TEOFIL

1 (4) 1995

KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLOGICZNE

DOMINIKANIE
KRAKÓW - WARSZAWA

redagują:

Jakub Gonciarz (red. tech.)
Paweł Gużyński
Jacek Krzysztofowicz
Andrzej Kuśmierski
Michał Paluch
Krzysztof Sonek
Zdzisław Szmańda (red. nacz.)
Paweł Trzopek

konsultacja:

dr hab. Jan A. Kłoczowski

dziękujemy Braciom:

Maciejowi Biskupowi
Tytusowi Piłatowi

za pomoc w przygotowaniu niniejszego numeru TEOFILA

Pismo filozoficzno - teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium OO. Dominikanów
Stolarska 12, 31-043 Kraków
tel. (0-12) 23 16 13; fax (0-12) 23 00 80

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści :

Od redakcji **3**

Zbigniew Bomert OP
WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA W BOGU
Koncepcja wolności w dialogu św. Augustyna
De libero arbitrio **4**
Dobrochna Dembińska-Siury glosa

Wojciech Delik OP
ZBAWCZE DZIEŁO SŁOWA WCIELONEGO
WEDŁUG *WIELKIEJ KATECHEZY*
ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY **16**

Wojciech Czwichocki OP
ODDYCHAĆ DRUGIM PŁUCEM **26**

Basil Krivocheine
PRZEBÓSTWIENIE
w nauce św. Symeona Nowego Teologa **32**

Grzegorz Bednarz OP
DUCHOWOŚĆ I TEOLOGIA HEZYCHAZMU
WEDŁUG *TRIAD* PALAMASA (2) **41**

DYLEMATY WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZY
Wywiad z **ks. Michałem Czajkowskim** **60**

Wojciech Gołaski OP
ELEMENTY WEWNĘTRZNEJ STRUKTURY
KSIĘGI JOELA **66**

Wojciech Jędrzejewski OP
KILKA UWAG NA TEMAT KATECHEZY W SZKOLE **74**

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH I KOŃCOWYCH **79**

Andrzej Sip
GRAFIKA . . . . . **wkładka**

Od redakcji

Od wydania poprzedniego numeru ***TEOFILA*** *upłynęło już sporo czasu, ale wierzymy, że czytelnicy chętnie wezmą do ręki kolejny numer naszego pisma. Wydobywamy dzisiaj z naszego archiwum rzeczy stare i nowe. Zamieszczamy kilka tekstów poświęconych teologii chrześcijańskiego Wschodu. Wciąż zbyt mała jest w Kościele katolickim znajomość wielkiej teologii Kościoła Wschodniego - zarówno sprzed podziału, jak i tej późniejszej. Dziś proponujemy opracowania dotyczące najwybitniejszych jej przedstawicieli: Grzegorza z Nyssy, Symeona Nowego Teologa i Grzegorza Palamasa.*

Dwa artykuły dotyczą Biblii: wywiad z księdzem Michałem Czajkowskim, którego przedstawiać nie trzeba oraz analiza struktury Księgi Joela, autorstwa Wojciecha Gołaskiego OP. Wierzymy, że mogą one stać się inspiracją zarówno w osobistej lekturze Pisma Świętego jak i w kaznodziejstwie.

Szczególną uwagę chcielibyśmy zwrócić na tekst zamieszczony pod koniec tego numeru, ale bardzo dla nas ważny - "Kilka uwag na temat katechezy w szkole" Wojciecha Jędrzejewskiego OP. Pragniemy w ten sposób otworzyć dyskusję dotyczącą naszej pracy katechetycznej i duszpasterskiej oraz związanych z nią wyzwań i problemów.

W otwierającym ten numer artykule powracamy do zagadnienia ludzkiej wolności. Podejmuje tę tematykę Zbigniew Bomert OP analizując dialog św. Augustyna De libero arbitrio. *Szkic ten dopełnia glosa prof. Dobrochny Dembińskiej-Siury.*

Wszystkim, którzy nam pomogli i nadal pomagają w redagowaniu ***TEOFILA****, bardzo dziękujemy. Zapraszamy do współpracy, szczególnie zaś liczymy na twórczą obecność naszych Ojców Profesorów.*

Wolność człowieka w Bogu

Koncepcja wolności w dialogu św. Augustyna *De libero arbitrio*

Zbigniew Bomert OP

Problem wolności

Inspiracją dla wyboru tematu niniejszej pracy było stwierdzenie prof. Świeżawskiego zawarte we wstępie do 83 kwestii *Sumy teologicznej* Św. Tomasza z Akwinu. Powołując się na J. Maritaina przypomniał on dwojakie rozumienie wolności, jakie występowało w tradycji myśli metafizycznej: wolności wyboru i wolności autonomii. To ostatnie jest obce współczesnej myśli ukształtowanej przez dorobek filozofii nowożytnej i pokantowskiej. Otóż, jak stwierdza prof. Świeżawski, *aby się na takie pojęcie wolności zgodzić i uznać je z pełnym przekonaniem za najwłaściwsze, trzeba dokonać niezwykle głęboko sięgającej rewizji zakorzenionych w nas przekonań; trzeba - jak ktoś słusznie powiedział przy innej sposobności - odrobić to, co dokonało się w filozoficznej i religijnej myśli europejskiej na przestrzeni ostatnich sześciu czy siedmiu wieków, trzeba zupełnie gruntownie przestawić zwrotnicę myśli na odcinku zagadnień najbardziej fundamentalnych.*[1] Szukając źródeł tak radykalnej opozycji między średniowieczną tradycją rozumienia wolności a mentalnością nowożytną, cofnąłem się do początków tamtej tradycji, a mianowicie do św. Augustyna. Celem poniższych rozważań jest wydobycie tych wątków augustyńskiej koncepcji wolności, które mogą budzić największe opory człowieka nowożytnego.

Współcześnie wolność kojarzy się przede wszystkim z możliwością wyboru. Ilość różnych ewentualności wyboru skłonni jesteśmy uznać za miarę naszej wolności. Swoboda wyboru jest sprawdzianem tego, że człowiek sam jest przyczyną swoich czynów, a nie działa pod przymusem. Takie rozumienie wolności ukształtowało się pod wpływem nowożytnych rozważań, które skupiały się przede wszystkim na doczesnej sytuacji człowieka, a w kwestii wolności dużo miejsca zajmowała

---

[1] [w:] Św.Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 426.

troska o zapewnienie wolności jednostki w społeczeństwie. Podstawowym zagrożeniem był przymus ze strony innych jednostek bądź całego społeczeństwa. Schronieniem dla wolności miała być sfera prywatności, w ramach której jednostka ma swobodę wyboru. Zakres sfery prywatności, a więc także zakres możliwości wyboru, określa stopień wolności jednostki.

Wolność w znaczeniu analizowanym przez nowożytnych zasadniczo nie interesowała św. Augustyna. Wymienia ją tylko jako jedno z dóbr doczesnych, stawiając ją obok ciała i dóbr cielesnych i przeciwstawiając wolności we właściwym sensie. *Wprawdzie prawdziwej wolności zażywają jedynie szczęśliwi zwolennicy wiecznego prawa. W tej chwili jednak mam na myśli taką wolność* - pisze św. Augustyn - *która daje poczucie swobody ludziom niezależnym od władzy drugiego człowieka i za którą tęsknią niewolnicy pragnący wyswobodzenia spod tej władzy.*[2]

Od razu natrafiamy na określenie, które musi wywołać sprzeciw nowożytnych. Prawdziwa wolność, zdaniem św. Augustyna, jest przymiotem *zwolenników wiecznego prawa*, zostaje więc zrealizowana nie przez możliwość wyboru, lecz przez dokonanie ściśle określonego wyboru. Kontrowersyjność tego ujęcia ujawnia się jeszcze wyraźniej w innym miejscu, gdy św. Augustyn stwierdza, że *nasza wolność, to uległość wobec tej najwyższej prawdy.*[3] Użyte tu słowo "uległość" zdaje się być wprost przeciwieństwem wolności.

Dobro

Zanim przystąpię do wyjaśnienia treści powyższej koncepcji wolności, konieczne jest przedstawienie ogólnego tła rozważań św. Augustyna. Wbrew tytułowi dialogu *De libero arbitrio*, na którym opiera się niniejsza praca, zajmuje się on w pierwszym rzędzie nie problemem wolności, lecz problemem zła. Jak wiadomo, w pewnym okresie życia św. Augustyna dręczyło pytanie, jak Bóg może dopuszczać zło w świecie. Z tego powodu przystąpił nawet na jakiś czas do sekty manichejczyków. Rozwiązanie problemu znalazł dopiero w koncepcji zła jako braku dobra. Dialog *De libero arbitrio* rozpoczyna się właśnie od pytania o naturę zła i jest w dużej części poświęcony uzgodnieniu istnienia zła w świecie z dobrocią i mądrością Boga. Po rozstrzygnięciu, iż źródłem zła jest wolny wybór ludzkiej woli, pozostaje do rozpatrzenia, czy wolna wola może być w takim razie uznana

---

[2] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t.III, *O wolnej woli*, tłum. Anna Trombala, 1, 32.

[3] Tamże 2, 37.

za dobro. W miarę rozwiązywania tych problemów odsłania się też koncepcja wolności. Inaczej jest w filozofii nowożytnej, gdzie wolność jednostki traktowana jest jako wartość absolutna i w jej świetle oceniane są systemy społeczne. Podczas gdy troską współczesnych jest ocalenie wolności, św. Augustyn zastanawia się, jak ocalić dobro.

W trakcie dialogu z fikcyjnym partnerem Ewodiuszem św. Augustyn wprowadza dwa odrębne kryteria dobra, których wzajemna relacja nie zostaje początkowo wyjaśniona.

Z jednej strony wskazuje na odwieczne prawo, które jest wyryte w ludzkim wnętrzu.[4] Ono jest źródłem rozróżnienia dobra i zła, na nim opiera się prawo doczesne, które karze niektóre złe uczynki. Podczas gdy prawo doczesne podlega zmianom, prawo wieczne jest niezmienne. *Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu.*[5] Wola, która pragnie żyć sprawiedliwie i uczciwie,[6] a więc zgodna z tym prawem, jest dobra.

Równolegle do wiecznego prawa, rozstrzygającego o dobroci czynu, wprowadzone zostaje inne kryterium dobra i zła. *Taka jednak zachodzi różnica,* - stwierdza św. Augustyn - *że dobrzy (...) oddalają przywiązanie od tych przedmiotów, których nie można posiadać bez niebezpieczeństwa utraty. Natomiast źli starają się usunąć przeszkody, aby bezpiecznie oddać się ich używaniu. Z tego powodu prowadzą wśród występków i zbrodni życie, dla którego właściwsza jest nazwa śmierci.*[7] Pojawia się tu swoiste "kryterium trwałości". Namiętność, czyli złe pożądanie, zostaje określona jako *miłość do tego, co każdy może utracić wbrew własnej woli.*[8] Rezygnacja z utracalnego dobra nie jest skutkiem słabości, lecz wyrazem oceny wartości danego celu. Dla przykładu, w odniesieniu do życia doczesnego św. Augustyn stwierdza, że *jeśli może być odebrane, należy je lekceważyć.*[9]

Uzgodnienie powyższych kryteriów dobra dokona się w augustyńskiej koncepcji wolności, tymczasem, zgodnie z zasadniczym kierunkiem swych badań, św. Augustyn stawia pytanie o pochodzenie zła. Co może zmusić dobrą wolę, przez którą pragniemy żyć sprawiedliwie i uczciwie, aby służyła namiętności? Inaczej mówiąc, z jakiej przyczyny duch wyposażony w cnotę odstępuje od swej sprawiedliwości? Nie może tego spowodować ciało, które od ducha otrzymuje

[4] Tamże 1, 15.
[5] Tamże 1, 15.
[6] Tamże 1, 25.
[7] Tamże 1, 10.
[8] Tamże.
[9] Tamże 1, 12.

życie; także inny duch opanowany namiętnością nie może się okazać silniejszy; duch zaś, który sam jest sprawiedliwy, nie może nakłaniać do niesprawiedliwości. Jedynym źródłem wyboru zła pozostaje wolna wola, a nic z zewnątrz nie może nas do takiego wyboru przymusić.[10] Okazuje się, że trwanie w dobrej woli zależy wyłącznie od własnej woli[11] i jest tym, czego *nie można utracić wbrew własnej woli*, jest więc dobre wedle "kryterium trwałości". Natomiast zło stało się możliwe wskutek ludzkiej wolności.

Jak już podkreślałem, rozważania św. Augustyna zmierzają do wytłumaczenia istnienia zła i znajdują rozwiązanie w wolności; w ten sposób zostaje ocalone dobro. Myśl nowożytną interesuje raczej kierunek odwrotny: wychodząc od wolności poszukuje ona zagrożeń wolności, aby je odsunąć i ocalić wolność. Przypuszczam, że samo włączanie kategorii dobra i zła do rozważań o wolności może już być odbierane przez niektórych jako zagrożenie dla wolności. Jeśli wolny wybór ma być naprawdę wolny, nie może być być poddany ocenie - takie myślenie można nierzadko spotkać we współczesności. Czy w takim razie koncepcja św. Augustyna musi pozostać z gruntu obca współczesnemu człowiekowi? Odpowiedzi na to pytanie powinna dostarczyć rekonstrukcja augustyńskiej koncepcji wolności.

Wolność

Na początek trzeba przyznać, że św. Augustyn nie rozwiązuje problemów, które nurtowały nowożytnych. Zagrożenia wolności, którymi się zajmowali, nie weszły w ogóle w zakres jego rozważań. Wpływy platońskie, z którymi św. Augustyn nie uporał się jeszcze podczas pisania omawianego dialogu, spowodowały, że skłonny był traktować człowieka tylko jako duszę. Nie miał jeszcze wykrystalizowanej koncepcji człowieka jako istoty duchowo-cielesnej, stąd jego rozważania pozbawione są jakiejkolwiek analizy materialnych, psychicznych i społecznych uwarunkowań wolności. Wartość koncepcji św. Augustyna polega jednak na czymś innym. Pomijając czynnik cielesny, psychiczny i społeczny, zajął się on duszą ludzką jako duchem stworzonym, dzięki temu dotarł, jak sądzę, do najgłębszych uwarunkowań wszelkiej wolności stworzonej. Zachowują one swą aktualność zarówno w odniesieniu do duchów czystych, jak i do człowieka. Wobec tego ostatniego muszą być uzupełnione o analizę zależności materialnych, psychicznych

[10] Tamże 1, 20-21.
[11] Tamże 1, 29.

i społecznych, ale analiza ta nie może się bez nich obyć. Każda odpowiedzialna analiza ludzkiej wolności musi uwzględniać uwarunkowania wolności człowieka jako istoty stworzonej.

Pierwsze spostrzeżenie wynikające z rozważań św. Augustyna ma charakter dość hipotetyczny. Wolność człowieka pojawia się u niego jako wyjaśnienie zła moralnego, a w konsekwencji także wszelkiego zła. Wybór wolnej woli jest w pewnym sensie wyborem między dobrem i złem. Zaryzykowałbym twierdzenie, że istnienie rozróżnienia między dobrem i złem jest warunkiem wolności, bez niego mówienie o wolności nie miałoby sensu. Czymże byłaby wolność, gdyby nie była wyborem pomiędzy ewentualnościami o istotnie różnych wartościach? Nie podejmuję się jednak rozwijać tutaj tego wątku.

Centralne znaczenie dla augustyńskiego rozumienia wolności ma "kryterium trwałości", które przedstawiłem powyżej. Św. Augustyn wprowadził je po raz pierwszy dla określenia namiętności, nie podając przy tym jego uzasadnienia. Dopiero w drugiej księdze padają słowa, które wyraźnie odsłaniają jego rolę: *Nasza wolność, to uległość wobec tej najwyższej prawdy, a naszym wybawicielem od śmierci, czyli ze stanu grzechu, jest sam Bóg. (...) Dusza zaś ciesząc się jakimś dobrem, tylko wtedy ma poczucie wolności, kiedy cieszy się nim bezpiecznie. Żaden człowiek nie jest bezpieczny w posiadaniu tych rzeczy, które może utracić wbrew woli. Nie traci się jednak wbrew swej woli prawdy i mądrości.*[12] W powyższych słowach zawiera się streszczenie koncepcji św. Augustyna. "Kryterium trwałości" okazuje się być kryterium wolności. Prawdziwa wolność wymaga, aby trwało to, czego wola pragnie. Człowiek jednak nie może zapewnić trwałości temu, do czego zwraca swe pragnienia. To co jest przemijalne i zniszczalne nie może być trwałym przedmiotem pragnienia. Dla duszy nieśmiertelnej, a taką przecież zajmuje się św. Augustyn, tylko zwrócenie się do dobra wiecznego, niezmiennego jest wyborem, który pozwala trwać w wolności. W przeciwnym razie prędzej czy później dusza dozna przemocy ze strony dobra, które przemija wbrew jej woli. A czy nie zazna przemocy ze strony niezmiennego dobra: czy nie zazna przemocy ze strony Boga? Z pewnością nie. Świadczy o tym fakt istnienia zła. Gdyby Bóg przymuszał do czynienia dobra, nie byłoby zła. Ostatecznie więc człowiek osiąga prawdziwą wolność w wolnym zwróceniu się do najwyższego, niezmiennego dobra; gdy zaś się od niego odwraca, sam wybiera niewolę. W ten sposób znajduje swe uzasadnienie tak niezgodna z potocznymi intuicjami definicja wolności jako *uległości wobec najwyższej prawdy*.

[12] Tamże 2, 37.

Pełniejsze uzasadnienie powyższej koncepcji wolności wymaga jeszcze pewnych wyjaśnień. Jak podkreślałem, św. Augustyn rozwiązuje problem wolności niejako przy okazji problemu zła. Przesłanki, które doprowadziły go do takiej koncepcji są rozproszone w tekście lub przyjęte milcząco, ale całość rozumowania daje się wydobyć z tekstu. W pierwszej kolejności trzeba wskazać na fakt, iż wola z konieczności jest zwrócona ku jakiemuś przedmiotowi; taka jest jej natura. *Kto chce, z pewnością chce czegoś.*[13] Także z konieczności wola dąży do szczęścia, czyli do dobra osobistego. *Nikt nie chce żyć nieszczęśliwie.*[14] Można to rozumieć, jak sądzę, jako naturalne pragnienie istnienia, bycia tym, czym się jest. Dla woli oznacza to pragnienie bycia wolnym. Wolna wola nie może nie chcieć wolności. Z kolei przedmiot woli także winien być czymś istniejącym. Jeśli przyjąć augustyńską ontologię zła, to w konsekwencji wola nie może zwrócić się w ścisłym sensie do zła, bo zło nie jest bytem. Gdy mówimy, że wola wybiera zło, znaczy to w gruncie rzeczy, że wybiera mniejsze lub wręcz fałszywe dobro. Cokolwiek jednak wybiera, wybiera to jako dobro. Skoro więc wola musi chcieć czegoś, musi chcieć wolności i musi trwać, bo jest nieśmiertelna, to zachowa swoją wolność jedynie w przylgnięciu do dobra niezmiennego. Nie może znaleźć ucieczki ani w rezygnacji z wolności, ani w skierowaniu się ku nicości.

Zaprezentowane przesłanki są bardzo istotne dla właściwego zrozumienia wolności człowieka, podobnie jak wolności wszelkich istot duchowych. Pewne "ograniczenia" wolności, fakt, że wola nie jest twórcą swego ukierunkowania na szczęście, wolność i byt, sprowadzają się do stwierdzenia, że wola ta nie jest Bogiem. Bez tych "ograniczeń" w ogóle by jej nie było, czy można więc nazywać je ograniczeniami? Gdy zaś wola zwraca się do zła, gdy chce znaleźć szczęście, wolność i byt w sobie, a nie w Bogu, to w gruncie rzeczy próbuje być Bogiem, a więc próbuje być tym, czym nie może być, pogrąża się więc w bezwzględnej niewoli.

Niezwykle ważne jest podkreślenie, iż *najwyższa prawda*, *niezmienne dobro*, *wieczne prawo* nie narzucają się wolnej woli przemocą. Jedyność tego celu, w którym człowiek może zachować wolność nie zmienia faktu, że wybór dokonuje się w wolności. Jest to wybór między zwróceniem się do Boga a skierowaniem do czegokolwiek, co Bogiem nie jest. Powróćmy na chwilę do augustyńskich rozważań nad dobrą wolą. Św. Augustyn określił ją najpierw jako dobrą przez zgodność z wiecznym prawem. Z kolei wola trwania w takiej dobrej woli została

[13] Tamże 3, 75.
[14] Tamże 1, 30.

oceniona jako dobra, tym razem na mocy "kryterium trwałości". Ale "kryterium trwałości" jest przecież kryterium wolności, mówi o tym, co jest warunkiem prawdziwej wolności. Wolny wybór woli nie zostaje więc poddany ocenie według jakichś zewnętrznych kryteriów dobra i zła. W pewnym sensie rację mieli nowożytni absolutyzując wolność, ale błądzili, nie dostrzegając jej wewnętrznego związku z dobrem. Bo tylko w dobru prawdziwie realizuje się wolność, a wolność jest wewnętrzną zasadą dobra.

Przedstawiona koncepcja wolności może budzić zakłopotanie, gdyż trudno dostrzec zastosowanie jej do konkretnych decyzji życiowych. Aby uniknąć bezradności konieczne jest jeszcze jedno spostrzeżenie. Znamy już przekonanie św. Augustyna, że człowiek z konieczności pragnie szczęścia, czyli dobra osobistego. Wiemy też, że za prawdziwą wolność uznaje wybór niezmiennego dobra, najwyższej prawdy. W życiu doczesnym jednak ani ostateczne szczęście, ani niezmienne dobro nie są dla nas dostępne wprost: przedmiotem wyboru są zawsze dobra partykularne. Czy więc głębia wolności będzie nam dana wyłącznie w życiu wiecznym? Otóż jest sposób dosięgnięcia niezmiennego dobra i głębi wolności już w tych partykularnych wyborach. Z konieczności dokonujemy ich dla własnego szczęścia: wybieramy poszczególne dobra jako dobra osobiste. Ale dobro niezmienne i wieczne jest wedle św. Augustyna własnością wspólną. Ostatecznie więc jesteśmy wolni, gdy wybieramy poszczególne dobra także jako wspólne dobra.

Glosa
Dobrochna Dembińska-Siury

Próba interpretacji augustyńskiej koncepcji wolności wyraziście ukazuje nader istotny problem, nierozłącznie towarzyszący badaniom nad myślą starożytną (a przecież nie tylko nad nią), problem, który można sprowadzić do pytania: jak owe dawne poglądy odczytywać i w jakiej perspektywie je ujmować? Innymi słowy - z jakimi intencjami powinniśmy dzisiaj przystępować do odległych w czasie pism i co właściwie przez ich lekturę osiągnąć: czy możliwie wierne uchwycenie myśli danego autora, czy też swoistą weryfikację jego poglądów w świetle naszych wyobrażeń i ocen. Niewątpliwie każde ze stanowisk ma swoich zwolenników i przeciw-

ników. Pierwsze grozi, ale tylko grozi, odłożeniem filozoficznej tradycji do szacownego muzeum, by tam ją od czasu do czasu odkurzać (jak ujął to Reale), drugie prowadzić może (chociaż też nie musi) do przypisania autorowi poglądów, których ów nie chciałby uznać za swoje.

Zagadnienie wolności stanowiło niewątpliwie zawsze problem wielkiej wagi. Było nim zarówno dla ludzi końca czasów starożytnych, jest też takim dla człowieka współczesnego. Można jednak wątpić, czy w tych różnych epokach wyobrażano sobie wolność według tego samego czy choćby tylko podobnego wzorca. Tak się złożyło, że moja lektura artykułu o koncepcji wolności w De libero arbitrio *św. Augustyna zbiegła się w czasie z ukazaniem się tekstu Leszka Kołakowskiego pt.* Laik nad "Katechizmem" się wymądrza, *w którym to tekście Autor jednoznacznie obciąża biskupa Hippony odpowiedzialnością za wszelkie, jego zdaniem, niedostatki, jakie w kwestii wolności nowy* Katechizm *zawiera.*[1] *Ta przypadkowa zbieżność niewątpliwie wyostrzyła pewne kwestie obecne także w artykule ojca Zbigniewa.*

Dobrze by może było zacząć od pewnych ustaleń natury terminologicznej. Otóż św. Augustyn rozróżnia dwa pojęcia: libertas *(wolność) oraz* liberum arbitrium *(dosłownie: wolny wybór, inaczej: wolna wola). I w odniesieniu do jego poglądów nie można tych pojęć używać synonimicznie czy mylić ich ze sobą. Wolna wola jest wpisana w naturę ludzką - jest darem, który otrzymujemy od Boga i który towarzyszy nam zawsze. Jako Boży dar jest wola zawsze dobrem, niezależnie od tego, jaki z niej zrobimy użytek; jest dobrem także wówczas, gdy z jej pomocą skierujemy się ku złu. Zatem: wolna wola, jako taka, jest zawsze dobrem, natomiast może być dobra bądź zła w zależności od tego, jakiego wyboru dzięki niej dokonamy. Odmienna jest natura wolności. Niewątpliwie i ona jest dobrem, darem, ale nie jest darem danym - raczej zadanym; jest stanem, do osiągnięcia którego powinno się dążyć i który zdobywa się wówczas, gdy nasza wola jest dobra. Św. Augustyn powie, że pełnią wolności radują się zbawieni, natomiast w życiu doczesnym dostępna jest ona przede wszystkim świętym. Można więc powiedzieć, w zgodzie z jego poglądami, że wolność nie tylko jest zawsze dobrem (podobnie jak wolna wola), ale też jest zawsze dobra (przeciwnie niż wolna wola); nie ma wolności wyboru zła. Trafnie zauważył to Leszek Kołakowski, pisząc o augustyńskim pozytywnym pojęciu wolności,* wedle którego jestem wolny nie przez to, że mogę wybierać między złem a dobrem, ale

[1] Por. *Gazeta Wyborcza* z dnia 18-19 marca 1995.

staję się wolny, kiedy faktycznie dobro wybieram.[2] *Tak rzeczywiście jest, jednakże należałoby dodać do powyższego ustalenia mocne przekonanie, że takiej teorii wolności, o jakiej mówi współczesny człowiek, wolności wyboru zła, Augustyn by i nie zrozumiał, i nie przyjął.*

Powraca początkowe pytanie o zasadę, według której powinno się interpretować poglądy autorów starożytnych - czy przy tym konkretnym problemie należy starać się zrozumieć podłoże augustyńskiej teorii wolności, czy też czynić Augustynowi poniekąd zarzut braku zrozumienia naszych wyobrażeń o wolności. Wybieram możliwość pierwszą, a wierzę, że nie okaże się ona całkowicie nieprzydatna.

Życie św. Augustyna przypada na czas schyłku starożytności. Grecka tradycja filozoficzna, w tym także etyczna, jest jeszcze ciągle żywa i w jego pismach wyraźnie obecna; zwłaszcza zaś tradycja platońska. Otóż należy zdawać sobie sprawę z bardzo istotnego faktu: pozytywnego pojęcia wolności nie wymyślił św. Augustyn, jest ono właściwe myśli starożytnej co najmniej od czasów Demokryta i Sokratesa, a łączy się z zagadnieniem szczęścia. Wolność jest znamieniem człowieka szczęśliwego, zatem pytanie o rozumienie wolności to w jakimś sensie pytanie o naturę szczęścia. Tę określają z kolei dwa fakty: - szczęście, a więc i wolność, nie może być zależne od tego, co nietrwałe oraz - szczęście, a więc i wolność, polega na posiadaniu dobra.

Pierwsze z tych przekonań prowadziło do konstatacji, że nie należy wiązać szczęścia ani z dobrami materialnymi, ani z uznaniem innych czy prestiżem; jedno i drugie bowiem przemija, a strata czyni człowieka prawdziwie nieszczęśliwym. Szczęście, eudaimonia *- posiadanie dobrego daimona - jest pewnym stanem, nie zaś doraźnym odczuciem, oznacza trwałość dobrego bycia, jak w Demokrytejskim jego połączeniu z* euesto *(dobry-byt), zatem trwałość dobrego życia. Takie rozumienie wprowadza całkowitą rozłączność pomiędzy wyobrażeniem szczęścia a możliwością jego urzeczywistnienia poprzez zaspokajanie chwilowych, wzbudzanych namiętnościami, pragnień. Bycie wolnym oznaczało więc przede wszystkim bycie wolnym od namiętności, od złego wyboru kierującego się ku temu, co od człowieka niezależne i nietrwałe.*

Już przyjęcie powyższego stanowiska uniemożliwiało sprowadzenie wolności do sytuacji wyboru zła; nie może bowiem być wolny ktoś, kto nie kieruje swoją wolą i w działaniu daje się powodować nieuporządkowanym pragnieniom, ktoś, kto nie umie panować nad sobą, jak wspominany przez Senekę Aleksander Wielki, który

[2] Tamże.

choć zwyciężył tylu królów i tyle narodów, uległ gniewowi i smutkowi. Zabiegał bowiem o to, aby podporządkować swemu władztwu wszystko inne raczej niż namiętności.[3] *Problem ma jednak szerszy wymiar. Pragnienie szczęścia osiąganego poprzez uniezależnienie i wolność nie tylko prowadziło do wysiłku rozumnego samoopanowania, jak u Demokryta czy w stoicyzmie. W refleksji moralnej wiodącej swój rodowód od Sokratesa i wyrażonej we wzniosłej etyce Platona, zagadnienie szczęścia, a zatem i wolności, sprowadzone zostaje do konieczności poszukiwania dobra i przeniesione w sferę troski o doskonałość moralną człowieka. W* Uczcie *szczęście określa się jako stan trwałego posiadania dobra.*[4] *Podstawą tej definicji jest znane sokratejskie przekonanie, iż nikt świadomie nie chce czynić zła, tak więc u podstaw złych czynów leży jedynie ignorancja: wybiera się bowiem zawsze to, co zostaje uznane za dobro, jednakże można dokonać błędnej oceny wartości upragnionego obiektu.*[5] *Dla Sokratesa, a z nim i dla Platona, nie do przyjęcia była sytuacja, w której prawdziwie sądzilibyśmy, że coś jest złem, i świadomie owo zło byśmy czynili. Rozumowanie to, może nie wolne od błędów logicznych, w swojej prostocie jest jednak nadzwyczaj klarowne: dobro jest tym, co pożyteczne, zło tym, co szkodliwe. Pożytek dobra wyraża się przede wszystkim w stosunku do duszy, która stanowi istotę człowieka, szkodliwość zła także wobec niej. Cóż przeto może być większym szczęściem od pożytku, a zatem dobra duszy, i cóż większym złem od jej krzywdy, a zatem zła. W* Gorgiaszu *pojawia się przekonanie, może paradoksalne dla współczesnego człowieka, ale zakorzenione w etyce greckiej, że szczęśliwszy jest ten, kto krzywdy doznaje, niż ten, kto ją zadaje.*[6] *Tu nie ma miejsca na wolność pojmowaną jako wolność wyboru zła, taki wybór byłby dla Platona równoznaczny nie tylko z akceptacją nieszczęścia, lecz wręcz ze świadomym pragnieniem i wyborem "bycia nieszczęśliwym". Szczęście to zatem zawsze wybór dobra, aż po samo Dobro. Taki też wybór czyni człowieka wolnym, wynosząc go ponad zmienną i nietrwałą, uwikłaną w konieczności materialność.*

Oba te motywy etyki greckiej wyraźnie są obecne w augustyńskiej koncepcji wolności i wolnej woli. W De libero arbitrio *mowa jest o kimś, kto* uważa się za bardzo nieszczęśliwego, gdy utracił majątek lub jakie bądź dobra cielesne - *podczas gdy* - ty będziesz miał go za nieszczęśliwca nawet wtedy, gdyby opływał w to wszystko, gdyż przylgnął sercem do tego, co może łatwo utracić i czego nie ma,

---

[3] L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, CXIII, 29.

[4] Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957, 205 a.

[5] Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, 77 c-d.

[6] Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 469 b-c.

gdy chce...[7] *Na ten wątek słusznie zwraca uwagę ojciec Zbigniew, pisząc o "kryterium trwałości", którym należy się kierować przy dokonywanym wyborze. W augustyńskiej ocenie dóbr pojawia się jeszcze jeden ciekawy aspekt: rzeczy, których powszechnie się pragnie, są wprawdzie dobre, skoro przecież są, jednakże nie posiadają wartości moralnej, nie czynią człowieka dobrym ani lepszym; to raczej one nabierają wartości dzięki niemu, jak ogień staje się dobroczynny w rękach lekarza, a chleb zbrodniczy w rękach truciciela.*[8]

Dialog De libero arbitrio *ukazuje św. Augustyna także jako wiernego ucznia Sokratesa i Platona. W drugiej księdze niemal powtarza on rozważania Ateńczyków na temat dobra i zła; dobra, jako będącego zawsze przedmiotem pragnienia, i zła, którego pragnie się tylko wtedy, jeżeli postrzega się w nim dobro. Gdy zaś czyta się słowa:* Każdy (...), kto osiągnie i posiądzie najwyższe dobro, staje się szczęśliwy, a szczęścia pragną bezsprzecznie wszyscy[9], *nieodparcie sięga się myślą do Platońskiej* Uczty. *Jednakże to Platońskie tło ma dla św. Augustyna już zupełnie inny wymiar; nieco dalej powołuje się na słowa Ewangelii Janowej:* i poznacie prawdę, a prawda wyswobodzi was.[10] *Owa wyswobadzająca, darząca wolnością prawda to Prawda Wcielona. Oznacza Ona niezmienne dobro, do którego przylgnięcie daje człowiekowi radość szczęścia i poczucie wolności.* Dusza (...) bowiem ciesząc się jakimś dobrem, tylko wtedy ma poczucie wolności, kiedy cieszy się nim bezpiecznie.[11]

Tak więc można by zauważyć, że mówiąc o wolności w ujęciu św. Augustyna czy też większości myślicieli starożytnych i o wolności w wyobrażeniu współczesnego człowieka, posługujemy się wprawdzie tym samym pojęciem, jednakże mówimy o zupełnie odmiennych zjawiskach. To wszystko, co dzisiaj z wolnością łączymy, dla greckich filozofów oznaczało stan całkowitego braku wolności. Nie jest bowiem, w ich rozumieniu, wolnością coś ulotnego i kruchego, co niby posiadamy, ale jedynie wówczas, gdy nic i nikt temu nie zagraża; nie jest wolnością absolutna wolność wyboru, którą powodowani skłaniamy się ku wszystkiemu, co nęci, nie jest też wolnością lęk zagrożenia wyczulony na to, co może ją ograniczyć. W odróżnieniu od naszych dzisiejszych wyobrażeń, wolność, zdaniem starożytnych, nie była wpisana w ludzką naturę - oznaczała stan, do którego należało dążyć i który należało w sobie wypracować: stan uniezależnienia od tego, co zniewala, poczucia

---

[7] Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, I. 26.
[8] Tamże, I, 33.
[9] Tamże, II, 26.
[10] J 8, 32
[11] Św. Augustyn, *op. cit.*, II, 37.

szczęścia niezależnie od przeciwności, stan, którego nic i nikt nie może odebrać. Tak czuł się wolny, przekonany o godności swego ducha, Anaksarchos, gdy poddawany śmiertelnej kaźni wołał: Możesz tłuc wór, w którym jest Anaksarchos, ale samego Anaksarchosa nie zatłuczesz.[12] *Tak jest wolny człowiek, który kierując się ku niezmiennemu Dobru, w nim znajduje pokój i radość niezależnie od wszystkiego, co może mu się przydarzyć.*

Tę odmienność augustyńskiej i współczesnej koncepcji wolności dobrze uchwycił ojciec Zbigniew, nie podzielam jednak Jego zakłopotania i zwątpienia, co do możliwości zastosowania Augustynowego modelu do konkretnych decyzji życiowych. Razem z wielkimi Grekami, razem ze Świętym Augustynem żywię mocne przekonanie, że tylko wolność pojęta jako trwałe poczucie uniezależnienia od tego, co zagraża, i tego, co przemija, jest najwłaściwszą perspektywą dla podejmowania konkretnych decyzji życiowych i dla ich urzeczywistnienia. A szczególnie jest nią dla człowieka współczesnego, któremu w rozpaczliwej pogoni za uciekającym czasem coraz częściej zdarza się nie tyle swoim życiem kierować, co przez nie bezwolnie być prowadzonym.

[12] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1968, IX, 59.

Zbawcze dzieło Słowa Wcielonego według *Wielkiej Katechezy* Grzegorza z Nyssy[1]

Wojciech Delik OP

Chcąc zrozumieć prawidłowo naukę biskupa Nyssy o odkupieniu, musimy naszkicować najważniejsze i istotne dla omawianego zagadnienia rysy bohaterów dramatu odkupienia, o którym chcemy mówić.

Zacznijmy od człowieka. Stworzony na obraz Boży jest wolny i nieśmiertelny. Choć tak bardzo przez swego Stwórcę umiłowany i obdarowany, źle użył swojej wolnej woli i odwrócił się od swego Dobroczyńcy. Dał się oszukać przeciwnikowi i chwytając przynętę rozkoszy pozwolił się złapać jak ryba na haczyk.[2] Stracił w ten sposób wolność, nieśmiertelność i inne dobra. Grzegorz mówi o nim jako o jeńcu, więźniu, czy jęczącym w niewoli.[3] Samo zaś więzienie nazywa labiryntem - ze względu na niemożliwość samodzielnego (bez przewodnika) wyjścia z niego -lub po prostu więzieniem śmierci.[4]

Drugim bohaterem historii ludzkiego upadku i odkupienia jest szatan. To on kierując się nienawiścią podstępnie namówił człowieka do odstąpienia od Boga. Ukazując pozór dobra przyczepiony do wspomnianego haczyka zła zwiódł ludzki rozum. W ten sposób za rozkosz nabył człowieka, który sam mu się sprzedał i prawnie - choć z użyciem podstępu - stał się jego właścicielem.[5]

Wreszcie - Bóg, który z miłości do swego stworzenia przychodzi jako Słowo

---

[1] Artykuł ten jest fragmentem pracy magisterskiej *Tajemnica Wcielenia i Zbawienia w* Wielkiej Katechezie *świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 1994.

[2] por. św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka Katecheza* 21, s. 158, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, PSP XIV, Warszawa 1974, s. 128-183. W dalszej części pracy cytujemy to dzieło w skrócie: *Katech.*

[3] por. *Katech.* 14, s. 150.

[4] por. *Katech.* 35, s. 173.

[5] por. *Katech.* 6, s. 140; 21, s. 158; 22, s. 158.

Wcielone. Tylko On bowiem mógł udzielić upadłemu pomocy. W tym miejscu przypomnijmy jedynie o Jego sprawiedliwości. Ona to przede wszystkim kazała Mu według biskupa Nyssy wykonać zbawcze dzieło drogą umowy, nie zaś przy użyciu siły.[6]

Umowa z szatanem

Grzegorz z Nyssy ukazuje przykład z życia. Oto jakiś człowiek sam sprzedaje się kupcowi i dobrowolnie wybiera los niewolnika. W tej sytuacji, choćby pochodził ze szlachetnego rodu, nie ma prawa upominać się o swoją wolność. Nie może też zrobić tego ktoś inny. Natomiast próbę przywrócenia mu wolności siłą, choćby spowodowaną szczerym współczuciem, należy uznać za niesprawiedliwość.[7] Skoro więc - jak wyżej powiedziano - człowiek dobrowolnie, za ustaloną cenę rozkoszy sprzedał się szatanowi w niewolę, nie może domagać się wolności. Również Bóg będąc sprawiedliwym nie może odbić go siłą, gdyż nie może działać wbrew własnej naturze.[8] Taka jest przyczyna przeprowadzenia zbawczego dzieła drogą odkupienia.

Skoro więc trzeba było człowieka odkupić z niewoli, należało ustalić stosowną cenę. Mówiąc o niej, Grzegorz przypomina drogę upadku szatana: zazdrość, nienawiść do człowieka, zamknięcie się na dobro i popadnięcie w chorobę pychy - matki wszystkich grzechów. Wyciąga stąd wniosek, że ktoś taki mógł zgodzić się na odsprzedanie więźnia tylko za bardzo wysoką cenę - taką, by dostać więcej niż oddaje i w ten sposób jeszcze bardziej zaspokoić swoją namiętność pychy.[9] Gdyby więc zapłata okazała się niepospolicie wspaniała, można się było spodziewać, że to chore stworzenie nie tylko zgodzi się na zamianę, lecz nawet z całą siłą namiętności będzie jej pragnęło.

I tak, gdy na świecie pojawił się Chrystus - Słowo Wcielone, szatan zauważył, że nadaje się On na okup za zamkniętych w niewoli. Widział jak bardzo przerasta On wielkością innych ludzi, choćby największych ze znanych w historii. Nikt bowiem dotychczas, nawet wielki Mojżesz, nie dokonywał tak wielkich cudów.[10] W nikim nie jaśniała tak wielka moc. Zarazem jednak, patrząc na tę Potęgę widział szatan jedynie dobrze sobie znaną i poddaną mu przez grzech ludzką naturę.

---

[6] por. s. 41; por. G. Florowskij, *Wostocznyje Otcy IV wieka*, Moskwa 1992, s. 167.

[7] por. *Katech.* 22, s. 158.

[8] por. tamże; por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przel. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 285.

[9] por. *Katech.* 23, s. 159.

[10] por. s. 35n.

Dziwne było to połączenie znanej słabości z nieznaną i niepojętą mocą. Lecz gdy wzrastało w nim pożądanie podporządkowania sobie tego niezwykłego człowieka, wyzbył się wszelkiej podejrzliwości i bardziej pragnął zapanowania nad Nim niż się Go lękał.[11]

W ten sposób zgodził się na zamianę, nie wiedząc, że zbliża się do samego Boga, który ukrył się w osłonie ludzkiej natury.[12] Trzeba dodać, że przeciwnik nigdy z własnej woli nie zbliżyłby się do niezakrytej obecności Boga i nie zniósłby oglądania Jego istoty.[13] Takie spotkanie dalekie było od jego pragnień.

Czy jednak sprawiedliwy Bóg nie dopuścił się tu oszustwa? Grzegorz z Nyssy formułuje takie pytanie i odpowiada na nie. Po raz kolejny ukazuje nam Boże przymioty i tłumaczy, w jaki sposób ujawniają się one w Bożym działaniu dotyczącym omawianej kwestii. Bóg jest sprawiedliwy, dobry i mądry. Sprawiedliwość każe [odpłacić] każdemu według jego zasług, w sposób zgodny z ustalonymi przez niego samego zasadami. Dobroć nakazuje wykonać dzieło miłosierdzia. Mądrość zaś dba o łączność jednego z drugim, czyli miłości ze sprawiedliwą odpłatą. Skoro więc szatan dzięki oszustwu kupił człowieka, sam winien być w transakcji oszukany. O ile jednak jego czyn miał na celu zgubę ludzkości, o tyle Boże dzieło zmierzało ku dobru człowieka. Grzegorz porównuje to oszustwo do trucizny, której może użyć zarówno morderca jak i lekarz. Jednak pierwszy robi to, by człowieka zabić, drugi natomiast, by - stosując stosownie małą dawkę - człowieka uleczyć.[14]

Realizacja umowy - śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa

Opisując chwilę realizacji umowy z szatanem Grzegorz posługuje się obrazem haczyka i przynęty. Obraz ten najpełniej ilustruje dosłowne zastosowanie omawianej powyżej zasady, by każdemu odpłacić według stosowanych przez niego reguł. Jak szatan oszukał człowieka dając mu na przynętę pozór dobra przyczepiony do haczyka zła, tak sam na przynętę został złapany. Przynętą było człowieczeństwo Chrystusa, haczykiem natomiast Bóstwo. Kiedy więc szatan przyjmując zapłatę jak łapczywa ryba rzucił się na Chrystusa, wraz z ludzką naturą pochwycił Bóstwo.[15]

---

[11] por. *Katech.* 23, s. 159.

[12] por. *Katech.* 23, s. 159; *Katech.* 24, s. 160; por. R. Payne, *The Fathers of The Eastern Church*, New York 1989, s. 148; w podobny sposób przedstawia naukę Grzegorza na ten temat J. Kelly; por. dz. cyt., s. 285.

[13] por. *Katech.* 24, s. 160.

[14] por. *Katech.* 26, s. 162.

[15] por. *Katech.* 24, s. 160.

Taki jest obraz opisujący chwilę realizacji umowy. W rzeczywistości, choć sam Grzegorz nie formułuje już tego w sposób dosłowny, chwilą pozornego zwycięstwa szatana było wydarzenie ukrzyżowania Chrystusa, gdy dla naszego zbawienia dobrowolnie dał się rozciągnąć na krzyżu[16] i w całkowitej wolności, nie będąc od nikogo zależnym, poddał się śmierci.[17] Była to śmierć rzeczywista, w której dusza oddzieliła się od ciała. Bóstwo pozostało wówczas złączone zarówno z duszą, jak i z ciałem.[18]

Biskup Nyssy przedstawia to wydarzenie używając jeszcze innych obrazów. Mówi, że w celu podania upadłemu człowiekowi dłoni i podniesienia go Bóg pochylił się tak bardzo, że prawdziwie dotknął śmiertelności.[19] Dał się wprowadzić do więzienia śmierci, w którym zamknięty był rodzaj ludzki. Ukazuje też Słowo jako lekarza, który przyszedł do chorych.[20] Każdy z tych obrazów posiada sobie tylko właściwą treść, wyraża inny aspekt dzieła Słowa Wcielonego. Powrócimy do nich, gdy będziemy mówili o owocach dzieła odkupienia.

Chwila tryumfu przeciwnika była jednak krótka. Albowiem nawet poddając się śmierci Chrystus działał *zgodnie ze swą wyższą naturą*.[21] I oto w więzieniu śmierci pojawiło się życie, skoro o Tym, który tam wszedł, powiedzieliśmy już za Grzegorzem, że był samym życiem. W krainie ciemności zajaśniało światło. A że *nie może dalej trwać ciemność, gdy zjawia się światło, ani śmierć tam istnieć, gdzie działa życie*,[22] śmierć i ciemność zostają zniszczone. Słowo własną mocą połączyło ponownie rozdzielone duszę i ciało, i wyszło z więzienia zostawiając otwartą drogę.[23] I to jest zmartwychwstanie.

---

[16] por. *Katech.* 32, s. 169.

[17] por. *Katech.* 13, s. 150; 24, s. 161.

[18] por. *Katech.* 16, s. 153.

[19] por. *Katech.* 32, s. 169.

[20] por. *Katech.* 27, s. 165.

[21] *Katech.* 24, s. 161.

[22] *Katech.* 24, s. 161.

[23] por. *Katech.* 16, s. 153; por. J. M. Szymusiak, *Ojcowie kapadoccy*, w: *Drogi zbawienia, Od Biblii do Soboru*, praca zb., Poznań 1970, s. 334. Przytoczmy jeszcze zapisaną przez Grzegorza syntezę tej nauki, mającą formę modlitwy:

Ty nas wyrwałeś z przekleństwa i grzechu,
stając się za nas i jednym i drugim.
Tyś zdeptał głowę smoka, który w paszczy swej
trzymał ludzi zgubionych ogromem nieposłuszeństwa.
Tyś bramy piekła rozwalił, Tyś złamał
przemoc szatana, co nad śmiercią władał,
I Ty nam, Panie, otworzyłeś drogę do zmartwychwstania.

Modlitwa św. Makryny na łożu śmierci, s. 134n, w: A. Bober, *Antologia patrysytyczna*, Kraków 1965, s. 134-136.

W ten sposób chwila uniżenia stała się chwilą zwycięstwa. I chyba właśnie dlatego autor *Wielkiej Katechezy* w jednym tylko zdaniu wtrąconym mówi o krzyżu jako narzędziu śmierci. Szerzej natomiast omawia drugie, chwalebne, czy - jak je nazywa - *głębsze* jego znaczenie.[24] Według niego Ten, który zawisł na krzyżu, ukazuje się na nim jako Pan wszechświata. Zwrócone w cztery strony końce krzyża - wskazując na to, co u góry, co na dole i co po bokach - pokazują, iż Ten, który na nich został rozpięty, wszystko w sobie jednoczy i *różne natury bytów łączy w jedną całość*.[25] Tak Boskość daje się widzieć w każdej części stworzenia i wszystko utrzymuje w istnieniu. Owo zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie, w Słowie, które zostało wywyższone przez uniżenie krzyża, najlepiej wyraził zdaniem Grzegorza z Nyssy św. Paweł, gdy pisał do Filipian: *Na imię Jezusa Chrystusa niech klęka każde kolano - na niebie, na ziemi i pod ziemią*.[26]

Owoce odkupienia

Skutki upadku człowieka, choć ukazane przez Grzegorza w wielu różnych obrazach, można sprowadzić do dwóch: skalania - czy inaczej zabrudzenia ludzkiej natury - oraz śmierci. Stosownie do nich powiemy o dwóch owocach Chrystusowego dzieła odkupienia: oczyszczeniu i wyzwoleniu człowieka z niewoli śmierci. Przedstawimy też krótko naukę biskupa Nyssy o owocach, które dzieło to przyniosło światu i szatanowi.

a) Oczyszczenie człowieka

Przez grzech ludzka natura została zabrudzona. Fakt ten Grzegorz opisuje mówiąc o jej chorobie[27] i o plamach, które ją pobrudziły jak jakąś szatę.[28] Te dwa obrazy - opisując tę samą rzeczywistość i tę samą drogę jej zmiany - przeplatają się w tekście *Wielkiej Katechezy*, prowadząc nas do jednego obrazu Boga, który pochyla się i dotyka tego, co w ludzkiej naturze chore, aby nas uzdrowić, to znaczy oczyścić.[29]

Przyjrzyjmy się teraz dokładniej tym obrazom, by jak najpełniej zrozumieć ich treść i naukę, którą Grzegorz chciał poprzez nie przekazać swym słuchaczom.

---

[24] por. *Katech.* 32, s. 169.
[25] tamże.
[26] Flp 2, 10; cytat wg *Katech.* 32, s. 170.
[27] por. *Katech.* 14, s. 150.
[28] por. *Katech.* 27, s. 163.
[29] por. *Katech.* 27, s. 164.

Zacznijmy od pierwszego z nich. Biskup Nyssy nazywa Boga lekarzem.[30] Jak lekarz przyszedł on do chorego, zranionego przez grzech człowieka.[31] Pochylił się nad nim i - aby uzdrowić - dotknął. Sam jednak pozostał wolny od choroby.[32]

Co to oznacza? Autor *Wielkiej Katechezy* mówi o Wcieleniu Słowa. Wcieleniu rozumianym jako zjednoczenie natur, zetknięcie się tego co Boskie z tym co ludzkie, czy inaczej - przyjęcie tego co ludzkie przez Bóstwo. Szczególnie mocno podkreśla Grzegorz, że Słowo musiało przyjąć całe ludzkie życie - wszystkie jego etapy, od narodzin aż do śmierci i zejścia do Otchłani. Całe bowiem było splamione grzechami, całe było chore i całe wobec tego musiało zostać dotknięte - przyjąć lekarstwo.[33]

Tak też się stało. Ostateczne utożsamienie się Chrystusa z ludzkim losem nastąpiło w chwili śmierci. Ta natomiast - jak widzieliśmy to wyżej - związana była według Grzegorza z realizacją umowy z szatanem, czyli z odkupieniem. Odkupienie widziane w tej perspektywie jest szczytowym punktem Wcielenia Słowa. Nadaje mu ostateczny sens i sprawia, że posiada ono moc oczyszczającą dla naszej natury.[34]

Tę samą prawdę przedstawia biskup Nyssy, gdy mówi, iż nasza natura została zabrudzona jak szata. Rozwijając ten przykład uczy, iż tak jak nikt rozsądny nie oczyszcza ubrania z niektórych tylko plam, lecz pierze całą szatę, by usunąć wszystkie plamy, tak ludzkie życie trzeba było całe poddać oczyszczającej mocy. Toteż Grzegorz ponownie podkreśla, że *oczyszczająca moc musiała rozciągnąć się na wszystko*.[35] Mocą tą jest Słowo, które dokonało oczyszczenia przyjmując

---

[30] por. *Katech.* 8, s. 143; 29, s. 166.

[31] por. *Katech.* 14, s. 150; 27, s. 164.

[32] por. *Katech.* 16, s. 152.

[33] por. *Katech.* 27, s. 163n.

[34] Przytoczmy słowa Grzegorza wyjaśniające związek zachodzący między Wcieleniem a samą śmiercią Odkupiciela: *Kto jednak rozważy głębiej tajemnicę Wcielenia, musi przyznać, że nie wskutek narodzenia śmierć przyszła, lecz na odwrót. Bóg przyjął narodzenie się z powodu śmierci*; *Katech.* 32, s. 168. W związku z omawianym zagadnieniem W. Hryniewicz zwraca uwagę na niesłuszność ścisłego oddzielania przez niektórych badaczy dwóch typów soteriologii: jednej - opartej na Wcieleniu, i drugiej -skoncentrowanej na odkupieńczych aktach Chrystusa: śmierci i zmartwychwstaniu. Wskazując między innymi na naukę Grzegorza z Nyssy stwierdza, iż nie ma podstawy do oskarżania Ojców greckich o pomniejszanie roli śmierci i zmartwychwstania Odkupiciela; por. *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 137n, s. 281.

[35] *Katech.* 27, s. 163.

wszystko, to znaczy całość ludzkiego życia i wszystkie właściwości naszej natury.[36]

Jest oczywiste, że nauczając w ten sposób Grzegorz odrzuca jako niedorzeczne wszelkie pomysły zaprzeczające prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa, np. że nie narodził się, lecz przyszedł bezpośrednio z nieba.[37] By uleczyć naszą naturę Słowo musiało tę właśnie naturę przyjąć. Nie wyzdrowieje chory, jeśli lekarstwo otrzyma zdrowa część ciała zamiast chorej.[38]

Zobaczyliśmy, jak Grzegorz wskazywał na konieczność rozciągnięcia uzdrawiającej mocy Słowa na całe ludzkie życie. Należy jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden punkt nauczania autora *Wielkiej Katechezy*. Odpowiadając na zarzut zbyt późnego pojawienia się Słowa Wcielonego i dokonania przezeń dzieła odkupienia, biskup Nyssy stwierdza, że ratunek dany człowiekowi musiał rozciągnąć swe działanie także na całą nędzę moralną ludzkości, czyli inaczej mówiąc na całe dzieje, od występku Kaina aż po ostatnie grzechy znane w historii.[39] Tu znowu pojawia się porównanie Boga do lekarza. Tak jak lekarz zwleka z rozpoczęciem leczenia do czasu ujawnienia na zewnątrz wszystkich ukrytych w ciele chorego zarazków, tak Bóg czekał aż ujawni się wszelkie zło, wszelki rodzaj nieprawości, aby wszelki jej rodzaj został uleczony.[40]

b) Wyzwolenie człowieka z niewoli śmierci

Grzegorz z Nyssy mówi o uwolnieniu ludzkiej natury z niewoli śmierci w podobny sposób, jak mówił o oczyszczeniu. Ukazuje odbiorcom katechezy obraz Boga pochylającego się nad człowiekiem. Tym razem podkreśla jednak, że Bóg pochylił się tak bardzo, iż dotknął śmiertelności.[41] Dotknął i uleczył człowieka z tej najgorszej choroby.

Taki jest obraz. Fakty, które opisuje, to śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a więc zgoda na oddzielenie duszy i ciała i ponowne ich połączenie

---

[36] por. *Katech.* 27, s. 163n. Przytoczmy podobne sformułowanie tej ważnej teorii pochodzące od Grzegorza z Nazjanzu: Słowo *idzie do własnego obrazu, przyjmuje ciało z powodu ciała, dla mojej duszy łączy się z myślącą duszą, aby podobnym oczyścić podobne, i staje się człowiekiem pod każdym względem z wyjątkiem grzechu*; *Mowa* 38,13, s. 421 w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, tłum. zbiorowe, s. 415-424; por. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s. 175, 194.

[37] por. *Katech.* 27, s. 164.

[38] por. tamże.

[39] por. *Katech.* 29, s. 166n.

[40] por. tamże; por. J. M. Szymusiak, *Ojcowie kapadoccy*, dz. cyt., s. 331; por. R. Payne, dz. cyt., s. 148.

[41] por. *Katech.* 32, s. 169.

własną mocą.

Zapytajmy jednak, w jaki sposób chwila, w której pochwycone przez szatana życie przezwyciężyło śmierć, a światło rozbłysło w krainie ciemności,[42] stała się chwilą oswobodzenia każdego człowieka? Jak tamto zmartwychwstanie może być przyczyną mojego zmartwychwstania?

Kluczem do zrozumienia nauki Grzegorza na ten temat jest jego antropologia. Pozwala mu ona widzieć całą ludzkość jako jedną osobę. W ten sposób, tak jak w ludzkim ciele czynności różnych zmysłów łączą się ze sobą i mają na siebie wpływ, tak w ludzkiej naturze to co dotyka jednego człowieka, udziela się innym.[43] Grzech, który zaczął się od jednego człowieka, przeszedł na wszystkich - na całą ludzkość.[44]

Podobnie jest ze zmartwychwstaniem. Słowo przyjęło prawdziwą ludzką naturę. Doświadczyło prawdziwej śmierci będącej rozdziałem duszy i ciała. Kiedy więc jako prawdziwy człowiek Chrystus swą Boską mocą połączył ponownie i już nierozerwalnie duszę z ciałem, nie mogło to pozostać bez wpływu na innych ludzi. Łącząc w sobie w ogólniejszy sposób substancję duchową i cielesną, sam swoim ciałem dał początek zmartwychwstaniu całej ludzkości.[45] W ten sposób połączenie to ogarnia wszystkich ludzi.[46]

Takie rozumienie zmartwychwstania Chrystusa tłumaczy również, w jaki sposób przyjęcie i przebóstwienie ciała konkretnego człowieka ma wpływ na całą naturę, a więc i na mnie. Bowiem to co mówiliśmy o oczyszczeniu, dotyczy również natury. Tyle, że przy okazji nauki o zmartwychwstaniu Grzegorz mówi o tym w sposób wyraźny.

c) Wyzwolenie świata i szatana

Nie tylko w uzdrowieniu i wyzwoleniu człowieka z więzów śmierci widział Grzegorz z Nyssy owoce zbawczego dzieła Wcielonego Słowa - dzieła, które po tym, co powiedzieliśmy powyżej, musimy rozumieć jako obejmujące całe życie ziemskie Chrystusa ze szczytowym punktem w chwili śmierci i zmartwychwstania. Jego obecność wśród ludzi dotknęła także otaczającej człowieka rzeczywistości.

---

[42] por. *Katech.* 24, s. 160n.

[43] por. *Katech.* 32, s. 169.

[44] por. *Katech.* 16, s. 153; por. Grzegorz z Nyssy, *Homilie o Modlitwie Pańskiej, Homilia* V, 3, s. 703n, w: *Vox Patrum* 6 (1986) z. 11, s. 674-708.

[45] por. *Katech.* 16, s. 153; 32, s. 169.

[46] por. *Katech.* 16, s. 153; por. J. Kelly, dz. cyt. s. 284; por. J. M. Szymusiak, *Ojcowie kapadoccy*, dz. cyt., s. 335.

Biskup Nyssy pisze o tym w jednym z kilku fragmentów *Wielkiej Katechezy* mających udowodnić fakt Wcielenia i uzasadnić jego celowość.[47] Wskazuje tam na widoczne dla wszystkich znaki Bożego przebywania na ziemi.

Pierwszym z nich jest ustanie kultów pogańskich. Grzegorz stwierdza, że nie ma już bałwochwalczych mordów i ofiar, wyroczni i wróżbiarstwa, ołtarzy, świętych gajów i posągów. Wszystko to zniknęło już tak dalece, że w wielu miejscach świata zatarła się nawet pamięć o tych faktach, będących dla niego świadectwem, że świat dał się oszukać przez demony - je to bowiem czczono składając hołd bałwanom.[48] Stało się to wtedy, gdy w ludzkiej naturze objawiła się wszystkim ludziom łaska Zbawiciela. Teraz świat napełnił się świątyniami i ołtarzami ku czci Chrystusa, gdzie składa się *świętą i bezkrwawą ofiarę*.[49]

Trudniej zauważyć związek pomiędzy Wcieleniem Słowa, a drugim znakiem Bożego przebywania na ziemi. Jest nim według Grzegorza z Nyssy ustanie kultu żydowskiego i wszystkiego, co się z nim wiąże. Pokazuje on, że przed przyjściem Zbawiciela Żydzi mieli Jerozolimę, świątynię i doroczne uroczystości. Bez przeszkód wykonywali przepisy Prawa - choć zarazem to, co robili było według Grzegorza tylko obrazem rzeczywistości.[50] Gdy jednak nie przyjęli oczekiwanego i zapowiadanego przez Prawo i proroków Mesjasza, nie przyjęli objawionej łaski, a wybrali *oszukańczy, z fałszywie zrozumianych słów Pisma powstały zabobon*,[51] gdy poszli za przyzwyczajeniem, nie zaś za rozumem, sytuacja ta uległa zmianie. Nie ma już uroczystości, świątyni, Świętego Miasta, nawet samo miejsce stało się dla Żydów niedostępne z rozkazu panujących.[52]

Grzegorz nie wyjaśnia tego faktu bliżej. Możemy jednak domyślać się, że kluczem do zrozumienia tego fragmentu jest nazwanie przepisów Prawa obrazem.[53] Wraz z Wcieleniem pojawiła się rzeczywistość - obraz był już więc niepotrzebny.

Także ujawniająca się w ludzkich czynach miłość mądrości oraz odwaga męczenników są według Grzegorza dowodem Bożego przebywania na ziemi. Są więc w pewnym sensie owocem tego przebywania.[54]

---

[47] por. *Katech.* 18, s. 154.

[48] por. *Katech.* 18, s. 154n.

[49] *Katech.* 18, s. 155.

[50] por. tamże.

[51] tamże.

[52] por. tamże.

[53] Przykład interpretacji znaczenia świąt żydowskich i świątyni przez Grzegorza z Nyssy zob. *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, s. 75n, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, PSP XIV, Warszawa 1974, s. 27-87.

[54] por. tamże.

Na zakończenie przedstawmy naukę Grzegorza o owocach dzieła odkupienia dla szatana. Powróćmy w tym celu do przedstawionego już obrazu połknięcia haczyka i przynęty. Powiedzieliśmy, że szatan wraz z ludzką naturą Chrystusa musiał połknąć również Bóstwo. Znalazł się więc w najbliższym kręgu Bożego działania - działania, którego doświadczyć nie chciał. Czy nie został dotknięty tak jak ci, których trzymał w ciemnościach? Czy zapanowanie życia i światła w jego królestwie, a nawet - idąc dalej za obrazem ryby i haczyka - w jego wnętrznościach, mogło nie dotknąć jego samego? Grzegorz z Nyssy odpowiada twierdząco. Skoro zbliżył się do życia, jasności, nieskazitelności, to musiały i w nim zniknąć cechy przeciwne. Dalej pisze o tym w słowach podobnych do opisu dotyczącego ludzkiej duszy: oczyszczający ogień usuwa złączone z naturą zło, by oczyścić ją jak klejnot, czyli przywrócić utraconą nieskazitelność. Było to dla przeciwnika cierpienie, ale w ten sposób winowajca został uleczony.[55] Zwróćmy jednak uwagę, że "uleczył" nie oznacza tu dokonania pełnego oczyszczenia. W innym miejscu Grzegorz mówi, iż zło zostanie usunięte *po długim czasie*.[56]

Zobaczyliśmy, w jaki sposób Słowo Boże okazało miłość swojemu stworzeniu. Pełne mądrości wybrało sprawiedliwą drogę odkupienia więźnia przez zawarcie umowy. Jednocząc się z ludzką naturą przyjęło uniżenie aż do śmierci, będącej tej umowy realizacją. Dopełniając zaś swego dzieła w pełnym mocy i chwały zmartwychwstaniu, przywróciło ostatecznie naszej naturze życie i pierwotną czystość. Przed każdym człowiekiem stanęła otworem droga powrotu do utraconego szczęścia. Odmieniło się oblicze ziemi, a sprawca wszelkiego zła został dotknięty łaską.

[55] por. *Katech.* 26, s. 163; por. J. Kelly, dz. cyt., s. 285.
[56] *Katech.* 26, s. 163.

Oddychać drugim płucem

Wojciech Czwichocki OP

Tekst o. Wojciecha Czwichockiego jest wprowadzeniem do zamieszczonego w tym numerze tłumaczenia fragmentu książki Basila Krivocheine, poświęconej Symeonowi Nowemu Teologowi.

Symeon

Postać Symeona nie jest zbyt znana polskiemu czytelnikowi, chociaż ukazujące się ostatnio książki dotyczące Modlitwy Jezusowej czy hezychazmu podają bardzo obfite cytaty z jego dzieł i korzystają z jego myśli.[1] Również ks. prof. Wacław Hryniewicz OMI, od lat przybliżający duchową tradycję prawosławia, opublikował krótki artykuł będący szkicem pneumatologii św. Symeona.[2] Mimo to postać świętego, tak ważnego dla zrozumienia duchowości Kościoła Wschodniego i pełnego ujmującego czaru, pozostaje nadal nieznana.

Święty Symeon Nowy Teolog urodził się w 949 roku w Galatei (Paflagonia w Azji Mniejszej). Jego rodzice należeli do wpływowej arystokracji bizantyjskiej. W wieku jedenastu lat wyjeżdża do Konstantynopola, aby tam pobierać nauki, które według zamierzeń ojca miały mu zapewnić wysoką pozycję na cesarskim dworze. Młody Symeon rezygnuje jednak szybko zarówno z dalszej nauki jak i dworskiej kariery. W Konstantynopolu poznaje starca Symeona Pobożnego. Kontakt z tą charyzmatyczną osobowością zostawi ślad w całej jego późniejszej drodze duchowej.

Warto tu przy okazji wspomnieć, jak wielkie znaczenie w duchowości chrześ-

---

[1] Zob. G. A. Maloney, *Tchnienie mistyki*, Warszawa 1984. *Modlitwa serca*, Włocławek 1992. O. Clement, J. Serr, *Modlitwa serca*, Lublin 1993. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993.

[2] W. Hryniewicz, *Przyzywanie Ducha. Bizantyjska pneumatologia Symeona zwanego Nowym Teologiem*, Znak 466, s. 4-15.

cijańskiego wschodu posiadają starcy. Dla człowieka szukającego Boga starzec jest tym, który przekazuje uczniowi Słowo Boga. Nie słowa swojej mądrości czy doświadczenia, ale właśnie Słowo samego Boga. Bycie starcem to dar charyzmatyczny, którego nie można się nauczyć.[3] Instytucja starców ma swoje źródło w doświadczeniach Ojców Pustyni z III wieku, a jej kontynuacją są starcy rosyjskiego odrodzenia duchowego w XIX wieku.

Pod wpływem życia i nauk swojego mistrza Symeon wstępuje do znanego monasteru Studios w Konstantynopolu. Staje się mnichem i przyjmuje imię swego duchowego ojca. W niedługim jednak czasie opuszcza wspólnotę braci w Studios, aby zamieszkać w niewielkim klasztorze św. Mamasa. Życie w wielkim klasztorze niekorzystnie wpływało na jego rozwój duchowy, a w dodatku zabraniano mu praktykowania ascezy pod kierunkiem Symeona Pobożnego. W niedługim czasie zostaje wyświęcony na kapłana, a po trzech latach staje na czele klasztoru jako igumen (opat). Jest gorliwym przełożonym, płomiennym kaznodzieją i mądrym doradcą. Jego gorliwość stanie się przyczyną wielu konfliktów. Mnisi od św. Mamasa nie zawsze podzielali gorliwość swojego igumena. Doszło do buntu, mnisi zostali usunięci z monasteru, jednak Symeon umożliwił im powrót do wspólnoty.

Przyczyną drugiego konfliktu były uroczyste obchody ku czci zmarłego Symeona Pobożnego, które zorganizował igumen, mimo że jego duchowy mistrz nie był jeszcze oficjalnie uznany za świętego. Doszło tu do zderzenia dwóch sposobów myślenia o świętości. Z jednej strony stał Symeon przedstawiając znaczenie charyzmatycznej osobowości swojego nauczyciela, w którym dostrzegał działanie Bożego Ducha. Z drugiej zaś metropolita Stefan - człowiek wszechstronnie wykształcony, ale oddalony od doświadczenia duchowego i gorliwy w przestrzeganiu formalnej ortodoksji. Symeon rezygnuje z pełnienia funkcji igumena, a niedługo potem udaje się na wygnanie. Umiera 12 marca 1022 roku, nie powróciwszy z wygnania.

Dzieła, które pozostawił po sobie święty Symeon są w większości zapisem osobistych doświadczeń Boga. Pierwszą grupę stanowią *Katechezy*, które wygłosił do swoich braci. Następnie *Rozdziały teologiczne, gnostyckie i praktyczne*, które są przedstawieniem jego doktryny duchowej za pomocą krótkich rozdziałów (*centurie*). W *Traktatach teologicznych i etycznych* zawarł naukę na temat wizji Boga, przebóstwienia człowieka, apathei, doskonałości życia chrześcijańskiego i wartości sakramentów. Najpiękniejszą jednak część literackiej spuścizny

[3] Polecam bardzo dobry artykuł prawosławnego biskupa A. Blooma, *Duchowość i kierownictwo duchowe*, W drodze 8/1989, s. 37-41, a także książkę M. Schneidera, *Ze źródeł pustyni*, Kraków 1994.

św. Symeona stanowią *Hymny*. Autor opisuje drogę przebóstwienia opierając się na własnych doświadczeniach. Kolekcję hymnów rozpoczyna przepiękna inwokacja do Ducha Świętego. Wszystkie zaś jego utwory poetyckie są przykładem połączenia geniuszu teologa z wrażliwością poety. Wreszcie *Listy*, które Symeon pisał do swoich uczniów i przyjaciół, dopełniają całości tego, co z napisanych przez Świętego dzieł dotarło do naszych czasów.

Święty Symeon Nowy Teolog jest jedną z tych osobowości, które zawsze powodowały napięcia między elementem instytucjonalnym i charyzmatycznym Kościoła. Fakt uznania w Kościele bizantyjskim świętości człowieka reprezentującego tak osobistą formę pobożności jak Symeon przełamuje stereotypowe poglądy o skostnieniu i sztywności tradycji tego Kościoła.[4] O ile potwierdzenie jego świętości nie jest tak nieoczekiwane jak mogłoby się wydawać, o tyle nadanie mu tytułu Teologa może budzić uzasadnione zdziwienie.

Nowy Teolog

W tradycji Kościoła wschodniego tylko trzej święci noszą przydomek Teologa: Apostoł Jan, autor czwartej, najbardziej mistycznej ewangelii, św. Grzegorz z Nazjanzu, twórca hymnów opiewających Trójcę Świętą i wreszcie św. Symeon, charyzmatyczny mnich opisujący w pięknej poezji mistyczne zjednoczenie z Bogiem.

Czym wobec tego jest teologia dla wschodniego chrześcijaństwa i jaką rolę pełnią w niej teologowie? W obiegowych opiniach znaleźć można dwie sprzeczne ze sobą tendencje. Po pierwsze: prawosławie postrzegane jest przede wszystkim jako Kościół Tradycji. Sama zaś Tradycja rozumiana bywa jako zespół sztywnych i skostniałych poglądów, które nie zmieniają się ani nie ewoluują od czasów pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych. Według tego poglądu teologia byłaby zakonserwowanym zbiorem starożytnych dogmatów, nie liczyłaby się ze zmieniającymi się czasami oraz nie dostrzegała nowych problemów, przed którymi staje człowiek wierzący.

Z drugiej jednak strony wiadomo, że teologowie wschodniego chrześcijaństwa cieszą się dużą wolnością w swoich poszukiwaniach, co często uważane jest za przejaw swoistej anarchii czy też braku specjalnej troski o spójność teologicznego przekazu. Jak wiadomo, prawosławie nie zna Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, zaś sfera jego dogmatycznych orzeczeń zamyka się wraz z potępieniem ikonoklazmu na Soborze Nicejskim II w 787 roku. Dotyczy więc przede wszystkim

[4] Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 96.

rozstrzygnięć trynitarnych i chrystologicznych. Natomiast sfera *theologumena* jest niezwykle szeroka, mieszcząc w sobie bardzo różne rozwiązania teologiczne[5]. Żeby jednak zrozumieć, czym naprawdę jest teologia dla chrześcijańskiego wschodu, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie o cel, jaki ona sobie stawia.

Już samo spojrzenie na trzech największych teologów powinno skłonić nas do refleksji. Żaden z nich nie jest twórcą jakiejś teologicznej szkoły czy też systemu, żaden z nich nie napisał syntezy teologicznej w rodzaju zachodnich *sum*. Co więcej, pozostawiona przez nich spuścizna daleka jest od ścisłości, której wymagalibyśmy od tego rodzaju dzieł, a subiektywność spojrzenia prowokuje do podejrzliwości, czy rzeczywiście odzwierciedlają one dokładnie nauczanie Kościoła, czy też raczej są swobodną refleksją świętych, ale niekoniecznie precyzyjnie wyrażających się teologów.

Bo też celem teologii, w rozumieniu wschodnim, nie jest tworzenie oszałamiających syntez czy systemów. Prawdziwa teologia to poznanie Boga Żywego - nie pojęć o Bogu, ale samego Boga. Człowiek poznaje świat przez *umysł* i *rozum*.[6] Rozum znajduje się w mózgu i dzięki logicznym zasadom sprzeczności i tożsamości formalnej poznaje świat w jego wielości. Natomiast umysł ma swoją siedzibę w sercu (duchowym centrum osoby) i będąc otwarty na łaskę poznaje to, co dla myśli dyskursywnej jest niedostępne. To właśnie umysł dzięki doświadczeniu, "poczuciu Boga" umożliwia prawdziwe poznanie, czyli prawdziwą teologię. Teologia spisana w księgach jest więc albo zapisem doświadczenia Boga, albo wypływającym z doświadczenia opisem drogi, która prowadzi do prawdziwego poznania Boga. Teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu to kontemplacja Trójcy Świętej.[7] Wszystko w nauczaniu Kościoła czy orzeczeniach dogmatycznych zmierza do tego, aby pomóc człowiekowi w osiągnieciu celu, doprowadzeniu go do prawdziwej teologii. Spory dogmatyczne pierwszych siedmiu soborów, jakkolwiek mogą się wydawać nic nie znaczącymi kłótniami o rzeczy nie mające związku z życiem, dla Ojców były zawsze sporami o to, co najistotniejsze: o możliwość lub niemożliwość doświadczenia Boga.

Także liturgia jest miejscem specyficznie "teologicznym". Zasada *lex orandi, lex credendi* ma na wschodzie swoje szczególne znaczenie. Każda prawda teologiczna, aby mogła być uznana w Kościele, musi mieć swoję odzwierciedlenie w kulcie. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze liturgią, dzięki

---

[5] S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 115.

[6] Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 54-63.

[7] Cytuję za Evdokimowem: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XV*; Ewagriusz, *Cent. gnost. VII, 52*; *PG XL, 1221 D*.

sprawowanym sakramentom, uświęconej przestrzeni oraz ikonom, jest miejscem doświadczenia Boga, czyli źródłem teologii. Po drugie, jeżeli brakuje obecności w kulcie, istnieje podejrzenie, że dana prawda teologiczna pochodzi od człowieka, a nie od Boga, gdyż nie karmi ona wtedy Kościoła, nie udziala mu życia i jest tylko pustym pojęciem, słowem, za którym nic nie stoi.

Jak widać teologia wschodniego chrześcijaństwa zawsze jest teologią mistyczną. Zawsze prowadzi do doświadczenia Boga. Inaczej jest bezwartościowa, nie ma sensu, jest "teologią demonów", jak pisze św. Maksym Wyznawca.[8]

Warto w tym miejscu przytoczyć spór, jaki miał miejsce w XIV wieku między Barlaamem z Kalabrii a św. Grzegorzem Palamasem. Otóż Palamas stanął w obronie mnichów z góry Athos, którzy twierdzili, iż w swoich modlitwach doświadczają wizji światłości, którą utożsamiali z Boskim Światłem. Barlaam twierdził, że niemożliwe jest doświadczenie Boga w ciele, a mnisi według niego ulegali niebezpiecznym złudzeniom. Dla św. Grzegorza *doświadczenie* mnichów było dostatecznym argumentem, żeby ich wizje uznać za prawdziwe doświadczenie Boga. Podstawą jego nauki o niestworzonych energiach było doświadczenie modlących się mnichów, a nie abstrakcyjne spekulacje dotyczące oderwanych od życia pojęć.

Teolog musi być osobą świętą. Nie można nauczać o Bogu, jeśli się Go nie doświadcza. Dlatego właśnie Kościół przede wszystkim słucha swoich świętych, przez których przemawia Żywe Słowo.[9] Tajemnicę Boga można poznać jedynie przez objawienie i uczestnictwo. Teolog poznając Boga sam staje się do Niego podobny. Samo doświadczenie Boga jest możliwe dopiero wtedy, gdy człowiek uczestniczy w tajemnicy *theosis*, przebóstwienia człowieka przez niestworzone energie. *Podobne poznaje się przez podobne*, nie można poznać Boga, nie można o Nim mowić, jeśli nie stało się *bogiem przez łaskę*.[10] Kresem teologii (a nie tylko tego, o czym naucza teologia) jest przebóstwiające zjednoczenie z Bogiem.

Święty (*priepodobnyj*)

Święty to człowiek, który jest przeniknięty przez niestworzone energie. Energie te są - według św. Grzegorza Palamasa - Bożym działaniem w świecie. Tak jak promień Słońca, który nie przestając być Słońcem, działa na Ziemi. Święty to nie tyle człowiek zbawiony, co przebóstwiony. Teologia zachodnia,

[8] *PG XCI, 601 C.*

[9] P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 56.

[10] Św. Symeon Nowy Teolog, *Euch 1, 207-208.*

rozpoczynając swoją refleksję od dramatu grzechu pierworodnego, kładzie akcent na zbawienie człowieka. Zwłaszcza od czasów św. Anzelma zbawienie rozumiane jest jako zdjęcie z człowieka ciążącej na nim winy, co dokonało się mocą zastępczej śmierci Jezusa na krzyżu. Wschodnia teologia za punkt wyjścia swoich rozważań przyjmuje stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Ten obraz jest w człowieku niezniszczalny. Grzech pierworodny spowodował jego osłabienie, ale nigdy nie zniszczył go do końca. Celem Wcielenia było nie tylko odnowienie tego, co zostało nadwyrężone przez grzech, ale doprowadzenie do pełni, do przeniknięcia człowieka boskością. Taki jest cel życia człowieka: żyć w sercu Trójcy Przenajświętszej, stać się *bogiem przez łaskę*.[11]

Dla św. Symeona przebóstwiające zjednoczenie z Bogiem zaczyna się już w tym życiu. Dąży on do zacierania granicy między tym a przyszłym życiem. Paruzja, zmartwychwstanie już zaczęły się w sercu tego, kto daje przeniknąć się Boskiemu światłu niestworzonych energii. Możliwe jest według niego ujrzenie w sposób zmysłowy Chrystusa w tym życiu. Kto zaś Go ujrzy w ten sposób, ten nigdy nie doświadczy śmierci.[12]

Pro domo sua

Zachodnią tradycję teologiczną można porównać do witrażu. Olbrzymie okno, misternie poskładane kolorowe szkiełka tworzące zawiły rysunek, tysiące symboli. Całość trudna do ogarnięcia jednym spojrzeniem. Wzrok długo wędruje z góry na dół, usiłując rozpoznać znaczenie barwnych plam. Dopiero cofnięcie się o kilka kroków, zdobycie dystansu ukazuje oszałamiającą całość. Jednak całe to olbrzymie dzieło byłoby martwe bez światła. To ono wydobywa barwy, łączy ze sobą pozornie bezładnie rozrzucone plamy nadając im sensowne kształty. Światło jest życiem witraży. Właśnie wschodnia tradycja teologiczna, niosąca w sobie świeżość Kościoła pierwszych wieków, jest dla piszącego te słowa światłem, które pozwala żyć Prawdzie.

Opisując wzajemne relacje chrześcijańskiego wschodu i zachodu, często używa się porównania do oddychania. Zdrowy człowiek oddycha obydwoma płucami. Chrześcijaństwo jest chore, ponieważ rozdarte, zagubiło pełny oddech. Powrót do zdrowia to powrót do źródeł, próba oddychania także drugim płucem.

[11] Tamże.

[12] Św. Symeon Nowy Teolog, *Cat 2*.

Przebóstwienie
w nauce św. Symeona Nowego Teologa

Basil Krivocheine

Zaprezentowany poniżej tekst stanowi ostatni rozdział monografii opracowanej przez prawosławnego biskupa Brukseli i całej Belgii a poświęconej świętemu Symeonowi Nowemu Teologowi.[1] *Arcybiskup Basil Krivocheine (1900-1985) był znanym patrologiem i teologiem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Dzięki swoim publikacjom stał się jednym z autorytetów naukowych w dziedzinie tradycji monastycyzmu atonickiego, jak również całej teologii prawosławnej.*

Przebóstwienie człowieka przez łaskę, gdy staje się on *uczestnikiem Boskiej natury* (2 P 1, 4) i bogiem przez adopcję - nie tracąc kondycji istoty stworzonej - jest starożytnym motywem duchowości chrześcijańskiej.[2] Dla Symeona, podobnie jak dla starożytnych Ojców: Ireneusza, Atanazego z Aleksandrii, a zwłaszcza Maksyma Wyznawcy[3], przebóstwienie było wyższym stanem duchowym, jaki może osiągnąć człowiek i do którego wszyscy chrześcijanie są powołani. Symeon często mówi o nim w swoich pismach. Dla niego celem Wcielenia było przebóstwienie, albo, inaczej mówiąc, Wcielenie jest źródłem przebóstwienia:

> *Bóg-Słowo pożyczył od nas ciało, którego nie miał ze swej natury. Stał się On człowiekiem, którym nie był. Tym, co w Niego wierzą, daje swoją własną boskość, aby stali się jej uczestnikami; boskość, której ani anioł, ani człowiek nie mógłby nigdy zdobyć. I ludzie stali się bogami, którymi nie byli, dzięki*

---

[1] Archiepiskop Wasilij (Krivoschein), *Priepodobnyj Simieon Nowyj Bogosłow*. Paris 1980. Niniejszego przekładu dokonano w oparciu o tekst w języku angielskim: *In the Light of Christ. Saint Symeon the New Theologian (949-1022). Life - Spirituality - Doctrine*, New York 1986.

[2] Na temat terminu *przebóstwienie* zob. hasła Θεοποιέω i Θέωσις w: Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Można tam znaleźć liczne cytaty z dzieł starożytnych Ojców.

[3] Zob. interesującą serię artykułów Mad. Lot-Borodine, "La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XIe siècle" w: *Revue de l'histoire des religions* (1932-1933).

boskość, aby stali się jej uczestnikami; boskość, której ani anioł, ani człowiek nie mógłby nigdy zdobyć. I ludzie stali się bogami, którymi nie byli, dzięki przybraniu i łasce (θέσει καὶ χάριτι). Poprzez nie On obdarza ich mocą, aby się stali synami Boga. Oto dlaczego stawali się synami Boga i teraz stają się synami Boga w ten sam sposób. Nigdy nie zaprzestaną tego czynić.[4]

Dlatego też przebóstwienie jest procesem ciągłym: człowiek uczestniczy w nim zachowując przykazania, które są jedyną drogą prowadzącą do przebóstwienia.

Wyobraź sobie teraz, że ciało jest pałacem i że dusza każdego z nas jest królewskim skarbem. Bóg, złączony z duszą dzięki zachowywaniu [przez nią] przykazań, wypełnia ją całkowicie Boskim światłem i przekształca w boga w rezultacie Jego zjednoczenia z nią i Jego łaski. Ktokolwiek podąża ową drogą cnót, dochodzi do stanu, który zaprawdę godny jest Boga. A przejście gdzie indziej i pójście na skróty, by posiąść następny pałac, jest zupełnie niemożliwe.[5]

Symeon wyraża się w ten sam sposób, gdy mówi o *pokorze, która nas przebóstwia* (θεοποιοῦ ταπεινώσεως).[6] *Miejmy zawsze przed sobą przykazania naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa... dzięki któremu stajemy się bogami przez przybranie i łaskę.*[7]

Wyrażenie *przez przybranie* (θέσει) jest wyraźnie przeciwstawione wyrażeniu *z natury* (φύσει). Oba te wyrażenia można często spotkać w literaturze patrystycznej.

Przebóstwienie to rezultat zjednoczenia z Chrystusem działającym wraz z Ojcem i Duchem Świętym:

Ci, którzy zostali uznani za godnych włączenia w Niego (Chrystusa) i posiadania Go jako Głowy... także stają się bogami przez przybranie, podobni do Syna Bożego. Co za cud! Ojciec odziewa ich w pierwszą szatę, szatę, którą odziany był Chrystus zanim świat powstał. Gdyż jest powiedziane: «Wszyscy ci, którzy zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekli się w Chrystusa», to

---

[4] *Eth* 1, 3. 37-44. (Wykaz skrótów i wskazówki bibliograficzne umieszczono na końcu tekstu - przyp. red.)

[5] *Eth* 11, 82-89.

[6] *Cat* 20, 117.

[7] *Cat* 24, 76-80.

znaczy w Ducha Świętego, który sprawia, że cała nasza istota doznaje niesłychanej, nieopisanej Boskiej przemiany, na sposób godny Boga.[8]

Ludzie stają się *współdziedzicami, towarzyszami Boga i dzięki Bożemu darowi otrzymują nie tylko godność królewską, ale stają się samym Bogiem. Uczestniczą w radości Boga przez wieki wieków.*[9]

Symeon nawiązuje tutaj do przebóstwienia dokonującego się już w tym życiu. Gdzie indziej mówi o przebóstwieniu *eschatologicznym*, o chwili, gdy święci staną się jak Chrystus. Wtedy, *gdy księga sumienia świętych zostanie otwarta... Chrystus Bóg, obecnie ukryty w nich, zabłyśnie, jak zabłysnął najprzód z Ojca przed wszystkimi wiekami. Wtedy święci będą jak Najwyższy.*[10]

Chwałę przebóstwionych świętych porównuje Symeon do przedwiecznej chwały Syna:

Rzeczywiście, tak jak Ojciec zawsze będzie znał swego Syna, a Syn Ojca, tak i święci zawsze będą znali siebie nawzajem. Będą mogli widzieć nawzajem swoją chwałę i każdy będzie widział swoją własną, jak Ojciec widzi chwałę Syna, a Syn Ojca. Jaka będzie dokładna natura chwały świętych? Taka jak chwały Syna Bożego.[11]

Nie tylko w przyszłym wieku, ale już teraz: *Jedyny, który jest Bogiem z natury, rozmawia z bogami zrodzonymi z Niego przez łaskę.*[12] Święci *układają teologiczny hymn skierowany ku Cudownemu Sprawcy ich przemiany.*[13]

Ktoś może jednak zostać zwiedziony przez nadzieję przebóstwienia i upaść, tak jak to było w przypadku Adama, *człowieka ziemskiego.*[14] Tymczasem Symeon zachęca wszystkich, zwłaszcza grzeszników, by śpieszyli ku przebóstwieniu poprzez dzieła skruchy:

Słuchajcie wy, którzy podobnie jak ja przekroczyliście (prawo), śpieszcie się. W waszym znoju wytężajcie się w biegu, by otrzymać, by uchwycić znaczenie niematerialnego ognia - mówiąc «znaczenie» skierowuję was do Boskiej istoty

---

[8] *Eth* 4, 586-594.
[9] *Eth* 10, 314-317.
[10] *Eth* 1, 12. 284-287.
[11] *Eth* 1, 12. 307-313.
[12] *Euch* 1, 207-208.
[13] *Euch* 1, 216-217.
[14] *Eth* 13, 60.

- ażeby zapalić duchową lampę waszych dusz, tak by stały się jaśniejącymi lampami w świecie - nawet, gdy nie są widziane przez tych, którzy są na świecie, tak że wy możecie stać się jako bogowie, posiadając całą Bożą chwałę w swym wnętrzu.[15]

Warto zauważyć, że Symeon zachęcając nas do uchwycenia Boskiej istoty, myśli o chwale Boga, która w pełni przebywa w nas, gdy ktoś staje się *jak Bóg*.

O cudowny, niewiarygodny dar Twojej dobroci! Gdyż ludzie mogą przyjąć formę Boga i Ten, którego nic nie może objąć, wieczny, Jedyny niezmienny z natury, przychodzi, by przebywać we wszystkich, którzy są tego godni, a więc każdy w pełni obejmuje w sobie wielkiego Króla wraz z Jego Królestwem i wszystkimi błogosławieństwami. Błyszczą oni jaśniej, niż promienie widzialnego słońca - jak mój Bóg zajaśniał w swoim zmartwychwstaniu.[16]

Jednakże ten stan jest zaledwie początkiem rozwoju, który nigdy się nie skończy:

Istotnie, poprzez wieki rozwój nie będzie miał końca, gdyż tylko uchwycenie nieuchwytnego może przerwać to wzrastanie ku kresowi bez kresu (ατελέστου τέλους). *Ten, którym nikt nie może się nasycić, stałby się wtedy przedmiotem nasycenia. Przeciwnie, napełnienie Nim i bycie pełnym chwały w Jego świetle spowoduje niepojmowalny rozwój, nieopisywalny początek. Jak ci, co posiadają Chrystusa, który przybrał w nich formę, stoją blisko Tego, który błyszczy niedostępną światłością, tak i kres staje się w nich podstawową zasadą chwały, albo — by lepiej wyrazić moją myśl — u kresu będą mieli początek, a u początku kres.*[17]

Potwierdzając możliwość świadomej rzeczywistości przebóstwienia nawet w tym życiu, Symeon - jak wszędzie w swych pismach - podkreśla, że pełnia przebóstwienia należy jedynie do eschatologicznego bezkresu. Termin ατέλεστος τέλος

[15] *Hymn* 13, 11-19.
[16] *Hymn* 1, 168—176.
[17] *Hymn* 1, 180—190.

Grzegorza z Nyssy[18], który Symeon tutaj zapożycza, dobrze wyraża metafizyczny dynamizm jego duchowości.

W następujących słowach Symeon mówi o owym przebóstwieniu po śmierci:

Nawet jeśli Bóg spoczywa we wszystkich swoich świętych, święci żyją i poruszają się w Nim, gdyż chodzą w świetle jak po stałym gruncie. O cudzie! Jak aniołowie i synowie Najwyższego będą oni bogami, gdy umrą, ponieważ są zjednoczeni z Tym, który jest Bogiem z natury, oni, którzy przez przybranie stali się jak On.[19]

Symeon pyta Boga: *Jak Ty czynisz bogów z nas ludzi?*[20], a następnie sam odpowiada, iż dzieje się to przez łaskę:

Któż jeszcze potrzebuje jakiegoś innego dobra w życiu obecnym, gdy posiada Chrystusa? Jeśli ktoś ma łaskę Ducha w swym sercu, czy miałby nie mieć w sobie czcigodnej Trójcy, która oświeca go i czyni bogiem?[21] *On całkowicie mnie odnowił, sprawił, że cały stałem się nieśmiertelny, zupełnie mnie przebóstwił i przekształcił w Chrystusa.*[22]

Przebóstwienie człowieka, który staje się bogiem przez łaskę - czyli istotowo zjednoczony jest z Bogiem - to niezrównana tajemnica:

Jak mógłbym wyjaśnić, kim jest Ten, który jest złączony ze mną i z którym ja jestem złączony - ja, który stałem się jednym? Obawiam się i lękam, że jeśli ci powiem, będziesz wątpił, a w rezultacie twej niewiedzy wpadniesz w bluźnierstwo... Tym niemniej stawszy się jedną istotą, ja i Ten, z którym jestem zjednoczony, jakim imieniem winienem się nazwać? Bóg, który ma dwie natury złączone w jednej osobie, stworzył ze mnie podwójną istotę. Dlatego, uczyniwszy mnie podwójnym, nadał mi dwa imiona. Uchwyć różnicę! Z natury jestem człowiekiem, z łaski jestem bogiem. Spójrz, co według mnie przed-

[18] Na temat tego aspektu duchowości Grzegorza z Nyssy zob. rozdział *L'épectase*, w: Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, s. 309-326.

[19] *Hymn* 27, 90—95.

[20] *Hymn* 6, 5.

[21] *Hymn* 19, 51—55.

[22] *Hymn* 30, 358—361.

stawia zjednoczenie z Nim: dzieje się ono w sposób świadomy i pojmowalny, istotowy i duchowy.[23]

Takie przebóstwienie jest owocem skruchy i przyjmowania przebóstwionego Ciała Chrystusa.[24] Obejmuje ono sobą całego człowieka, ciało i duszę, a dokonuje się w niesłychany sposób przez przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa w Komunii.[25] Człowiek jest całkowicie przemieniany: wchłaniany w światło,[26] nabywa Boski umysł. Jeśli naśladujemy Chrystusa, Duch Święty przebóstwia nas sprawiając, iż nie ulegamy zepsuciu:

Wtedy Stwórca... pośle boskiego Ducha. Nie mówię, że da inną duszę podobną do tej, którą masz,[27] *ale Ducha, czyli Tego, który pochodzi od Boga. On natchnie i oświeci cię, On sprawi, że zajaśniejesz i od-tworzy cię zupełnie. Podlegasz zepsuciu. On przekształci cię tak, byś już zepsuciu nie podlegał. On odnowi dom pozbawiony fundamentu - myślę tu o domu twej duszy. Równocześnie sprawi, że całe twoje ciało nie będzie już podlegało zepsuciu, i to całkowicie. On uczyni cię przez łaskę bogiem podobnym do twojego Wzoru.*[28]

Skoro przebóstwienie jest rezultatem Wcielenia, nie mogło się ono rzecz jasna dokonać przed przyjściem Chrystusa. Wspomniawszy tych, którzy stali się niebiańscy, uwolnieni od zepsucia przez spożywanie chleba z niebios, Symeon pyta:

Istotnie, któż był taki przez wszystkie wieki? To znaczy: wśród synów Adama, dopóki Mistrz stworzeń niebieskich i ziemskich nie zstąpił z niebios? To właśnie On przyjął ciało, nasze ciało, i dał nam boskiego Ducha... Ten Duch będąc Bogiem obdarza nas wszelkim błogosławieństwem.[29]

To, co wydarzyło się w Starym Testamencie, na przykład przeniesienie do nieba Henocha i Eliasza, było jedynie symbolem i figurą. Takie wydarzenia *są*

---

[23] *Hymn* 30, 439-462.

[24] *Hymn* 30, 467-472.

[25] *Hymn* 30, 474-487.

[26] *Hymn* 36, 58-62.

[27] Jest to być może polemika z messalianami lub wyraz chęci odróżnienia się od nich. Ludzie ci nauczali, że prawdziwi chrześcijanie nawracając się otrzymują nową duszę.

[28] *Hymn* 44, 147-165.

[29] *Hymn* 44, 336-346.

symbolami ocieniającymi te (rzeczywistości), które otoczone są transcendencją i nieporównywalną chwałą, według stopnia, w jaki Niestworzony transcenduje z natury to, co stworzone.[30]

Realność Wcielenia oraz przyobleczenia się w Chrystusa w chrzcie gwarantują realność przebóstwienia człowieka. Jest to świadomy stan, dostrzegalny jedynie dla Boga i dla tego, który jest przebóstwiany. Dla innych ludzi pozostaje on niewidzialny. Symeon stwierdza:

> *Lecz jeśli (Pan) rzeczywiście stał się synem człowieczym, to prawdziwie czyni z ciebie syna Bożego. Gdyby przyjął ciało jedynie pozornie, to otrzymalibyśmy ducha jedynie w zamiarze. Ale podczas chrztu przyoblekłem się w Chrystusa nie w sposób zmysłowy, lecz duchowy. Jakże ten, który przyoblekł syna Bożego, miałby nie stać się bogiem przez łaskę i przybranie, w świadomości, w wiedzy i kontemplacji? Jeśli Bóg-Słowo stał się człowiekiem nieświadomie, to ja również stałem się bogiem nieświadomie... Rzeczywiście, jak Bóg stał się człowiekiem w (Jego) ciele bez zmiany i widzialny dla wszystkich, tak w podobny sposób rodzi mnie niewyrażalnie, duchowo. Tak jak On w ciele nie został rozpoznany przez tłumy jako Bóg, tak również wszyscy ludzie widzą, czym jesteśmy - zwyczajnymi ludźmi. Co za przedziwne zdarzenie! Tłum bowiem nie jest w stanie zobaczyć, czym staliśmy się przez łaskę Boga. Jest to zarezerwowane jedynie dla tych, których oczy zostały dobrze oczyszczone - widzą nas jakby przez powiększające soczewki. Dla nieczystych zaś ani Bóg, ani my sami nie jesteśmy widzialni. Oni nie wierzą, oni nie mogą wierzyć, że my już staliśmy się (tacy, jak opisałem).*[31]

Ci, którzy zostali przebóstwieni, widzą Boga, swojego Ojca:

> *Ten, który jest ponad-istotowy i niestworzony, przyjął ciało i sam ukazał mi siebie jako stworzenie. Całkowicie mnie przebóstwił. Zabrał mnie do siebie w cudowny sposób... Skoro więc Bóg stał się człowiekiem... i przebóstwił mnie, ja - człowiek, którego On przyjął - staję się bogiem przez przybranie. Widzę tego, który jest Bogiem z natury, Boga, którego żaden człowiek nigdy nie był w stanie ujrzeć, którego w ogóle nikt nie może ujrzeć. Tak ci, którzy otrzymali Boga dzięki dziełom wiary i stali się bogami - zrodzeni z Ducha - oni właśnie widzą swego Ojca, który nie przestaje zamieszkiwać w niedos-*

[30] *Hymn* 51, 111-113.
[31] *Hymn* 50, 177-180; 190-197; 203-217.

tępnej światłości. Posiadają Go w sobie samych i przebywają w Nim, całkowicie niedostępnym.[32]

Przebóstwienie jest stanem całkowitej przemiany człowieka, której dokonuje Duch Święty. Człowiek zachowuje wtedy Boże przykazania, zdobywa cnoty ewangeliczne i uczestniczy w cierpieniach Chrystusa. Duch Święty daje człowiekowi boski rozum i wyzwolenie od zepsucia. Człowiek nie otrzymuje nowej duszy, lecz Duch Święty jednoczy się istotowo z nim całym, z ciałem i z duszą. Czyni z niego syna Bożego, boga przez przybranie, choć człowiek nie przestaje być człowiekiem, zwykłym stworzeniem, nawet wtedy, gdy jasno widzi Ojca. Może być jednocześnie nazywany człowiekiem i bogiem. Podstawą przebóstwienia jest Wcielenie. Przebóstwienie stało się możliwe od czasu, gdy Słowo przyjęło ciało, przyjęło nasze człowieczeństwo i dało nam swoją boskość, i od momentu, gdy człowiek przyoblekł Chrystusa w chrzcie. Dokonuje się ono przede wszystkim przez uczestniczenie w Ciele i Krwi Chrystusa. Będąc stanem świadomym duchowo i jasno odczuwanym przez tego, który go otrzymuje, przebóstwienie pozostaje zawsze napawającym grozą misterium, przewyższającym wszelkie ludzkie zrozumienie i niedostrzeganym przez większość ludzi. Rzeczywiście ci, którzy zostali nim obdarzeni, są nieliczni, chociaż wszyscy ochrzczeni są do niego wezwani. To ich wina, jeśli sami pozbawiają się przebóstwienia.

Tę nagłą radykalną przemianę mającą wewnętrzny, duchowy charakter, lecz oddziałującą na całego człowieka, Symeon obdarza różnymi nazwami: *duchowe narodzenie*, *mistyczne zmartwychwstanie*, *chrzest w Duchu*, a w końcu - *przebóstwienie*. Nie potrafimy jednak jasno określić, czym te stany różnią się między sobą. Wydaje się jednak, że *przebóstwienie* jest ostatnim i najmocniejszym terminem, odnoszącym się raczej do przemiany ontycznej niż tylko czysto duchowej. Jednakże Symeon jasno stwierdza, że człowiek, stając się bogiem przez przybranie, nie odrzuca swej stworzonej natury. Ponadto Symeon rozróżnia trzy stopnie przebóstwienia: podczas życia na ziemi (kładzie nań szczególny nacisk), przebóstwienie po śmierci czyli w przyszłym życiu oraz przebóstwienie przy powszechnym zmartwychwstaniu. To ostatnie jest niekończącym się wstępowaniem ku pełni, która nigdy nie zostanie osiągnięta. Innymi słowy, przebóstwienie jest częścią zbawczego działania Boga. Właściwie jest samym jego celem.

przeł. Paweł Trzopek OP

[32] *Hymn* 52, 50-60.

Krytyczne wydania wielu pism Symeona ukazały się w serii Sources chrétiennes (SC), *Paris, Editions du Cerf. Poniżej podajemy spis dzieł Symeona i wykaz skrótów użytych w tekście.*

Κατηχήσεις, *Catéchèses* (Cat), ed. B. Krivocheine & J. Paramelle.

I *Catéchèses* 1-5, SC 96, 1963.

II *Catéchèses* 6-22, SC 104, 1964.

III *Catéchèses* 23-24, SC 113, 1965.

Ευχαριστία, *Actions de grâces 1 et 2* (Euch), SC 113, 1965.

Λόγοι Θεολογικοί, Λόγοι Ηθικοὶ, *Traités Théologiques et Ethiques* (Theol. Eth.), ed. J. Darrouzès.

I *Théal.* 1-3, *Eth.* 1-3, SC 122, 1966.

II *Eth.* 4-15, SC 129, 1967.

Κεφάλαια, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, ed. J. Darrouzès, SC 51, 1957.

Hymnes (Hymn), ed. J. Koder, J. Paramelle & L. Neyrand.

I *Hymnes* 1-15, SC 156, 1969.

II *Hymnes* 16-40, SC 174, 1971.

III *Hymnes* 41-58, SC 196, 1973.

Επιστολαὶ. Wydawnictwo *Cerf* przygotowuje krytyczne wydanie *Listów* w ramach serii SC.

Λόγος περὶ εξομολογήσεως (*List o spowiedzi*), wyd. przez K. Holl w *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, 110-27.

Duchowość i teologia hezychazmu według *Triad* Pałamasa (2)

Grzegorz Bednarz OP

Prezentowany poniżej tekst jest kontynuacją artykułu z poprzedniego numeru. Po omówieniu nauki Grzegorza Palamasa dotyczącej drogi człowieka do spotkania z Bogiem, Autor przedstawia główne rysy wizji teologicznej mnicha z góry Athos oraz porównuje podstawowe tezy palamizmu z doktryną św. Tomasza z Akwinu.

Boskie światło

Hezychaści nauczali o tym, iż istnieje możliwość wejścia w bliską relację z Bogiem. Swoje doświadczenia modlitewne porównywali oni do wizji Apostołów na górze Tabor. Grzegorz Palamas wyjaśnia, że nie można światłości Taboru uważać jedynie za symbol bóstwa Chrystusa - światłość ta jest tożsama z blaskiem bóstwa, ze szczęśliwością, której dostąpią święci w niebie. Grzegorz głosi ten pogląd za Pseudo-Dionizym i wieloma Ojcami Kościoła.[1]

Według hezychastów światłość Taboru była, jest i będzie chwałą Boga. Uważali oni, że w tej szacie światła Jezus Chrystus objawi się znów w Dniu Ostatecznym. Zdaniem Palamasa traktowanie przedmiotu wizji Apostołów jako symbolu, który pojawił się i zniknął, osłabiałoby nasze nadzieje na spotkanie z Bogiem w wieczności. Jeśli bowiem teraz możemy oglądać Boga tylko pod osłoną symboli, to dlaczego mamy wierzyć, że w wieczności będzie inaczej, że spełni się zapowiedź o ujrzeniu Go *twarzą w twarz* - pyta Palamas.[2] Zgadza się on z Barlaamem, iż wizja Apostołów mogła trwać krótko. Jego zdaniem było tak jednak

---

[1] *Triady*, wyd. J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défence des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959, III, 1, 22. Dalej stosuję skrót: *Tr*; por. też: Pseudo-Dionizy, *O imionach Bożych* I, 4.

[2] *Tr* III. 1, 11; 1 Kor 13, 12.

nie dlatego, że sama światłość miała charakter przemijający, ale ze względu na to, iż uczniowie tylko czasowo otrzymali dar jej oglądania.

Kolejnym problemem, jaki musiał wyjaśnić Grzegorz Palamas, była głoszona przez hezychastów teza, że Apostołowie oglądali światło na górze Tabor oczyma ciała. Należało po prostu odpowiedzieć na pytanie, jak to jest możliwe, aby światło, które miało stanowić dowód bóstwa Chrystusa (a więc z tej racji nie mogło mieć natury przemijającej i zmysłowej), mogło być jednocześnie postrzegane przez organa cielesne? Odpowiadając na tę kwestię Palamas twierdzi, że wizja dokonała się mocą Ducha, a oczy uczniów - podobnie jak całe ich ciała - zostały przebóstwione. Doświadczenie z góry Tabor, zdaniem Autora *Triad,* stanowi zapowiedź tego, co obiecał nam dać Chrystus w wieczności, kiedy to - zgodnie z nauką św. Pawła (1 Kor 15, 44) - również nasze ciała będą "duchowe" i wrażliwe na promieniowanie boskiego światła. Dziś nasze ciała są śmiertelne i stanowią przeszkodę dla poznania duchowego, w wieczności otrzymają one anielską godność - twierdzi Grzegorz Palamas.[3]

Widzimy więc, że w interpretacji Autora *Triad* światło Taboru jest dowodem bóstwa Chrystusa. Nie jest ono jednak - mimo iż ukazało się oczom uczniów - światłem naturalnym, zmysłowym we właściwym znaczeniu tego słowa. Jaka zatem jest jego natura? Palamas odpowiada, że światło to posiada naturę boską. Powołując się na autorytet Ojców Kościoła uważa, że boskie oświecenia opisywane w Starym Testamencie były tylko zapowiedzią tego, co dziś dokonuje się w sercach ludzi wierzących w Chrystusa. Przykładowo mógł on odwołać się do przekonania św. Jana Chryzostoma, który uważał, iż chwała promieniejąca kiedyś z oblicza Mojżesza jeszcze mocniej jaśnieje dziś w duszy chrześcijan. Taka nauka Tradycji pozwala Palamasowi stwierdzić: *Na początku stworzenia Bóg rzekł, aby stała się światłość, a dziś On sam stał się naszą światłością.*[4]

Biblijne podstawy dla tezy o wewnętrznym oświeceniu duszy znajduje Autor *Triad* u św. Pawła. Apostoł pisał w Liście do Koryntian, że boska chwała, jaka ujawniła się w przemijającym posługiwaniu Mojżesza, powinna dziś o wiele bardziej ukazać się w nieprzemijającym działaniu Ducha (Wj 34, 29-35; 2 Kor 3, 7-17). Takie sformułowanie daje Palamasowi podstawę do stwierdzenia, że światło promieniejące niegdyś z twarzy Mojżesza jaśnieje dziś na obliczu duchowym świętych. Wyraża on przekonanie, że ci, którzy *narodzili się z Ducha*, to znaczy ci, którzy przyjęli chrzest[5] i zostali uznani przez Boga za godnych,

[3] *Tr* I, 3, 36.

[4] *Tr* I, 3, 6.

[5] Takie znaczenie wyrażeniu z Ewangelii według św. Jana nadawała Tradycja.

kontemplują w swym sercu chwałę Chrystusa. Stało się to możliwe dopiero po Wcieleniu. Przedtem na naszym obliczu duchowym spoczywała ciemna zasłona będąca konsekwencją grzechu Adama. Obecnie zasłona ta opada, zdaniem Palamasa, kiedy człowiek zwraca się w wierze do Jezusa. Według Autora *Triad*, Chrystus przyszedł na ziemię właśnie po to, aby dać nam możliwość oglądania boskiego światła.[6] Pisze on tak:

> *Syn Boży w swej niezrównanej miłości do człowieka nie tylko zjednoczył swoją boską Hipostazę z naszą naturą, przyjmując ciało i duszę, ale również połączył się z samymi ludzkimi hipostazami, dając każdemu wiernemu możliwość komunii z Jego świętym Ciałem. Stał się jednym ciałem z nami i uczynił nas świątynią Bóstwa (...) Jak zatem może On nie oświecać tych, którzy godnie obcują z boskimi promieniami Jego Ciała? (...) Jak może nie oświecać ich dusz tak, jak oświecił uczniów na górze Tabor? W dniu przemienienia Ciało Jezusa, źródło światła i łaski, nie było jeszcze zjednoczone z naszymi ciałami. Wówczas oświecało ono od zewnątrz tych, którzy byli tego godni i dawało oświecenie duszy za pośrednictwem oczu fizycznych, a obecnie, ponieważ to Ciało jest z nami złączone i istnieje w nas, oświeca nasze dusze od wewnątrz .*[7]

Powyższy fragment *Triad* wyraża prawdę o bliskości Chrystusa w życiu chrześcijanina. Zdaniem Palamasa przeciwnicy mnichów kwestionowali możliwość aktualnej obecności Boga w życiu Kościoła. Dla niego doświadczenie z góry Tabor dokonuje się wciąż. Uważa on, iż ten sam Duch, który oświecił Piotra, Jakuba i Jana, uczynił dziś swoją świątynię w członkach Kościoła Chrystusa, w tych, którzy przyjęli chrzest i jednoczą się z Ciałem Chrystusa poprzez Eucharystię. W ten sposób wizja z góry Tabor zostaje odczytana przez Grzegorza Palamasa jako antycypacja tej bliskości Jezusa, która dziś realizuje się w sakramentalnym życiu Kościoła.[8]

Przebóstwienie

Boskie światło dotyka całego ludzkiego bytu - ducha i ciała. To światło, które kiedyś zajaśniało na Górze Przemienienia, jest dziś dostępne dla chrześcijan.

---

[6] *Tr* I. 3. 11.

[7] *Tr* I. 3. 38.

[8] Trzeba zaznaczyć, że Palamas nic pisze w *Triadach* o znaczeniu sakramentów dla podtrzymywania więzi z Bogiem *explicite*. Ten temat rozwinął on jednak w swych późniejszych homiliach.

Promieniuje dziś tym światłem Ciało Chrystusa, z którym chrześcijanin wchodzi w kontakt poprzez chrzest i Eucharystię. Łączność ze światłem Chrystusa prowadzi do rozwoju Bożego życia w człowieku. Kres tego rozwoju ukazuje znane powiedzenie św. Atanazego: *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem.* Zamiarem Boga jest przebóstwienie człowieka. W jaki sposób się ono dokonuje?

Grzegorz Palamas zauważa, że wizja boskiego światła ma początek *mniej lub bardziej ciemny czy jasny*, ale nie ma końca i stale się rozwija.[9] Według Autora *Triad* boska światłość nie jest oglądana w wizji jako rzeczywistość zewnętrzna wobec umysłu. Jako przebóstwiający dar Boży, boska energia, jednoczy się ona z tymi, którzy otrzymali łaskę wizji i przemienia cały ich byt, udzielając poznania i życia właściwego Bogu.[10] Ta mistyczna unia z Bogiem, zdaniem Palamasa, ma charakter ponadrozumowy, niewyrażalny, i żadna próba opisu nie odda jej treści. Mimo to znajdujemy w *Triadach* taką próbę. Czytamy tam:

> *Światło jest widziane w świetle i ten, kto widzi, działa w podobnym świetle, ponieważ ta zdolność nie może działać inaczej. Po oderwaniu się od wszelkich rzeczy stworzonych, on sam staje się cały światłem i upodabnia się do tego, co widzi, czy raczej jednoczy się z tym bez zmieszania, sam będąc światłem i widząc światło za pośrednictwem światła. Jeśli widzi on siebie, widzi światło; jeśli ogląda przedmiot swej wizji, również widzi światło; jeśli rozważa on środek, który pozwala mu widzieć, to jest nim również światło. Bo taki jest charakter unii, że wszystko jest jednym, tak że ten, który widzi, nie może wyróżnić ani przedmiotu, ani jego natury, ani środka wizji, lecz ma świadomość, że jest światłem i widzi światło różne od wszystkiego, co stworzone.*[11]

Zdaniem Palamasa, nie możemy wytłumaczyć, w jaki sposób to, co stworzone, dosięga w unii tego, co niestworzone, jak umysł człowieka przekracza własną naturę. Autor *Triad* podkreśla jednak w sposób nieco szokujący realizm tego doświadczenia. Tych, którzy je przeżyli, nazywa on *bogami przez łaskę*,[12] *bogami przez posiadanie Boga*[13] lub twierdzi, że *stali się oni całkowicie Bogiem.*[14] A tym, którzy pytają, jak to możliwe, radzi: *Nie chciej tylko zrozumieć,*

---

[9] *Tr* II, 2, 11; III, 3, 35.
[10] *Tr* III, 1, 34. 35.
[11] *Tr* II, 3, 36.
[12] *Tr* II, 3, 52.
[13] *Tr* III, 1, 25.
[14] *Tr* II, 3, 68.

dlaczego tak się dzieje - inaczej nie zjednoczysz się z Bogiem. Zajmij się raczej tym, co pozwoli ci to osiągnąć.[15] Boskie światło można poznać tylko przez doświadczenie, a nie na drodze intelektualnych rozważań. Znajdujemy je jako dar Bożego Ducha, a nie jako owoc spekulacji nad naturą Boga. Twierdząc to, Palamas cytuje św. Bazylego, który napisał kiedyś: *Energie Boże poznaje ten, kto nauczył się ich przez doświadczenie.*[16]

W tym miejscu trzeba dodać, że w opisywanym doświadczeniu uczestniczy nie tylko umysł. Idąc za św. Maksymem, Palamas twierdzi, że w czasie unii mistycznej, kiedy to ustaje aktywność intelektu i zmysłów, "nadobfitość" boskiego światła udziela się również ciału człowieka. Wówczas również *ciało staje się boskie i jest przebóstwiane na właściwy mu sposób.*[17] Po takim doświadczeniu święci sami stają się źródłem boskiego światła i objawiają światu obecność Boga.

W ostatnim cytowanym fragmencie *Triad* Palamas mówi o przebóstwieniu ciała. Jest to dogodny moment, aby dokonać pewnego rozróżnienia terminów, co uczyni przedstawienie nauki Palamasa bardziej przejrzystym. Otóż, czytając *Triady*, można łatwo zauważyć, że ich Autor nie troszczy się o kwestie terminologiczne dotyczące zjednoczenia z Bogiem i używa zamiennie różnych wyrażeń. W ten sposób nazywa on unię z Bogiem również przebóstwieniem. W dalszych rozważaniach ten ostatni termin będę stosował tylko dla określenia stanu, w którym cały byt człowieka uległ już przemianie i jest całkowicie podporządkowany Bogu. Natomiast termin "unia" będzie odtąd oznaczał tylko ekstatyczne doświadczenie, w którym dusza jednoczy się z Bogiem po ustaniu aktywności intelektu i zmysłów. Przy tym rozumieniu terminów, jedno doświadczenie unii z Bogiem, które, jak zauważa Palamas, może być mniej lub bardziej intensywne,[18] nie czyni zaraz całej naszej istoty ostatecznie przebóstwioną - chociaż cały nasz byt w czasie trwania tej unii może być podporządkowany Bogu. Stan przebóstwienia z kolei nie wyklucza działania intelektu i zmysłów. Tak więc w przyjętej przeze mnie konwencji św. Paweł, pisząc w Liście do Galatów, iż *teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20), mógł też określić swój stan jako przebóstwienie.

Grzegorz Palamas zdecydowanie sprzeciwia się poglądowi, że unia w światłości dokonuje się w wyniku działania sił przyrodzonych i jest naturalnym stanem duszy. Gdyby tak było, zależałaby ona tylko od praw natury i wysiłku

---

[15] *Tr* III, 1, 32.
[16] Tr III, 1, 32
[17] Tr I, 3, 37
[18] *Tr* II, 2, 11; III, 3, 35.

człowieka. Człowiek stawałby się wówczas "bogiem przez naturę". Taką właśnie teorię głosili messalianie. W ich mniemaniu zjednoczenie z Bogiem było wynikiem stosowania odpowiednich metod ascezy i modlitwy i nie zależało od moralnego postępowania człowieka. Autor *Triad* poucza adeptów hezychazmu: *Wiedz, że łaska przebóstwienia wykracza ponad każdą relację naturalną i nie istnieje w naturze żadna siła zdolna ją osiągnąć.*[19] Palamas zauważa,że gdyby przyjąć, iż unia dokonuje się mocą tkwiącą w naturze człowieka, to trudno byłoby wytłumaczyć, w jaki sposób zachodzi owo "wyjście z siebie" (*ekstasis*), wzniesienie ponad własną naturę, w którym tradycja patrystyczna upatruje warunek unii.[20]

Według Grzegorza Palamasa, łaska przebóstwienia *przewyższa naturę, cnotę i wiedzę* [21], a praktyki ascetyczne oraz wszelkie dążenie do doskonałości mogą nas do niej tylko przygotować. *Nie wyobrażaj sobie, że przebóstwienie jest posiadaniem cnót, ale raczej iż jest ono pramieniowaniem i łaską Boga, która przychodzi do nas poprzez cnoty* [22] - uczy Palamas adeptów hezychazmu. Tak więc można tylko współdziałać z Bogiem (*synergia*) poprzez praktykowanie cnót, ale samo przebóstwienie jest darem.

Istota i energie w Bogu

Po omówieniu nauki o boskim świetle i sposobach jego obecności i działania w świecie pozostaje teraz przedstawić główną tezę teologii Grzegorza Palamasa - twierdzenie o istnieniu w Bogu różnicy realnej między istotą a energiami.

Autor *Triad* uważa, iż nie możemy utożsamiać Boga z Jego istotą, gdyż jest On Bogiem żywym, obecnym i działającym w życiu człowieka, a jednocześnie w swej istocie niezmiennym. Dla wyrażenia tej prawdy w języku teologicznym Grzegorz wprowadza rozróżnienie pomiędzy istotą a energiami w Bogu.

Przekonanie o istnieniu tej różnicy przewija się przez wszystkie trzy części *Triad*. Szczególnie dużo miejsca poświęca jej jednak Palamas w triadzie trzeciej, która powstała po oskarżeniu mnichów o messalianizm. Na zarzut, iż hezychaści popadają w herezję, głosząc że Boga można oglądać oczyma ciała, Palamas odpowiedział wówczas, że nie mają oni na myśli istoty Boga, gdyż ta jest

[19] *Tr* III, 1, 26.
[20] *Tr* II, 1, 29; II, 3, 48.
[21] *Tr* III, 1, 27.
[22] *Tr* III, 1, 27.

niedostępna, lecz Jego energię. *Istota Boga jest poza wszelkim kontaktem*, pisze Palamas, powołując się na teologię apofatyczną Ojców greckich.[23]

Niedostępna istota Boga nie miałaby jednak dla nas żadnego znaczenia, gdyby była pozbawiona mocy poznawania, przewidywania, stwarzania i przebóstwiania oraz wszystkich innych cech, o których powiedział nam sam Bóg przez Objawienie.[24] W Piśmie Świętym łatwo możemy znaleźć zdania mówiące o boskiej transcendencji i immanencji. Najpierw tam właśnie Palamas szuka uzasadnienia dla rozróżnienia istoty i energii w Bogu.[25] Nie sprawia mu też trudności znalezienie podstaw dla swej tezy w teologii Ojców, którzy mówią zarówno o obecności Boga w kosmosie, jak i Jego całkowitej inności w stosunku do świata.[26]

Za pośrednictwem energii Bóg objawia nam swoje istnienie i na ich podstawie otrzymuje od nas imiona. W ten sposób Bóg nazywany jest Życiem, Dobrocią, Opatrznością i innymi imionami pochodzącymi od Jego energii.[27] W swej istocie transcenduje On jednak każdą ze swych energii - *istota i energie nie są tożsame*, pisze Palamas.[28] Według Autora *Triad*, Bóg poprzez energie "pomnaża" swoją obecność w świecie stworzonym.[29] Mimo że istota Boga pozostaje w niedostępnej jedności, jej energie działają w świecie stworzonym i dzięki temu wszystkie byty mogą partycypować w Bogu.[30] Grzegorz Palamas zaznacza, że istota przewyższa energie, tak jak podmiot działający przewyższa przedmiot. Jest to jednak, według niego, pierwszeństwo natury ontologicznej, nie czasowej, gdyż Bóg nigdy nie był pozbawiony swych energii.[31]

Tak więc Objawienie i autorytet Ojców uzasadniają rozróżnienie między istotą i boskimi energiami. Ponieważ - jak pisze Palamas - *istota Boga jest poza wszelkim kontaktem*, pozostaje teraz tylko zająć się bliżej charakterystyką boskich energii. Pierwszą rzeczą, na którą Palamas zwraca uwagę jest fakt, że energie nie posiadają własnego istnienia, ale istnienie udzielone im przez Boga. Twierdząc to Palamas broni się przed błędem Platona, który przyznając ideom niezależne istnienie głosił w ten sposób politeizm.[32] Autor *Triad* nie może też uznać, że energie - tak jak

---

[23] *Tr* III, 2, 4.
[24] *Tamże*.
[25] *Tr* III, 2, 8.
[26] *Tr* III, 2, 7; III, 2, 9; III, 3, 8.
[27] *Tr* III, 2, 7.
[28] *Tr* III, 2, 10.
[29] *Tr* III, 1, 19; III, 2, 25.
[30] *Tr* III, 2, 25.
[31] *Tr* III, 2, 10.
[32] *Tr* III, 2, 26.

platońskie idee - są przyczynami bytów na równi z Bogiem.[33] Wszystkie boskie energie - podobnie jak omawiane już boskie światło - są *enhipostatyczne*.[34] Oznacza to, że podstawę swego istnienia posiadają one w trzech boskich hipostazach. Są one aktami *ad extra* całej Trójcy Świętej, mocami istoty Boga, która jednoczy w sobie całą ich wielość, nie tracąc własnej prostoty i jedności.

Palamas poświęca dużo miejsca w swym dziele, aby wykazać, że boskie energie są niestworzone. Wymagało to przeciwstawienia się tezie Barlaama, który uważał, że tylko istota Boga jest niestworzona, a poza tym wszystko inne jest stworzone. Barlaam twierdząc to opierał się na opinii Pseudo-Dionizego, który napisał, iż Bóg "ustanowił" energie.[35] W jego interpretacji znaczyło to, iż energie są stworzone.

Autor *Triad* zauważył, iż zdanie zawarte w *Imionach Bożych* stanowi dla Barlaama jedyną podstawę dla tezy o stworzonym charakterze energii i dlatego starał się pokazać, że w literaturze patrystycznej wyraz "ustanowił" (*hypostasai)* jest używany również w odniesieniu do Syna Bożego i Ducha Świętego. Wskazał on, iż rzeczywiście Bazyli Wielki i Grzegorz z Nazjanzu pisali, że Ojciec "ustanowił" Syna i Ducha Świętego. Wyjaśnił jednak, iż ci Ojcowie stwierdzali w ten sposób nie to, że Druga i Trzecia Osoba są stworzeniami - wszakże bronili oni ortodoksji przed arianizmem - ale jedynie to, że pochodzą One od Ojca. Tak więc "ustanowienie" energii nie musi, według Palamasa, oznaczać stworzenia ich przez Boga.[36]

Po takim wyjaśnieniu Palamas może twierdzić, że w Bogu nie tylko istota, ale i energie są niestworzone. Każdy przeciwny pogląd nazywa on "bezbożnością". Zgodnie bowiem z tezą o ścisłej zależności między istotą a jej energią, jeśli istota nie posiada energii, to sama nie istnieje, albo też, jeśli posiada energie stworzone, to sama jest stworzona. *Tak czy inaczej jest to bezbożność* - stwierdza Palamas.[37]

Koronny argument Palamasa za niestworzonym charakterem boskich energii pochodzi z orzeczeń dwu soborów chrystologicznych.[38] Otóż energia jest wolą Boga. Jeśli przyjąć, że energia ta jest stworzona, to wówczas trzeba twierdzić, że w Jezusie Chrystusie jest tylko wola stworzona, a nie ma woli boskiej, którą przecież Chrystus miał odwiecznie. Ten rodzaj monoteletyzmu, zdaniem Palamasa,

---

[33] *Tr* III, 2, 25.

[34] *Tr* I, 3, 7; II, 3, 6.

[35] *Tr* III, 2, 5. 8. 11. 13; *O imionach Bożych*, XI, 6.

[36] *Tr* III, 2, 18.

[37] *Tr* III, 3, 6.

[38] Sobór z 451 r. - orzeczenie o dwu naturach w Jezusie Chrystusie; Sobór z 681 r. - orzeczenie o dwóch wolach w Jezusie Chrystusie.

byłby gorszy od herezji potępionej w VII wieku, gdyż według niej Chrystus posiadał tylko boską wolę, a w tym przypadku mógłby mieć tylko wolę ludzką, czyli wcale nie byłby Bogiem.[39]

Zdaniem Palamasa, niestworzone boskie energie są wolą Boga. Istniały one i istnieją w Bogu odwiecznie jako pierwowzory bytów stworzonych (*hoi logoi*). Przez nie stworzony został świat i całe stworzenie w nich partycypuje. Bóg jednak transcenduje te pierwowzory rzeczy i nie pozbawiają Go one prostoty.

Palamizm a teologia św. Tomasza

Zestawię z myślą świętego Tomasza tylko główne tezy palamizmu, jakie można odnaleźć *Triadach*. Myślę, że takie porównanie pozwoli lepiej zrozumieć teologię hezychazmu i odpowiedzieć na pytanie o jej relację do nauki katolickiej.

A. Poznanie Boga

W *Triadach* Grzegorza Palamasa, podobnie jak u świętego Tomasza, możemy odnaleźć naukę o dwu rodzajach poznania Boga[40], o poznaniu naturalnym i nadprzyrodzonym.

Według Palamasa, na poziomie naturalnym możemy poznać, że Bóg jest Stwórcą świata.[41] Rozum ukazuje nam moc Boga, Jego mądrość i opatrzność.[42] Jest to jednak tylko poznanie Bożych przymiotów, a nie istoty. Poznanie naturalne nie pozwala nam stwierdzić, czym Bóg jest w swej istocie, daje jednak możliwość stwierdzenia, czym On nie jest. Dla Palamasa jest rzeczą oczywistą, że takie poznanie Boga nie może nam przynieść zbawienia.[43]

W sposób doskonalszy poznajemy Boga dzięki łasce - jest to pogląd zarówno Grzegorza Palamasa jak i Tomasza z Akwinu.[44] W tym poznaniu, które nazywamy też nadprzyrodzonym, nie uczestniczą zmysły cielesne.[45] Święty Tomasz

---

[39] *Tr* III, 3, 7. Palamas popełnia tutaj poważny błąd w interpretacji nauki Kościoła o dwu wolach w Jezusie Chrystusie. Z prawdy, że Jezus posiadał wolę boską i ludzką oraz stąd, że ta wola boska jest niestworzona nie wynika, że musi istnieć realna różnica między istotą Boga a wolą Boga. Kościół naucza w tym miejscu, że ta boska wola utożsamia się z istotą. W Bogu wszystko jest jednością poza przeciwstawieniem relatywnym.

[40] *STh Ia* q. 2, a. 12 - 13.

[41] *Tr* II, 3, 44.

[42] *Tr* II, 3, 15. 16. 69. 70.

[43] *Tr* I, 1, 9.

[44] *STh Ia*, q. 12, a. 13; *Tr* II, 1, 7.

[45] *STh IIa - IIae*, q. 175, a. 1. 4.

wyróżnił trzy rodzaje takiego poznania.[46] Jego zdaniem człowiek może być podniesiony do widzenia Bożej prawdy: 1) poprzez symbole, które z łaski Bożej ukazują się w wyobraźni; 2) w wyniku dostrzeżenia Bożego działania w świecie, które dokonuje się dzięki wzmocnieniu naturalnego światła rozumu nadprzyrodzonym światłem wiary; 3) poprzez widzenie Boga - już bez żadnych form poznawczych - w Jego istocie, po wzmocnieniu intelektu światłem chwały. Ten ostatni stopień poznania jest możliwy, według świętego Tomasza, tylko po śmierci.[47] Wyjątek stanowią tu tylko Mojżesz i Paweł, którym Bóg pozwolił na widzenie swej istoty już za życia.[48]

O pierwszym stopniu poznania nadprzyrodzonego - o wizjach symbolicznych - mówi również Grzegorz Palamas.[49] Nie mógłby on zresztą im zaprzeczyć, skoro ich opisy znajdują się w Piśmie świętym. Źródłem poznania Boga jest dla Palamasa również wiara. Nazywa on ją nawet *w pewien sposób wizją* Boga.[50] Zarówno wizje symboliczne jak i poznanie przez wiarę mają dla Palamasa większą wartość niż poznanie naturalne.[51] Podobnie jak Tomasz z Akwinu uważa on, iż tylko dzięki wierze mogliśmy poznać Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego.[52] Palamas z pewnością zgodziłby się z twierdzeniem Akwinaty, że wprawdzie łaska udziela nam o wiele doskonalszego poznania Boga niż rozum naturalny, ale i tak nie pozwala nam poznać, czym Bóg jest w istocie i skutkiem tego za życia możemy jednoczyć się z Bogiem tylko jako *kimś nieznanym i w mrokach*.[53] Gdybyśmy jednak zadali pytanie obu teologom o powód takiego stanu rzeczy, udzieliliby oni różnych odpowiedzi. Palamas odpowiedziałby, że dzieje się tak dlatego, iż Bóg z natury jest niepoznawalny, a święty Tomasz podałby jako przyczynę ograniczenia naszej natury.[54] Te dwie różne koncepcje teologii apofatycznej decydują również o niezgodności poglądów obu autorów w kwestii wizji uszczęśliwiającej po śmierci - trzeciego stopnia nadprzyrodzonego poznania Boga. Palamas odrzuciłby na pewno możliwość widzenia istoty Boga, zgadzając się, co najwyżej, na unię z niestworzoną światłością.[55] Święty Tomasz argumentowałby, że widzenia istoty

[46] *STh IIa - IIae*, q. 175, a. 3, ad 1.
[47] *STh Ia*, q. 12, a. 11.
[48] *STh Ia*, q. 12, a. 11, ad 2.
[49] *Tr* II, 3, 70. 71.
[50] *Tr* II, 3, 40.
[51] *Tr* II, 1, 7; II, 3, 67. 72.
[52] *Tr* II, 3, 67; *STh Ia*, q. 12, a. 13.
[53] *STh Ia*, q. 12, a. 13.
[54] *STh Ia*, q. 12, a. 7 i 11.
[55] *Tr* I, 3, 4.

Boga domaga się występujące w człowieku pragnienie szczęścia płynącego z poznania Pierwszej Przyczyny wszystkich rzeczy.[56] Co ciekawsze, obaj autorzy mogliby znaleźć dla swego stanowiska podstawy w Piśmie świętym. Istnieją bowiem takie teksty, które zdają się mówić, że żadne ze stworzeń nie może oglądać Boga,[57] jak i takie, które to dopuszczają.[58] Poglądami w tej kwestii różnili się również Ojcowie Kościoła. Grzegorz z Nyssy występując przeciw arianinowi Eunomiuszowi, który uważał, że "można poznać Boga, tak jak Bóg poznaje samego siebie", twierdził, że Bóg jest niepoznawalny w swej istocie nawet dla aniołów.[59] Byli jednak autorzy, którzy uważali, że życie wieczne będzie polegało na oglądaniu Boga jako Ojca,[60] i tacy, którzy twierdzili, że aniołowie widzą Boga stosownie do swych zdolności.[61]

Święty Tomasz wybrał drugie rozwiązanie. Uważał on, iż sam rozum naturalny albo też rozum umocniony światłem wiary lub światłem chwały w niebie może nam dać pewne poznanie Boga, ale nie jest to poznanie doskonałe. Jego zdaniem święci poznają w niebie istotę Boga stosownie do swych zdolności.[62] Jednak te zdolności - nawet wzmocnione światłem chwały - nie mogą być porównywane z nieskończonymi możliwościami poznania, jakie posiada sam Bóg. Tylko Bóg bowiem może w sposób doskonały poznać Boga.

Grzegorz Palamas uznał, iż istota Boga jest niewidzialna tak dla aniołów jak i dla świętych. Bóg w jego koncepcji staje się dostępny tylko poprzez swoje energie. Palamas rozróżnił w Bogu istotę i energie w taki sposób, jak w człowieku odróżnia się byt i działanie. Słabym punktem tego rozwiązania jest jednak trudność w odpowiedzi na pytanie o zachowanie niezłożoności Bożego bytu.

B. Światło Taboru

Egzegeza opisu przemienienia Chrystusa na górze Tabor zaważyła na całej teologii hezychazmu. Z tej racji, zestawiając teologię Grzegorza Palamasa z myślą Tomasza z Akwinu, spróbuję też porównać interpretacje tego wydarzenia przedstawione przez obu teologów.

W interpretacji przemienienia Chrystusa Grzegorz Palamas i święty Tomasz są przedstawicielami dwu nurtów egzegetycznych. Nurt wschodni w wydarzeniu

---

[56] *STh Ia*, q. 12, a. 1.
[57] Por.: 1 Tm 6, 16; J 1, 18.
[58] Por.: Mt 18, 10; 1 Kor 13, 12; 1 J 3, 2.
[59] Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, 163.
[60] Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* IV, XX, 5.
[61] Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, VI, 6.
[62] *STh Ia*, q. 12, a. 6.

na górze Tabor widział przede wszystkim objawienie chwały Chrystusa oraz moment apoteozy człowieka. W nurcie zachodnim odczytywano wizję Piotra, Jakuba i Jana głównie jako zapowiedź chwały zmartwychwstania.[63]

Początki wschodniemu nurtowi egzegezy dała szkoła aleksandryjska. W Aleksandrii zapytano, co to znaczy, iż ujrzymy Boga twarzą w twarz?[64] Orygenes odpowiedział, iż oznacza to, że będziemy wpatrywać się *w jasność Pańską*, tak jak niegdyś Mojżesz oglądał chwałę Bożą.[65] Grzegorz z Nyssy opisał drogę do tego celu jako wstępowanie na górę, inspirując się biblijnym obrazem spotkania Mojżesza z Bogiem na Synaju. Dostrzegł on w tym wydarzeniu moment przemiany człowieka: kiedy Mojżesz zstępował z góry, jego twarz jaśniała boskim blaskiem.

Ojcowie Kapadoccy zwrócili uwagę, że w Przemienieniu objawiła się cała Trójca Święta. To przesunęło akcent komentarzy z refleksji nad chwałą Chrystusa na przemianę, jaka dokonała się w uczniach i umożliwiła poznanie bóstwa Jezusa. Odtąd podkreślano, że chwała towarzyszyła Chrystusowi stale, a zmiana nastąpiła w sercach Apostołów.

Pseudo-Dionizy Areopagita połączył wizję na górze Tabor z podniesieniem chrześcijanina do uczestnictwa w świetle Chrystusa.[66] Maksym Wyznawca uważał, że w Przemienieniu stworzona natura ludzka Jezusa została przemieniona albo przebóstwiona przez niestworzoną naturę boską.

W drugim nurcie egzegezy Ojcowie łacińscy koncentrowali się na historycznych i etycznych aspektach wydarzenia z góry Tabor. Aspekt historyczny to zapowiedź chwały tych, którzy zmartwychwstaną w Dniu Ostatecznym. Taką interpretację spotykamy u Tertuliana, Hieronima, Hilarego z Poitiers czy Leona Wielkiego. Akcent etyczny widzimy u świętego Ambrożego, który fakt, iż Przemienienie miało miejsce na górze, odczytywał jako zachętę do duchowego wysiłku, koniecznego według niego do ujrzenia boskiej chwały.

Grzegorz Palamas w swej egzegezie wizji Apostołów dokonał syntezy całej tradycji wschodniej. Chciał on pokazać, że światło Chrystusa z góry Tabor jest tym samym światłem, które chrześcijanin może kontemplować dziś w swym wnętrzu, łącząc się z Chrystusem przez chrzest i Eucharystię. Dla Palamasa jest to również to samo światło, w którym przyjdzie Chrystus w dniu Paruzji i którym zajaśnieją święci po zmartwychwstaniu. Autor *Triad* uważał też, że to światło Chrystusa już

---

[63] Przedstawiając rys historyczny refleksji nad przemienieniem Chrystusa korzystam z artykułu: A. Paretsky, "The Transfiguration of Christ", *New Blackfriars*, VII/VIII (1991), s. 313 - 324.

[64] 1 Kor 13, 12; 1 J 3, 2.

[65] 2 Kor 3, 18; Wj 34, 5 - 6.

[66] *O imionach Bożych* I, 4.

teraz przebóstwia tych, którzy zwrócili się do Chrystusa, praktykując miłość Boga i bliźniego oraz uczestnicząc w sakramentalnym życiu Kościoła.

Pragnienie obrony hezychazmu przed zarzutem messalianizmu głoszącego, iż Boga można oglądać oczyma ciała, zmusiło Palamasa do postawienia tezy, która stanęła w centrum jego teologii. Uznając światło Taboru za boską energię, odróżnił on je od istoty Boga i przyznał mu charakter niestworzony. Palamas uważał, iż tylko w ten sposób może uratować możliwość widzenia Boga twarzą w twarz. Takie widzenie, jego zdaniem, nie byłoby możliwe, gdyby energia była stworzona, skoro za pewnik należy uznać, że istota Boga ze swej natury jest niepoznawalna.

W swej egzegezie opisu Przemienienia Palamas dostrzega chwałę Wcielonego Słowa, apoteozę człowieka oraz zapowiedź zmartwychwstania. Około sto lat wcześniej święty Tomasz przeprowadził tę egzegezę inaczej. Poświęcił on wydarzeniu na górze Tabor trochę miejsca w swym komentarzu do Ewangelii świętego Mateusza[67] oraz w *Sumie Teologii*. W kwestii 45 trzeciej części *Sumy* Tomasz stwierdza, że wizja została dana Apostołom dla umocnienia ich przed męką Chrystusa.[68] Zdaniem Akwinaty, Jezus - ukazując uczniom chwałę zmartwychwstania - pozwolił im ujrzeć cel ich życia.[69] Widzenie miało służyć też obudzeniu pragnienia osiągnięcia tej chwały.[70] Tak więc jasność Taboru jest dla Tomasza obrazem przyszłej szczęśliwości, chwały Chrystusa i chwały świętych po zmartwychwstaniu.[71] Autor *Sumy* zaznacza, że jasność Chrystusa objawiona na górze Tabor miała swe źródło w jego bóstwie. Nie była ona stałą własnością Jego ciała, lecz została na nie "przelana" mocą, którą On sam posiadał.[72]

Jak widać Doktor Anielski kładzie akcent przede wszystkim na aspekt eschatologiczny przemienienia Chrystusa. Grzegorz Palamas mówi natomiast o tym, iż światłość Taboru działa już teraz, przemieniając serca chrześcijan i pozwalając dostrzegać w tym świecie sprawy Boże. U świętego Tomasza światło chwały uzdalnia nas do widzenia istoty Boga dopiero po śmierci.[73] To wówczas przebóstwia ono świętych i pozwala im stać się "podobnymi do Boga" (*deiformes*).[74] Tomasz uzależnia stopień wzmocnienia naszych zdolności widzenia Boga przez światło

---

[67] *In Evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, t. 1, c. XVII.
[68] *STh IIIa*, q. 45, a. 1.
[69] *Tamże*.
[70] *STh IIIa*, q. 45, a. 3.
[71] *STh IIIa*, q. 45, a. 2.
[72] *Tamże*.
[73] *STh Ia*, q. 12, a. 5.
[74] *STh Ia*, q. 12, a. 5 i 7.

chwały od natężenia miłości, którą kierowaliśmy się w życiu.[75] W tym punkcie jest on bliski Palamasowi, który uważa, że proces przebóstwiania człowieka przez boskie światło zależy od współpracy z łaską, wyrażającej się poprzez miłość Boga i bliźniego. Jednak to światło wzmacniające nasze widzenie Boga w niebie ma u Akwinaty charakter stworzony[76] i nie mówi on nic na temat Jego związku ze światłem, które objawiło się na górze Tabor.

C. Bóg jako byt niezłożony

Według Grzegorza Palamasa, istnieje realna różnica między istotą Boga a energiami - Jego wiecznymi i niestworzonymi doskonałościami: życiem, dobrocią, mądrością i mocą. W jego koncepcji, istota działa jednak przez swe atrybuty i w konsekwencji jest z nimi nierozerwalnie związana. Bóg transcenduje swoje atrybuty jako ich Przyczyna[77] i w ten sposób nie utożsamia się On ze swoją istotą, ale ją przewyższa.[78] Ale taka teza implikuje drugą różnicę realną w Bogu, tę między hipostazą (Bóg) a istotą. Autor *Triad* twierdzi jednak, iż obecność wymienionych różnic realnych nie narusza prostoty Bożego bytu. Ta polega bowiem, według niego, nie na tożsamości bytu Boga z Jego istotą, lecz na tym, że jest jeden Bóg żywy i działający, niedostępny w swej istocie i udzielający się w energiach.[79] Ten Bóg, dzięki swej transcendencji, jest cały obecny w każdej ze swych energii, gdyż każdej z nich daje on istnienie. W ten sposób, zdaniem Palamasa, każda energia jest samym Bogiem, nie można jednak mówić, że energie wprowadzają złożenie w "bycie Boga".

Krytycy Palamasa starają się pokazać w tym miejscu, że nie poznał on dostatecznie nauki Tradycji na temat niezłożoności Boga. Według nauczania Ojców nie do pomyślenia jest bowiem wprowadzanie rozróżnienia między hipostazami a istotą Boga. Ojciec, Syn i Duch Święty są wprawdzie realnie różni, ale posiadają jedną naturę. Dla ilustracji tej tezy Journet przytacza obszerne fragmenty z pism Grzegorza z Nazjanzu. W tych tekstach bardzo jasno widać, że Grzegorz mocno podkreślał w swej teologii, iż Trzej: Ojciec, Syn i Duch Święty (hipostazy) *są jednym i tym samym co do istoty*.[80] Nie ma więc realnej różnicy między

[75] *STh Ia*, q. 12, a. 6.
[76] *STh Ia*, q. 12, a. 5 i 7.
[77] *Tr* II, 2, 7; III, 2, 10; III, 3, 6.
[78] *Tr* III, 2, 12; I, 3, 23.
[79] *Tr* III, 3, 11.
[80] Ch. Journet, *Palamisme et thomisme*, Revue Thomiste 3 (1960), s. 446.

hipostazami boskimi a bóstwem, czyli istotą Boga, i nie można twierdzić, że Bóg nie jest tożsamy ze swoją istotą.

W podobny sposób twierdzi się o drugiej relacji - między istotą Boga a energiami. Mówi się mianowicie, że doskonałości absolutne w Bogu nie różnią się między sobą, lecz są tożsame w tajemnicy najwyższej jedności. Bóg nie posiada bytu, mądrości, dobroci, ale jest w najwyższym stopniu Bytem, Mądrością i Dobrocią. Bóg jest jednocześnie wszystkim tym, co mogą oznaczać imiona, które się do niego odnoszą. Imiona te wskazują jedynie na rzeczywistość niewyrażalną, w której żadne dystynkcje nie są możliwe. I taka jest właśnie nauka św. Tomasza na temat niezłożoności Bożego bytu. *Cokolwiek jest w Bogu stanowi Jego istotę* [81] - stwierdza św. Tomasz. Odrzuca on też taką możliwość, by w Bogu istota nie była tym samym, co Osoba.[82] Trzy Osoby są jednym co do istoty. Każda Osoba jest jednak kimś innym - Syn jest inny niż Ojciec, chociaż ma wszystko to, co posiada Ojciec, podobnie też Duch Święty.

Całą naukę św. Tomasza na temat prostoty Boga możemy zamknąć w stwierdzeniu: w Bogu wszystko jest jednością, poza przeciwstawieniem relatywnym. Grzegorz Palamas - jak pokazałem to wyżej - nie zgodziłby się z tym twierdzeniem.

D. Partycypacja w Bogu

Widzimy, że palamizm i teologia katolicka różnią się w kwestii niezłożoności Boga. Yves Congar uważa, że źródłem tej różnicy stanowisk jest odmienne rozumienie idei partycypacji.[83]

Szczególnie wiele na temat pojmowania przez Palamasa partycypacji możemy dowiedzieć się z argumentacji, za pomocą której uzasadnia on odrzucenie essencjalizmu Barlaama.[84] Jak wiemy Autor *Triad* nie chciał uznać, że tak zwane "byty-w-sobie", czyli pierwsze emanacje boskiej istoty, którym - według Pseudo-

---

[81] *STh Ia*, q. 28, a. 2.

[82] *STh Ia*, q. 39, a. 1.

[83] Y. Congar, "A note on the theology of Gregory Palamas" w: tenże, *I believe in the Holy Spirit*, New York - London 1983, vol. III, s. 61 - 71. Autor wymienia w tym artykule teologów podzielających tę opinię. Należą do nich: J-M. Garrigues, "L'energie divine et la grace chez le Maxime Confesseur", *Istina:* 3 (1974), s. 272 - 296; Ch. Journet, *dz. cyt.*; J. Kuhlmann, "Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katolische Stellungnahme zum Palamismus", *Das östlische Christentum*, New Series 21, Würzburg 1968, s. 294 - 299.

[84] Wymowny jest tutaj następujący fragment *Triad*: *Każda unia dokonuje się przez kontakt zmysłowy w dziedzinie percepcji zmysłowej i intelektualny w dziedzinie poznania intelektualnego. A ponieważ istnieje unia z oświeceniami, musi zachodzić z nimi kontakt intelektualnego, a raczej duchowego rodzaju* (*Tr* III, 2, 10). W dalszej części tekstu Palamas wyjaśnia, iż unia z oświeceniami jest tym samym, co wizja Boga.

Dionizego - Bóg dał moc udzielania wszystkim bytom istnienia, życia i przebóstwienia, posiadają charakter stworzony. Uważał on bowiem, że ich stworzoność oznaczałaby pozbawienie pozostałych bytów możliwości partycypacji w Bogu. Palamas rozumie partycypację niemal materialnie. Dla niego "partycypować" w jakiejś rzeczy to "mieć część" tej rzeczy, to "wejść w kontakt" z nią przez posiadanie jej części. Ponieważ nie można przeprowadzić takiego "kawałkowania" istoty Boga, Palamas nie wyobraża sobie, aby można było w niej partycypować. Jego zdaniem każdy, kto mógłby w taki sposób uczestniczyć w Bogu, stawałby się wszechmogący jak sam Bóg i wynikiem takiej "materialnej" partycypacji byłoby pomnożenie liczby boskich hipostaz. A zatem, według Palamasa, uznanie możliwości partycypacji w istocie Boga oznacza zgodę na politeizm.[85] Z tego powodu Palamas dopuszcza jedynie udział człowieka w boskich energiach otaczających istotę Boga, którym jednak, aby bronić realności przebóstwienia, nadaje niestworzony charakter.

Partycypację można rozumieć dwojako: na sposób entytatywny, bądź intencjonalny.[86] Przy pierwszym rozumieniu partycypacji wszelkie stworzenie partycypuje w boskich doskonałościach w sposób analogiczny, jak ciała partycypują w cieple promieniującym ze źródła. Przykładem drugiego rodzaju partycypacji jest udział oka w rzeczywistości, która je otacza. Oko poruszone przez promień światła uzyskuje zdolność oglądania rzeczywistości przewyższającej je swoimi rozmiarami. Analogicznie, według świętego Tomasza, dusza poruszona światłem łaski może otworzyć się na przekraczający ją i nieskończony horyzont Bożego życia.

Palamas dopuszcza tylko pierwszy rodzaj partycypacji. To dlatego uważa on, iż nie można partycypować w Nieskończonym, nie stając się samemu nieskończonym i niestworzonym. W jego koncepcji człowiek, aby móc uczestniczyć w życiu Bożym, musi stać się "niestworzonym przez łaskę". Takie ujęcie partycypacji zmusza jednak Palamasa do przyjęcia dwu niestworzoności: niedostępnej, którą odznacza się istota Boga, oraz dostępnej, która cechuje boskie energie. A to, jak wiadomo, narusza prostotę boskiego bytu.

Szanse dialogu

Jak widać, pewne kwestie teologiczne obecne w *Triadach* święty Tomasz rozwiązał inaczej niż Grzegorz Palamas. Na niektóre z tych zagadnień trzeba zwrócić szczególną uwagę, gdyż są one przedmiotem orzeczeń magisterium obu

[85] *Tr* III, 2, 12.

[86] Por. Ch. Journet, *dz. cyt.*, s. 450.

Kościołów. Kościół katolicki podaje wiernym do wierzenia prawdę o absolutnej prostocie Boga[87] oraz o bezpośrednim widzeniu istoty Boga przez świętych i błogosławionych po śmierci.[88] Po stronie prawosławnej natomiast, niektórzy zwolennicy palamizmu uważają, że rangę dogmatu posiada teza o realnej różnicy między istotą Boga a jej niestworzonymi energiami.[89] Obecność takich różnic wymaga postawienia pytania, czy możemy w ogóle korzystać z nauki Grzegorza Palamasa o drodze człowieka do zjednoczenia z Bogiem.

Odpowiadając na to pytanie należy pamiętać, że hezychazm możemy traktować jako duchowość, czyli propozycję pewnego sposobu współpracy z Duchem Świętym w drodze do zjednoczenia z Bogiem, albo też jako teologię, czyli pewien zbiór twierdzeń, którymi próbuje się tę prawdę o zjednoczeniu z Bogiem wyrazić.

W jaki sposób należy ustosunkować się do hezychazmu jako teologii? Wielu autorów nie widzi możliwości pogodzenia palamizmu z nauką Kościoła katolickiego.[90] Niektórzy jednak - ci, którzy zaangażowali się w działalność ekumeniczną - są dla nauki Grzegorza Palamasa bardziej przychylni, dostrzegając przynajmniej szanse dialogu z palamitami. Yves Congar zwraca uwagę na pewne okoliczności ułatwiające odnowienie wspólnoty z Kościołem prawosławnym, pomimo obecności różnic, które wnosi palamizm.[91] Pierwszą z nich jest fakt, iż można mieć rzeczywiście wątpliwości, czy palamicka teza o różnicy realnej między istotą a energiami w Bogu jest w prawosławiu dogmatem. Drugą okolicznością sprzyjającą jest to, że palamizm nigdy nie został formalnie potępiony przez Kościół

---

[87] Twierdzenie: "Bóg jest istotą niezłożoną (prostą)" posiada kwalifikację teologiczną dogmatu wiary uroczyście określonego. Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* cd. Denzinger-Schönmetzer, (dalej cytowane jako: D-Sch), 389, 800, 1880, 3001.

[88] Por.: D-Sch 1000-1002, 1006-1020.

[89] Doktryna palamicka stała się częścią oficjalnej nauki Kościoła bizantyjskiego po synodzie z 1351 roku. Odtąd jako dogmat obowiązywała wszystkich wierzących, a biskupi recytowali jej tezy w wyznaniu wiary, które składali przed objęciem urzędu. Do anatematyzmów, odczytywanych uroczyście w każdą drugą niedzielę Wielkiego Postu (*Synodicon*) należały również tezy palamizmu: 1) Światło Taboru nie jest ani stworzeniem, ani istotą Boga. 2) Bogu są dwie rzeczy nierozdzielne: istota i energie, między którymi zachodzi relacja taka, jak między przyczyną a skutkiem. Istota jest niedostępna, a energie dostępne. 4) Słowo *theótes* (bóstwo) odnosi się nie tylko do istoty, lecz również do energii. 5) Światło Taboru jest chwałą Syna Bożego, Królestwem Bożym obiecanym świętym, blaskiem chwały, w której On objawi się, aby sądzić żywych i umarłych w Dniu Ostatecznym.

Jugie uważa, że Kościół grecko-rosyjski przyjął doktrynę Palamasa jako raczej "trudne dziedzictwo" i szybko o niej zapomniał, przekreślając ją nawet w oficjalnym nauczaniu. Współcześni palamici są jednak innego zdania, uznając palamizm za ciągle obowiązujący dogmat wiary (Dictionnaire Théologie Catholique, Paris 1932, t. 11/2, kol. 1793 - 1794. 1810).

[90] Por. np.: M. Jugie, "Palamas" oraz "Palamite (controverse)", Dictionnaire Théologie Catholique, Paris 1932. t. 11/2, kol. 1735,; S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siecles. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon 1933.

[91] Y. Congar, *dz. cyt.*, s. 67.

katolicki. Wprawdzie na Soborze Florenckim uważano naukę Palamasa za heretycką, ale jej jawnie nie potępiono. W orzeczeniach tego soboru jest mowa o *oglądaniu jasno samego Boga w Trójcy Jedynego - jakim jest*,[92] ale nie ma mowy o oglądaniu istoty Boga. Zdaniem Congara palamici mogliby przyjąć, że chodzi tu o wizję niestworzonych energii, które przecież - według Palamasa - *są Bogiem*. Bulla Benedykta XII z 1336 roku *Benedictus Deus* mówi o *oglądaniu Bożej istoty widzeniem intuitywnym i także twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które służyłoby za przedmiot widzenia*.[93] Zdaniem Kuhlmanna w tym stwierdzeniu dogmatycznym chodziło jedynie o przeciwstawienie się tezie, iż święci i błogosławieni oglądają w niebie coś stworzonego. We wspomnianym artykule na temat palamizmu Congar przytacza tę opinię Kuhlmanna i sam uważa, że bulla Benedykta XII nie zamyka szans dialogu ze zwolennikami doktryny Palamasa po stronie prawosławnej. Wprawdzie nie uważają oni *uczestnictwa w boskiej naturze* - o którym mowa w *Drugim Liście św. Piotra* - za oglądanie Bożej istoty, ale za to dopuszczają, iż człowiek może jednoczyć się z Bogiem, stając się *niestworzonym przez łaskę*. I to właśnie, zdaniem Congara, stanowi okoliczność sprzyjającą ekumenicznej dyskusji. Kończąc swój artykuł na temat palamizmu, Congar przychyla się do opinii Kuhlmanna i Philipsa, iż palamizm nie stanowi przeszkody dla odnowienia wspólnoty z Kościołem prawosławnym.[94]

Bardziej ostrożne stanowisko zajął w sprawie teologii Palamasa Journet. Dostrzegł on w niej wiele punktów wspólnych z nauką Kościoła katolickiego, ale i wiele różnic.[95] Autor ten w zakończeniu swego artykułu poświęconego omówieniu relacji palamizmu do tomizmu konkluduje:

> *Jest jasne, że pomiędzy chrześcijanami, którzy różnią się w materii teologicznej, może istnieć jedność doktrynalna na poziomie wiary. Nie oznacza to jednak, że wielu teologów jednocześnie może mieć rację i wewnętrzną słuszność, albo że żaden z nich nie ma racji; to oznacza po prostu, że prawdziwa teologia nie została jeszcze w pełni i wystarczająco ukazana. A kiedy ona się pojawi, Kościół nie będzie jej narzucał, lecz tylko zalecał swoim wiernym. Bo tylko siła wewnętrznej prawdy może narzucić duchowi teologię i sprawić, że*

---

[92] Bulla unionis Graecorum *Laetentur caeli*, 6. Iul. 1439. (D-Sch 1305; BF VIII, 113)

[93] Por. D-Sch 1000-1002

[94] Y. Congar, *dz. cyt.*, s. 67.

[95] Ch. Journet, *dz. cyt.* Autor pokazał, iż nie ma niezgodności pomiędzy palamizmem a nauką katolicką w następujących punktach: wyróżnienie porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, nauka o Osobie Chrystusa, Eucharystii, Kościele jako rzeczywistości mistycznej, Maryi i świętych.

stale będzie ona przydatna w wyjaśnianiu i rozstrzyganiu nowych problemów, które niesie każda epoka.[96]

Czy katolik może przyjąć hezychazm? Na pewno nie może przyjąć całej teologii Grzegorza Palamasa, a w szczególności jej podstawowej tezy o różnicy realnej w Bogu. Może jednak być otwartym na dialog i mieć nadzieję, że w wyniku takiego dialogu między obu Kościołami pojawi się teologia, która lepiej niż czyni to palamizm lub tomizm wyjaśni zagadnienie zjednoczenia Nieskończonego ze skończonym, Niestworzonego ze stworzonym. Już dziś jednak można zastanowić się nad tym, czy jest w hezychazmie coś, co buduje wiarę i prowadzi do spotkania z żywym Bogiem. Inaczej mówiąc, można rozważyć przyjęcie tego, co proponuje hezychazm jako duchowość.

[96] Ch. Journet, *dz. cyt.*, s. 451n.

Dylematy współczesnej egzegezy

Wywiad z księdzem Michałem Czajkowskim

- Jest Ksiądz znanym biblistą. Biblia jest więc dla Księdza pierwszym przedmiotem zainteresowań. Jakie miejsce w takim razie zajmuje w życiu, w myśleniu Księdza Tradycja?

Istotnie, jestem biblistą bardzo *m i* znanym. I dlatego, że Biblia jest dla mnie "pierwszym przedmiotem zainteresowania", tak bardzo kocham i cenię Tradycję. To jej przecież zawdzięczam tę świętą i żywą Księgę. To właśnie ta Księga ubogaca mnie nieustannie Tradycją Izraela i Kościoła.

- Czy Tradycja Kościoła jest dla Księdza bardziej instancją negatywną, chroniącą autentyczność przekazu wiary, czy widzi w niej Ksiądz również źródło pozytywnych treści?

Tradycja stanowi oczywiście owo *criterium negativum*: nie możemy przyjmować tego, co się z nią nie zgadza. Ale ważniejsza jest jej rola pozytywna: wyławiamy z niej ciągle prawdziwe skarby, nieznane lub na przestrzeni wieków zagubione (por. Mt 13,52). Na przykład Średniowiecze zagubiło wiele z tradycji patrystycznej, która nie była skodyfikowana (trudno kodyfikować np. komentarze biblijne). Tradycja więc to coś więcej niż lista dogmatów. Coś więcej niż Denzinger. To coś o wiele bardziej żywego. I wierność Tradycji to także troska o jej żywą interpretację w każdym czasie, dla nowych ludzi. Kontynuacja - i aktualizacja.

- Współczesna egzegeza biblijna, jej próby wniknięcia w przekaz Pisma Świętego przypominają trochę sytuację, w której chciano by powiedzieć coś istotnego o tym, kim jest człowiek (zbudować jakąś antropologię) na podstawie gruntownego przebadania zwłok w pracowni prosektorium. Czy nie wydaje się Księdzu, że rozwój nauk biblijnych osiągnął niespotykany dotychczas kryzys, wręcz zagubienie całej Tradycji czytania Pisma w wierze?

Nie wydaje mi się! Z całym przekonaniem bronię biblistyki (nie tylko dlatego, że z niej żyję) i bronię metody historyczno-krytycznej w wyjaśnianiu Pisma Świętego. Zastosowanie racjonalnych, naukowych metod do badania tekstów biblijnych nie niszczy wiary, lecz ją pogłębia i umacnia. To głupi mit, że wielki i oryginalny biblista musi pisać przeciwko Kościołowi, przeciwko wierze, a nawet przeciwko Pismu Świętemu. Równie głupim mitem jest także to, że biblista wierny Kościołowi w wyjaśnianiu Pisma Świętego musi popaść w konflikt z nauką. Przed miesiącem, 23 kwietnia (1993), Papież mówił - w obecności kolegium kardynalskiego, korpusu dyplomatycznego i profesorów biblistyki - o nowym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej (który ukaże się dopiero w listopadzie 1994, w stulecie encykliki biblijnej Leona XIII) na temat interpretacji Biblii w Kościele, chwaląc jego otwartość i stwierdzając, że w metodach biblijnych i w całym współczesnym podejściu do Biblii istnieją ważne elementy dla wszechstronnej interpretacji tekstów biblijnych. Równocześnie Jan Paweł II odrzucił wszelkie tendencje fundamentalistyczne. Mówił też w sposób bardzo odważny o inkulturacji Biblii. Całym swym autorytetem poparł współczesną egzegezę biblijną. Oczywiście egzegeza nie może zagubić "całej tradycji czytania Pisma w wierze"! Sama metoda historyczno-krytyczna nie wystarcza. Prócz wiedzy, nauki, mamy jeszcze Tradycję, Kościół, teologię... Bibliście, nawet najbardziej nowoczesnemu i radykalnemu, nie może chodzić o nowość, lecz o prawdę. Ale nie zapominajmy też, że za tę prawdę wielu biblistów katolickich doznawało bolesnych razów od własnego Kościoła, od jego hierarchii. Stulecie nowożytnej biblistyki katolickiej, które w tym roku świętujemy, to nie tylko owe wielkie i jasne kamienie milowe: 1893 - *Providentissimus Deus* Leona XIII, 1943 - *Divino afflante Spiritu* Piusa XII, 1965 - *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II i 1993 - *Interpretacja Biblii w Kościele*. W tym stuleciu biblistyka katolicka nieraz była hamowana i niejeden biblista był prześladowany. Tym większą radość sprawia wspomniane przemówienie obecnego Papieża, który wielki passus poświęca egzegetom, mówiąc o ich trudzie na wielu polach (także na polu ekumenii międzychrześcijańskiej i chrześcijańsko-żydowskiej), składając im w darze słowa podziękowania i zachęty... Papież przypomniał, że gdy encyklika *Providentissimus Deus* chciała obronić katolicką interpretację Biblii przed atakami racjonalizmu, to encyklika *Divino afflante Spiritu* - broniła katolickich egzegetów przed atakami ludzi Kościoła, którzy zwalczali ich za posługiwanie się przez nich dorobkiem nowoczesnej wiedzy, domagali się potępienia ich i chcieli narzucić Kościołowi interpretację nienaukową Biblii, zwaną "duchową" lub "mistyczną". Pius XII - przypomina Jan Paweł II - domagał się ścisłej więzi pomiędzy egzegezą naukową a interpretacją duchową, podkreślając, że sens duchowy również należy do dziedziny egzegezy naukowej. Dzisiejszy następca Piusa XII stanowczo opowiada się - w imię realizmu Wcielenia - za studium "historyczno-krytycznym"

Biblii, przeciwko szermierzom egzegezy "mistycznej". Oczywiście studium naukowe samych tylko ludzkich aspektów tekstów biblijnych - przypomina Jan Paweł II - może sprawić, że zapomnimy, iż Słowo Boże zaprasza każdego do wyjścia z siebie samego, aby żyć w wierze i miłości... Dodajmy jeszcze, że 31. Sympozjum Biblistów Polskich (tym razem u pallotynów w Ołtarzewie: 15-16 września [1993]) poświęcone było głównie temu właśnie Stuleciu, z wykładami następującymi: "Od *Providentissimum Deus* do *Dei Verbum* - i co dalej" (ks. doc. dr hab. J. Chmiel); "Nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (ks. prof. dr hab. L. Stachowiak); "100 lat egzegezy w dominikańskiej École Biblique w Jerozolimie" (ks. prof. dr hab. M. Czajkowski). Ten ostatni wykład jest o tyle ważny, że pokazuje, iż 1. owo stulecie to nie tylko Rzym (i jezuici), ale także Jerozolima (dominikanie), i że 2. owo stulecie rozpoczęło się wcześniej, 15 listopada RP 1890, kiedy o. Maria Józef Lagrange OP w opuszczonej rzeźni tureckiej (gdzie mieszkałem dwa lata, ale nie za czasów o. Lagrange'a) założył "École pratique d'Études Bibliques de Jérusalem" (a w roku 1892 "Revue biblique", na łamach której opublikował w styczniu 1894 encyklikę *Providentissimus Deus* z 18 listopada 1893 roku).

- Zdarza się, że w dylemacie biblisty, co czytać: Pismo Święte czy komentarze egzegetyczne, często wygrywa ta druga opcja. Czy w związku z tym współczesna egzegeza nie jest chora?

Współczesna egzegeza byłyby chora, gdyby taki głupi dylemat stawiała.

- Święty Tomasz z Akwinu próbował pokazać w swoich komentarzach biblijnych, na czym polega duchowa lektura Pisma Świętego, jego duchowa, "mistyczna" interpretacja. Ten sposób czytania, będący domeną także Ojców Kościoła, polegał na zestawieniu różnych fragmentów Pisma w taki sposób, że uwydatniany był ich nowy, "mistyczny" sens. Jaka jest zdaniem Księdza wartość poznawcza tego rodzaju czytania Pisma?

Wartość może nie tyle poznawcza, ale właśnie duchowa, pod warunkiem, że nie zapominamy o sensie pierwszym: dosłownym. Zresztą w Średniowieczu też dochodzono do sensu literalnego (komentarz mistyczny nie był jedynym), posługiwano się niestety Wulgatą; nieznajomość języków biblijnych utrudniała podejście bardziej naukowe. Ale w miarę rozwoju nauki i wkraczania na teren biblijny, coraz częściej docierano do sensu dosłownego tekstu, bez lęku; defensywa i anatemy przyszły później, ale na szczęście ich czas już minął.

- Jaka jest wartość egzegezy starożytnej i średniowiecznej w świetle współczesnych wymogów tzw. naukowości?

W świetle wymogów nauki - wartość niewielka, raczej tylko historyczna, ale dla duchowości chrześcijańskiej - wielka.

- Który z tych dwóch sposobów czytania Pisma (sposób Ojców i teologów średniowiecznych: w wierze, duchowy, i sposób współczesny: "naukowy", post-scjentystyczny) bardziej przybliża, a który bardziej oddala od objawionego przekazu ksiąg natchnionych? Czy są to rzeczywiście metody wykluczające się?

Rzeczywiście to nie są metody wykluczające się. Ale trzeba pamiętać o prymacie dosłownego sensu.

- Sobór Watykański II podkreśla, że prawda Pisma Świętego to przede wszystkim prawda zbawcza. Jakie są kryteria tej "zbawczości"? Które prawdy są zbawcze, a które nie?

Dosłownie Konstytucja *Dei Verbum* mówi: "Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia (*nostrae salutis causa*)". Tym kryterium jest przynależność do historii zbawienia. "Zbawczy" jest tylko Pan Bóg i zbawcze jest Jego działanie. Prawda jest zbawcza, o ile wyraża Boży zamiar zbawczy. Dzięki Boskiemu autorstwu Biblii prawdy w niej głoszone i rzeczywistość w niej opisywana wytyczają nam pewną drogę zbawienia.

- Jakie prawdy poza-zbawcze możemy poznać z Pisma Świętego? Jakich mamy prawo tam szukać? Czy wszystko, co Biblia mówi o Bogu, człowieku i świecie, da się prosto podzielić na prawdy zbawcze, a więc pewne, i nie-zbawcze, a więc bezużyteczne z punktu widzenia wiary, będące jedynie odbiciem określonej wizji świata autorów biblijnych, mentalności, kultury i nauki starożytnej?

Całe orędzie biblijne jest religijne, zajmuje się tym, co prowadzi do zbawienia. Jeżeli coś tylko odbija określoną wizję świata autorów biblijnych, ich mentalność, kulturę i naukę starożytną, to też spełnia swą rolę w historii zbawienia. Nawet jeśli na tych właśnie obszarach zawiera się błąd. Prawda bowiem nie jest głoszona pozytywnie na każdej stronie Biblii. Hagiograf nie zawsze i nie w każdym szczególe chce uczyć; może chce tylko wzruszyć, ożywić, sprawić przyjemność? Wiele z tego, co mówi, jest tylko dodatkiem do jego idei przewodniej. Podobnie

jest i w naszych ludzkich wypowiedziach: żeby wyrazić coś istotnego, posługujemy się także słowami czy zdaniami nieistotnymi, ale w służbie tej istoty (centrum wypowiedzi - i jej peryferie). Cała jednak Biblia, cała, także jej peryferie ("niezbawcze"), to dla nas Objawienie prawdy żywej, egzystencjalnej, zbawczej.

- Czy Tradycja podejmowała, rozwijała i precyzowała tylko zbawcze prawdy Pisma Świętego, czy też zdarzało się Ojcom i teologom rozwijać na podstawie Biblii innych dziedzin poznania?

Nie można traktować tak wąsko prawd zbawczych. Zdarzało się Ojcom i teologom..., ale przecież np. kultura ludzka też prowadzi do zbawienia (mamy w niej odczytywać "znaki czasu").

- Czym dla Księdza są dogmaty? Czy nie są one jakimś naddatkiem, czymś, co precyzuje prawdy wiary, ale jednocześnie, z powodu użycia pojęć filozoficznych, bardzo oddala od biblijnych źródeł?

Teologia to hermeneutyka. Hermeneutyka biblijna mówi nam, co dany autor biblijny miał na myśli, co chciał on wtedy powiedzieć - a przez niego co sam Bóg chce nam dzisiaj powiedzieć. I tak Pismo Święte "zderza się" ze mną, dzisiejszym człowiekiem. Interpretacją aktualnej mojej rzeczywistości w świetle Pisma Świętego zajmuje się hermeneutyka teologiczna. Na dogmaty wiary trzeba patrzeć w całym bogatym kontekście historii ich powstania (co nie znaczy, że są one tylko dla tamtych czasów). Dogmaty to jakieś istotne "wytyczne": nie możemy stracić tego, do czego doszli nasi poprzednicy w wierze, musimy być wierni Tradycji. Dogmaty to ani konkurencja dla Pisma Świętego, ani w ogóle coś pozabiblijnego. Nie mogłyby być dla nas owymi "wytycznymi", gdyby nie zrodziły się w określonym czasie jako żywa i życiowa interpretacja Biblii. I można je pełniej zrozumieć wracając do ich *Sitz im Leben*, a nie wyrywając je z ich historii i życia Kościoła i rozpatrując je na płaszczyźnie czysto intelektualnej (przypominam: ortodoksja - ortopraktyka). Soborowy dekret o formacji kapłańskiej (§ 16) wzywa nas, abyśmy dostrzegli "owe tajemnice jako obecne i działające w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła" i byśmy szukali "rozwiązania problemów ludzkich w świetle Objawienia", byśmy odnosili "jego wieczne prawdy do zmienionych warunków życia ludzkiego" i byśmy głosili je "w sposób dostępny dla współczesnych ludzi".

- Czym powinna być teologia: systematyzacją czy próbą zgodnego z duchem Biblii, bardziej narracyjnego przekazu, wyjaśnienia ewangelicznego orędzia?

Teologia winna chyba być biblijną hermeneutyką współczesności i dla współczesności. Oczywiście jakiś system siłą rzeczy powstaje, jest wręcz potrzebny, ale pamiętajmy, że każda systematyzacja to zarazem zubożenie. A więc: teologia rzeczywiście winna być bardziej narracyjna i ewangeliczna, systematyzacja jest jej funkcją drugorzędną.

- Biblia posługuje się obrazami, przypowieściami, nauczanie kościelne - definicjami. Czy nie widzi Ksiądz patrzeby zasypania przepaści między tymi tak różnymi światami, jakiegoś zbliżenia?

Nauczanie kościelne, zwłaszcza powszechne, duszpasterskie, nie powinno posługiwać się definicjami. Unika ich Sobór naszych czasów, unika ich nowy "Katechizm Kościoła Katolickiego". Nawet ta bardziej systematyczna i naukowa forma nauczania kościelnego, jaką jest teologia, pełna jest metafor (wyrasta przecież z Biblii), ba, czasem wręcz poezji (mówi bowiem o Największym Poecie - Bogu).

- Definicje teologiczne charakteryzują się tym, że same o sobie stanowią, iż są definitywnym uchwyceniem prawdy, jej ostatecznym określeniem. Czy nie jest to nadużycie? Czy nie jest raczej tak, że prawda jest zawsze przed nami, że jest czymś, o czym nie możemy powiedzieć, że już ją mamy, że już ją posiedliśmy. Czy nie jest ważniejszą postawa otwarcia na prawdę, której jeszcze nie posiadamy, co dokonuje się na przykład w kontakcie z przypowieścią, niż postawa posiadacza prawdy, ukształtowana przez myślenie definicjami, ostatecznymi rozstrzygnięciami?

Definicje teologiczne nie są pełnym i ostatecznym uchwyceniem prawdy. Nie mogą one zamykać dociekań teologicznych, lecz służą dalszemu pogłębianiu naszego rozumienia wiary, wskazują dobry kierunek. Prawda jest zawsze przed nami i nigdy tu na ziemi nie posiądziemy jej w pełni i definitywnie. Głośne niedawno hasło reinterpretacji dogmatów (była kiedyś na ten temat sesja w Krakowie u kardynała Wojtyły) to nie domaganie się nadania prawdom wiary jakiegoś innego, nowego, adekwatnego języka dla wyrażenia jednej i tej samej "starej" Prawdy Bożej. "Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki. Nie dajcie się uwieść rozmaitym obcym naukom, dobrze jest wzmacniać serce łaską..." (Hbr 13,8-9).

- Bardzo Księdzu dziękujemy.

Wywiad przeprowadzili: Tadeusz Bartoś OP, Michał Romanek

Elementy wewnętrznej struktury *Księgi Joela*

Wojciech Gołaski OP

Księga proroka Joela opowiada o klęsce szarańczy, która nawiedziła Izrael, i o sądzie Jahwe nad narodami, będącym ukoronowaniem wybawienia narodu wybranego przez Boga. Wokół tych dwóch zasadniczych tematów, szarańczy i sądu, skupionych jest szereg spraw szczegółowych: wyliczenie gatunków szarańczy, lament z powodu klęsk, katalogi szkód i strat, wezwania do żałoby, postu, nawrócenia i wspólnej modlitwy, atak szarańczy, zlitowanie się Jahwe nad Izraelem i naprawienie klęski, wezwania do radości i porzucenia lęku, zapowiedź zesłania Ducha Jahwe "na wszelkie ciało", pięciokrotna wzmianka o dniu Jahwe i towarzyszących mu zjawiskach, wezwanie i zgromadzenie narodów na sąd, katalog zarzutów Jahwe, zapowiedź odpłaty, wybawienie Izraela.

Od początku autor szarańczę nazywa "narodem" i "wojskiem", sugerując powiązanie jej opisów z opisami nieprzyjaznych narodów. Wątki księgi są jednak powiązane ze sobą także poprzez samą strukturę tekstu. Jak pokazała lektura, niemal wszystkie one umieszczone są w dwóch przenikających się ze sobą wielowarstwowych koncentrycznych kręgach. Niniejszy artykuł zaprezentuje te wstępne obserwacje, dotyczące struktury księgi.[1] Odrębnym tematem, który pozostanie otwarty, jest ich znaczenie dla rozumienia proroctwa Joela.

Koncentryczność, z jaką spotykamy się w księdze, jawi się jako złożona z wielu warstw. W analizie przedstawiać będziemy po kolei krąg najszerszy, po czym kręgi coraz węższe. Księgę otwiera temat proroctwa i powszechności. Na początku jest mowa o powołaniu prorockim, indywidualnym:

---

[1] Wstępny charakter tych obserwacji usprawiedliwia fakt, że czynione były jedynie w oparciu o przekłady.

Słowo Jahwe (...) do Joela, syna Petuela. /1, 1/[2]

po którym pojawia się wezwanie powszechne:

Słuchajcie tego, s t a r c y,
nastawcie ucha w s z y s c y mieszkańcy kraju! (...) /1, 2/

i dalej:

Opowiadajcie o tym swoim s y n o m,
a wasi synowie (...) w n u k o m,
wnukowie zaś - przyszłemu pokoleniu! /1, 3/

Te same sensy odnajdujemy w opisie powszechnego zesłania Ducha Jahwe:

Potem ześlę Ducha mego na w s z e l k i e ciało,
i p r o r o k o w a ć będą wasi
s y n o w i e i wasze c ó r k i;
s t a r c y wasi będą miewali sny,
a m ł a d z i e ń c y wasi - widzenia;
nawet na sługi i służebnice
ześlę w owe dni mojego Ducha. /3, 1/

Wersety 1, 1-3 i 3, 1 stanowiłyby więc najszerszą obręcz koncentrycznej struktury, jaką staramy się tu rekonstruować. Idąc dalej znajdujemy kolejny krąg. Chodzi o wzmianki poświęcone samej szarańczy. Tym razem związek dwóch fragmentów jest bardzo wyraźny, głównie dzięki nazwom czterech gatunków szarańczy, wymienianym w obu miejscach obok siebie jedna po drugiej:

Co pozostało po gazam, *zjadła szarańcza,*
a co pozostało po szarańczy, zjadł jelek,
a co pozostało po jelek, *zjadł* chasil. /1, 4 BT/

i symetryczny odpowiednik:

W ten sposób wynagrodzę wam lata,
które strawiła szarańcza, jelek,

[2] Wszystkie cytaty, z wyjątkiem zaznaczonych, pochodzą z Biblii Poznańskiej.

chasil *i* gazam, *wielkie moje wojsko (...)* /2, 25 BT/

Kolejno znajdujemy opozycyjną symetrię wezwań do płaczu i do wesela:

Przebudźcie się, opoje, i płaczcie,
narzekajcie, wy wszyscy, którzy lubicie wino,
z powodu braku moszczu (...) /1, 5/

i:

I wy, synowie Syjonu, weselcie się i radujcie się w Jahwe, Bogu swoim!
Bo dał wam naukę sprawiedliwości i zsyła wam deszcze, (...) /2, 23/.

Następnym wątkiem układającym się koncentrycznie są katalogi szkód i strat, którym odpowiadają wyliczenia dóbr przywróconych przez Jahwe. I tu, i tu pojawiają się te same dobrodziejstwa ziemi:

Winnice moje zamienił w pustynię,
zniszczył moje drzewa figowe, (...) /1, 7/
(...) zniszczone jest zboże,
zabrakło moszczu winnego i nie ma oliwy. (...)
Szczep winny usechł,
drzewo figowe obumarło,
drzewo granatu, palma i jabłoń,
i wszystkie drzewa polne pousychały; (...) /1, 10. 12/

czemu odpowiadają:

- Oto wam zsyłam zboże, wino i oliwę,
tak, że będziecie mieli do syta; (...) /2, 19/
drzewa rodzą owoc,
drzewo figowe i winna latorośl wydają plon. (...)
Napełnią się gumna zbożem,
a kadzie przelewać się będą od moszczu i oliwy. /2, 22. 24/

Jak widać, człony symertii są tu zdwojone. Następny krąg, też podwójny, dotyczy wątków wezwania do żałoby, postu, nawrócenia i modlitwy do Jahwe. Wyróżnić więc można w nim pierwszy, szerszy pierścień:

Przywdziejcie żałobę
i rozwodźcie żale, kapłani,
biadajcie, słudzy ołtarza!
Pójdźcie, słudzy Boży,
czuwajcie całą noc w worach pokutnych, (...) /1, 13/

i:

Między przedsionkiem a ołtarzem
niech płaczą kapłani, słudzy Jahwe,
i niech wołają: "Przepuść, Panie, ludowi swemu (...) " /2, 17/

i drugi - węższy:

Do Ciebie, Jahwe, w o ł a m, (...) /1, 19/

i:

Jeszcze i teraz - mówi Jahwe -
nawróćcie się do mnie z całego serca,
poszcząc i p ł a c z ą c, i z a w o d z ą c
żałośnie! /2, 12/

Podobnie jak w pierwszym kręgu tej symetrii, w kolejnym poniższym obecny jest wątek powszechności, w tym wypadku - wezwania do nawrócenia:

Ogłoście święty post, zwołajcie zebranie,
zgromadźcie starców,
wszystkich mieszkańców kraju, (...) /1, 14/

i:

(...) ogłoście święty post, zwołajcie zebranie!
Zgromadźcie lud, poświęćcie gminę,
zwołajcie starców, zbierzcie dzieci
i niemowlęta ssące!
Niech oblubieniec wyjdzie ze swej izby,
oblubienica ze swej komnaty! /2, 15-16/

A oto następna paralela. Występujące w pierwszym członie "radość i wesele" w domu Jahwe wolno kojarzyć z ofiarami (por. 1, 9. 13), o których mowa w członie drugim:

Czyż na naszych oczach nie zabrano nam pokarmu,
a z Domu Boga naszego - radości i wesela? /1, 16/

i:

Kto wie, może znowu zdejmie Go żal
i na nowo użyczy błogosławieństwa:
ofiar z pokarmów i napojów
dla Jahwe, Boga naszego. /2, 14/

Następuje delikatnie zaznaczona symetria, trzecia z kolei zawierająca sens powszechności. Jej drugi człon jest zarysowany lekko i tylko negatywnie:

Niech zadrżą w s z y s c y mieszkańcy kraju, (...) /2, 1/

i:

K t ó ż go przetrwać zdoła? /2, 11/

W obydwu wypadkach dyskurs dotyczy dnia Jahwe. Jest on też wraz ze zjawiskami, które mu towarzyszą, tematem ostatniej, najwęższej koncentrycznej klamry. Najpierw fragmenty mówiące o samym dniu:

(...) nadchodzi dzień Jahwe, już jest bliski: (...) /2, 1/

i:

O, wielki jest dzień Jahwe
i jakże straszny! /2, 11/

i obok - o tym co mu towarzyszy:

(...) dzień ciemności i mroku,
dzień chmur i burzy. /2, 2/

i:

(...) słońce i księżyc okrywają się ciemnością,
a gwiazdy tracą swój blask. /2, 10/

Dotarliśmy w ten sposób do tekstu leżącego w centrum wielowarstwowej symetrii - jego granice dadzą się określić jako 2, 2b-10a - stanowiącego poetycki, batalistyczny opis inwazji szarańczy. Wnioski na jego temat na razie zawieśmy.

Łatwo było zauważyć, że wątkiem, który najmocniej się zaznaczył, bo pojawił się aż w trzech kolejnych symetrycznych parach, był wątek powszechności, wszystkie te miejsca, gdzie w s z y s c y (Izraelici) są podmiotami lub odbiorcami jakiejś czynności. Każdą z tych czynności da się przypisać właściwemu kręgowi wielostopniowej symetrii, w jakiej są umieszczone.

W kolejności jak poprzednio mamy więc: Krąg pierwszy - słuchanie i przekazywanie wieści (Słowa Jahwe) oraz przyjęcie Ducha Jahwe i dawanie Mu wyrazu w proroctwach, snach i widzeniach. Krąg drugi - post, zgromadzenie w świątyni, modlitwa do Jahwe. Krąg trzeci - trwoga z powodu dnia Jahwe, niepewność przetrwania. W tych czynnościach i sytuacjach uczestniczą wszyscy członkowie społeczności Izraela. Niezależnie od dalszych szczegółowych konkluzji, zestawienia te nasuwają wizję jakiegoś powiązania otwarcia na Ducha, wspólnej pokuty z błagalną modlitwą i trwogi związanej z wydarzeniami ostatecznymi. Jak to bardzo wyraźnie widać w tekście księgi, Sprawcą i ośrodkiem każdej z tych sytuacji jest Jahwe, Bóg "wszystkich mieszkańców kraju", "Bóg wasz".

Przejdźmy do oględzin drugiej wielowarstwowej struktury. Jej koncentryczna budowa nie wydaje się tak dokładna jak części pierwszej, ale i tu można zaobserwować serię współśrodkowych paralel. Najszersza z nich zazębia się z strukturą pierwszą:

Poznacie, że Ja przebywam pośród Izraela
i że Ja , Jahwe, a nikt inny, jestem Bogiem waszym; (...) /2, 27/

i:

Poznacie, że Ja jestem Jahwe,
Że jestem Bogiem waszym, (...) /4, 17/

Następną klamrę tworzą - także tutaj - opisy dnia Jahwe i zjawisk towarzyszących, nie odbiegające formą od spotykanych w poprzednich partiach tekstu:

(...) słońce zamieni się w ciemność,
a księżyc w krew,
gdy zbliżać się będzie dzień Jahwe,
wielki i straszny. /3, 4/

i odpowiednio:

Bliski jest (...) dzień Jahwe w Dolinie Wyroku.

Słońce i księżyc się zaćmiły,
a gwiazdy straciły swój blask. /3, 14-15/

Widać, jak symetria rządzi tutaj także kolejnością tematów dnia Jahwe i zjawisk, które mu towarzyszą, podobnie zresztą było i w pierwszej części księgi. Idąc ku środkowi naszej symetrii znów napotykamy temat, który w części pierwszej był szeroko eksploatowany i znaczący: moment powszechności. Tam chodziło o c a ł e g o Izraela, tu - o w s z y s t k i e narody, w znaczeniu: wszystkie narody sąsiednie Izraela. Oto odnośne fragmenty razem z kontekstem (sądem Jahwe i jego miejscem: doliną Jozafat), który trudno tu oddzielać, a który także jest składnikiem budującym koncentryczność:

(...) zgromadzę wszystkie narody,
sprowadzę je do doliny Jozafat
i tam odprawię nad nimi sąd (...)" /4, 2/

oraz:

Niech powstaną narody
i niech podążą do doliny Jozafat,
bo tam zasiądę by sądzić
wszystkie narody dokoła.
Wszystkie sąsiednie narody,
przychodźcie spiesznie
i zgromadźcie się tam! /4, 11-12/

Podobnie jak w analizie pierwszej części, i tym razem doszliśmy do tekstu centralnego, leżącego na osi wielowarstwowej symetrii. Tym razem są to wersety 4, 4-10. W ich skład wchodzi fragment 4, 4-8, w części przekładów (Biblia Poznańska, Revised Standard Version) oddawany prozą i przez autorów niektórych komentarzy (Markłowski, Kodell) uznawany za dodatek późniejszy. Gdyby więc fragment ów pominąć, otrzymalibyśmy wersety 4, 9-10 - wezwanie na sąd sporządzone w formie wojennych haseł, przy czym sam sąd także nosi wyraźne kolory wojenne.

Spróbujmy zestawić rezultaty obydwu wędrówek poprzez struktury księgi. Na osiach obu symetrii znajdują się teksty o stylistyce militarnej. Pierwszy jest opisem niszczącego natarcia szarańczy na lud Izraela, drugi zbudowany jest z wojennych haseł, zagrzewających obce narody do wojny, z jaką porównany jest zwoływany przez Jahwe sąd nad nimi. Przypomnijmy, że szarańcza porównywana jest w księ-

dze do potężnego i licznego narodu (1, 6 i 2, 2) i nazwana jest tym, co przychodzi "z północy" (2, 20), z kierunku, z którego napadały na Izraela wrogie mu narody. Pierwszy tekst jest opisem klęski zadanej Izraelitom przez wroga, drugi - zapowiedzią klęski, jaką nieprzyjaciele poniosą z rąk Jahwe, który wybawia swój lud.

Odsłania to logikę całej księgi, w której kontrast i przejście dzięki pomocy Jahwe z krańcowego poniżenia do dobrobytu, pokoju i przebywania z Nim wydaje się być osią i sensem konstrukcji całego proroctwa i jego poszczególnych części.

Niezależnie na ile słuszny jest ten wniosek, wieńczy on jedynie początkowy etap dłuższej drogi. Nie zmieszczą się w tym artykule idące tym samym tropem dalsze spostrzeżenia na temat struktury całej księgi. Wypada jedynie zasygnalizować, że potraktowanie dwóch wydobytych centralnych tekstów jako krańców innej symetrycznej struktury pozwala zauważyć w księdze trzecią oś, a wokół niej - całą sieć nowych koncentrycznych paralel, spajających całą księgę.

Zdajemy sobie sprawę, że obserwacje - i te wyżej przedstawione, i te jedynie zasygnalizowane - mogłyby dać podstawę do poważniejszych wniosków tylko przy równoczesnym zastosowaniu wielu innych spojrzeń, z wielu różnych, uzupełniających się punktów widzenia. Mamy nadzieję, że zaprezentowane tu spostrzeżenia staną się zachętą do głębszego wniknięcia w rzeczywistość oglądaną i opisywaną przez proroka.

Bibliografia

I. Przekłady księgi

1. Księga Joela, wstęp, tłum., przyp. ks. Ludwik Stefaniak, W: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1980, s. 1063-1067. /Biblia Tysiąclecia - BT/

2. Księga Joela, wstęp, tłum., przyp. ks. Konrad Marklowski, W: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, t. 2, Poznań 1984, s. 1225-1233. /Biblia Poznańska - BP/

II. Opracowania

1. Jerome Kodell, *Joel*, W: Tenże, *Lamentations, Haggai, Zechariah, Malachi, Obadiah, Joel, Second Zechariah, Baruch*, Wilmington, Delaware 1982, s. 133-153.

2. J. Trinquet, [wstęp do księgi Joela w:] *La sainte Bible, Habaquq, Abdias, Joël*, trad. par J. Trinquet, Paris 1953, s. 63-70.

Kilka uwag na temat katechezy w szkole

Wojciech Jędrzejewski OP

Chcemy rozpocząć dyskusję na temat naszej pracy duszpasterskiej, jej jakości oraz nowych problemów i wyzwań, jakie przed nami stają. Zaczynamy od spraw związanych z nauką religii w szkole. Później chcielibyśmy poruszyć problemy pojawiające się w naszych duszpasterstwach środowiskowych, zwłaszcza młodzieżowych.

Jakie przeszkody napotyka ewangelizacja, a co jej sprzyja? W jaki sposób klimat kulturowy wpływa na otwartość na głoszone Słowo? Jak powszedni obraz Kościoła oddziałuje na wiarygodność Ewangelii?

Stawiamy te pytania licząc na odpowiedź. Zapraszamy do podzielenia się swoimi doświadczeniami. Poniżej publikujemy pierwszy głos.

Bardzo znamienna jest łatwość, z jaką przychodzi wielu katechetom krytykować swoich uczniów. Obarczają ich całą winą za klęskę, którą przeżywają prowadząc religię w szkole. *Wiadomo przecież* - powiadają - *że takie bydlątka na nic więcej nie stać. Banda prymitywów - trzeba by ich resocjalizować, a nie rzucać perły przed wieprze.* Od takich słów niedługa już droga do podobnego działania: obraźliwych epitetów, gróźb, upokarzania. Młodzież nie pozostaje dłużna i robi się straszna szamotanina, w wyniku której coraz więcej uczniów - o ile to możliwe - przepisuje się na etykę, a ci, którzy zostają, toczą wyrafinowaną wojnę z wdzięcznym (bo obrażalskim) przeciwnikiem.

Takiego scenariusza zdaje się nie przewidywano, podejmując decyzję o religii w szkole. Warto pokusić się o analizę sytuacji, w jakiej już znajduje się i zostanie postawionych wielu katechetów, uczących na "obcym terenie". W uproszczeniu można by tę sytuację porównać do walki bokserskiej, która ma się rozstrzygnąć w trzech rundach. Mówiąc inaczej, podczas lekcji religii dokonuje się konfrontacja

postaw uczniów z reakcjami katechety, który bądź sprosta spadającym ciosom, bądź zostanie odliczony i wyniesiony poza ring.

Runda pierwsza

Pierwszy cios, który ląduje na szczęce prowadzącego religię, to drażniący styl bycia uczniów. W zależności od środowiska będzie to wulgarność, rozmowy na głos, "zajęcia w grupach" takie jak gra w karty, kółko i krzyżyk, oglądanie czasopism młodzieżowych lub przeznaczonych "tylko dla dorosłych". Uczniowie mogą wpadać w połowie lekcji wyposażeni w hot-doga i puszkę coli, witając się radośnie uściskiem dłoni z kumplami w klasie.

Wynik pierwszej rundy zależy od sposobu naszego podejścia do tego typu sytuacji.

Warto zwrócić uwagę na jedną zasadniczą sprawę: oprócz przejawów niezłośliwego braku kultury (niemądry byłby ten, kto by się z tego powodu obrażał), prowokacyjne zachowanie młodzieży płynie z dwu równoległych źródeł: naturalnej chęci wypróbowania nauczyciela - katechety i, co szczególnie ważne, z odruchowych, równie naturalnych reakcji na jego styl bycia. Czyż można na przykład oprzeć się słodkiej pokusie zgorszenia człowieka, który w każdym słowie i geście jest namaszczony i świątobliwy? Na jednym z warsztatów psychologicznych nauczycielka skarżyła się na fatalne zachowanie swoich uczniów. Prowadzący zaaranżował lekcję, gdzie rolę uczniów grali obecni na warsztatach nauczyciele, a sfrustrowana pani prowadziła zajęcia tak, jak to zwykła normalnie czynić. Po krótkim czasie "klasa" zaczęła zachowywać się skandalicznie: fruwały samoloty, niewybredne epitety, wszystko to w atmosferze chaosu nie do opanowania. Po zakończeniu treningu, uczestniczący relacjonowali swoje odczucia, które generalnie można streścić jako *przemożną chęć dowalenia beznadziejnej "belferce"*.

Jeżeli zatem osobowościowe problemy generują w dużym stopniu reakcję uczniów, warto dać sobie spokój z oskarżaniem młodzieży o chamstwo, lub - w innym wariancie - siebie samego o brak pedagogicznego talentu. Trzeba przemienić osobistą tragedię, dramat niespełnionej misji apostolskiej na problem do rozwiązania. Dobrze jest zaprosić dobrego psychologa czy rasowego pedagoga, żeby przyjrzał się mojemu prowadzeniu zajęć i pomógł znaleźć konkretne przyczyny niepowodzeń.

W tej pierwszej potyczce dużą rolę odgrywa też umiejętność szybkiego reagowania i stosowania "chwytów" w celu pokonania "przeciwnika". Stopniowo można nauczyć się jak adekwatnie ripostować wobec różnych zagrań naszych pupili. Mało kto posiada tę umiejętność od pierwszej chwili swojej katechetycznej kariery, pozostaje tylko kwestia czy chce się uczyć pomimo popełnianych błędów.

Wygrana w pierwszej rundzie polega zatem na nieobrażaniu się na uczniów i spokojnym korygowaniu własnych zachowań, które w dużym stopniu przyczyniają się do drażniących nas reakcji młodzieży.

Runda druga

Zaczyna się w momencie, kiedy uczniowie patrzą już ze względną sympatią na prowadzącego religię, ale nurtuje ich pytanie: *dlaczego ten skądinąd fajny gość tak drętwo gada?* Drugi poziom konfrontacji dotyczy więc tematów, które są poruszane na katechezie, oraz używanego języka. Aktualne programy, zaproponowane przez fachowców od katechizacji, zdradzają bardzo małe poczucie rzeczywistości. Sprawa dotyczy przede wszystkim takich adresatów jak Szkoły Zasadnicze. Warunkiem w miarę adekwatnego doboru tematów w cyklu nauczania religii, zwłaszcza w pierwszych jego etapach, jest uświadomienie sobie i uwzględnienie kilku problemów.

Dla wielu młodych ludzi zagadnienia takie jak Pan Bóg, moralność, Kościół, Sakramenty, przykazania brzmią całkiem obco. Skojarzenia, jakie ewentualnie budzą wymienione tematy, są pod znakiem dużego dystansu, drwiny, niezrozumienia. Jawią się bowiem młodzieży przez pryzmat ich własnych wyobrażeń inspirowanych kiepską, wcześniejszą katechezą, zubożonym przekazem ze strony rodziny i płytkim kaznodziejstwem. Dodatkowym problemem jest niechęć do słuchania nauki będącej "własnością" instytucji o "splamionej reputacji".

Przygotowując zatem konkretny program dla określonej klasy warto delikatnie podprowadzać do *stricte* religijnych tematów. Dobrze jest na początku pomóc w odkryciu, że wiara w Boga objawionego przez Pana Jezusa może ogarnąć ludzkie doświadczenie (miłości, lęku, nadziei, śmierci, wolności, tęsknoty, smutku, przyjaźni itd.), aby je otworzyć na nowy wymiar Bożej prawdy i miłości.

Kolejnym ważnym krokiem będzie próba ponazywania wszelkich fałszywych wyobrażeń związanych z Bogiem, oraz uprzedzeń odnośnie Kościoła. Ci, którzy deklarują niewiarę albo trudności w zaakceptowaniu nauki Kościoła, powinni zobaczyć jakiego Boga odrzucają i jak pojęty Kościół jest dla nich nie do przyjęcia. Przy czym trzeba się zgodzić na to, że powierzchowność Kościoła nie budzi wielkiej sympatii. Nie warto za wszelką cenę usprawiedliwiać ewidentnych grzechów i nadużyć, które przytrafiają się kapryśnej Oblubienicy Pana Jezusa. Nie chodzi rzecz jasna o to, by robić z siebie antyklerykała, ale głosić w prawdzie (pouczający jest w tym względzie list Papieża *Tertio Millennio Adveniente*).

Drugie istotne zagadnienie, obok doboru tematów, to język, jakim się posługujemy w wyjaśnianiu wiary. Dobrze jest zdać sobie sprawę, że sześć lat studiów filozofii i teologii nie ułatwia zrozumiałego dla młodzieży formułowania myśli.

Potrzebny jest świadomy wysiłek przełożenia fachowego słownictwa (łaska, tajemnica, zbawienie, wiara, cnoty, uobecnienie, przeistoczenie, objawienie itd.) na bardziej nośne dla nastolatków określenia czy obrazy.

Podsumowując: warunkiem wygrania drugiej rundy jest uprawianie na własny użytek teologii pastoralnej. Myślenie o wierze w kontekście realnej sytuacji, w jakiej przyszło nam mówić o Panu Jezusie i Jego Ewangelii. Podjęcie takiego wysiłku nie jest zbyt efektownym zajęciem, a nieprzewidywalność efektów owych starań (wymyślisz jakiś świetny temat, a młodzież to zignoruje) jeszcze bardziej zniechęca do takiego zaangażowania. Dla nas dominikanów jest to jednak wyzwanie pierwszorzędne.

Runda trzecia

Kiedy już jesteśmy lubiani i słuchani z zainteresowaniem, przychodzi moment najpoważniejszej konfrontacji. Jest to zderzenie z brakiem wiary lub jej nikłymi śladami u ludzi, do których kierujemy nasze słowa. Na tym poziomie powinniśmy odkryć, że najważniejszym wymiarem naszego spotkania z uczniami na katechezie jest osobiste świadectwo poważnego traktowania Pana Boga i modlitwa o wiarę dla konkretnych osób.

Spora grupa młodzieży pojawia się na katechezie przypadkiem. Nie chcą odstawać od pozostałych i narażać się rodzicom. Nie szukają bynajmniej pogłębienia wiary, która nigdy w nich naprawdę nie zakiełkowała. Wielu z nich nie sili się nawet na ukrywanie takiego stanu rzeczy. Otwarcie przyznają, że w ogóle się nie modlą i nie mają nic wspólnego z Kościołem. Byłoby dużym błędem odsyłanie takich ludzi na etykę, co niestety się zdarza, zwłaszcza, gdy tacy uczniowie zaczynają sprawiać kłopoty. A niby dlaczego mieliby łaknąć świata, z którym nie wiążą ich choćby najcieńsze nitki? Trzeba po prostu uznać, że ten rodzaj "problemów" rozwiązuje się jedynie "modlitwą i postem".

Nikt z nas, choćby skrzył się talentem wychowawczym i pomysłami, nie może sprawić, by drugi człowiek przybliżył się w zaufaniu do Boga. Jedynie On sam może to uczynić, posługując się nami, jeśli tylko odnajdzie w swoich sługach pokorę i gorące pragnienie zbawiania dusz. Uznanie swojej bezradności, małej wiary oraz gotowość bycia narzędziem w Jego ręku, to warunek zwycięstwa w trzeciej i ostatniej rundzie.

O ile powyższa diagnoza jest właściwa, należałoby przeprowadzić korektę naszej formacji, przygotowującej do katechezy w szkole. Teoria "surowego mięsa" dobrej filozofii i teologii, które następnie każdy "w pełni wykształcony" ma przemielić w celu usmażenia smacznego i strawnego kotleta, domaga się pewnego

uzupełnienia. Nie można bowiem zamykać oczu na fakt, że wielu braci przy owych "kulinarnych" zabiegach, wykonywanych w wirze walki, wkręca sobie ręce w maszynkę lub doznaje niebezpiecznych dla życia oparzeń. W związku z powyższym katechetyka w ramach studium powinna mniej zajmować się teorią, a bardziej stać się warsztatem, umożliwiającym robienie półfabrykatów z surowego mięsa, a następnie smacznych i pożywnych dań. Stąd na przykład potrzeba konkretnych treningów pracy z grupą. Jeśli jednak sporządzone potrawy mają trafić w gusta konsumentów, konieczna jest rzetelnie przeprowadzona diagnoza religijnej i ludzkiej sytuacji naszych słuchaczy. To również mogłoby stanowić pole zainteresowań katechetyki. Dodatkowa rola to wspólne poszukiwanie wolnego od kościelnych naleciałości języka katechezy oraz przyjrzenie się **sprawdzonym** programom.

Religia w szkole jest dużą szansą dotarcia do wielu młodych ludzi, którzy prawdopodobnie nie pojawiliby się w salce katechetycznej. Jeżeli ta szansa ma być wykorzystana, trzeba o wiele poważniej podjąć próbę rzeczywistego przygotowania braci do trudnej konfrontacji.

Wykaz prac magisterskich i końcowych

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów obronionych w 1995 roku

Teologia

Jacek Buda OP
Praca w encyklikach *Laborem exercens* i *Centesimus annus* Jana Pawła II.
nauczanie społeczne Kościoła
doc. dr hab Jan A. Kłoczowski OP

Ludwik Grabarczyk OP
Zbawcze znaczenie modlitwy i jałmużny według św. Cypriana z Kartaginy.
patrologia
prof. dr hab. Henryk Pietras SI

Jacek Krzysztofowicz OP
Dobro wspólne w tradycji nauczania społecznego Kościoła i w wybranych współczesnych koncepcjach liberalnych.
nauczanie społeczne Kościoła
doc. dr hab Jan A. Kłoczowski OP

Andrzej Kostecki OP
Norma kanoniczna jako jedno z narzędzi realizowania misji Kościoła.
prawo kanoniczne/filozofia prawa
dr Jan Śliwa OP

Andrzej Kuśmierski OP
Teologia jako mądrość według św. Tomasza z Akwinu.
teologia średniowieczna
prof. dr hab. Zofia Włodek

Wojciech Ożóg OP
Formacja przygotowująca do złożenia pierwszych ślubów na tle historii życia konsekrowanego.
prawo kanoniczne
dr Jan Śliwa OP

Michał Paluch OP
Pojęcie nicości w koncepcji "stworzenia z niczego" św. Tomasza z Akwinu.
teologia dogmatyczna
prof. dr hab. Zofia Włodek

Krzysztof Parol OP
Teologiczno-prawne aspekty sakramentu namaszczenia chorych w rozwoju historycznym (do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku).
prawo kanoniczne
dr Jan Śliwa OP

Włodzimierz Sowiński OP
Nauka kardynała Stefana Wyszyńskiego o kobiecie. Studium zbioru jego konferencji, kazań i referatów *Kobieta w Polsce współczesnej*.
teologia duchowości
dr Wojciech Giertych OP

Marek Urbanowski OP
Wychowanie pogańskie i chrześcijańskie na podstawie *De officiis* Cycerona i *De officiis ministrorum* św. Ambrożego z Mediolanu.
prof. dr hab. Dobrochna Dębińska-Siury

Tomasz Wytrwał OP
Kara za przestępstwo aborcji w prawodawstwie kościelnym.
prawo kanoniczne
dr Jan Śliwa OP

Filozofia

Maciej Biskup OP
Buberowska wizja uczestnictwa człowieka w Bogu i świata jako drogi do Boga.
dr Adam Żak SJ

Wojciech Borowski OP
Simone Weil wizja tego co święte w człowieku.
doc. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP

Albert Czerny OP
Określenie duszy u Alberta Wielkiego. Na podstawie *De Anima*, liber II, tractat I, cap. 1-4.
prof. dr hab. Zofia Włodek

Jacek Dorogin OP
Wolność i prawo a moralność w encyklice *Veritas splendor*.
dr Wawrzyniec Wawro OP

Józef Gorodecki OP
Spór o filozofię chrześcijańską: Szestow i Gilson (na podstawie: Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*).
doc. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP

Paweł Gużyński OP
Koncepcja "wolności obywatelskiej" w eseju Johna Stuarta Milla *O wolności*.
prof. dr hab. Stanisław Pieróg

Michał Jermaszkiewicz OP
Próba wyjścia. Rozważania nad stanem współczesnej sztuki kościelnej.
doc. dr hab. Elżbieta Wolicka

Zbigniew Krysiewicz OP
O programie kultury Thomasa Stearnsa Eliota uwag kilka.
doc. dr hab. Elżbieta Wolicka

Robert Plich OP
Zagadnienie resentymentu i jego wpływ na moralność. Porównanie stanowisk F. Nietzschego i M. Schelera.
prof. dr hab. Stanisław Pieróg

Krzysztof Sonek OP
Demon południa. Rozważania o ludzkim rozwoju i kryzysie połowy życia.
doc. dr hab. Anna Gałdowa

Zdzisław Szmańda OP
Czy można zrozumieć Boga? Ontoteologia w myśli świętego Tomasza i Mistrza Eckharta.
doc. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP

Paweł Trzopek OP
Zagadnienie początku świata w nauce św. Tomasza z Akwinu.
doc. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP

OO. Dominikanie
Bibl. Studium Oec.