Ośmiu Błogosławieństw (por.: Mt 5,1-11; Łk 6,20-28). Święty Paweł stosuje czasownik *askô* tylko raz (Dz 24,16), jednak sama koncepcja często powraca w jego myśli: praktykowanie świętego życia nazywa bowiem *γυμνασία* (1Tm 4,8). U ojców apostołów i apologetów z II wieku chrześcijanin nie jest nazywany *askêtês*, lecz *athlêtês*.

Wraz Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem słowo, które definitywnie weszło już do słownika chrześcijańskiego, przyjęło bardziej konkretną postać, zwłaszcza dzięki Filonowi. Orygenes, idąc po śladach pitagorejczyków, nazwał *askêtai* tych wszystkich, którzy wyznają doskonałe życie. Od tego słowa utworzyły się w dalszej kolejności pochodne: *askêtria* (mniszka) oraz *askêtêrion* (klasztor, w formie zlatynizowanej *asceterium*), *askêtikôn* (dzieła pozostające w relacji z życiem duchowym, a zwłaszcza monastycznym). W historii ascezy były pojedyncze przypadki poddawania się, samookaleczeniom lub kastracji dla zachowania specyficznie rozumianej czystości (jak Orygenes). Ta ostatnia szczególnie zdecydowanie potępiona przez Kościół. Synod w Aleksandrii w 213 r. skazał z tego powodu Orygenesza na zesłanie. Dla św. Ireneusza asceza jest wyrazem żywego człowieka,

życia Bożego we wszystkich wymiarach ciała, to, co najbardziej objawia w człowieku obraz Boga. Dla św. Atanazego asceza to dążenie, które nie wie, co to przerwy i nie toleruje ustępstw. Takie koncepcje włożył on w usta Antoniego na początku wielkiego kazania do mnichów egipskich. Ale istnieje również asceza mniej zorganizowana, którą praktykuje się w życiu codziennym i ze słodyczą znosi trudności dnia powszedniego. W tym znaczeniu mówi się na przykład o „umiarkowanym ascetyzmie” mnichów rosyjskich, zdolnych do znoszenia ciężkich prac fizycznych i surowości klimatu. Bez wątpienia asceza chrześcijańska jest czymś różnym od zwykłej „gimnastyki”, jest poszukiwaniem życia z Bogiem. Z drugiej strony istnieje silna wiara w wartość owej współpracy wymiaru człowieczego z wymiarem boskim. Nie chodzi jedynie o uporządkowanie elementów naszej psychiki, ale przede wszystkim o pozwolenie Jezusowi Chrystusowi, aby wzrastał w duszy. Można więc powiedzieć, że jedność pomiędzy ascezą a antropologią chrześcijańska jest doktrynalnym fundamentem chrześcijańskiego życia zarówno świeckich jak i duchownych. Ale z istniejących od początku Kościoła dwóch klas, to znaczy ludzi świeckich i duchownych, wykształciła się z czasem klasa mnichów i żadne źródło kanoniczne nie wyjaśnia w pełni, czy mnisi należą do klasy duchownych czy też nie. Tak oto z jednej strony Symeon z Tessałoniki pisze, że mnisi stanowią szczególną klasę należącą bezpośrednio do klasy kapłańskiej<sup>17</sup>. Z drugiej zaś strony w pismach przypisywanych św. Dionizemu Areopagicie mówi się, że mnisi, skoro „nie doszli do przyjęcia pieczęci biskupiej, lecz tylko postrzyżyn” uważani są po prostu za ascetów<sup>18</sup>.

Asceza mnicha nosi znamiona całkowitego wyrzeczenia się, co wymaga nieustannego *krzyżowania* siebie, zgodnie z wezwaniem Chrystusa: „Kto chce pójść za mną, niech zaprze się samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje” (Mk 8,34). Podob-

---

17 G. Mantsaridis, *Orthodox Spiritual Life*, Brookline Mass 1994, s. 37, 54.

18 Ibidem, s. 40.

nie określa egzystencję chrześcijańską św. Paweł: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądliwościami” (Ga 5,24; por. Ga 2,19; 6,14; Flp 3,10-11). Dobrze tę teologię duchowości mnicha ilustruje ikonografia bizantyjska, która przedstawia stan monastyczny w obrazie ukrzyżowanego mnicha. Celem tego nieustannego krzyżowania siebie jest oczyszczenie z grzechów i wad, pozbywanie się egoizmu, zniszczenie w sobie *starego człowieka* (Ef 4,22; Kol 3,9), aby stworzyć warunki nowej egzystencji, ukształtować w sobie *nowego człowieka* (Ef 2,15.24). Inaczej: jest to dążenie do *zmartwychwstania*, ku pełni życia i świętości, jak stwierdza to św. Paweł: „To wieście, że dla zniszczenia grzesznego ciała, dawny nasz człowiek został razem z nim ukrzyżowany po to, abyście już więcej nie byli w niewoli grzechu (...) Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Jezusie Chrystusie” (Rz 6,6.11). Kościół prawosławny określa ascezę jako πράξις – działanie, które w materii znajduje przeszkodę do przewyciężenia i wymaga wysiłku, trudu. Aktywność chrześcijańska na tym etapie idzie w trzech kierunkach: 1) walka z namiętnościami; 2) zachowywanie przykazań Bożych, 3) zdobywanie cnót. Teologiczną podstawą praktyk ascetycznych jest wiara i bojaźń Boża. Na określenie trudu chrześcijanina zmierzającego do ujarznienia ciała przyjęto we wschodniej literaturze ascetycznej następującą terminologię: oczyszczanie (κάθαρσις), wstrzemięźliwość (ἐγκράτεια), powściągliwość, samozaparcie, wyrzeczenie, ogołocenie, walka, ucieczka od świata, asceza. Spośród cnót zdobywanych przez działanie πράξις literatura ascetyczna wymienia przede wszystkim: wstrzemięźliwość, cierpliwość, nadzieję oraz panowanie nad sobą (ἀπάθεια) i miłość (ἀγάπη), bo, jak podkreśla św. Izaak Syryjczyk, niemilosierny asceta byłby podobny do nieurodzajnego drzewa<sup>19</sup>. Ἀπάθεια i ἀγάπη stanowią ukoronowanie całego pierwszego etapu pracy ascetycznej i przejście do drugiego

---

19 Homilia 71, [w:] *Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston Mass, s. 344-345.



etapu, do kontemplacji tajemnych skarbów Mądrości Bożej<sup>20</sup>. Szczególnym przykładem praktykowania ascezy mniszej byli mnisi egipscy począwszy od początku IV wieku. Ich asceza przybierała różnorodne formy, opisane w tzw. apoftegmaty Ojców Pustyni. Czasem, szczególnie w klasztorach wywodzących się od Pachomiusza, obowiązywały tam przepisy precyzyjnie regulujące życia mnicha. Główny jednak nurt ascetyczny, koncentrujący się wokół trzech kolonii mnichów Sketis, Kelii i Nitrii, za podstawową regułę ascetyczną uznawał mądrość duchową starca, ojca duchowego, który wprowadzał swoich uczniów w życie modlitwy i śmierci dla świata: „Umarłym dla świata” mni-  
chom ojczyzną staje się niebo, na które wspinają się poprzez modlitwę umysłu i mistyczną drabinę, stopień po stopniu, pod kierownictwem pojawiających się od czasu do czasu wielkich nauczycieli życia monastycznego tzw. starców. Asceci ci stają się niebiańskimi obywatelami dzięki wielkim staraniom, aby zgodnie ze stwierdzeniem św. Symeona Nowego Teologa oglądać boskie światło, mieć udział w boskiej chwale i dzięki łasce Bożej dostąpić przeobóstwienia<sup>21</sup>. Od IV w. pod wpływem św. Makarego Egipskiego i jego ucznia Ewagriusza z Pontu kształtuje się specyficzny styl życia ascetycznego w środowiskach monastycznych, skoncentrowany na praktyce „czystej modlitwy”, dzięki której człowiek oczyszczony z namiętności (*apatheia*) dostępuje poznania Boga (*gnosis tou Theou*), co stanowi uwieńczenie teologii. Św. Diadoch z Fotike w Epirze (*Sto rozdziałów o wierze*) i św. Jan Klimak (*Drabina Raju, Słowo 27*), związany z monastycyzmem klasztoru św. Katarzyny na Górze Synaj, stworzyli syntezę myśli wcześniejszych nauczycieli o modlitwie, której przez bezpośrednie skierowanie się do Wcielonego Słowa, wyrażające się w przywoływaniu imienia Jezusa, nadali wymiar chrystocentryczny. Modlitwa Jezusowa<sup>22</sup>

---

20 W. Łoski, *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. W. Sczaniecka, Warszawa 1968, s. 63.

21 Wasilij (Krivocheine), *Prepodobnyj Simieon Nowyj Bogosłow*, Paris 1980, s. 78.

22 S. Andronowska, *Modlitwa Jezusowa*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” (dalej: WPAKP) 1975, z. 4, s. 4-23; J. Kadyłak, *Hezychazm*, WPAKP 1977, z. 3-4, s. 34-46.

(*Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną*), będąca w centrum duchowości hezychazmu, z modlitwy „czystej”, poprzez koncentrację umysłu „we wnętrzu człowieka”, stała się „modlitwą serca” pomagającą dzięki ćwiczeniom i wysiłkom ascetycznym (*praxis*) osiągnąć bezgraniczny wewnętrzny spokój (*hezychia*), który umożliwia przyjęcie daru kontemplacji (*theoria*)<sup>23</sup>. Praktyka tej modlitwy związana była z żywotną funkcją człowieka – oddychaniem – co było szczególnie charakterystyczne dla hezychastów XIV wieku. W XIII–XIV w. hezychazm, dzięki działalności św. Nicefora Athoskiego (XIV), św. Grzegorza Synaity († 1346), św. Theoleptosa metropolity Petry-Filadelfii († 1325) i innych odradza się wśród mnichów w klasztorach półwyspu Atos. Praktyki ascetyczne hezychastów i psychosomatyczne metody odmawiania modlitwy Jezusowej oraz nauczanie o możliwości oglądania Światłości Taboru jako „prawdziwym działaniu modlitwy” (św. Grzegorz Synaita) stały się przyczyną sporu, który określił losy wschodniego monastycyzmu i całego wschodniego chrześcijaństwa. Przeciwko hezychastom wystąpili Barlaam z Kalabrii, Akindinos i Nicefor Hrygora oskarżając hezychastów o mesalianizm i bogomilstwo. W obronie hezychastów stanął św. Grzegorz Palamas, który napisał „Triady” będące syntezą teologiczną duchowego życia wschodniego monastycyzmu. Palamas odwołując się do św. Atanazego Wielkiego, Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa oraz Dionizego Areopagity naucza o przeobstwieńczeniu (*theosis*) człowieka, rozróżniając w Bogu niepoznawalną i niedostępną istotę i wieczne, niestworzone lecz dostępne stworzeniu energie, dzięki którym możemy widzieć i poznać Boga (antynomia „mroku” i „światłości”), aby stać się Bożymi (*theon genesthai*); broni patrystycznego nauczania o przeobstwieńczeniu człowieka: *Słowo Boże stało się człowiekiem, abyśmy zostali przeobstwieńczeni* (św. Atanazy Wielki). W swojej argumentacji wychodzi on z założeń teologii apofatycznej i broni możliwości udziału ciała w modlitwie oraz doświadczeniu

---

23 J. Meyendorff, *An Encyclopedic History of Religious*, New York 1966, s. 450.

oglądania cielesnymi oczami, nadprzyrodzonej Światłości, której świadkami byli apostołowie na górze Tabor. Nauka Palamasa i hezychastów o istocie i energiach Bożych została uznana za ortodoksyjną na trzech soborach w Konstantynopolu (1341, 1347, 1351–1352)<sup>24</sup>. Idee hezychazmu wywarły znaczący wpływ na myśl teologiczną (św. Mikołaj Kabasilas, *Życie w Chrystusie*), monastycyzm (św. Sergiusz z Radoneża, św. Nil Sorski), śpiew cerkiewny (znamienny śpiew), sztukę chrześcijańską (ikonografia rosyjska, św. Teofan Grek, św. Andrzej Rublow oraz ikonografia serbska z XIII–XIV w.). Dzięki działalności patriarchów Konstantynopola, Izydora I, Kaliksta I, Filoteusza Kokkinosa, Kaliksta II, patriarchy bułgarskiego Eutymiusza z Tyrnowa, metropolitów Tesalonik Neliosa (Kabasilasa) i Kijowa Cypriana (Camblaka) oraz św. Grzegorza Synaity tradycja hezychastyczna rozprzestrzeniła się na inne kraje prawosławne. Idee hezychazmu, szczególnie w okresie „odnowy hezychastycznej” XIV w. (H. Delehaye) starano się również realizować w kategoriach politycznych, socjalnych i kulturalnych jako odpowiedź na idee zachodnioeuropejskiego humanizmu<sup>25</sup>.

W 1782 r. w Wenecji wydana została *Philokalia ton hieron neptikon*, zredagowana przez Nikodema Hagiorytę i Makarego Notorasa, metropolitę Koryntu, która była wyborem tekstów Ojców Kościoła mówiących o życiu zakonnym, rozwoju duchowym, instytucji starców i modlitwie Jezusowej. W 1793 r. w Moskwie ukazało się tłumaczenie *Filokalii* na język cerkiewnosłowiański, dokonane przez św. Paisjusza Wieliczkowskiego, pod nazwą *Dobrotolubije*. Teksty te, szczególnie w języku cerkiewnosłowiańskim i rosyjskim (tłumaczenie św. Teofana Pustelnika, 1883), odegrały ważną rolę w odnowie tradycji hezychastycznej (neohezychazm) i miały wpływ na formy życia religijnego

---

24 P. Pigol, *Priepodobnyj Grigorij Sinait i jego duchownyje prejemniki*, Moskwa 1999; J. Meyendorf, *Istorija Cerkwi i wostooczno-christianskaja mistika*, Moskwa 2000, s. 90.

25 L. Uspienski, *Isichazm i "gumanizm" – palieologowskij rascwiet*, „Wiestnik Russkogo Zapadno-Ewropejskiego Patriarszego Egzarchata” 1967, z. 4-6, s. 110-127.

zarówno w środowiskach monastycznych (pustelnia Optino, Sarow) jak i wśród świeckich<sup>26</sup>. Do rozpowszechnienia *Filokalii*, a przez to hezychastycznej tradycji modlitwy Jezusowej, przyczyniły się *Szczere opowieści pielgrzyma opowiedziane jego ojcu duchowemu*, nieznanego autora, wydane w 1870 r. Hezychazm odegrał znaczną rolę w kształtowaniu teologii prawosławnej w XX wieku, formułowanej przez ojca Sergiusza Bułgakowa, Włodzimierza Łoskiego, Paula Evdokimova, Johna Meyendorffa oraz biskupa Kallistosa Ware<sup>27</sup>.

## SUMMARY

*Ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)*

### **Anthropology and Asceticism**

**Keywords:** anthropology, ascesis, hesichasm, Bible

Socrates described man as a soul imprisoned in the body, whereas the soul is in him that something which participates most in the divine nature, something that governs us. The Bible though sees a man as a complete whole, in which the soul, the spirit and the body are described as certain aspects of the functioning of this whole, and not its autonomous

---

26 K. Kern, *Antropologija sw. Grigorija Palamy*, Paris 1950; J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Paris 1959 (wyd. w j. rosyjskim: Sankt Petersburg 1997); H. Delehaye, *Życie monastyczne w Bizancjum*, [w:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodnio-rzymskiej*, Warszawa 1964, s. 127-151; W. Łoski, *Palamitskij sintiez*, „Bogosłowskije Trudy” 1972, 8, s. 195.

27 *Dobrotolubije*, t. V, Moskwa 1900; *Szczere opowieści pielgrzyma opowiedziane swemu ojcu duchowemu*, tłum. A. Wojnowski, wyd. 2, Poznań 1993; *Filokalia, teksty o modlitwie serca*, przekład i oprac. J. Naumowicz, Tyniec 1998.

parts. A man is also understood as predestined by God to be saved thanks to the redemptory mission of the Messiah – Jesus Christ. Apostle Paul introduces the idea that a man consists of the body, the spirit and the soul. Human soul, due to the inherited results of the original sin, is in a permanent danger of the evil temptations. The key to its health is the mind which enables the man to know God, the interior sense of the things and the principles of created things. The mind tends to God, it can purify itself of the evil and introduce and maintain the holiness coming from God. The Fathers of the Philocalia considered the heart as the spiritual centre of the human person directly engaged in the spiritual warfare, and its purification considered as an indispensable condition of man's transformation.

God loves man, He created him on His image, gave him freedom and calls him unceasingly to the completion of the divine likeness – that is to the natural participation in the divine life. During the earthly life this participation is attained by a slow process of elevation above one's own limits and opening oneself to the action of the uncreated energies of God. This process implies the purification of the whole human being by an ascetic effort in order to overcome the sinfulness. Asceticism in Christianity is understood as a practice of renunciations, aiming at the spiritual freedom of any disordered attachment to the created reality. Monastic asceticism is a complete renunciation, a constant crucifying of oneself in order to fight with the passions, to keep God's commandments and to acquire virtues. This asceticism had different forms, of which the most important and significant is the practicing of the "pure prayer", "the prayer of the heart" which helps a man to purify himself of the passions and acquire the knowledge of God, the ultimate peace and the contemplation of God.