

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Andrzej Koszczka

**Filozoficzne aspekty duchowości wschodniochrześcijańskiej
w ujęciu Tomáša Špidlíka**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: s. prof. dr hab. Tereza Obolevich

Seminarium naukowe z filozofii rosyjskiej i bizantyjskiej

Kraków 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Autor: Andrzej Koszczka

Tytuł pracy: Filozoficzne aspekty duchowości wschodniochrześcijańskiej w ujęciu Tomáša Špidlíka

Typ pracy: doktorat

Promotor: s. prof. dr hab. Tereza Obolevich

Kraków 2023

Liczba stron: 181

Abstrakt

W pracy omówiono Filozoficzne aspekty duchowości wschodniochrześcijańskiej w ujęciu Tomáša Špidlíka na podstawie materiałów źródłowych (tekstów autora w języku włoskim i polskim) oraz literatury pomocniczej (tekstów innych autorów w języku włoskim, polskim, francuskim, angielskim i rosyjskim). Celem pracy była możliwie pełna prezentacja na gruncie polskim Filozoficznych aspektów duchowości wschodniochrześcijańskiej w oryginalnym ujęciu Tomáša Špidlíka ze szczególnym uniesieniem do prawosławnej rosyjskiej filozofii religijnej. W badaniu zastosowano metodę syntetyczno-analityczną. Wykorzystano 42 pozycje źródłowych (tekstów autorstwa Tomáša Špidlíka) oraz 132 innych pozycji bibliograficznych.

Słowa kluczowe:

- a. Imienne: Tomáš Špidlík, Ignacy Loyola, W. Sołowjow, M. Bierdiajew, S. Bułgakow, P. Evdokimov, F. Dostojewski, M. Łoski
- b. Rzeczowe: modlitwa, doświadczenie duchowe, duchowość, katolicyzm, prawosławie, hezychazm, mistyka serca, kosmos, sofiologia, sztuka, ikona

Spis treści

WSTĘP	4
1. TOMÁŠ ŠPIDLÍK – DROGA FILOZOFICZNO-DUCHOWA	8
1.1 KSZTAŁTOWANIE OSOBOWOŚCI W ŚRODOWISKU OJCZYSTYM	9
1.2 ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ W TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNA W RZYMIE.....	11
2. ZWIĄZEK FILOZOFII Z DUCHOWOŚCIĄ.....	15
2.1 FILOZOFIA MODLITWY – ANALIZA JĘZYKA MODLITWY.....	15
2.1.1 Język religijny	20
2.1.2 Język modlitwy	28
2.1.3 Modlitwa jako akt integrująco-personalizujący	35
2.1.4 Funkcja modlitwy w konstytuowaniu egzystencji.....	42
2.2 FILOZOFICZNY WYMIAR DOŚWIADCZENIA DUCHOWEGO (RELIGIJNEGO)	51
2.2.1 Ogólna charakterystyka pojęcia	51
2.2.2 Doświadczenie duchowe w katolicyzmie.....	55
2.2.3 Doświadczenie duchowe w prawosławiu.....	68
2.2.4 Tradycja hezychastyczna.....	80
2.2.5 Doświadczenie duchowe Ignacego Loyoli a duchowość wschodnia	93
3. TOMÁŠA ŠPIDLÍKA INTERPRETACJA ROSYJSKIEJ FILOZOFII RELIGIJNEJ.....	106
3.1 RENESANS ROSYJSKIEJ FILOZOFII RELIGIJNEJ – NIEROZDZIELNOŚĆ RELIGII I FILOZOFII	106
3.2. MISTYKA SERCA.....	117
3.3 CZŁOWIEK I KOSMOS.....	132
3.4 SOFIOLOGIA ROSYJSKA	143

3.5 SZTUKA A KONTEMPLACJA IKONY.....	153
ZAKOŃCZENIE	165
BIBLIOGRAFIA	172
TEKSTY ŹRÓDŁOWE:.....	172
TEKSTY POMOCNICZE:.....	174

Wstęp

Powszechnie uważa się, że narody słowiańskie różnią się pod wieloma względami, ale łączy je wspólna istota duchowości. „Tomáš Špidlík i papież Jan Paweł II wierzyli, że istnieje «słowiańska siła» zdolna przywrócić fundamenty moralne w Europie i na świecie za pomocą wartości chrześcijańskich”¹. Słowianie różnią się od innych Europejczyków specyficzną religijnością, która pozwala im lepiej zrozumieć podstawowe prawdy o człowieku, sensie życia i znaczeniu historii. Na Zachodzie prawdy te wydają się być utracone lub zagubione. Niestety, obecna sytuacja uwidacznia negatywne tendencje utrudniające zachowanie i rozwój jedności Słowian, związane z konfliktem między narodami słowiańskimi oraz rozpadaniem się kultur słowiańskich. W rozwiązaniu tych trudnych sytuacji może pomóc dialog oraz ponowne odkrycie tego, co łączy. Špidlík zapytany o sekret umożliwiający prowadzenie rozmowy z różnymi intelektualistami, odpowiedział: „Ostatnio jestem pod wrażeniem lektury rosyjskiego filozofa Lwa Szestowa. Dla niego wielkim niebezpieczeństwem dominującym w dzisiejszej kulturze jest przekonanie, że jesteśmy w stanie wiedzieć, jacy naprawdę są ludzie, których spotykamy w życiu. To jest złudny miraż. Przeciwnie, musimy zwrócić uwagę na «znaczenie», jakie ci ludzie mieli i mogą mieć dla zrozumienia naszego własnego życia. Tym samym zawsze będą nas czekać wspaniałe odkrycia. I wszystko stanie się bardzo interesujące”². Autor niniejszej rozprawy, zafascynowany kard. Tomášem Špidlíkiem, jego doświadczeniem duchowym przenikniętym dorobkiem myśli patrystycznej i filozoficznej, pragnie podjąć ciekawą przygodę intelektualną.

Filozoficzny aspekt duchowości wschodniochrześcijańskiej jest rzeczywistością znaną i dobrze opisaną w przestrzeni akademickiej. Podstawowym celem przedłożonej dysertacji jest próba spojrzenia na tę specyfikę oczami czeskiego myśliciela, wieloletniego i wybitnego znawcy tematu. T. Špidlík poświęcił całe swoje życie i energię na studiowanie i

¹ Е. Грегора, *Славянская взаимность в философии славян Центральной Европы* (вклад В. С. Соловьева и Т. Шпидлика), „Философский полилог”, nr 2, 2017, s. 17.

² *Aspettare senza immaginazioni: 90 anni del card. Spidlik*, „Amici del Centro Aletti”, nr 12, 2009, s. 2.

systematyzowanie wiedzy, jak również stał się jej wielkim popularyzatorem, o czym świadczą liczne publikacje naukowe, książki i udział w sympozjach³.

Na sformułowanie powyższego celu istotny wpływ ma stan badań naukowych nad myślą T. Špidlíka oraz bogactwo jego spuścizny. Jak dotąd na gruncie polskim nie została podjęta próba dogłębnego przebadania i przeanalizowania jego myśli od strony filozoficznej. Z racji tego, że duża część twórczości czeskiego myśliciela koncentruje się na zagadnieniach teologicznych, odnajduje to swoje odzwierciedlenie w polskich publikacjach z tego właśnie zakresu. Przykładem mogą być rozprawy doktorskie napisane na temat: „Teologia liturgiczna kard. Tomáša Špidlíka”, „Duchowość serca według Tomáša Špidlíka”⁴. Inspirującym jest również to, że Kardynał nie tylko spogląda na duchowość wschodniochrześcijańską z perspektywy filozoficznej, ale jednocześnie, będąc jezuitą i ojcem duchowym, korzysta z bogactwa duchowości św. Ignacego Loyoli. W ten sposób ukazuje punkt styczny umożliwiający dialog filozoficzno-teologiczny między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, którym jest osoba, co wpisuje się w ogólny klimat posoborowy. To wszystko zainspirowało autora dysertacji do podjęcia próby ukazania nowości tematu, którym pragnie zappełnić istniejącą lukę domagającą się szczegółowego opracowania w aspekcie filozoficznym.

Podejmując próbę realizacji wyznaczonego celu, w pracy zastosowano metodę, którą można by określić jako rodzaj subiektywnej egzystencjalno-fenomenologicznej hermeneutyki dorobku filozoficzno-teologicznego Tomáša Špidlíka. Dla ukazania szerszego kontekstu wybranych aspektów duchowości zostaną one przedstawione na tle rosyjskiej prawosławnej myśli filozoficznej, w oparciu o wybranych filozofów rosyjskich. W gronie najczęściej cytowanych i komentowanych należy wymienić: W. Sołowjowa, M. Bierdiajewa, S. Bułgakowa i P. Evdokimova.

Wyznaczony cel i zastosowane metody mają wpływ na strukturę prezentowanej pracy. Zostanie ona podzielona na trzy rozdziały. W pierwszym rozdziale, ze względu na stosunkowo małą znajomość osoby Kardynała Tomáša Špidlíka, autor skoncentruje się na rekonstrukcji

³ Zob. A.P. Bruno, *Bibliografia Tomas Spidlik by Lux Ecclesiae - Issuu*, [w:] https://issuu.com/luxecclesiae/docs/biblio_spidlik (6.02.2022).

⁴ Ks. Mariusz Szypa, *Teologia liturgiczna kard. Tomáša Špidlíka (1919-2010)*, Lublin 2020; Jolanta Kraśniewska, *Duchowość serca według Tomáša Špidlíka*, nieopublikowana praca doktorska, KUL, Lublin 2016.

drogi twórczej bohatera rozprawy. Rozdział zostanie podzielony na dwa paragrafy obejmujące życie i działalność: paragraf pierwszy – Czechy oraz okres przed przyjazdem Špidlíka do Rzymu; w paragrafie drugim – czasy działalności rzymskiej i jego głównego nurtu naukowego. Proponowany podział przybliży i ukaże zawarte w nim treści w taki sposób, by wskazać źródła i inspiracje oraz ciągłość rozwoju naukowego naszego myśliciela. Jest on pomocny dla zrozumienia ścieżki naukowej Špidlíka, inspiracji oraz tła historycznego, w jakim rodziły się jego najważniejsze idee. O ile każdy myśliciel ma swoją własną drogę rozwoju oraz czerpie inspiracje z sobie wiadomych źródeł, o tyle tło historyczne stanowi wspólną perspektywę dla wszystkich żyjących w Europie Środkowo-Wschodniej w określonym przedziale czasowym.

W drugim rozdziale, w ramach ukazania związków filozofii z duchowością, zostanie przedstawiona filozoficzna analiza modlitwy, ze szczególnym zwróceniem uwagi na język modlitwy oraz ujęcie modlitwy jako aktu integrującego i konstytuującego egzystencję. Zostanie wyakcentowany jej wpływ na zaangażowanie całego człowieka i wszystkie elementy składowe jego życia. Autor ma przekonanie, że stanowi ona istotny element rozważań Špidlíka oraz tworzy płaszczyznę ukazania odmiennej antropologii chrystologicznej odwołującej się do Ojców Kościoła, zarazem jest sposobem dotarcia do fundamentalnych prawd duchowych. Jest głównym źródłem całego życia chrześcijańskiego. Takie przedstawienie wydaje się koniecznym dla zrozumienia filozoficznych aspektów duchowości zarówno w szerokiej perspektywie w ogóle, jak zogniskowanej na doświadczeniu wschodniochrześcijańskim w szczególności. Następnie zostanie zaprezentowany filozoficzny wymiar doświadczenia duchowego, w ramach którego podejmie się próbę zdefiniowania pojęcia „duchowość”, co stworzy fundament dla dalszego rozróżnienia między doświadczeniem duchowym w katolicyzmie i prawosławiu. Takie zestawienie posłuży za tło dla ukazania domniemych punktów stykowych tych doświadczeń, jak również tkwiących w nich różnic, w celu zwrócenia uwagi na dalsze implikacje objawiające się w sposobie rozumowania. Skierowanie szczególnej uwagi na tradycję hezychastyczną, stanowiącą fundament duchowości wschodniej oraz doświadczenie duchowe Ignacego Loyoli, będące ważnym składnikiem duchowości zachodniej posłuży za tło analizy porównawczej w interpretacji Tomáša Špidlíka. Obie tradycje koncentrują się na osobie, co stwarza okazję do refleksji nad antropologicznym aspektem doskonałości chrześcijańskiej.

W trzecim rozdziale, autor ukaże ogólny klimat panujący na przełomie XIX i XX wieku w rosyjskiej filozofii religijnej, przedstawiając istotne elementy tej tradycji filozoficznej. Zostanie podjęta próba ukazania relacji między teologią a filozofią religii i filozofią religijną, ukazując obawy i nadzieje występujące tak z jednej, jak z drugiej strony. Następnie z perspektywy T. Špidlíka doktorant podejmie się próby analizy takich zagadnień jak: mistyka serca, człowiek i kosmos, sofiologia rosyjska, sztuka a kontemplacja ikony. Kolejność ukazania poszczególnych zagadnień stanowi pewną logikę postępowania, w której jak autor przypuszcza, zawarte treści będą się wzajemnie przenikać lub wynikać jedne z drugich. Wszystkie elementy stanowią o wyjątkowości religijnej filozofii rosyjskiej.

Rzeczywistość serca według tradycji wschodnioeuropejskiej stanowi perspektywę nie do przecenienia, tajemnicze miejsce styku świata zewnętrznego z wewnętrznym. To w nim jak się wydaje zachodzą najważniejsze procesy poznawcze w perspektywie teraźniejszości i wieczności. Dla Tomáša Špidlíka serce stanowi rdzeń relacji między osobą, Bogiem i kosmosem. To ono stanowi centralny punkt duchowych i naukowych poszukiwań, czyniąc z nich znak rozpoznawczy dorobku naukowego naszego myśliciela. Dlatego ważnym punktem rozprawy będzie ukazanie tej myśli dla pełniejszego przybliżenia spuścizny naukowej Špidlíka. Podążając konsekwentnie za refleksją Kardynała zostanie podjęta próba ukazania koncepcji kosmosu, czyli świata stworzonego i uporządkowanego przez stwórcze Słowo Boga (Logos) oraz mikrokosmosu – człowieka, który otwiera się na transcendencję stanowiącą dla niego wyzwanie. Idąc dalej podejmę próbę przedstawienia sofiologii, która jest chlubą myśli prawosławnej, umieszczając człowieka w świecie nie tylko jako arcydzieło stworzenia, ale również jako twórcę. Stanowi ona przedmiot wielu opracowań i studiów, które pragną obiektywizować poznanie i zamknąć w pojęciach rozumowych to, co wykracza poza te pojęcia. Elementem umożliwiającym przekroczenie własnej egzystencji jest sztuka chrześcijańska, która nie służy artystycznej realizacji inspirującej idei, lecz wcieleniu Ducha. Stąd klamrę spinającą pracę będzie stanowić analiza tekstów Špidlíka podejmujących zagadnienie ikony. Dzieło religijne wpisuje się w komunie łaski urzeczywistniającej się w kontemplacji ikony jako okna wprowadzającego w wymiar transcendentny. Ikona jest dana, aby dokonać przejścia od tego, co ludzkie, do tego, co boskie. Stanowi nieoderwalny element kultury i duchowości Wschodu, przez co omówienie filozofii ikony przedstawia ważny element dysertacji.

1. Tomáš Špidlík – droga filozoficzno-duchowa

Realizacja tematu rozprawy bez choćby pobieżnego przedstawienia osoby Kardynała Tomáša Špidlíka SJ wydaje się zadaniem trudnym, a nawet wprost niemożliwym. Jego praca zyskała szerokie uznanie już za życia – i tak jest do dziś – o czym świadczą liczne nagrody i wyróżnienia, jednak osoba i dorobek Špidlíka pozostają stosunkowo mało znane polskiemu czytelnikowi. W środowisku akademickim postrzegany był jako wybitny teolog o renomie międzynarodowej, który przyczynił się do rozpowszechnienia skarbu duchowości chrześcijańskiego Wschodu⁵. Podobnie jak Hans Urs von Balthasar, rzadziej postrzegany był jako filozof. Poruszał się z ogromną swobodą wśród wielkich z przeszłości, jak i czasów współczesnych, w tym: myśli Ojców Kościoła, autorów duchowych, m.in.: Teofana Reklusa, pisarzy – m.in. F. Dostojewskiego, teologów i filozofów – m.in. M. Bierdiajewa, P. Florenskiego, S. Bulgakowa, P. Evdokimova. Potrafił dotrzeć zarówno do serc prostego słuchacza, jak i umysłów intelektualistów i artystów ze Wschodu i Zachodu. Stąd rodzi się konieczność ukazania choćby w ogromnym skrócie postaci ojca Kardynała Tomáša Špidlíka SJ, ze szczególnym uwzględnieniem podziału na dwa okresy życia: pierwszego – obejmującego czas dzieciństwa i pierwszych wyborów oraz drugiego – ze szczególnym wyakcentowaniem jego działalności naukowej w Rzymie.

⁵ Zob. R. Kimsza, *Od obrazu do podobieństwa: Tomasza Kard. Špidlíka (1919-2010) teologia duchowości*, Białystok 2013; A. P. Bruno, *Persona, cuore, cosmo. L'identità cristiana dell'Oriente slavo nell'opera di Tomáš Špidlík*, Roma 2016.

1.1 Kształtowanie osobowości w środowisku ojczystym

Ojciec kard. Tomáš Špidlík, jezuita, urodził się 17 grudnia 1919 roku w Boskovicach na Morawach. W tym małym morawskim miasteczku ukończył szkołę podstawową, gimnazjum i liceum. Będąc uczniem, dla wspomżenia domowego budżetu udzielał korepetycji. Okres ten wspominał następująco: „Szczerze mówiąc, uczenie także i mnie przynosiło pożytek, ponieważ uczniom musiałem wszystko streszczać i w kilku słowach wyłożyć najistotniejsze rzeczy. Jest to umiejętność niezwykle przydatna dla przyszłych profesorów”⁶. W roku akademickim 1938/39 rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Brnie. W 1939 roku wybuch II wojny światowej i okupacja hitlerowska spowodowały zamknięcie uniwersytetów. Przed deportacją do obozu uchroniła go niemiecka dokładność. Jak wspominał: „Większość studentów została zesłana do obozów koncentracyjnych. Mnie pozwolono wrócić do domu tylko dzięki niemieckiej precyzyjności – brakowało mi miesiąca do pełnych dwudziestu lat, a rozkaz brzmiał, aby wysłać do obozów koncentracyjnych tych, którzy już ukończyli ten wiek”⁷. W tym czasie stopniowo dojrzewało w nim powołanie zakonne nakierowane na duchowość św. Ignacego Loyoli. W 1940 roku wstępuje do nowicjatu jezuitów w Beneszowie pod Pragą. Jednakże w 1942 roku siedzibę nowicjatu zajęli naziści i dalszą formację kontynuował w Velehradzie na Morawach, gdzie w pobliskiej katedrze znajduje się grób św. Metodego (zm. 885 r.), jednego z patronów Europy, brata św. Cyryla, apostołów Słowian. W dniu 24 września tego samego roku złożył śluby zakonne.

W latach 1942–1945 ukończył studia filozoficzne w Velehradzie, które były wielokrotnie przerywane z powodu przymusowej pracy młodzieży, narzuconej najpierw przez żołnierzy niemieckich, następnie przez żołnierzy rumuńskich, a w końcu przez Rosjan, co ukazuje burzliwą historię tamtych terenów. Po ukończeniu studiów filozoficznych Špidlík został prefektem liceum w Velehradzie, gdzie w latach 1945–1946 nauczał języka czeskiego i rosyjskiego.

⁶ T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy: Dwa płuca*, L. Rodziewicz-Doktór (tłum.), Kraków 2007, s. 12.

⁷ *Ibid.*, s. 13.

Koniec wojny wyznacza nowy okres w życiu o. Špidlíka: zostaje wysłany na studia teologiczne do Maastricht w Holandii. Początki nie były proste, biorąc pod uwagę brak znajomości języka holenderskiego. Tak wspominał udział w pierwszym wykładzie: „Była to lekcja języka hebrajskiego: profesor czytał po hebrajsku i tłumaczył na holenderski; nie wiedziałem, kiedy czyta, a kiedy tłumaczy... wszystko było dla mnie hebrajskim!”⁸. Dzięki solidności i samozaparciu przebrnął przez trudne początki. Pozytywnie odnosił się do tamtego systemu studiowania: „Wymagania były dosyć wysokie, gdyż filozofia i teologia były ze sobą połączone, co dodatkowo przysparzało trudności. Mieliśmy jednak trzy miesiące wolne od zajęć, aby się przygotować. Z drugiej strony, ucząc się wszystkiego na raz, łatwiej dostrzec istniejące powiązania”⁹. Metoda ta towarzyszyła mu przez resztę życia, pomagając nie tylko dostrzec związki między dyscyplinami, ale również w poszukiwaniu jedności między myślą wschodnią i zachodnią.

W dniu 22 sierpnia 1949 roku Špidlík został wyświęcony na kapłana w Maastricht, a rok później we Florencji kończy drugi okres formacyjny jezuitów, co otworzyło przed nim nowe perspektywy – wyrusza do Rzymu.

⁸ *Ibid.*, s. 17.

⁹ *Ibid.*, s. 19.

1.2 Życie i działalność w teologiczno-filozoficzna w Rzymie

Rok 1951 dla 32-letniego ojca Tomáša Špidlíka jest czasem nowych wyzwań i otwierających się możliwości. Zostaje wezwany do Rzymu do pracy w Radiu Watykańskim. Programy tego nadawcy, zwłaszcza dla krajów za żelazną kurtyną, były oddechem wolności i umocnieniem prześladowanej wiary. Z zaangażowania w Radiu Watykańskim zrodziła się specjalna misja, która odtąd zawsze towarzyszyła Špidlíkowi i dzięki której został znany w swojej ojczyźnie, pomimo panującego w niej komunistycznego reżimu. Jego niedzielne kazania w języku czeskim wzbudzały tak duże zainteresowanie, że zostały opublikowane i przetłumaczone na różne języki wschodnioeuropejskie, takie jak czeski, polski, rumuński, jak również na włoski. Przez 38 lat był kierownikiem duchowym Pontificio Collegio Nepomuceno, starożytnego czeskiego kolegium. Wszystkie te zobowiązania nie przeszkadzały mu być człowiekiem nauki, wprost przeciwnie, mobilizowały do tego stopnia, że stał się jednym z największych znawców duchowości chrześcijańskiego Wschodu. W swojej pracy naukowej wykazał się ogromnym talentem do zrozumiałego przekazu i pedagogiczną wrażliwością na indywidualne potrzeby słuchacza.

W czerwcu 1955 roku Špidlík obronił pracę doktorską pt.: *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe* w Papieskim Instytucie Wschodnim i rozpoczął działalność jako profesor uniwersytecki, specjalizując się w teologii duchowości patrystycznej i orientalnej. Podejmuje wykłady na różnych uniwersytetach w Rzymie i na całym świecie. Ważne miejsce w rozwoju horyzontów myślowych w tym okresie zajmował Irénée Hausherr¹⁰, pionier systematycznego studium duchowości wschodniochrześcijańskiej. Niewątpliwie, to jednak prace o. Špidlíka nadały kształt i kierunek organicznej wizji teologiczno-filozoficznej w tym

¹⁰ Irénée Hausherr (7 czerwca 1881, Eguisheim – 5 grudnia 1978, Colmar) był jezuitą pochodzenia alzackiego i specjalistą w zakresie greckiej duchowości patrystycznej i monastycznej. Wyświęcony na kapłana w 1923 r., po studiach w Holandii został profesorem Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie, gdzie uważa się go za pioniera studiów nad duchowością chrześcijańskiego Wschodu na poziomie akademickim. Pomagała mu w tym znajomość języków: syryjskiego, ormiańskiego, arabskiego i rosyjskiego. Kontynuował jego badania przyszły kardynał Tomáš Špidlík. Kilka jego prac bierze tytuł od kluczowych terminów duchowości pustyni, np. *penthos* i *philautia* (*philautie*). Publikował głównie dla Papieskiego Instytutu Wschodniego, m.in. „Analecta Bollandiana” i w periodykach cysterskich w Kalamazoo. Jego prace dotyczące modlitwy – zwłaszcza hezychazmu, kontemplacji i kierownictwa duchowego – czynią go autorytetem w tej dziedzinie.

zakresie. Filozofia serca, badania źródeł wiary i bogactwo wspólnej tradycji stały się znakiem rozpoznawczym badań naukowych i życia duchowego jezuitów.

Dorobek o. Špidlíka jest efektem wielu lat dogłębnych poszukiwań i dociekań, połączonych z wielką artystyczną wrażliwością na współczesną kulturę. W swojej pracy, która była wielopoziomowa, obejmuje zarówno badania, systematyzację, jak i popularyzację ze szczególnym uwzględnieniem ducha inkulturacji. „Dzieła o. Špidlíka wydają się być długim cytatem. Ale za przewijaniem stron ksiąg, artykułów, wyłania się czerwona nić, którą ludy Wschodu (nie tylko Słowianie) i ostatecznie także Zachodu, odczuwały jako zduszoną potrzebę. Być może potrzeba, która nigdy nie została zwerbalizowana, nigdy wyraźnie wyrażona, ale którą ten, kto ma wyczuć duchowego głosu i duchowego odczytania wydarzeń, był w stanie zidentyfikować w ciągu wielu lat «wygnania» i zarysować w wydobytych skarbach, które są dziś wyraźnie wymagane”¹¹. O. Tomáš Špidlík był jednym z wielkich współczesnych bohaterów syntezy kulturowej i teologicznej, przewyciężającej zwykłą zewnętrzną stronę społecznego czy politycznego podziału tradycji europejskich. Synteza ta jawi się jako rzeczywista komunikacja między poszczególnymi tradycjami chrześcijańskimi. Sama komunikacja, ujawniając wspólne zestawy, jest już początkowym kierunkiem ku jedności. „Myślowo kierował się przede wszystkim koncepcją Włodzimierza Sołowjowa. Jego tolerancja uczyniła go poszukiwanym partnerem dialogu nie tylko dla teologów prawosławnych i protestanckich, ale także dla wyznawców innych religii świata. Jego zaangażowanie na pograniczu filozofii i religii było bezprecedensowe w historii XX wieku, nie tylko w dziedzinie kultury czeskiej”¹².

Należy wspomnieć, że w latach 1973–1974 Tomáš Špidlík korespondował z jednym z najwybitniejszych teologów rosyjskich działających na emigracji w USA, twórcą syntezy neopatrystycznej o. Georgijem Fłorowskim¹³.

¹¹ Card. Tomas Spidlik, [w:] <http://www.santiebeati.it/dettaglio/88174> (13.03.2022).

¹² Zob. Tomáš Špidlík, [w:] <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/spidl.html> (26.11.2022).

¹³ Zob. T. Špidlík, Letters to G. Florovsky, [w:] Princeton University Library, Rare Books and Special Collections, Georges Florovsky Papers, Box 35, F. 58. Korespondencja miała charakter osobisty i okolicznościowy, bezpośrednio nie wnosi nic nowego do doktoratu natomiast wskazuje na bliską zażyłość myślicieli.

W roku akademickim 1989–1990, po 45 latach nauczania, został profesorem emerytowanym, co nie oznaczało zaprzestania nauczania i pozostawienia swych słuchaczy. Wprost przeciwnie, działa bardzo aktywnie w środowisku międzynarodowym, czego owocem są liczne nagrody i wyróżnienia otrzymane w tym okresie.

Od 1991 roku mieszka i pracuje w Centrum Aletti, ośrodku Towarzystwa Jezusowego zajmującym się badaniem tradycji chrześcijańskiego Wschodu w odniesieniu do problemów współczesnego świata. Działania o. Špidlíka wpisują się w misję powierzoną przez św. Jana Pawła II i dotyczą badania wpływu wiary chrześcijańskiej na dynamikę kulturową naszych czasów, biorąc pod uwagę chrześcijańską tradycję Wschodu i Zachodu, aby wspólnie wskazywać na żyjącego Chrystusa. W działania te wpisuje się troska o kontynuację tradycji ikonograficznej, zgodnie z którą obraz wizualny jest równy świadectwom wiary wypowiedzianym lub zapisanym w słowach.

W marcu 1995 roku głosi rekolekcje papieżowi Janowi Pawłowi II i Kurii Rzymskiej. Tak wspominał jedno ze spotkań z papieżem: „Kiedyś papież Jan Paweł II chciał mnie pobłogosławić, ale uprzedziłem go mówiąc, że nie mogę klękać. Jego odpowiedź brzmiała: «Ja też nie». Wtedy przyszło do mnie natchnienie: „«Wasza Świątobliwość, jakże jesteśmy szczęśliwi, że zaczynamy od nóg, a nie od głowy!»”¹⁴. Do końca swoich dni zachował bystrość umysłu i poczucie humoru, używając żartów jako środka optymistycznego ducha ewangelizacyjnego¹⁵.

W październiku 1998 roku prezydent Republiki Czeskiej Vaclav Havel odznaczył go medalem Orderu Masaryka, jednym z najwyższych odznaczeń państwa czeskiego. W maju 1999 roku Uniwersytet Praski nadał mu tytuł doktora *honoris causa*. W październiku 2003 roku został mianowany kardynałem za zasługi w nauce i służbie na rzecz ekumenizmu. W listopadzie 2006 roku otrzymał również doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Najświętszego Serca Pana Jezusa, gdzie otwarto także „Centrum Ekumenicznego Porozumienia im. Kardynała Špidlíka” – teologiczne, duchowe i kulturowe centrum dialogu, badań, edukacji, publikacji i współpracy

¹⁴ Zob. *Aspettare senza immaginazioni: 90 anni del card. Spidlik*, s. 3.

¹⁵ Zob. *Con tutto il cuore padre Spidlik*, [w:] <https://www.cittanuova.it/con-tutto-il-cuore-padre-spidlik/?ms=006&se=007> (12.10.2022).

artystycznej między kościołami chrześcijańskimi, promowanie większego zrozumienia i współpracy ekumenicznej.

W wieku 91 lat, wieczorem 16 kwietnia 2010 roku, Špidlík odszedł do domu Ojca. Po uroczystościach pogrzebowych w Watykanie z udziałem papieża Benedykta XVI zostaje przetransportowany w rodzinne strony do Velehradu na Morawach. Został pochowany 30 kwietnia 2010 roku w Bazylice Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny i Świętych Cyryla i Metodego, co było ukoronowaniem jego życiowych starań i dążeń oraz symbolicznym zamknięciem jego wędrówki ziemskiej.

2. Związek filozofii z duchowością

2.1 Filozofia modlitwy – analiza języka modlitwy

W paragrafie tym przyjrzymy się specyficznej formie języka religijnego stosowanego do urzeczywistnienia wypowiedzi religijnych obejmujących swoim zakresem życie codzienne pojedynczych osób oraz wspólnot religijnych i obrzędów liturgicznych. Takie działanie wydaje się koniecznym, by dostrzec i zrozumieć filozoficzne aspekty duchowości w ogóle, a w szczególności w ujęciu wschodniochrześcijańskim, któremu tak wiele miejsca poświęca Kardynał Tomáš Špidlík. Szczególną formę wypowiedzi tego języka stanowi modlitwa, która ze względu na swój charakter dotyka Niewypowiedzianego, przez co jest przyczyną rodzących się kontrowersji w świecie filozofii. Z jednej strony uaktywnia się opozycja, która nie dostrzega sensowności zajmowania się tym zjawiskiem, z drugiej – widzimy licznych entuzjastów podejmujących samodzielne badania wokół tego przedmiotu.

Dla pełniejszego zrozumienia należy choćby powierzchownie przyrzeć się genezie modlitwy. Kardynał Špidlík zgodnie z myślą wschodnią wychodzi od antropologii, odwołując się do Ojców Kościoła: „Ojcowie mówią często, że człowiek, w odróżnieniu od innych stworzeń, jest *logikós*, tłumacząc to nie tylko filozoficznie, jako wyposażony w rozum, ale także teologicznie: mający udział w Logosie, jako obraz Syna Bożego, czyli przybrany syn. (...) Jeśli zatem człowiek jest *logikós*, to także i on zdolny jest do wypowiedzenia słowa, i może człowiek swoje słowo skierować do kogoś, a przede wszystkim do samego Boga”¹⁶. To prowadzi Špidlíka do stwierdzenia: „Z prawdy o stworzeniu wynika więc konieczność modlitwy. Stwierdzić, że człowiek jest stworzony – to określić go jako byt ze swej istoty dialogiczny względem Boga. Im więcej i lepiej człowiek się modli, tym bardziej urzeczywistnia swoją ludzką naturę”¹⁷.

¹⁶ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu*, Ł. Skuza (tłum.), Kraków 2001, s. 23.

¹⁷ *Ibid.*

Špidlík dostrzega problem, który jawi się w celowości modlitwy: „Wszystkie religie zakładają pewien rodzaj boskiego ojcostwa, możliwość nawiązania dialogu z istotą niebiańską. Jednakże jest to problematyczne dla tych, którzy zaczynają myśleć w sposób filozoficzny, dla myślenia naukowego. Doskonałość Boga wymaga Jego wieczności i niezmienności. Jeśli Bóg jest wieczny i niezmienny, jak można Go było poruszyć naszymi prośbami? A jeśli świat, co więcej jest to kosmos uporządkowany, rządzony przez prawa fizyki, dlaczego miałby zostać zmieniony za pomocą cudów?”¹⁸. Z problemem tym zmagał się już w czasach helleńskich Filon z Aleksandrii, podejmował go również Orygenes, który po przeprowadzonej analizie stwierdził: „Nasze modlitwy są rodzicielami tego, co się w świecie wydarza”¹⁹. Myśl tę podjął również rosyjski filozof Siemion L. Frank w swojej refleksji nad bosko-ludzkim stworzeniem. Dochodzi on do przekonania, że świat pochodzi od Boga, jednak w jego tworzeniu współdziała człowiek. Taka współpraca nie odbywa się jednak na poziomie naturalnych sił człowieka. Stąd człowiek, który modli się z wiarą, poprzez ów akt zostaje przeniesiony w wewnętrzne życie Boga²⁰.

Kardynał wskazuje na celowość działań: „Żyje się życiem, nie definiując go, ale w pewien sposób próbujemy opisać jego aspekty. Tak samo jest z modlitwą. Modlitwa jest podstawową funkcją człowieka, nie dziwi więc fakt, że w pismach Ojców Kościoła znajdujemy wiele definicji tego pojęcia, które nie tylko opisują jego poszczególne aspekty”²¹. W tworzeniu klimatu modlitwy zauważa wkład filozofii greckiej, która oczyściła ideę Boga, przedstawiając ją jako ideę dobra, piękna i przyczynę sprawczą. „Mądry człowiek nie starał się nagiąć woli Bożej do własnej służby, lecz przeciwnie, starał się kontemplować Jego najwyższą doskonałość, aby «wznieść umysł ku Bogu». Tak właśnie postrzegali modlitwę wielcy filozofowie, tacy jak Platon, Arystoteles, Marek Aureliusz...”²². „Dlatego też, wychwalający życie monastyczne mnich, był przedstawiany jako prawdziwy filozof – «miłośnik mądrości», poszukujący wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich, której źródłem jest Bóg”²³. Ojcowie greccy

¹⁸ T. Špidlík, *Pregare nel cuore: iniziazione alla preghiera*, Roma 1999, ss. 13–14.

¹⁹ T. Špidlík, *Prowadzeni przez Ducha*, S. Obirek, J. Kołacz (tłum.), Kraków 2000, s. 29.

²⁰ Zob. *Ibid.*

²¹ T. Špidlík, *Pregare nel cuore...*, *op. cit.*, s. 9.

²² Zob. *Ibid.*, s. 10.

²³ Por. T. Špidlík, *Il monachesimo. Secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa 2007, s. 34.

dostrzegli, że takie rozumienie wymaga poważnego dostosowania. Prawdziwa filozofia chrześcijańska, jak mówią mnisi, jest modlitwą. Modlitwa nie jest jednak jednostronnym wzniesieniem naszego umysłu ku Bogu, ale jest w istocie dialogiem z Bogiem, który nie jest czystą ideą, ale Ojcem. Z tego powodu Ewagriusz, który „wprowadził do języka chrześcijańskiego platońskie pojęcie «wzniesienie umysłu ku Bogu», skorygował je, dodając kolejną definicję: «rozmowa z Bogiem»”²⁴. Špidlík zauważa, że również ta definicja nie oddawała całej rzeczywistości modlitwy: „W tym czasie termin «umysł» nie wydawał się autorom duchowym zadowolający i świadomie powrócili oni do biblijnego terminu «serce» lub połączyli te dwa terminy. W ten sposób powstała definicja modlitwy jako «wzniesienie umysłu i serca do Boga»”²⁵.

Czeski myśliciel, podejmując temat literatury duchowej będącej wytworem języka modlitwy, wskazuje na okoliczności i przyczyny, które skłoniły poszczególnych autorów do chwycenia za pióro, aby stanąć na przeciw tak trudnego tematu, jakim jest modlitwa i związane z nią doświadczenie duchowe. Odwołuje się do poetów, dla których pisanie to konieczność, przymus, któremu nie potrafią się oprzeć. „Kto przeżył wyjątkowe doświadczenie czuje się zmuszony, by przekazać je innym. Jakżeż można utrzymać w tajemnicy Boskie natchnienie otrzymane na modlitwie, mistyczne widzenie przeżyte w wyjątkowych chwilach, zwłaszcza kiedy beneficjent posiada dar słowa i talent literacki?”²⁶. Mimo tego imperatywu wewnętrznego należy pamiętać, że nie wszyscy beneficjenci chwyтали za pióro, a pomimo to ich słowa żyły w środowisku i przetrwały do naszych czasów. W takiej sytuacji aktywność przejmowali najbliżsi uczniowie, którzy dbali, by bogactwo nauczania nie uległo zapomnieniu. Historia filozofii stawia przed nami przykład Sokratesa i Platona.

Motyw duchowej pedagogiki z czasem zaczął coraz bardziej nabierać dominującego wymiaru w traktatach dotyczących modlitwy²⁷. Špidlík podkreśla, że przyjmowanie nauczania

²⁴ Zob. T. Špidlík, *Lo starests Ignazio, Un esempio di paternità spirituale*, Roma 2000, s. 67.

²⁵ *Ibid.*, s. 68.

²⁶ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny*, L. Rodziewicz (tłum.), Kraków 2006, s. 16.

²⁷ Zob. *Ibid.*

dokonywało się na drodze refleksji i całościowego spojrzenia, stawiania pytań i formułowania odpowiedzi, co stanowi metodę, jaką Ojcowie greccy wypracowali w toku prowadzonych studiów. Z drugiej strony na Wschodzie, dzięki mnichom, nad teologią „scholastyczną” przeważała metoda „pozytywna”. „Autorzy duchowi nigdy nie zaprzestali zwracać uwagi na istniejące poważne niebezpieczeństwo, iż koncepcje rozumu, będące produktem dialektyki arystotelesowskiej, mogą zastąpić wizję duchową, daną jedynie ludziom czystego serca”²⁸.

Refleksja filozoficzna pragnie przyrzeć się wieloaspektowo wypowiedziom człowieka religijnego. Język religijny wzbudza duże zainteresowanie w kręgach filozoficznych, gdzie poddawane są analizie poszczególne formy jego wypowiedzi. Należy wspomnieć choćby niektórych zaangażowanych w badania: Emmanuel Lévinas, Ludwig Wittgenstein, C. Ian Ramsey, Paul Ricoeur czy Siergiusz Bułgakow. Dzięki podjętym wysiłkom i refleksji zawdzięczamy im głębsze zrozumienie języka w jego różnych aspektach.

Dla naszej refleksji szczególnie cenne są te badania, które dotyczą bezpośrednio języka religijnego z uwzględnieniem języka modlitwy. W świetle tych badań dostrzegamy wyjątkowość wypowiedzi religijnych, które rządzą się własnymi prawami. Należy przede wszystkim zauważyć, że „język religijny jest narzędziem poznania, a zastosowany w obrębie «sytuacji religijnej» pełni swoją poznawczą funkcję inaczej niż w poznaniu naukowym, choć także prawomocnie; dlatego owa odrębność musi być uszanowana. Inaczej język ten przestanie «mówić», przestanie odsyłać do jakiegokolwiek R(r)zeczywistości”²⁹. Nieuwzględnienie tych zastrzeżeń prowadziło do niezrozumienia i błędnych interpretacji. Poznanie religijne jest procesem dokonującym się na szczególnej drodze. Nawet spektakularne nawrócenie, z jakim mamy do czynienia w osobie św. Pawła, dojrzewa w ciszy i samotności po osobistym doświadczeniu spotkania z Mistrzem z Nazaretu. „Jednakże w poznaniu religijnym chodzi nie tyle o stan umysłu, istotniejsza jest egzystencjalna sytuacja człowieka”³⁰. Język religijny obarczony swoją niewystarczalnością i ograniczonością pragnie sprostać potrzebie wyrażenia przez podmiot religijny tego, co czuje i doświadcza. Rolę nie do przecenienia odegrały badania prowadzone przez Richarda Schaefflera w ramach filozofii języka. Filozof ten w celu pełnego

²⁸ *Ibid.*, s. 18.

²⁹ J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak”, t. 12, nr 487, 1995, s. 17.

³⁰ *Ibid.*, s. 16.

zrozumienia języka religijnego postuluje konieczność badań holistycznych ze szczególnym ujęciem jego pragmatyki. Ten aspekt odgrywa znamienne rolę w ukazaniu aktu modlitwy jako czynnika integrująco-personalizującego, wpływającego na wszystkie dziedziny życia osoby praktykującej modlitwę. Podążając tym tropem dostrzeżemy również jej rolę w konstytuowaniu egzystencji poprzez odkrycie nowej perspektywy scalającej przeszłość z teraźniejszością i wytyczającej przyszłość w oparciu o nowe fundamenty. Ważnym i istotnym głosem w tych badaniach są wysiłki zainicjowane przez Sergiusza Bułgakowa w ramach filozofii imienia, gdzie filozof podjął się stworzenia prawosławnej gnoseologii, „przez ukazanie natury języka to, co mówi o rzeczach oraz tożsamości myśli z językiem, w celu dotarcia do znaczenia Imienia Boga”³¹. Tomáš Špidlík zauważa, iż „większość tekstów literatury duchowej to traktaty o modlitwie. Odnosi wrażenie, iż modlitwa stała się wyłącznie tematem, zaś inne kwestie podjęte zostały tylko w odniesieniu do niej. Wielość jej form zdradza różnorodność intencji i okoliczności, które skłoniły poszczególnych autorów do podjęcia tak trudnego tematu”³².

Podążając za myślą Špidlíka w kolejnych punktach przyjrzymy się poszczególnym warstwom języka, które przyczynią się do lepszego zrozumienia duchowości wschodniochrześcijańskiej. Wydaje się celowym rozpocząć od omówienia znaczenia i funkcji języka religijnego, który otwiera tę perspektywę.

³¹ Zob. M. Campatelli, *Imię Boga brzmi Bóg, Sofia w gramatyce. Filozofia imienia Siergieja Bułgakowa*, [w:] T. Špidlík, *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, L. Rodziewicz-Doktor (tłum.), Kraków 2003, ss. 163–203.

³² Zob. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 15.

2.1.1 Język religijny

Pojęcie „język religijny” wymaga szczegółowego omówienia ze względu na swój charakter i rolę, jaką pełni w analizie języka modlitwy jak również rozważań filozoficzno-teologicznych. Tomáš Špidlík osobiście wskazuje na celowość podjętych wysiłków: „Poznanie duchowego sensu jest darem Boga, oświeceniem. Nie znaczy to jednak, iż wysiłek ze strony człowieka nie jest konieczny”³³. Język ten dystansuje od wypowiedzi potocznej: „Nie wierzymy, że przekazują nam one rzeczy istotne. Drukuje się miliardy słów, ale większość z nich nikt nie czyta. Te zaś, które padają w radiu czy w telewizji, bardzo szybko się zapomina. Po niedługim czasie zaprzeczają im nawet ci, którzy wcześniej z namaszczeniem je wypowiadali”³⁴. Czeski myśliciel wskazuje na szczególny charakter języka religijnego: „Jakże inną wartość miały słowa mędrców, niemal aforyzmy, powtarzane przez wieki! Dysponujemy pochodzącym z pierwszych wieków chrześcijaństwa dokumentem o wielkim znaczeniu dla duchowości, tzw. Apoftegmatami Ojców Pustyni(...). Ich sentencje powtarzano, spisywano i przechowywano dla przyszłych pokoleń. Jeśli ludzkie słowa mają niekiedy tak wielką moc, tym większą powinny mieć słowa Boże zapisane w Piśmie Świętym”³⁵.

Refleksję o znaczeniu języka religijnego należy umieścić w szerszym kontekście debaty, jaka toczy się we współczesnej humanistyce, jak i tej, która toczyła się na przełomie XIX i XX wieku w teologii prawosławnej, rosyjskiej filozofii religii ze szczególnym uwzględnieniem filozofii imienia. S. Bułgakow twierdził: „Chociaż człowiek poznaje mówiąc, poznaje poprzez język, nawet filozofia niezbyt często zatrzymywała się nad tą kwestią, uznając przeważnie język za narzędzie myśli. Wychodząc z założenia, iż nie istnieje żadna myśl, która nie byłaby wcielona w jakieś słowo, ani słowo, które nie wcielałoby jakiejś myśli”³⁶. Bułgakow dochodzi

³³ *Ibid.*, s. 168.

³⁴ T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga*, K. Kubis (tłum.), Kraków 2020, s. 350.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ M. Campatelli, *Imię Boga brzmi Bóg, Sofia w gramatyce. Filozofia imienia Siergieja Bułgakowa*, op. cit., s. 175.

do wniosku, iż „to samo przeciwstawienie czy rozumienie pomiędzy *verbum* a *intellectus* może być dokonane jedynie na sposób abstrakcyjny, gdyż potęga słowa jest potęgą myśli”³⁷.

T. Špidlík zwraca uwagę na ważny aspekt języka religijnego zawartego w Piśmie: „On nam dał Pisma, ale nie wyjaśnił ich ukrytej interpretacji, pozostawił to raczej zdyscyplinowanej gorliwości twoich wysiłków, abys ćwiczył rozum i mógł sprawdzić, czy służysz Pismom, czy też się nimi wysługujesz”³⁸. W ten sposób daje do zrozumienia, że odkrycie ukrytego znaczenia nie jest tylko zasługą oświecenia, ale również zaangażowania ze strony egzegety. Czeski myśliciel nakreśla jeszcze inny kontekst: „Jeśli uczniowie pytali swoich mistrzów, jak mają się modlić, rzeczą oczywistą jest, że pragnęli nauczyć się w ten sposób zgłębiać Pismo Święte, aby odkryć w nim duchowe skarby”³⁹. Weryfikację lektury stanowiło samo życie: „Czemu bowiem miałyby służyć znajomość tekstów Biblii, gdyby ta wiedza nie wpłynęła na całe nasze życie?”⁴⁰. Można stąd wywnioskować, że ani zdolność posługiwania się językiem religijnym, ani umiejętność prawidłowego odczytania treści nie stanowi celu ostatecznego, a przełożenie ich na konkretne działanie.

W zakresie języka religijnego oprócz czynników *stricte* religijnych (biblijnych, liturgicznych, teologicznych) zaangażowane są także czynniki antropologiczne, psychologiczne, historyczne i społeczne. Nie można mówić o języku religijnym bez wchodzenia w interdyscyplinarność, choćby elementarną. „Każda mowa religijna, aby była zrozumiała, wymaga wiary, to znaczy, zaprasza ona słuchacza do przekroczenia świata zjawisk w sposób, który zasadniczo różni się od wymagań poezji, języka nauki, filozoficznego dyskursu czy zwykłej funkcjonalnej mowy, której używamy zajmując się naszymi codziennymi sprawami”⁴¹. Jak trafnie zauważa M. Campatelli: „Słowa, chociaż realizują się poprzez człowieka, spadając zatem w przepaść jego subiektywności – który może w związku z tym zarówno wypowiedzieć je w ich krystaliczności, jak i stłumić poprzez pryzmat własnego fałszu i kłamstwa, kiedy nastawia ucha sobie samemu, a nie kosmosowi, od którego został oddalony

³⁷ *Ibid.*, ss. 175–176.

³⁸ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 169.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, s. 170.

⁴¹ L. Dupre, *Inny wymiar*, S. Lewandowska (tłum.), Kraków 1991, s. 157.

– właśnie dlatego, iż przechodząc z głębi bytu, dlatego, że wypowiedane są w nas przez same rzeczy, pełne są energii kosmicznej”⁴². Człowiek religijny mówiąc o tym, co transcendentne nie mówi o rzeczywistości istniejącej gdzieś obok przedmiotów, do których odnosi się nauka i język codzienny, lecz zwraca się do wnętrza. T. Špidlík podkreśla, że: „Sensu tekstu nie poznajemy wyłącznie przez studia, lecz dużo częściej przez modlitwę. Ten, który natchnął świętych autorów, może natchnąć również ich interpretatora”⁴³.

Wypowiedzi religijne kierują się więc swoistą logiką. „Najpierw trzeba ukazać słuchaczowi jakieś znaczenie treści wzięte ze świata, po to, aby zwrócić jego uwagę na fakt, iż kształty doczesne są jedynie wyrazem czegoś innego, odmiennego od dotykalnych kształtów świata, czegoś bardziej prawdziwego – i skłonić go, aby skierował myśl ku tym innym treściom”⁴⁴. Celnie ujmuje to Orygenes, twierdząc, że sens czysto literacki i sens duchowy są jak ciało i bóstwo Słowa. Język religijny, służący porozumieniu się w sprawie wiary z drugim człowiekiem, ale też będący formą obcowania z samym Bogiem, wymaga szczególnej postawy otwarcia – poza kontekstem wiary stwierdzenia zawarte w tym języku są nie do przyjęcia. „Nie jest to jednak język, któremu można odmówić sensowności; empiryczna nieweryfikowalność języka mówiącego o Bogu nie pozbawia jego znaczenia, bowiem ich treść można badać poprzez użytek, jaki czynią z nich ludzie wierzący”⁴⁵. T. Špidlík wskazuje na istotną zależność: „dla Greków, wraz z ich «formalnym» sposobem myślenia nie tak łatwo było wyobrazić sobie, iż można przejść od jednej rzeczywistości do drugiej inaczej niż *per pontem analogiae*: rzeczy są identyczne, jeśli posiadają taką samą formę i bliskie są jedne drugim, im bardziej są do siebie podobne. Aby wykazać, że dane wydarzenie biblijne dotyczy nas, należy udowodnić, że coś podobnego ma miejsce w naszym życiu”⁴⁶. To powiązanie przeszłości z teraźniejszością stanowiło istotną zależność nauczania czeskiego myśliciela, który z taką łatwością odwoływał się do nauczania Ojców Kościoła.

⁴² M. Campatelli, „Imię Boga brzmi Bóg”, *Sofia w gramatyce. Filozofia imienia Siergieja Bułgakowa...*, *op. cit.*, s. 184.

⁴³ T. Špidlík, *Eucharystia lekarstwo nieśmiertelności*, P. Mikulska (tłum.), Kraków 2017, s. 75.

⁴⁴ R. Guardini, *Bóg daleki Bóg bliski*, J. Koźbial (tłum.), Poznań 1991, s. 298.

⁴⁵ M. Karwala, *O niektórych sposobach wyrażania niewyraźnego*, [w:] *Teologia, kultura, współczesność*, Z. Adamek (red.), Tarnów 1995, s. 87.

⁴⁶ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 172.

W języku religijnym przekonanie użytkownika o obecności sacrum stanowi fundamentalną wartość jego wypowiedzi. Znana jest również refleksja Ojców Kapadockich na temat języka, a w szczególności Grzegorza z Nyssy, który ukazuje, że język należy do ontologicznej płaszczyzny stworzenia, a człowiek jest w pełni jego autorem. Sam Jan Chryzostom w homiliach na Ewangelię według św. Marka wychodzi od problemu natury języka: uważa słowo pisane za mniejsze zło, do którego należy się uciekać ze względu na swoisty przymus ontologiczny wynikający z postępującego zepsucia czystości ludzkiego *voũς*, co jednak było bardziej integralne u starożytnych patriarchów Izraela, którzy komunikowali się z Bogiem bez pośrednictwa języka pisanego⁴⁷. Špidlík podkreśla ważny element mentalności semickiej odróżniający od myślenia greckiego: „Dla Semity więź między dwiema rzeczywistościami istnieje i jest intensywnie przeżywana, jeśli można odkryć ich wspólny korzeń. Żydzi uznawali siebie za naród, gdy posiadali wspólnego ojca: Abrahama”⁴⁸. Język religijny Starego Testamentu pozwalał im nie tylko w komunikowaniu się z Absolutem, ale stanowił również element utrwalający tożsamość religijną.

Myśl rosyjska początku XX wieku, powracając do refleksji nad dziełami św. Grzegorza Palamasa, zapożyczyła od niego nie tylko kryteria metodologiczne, ale przede wszystkim cechy fundamentalne, niezbędne do podjęcia nowych wyzwań związanych z relacją teologii prawosławnej i filozofii imienia a myślą współczesną. „W tym kontekście szczególną rolę odegrał język, a raczej natura słowa, poczynając od jego antynomicznej struktury, napięcia między *ergon* i *energheia*. Z tej świadomości wywodzi się osobliwy spór teologiczno-filozoficzny o kult imienia czy «czci» imienia Bożego, ruch imiesławia, czyli onomatodoksji”⁴⁹.

Kamieniem milowym stały się prace Bułgakowa, ze względu na jego zdolność do oświetlania i odsłaniania istoty, formy i znaczenia słowa, poprzez symboliczną naturę słowa i analityczny dyskurs gramatyki, coś w rodzaju „gramatycznego rozwiązania kantowskich schematów”, by w końcu zająć się „filozofią Słowa we właściwym sensie, w odniesieniu do

⁴⁷ Por. Giovanni Crisostomo, *In Matthaëum homiliae*, 1: 1. Per l'edizione critica del testo greco delle omelie del Crisostomo sul Vangelo di Matteo si veda: F. FIELD (cur.), John Chrysostom. *Homilies on the Gospel of Matthew*, 3 voll., Cambridge (Cambridge University Press) 1839, vol. 1 ss. 1-2.

⁴⁸ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 172.

⁴⁹ Por. R. Salizzoni, *L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino 1992.

«właściwego» imienia i Imienia Bożego”⁵⁰. Ważnym głosem było też stanowisko o. Pawła Florenskiego wykluczające redukcję słowa do czysto konwencjonalnego instrumentu czy formy. Reprezentował on dogłębne przekonanie, że akt nadania imienia (*naimenovanie*) sugeruje głęboko zakorzenioną świadomość pochodzenia wszelkiego znaczenia. Florenski podkreśla, że „Słowo (podobnie jak ikona) jest symbolem, fenomenalną rzeczywistością materialną i uniwersalną energią kosmiczną, na którą działa w odwiecznym i nieograniczonym ruchu zdolność interpretacji i rozumienia, gdzie wiedza często wydaje się być utożsamiana z ostateczną Prawdą (*Istina*)”⁵¹.

Špidlík poszukując duchowego znaczenia pisma (słowa w formie zapisu) dochodzi do wniosku, że wymowa danego tekstu nie jest poznawana jedynie poprzez studiowanie; znacznie więcej odkrywa się poprzez modlitwę. Odwołuje się do Izaaka Syryjczyka: „Nie podchodź do tajemniczych słów Pisma bez modlitwy, bez proszenia o pomoc Boga. Mów: Panie, pozwól mi odczuć moc, jaka jest w nich. Niech modlitwa będzie dla ciebie kluczem do odkrycia prawdy w Piśmie Świętym”⁵². Co więcej, Czech ukazuje zależność, bez której prawidłowe odczytanie tekstu staje się niemożliwe: „Jeśli Duch Święty obecny jest w Piśmie Świętym, oznacza to, że sens tych tekstów jest duchowy, ukryty pod sensem dosłownym(...). Duchowe rozumienie tekstów wymaga od nas podwójnego wysiłku. Z jednej strony powinniśmy dążyć do jak najlepszego zrozumienia tekstów, ale nie osiągniemy tego, jeśli nie będziemy jednocześnie starali dostosować do nich swojego życia. Nie dziwi więc fakt, że pierwsza lektura jest – zazwyczaj – powierzchowna”⁵³.

Inne spojrzenie na język zakłada, że nie istnieje odrębna kategoria językowa, którą można by określić mianem języka religijnego, lecz należy raczej mówić o okolicznościach, w jakich został użyty. Zastosowanie języka w okolicznościach religijnych definiuje go językiem religijnym. W tym kontekście język może pełnić następujące funkcje:

⁵⁰ N. Valentini, *Volti dell'anima russa, Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Milano 2012, s. 177.

⁵¹ *Ibid.*, s. 179.

⁵² T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, *op. cit.*, s. 168.

⁵³ T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga...*, *op. cit.*, s. 352.

1. Funkcja asertywna, tzn. polegająca na określeniu przymiotów Boga, sposobu Jego działania oraz relacji Boga ze światem i człowiekiem.
2. Funkcja performatywna (twórcza), dotycząca powoływania do istnienia określonych faktów, takich jak instytucje religijne, normy prawne, śluby, przysięgi, sakramenty.
3. Funkcja ekspresywna, wyrażająca doświadczenie religijne.
4. Funkcja apelatywna odnosząca się np. do zobowiązań moralnych, przepisów liturgicznych, egzorcyzmów.
5. Funkcja komunikacyjna, manifestująca się w relacji międzyosobowej, tak między członkami danej społeczności religijnej, jak i między człowiekiem religijnym a Bogiem.
6. Funkcja fatyczna, polegająca na podtrzymywaniu kontaktu z Bogiem⁵⁴.

Wymienione funkcje spełniają ważną rolę w języku modlitwy, o którym będzie mowa w dalszej części pracy.

W refleksji filozoficznej nad językiem religijnym można wyodrębnić trzy główne nurty poszukiwań: neopozytywistyczny, funkcjonalny i symboliczny. Nurt neopozytywistyczny odmawia dyskursowi o Bogu statusu poznawczego, uznając, że nie spełnia kryteriów empirycznych, na podstawie których można stwierdzić o prawdziwości czy fałszywości twierdzenia. Za kryterium decydujące o tym, czy twierdzenia są sensowne pod względem poznawczym, przyjęto zasadę weryfikowalności empirycznej. Twierdzono, że język ma znaczenie poznawcze tylko wtedy, gdy jego narracji możliwe jest dostarczenie empirycznych dowodów, w odniesieniu do których można dokonać falsyfikacji. Taki język może być właściwie rozumiany. Filozofowie neopozytywistyczni wypowiadali się również na temat poznawczego statusu języka religijnego, twierdząc, że język, w którym formułowane są twierdzenia teologiczne, a także język powszechnych wypowiedzi religijnych nie spełnia kryteriów weryfikowalności, co decyduje o jego bezsensowności, podobnie jak metafizyki i etyki. W ten sposób filozofia pozytywistyczna nieświadomie wyświadczyła przysługę religii ukazując, że ta należy do sfery „niewypowiedzianego”. Istotnie, celem języka religijnego jest uznanie za rzeczywiste tego, co transcendentne. Bułgakow, mówiąc o świadomości religijnej, stwierdza, iż „zglobiając naturę modlitwy (a więc wytworów języka religijnego) z

⁵⁴ P. Klimowski, *Filozofia modlitwy. Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego*, Poznań 2020, ss. 35–36.

gnoseologicznego punktu widzenia, odnaleźć w niej można punkt spotkania pomiędzy Transcendentnym a immanentnym. Transcendentny nie tylko staje się przedmiotem pragnień człowieka, lecz ponadto człowiek w modlitwie uzyskuje «potwierdzenie» istnienia Boga i Jego wyrozumiałość wobec ludzi»⁵⁵.

Jest to główna przyczyna, dla której człowiek religijny ucieka się do języka, gdy doświadczenie niewypowiedzialne jest faktem. Nie może być ono przełożone na język dyskursu racjonalnego, chociaż można o nim racjonalnie pisać. Jeżeli człowiek religijny upiera się przy używaniu języka, przyczyną tego nie jest przyjemność folgowania sobie w racjonalistycznej, zbytecznej spekulacji, lecz niemożność bycia religijnym bez tego. „Funkcja języka religijnego nie może być zredukowana do wyrażania emocji, bez zaprzeczenia najbardziej zasadniczemu przekonaniu człowieka religijnego, że mówi o czymś, co istnieje»⁵⁶. Neopozytywistyczne założenia poznawczej sensowności zdań, zasady empirycznej weryfikowalności, próby łączenia kwestii znaczenia z kwestiami prawdziwości są zawodne i niewystarczające nie tylko w badaniach specyfiki i istotności języka religijnego. Okazało się, że konkluzywna weryfikacja przekracza możliwości człowieka. „Nawet tzw. zdania obserwacyjne są uwikłane w sieci znaczeń wynikających z przyjętych przekonań czy teorii»⁵⁷.

Znaczący wpływ na filozoficzne ujęcie języka religijnego wywarły przemyślenia Ludwiga Wittgensteina zawarte w *Dociekaniach filozoficznych*⁵⁸ z 1954 roku ujmujące jego późną filozofię, w której odrzucił wiele poglądów o wyróżnionej i uniwersalnej roli formalizmu logicznego. Stworzył koncepcje, w której użycie języka porównuje do specyficznej gry. Gier językowych jest nieskończenie wiele, a każda z nich stanowi nierozzerwalny związek z częścią sposobu życia, w których je przyswajamy. Każda gra językowa posiada odrębne reguły językowe nieświadomie przestrzegane przez członków wspólnoty językowej. Zasada ta dotyczy również wspólnoty religijnej posługującej się specyficznym językiem w celu wyrażenia treści religijnych. Biorąc pod uwagę założenia swej nowej koncepcji języka, uznaje wypowiedzi religijne za sensowne, wiara religijna bowiem nie jest żadną teorią. „Jeśli pojawia

⁵⁵ Zob. M. Campatelli, *Imię Boga brzmi Bóg*, op. cit., s. 172.

⁵⁶ L. Dupré, *Inny wymiar...*, op. cit., s. 160.

⁵⁷ S. Wszolek, *Pękające projekty, Szkice z filozofii religii*, Tarnów 2001, s. 103.

⁵⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, B. Wolniewicz (tłum.), Warszawa 2008.

się mowa, to jest ona składnikiem religijnego zachowania i nic nie zależy od tego, czy słowa są prawdziwe, fałszywe czy niedorzeczne. Wyrażenia religijne bowiem pełnią inną funkcję niż twierdzenia naukowe, a gry językowe powiązane z religijnymi formami życia rządzą się swoją logiką”⁵⁹. Język religijny rządzi się własnymi regułami, które nie wymagają odwoływania się do zabiegów uzasadniających.

Powyższe analizy uwidaczniają, że język religijny zazwyczaj nie wyraża określonych treści wprost, ale wyznacza za pomocą słów określone sfery działania człowieka i odsyła do rzeczywistości niewyrażalnej językiem potocznym, a więc transcendentnej. Mówiąc o Bogu osoby religijne nie tyle wyrażają uczucia, opisują rytualne akty, ile raczej opisują pewne stwórcze i zbawcze doświadczenie Boga. Szczególnym przykładem takiego języka jest niewątpliwie modlitwa, której tak wiele miejsca poświęcił Kardynał T. Špidlík opisując doświadczenie zarówno Kościoła Zachodniego, jak i duchowości wschodniej. Korzystając z tego bogactwa w kolejnym punkcie odniesiemy się do języka modlitwy.

⁵⁹ U. Gajewska, *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religijnych*, „SŁOWO. Studia językoznawcze”, nr 3, 2012, s. 74.

2.1.2 Język modlitwy

Język chrześcijan wschodnich bogaty jest w symbole. Tomáš Špidlík, stawiając pytanie: Czy istnieje coś bardziej odpowiedniego na podkreślenie istoty modlitwy od nagromadzenia metafor, w ramach odpowiedzi posługuje się kwiecistą mową Jana Chryzostoma: „Modlitwa, to przystań podczas burzy, kotwica dla tonących, kij dla podupadających, skarb dla ubogich (...) schronienie podczas przeciwności, źródło gorliwości, przyczyna radości, matka filozofii”⁶⁰. W ten sposób ukazuje bogactwo tego języka, jak również wyznacza poszczególne funkcje samej modlitwy.

Modlitwa jako przejaw języka religijnego wykazuje wszystkie jego charakterystyczne cechy i uwarunkowania⁶¹. Samo pojęcie „modlitwa” na przestrzeni wieków doczekało się wielu definicji i określeń. Dla jednych jest szukaniem Boga, spotkaniem z Nim i przejściem od odkrycia do komunii. Dla innych zrywem chrześcijańskiej egzystencji ku Bogu. Romano Guardini stwierdza: „Modlić się to znaczy mówić do Boga. Ale to zakłada, że On słucha. Nie można się modlić dosłownie w pustkę. Musi tam być Bóg i musi On być «kimś», nie tylko «czymś»”⁶². Przy czym wskazuje, że inicjatywa modlitwy wychodzi od Boga, a sam fakt jest już odpowiedzią na coś, co ją umożliwiło. Dla Martina Bubera „Relacja jest skryta w obłoku, ale się odsłania, w sposób niemy, lecz językowo twórczy. Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy wypowiedzieć Ty”⁶³. Špidlík zwraca uwagę na ważny aspekt urealnający modlitwę: „Modlitwa to wznoszenie ducha do Boga, prośba skierowana do Boga, dialog z Bogiem. A jak wiadomo rozmawiać można tylko z osobą. W odróżnieniu od systemów filozoficznych każda żywa religia posiada osobową ideę bóstwa, pewne pojęcie boskiego «ojcostwa», poznanego dzięki doświadczeniu”⁶⁴. Wielu pisało o trudności mówienia o modlitwie jako rzeczywistości wykraczającej poza granice tego świata. *Modlitwa jest punktem styku dwóch światów, jest zetknięciem człowieka z Ineffabile Dei –*

⁶⁰ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 53.

⁶¹ P. Klimowski, *Filozofia modlitwy, Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego...*, *op. cit.*, s. 38.

⁶² R. Guardini, *Bóg daleki Bóg bliski...*, *op. cit.*, s. 109.

⁶³ M. Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, J. Doktor (tłum.), Warszawa 1992, s. 41.

⁶⁴ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 60.

Niewyraźnym Bogiem. Każda modlitwa prawdziwa wkracza w sferę niewyraźną⁶⁵. W znaczeniu szerszym modlitwa oznacza „wszelkie formy nawiązania kontaktu z siłami lub istotami nadprzyrodzonymi za pośrednictwem słów, gestów, dźwięków, myśli i czynów oraz różnego rodzaju symboli”⁶⁶. Tego rodzaju aktywność obejmuje sferę duchową, intelektualną, emocjonalną oraz racjonalną angażując całego człowieka.

Niektórzy uważali, że pierwszym objawem modlitwy u ludów prymitywnych są magiczne formułki, tajemnicze słowa i wyrażenia, jakie można znaleźć na glinianych tabliczkach w Mezopotamii, na kamieniach starożytnego Meksyku, na skorupach w Indiach. Tymczasem, jak twierdzi Špidlík, istnieje duża różnica między magiczną formułą, zaklęciem a rzeczywistą modlitwą. „Magia zakłada, że pewne słowa mają konkretną moc, że wystarczy wymówić określoną formułę czy zdanie z określoną powtarzalnością a otrzymamy oczekiwany skutek. Modlitwę natomiast stanowią słowa, które same nie mają jakiejś szczególnej mocy, ale które ktoś mocny słyszy. Są one «rozmową duszy z Bogiem» według znanej definicji Nila. Bóg rozumie te słowa i od Niego zależy, czy zostaną wysłuchane, czy też nie”⁶⁷.

Według Tomáša Špidlíka modlitwa jest „jak oddech naszej przebóstwionej natury, można podać tylko definicje przybliżone, zaczerpnięte z ludzkiego doświadczenia. Jej głęboka natura, a także sama możliwość zaistnienia objawiają się jedynie temu, kto zdoła wkroczyć do tego sanktuarium. Natomiast «definicje» będące owocem takiego doświadczenia są w stanie opisać tylko poszczególne aspekty”⁶⁸. Najbardziej znane w tradycji chrześcijańskiej stały się określenia: prośba do Boga, wzniesienie ducha oraz rozmowa z Bogiem. Stąd czeski myśliciel wnioskuje, że: „Człowiek stworzony do dialogu to «byt modlitewny»”⁶⁹.

Dla refleksji filozoficznej język modlitwy stanowi szczególny przypadek wypowiedzi językowych, albowiem użycie tradycyjnych kryteriów, na podstawie których dokonywano sensowności wypowiedzi nie znajduje tu zastosowania. Natomiast może być z powodzeniem

⁶⁵ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, Kraków 2000, s. 13.

⁶⁶ R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem: modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009, s. 112.

⁶⁷ Zob. T. Špidlík, *U źródeł światłości: podręcznik życia chrześcijańskiego*, J. Zychowicz (tłum.), Warszawa 1991, s. 219.

⁶⁸ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 56.

⁶⁹ Zob. T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?* A. T. Kowalewska (tłum.), Warszawa 2019, s. 52.

opisany od strony funkcjonalnej. „Jako określona wypowiedź językowa modlitwa może pełnić funkcję asertywną, performatywną, ekspresywną, apelatywną i fatyczną”⁷⁰.

Kluczową dla wschodniej tradycji modlitwy jest funkcja fatyczna, polegająca na podtrzymywaniu kontaktu z Bogiem. W czystej postaci występuje w Modlitwie Jezusowej, podobnie jak Różaniec w katolicyzmie. Chodzi w nich nie tyle o medytację, nie o „rozmowę”, lecz o „podtrzymywanie kontaktu człowieka modlącego się z Bogiem”⁷¹.

Tomáš Špidlík odwołuje się do innego podziału bazując na antropologicznym charakterze duchowości wschodniej. Jest to podział zaproponowany przez Teofana Rekluzę jako najbardziej odpowiedni do sklasyfikowania różnych stopni, które odpowiadają strukturze ciała istoty ludzkiej. Przedstawione sformułowanie wskazuje na dominujące elementy:

1. modlitwa cielesna albo ustna,
2. modlitwa myślna,
3. modlitwa umysłu i serca, albo tylko serca, uczucia,
4. modlitwa duchowa, czyli kontemplacyjna⁷².

Czeski myśliciel dostrzega pewne niedoskonałości tego podziału, chociażby brak rozróżnienia na modlitwę osobistą i wspólnotową, aczkolwiek ten ostatni nie przystaje do schematu postępu duchowego, którego jest wyrazem. Posiada jednak znaczenie ze względu na społeczny wymiar relacji międzyludzkich i podobny charakter relacji z Bogiem. Dla zilustrowania tej rzeczywistości Špidlík posługuje się obrazem Fra Angelica przedstawiającym sąd ostateczny, na którym „skazani na piekło nie rozmawiają ze sobą, podczas gdy wybrani idą do raju, trzymając się za ręce”⁷³. Możemy spotkać u niego również inną propozycję podziału rodzajów modlitwy składającą się z trzech podstawowych: 1) modlitwa ustna, 2) modlitwa myślna, 3) modlitwa mistyczna⁷⁴.

⁷⁰ Zob. P. Klimowski, *Filozofia modlitwy, Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego...*, *op. cit.*, ss. 38–39.

⁷¹ Por. B. Welte, *Modlitwa jako mowa*, „Znak”, t. 12, nr 487, 1995, ss. 18–32.

⁷² Zob. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 59.

⁷³ Zob. T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?...*, *op. cit.*, s. 54.

⁷⁴ Zob. T. Špidlík, *U źródeł światłości: podręcznik życia chrześcijańskiego*, J. Zychowicz (tłum.), Warszawa 1991, s. 218.

W sposób kompleksowy analizy języka modlitwy podjął się Richard Schaeffler⁷⁵ uwzględniając w niej aspekt semantyczny, syntaktyczny i pragmatyczny. W swojej pracy rozwinął myśl innego niemieckiego filozofa pochodzenia żydowskiego, Hermanna Cohena, który jako pierwszy dostrzegł w modlitwie szczególne właściwości języka religijnego, opisując modlitewne przywołanie jako „działanie językowe”. To przywołanie oznacza wejście we wzajemną relację z tym, kogo przywołujemy po imieniu i odtąd siebie i swój świat empiryczny ujmujemy z tej perspektywy. Niewątpliwie język modlitwy otwiera uczestnika na inną rzeczywistość od świata nauki i techniki potwierdzając słowa Wittgensteina: „«Granice twego języka są granicami twego świata» – w języku, w którym nie sposób się modlić, nie występują realności, o których ma mówić modlitwa”⁷⁶. Schaeffler nawiązując do teorii Cohenowskiej zajmuje się przede wszystkim dwiema formami językowymi modlitwy: *acclamatio nominis* jako wejściem w korelację oraz zdaniem odpowiadającym, które rozwija *acclamatio nominis*.

We wstępie swoich rozważaniach nad fundamentalnym działaniem języka Schaeffler omawia ogólną funkcję nazywania ukazując rolę nazwy w identyfikacji aktualnie napotkanej rzeczy czy osoby, mówiąc, kim jest nazwany. Ma to szczególne znaczenie przy zawołaniu, które zawiera imię Boga. Wszelkie nazywanie ma dwojaki charakter: kontekst przypomnienia i kontekst aktualnego spotkania. To zaś oznacza, że zawołanie kogoś po imieniu konstytuuje nie tylko wzajemną relację między wołającym i osobą, którą on aktualnie spotyka. Konstytuuje ono zarazem ciągłość w życiu witającego – wołającego. „Dzięki temu zaś korelacja przypominania i spotkania uzyskuje znaczenie transcendentalne”⁷⁷. To znaczenie Schaeffler pragnie wykazać w modlitwie jako czynności posługującej się funkcją *acclamatio nominis*, tzn. poprzez wezwanie imienia Boga, a przez to przypomnienia własnej tożsamości i historii wierności Boga oraz aktualne spotkanie z Nim w modlitwie, zostaje ustalony wspólny horyzont, zrekonstruowany wspólny świat, ukonstytuowanie płaszczyzny, na której będą miały miejsce kolejne spotkania. „Zawołanie po imieniu, wejście we wzajemną relację z Bogiem, który pozostaje tożsamy z sobą i wiernie okazuje człowiekowi swą przychylność, jest jednocześnie wejściem w historię własnego życia, którą modlący się człowiek dlatego może

⁷⁵ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, G. Sowiński (tłum.), Kraków 2007.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 23.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 30.

przyjąć na własność jako swoją, że wcześniej zidentyfikował ją jako historię wiernego Boga”⁷⁸. W przeciwieństwie do działań analityka językowego modlący nie może zdefiniować treści słowa „Bóg” przed modlitewnym użyciem. „Odmawiający modlitwę najpierw wie, co czyni, gdy się modli, dopiero w drugiej kolejności może ewentualnie dokonać refleksji nad swym czynem i wyjaśnić, w jakim znaczeniu używa słowa «Bóg»”⁷⁹. W ten sposób pragmatyka poprzedza semantykę w przeciwieństwie do filozofii próbującej w pojęciach metafizycznych określić w pojęcie Boga jako bytu absolutnego, przyczyny, najdoskonalszej istoty itp. W akcie modlitwy wołający do Boga zwraca się do Niego jako do tego, który dzięki swej wiernej pamięci nie pozwala zatracić się naszej własnej pamięci. Okazuje się, że „treściowa charakterystyka imion Bożych pozostaje w najbardziej ścisłym związku z formą wzywania”⁸⁰.

T. Špidlík zauważa mechanizmy działające w języku modlitwy. Wskazuje na przemiany, które zaszły w filozofii religii prowadzące do konstatacji, że u początków wszystkiego, co podlega transformacji, musi istnieć byt niezmienny: Bóg. Nie jest on odizolowany i pozbawiony słowa. „Słowo stanowi sens całej ewolucji ludzi i kosmosu”⁸¹. Aby to ukazać posługuje się czterema najważniejszymi etapami: 1) „Historia nieba i ziemi” 2) Historia grzechu 3) Powołanie Abrahama 4) Wcielenie.

W pierwszy etapie trudno mówić o Słowie we właściwym znaczeniu, jeśli na ziemi nie było jeszcze nikogo, kto mógłby je zrozumieć i na nie odpowiedzieć. Ten okres kończy się wraz ze stworzeniem człowieka, który jest „uprzywilejowanym, zdolnym świadomie słuchać Słowa Bożego i udzielać na nie odpowiedzi”⁸². W drugim okresie człowiek wypowiedział posłuszeństwo Bożemu Słowu, co doprowadziło do tragedii. Świat, który mówił o Bogu, staje się niemy, i od tamtego dnia wydaje tylko pozbawione znaczenia dźwięki. Trzeci etap to ponowne zwrócenie się Boga do człowieka, to historia biblijnego objawienia. W czwartym okresie na ziemię zstępuje Bóg-Człowiek. „W nim wieczne Słowo Boże przyjęło ludzki kształt, a człowiek zrozumiał je i zaakceptował bez zastrzeżeń”⁸³. W okresach tych Špidlík ukazuje

⁷⁸ *Ibid.*, s. 32.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 34.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 38.

⁸¹ T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?...*, *op. cit.*, s. 50.

⁸² *Por. Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, s. 51.

dialog, jaki dokonuje się w przestrzeni historycznej między Bogiem a człowiekiem, co stanowi esencję definicji modlitwy. Podkreśla powinność chrześcijan, którzy zostali powołani, „by słyszeć to Słowo i odpowiadać na nie całym swoim życiem”⁸⁴.

Schaeffler w odniesieniu do modlitwy zwraca uwagę na ważną funkcję opowiadania oraz specyfikę sekwencji zdań opowieściowych, które są charakterystyczne dla języka modlitwy. Według niego „zdania opowieściowe dwojako organizują przestrzeń czasową, co pozwala powstać uporządkowanemu kontekstowi, do którego można przyporządkować różnorakie treści opowieściowe”⁸⁵. Dwojaki organizowanie przestrzeni polega na perspektywie przeszłości w spojrzeniu na terażniejszość i terażniejszości w zrozumieniu przeszłości. Metoda ta uwidacznia się w egzegezie biblijnej, gdzie trudno zrozumieć wydarzenia Nowego Testamentu bez odniesienia do Starego Testamentu i na odwrót, wydarzenia Starego Testamentu nadają perspektywę wydarzeniom Nowego Testamentu. Dopiero różnice i związek obu sekwencji opowieściowych ze swojej subiektywności otwierają uwalniającą przestrzeń, dzięki której mogą zdobyć kryteria prawdy i fałszu. Funkcja ta usprawnia obie sekwencje opowieściowe w uzyskaniu znaczenia transcendentalnego.

Badania podjęte przez Schaefflera korespondują z myślą Špidlíka, który w czterech etapach ewolucji ludzi i kosmosu ukazał istotną rolę Słowa, które ma moc stwórczą, destrukcyjną, odbudowującą i zbawczą. Waga dokonanej analizy języka modlitwy, której dokonał Richard Schaeffler polega na wykazaniu bezpodstawności zarzutów stawianych wobec modlitwy jako aktu pozbawionego sensu z punktu widzenia kryteriów racjonalności. Okazuje się, że modlitwa jako działanie językowe przekracza funkcje prostego orzekania o czymś, co stawia ją bardziej w szeregu działań pragmatycznych niż semantycznych. Racją modlitwy jest bardziej sprawianie, nawiązywanie relacji, tworzenie płaszczyzny dialogu niż stwierdzanie. „Kryterium sensowności podlegają jedynie zdania opowieściowe zawarte w modlitwie, te jednak są mimo wszystko wtórne do podstawowego działania językowego jakim jest *acclamatio nominis*, ustanawiającego relację modlitewną”⁸⁶.

⁸⁴ Por. *Ibid.*, s. 52.

⁸⁵ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, *op. cit.*, s. 73.

⁸⁶ P. Klimowski, *Filozofia modlitwy, Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego...*, *op. cit.*, s. 46.

Kardynał Špidlík trafnie reasumuje: „Od chwili, w której człowiek wstępuje ku Bogu, który jest Ojcem, owo wstępowanie nie ogranicza się już do «wizji» w znaczeniu platońskim, lecz staje się rozmową, «homilią rozumu z Bogiem». Homilia oraz jej odpowiednik, *conversatio* wskazują na coś równocześnie większego i głębszego od słów, nawet tych wewnętrznych: spotkanie, zwyczajowy kontakt, zażyła relacja”⁸⁷. Takie spotkanie, jak wskazują historie licznych konwertytów, pociąga za sobą konsekwencje dokonujące się w ramach ludzkiej wolności. Nie jest to już zwykły dialog, ale *spiritus movens* procesów, które zaczynają dokonywać się w strukturze psychiczno-duchowej.

⁸⁷ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, op. cit., s. 57.

2.1.3 Modlitwa jako akt integrująco-personalizujący

Kardynał Špidlík dostrzega naturalną prawidłowość, która kieruje ludzkim działaniem: „Ciekawe jest to, jak duchowi autorzy, nawet ci, którzy nie zajmowali się filozofią, zajmowali się problemem człowieka (...). Myśl chrześcijańska kontynuowała powiedzenie wyryte na świątyni w Delfach i przekazane przez Sokratesa: *gnothi seauton*, poznaj samego siebie”⁸⁸. Człowiek żyjący w czasach dynamicznego rozwoju wielu dziedzin nauki i techniki coraz częściej doświadcza tragicznego stanu dezintegracji własnej osobowości. Szuka wsparcia w medycynie i psychologii, poszukuje pomocy u psychiatrów i terapeutów. Powstała odrębna gałąź wiedzy próbująca zaradzić tym problemom – higiena psychiczna. Dziś psychiatria upatruje przyczyn wielu schorzeń somatycznych w braku ładu psychicznego. Przyglądając się tej sytuacji można stwierdzić: „Prawdą jest, że człowieka nikt ujarzmić nie może. Nie może tego uczynić drugi człowiek, ani nawet on sam. Jedynie Bóg ujarzmić może człowieka. Bez kontaktu z Bogiem pozostają w człowieku głębokie stwardnienia pychy, na które bez modlitwy nie ma lekarstwa, pozostają całe połacie ciemności i pewien stan ślepoty, z którego nie ma wyjścia”⁸⁹.

Tomáš Špidlík, będąc teologiem i filozofem i posiadając ogromne doświadczenie duchowe zwraca uwagę na istotny aspekt, który nie może zostać pominięty przy wychodzeniu ze stanu ślepoty duchowej, a stanowiący część procesu integrująco-personalizującego – samowiedza. Podkreśla: „Już mnisi chrześcijańscy odchodząc na pustynię odkrywali, że człowiek jest mikrokosmosem, a każda osoba ma swoją historię. Człowiek jako taki jest największym cudem we wszechświecie. W związku z tym, aby poznać wszystko inne, trzeba najpierw poznać samego siebie”⁹⁰. W Piśmie Świętym nie ma bezpośredniego nakazu sformułowanego: „Poznaj samego siebie”, jednakże można wyczytać w Księdze Powtórzonego

⁸⁸ T. Špidlík, *Chi è l'uomo nuovo nei Padri orientali*, [w:] *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, M. I. Rupnik (red.), Roma 1995, s. 11.

⁸⁹ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy...*, *op. cit.*, s. 21.

⁹⁰ Zob. T. Špidlík, *Chi è l'uomo nuovo nei Padri orientali*, *op. cit.*, s. 12.

Prawa (15, 9) „Strzeż się”, które św. Bazyli precyzuje: „Zwracaj uwagę na siebie, to znaczy nie na to, co jest twoje, nawet nie na to, co widzisz wokół siebie, ale tylko na siebie”⁹¹.

Stąd rodzi się pytanie: Kim jest człowiek? Szukając odpowiedzi Špidlík sięga do bogactwa autorów duchowych. Aby dać wyczerpującą odpowiedź posługuje się trzyczęściowym schematem ukazującym poszczególne płaszczyzny samoświadomości.

1. Samoświadomość psychologiczna lub ontologiczna. Špidlík odwołuje się do słów Biblii, która mówi: Człowiek jest „ciałem”, to znaczy: „Jest śmiertelny”. Biblia mówi też: „Jest duszą”, aby powiedzieć, że żyje. W końcu czytamy: „człowiek jest duchem”, to znaczy, że pochodzi od Boga i uczestniczy w życiu Bożym. Z kolei Špidlík przywołuje Greków – ci, myśląc analitycznie zadawali sobie pytanie, z jakich elementów składa się człowiek. Platonicy doszli do wniosku, że człowiek łączy dwa światy: materialny i idealny. Składa się z śmiertelnego ciała i niematerialnej duszy. Natomiast „trychotomia” Ojców Wschodnich definiuje człowieka duchowego jako: ciało, duszę i Ducha Świętego⁹². Duch Święty jest Bogiem i jako taki przekracza nasze poznanie. Głównie znany jest dzięki znakom sakramentalnym. „Duchowość serca” rozpowszechniona na Wschodzie docenia pielęgnowanie uczuć duchowych, które są oznaką wewnętrznego pokoju.

2. Samoświadomość moralna. W tej płaszczyźnie T. Špidlík podkreśla dynamikę rozwoju człowieka, stąd nie tylko z zainteresowaniem podejmuje problematykę doczesności, ale również spogląda w przyszłość – czym może się stać. Z religijnego punktu widzenia możliwości człowieka wzrastają w nieskończoność. Wcielenie Syna Bożego jest niewątpliwie wydarzeniem wyjątkowym i przyczynia się do nadania nowej dynamiki rozwojowi człowieka. „«Uczłowieczeniu» Boga odpowiada «przebóstwienie» człowieka”⁹³. Špidlík dostrzega w ujęciu „Człowiek – obraz Boży” podwójne źródło: biblijne i filozoficzne. Pojęcie asymilacji z Bogiem rozwijał Platon. W Biblii natomiast głównym tekstem jest Rdz 1,26-27, który opisuje stworzenie człowieka. Prawdziwym prawzorem człowieka jest Jezus Chrystus, który jest osobą

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Por. *Ibid.*, s. 13.

⁹³ Por. *Ibid.*, s. 15.

Bożą. Fakt ten ma doniosłe konsekwencje dla antropologii: „Człowiek jest w swej istocie obrazem Chrystusa, a zatem nie można go zrozumieć inaczej, jak tylko w świetle Chrystusa”⁹⁴.

3. Samoświadomość kontemplacyjna. Czeski myśliciel, ukazując tę płaszczyznę poznania, odwołuje się do słów św. Bazylego: „Godna podziwu jest wiedza, jaką zdobyłem o sobie samym (Ps 138,6), to znaczy: Poznając siebie, poznałem nieskończoną Mądrość, która jest w nas”⁹⁵. Podkreśla zarazem naturę dialogiczną człowieka, poprzez którą poznaje innych ludzi, również Boga w rozmowie z Nim, czyli na modlitwie. Odpowiada to biblijnej koncepcji poznania. Kiedy Semici mówili o znajomości kogoś lub czegoś, mieli na myśli konkretny sposób doświadczenia, zetknięcia się, spotkania. Stąd „poznać Boga to znaczy wejść z Nim w relację, w dialog”⁹⁶. Dlatego tak wiele miejsca T. Špidlík w swoich rozważaniach poświęca modlitwie, by ułatwić możliwość rozpoczęcia dialogu.

Czeski myśliciel dostrzega problem postępującej dezintegracji w egzystencji człowieka. W pracach poświęconych modlitwie pragnie wykazać jej wpływ na proces odwrotny. Poszukując modelu odnowy ludzkiej natury zauważa, że już dla starożytnych, zwłaszcza dla stoików, podstawowe prawo moralne polegało na życiu w harmonii z naturą, lub jak mówi Panecjusz, „życie zgodne ze wszystkimi tendencjami, jakie natura w nas złożyła”⁹⁷. Termin natura pochodzi od łacińskiego *nasci, nascere*, jak greckie *phýsis* pochodzi od *phýo* – wzrastać, co koreluje z ideą życia zakonnego jako powrotu do życia naturalnego, w ścisłym znaczeniu – powrotu do raju. Św. Atanazy uszczypliwie zauważa, że filozofowie w ten sposób uczą, ale nie wprowadzają w życie tego, czego uczą. Wymownym jest również zdanie, które odnosi się do członków jednego z klasztorów, do którego zgłosił się św. Symeon znany w późniejszym okresie jako Nowy Teolog: „Wielki Boże! Czy nie można znaleźć człowieka, ale jedynie książkę?”. Czeski myśliciel rzuca jednak inne światło na filozofię i filozofów. Przypomina, że życie zgodne z naturą stanowi dla człowieka mądrość. W klasycznej starożytności to właśnie filozofowie, „miłośnicy mądrości” stawiali sobie to za cel i dlatego byli najbardziej szanowani. W związku z tym, chwając życie monastyczne, mnich był przedstawiany jako prawdziwy

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, s. 16.

⁹⁶ Zob. *Ibid.*

⁹⁷ Zob. T. Špidlík, *Człowiek Boga: u źródeł życia zakonnego*, B. A. Gancarz (tłum.), Kraków 2006, s. 24.

filozof. Jak twierdzi Grzegorz z Nazjanzu: „taka wiedza może pochodzić tylko od Boga i środkiem do jej zdobycia jest modlitwa, filozofia *par excellence*”⁹⁸.

Kardynał Špidlík ma oczekiwania wobec współczesnego chrześcijaństwa, aby było przekonujące i potrafiło przemawiać do ludzi współczesnych, wychodząc od pełni życia wewnętrznego. Oczekuje na ludzi „żywych”, zjednoczonych z Bogiem, uświęconych, przekształconych ontologicznie przez Chrystusa. Zauważa: „Tylko tacy ludzie mogą modlić się w całej prawdzie, mówiąc: «Ojciec nasz, któryś jest w niebie», pozostając na ziemi jako autentyczni ludzie”⁹⁹. Stąd ogromne wysiłki Špidlíka, aby ukazać modlitwę jako akt integrująco-personalizujący. Myśliciel z Czech zauważa, że już filozofia grecka miała mocną tendencję ascetyczną na korzyść duszy i jej panowania nad ciałem. Nie należy mylić tej tendencji z chęcią posiadania jakiejś specyficznej recepty czy pociągu do wzniosłej wiedzy kojarzonej z gnozą, której posiadacze uważali się za wybranych i przewyższających zwykłego człowieka. Podkreśla: „Według rosyjskiego teologa Pawła Floreńskiego gnostycyzm jest śmiertelną chorobą współczesnej kultury europejskiej, która pragnie rozwiązać wszystkie swoje problemy za pomocą abstrakcyjnych idei i programów”¹⁰⁰. W pragnieniu człowieka należy raczej upatrywać tęsknoty za wielkością idealną, której brak odczuwamy, a według Platona to ona nadaje charakter transcendentalny osobie.

T. Špidlík zauważa, że Grecy, którzy mieli poczucie harmonii i utożsamiali piękno z ładem kosmosu, za pomocą grzechu przedstawiali nieład, nieporządek. Próba przezwyciężenia grzechu jako chęć powrotu do autentycznej natury człowieka, oznaczała ujednoczenie samych siebie. Za przykład duchowej integracji posłużył myślicielowi Antoni Pustelnik: „Będąc zatopionym w stałej modlitwie, posiadał więź z ludźmi, którzy przyjmowali go jako ojca duchowego, posiadał więź z całym kosmosem do tego stopnia, że również dzikie zwierzęta były mu posłuszne”¹⁰¹.

Doskonały pokój duszy w chrześcijańskim Wschodzie utożsamiany jest z *apátheia*. Nie pozbawia ona człowieka jego wrażliwości naturalnej, natomiast pozwala panować nad

⁹⁸ Zob. T. Špidlík, *Il monachesimo. Secondo la tradizione dell’Oriente cristiano...*, *op. cit.*, s. 35.

⁹⁹ T. Špidlík, *Człowiek Boga...*, *op. cit.*, s. 11.

¹⁰⁰ Por. *Ibid.*

¹⁰¹ Zob. *Ibid.*, s. 31.

namiętnościami. W takim stanie, jak stwierdza Izaak z Niniwy: „umysł nabiera wyjątkowej siły, aby się bronić: kiedy jakaś namiętność zaczyna wprawiać się w ruch, wówczas rozumienie natychmiast staje przeciwko niej dzięki poznaniu, jakie pojawia się w umyśle; i namiętność znika, nie wywołując żadnego skutku”¹⁰². Špidlík podkreśla: „Dla Wschodu tego rodzaju *apátheia* utożsamiana jest z wolnością wewnętrzną. Dla mnichów starających się o jedność w sobie przez przewyciężenie skutku grzechu, czyli *thorybos* – zakłócenia – jest ważna, ponieważ przywraca człowiekowi jego utraconą jedność i upodabnia go do Jedynego Boga”¹⁰³. Pojmowana jako wewnętrzny pokój i brak zamieszania, nie może być uważana za cel sam w sobie. „Jest tylko warunkiem, który otwiera drzwi «gnozie» w znaczeniu chrześcijańskim, której szczytem ma być teologia”¹⁰⁴.

Modlitwa jest aktem angażującym całego człowieka i wpływa na wszystkie elementy składowe jego życia. Należy zauważyć, że „Egzystencja zorientowana na duchowość zapewnia zdrowie dzięki redukcji konfliktów, co w dalszej kolejności ułatwia adekwatność, integrację i jedność osoby”¹⁰⁵. Modlitwa, jak każde spotkanie osób, wprawia w ruch wszystkie siły człowieka, nie tylko te, przez które oddziałują na rzeczy, ale także te, przez które wchodzi w kontakt z innymi, siły męskie i siły żeńskie: „Z jednej strony to, co jest w nim precyzją i organizacją, z drugiej to, co jest intuicją i natchnieniem”¹⁰⁶. Praktyka ta nie jest zarezerwowana dla wybranych grup społecznych, wtajemniczonych czy oświeconych. Mimo posiadania wielu form i reguł nie jest im sztywno przyporządkowana, a jej skuteczność nie jest uzależniona od ich przestrzegania czy zachowywania. W tym zakresie doświadczenie Ojców Kościoła jest ogromnym bogactwem i narzędziem w prawidłowym kształtowaniu relacji dwóch niezależnych podmiotów z poszanowaniem wolności człowieka i Boga. Ze strony człowieka biorą w niej udział wszystkie konstytutywne władze: rozum, wola, uczucia oraz zmysłowe władze poznawcze. „W modlitwie nie istnieje *de facto* rozszczepienie na poszczególne władze i odpowiadające im akty; obraz taki to pewnego rodzaju syntetyczny, teoretyczny zabieg,

¹⁰² T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 329.

¹⁰³ Zob. T. Špidlík, *Il monachesimo. Secondo la tradizione dell'Oriente cristiano...*, *op. cit.*, s. 36.

¹⁰⁴ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, K. Franczyk, J. Serafin (tłum.), Kraków 2004, s. 132.

¹⁰⁵ Zob. K. Skrzypińska, *Duchowe dążenia jako wyraz ekspresji dojrzałej osobowości*, „Psychologia Rozwojowa”, t. 13, nr 14, 2008, s. 17.

¹⁰⁶ J. Laplace, *Modlitwa, Od pragnienia do spotkania*, I. Józefowiczowa (tłum.), Warszawa 1989, s. 20.

poddając bowiem analizie podmiot modlitewny, musimy niejako rozłożyć go na czynniki pierwsze”¹⁰⁷. Pomimo istotowej jedności, jaką stanowi człowiek modlitwy, każda z tych władz dąży do różnych celów zgodnie ze swoją naturą.

Jedność człowieka u Špidlíka zostaje rozpatrywana na dwa sposoby – „horyzontalny” i „wertikalny”. W sensie horyzontalnym ludzkie działanie „wychodzi z serca”. Jeśli nie ma w nim sprzeczności, kiedy wszystkie ludzkie siły harmonijnie współdziałają, aby ją zrealizować, wola musi przewyciężyć sprzeczne uczucia i dążenia ciała. Musi działać wbrew podszeptom wyobraźni. Jego celem jest powrót do pełnej harmonii. Tylko w taki sposób modlitwa i działanie człowieka wychodzą „z serca”. „Pobożność wtedy promieniuje naturalnym pięknem”¹⁰⁸.

Napięcie pomiędzy poszczególnymi władzami stwarza szansę duchowego i egzystencjalnego rozwoju, często nie omijając kryzysów doprowadzających do chwilowej rezygnacji z praktyki modlitwy. Podejmowane wysiłki przez podmiot modlitewny wytrwale angażujący się w pracę duchową w ostatecznym rozrachunku nie zostają bezowocne. Stan równowagi między rozumem, wolą, uczuciami i zmysłami stwarza poczucie harmonii wewnętrznej podążającego świadomie ścieżką modlitwy.

Kierowniczą rolę w modlitwie przejmuje rozum; rządzi on całym naszym życiem moralnym, a więc i modlitwa, „będąca najwyższym rozkwitem tego życia, musi być do niego sprowadzona i jako jego funkcja uważana”¹⁰⁹. Konieczność zapanowania nad umysłem pociąga za sobą wymóg skupienia myśli, wysiłek intelektu, jak również pogłębienie wiedzy teoretycznej z zakresu religii. Świadomość człowieka jest miejscem walki z podwójną nicością: z przygodnością siebie oraz z osobistą słabością i grzechem. Dzieje się to przez walkę z pokusą jeszcze innej nicości. „Pokusą tą jest chęć negacji Boga. Negując tę pokusę, czyli negując tę negację, człowiek wznosi się do Boga jako Źródła swego dobra. W ten sposób manifestuje się w świecie jako jedyny byt, który może wejść w relację z Bogiem”¹¹⁰.

¹⁰⁷ P. Klimowski, *Filozofia modlitwy, Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego...*, *op. cit.*, s. 208.

¹⁰⁸ Zob. T. Špidlík, *Prowadzeni przez Ducha*, S. Obirek, J. Kołacz (tłum.), Kraków 2000, s. 42.

¹⁰⁹ J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1984, s. 81.

¹¹⁰ Zob. M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001, s. 413.

Każda z czterech władz: rozum, wola, uczucia i zmysły, pozbawione kontroli i krytycznego oglądu pozostawione spontanicznemu działaniu mogłaby stać się przyczyną chaosu i kryzysów ludzkiej egzystencji. Kontrola nad tak wymagającym obszarem zmusza do podjęcia ogromnego wysiłku, który przekłada się na funkcjonowanie osoby modlącej. „Modlitwa jako świadomy akt podjęty przez człowieka doskonale wpisuje się w tę tytaniczną pracę. Ponieważ przemawia językiem wolności, miłości i twórczego natchnienia jest zdolna zintegrować człowieka w podstawowych strukturach jego istoty”¹¹¹. Język ten jest czynnikiem konstytuującym relację osobową w ramach dialogu, który jest wynikiem zagadnięcia Boga. „Poprzez to zagadnięcie zostaje wezwany stając się osobą, zgodnie z podstawową konstatacją filozofii dialogu”¹¹². W akcie modlitwy człowiek skupia się na Innym, co paradoksalnie sprawia, że istnieje bardziej i pełniej odkrywając samego siebie. Dzięki temu intensywniej doświadcza swojego istnienia. Odkrywa narzędzia, które umożliwiają mu realizację postawionych sobie celów duchowych. Jednym z nich jest umiejętność precyzowania sensu życia zgodnie z wyznawanymi wartościami. „Duchowa inteligencja pozwala uwrażliwić człowieka na transcendentálną rzeczywistość. Daje możliwość nie tylko poszukiwania sensu życia, ale i jedności, by zrealizować swój najwyższy potencjał”¹¹³. W podjętej modlitwie odkrywa nie tylko działanie integrujące, ale budzącą się chęć przebudowania dotychczasowego życia i ukonstytuowania go zgodnie z nowoodkrytą hierarchią wartości.

Z wyczuciem artysty i mistyka Kardynał T. Špidlík zauważa: „Niezwyczajnym jest fakt, że ta doskonała jedność z wolą Chrystusa nie niszczy osobistej woli człowieka. (...). Wydaje się to dziwne, lecz możemy powiedzieć, że prawdziwe modlitwy są w rzeczywistości dziełami artystycznymi, które przemieniają wszechświat”¹¹⁴. Wizja, którą rozświetlił przed nami czeski myśliciel prowadzi do jeszcze głębszego spojrzenia ma modlitwę w perspektywie twórczej. Stąd w kolejnym punkcie podejmiemy jej funkcję w konstytuowaniu egzystencji.

¹¹¹ J. Laplace, *Modlitwa, Od pragnienia do spotkania...*, *op. cit.*, s. 29.

¹¹² Zob. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, J. Koźbiał (tłum.), Poznań 1991, s. 36.

¹¹³ K. Skrzypińska, *Duchowe dążenia jako wyraz ekspresji dojrzałej osobowości...*, *op. cit.*, s. 14.

¹¹⁴ T. Špidlík, *Życie po śmierci: Maranathà*, P. Mikulska (tłum.), Kraków 2009, s. 59.

2.1.4 Funkcja modlitwy w konstytuowaniu egzystencji

Kardynał Tomáš Špidlík dostrzega ciekawą zależność: „Gdy się przyjmie, że człowiek twórczy uczestniczy w stwórczym dziele Boga, można postawić pytanie o granice tego uczestnictwa. Czy można zakładać, że człowiek jest twórcą własnej osoby? W sensie moralnym wyrażenie to nie nasuwa problemów. Człowiek, doskonaląc w sobie obraz Boga, doprowadza ten obraz do «podobieństwa». Skoro aspekt moralny jest nieodzowny od aspektu ontologicznego, wielu autorów rosyjskich dochodzi do wniosku, że człowiek „tworzy własną egzystencję”¹¹⁵. Przy czym termin „egzystencja” należy rozumieć w szczególnym, dynamicznym znaczeniu. Można ją przyrównać do działania artysty pragnącego wyrazić siebie, własną idee. Aby tak się stało, artysta musi zanurzyć się w sobie, by usłyszeć ducha nieczłowieczego dobrowolnie identyfikując się z nim, rozpoczyna tworzyć swoje dzieło. „Taka twórczość jest wolna, lecz wymaga moralnego wysiłku, pokory, zgodności z prawdą, bezinteresownej służby”¹¹⁶. Również dla Franka taka postawa poddania się natchnieniu nie jest przejawem utraty wolności czy sprzeczności: „podporządkowanie staje się wolnością, a wolność szuka podporządkowania”¹¹⁷.

W tradycji słowiańskiej serce jest symbolicznie wyrażonym miejscem, w którym „duch ma swój tron”¹¹⁸. Człowiek ma możliwość bycia osiągniętym przez głos, który wysyła impulsy prowokujące do działania. Zdolność dotarcia do głosu, który stawia wyzwania, sytuuje serce jako korzeń i pieczęć tożsamości człowieka, jako miejsce, w którym ludzkie wyjście i Boski advent są ze sobą pogodzone. Modlitwa, w świetle tego aktu, nie jest niczym innym, jak „zdolnością, jaką daje nam wezwanie Imienia Bożego – przenika do tego przybytku świętości, jakim jest serce człowieka”¹¹⁹.

¹¹⁵ T. Špidlík, *Myśl rosyjska: inna wizja człowieka*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2000, s. 40.

¹¹⁶ Por. *Ibid.*, s. 39.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 41.

¹¹⁸ T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, Roma 1965, s. 54.

¹¹⁹ Por. A.P. Bruno, *Il cuore: sede e trono della conoscenza. La cardiognosia nell'opera teologica di Tomáš Špidlík*, „ho theologos, Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni Evangelista»”, t. XXXVII, nr 2, 2019, s. 227.

Każdego modlącego można przyrównać do artysty, który zanurza się w siebie, by odnaleźć głos natchnienia, który pozwoli mu stworzyć największe dzieło jego życia. „Modlitwa, tak w porządku religijnym, jak i w świeckim, jest samą zasadą relacji międzypersonalnych i dzięki tej zasadzie świadomość człowieka, który się modli, uczy się kształtować siebie”¹²⁰. Tomáš Špidlík w relacyjności dostrzega problem pojęcia słowa Bożego, które w dialogu jest wymagane, aby nie doszło do sprzecznych interpretacji. „Bóg nie mając ust wyraża Swoje słowo decyzją woli, a więc siłą czynną, stwórczą. Człowiek – obraz Boga, nie jest tylko biernym produktem tego aktu stwórczego, ale rzeczywiście w nim uczestniczy. Współpracując z Bogiem, staje się również stwórcą. Twórcza działalność człowieka jest komplementarną w stosunku do twórczości Bożej”¹²¹. Ta komplementarność polega na tym, że na pierwszym miejscu istnieje osobowa relacja ze strony Stwórcy. „Na początku istnienia odnajdujemy wezwanie Boga, powołanie. Jest ono pierwszą istotną «relacją», przyczyniającą się do narodzin osoby.”¹²² Bierdiajew mówi: „Relacja między osobą i Bogiem nie jest relacją przyczynową, znajduje się poza królestwem determinizmu, w królestwie wolności”¹²³. Jak zauważa Špidlík: „Kiedy wołanie zostaje rozpoznane, wymaga odpowiedzi. W procesie kształtowania się osoby jednoczą się zatem dwa różne, lecz współzależne aspekty: odwieczny akt Boga i akty ludzkie realizowane w czasie, akt Stwórcy i istoty w Bożo-ludzkiej współpracy”¹²⁴. W tej relacyjności ważną rolę odgrywa czasowość, gdyż w akcie modlitwy podmiot modlący musi objąć swoją pamięcią przeszłość, tkwić świadomie w teraźniejszość, by dokonując reinterpretacji wydarzeń wytyczyć przyszłość. Bierdiajew zaznacza: „Wszystko, co jest zdeterminowane w ludzkim «ja», jest przeszłością, która stała się bezosobowa. Osoba natomiast jest stawaniem się w przyszłości, aktem twórczym”¹²⁵. Poprzez modlitwę Bóg objawia się jako Miłosierdzie, to znaczy jako Miłość, która dźwiga, podnosi z upadku, zaprasza

¹²⁰ M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa: notatki fenomenologiczne*, M. Tarnowska (tłum.), Kraków 1995, s. 148.

¹²¹ Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza*, Roma 2005, s. 208.

¹²² T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy: Dwa płuca*, L. Rodziewicz-Doktór (tłum.), Kraków 2007, s. 75.

¹²³ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka: zarys filozofii personalistycznej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2003, s. 22.

¹²⁴ T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 76.

¹²⁵ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, *op. cit.*, s. 22.

do ufności. Odpowiedź na to zaproszenie jest podstawowym warunkiem w konstytuowania egzystencji.

Špidlík dostrzega, że głównym celem naszej współpracy z Bogiem jest formacja człowieka. Dla ukazania jej mechanizmów czyni rozróżnienie między „naturą” a „osobą”: „«Natura» jawi się jako po prostu nam dana. Wynika z faktu stworzenia przez Boga na swój obraz. Dzięki takiemu podejściu można było podjąć w znaczeniu chrześcijańskim starożytną zasadę moralną, odziedziczoną po stoikach: obowiązek życia «zgodnego z naturą»¹²⁶. Rozważając ten fakt, autorzy duchowni podkreślają różne aspekty, które należałoby udoskonalić: „poznanie, wolność, moc władania nad światem”¹²⁷.

Kardynał Špidlík ukazuje nową perspektywę rozwijaną przez myślicieli rosyjskich, którzy podkreślają fakt: „Człowiek jest «osobą», obrazem Boga osobowego; jako przywileju przewyższającego zwykłą kwestię «natury»”¹²⁸. Aby ukazać rozwój tego zagadnienia odwołuje się do O. Clémenta, który przypomina: „Temat osoby, mający całkowite oparcie w objawieniu biblijnym, odnalazł swoje teologiczne sformułowanie u Ojców IV wieku; stało się to jednak tylko na płaszczyźnie egzystencji boskiej, jeszcze bez uwzględnienia egzystencji ludzkiej”¹²⁹. Myśl rosyjska przyznaje absolutne pierwszeństwo osobie. Ona znajduje się w oczach Boga w Jego wyrokach dotyczących dzieła stworzenia i realizuje się w określonej naturze. „To pierwszeństwo nawiązuje do tajemnicy Trójcy Świętej. Ojciec, Syn i Duch Święty realizują swą jedność w jednej naturze, *ousia*, nie «wynurzając się» z niej, lecz sami sprawiają, że ona istnieje. Również w chrystologii, aby zrozumieć, kim jest Chrystus, należy za punkt wyjścia przyjąć osobę, a nie dwie natury”¹³⁰. Opierając się na pierwszeństwie Chrystusa wśród ludzi, takie samo twierdzenie należy odnieść do każdej osoby ludzkiej. O. Clément wyjaśnia: „«Osoba oznacza niemożność sprowadzenia człowieka do jego natury». Nie istnieje on poza

¹²⁶ Por. T. Špidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano: manuale sistematico*, Cinisello Balsamo 1995, s. 63 nn.

¹²⁷ Por. *Ibid.*, s. 55 nn.

¹²⁸ Zob. T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy: Dwa płuca, op. cit.*, s. 70.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, s. 71.

swoją naturą, którą «utrzymuje», lecz zarazem przekracza, «w pewnym stopniu wychodzi poza nią»¹³¹.

Również we wszystkich pismach Bierdiajewa przebija myśl wybitnie personalistyczna: „Świat cały nic nie znaczy w porównaniu z osobą człowieka, z jego niepowtarzalnym obliczem i losem”¹³². Przekonanie to zostanie rozwinięte przez S. Franka: „Rzecz nie polega na tym, czy ono [chrześcijaństwo] implikuję wiarę w Boga osobowego. Ta wiara jest właściwa, w takiej czy innej postaci, jeśli nie wszystkim religiom, to przynajmniej większości z nich. W pewnych warunkach przybiera ona taką postać, że rzeczywistość Boga osobowego pochłania, miażdży, unicestwia osobę ludzką”¹³³. Przeciwnie, „Chrześcijaństwo jest religią personalistyczną i antropologiczną, w nim bowiem człowiek po raz pierwszy odnajduje siebie, znajduje schronienie i oparcie dla tego, co stanowi jego niewypowiedzianą istotę, która nie znajduje oparcia w tym świecie, a postawiona wobec rozumu i racjonalistycznej, obiektywnej zasady moralnej, natrafia jedynie na niewyrozumiałego, niewrażliwego, bezlitosnego sędziego”¹³⁴.

Rozwój osoby jest dziełem własnej wolności, która jest bosko-ludzka, zgodnie z przykładem Chrystusa. Chrystus jako Syn Boży jest zrodzony z wieczności, z Ojca jako Osoby. W pełni czasu, przez swoją wspólną decyzję, zgodził się na zjednoczenie z ludzką naturą, stał się bosko-ludzką osobą. W ewolucji osoby wychodzimy z przeciwnego punktu widzenia: „Rodząc się w ludzkiej naturze, w sposób wolny rozwijamy naszą osobę, podnosząc ją do bosko-ludzkiej godności”¹³⁵. To twórcze powołanie w świadomości odczuwane jest jako dążność do nieskończoności. Florenski dostrzegł wyraz tej skłonności w wykorzystaniu masek bóstw, które były używane w teatrze antycznym. Maski postrzegał nie w znaczeniu pejoratywnym, jak często czyni się obecnie, łącząc je niemal z synonimem hipokryzji. Widział w nich natomiast „człowieka maskującego się zgodnie z tym, czym chce się stać, zgodnie z powołaniem własnej osoby”¹³⁶.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, *op. cit.*, s. 19.

¹³³ S. Frank, *Dieu est avec nous: trois méditations*, M. Herman (tłum.), Paris 1955, s. 131.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 209.

¹³⁶ *Zob. Ibid.*, s. 210.

Używając tej symboliki, T. Špidlík dostrzega zagrożenie ze strony ateizmu jako pokusy zastępującej pragnienie prawdziwego przebóstwienia niezliczonymi idolami i maskami karnawałowymi. Zauważa również pokusę rodzącą się wśród chrześcijan w postaci tendencji ograniczającej siły tego pragnienia „do miary człowieka słabego, miernego” – jak proponuje Wielki Inkwizytor Dostojewskiego – nie naśladować Chrystusa aż do pełni doskonałości. Tacy ludzie, zgodnie z nauczaniem św. Grzegorza Wielkiego, „przestają płynąć w środku nurtu rzeki życia, a następnie zostają pokonani przez fale. Można by powiedzieć: «Przestań płynąć», wskazuje osobę, którą pokonuje «naturalny» bieg życia”¹³⁷.

Bóg jest tym, w którym minione działania człowieka otrzymują celowość i nowy wymiar. Własne życie jest rozumiane jako następstwo Bożych działań, które nagle zostały rozświetlone. Modlący może dostrzec w swoich czynach i cierpieniach ciąg zdarzeń, które tworzą jedną drogę. Za przykład niech posłuży osoba św. Augustyna, ukazującego w *Wyznaniach* swoje duchowe zmagania z życiem. Odwołuje się do dzieciństwa, lat młodzieńczych, by z perspektywy terażniejszości dostrzec wielkie działanie Boże mimo burzliwych epizodów i wieloletniego trwania w błędach manicheizmu. „Cała nasza zdolność orientacji w świecie jest zależna od terażniejszości, którą musimy dopiero uzyskać. Dokonuje się to w korelacji z Bogiem w ramach działań językowych jakimi są akty modlitwy, w których doświadcza się, że On do nas przemawia”¹³⁸. Bez tego doświadczenia obecności trudno mówić o dialogu, który dokonuje się między dwoma wolnymi podmiotami. Całe ludzkie życie jest „współbytowaniem” w wymiarze codziennym: „ty” i „ja”, a także w wymiarze absolutnym i ostatecznym: „ja” i „Ty”. Tradycja biblijna koncentruje się wokół tego „Ty”. „To jest naprzód Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg Praojców, a z kolei Bóg Jezusa Chrystusa i Apostołów, Bóg naszej wiary”¹³⁹. On wychodząc naprzeciw pragnień człowieka oczekuje na spotkanie. Dlatego „jeśli Bóg chce, byśmy się modlili, to po to, byśmy uświadomili sobie i Jego, i siebie samych, to znaczy, byśmy ukonstytuowali się w naszym własnym bycie, który jest jakąś perspektywą uniwersalną”¹⁴⁰. To ukonstytuowanie dokonuje się w oparciu o prawdę własnej egzystencji.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Por. R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, *op. cit.*, s. 54.

¹³⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei: Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 46.

¹⁴⁰ M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa...*, *op. cit.*, s. 149.

Nie można budować nowej rzeczywistości nie rozliczając się z przeszłością i nie rozumiejąc teraźniejszości. Takie działania w przyszłości mogłyby doprowadzić do głębokiego kryzysu egzystencjalnego, który doprowadziłby do całkowitej dezintegracji osoby.

Kardynał Špidlík widząc w modlitwie podstawowy środek ludzkiej kreatywności, ukazuje również płaszczyzny, które mogą wzbudzać wątpliwości. Wypływają one z filozoficznej definicji Boga jako istoty najdoskonalszej, a więc nie podlegającej zmianom. Jego dekrety są wieczne, a zatem nie mogą być zmieniane przez pytania zadane mu przez ludzi. Problem ten pojawił się już u Filona z Aleksandrii. Odpowiedzią na niego stanowiły dwa argumenty: filozoficzny i teologiczny, udzielone przez Orygenesusa. Zostają one przywołane również przez Špidlíka. W pierwszym odwołuje się do koncepcji czasu. „Bóg jest w wieczności, to znaczy, że wszystko jest dla Niego współobecne, «współczesne»: zarówno Jego pierwsze słowo stwórcze, jak i słowa naszej modlitwy, które z nim współpracują, a zatem są już obecne w pierwszym stworzeniu świata”¹⁴¹. Jest to argument, który został sugestywnie rozwinięty przez S. Franka¹⁴². Z teologicznego punktu widzenia Špidlíka, modlitwa prośby jest uzasadniona tajemnicą naszego przeobstwienia w Chrystusie. W życiu trynitarnym Syn wiecznie zwraca się do Ojca, a Ojciec zawsze Mu odpowiada (por. J 11,42), to oznacza, że mają wspólną wolę. Przez Wcielenie Chrystus wprowadza nas w tę tajemnicę, z której wynika również „skuteczność” modlitwy. „Chrześcijanie muszą przekonać się, że będą mogli otrzymać wszystko, o co poproszą (por. Mt 21, 21;17,20), ale – dodaje Jezus – «w imię moje» (J 14,3)”¹⁴³. Špidlík nadmienia, że niezwykle jest fakt, że to doskonałe zjednoczenie z wolą Chrystusa nie niszczy osobistej woli jednostki.

W akcje modlitwy, który jest spotkaniem, dokonuje się proces integracji osoby w oparciu o prawdę obecności: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię”¹⁴⁴. W świetle tej prawdy i w oparciu o taką optykę podmiot modlący może dokonać scalenia swojej osobowości. W procesie tym nie traci swojej indywidualności, lecz odkrywa jedyność i wyjątkowość, która

¹⁴¹Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, op. cit., s. 216.

¹⁴² Zob. S.L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, T. Obolovitch (tłum.), Kraków 2007.

¹⁴³ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, op. cit., s. 216.

¹⁴⁴ Jer 1,5. Tu i dalej cytaty za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań; Warszawa 1991.

czyni go tak cennym w spotkaniu z „Ty”. Dzięki tej narracji modlący odkrywa celowość swojego życia do tej pory postrzeganego w dużej mierze jako przypadkowe i zmierzające w bliżej nieokreślonym kierunku. Skutkiem tego jest możliwość rozpoczęcia świadomego współtworzenia swojej egzystencji czerpiąc ze źródła stanowiącego permanentny akt modlitwy. Kształtowanie opiera się na odwiecznym Ideale z uszanowaniem wolności obu podmiotów spotkania. „Poprzez akt modlitwy dokonuje się subtelne współuczestniczenie w Boskim projektowaniu, który mierzy dalej i wyżej dotykając najwyższej celowości planu Bożego w świecie”¹⁴⁵. Człowiek, niejako wpisując się w ten odwieczny plan aktem modlitwy, odkrywa, o co prosi oraz sens tego, o co prosić powinien. Jak w każdej sytuacji istnieje możliwość nadużyć wynikających z braku zrozumienia lub nadinterpretacji woli Bożej. Zjawisko takie może dotknąć każdego modlącego nie pomijając najbardziej aktywnych modlitewnie osób. Skutkiem takiego zachowania mogą być różnego rodzaju dewiacje religijne, jak również zachowania fundamentalistyczne. „Ważnym sprawdzianem formowanego człowieczeństwa staje się relacja z drugim człowiekiem, natomiast pełna integracja, doskonałe uproszczenie i dynamizacja ludzkiego ducha osiągnięte być mogą dopiero wtedy, gdy człowiek cały staje się miłością wpatrzoną w Tego, który jest «naprzeciwno»”¹⁴⁶.

T. Špidlík podejmuje tę myśl przy okazji ascezy. Jeśli prawdą jest, że bez miłości asceza nie może być uważana za chrześcijańską, to z drugiej strony prawdą jest również, że miłość chrześcijańska nie może istnieć bez ascezy. Osoba jest „agapiczna”, ale jednocześnie jest „kenotyczna”, dając siebie, „ogałaca siebie”. W życiu trynitarnym Ojciec całkowicie przekazuje siebie Synowi, a Syn „ogałaca samego siebie” (por. Flp 2,7) z miłości do człowieka. Dlatego – zauważa czeski myśliciel – osoba ludzka, aby taka była, musi stać się „agapiczna”, musi urzeczywistnić swoją kenozę. Czeski myśliciel wskazuje, że filozofia Florenskiego idzie jeszcze dalej, twierdząc, że „ja”, wznosząc się ponad prawo tożsamości i utożsamiające się z każdym bliźnim, staje się dobrowolnie nie-ego i przyjmuje prawo kenozy. Przez to zubożenie czy skonsumowanie „ja”, przez to ogołocenie czy kenozę, „ja” zostaje przywrócone do normy bytu, która jest mu właściwa. Normy już nie tylko danej, ale uzasadnionej wartością uniwersalną i wieczną. Obraz mojej istoty, zniżając się, znajduje w drugim swoje „odkupienie”

¹⁴⁵ Por. M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa...*, *op. cit.*, s. 142.

¹⁴⁶ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy...*, *op. cit.*, s. 14.

z mocy grzesznego samozadowolenia, uwalnia się od grzechu odosobnionego istnienia, potępionego już przez greckich myślicieli. „Myśl świecka przeciwstawia stworzenie unicestwieniu, ale w zjednoczeniu z Chrystusem akt twórczy zstępuje nawet do tego wszystkiego, co w świecie jest katastrofalne”¹⁴⁷.

Podobnie jak Bóg nieograniczony w swoich działaniach, człowiek bytując z Nim w zażyłości pragnie konstituować swoją egzystencję, sięgając po to, co niemożliwe, stawiając sobie najwyższe cele, aspiracje. Nie zadowala się już tym, co do tej pory stanowiło sedno jego zainteresowań będąc w zasięgu możliwości osobowego rozwoju. Skończoność świata, którą dostrzega wokół siebie, brak horyzontu dalszego rozwoju powoduje, że spogląda z tęsknotą dalej i wyżej, szukając perspektywy nieograniczoności. Ta tęsknota i rodzące się niezadowolenie otwiera go na możliwość konstituowania swojej egzystencji w oparciu o Nieskończoność. Nowa perspektywa napawa modlącego optymizmem otwierając przed nim rzeczywistość praktycznie pozbawioną granic, która stanowi dla niego wyzwanie i tajemnicę. Akt modlitwy nie jest recytowaniem świętych wersetów, ale domaga się za każdym razem ufności i wiary. Bez tych przymiotów spoglądanie w nieznaną i bezkresną rzeczywistość staje się niemożliwe.

Również dla Kierkegaarda istotą modlitwy było proszenie o to, co niemożliwe. Warto podkreślić, że powinniśmy się pełni zaangażować w modlitwę, nie wyobrażając sobie, że już teraz potrafimy rozróżnić, co jest możliwe, a co niemożliwe. „Gdybyśmy już wszystko wiedzieli, bylibyśmy Bogiem”¹⁴⁸. Należy jednak pamiętać, że wszelkie analizy językowe nie są nauką modlitwy, czego wyraz daje Heschel: „Uświadomiłem sobie, że tak jak nie można studiować filozofii przez modlenie się, tak nie można poznawać modlitwy uprawiając filozofię”¹⁴⁹. Przypatrując się praktyce modlitwy z punktu widzenia filozofii dostrzegamy horyzonty, które być może przez lata były niedoceniane, a wydaje się, że również obecnie zaniebdywane. Świadomość własnego istnienia i próba ukonstituowania egzystencji w oparciu o Niewypowiedziane w odróżnieniu od nietzscheańskich pokus nie prowadzi do formowania

¹⁴⁷ Por. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, ss. 221–222.

¹⁴⁸ M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa...*, *op. cit.*, s. 151.

¹⁴⁹ A.J. Heschel, S. Heschel, *Człowiek szukający Boga: szkice o modlitwie i symbolach*, V. Reder (tłum.), Kraków 2008, s. 134.

nadczołowieka, lecz jest punktem wyjścia duchowości. „Duchowość to bowiem zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie”¹⁵⁰.

Špidlík wskazuje na ważną rolę teologicznych zasad personalizmu Włodzimierza Łoskiego, jak również ogromny wkład Pawła Florenskiego. Według tego ostatniego religia może być osobowa nawet jeśli obejmuje „przedmioty” kultu, są one personifikowane. W personalizmie rosyjskim dostrzega nowość, którą myśl rosyjska ofiaruje ludzkości. „Koncepcja ta przeciwstawia się Zachodowi, będącemu raczej spadkobiercą racjonalizmu starożytnych Greków i legalizmu rzymskiego”¹⁵¹. Dla zrozumienia tych rozbieżności oraz w celu poszukiwania punktów stykowych między myślą Zachodnią a duchowością wschodnią podejmiemy się próby przybliżenia filozoficznego wymiaru doświadczenia duchowego.

¹⁵⁰ M. Dziewiecki, *Duchowość, dojrzałość, wolność*, [w:] https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/duchowosc_dojrz_w.html (6.10.2020).

¹⁵¹ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 20.

2.2 Filozoficzny wymiar doświadczenia duchowego (religijnego)

2.2.1 Ogólna charakterystyka pojęcia

Czasy obecne charakteryzują się dziwnym rozdźwiękiem, gdy z jednej strony człowiek świętuje sukcesy związane z rozwojem techniki, medycyny, podbojem kosmosu, z drugiej wydaje się coraz bardziej zagubiony, jego egzystencja traci cel i sens. Jako jednostka rzucona w istnienie nie do końca radzi sobie w tym zmaganiu ze światem. Okazuje się, że nastawienie konsumpcyjne i hedonistyczne w dłuższym przedziale czasu nie daje oczekiwanych efektów, a jedynie pustkę i znużenie. W tym momencie rodzi się potrzeba czegoś więcej, co rozpaliloby nadzieję na przyszłość i zapełniło poczucie pustki. Doświadczenie wymusza na osobie posiadającej zdolność myślenia, refleksję nad sobą samym i światem. Tu rozpoczyna się szczególny proces zrozumienia samego siebie – rodzi się duchowość. Kwestia duchowego postępu była już widoczna u starożytnych filozofów greckich, zwłaszcza u Sokratesa, który rozbudzał w swoich słuchaczach zainteresowanie wynikami pracy nad własną doskonałością, a także u stoików, którzy przez duchowy postęp rozumieli przejście od głupoty do mądrości, od występku do cnoty, od nieszczęścia do szczęścia¹⁵².

Špidlík odsłania przed nami duchowe doświadczenie Wschodu, ale również ukazuje perspektywę dialogu z Zachodem. Wskazuje na możliwość dialogu, warunkując go stopniem przysposobienia Zachodu do zrozumienia słowiańskiego wkładu w duchowość – nie w duchu opozycji, by zastąpić Zachód, lecz, by stworzyć jego syntezę. Szczególny nacisk kładzie na „modlitwę serca”, która nie od razu została przyjęta w środowiskach akademickich, w których „serce” kojarzyło się ze słowiańskim sentymentalizmem¹⁵³. Dla Špidlíka „serce» w swej najczystszej postaci czerpie swoją intuicję od Boga. Kiedy człowiek poświęca całą swoją

¹⁵² J. Baniak, *Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 2, 2013, s. 30.

¹⁵³ Zob. Л. Налдонова, *Рецепции русской философии в Чехии: Т. Г. Масарик и Т. Шпидлик*, „Вече”, nr 27–1, 2015, s. 40.

uwagę temu duchowemu natchnieniu, «modli się sercem»¹⁵⁴. To szczególny rodzaj spotkania i dialogu, gdzie Bułgakow, mówiąc o świadomości religijnej, stwierdza: „Zgłębiając naturę modlitwy z gnoseologicznego punktu widzenia, odnaleźć w niej można punkt spotkania pomiędzy Transcendentnym a immanentnym. Transcendentny nie tylko staje się przedmiotem pragnień człowieka, lecz ponadto człowiek w modlitwie uzyskuje «potwierdzenie» istnienia Boga i Jego wyrozumiałości wobec ludzi»¹⁵⁵.

T. Špidlík w obszarze duchowości dostrzega szczególną szansę spotkania: „Historia duchowości stanowi uprzywilejowany obszar analizy zbieżności i osobliwości między wschodnim prawosławiem a zachodnim chrześcijaństwem łacińskim. Jednocześnie duchowość jest dziedziną, która w najmniejszym stopniu została dotknięta konfliktem i kontrowersjami, a w której nastąpiła największa wymiana i wzbogacenie»¹⁵⁶.

Obecnie specjaliści z zakresu psychologii, religioznawstwa, teologii oraz filozofii religii coraz częściej zauważają fakt braku łączenia doświadczenia duchowego z jakimkolwiek doświadczeniem religijnym. Przyczyn takiego stanu rzeczy można dopatrywać się w otwartości kultur, jak również w areligijnym doświadczeniu duchowym w buddyzmie. Z pewnością jedną z głównych przyczyn stanowi słabnąca pozycja chrześcijaństwa w społeczeństwie zachodnim. W konsekwencji tych procesów duchowość zaczęto postrzegać jako szerszy fenomen.

Dla pewnego porządku należy dokonać próby zdefiniowania samego pojęcia „duchowość”. Ks. Marek Dziewiecki próbuje określić je w następujący sposób: „Duchowość to ta sfera, która czyni nas ludźmi, czyli sprawia, że mamy zdolności dalece i zaskakująco przekraczające to, co leży w zasięgu najbardziej nawet człekokształtnych zwierząt. Chodzi o takie cechy i zdolności, którymi dysponujemy jako ludzie, a które leżą poza zasięgiem naszego ciała. Mam na myśli zwłaszcza zdolność do rozumienia samego siebie, do poznawania prawdy o otaczającej nas rzeczywistości, do podejmowania decyzji w sposób wolny i odpowiedzialny, do wrażliwości sumienia, do odróżniania dobra od zła, czyli takich zachowań i relacji

¹⁵⁴ Zob. *Ibid.*

¹⁵⁵ Zob. T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 172.

¹⁵⁶ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino*, [w:] *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Torino 2004, s. 117.

międzyludzkich, które prowadzą nas do radości i pogody ducha od zachowań i relacji, prowadzących nas do krzywdy, cierpienia i kryzysu, uzależnień i rozpacz¹⁵⁷. Tak szerokie pojęcie duchowości pojawia się jako określenie poszukiwania głębszego sensu ludzkiej egzystencji. Podobne znaczenie zauważamy zarówno w analizach filozoficznych, jak i u reprezentantów nauk społecznych zainteresowanych tą tematyką. „Powrót sacrum”, jak można ująć to zjawisko, bardzo często charakteryzuje się jednak odejściem od zrytualizowanych i zinstytucjonalizowanych form religii. Duchowość pojmowana jest wtedy jako „wymiar indywidualnego życia i doświadczenia człowieka”¹⁵⁸, bez odnoszenia jej do określonego systemu religijnego i etycznego.

Inne światło na ten problem rzuca T. Špidlík, wychodząc od pojęcia „życie duchowe”. Dostrzega zagrożenia związane ze zbyt szerokim podejściem, które czasem może prowadzić do nieporozumień. Dlatego rozpoczyna od znaczenia poszczególnych słów: „«Duch» ma ten sam rdzeń, co «oddech». Dopóki jakaś istota oddycha, dopóty żyje. Duchem czy duszą zwykliśmy więc nazywać zasadę życia”¹⁵⁹. Dostrzegamy tę myśl już w filozofii greckiej, która doszła do nieodpartego wniosku, że duch ludzki jest niematerialny i różni się od materialnego ciała. Platon sądził, iż rzeczywisty człowiek to tylko dusza, a ciało jest czymś, co się do duszy przyłączyło. Stąd prawdziwą filozofią dla platonika było „studium śmierci”, co w konsekwencji wymuszało duchowe życie, rozmyślanie o niebiańskich ideach i o Bogu. Czeski myśliciel zauważa, że takie podejście otwiera szerszą perspektywę: „W istocie rzeczy bliskie jest ono także każdemu szlachetnemu humanizmowi, dającym przed wartościami cielesnymi pierwszeństwo wartościom duchowym: nauce, sztuce, filozofii”¹⁶⁰. Dostrzega jednak, że nie oddaje to w pełni znaczenia w sensie chrześcijańskim: „«Duchowy», w sensie chrześcijańskim, jest ten, w kim przebywa Duch Święty. Życie duchowe jest życiem w Duchu Świętym.”¹⁶¹ Špidlík wskazuje również na poprawne rozumienie słowa „uduchowiony”: „Jeśli ciało przeważa nad duszą, zainteresowania i aktywności wyższego rzędu są tłumione. Inaczej jest w

¹⁵⁷ M. Dziewiecki, *Duchowość warunkiem wolności*, [w:] <http://www.swiatproblemow.pl/duchowosc-warunkiem-wolnosc/> (14.10.2020).

¹⁵⁸ J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 6.

¹⁵⁹ T. Špidlík, *U źródeł światłości...*, *op. cit.*, s. 10.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ T. Špidlík, *Człowiek Boga...*, *op. cit.*, ss. 10–11.

przypadku władzy duszy. Wtedy również ciało staje się piękne i zdrowe. Takie «uduchowienie» człowieka nie oznacza więc umniejszenia ludzkich wartości, lecz przeciwnie: ich pełny rozkwit¹⁶².

Jak widać, sprecyzowanie pojęcia następuje pewne trudności związane z wieloznacznością terminu, obejmującą szereg zjawisk i procesów. Można jednak wyróżnić przynajmniej trzy jego znaczenia:

- 1) w sensie psychologicznym, np. jako wymiar osobowości, jako zbiór potrzeb, dążeń i celów;
- 2) w sensie społecznym, np. jako relacja między ludźmi, gdy mówimy o bliskości duchowej;
- 3) w sensie religijnym – jako relacja między Bogiem i człowiekiem¹⁶³.

Dla naszych analiz głównym środowiskiem doświadczenia duchowego jest tradycja wschodniochrześcijańska – prawosławna. Jednak dla pełnego poglądu wydaje się koniecznym przybliżenie perspektywy Ignacego Loyoli, umożliwiającą nam dostrzec szczególne *novum* nauczania Tomáša Špidlíka. Jest to o tyle zasadne, że czeski myśliciel, będąc duchowym synem Ignacego, w wielu miejscach odwołuje się do tej duchowości, co więcej – konfrontuje ją z duchowością wschodnią poszukując punktów stycznych. Dwa płuca chrześcijaństwa – katolicki Zachód i prawosławny Wschód – tak określane przez Jana Pawła II, wraz ze swoją duchowością nadadzą szerszą perspektywę naszemu poszukiwaniu filozoficznych aspektów duchowości.

¹⁶² T. Špidlík, *U źródeł światłości...*, *op. cit.*, s. 12.

¹⁶³ K. Skrzypi, „*Dokąd zmierzam?*” – *duchowość jako wymiar osobowości*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 11, nr 1, 2008, s. 48.

2.2.2 Doświadczenie duchowe w katolicyzmie

Doświadczenie duchowe T. Špidlík wiąże z pojęciem „człowieka wewnętrznego”, który jest jego beneficjentem. Samo pojęcie ma długą historię, gdyż używali go już pierwsi filozofowie, przede wszystkim platonicy, odnajdujemy je również w literaturze rabinicznej i w innych źródłach. Genezę tego wyrażenia stanowi obserwacja, że człowiek nie jest taki, jakim wydaje się na zewnątrz¹⁶⁴. Czeski myśliciel wskazuje: „Człowiek myśli, decyduje, planuje działania. Nie jest to jednak widoczne. Kiedy spotykamy człowieka, widzimy jego posturę, twarz, sposób chodzenia, ale nie wiemy, z jakimi intencjami do nas przyszedł. W głębi duszy zadajemy sobie to pytanie, ale nie wypowiadamy go otwarcie”¹⁶⁵.

Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest pozytywnym i radosnym otwieraniem prawdy odsłaniającego się Absolutu, co prowadzi do afirmacji podmiotu doświadczającego obecności. W tej zdolności do transcendowania przez świadome i wolne działanie osoby, ujawnia się jej duchowa natura, to znaczy przynależna jej duchowość, której jednak nie można utożsamiać z zaprzeczeniem materialności, jak to czyniła wczesna scholastyka. Natomiast „istotę duchowości trzeba upatrywać w prawdziwości, czyli przyporządkowaniu do prawdy”¹⁶⁶. W tym doświadczeniu ważną rolę odgrywa samoświadomość posiadania siebie jako istotny przejaw duchowości właściwej naturze ludzkiej oraz niematerialność aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się przez czyny. Te mogą stanowić nie tylko wynik doświadczenia, ale również świadectwo w przestrzeni spotkania, w której porusza się doświadczający podmiot. Również teologia, pragnąc nadać akademicki charakter swoim dociekaniom na poziomie teologii duchowości mającej za przedmiot badań duchowość, którą można pojmować jako „egzystencjalną odpowiedź na całość chrześcijańskiego doświadczenia religijnego” i jako „refleksję naukową nad tymże doświadczeniem”¹⁶⁷ otwiera się na refleksję

¹⁶⁴ Zob. T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga...*, op. cit., s. 198.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, ss. 218–219.

¹⁶⁷ M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, W. Słomka (red.), Lublin 1993, s. 52.

filozoficzną. Podkreśla: „Fundamentalną własnością osoby – bytu ludzkiego – jest duchowość jako wrodzona zdolność do autotranscendencji ujawniająca się w każdym akcie, w którym aktualizuje się świadomość i wolność podmiotu, a także cały jego cielesny wymiar”¹⁶⁸. W swojej metodzie odnosi się do subiektywnych opisów doświadczenia duchowego inspirowanych różnymi szkołami duchowości. Inspiracją w procesie tworzenia własnej duchowości – zarówno dla katolików jak i prawosławnych – jest Objawienie polegające na tym, że Bóg „mówi” z nami, pozwala nam „zrozumieć” Siebie i Swoją wolę, to należy jednak mieć na uwadze, by owego „słowa Bożego” nie utożsamiać ze zwykłym słowem ludzkim – nawet tym, w którym natchniony autor utrwala w Piśmie Świętym. Przestrzega przed takim instrumentalnym traktowaniem słowa sam Bóg przez starotestamentalnego proroka: „Myśli moje nie są myślami waszymi (...), bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak (...) myśli moje – nad myślami waszymi”¹⁶⁹.

O. Tomáš Špidlík sygnalizuje ważne aspekty tego doświadczenia, wskazując na jego fundamentalny element – spotkanie: „Życie chrześcijańskie wymaga doświadczenia indywidualnego, chociaż nie oznacza to zamykania się w sobie. Można żyć na pustyni albo w zamkniętej celi, zawsze jednak nastąpi spotkanie”¹⁷⁰. Dokonuje się ono w momencie najmniej oczekiwanym, często pojawiającej się pokusy wycofania, braku nadziei. Czeski myśliciel w takich sytuacjach, często granicznych, dostrzega przestrzeń spotkania: „Właśnie w tym momencie słyszymy owe kroki i orientujemy się, że ktoś idzie z nami. To może być tylko Jezus”¹⁷¹. Takie doświadczenie podobne jest do doświadczenia codziennego życia osiąganego wraz z wiekiem. „To całościowe przyjęcie w sposób świadomy i osobowy tajemnic wiary i miłości Boga, Jego łaski oraz odpowiedź na ten dar swoim życiem, za pomocą wiary, nadziei i miłości. Wierzący w subiektywny sposób odbiera obiektywną rzeczywistość duchową”¹⁷².

¹⁶⁸ Zob. A. Szostek, *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły — Jana Pawła II*, [w:] *Jan Paweł II – Mistrz duchowy (Homo meditans)*, M. Chmielewski (red.), t. 27, Lublin 2006, ss. 37–51.

¹⁶⁹ Iz 55,9.

¹⁷⁰ T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga...*, op. cit., s. 82.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 83.

¹⁷² R. Solecki, M. Borda, *Duchowość chrześcijańska w procesie wychowania*, Kraków 2018, s. 57.

O. Špidlík zwraca uwagę na kluczową zasadę życia duchowego: „Człowiek nie jest święty tylko dlatego, że wykonuje ten czy inny zawód, ale uświęca się wykonując swą pracę w sposób duchowy”¹⁷³. Taka perspektywa nasuwa kolejne stwierdzenie. Dostrzegamy, że nie ma żadnej grupy uprzywilejowanej, która ma przypisaną wyłączność na osiągnięcie świętości. Doświadczenie duchowe nie jest zarezerwowane dla żadnej grupy społecznej. Špidlík dochodzi do przekonania: „W historii Kościoła czcimy najprzeróżniejszych świętych: mnichów, biskupów, żołnierzy, książąt, służących, a także naukowców i artystów. Kiedy zwracają oni stale swą myśl do Boga, ich praca staje się modlitwą”¹⁷⁴.

Ta mocno teologiczna perspektywa doświadczenia wymaga pewnych uściśleń. Wśród jego źródeł dostrzegamy wysuwającą się na pierwszy plan wiarę, która może być zastana (środowisko domowe, rodzinne) lub nabyta w wyniku zdarzenia egzystencjalnego określanego nawróceniem. W sensie chrześcijańskim wiara nie jest ani doświadczeniem, ani opartym na doświadczeniu przekonaniem; jest ona przede wszystkim posłuszeństwem i nadzieją zgodnie ze słowami: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”¹⁷⁵. T. Špidlík definiuje: „Wiara oznacza przystosowanie myślenia ludzkiego do prawdy”¹⁷⁶. A zatem, oznacza nowe spojrzenie na świat, nową ocenę rzeczywistości w perspektywie Bożej prawdy. Jest postawą, na której buduje się początek nowego życia. W tej perspektywie wiara oświeca rozum. Czeski myśliciel wnioskuje: „Myśl wzrasta przez poznanie. Dzięki wierze przyswajamy sobie poznanie Tego, który jest Prawdą i Życiem”¹⁷⁷. Heschel stwierdza, że „Wiara raczej poprzedza każde dotykalne doświadczenia niż wypływa z niego. Bez posiadania wiary żadne doświadczenie nie jest w stanie pokazać nam religijnego znaczenia”¹⁷⁸. Wiara jako postrzeganie obecności może wyłonić się spontanicznie w obliczu majestatu natury: ascetycznej surowości gór, rozległości doliny, rozkwitu kwiatów, lekkiego chłodu lasu wczesnym rankiem. Psalmista wyraził to pełnymi podziwu słowami: „O

¹⁷³ T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga...*, op. cit., s. 41.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Hbr 11,1.

¹⁷⁶ T. Špidlík, *U źródeł światłości...*, op. cit., s. 65.

¹⁷⁷ *Ibid.*, s. 66.

¹⁷⁸ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam: filozofia religii*, K. Wojtkowska (tłum.), Kraków 2008, s. 81.

Panie, nasz Boże, jak przedziwne Twoje imię po wszystkim ziemi”¹⁷⁹. To zadziwienie nie miało by większego znaczenia, gdyby nie kształtowało głębszej relacji prowadzącej do zażyłości ze Stwórcą. „W wierze nie chodzi przede wszystkim o intensywność doświadczenia, ani o głębię intuicji, ani nawet o jakieś treści, ale o postawę, z jaką przyjmowane jest objawienie”¹⁸⁰.

T. Špidlík wskazuje na ważny aspekt rozumienia wiary nie traktując jej bezrefleksyjnie: „To prawda, że jej podstawą jest bezgraniczne zaufanie do Boga i gotowość przyjęcia wszystkiego, co On nam objawi. Ale właśnie ta gotowość zobowiązuje nas do tego, aby zbierać i chronić to, co Bóg już objawił – bogactwo prawdy, całość nauki katolickiej”¹⁸¹. W ten sposób, podobnie jak Heschel, wskazuje na niewystarczalność doświadczenia estetycznego nie popartego bogactwem prawdy.

Taka perspektywa otwiera przed wierzącym nowe możliwości. Podmiotowi wiary proponowany jest horyzont przyszłości, który nadaje sens teraźniejszości. Zelindo Trenti dostrzega prawidłowość: „Refleksja religijna zawsze potwierdzała, że prawda o człowieku jest ponad człowiekiem: nie oznacza to wyrwania się z egzystencji, ale raczej zwrócenie uwagi na związek z rzeczywistością, która wykracza poza egzystencję, a jednak ją odżywia. Niektóre doświadczenia, takie jak obietnica, wierność, nadzieja... są szczególnie odkrywczymi: człowiek jest rzutowany w wymiar, który jeszcze do niego nie należy; na który jednak jakoś może liczyć, jako na dziedzictwo, które jest dla niego zarezerwowane, ale jeszcze do zdobycia”¹⁸². Ta perspektywa ukazuje możliwość przewartościowania życia dzięki doświadczeniu przekraczającemu własną egzystencję, które zarazem pozwala nam odkryć prawdę o sobie samym. Stanowi dla człowieka rodzaj wyzwania, które może doprowadzić do rzeczywistości transcendentnej. Czeski myśliciel wskazuje na konieczność posiadania pewnych postaw umożliwiających kształtowanie wiary: „Człowiek wierzący przywyka do tego, że musi umieć podporządkować swój własny sąd innej opinii. Wie, że niełatwo jest znać Pismo Święte i

¹⁷⁹ Ps 8,2.

¹⁸⁰ L. Dupré, *Inny wymiar: filozofia religii*, S. Lewandowska-Głuszyńska (tłum.), Kraków 1991, s. 37.

¹⁸¹ T. Špidlík, *U źródeł światłości...*, *op. cit.*, s. 67.

¹⁸² Zob. Z. Trenti, *L'esplorazione dell'esperienza religiosa (cap. 2)*, [w:] *L'esperienza religiosa*, Turino 1999.

prawdziwą naukę wszystkich wierzących, całego Kościoła. Dlatego chętnie słucha tego, kogo powinien słuchać. Upór, nietolerancja, brak rozważenia w sądach są oznakami słabej wiary”¹⁸³.

Doświadczenie duchowe jest szczególną postacią doświadczenia ludzkiego, głęboko wpisującego się w całą sytuację egzystencjalną człowieka. Porównywalne jest do uczucia miłości, które przepelnia i nadaje sens ludzkiemu życiu. Marek Szulakiewicz twierdzi: „Należy mówić nie o «religijnym doświadczeniu» obok doświadczeń codziennych, lecz o religijnym wymiarze naszego doświadczenia (naszych doświadczeń). Jak łatwo dostrzec, nie jest ono teraz izolowane od innych doświadczeń i nie jest też czymś wyjątkowym i niekiedy tylko się przydarzającym człowiekowi. Nie wymaga też przygotowania człowieka do jego przyjęcia. Odwrotnie, jest ono teraz związane z istnieniem człowieka, dla którego «istnieć» zawsze oznacza nie ograniczać się do «tu i teraz», lecz wykraczać poza, bytować metafizycznie. Doświadczenie religijne jest wyrazem takiego bytowania”¹⁸⁴. W takim ujęciu doświadczenie religijne stanowi integralny element codzienności, jednak budzi obawę przed utratą swojej wyjątkowości, co może prowadzić do pomieszania sfery *sacrum* z *profanum*. Co więcej, może zagubić się istota samego doświadczenia duchowego. Stąd trafna uwaga Špidlíka mówiąca o różnicy między wyizolowanym, niemalże egoistycznym, dążeniem do perfekcji dla samego siebie a dążeniem do doskonałości motywowanym dialogiem z Bogiem: „Dusza powinna przeglądać się w lustrze swojego sumienia nie po to, by być z siebie zadowolona, lecz po to, by podobać się Bogu”¹⁸⁵.

Przedmiotem doświadczenia jest zawsze człowiek, natomiast podmiotem w relacji religijno-duchowej dla chrześcijanina jest osobowy Bóg, który najpełniej objawił się w Logosie, jako wyrazie samej istoty Boga. „Bytowo stworzenie jest echem na Boga i dla Boga. Jest ono tym echem w swej całościowości, jeszcze zanim się dokona jakiegokolwiek rozróżnienie jego władz na duchowe i sensoryczne, aktywne i pasywne. Ponieważ Bóg na żadnej płaszczyźnie nie jest stworzeniem i nie ma wspólnego z nim bytu, dlatego pierwotna zgoda na Niego nie jest intuicją w sensie teoretyczno-poznawczym, ani też nie jest wynikiem samej

¹⁸³ T. Špidlík, *U źródeł światłości...*, *op. cit.*, s. 67.

¹⁸⁴ M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 137.

¹⁸⁵ T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?...*, *op. cit.*, s. 27.

logicznej «konkluzji» o nieskończoności wysnutej na podstawie skończoności¹⁸⁶. Doświadczenie duchowe stanowi fundamentalny punkt odniesienia dla chrześcijaństwa. Należy jednak mieć na uwadze, że nie wszystko, co człowiek przeżywa i doświadcza, stanowi tego rodzaju doświadczenie. Z doświadczeniem duchowym w ujęciu ogólnym mamy do czynienia, gdy zachodzi świadomy i osobowy kontakt z jakąś rzeczywistością nadzmysłową, a zwłaszcza nadprzyrodzoną, natomiast sama relacja zachodząca między nimi ma charakter poznawczy. Inaczej, gdy przedmiot postrzegany jest nie tyle jako Byt transcendentny, ale jako Absolut, określony przez teologię chrześcijańską jako Bóg w Trójcy Osób: wówczas mamy do czynienia z chrześcijańskim doświadczeniem duchowym. Jest ono aktem w pełni osobowym, dlatego dominuje w nim relacja miłości, ponieważ chrześcijańskie doświadczenie duchowe zawsze prowadzi do miłości. Nie jest bowiem wiedzą o kimś, ale spotkaniem z Kimś. Tego typu doświadczenia nie można redukować jedynie do aktów poznawczych. Pojawia się jednak obawa przed banalizacją pojęcia „miłości”, postrzeganego w potoczny sposób, nasyconego indywidualnym egoizmem. „Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest zatem aktem lub sumą aktów, za pomocą których człowiek ujmuje siebie w relacji do Boga, aktualizując tę miłość. Składają się nań komponenty: poznawczy, wolitywno-afektywny, działaniowy oraz eklezjalno-wspólnotowy¹⁸⁷. Dla katolickiej duchowości badającej życie wewnętrzne w jego strukturze i warstwie treściowej, ważnym elementem w całej rozciągłości badawczej jest proces duchowego doświadczenia, stanowiący stronę dynamiczną wydarzenia, w którym szczególne znaczenie ma afektywność.

Sposób myślenia T. Špidlíka podąża w podobnym kierunku: „Do nawiązania dialogu z Bogiem ludzkość potrzebowała objawienia, że Bóg kocha świat, a zwłaszcza ludzkość, która jest *agápe* (por. 1J 4, 8. 16). A jeśli ktoś zastanawia się, dlaczego właśnie przez «słowo» zwraca się On do stworzeń, nie musimy szukać odpowiedzi dalej niż najbardziej spontaniczna: ponieważ w wewnętrznym życiu Boga istnieje wieczny dialog między Osobami Boskimi, a Syn, który pochodzi od Ojca, nazywany jest «Słowem»¹⁸⁸.

¹⁸⁶ H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008, t. I, s. 210.

¹⁸⁷ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, [w:] *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, M. Chmielewski (red.), Lublin 1999, s. 59.

¹⁸⁸ T. Špidlík, *Sentire e gustare le cose internamente: Letture per gli Esercizi*, Roma 2006, s. 31.

W tej intymnej relacji rozpoczyna się proces poznania i rozumienia zgodnie ze słowami Jana Pawła II: „(...) człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”¹⁸⁹. Špidlík wskazuje na dalsze konsekwencje przyjęcia Boga-Człowieka: „Bóg stał się Człowiekiem, aby człowiek mógł stać się boski. To jedyne w swoim rodzaju wyznanie wiary jest charakterystyczne dla nas chrześcijan. I dlatego chrześcijanie mogą uznać za własne wszystkie prawdziwe wartości ludzkie, obecne również w innych religiach, pozostając jednocześnie przekonani o wyjątkowym charakterze swojej wiary z racji jedyne, nieporównywalnego z niczym i znajdującego się w centrum historii takiego faktu, że Bóg stał się człowiekiem i zamieszkał wśród nas (zob. J 1,14)”¹⁹⁰.

Doświadczenie polega nie tyle na aktywności podmiotu, co przede wszystkim na jego receptywności, czyli otwarciu na bodźce i przyjmowanie ich. Oznacza to, że „podmiot poddaje się wpływowi przedmiotu”¹⁹¹. Należy pamiętać, że podobnie jak w czasie modlitwy, tak i tu (w doświadczeniu duchowym) inicjatywa leży po stronie Boga. W tej perspektywie człowiek sam z siebie nie jest w stanie ze względu na swą naturę doświadczyć obecności Absolutu. Świadomość braku samowystarczalności jest więc pierwszym aktem doświadczenia religijnego – pozytywnie może przełożyć się na zdziwienie antropologiczną celowością, która, zamiast stanowić granicę ograniczającą byt i myśl, staje się bramą, ponieważ może on otworzyć się na dalsze odkrycia. Przez to jeszcze bardziej uwidacznia się, że nikt z nas nie jest bytem kompletnym, ostatecznie zdefiniowanym, jak również fakt, że żaden człowiek nie jest samotną wyspą, samowystarczalną rzeczywistością.

T. Špidlík dostrzega obok zdziwienia, zadziwienie, które opisał już Arystoteles jako zasadę nauki i filozofii. Według czeskiego myśliciela: „Zadziwienie jest także fundamentem wzrostu duchowego i religijnego. Wokół nas wydarzają się rzeczy będące znakami Boga, który jest blisko nas i działa w naszym życiu”¹⁹². Zauważa również postawę odwrotną – zamknięcia, uniemożliwiająca dotarcie do tej perspektywy: „Mamy osoby widzące, które tracą wzrok i

¹⁸⁹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2012, s. 23.

¹⁹⁰ T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?...*, *op. cit.*, s. 103.

¹⁹¹ M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 23.

¹⁹² T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga...*, *op. cit.*, s. 22.

dobrze słyszających, którzy stają się głusi. Co pozostaje dla nich ze świata? Zamknięty pokój, bez perspektyw, bez niespodzianek i bez zadziwienia”¹⁹³. Czeski myśliciel w posiadaniu takiej postawy dostrzega nie tylko zamknięcie na doświadczenie duchowe, ale również ograniczenie intelektualne: „Tragiczny jest fakt, że uważają oni swoją postawę za realistyczną, a swoje poznanie świata za naukowe”¹⁹⁴.

Autentyczność doświadczenia jest gwarantowana tylko w takim zakresie, w jakim istnieje otwartość „ego” (lub wspólnoty) na siebie. Różnica nie powstaje na poziomie założeń dogmatycznych, ale wynika z racji zasady antropologicznej, która jest istotna i teoretyczna. Jak sądzi Giovanni Pernigotto: „Człowiek jako taki jest otwartością, napięciem na inność, niezależnie od tego, jaką nazwę przybiera. Istnieją indywidualne lub zbiorowe formy religijne, które popadają w bałwochwalstwo samych siebie, nie będąc w stanie odesłać poza siebie. Te same religie historyczne nieustannie narażone są na ryzyko porzucenia swojego transcendentnego powołania (rozumianego tu jako dynamizm, który dostrzega nie tylko inność boską, ale samą inność ludzką), w rzeczywistości ześlizgiwania się – wbrew przeciwnym – deklaracjom do religii immanencji, a nie transcendencji. Słowem, ta immanentna religia nie jest owocem autentycznego doświadczenia religijnego, ale jej bałwochwalczą perwersją”¹⁹⁵. Sposobem uniknięcia takiego zafalszowania jest jedność doświadczenia z otwartością na jego sens, na prawdę o sobie, o innych oraz świecie.

Dla czeskiego myśliciela ważnym organem czuwającym nad poprawnością doświadczenia duchowego jest sumienie: „Chrześcijanin to ten, kto pragnie oczyścić swoje sumienie w świetle nauczania Chrystusa. Jezus uwalnia w nas wewnętrzny głos serca, głos czysty. Kiedy słuchamy tego czystego brzmienia, świat staje się przejrzysty i piękny. Człowiek

¹⁹³ *Ibid.*, ss. 22–23.

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 23.

¹⁹⁵ G. Pernigotto, *L'esperienza religiosa come risorsa per un'etica interculturale nel pensiero di Roberto Mancini*, „Annali di studi religiosi”, t. 8, 2007, s. 92. (tu, jak też poprzednio i dalej, tłumaczenie własne). Tekst źródłowy: „l'uomo in quanto tale è apertura, tensione all'alterità, indipendentemente dal nome che quest'ultima assume. Vi sono forme religiose individuali o collettive che cadono nell'idolatria di sé stesse, non capaci di rimandare all'oltre sé. Le stesse religioni storiche vivono perennemente il rischio di abbandonare la loro vocazione trascendente (intesa qui come dinamismo che percepisce non solo l'alterità divina, ma la stessa alterità umana), scivolando di fatto – nonostante le dichiarazioni contrarie – in una religione dell'immanenza, della non trascendenza. In una parola, questa religione immanente non è il frutto di un'autentica esperienza religiosa, bensì la sua perversione idolatrica”.

zaś gotowy jest podejmować działania na rzecz dobra”¹⁹⁶. W tym celu konieczna jest praktyka rachunku sumienia stosowana już przez Konfucjusza, znana w Indiach, w Egipcie, w świecie grecko-rzymskim, szczególnie pośród pitagorejczyków i stoików. T. Špidlík zwraca uwagę na szczególny aspekt tej praktyki duchowej: „Być uważnym na Boże natchnienia oznacza zdawać sobie sprawę z obecności Boga w naszym sercu. Rachunek sumienia jest pod tym względem uświadomieniem sobie tej rzeczywistości i refleksją nad tym wewnętrznym objawieniem”¹⁹⁷.

Doświadczenie religijne znajduje swoje wypełnienie w zależności od stopnia zażyłości, komunii bosko-ludzkiej w wymiarze relacyjnym. Louis Dupré przekonuje: „Doświadczenie religijne nigdy nie jest tylko bierne. *Sacrum* nigdy nie pozwala, aby człowiek w jego obecności pozostał neutralny lub obojętny. Jest on wciąż wzywany do zrobienia czegoś, oczyszczenia siebie, przekształcenia świeckich lub niejednoznacznych aspektów swego życia na religijne. Zignorowanie tych bezwarunkowych wymagań oznacza zniszczenie samego doświadczenia religijnego”¹⁹⁸.

T. Špidlík idzie jeszcze głębiej w swej interpretacji: „W swojej świadomości odczuwamy to twórcze wezwanie jako dążenie ku nieskończoności (*desiderium infiniti*). Ujawnia się w ten sposób swego rodzaju sprzeczność: z jednej strony, człowiek, narodzony w świecie, pragnie poznać wszystko, wszystko osiąść; z drugiej strony nic nie może dać mu zadowolenia. Mówi się o «naturalnym pragnieniu» Boga. Lepiej byłoby mówić o «pragnieniu osobowym»: chociaż jest to niezwykle termin, lepiej oddaje to, o czym mówimy”¹⁹⁹. Špidlík wskazuje na osobę, gdyż jest bliższa jego sposobowi myślenia: „Natura wydaje się nam po prostu dana, lecz rozwój osoby jest dziełem naszej wolności, która jest Bosko-ludzka, jak u Chrystusa”²⁰⁰.

Należy nadmienić, że doświadczenie duchowe nie jest przepelnione „fajerwerkami” duchowymi, a raczej jest świadomym przeżywaniem obecności Boga w codziennej egzystencji otwartej na Jego działanie. Dynamizm doświadczenia polega na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiącej w podmiocie. W doświadczeniu duchowym Bóg jest tym, który wyzwala

¹⁹⁶ T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?...*, *op. cit.*, s. 111.

¹⁹⁷ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 342.

¹⁹⁸ Zob. L. Dupré, *Inny wymiar...*, *op. cit.*, s. 36.

¹⁹⁹ T. Špidlík, *Życie po śmierci...*, *op. cit.*, s. 43.

²⁰⁰ *Ibid.*, s. 42.

tkwiącą w człowieku potencjalność, w jaką uprzednio go wyposażył. Człowiek otwarty na to działanie, czerpiąc z doskonałości Boga, udoskonala swoją naturę. Miarą autentyczności doświadczenia duchowego jest jego relacyjność. Nie jest to tylko wyabstrahowana relacja, ale życiowo-konkretny, z niczym nieporównywalny moment jego relacji do mnie – jedyne i niepowtarzalnego oraz mnie – do Niego. Relacja ta jest jedynym żywiołem, w którym objawia się Bóstwo, a zarazem sposobnością, aby w jakimś sensie uczestniczyć w istnieniu samego Bóstwa.

W takiej relacji pojawia się również kwestia afektywnego wymiaru doświadczenia chrześcijańskiego. W aspekcie teologicznym podejmował ją Jean Mouroux. Pisał o dwóch rodzajach afektywności: zmysłowej i duchowej. Afektywność zmysłowa jest reakcją psychoorganiczną angażującą duszę i ciało. W katolickiej tradycji ascetycznej postrzegano ją na ogół jako niebezpieczną dla życia duchowego, ponieważ związana ze sferą cielesną bardziej uczestniczy w skażeniu grzechem. Natomiast afektywność duchowa jest reakcją dążenia racjonalnego (*appetitus rationale*) na swój przedmiot. „Poznanie i afektywność przedstawiają dwie fundamentalne reakcje bytu ludzkiego, które są nierozdzielne. Poznanie budzi afektywność, ta zaś nadaje osobowe ciepło poznaniu. Afektywność jest więc reakcją na poznanie i aktualizuje się dzięki poznaniu. Jawi się ona ponadto jako punkt styyczny między światem zewnętrznym a wewnętrznym człowieka, w którym obydwie te światy otwierają się na inny, nadprzyrodzony świat”²⁰¹. T. Špidlík chcąc ukazać tę rzeczywistość odwołuje się do doświadczenia Ignacego Loyoli: „Nie tyle wiedza nasyci i zadowala duszę, ile odczuwanie i smakowanie wewnętrznego «ja»”²⁰². Dostrzega również błędy w postrzeganiu afektywności: „Faktem jest, że w dzisiejszym języku jesteśmy zbyt mocno związani z terminologią psychologii eksperymentalnej. Wyróżnia się w nim trzy przejawy aktywności duszy: refleksja intelektu, decyzja woli i uczucia. Te ostatnie traktowane są jako reperkusja towarzysząca działalności wyższych władz, rodzaj wtórnej, trudno kontrolowanej relacji w psychicznej części człowieka”²⁰³. To nieprawidłowe postrzeganie uczuć uwidacznia się również w życiu duchowym.

²⁰¹ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości...*, *op. cit.*, s. 60.

²⁰² T. Špidlík, *Sentire e gustare le cose internamente...*, *op. cit.*, s. 19.

²⁰³ T. Špidlík, *Lo starets Ignazio: un esempio di paternità spirituale*, Roma 2000, s. 70.

Brak refleksji nad powyższymi uwagami może prowadzić do zawężenia koncepcji doświadczenia. Ellero Babini zwraca uwagę na trzy znaczenia zawężające sens doświadczenia, które pomniejszają jego istotę. Pierwsze to znaczenie emocjonalne rozumiane jako coś, co się odczuwa spontanicznie, egzystencjalnie. Pozornie bogate jednak pozbawione aspektu etycznego, decyzyjnego, aktu wolnej woli i świadomości. Osoba zostaje w nie włączona tylko powierzchownie. Drugim zawężeniem jest znaczenie eksperymentalne, w którym za prawdziwe uważa się tylko to, co jest doświadczone, weryfikowalne. Doświadczenie tak rozumiane nie ma w sobie własnego uzasadnienia, lecz ogranicza się tylko do stwierdzenia samego sposobu doświadczenia. Trzecim zawężeniem jest bezpośredniość. Może występować w dwóch wariantach: wyrafinowanym i powierzchownym. Pierwszy odnosi się do doświadczenia kontemplatywnego, domagającego się bezpośredniości i pominięcia jakiegokolwiek pośrednika, przy czym może skończyć w panteizmie, gubiąc po drodze znaczenie relacji: ja-ty, będącej warunkiem komunikacji z Bogiem – Absolutem. Natomiast wariant drugi pojmuje doświadczenie jako konieczność namacalności. W tym wypadku z doświadczenia eliminuje się wymiar relacji, w której podmiot jest zawarty i kształtowany i w której tym, czego doświadcza, jest on sam, o ile jest kształtowany właśnie poprzez efekt wspomnianej relacji²⁰⁴. Aby uniknąć błędnego lub niepełnego ujęcia doświadczenia chrześcijańskiego, trzeba w nim dostrzec tego rodzaju integralne doznanie ludzkie, które jest „zeterminowane relacją, jaka istnieje pomiędzy człowiekiem posłusznym Objawieniu a samym objawieniem, Jezusem Chrystusem”²⁰⁵.

Špidlík dodatkowo dostrzega konsekwencje problemu wiary, którą można zogniskować w poszczególnych płaszczyznach: „Można wierzyć w jakąś rzecz i można wierzyć jakiejś osobie. Dzisiejszy świat stara się wierzyć w różne rzeczy, dlatego traci wiarę w Boga [...]. Istnieje w istocie wiele rzeczy, które czynią człowieka bogatym, jednak bez wiary w żywą osobę ów bogaty człowiek jest sam. Człowiek samotny zaś jest pół-człowiekiem. Kto mu przywraca integralność jego człowieczeństwa? Wiara w osobowego Boga i jej konsekwencja: wiara w innych ludzi i w samego siebie”²⁰⁶. Ta sugestywna uwaga umieszcza doświadczenie

²⁰⁴ Zob. A.M. Sicari, *Życie duchowe chrześcijanina*, M. Brzezinka (tłum.), Poznań 1999, ss. 22–23.

²⁰⁵ Zob. *Ibid.*, s. 24.

²⁰⁶ T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga...*, *op. cit.*, s. 149.

duchowe nie tylko w relacji, ale również wskazuje na swoisty personalizm osobowego Boga i człowieka, który bez Niego nie stanowi integralnej osoby.

Dla naszych analiz istotnym jest nie tylko samo doświadczenie jako takie, z różnymi jego aspektami, ale również wpływ doświadczenia duchowego na radykalną przemianę życia. Ważne są również okoliczności, w jakich człowiek poszukuje tego doświadczenia, jak też moment, w którym go doświadcza. Często bywają to kryzysy egzystencjalne osoby stojącej na rozdrożu swojego życia. Jaspers określił taką sytuację jako graniczną. To szczególny moment w życiu człowieka wywołujący silne przeżycie wewnętrzne w wyniku, którego dotyka on granic swego bytu zarazem odkrywając wyższy wymiar rzeczywistości. Uważa, że „podmiot nie jest w stanie uchwycić egzystencji w całej pełni, nie jest w stanie poznać tego, co absolutne. Dopiero takie sytuacje, jak śmierć, wina, cierpienie, wytrącają go ze snu, w jakim pogrążony jest na co dzień i zbliżają do Absolutu”²⁰⁷. Jak zauważają inni autorzy, „może to być przeżywana rozpacz lub depresja, ale również medytacja i modlitwa”²⁰⁸. Dla Edyty Stein drogą, która stanowi sposób dotarcia do granic samego *ratio* jest metoda fenomenologicznego istotowego badania rzeczywistości, a w szczególności metoda wczucia, zgodnie z filozoficznym podłożem realizmu. To ona nakazuje śledzić „realne dzianie się w niej samej” drogi do duchowej doskonałości i poznania prawdy, filozoficznej i egzystencjalnej *metanoia* i „odczuwania obecności sił”, które wprawiają wszelkie rzeczy „w ruch i stanowią właściwy ich fundament”²⁰⁹. Dojście do takiej granicy jest warunkiem odkrywania rzeczy ostatecznych. Czeski myśliciel wprowadza w tak pojęte doświadczenie pewne uściślenia. Przestrzega: „Myślenie, które osiąga Boga nie jest *diánoia*, myśleniem dyskursywnym, lecz intuicją, jest rodzajem «zmysłu duchowego». Musi być oczyszczone, a przede wszystkim oświecone przez Boga, przebóstwione”²¹⁰. Špidlík wskazuje ponadto na istotne warunki tego doświadczenia: „do kontaktu z Bogiem dopuszczone są na różne sposoby wszystkie władze człowieka, cała

²⁰⁷ Zob. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, A. Wołkowicz, D. Lachowska (tłum.), Warszawa 1990.

²⁰⁸ Zob. D. O'Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, Z. Kasprzyk (tłum.), Kraków 2011, s. 309.

²⁰⁹ Zob. E. Stein, *Spór o prawdę istnienia: Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, M. Klentak-Zabłocka, P. Pachciarek (tłum.), Kraków: Warszawa 1994, s. 196.

²¹⁰ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, J. Naumowicz (red.), J. Dembska (tłum.), Kraków 1997, s. 129. Por. Špidlík T., M. Lot-Borodine, „*La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*”, „*Orientalia Christiana Periodica*”, t. 38, 1972, ss. 272–273.

jego istota. Dla wyrażenia tej integralnej jedności człowieka żaden termin nie jest bardziej odpowiedni niż «serce», w całej pełni znaczeń, jakie nadaje mu Biblia”²¹¹. Dla Špidlíka stało się ono centralnym tematem całej ścieżki naukowej i duchowej.

Wiodącym spojrzeniem w naszej perspektywie badawczej, a zarazem przedłużeniem perspektywy duchowej jest bogactwo doświadczenia Wschodu. Czeski jezuita podejmując tę problematykę, ustanawia ją drogą swoich dociekań naukowych i ścieżką życiowych poszukiwań elementów łączących obie tradycje. Pragnie wykazać braki i błędy w rozumieniu Wschodu i Zachodu, unikając antagonizowania różnych postaw. Stąd w dalszej części zostanie ukazane bogactwo prawosławnego doświadczenia duchowego Wschodu.

²¹¹ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, *op. cit.*, ss. 129–130.

2.2.3 Doświadczenie duchowe w prawosławiu

Pierwsze zetknięcie się Tomáša Špidlíka z duchowością Wschodu miało miejsce jeszcze przed jego pobytem w Instytucie Orientalnym w Rzymie, w trakcie formacji jezuickiej w czasie II wojny światowej w Velehradzie. Wydarzenie to wspomina w wywiadzie udzielonym Richardowi Čamusowi: „Do Velehradu przybywali pierwsi uczniowie *Russicum*, z którymi śpiewałem liturgię wschodnią. Dla mnie istnienie liturgii wschodniej było wielkim odkryciem”²¹². To pozornie nieistotne zdarzenie połączyło go z misją Cyryla i Metodego, czyniąc życiową pasją łączenie myśli i duchowości Wschodu i Zachodu do końca działalności naukowej. Będąc wybitnym znawcą problematyki wschodniej nie przypisywał sobie szczególnej roli wszechwiedzącego. Osobiście określał swoją pozycję: „Nie roszczę sobie bynajmniej pretensji, że lepiej niż synowie narodu rosyjskiego dostrzegam, jakie jest jego powołanie; oni lepiej niż ktokolwiek mogą znać odruchy swoich serc”²¹³. Odnosząc się do doświadczenia duchowego prawosławia w ujęciu T. Špidlíka nie można zapominać o stosowaniu tej zasady.

Duchowość prawosławia wyrasta z tradycji religijnej, bogactwa i kultury Bizancjum. Kościół prawosławny charakteryzuje postawa kontemplacyjna, na co ma ogromny wpływ symbolizm liturgii oraz kult ikon. To sprawia, że nie tylko liturgia, ale również pobożność prostych chłopów, jak i elit, rozwijały się w innym kierunku niż na Zachodzie. Niewątpliwie ważną przestrzenią doświadczenia duchowego jest świątynia, która jednocześnie ukazuje swoje bogactwo odmienności. Różnice między tradycjami dostrzegamy już w samej architekturze i wystroju świątyń – cerkwi²¹⁴. Pierwowzorem cerkwi rosyjskiej stała się *Hagia Sophia* (Święta Sofia) w Konstantynopolu, „obraz świata”, w którym zamieszkał Bóg. T. Špidlík podkreśla: „Nie jest to miejsce uprzywilejowane, wydzielone jak w Starym Testamencie. Świątynia chrześcijańska wyobraża cały świat. Bramy między niebem (przestrzeń ołtarza) a ziemią (przestrzeń dla wiernych) otwierają się podczas liturgii. Chrystus i święci są obecni za

²¹² T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 20.

²¹³ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 7.

²¹⁴ Jeszcze w XV wieku w Polsce każdą świątynię chrześcijańską określano słowem cerkiew. Zob. Zenon Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, PWN, Warszawa 2002, s. 30.

pośrednictwem ikon, apostołowie zaś są filarami budowli”²¹⁵. Pojawianie się celebransa, zasłanianie i odsłanianie ołtarza, otwieranie i zamykanie wrót (obecnie zwanych carskimi w Kościele prawosławnym) umieszczonych w ikonostacie, nadało liturgii tajemniczego charakteru i chroni przed profanacją zgromadzonych w świątyni. Wszystkie te okoliczności miały sprawić, aby człowiek w doświadczeniu religijnym odkrywał nowy świat w sobie i przez siebie. Bóg jest ponad subiektywnością, ale pozostaje z nią w łączności. „Nie można oddzielić rzeczywistości Boga od religii, tak jak nie można oddzielić obiektywnego piękna od sztuki”²¹⁶.

T. Špidlík przypomina, że w początkowej fazie kościelne budowle odgrywały raczej funkcje miejsca zebrań. Dopiero z czasem miejsca kultu zaczęły odgrywać rolę symboli, przedstawiać poprzez swoją strukturę duchową więź wiernych ze sobą nawzajem i z Bogiem. Czeski myśliciel sygnalizuje: „Symbole chrześcijańskie są święte. Świątynia zaczęła więc być czczona jako wielka ikona naszych spotkań z Bogiem, symbol różnych aspektów zstępowania Boga pośród swój lud”²¹⁷. Opisując poszczególne miejsca w świątyni wskazuje na ich istotną rolę w wielu wymiarach: „Ukazanie jedności kosmologicznej: między niebem a ziemią, między światem widzialnym a niewidzialnym. Z antropologicznego punktu widzenia święty przybytek symbolizuje duszę, a nawet ciało. Chrystologicznie cały kościół jest ciałem Chrystusa, podczas gdy święty przybytek przedstawia jego niewidzialną Boskość. Ikonostas jako bariera akcentuje znaczenie transcendentności tajemnic, ale dzięki swoim obrazom jest także ich objawieniem, jego królewska brama daje przystęp do *parresia*, do bliskości z Bogiem”²¹⁸. W świetle takiej perspektywy, każda przestrzeń świątyni uznawana jest za świętą i stanowi doskonałe otoczenie doświadczenia duchowego. Dodatkowo Špidlík zauważa: „Piękno kościołów oraz ikon fascynowało lud i było uważane w Rosji za argument na rzecz prawdziwej wiary”²¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że wystrój świątyni był efektem doświadczenia *sacrum* jak również odgrywał istotną rolę w kształtowaniu duchowości. Špidlík wskazuje na ważny szczegół: „Pisarze okresu patrystycznego żywili natomiast głębokie przekonanie, że prawdziwa

²¹⁵ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 391.

²¹⁶ Por. A. P. Bruno, *Parola, immagine e simbolo nel limite del tempo e dell'eternità*, „Ho Theólogos”, t. XXXVII, nr 2, 2019, s. 220.

²¹⁷ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 355.

²¹⁸ *Ibid.*, s. 357.

²¹⁹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 104.

duchowość chrześcijańska jest jedna i że określone zasady ascezy chrześcijańskiej obowiązują wszystkich. Ale ten widoczny uniformizm nie powinien stwarzać iluzji, że nie wyodrębniły się wówczas tendencje bardzo niekiedy od siebie różne²²⁰. Dostrzegamy to również w chrześcijaństwie wschodnim, gdzie szczególnie uwypukla się rolę Ducha Świętego. Czeski myśliciel odwołując się do poglądów P. Evdokimova daje do zrozumienia, że duchowość ta jest „ontologiczna”. W odróżnieniu od duchowości zachodniej, która ma raczej charakter moralny, jako że kładzie większy nacisk na praktykowanie dobrych uczynków niż na cel życia duchowego, czyli obecności Ducha²²¹.

Duchowość zwykle utożsamia się z życiem duchowym, rozumianym jako działanie Ducha Świętego w osobie wierzącej, która będąc w komunii z Chrystusem jednoczy się z Trójjedynym Bogiem. Duchowość prawosławna to rzeczywistość bardzo złożona, uwarunkowana dwudziestoma wiekami rozwoju. Na obecny kształt miały wpływ czynniki etniczne i cztery kręgi kulturowe tj. semicki, syryjski, helleński i słowiański. Te natomiast pojawiały się w przestrzeni czasowej w różnych momentach historycznych: „spotykały i krzyżowały oraz łączyły się ze sobą i współprzenikały, w wyniku czego dochodziło do coraz bardziej złożonej syntezy, z którą spotykamy się obecnie²²². Jest ona nierozzerwalnie związana z Pismem Świętym, doktryną i życiem liturgicznym Kościoła Wschodniego. Kardynał Špidlík, filozof-teolog, nawiązując do myśli Bułgakowa, dostrzega głęboką zależność między wiarą a obiektywnym objawieniem: „Dialogiczny, synergiczny charakter tego związku Bułgakow rozwija bardzo wcześnie. Praca, którą napisał, zanim został księdzem, *Świat niewieczernij*, zaczyna się od ogólnych rozważań na temat «natury świadomości religijnej». Według autora, podstawową cechą tej świadomości jest wiara. «Jest to akt wolny, dwustronny, bosko-ludzki; z jednej strony są subiektywne wysiłki człowieka, jego poszukiwanie Boga; z drugiej strony odpowiedź Boga, Jego obiektywne objawienie». Bóg jako osoba «może być poznany jedynie w spotkaniu z Nim, poprzez żywe objawienie siebie samego» w doświadczeniu religijnym²²³.

²²⁰ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich...*, *op. cit.*, s. 24.

²²¹ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 48.

²²² Zob. K. Leśniewski, *W poszukiwaniu otwartej duchowości chrześcijańskiej (perspektywa prawosławna)*, „Elpis”, t. 4, nr 6, 2002, s. 45.

²²³ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 113.

Według Špidlíka Rosjanie mieli szczególny powód, by przy opisywaniu doświadczeń duchowych stosować terminologię biblijną, zgodnie z którą Duch mieszka w sercu. Miało to swoje odzwierciedlenie w całości rozumowania. Jeśli Duch jest w sercu, stanowi część składową człowieka, co więcej staje się „duszą ludzkiej duszy” zgodnie ze wschodnią trychotomią antropologiczną, która za Teofanem Rekluzem wymienia następujące części składowe: „Części ciała, części duszy, części ducha”²²⁴. Duchowi przypisana jest funkcja modlitwy, która stanowi duchowy miernik życia duchowego. Czeski myśliciel sygnalizuje, że na Wschodzie doskonałość życia duchowego opisywana jest jako żywy blask obrazu Boga w człowieku. Obraz ten zdaniem Ojców greckich jest obrazem Chrystusa, „Logosu rodzącego się odwiecznie w kontemplacji Ojca”²²⁵. Natomiast człowiek jest uważany za „duchowego” za przyczyną osobistego zamieszkania Ducha Świętego w ludzkim sercu. Špidlík przestrzega przed błędną interpretacją terminologii: „W języku Zachodu nadal powszechnie utrzymuje się gnostycka terminologia: każda aktywność duszy nazywana jest duchową. Poezja, filozofia są wskazane jako wartości duchowe. Zdarza się, niestety, że nawet dyskurs o wierze pozostaje na poziomie czysto racjonalnym, czyli gnostyckim.”²²⁶. Stąd wiele pozornych sprzeczności i rosnących obaw terminologicznych, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie. Za przykład może posłużyć wyrażenie użyte przez Teofana Rekluzę, który nazywa Ducha Świętego „duszą naszej duszy”. Podobnie obawy rodził termin deifikacja chrześcijan znany Ojcom greckim i będący później podstawą syntezy teologicznej św. Grzegorza Palamasa. Również nasz myśliciel spotkał się z dezaprobatą w początkowej fazie badań, gdy serce uczynił drogą swych naukowych poszukiwań.

T. Špidlík odwołując się do formuły „dusza naszej duszy” ukazuje trudność, która uwydatnia jedność z Duchem, a zarazem przesuwając aspekt dialogiczny tej jedności na drugi plan. Sygnalizuje ważną zależność: „Trzeba więc równocześnie podkreślać i akcentować, że chodzi o *synergieia*. Bóg jest obecny tam, gdzie działa, gdzie wyraża swą *energię*, tę energię, na którą człowiek odpowiada aktem *syn-energii*”²²⁷. Jest to rodzaj swoistego dialogu. Dobrym

²²⁴ Zob. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 54.

²²⁵ *Ibid.*, s. 55.

²²⁶ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, *op. cit.*, s. 119.

²²⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 49.

wyjaśnieniem tego działania wydają się słowa Teofana Rekluzu cytowane przez Špidlíka: „robić wszystko, co jest w naszej mocy i jednocześnie pokładać ufność tylko w Bogu”²²⁸.

Istotę tego postępowania zawartego w duchowości rosyjskiej można odnaleźć w pięknych tekstach o naśladowaniu Chrystusa, które opisują umiłowanie Chrystusa i pragnienie bycia podobnym do Niego jako esencję prawdziwie wierzącego człowieka. Za przykład niech posłuży tekst św. Tichona Zadonskiego: „Ludzie naśladowują innych z różnych powodów: jedni czynią tak, by się podobać tym, których naśladowują; inni naśladowują, ponieważ sprawia im to przyjemność; inni wreszcie, gdyż ciągną z tego korzyści. My, chrześcijanie, powinniśmy naśladować Chrystusa, naszego Pana, ze wszystkich tych powodów razem wziętych. Kiedy naśladowujemy Chrystusa jest Mu to miłe. On tego pragnie nie tyle dla siebie samego, ile dla naszego dobra”²²⁹.

T. Špidlík daje do zrozumienia, że Chrystus dla rosyjskich myślicieli stał się konkretnym programem ubranym we współczesne słownictwo: „Chrystus jest jedyną odpowiedzią na ludzkie i kosmiczne problemy, z którymi boryka się współczesny świat. Dla dzisiejszego człowieka nie ma innego wyboru: albo królowanie Chrystusa, albo upadek wszystkich wartości cywilizacyjnych”²³⁰. Stąd w duchowości cyklicznie powraca pragnienie naśladowania Chrystusa. Samo określenie „naśladowanie” bliższe jest jednak duchowości zachodniej i – jak zauważa Špidlík – staje się problematyczne, czego wyraz daje pogląd W. Łosskiego: „Sposób naśladowania Chrystusa nigdy nie był praktykowany w życiu Kościoła wschodniego. Duchowość wschodnią określa się jako życie w Chrystusie”²³¹. Nasz autor jednak z całą stanowczością zapewnia, że w tym przypadku nie ma wątpliwości, że te dwa aspekty są nierozłączne. Argumentuje w następujący sposób: „Możliwe, że mentalność zachodnia, bardziej skłonna do działania, rozumiała upodobnienie do Chrystusa bardziej w sensie ascetycznym i moralnym niż w sensie ontologicznym i mistycznym. Jednakże Chrystus, który jest Bogiem, nie może być naśladowany w taki sam sposób jak bohater ludzki; między Nim a jego naśladowcami istnieje zupełnie inny stosunek uczestnictwa, o charakterze

²²⁸ *Ibid.*, s. 50.

²²⁹ *Ibid.*, s. 54.

²³⁰ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 119.

²³¹ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, *op. cit.*, s. 120.

sakramentalnym i eklezjalnym. Jeśli się o tym zapomni, ideał naśladowania staje się czysto moralistyczny²³². Jednocześnie przestrzega przed niebezpieczeństwem błędnego naśladowania Chrystusa: „Ci, którzy pragną naśladować Chrystusa, często niemal wyłącznie, koncentrują swoją uwagę na Jego słowach przekazanych w Ewangelii. Osoba Chrystusa schodzi więc na drugi plan, a w końcu niemal zanika. W takim wypadku chrześcijaństwo sprowadziłoby się do tekstu o normach moralnych²³³. Aby uniknąć takiego ryzyka Špidlík daje do zrozumienia: „Byłoby szaleństwem rościć sobie prawo do działania na wzór Chrystusa nie mając jego łaski, czyli nie będąc z Nim duchowo zjednoczonym²³⁴. Dla poparcia swojego stanowiska odwołuje się do myśli M. Kabasilasa, który wykazuje, że tych dwóch aspektów nie da się rozdzielić: „Jest rzeczą oczywistą, że nie można naśladować Chrystusa tak, jakby był On dla nas jakąś «obcą osobą». Sam Chrystus musi żyć w nas. Ten aspekt określamy jako dogmatyczny. On zaś zakłada, z ludzkiego punktu widzenia, moralny wysiłek, który zostaje wyrażony przez tradycyjne słowo «naśladowanie», pojawiające się już w nauczaniu św. Pawła²³⁵. Takie ujęcie problemu ukazuje, że dobrze pojęte naśladowanie Chrystusa wyzwala nas z abstrakcyjnego moralizmu. Pozwala nam dostrzec prawidłowość twierdzenie Buchariewa, że oryginalnością chrześcijaństwa jest „nie tyle realizacja zasad chrześcijańskich w życiu, ile rozciąganie samego Chrystusa na całe życie, jako przedłużenie Wcielenia Chrystusowego w życiu²³⁶”.

Jednym ze sposobów realizacji tak pojętej religijności głęboko wpisanym w tradycję rosyjską stała się duchowość wędrowni. Špidlík przybliżając jej niuanse wskazuje na najistotniejszy element: „Punktem wyjścia w mistyce wędrowni jest odkrycie, że wiedzy o Bogu niepodobna zamknąć w granicach pojęć dostępnych rozumowi²³⁷. W Rosji istniała klasa ludzi zwanych *stranniki*, którzy spędzali życie na pielgrzymowaniu po sanktuariach, cerkwiach, klasztorach. Mikołaj Bierdiajew tak ich definiował: „Pielgrzym to najbardziej wolny człowiek na ziemi. Wędruje po ziemi, lecz sam jest w niebie, nie wrósł w ziemię, nie ma w nim

²³² *Ibid.*, s. 121.

²³³ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, ss. 128–129.

²³⁴ *Ibid.*, s. 129.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, J. C. - S. W (tłum.), Warszawa 1999, s. 80.

²³⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 264.

przyziemności. Jest wolny od świata, całą «ziemskość» zawarł w małym węzélku na ramieniu»²³⁸. Dla nich pielgrzymka stanowiła uprzywilejowany czas modlitwy, w czasie której doświadczali wznoszenia się duszy do Boga. Czeski myśliciel precyzyjnie ukazuje jej cel: „Jest nim połączenie rzeczy stworzonych, miejsc, ikon, poprzez które Bóg dokonał naszego zbawienia. Pielgrzymka jest więc uświęceniem materii, świata. Jej składowym elementem jest «pamięć» o wydarzeniach, jest więc anamnezą, która triumfuje nad czasem»²³⁹. Tym, co determinuje pielgrzymę do wyruszenia w drogę jest pragnienie zaspokojenia pragnień duszy. Špidlík tak ukazuje ten impuls: „Ponieważ ten świat nie może zaspokoić pragnień duszy, trzeba wyruszyć w drogę, na poszukiwanie utraconego raju, mieszkania Boga pośród ludzi»²⁴⁰.

Ośrodkami szczególnie uprzywilejowanymi na drodze pielgrzymy były miejsca związane z życiem i działalnością Jezusa – Ziemia Święta, w szczególności Grób Pański w Jerozolimie – oraz klasztory, które służyły z nauczania Ojców duchowych – Starców. Funkcję starca pełnił zazwyczaj prosty klasztorny mnich, nie kapłan, tzw. *schimnik*, tj. zakonnik poddany najsurowszym regułom, pokutnik. Instytucja duchowego kierownictwa często była kontynuowana w sposób nieprzerwany – „urząd” zmarłego poprzednika przejmował inny starzec wybrany przez braci, zwykle uprzednio wdrożony w tajemnicę duchowego przewodnictwa przez swego poprzednika-nauczyciela²⁴¹.

Špidlík wśród najbardziej odwiedzanych miejsc wymienia: „Ławra Kijowska i później Ławra Zadońska, gdzie znajdował się grób świętego Tichona, oraz Sarow, gdzie przechowywano relikwie Serafina (obecnie w Diwiejewie)”²⁴². Także szczególnym miejscem na mapie prawosławia rosyjskiego stała się Pustelnia Optyńska, do której pielgrzymowali w XIX wieku m.in. Fiodor Michajłowicz Dostojewski (1821–1881), rosyjski pisarz, myśliciel, filozof i publicysta, Włodzimierz Sołowjow (1853–1900), rosyjski filozof religijny, mistyk,

²³⁸ A. Lazari, M. Broda (red.), *Mentalność rosyjska: słownik*, Katowice 1996, ss. 92–93.

²³⁹ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 364.

²⁴⁰ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 2664.

²⁴¹ A. Sołowjow, *Ojcowie Cerkwi o starcostwie i monastycyzmie*, Hajnówka 1997, s. 29.

²⁴² T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 263.

poeta, publicysta, krytyk literacki, Mikołaj Gogol (1809–1852), rosyjski i ukraiński pisarz, prozaik, poeta, dramaturg i publicysta tworzący w języku rosyjskim i wielu innych²⁴³.

Postać pielgrzyma posiada ponadto swoje miejsce w literaturze rosyjskiej. Špidlík przypomina postać Mikołaja Leskova, który opublikował w 1873 roku w czasopiśmie „*Russkij Wiestnik*” swego rodzaju powieść-relację o podróży, która opowiada o wędrowcu z powołania, wywodzącym się z ludu i uosabiającym zarazem najniższe skłonności tego ludu oraz najbardziej trwale jego przymioty. Najbardziej jednak znane na całym świecie stały się *Opowieści pielgrzyma*²⁴⁴, jak również książka archimandryty Spirydiona *Moje misje na Syberii*²⁴⁵.

Opowieści pielgrzyma są przedstawieniem wędrowki rosyjskiego chłopca, który po utracie najbliższych pozostawia to, co mu jeszcze zostało, by wkroczyć na drogi oczyszczenia duchowego i ascezy. Napotkani ludzie, jak również lektura Pisma Świętego i Filokalii (*Dobrotolubije*) – wyjątkowego zbioru tekstów pism ascetycznych obejmujących duchowość Ojców Pustyni, synajską, studycką i atonicką – prowadzą go do duchowości hezychastycznej (zagadnienie hezychazmu zostanie rozwinięte w kolejnym punkcie). Należy nadmienić, że przetłumaczone fragmenty *Filokalii* przez Paisjusza Wielickowskiego w XVIII wieku, miały znaczący wpływ na ożywienie życia monastycznego na przełomie XVIII/XIX wieku. Ta summa orientalna, patrystyczna mądrość duchowa (która nie tylko zawiera niektóre ascetyczne pisma Grzegorza Palamasa, ale która jednocześnie wydaje się być inspirowana jego myślą), „leży u podstaw odnowy filokalno-hezychastycznej w Rosji, a wraz z nią monastycyzmu kontemplacyjnego”²⁴⁶. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, który wskazuje Špidlík: „Jej rosyjskie tłumaczenie przez Teofana Rekluzę nie zawierało rozdziałów zbyt «teoretycznych», uznanych za zbyt trudne (autorstwa Grzegorza Palamasa i Kaliksa Kataphygiotesa). Nauczanie

²⁴³ Zob. T. Kuprjanowicz, *Wpływ duchowości Pustelni Optyńskiej na twórczość rosyjskich filozofów i pisarzy XIX w.*, „Elpis”, t. 18, 2016, ss. 57–58.

²⁴⁴ A. Wojnowski (red.), *Opowieści pielgrzyma*, Poznań 2005.

²⁴⁵ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 263.

²⁴⁶ Zob. N. Valentini, *Volte dell'anima russa, Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso...*, *op. cit.*, s. 168.

«technik» modlitwy potraktowano w tym wydaniu jako pomocnicze, natomiast sam Teofan rozwinął treści ascetyczne i moralne”²⁴⁷

Dlatego nie należy się dziwić, że: „Opowieść ta ukazuje duchowość dostępną osobom najprzeciętniejszym, jak ten wieśniak, który przez opanowanie siebie wnika do swojego serca i doświadcza tam wewnętrznego światła zamieszkującego w nim Jezusa”²⁴⁸.

Tomáš Špidlík zauważa, że dla potrzeb pielgrzyma sposób modlitwy zostaje uproszczony i różnił się od metody stosowanej przez mnichów na Wschodzie. Modlitwa zostaje ograniczona od strony zewnętrznej do wielokrotnych powtórzeń formuły modlitewnej. Odwołując się do *Opowieści* wskazuje: „Pielgrzym ów szukał wskazówek dla urzeczywistnienia nieustannej modlitwy. Odnalazł starca, duchowego mistrza, który nałożył nań obowiązek recytowania modlitwy Jezusowej trzy tysiące razy dziennie. Gdy pielgrzym przyzwyczał się do tego, podwyższył do sześciu tysięcy wezwań, później do dwunastu tysięcy”²⁴⁹.

Czeski myśliciel wskazuje na zmianę, jaka zaszła w ukierunkowaniu formy modlitwy. „Dawni mnisi, chcąc ćwiczyć się w «modlitwie serca», stosowali akty strzeliste, aby ich modlitwa była *monologistos*, pamiętaniem wyłącznie o Bogu. U hezychastów pamięć o Bogu przyjmując konkretną formę pamięci o «Jezusie». Ich aktem strzelistym była więc «Modlitwa Jezusowa»”²⁵⁰. Wielokrotne powtarzanie nie stanowiło celu samego w sobie modlitwy, ale przygotowuje do głębszego doświadczenia duchowego: „Pielgrzym osiągnął stopień następny dopiero wówczas, gdy mógł modlić się w taki sposób, gdy nie było to rozpoznawalne na zewnątrz. Nie musiał już trzyszczyć się o usta, lecz wyłącznie o serce”²⁵¹. Stąd stwierdzenie Špidlíka: „Ponieważ bicie serca jest oznaką życia, to także modlitwę uznawano za taką niezbędną dla życia czynnością”²⁵². Oczywiście można spierać się o to, czy strona zewnętrzna stanowiła właściwą formę modlitwy – przez niektórych nazywaną „chrześcijańską jogą” – jednak mając na uwadze, że modlitwa to nie tylko słowa, ale i określone gesty ciała, nie należy

²⁴⁷ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 359.

²⁴⁸ G. Maloney, *Modlitwa serca*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 35.

²⁴⁹ T. Špidlík, *Dusza rosyjska*, E. Pieciul-Karmińska (tłum.), Poznań 2002, ss. 32–33.

²⁵⁰ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 361.

²⁵¹ T. Špidlík, *Dusza rosyjska...*, *op. cit.*, s. 33.

²⁵² *Ibid.*

ulegać negatywnym opinią. Nasz myśliciel dostrzegając ten problem wychodzi naprzeciw obawom: „Pamiętać jednak należy o przestrodze autorów rosyjskich, którzy stale zwracają uwagę na to, by ćwiczenia takie odbywać jedynie pod kierunkiem ojców duchownych. Tylko bowiem w taki sposób można zapobiec iluzjom i wypaczeniom. Tylko w ten sposób może zostać zachowany właściwy cel modlitwy, jakim jest dialog z Bogiem”²⁵³. Będąc znawcą duchowości reprezentuje pogląd, że metoda nie może być uważana za «szybki środek», skrót do kontemplacji bez przechodzenia przez zwykłe środki chrześcijańskiej *práxis*²⁵⁴.

Od strony historycznej pierwszym, który wypowiedanej formule nadał jej obecny kształt, prawdopodobnie był św. Bersanufiusz, gdyż u niego odnajdujemy słowa modlitwy: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną”²⁵⁵. Natomiast św. Jan Klimak sformułował ideę i zapoczątkował jej funkcjonowanie nauczając, że trzeba jakby przykleić do naszego oddechu wspomnienie Imienia Jezus, a wtedy życie kontemplacyjne wyda w pełni swe owoce. W *Drabinie do raj*²⁵⁶ ukazał trzydzieści szczebli duchowej drogi do doskonałości, zdobycia chrześcijańskich cnót oraz walki z ośmioma głównymi namiętnościami dotyczącymi zmysłów. Podał okoliczności wprowadzające w stan wyciszenia i modlitwy. Pomysł ten wyznaczył drogę praktyki na przyszłe wieki. Ważnym wskazaniem stają się słowa św. Hezychiusza, który w *Centuriach* wskazuje, że nie tylko modlitwa, ale całe życie powinno być podporządkowane „pamięci o Jezusie”²⁵⁷. Znaczący wpływ w rozwój praktyki wnieśli również: Teodor Studyta i Symeon Nowy Teolog, którzy już praktykowali powtarzanie krótkich wezwań modlitewnych i stali się nauczycielami tej metody.

T. Špidlík wykazuje, iż w historii modlitwy Jezusowej zasadniczy wpływ przypisuje się synaitom, ale w rzeczywistości ani Klimak, ani Hezychiusz nie ustalili formuł, chociaż kładli nacisk na modlitwę monologiczną do Jezusa. „W *Meterikonie* bizantyjskiego mnicha Izajasza

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ T. Špidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, M. Donadeo (tłum.), Milano 1995, s. 295.

²⁵⁵ Św. Barsanufiusz, *Książka najbardziej pożyteczna dla duszy*, w: *Filokalia...*, *op. cit.*, s. 148.

²⁵⁶ Zob. Jan Klimak, *Drabina raj*, E. Osek (red.), W. Polanowski (tłum.), Kęty 2019.

²⁵⁷ Zob. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, S. Hiżycki (tłum.), Tyniec 2015, s. 25.

(XII-XIII wiek) formuła pozostaje jeszcze równocześnie kataniktyczna, jak i wołająca o pomoc”²⁵⁸.

W niektórych środowiskach metoda ta stała się problematyczną od strony teoretycznej. Skrajna forma czci dla imienia Jezus doprowadziła niektórych rosyjskich mnichów zwanych „onomatochwalcami” (koniec XIX wieku), do doktryny, która miała utrzymywać Kościół rosyjski w stanie zamętu zwłaszcza w latach 1912–1913. Špidlík ukazuje stanowisko Sergiusza Bułgakowa, który biorąc udział w dyskusji, rozwinął ze swej strony teorię, według której imię Boże, przywoływane podczas modlitwy zawiera dynamicznie i w sposób niemalże sakramentalny obecność Boga. W ten sposób nadał mu moc przeobóstwienia²⁵⁹. Odnosząc się do tej myśli Kologrivov potwierdził, iż imię Jezusa „objawia Pana i przedstawia Go, czyli uobecnia go w taki sposób, w jaki obecny jest w poświęconej ikonie czy w każdym innym sakramentalium”²⁶⁰. Stanowisko Špidlíka, który zapoznał się z całym spektrum wypowiedzi, jest powściągliwe i wyważone: „W każdym razie wielu autorów ostrzega, iż z powyższych teorii nie należy wysnuwać zbyt daleko posuniętych wniosków. Nie tworzą one tradycji”²⁶¹. Odwołuje się do bliskiego swoich poglądów Teofana Rekluzę, który sprzeciwił się tym, którzy pragnęli przypisywać imieniu moc niejako sakramentalną: „siła [tej modlitwy] mieści się nie w słowach, lecz w usposobieniu umysłu i serca”²⁶². Co więcej, zdaniem Teofana Rekluzę, „można ją zalecać nawet nowicjuszom, celem ascezy jest bowiem oczyszczenie serca i jego uduchowanie, a Modlitwa Jezusowa obejmuje obydwie te elementy”²⁶³. Z kolei św. Maksym zauważa, że modlitwa Jezusowa scala i skupia naszego ducha. Warto wspomnieć Theoleptosa, który wyznaczył każdej z naszych funkcji umysłowych właściwą jej rolę w procesie modlitwy. „Nasza *dianoia* – inteligencja dyskursywna – pojmuje i powtarza nieustannie Imię Pana. Nasz *nous* – zdolność intelektualna – oddaje się cała temu Imieniu. Duch, *pneuma* stwarza w nas

²⁵⁸ Zob. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 380.

²⁵⁹ Zob. S.N. Bułgakov, *Prawosławie: zarys nauki Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (tłum.), Białystok, Warszawa 1992, s. 164.

²⁶⁰ Zob. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 382.

²⁶¹ *Ibid.*, s. 383.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 362.

skrucę i miłość. Prawosławna tradycja monastyczna uznaje go za jednego z mistrzów modlitwy”²⁶⁴.

Niewątpliwie, praktykujący Modlitwę Jezusową mieli duży wkład w rozwój duchowości prawosławnej Rosji. Faktem jest również, że podobnie jak na początku XX wieku w Rosji tak również obecnie Modlitwa Jezusowa ma duże oddziaływanie na kształtowanie duchowości rosyjskiej. Dzięki tłumaczeniom *Opowieści pielgrzyma* pobudza coraz więcej osób do poszukiwań duchowych również na Zachodzie. Podobnym zainteresowaniem cieszy się tradycja hezychastyczna, którą Špidlík umieszcza w centrum swoich poszukiwań. Ze względu na jej znaczącą rolę w kształtowaniu prawosławnej myśli rosyjskiej zostanie ona omówiona w kolejnym punkcie.

²⁶⁴ Zob. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa...*, *op. cit.*, s. 44.

2.2.4 Tradycja hezychastyczna

Chcąc ukazać głębię duchowości prawosławnej Tomáš Špidlík sięga po bogatą tradycję hezychazmu, oddającą istotę mistyki wschodniochrześcijańskiej. Ruch ten miał w Rosji wielu zwolenników, wśród nich szczególnie cenni i poszukiwani byli ojcowie duchowni, starcy. Święty Serafin z Sarowa w rozmowie wyjaśniał: „Zdobądź pokój serca, a natychmiast otoczą cię tysiące ludzi. Jest to bowiem jedyna rzecz, której nie może dać im świat”²⁶⁵.

Omówienie tak złożonego i bogatego zagadnienia wymaga wstępnego zdefiniowania podstawowych pojęć. „Greckie słowo ἡσυχία – *hesychia* oznacza odpoczynek, wyciszenie, duchowy pokój, wewnętrzne skupienie, sprzyjające medytacji i nieustannej modlitwie”²⁶⁶. W potocznym języku greckim wskazywało ono na stan spokoju, na ustąpienie zewnętrznych przyczyn zmieszania albo brak wewnętrznego wzburzenia. To także „samotność, usunięcie się w samotne miejsce”²⁶⁷. Ta konstelacja różnych określeń sugeruje, że *hesychia* jest ideałem, który nastąpi. Jednak hezychasta nie postrzega pokoju ani wewnętrznego wyciszenia, jako celu samego w sobie, w znaczeniu stoickiej *apatheia*. W chrześcijańskiej *apathei* nie ma miejsca na brak uczuć w ogóle. Wola i umysł nie ulegają wygaszeniu, lecz przekształceniu na wyższy poziom, gdyż są one skierowane ku Bóstwu. Špidlík porównuje ją do «królestwa niebieskiego», w którym modlitwa staje się beznamiętnym *habitus*”²⁶⁸.

Następnie Špidlík wymienia dwie formy wyciszenia: zewnętrzną – w rzeczach i wewnętrzną – w człowieku. Nie muszą one iść w parze, choć można odnieść wrażenie, że wyciszenie i samotność łatwo podlegają pomieszaniu pojęć, co do zasady, że pierwsze zakłada drugie. „*Hesychia* jest, jak każdy inny nurt w chrześcijaństwie, środkiem, być może, środkiem

²⁶⁵ T. Špidlík, *Dusza rosyjska*, *op. cit.*, s. 31.

²⁶⁶ J. Naumowicz (red.), *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2007, s. 390.

²⁶⁷ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 367.

²⁶⁸ Zob. *Ibid.*, s. 329.

par excellence, w każdym razie doskonałym sposobem osiągnięcia celu zjednoczenia z Bogiem w nieustającej modlitwie”²⁶⁹.

„Styl życia hezychasty, ησυχάζειν, w języku Bizantyjczyków jest rzeczywistością typową dla mnicha, który mieszka w pustelni i przestrzega reguły milczenia, aby zachować spokój”²⁷⁰. Špidlík podkreśla: „Anachoreci chrześcijańscy nie czuli się w swojej samotności bynajmniej samotni i nie pragnęli żyć odseparowani od wspólnoty Kościoła. Uważali, iż na mocy swojego wyjątkowego powołania, nieprzeznaczonego dla wszystkich, mogą zrealizować społeczną naturę człowieka na płaszczyźnie głębszej od tej, jaką dostarczają kontakty fizyczne”²⁷¹. Odnosząc się do praktyk milczenia ukazuje ich wartość wypływającą z faktu, iż spośród wszystkich słów natchnionych najcenniejszy jest głos Boga słyszany w ciszy serca. Jednak ani samotność, ani milczenie nie czynią jeszcze mnicha hezychastą, a warunki zewnętrzne, choć mogą stać się sprzymierzeńcem, nie rozwiązują wszystkich problemów praktykujących hezychazm. „Każdy z nich, w swoich poszukiwaniach Boga posiada wroga straszliwszego od społeczeństwa ludzkiego i zewnętrznego rozproszenia: jest nim rozproszenie serca, które jest niespokojne, wzburzone, przywiązane do zwyczajów, trosk, myśli, całego arsenału, który wnosi ze sobą do anachorety”²⁷².

Hezychazm znalazł przychylne warunki do rozwoju w środowisku mnichów synajskich od czasów Jana Klimaka, następnie zaś w klasztorach na Górze Athos w XIII i XIV wieku. T. Špidlík przypomina: „W jego właściwym i tradycyjnym znaczeniu jest w rzeczywistości nurtem duchowości tak starej, iż zbiega się z początkami monastycyzmu. Ogólnie rzecz ujmując można wyodrębnić pięć podstawowych okresów: 1) czas Ojców pustyni; 2) „szkoła synaityczna”; 3) kierunek Symeona Nowego Teologa; 4) hezychazm atonicki; 5) ruch „filokaliczny” z ostatnich czasów”²⁷³.

²⁶⁹ Por. *Piccolo compendio teorico-pratico sull'esicasmo e la preghiera di Gesù*, *Tratto da Tomàs Spidlík, La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano, Ed. Lipa, Roma.*, [w:] <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/meditazione/spidlik.pdf> (22.12.2020).

²⁷⁰ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 368.

²⁷¹ *Ibid.*, s. 569.

²⁷² Por. *Ibid.*, s. 371.

²⁷³ *Ibid.*, s. 365.

Za ojca hezychazmu uważa się św. Arseniusza, który po porzuceniu cesarskiego pałacu został anachoretą i usłyszał głos z nieba, który mówił do niego: „Uciekaj, milcz, módl się o spokój”²⁷⁴. Wprowadził w życie ideał zalecany przez wielu mnichów z epoki patrystycznej, jak również autorów synaitycznych z VI i VII wieku (Nil, Jan Klimak, Hezychiusz, Filoteusz) koncentrując się na straży serca czy myśli w perspektywie modlitwy myślniej.

Kiedy mówimy o duchowości synaickiej, nie wiążemy jej ściśle z regionem, lecz mamy na uwadze duchowość, dla której ruch monastyczny z Synaju był inspiracją w tworzeniu prądów umysłowych. W tej tradycji utrwaliło się przekonanie: „Myśl rodzi działanie, *logos* jest pierwotny wobec *ethosu*, a *theoria* wobec *praksis*”²⁷⁵. Ważnym przedstawicielem tej grupy poglądów jest św. Diadoch z Fotike, zachęcający do ustawicznej pamięci o Bogu wyrażającej się w skupieniu na świętym Imieniu Boga, na Jego rozważaniu w głębi serca. Jak zauważa Špidlík, metoda ta miała swoje źródło w walce ze złymi myślami. „Metoda *par excellence* jest *antirresis*, czyli umiejętność odpowiadania świętymi tekstami na każdą diabelską podpowiedź. Klasycznym podręcznikiem nauczającym tej sztuki jest *Antirretikos* Ewagriusza z Pontu, w którym zacytowanych zostało aż 487 fragmentów z Pisma Świętego. Jednak sama praktyka uprościła pierwotną formę walki. Wystarczająca stała się właściwa inwokacja skierowana do Jezusa, w związku z czym modlitwa Jezusowa zastąpiła zbiór tekstów”²⁷⁶.

W tradycji hezychastycznej ważną rolę przypisuje się modlitwie czystej, przy czym czystości nie przypisuje się tylko sensu moralnego, lecz także psychologiczny, zgodnie z intencją Ewagriusza – jako „nagość rozumu», nieobecność wszelkich myśli cząstkowych, ubocznych, wizja czystego świata”²⁷⁷. Špidlík w takiej interpretacji dostrzega pewną trudność dla myśli rosyjskiej, dla której ideałem jest wizja „wszechjedności”, jaką może pojąć człowiek wszystkimi swoim władzami. Nasz myśliciel uważa, że pragnienie uproszczenia globalnej intuicji serca zmierzało właśnie w tym kierunku. Jak twierdzi: „Modlitwa czysta jawi się

²⁷⁴ M. Starowieyski (red.), *Apoftegmaty Ojców pustyni. Z. 1*, M. Borkowska, M. W. Rymuza (tłum.), Warszawa 1986, s. 89.

²⁷⁵ Por. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa...*, *op. cit.*, s. 22.

²⁷⁶ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 380.

²⁷⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 360.

wówczas w postaci żywego odczucia Bożej obecności we wszystkim, co istnieje i jest widzialne”²⁷⁸.

Średniowieczny bizantyjski hezychazm dziedziczący bogactwo przeszłości kładł główny nacisk na pewne aspekty, pomijając inne i w ten sposób zakładał szczególne konotacje. „Po pierwsze osiągnął niewątpliwe uproszczenie: całe życie duchowe zostało sprowadzone do kilku kluczowych pojęć (*hesychia*, *nèpsis*, *prosochê*), które zaczęto praktycznie utożsamiać, posuwając do skrajnych konsekwencji to, co już wcześniej zostało nakreślone na Synaju przez Hezychiusza i Filoteusza”²⁷⁹.

W XIII–XIV wiekach hezychazm był ściśle związany z psychosomatycznymi metodami praktykowania modlitwy Jezusowej. Ideał ten mógł być realizowany zarówno w wymiarze życia wspólnotowego jak i pustelniczego. T. Špidlík podkreśla, że metoda posiadała różne warianty, a jej praktykowanie zaczęło przybierać coraz bardziej złożone formy, w zależności od przepisów; bywało jednak, iż nagle proces ten był upraszczany²⁸⁰.

Ignacy Brianczaninow i Teofan Pustelnik, którzy przedstawiają od strony teoretycznej „czynniki zewnętrzne” i zjawiska towarzyszące praktykowaniu tej metody, wykazują się dużą ostrożnością. Jednym z powodów takiego podejścia jest postawa raczej „symboliczna” niż „przyczynowo-skutkowa”, jaką przypisują temu wszystkiemu, co stanowi cielesny element modlitwy. „Ich zainteresowanie koncentrowało się nie tyle na skutkach praktyki, ile raczej na tym, co skutki te powinny «oznaczać» dla dialogu z Bogiem”²⁸¹. Špidlík potwierdza, że takie znaczenie jest subiektywne i zależy od indywidualnych dyspozycji psychicznych i moralnych każdego człowieka.

John Meyendorff podaje jeszcze dwa dodatkowe tłumaczenia terminu *hezychazm* nawiązując, „po pierwsze, do teologii Grzegorza Palamasa wyrażonej przede wszystkim w *Triadach*, po drugie, do ruchu gorliwych obrońców Prawosławia, który szczególnie w XIV w.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza, Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1998, s. 23.

²⁸⁰ Zob. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 391.

²⁸¹ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 364.

roziągnął swoje wpływy na całą Europę południowo-wschodnią, a w szczególności na Ruś Moskiewską”²⁸².

Rozumienie *hezychazmu* w świetle nauczania wielkiego rzecznika duchowości praktykowanej na Górze Athos, Grzegorza Palamasa²⁸³ jest szczególnie cenne i inspirujące dla całej tradycji Wschodniej, w tym prawosławnej myśli rosyjskiej. Špidlík wskazuje na jego obecne znaczenie: „Po wielu konfrontacjach i dyskusjach z teologami katolickimi Rosjanie za granicą nabierali coraz bardziej przekonania, że nauczanie Grzegorza Palamasa najlepiej wyraża charakterystyczne cechy teologii i duchowości prawosławnej. Jednocześnie liczne przekłady *Opowieści pielgrzyma* i *Filokalii* na języki zachodnie przyczyniły się w znacznej mierze do rozbudzenia w świecie zainteresowania modlitwą hezychastyczną”²⁸⁴.

Św. Grzegorz Palamas w nauczaniu posługiwał się teologicznym rozróżnieniem między istotą Boga a Jego atrybutami (*energie*). Dzięki temu chciał wytłumaczyć możliwość doświadczenia Stwórcy, który w swej istocie jest „transcendentny i udziela się człowiekowi w Swych energiach”²⁸⁵. Twierdził ponadto, że prawdziwa wiedza o Bogu możliwa jest dla ludzkiego umysłu jedynie wtedy, gdy myślenie człowieka zostanie przemienione łaską Ducha Świętego. Przebóstwiony człowiek posiada nie tylko logiczną, zgodną z płynącymi z Pisma Świętego przesłankami, wiedzę o Bogu, ale również wiedzę prawdziwą w swej istocie, która prawdziwość otrzymuje na mocy bezpośredniego doświadczenia Bytu – podobnie jak apostołowie na górze Tabor. Krytycznie odniósł się do świeckiego uprawiania filozofii jako jałowego działania na rzecz przemijalności.

Špidlík znając doskonale nauczanie Palamasa odniósł się do charakterystycznych cech „modlitwy serca”. „Nie jest ona modlitwą imaginacyjną. Autor głosi autentyczny ikonoklazm wewnętrzny. Nie jest też «konceptualna», gdyż wielość idei nie idzie z w parze z *hezychią*. Ponadto ten, kto modli się, «całego siebie widzi w światłości»”²⁸⁶. To wszystko może

²⁸² Zob. K.J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „Elpis”, t. 4, nr 6, 2002, s. 88.

²⁸³ Św. Grzegorz Palamas (ur. w Konstantynopolu w 1296, zm. w Tesalonikach w 1359), teolog i filozof bizantyjski, autor dzieła *Triady w obronie świętych hezychastów*, ważna postać doktryny hezychazmu.

²⁸⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 359.

²⁸⁵ Por. J. Naumowicz (red.), *Filokalia...*, *op. cit.*, ss. 16–17.

²⁸⁶ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 377.

wskazywać, że mistyka hezychastyczna przynależy do typu „mystyki światłości”. Czeski myśliciel zauważa: „Zrozumiałe jest, że mieszkańcom kraju zimnego, jak Rosja, metafora ciepła jako wskaźnika pociechy duchowej bardzo się podobała. Grecy, usposobieni bardziej rozumowo, woleli obraz światła. W związku z tym hezychasty rozróżniali światło zewnętrzne i światło duchowe – światło uchwytnie oczami ciała bądź oczami Ducha. To drugie winno być podobne do wizji, jakiej dostąpili trzej apostołowie w czasie Przemienienia Pańskiego”²⁸⁷.

Poglądy głoszone przez Palamasa wzbudziły sprzeciw u Barlaama²⁸⁸, kalabryjskiego filozofa, który starał się wykazać błędy hezychastom. W swej krytyce skoncentrował się szczególnie na trzech kwestiach: poznaniu Boga, roli ciała w modlitwie oraz możliwości przeobstwienia człowieka. Psychosomatyczną metodę modlitwy porównał do formy mesalianckiego materializmu. Ponadto Barlaam zaprzeczył tej metodzie, opierając się na platońskim poglądzie na człowieka: wszelki somatyczny udział w modlitwie może być jedynie przeszkodą w prawdziwym spotkaniu „intelektualnym”²⁸⁹. Zaprzeczył rozróżnieniu między „istotą” i „energiami” w Bogu, gdyż – jego zdaniem – niepoznawalność istoty uniemożliwia jej bezpośrednie doświadczenie zmysłami, nawet jeśli ta istota przejawia się jako energia. Innymi słowy, „hezychasta nie może być pewien, że energie, które widzi i doświadcza fizycznie, są energiami Boga, a nie jego samego, czego jest świadomy dzięki swojej ascezie”²⁹⁰. Źródłem wiedzy Barlaama o hezychazmie byli „niezbyt uczeni mnisi, nie mający za sobą prawdziwych mistycznych doświadczeń i przeżyć, a tylko fantazjujący”²⁹¹. To również mogło przyczynić się do negatywnego postrzegania dorobku duchowego Athosu, jak i nauki Palamasa nazywanego Doktorem hezychastycznym.

²⁸⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 366.

²⁸⁸ Barlaam z Kalabrii, również Barlaam z Seminary (ur. ok. 1290 roku w Seminarzew Kalabrii, zm. ok. 1350 roku w Gerace) – mnich italogrecki, teolog, przeciwnik hezychazmu.

²⁸⁹ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1984, s. 99.

²⁹⁰ Zob. E. Galavotti, *L'escismo e la controversia palamitica*, [w:] <https://www.homolaicus.com/storia/medioevo/escismo.htm> (25.02.2021).

²⁹¹ Por. S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973, s. 164-165, gdzie autor cytuje wypowiedź Kantakuzena, zdaniem, którego głównym informatorem Barlaama był mnich – nowicjusz „słynący z głupoty”.

Palamas, apologizując z zarzutami Barlaama (obstając przy tradycji Świętej Góry Athos), napisał *Triady w obronie świętych hezychastów*²⁹², w których rozwinął i sprecyzował doktrynę dotyczącą przeobstwienia. Stwierdził, że *Boże Światło*, które było oglądane przez wielu świętych, przez apostołów Piotra, Jakuba i Jana na górze Tabor, nie jest *istotą* Boga lub jego naturą, lecz promieniowaniem emanującym z Bożej *istoty*, które technicznie zostały nazwane Boskimi energiami (zob. problem przeobstwienia str. 66). Wskazywał, że Bóg zawsze pozostaje transcendentny, nawet w przypadku, kiedy możliwe jest z Nim mistyczne zjednoczenie się. Źródłem jego przekonań były prawdy ewangeliczne, że „*nikt nigdy Boga nie widział*”²⁹³ oraz „*błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*”²⁹⁴.

Chociaż Barlaam w początkowej fazie sporu wydaje się uznawać intelektualną iluminację za źródło wiedzy i przemiany, to później ogranicza źródła poznania do tego, co naturalne i osiągalne na drodze rozumowego poznania. Palamas natomiast ukazuje ograniczone możliwości filozofii akceptowane w granicach prawd wiary. Nawiązując do Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Maksyma Wyznawcy i innych autorów chrześcijańskiego Wschodu zaznacza, że Boska istota jest niepoznawalna. Wynika to „nie tylko z ograniczoności naszego umysłu, ale z samej natury Boga”²⁹⁵.

Podczas konfliktu uwidaczniają się problemy terminologiczne występujące w wyniku powiązania wiary z nauką stwarzające poważne napięcia już w epoce wczesnochrześcijańskiej, albowiem z jednej strony arystotelesowskie pojęcie substancji i natury nie dały się bez korekty zastosować do opisu zagadnień chrystologicznych i trynitarnych, z drugiej orygenizm i neoplatonizm implikowały angelizm w antropologii i deprecjację ludzkiej cielesności. „Myśl patrystyczna buduje nową filozofię, w wielu punktach burzącą starożytne schematy i proponując nowy obraz relacji świata z Bogiem”²⁹⁶. Palamas występując przeciwko Barlaamowi pokazał, że doświadczenie mistyczne i modlitwa hezychastyczna są źródłem

²⁹² Zob. Św. Grzegorz Palamas, *Triady w obronie świętych hezychastów*. I. Zogas-Osadnik (tłum.), Kraków 2019.

²⁹³ J 1,18.

²⁹⁴ Mt 5,8.

²⁹⁵ Zob. T. Obolovitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksiego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011, s. 106.

²⁹⁶ Zob. A. Palusińska, *Teoria partycypacji w myśli Grzegorza Palamasa*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 15, 2018, s. 157.

bezpośredniego poznania Boga, do którego nie można dojść w filozofii posługującej się metodą poznania dyskursywnego. Myśl Grzegorza Palamasa czerpiąc z pojęć i języka Arystotelesa (podobnie jak poprzednicy: Ojcowie Kapadoccy, św. Maksym Wyznawca i inni), chce zbudować mądrość chrześcijańską – wiedzę wewnętrzną, która nie będzie zależna od żadnego systemu filozoficznego. Broniąc hezychastów, Palamas twierdził, że człowiek poprzez partycypację staje się uczestnikiem tego, co Boskie, przez co partycypuje w niestworzonej świętości Boga, a więc ma również swój udział w wieczności. „Wieczność nie jest obiecaną rzeczywistością, której człowiek może dostąpić po śmierci, w innym sposobie egzystencji, ale jest realnością, w której może uczestniczyć już teraz, w życiu doczesnym, podążając drogą hezychastycznej modlitwy i ascezy”²⁹⁷. Przedstawiając partycypowalny charakter Bożego działania (*energii*), podważył tym samym starożytny antropocentryzm. Filozofia starożytna postrzegała człowieka jako byt mogący samodzielnie i własną mocą osiągnąć doskonałość moralną poprzez panowanie rozumu nad zmysłową naturą i osiągnięciu cnoty, co uwidacznia się w *Etyce* Arystotelesa. Palamas ukazał natomiast, że żaden byt nie jest dla siebie źródłem doskonałości. Mówiąc o mistycznym, ponadnaturalnym doświadczeniu Boga, idzie dalej niż wszelkie teorie neoplatońskie, ukazujące cel wędrówki duszy jako ekstatyczne zjednoczenie z Jednym. Twierdzi, że doświadczenie Boga angażuje całego człowieka, nie tylko wymiar duchowy, ale również jego ciało. Cały człowiek uczestniczy w mistycznym widzeniu Boga i cały człowiek może się z nim zjednoczyć, czyli osiągnąć przebóstwienie – *theosis*. W ten sposób Palamas odzęgkuje się od tradycji platońskiej i orygenistycznej, dla której, zgodnie z twierdzeniem Plotyna, „Jedyny rozumiany jest jako absolutne Jedno, które nie ma w sobie żadnego, nawet najmniejszego podziału, ruchu i myśli”²⁹⁸. Nawet po śmierci Palamasa było wielu przeciwników jego doktryny, zwłaszcza rozróżniania w Bogu istoty i energii. „Cały ruch filotomasowski w Bizancjum był niczym innym jak krytyką palamizmu”²⁹⁹.

Od XIV wieku, pod wpływem wywodzących się z kręgu nauczania Palamasa uczniów i naśladowców, metoda hezychastyczna zaczyna oddziaływać na życie duchowe Rusi. Wśród

²⁹⁷ Por. *Ibid.*, s. 158.

²⁹⁸ Zob. Ł. Leonkiewicz, *Postrenesans rosyjski: Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2019, s. 117.

²⁹⁹ Por. Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza, Gregorio Palamas nella discussione teologica...*, op. cit., s. 46.

przedstawiciele na gruncie czysto ruskim wyróżniał się Sergiusz z Radoneża (1314–1392), którego duchowość zbliżona była do doświadczenia bizantyjskich hezychastów. Aleksander Klibanow twierdzi, że „istnieje niewątpliwy związek między światopoglądem świętego z Radoneża a nurtem hezychazmu, ponieważ jego wizje są niemal identyczne z wizjami światła z góry Tabor bizantyjskich hezychastów”³⁰⁰. Aleksander Gromov (1910–1994) historyk rosyjski, potwierdzenie poglądu dostrzega w działaniu: „Jak wielka jest działalność św. Sergiusza z Radoneża i jak słabo zwerbalizowana. A czy można ująć w słowa niewyraźny stan duszy, który dzięki subtelnej medytacji zaczyna wyraźniej widzieć w kontemplacji tego, co niebiańskie? Jest to również niemożliwe, tak jak niemożliwe jest oddanie całej głębi «metafizyki świata» palamizmu, który twórczo rozwinął irracjonalną i trudną do zwerbalizowania tradycję wywodzącą się ze starożytności”³⁰¹. Mnich Andriej Rublow (ok.1360–1430) zainspirowany osobą i nauczaniem świętego napisał sławną ikonę *Świętej Trójcy*. Jego malarstwo sakralne zaliczane jest do głównych przedstawicieli „hezychazmu w sztuce”³⁰². Światłość płynąca z ikony dzięki hezychazmowi otrzymywała szczególnego znaczenia, ukazując proces przemienienia i przeobóstwienia. Znacznie później o. Paweł Florenski (1882–1937) napisał: „Ze wszystkich dowodów filozoficznych na istnienie Boga najbardziej przekonująco brzmi właśnie ten, o którym nawet nie wspomina się w podręcznikach. Można go np. sprowadzić do następującego wnioskowania: «jest Trójca Rublowa, a więc jest i Bóg»”³⁰³. Ikony Rublowa są głęboko modlitewne, zrodzone z kontemplacji i miłości Boga, są obrazami doskonałości, harmonii i świętości tego wszystkiego, co jest celem życia ascetycznego i co zostało darowane przez Ducha Świętego. Hezychastyczny charakter postrzegania znaczenia zjawisk, które tak mocno określają życie i stworzenie zakorzenione są w jego duchowości. Innym przykładem jest ikona Matki Bożej nazywanej Miłosierną – Eleousa, jedna ze szczytowych osiągnięć rosyjskiej ikonografii. Najgłębsze ludzkie uczucie, najbardziej intensywne energie są tutaj przemienione: „odnajdujemy psychiczną i fizyczną integralność, pełnię życia kierującą się nauką chrześcijańską, która

³⁰⁰ Zob. J. Krocak, *Hezychazm na Rusi. Wpływy, idee, postaci*, „Teologia i Człowiek”, t. 36, nr 4, 2016, s. 60.

³⁰¹ Zob. M.N. Gromov, *Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры*, „История философии” № 2, 1998, s. 16.

³⁰² Zob. J. Krocak, *Hezychazm na Rusi. Wpływy, idee, postaci...*, *op. cit.*, s. 61.

³⁰³ P.A. Florenskij, *Ikonostas i inne szkice*, Z. Podgórzec (tłum.), Warszawa 1984, s. 133.

rozkwita przez hezychazm. Dotyka wyrazu wewnętrznej harmonii człowieka z Bogiem, z samym sobą i ze światem. Uwidacznia się najwierniejszy przekaz tego, co hezychasći nazywają «świętym pokojem», kiedy, jak mówi Grzegorz Palamas, mocą Ducha Świętego stosujemy Jego Prawo do każdej mocy duszy i do każdej kończyny ciała»³⁰⁴.

Kolejnym ważnym kontynuatorem duchowości hezychastycznej był Nil Sorski (1433-1508). Po powrocie z Athosu, gdzie zapoznał się z nurtem hezychastycznym, wdraża nowopoznane idee, zwalczając w ten sposób sekularyzację życia monastycznego. W *Regule* streszcza doktrynę hezychastyczną dotyczącą kontemplacji i modlitwy serca. We wskazaniach dla uczniów wychodzi naprzeciw słabościom, wskazując: „Kiedy więc zmęczenie osłabi umysł zanoszącego modlitwę, a jego ciało i serce zaczną odczuwać ból przez intensywne i czyste przyzywanie Pana Jezusa, wtedy dopuszczalny jest śpiew, po to, aby umysłowi dać nieco wytchnienia i odpocznienia”³⁰⁵. Aseceza i czyny św. Nila to zdaniem Sergiusza Chorużego „najbardziej czyste i bezpośrednie rozwinięcie tradycji na ruskim gruncie, przy czym można z pewnością twierdzić, że Nil był bliższy właśnie późnobizantyjskiemu hezychazmowi Athosu i Palamasowi, z jego holistycznym i systematycznym ujęciem istoty i przeznaczenia człowieka”³⁰⁶. Potwierdzeniem tej myśli może być odwołanie się Nila do centralnych kategorii antropologicznych hezychazmu serca i rozumu, przy czym nie stanowią one jedynie części składowych człowieka, ale przypisane są całemu człowiekowi jako części dynamiczne biorące udział w procesie przeobstwienia.

Jednakże wraz z objęciem władzy przez Piotra I (po 1682 r.) proces odnowy został spowolniony, a wręcz ograniczony, powodując permanentną sekularyzację kultury rosyjskiej poprzez zwalczanie i ograniczanie przejawów monastycyzmu. W rosyjskich uniwersytetach zrezygnowano z fakultetów teologii, powierzając nauczanie nowo utworzonemu Świętemu Synodowi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, co zaowocowało powstaniem na początku

³⁰⁴ Zob. L.A. Uspenskij, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, T. Baconsky (tłum.), București 2006, s. 125.

³⁰⁵ J. Kuffel, *Hezychazm Rusi Moskiewskiej: Nil Sorski*, Kraków 2018, t. 2, s. 75.

³⁰⁶ Zob. С. Хоружий, *Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы – Афонит*, [w:] <https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/khoruzhij-s-isikhazm-v-vizantii-i-rossii-istoricheskie-svyazi-antropologicheskie-problemy> (1.03.2021).

XIX wieku akademii duchownych³⁰⁷. Tradycja hezychastyczna w różnych formach i postaciach trwała w Rosji przez cały XIX wiek, podtrzymywana w dużej mierze przez starców zalecających również korzystanie z lektury duchowej. Sergiusz Chorużyj dostrzegł jednak negatywne zjawiska wypaczające w tym okresie: „Pozbawiony komponentu teologicznego i intelektualnego hezychazm był łatwo postrzegany jako przynależny do religijności zwykłych ludzi; i pomimo tego, że odrodzenie filokaliczne wiązało się z postawami «szkół ascetyczno-filologicznych», wymagało wysokiej kultury filologicznej, hezychazm w Rosji był rozważany przez długi czas i w dużej mierze był własnością «kultury oddolnej», życie klas niższych, monastycyzmu i ludzi prostych, grożących rozpadem w żywiole ludowej religijności z nieodłącznymi cechami naiwności i przesądów, domieszką pogańskiej magii»³⁰⁸.

W odrodzeniu miała swój udział m.in. działalności rosyjskich filozofów religijnych, dla których duchowość hezychazmu często staje się przestrzenią uprawiania filozofii³⁰⁹, aczkolwiek nie stanowi głównego nurtu. Spośród dziewiętnastowiecznych filozofów akademickich o Palamasie wspominał jedynie moskiewski profesor Fiodor Gołubiński (1797–1854), odnosząc się z ostrożną krytyką palamizmu. W *Podręcznej księdze kapłana* wydanej w 1913 roku hezychazm był przedstawiony jako „mistyczny i fanatyczny ruch”³¹⁰. Odrodzenie tej tradycji zawdzięczamy innemu profesorowi Moskiewskiej Akademii Duchownej – o. Pawłowi Florenskiemu oraz o. Gieorgijowi Fłorowskiemu, wykładowcy Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, Włodzimierzowi Łoskiemu, Wasylemu Kriwoszejinowi, Cyprianowi Kernowi i innym³¹¹.

Współczesna recepcja hezychazmu dokonała się w nurcie teologicznym myśli rosyjskiej, w której powrócono do dzieł św. Grzegorza Palamasa wspaniale wypełniających wielką tradycję teologiczną Wschodu. Jest to tradycja, w której nierozzerwalnie splatają się elementy filozoficzne, apologetyczne, duchowe i mistyczne; w której najbardziej śmiało „paradoksalne”

³⁰⁷ Zob. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Kraków 2014, s. 29.

³⁰⁸ Zob. С. Хоружий (red.), *Исихазм в России*, [w:] ИСИХАЗМ. Аннотированная библиография, Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004, s. 912.

³⁰⁹ J. Krocak, *Hezychazm na Rusi. Wpływy, idee, postaci...*, op. cit., s. 65.

³¹⁰ Zob. Иларион (Алфеев), *Архиепископ Василий (Кривошеин) как патролог*, „Церковь и Время” 2006, № 4, s. 198.

³¹¹ Zob. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego...*, op. cit., s. 49.

spekulacje dialektyczne współistnieją z żywym poczuciem nieprzenikalności „Tajemnicy; w której neoplatońska *sophia* i chrześcijańska *moria* tworzą nierozzerwalne bieguny: doskonale odrębne wymiary, a jednocześnie nierozłączne dla zrozumienia całości”³¹². Zaczęto wracać do samych korzeni hezychazmu – został wydany kluczowy tekst myśli hezychastycznej, *Triady w obronie hezychastów* (przez J. Meyendorffa w 1959 r). Pomimo, że neoplatonizm wniknął głęboko w teologię palamasową i hezychastyczną, nie stworzył jeszcze całościowej współczesnej recepcji hezychazmu, „czego zresztą stworzyć nie mógł, ze względu na to, że nie stanowi czysto teologicznego fenomenu”³¹³. Poważnemu zainteresowaniu się i wnikliwemu wgłębieniu w sens chrześcijańskiej tradycji bizantyjskiej zawdzięczamy zapoczątkowanie rekonstrukcji patrystycznej tradycji bizantyjskiej. Mikołaj Łoski przypomniał: „Istnieje nieusuwalne napięcie między filozofią a teologią, które charakteryzuje całą myśl prawosławną od pierwszego jej zetknięcia się z myślą świecką, czyli od wizyty św. Pawła na Areopagu. Napięcie to wyraźnie wskazuje na nieprzystawalność myślenia filozoficznego do doświadczenia chrześcijańskiego (prawosławnego) i na nieadekwatność opisu owego doświadczenia w kategoriach filozofii klasycznej”³¹⁴. Upatruje w tym przyczyn niechęci do filozofii świeckiej mnichów – hezychastów i jednocześnie niemożność pominięcia metod filozoficznych przy opisywaniu doświadczenia religijnego. Zjawisko to dostrzega również Chorużyj widząc w nim podłoże do fiksacji, wypaczeń, skazania się na nieznaną wielu skarbów własnej historii duchowości³¹⁵. Mimo tych przeszkód myśl prawosławną w XX wieku i jej hezychastyczny charakter przeżywają rozkwit, czego świadectwem jest rozwijająca się myśl ascetyczna i teologiczna. Chorużyj dostrzega w tym zjawisku pewne szanse nie tylko dla kultury rosyjskiej, uważając, że „istnieje zjawisko, które można nazwać immanentną kulturą hezychazmu i które można określić jako aktualizację aspektów i możliwości kulturowych, znajdujących się w praktyce i tradycji hezychastycznej”³¹⁶. Przez określenie „immanentna kultura” rozumie tworzoną przez hezychazm literaturę, kulturę monasterską, tradycję duchową.

³¹² Zob. Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza, Gregorio Palamas nella discussione teologica...*, *op. cit.*, s. 9.

³¹³ Zob. S. Horuzhij, *Hezychazm i kultura*, „Elpis”, nr 16, 2014, s. 144.

³¹⁴ Zob. Ł. Leonkiewicz, *Postrenesans rosyjski...*, *op. cit.*, s. 32.

³¹⁵ Zob. C. Хоружий (red.), *9. Исихазм в России...*, *op. cit.*

³¹⁶ S. Horuzhij, *Hezychazm i kultura...*, *op. cit.*, s. 148.

Dostrzega w nich dużą szansę dla współczesnego świata w fazie postsekularnego dialogu w ramach nowego zbliżenia między kulturą świecką i immanentną kulturą hezychazmu.

Koresponduje to z myślą Špidlíka, który dostrzega w modlitwie serca nie tylko szczególną drogę ascezy dla Wschodu, ale również wyzwanie dla Zachodu. Odwołuje się do rosyjskiego teologa B. Wyszesławcewa, którzy pisze: „Jeśli religia jest osobistą relacją z Bogiem, to kontakt z Boskością nie jest możliwy, gdzie indziej, jak tylko w głębi mojego «ja», w głębi mojego serca, ponieważ Bóg jak mówi Pascal, jest wrażliwy na serce”³¹⁷. Czeski myśliciel wskazuje: „Jednak, co zaskakujące, jeden z najlepszych opisów, choć bardzo zwięzły, tej modlitwy znajduje się w tekście Ignacego z Loyoli o zmysłach i postawach, które nie mają «żadnej przyczyny zewnętrznej»”³¹⁸. Problem w tym, że społeczeństwo jest zarzucane natłokiem informacji – jest „indoktrynowane”, dlatego człowiek przyzwyczyił się do słuchania tylko innych, nie zwraca już uwagi na natchnienia w swym sercu, które pochodzą od Ducha Świętego. Stąd, jeśli pragnie na nowo odkryć swoją tożsamość, musi posiadać otwartość artysty na «inspiracje». W życiu duchowym każda osoba musi być «artystą» i komponować swoje życie pod kierunkiem najwyższego Artysty”³¹⁹.

Tomáš Špidlík z pewnością cechował się taką wrażliwością, co więcej inspirowany duchowością Ignacego Loyoli posiadał szerszą perspektywę myślową, która pozwalała mu dostrzec w duchowości Wschodu podobieństwa i punkty zbieżne z duchowością Ignacego. Ukazaniem tych niuansów zajmiemy się w kolejnym punkcie.

³¹⁷ T. Špidlík, *L'arte di purificare il cuore*, Roma 1999, s. 89.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

2.2.5 Doświadczenie duchowe Ignacego Loyoli a duchowość wschodnia

Do podjęcia refleksji nad doświadczeniem duchowym Ignacego Loyoli czujemy się zobligowani po części przez samego Tomáša Špidlíka: „Kto oddaje się studiom nad duchowością chrześcijańskiego Wschodu, nie może nie czytać św. Ignacego oczami przyzwyczajonymi do świata nauk Ojców Pustyni, wielkich mistrzów duchowych – greckich, syryjskich i rosyjskich”³²⁰. Historia wskazuje na ogromne znaczenie tłumaczonych dzieł poświęconych tematyce duchowej, które inicjowały przekraczanie granic pomiędzy podziałami religijnymi. Element ten dostrzega nasz myśliciel: „(...) czytając mądre pouczenia Teofana o przygotowaniu do modlitwy, o naukach duchowych, o rachunku sumienia, o dorocznych rekolekcjach, o pociechach i zmartwieniach, wyczuwamy takie współbrzmienie myśli z *Ćwiczeniami duchowymi* św. Ignacego Loyoli, że można słusznie zakładać, iż Teofan musiał mieć w ręku tę książkę. A jeśli nie bezpośrednio same *Ćwiczenia*, to przynajmniej komentarz do nich, autorstwa Pinamontiego, także przełożony na język grecki przez Nikodema Hagiorytę”³²¹. Podobnie w czasach obecnych - inspirują i ubogacają zarówno tradycję wschodnią jak i zachodnią. Tak było z *Ćwiczeniami duchowymi* Ignacego Loyoli przetłumaczonymi na język rosyjski, tak jest z *Filokalia* przetłumaczonymi na języki europejskie. Czeski myśliciel trafnie zauważa: „Dawni mędracy nie starali się «obiektywnie» zjednoczyć różnych nauk: po prostu łączyli je w swojej osobie. W swojej osobistej mądrości łączyli wiele odmiennych rzeczy (...). Pod wpływem *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli dodawano jednak jeden nowy element. Student musiał osobiście połączyć nie tylko różne przedmioty nauczania, ale także umieć włączyć je w życie modlitewne, w dynamiczny rozwój własnego życia duchowego”³²². T. Špidlík, będąc duchowym synem Ignacego Loyoli, kierował się tą zasadą, pragnąc ukazać pełnię perspektywy duchowości wskazując punkty łączące Wschód z Zachodem.

³²⁰ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu* (tłum.), Ł. Skuza, Kraków 2001, s. 6.

³²¹ T. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy* (tłum.), J. Dembska, Kraków 1996, s. 224.

³²² T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 108.

Punktem wyjścia jest doświadczenie groty jako miejsca próżni zmysłowej poszukiwanej przez ascetów dla osiągnięcia zewnętrznej i wewnętrznej ciszy. Grota w Manresie stała się kolebką *Ćwiczeń* ignacjańskich – liczne groty stały się miejscem przemiany ascetów wschodnich. Špidlík podkreśla: „chrześcijańska grota służy do odbudowania harmonii między życiem zewnętrznym a wewnętrznym”³²³. Dla św. Antoniego Opata jest to pragnienie powrotu do natury stworzonej przez Boga na samym początku, przebóstwionej i rajskiego pokoju – dla św. Ignacego „przygotowanie i usposobienie duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych”³²⁴. Według św. Bazylego uporządkować własne życie oznacza żyć zgodnie z Pismem Świętym. Mnisi nie czytali wiele, ale raczej wybierali jakiś urywek, aby wydobyć z niego jak najwięcej treści duchowych, karmiąc się każdym słowem. W taką tradycję wpisuje się *Uwaga druga* św. Ignacego: „Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadowala i nasycza duszę”³²⁵.

Špidlík wskazuje na ważny element łączący obydwie tradycje w przygotowaniu do dialogu z samym Stwórcą – kierownictwo duchowe. Wielka sława „ojców duchownych”, „opatów”, „starców” opiera się w tradycji monastycznej na stwierdzeniu: „Nie wszyscy jednak potrafią ukazywać innym wolę Bożą, czyli nie wszyscy mogą posiadać dar prorocki”³²⁶. Kardynał podkreśla: „Aby poznać Boga, trzeba poznać samego siebie. Jednak duchowe ojcostwo, które przekazuje innym tajemnice Boże, wymaga również wiedzy o innych, wiedzy, która nie jest powierzchowna, ale prawdziwa, wiedza serca (kardiognozja)”³²⁷. Wskazuje na istotną różnicę między „Ojcem” a „nauczycielem” i różnicuje oczekiwania. Ojciec naucza swoim życiem i spodziewamy się od niego prawd duchowych. Na potwierdzenie tych słów Špidlík odwołuje się do historii Ignacego: „W tym kontekście doskonale rozumiemy naleganie kilku uczniów Ignacego, w szczególności Hieronima Nadala, aby napisał autobiografię i przekazał w niej wiedzę, jak Bóg kształtował i przygotowywał do tego, by został ich ojcem, a

³²³ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, op. cit., s. 8.

³²⁴ Zob. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, op. cit., s. 10.

³²⁵ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, op. cit., s. 12.

³²⁶ *Ibid.*, s. 14.

³²⁷ T. Špidlík, *Lo starests Ignazio, Un esempio di paternità spirituale*, Roma 2000, s. 45 (Betel brevi saggi spirituali: 11).

następnie założycielem Towarzystwa Jezusowego³²⁸. Ignacy podkreślał, że najważniejszym elementem jego życia było to, by Bóg „połączył go” z Jezusem. „Po głębokim i intensywnym doświadczeniu Boga Ojca, Ignacy poczuł się powołany do prowadzenia innych tą samą drogą³²⁹. Takie pragnienie wpisuje się w słowa Nila Sorskiego reformatora rosyjskiego monastycyzmu: „Lepiej jest, gdy w doświadczeniu wewnętrznym «przyjaciel poucza i prowadzi przyjaciela» na gruncie komunii serc³³⁰. Nawiązuje zarazem do szczególnego daru, z którego służyli Ojcowie duchowni na Wschodzie: „*kardiognosia*, czytali w sercach ludzkich jak w otwartej księdze³³¹. Podobną zdolność posiadał Ignacy w kontakcie z osobami, jednakże nie mówił o tym i wydawało się, że z tego nie korzystał. W *Ćwiczeniach* natomiast spotykamy trafną metaforę zasad rozeznania³³². Špidlík wykazuje, że dar ten nie był uznawany za coś cudownego, a raczej naturalną zdolność: „Bóg stworzył nas, abyśmy się nawzajem rozumieli. Grzech i namiętności zbudowały bariery między sercami. Oczyszczenie usuwa je. W ten sposób święci nie musieli się tłumaczyć, ani czytać listów, które ludzie do nich pisali; nawet duża odległość w przestrzeni nie stanowiła przeszkody w poznaniu serca bliźniego³³³. Podkreśla jednak za Grekami znaczenie komunikacji między ludźmi: „Pięknie jest wczytywać się w serce drugiego człowieka jak w otwartą księgę. Ale równie dobrze jest, gdy druga osoba sama nam się otworzy, ujawniając swoje myśli³³⁴”.

Należy pamiętać, że duchowość Wschodu jest duchowością typowo antropologiczną, co dobitnie podkreśla W. Łoski, wskazując na jej „początek w objawieniu Boga, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,26-27)”³³⁵. W tym przekonaniu utwierdza św. Bazyli, pisząc: „Wielką rzeczą jest człowiek, któreż bowiem stworzenie zamieszkujące ziemię zostało stworzone na obraz Stwórcy?”³³⁶. Relacja między Bogiem a człowiekiem nie jest

³²⁸ T. Špidlík, *Kierownictwo duchowe według św. Ignacego Loyoli*, „Życie duchowe” (2006) nr Jesień 48/2006, s. 20.

³²⁹ Zob. *Ibid.*, s. 22.

³³⁰ Zob. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 14.

³³¹ I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, s. 100nn.

³³² Zob. T. Špidlík, *Kierownictwo duchowe według św. Ignacego Loyoli...*, *op. cit.*, s. 25.

³³³ T. Špidlík, *Lo starests Ignazio, Un esempio di paternità spirituale...*, *op. cit.*, s. 45.

³³⁴ *Ibid.*, s. 56.

³³⁵ Zob. V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne 1967, s. 109.

³³⁶ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 21.

analogiczną do rzemieślnika z wytworem jego działań, lecz osobowa: powołania, na które się odpowiada. „Z aktu stworzenia wynika geneza modlitwy – odpowiedzi na wezwanie Boga. Słowo Boże, mocą którego człowiek został stworzony, nie jest «ruchem warg», jest zaś impulsem woli Bożej, siłą sprawczą – *enérgeia*. Ze strony człowieka odpowiada jej *synérgeia*, współpraca”³³⁷. W czasach św. Ignacego zagadnienie współdziałania z łaską Bożą nastroczało wiele problemów i niekończących się dyskusji. Špidlík ukazuje roztropne wyjście św. Ignacego z tego dyskursu odwołującego się do aforyzmu znanego również na Wschodzie: „Trzeba działać tak, jakby wszystko zależało od nas, ale tak się modlić, jakby wszystko zależało od Boga”³³⁸. Myśl ta, z pozoru może wydawać się wewnętrznie sprzeczna, lecz wpisuje się w logikę Wcielenia – nie umniejsza ani rzeczywistości Boskiej, ani człowieka, który nie traci nic ze swoich przywilejów.

Czeski myśliciel zwraca uwagę na rozumienie terminu *synérgeia* pochodzącego z tradycji Ojców i rozumianego inaczej niż przez scholastyków, którzy uważali człowieka za „czystą naturę” będącą w relacji z łaską. „Dla Ojców to sam człowiek, jego «natura» w pełnym tego słowa znaczeniu, posiada w sobie Ducha jako część konstytutywną swego bytu”³³⁹. Konsekwencją takiego myślenia jest postrzeganie w człowieku możliwości do wykonywania czynności duchowych, boskich, przewyższających ludzkie siły. Przykładem takiej bosko-ludzkiej *synergei* jest macierzyństwo Maryi, mającej udział we Wcieleniu Człowieka-Boga.

Człowiek, postępując na drodze doskonałości, pragnie zbawić swoją duszę. W starożytnej literaturze monastycznej „zbawienie duszy” oznaczało pełnię doskonałości. Dla Ignacego stworzony przez Boga człowiek, jeśli odpowiada na powołanie i urzeczywistnia siebie jako człowiek wedle miary doskonałości – „To zbawia swą «duszę», zbawia swe życie na całą wieczność”³⁴⁰. Zbawienie duszy często bywa łączone z obrazem szczęśliwego życia w niebie. Należy jednak zauważyć, że nie ma takiej medytacji w *Ćwiczeniach ignacjańskich*, co koresponduje z poglądem Sołowjowa, który pochwała wszystkich tych, którzy „unikają takich przedstawień mogących stać się źródłem fałszywych przekonań, iż życie z Bogiem jest «innym

³³⁷ *Ibid.*, s. 26.

³³⁸ *Ibid.*, s. 26.

³³⁹ Zob. *Ibid.*, s. 27.

³⁴⁰ *Ibid.*, s. 29.

życiem» od tego, do którego zostaliśmy stworzeni”³⁴¹. Špidlík nie ma wątpliwości, że Ignacy pragnie nadać nieprzemijający sens i wartość życiu obecnemu. Dostrzega go również w praktyce nowicjusza proszącego o wskazanie drogi przez mistrza jak również w „celu odprawiania *Ćwiczeń duchowych* porządkujących własne życie, aby je zbawić, uczynić nienaruszalnym ów najwspanialszy dar od Boga”³⁴². Ważnym elementem tej drogi jest *apátheia* utożsamiana u autorów Wschodu z wolnością wewnętrzną. Stanowi ona centrum uwagi nurtu duchowości hezychastycznej, której ze względu na ważkość został poświęcony powyższy podpunkt. Natomiast w duchowości ignacjańskiej znajdziemy termin „stać się obojętnymi” zapowiadający permanentny trud osiągnięcia tego stanu. T. Špidlík, widząc podobieństwa między tymi stanami, stwierdza: „układ *Ćwiczeń*, cztery tygodnie kończące się medytacją o miłości Bożej, w skróconej formie przedstawia drogę ascezy wytyczoną przez Ojców”³⁴³. Nie stanowią one przekazu doktrynalnego, któremu przyświecałby cel czysto moralistyczny, lecz są propozycją, w ramach której jest się otwartym na natchnienia Boże pobudzające do ułożenia swojego życia zgodnie z wolą Bożą.

W tekstach ignacjańskich, podobnie jak u Ojców Pustyni, nie znajdziemy teoretycznej podbudowy. Ignacy udziela zawsze praktycznych rad, których źródło tkwi w osobistym doświadczeniu. W aspekcie dialogicznym życia duchowego widzi naturalną postawę wszelkiego postępu. Jak podkreśla T. Špidlík: „«Medytacja» *ignacjańska* stała się metodą całościową i skuteczną, co czyni z niej codzienną praktyką pobożną wielu zakonów i ludzi świeckich”³⁴⁴. Niesie to za sobą ryzyko popadnięcia w pewien schematyzm wynikający z kurczowego trzymania się utartej formy, nie uwzględniając przy tym rozwoju osobistego wynikającego z życia przepełnionego praktyką modlitwy. Poza tym, może powstać złudzenie wyjątkowości i niedoścignionego modelu modlitwy wskazanego przez Ignacego, a nie dostrzeżenie jego udziału w bardzo długiej tradycji modlitwy chrześcijańskiej.

³⁴¹ Por. T. Špidlík, *Il mistero della morte nel pensiero dei cristiani dell'Oriente*, [w:] E. Ancilli, *La morte incontro con la vita*, Roma 1972, ss.73-81.

³⁴² Por. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 30.

³⁴³ *Ibid.*, s. 42.

³⁴⁴ *Ibid.*, s. 45.

Ignacy Loyola czerpiąc z bogactwa monastycyzmu wykorzystuje *lectio divina*, lekturę tekstów świętych do rachunku sumienia, ćwiczenia charakterystycznego dla tych, którzy starają się „uporządkować swe życie” według Słowa Bożego³⁴⁵. Nauczał, aby badać siebie przede wszystkim pod względem myśli, a następnie dopiero potem na słowach i czynach. „Używając terminologii Ewagriusza z Pontu, można by nazwać badania myśli «kontemplacją tego, co niewidzialne», a nawet «wewnętrznymi stopniami», «rozeznawaniem duchów», bez którego nie można sobie wyobrazić najwyższej modlitwy”³⁴⁶. Dla mnichów metoda ta stanowiła rodzaj modlitwy nazywany „lustrem” w odróżnieniu od śpiewania psalmów, gdzie główny nacisk kładziono na zrozumienie każdego słowa. Próba zrozumienia znaczenia recytowanych tekstów jest niewątpliwie wielką pomocą w głębszej modlitwie. Z tego powodu Ignacy przywiązuje wielką wagę do tego, co nazywa „używaniem intelektu” w medytacji³⁴⁷. Špidlík trafnie zauważa: „Tego rodzaju metoda stwarza trudności osobom, które już postąpiły na drodze doskonałości. Nie są one w stanie analizować zbyt wielu słów, gdyż ich serce wzrusza się już na samym początku. Rozbudzone serce wzbrania się przed rozumowym medytowaniem i pragnie po prostu odczuwać”³⁴⁸.

Należy podkreślić, że zrozumienie duchowego sensu Pisma Świętego nastęrczało wiele problemów podejmującym ten wysiłek, stąd rodząca się prośba o światło z wysoka – interwencję Boga w ich zrozumieniu. Dostrzegamy je u Orygenesusa i Antoniego Opaty, jak również zachętach Ignacego, by od samego początku modlitwy prosić o „to, czego pragnę”³⁴⁹.

Ten rodzaj modlitwy nazywany w Ćwiczeniach „trzecim sposobem” był wielokrotnie porównywany do modlitwy hezychastycznej. Narzucające się podobieństwo polegało na sposobie oddychania – rytmie oddechu. Jak zauważa Špidlík, sam Ignacy wspomina o tym w sposób bardzo ogólny: „Przy każdym oddechu modli się człowiek myślnie, mówiąc w myśli jedno słowo Ojczy nasz albo innej jakiej modlitwy, którą się odprawia. A zatem między jednym

³⁴⁵ Zob. *Ibid.*, s. 46.

³⁴⁶ T. Špidlík, *Lo starests Ignazio, Un esempio di paternità spirituale...*, *op. cit.*, s. 65.

³⁴⁷ *Ibid.*, s. 64.

³⁴⁸ Zob. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 47.

³⁴⁹ Por. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne* (tłum), M. Bednarz, Kraków 1994, na przykład ĆD nr 91.

a drugim oddechem mówi się tylko jedno słowo³⁵⁰. Z kolei zauważał Sołowjow: „Oddech jest podstawowym warunkiem życia oraz głównym sposobem, w jaki nasze ciało komunikuje się z otoczeniem. A skoro duch ma władać ciałem, to jest pożądane, aby ta podstawowa czynność znajdowała się pod kontrolą woli człowieka; wiadomo też, że już od starożytnych czasów w wielu miejscach pojawiały się różne metody ascetyczne dotyczące sposobu oddychania³⁵¹. Špidlík w funkcji oddechu dostrzega odkrywanie środowiska życiowego, co u hezychastów wiązało się z łączeniem oddychania z aktami strzelistymi. Celem nie jest mnożenie refleksji na temat poszczególnych słów modlitwy, ale raczej ich eliminacja, co koresponduje ze myślą Ignacego. Nie wyklucza on medytowania nad znaczeniem słów w rytm oddechu, lecz chodzi mu bardziej o to, aby skoncentrować się na „tej osobie, ku której kieruje się modlitwą, albo na lichocie własnej, albo na różnicy między wzniosłością tej osoby a naszą własną lichotą³⁵²”.

Czeski myśliciel trafnie podkreśla, że Modlitwa Jezusowa wyraża wskazane uczucia, przy czym hezychasty zalecają używanie zawsze takiej samej formuły. Ignacjański model odbiega od tych zaleceń, zakładając różnorodność: „podobne uczucia można w sobie wzbudzić odmawiając albo „Ojczy nasz”, albo „Zdrowaś Maryjo” lub jakąkolwiek inną modlitwę³⁵³. Zalecenia hezychastów nie były przestrzegane rygorystycznie, co również skutkowało różnorodnością wezwań – aktów strzelistych.

Należy zauważyć, że przy dużej dowolności formuł medytacja ignacjańska posiada klasyczny schemat, w którym Ignacy mówi o władzach człowieka według kryteriów własnej epoki, ale pojęcia psychologiczne, którymi się posługuje, są podobne do współczesnych: pamięć, wyobraźnia, intelekt, wola, uczucia, zmysły zewnętrzne. „Ma również świadomość tego, jak ważną rolę odgrywa ciało i jego pozycja³⁵⁴”. Dla pełniejszego obrazu doświadczenia duchowego Ignacego Loyoli należy przyjrzeć się choćby pobieżnie tym elementom.

W starożytności szczególnie stoicy cenili pamięć jako bogactwo władz umysłowych. Człowiek, który pozbawiłby się jej, traci własną tożsamość i spójność. Jeszcze większe

³⁵⁰ Zob. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 48.

³⁵¹ W. Sołowjow, *Uzasadnienie dobra: filozofia moralna*, P. Rojek (tłum.), Kraków 2008, s. 52.

³⁵² Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne...*, *op. cit.* nr 258.

³⁵³ Zob. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 49.

³⁵⁴ Zob. *Ibid.*, s. 52.

znaczenie ma pamięć o przeszłości pielęgnowana w objawieniu biblijnym, które jawi się jako splot znaków, interwencji Boga tworzących historię zbawienia. Modlący się chrześcijanie usiłują włączyć się w tę historię na sposób sakramentalny dzięki liturgicznej anamnezie. Natomiast w prywatnej modlitwie to lektura Biblii pozwala przez medytację przekroczyć granicę czasu dzięki wspomnieniu świętych wydarzeń. Człowiek zatopiony w modlitwie czuje się obecny pośród uczestników scen biblijnych, współtowarzyszy uczniom zebranych wokół Jezusa, staje się świadkiem Jego życia i nauczania. Również Ignacy preferuje anamnezę, np.: „Patrząc na Jezusa siedzącego na górze i słuchać tego, co mówi”³⁵⁵. To wprowadzenie w medytację pobudza do przypomnienia sobie historii. Czyni to z całą prostotą bez zbędnej retoryki i przesady.

Wraz z pojawieniem się Ćwiczeń Ignacego w Rosji, elementem uważanym za aberrację i przez wielu atakowanym było wyobrazeniowe „ustalenie miejsca”. Element ten miałby się kłócić z nauczaniem Ojców, zwłaszcza greckich, którzy nie pochwalali posługiwania się wyobraźnią w modlitwie. W związku z tym T. Špidlík będąc nie tylko teoretykiem duchowości zauważa: „Wyobraźnia zaś jest niezbędna, aby naprawdę czuć się uczestnikiem jakiegoś wydarzenia z przeszłości. Celem jest wyobrażenie sobie nie rzeczy iluzorycznych, ale odczucie własnego «ja» jako obecnego w prawdziwej, choć odległej rzeczywistości”³⁵⁶. W kontekst ten dobrze wpisują się słowa P. Florenskiego na temat wewnętrznego procesu powstawania ikony: „W umyśle artysty pojawia się najpierw pewna «wizja». Jednak nie jest ona natury duchowej, nie posiada konkretnej formy. Następnie przychodzi czas niepokoju. Człowiek szuka koniecznie jakiejś formy, aby się wypowiedzieć. Niecierpliwi artyści zdają sobie z tego sprawę, że świat, który narzuca się ich oczom, nie odpowiada ich duchowej wizji, tworzą formy fantastyczne, nierzeczywiste. Jest to znak sztuki fałszywej. Prawdziwi artyści czekają na moment, w którym odkryje się związek między pierwotną duchową wizją a jakąś konkretną, rzeczywistą formą z tego świata, która jest w stanie przywołać i uobecnić to, co się widziało bez formy”³⁵⁷. T. Špidlík dostrzega analogię między takim podejściem a myślą Ignacego polegającą na „oglądaniu okiem wyobraźni miejsca materialnego, gdzie znajduje się to, co chcę

³⁵⁵ Zob. T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 58.

³⁵⁶ *Ibid.*, s. 59.

³⁵⁷ Zob. P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, red. E. Zolla, Marsilio 2018, ss. 74 nn.

uczynić przedmiotem kontemplacji [...] np. świątynię lub górę, na której znajduje się Jezus Chrystus”³⁵⁸.

Dla Ojców greckich władzą, która wchodzi w kontakt z Bogiem jest *nous*: „umysł, intelekt – organ ze swej natury kontemplacyjny, modlący się”³⁵⁹. Wynika to z faktu, że kładziono wielki nacisk na wybitność intelektu, który wznosi się do poznania rzeczy niebieskich dzięki (jak uważano) pokrewieństwu ze światem wyższym. Zwykle jednak rozróżnia się między *nóus* a *dianoia*. Rozumowanie nie jest kontemplacją ani według Platona, ani według mistyków chrześcijańskich. Platonizm lekceważył zmysły i twierdził, że z ich pomocą nie można osiągnąć prawdy. Dla Platona „najlepszą rzeczą w duszy”, „pilotem duszy”, władzą, która jest w kontakcie z Bogiem jest *nous*, inteligencja. Ta tradycja, skorygowana i schryścianizowana, przetrwała w klasycznej definicji modlitwy: wzniesienie *nous* ku Bogu. Sposób myślenia, w którym to nadrzędne miejsce w poznaniu Boga przypadło intelektowi, miało również swoje odbicie w Biblii. Dlatego podczas tłumaczenia Biblii z języka hebrajskiego na język grecki (Septuaginta), hebrajskie *lev* czy *levav* oznaczające „serce” nie mogło być przetłumaczone inaczej jak tylko *nous*, czyli umysł lub intelekt³⁶⁰. Jednakże jednostronność tego tłumaczenia wydała swoje owoce bardzo szybko między innymi w postaci gnostycyzmu skrajnie identyfikującego życie duchowe z poznaniem – gnozą. Z tego względu myśl duchowa starożytnego Wschodu wykazywała niechęć do ideału kultury greckiej. Prawda o akcie stworzenia i Wcieleniu zmusiła Ojców do zajęcia bardziej umiarkowanego stanowiska. Ponieważ Bóg objawia się w rzeczach widzialnych i jawi się w ludzkim ciele, poznanie Boga musi się przynajmniej zacząć od poznania zmysłowego³⁶¹. Stąd koniecznym stały się pewne uściślenia związane z pojęciem *nous*, by nadać mu właściwy sens chrześcijański. Myślenie, które osiąga Boga, nie jest *diánoia*, myśleniem dyskursywnym, lecz intuicją, jest rodzajem „zmysłu duchowego”. Musi być oczyszczone, a przede wszystkim oświecone przez Boga, przebóstwione³⁶².

³⁵⁸ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne...*, *op. cit.*, ĆD nr 47.

³⁵⁹ Zob. T. Špidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano...*, *op. cit.*, ss. 303 nn.

³⁶⁰ J. Kraśniewska, *Antropologiczno-duchowy wymiar serca w teologii duchowości kardynała Tomáša Špidlíka*, „Duchowość w Polsce”, nr 18, 2016, s. 221.

³⁶¹ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, J. Naumowicz (red.), J. Dembska (tłum.), Kraków 1997, s. 128.

³⁶² *Ibid.*, s. 129.

Człowiek jest *logikói* z natury, jego *noús* jest obrazem Boga, uczestniczy w boskim Logosie i już posiada objawienie w swoim sercu. Jednak, jak podkreśla ojciec Špidlík: „Nieodzownym warunkiem tego objawienia jest czystość *noús*, duchowego oka, serca. Zarówno platonicy, stoicy, jak i chrześcijanie podkreślają konieczność oczyszczenia, aby osiągnąć teorię; różnice pojawiają się wtedy, gdy trzeba konkretnie określić, na czym to oczyszczenie polega, czy na oczyszczeniu ciała, czy zmysłów, czy złych myśli, namiętności, grzechów”³⁶³. Teolept z Filadelfii, bizantyjski autor z XIV wieku dowodził, że aby przeniknąć do sanktuarium intuicyjnego umysłu, który „widzi” Boga, należy przejść drogę umysłu dyskursywnego (*diánoia*). Ignacy również podziela tę opinię: „we wszystkich ćwiczeniach duchowych posługujemy się aktem rozumu, by rozważać i aktami woli, by wzbudzać uczucia. Należy przeto zwrócić uwagę na to, że w uczuciach woli, kiedy rozmawiamy ustnie lub myślnie z Bogiem, Panem naszym, lub z jego świętymi, wymagane jest większe uszanowanie z naszej strony, niż kiedy posługujemy się tylko rozumem dla zrozumienia”³⁶⁴.

Z kolei zagadnienie woli, wolnych decyzji człowieka mają bezsprzecznie doniosłe znaczenie dla modlitwy, która jest poszukiwaniem woli Bożej. Średniowieczni autorzy – św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura oraz inni – utożsamiali „serce” i „uczucia” z aktami woli, która jest wolna i zdolna do miłości. „Jest przeto wola władzą bardziej właściwą dla modlitwy niż rozumu”³⁶⁵. Ignacy Loyola wyraża przekonanie, że silna wola potrafi uzdrowić serce, tłumiąc uczucia przeciwne. „Otóż gdyby taka dusza miała nieuporządkowane przywiązanie i skłonności do jakiejś rzeczy, bardzo jest jej pożyteczne, aby ze wszystkich sił naginała się ku temu, co jest przeciwne temu jej złemu przywiązaniu”³⁶⁶. T. Špidlík, podobnie jak Teofan Pustelnik, dostrzega, że zadaniem woli jest edukacja serca, której służy ignacjański szczegółowy rachunek sumienia, jak również funkcja kierownika duchowego. Zwłaszcza w drugim przypadku trzeba ogromnej czujności, by uniknąć dwuznaczności, jaka mogłaby zniszczyć czy zniekształcić pojęcie wolnej woli człowieka, która jest fundamentem cnoty. Jak podkreśla T. Špidlík: „Nie chodzi o to, by «niczego nie chcieć». Tak jak egoizm jest zepsutą

³⁶³ T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico...*, op. cit., s. 304.

³⁶⁴ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, op. cit., s. 65.

³⁶⁵ *Ibid.*, s. 67.

³⁶⁶ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne...*, dz. cyt., ĆD nr 16.

miłością własną, tak wolna wola oznacza użycie tej szlachetnej zdolności dla zniekształconych celów. Zrozumiemy to dzięki analizie złych myśli³⁶⁷.

Aspekt uczuciowy początkowo lekceważony przez Ojców greckich, którzy przyznawali prymat „duchowości kontemplacyjnej”, stanowi ważny element całości. Wcześniej dostrzegano pierwszeństwo „umysłu” w życiu duchowym, starano się „widzieć Boga” we wszystkich rzeczach. To zaś, co było bliskie zmysłom wydawało się podejrzanym o cielesność. Jednak po pojawieniu się „duchowości uczuciowej”, którą opisują takie terminy jak: „doświadczenie” (*peira*), „uczucie” (*aisthesis*), zachęca się do „smakowania słodczy” rzeczy Bożych³⁶⁸. Również dla Ignacego ten aspekt miał ważne znaczenie. T. Špidlík jest zdania: „W żaden jednak sposób nie pragnie przez to zanegować lub pomniejszyć znaczenia innych psychologicznych sfer ludzkiego życia. Ignacy nie był na pewno «uczuciowym», w pejoratywnym sensie tego słowa, typem człowieka³⁶⁹.”

Ważnym elementem, którego Špidlík nie pominął w swych badaniach, jest ciało stanowiące istotny komponent w dialogu między bytami cielesnymi. Od starożytności zastanawiano się, w jaki sposób cielesne organy oraz zewnętrzne otoczenie mogą pomagać lub przeszkadzać w dialogu z Bogiem, który jest czystym duchem³⁷⁰. Łatwo można dostrzec, że ludzka komunikacja opiera się nie tylko na werbalnym wyrażaniu swych uczuć, myśli i woli, ale również w dużej mierze zaangażowane są w nią zarówno gesty, postawy i mimika twarzy. Potwierdzają to także teksty biblijne opisujące: wznoszenie rąk ku niebu (Ps 62,5), zginanie kolan (Ef 3,14), wznoszenie oczu (Ps 122,1). Św. Bazyl dostrzega między ciałem i duszą wprost pewną zależność: „Spójrz, jak siły duszy wpływają na ciało, a z drugiej strony – jak uczucia duszy zależą od ciała³⁷¹”. T. Špidlík zaznacza: „Jest rzeczą zrozumiałą, że odróżnia się gesty oficjalne, liturgiczne, od prywatnych, a wśród tych ostatnich są i takie, których nie radzi się wykonywać publicznie³⁷²”. Znane są w historii takie sytuacje, gdy pewne gesty

³⁶⁷ T. Špidlík, *Kierownictwo duchowe według św. Ignacego Loyoli...*, *op. cit.*, s. 26.

³⁶⁸ T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico...*, *op. cit.*, s. 21n.

³⁶⁹ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 70.

³⁷⁰ *Ibid.*, s. 55.

³⁷¹ Św. B. Wielki, *Wybór homilij i kazań*, T. Sinko (tłum.), Kraków 1947, s. 47.

³⁷² T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 55.

prowokowały i wzbudzały emocje, a nawet sytuacje kryzysowe. Podczas praktykowania modlitwy nie powinniśmy mieć z takimi gestami do czynienia. Tym, na co należy zwrócić uwagę w trzecim rodzaju modlitwy Ignacego, jest powiązanie słów z rytmem oddechu. Nieprzypadkowo narzuca się analogia do metody psychofizycznej hezychastów, w której ciało uczestniczy w modlitwie podobnie jak w praktykach jogi³⁷³. Podobieństwo można również dostrzec w „metodzie” zaproponowanej przez Pielgrzyma rosyjskiego³⁷⁴.

T. Špidlík zauważa: „Modlitwa ustna posługuje się tu słowem jako symbolem, może być ono zastąpione gestem, powiązany z myślą prawami kojarzenia. Jeśli modlitwa jest połączona z biciem serca lub z oddechem, «podstawowymi gestami», to staje się nieodłączna od samego życia”³⁷⁵. Nie jest to „sztuka dla sztuki”, a sama technika nie stanowi modlitwy, ale jest jednym ze środków do osiągnięcia harmonii i wewnętrznego spokoju. Innymi mogą być warunki zewnętrzne, tak pożądane i skrzętnie dobierane.

W tej kwestii autorzy duchowi zgodnie twierdzą, że na niewiele się zda poszukiwanie miejsc odosobnienia i samotni, jeśli nie będzie temu towarzyszył „eremityzm wzroku”. Samo miejsce może nastrajać do wyciszenia i refleksji, jednakże nie będzie strażnikiem zmysłów i niepożądanych myśli. Dobrze rozumiał ten problem Ignacy Loyola, pouczając podejmujących ćwiczenia: „Mieć wzrok spuszczonego poza wypadkiem przyjmowania lub żegnania kogoś, z kim rozmawiałem”³⁷⁶.

Cała myśl Ignacego Loyoli, podobnie jak tradycja wschodnia, koncentruje się na osobie, stąd rozpoczyna swoje ćwiczenia słowem „człowiek”, co stwarza okazję do refleksji nad antropologicznym aspektem doskonałości chrześcijańskiej. T. Špidlík akcentuje: „Stworzenie nie jest mechaniczną «wytwórczością», jest wezwaniem, jest słowem skierowanym do człowieka, a od jego odpowiedzi zależy istnienie bytów. Wynika z tego, że człowiek jest z istoty swej bytem w dialogu z Bogiem, tak w swoim myśleniu, jak i działaniu”³⁷⁷. Niestety, wartość „trzech sposobów modlitwy” zawarta w Ćwiczeniach nie jest wystarczająco doceniana

³⁷³ Por. *Ibid.*, s. 56.

³⁷⁴ A. Wojnowski (red.), *Opowieści pielgrzyma...*, *op. cit.*

³⁷⁵ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 367.

³⁷⁶ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne...*, *op. cit.*, ĆD nr 81.

³⁷⁷ T. Špidlík, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu...*, *op. cit.*, s. 175.

przez komentatorów. Jak podkreśla T. Špidlík: „Ich znaczenie odkrywa się dopiero wtedy, gdy patrzy się na nie w świetle nauki starożytnego monastycyzmu”³⁷⁸.

Inną kwestią jest mniemanie, że Kościół łaciński skoncentrował swą uwagę na krzyżu i męce Chrystusa, a Wschód przeciwnie – chce bardziej przeżywać „radość paschalną”. T. Špidlík poszukując źródeł takiego przekonania odwołuje się do Evdokimova, który twierdzi: „Ochrzczony i uświęcony przez Komunię Eucharystyczną chrześcijanin znajduje się w stanie, który «ontologicznie» przewyciężył już śmierć, ale «fenomenologicznie» jego grzechy stoją przed nim i czuje obecność bólu”³⁷⁹. W takiej perspektywie „radość paschalna” jest stanem ducha, w którym ontologiczna rzeczywistość przeważa w naszej świadomości i odczuwa się ją intensywniej niż fenomenologiczną. Špidlík podkreśla sensowność wysiłku odkrywania głębi rzeczywistości chrześcijańskiej, którą jest radość w miłości. Wskazuje: „Nie może zaistnieć takie doświadczenie chrześcijańskie, którego ostatecznym celem nie byłaby miłość”³⁸⁰. Według tradycji wschodniej jest ona „bramą poznania”, wprowadza nas ostatecznie w przemienione widzenie całego życia i wszystkich elementów świata.

W takiej perspektywie przyjrzymy się wybranym aspektom rosyjskiej prawosławnej filozofii religii zwracając szczególną uwagę na: serce, miejsce dokonującego się dialogu człowieka z Niepojętym, umieszczonego w kosmosie oraz sztuki prowadzącej do kontemplacji ikony – okna prowadzącego do Sofii.

³⁷⁸ *Ibid.*, s. 176.

³⁷⁹ *Ibid.*, s. 178.

³⁸⁰ *Ibid.*, s. 179.

3. Tomáša Špidlíka interpretacja rosyjskiej filozofii religijnej

3.1 Renesans rosyjskiej filozofii religijnej – nierozdzielność religii i filozofii

Przedstawienie pełnego obrazu XIX i XX-wiecznej filozofii rosyjskiej byłoby zadaniem przekraczającym możliwości i zakres naszych poszukiwań. Obszar badań jest tak rozległy, że stanowi materiał na samodzielną rozprawę, a dokładniej – szereg prac. Sugerując się wskazaniem samego Tomáša Špidlíka: „Na temat filozofii rosyjskiej, jej historii i specyficznych cech, nie brak znaczących opowiadań zarówno w Rosji, jak i za granicą”³⁸¹, pragnę ukazać najważniejsze wątki, do których odniósł się nasz myśliciel. Z tej perspektywy istotnym jest ukazanie wyróżniających się idei XIX i XX-wiecznej prawosławnej rosyjskiej filozofii religijnej, która w tym okresie przeżywa swój renesans.

Špidlík w swoich działaniach dążył do zjednoczenia zachodniego racjonalizmu z intuicyjną przenikliwością, charakterystyczną dla rosyjskich myślicieli religijnych. O trudnościach, jakie napotykał na swojej drodze wynikających z różnic metodologicznych, niech świadczą słowa wypowiedziane przez Bierdiajewa: „Na Zachodzie między teologią i filozofią istniało ostre rozgraniczenie; filozofia religijna była zjawiskiem rzadkim i nie sprzyjali jej ani teologowie, ani filozofowie. W Rosji na początku stulecia filozofia, która przeżywała bujny rozwój, nabierała charakteru religijnego, a wyznanie wiary uzasadniane było na sposób filozoficzny”³⁸². Špidlík wskazuje na zależności, jakie istnieją między myślą a religią: „Podobnie jak trudno jest zrozumieć myślicielowi rosyjskiemu dwa «społeczeństwa doskonałe» w ich wzajemnym rozdzieleniu, tak samo trudno mu zarysować granice między myślą ludzką a religijną”³⁸³. Taki porządek myślowy według Špidlíka nieuchronnie prowadził do wniosku, że filozofia jest nieodłączna od kultu i modlitwy. „To kult zmienia dane naturalne w dane idealne i tylko w taki sposób filozofia staje się czymś realnym, staje się «konkretnym

³⁸¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, op. cit., s. 122.

³⁸² M. Bierdiajew, *Rosyjska idea...*, op. cit., s. 163.

³⁸³ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, op. cit., s. 124.

idealizmem»³⁸⁴. Dlatego filozofia nie tylko jest nieodłączna od kwestii religijnych, ale – zgodnie z tradycją rosyjską – nie może się od niej nigdy odrywać, w szczególności od religii chrześcijańskiej.

Takie przekonanie można pojmować i interpretować na różne sposoby. Špidlík ukazuje dwie możliwości oddziaływania: „Z jednej strony sprzyja ono postawie, którą można by nazwać «klerykalną». Milsza jest oczywiście postawa «duchowa»³⁸⁵. Z tą drugą nasz myśliciel wiąże głęboką nadzieję i w ramach niej dokonuje swoich poszukiwań.

Istotnym elementem tych poszukiwań stało się zagadnienie wolności. Zarówno Wschód jak i Zachód zgadzają się co do znaczenia wolności. Špidlík trafnie zauważa: „Nie zawsze jednak człowiek zdaje sobie sprawę, o jakiej wolności mówi”³⁸⁶. Na ogół sprowadza się ją do *liberum arbitrium*, czyli możliwości wyboru między jednym a drugim. Nasz myśliciel wskazuje na konsekwencje błędnych wyborów: „jeśli skierujemy całą uwagę na możliwość robienia tego, co chcemy, skupiamy się na sobie i odcinamy relacje z Bogiem, z innymi ludźmi, a nawet ze światem zewnętrznym”³⁸⁷. W tym kontekście P. Evdokimov podkreśla: „Dlatego ascetyzm przede wszystkim dąży do wyzbycia się własnej woli i do wyzwolenia się od wszelkiej konieczności związanej ze światem i naturą. Właśnie w wyrzeczeniu się tego, co wiąże się z niższą naturą, przejawia się wolność naszej rzeczywistej osoby, którą uwalnia ona od wszelkiej ograniczoności indywidualnej i naturalnej i czyni «katolicką», czyli nieskończenie rozszerzoną i «wszystko obejmującą»³⁸⁸.

Špidlík przyglądając się mentalności rosyjskiej dostrzega pewną antynomię charakteru objawiającą się w fatalizmie i „wolniicy”. Dla ukazania pierwszej postawy odwołuje się do Tołstoja, który nie zaprzecza tej charakterystyce, lecz wskazuje u jej podstaw leżący dar wrodzonej mądrości: „Człowiek uznaje, że życie ma swój bieg, i przystosowuje się do niego

³⁸⁴ Zob. *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*, s. 125.

³⁸⁶ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, *op. cit.*, s. 124.

³⁸⁷ Zob. T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III*, Lipa 2019, s. 21.

³⁸⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, J. Klinger (tłum.), Warszawa 1986, s. 92.

bez niepotrzebnego oporu”³⁸⁹. Taka postawa nie wywodzi się jednak z mądrości Ewangelii, a raczej z cechy narodowej. Czy jednak rzeczywiście świadczy to o rosyjskim fatalizmie? Dla rozjaśnienia obrazu Špidlík przywołuje myśli Bierdiajewa, który dostrzega dwa aspekty antynomicznego charakteru rosyjskiego – służalczą uległość i ducha buntu. „Wolnica (*zbiegostwo*) kozacka była niezwykle interesującym zjawiskiem w historii Rosji; najpierw wyraża ono biegunowość (polarność), antynomiczność rosyjskiego charakteru. Z jednej strony lud rosyjski pokornie pomagał w kształtowaniu despotycznego, absolutnego państwa. Z drugiej strony uciekał przed nim, między innymi, w postaci zbiegów, buntował się [...]. Kozacka «wolnica», w której skupiało się kilka warstw społecznych, stanowiła w historii Rosji element anarchistyczny, przeciwwagę państwowego absolutyzmu i despotyzmu”³⁹⁰. Nie rozstrzyga to jednak, czy te sprzeczne postawy są typowo rosyjskie.

T. Špidlík nie ma żadnych wątpliwości, iż relacja między porządkiem publicznym a wolnością osobistą pozostanie zawsze czymś podstawowym w naszym życiu. Poszukuje jednak innej koncepcji wolości, gdyż ta wywodząca się z życia świeckiego, jest zbyt wąska. Odwołuje się do czasów Ojców, wśród których Grzegorz z Nyssy wskazuje na wolność jako cechę odróżniającą człowieka od innych istot widzialnego świata. Według niego wolność powinna tylko dawać możliwość wyboru między jedną a drugą rzeczą, „między dobrem a złem”³⁹¹. Czeski filozof akcentuje dostrzeżoną u Ojców potrzebę nadania głębszego znaczenia tej wolności i nieograniczenia jej do możliwości wyboru pomiędzy dwiema lub wieloma możliwościami. Jest ona siłą sprawczą istnienia. Podobnie postrzega ją Bierdiajew, opisując jako „wolność twórcza”³⁹².

Dla naszego myśliciela takie ukazanie nie stanowi wyczerpującego przedstawienia sensu wolności rozumianej w duchu rosyjskim. Stąd dla ukazania pełnego spektrum zawartego w rosyjskiej refleksji odwołuje się do przemyśleń Dostojewskiego, który uważany jest za jednego z największych mistrzów wolności w czasach nowożytnych. Rosyjski pisarz swoje myśli

³⁸⁹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 31.

³⁹⁰ Por. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea...*, *op. cit.*, s. 31.

³⁹¹ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich...*, *op. cit.*, s. 75.

³⁹² Por. T. Špidlík, *W stronę mariologii antropologicznej w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka*, „*Salvatoris Mater*”, t. 8, nr 1–2, 2008, s. 235.

ukazuje przede wszystkim w powieściach, ale niekiedy także w *Dzienniku*, będącym źródłem wielu cennych idei. Špidlík przedstawia je w sposób systematyczny ujmując ich intuicje i wzajemne powiązania. Koncepcja wolności u rosyjskiego pisarza jest dynamiczna, co wyraża się w postawie człowieka, który odkrywając swoje zniewolenie, z ogromną determinacją pragnie wolności i jest nią zafascynowany. Czeski filozof, jak zawsze, z ogromnym wyczuciem, określa taką postawę następująco: „Człowiek jest wolny, a jednak wszędzie jest spętany jak niewolnik!”³⁹³.

Podążając za Dostojewskim, Špidlík dotyka wolności, której cechą jest bezgraniczność. Jest to aspekt łatwy do stwierdzenia zarówno u siebie, jak i u innych. Nasz myśliciel podkreśla: „każde ograniczenie wolności, choćby najmniejsze, jest odczuwane jako obraza godności osoby. Człowiek pragnie mieć wolny wybór, czy chodzi o dobro, czy o zło”³⁹⁴. Taki zakres wolności wprowadza możliwość samounicestwienia, „wtedy wolność jawi się jako tragiczny przywilej”³⁹⁵. Wolność rozpoznaje się wówczas jako czynnik zagrażający właściwemu porządkowi życia i społeczeństwa. Wydaje się więc słusznym, aby zapobiec wielkim nieszczęściom, należy ustalić granice wolności. Špidlík doświadczony latami wojny, okupacji i komunizmu doskonale zdaje sobie sprawę z konsekwencji hołdowania takiej postawie. Zdroworozsądkowe rozwiązanie podsuwa Wielki Inkwizytor Chrystusowi w powieści *Bracia Karamazow*. Dostojewski jednak ukazuje odmienną postawę Chrystusa, na którą zwraca uwagę nasz myśliciel: „Wobec takich motywacji Chrystus milczy; On bowiem jest wolnością absolutną, bez granic”³⁹⁶. Taka postawa ze względu na swoje pochodzenie wymyka się zdroworozsądkowemu wyborowi między „różnymi wolnościami” stanowiąc źródło wolności doskonałej.

Kontynuując poszukiwania Špidlík zwrócił uwagę na nieracjonalność, metalogiczność wolności. Podążając za myślą Dostojewskiego ukazuje niechęć do jakichkolwiek granic nakładanych siłą przez prawo czy porządek. Nie postępuje zgodnie z zamysłem filozofów Oświecenia chcących przekonać o rozumności działania człowieka. Podążając za

³⁹³ *Ibid.*, s. 235.

³⁹⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 34.

³⁹⁵ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, *op. cit.*, s. 124.

³⁹⁶ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 34.

Dostojewskim, widzi człowieka, który „nie idzie za logiką rozumu, jest raczej szalony i woli być takim, bo przynajmniej wtedy jest wolny”³⁹⁷. Często właśnie w taki sposób przez otoczenie postrzegani byli rosyjscy pielgrzymi. Pozornie wydaje się jakoby zewnętrzna postawa szaleństwa otwierała możliwość postępowania bez większych ograniczeń. Nie wyczerpuje ona jednak zainteresowań czeskiego myśliciela, który konsekwentnie poszukiwał kolejnych rozwiązań.

Stąd następną cechą wolności, której analizy podejmuje się Špidlík podążając za myślą Dostojewskiego, jest demoniczność. Skutki tej cechy Dostojewski ukazuje w powieści *Biesy*. W opisaney historii rodziny Karamazow ojciec nie uznaje żadnych granic w życiu seksualnym i zostaje w końcu zabity przez własnego syna. Dimitri Karamazow odrzuca nakładanie granic swym uczuciom oraz namiętnościom i kończy w więzieniu, Iwan Karamazow nie umie powściągnąć swego rozumowania i ekstrawagancji myślowych i popada w obłąd. Podsumowując ciąg zdarzeń ukazanych przez Dostojewskiego, Špidlík, jak zawsze celnie, puentuje: „Oto rezultaty, do których doprowadza demon wolności. Wyzwała on człowieka, aby go zniszczyć”³⁹⁸. Stwierdzenie jakże trafne w szerokiej perspektywie historii Rosji, jak również każdej pojedynczej osoby o władniętej demonicznością.

Czeski myśliciel sięga po dalsze przykłady. Możliwością wyjścia z tej pesymistycznej wizji rzeczywistości jest prawdziwa wolność, która ma wymiar chrystologiczny. Wskazuje ona na konieczność przekroczenia granic człowieczeństwa i stania się „boskim”. Człowiek posiada tę możliwość, jeśli odczuwa demoniczne opętanie i identyfikuje się z Chrystusem. Dokona się wówczas przebóstwienie doskonalące zarazem jego człowieczeństwo. Špidlík wskazuje gotowy sposób osiągnięcia tego stanu: „Aby być wolnym, trzeba rzeczywiście przekroczyć granice tego, co ludzkie i stać się «boskim»”³⁹⁹. Tak według autora został przedstawiony Alosza Karamazow, prawdziwie wolny człowiek pośród istot, które żyją zniewolone jedne przez drugie i przez siebie same⁴⁰⁰. Co więcej, nasz myśliciel rozszerza tę perspektywę. Wolność chrześcijańska to możliwość wejścia w osobową relację z Bogiem i innymi ludźmi.

³⁹⁷ *Ibid.*, s. 34.

³⁹⁸ *Ibid.*, s. 35.

³⁹⁹ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, *op. cit.*, s. 125.

⁴⁰⁰ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 35.

Poprzez filozoficzno-teologiczną analizę problemu wolności Špidlík dochodzi do swojego ulubionego stwierdzenia: „Osoba jest agapiczna”. Pojęcie wolności jest nieodłączne od miłości⁴⁰¹. Dla potwierdzenia swojego poglądu sięga do myśli B. Wyszesławcewa, który pisze: „Miłość jest elementem konstytutywnym osoby. Bez niej wolność człowieka byłaby satanistyczna”.⁴⁰² Z taką perspektywą myślową korespondują słowa Bierdiajewa: „Sama osoba jest oczywistą i najwyższą wartością, ale istnieje ona jedynie przy istnieniu wartości ponadosobowych, bez których przestaje istnieć. To właśnie znaczy, że istnienie osoby zakłada istnienie Boga, wartość osoby zakłada najwyższą wartość Boga. Jeśli nie ma Boga jako źródła wartości ponadosobowych, to nie ma wartości osoby, jest tylko indywiduum podporządkowane rodowemu życiu przyrodniczemu”⁴⁰³.

Nie wyczerpuje to jednak całego charakteru wolności – kolejną jej odsłoną jest eschatologiczność. Wiąże się ona z już wspomnianym Aloszą – bohaterem Dostojewskiego – który po śmierci starca Zosimy oczekiwał na cud niezniszczalności ciała potwierdzający jego świętość. Gdy to nie następuje, dokonuje się w nim przemiana, dzięki której zrozumiał, że pełną wolność uda się odnaleźć dopiero przy drugim przyjściu Chrystusa Wybawiciela. Obecna niewola jest konsekwencją naszych złych wyborów i przyczyną cierpienia, które należy uznać za szczególną łaskę Boga. Špidlík dla podkreślenia tej myśli przytacza Bierdiajewa: „Cierpię, a więc jestem – oto właściwa interpretacja słów Kartezjusza”⁴⁰⁴. W tej perspektywie cierpienie ma charakter oczyszczający i budzący samoświadomość swojej nędzy wynikającej z błędnych wyborów.

Czeski filozof jest przekonany, że Dostojewski w swoisty sposób zobrazował koncepcję wolności, która pozostaje naprawdę charakterystyczna dla myśli rosyjskiej. Co więcej, stwierdza: „Udaje się więc przekroczyć antynomię, która nie wyraża się już w kategoriach «fatalizmu» i *wolnicy*, lecz staje się przeciwieństwem kenozy i twórczości, pogodzonymi w życiu trynitarnym i chrystologicznym oraz uczestniczącymi w życiu chrześcijanami”⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Por. R. Kimsza, *Od obrazu do podobieństwa...*, *op. cit.*, s. 42.

⁴⁰² T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, *op. cit.*, s. 22.

⁴⁰³ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka: zarys etyki paradoksalnej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2006, s. 62.

⁴⁰⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 36.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, s. 42.

Špidlík podkreśla, że nie ma potrzeby dowodzenia trafności tych rozważań: „Całą historia Europy pokazuje niespokojne poszukiwanie harmonii między dobrym porządkiem a wolnością. Teraz okaże się, jak trudny staje się dialog w zależności od tego, czy podchodzi się do sprawy z zasadami typowo chrześcijańskimi, czy przeciwnie, chce się rozstrzygać tzw. prawa człowieka tylko na poziomie zwanym świeckim”⁴⁰⁶.

Istotnym zagadnieniem, na które zwraca uwagę T. Špidlík, jest epistemologia, która prowadzi do pojęcia prawdy. Nasz myśliciel wskazuje na jej znaczenie w konstytuowaniu się myśli rosyjskiej: „Wiele czynników przyczyniło się do rozwinięcia typowej gnoseologii: dawna tradycja kontemplacyjna Kościoła wschodniego, wpływ idealistycznej filozofii niemieckiej, nierozzerwalna więź między filozofią a teologią, i na koniec – świadomość, że trzeba znaleźć nowe rozwiązanie sprzeczności, obecnych w myśli zachodniej”⁴⁰⁷. T. Špidlík wytycza trzy drogi poszukiwania: wiarę, teologię i filozofię. Zachód rozróżnia je starannie, co jest trudne do przyjęcia dla myślicieli rosyjskich. Nasz filozof wskazuje: „Ponieważ prawdziwe może być tylko poznanie duchowe, jest ono tożsame z wiarą. Ta zaś, choć jest metalogiczna, nie jest jednak a-logiczna; dlatego refleksja ludzka jest czymś uprawnionym w teologii naukowej.”⁴⁰⁸. Co więcej, jak zauważa Łoski: „Nie jest powtórzeniem scholastyki, opiera się na wszystkich danych nauki i nowożytnej filozofii”⁴⁰⁹. Czeski myśliciel ukazuje istotną zależność w poszukiwaniu prawdy religijnej: „Aby odnaleźć osobową i zarazem absolutną wartość prawdy religijnej, trzeba ją odczuć i zakosztować w intymnej relacji z osobą Chrystusa. Prawda jawi się jako odkrycie własnej refleksji, ale jednocześnie jest przyjmowana jako dar objawiony przez Boga, przez Chrystusa-Prawdę”⁴¹⁰. Špidlík odślania jeszcze jedną zależność: „Ten aspekt wiedzy odpowiada Hebrajskiemu słowu oznaczającemu prawdę: *emes*, słowu wypowiedzanemu przez tego, któremu można zaufać. Po pierwsze tą osobą jest sam Bóg, po drugie ten, kto jest Jego ludzkim pośrednikiem, np. postać ojca duchowego”⁴¹¹. We współczesnej terminologii

⁴⁰⁶ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, op. cit., s. 125.

⁴⁰⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, op. cit., s. 75.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, s. 427.

⁴⁰⁹ Por. *Ibid.*, s. 117.

⁴¹⁰ T. Špidlík, *Sentire e gustare le cose internamente...*, op. cit., ss. 23–24.

⁴¹¹ *Ibid.*, s. 24.

moglibyśmy powiedzieć: prawda jest dialogiczna. Czech przestrzega jednak przed pomijaniem niebezpieczeństwa absolutyzowania pojęć teologicznych ani zagrożeń racjonalizmu. Apofatyzm i postawa symboliczna – to odpowiedzi Wschodu na obydwie zagrożenia. Stąd łatwo dostrzec, że w Rosji trudno byłoby nakreślić dokładne granice między teologią, filozofią i innymi gałęziami ludzkiej kultury. Również tych, którzy poruszają się na tej płaszczyźnie trudno jest zaklasyfikować do jednej z grup specjalistów w danej dziedzinie nauki.

Špidlík przyjmuje epistemologiczne kryteria, zgodnie z którymi wiedza przechodzi przez relację, a zbliżając się do prawdy jest zarazem wynikiem zasady agapicznej. To miłość umożliwia dostęp do gnozy, co dokonuje się w wymiarze wspólnotowym⁴¹². Czeski autor wskazuje na odmiennosc myślenia wschodniego: „Wielka wiedza jest dzieckiem wielkiej miłości» – ale prawdziwa miłość przenosi nas ze sfery czysto ludzkiej do sfery boskiej. Dzięki temu pokonujemy relatywizm i wchodzimy w boski absolut”⁴¹³. Zasada ta jest dobrze znana kontemplacyjnej tradycji Wschodu. Poszerzając w ten sposób swoje życie przez życie innego człowieka, jednostka zdobywa wiedzę życiową, wiedzę nie oddzieloną od rzeczywistości, lecz jest nią przenikniętą. „Poza miłością nie można poznać ani jedności, ani wolności, ani prawdy. Wszystkie te rzeczy są do głębi ze sobą połączone, a oddzielają się jedynie wtedy, kiedy zabraknie miłości”⁴¹⁴. Špidlík akcentuje: „Jest to zasada przeciwstawiana zasadzie autorytetu, a także droga poznania będąca w opozycji do kartezjańskiego *cogito ergo sum*. Myślę nie ja, myślimy my, to znaczy myśli wspólnota miłości i nie myśl dowodzi mego istnienia, lecz wola i miłość”⁴¹⁵. Przy czym wola i miłość – konstytutywne elementy osoby – nie dają się ująć za pomocą racjonalnych kategorii. Jest tak dlatego, że – twierdzi Špidlík – osoba ludzka nie może zostać wyrażona w pojęciach. Wymyka się wszelkim racjonalnym definicjom, a nawet wszelkiemu opisowi, ponieważ każda cecha, którą chcielibyśmy ją scharakteryzować, znajduje się także u wszystkich innych jednostek⁴¹⁶. Rosyjski poeta Jewgienij Baratynski, przeciwstawiając się Kartezjuszowi, pisał: *amo ergo sum*, co dobrze tłumaczy słowa św. Grzegorza z Nyssy: „Nasz stwórcy dał nam miłość jako wyraz naszej postawy ludzkiej”.

⁴¹² Por. A. P. Bruno, *Persona-cuore-cosmo...*, *op. cit.*, s. 74.

⁴¹³ T. Špidlík, *Sentire e gustare le cose internamente...*, *op. cit.*, s. 23.

⁴¹⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 94.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Zob. T. Špidlík, *Życie po śmierci...*, *op. cit.*, s. 116.

Rosjanie widząc nieocenioną rolę epistemologii uczynili z niej nieodłączny element nauczania teologii w akademiach duchownych, co według Franka było uzasadnionym posunięciem wynikającym z niemożności mówienia o Bogu, nie zdawszy sobie najpierw sprawy, czym jest prawdziwe poznanie: „Poznanie przedmiotów nie obejmuje wszystkiego, co zawiera rzeczywistość; doświadczenie mistyczne ujawnia nam głębszą sferę, niewyraźną w pojęciach i «nieosiągalną»”⁴¹⁷. Tego odkrycia dokonali również inni intelektualiści rosyjscy, którzy wyjechali na studia do Europy Zachodniej i wrócili do kraju napelnieni wiedzą nie przynoszącą radości ich sercu. Špidlík trafnie punktuje: „Począwszy od słowianofilów aż po Andrieja Tarkowskiego, Rosjanie stale oskarżają kulturę zachodnią, że zatraciła duchowe widzenie świata (...). Twierdzą, że Zachód zapomniał o poszukiwaniu tego, co stanowi «centrum», co nadaje sens wszelkiej rzeczywistości”⁴¹⁸. W swoich spostrzeżeniach idzie jeszcze dalej: „Ten, który jest upragniony, chce ofiarować się i od samego początku komunikuje siebie w zadatku i poprzez symbole. Doświadczenie Boga, który oddaje się nam, jest *par excellence* poznaniem Boga, gdyż *agape* jest «definicją» Boga (1J 4,8.16). Jest poznaniem cudu Boga, takim, jakie objawione jest w Biblii i takim, jakie dusza odkrywa w sobie, kiedy czuje się kochana”⁴¹⁹. Czeski myśliciel odwołuje się do epistemologii w kluczowej dla niego kwestii – mistyce serca. Stąd koniecznym będzie podjęcie tego zagadnienia w szerszej perspektywie przy okazji omówienia wspomnianej kwestii w dalszej części pracy.

Dotychczas przeprowadzone analizy ukazują, jak istotną rolę odgrywa sposób poszukiwania prawdy, który ma zasadniczy wpływ na jej rozumienie. T. Špidlík dla zobrazowania tej myśli posługuje się badaniami przeprowadzonymi przez Florenskiego, który zaobserwował, że ten sam termin używany w różnych językach na oznaczenie prawdy, ukazuje interesujące rozbieżności w podejściu do tematu. Dzięki filologicznej analizie słowa *prawda* w czterech językach starożytnych, proponuje on refleksję nad kulturowymi implikacjami każdego znaczenia⁴²⁰. Warto przyjrzeć się tej analizie choćby pobieżnie dla głębszego zrozumienia zagadnienia.

⁴¹⁷ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2000, s. 301.

⁴¹⁸ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 76.

⁴¹⁹ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 258.

⁴²⁰ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 76.

Hebrajski czasownik *aman*, z którego powstało słowo *emet* (prawda), znaczy przede wszystkim: być mocnym, wiernym, godnym zaufania. Prawda stanowi więc właściwość, która dla Hebrajczyków była interpretowana w kontekście religijnym – tylko Jahwe jest godnym zaufania, dlatego Jego słowo jest pewne i przyjmowane z wiarą. Natomiast Grecy przesiąknięci raczej sceptycyzmem, niełatwo przyjmowali rzeczy, których nie było w zasięgu ich wzroku. Stąd *Aletheia* oznaczająca prawdę jest połączeniem partykuły *a* oraz *lethos* lub *lathos* (zapomniany, ukryty). Prawda jest więc tym, co człowiek odkrył, czego się nauczył. Špidlík dostrzega jeszcze jedną zależność: „Prawda, którą odkrywa jeden człowiek, nie musi być ujawniona przez drugiego. Postawa biblijna, gdzie prawda (*emet*) oznacza słowo, któremu można zaufać (stąd nasze: «Amen» – «tak jest», «niech się stanie»), bo jest w dobrej relacji do innego, w kontekście europejskim jawi się jako nienaukowa”⁴²¹. Ta postawa stoi w opozycji do łacińskiego *veritas* przywołującego raczej tajemnicę. U Słowian związanych z naturalnym cyklem przyrody objawiającym się zmianami pór roku tworzy się przekonanie, że to nie zjawiska same w sobie są wieczne, lecz życie jako takie. Stąd staro-cerkiewno-słowiańskie słowo *istina* wyraża nie tylko „to, co istnieje”, lecz także „to, co oddycha”. Znać *istina* znaczy więc wejść w kontakt z żywą rzeczywistością⁴²².

Poprzez to filologiczne wykazanie różnic i kontekstów Špidlík pragnie ukazać, z jakim rozczarowaniem Rosjanie podchodzili do zachodnich idei. Postawę tę ukazuje słowami rosyjskiego filozofa: „Tylko «my znamy to, czym żyjemy» – do takich wniosków doszedł Kiriejewski, który najpierw uczęszczał na wykłady Hegla w Niemczech, a następnie odkrył starców z Pustelni Optyńskiej. Zdał sobie wówczas sprawę, że prawda nie jest «martwym kapitałem»; rozpała ona duszę, daje życie”⁴²³. Koresponduje to również z myślą Florenskiego: „Prawda jest Osobą, która przejawia się w historii, a nie tylko abstrakcyjną zasadą. Innymi słowy, prawda nie jest przedmiotowa, lecz osobowa”⁴²⁴. Špidlík jest zdania, że prawda, nierozzerwalnie związana z życiem i działalnością człowieka, jest wynikiem wyboru dobra przeciwstawiającego się złu. Ten motyw wyboru sprawia, że etyka staje się szczególnym motorem rozwoju myśli filozoficznej, co jest widoczne w literaturze rosyjskiej.

⁴²¹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 126.

⁴²² Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, ss. 76–77.

⁴²³ *Ibid.*, s. 77.

⁴²⁴ *Ibid.*, s. 78.

Również w tym przypadku filologiczne dociekania przynoszą interesujące spostrzeżenia: termin *istina* (prawda) jest spokrewniony ze słowem *pravda* (sprawiedliwość). Nasz myśliciel dostrzega w tej postawie element, który może zostać odczytany w sposób negatywny: „Niezdolność rozdzielenia widzenia prawdy i moralności doprowadziła niektórych Rosjan do ateizmu. Bakunin w książce *Bóg i państwo* przedstawia swoje zastrzeżenia wobec chrześcijaństwa w następujących słowach: «Jak prawda religijna może być prawdziwa, jeśli to, co jest głoszone, pozostaje dalekie od życia»⁴²⁵. Špidlík, dostrzegając tę antynomie, dopatruje się jej przyczyn w charakterze życia Kościoła, który jest zarazem widzialny i niewidzialny. Odwołuje się do ascetów, którzy doświadczają ich osobiście, i przytacza słowa Archimandryty Sofronija: „Życie duchowe chrześcijańskiego ascety jest dziwne i niezrozumiałe. Jawi się ono jako splot zadziwiających sprzeczności: z jednej strony napaści szatańskie, opuszczenie przez Boga, ciemności śmierci i męki piekła; z drugiej – objawienie się Boga i światło Bytu nie mającego początku. Słowa jednak nie zdołają tego wyrazić”⁴²⁶. Rozwiązaniem tej antynomii jest droga duchowa, gdyż, jak twierdzi Florenski: „Dopiero wtedy, gdy zostajemy oświeceni przez łaskę, znikają te sprzeczności naszego umysłu, jednak nie na drodze racjonalnej, lecz w sposób nadrozumowy”⁴²⁷. Špidlík postrzega tę rzeczywistość jeszcze głębiej: „Pragnąć kogoś to w rzeczywistości świadczyć, iż posiada się świadomość jego wartości (...). Bóg gorąco upragniony, objawia więc mędrcom duchowym wartość, która przekracza wszelką inną rzeczywistość”⁴²⁸.

Doświadczenie tej rzeczywistości wymaga odpowiedniego „miejsca” czy „aparatu”, w którym można doświadczyć tej obecności – spotkania. Dla Tomáša Špidlíka tym wyjątkowym miejscem jest serce. W kolejnym punkcie przyjrzymy się mistyce serca będącej znakiem rozpoznawczym drogi naszego myśliciela.

⁴²⁵ *Ibid.*, s. 81.

⁴²⁶ *Ibid.*, ss. 88–89.

⁴²⁷ Zob. *Ibid.*, s. 89.

⁴²⁸ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 256.

3.2. Mistyka serca

Termin „serce” występuje licznie w Biblii i w pismach Ojców Kościoła, jak również powszechnie pojawia się w duchowej literaturze rosyjskiej. Wiaczesław Iwanow⁴²⁹ pisał: „Jedynie poprzez serce można poznać tajemnice wszechświata, to, co Kant nazywa rzeczą samą w sobie. Zatem kto ma serce widzi Boga, ludzi, zwierzęta, przyrodę. Jedynie serce jest zdolne obdarzyć ducha pokojem”⁴³⁰. Przypisywane jest mu tak wiele znaczeń, że takie zachowanie budzi obawę przed sentymentalizmem, a nawet przejawami irracjonalności. Niejasności te wynikają z pogłębiającego się rozdźwięku między wiarą a rozumem, między racjonalizmem a sentymentalizmem. Od czasów Oświecenia rozum nabrał cech, które wartościują na dwa sposoby: krytyczny i normatywny. Krytyczny, ponieważ to przed trybunałem rozumu należy przedstawiać filozofię, dogmaty i tradycję, aby można było zdobyć ich prawomocność i podstawy; normatywny, ponieważ tylko rozumowi powierzono zadanie regulowania praw i kryteriów, według których należy komponować życie ludzkie. Natomiast serce jest drogą, która prawie zawsze pozostawała w cieniu, która czasem wydawała się niewygodna i krępująca dla samej filozofii, ale która skłoniła niektórych myślicieli, w tym Aleksandra von Humboldta, do wprowadzenia wyrażenia „epistemologia serca”⁴³¹, oznaczającego ten szczególny stan jakości intelektu i emocji, umysłu i ciała, epistemologii zdolnej pogodzić rygor analityczny i „tajemniczą wrażliwość serca”. Serce rozumiane w ten sposób jest wzmocnieniem rozumu, w tym czystej świadomości, ale także nauki, sztuki, poezji, religii i wiedzy symbolicznej⁴³². Takiemu rozumowaniu wpisują się również słowa Pascala: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna, widzimy to w tysiącach rzeczy”⁴³³.

⁴²⁹ Wiaczesław Iwanowicz Iwanow (1866-1949) poeta, dramaturg, teoretyk teatru, krytyk literacki, tłumacz, filozof i mistyk, jeden z głównych przedstawicieli symbolizmu rosyjskiego.

⁴³⁰ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 296.

⁴³¹ Zob. L. Valle, *Cristianesimo, natura, epistemologia del cuore*, Firenze 1996, ss. 55–67.

⁴³² Por. N. Valentini, *Volti dell'anima russa, Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso...*, *op. cit.*, s. 134.

⁴³³ B. Pascal, *Myśli*, T. Boy-Żeleński (tłum.), Warszawa 2008, s.146.

Kardynał Tomáš Špidlík poszukując „mostu”, który mógłby połączyć zarówno myśl, jak i duchowość Wschodu i Zachodu, a zarazem byłby odpowiedzią na modernistyczne zastrzeżenia metodologiczne, czyni z problematyki serca główną oś swoich badań. Dostrzega w „sercu” pojęcie w mistyczny sposób reprezentujące centrum będące w relacji z kosmosem i eschatonem, jednoczącym tematem filozoficznej i teologicznej wizji człowieka. Jego perspektywa pozwala nam zrozumieć, że prawda, nie będąc „poddana prawu logiki, która ma tendencję do aseptycznego rozróżniania i oddzielania wszystkiego, ma swoje korzenie poza tu i teraz”⁴³⁴. O słuszności wyboru mogą świadczyć słowa Wyszestawcewa: „Jest głębszy i, że tak powiem, bardziej centralny niż jakkolwiek inny psychologiczny ośrodek świadomości. Serce jest centrum nie tylko świadomości, ale i tego, co niepoznawalne, nie tylko w duszy, ale i ducha, nie tylko ducha, ale i ciała, nie tylko tego, co uchwytne intelektem, ale i tego, co nieuchwytne; słowem: jest centrum absolutnym. Szczególny charakter wschodniego chrześcijaństwa polega na tym, że dla niego umysł, intelekt, rozum nie są ostateczną podstawą, ostatecznym fundamentem życia”⁴³⁵. Nieprzypadkowo do wyjaśnienia tego pojęcia Špidlík wybiera między innymi Teofana Rekluzę (Zatvornika) zaliczanego do najwybitniejszych przedstawicieli rosyjskiej literatury duchowej, którego książki są bez wahania uznawane za wyraz prawdziwego i autentycznego dziedzictwa Wschodu we wszystkich jego wymiarach. Dogłębne studium nad jego myślą, w tym rolę serca Špidlík zawarł w pracy *La doctrine spirituelle de Theophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*⁴³⁶, co w pierwszym okresie badań nastęczyło mu wielu problemów wynikających z niezrozumienia. Wydawało się bowiem łamać przysięgę antymodernistyczną, która potępiała sprowadzanie religii do uczuć. Osobiście komentuje sytuację w następujący sposób: „Na pierwszy rzut oka ludzie wywodzący się z naszej kultury utożsamiają serce z banalnymi uczuciami”⁴³⁷. Natomiast to, co Teofan rozumie przez „serce”, można wywnioskować z kontekstu całej nauki duchowej, przyjmującej punkty widzenia wschodniochrześcijańskiej antropologii i ówczesnej psychologii. Pogłębiona refleksja czerpiąca z tradycji greckiej filozofii, Biblii, greckich Ojców Kościoła oraz filozofii i

⁴³⁴ R. La Delfa, *Presentazione*, [w:] *Persona, cuore, cosmo. L'identità cristiana dell'Oriente slavo nell'opera di Tomáš Špidlík*, Roma 2016, s. 12.

⁴³⁵ A. Brombin, *Dalla testa al cuore per «respirare lo spirito»: l'itinerario dell'orante secondo Teofane il Recluso*, „Città di vita”, t. LXXIV, nr 1, 2019, s. 63.

⁴³⁶ T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, Roma 1965.

⁴³⁷ T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 28.

antropologii rosyjskiej uczyniła ze T. Špidlíka największy autorytet w tej dziedzinie uznawany zarówno na Wschodzie jak na Zachodzie.

Czeski myśliciel dostrzega, że słowiański, irracjonalny sentymentalizm wyraża się w sformułowaniu: „wiara rodzi się w sferze uczuć”, „zajmuje serce” i każe czynić człowiekowi według tego, co w nim odnalazł⁴³⁸. Zaznacza jednak, że Słowianie nie dostrzegali opozycji pomiędzy sercem i intelektem, choć całą swoją filozofię i teologię oparli na tym pierwszym. Wschód wyakcentował doświadczenie duchowe w drodze do celu, jakim jest przebóstwienie czyniąc z serca narzędzie, które temu służy. Špidlík podkreślał, że człowiek nie potrafi na płaszczyźnie intelektualnej zgłębić wszystkich spraw Bożych. Możliwe jest natomiast doświadczenie Boga, który odsłania siebie człowiekowi w jego sercu⁴³⁹. Do niego ma zstąpić to, co poznał rozum. Właściwie pojęta asceza chrześcijańska ma za zadanie zjednoczyć intelekt z sercem, by tchnąć weń życie⁴⁴⁰. W tym znaczeniu serce nie jest ani organem biologicznym, ani źródłem powierzchownego sentymentalizmu, a raczej stanowi ukryte „ja” człowieka, istotę osoby, jej głębie, źródło mądrości i zrozumienia. T. Špidlík dostrzega w tym pojęciu sedno mentalności narodowej Rosjan, co potwierdzają słowa Bierdiajewa: „Rosjanin, porzucając świat, podejmując drogę wyrzeczeń, dążąc do świętości, nie mógł już pisać, nie mógł tworzyć dzieł. Sam stawał się dziełem doskonałym, wytworem sztuki Bożej [...]. Jego życie duchowe skupia się w wewnętrznych głębinach, w sercu”⁴⁴¹. Chrześcijański Wschód wyróżnia się refleksją filozoficzno-teologiczną obecną już u greckich Ojców Kościoła, dziś w zachodniej teologii nieco zapomnianych, a niekiedy nawet lekceważonych. Problematyka serca obecna jest w całej prawosławnej kulturze rosyjskiej, zarówno w filozofii, jak i teologii. Rosjanie nie widzą radykalnej opozycji między inteligencją a sercem. Z drugiej strony podkreślają, że wiedza serca „przewyższa” logikę rozumu i „bez zastrzeżeń jest dostępna tylko Bogu”, ponieważ jest duchowa⁴⁴².

⁴³⁸ T. Špidlík, *Fede e ragione nel pensiero russo*, [w:] *Verità della rivelazione. I filosofi moderni della Fides et ratio*, R. Ceglie (red.), Milano, s. 178.

⁴³⁹ Por. o. P.P. Ogórek, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002, s. 50.

⁴⁴⁰ Por. M. Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza*, Roma 2005, s. 42.

⁴⁴¹ R. Kimsza, *Od obrazu do podobieństwa: Tomasza Kard. Špidlíka (1919-2010) teologia duchowości*, Białystok 2013, s. 94.

⁴⁴² Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, op. cit., s. 180.

T. Špidlík zastanawia, dlaczego właśnie serce stało się tak istotnym elementem doskonałości chrześcijańskiej. Podpowiedzią mogą być przemyślenia Pawła Florenskiego, który określa serce jako właściwe naturze ludzkiej „centrum człowieka”, na co wskazuje jego słowiańska etymologia. *Sierdce* jest zdrobnieniem rzeczownika *sriedo*, oznaczającego „centrum – środek”. Z tego też względu serce zapewnia *homousia* (współistotność) częściom ciała⁴⁴³. Oryginalność metafizyki serca sytuuje Florenskiego w gronie głównych przedstawicieli tego nurtu w filozofii rosyjskiej, a zarazem inspiratorów czeskiego myśliciela. Analitycznemu duchowi tradycji greckiej i zachodniej trudno jest zaakceptować to pozorne pomieszanie różnych funkcji duszy i jednemu organowi przypisywać – jak to czyni Biblia – wszystkie myśli, decyzje woli, uczucia, pamięć. Mentalności rosyjskiej natomiast bardzo odpowiadała postawa syntetyzująca⁴⁴⁴. Špidlík rozwija tę myśl podkreślając, że serce niejako odsłania „obraz i podobieństwo Boga”, także w sensie relacyjności, w jaką człowiek wchodzi z Bogiem, z sobą samym, z innymi ludźmi, jak również z całym stworzeniem. Wszystkie ludzkie zdolności, wszystko, czemu człowiek nadaje formę, ma w sercu właściwe sobie źródło. Dlatego modlitwa, wiara, moralność – wszystko to pochodzi z serca⁴⁴⁵.

W celu uzasadnienia antropologii serca czeski filozof i teolog wchodzi w polemikę z grecką myślą filozoficzną, według której poznanie jest możliwe wyłącznie przez intelekt. Wszystko, co istnieje jest poznawalne i osiągalne przez intelekt, a więc także rzeczywistość „wyższa” i „boska”, tym samym sięga on ideału religijnego i wznosi swoje poznanie aż do Absolutu. Nasz myśliciel natomiast wykazuje, że mistycy szukali punktu styczności człowieka z Bogiem w „głębi duszy” lub w „istocie duszy”, w „centrum” lub w „korzeniu człowieka”. Teraz, zgodnie z językiem ludu, tym punktem centralnym jest serce⁴⁴⁶. Nie dziwi więc, że termin *kardia* musiał zająć swoje miejsce nawet wśród Greków, ale przede wszystkim w myśli i kulturze rosyjskiej. Klasyczna definicja modlitwy została zmodyfikowana do formuły: wzniesienie intelektu i serca ku Bogu.

⁴⁴³ Por. R. Kimsza, *Od obrazu do podobieństwa...*, *op. cit.*, s. 95.

⁴⁴⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 346.

⁴⁴⁵ Por. T. Špidlík, *La spiritualità slava oggi*, „La civiltà cattolica”, t. 134, nr 3193, 1983, s. 22.

⁴⁴⁶ Por. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus...*, *op. cit.*, ss. 58–59.

Czeski myśliciel zaproponował trychotomię, zgodnie z którą człowiek posiada wymiar fizyczno-cielesny, racjonalny i duchowy, a te trzy aspekty muszą ze sobą współpracować. „Życie człowieka składa się z różnych części. Jest więc część stanowiąca ciało, następnie dusza i wreszcie duch. Każda z tych części ma swe potrzeby, swoje siły i także swój sposób wyrażania ich. Osoba ludzka stanowi jedność ducha, duszy i ciała”⁴⁴⁷. Platonicy chcieli zniszczyć aspekt fizyczny, aby pozostał tylko intelektualny, inni znowu pragną wyeliminować rozum, faworyzując sferę ducha. Natomiast według Špidlíka człowiek duchowy to człowiek, który uduchowia wszystkie swoje aspekty. Człowiek duchowy może posługiwać się wszystkimi dziedzinami nauki, powstałymi z zastosowania rozumu, ponieważ nauka jest darem od Boga⁴⁴⁸. Ze względu na to, że cały jest zbawiony i wyniesiony do Boga, do kontaktu z Bogiem dopuszczone są na różne sposoby wszystkie władze człowieka, cała jego istota. Dla wyrażenia tej integralnej jedności człowieka żaden termin nie jest odpowiedniejszy niż „serce”, w całej pełni znaczeń, jakie nadaje mu Biblia⁴⁴⁹.

Špidlík sięgając do greckich ojców Kościoła dokonuje analizy pojęcia *nous* zmodyfikowanej z pierwotnego znaczenia w filozofii greckiej, po czym wykorzystuje w swojej myśli filozoficzno-teologicznej. Można je usystematyzować w następujących punktach:

1. Intelkt ludzki, aby dotrzeć do Boga potrzebuje specjalnej łaski;
2. Do prawdziwej kontemplacji, która jednoczy z Bogiem, poznanie intelektualne nie jest wystarczające;
3. Zdaniem Ojców Kościoła definicja platońska człowieka, eksponująca *nous*, aby ukazać wizję chrześcijańską musi zostać pogłębiona i rozwinięta. Rozum grecki powinien być dopełniony przez działania etyczne, religijne i oparte o łaskę. Dzięki temu traci on swą czystą autonomię i intelektualną neutralność⁴⁵⁰.

Czeski myśliciel zauważając rodzącą się trudność w pojmowaniu jedności serca jako całości człowieka, proponuje dwie główne koncepcje. Pierwszą nazywa „statyczną”, drugą – „dynamiczną”. Za pomocą terminu „statyczny” wskazuje na harmonijny aspekt wszystkich

⁴⁴⁷ T. Špidlík, *Wielcy mistycy...*, *op. cit.*, s. 212.

⁴⁴⁸ Por. T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 33.

⁴⁴⁹ T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich...*, *op. cit.*, ss. 129–130.

⁴⁵⁰ Por. T. Špidlík, *Il cuore, simbolo di unione*, „Vita Consecrata”, nr 13, 1977, ss. 335–336.

ludzkich zdolności w terażniejszości, w momencie, w którym działamy. Dla zilustrowania rzeczywistości posługuje się porównaniem Teofana Rekluzu zapożyczonym z teatru. Kiedy aktor gra swoją rolę poza sceną, jego gra bardzo na tym traci. Podobnie jest z ćwiczeniem jakiejś pojedynczej zdolności; jest ona sztuczna i zmniejsza się jej skuteczność. Porównywalnie jest z wyizolowanym działaniem ludzkich zdolności: „serce nie jest jedyną sceną, na której aktorzy recytują swoje partie, ale uczestniczy ono w jego interpretacji. Poprzez ich działanie, wszystkie siły duszy odbijają się w sercu i odwrotnie, serce odbija się w nich. Dlatego serce uważane jest za korzeń substancji człowieka, ogniwo wszystkich ludzkich energii Ducha, duszy i ciała⁴⁵¹. Wszystkie ludzkie działania nakierowane są na przemianę serca, dla jak najdoskonalszej jedności całego ludzkiego bytu, synchronizacji tego, co w człowieku duchowe, z tym, co cielesne, w ten sposób objawiając swój dynamizm.

W kontekście „dynamizmu serca” Špidlík podkreśla, że człowiek zanurzony jest w przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Oznacza to, że jest on w tzw. historycznym rozwoju, który przewiduje niestałość, ciągłe zmaganie, w które wpisane jest niebezpieczeństwo upadku, ale także doświadczenie nawrócenia i pojednania się z Bogiem⁴⁵². Należy zauważyć, że serce zawsze pozostaje w ruchu jak barometr podczas burzy, a zarazem jest podstawą stabilności. Prowadzi ludzką egzystencję w określonym kierunku i kształtuje w człowieku wewnętrzną, ściśle określoną strukturę. „Dlatego właśnie ukształtowanie serca odgrywa tak wielkie znaczenie już od samych początków życia duchowego”⁴⁵³. Stanowi wiodącą rolę w procesie samopoznania. „Rola serca – pisze Teofan Rekluz – polega na doświadczeniu tego wszystkiego, co dotyczy naszej osoby. W związku z tym serce zawsze i bez ustanku doświadcza stanu duszy i stanu ciała, tak jak i wielokształtnych wrażeń, wytwarzanych przez szczególne, duchowe i cielesne czyny, przedmioty, które napotykamy i które napotykają nas, nasza zewnętrzna sytuacja i bardziej ogólnie, bieg życia”⁴⁵⁴. A zatem to serce pozwala wejść w relacje ze wszystkim, co istnieje. „Skoro serce znajduje się w centrum osoby ludzkiej, to poprzez serce człowiek wchodzi w relacje ze wszystkim, cokolwiek istnieje”⁴⁵⁵. Relacje te mają na celu

⁴⁵¹ Por. T. Špidlík, *La spiritualità slava oggi...*, *op. cit.*, s. 22.

⁴⁵² Por. R. Kimsza, *Od obrazu do podobieństwa...*, *op. cit.*, s. 96.

⁴⁵³ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 305.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, s. 307.

⁴⁵⁵ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 350.

inicjować wielkie dzieło ponownego połączenia całego świata, ale przede wszystkim jednoczenie istot ludzkich. Špidlík wskazuje na niewystarczalność jakiegokolwiek idei w obliczu braku harmonii i jedności z samym sobą i otaczającym wszechświatem, a także Absolutem. „Dla złączenia się z innymi nie wystarcza «solidarność» jakiegoś Rousseau czy Robespierre’a. Trzeba wręcz powiedzieć, że ludzie ci są bez serca i że wskutek tego utracili wszelką mistyczną więź z bliźnimi i z Bogiem”⁴⁵⁶.

Ważną rolę w budowaniu prawidłowych relacji odgrywa poznanie sercem. Rosjanie twierdzą, że grzechem Zachodu jest racjonalizm i nieuwzględnienie faktu, że fundamentem pobożnego życia jest serce. Dla rosyjskich myślicieli utrata idei całości, której fundamentem jest osoba, jawi się jako śmiertelny *vulnus*. Mają oni żywą świadomość, że dialektyka między filozofią a teologią zależy od możliwości przemyślenia na nowo powiązań, które trzymają części razem, ponownie rozważyć wykorzystanie relacyjności jako podstawy jedności relacyjnej⁴⁵⁷.

Czeski myśliciel z wyrozumiałością podchodzi do osób żyjących w stechnicyzowanym świecie i odczuwających dylematy, gdy przychodzi połączyć prawdziwe poznanie i „uczucia”. Łatwiej jest założyć istnienie innej formy poznania, „intuicyjnej”, obok poznania rozumowego. To właśnie intuicyjne poznanie oznacza „uczucia serca” w duchowym słownictwie rosyjskim. Taka zaś intuicja może mieć tylko charakter osobowy⁴⁵⁸. W odróżnieniu od racjonalistycznej kultury Zachodu skupiającej się na pojęciach abstrakcyjnych, bezosobowych, kultura wschodnia interesuje się zwłaszcza predyspozycjami ludzi, ich przeżyciami i doznaniem. Podejście do rzeczywistości za pośrednictwem serca ma charakter „emocjonalny”, ale według Bierdiajewa takie właśnie być powinno. Poznanie sercem jako osobiste i nieodłączne od życia, jest głęboko związane z przymiotami moralnymi tego, który myśli, zwłaszcza z miłością, którą on żyje. Jest to siła integrująca całą osobę. Uczucie serca odkrywa i tworzy „współistotność” wszystkiego, co istnieje. Według Florenskiego, to właśnie jest poznanie idealne⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, s. 351.

⁴⁵⁷ A.P. Bruno, *Il cuore: sede e trono della conoscenza. La cardiognosia nell'opera teologica di Tomáš Špidlík...*, *op. cit.*, s. 228.

⁴⁵⁸ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 349.

⁴⁵⁹ Zob. *Ibid.*

Špidlík wskazuje, że serce posiada nie tylko zdolność integrującą osoby, ale także wymiar poznawczy, w kontekście poznania egzystencjalnego, intuicyjnego, czy też wiedzy jako kardiognozy. Szczególnym sposobem poznania, w aspekcie duchowego wymiaru serca, jest poznanie przez miłość. Czeski filozof-teolog główny akcent kładzie na poznanie wewnętrznego człowieka, a także afektywny i wolitywny wymiar serca. Punktem wyjścia osobowego poznania jest ufność, w czym utwierdza go wypowiedź Florenskiego: „jest to podstawowa i charakterystyczna teza całej filozofii rosyjskiej i w ogóle wschodniej. W ten sposób poznanie nie jest wejściem w posiadanie martwego przedmiotu przez drapieżny podmiot poznawczy, lecz moralną komunią osób, z których każda jest dla każdej drugiej przedmiotem i podmiotem. We właściwym sensie bowiem oprócz osoby nic nie jest poznawalne”⁴⁶⁰. Zależność tę dostrzega Špidlík w kulminacyjnym momencie zjednoczenia człowieka z Bogiem dokonującym się w Chrystusie: „cała natura ludzka jest zjednoczona z całą naturą Boską; co je łączy, jest osoba: ludzka natura Chrystusa jest «uosobiona» przez Syna Ojca [...]. Jest ona osobowa, czyli wolna i agapiczna. Nie poprzez wybór między jedną a drugą cechą, ale w całości, zgodnie ze stopniem jej duchowego «uosobienia», w relacji z osobowym Bogiem”⁴⁶¹. Człowiek jako osoba agapiczna posiada swoje korzenie w antropologii Bogoczłowieczeństwa.

Špidlík ukazuje dwie tradycje pojmowania Bogoczłowieczeństwa. Z jednej strony zachodnia tradycja scholastyczna, która starała się trafnie odróżnić w „osobie” to, co „ludzkie”, od tego, co „boskie”, „przyrodzone” od „nadprzyrodzonego”. Z drugiej Rosjanie przyswoili sobie i rozwijali pojęcia przebóstwienia i uduchowienia człowieka, odziedziczone po Ojcach greckich. Słowo „prebóstwienie” (*oboženije, obożanije*) występuje mimo wszystko raczej rzadko. Typowym terminem rosyjskim jest *bogoczłowieczestwo* (bogoczłowieczeństwo). Jak podkreśla czeski filozof: „Słowo to lepiej wyraża chrystologiczny charakter tej tajemnicy i zarazem jej aspekt dynamiczny, *synergeia*, a termin ten wskazuje na współpracę Bożo-ludzką”⁴⁶².

⁴⁶⁰ T. Špidlík, *Życie po śmierci...*, *op. cit.*, s. 116.

⁴⁶¹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 192.

⁴⁶² Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 43.

Włodzimierz Sołowjow uczynił z idei Bogoczłowieczeństwa religijne pryncypium. Najbardziej klarowne ukazanie znajduje się w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie*⁴⁶³, które wywarły ogromne wrażenie na elicie intelektualnej Petersburga. Rosyjski myśliciel źródła swoich poglądów zakotwicza w helleńskiej i wczesnochrześcijańskiej zasadzie Logosu, która staje się naczelną zasadą jednoczącą naukę, filozofię i teologię oraz rozum i wolność. To koresponduje z koncepcją wszechjedności – zjednoczenia wszystkich rzeczy w Absolucie. Pojęcie wszechjedności wyrażało ideę dwubiegunowości Boga, tj. charakterystyczne przekonanie Sołowjowa, że Bóg jest zarazem jednością tak dalece ponad wszelkim bytem, że w zasadzie kategoria bytu się do Niego nie odnosi, jak i wielkością wszystkich rzeczy⁴⁶⁴. Całościowe poznanie rzeczywistości w jej całości, w nieunikniony sposób prowadzi nie tylko do religijnego, ale i do chrześcijańskiego światopoglądu, który jest zbudowany na nauce o Bogoczłowieczeństwie, to znaczy Bóstwie i człowieczeństwie, zjednoczonych w Chrystusie. Historia takiego zjednoczenia „w naturalny sposób musi zakończyć się osobistym zjednoczeniem żywego Boga z całą istotą człowieka, z rozumną duszą i materialnym ciałem”⁴⁶⁵. Koncepcja Sołowjowa, umieszczając człowieka na szczycie stworzenia, ze swej istoty jest antropocentryczna. Odrodzenie świata dokonuje się przez Boga wspólnie z człowiekiem, który także wyraził Boską ideę humanizmu. Taki idealny, doskonały człowiek jest wyższym przejawem *Sofii*, Bożej mądrości. Doskonały człowiek objawił się w Chrystusie. Dlatego Bogoczłowiek, Jezus Chrystus, jest zjednoczeniem *Logosu* i *Sofii*⁴⁶⁶. Konsekwencją tej myśli było społeczeństwo bogoczłowiecze, zjednoczone w wolny i nieprzymuszony sposób z *Logosem* rozumianym jako Kościół, tj. Ciałem Chrystusowym, wewnętrznym i doskonałym zjednoczeniem elementu boskiego i ludzkiego w świecie. Prawdziwy Kościół według Sołowjowa, nie tylko zachowuje prawdę słów Jezusa, lecz rozwija również zasadę ludzkiej samodzielności⁴⁶⁷.

⁴⁶³ Zob. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, J. Dobieszewski (tłum.), Warszawa 2011.

⁴⁶⁴ M. Dobrzeński, *Arché w filozofii Wschodu i Zachodu. Włodzimierza Sołowjowa idea Bogoczłowieczeństwa a Ericha Przywary zasada analogii bytu*, w: *Teologia między Wschodem a Zachodem*, t. 98, Kraków 2019, s. 167.

⁴⁶⁵ Je. Trubeckoj, *Mirosozercanije Władimira Sołowjowa*, I, s. 334.

⁴⁶⁶ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej...*, op. cit., s. 117.

⁴⁶⁷ W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, s. 219.

Špidlík przyjmuje od Sołowjowa krytykę czystego i abstrakcyjnego transcendentalizmu jako coś, co wyklucza Objawienie, ponieważ nie jest w stanie skierować na drogę, która prowadzi do Boga. Według naszego myśliciela, w rosyjskiej filozofii religijnej spotkanie Boga i człowieka ma charakter dialogiczny. W tym miejscu bliskie są mu poglądy Bierdiajewa z interpretacją chrześcijaństwa jako „dramatu miłości i wolności, który rozgrywa się między Bogiem a człowiekiem, narodzin Boga w człowieku i człowieka w Bogu, przyjście Chrystusa, Boga-Człowieka ustanawia doskonałą jedność obydwu ruchów, realizuje jedność w dwoistości, misterium teandryczne”⁴⁶⁸.

Dla Bierdiajewa istotą Bogoczłowieczeństwa jest miłość, która rozpoczyna się od miłości Boga do człowieka, następnie przechodzi w miłość człowieka do siebie samego, a dopiero później do innych osób⁴⁶⁹. Według niego to „ewolucyjno-optimistyczne” rozumienie idei Bogoczłowieczeństwa jawi się przede wszystkim jako Bosko-ludzka rzeczywistość Chrystusa-Bogoczłowieka. Następnie pozwala rozumieć zarówno tajemnice Kościoła, jak i historię ludzkości w świetle procesów bogoczłowieczych. W powrocie do tej idei myśliciel dostrzegał antidotum na przewyciężenie kryzysu religijnego, który ogarnął część inteligencji rosyjskiej końca XIX i początku XX wieku⁴⁷⁰. Jednak koniecznym warunkiem podjęcia rozważań nad Bogoczłowieczeństwem było odrzucenie światopoglądu mechanistycznego, który negował duchową stronę życia, a zarazem zyskiwał coraz szersze grono zwolenników. Innym niebezpieczeństwem tego okresu mogło być błędne zdefiniowanie idei Bogoczłowieczeństwa, które prowadziłyby do powstania idei nadczłowieka, co uwidoczniło się u Nietzschego. Alternatywą tego typu wypaczeń według Bierdiajewa jest powrót do myśli średniowiecznej, która umiejscawia człowieka w harmonijnym świecie i w relacji do Boga⁴⁷¹.

T. Špidlík mówiąc o Bogoczłowieczeństwie akcentuje antropologiczne fundamenty chrystologii. Twierdząc: „Jedynie Bóg wcielony, przez swą kenozę, ogołocenie, przynosi rozwiązanie ludzkich problemów. Jest On również fundamentem i jednoczącą zasadą

⁴⁶⁸ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 44.

⁴⁶⁹ K. Duda, *Wolność, twórczość i kultura w myśli Mikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2015, s. 78.

⁴⁷⁰ Zob. P. Przesmycki, *Idea Bogoczłowieczeństwa w twórczości Mikołaja Bierdiajewa*, „Roczniki Humanistyczne” LII (2004) nr 7, s. 37.

⁴⁷¹ Zob. M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Kraków 2019, s. 85.

wszystkich naszych relacji w Kościele, w społeczeństwie, w kosmosie”⁴⁷². Podkreśla, że antropologia jest jednocześnie pneumatologiczna, ze względu na fakt zesłania przez Chrystusa swego Ducha. To w *synergeia* z Nim kształtuje się duchowość osoby, jej dynamiczne podążanie ku nieskończoności, aż do osiągnięcia ostatecznego przebóstwienia i do włączenia w wewnętrzne życie Osób boskich⁴⁷³.

Należy pamiętać, że poznanie osób w perspektywie wspólnoty Kościoła oznacza odkrycie w nich samego Chrystusa, a uniwersalne odsłonięcie tajemnicy serca na Sądzie Ostatecznym oznacza zwycięstwo osobowej ufności ogarniającej wszystkich ludzi. Ten sposób myślenia daleki jest od postrzegania osoby jako jednej z monad rzuconych w rzeczywistość, jednostki zamkniętej w swoim świecie-bańce, tworzącej-samorealizującej się niejako w pojedynkę. Chrześcijaństwo z tak rozumianą antropologią nie jest tylko wiarą w Boga, ale też wiarą w człowieka, w możliwości realizacji „bóstwa w człowieku”. Nie jest czystym abstrakcyjnym „transcendentalizmem”, który wyklucza możliwość dialogu Boga z człowiekiem, ale rzeczywistością, w której człowiek nie tylko spotyka się z Bogiem, ale mocą Jego łaski doświadcza swojego „Bogoczłowieczeństwa”⁴⁷⁴. W tej perspektywie Kardynał Špidlík wskazuje na rolę kultury, w której jest miejsce na *sacrum*, bo tylko wtedy może ona być pomocna ludziom naszej epoki, poszukującym prawdy o sobie i świecie, aby mogli ją odkryć w „człowieku ukrytym w głębi serca” – *hos kryptos tes kardias anthropos* (por. 1 P 3,4)⁴⁷⁵.

Możliwość poznania siebie, do której człowiek jest zobowiązany wiąże się z bezpośrednim wglądem w siebie. P. Evdokimov zauważa, że serce jest ośrodkiem, który promieniuje i przenika całego człowieka, lecz samo zostaje ukryte w tajemniczej głębi. W istocie, mamy świadomość siebie samego, świadomość ta należy do mnie, ale nie może ani dotrzeć, ani uchwycić mojego „ja”, jaźń bowiem jest transcendentna w stosunku do swoich przejawów. Świadomość jest ograniczona swoim własnym wymiarem, którego nigdy nie może przekroczyć. Moje uczucia, myśli, działania, świadomość należą do mnie, są „moje”; dlatego

⁴⁷² T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 426.

⁴⁷³ Por. *Ibid.*

⁴⁷⁴ Por. *Ibid.*, s. 43.

⁴⁷⁵ J. Kraśniewska, *Antropologiczno-duchowy wymiar serca w teologii duchowości kardynała Tomáša Špidlíka...*, *op. cit.*, s. 232.

jestem ich świadom, lecz „ja” jest ponad tym, co jest „moje”⁴⁷⁶. Jak podkreśla Špidlík, zgodnie z myślą Teofana, pojęcie serca obejmuje tę formę integralnej, intuicyjnej samowiedzy. Są to „uczucia serca”⁴⁷⁷, przy czym nie wszystkie uczucia posiadają tę samą wartość. Nieomyślność należy do uczuć duchowych. Do innych należy ona tylko według stopnia „uduchowienia”, który pokrywa się z doskonałością miłości. Wiedza o sercu jest ściśle związana z cechami moralnymi tego, kto myśli, a zwłaszcza z dobroczynnością, którą żyje. Jest to siła jednocząca osobę. Uczucie serca odkrywa i tworzy duchową „konsubstancjację” wszystkiego, co istnieje, co według Florenskiego jest ideałem wiedzy⁴⁷⁸.

Rolę nie do przecenienia w tym procesie odgrywa modlitwa serca zwana również modlitwą Jezusową (Zagadnienie modlitwy zostało szeroko omówione w 2 rozdziale niniejszej pracy). T. Špidlík przypomina: „Wystarczy sięgnąć do indeksów Filokalii lub Dialogów o modlitwie Jezusowej, aby przekonać się, jak modlitwa serca była zalecana i praktykowana wśród rosyjskich mnichów”⁴⁷⁹. Rady w nich zawarte przestrzegają, że wielkim problemem życia kontemplacyjnego i całej modlitwy są myśli – *logismói*, impulsy zachęcające osobę do zrobienia czegoś: dobrego lub złego. Sztuka rozeznawania i stałej pilności w odrzucaniu sugestii złych przy ich pierwszym pojawieniu się, obficie traktowana przez mnichów kontemplacyjnych, nosi nazwę „strzeżeniem serca”. Zdolność ta – komentuje Teofan – pełni rolę wartownika, czuwającego, aby wrogowie nie przyszedli zaatakować „zamku serca”⁴⁸⁰. Skrajne potraktowanie tej zasady, gdzie serce nie doznawałoby żadnych wrażeń, można by ocenić jako psychologicznie niemożliwe, a nawet błędne, mające konotacje niechrześcijańskiej „nirwany”. Z drugiej strony serce, które nie doznaje wrażeń z zewnątrz, staje się źródłem natchnienia w postaci myśli wewnętrznych.

Kardynał Špidlík w związku z tym stawia pytanie: Czy Bóg może zbliżyć się do naszej duszy tylko w formie „myśli”? Na horyzoncie jawią się dwie koncepcje. Pierwsza mówiąca o

⁴⁷⁶ Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie...*, *op. cit.*, s. 86.

⁴⁷⁷ T. Špidlík i in., *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, Città del Vaticano 2004, s. 68.

⁴⁷⁸ Por. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 183.

⁴⁷⁹ Zob. *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*, s. 185.

tym, że w momencie osiągnięcia ostatniego stopnia wiedzy intelektualnej, dusza przybiera „skrzydła miłości”. Człowiek zdeterminowany pragnieniem Boga zdobywa nową wiedzę o Bogu-Miłości. Miłość staje się w ten sposób doskonałą wiedzą. Mistycyzm ten polega na wyjściu z samego poznania inteligencji. Druga koncepcja, przeciwnie, wskazuje na powrót do swego właściwego, chwalebego stanu, w którym jest w stanie uchwycić promieniujące w jego duszy światło Trójcy Świętej⁴⁸¹. Czeskiemu myślicielowi – tak pierwsza, jak i druga koncepcja – nie współgra idealnie z „mystyką serca”, choć je godzi. Odwołuje się do mistyki ciemności Teofana, który twierdzi, że Boga-Miłości poznaje się tylko przez miłość, natomiast stan ten nie przychodzi „po” ostatnim stopniu inteligencji: przeciwnie, to właśnie przez miłość zaczyna się prawdziwe zrozumienie tajemnic Boga. Wzajemna miłość człowieka i Boga budzi w sercu uczucia duchowe, a jeśli towarzyszą im myśli wzbudzone tym wewnętrznym stanem, ich wiarygodności nadaje fakt, że pozostają „umieszczone w sercu”⁴⁸². Ten stan charakteryzuje modlitwę, o której mówi Kasjan, a barwnie opisuje Evdokimov: „Intelekt, złączony z sercem i sprowadzony do swej przedpojęciowej nagości, przekracza rozum dyskursywny (*dianoia*), porzuca uzgodnienia sądów (metoda scholastyczna) i postuluje coraz większe pogłębienie siebie samego aż do momentu, gdy stanie się «miejscem Boga». Wszelki nabytek w tej dziedzinie jest mniej aktem inteligencji ujmującej swój przedmiot, niż aktem Boga ujmującym inteligencję i upodabniającym ją do siebie, a przez to – w tej prawdzie, która ją przewyższa – ukazujący ją bez początku i końca. Lecz w swej funkcji kontemplacji niedostępnego Boga wysiłek ten pozostaje jedynie w miarę przewycięzania i wyrzeczenia się siebie”⁴⁸³.

Kardynał Špidlík zauważa, że terminem „miejsce Boga” posługiwali się również ci, którzy praktykowali uważność na sercu w sensie cielesnym, czyli tzw. metodę psychofizyczną, opisaną w przystępny sposób w słynnej *Opowieści rosyjskiego pielgrzyma*. Praktykujący tę metodę wyrzekali się wszelkich form i wszelkich myśli, aby doświadczyć Boga w sobie. Jednak Špidlík wskazuje na chęć posiadania przez wiedzę ludzką związku z jakimś symbolem: „Żeby modlitwa była również nasza, musi się z nią wiązać pewna świadomość naszego człowieczeństwa. Bicie serca przypomina nam o tym konkretnie, nie rozprasząc naszego

⁴⁸¹ Por. *Ibid.*

⁴⁸² T. Špidlík i in., *Il Cuore e lo Spirito...*, *op. cit.*, s. 82.

⁴⁸³ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, *op. cit.*, ss. 224–225.

duchowego impetu”⁴⁸⁴. Co więcej, Špidlík twierdzi: „Powszechne doświadczenie przekonuje nas, że istnieje w nas nieodparte pragnienie poznania wszystkiego; jest ono tak silne, że utożsamiamy je z samym istnieniem człowieka. Z drugiej jednak strony doświadczamy ciągłej przeszkody w realizacji tego pragnienia. Człowiek zatem spontanicznie dąży do rozpoznania tej przeszkody i odpowiedniego sposobu jej pokonania”⁴⁸⁵.

Założenie Špidlíka jest wspólne zarówno dla mistyki światła, jak i mistyki ciemności. Przy czym należy wspomnieć, że mistyka światła otrzymała duże wsparcie ze strony filozofii platońskiej, której podstawowa teza głosi: prawdziwa ojczyzna człowieka znajduje się w świecie idei i tylko intelekt może mieć przywilej dostępu do niej. W związku z tym człowiek musi uwolnić się od wiedzy zmysłowej, aby móc cieszyć się czystą wiedzą intelektualną. Pogląd ten zasadniczo nie stoi w sprzeczności z koncepcją arystotelesowską uważaną za niemistyczną ze względu na tezę: nic nie jest w intelekcie, poza to, co było najpierw w zmysłach. Owo „najpierw” można rozumieć jako stan uprzedni, z którego później się rezygnuje, by móc cieszyć się wizją czysto intelektualną.⁴⁸⁶ Intelekt, który konsekwentnie wyrzeka się zmysłów, wyrzeka się również tego, co czyni pojęcia intelektualne częściowymi, ograniczonymi, aby poznać rzeczywistość nieskończoną i być zdolnym do widzenia samego światła. W mistyce ciemności trzeba wyrzec się nie tylko stronniczości pojęć, ale używania intelektu jako takiego. W chwili kulminacyjnej, dla duszy, pojęcia intelektualne są całkowicie bezużyteczne, ale Boga jeszcze nie ma. Odkrywa się, że On przewyższa wszelki intelekt stworzony, że mieszka w tajemnicy – ciemności, nieprzeniknionej dla światła intelektu.

Czeski myśliciel pragnie te dwie kategorie mistycyzmu w pewnym sensie pogodzić. W obu zauważa, że w człowieku zawsze jest jakiś element, który przeszkadza w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem, który musi ustąpić, aby zrobić miejsce dla tego, co boskie. Prawdziwą przyczyną, dla której chrześcijanin czuje się zmuszony do wyrzeczenia się częściowych pojęć, może być tylko miłość do Boga. Miłość jest więc motywem tej częściowej rezygnacji z używania intelektu. Według Špidlíka pojawia się jednak wątpliwość, czy jest to bosko-ludzkie zjednoczenie Chrystusa? Jednocząc się z człowiekiem, Słowo nie umniejszało niczego w

⁴⁸⁴ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 187.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, s. 189.

⁴⁸⁶ Por. *Ibid.*, s. 190.

człowieku. Špidlík zauważa, że często brakuje w schematach mistycznych kontekstu chrystologicznego, który nadaje pełniejszego obrazu zjednoczeniu człowieka z Bogiem. „Kulminacja zjednoczenia człowieka z Bogiem dokonuje się w Chrystusie: cała natura ludzka jest zjednoczona z całą naturą Boską; tym, co je łączy, jest osoba: ludzka natura Chrystusa jest «uosobiona» przez Syna Ojca. Podobnie należy to zweryfikować w mistycznym zjednoczeniu chrześcijan z Bogiem. Jest ona osobowa, czyli wolna i agapiczna. I w jaki sposób uczestniczy w nim «natura ludzka»? Nie poprzez wybór między jedną a drugą ludzką cechą, ale w całości, zgodnie ze stopniem jej duchowego „uosobienia”, w relacji z osobowym Bogiem”⁴⁸⁷. Miejsce integralności człowieka, a zarazem spotkania, Špidlík utożsamia z sercem.

Sposób ukazania serca w perspektywie fizycznej, psychicznej i duchowej czyni koncepcję Kardynała Tomáša Špidlíka nowatorską. Ta wieloaspektowość czerpiąca z różnych źródeł i tradycji Wschodu i Zachodu ukazuje serce jako centrum życia człowieka i miejsce jego spotkania z Bogiem. Kluczowym jest więc spojrzenie na serce w kontekście całości człowieka – jego istnienia zarówno w świecie, jak i w relacji z Bogiem. Serce staje się w ten sposób przestrzenią szczególnej synergii – współpracy łaski Bożej z ludzką decyzją i wysiłkiem zjednoczenia się z Niepojętym w ramach wolności i miłości. Takie spojrzenie otwiera przed nami interesującą perspektywę człowieka będącego częścią kosmosu, czym zajmiemy się w kolejnym punkcie.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, s. 192.

3.3 Człowiek i kosmos

Dobrym wprowadzeniem do dalszej interpretacji myśli prawosławnej przez Kardynała Tomáša Špidlíka wydają się być słowa P. Evdokimova: „Serce wyraża niewypowiedzianą głębię człowieka ukrytego i w tej właśnie płaszczyźnie znajduje się ośrodek osobowego promieniowania: osoba. Owa głębia osobowości wyjaśnia, dlaczego nawet najbardziej wymagający personalizm filozoficzny nie daje nigdy zadowalającej definicji osoby”⁴⁸⁸. Kardynał Špidlík wielokrotnie przekonywał, że człowiek nie jest komputerem. „Komputer reorganizuje to, co ma w sobie, co najwyżej może tworzyć połączenia między tymi materiałami, które w nim zostały zawarte, a których my jeszcze nie jesteśmy świadomi, ale nie jest zdolny do nowych początków. Tylko osoba posiada tę zdolność, zgodnie z tym, co mówi apostoł Jan: «to, czym będziemy, jeszcze się nie objawiło» (1J 1,2). Bycie osobą jest znakiem nadziei, nieprzewidywalnych możliwości do zrealizowania, możliwości twórczych, autotranscendencji, które poszerzają się o tyle, że żyjemy z osobistym piętnem relacji świata i otaczającej nas kultury”⁴⁸⁹. W podobnym tonie brzmią słowa Kallistosa Ware’a⁴⁹⁰: „Powiedzieć, że w samym rodzaju ludzkim każda pojedyncza osoba posiada wyjątkowy, nieredukowalny charakter. Nie jesteśmy wymiennymi pionkami ani programami komputerowymi; w każdym z nas jest bezcenny skarb, którego nie można znaleźć w nikim innym”⁴⁹¹.

Czeski myśliciel wskazuje *novum* w rosyjskiej myśli religijnej XIX i XX-wiecznej określając je przewrotem kopernikańskim. Polega ono na wyborze za punkt wyjścia zarówno w antropologii, jak i nauce trynitarniej i chrystologii, osoby, a nie jak dotychczas – natury. Špidlík zauważa, że taki wybór niesie za sobą konsekwencje metodologiczne: „Biorąc osobę za punkt wyjścia, nie możemy zacząć od definicji. Definicja wyraża to, co wspólne, czyli

⁴⁸⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁸⁹ Por. T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁹⁰ Kallistos (ur. Timothy Richard Ware, 11 września 1934 – 24 sierpnia 2022) był angielskim biskupem i teologiem Wschodniego Kościoła Prawosławnego. Od 1982 r. sprawował biskupstwo tytularne Dioklei w Frygii (greckie: Διόκλεια Φρυγίας), które w 2007 r. stało się biskupstwem tytularnym metropolitalnym w ramach Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola. Był jednym z najbardziej znanych współczesnych hierarchów i teologów prawosławnych. Od 1966 do 2001 r. był Spalding Lecturer of Eastern Orthodox Studies na Uniwersytecie w Oksfordzie.

⁴⁹¹ Zob. K. Ware, *La rivelazione della persona: dall'individuo alla comunione*, Roma 2017, s. 1.

naturę. Osoba, przeciwnie, jest nie do powtórzenia”⁴⁹². W. Łoski potwierdza to rozumowanie używając języka sztuki: „Gdy mówimy «to Mozart» albo «to Rembrandt», znajdujemy się za każdym razem w osobowym świecie, który nie ma sobie równego”⁴⁹³.

Wybór ten wydaje się historycznie uzasadniony. Grecka filozofia знаła pojęcie indywidualności, natomiast nie znała pojęcia osoby w sensie współczesnym, zwłaszcza stosowanym w psychologii. U Ojców Kościoła zaznacza się płynność tego pojęcia. Uściśla się dopiero w planie trynitarnym, a po Soborze Chalcedońskim przechodzi do chrystologii i antropologii. Evdokimov akcentuje: „Ojcowie Kościoła mówiąc o Osobach Boskich porzucają filozoficzny sposób ujmowania tego pojęcia. Ich tezy mają charakter pozapojęciowy i są jedynie szyfrowanymi znakami Bożej transcendencji”⁴⁹⁴. Natomiast pojęcie natury w przeszłości było bardzo przydatne w wypracowaniu moralności chrześcijańskiej, lecz dogmatycznie - wręcz przeciwnie, dało okazję do wielu błędów, najpierw w nauce trynitarniej, następnie w chrystologii. Arianie, spekulując na temat boskiej natury, w konsekwencji musieli zaprzeczyć boskości Chrystusa. Nestorianie rozpoczynając chrystologiczną spekulację z porównywania natury boskiej z ludzką, nie mogli dostrzec swojej jedności w Zbawicielu. W takich przypadkach należało przestać myśleć po arystotelesowsku i zwrócić się do Biblii, która nic nie mówi o naturze boskiej. T. Špidlík trafnie zauważa: „Mówi natomiast o Bogu Ojcu, Jego jedynym Synu, Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym. To z tego objawienia musi wychodzić refleksja trynitarna, to znaczy od osób, które nam się objawiają, a nie od natury, która jest przed nami ukryta”⁴⁹⁵. Te trzy Osoby stanowią jedną naturę Boską, co skutkuje stwierdzeniem, że natura nie jest zasadą jedności w życiu Bożym, ale jej skutkiem. Czeski myśliciel konkluduje: „Ta obserwacja jest przedstawiona jako nowa zasada jedności między ludźmi, która będzie się opierać nie tyle na naturze, co na wzajemnych relacjach”⁴⁹⁶.

Podobne odwrócenie refleksji było konieczne również w chrystologii. Kluczem do zrozumienia bosko-ludzkiego charakteru Jezusa jest Osoba Syna, który mocą swej

⁴⁹² T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, op. cit., s. 20.

⁴⁹³ V.N. Losskij, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, I. Brzeska (tłum.), Kraków 2007, s. 47.

⁴⁹⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, op. cit., s. 88.

⁴⁹⁵ T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, op. cit., s. 17.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, s. 18.

nieskończonej miłości dokonał zjednoczenia tego, co w naturze jest rozdzielone. Wschodnie myślenie teologiczne nie wychodzi od niepoznawalnej natury, ale od Osoby. Poznaje się Ją w Hipostazie, co wskazuje na doświadczalny sposób poznania Chrystusa jako wcieloną Osobę. Osoba jest więc „duchowym obliczem człowieka [...], antytezą *ousia*. I właśnie ta antyteza decyduje o dynamice życia wewnętrznego”⁴⁹⁷. Kardynał Špidlík dostrzega niezwykłą niekonsekwencję – zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie – na płaszczyźnie antropologicznej: „W antropologii odwrócenie refleksji nie miało miejsca. Od starożytności po dzień dzisiejszy próbujemy rozwiązywać ludzkie problemy ze wspólnej natury ludzkiej. Również ustawodawstwo na całym świecie stara się chronić «naturalne prawa człowieka»”⁴⁹⁸.

Przedstawiciele myśli rosyjskiej nie boją się używać śmiałych sformułowań dotyczących różnic między naturą a osobą. S. Bułgakow wprowadza rozróżnienie między naturą i osobą, podkreślając, że natura w człowieku oznacza stan grzeszny, poddanie się determinizmowi, podczas gdy osoba jest elementem „niestworzonym”. Prawdopodobnie nawiązuje on do kondycji człowieka jako „obrazu Boga”⁴⁹⁹. Taka interpretacja, jak zauważa T. Špidlík, jest zgodna z tym, co mówi również P. Florenski: „Osoba jest duchowym obliczem człowieka i jako taka jest niepowtarzalna. Dynamizm życia duchowego polega właśnie na nieustannym przekraczaniu natury poprzez podążanie za własnym powołaniem, które ma swoje pierwsze źródło w wolności Boga”⁵⁰⁰.

Rozwinięcie filozoficzno-teologicznej myśli rosyjskiej w duchowości antropologicznej Špidlíka znajduje swoje odbicie w określeniu miłości (*agápe*) jako kenotycznej. *Kenoza* Boga w cierpiącym Jezusie Chrystusie oznacza ofiarowującą się miłość człowiekowi. Przez Jezusa życie Boga staje się udziałem człowieka zarazem dotyka skażonej natury ludzkiej. Czeski myśliciel zauważa, że przyczyną tego stanu rzeczy jest grzech, który tradycyjnie wyrażono zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie jako działanie „przeciwko naturze”. Špidlík postępując zgodnie z tokiem dotychczasowego rozumowania, opisuje rzeczywistość inaczej:

⁴⁹⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 25.

⁴⁹⁸ T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, *op. cit.*, s. 18.

⁴⁹⁹ Zob. O. Clément, *Aperçus sur la Théologie de la personne dans la “diaspora” russe en France*, [w:] *Mille ans de Christianisme russe (988–1988)*, Paris 1989, s. 304.

⁵⁰⁰ T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, *op. cit.*, s. 21.

„Grzech jest przeciwko osobie”⁵⁰¹, w czym utwierdza go wypowiedz W. Łosskiego, który stwierdza: „Osoba powołana do zjednoczenia z Bogiem, do doskonałego upodobnienia, przez łaskę, swojej natury do natury Boga, jest związana z naturą zdeformowaną, zniekształconą przez grzech, rozdieraną sprzecznymi pragnieniami”⁵⁰². Odnowienie osoby może dokonać się tylko w Chrystusie: „człowiek ma doznać uświęcenia przez wejście Boga w rzeczywistość ludzką, aby on sam nas wybawił dzięki zwycięstwu nad naszym tyranem i za pośrednictwem Syna doprowadził nas znów do siebie”⁵⁰³. Konsekwencją wcielenia jest kenoza, która staje się cierpieniem przemieniającym ludzką naturę w momencie „wykonało się” (J 19,30).

Kardynał Špidlík zwraca uwagę na wyrażenie „właściciel natury”, które uwidacznia się w Trójcy Świętej jako środek wzajemnego obdarowywania. W grzechu człowieka zachodzi przeciwieństwo – darowanie jest wykluczone. Evdokimov zauważa, że stan ten w mistrzowski sposób wyraża Dostojewski w *Zbrodni i karze*. Główny bohater nosi imię Raskolnikow, które pochodzi od *raskol* – schizma, oddzielenie, izolacja. Przestępczość izoluje, oddziela od świata, dlatego Raskolnikow woła: „Zostawcie mnie, zostawcie mnie w spokoju: cokolwiek się stanie, czy się zgubię, czy nie, chcę być sam”⁵⁰⁴. Natomiast być samotnym jako człowiek, to nie istnieć, dlatego pisze E.N. Trubeckoj: „Śmierć nie powinna być rozumiana jako jakaś zewnętrzna kara za grzechy, którą można by zmienić na inną, mniej dotkliwą. Śmierć jest samą naturą grzechu”⁵⁰⁵. Człowieka z zepsucia może wyrwać tylko Chrystus, „Logos, który sam przez się był Logosem”, który przyjmując nasze ciało i łącząc tym samym naszą naturę z wiecznością Boską, objawił byt nieprzemijający, uratował człowieka od śmierci⁵⁰⁶. Špidlík dla potwierdzenia tej myśli sięga do twórczości Dostojewskiego, który jest wielkim prorokiem osobistego wyzwolenia przez Chrystusa. Jego myśl została zawarta w licznych powieściach i w *Pamiętniku*. Czeski filozof i teolog dokonuje streszczenia w kilku zasadniczych stwierdzeniach: „Człowiek wolny nie zawsze postępuje rozsądnie. Często woli być głupi, ale

⁵⁰¹ *Ibid.*, s. 23.

⁵⁰² V.N. Losskij, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego...*, *op. cit.*, s. 110.

⁵⁰³ *Ibid.*, s. 135.

⁵⁰⁴ T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, *op. cit.*, s. 23.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, s. 24.

⁵⁰⁶ J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 153.

wolny. Z powodu tej właściwości pełna wolność nie ma miejsca w porządku świata. [...] Ci, którzy nie znają granic swoich działań, są «opętani» zarówno przez namiętności, jak i racjonalizm. Stają się zatem ponownie niewolnikami”⁵⁰⁷. Špidlík wskazuje, że tylko jedno „posiadanie” nie niszczy, a wyzwala człowieka – posiadanie łaski. Ten, kto utożsamił się z Chrystusem, może robić, co chce i rośnie w duchowej wolności. Osoba Chrystusa i Ducha Świętego są więc podstawowymi, koniecznymi składnikami osoby ludzkiej⁵⁰⁸.

Czeski myśliciel działanie łaski postrzega bardzo szeroko, nie ograniczając jedynie do przemiany człowieka: „Natura ludzka nie ogranicza się do ciała na swej drodze zjednoczenia z Bogiem. Człowiek nie odrzuca stworzeń, lecz w miłości swej gromadzi podzielony przez grzech kosmos, by został ostatecznie przeobrażony przez łaskę.”⁵⁰⁹. Taka perspektywa zmienia rozumienie człowieka postrzeganego już w starożytności jako mikrokosmos. Staje się makrokosmosem, osobą, która przekracza i ogarnia wszechświat, aby mu komunikować łaskę⁵¹⁰. Stąd wnioskowanie W. Łosskiego, by kosmologię włączyć do antropologii, a nie odwrotnie⁵¹¹. Špidlík zauważa, że Ojcowie greccy i autorzy dzieł duchowych dobrze wiedzieli, że prawdziwa kontemplacja jest siłą przeobrażającą i twórczą, która rozpoczyna się od przeobrażenia samego siebie, a następnie przebóstwienia świata, co wiąże się z całą filozofią rosyjską, gdzie idea przeobrażenia świata przez człowieka łączy się ściśle z postępem duchowym osoby ludzkiej. To czyni chrześcijaństwo nie tylko zwykłą religią zbawienia indywidualnego człowieka; głosi ono treści, które mają określone konsekwencje społeczne i kosmiczne⁵¹². Europejscy racjoniści obawiają się, że chrześcijańskie Objawienie zmusiłoby ich do zrobienia lekkomyślnego kroku wstecz od jasnych pojęć w ciemności tajemnicy. Prawdziwa teologia trynitarna pokazuje coś zupełnie przeciwnego. Zaczyna się od Boga, który jest niezgłębionej tajemnicy, ale który objawia się nam stopniowo. Dzięki temu objawieniu jesteśmy w stanie oświecić to połączenie człowieka i kosmosu, które natura „zazdrośnie” ukrywa.

⁵⁰⁷ T. Špidlík, *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III...*, op. cit., s. 25.

⁵⁰⁸ Por. *Ibid.*

⁵⁰⁹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, op. cit., s. 250.

⁵¹⁰ Por. *Ibid.*

⁵¹¹ Zob. V.N. Losskij, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, op. cit., s. 97.

⁵¹² Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, op. cit., s. 255.

Dla głębszego zrozumienia relacji człowieka z kosmosem czeski autor odwołuje się do początku myśli filozoficznej. W chrześcijaństwie zauważamy w zasadzie dwa podstawowe stanowiska: albo ucieczkę od kosmosu, aby zjednoczyć się z Bogiem, albo przeciwnie, poszukiwanie wyciszenia, wejście w kosmiczną harmonię. Przechodząc przez różne nurty filozofii greckiej, od Talesa po Platona, odkrywamy niestrudzony wysiłek, by zredukować wielość obserwowanych faktów do jedności. Nie ma wątpliwości, że Tales i pierwsi filozofowie byli prostymi i rudymetarnymi materialistami. Špidlík dostrzega genialność ich odkrycia: „Filozof musiał szukać jedynej i niepowtarzalnej zasady, która leży pod widzialnymi i obserwowalnymi różnorodnościami. To zdumiewające, jak helleńska inteligencja tak szybko odeszła od «wody» do «powietrza», do «*ápeiron*», do «liczby», a następnie prawa i idei. Wszechświat Greków, oparty na tych zasadach, to świat uporządkowany, proporcjonalny, piękny: kosmos”⁵¹³. Taka wizja wszechświata przygotowała grunt pod rozumienie Bożej ekonomii i działalności, a zarazem nastęrczała problemów w rozumieniu praw, które nim rządzą. Świat w greckiej refleksji filozoficznej jawi się jako konstelacja: uporządkowana całość, gdzie natura nie jest rozumiana przez Greków jako chaotyczna suma zjawisk; przeciwnie, to właśnie one przejawiają harmonijną jedność *physis*. Założenie to rzuca światło na to, jak Grecy pojmowali naturę kosmosu, naturę człowieka oraz Chrystusa – Słowo Wcielone, pośrednika pomiędzy Bogiem, a człowiekiem. Chrystus nie byłby bowiem Bogiem-człowiekiem, gdyby natura ludzka było pozbawiona wolności. Natura człowieka przejęta od Boga przez Jednorodzonego Syna Najwyższego staje się wiecznym fundamentem wolności i niezależności natury ludzkiej, jednocześnie własnej zdolności do twórczego objawienia⁵¹⁴.

Czeski myśliciel uzmysławia, jak ważkim zagadnieniem dla tradycji chrześcijańskiego Wschodu jest jedność człowieka z całym światem. Chcąc ukazać źródła takiego podejścia odwołuje się do tradycji Ojców Kościoła pielęgnujących wielki podziw dla kosmosu, który nie przerodził się jednak w pogański panteizm, aczkolwiek wierzyli, że Bóg stworzył wszystko przez Chrystusa i ślady Bożej mądrości dostrzegalne są we wszystkim. Cel kontemplacji chrześcijańskiej stanowiło dostrzeżenie tych boskich śladów w otaczającym świecie. Św. Bazyli wskazuje na istnienie fizycznych praw w świecie, a jednocześnie boskiej wolności w

⁵¹³ T. Špidlík, *La persona come partecipazione all'amore trinitario*, [w:] *Partire dalla persona: una teologia per la nuova evangelizzazione*, Roma 1994, s. 28.

⁵¹⁴ Por. A. P. Bruno, *Persona-cuore-cosmo...*, *op. cit.*, s. 191.

rządzeniu światem. Ten podziw dla kosmosu stanowił jedną z charakterystycznych cech okresu patrystycznego. Nasz myśliciel nie pomija faktu, że duchowość Greków ma charakter kosmiczny, ale akcentuje postawę Słowian pełną szacunku dla przyrody. Przy czym podkreśla, o ile Grecy wywyższają godność człowieka mówiąc, że jest obrazem i podobieństwem Boga, o tyle Słowianie uważają się pokornymi synami Ziemi.

Špidlík dostrzega, że wraz z rozwojem własnym osoby wzrasta również przestrzeń, w której żyje i jest ona jakby przedłużeniem jego ciała, danym mu przez Boga, aby mógł się realizować. Dostrzegalne jest to również w naturalnej przestrzeni twórczości technicznej, która tak bardzo rozwinęła się na przestrzeni wieków. Realizuje się w ten sposób ludzka kreatywność, ale również odczuwamy naszą bezsilność i słabość wobec sił kosmicznych. Czeski myśliciel wskazuje: „nasza aktywność w kosmosie wydaje się być ograniczona do skromnych adaptacji. Świat jawi się jako dom pożyczony nam na krótki pobyt na ziemi, w którym możemy pozwolić sobie na drobne zmiany”⁵¹⁵. Sytuacja radykalnie ulega zmianie, jeśli człowiek połączy swoją aktywność z Chrystusem „pierworodnym z ludzi”. Dla wzmocnienia tej myśli odwołuje się do Bułgakowa: „We Wcieleniu Bóg wypełnia swoje stworzenie, a tym samym je usprawiedliwia. Bez tego boskiego zaangażowania stworzenie jest nieuchronnie niedoskonałe, ponieważ przychodzi z nicości, co nadaje stworzonej wolności charakter ograniczony i niestabilny. Bóg nie mógł porzucić świata, który choć doskonały w porządku stworzenia («bardzo dobry» z Rdz 1,31), ma w sobie nieuniknioną ontologiczną niedoskonałość stworzenia i związaną z nią «niekompletność»”⁵¹⁶.

Taka perspektywa stawia przed człowiekiem nowe zadania, które wskazują już pierwsi Ojcowie: oczyszczenie i uświęcenie świata, a rosyjska myśl lubi jeszcze dodawać chrystianizowanie i ożywianie. Špidlík sygnalizuje, że słowiański chrześcijański Wschód pielęgnuje formę solidarności wiążącej człowieka z kosmosem. Tak jak stworzenie zostało zepsute przez grzech człowieka, tak dzięki oczyszczeniu kosmosu przez człowieka Ziemia zostanie przemieniona⁵¹⁷. Zgodnie z terminologią Ojców oczyszczanie świata wynikające z odpowiedzialności za kosmos wiąże się z wyeliminowaniem złych sił. Czeski myśliciel

⁵¹⁵ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 210.

⁵¹⁶ Zob. *Ibid.*, s. 243.

⁵¹⁷ Zob. A. P. Bruno, *Persona-cuore-cosmo...*, *op. cit.*, s. 131.

dostrzega u Rosjan w tej perspektywie pewnego rodzaju kompleks wynikający ze szczególnej, osobistej relacji z ziemią. Nazywa go „grzechem kosmicznym”, w który jesteśmy uwikłani⁵¹⁸. Ze względu na to, że grzech dotyczy człowieka, paradoksalnie powstaje możliwość oczyszczenia ziemi. Czeski filozof i teolog odwołuje się do słów Bułgakowa, który mówi o uwolnieniu ziemi od jej „magicznej mocy”: „W swoich kontaktach ze światem człowiek wpadł w pokusę «magii», mając nadzieję, że posiadzie świat za pomocą zewnętrznych, nie duchowych środków. Świat opiera się wysiłkom człowieka, by go posiadać, a brak harmonii między człowiekiem a światem prowadzi do konieczności pracy i działalności gospodarczej, która jest «szarą magią», w której nierozzerwalnie mieszają się elementy czarnej i białej magii, światła i ciemności, bytu i niebytu, i ta właśnie mieszanina jest ukrytą przyczyną ciągłych i dręczących sprzeczności, stawia samą istotę człowieka w punkcie antynomii”⁵¹⁹. Špidlík wskazuje na konsekwencje wynikające z przypisywania materii siły, która jest właściwa tylko osobie, co w konsekwencji depersonalizuje nasze relacje ze światem. Co więcej, nie zdając sobie z tego sprawy, oczekujemy od przedmiotów tego świata efektów, które można tylko osiągnąć poprzez osobistą relację z Bogiem. Czeski myśliciel puentuje swoją myśl słowami: „ateistyczni naukowcy zwalczają prawdziwą religię jako przesąd, podczas gdy w rzeczywistości sami popadają w prawdziwy przesąd”⁵²⁰.

Nie należy jednak wyciągać błędnych i zbyt daleko idących wniosków, które prowadziłyby do izolacji lub ucieczki od świata. Człowiek jest powołany do „ożywiania” świata we współpracy z Duchem. Niestety, społeczeństwo techniczne każe zapomnieć o tym podstawowym powołaniu człowieka. Špidlík podkreśla: „Dzięki średniowiecznemu chrześcijaństwu człowiek wznosił się ponad naturę, a jego więź z wewnętrznym życiem natury została przerwana. Nauki techniczne umieszczają maszynę między człowiekiem i przyrodą, człowiek jednak niszczy wtedy swoją własną naturę, staje się bezosobowy”⁵²¹. Dlatego Bierdiajew zachęca chrześcijan do jednoczenia się wokół wspólnego dzieła, które ma pokonać siły kosmosu, zwyciężyć śmierć i przywrócić wszędzie życie. „Jeśli nie stworzą oni królestwa

⁵¹⁸ Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 244.

⁵¹⁹ *Ibid.*, s. 212.

⁵²⁰ *Ibid.*, s. 213.

⁵²¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 256.

pracy przepojonego duchem chrześcijańskim, jeśli nie pokonają dualizmu rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego, pracy intelektualnej i pracy fizycznej, to nie będzie życia chrześcijańskiego”⁵²². Špidlík posiadając intuicję – zarówno teologiczną jak i filozoficzną – zauważa, że istota zrozumienia znajduje się w sakramencie: „Natura materialna przekazuje ludziom życie duchowe. Ta tajemnicza przemiana musi się rozciągnąć na cały kosmos. Z jednej strony jest człowiek, który go ożywia, z drugiej natomiast świat, który pomaga człowiekowi wzrastać w życiu duchowym”⁵²³. Przy czym wskazuje na ważną rolę symbolu w zrozumieniu całej przemiany: „Symbol daje możliwość widzenia jednej rzeczy w drugiej, a to, co dotykamy i widzimy, daje dostęp do tego, co rzecz ta zawiera i z czym jest w jakiś sposób związana. Symbol mówi nam ponadto, że między światem widzialnym a niewidzialnym zachodzi odpowiedniość, którą widzimy właśnie w sakramentach”⁵²⁴. Czeski myśliciel dostrzega jednak niebezpieczeństwo: „Sytuacja jest poważna i groźna, gdy natura staje się «przedmiotem», bierną, martwą rzeczywistością”⁵²⁵. Rozwiązania tej sytuacji upatruje w twórczości człowieka, który kontynuuje boskie dzieło stworzenia. Autentyczny udział w twórczym działaniu staje się możliwy tylko dzięki odkupieniu. Bóg w Chrystusie stał się bowiem immanentny w ludzkiej naturze, a to chrystianizacja czyni człowieka twórcą na podobieństwo Boga Stwórcy. Špidlík wskazuje za Frankiem, w jaki sposób współpraca człowieka z Bogiem ujawnia jego naturę, jako współtwórcy, dzięki czemu twórcze działanie człowieka ukazuje swoją komplementarność wobec stwórczego działania Boga. „O ile człowiek uświęca kosmos, o tyle kosmos ożywia go we współpracy z Duchem Świętym, tak, że ożywiony świat staje się jednocześnie w tym samym czasie uczłowieczony”⁵²⁶.

Czeski myśliciel dostrzegł wyłaniający się problem w związku ze stworzeniem świata: „Trzeba przekroczyć jego charakter rzeczy stworzonej, uczynić ze stworzenia, które ma własny byt, «rzecz nie-stworzoną lub nad-stworzenie»; jednym słowem – trzeba świat przebóstwić”⁵²⁷. Przy czym wskazuje na Kościół, który pełni szczególne miejsce i rolę w procesie zbawienia

⁵²² N.A. Berdâev, *L'homme et la machine*, I.P et H.M. (tłum.), Paris 1933, s. 48.

⁵²³ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 257.

⁵²⁴ T. Špidlík, *Eucharystia lekarstwo nieśmiertelności...*, *op. cit.*, ss. 81–82.

⁵²⁵ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 257.

⁵²⁶ A. P. Bruno, *Persona-cuore-cosmo...*, *op. cit.*, s. 192.

⁵²⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, ss. 258–259.

kosmosu. Myśl tę dostrzega u W. Łoskiego: „Cały świat jest powołany do wejścia do Kościoła, do stania się Kościołem Chrystusowym, aby po dokonaniu się wieków dostąpić przemiany w wieczne Królestwo Boga”⁵²⁸. Jeszcze dobitniej widoczne jest to przekonanie jest u Ewdokimova: „Antropologia prawosławna nie jest moralna, ale ontologiczna, jest ontologią przebóstwienia. Nie koncentruje się ona na podboju świata, lecz na «gwałcie, który cierpi Królestwo Boże», na wewnętrznej przemianie tego świata w owo Królestwo, na jego stopniowym oświeceniu przez energie Boskie”⁵²⁹. Stąd tak ważnym wydarzeniem jest Wcielenie Chrystusa – Syna Bożego, które nadaje nowy dynamizm rozwoju człowieka. Ten dynamizm łączy w sobie ścisłą dialektykę między humanizacją Boga a przebóstwieniem człowieka. Špidlík przywołuje myśl pielęgnowaną przez Ojców: „Słowo Boże stało się człowiekiem, abyście od człowieka uczyli się, jak człowiek może stać się Bogiem”⁵³⁰. Ze względu na to, że człowiek jest częścią większej całości, wizja ta wpisuje się w kontekst szerszego działania, które swoim zakresem obejmuje cały świat. Czech odnajduję tę myśl u W. Sołowjowa, który już podczas studiów uniwersyteckich doszedł do przekonania, że świat znajduje się w stanie ciągłej ewolucji. Ewolucja ta nie może jednak zostać wyjaśniona w sposób całkowicie materialny, jak chcieli ateści. Jej głęboki sens został zawarty w chrystologii, ukazującej Chrystusa jako pierwotnego z pośród wszystkich stworzeń (por. Kol 1,15), a zarazem jego ostateczny cel⁵³¹. Takie ujęcie przeciwstawia się punktowi widzenia Darwina – to przyszłość nadaje sens przeszłości i jednoczy dzieje wokół tego sensu. Sołowjow akcentuje: „Dopiero wtedy, kiedy cel zostanie osiągnięty, praca człowieka zmierzającego do uduchowienia swego doczesnego ciała i swej ziemskiej natury będzie miała konsekwencje retrospektywne i wywrze dobroczynny wpływ na przyszłość. Tylko w przyszłości przeszłość osiągnie rzeczywistość pełnię”⁵³². Uświadomiwszy sobie tę prawdę, Sołowjow przyjął teorię ewolucji kosmosu i wskazał jej cztery główne etapy. Pierwszy rozpoczyna się stworzeniem pierwotnej materii, a kończy pojawieniem się na ziemi pierwszej żywej komórki. W drugim etapie zachodzi ewolucja rozmaitych organizmów żywych, aż pojawi się nowy gatunek *homo*

⁵²⁸ V.N. Losskij, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego...*, *op. cit.*, s. 99.

⁵²⁹ P. Ewdokimov, *Prawosławie...*, *op. cit.*, s. 120.

⁵³⁰ Zob. A. P. Bruno, *Persona-cuore-cosmo...*, *op. cit.*, s. 198.

⁵³¹ Zob. T. Špidlík, *Eucharystia lekarstwo nieśmiertelności...*, *op. cit.*, ss. 83–84.

⁵³² T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 260.

sapiens, człowiek. Trzeci etap, rozpoczęty stworzeniem pierwszego człowieka, trwa aż do nadejścia Bogo-Człowieka, Chrystusa. W czwartym i ostatnim żyjemy obecnie; on dobiegnie końca, kiedy Chrystus będzie wszystkim we wszystkich⁵³³. Może być również odczytany jako przedział czasowy: od Chrystusa historycznego do pełni Chrystusa kosmicznego⁵³⁴. Špidlík zauważa, że wobec tego jedynym wiarygodnym wyjaśnieniem ewolucji świata jest chrześcijańska wizja eschatologiczna stanowiąca fundament powszechnej nadziei zmartwychwstania. Te etapy korespondują ze stworzeniem świata rozumianym jako stopniowy, ciągły rozwój interpretowanymi przez Sołowjowa jako walka Mądrości-Sofii z chaosem. Ludzka wolność czyni człowieka zdolnym do wyzwolenia się z tego chaosu. Być obrazem i podobieństwem Boga dla człowieka oznacza zachować i czynić owocną wolność jako miejsce spotkania i hermeneutykę wydarzeń historycznych. Ta współpraca czyni stworzenie pięknym. Špidlík bezpośrednio wskazuje na źródło wolności i piękna: „Całkowicie bezprecedensowym wynikiem relacji między Bogiem a człowiekiem w chrześcijaństwie jest to, że człowiek jest w pełni taki tylko wtedy, gdy dochodzi do swojej pierwotnej istoty obrazu i podobieństwa Bożego⁵³⁵”.

Człowiek jest nie tylko arcydziełem stworzenia, ale jest z nim związany jako twórca. Stąd tylko jeden krok do rosyjskiej sofologii jako zagadnienia kosmologicznego. Przedstawiciele sofologii słowiańskiej uważają sofistyczność świata za podstawę doświadczenia religijnego; innymi słowy, Bóg stworzył świat zdolny do relacji z Nim. Tym ważnym i istotnym tematem dla rosyjskiej prawosławnej myśli religijnej zajmiemy się w kolejnym punkcie.

⁵³³ Por. T. Špidlík, *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?* A. T. Kowalewska (tłum.), Warszawa 2019, ss. 162–163.

⁵³⁴ Por. T. Špidlík, *Mysł rosyjska...*, *op. cit.*, s. 260.

⁵³⁵ Por. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus...*, *op. cit.*, s. 8.

3.4 Sofiologia rosyjska

Temat Sofii – Mądrości Bożej był obecny jeszcze w kulturze wczesnochrześcijańskiej, bizantyjskiej i staroruskiej. Dopiero jednak w XIX wieku podjęto próbę wyrażenia tej biblijnej w swych źródłach (zob. Prz 8,22-31) nauki za pomocą narzędzi filozoficznych, quasi-logicznego wyprowadzenia kategorii Sofii z analizy pojęcia Boga i przedstawienia w ten sposób Jego relacji do stworzenia⁵³⁶. Koncepcja Sofii – Mądrości Bożej pojawiła się w filozofii rosyjskiej w pracach archimandryty Teofana Awsieniewa (1810–1852), ale pełny kształt nadał jej W. Sołowjow⁵³⁷. Kardynał Tomáš Špidlík doskonale znając duchowość wschodniochrześcijańską nie mógł pominąć w swoich rozważaniach tak ważnego i integralnego elementu, którym jest sofiologia rosyjska. Świadczą o tym cytowane przez niego słowa: „W komentarzu do listu Samarina Florenski stwierdza, że idea Mądrości Bożej «przenika do samych źródeł religijnej świadomości Rosjan i sięga najgłębszych fundamentów jej oryginalności». Sprzecznością terminologiczną byłoby mówić o Rosji i Rosjanach bez Sofii”⁵³⁸. Nie oznacza to jednak, że nurt sofiologiczny w myśli rosyjskiej nie napotkał na opór ze strony samych teologów i autorytetów kościelnych. Został również poddany krytyce przez Florowskiego, Łosskiego i innych.

Sofiologia rosyjska jest przedstawiona przez Zienkowskiego w *Historii filozofii rosyjskiej* jako „organiczna synteza kosmologii, antropologii i teologii”⁵³⁹. Tak właśnie rozumianej sofiologii dał początek Sołowjow. Została ona następnie rozwinięta i opracowana przez Florenskiego, Bułgakowa, Erna. Większość trudności, jakie napotykali niektórzy teologowie w zetknięciu z sofiologią, wynikała z faktu, iż często problem jej zrozumienia był źle przedstawiany. Czeski myśliciel wyjaśnia: „Sofiologia bowiem zakłada wizję duchową, ujętą w wyrażenia symboliczne, które źle przystawały do racjonalnych koncepcji, za pomocą których

⁵³⁶ Zob. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego...*, *op. cit.*, s. 49.

⁵³⁷ Zob. H. Paprocki, *Sofiologia*, [w:] *Ideje w Rosji = Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, A. de Lazari (red.), t. 3, Łódź 2000, ss. 414–428.

⁵³⁸ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 395.

⁵³⁹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 247.

chciano ją wyjaśniać”⁵⁴⁰. Dla potwierdzenia tej myśli wskazuje na Fłorenskiego, który w swoich rozważaniach sofiologicznych starał się utrzymać relacje między kultem a doświadczeniem religijnym. Dla rozumienia sofiologii należało więc rozumować według tego samego schematu myślowego.

Špidlík wskazuje na sofiologię rosyjską jako przedmiot wielu opracowań i studiów, w których próbowano przedstawić systematyczny wykład, zgodnie z logiką myśli i pojęć, do których się te prace odwoływały. Rezultat tych działań nie był zadowalający, co nie dziwiło czeskiego myśliciela: „Nie może być jednak inaczej, jeśli chce się zamknąć w pojęciach rozumowych wielki wysiłek autorów sofianistycznych, którzy pragnęli osiągnąć wizję rzeczywistości wykraczającą poza te pojęcia. Chce się bowiem «obiektywizować» poznanie, które może być tylko osobiste, i analizować je z dokładnym odróżnianiem tego, co autorzy starali się pojmywać w globalnej jedności”⁵⁴¹. Špidlík nie konfrontuje się z różnorodnością poglądów, natomiast podejmuje aspekt dialogiczny zawarty w sofiologii, „aby lepiej wejść do duchowej świątyni, której materialnym symbolem jest *Hagia Sofia* w Konstantynopolu”⁵⁴². Ukazuje wartość mądrości docenianej już w starożytnej Grecji, by odnieść się do Rosjan mających za sobą intensywne studia i poszukiwania wiedzy uniwersyteckiej. O ile mędracy greccy nie szukali dialogu z Bogiem osobowym, a raczej chcieli wpisać się w jedność kosmosu, to mądrość rosyjska, bazując na biblii i nauce Ojców Kościoła, ukazuje dialog począwszy od historii Mojżesza. Dodatkowo stanowisko Greków uległo podziałowi ze względu na sposób osiągnięcia jedności. Stoicy znajdowali jedność już w świecie materialnym, a za jej gwaranta uważali naturalne prawa kosmosu w przeciwieństwie do spadkobierców myśli platońskiej, którzy doskonałą jedność odnosili do świata idei. W rzeczywistości Plotyn umieszcza tam jedynie najwyższe «Jedno»⁵⁴³. Czeski myśliciel wskazuje na jeszcze inny aspekt Sofii, na który zwrócił uwagę św. Bazyli wraz z innymi Ojcami greckimi, wynikający z zestawienia myśli biblijnej z tradycyjną filozofią i mówiący o kontemplacji chrześcijańskiej w kategoriach „mądrościowych”. „Mędracy greccy, «miłujący mądrość», byli zachęceni i zachęcali innych do porzucania tego, co widzialne, by dojść do niewidzialnego. Ale dla nich stworzenia nie były

⁵⁴⁰ T. Špidlík, P. Ambros, *Chrześcijańska tożsamość Europy...*, *op. cit.*, s. 125.

⁵⁴¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 396.

⁵⁴² T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 247.

⁵⁴³ Por. *Ibid.*, s. 248.

«pomostem», lecz raczej przeszkodą w poznaniu Boga. Zupełnie inaczej myślał św. Bazyli. Jego zdaniem w akcie stworzenia odwieczna Mądrość Boża wcieliła się w widzialną rzeczywistość⁵⁴⁴. Jeśli Grecy pojmowali mądrość jako „światło”, to dla Rosjan stała się ona istotą żyjącą, anielską, kobiecą, tchnieniem życia wszelkiego stworzenia. Co więcej, stała się odbiciem Mądrości Bożej – Chrystusa.

Špidlík chcąc ukazać konsekwencje takiego podziału odwołuje się do W. Sołowjowa, który zauważa, że w kulturze europejskiej postawy te nie zostały jak dotąd przewyżnione, a wręcz przeciwnie, coraz bardziej się akcentują i dzielą. To doprowadza do stwierdzenia smutnego faktu, że Europa podzieliła się na trzy autonomiczne sfery wiedzy, które nie komunikują się ze sobą. Można wyraźnie rozróżnić:

- 1) wiedzę rozumową, empiryczną;
- 2) wiedzę racjonalną („arystotelesowską” dla Ojców, „kantowską” dla Sołowjowa);
- 3) wiedzę duchową, intuicyjną, mistyczną⁵⁴⁵.

Zarówno pierwsza jak i druga sfera wiedzy w dłuższym przedziale czasu nie przyniosły konkretnych rozwiązań życiowych ani pocieszenia osobą, które cierpią i umierają w „wiecznej mobilności” świata, w którym żyją.

Czeski filozof i teolog przypuszcza, że postawa dialogiczna zakorzeniona jest w psychologii narodu rosyjskiego, dla którego prawda (*istina*) jest żywa i wymaga wejścia w relację. Tą Prawdą jest Chrystus, wieczny i jednocześnie żyjący konkretnie w świecie Logos całej rzeczywistości. „Ten, kto spotyka go we wszystkim, co istnieje, ma prawo nazywać się *sophós*, mądrym”⁵⁴⁶. Špidlík dochodzi do takich wniosków pod wpływem najwcześniejszych źródeł sofiologii – Pisma Świętego i tradycji. Powołując się na Florenskiego, zauważa, że doktryna o Sofii pojawia się w trzech głównych okresach, ujawniając w nich dodatkowe treści:

- 1) U Ojców greckich ma ona charakter teologiczny i według nich *Sophia* jest tożsama z

⁵⁴⁴ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2001, s. 123.

⁵⁴⁵ Por. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 249.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, s. 251.

Chrystusem. 2) U dawnych Słowian podkreśla się w Sofii bardziej aspekt moralny i jest ona wówczas utożsamiana z Matką Bożą. 3) Czasy nowożytne uwydatniły aspekt kosmologiczny i eklezjalny, co sprawia, że Sofia jest postrzegana jako poszukiwanie jedności całego stworzenia⁵⁴⁷.

Czeski myśliciel zauważa, że mimo istnienia licznych tekstów patrystycznych, nie są one zbyt często cytowane przez sofiologów, którzy odwołują się raczej do ikonografii. W Rosji – na co zwraca uwagę Bułgakow – kult sofianiczny bardzo wcześnie był podkreślany w cerkwiach, a ikony sofianiczne pozostają tam w ścisłym związku z kultem Dziewicy Maryi⁵⁴⁸. Jednak osobiście był zdania, że sofiologia wywodzi się bezpośrednio od palamizmu, z rozróżnienia w nim między istotą boską i *energeia*, przy czym oba pojęcia – boskiej energii i Bożej Sofii – wyrażają to samo. Bogoczłowieczeństwo jest jej zwięźczeniem, jest jednością Sofii Bożej i stworzonej, tzn. Boga i stworzenia w hipostazie Logosu⁵⁴⁹. Świat Palamasa nie jest tworem przypadkowym, ale należy do odwiecznej woli i planu lub „idei” Boga. Boskie „energie” należy rozumieć jako „modele” lub „prototypy” (παραδείγματα) stworzenia. Przy czym nie należy utożsamiać, tych boskich „idei” z „ideami” Platona. Bułgakow w ramach swojej sofiologii powtarza patrystyczną naukę o boskich modelach lub „prototypach” stworzenia, które istnieją wiecznie w Bogu. Jego zdaniem należą do Boskiej Sofii, którą określa jako „bardzo wewnętrzne Życie Boga, Jego naturę lub istotę”. Definiuje te sofie jako „boską chwałę, pełnię Bożego życia”. Podobnie jak Palamas, Bułgakow naucza, że istnieje ścisły związek między Bogiem a światem. Dla określenia tego stanu używa słowa „panenteizm”, odcinając stanowczo swoje stanowisko od „panteizmu”. Świat jest w Bogu, a jego ostatecznym celem jest „odbicie oblicza Boskiej Sofii” i bycie przez nią „przemienionym”. Ten nacisk na kosmiczny aspekt zbawienia w ramach sofiologii jest wspólny z nauczaniem Palamasa⁵⁵⁰.

T. Špidlík w opracowaniu teoretycznym sofiologii dostrzega ślady filozofii stoickiej, kabały, Jakuba Boehme, Schellinga. Wskazuje również na wagę doświadczenia życia

⁵⁴⁷Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 397.

⁵⁴⁸Zob. *Ibid.*

⁵⁴⁹Zob. S. Bułgakow, *Dogmat bogoczłowieczeństwa*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska: antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. Cz. 2*, L. Kiejzik (tłum.), Łódź 2002, ss. 177–192.

⁵⁵⁰Por. J. van Rossum, *Palamismo y sofiologia*, [w:] <https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/teologia/palamismo-e-a-sofiologia.html> (5.03.2023).

mistycznego odwołując się do pierwszego znaczącego opowiadania, którym jest *Żywot Konstantyna-Cyryla*, apostoła Słowian. „Całe jego życie było przeniknięte promieniami Sofii. Różnił się od świętych Egiptu i Palestyny, którzy szukali zbawienia w umartwieniu ciała. Człowiek ten odznaczał się ogromnym bogactwem i królewską hojnością. Całe jego życie było uświęceniem nie wyrzeczeń, lecz pełni przemienionego życia. Charakterystyczny dla św. Cyryla jest nie tyle ostry zwrot od grzechu do czystości, ile raczej zbawienna ciągłość rozwoju”⁵⁵¹.

Sofiologia rosyjska nie chce być tylko myślą ograniczającą się do wybranych sfer życia ludzkiego, lecz pragnie rozszerzenia tej postawy na całą ludzką wiedzę, nawet na te sfery, które na Zachodzie zaliczane są do kategorii profanum. Chęć takiej partycypacji pozornie odsyła do przeszłości, do myślenia scholastycznego, w którym perspektywa teologiczna mocno osadzona była w argumentacji filozoficznej tworząc z nią jedność. Špidlík wskazuje, że neotomizm na Zachodzie rozróżnia płaszczyzny kompetencji, przy czym definiuje filozofię jako naukę o wszystkich rzeczach widzianych „światłem naturalnego rozumu”; teologia posiadająca ten sam przedmiot rozpatruje go w optyce „światła wiary”. W rezultacie filozofia, nawet zajmując się Bogiem i kwestiami moralnymi, pozostaje w kategorii nauk profanum. Rozróżnienie to potwierdza również Bierdiajew: „Na Zachodzie dokonuje się wyraźnego rozróżnienia między filozofią a teologią; filozofia religii jest tu rzadkim zjawiskiem, którego nie doceniają ani teologowie, ani filozofowie. W Rosji na początku tego wieku filozofia w pełnym rozkwicie miała charakter religijny, a każde wyznanie wiary miało punkt filozoficzny”⁵⁵².

T. Špidlík wskazuje na jeszcze głębsze konsekwencje tak pojętej sofiologii aktywnie zaangażowanej także w inne gałęzie ludzkiej wiedzy. Mniema, że w sferze kultury doszło do tego, co w podobny sposób nastąpiło na poziomie relacji Kościół – państwo: „symfonia wschodnia”, która nie zakłada rozdzielania obu, lecz chrystianizację jednego przez drugie. Dostrzega trudność, na jaką napotykają myśliciele rosyjscy w wyznaczeniu granic między myślą ludzką a religijną, co prowadzi do wyciągnięcia wniosków, że „filozofia jest nierozzerwalnie związana z kultem i modlitwą”⁵⁵³. Fłorowski w tym działaniu dostrzega

⁵⁵¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 399.

⁵⁵² T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 264.

⁵⁵³ *Ibid.*

przeciwwagę dla sytuacji, w jakiej znalazł się świat: „W historii świata chrześcijańskiego rozpoczyna się nowy eon, charakteryzujący się buntem przeciw Bogu. Aby zwalczyć to zło i uzdrowić duszę z opętania przez złe siły, teologia musi sięgnąć po skuteczny środek, rozwijając integralny system myśli chrześcijańskiej”⁵⁵⁴. Takie poglądy nie są zaskoczeniem dla Špidlíka. Spotkał się z podobnymi u Łoskiego, który uważa, że Rosjanie mają swój udział w tym przedsięwzięciu, ale uprzedzenia niektórych krytyków historii myśli rosyjskiej nie pozwalają im tego uznać: „Ludzie wrogo nastawieni do metafizyki, a przede wszystkim do religii, twierdzą, że kultura rosyjska nigdy nie знаła okresu podobnego do scholastyki średniowiecznej, w którym wszystkie wysiłki poświęcone były opracowaniu chrześcijańskich systemów filozoficznych. Wyobrażając sobie, że okres ten, podobny do średniowiecza, rozpocząłby się od myśli rosyjskiej dopiero na przełomie XIX i XX wieku, krytycy ci podkreślają zacofany charakter cywilizacji rosyjskiej. Filozofia rosyjska nie jest bynajmniej powtórzeniem scholastyki; opiera się na wszystkich danych naukowych i filozofii nowożytnej, w szczególności na epistemologii ostatnich wieków. Można zatem powiedzieć, że stanowi on czynnik postępowy, zdolny wzbogacić myśl zachodnią”⁵⁵⁵.

Kardynał Špidlík, odnosząc się do tych wypowiedzi, wskazuje główne dążenia sofologii. Zauważa, że nie pragnie ona zastąpić czy zająć miejsce poszczególnych nauk, ale bardziej postrzegana jest jako inspiracja. Podkreśla: „Mimo wielu napomnień do jedności kultury, nauki domagają się swojej «obiektywnej» niezależności, pozostają zakotwiczone w kartezjańskiej zasadzie jasnych i wyraźnych idei. Matematyka pozostaje «matematyką» i nie wolno ją mylić z mistycyzmem. Innym problemem jest problem «matematyka». On szanuje pełną «obiektywność» swoich obliczeń, ale jako osoba ludzka, zgodnie ze stopniem swojej duchowości, widzi w nich wiele symboli prawd transcendentnych, które inspirują jego życie religijne”⁵⁵⁶. Dla potwierdzenia takiej postawy czeski myśliciel posłużył się Pawłem Florenskim. Czytelnicy jego *Filaru i podpory Prawdy* dziwią się, że próbuje on „udowodnić” Trójcę Świętą za pomocą rozważań matematycznych lub koncepcji filozoficznej Hegla. W ten sposób czynią mu niedźwiedzią przysługę, przedstawiając go – mistyka i męczennika za wiarę – jako naiwnego racjonalistę. Špidlík proponuje odwrócić punkt wyjścia: „Jako nawrócony

⁵⁵⁴ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, F. Galanti (tłum.), Genova 1987, ss. 408–409.

⁵⁵⁵ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej...*, *op. cit.*, s. 428.

⁵⁵⁶ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 267.

ateista stał się człowiekiem głęboko uduchowionym, wzoruje się na swoim duchowym ojcu. Teraz jest w stanie odkryć w swojej matematyce i filozoficznych koncepcjach niemieckiego idealizmu symbole swojej wiary w Trójcę Świętą, tak jak Rafael odkrył w prostej dziewczynie symbol swojej wewnętrznej wizji Madonny”⁵⁵⁷. Czeski kardynał mocno akcentuje, że nie poruszamy się w obszarze „dowodów”, ale w obszarze „wizji” transcendentalnego piękna. A jeśli dla Florenskiego bez Trójcy Świętej matematyka nie ma żadnego sensu, to można dobrze zrozumieć jego postawę, wyrażoną w wyznaniu wiary, zgodnie z którą świat nie ma wyboru: albo będzie żyć tą podstawową tajemnicą wiary, albo popadnie w szaleństwo⁵⁵⁸.

Fundamentem sofiologii Florenskiego jest antynomia, którą obserwujemy wokół siebie, która pojawia się w dynamizmie świata. Z jednej strony eksponowana jest mocna wiara w wieczną obecność Boga, Jego prawa i łaski we wszechświecie. Z drugiej jednak strony to, co manifestuje się przed naszymi oczami, konkretne byty, są jeszcze dalekie od tego, czym powinny być według Bożego planu. Te dwie rzeczywistości są realne i istniejące. Špidlík chcąc rozjaśnić tę myśl, odwołuje się do wykładu Florenskiego, który opisuje te rzeczywistości w następujący sposób: „Pierwszą rzeczywistość nazywa «niestworzoną Sofią», która jest boską ideą stworzenia. Drugą rzeczywistością jest «stworzona Sofia», ta, która realizuje się w stworzeniach dzisiaj. Pierwszą z nich nazywa się również «prawdą», ponieważ jest tym, co Bóg myśli o rzeczywistości. Myśl o Bogu jest bez wątpienia, czymś realnym, prawdziwym. A «myślą» Boga *par excellence* jest Logos, Syn”⁵⁵⁹. A zatem wartość „s sofistyczna” stworzeń jest zależna od faktu, w jakim stopniu zmniejsza się opozycja pomiędzy myślą Bożą a jej rzeczywistą realizacją, tzn. od sposobu i intensywności, z jaką uczestniczą one w „Synu-Logosie”, w Duchu Świętym stając się w ten sposób obrazem Boga.

Špidlík podkreśla, że dla Florenskiego zasada ta stanowi podstawę do ustalenia skali bytowania. Pierwszy stopień należy do ciała Chrystusa, rzeczywistości stworzonej w doskonałej jedności z Logosem. Doskonały stopień sofiologii należy do niebiańskiego Kościoła, mistycznego ciała Chrystusa w jego ostatecznym uwielbieniu. Florenski twierdzi:

⁵⁵⁷ *Ibid.*, s. 268.

⁵⁵⁸ Zob. P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, J. Chmielewski (tłum.), Warszawa 2016, ss. 68–74.

⁵⁵⁹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 272.

„Jeśli Sofia jest Kościołem Świętych, to duszą i sumieniem Kościoła Świętych – Orędowniczką i Opiekunką stworzenia przed Słowem Bożym, sądzącym stworzenie i rozsiekującym je na dwoje, Matką Bożą – «świata oczyszczeniem» – znów jest w sposób szczególny. Natomiast prawdziwym znakiem Marii Łaski Pełnej jest Jej Dziewictwo, Piękno Jej duszy. I to jest Sofia”⁵⁶⁰. Czeski myśliciel odnosząc się do wypowiedzi Florenskiego, daje do zrozumienia, że Matka Boża jest „najmądrzejsza”, ponieważ zrozumiała plany Boga wobec świata i oddała się całkowicie na ich służbę, przyjęła życiodajne Słowo i w ten sposób stała się dawcą życia, wzrastając w swojej duchowej płodności. Z tego punktu widzenia jest Ona wzorem dusz chrześcijańskich. „Podobnie jak Duch jest pięknem i Absolutem, Bogurodzica, *Theotokos*, jest pięknem stworzenia, «chwałą świata», «klejnotem wszechświata». To, co zostało powiedziane o różnorodności aspektów Sofii, odnosi się także do Matki Bożej. Łączy Ona w sobie wiele aspektów. Dlatego jest bardzo wiele Jej ikon, które noszą wymowne, lecz różne nazwy”⁵⁶¹.

Odniesienie do Matki Bożej otwiera Špidlíkowi kolejną perspektywę Sofii postrzeganej jako symbol kobiety. W pracy o Comte’cie Sofia jest opisywana przez Sołowjowa jako „wielka, królewska istota kobieca, prawdziwa, czysta pełnia człowieczeństwa, najwyższa i najbardziej rozumiała postać żywej duszy natury i wszechświata, zawsze związana z bóstwem i łącząca w sobie wszystko”⁵⁶². Natomiast w wierszu biograficznym *Trzy spotkania* Sołowjow opisuje Mądrość jako „wieczną przyjaciółkę”⁵⁶³. Bierdiajew komentując wiersz zwraca uwagę na fakt, że za uniwersalizmem i poszukiwaniem wszechjedności ukryty jest moment erotyczny i ekstatyczny, ukryta miłość do piękna boskiego kosmosu, któremu Sołowjow dał imię Sofii. „Włodzimierz Sołowjow – to romantyk i właśnie dlatego zachodziło w nim nieuchwytnie zbliżenie i utożsamienie miłości do piękna wiecznego pierwiastka żeńskiego Mądrości Bożej, do piękna konkretnej postaci kobiecej, której i tak nigdy nie odnalazł”⁵⁶⁴.

⁵⁶⁰ P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach...*, *op. cit.*, s. 277.

⁵⁶¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 415.

⁵⁶² *Ibid.*, s. 417.

⁵⁶³ Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 274.

⁵⁶⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 418.

T. Špidlík zauważa, że interpretację Bierdiajewa potwierdza inny tekst Sołowjowa, rozprawa *Sens miłości*, w której autor przedstawia stosunki płciowe jako mające stać się obrazem jedności duchowej, najpierw poszczególnych jednostek, potem międzyludzkiej, a następnie całej ludzkości z Bogiem. Kobieta zatem staje się symbolem wszechogarniającej miłości, która daje życie wszechświatu. „Do tej właśnie realizacji, do tego ucieleśnienia dąży sama odwieczna Kobiecość, która nie jest jedynie biernym obrazem w Duchu Boga, lecz żywą istotą duchową, obdarzoną pełnią siły i działania. Cały proces toczący się we wszechświecie i w historii jest tylko procesem realizacji i ucieleśnienia tej miłości w ogromnej wielości form”⁵⁶⁵. W podobnym tonie wybrzmiewają słowa Bułgakowa mówiące o miłości, która łączy przez dar z siebie: „Sofia jest nie tylko kochana; ona także kocha i przez tę odwzajemnianą miłość otrzymuje Wszystko, jest Wszystkim – *ens realissimum*, Wszechjednością”. W tym sensie jest ona kobieca i przyjmująca, jest „Wieczną Kobiecością”⁵⁶⁶.

Forma wyrazu jakiej używa Bułgakow wzbudza u Špidlíka wątpliwość, czy w tradycyjnym słownictwie nie można by powiedzieć, że jest ona boską twórczą Opatrznością, wraz z ludzką *synergieia*? Wątpliwość tę starają się rozwiać argumenty P. Evdokimova podkreślające wielkie zalety, jakie wynikają z faktu, że Maryja, kobieta, jest wzniosłym przykładem ludzkiej doskonałości: „Męskość z abstrakcją pojęć swego rozumu, nieustannie osuwa się w schematyzm [...], zwraca się przeciwko materii, przeciwko ciału, łatwo przejawia gnostycką pogardę, która następnie wprowadza w dewiacyjne formy niehumanitarnej ascezy. Kobiecy ideał doskonałości służy więc jako niezbędny psychologiczny korektor, aby «nowe życie» przyniesione przez Chrystusa nie zdegenerowało się w schematyczną «doktrynę». *Theotokos* generuje «święte dziecko», ofiaruje ciało, w którym umieszczona jest treść, słowo, moc, akt”⁵⁶⁷.

Czeski myśliciel przypomina, że Mądrość jako duchowa i uniwersalna prawda może być wyrażona jedynie za pomocą symboli. Wspomina o tym również Bierdiajew: „Poznanie

⁵⁶⁵ V. Soloviev, *La Russie et l'Eglise Universelle, un essai*, Paris, 1889, [w:] https://issuu.com/dirkjan2/docs/vladimir_soloviev_-_la_russie_et_l_eglise_universe (22.12.2021).

⁵⁶⁶ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 418.

⁵⁶⁷ T. Špidlík, M.I. Rupnik, M. Campatelli, *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza...*, *op. cit.*, s. 277.

filozoficzne jest w większym stopniu poznaniem za pomocą obrazów niż pojęć⁵⁶⁸. Podobnie rozumuje Fłorowski: „Jeśli chodzi o nauczanie sofiologiczne, słowa są tylko pustymi schematami, za którymi kryje się przeżyte doświadczenie. Liczne są więc imiona i obrazy Mądrości”⁵⁶⁹. Można zatem stwierdzić, że aby wejść na terytorium rosyjskiej sofiologii, należy uchwycić jej aspekt ikoniczny, przejrzystość pojęć, wówczas jest ona syntezą kosmologii, antropologii i teologii. Pojawi się jako element jednoczący całą wiedzę i nasze wysiłki. Trafne są wtedy słowa Dostojewskiego: „Piękno zbawi świat”⁵⁷⁰. T. Špidlík precyzyjnie wskazuje płaszczyznę spotkania ważniejszą od terminów językowych – to przestrzeń ikonograficzna. „Ludzie nie żyją abstrakcją, stało się więc to, co powinno się stać: zaczęto szukać konkretnych przedstawień dla Sofii”⁵⁷¹.

Tak nakreślona perspektywa otwiera przed nami kolejną rzeczywistość, bez której zarówno duchowość wschodniochrześcijańska jak i bogactwo myśli Tomáša Špidlíka byłyby nie tyle niepełne, co pozbawione istotnego elementu. Jak „Sofia” jest terminem kluczowym w teoriach sofiologicznych lub sofianicznych współczesnych rosyjskich teologów prawosławnych, tak ikona odzwierciedla istotę ducha rosyjskiego. Dlatego w kolejnym punkcie zostanie omówione znaczenie i funkcja ikony w interpretacji czeskiego kardynała.

⁵⁶⁸ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, W. i R. Paradowscy (tłum.), Kęty 2004, s. 41.

⁵⁶⁹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 413.

⁵⁷⁰ T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino...*, *op. cit.*, s. 131.

⁵⁷¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 413.

3.5 Sztuka a kontemplacja ikony

Z punktu widzenia etymologii ikona to po prostu „obraz” (εἰκόν). Przyłgnięcie jednak do takiego tłumaczenia nie oddałoby rzeczywistości tak złożonej i wielowymiarowej, z jaką mamy do czynienia. Z drugiej strony złożoność narzuca pewne ograniczenia w ukazaniu tego, co stanowi istotę. Tomáš Špidlík, będąc wybitnym znawcą duchowości wschodniochrześcijańskiej, był świadom kryjącego się bogactwa pod postacią ikony. Wskazuje najczęstsze aspekty brane pod uwagę przez badaczy tematu, takie jak: „historyczno-krytyczne, pietystyczne, uczuciowe i nabożne. Ale spotyka się również podejścia dogmatyczne i filozoficzne, artystyczne i malarskie. Wielu próbowało łączyć te aspekty, biorąc pod uwagę po trosze każdego z nich”⁵⁷². Czeski myśliciel uwypukla teandryczność ikony, ukazując jej perspektywę ontologiczno-teologiczną, zwraca uwagę na rolę malarza/ikonografa oraz sposobu odbioru dzieła ikonowego. Podkreśla również: „Prawdziwa sztuka jest teurgiczna jest na swój sposób słowem Bożym, «pierwszym stopniem poznania Boga» zgodnie z tym, co mówi Stankiewicz”⁵⁷³. Ten sposób postrzegania potwierdza również Evdokimov mówiąc: „artysta nie odnajdzie swego kapłaństwa, dopóki nie przyjmie sakramentu teofanicznego i nie zacznie malować, rzeźbić, śpiewać Imienia Boga, w którym sam Bóg mógłby zamieszkać”⁵⁷⁴.

W wymienionych płaszczyznach ikona ukazuje się nie jako autonomiczne dzieło artysty – jak ma to miejsce w malarstwie Zachodnim – ale jako wynik współpracy, a więc synergii Boga z człowiekiem. Ikona w sferze objawienia wyraża kolorami to, co słowo wyraża pojęciami. Obraz ma więc funkcję objawiania tego, co boskie, a także funkcję bycia fundamentem „szczególnej relacji między człowiekiem a Bogiem”⁵⁷⁵. Jest przedstawieniem relacji człowieka zjednoczonego z Bogiem. Ukazuje świętość w ten sposób, że staje się ona widoczna dla oczu ciała. Dzięki temu wszystko, co materialne, jest środkiem wyrazu wyższej prawdy, wyższego piękna. Posługując się terminem filozoficznym, mamy tu do czynienia z

⁵⁷² T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁷³ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 110.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ G. Cioffari, *Breve storia della teologia russa*, Bari 2015, s. 110.

realizmem mistycznym, który uznaje całą rzeczywistość empiryczną, ale dostrzega poza nią realność; obydwie sfery bytu są równie rzeczywiste, ale hierarchicznie nierówne; byt empiryczny istnieje tylko dzięki „komunii” z realnością mistyczną⁵⁷⁶. Ikona nigdy nie jest tylko inwencją samego malarza, przeciwnie, w duchu chrześcijańskiego platonizmu, jest to artystyczne świadectwo o rzeczywistości już istniejącej. Podobnie piękno nie stanowi tylko kategorii estetycznej traktowanej jako subiektywne przeżycie uwarunkowane psychologicznie, historycznie, kulturowo, zależne od okoliczności i indywidualnego „podooba mi się”, lecz jako obiektywny wyraz Piękna samego w sobie.

To wszystko sprawia, że ikona zajmuje szczególne miejsce w duchowości rosyjskiej przeświadczonej o jej Bosko-ludzkiej strukturze, natchnionej, odzwierciedlającej piękno niebiańskie, przeznaczonej do kultu indywidualnego i cerkiewnego. Nie oznacza to jednak, że wszyscy malarze mieli świadomość takiej teologii ikony, jaka została opracowana później przez teologów i myślicieli rosyjskich. Tomáš Špidlík twierdzi, że jakaś koncepcja mistyczna była zawsze obecna w malarstwie ikonograficznym. Jednakże samo już określenie „jakaś” jest mało precyzyjne i enigmatyczne, dlatego wymaga pogłębionej refleksji.

Różne kwestie teologiczne, dotyczące ikonografii sakralnej, były przedmiotem rozważań współczesnych autorów rosyjskich: P. Florenskiego, L. Uspińskiego, I. A. Iljina, V. Weidle, P. Evdokimova⁵⁷⁷. Z pewnością ważnym elementem, na który zwracano uwagę było piękno jako przejrzystość Boga wcielonego, dzięki której nabiera blasku materia przenikana przez bóstwo. T. Špidlík zauważa, że formy widzialne stają się piękne, ponieważ wydają się być przezroczyste. Twierdzi, że właśnie takie jest w istocie pojęcie „piękna”, a swoje przekonanie popiera przykładem Sołowjowa posługującego się diamentem: „Wszyscy zgadzają się, że diament jest piękny. Uświadamiamy sobie również, co jest przyczyną jego piękna. Pod względem chemicznym diament jest taki sam jak węgiel. Jednak duża różnica polega na tym, że węgiel pochłania światło, więc wydaje się brzydki, natomiast diament sprawia, że błyszczy”⁵⁷⁸. Piękno definiowane jest przez Sołowjowa jako „transfiguracja materii poprzez

⁵⁷⁶ Zob. T. Obolevitch, *Teandryczny wymiar sztuki w tradycji wschodniochrześcijańskiej*, „Episteme”, nr 34, 2017, s. 128.

⁵⁷⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 377.

⁵⁷⁸ T. Špidlík, *L'arte della contemplazione*, [w:] *Partola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*, t. 7, Diocesi di Rimini 2008, s. 15.

wcielenie w nią innej, trans-materialnej zasady⁵⁷⁹, która w ostatnim stopniu jest boska. Czeski myśliciel zwraca uwagę na celowość każdego dzieła sztuki, które przez piękno ukazuje inność w jedności: „Na podstawie głębi i wielkości inności, oceniamy podniosły charakter sztuki. Ikony stanowią oczywiście symboliczną materię, która pozwala dostrzec to, co inne, *Theos* i *Logos*, Bożą Mądrość w dziele zbawienia⁵⁸⁰. Dla naszego myśliciela sztuka ikonograficzna odpowiada kosmicznemu powołaniu chrześcijanina, w ramach którego jest powołany do prowadzenia świata do jego doskonałości. To sprawia, że sztuka chrześcijańska nie jest na usługach inspirującej idei, ale wcielenia dokonanego przez Ducha. Jeśli więc fenomenem artysty jest zdolność do posiadania wizji i wcielenia jej w symbol, to sztuka sakralna ma na celu przekazanie tajemnicy wcielenia Boga. Kard. Achille Silvestrini dostrzega: „w ikonie, podobnie jak w sakramentach materia, staje się nośnikiem zbawienia. Natomiast piękno ikony jest objawieniem piękna świata duchowego, kiedy materia staje się symbolem tego, co niematerialne, ciałem ducha, stworzoną rzeczywistością bóstwa⁵⁸¹.

W sferze duchowej piękno utożsamiane jest z kontemplacją, która jest widzeniem Boga we wszystkim, co istnieje. Špidlík podkreśla: „Bóg chrześcijan jest w Trójcy Świętej Jedyny, ona zaś objawia swe tajemnice w Chrystusie i w świętych. Kontemplacja Trójcy Świętej jest najwyższym stopniem duchowej *theoria*. Właśnie kontemplacja Trójcy Świętej stanowi szczyt ikonografii rosyjskiej w sztuce Rublowa⁵⁸². Dla czeskiego myśliciela kontemplacja jest wiedzą religijną, która pozwala dostrzec *lógos theótélés*, cel, który leży u podstaw ostatecznego sensu rzeczy, tego, dla którego zostały stworzone. Można go osiągnąć spełniając dwa warunki: boskie oświecenie i czystość serca. „Kontemplacja dla tych, którzy mają oczyszczone serce daje autentyczną wizję natury, historii ludzkości, prawd wiary. Otrzymują zdolność obserwowania rzeczywistości taką, jaką jest ona w oczach Boga⁵⁸³.

W ikonie zachodzi ciągłość między tym, co postrzegają zmysły człowieka i treścią, którą poznaje nasz intelekt, a sensem duchowym, który jest dostępny dla posiadających czyste serce.

⁵⁷⁹ T. Špidlík, *Solov'ëv*, [w:] *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, E. Ancilli (red.), t. I, Roma 1984, ss. 645–668.

⁵⁸⁰ Por. T. Špidlík, *Mysl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 378.

⁵⁸¹ Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 5.

⁵⁸² T. Špidlík, *Mysl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 381.

⁵⁸³ T. Špidlík, *Contemplazione*, [w:] *La mistica parola per parola*, Milano 2007, s. 111.

To wszystko sprawia, że ikona staje się przestrzenią szczególnego spotkania, „kontemplacji twarzą w twarz”, jak ją nazwał W. Łoski. Dlatego tak ważnym jest, aby autorzy nie zatrzymywali się na badaniach historycznych czy estetycznych ikony, lecz dostrzegali również jej wartość teologiczną i symboliczną, która ma swoje źródła w życiu duchowym i liturgicznym Kościoła Wschodniego. Tylko taka pełna perspektywa pozwoli poznać ten podstawowy składnik pobożności wschodniej, co może stanowić wstęp do spotkania między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem.

T. Špidlík dostrzega na Zachodzie pewne pozytywne symptomy wskazujące na taką możliwość spotkania, obserwując młodych ludzi gromadzących się na modlitwie przed ikonami⁵⁸⁴. Czeski myśliciel zauważa, że nie jest to tylko kwestia mody czy wrażliwości estetycznej, ale głębszy proces, który dotyka społeczeństwa postmodernistyczne, postindustrialne, w postideologicznym kontekście. Upatruje w tym źródeł problemu kultury i języka obrazu. Wskazuje: „Żyjemy w epoce prostych języków, w kulturze obrazu, jednak bez wtajemniczenia ludzi w lekturę obrazu. Myśl – czasem nawet teoretyczna myśl logiczna – zostaje tak zredukowana do racjonalizmu, że nie jest już w stanie dostarczyć narzędzi do bardziej integralnego rozumienia życia”⁵⁸⁵. Ten brak komunikacji z obrazami, z którymi stykamy się w codziennej egzystencji wprowadza chaos i dysharmonie w nasze życie, przyczyniając się do mylnego rozumienia świata. W tęsknocie za czytelnością i harmonią Špidlík dostrzega jeden z powodów zainteresowania ikoną. „W tej kulturze obrazu, w której nawet obrazy przybierają coraz bardziej subiektywne języki – gdzie zatem nawet obraz, który jak można by sądzić, miałby na celu odzyskanie większej integralności myśli i wypowiedzi, przyczynia się do osłabienia komunikacji – pojawia się potrzeba języka transindywidualnego, który otwiera się na inność i ujmuje byt w całej jego złożoności”⁵⁸⁶. Jest to z pewnością jeden z powodów zainteresowania, jakie wzbudza ikona, obok wielu innych sugerowanych przez samą jej naturę.

Ikona jest „nośnikiem”, który mówi zawsze coś specyficznego i konkretnego, a jednocześnie wyraża coś transpersonalnego, wspólnotowego, uniwersalnego. Dostrzega to

⁵⁸⁴ Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, *La fede secondo le icone*, Roma 2000, s. 5.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, s. 6.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

również Špidlík: „Poprzez ukształtowanie kanonu, czyli norm i wymagań, którym musi odpowiadać dzieło ikonograficzne, a więc przez stworzenie języka zrozumiałego dla tych, którzy do niego zostali wdrożeni, ikona osiąga możliwość komunikowania dostępnego dla wszystkich”⁵⁸⁷. Pomimo to, że język ikony zachowuje określone konwencje, jest językiem symbolicznym, w doświadczeniu człowieka wierzącego potrafi przekazywać treści głęboko osobiste, nie czyniąc z ikony miejsca spotkania dla wybranych. Czeski filozof dostrzega również pewną trudność, ale i nadzieję: „W naszych czasach jedną z najtrudniejszych rzeczy wydaje się być myśl, która zdoła uwzględnić drugiego człowieka. To właśnie tutaj ikona może wnieść swój niewątpliwy wkład. Stanowi ona «całość» historii zbawienia świata (...). Dlatego jest przykładem myśli, która odbija się w sercu, która ma całościowy pogląd zdolny dostrzec powiązania między wszystkim, co istnieje, poza przestrzennym, czasowym, przyczynowym ograniczeniem elementów wchodzących w jego skład”⁵⁸⁸.

Ikona jest szczególnym obrazem, jak podkreśla Špidlík, obrazem *sui generis*, tzn. obrazem-słowem. Powodem użycia obrazów jest fakt, że „Słowo stało się ciałem” (J 1,14), a uczniowie są „świadkami” tego, co widzieli i słyszeli. W swoim przepowiadaniu Chrystus objawił się jako obraz Ojca, a jednocześnie jako Jego Słowo. Stąd ikona oznacza objawienie i integralne ukazanie się Boga niewidzialnego, chociaż jest On i pozostaje Bogiem niewidzialnym. Ikony nie należy traktować w kategoriach dosłownych zgodnie z myśleniem zachodnim. Niekiedy, w nawiązaniu do zachodnich przedstawień sakralnych ikona jest traktowana jako *biblia pauperum*, co nie oddaje jednak ściśle jej znaczenia. Špidlík zauważa, że jest to część prawdy, ale tylko w tej mierze, w jakiej nie myli się ikony ze zwykłym przedstawieniem figuratywnym epizodów biblijnych. „Sakralne przedstawienia określane jako *biblia pauperum* są niemal z reguły interpretacją scenograficzną tego, co jest zawarte w Piśmie Świętym”⁵⁸⁹. Zauważa jednak fakt, że malarze ikon nabierali coraz bardziej przekonania, iż „malarstwo jest prawdziwe, jak księgi Pisma Świętego”. Czeski myśliciel wskazuje, że według rosyjskiego *Podlinnika* (podręcznika dla malarzy), rola ikonografa podobna jest do roli kapłana: „Święte misterium przedstawienia ikonograficznego zaczyna się wraz z apostołami.

⁵⁸⁷ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 15.

⁵⁸⁸ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *La fede secondo le icone...*, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁸⁹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 9.

Kapłan przedstawia nam Ciało Pana podczas służby liturgicznej, dzięki mocy słów (...). Malarz czyni to poprzez obraz”⁵⁹⁰.

Zgodnie z tą zasadą można więc odnieść do ikon to, co powiedziano o Biblii: ikony, podobnie jak Pismo Święte, pełnią funkcje „dianoetyczną” – uczą prawdy oraz „dynamiczną” – są napełnione mocą i dają łaskę⁵⁹¹. Prawda, jaką malarz obrazów sakralnych objawia, ma wymiar duchowy, to *theoria*, widzenie Boga we wszystkich stworzonych kształtach, stąd źródłem działania jest Boże natchnienie. P. Evdokimov tłumaczy to w następujący sposób: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus» (1Kol 12,3), nikt nie może przedstawić obrazu Pana, jeśli nie otrzyma daru Ducha Świętego. On jest Bożym Ikonografem”⁵⁹². Zgodnie z wyjaśnieniami W. Weidlé, w ikonie staje się widzialnym nie to, co ziemskie, lecz to, co niebiańskie, nie to, co było, a to, co jest wieczne. Ikona ma zatem znaczenie ontologiczno-teologiczne oraz eschatologiczne⁵⁹³. Perspektywa symboliczna chroni refleksję teologiczną przed pokusą ewentualnego dogmatyzmu, czyli wyczerpującego i ostatecznego zdefiniowania tajemnicy, która mimo objawienia, pozostaje okryta mgłą tajemnicy tu i teraz, która zawiesza ją między już i jeszcze nie.

Symbol ma na celu wyrażenie nie Boga samego w sobie, ale tego, czym Bóg jest dla człowieka. Symbolizm jest integralną częścią funkcji estetycznej. Każda wypowiedź artystyczna odnosi się do czegoś, co wykracza poza jej konkretną figurację. Florenski ujmuje to w następujących słowach: „Każde przedstawienie, zgodnie ze swoim symbolizmem, ujawnia swą duchową treść, nie inaczej niż dzieje się to w naszym wznoszeniu się od obrazu do archetypu, to znaczy w naszym ontologicznym kontakcie z archetypem; wtedy i tylko wtedy wrażliwy znak napełnia się życiodajną energią i właśnie dlatego, że jest nierozzerwalnie związany ze swoim archetypem, staje się nie przedstawieniem, lecz falą propagującą lub jedną z fal propagujących tej samej rzeczywistości, która dała mu początek”⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 361.

⁵⁹¹ Por. T. Špidlík, *Mysł rosyjska...*, *op. cit.*, s. 378.

⁵⁹² P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna*, M. Żurowska (tłum.), Warszawa 2003, s. 13.

⁵⁹³ Zob. T. Obolevitch, *Teandryczny wymiar sztuki w tradycji wschodniochrześcijańskiej...*, *op. cit.*, s. 130.

⁵⁹⁴ A.P. Bruno, *Parola, immagine e simbolo nel limite del tempo e dell'eternità*, „*op. cit.*”, s. 382.

Czeski myśliciel podkreśla celowość działań malarza, który pragnie w ucieleśnieniu swojej wizji w obrazie służyć innym jako punkt wyjścia w rozwoju duchowym. Wymaga to jednak od tego, który spotyka się z obrazem, takiego samego wysiłku jak od malarza, ale w odwrotnym kierunku – od wznoszenia Ducha z drewnianej deski do wizji duchowej⁵⁹⁵. Ikona stanowi zatem nie tylko element „teologii symbolicznej”, ale wymaga zaangażowania w wysiłek współtworzenia z autorem wspólnego dzieła prowadzącego do rozwoju duchowego. T. Špidlík opisuje tę rzeczywistość wyodrębniając poszczególne etapy: „To wzniesienie może rozkładać się na kilka etapów. Według klasycznego schematu kontemplacji następują po sobie trzy «wizje»: zmysłowa, intelektualna, duchowa (...). Kult ikon zakłada przejście: od materii do kształtów i kolorów, od tego, co zmysłowe do tego, co *intelligibile*, poprzez symbolikę ikonograficzną, aż wreszcie od wizji intelektualnej do duchowej”⁵⁹⁶. Dlatego nie bez znaczenia były wskazania dla malujących/piszących ikony mówiące o poście i modlitwie jako czynnościach poprzedzających i wspomagających proces powstawania ikony. Zdaniem kanonów Kościoła Wschodniego modlitwa musi faktycznie towarzyszyć całej pracy malarza, a z drugiej strony to modlitwa wiernych uświęca ikony, czyniąc je „cudownymi”, „żyjącym organem spotkania między Stwórcą a ludźmi”⁵⁹⁷. Przy czym Špidlík podkreśla: „Postawa ikonograficzna okazuje się edukacyjna, aby dojść do duchowej kontemplacji całego świata. Przyzwyczajony do odnajdywania niewidzialnego w widzialnym, człowiek staje się zdolny do zwrócenia się ku światu stworzonemu i odnalezienia w nim pierwotnego sensu objawienia czy «szkoły dla dusz»”⁵⁹⁸.

T. Špidlík wskazuje na jeszcze głębszą konieczność ascezy w życiu ikonografa, który musi podjąć „post zmysłów” i wyrzeczenia się wszelkiej osobistej twórczości w zakresie formy, tego wszystkiego, co odpowiadałoby jego indywidualnej wizji. Uzasadnia: „Malarz ikon mógłby ulec pokusie upojenia się obfitością pięknych form, jakie oferuje mu konkretny symbol. Uświadamia sobie jednak, że konieczny jest «post oczu», i dzięki temu staje się zdolny do odrzucenia zbędnych form”⁵⁹⁹. Podporządkowanie się ikonografa przepisom kanonu w świetle

⁵⁹⁵ Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 379.

⁵⁹⁶ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, ss. 362–363.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, ss. 360–361.

⁵⁹⁸ T. Špidlík, *L'arte della contemplazione...*, *op. cit.*, s. 16.

⁵⁹⁹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 15.

obecnej różnorodności trendów malarskich mogłoby wydawać się ograniczeniem jakiejkolwiek osobistej twórczości. Jednakże, ta „artystyczna asceza” jest tym, co S.L. Frank uznaje jako warunek wszelkiej prawdziwej sztuki. Twórcze działanie człowieka jest uczestnictwem, a więc także naśladowaniem boskiego dzieła stwórczego⁶⁰⁰. Dlatego czeski myśliciel stanowczo podkreśla: „Nie należy więc upajać się obfitością pięknych form, jak sugeruje konkretny symbol. W tym bowiem przypadku symbol nie pobudzałby do wznoszenia serca ku Bogu, lecz przeciwnie – czyniłby spojrzenie ociężałym i przyziemnym”⁶⁰¹. Takie podejście nadaje inny wymiar działalności malarza/ikonografa; jest do głębi przeświadczony, że ożywiony miłością Słowa i Kościoła, która przenika jego duszę podczas liturgii, i malując z największą na jaką go stać miłością, nadaje swoje osobiste piętno malowanemu obrazowi. Ze względu na to, że miłość posiada charakter niepowtarzalny, ikona nosi do głębi piętno osobiste. Czeski myśliciel ukazując osobisty charakter dzieła wskazuje na prawidłowość rozumowania: „Osobistego charakteru twórczości nie można pojmować w sensie formalnym; trzeba go raczej szukać w wymiarze agapicznym, w relacji miłości, która włącza malarza w jego dzieło ikonograficzne”⁶⁰². Ikona będąc manifestacją, światłem duchowej istoty jest większa od tego, jak chce ją postrzegać myśl, która przypisuje sobie certyfikat racjonalności.

Z tym agapicznym wymiarem ikony łączy się również proces poznawczy. Špidlík dostrzega, że nie wystarczy sam język symboliczny ikony, aby przejść od tego, co ludzkie, do tego, co Boskie. Poznanie zwyczajne staje się duchowe dzięki miłości, która jest „siłą ekstatyczną”. „Miłość, która objawia się w kulcie Boga i Jego świętych połączy ludzką sztukę ikony z duchową wizją i z przekazaniem łaski. Tylko kult, modlitwa przekraczają ostatnią otchłań, gdyż ona nie zatrzymuje się ani na kształtach, ani na pojęciach, lecz kieruje do żywej osoby”⁶⁰³. „Krzak jest przedmiotem, ale kiedy Mojżesz staje przed nim, z przedmiotu dobywa się głos, będący podmiotem. Im bardziej pokorną postawę przybiera Mojżesz, tym bardziej przedmiot objawia mu się jako podmiot, jako osoba. Im większej przestrzeni udziela Mojżesz temu Drugiemu, im silniej Go przyjmuje, im radykalniej utwierdza poprzez swoją kenozę i

⁶⁰⁰ Por. T. Špidlík, M.I. Rupnik, *La fede secondo le icone...*, *op. cit.*, s. 15.

⁶⁰¹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 380.

⁶⁰² T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 16.

⁶⁰³ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 363.

upokorzenie tego Drugiego, tym bardziej poznaje swojego tajemniczego rozmówcę. Jedyne w taki sposób On objawia się Mojżeszowi i objawia mu jego misję, powołanie, swoją prawdę”⁶⁰⁴.

Innym aspektem symbolizmu ikonograficznego, na który zwraca uwagę T. Špidlík, jest realizm kształtów. Malarz biorąc je z konkretnego życia usiłuje doprowadzić do swojej największej smukłości pamiętając o zachowaniu zasady „postu oczu”. Realizm kieruje się tymi samymi przesłankami, co symbolizm sakramentów, liturgii i całego dzieła zbawienia. Czeski filozof zauważa pewną istotność związaną z funkcją przekazu ikony: „Ponieważ ikona stanowi formę nauczania, nieuchronna jest pewna doza abstrakcji. Najlepsi artyści umieli łączyć te dwa sprzeczne wymagania: przedstawiali zarazem to, co jedyne, unikalne, oraz to, co ma wartość uniwersalną”⁶⁰⁵. Spostrzeżenie filozofa koresponduje z myślą P. Evdokimova: „Nie ma więc żadnej ontologii «pisanej» ani «opisanej» w ikonie, lecz jedynie imię namalowane i w ten sposób poświadczone w jego bardzo realnym, lecz zasadniczo pozaprzestrzennym promieniowaniu. Przestrzeń dana w ikonie niczego nie zamyka, lecz uczestniczy w obecności i przez nią się uświęca. Ikona nie ma samodzielnego istnienia, prowadzi tylko do bytów samych w sobie”⁶⁰⁶.

T. Špidlík odniósł się również do przestrzeni stanowiącej tak ważny element całości ikony, będący wyzwaniem dla wszystkich malarzy. Na ogół artyści wybierają ściśle ograniczoną przestrzeń, w której umieszczają postacie i wydarzenia. Czeski myśliciel dostrzega w takim ujęciu sprzeczność: „Z religijnego punktu widzenia należy odwrócić tę relację: Bóg, stwarzając świat, daje stworzeniom przestrzeń niezbędną do życia”⁶⁰⁷. Precyzując swoją myśl uzasadnia: „Człowiek, ponieważ jest z natury chrystologiczny, musi żyć w przestrzeni Bożo-ludzkiej, która jest jemu właściwa, ograniczonej i zarazem otwartej na nieskończoność, podobnie jak wszystkie tajemnice życia Chrystusa. Aby ją wyrazić, malarz ikon posługuje się różnymi środkami: złotym tłem dla oddania nieskończoności; niezwykle zredukowaną perspektywą, w celu zapobieżenia ucieczce w dal, której nie zdoła ogarnąć ludzki wzrok;

⁶⁰⁴ M.I. Rupnik, *Teologia jako artystyczne tworzenie. Estetyczne podstawy sztuki*, [w:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, Kraków 2003, s. 216.

⁶⁰⁵ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 380.

⁶⁰⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, *op. cit.*, s. 281.

⁶⁰⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 390.

odwróconą perspektywą dalekiej tajemnicy, która zbliża się do nas”⁶⁰⁸. W ten sposób ikonograf stwarza miejsce, w którym spotykają się światy sensualne i nadsensualne, ale także, gdzie skraca się odległości i doświadcza się swoistej współczesności. Czeski filozof odnosi się do możliwości poznania tej rzeczywistości: „Kiedy wchodzisz w tę przestrzeń, spotkasz ludzi, którzy tam mieszkali, którzy przez nią przeszli. Obszar ten jest więc żywym organizmem i jako taki musi być poznany”⁶⁰⁹.

Poznaniu może towarzyszyć studiowanie wielu danych formalnych, danych historycznych, archeologicznych, tak samo jak studiuje się historię kościołów, różnych wydarzeń, ale wszystkie te rzeczywistości tracą wszelkie powierzchowne aspekty, jeśli poznaje się je poprzez właściwą zasadę gnoseologiczną. Špidlík daje nam konkretne wskazówki: „Jeśli przyjmujemy właściwą postawę wszystkie analizy, choćby najbardziej fachowe, odgrywają niezastąpioną rolę w ułatwieniu zrozumienia”⁶¹⁰. Wspomniana postawa *per analogia* przypomina rozważającego Pismo Święte, który trwa w ścisłym związku ze Słowem napelnionym Duchem Świętym. Brak takiej postawy może doprowadzić do fascynacji i zauroczenia ikoną na płaszczyźnie estetycznej jednak bez odczytania jej płaszczyzny symbolicznej i uczestnictwa w wymiarze transcendentnym. Czeski filozof podkreśla: „Przekaz symbolu następuje wtedy, gdy dociera do danej osoby i wymaga od niej osobistego, ponownego jego sformułowania”⁶¹¹. Rozwijając myśl zauważa: „przesłanie, które na początku może komunikować coś akategorycznego, domaga się następnie nowej kategoryzacji przez tego, komu zostało zakomunikowane i kto je otrzymał”⁶¹². Gotowość i otwartość na taką postawę dobrze ilustruje zwyczaj, zgodnie z którym malarz powinien namalować/napisać *Przemienienie* jako pierwsze swoje dzieło/ikonę. Ikonograf musiał w ten sposób udowodnić, że jest zdolny widzieć świat takim, jakim postrzegali go apostołowie na górze Tabor, co wymagało od niego przetransponowania dotychczasowego sposobu myślenia. Špidlík, opisując tę sytuację słowami, maluje obraz: „Słońce rzeczywiste, zamiast oświetlać, rzuca cień. Dwaj uczniowie, oślepieni tym, co pochodzi ze świata, nie mogą znieść światła bijącego od Chrystusa. Tylko

⁶⁰⁸ *Ibid.*, s. 391.

⁶⁰⁹ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *La fede secondo le icone...*, *op. cit.*, s. 19.

⁶¹⁰ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów...*, *op. cit.*, s. 19.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² Zob. T. Špidlík, M.I. Rupnik, *La fede secondo le icone...*, *op. cit.*, ss. 20–21.

Piotr wychodzi z tego cienia, aby pochwycić światło Chrystusa. To on przed wstąpieniem na Górę wyznał: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego» (Mt16,16), i tym aktem wiary przygotował się do wizji⁶¹³.

Czeski myśliciel nakreśla precyzyjnie rzeczywistość w jej duchowej obiektywności wymagającą nie tylko znajomości warsztatu, przygotowania formalnego, lecz głębokiej *metanoi* prowadzącej do zmiany postrzegania zastanej rzeczywistości. Ikona jest tym obrazem-tekstem, która w swym artystycznym i figuratywnym wyrazie staje się komunikacją wiary. T. Špidlík wskazuje: „Ikona to długi cytat biblijno-patrystyczny. Jest to rzeczywistość duchowa, gdzie «duchowe» jest wszystko to, co w działaniu Ducha Świętego mówi nam o Bogu, przypomina nam o Nim, przekazuje Go nam, przyprowadza nas do Niego⁶¹⁴. Stąd „postawa modlącego się przed ikoną jest taka, jaka będzie postawa właściwa mieszkańców Jerozolimy Niebieskiej, zdolnych widzieć Boga we wszystkim⁶¹⁵. Również estetyczna kategoria wzniosłości otrzymuje w sztuce wschodniochrześcijańskiej sens obiektywny, niemal dosłowny – jako wyniesienie ducha ludzkiego do Boga i zjednoczenia z Nim.

Czeski kardynał dostrzega: „Niektórzy widzą opozycję między estetyką a mistyką, twierdząc, że sztuka wprowadza do smakowania piękna świata, podczas gdy niektórzy mistycy głoszą ascezę i radykalne wyrzeczenie się zmysłów⁶¹⁶. Przejście od tego, co ludzkie, do tego, co boskie możliwe jest za pomocą intuicji duchowej. Špidlík tłumaczy ten termin jako uczestnictwo, poprzez łaskę, w energiach, która pochodzi od Boga i która pełni funkcję oświecenia. „To egzodalne przejście od tego, co ludzkie, do tego, co boskie w przypadku malarza odbywa się poprzez wizję. Malarzowi, który żyje w łasce Bożej, jest to przekazywane w formach uprzywilejowanych dla wrażliwości malarza na formy wizualne. Dzieło artystyczne jest wpisane w komunię łaski i nie jest przypadkiem, że wiernym, którzy wizualnie kontemplują ikonę, dzieło naszkicowane przez artystę, ale pomyślane i zrealizowane razem z łaską, która go przewyższa, dane jest dokonać tego przejścia od tego, co ludzkie, do tego, co boskie w

⁶¹³ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 390.

⁶¹⁴ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *La fede secondo le icone...*, *op. cit.*, s. 21.

⁶¹⁵ T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu...*, *op. cit.*, s. 363.

⁶¹⁶ Zob. T. Špidlík, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Roma 2006, s. 92.

obrazie”⁶¹⁷. Słowa te wpisują się w treść greckiego *Synodikonu*; oficjum pierwszej niedzieli Wielkiego Postu doceniającego jednocześnie rolę, jaką spełnia ikonograf: „«Boska sztuka» wymaga łaski, profetycznego charakteru: «Ci, którzy poznają i zawierają wizję profetyczne w formach i postaciach, które sam Bóg im zesłał i które chór proroków wyznał w swoich widzeniach, ci, którzy przechowują ustną albo pisemną tradycję, jaka od apostołów przeszła do Ojców, i którzy z tego tytułu przedstawiają w obrazach rzeczy święte i czczą je – niechaj zostaną w wiecznej pamięci»”⁶¹⁸.

Sztuka spełnia zatem szczególne powołanie kulturowe i religijne, prowadzi do prawdziwej teologii. Celnie dookreśla tę myśl Tomáš Špidlík odwołując się sformułowania Dostojewskiego: „Piękno zbawia świat”⁶¹⁹. N. Bierdiajew podejmując tę myśl komentuje: „Świat będzie zbawiony przez piękno; albowiem przeobrażenie kosmosu, raj, Królestwo Boże są osiągnięciem piękna”⁶²⁰. Ikona będąca przejawem tego piękna pomaga człowiekowi w poszukiwaniach drugiego człowieka, w odczytaniu wszechświata, w otwarciu na objawiającą się tajemnicę Niepojętego. Jest scaleniem i esencją myśli i duchowości wschodniochrześcijańskiej.

⁶¹⁷ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Lezioni sulla divinumanità*, Roma 1995, s. 112.

⁶¹⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, *op. cit.*, ss. 293–294.

⁶¹⁹ T. Špidlík, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte...*, *op. cit.*, s. 20.

⁶²⁰ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, *op. cit.*, s. 110.

Zakończenie

Zasadniczym celem zaprezentowanej rozprawy było przedstawienie filozoficznych aspektów duchowości wschodniochrześcijańskiej w ujęciu Tomáša Špidlíka. Osiągnięcie zamierzonego celu badawczego dokonało się według metodologicznie zamierzonych etapów. Pierwszym z nich było przybliżenie osoby Tomáša Špidlíka polskiemu czytelnikowi z uwzględnieniem sytuacji geopolityczno-historycznej z podziałem na dwa etapy rozwoju myśli:

- 1) Obejmujący pobyt w Czechach i poprzedzający pobyt w Rzymie
- 2) Główny, związany z pracą naukową na uczelniach rzymskich oraz w Centrum Aletti.

Ponadto przedstawiono związek filozofii z duchowością, skupiając się na dwóch zagadnieniach: filozofii modlitwy i doświadczeniu duchowym. Wreszcie, w trzecim etapie prowadzonych badań, który zamykał strukturę pracy, zaprezentowano interpretację wybranych aspektów rosyjskiej filozofii religijnej w perspektywie Tomáša Špidlíka.

Z przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że wybrana metoda badawcza została poprawnie dobrana i sformułowana, dzięki czemu w odczuciu autora pozwoliła na rzetelne i wyczerpujące zrealizowanie zamierzonego celu, którym było ukazanie filozoficznych aspektów duchowości wschodniochrześcijańskiej w ujęciu Tomáša Špidlíka. Skonstruowany na wstępie plan pracy pozwolił na wnikliwe badania z uwzględnieniem kluczowych i istotnych kwestii ukazujących związek filozofii z duchowością podkreślających filozoficzny wymiar doświadczenia duchowego oraz odnoszących się do interpretacji rosyjskiej filozofii religijnej.

Źródła badawcze zostały prawidłowo dobrane, a dzięki licznym materiałom czeskiego myśliciela udzielono odpowiedzi na główne cele zawarte w pracy ukazując filozoficzne aspekty duchowości wschodniochrześcijańskiej w ujęciu Tomáša Špidlíka. Należy nadmienić, że podczas kształtowania się tematu wystąpiły pewne trudności związane z dostępnością tekstów czeskiego autora. Większość jego znamienitych prac (z pierwszego okresu działalności naukowej) nie posiada na chwilę obecną tłumaczeń na język polski, co utrudniało poszukiwania. Kolejną trudnością była szczególna specyfika dorobku Špidlíka, gdzie przenikanie się treści teologicznych i filozoficznych jest tak naturalne, jak w rosyjskiej filozofii religijnej, co wymusza na dokonującym analizy tekstów szczególną uwagę oraz swobodę poruszania się w obu przestrzeniach myślowych. Jeszcze inną trudność stanowiły liczne

powtórzenia tych samych wątków w różnych publikacjach, co stwarzało okazję do pobieżnego ich potraktowania.

Sformułowane wnioski, które wynikają z przeprowadzonych analiz, zasługują w ocenie autora pracy na szczególną uwagę. Świadczą one o specyfice myśli Špidlíka, czyniąc z nich „znak firmowy” dorobku naukowego rozpoznawalny wśród znawców przedmiotu. Ich waga ma szczególne znaczenie dla pogłębienia i możliwości rozwojowych zawartych w poszczególnych filozoficznych aspektach duchowości.

Pierwszym z nich jest konieczność szerokiego spojrzenia na fenomen modlitwy, który wynika z prawdy o stworzeniu. Špidlík ukazuje człowieka jako byt ze swej strony dialogiczny względem Boga, który poprzez modlitwę urzeczywistnia swoją naturę. Nie poszukuje najtrafniejszej i najbardziej wyczerpującej definicji, lecz ukazuje jej aspekty. Jako wybitny teoretyk, a zarazem praktyk, ukazuje modlitwę jako drogę do zrozumienia sensu słowa, czyniąc z niej klucz do odkrycia prawdy. Ten dialogiczny wymiar modlitwy zakłada osobową ideę bóstwa. Człowiek stworzony do dialogu to byt modlitewny, *homo orans*. Dotykając problemu języka modlitwy Špidlík wskazuje na Słowo stanowiące sens całej ewolucji ludzi i kosmosu, a zarazem spotkanie tworzące zażyłość w ramach ludzkiej wolności. Ta zażyłość motywuje do działań integrująco-personalizujących poszukujących prawdy o samym sobie – płaszczyzny samoświadomości, co może skutkować życiem zgodnym z naturą stanowiącym dla człowieka mądrość. Dla Špidlíka, tym co wspomaga powyższe działania, jest *apátheia* – panowanie nad namiętnościami. Umożliwia ona dalszy proces konstytuowania jednostki, w którym akt ludzki jednoczy się z odwiecznym aktem Bożym. Nasz myśliciel zwraca uwagę na ważne rozróżnienie: natura – osoba. Podkreśla, że człowiek jest osobą, obrazem Boga osobowego, co wpisuje się w rozumowanie rosyjskiej filozofii religijnej przyznającej absolutne pierwszeństwo osobie. Reperkusje przyjęcia tego rozumowania widoczne są u Špidlíka w stwierdzeniu, że osoba jest *agapiczna* i *kenotyczna* – dając siebie, „ogałaca siebie”, poprzez to огоłocenie „ja” zostaje przywrócona do natury bytu, która jest mu właściwa.

Należy zauważyć, że dla naszego autora płaszczyzną, na której zachodzą wszystkie procesy przemiany osoby jest płaszczyzna duchowa, stąd wiele miejsca poświęca duchowości. To dziedzina, która w najmniejszym stopniu została dotknięta konfliktami i kontrowersjami, a zarazem, na której nastąpiła największa wymiana i wzbogacenie między Wschodem i

Zachodem. Špidlík wskazuje na uniwersalny charakter doświadczenia duchowego dostępnego każdemu, kto jest gotowy na spotkanie. W wierze dostrzega element oświecający rozum prowadzący do prawdy. Warto zwrócić uwagę na rolę zadziwienia jako fundamentu wzrostu duchowego i religijnego różnego od filozoficznego zdziwienia, zdumienia czy wątpienia. To tu rodzi się pragnienie osobowego Boga. Czeski myśliciel podkreśla, że człowiek w doświadczeniu Boga staje się integralną osobą.

Kolejne wnioski nasuwają się w związku z doświadczeniem duchowym w prawosławiu. Dostrzegamy, jak ważną rolę odgrywa wystrój świątyni, który jest odzwierciedleniem różnic w pojmowaniu podstawowych prawd. Ujawnia się ontologiczny charakter duchowości nakierowanej na obecność Ducha. Poznanie Boga, który jest osobowy, możliwe jest tylko w spotkaniu z Nim. Tym, co wyróżnia tę myśl jest trychotomia antropologiczna: ciało, dusza i duch, przy czym człowiek jest duchowy ze względu na zamieszkiwanie w jego sercu Ducha Świętego. Jeśli na Zachodzie mówimy o „naśladowaniu Chrystusa”, za słowami Tomasza a’Kempis, to Wschodnia myśl bliższa jest stwierdzeniu „życie w Chrystusie”. Špidlík, rzucając światło na te dwie koncepcje nie dostrzega w nich sprzeczności lub wykluczenia, lecz wzajemne dopełnienie. Uwidaczniają się te postawy zwłaszcza w duchowości wędrowca i postaci pielgrzyma, tak charakterystycznej dla XIX/XX wiecznej Rosji. Rolę nie do przecenienia w tym procesie odgrywa Modlitwa Jezusowa, która przenika serce pielgrzyma stając się nieoderwalnym elementem codziennego życia i sposobem przemiany. Odkryta na nowo stała się w czasach obecnych szczególnym mostem łączącym świat Zachodni ze Wschodem, inspirując do głębszej refleksji filozoficzno-teologicznej. Powrót do bogactwa myśli hezychastycznej i ponownego odkrycia nauczania Palamasa, który zarówno dla myśli zachodniej jak i dla niektórych przedstawicieli prawosławia często bywa nie do przyjęcia, co ujawniło się już w sporze Palamasa z Barlaamem. Špidlík, będąc znawcą duchowości wschodniochrześcijańskiej wskazuje na znaczenie języka i rozumienie terminologii używanej w poszczególnych okresach, która źle interpretowana może ukazać odmienną wizję rzeczywistości. Stąd troska Czecha o nieprzeciętną znajomość nauczania Ojców Kościoła, których cytował z taką łatwością, co sprawiało wrażenie, jak gdyby byli jego bliskimi przyjaciółmi.

Ważnym elementem pracy było odniesienie się do duchowości Ignacego Loyoli, która odegrała istotną rolę w łączeniu Wschodu z Zachodem. Znana elitom duchowym przez swoje

podobieństwo do praktyk prawosławia otwiera przestrzeń dialogu. Špidlík zwraca uwagę na rolę kierownictwa duchowego bliskiego obu tradycjom. Podkreśla znaczenie umiejętności rozpoznawania serca – kardiognozji, bez której niemożliwy jest jakikolwiek postęp duchowy oraz odkrycie prawdy o sobie, świecie i Bogu. W tym procesie ważną rolę odgrywa również ciało, które odmiennie od myśli platońskiej nie stanowi tylko więzienie duszy. Tym, co najbardziej zbliża obie te duchowości jest osoba będąca podmiotem wszystkich działań, dając okazję do refleksji nad antropologicznym aspektem duchowości chrześcijańskiej. Špidlík przełamuje bariery dzielące oba środowiska wynikające z położenia odmiennych akcentów na poszczególne aspekty doświadczenia, wskazując uniwersalne rozwiązanie oparte na radości w miłości. Stanowi ono ostateczny cel każdego doświadczenia chrześcijańskiego – dla prawosławia jest „bramą poznania”.

W rozdziale trzecim zostały ukazane próby interpretacji przez Špidlíka wybranych idei rosyjskiej prawosławnej filozofii religijnej. Czech wskazuje na symbiozę myśli filozoficznej z religią, w tym szczególnie z chrześcijańską, podkreślając rolę duchowego oddziaływania na rzeczywistość. Podejmując problem rozumienia wolności wskazał na proces tworzenia idei rozpoczynający się od Kozackiej wolnicy do siły sprawczej istnienia nie zatrzymującej się tylko na możliwości wyboru „między-między”. Do systematyzacji pojęć użył wzoru zawartego w twórczości Dostojewskiego. Przechodząc przez poszczególne rodzaje wolności dochodzi do wniosku, że jedyną prawdziwą jest wolność chrystologiczna, której osiągnięcie jest możliwe pod warunkiem przekroczenia tego, co ludzkie. Tylko taka wolność umożliwia wejście w relacje z Bogiem i innymi ludźmi. Tu pojawia się ulubione określenie Špidlíka: osoba jest agapiczną, ponieważ pojęcie wolności jest w jego ocenie nieodłączne od miłości. Według myśliciela nie ma potrzeby udowadniania trafności wyboru między wolnością świecką a zasadami chrześcijańskimi, gdyż katalizatorem stała się historia Europy ukazująca skutki dokonanych wyborów. Przykładem tych wyborów dla Špidlíka jest doświadczenie II wojny światowej oraz czasy komunizmu.

Podobnie, odwołując się do epistemologii, wskazał na możliwość poznania prawdy duchowej, która jest tożsama z wiarą. Przy czym wskazał na prawdę osobową jako relację z Bogiem i dar objawiony przez Chrystusa-Prawdę. To wskazanie na jej dialogiczność jako istotny przymiot. Tym, co chroni prawdę przed dogmatyzmem teologicznym jest apofatyzm i postawa symboliczna, która z kolei stwarza trudności w nakreśleniu granic w Rosji między

teologią, filozofią i innymi gałęziami życia kulturalnego. Uzyskanie wiedzy dokonuje się w procesie relacyjnym, w którym zbliżamy się do prawdy. Podobnie jak w temacie wolności, tak i tu miłość jest bramą do gnozy. Poza nią nie możemy poznać jedności, wolności, prawdy. Špidlík przeciwstawia ten pogląd zasadzie autorytetu jak również kartezjańskiemu *cogito ergo sum*, co jest spójne z tokiem jego rozumowania.

Prawda, będąc „żywą” rzeczywistością – osobą, sprawia, że motyw wyboru istotny dla etyki staje się *spiritus movens* rozwoju rosyjskiej myśli filozoficznej. Rozwiązaniem antynomii między prawdą a życiem Špidlík upatruje w charakterze życia Kościoła bytującego w dwóch rzeczywistościach: widzialnej i niewidzialnej. Drogą rozwiązania tej antynomii jest ścieżka duchowa, na której już samo pragnienie stanowi o świadomości wartości upragnionego.

Osią badań, które podjął Špidlík od początku działalności naukowej jest serce stanowiące absolutne centrum. Podejrzewany o słowiański sentymentalizm, wykazał brak opozycji między sercem a intelektem. Wielokrotnie podkreślał, że wiedza serca „przewyższa” logikę rozumu i jest duchowa – dostępna tylko Bogu. Akcentował jego relacyjność skutkującą byciem źródłem wszystkich ludzkich zdolności, w tym modlitwy, miłości i wolności. Serce stanowi punkt stykowy człowieka z Bogiem i pełni istotną rolę w trychotomii Špidlíka, gdzie trzy elementy muszą ze sobą współpracować: fizyczno-cieleśny, relacyjny i duchowy. Człowiek duchowy to ten, który uduchowia wszystkie swoje aspekty. Takie przekonanie skutkuje poglądem na naukę jako daru od Boga posiadającego charakter duchowy.

T. Špidlík ukazując dynamizm serca wskazuje na rolę jednoczącą aktu ludzkiego bytu – synchronizacji tego, co duchowe z tym, co materialne. Rola samopoznania pozwala wejść w relacje ze wszystkim, co istnieje. Takie działanie inicjuje dzieło połączenia świata, jedność istot ludzkich. Serce pozwala zintegrować osobę w ramach procesu poznawczego, w którym miłość jest efektem ufności – podstawy cechującej filozofię rosyjską i Wschodnią. Czeski myśliciel przedstawia człowieka jako osobę agapiczną posiadającą swoje korzenie w antropologii bogoczołowieczeństwa, w której spotkanie Boga z człowiekiem ma charakter dialogiczny. To istotna cecha myśli rosyjskiej, jak również namysłu mądrościowego Špidlíka, który stoi na stanowisku, że miłość poznaje się tylko przez miłość. Ten szczególny dialog może służyć za model spotkania osób w przestrzeni życiowej opartej na wolności i szacunku.

Pojęcie osoby, a nie natury, uwidacznia się w nauce trynitarnej i chrystologii, stanowiąc *novum* dostrzeżone przez Špidlíka. Natura nie jest zasadą jedności Osób, ale jej skutkiem. Analogicznie nowa zasada jedności między ludźmi opiera się nie na naturze, ale na wzajemnych relacjach. Z punktu widzenia chrystologii, bosko-ludzki charakter Jezusa-Osoby Syna zjednoczył to, co w naturze jest rozdzielone. Špidlík wskazuje na niekonsekwencję zarówno na Wschodzie i Zachodzie, polegającą na ochronie naturalnych praw człowieka, a nie osoby ludzkiej. Czech dostrzega ważny aspekt jedności człowieka z kosmosem, w którym pojedyncze działania człowieka ograniczałyby się tylko do drobnych adaptacji, natomiast w połączeniu z Chrystusem zyskują głębszy charakter, stając się chrystianizacją i ożywianiem. Czech wskazuje na niebezpieczeństwo przewartościowania świata przez nadawanie rzeczom magicznych własności. Odczarowanie dokonuje się w odkupieniu, stąd narzuca się wniosek, że świat musi zostać przebóstwiony. Nowy humanizm rozwoju człowieka łączy „humanizm” Boga i przebóstwienie człowieka. Dla Špidlíka jedynym wiarygodnym wyjaśnieniem ewolucji świata jest chrześcijańska wizja eschatologiczna, stanowiąca fundament powszechnej nadziei zmartwychwstania. Odnosząc się do sofiologii rosyjskiej, w akcie stworzenia ukazuje odwieczną Mądrość wcieloną w widzialną rzeczywistość. Dla Rosjan dostrzeganie jej we wszystkim jest warunkiem nazywania siebie mądrym. Takie podejście stwarza trudność w wyznaczeniu granic między myślą ludzką a religijną, co ukazuje, jak mocno filozofia jest związana z kultem i modlitwą. Nie stanowi to dla niej jednak obciążenia, a raczej czynnik postępowy, zdolny wzbogacić myśl zachodnią. Wartość „solistyczna” zależy od faktu, w jakim stopniu zmniejsza się opozycja pomiędzy myślą Boga a jej rzeczywistą realizacją, od sposobu uczestnictwa w Synu-Logosie, który w Duchu Świętym staje się obrazem Sofii. Przedstawienie Sofii może być wyrażone tylko za pomocą symboli, stąd jej uchwycenie w przestrzeni ikonicznej tworzącej płaszczyznę spotkania. Dlatego Špidlík ukazuje teandryczność ikony jako wynik współpracy – synergii Boga z człowiekiem.

Czech wskazuje na konieczność języka transindywidualnego, który otwiera się na inność i ujmuje byt w całej jego złożoności. Widzi w ukształtowaniu kanonu ikon możliwość komunikowania, dostępną dla wszystkich wtajemniczonych w język przekazu. Ikona, będąc obrazem – słowem, co decyduje o jej funkcji podobnej do kapłana – przedstawia Ciało Pana poprzez obraz. Tym, którzy są przyzwyczajeni do odnajdywania niewidzialnego w widzialnym, kształtuje zdolność zwrócenia się ku światu stworzonemu i odnalezienia w nim pierwotnego stanu objawienia. Špidlík zwraca uwagę na wymiar agapiczny, relację miłości, która włącza

ikonopisarza w jego dzieło ikonograficzne. Przy tworzeniu ikony powinna towarzyszyć postawa rozważającego Pismo Święte – ścisły związek ze Słowem napelnionym Duchem Świętym. Jak zawsze, Špidlík celnie puentuje słowami, twierdząc, że ikona to długi cytat biblijno-patrystyczny. Dlatego sztuka jest wynikiem wcielenia dokonanego przez Ducha, czego przykładem jest szczytowe osiągnięcie ikonografii rosyjskiej – Trójca Rublowa – gdzie kontemplujący może dotrzeć do tego, co jest sensem ostatecznym rzeczy, dla której została stworzona.

Tak więc fundamentalnym zagadnieniem dla tematu niniejszej pracy są filozoficzne aspekty duchowości wschodniochrześcijańskiej w ujęciu Tomáša Špidlíka. Dokonana refleksja nad wybranymi – według autora tej pracy – istotnymi aspektami jest kluczowa w zrozumieniu tej duchowości, a zarazem otwiera możliwości dalszego dialogu i podjęcia polemiki filozoficznej w celu kontynuacji poszukiwania tego, co łączy i eliminuje podziały między Wschodem i Zachodem.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

1. Špidlík T., *Chi è l'uomo nuovo nei Padri orientali*, [w:] *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, M. I. Rupnik (red.), Roma 1995, ss. 11–21.
2. Špidlík T., *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino*, [w:] *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Torino 2004, ss. 117–131.
3. Špidlík T., *Contemplazione*, [w:] *La mistica parola per parola*, Milano 2007, s. 111.
4. Špidlík T., *Człowiek Boga: u źródeł życia zakonnego*, B. A. Gancarz (tłum.), Kraków 2006.
5. Špidlík T., *Czy znasz Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego?*, A. T. Kowalewska (tłum.), Warszawa 2019.
6. Špidlík T., *Dusza rosyjska*, E. Pieciul-Karmińska (tłum.), Poznań 2002.
7. Špidlík T., *Eucharystia lekarstwo nieśmiertelności*, P. Mikulska (tłum.), Kraków 2017.
8. Špidlík T., *Fede e ragione nel pensiero russo*, [w:] *Verità della rivelazione. I filosofi moderni della „Fides et ratio”*, R. Ceglie (red.), Milano 2003, ss. 173–183.
9. Špidlík T., *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu*, Ł. Skuza (tłum.), Kraków 2001.
10. T. Špidlík i in., *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, Città del Vaticano 2004.
11. Špidlík T., *Il cuore, simbolo di unione*, „Vita Consecrata”, nr 13, 1977, ss. 329–344.
12. Špidlík T., *Il mistero della morte nel pensiero dei cristiani dell'Oriente*, [w:] E. Ancilli, *La morte incontro con la vita*, Roma 1972.
13. Špidlík T., *Il monachesimo. Secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa 2007.
14. Špidlík T., *Kierownictwo duchowe według św. Ignacego Loyoli*, „Życie duchowe”, nr Jesień 48/2006, 2006, ss. 18–30.
15. Špidlík T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, Roma 1965.

16. Špidlík T., *La persona come partecipazione all'amore trinitario*, [w:] *Partire dalla persona : una teologia per la nuova evangelizzazione*, Roma 1994, ss. 15–43.
17. Špidlík T., *La persona, il cuore, la preghiera. Miscellanea III*, Lipa 2019.
18. Špidlík T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano: manuale sistematico*, M. Donadeo (tłum.), Milano 1995.
19. Špidlík T., *La spiritualità slava oggi*, „La civiltà cattolica”, t. 134, nr 3193, 1983, ss. 17–31.
20. Špidlík T., *L'arte della contemplazione*, [w:] *Partola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*, t. 7, Diocesi di Rimini 2008, ss. 13–18.
21. Špidlík T., *L'arte di purificare il cuore*, Roma 1999.
22. Špidlík T., Letters to G. Florovsky, [w:] Princeton University Library, Rare Books and Special Collections, Georges Florovsky Papers, Box 35, F. 58.
23. Špidlík T., M. Lot-Borodine, „*La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*”, „*Orientalia Christiana Periodica*”, t. 38, 1972, ss. 272–273.
24. Špidlík T., *Lo starests Ignazio, Un esempio di paternità spirituale*, Roma 2000.
25. Špidlík T., *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt rok A, B, C – Przewodnik do dialogu ze słowem Boga*, K. Kubis (tłum.), Kraków 2020.
26. Špidlík T., *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Roma 2006.
27. Špidlík T., *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny*, L. Rodziewicz (tłum.), Kraków 2006.
28. Špidlík T., *Myśl rosyjska: inna wizja człowieka*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2000.
29. Špidlík T., *Pregare nel cuore: iniziazione alla preghiera*, Roma 1999.
30. Špidlík T., *Prowadzeni przez Ducha*, S. Obirek, J. Kołacz (tłum.), Kraków 2000.
31. Špidlík T., *Sentire e gustare le cose internamente: Letture per gli Esercizi*, Roma 2006.
32. Špidlík T., Solov'ëv, [w:] *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, E. Ancilli (red.), t. I, Roma 1984, ss. 645–668.
33. Špidlík T., *U źródeł światłości: podręcznik życia chrześcijańskiego*, J. Zychowicz (tłum.), Warszawa 1991.
34. Špidlík T., *Wielcy mistycy rosyjscy*, J. Dembska (tłum.), Kraków 1996.
35. Špidlík T., *W stronę mariologii antropologicznej w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka*, „*Salvatoris Mater*”, t. 8, nr 1–2, 2008, ss. 231–243.

36. Špidlík T., *Žycie po smierci: Maranathà*, P. Mikulska (tłum.), Kraków 2009.
37. Špidlík T., Ambros P., *Chrześcijańska tożsamość Europy: Dwa płuca*, L. Rodziewicz-Doktór (tłum.), Kraków 2007.
38. Špidlík T., *Prima parte*, [w:] *Lezioni sulla divinoumanità*, Roma 1995, ss. 41–245.
39. Špidlík T., Gargano I., *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, J. Naumowicz (red.), J. Dembska (tłum.), Kraków 1997.
40. Špidlík T., Rupnik M.I., *La fede secondo le icone*, Roma 2000.
41. Špidlík T., Rupnik M.I., *Mowa obrazów*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2001.
42. Špidlík T., Rupnik M.I., Campatelli M., *Teologia pastorale: A partire dalla bellezza*, Roma 2005.

Teksty pomocnicze:

1. *Aspettare senza immaginazioni: 90 anni del card. Špidlík*, „Amici del Centro Aletti”, nr 12, 2009, ss. 2–3.
2. Balthasar H.U. von, *Chwała, Estetyka teologiczna, Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008, t. I.
3. Baniak J., *Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 2, 2013, ss. 13–37.
4. Berdyaev N.A., *L'homme et la machine*, I.P et H.M. (tłum.), Paris 1933.
5. Berdâev N.A., *Rosyjska idea*, J. C. - S. W (tłum.), Warszawa 1999.
6. Bierdiajew M., *Niewola i wolność człowieka: zarys filozofii personalistycznej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2003.
7. Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze*, M. Reutt (tłum.), Kraków 2019.
8. Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka: zarys etyki paradoksalnej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2006.
9. Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, W. i R. Paradowscy (tłum.), Kęty 2004.
10. Brombin A., *Dalla testa al cuore per «respirare lo spirito»: l'itinerario dell'orante secondo Teofane il Recluso*, „Città di vita”, t. LXXIV, nr 1, 2019, ss. 60–69.

11. Bruno A.P., *Bibliografia Tomas Špidlik by Lux Ecclesiae - Issuu*, [w:] https://issuu.com/luxecclesiae/docs/biblio_spidlik (6.02.2022).
12. Bruno A.P., *Il cuore: sede e trono della conoscenza. La cardiognosia nell'opera teologica di Tomáš Špidlik*, „ho theologos, Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni Evangelista»”, t. XXXVII, nr 2, 2019, ss. 213–232.
13. Bruno A.P., *Persona, cuore, cosmo. L'identità cristiana dell'Oriente slavo nell'opera di Tomáš Špidlik*, Roma 2016.
14. Buber M., *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, J. Doktor (tłum.), Warszawa 1992.
15. Bułgakow S., *Dogmat bogoczołowieczeństwa*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska: antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. Cz. 2*, L. Kiejzik (tłum.), Łódź 2002, ss.177–192.
16. Campatelli M., „*Imię Boga brzmi Bóg*”, *Sofia w gramatyce. Filozofia imienia Siergieja Bułgakowa*, [w:] T. Špidlik, *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, L. Rodziewicz-Doktor (tłum.), Kraków 2003, ss. 163–203.
17. Chmielewski M., *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999.
18. Chmielewski M., *Metodologia duchowości katolickiej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, W. Słomka (red.), Lublin 1993, ss. 49–69.
19. Chmielewski M., *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, [w:] *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, M. Chmielewski (red.), Lublin 1999, ss. 45–87.
20. Cioffari G., *Breve storia della teologia russa*, Bari 2015.
21. Clément O., *Aperçus sur la Théologie de la personne dans la “diaspora” russe en France*, [w:] *Mille ans de Christianisme russe (988-1988)*, Paris 1989, ss. 303–309.
22. *Con tutto il cuore padre Špidlik*, [w:] <https://www.cittanuova.it/con-tutto-il-cuore-padre-spidlik/?ms=006&se=007> (12.10.2022).
23. Crisostomo Giovanni, *In Matthaëum homiliae*, 1: 1. Per l'edizione critica del testo greco delle omelie del Crisostomo sul Vangelo di Matteo si veda: F. FIELD (cur.), John Chrysostom. *Homilies on the Gospel of Matthew*, 3 voll., Cambridge (Cambridge University Press) 1839, vol. 1 ss. 1–2.
24. Dobrzeniecki M., *Arché w filozofii Wschodu i Zachodu. Włodzimierza Sołowjowa idea Bogoczołowieczeństwa a Ericha Przywary zasada analogii bytu*, [w:] *Teologia między Wschodem a Zachodem*, t. 98, Kraków 2019, ss.163–181.
25. Duda K., *Wolność, twórczość i kultura w myśli Mikołaja Bierdiajewa*, Kraków 2015.

26. Dupré L., *Inny wymiar: filozofia religii*, S. Lewandowska-Głuszyńska (tłum.), Kraków 1991.
27. Dziewiecki M., *Duchowość, dojrzałość, wolność*, [w:] https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/duchowosc_dojrz_w.html (6.10.2020).
28. Dziewiecki M., *Duchowość warunkiem wolności*, [w:] <http://www.swiatproblemow.pl/duchowosc-warunkiem-wolnosci/> (14.10.2020).
29. Evdokimov P., *Prawosławie*, J. Klinger (tłum.), Warszawa 1986.
30. Evdokimov P., *Sztuka ikony, teologia piękna*, M. Żurowska (tłum.), Warszawa 2003.
31. Florenski P., *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, J. Chmielewski (tłum.), Warszawa 2016.
32. Florenskij P.A., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, E. Zolla (red.), Marsilio 2018.
33. Florenskij P.A., *Ikonostas i inne szkice*, Z. Podgórzec (tłum.), Warszawa 1984.
34. Florovskij G., *Vie della teologia russa*, F. Galanti (tłum.), Genova 1987.
35. Frank S., *Dieu est avec nous: trois méditations*, M. Herman (tłum.), Paris 1955.
36. Frank S.L., *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, T. Obolevitch (tłum.), Kraków 2007.
37. Gajewska U., *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religijnych*, „SŁOWO. Studia językoznawcze”, nr 3, 2012, ss. 71–83.
38. Galavotti E., *L'esicasmò e la controversia palamitica*, [w:] <https://www.homolaicus.com/storia/medioevo/esicasmò.htm> (25.02.2021).
39. Gromov M.N., *Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры*, „История философии” № 2, 1998.
40. Guardini R., *Bóg daleki Bóg bliski*, J. Koźbiał (tłum.), Poznań 1991.
41. Hausherr I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.
42. Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam: filozofia religii*, K. Wojtkowska (tłum.), Kraków 2008.
43. Heschel A.J., Heschel S., *Człowiek szukający Boga: szkice o modlitwie i symbolach*, V. Reder (tłum.), Kraków 2008.
44. Horuzhij S., *Hezychazm i kultura*, „Elpis”, nr 16, 2014, ss. 143–149.
45. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, M. Bednarz (tłum.), Kraków 1994.
46. Jan Klimak, *Drabina raju*, E. Osek (red.), W. Polanowski (tłum.), Kęty 2019.
47. Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2012.

48. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei: Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
49. Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, A. Wołkowicz, D. Lachowska (tłum.), Warszawa 1990.
50. Jędraszewski M., *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001.
51. Kapuścik J., *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000.
52. Karwala M., *O niektórych sposobach wyrażania niewyraźnego*, [w:] *Teologia – kultura – współczesność*, Z. Adamek (red.), 1995, ss. 86-98.
53. Kimsza R., *Od obrazu do podobieństwa: Tomasz Kard. Špidlíka (1919–2010) teologia duchowości*, Białystok 2013.
54. Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, PWN, Warszawa 2002.
55. Klimowski P., *Filozofia modlitwy, Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego*, Poznań 2020.
56. Kłoczowski J.A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
57. Kłoczowski J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak”, t. 12, nr 487, 1995, ss. 5–17.
58. Kraśniewska J., *Antropologiczno-duchowy wymiar serca w teologii duchowości kardynała Tomáša Špidlíka*, „Duchowość w Polsce”, nr 18, 2016, ss. 217–233.
59. Kraśniewska J., *Duchowość serca według Tomáša Špidlíka*, nieopublikowana praca doktorska, KUL, Lublin 2016.
60. Krocak J., *Hezychazm na Rusi. Wpływy, idee, postaci*, „Teologia i Człowiek”, t. 36, nr 4, 2016, ss. 51–72.
61. Kuffel J., *Hezychazm Rusi Moskiewskiej: Nil Sorski*, Kraków 2018, t. 2.
62. Kuprjanowicz T., *Wpływ duchowości Pustelni Optyńskiej na twórczość rosyjskich filozofów i pisarzy XIX w.*, „Elpis”, t. 18, 2016, ss. 57–64.
63. La Delfa R., *Presentazione*, [w:] *Persona, cuore, cosmo. L'identità cristiana dell'Oriente slavo nell'opera di Tomáš Špidlík*, Roma 2016, ss. 9–17.
64. Laplace J., *Modlitwa, Od pragnienia do spotkania*, I. Józefowiczowa (tłum.), Warszawa 1989.
65. Lazari A., Broda M. (red.), *Mentalność rosyjska: słownik*, Katowice 1996.

66. Leonkiewicz Ł., *Postrenesans rosyjski: Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2019.
67. Leśniewski K., *W poszukiwaniu otwartej duchowości chrześcijańskiej (perspektywa prawosławna)*, „Elpis”, t. 4, nr 6, 2002, ss. 53–73.
68. Losskij N.O., *Historia filozofii rosyjskiej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2000.
69. Losskij V.N., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, I. Brzeska (tłum.), Kraków 2007.
70. Lossky V., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne 1967.
71. Maloney G., *Modlitwa serca*, T. Werner (tłum.), Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1986.
72. Meyendorff J., *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1984.
73. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, S. Hyżycki (tłum.), Tyniec 2015.
74. Naumowicz J. (red.), *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2007
75. Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa: notatki fenomenologiczne*, M. Tarnowska (tłum.), Kraków 1995.
76. O'Leary D., Beauregard M., *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, Z. Kasprzyk (tłum.), Kraków 2011.
77. Obolevitch T., *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Kraków 2014.
78. Obolevitch T., *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011.
79. Obolevitch T., *Teandryczny wymiar sztuki w tradycji wschodniochrześcijańskiej*, „Episteme”, nr 34, 2017, ss. 127–151.
80. Ogórek P.P., *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002.
81. Palamas Św. G., *Triady, W obronie świętych hezychastów*, I. Zogas-Osadnik (tłum.), Kraków 2019.
82. Palusińska A., *Teoria partycypacji w myśli Grzegorza Palamasa*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 15, 2018, ss. 155–166.
83. Pankiewicz R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem: modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009.

84. Paprocki H., *Sofiologia*, [w:] *Idei v Rossii = Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, A. de Lazari (red.), t. 3, Łódź 2000, ss. 414–428.
85. Pascal B., *Myśli*, T. Boy-Żeleński (tłum.), Warszawa 2008.
86. Pernigotto G., *L'esperienza religiosa come risorsa per un'etica interculturale nel pensiero di Roberto Mancini*, „Annali di studi religiosi”, t. 8, 2007, ss. 89–111.
87. *Piccolo compendio teorico-pratico sull'esicasmò e la preghiera di Gesù*, Tratto da Tomàs Špidlík, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Ed. Lipa, Roma, [w:] <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/meditazione/spidlik.pdf> (22.12.2020).
88. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań ; Warszawa 1991.
89. Przesmycki P., *Idea Bogocłowieczeństwa w twórczości Mikołaja Bierdiajewa*, „Roczniki Humanistyczne”, t. LII, nr 7, 2004, ss. 33–50.
90. Rossum J. van, *Palamismo y sofiologia*, [w:] <https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/teologia/palamismo-e-a-sofiologia.html> (5.03.2023).
91. Rostworowski P., *W szkole modlitwy*, Kraków 2000.
92. Runciman S., *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973.
93. Rupnik M.I., *Teologia jako artystyczne tworzenie. Estetyczne podstawy sztuki*, [w:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, Kraków 2003, ss. 211–235.
94. Salizzoni R., *L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino 1992.
95. Schaeffler R., Jaworski M., *O języku modlitwy*, G. Sowiński (tłum.), Kraków 2007.
96. Sicari A.M., *Życie duchowe chrześcijanina*, M. Brzezinka (tłum.), Poznań 1999.
97. Skrzypi K., „Dokąd zmierzam?” – *duchowość jako wymiar osobowości*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 11, nr 1, 2008, ss. 39–57.
98. Skrzypińska K., *Duchowe dążenia jako wyraz ekspresji dojrzałej osobowości*, „Psychologia Rozwojowa”, t. 13, nr 14, 2008, ss. 9–20.
99. Solecki R., Borda M., *Duchowość chrześcijańska w procesie wychowania*, Kraków 2018.
100. Sołowjew A., *Ojcowie Cerkwi o starcostwie i monastycyzmie*, Hajnówka 1997
101. Sołowjow W., *Uzasadnienie dobra: filozofia moralna*, P. Rojek (tłum.), Kraków 2008.

102. Soloviev V., *La Russie et l'Eglise Universelle, un essai*, Paris, 1889, [w:] https://issuu.com/dirkjan2/docs/vladimir_soloviev_-_la_russie_et_l_eglise_universe (22.12.2021).
103. Sołowjow W., *Wykłady o Bogoczołowieczeństwie*, J. Dobieszewski (tłum.), Warszawa 2011.
104. Spiteris Y., *Palamas: la grazia e l'esperienza, Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1998.
105. Starowieyski M. (red.), *Apoftegmaty Ojców pustyni. Z. 1*, M. Borkowska, M. W. Rymuza (tłum.), Warszawa 1986.
106. Stein E., *Spór o prawdę istnienia: listy Edith Stein do Romana Ingardena*, M. Klentak-Zabłocka, P. Pachciarek (tłum.), Kraków – Warszawa 1994.
107. Szostek A., *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły — Jana Pawła II*, [w:] *Jan Paweł II – Mistrz duchowy (Homo meditans)*, M. Chmielewski (red.), t. 27, Lublin 2006, ss. 37–51.
108. Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
109. Szypa Ks. M., *Teologia liturgiczna kard. Tomáša Špidlíka (1919-2010)*, Lublin 2020
110. Špidlík Card. T., [w:] <https://www.centroaletti.com/spidlik/> (23.11.2022).
111. Špidlík Card. T., [w:] <http://www.santiebeati.it/dettaglio/88174> (13.03.2022).
112. Špidlík T., [w:] <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/spidl.html> (26.11.2022).
113. Tenace M., *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza*, Roma 2005.
114. Teofilu K.J., *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „Elpis”, t. 4, nr 6, 2002, ss. 87–106.
115. Trenti Z., *L'esplorazione dell'esperienza religiosa (cap. 2)*, [w:] *L'esperienza religiosa*, Torino 1999.
116. Trubeckoj Je., *Mirosozercanije Władimira Sołowjowa*, t. 1-2, Moskwa 1995.
117. Uspenskij L.A., *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, T. Baconsky (tłum.), București 2006.
118. Valentini N., *Volte dell'anima russa, Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Milano 2012.
119. Valle L., *Cristianesimo, natura, epistemologia del cuore*, Firenze 1996.

120. Ware K., *La rivelazione della persona: dall'individuo alla comunione*, Roma 2017.
121. Welte B., *Modlitwa jako mowa*, „Znak”, t. 12, nr 487, 1995, ss. 18–32.
122. Wielki św. B., *Wybór homilij i kazań*, T. Sinko (tłum.), Kraków 1947.
123. Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, B. Wolniewicz (tłum.), Warszawa 2008.
124. Wojnowski A. (red.), *Opowieści pielgrzyma*, Poznań 2005.
125. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
126. Woroniecki J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1984.
127. Wszolek S., *Pękające projekty, Szkice z filozofii religii*, Tarnów 2001.
128. Грегова Е., Славянская взаимность в философии славян Центральной Европы (вклад В. С. Соловьева и Т. Шпидлика), „Философский полилог”, nr 2, 2017, ss. 17-27.
129. Хоружий С. (red.), *9. Исихазм в России*, [w:] *ИСИХАЗМ. Аннотированная библиография*, Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004, s. 912.
130. Хоружий С., *Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы – Афонит*, [w:] <https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/khoruzhij-s-isikhazm-v-vizantii-i-rossii-istoricheskie-svyazi-antropologicheskie-problemy> (1.03.2021).
131. Налдониова Л., *Рецепции русской философии в Чехии: Т. Г. Масарик и Т. Шпидлик*, „Вече”, nr 27–1, 2015, s. 39–44.
132. Иларион (Алфеев), *Архиепископ Василий (Кривошеин) как патролог*, „Церковь и Время” 2006, № 4, s. 196–206.

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia

.....

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data

Własnoręczny podpis autora pracy