

TIBOR GÖRFÖL

University of Pécs, Hungary  
e-mail: gorfol.tibor@vigilia.hu

DOI: 10.48224/COM-214-2021-40

Communio 41(2021)2, s. 40-54

## **ŁZY MIŁE BOGU: ASCEZA PŁACZU WE WCZESNOBIZANTYŃSKIM CHRZEŚCIJAŃSTWIE**

### **TEARS, PRECIOUS FOR GOD: ASCETICISM OF WEEPING IN EARLY BYZANTINE CHRISTIANITY**

#### **Abstract**

Repentance as a basic attitude of the Christian way of life is often expressed in the form of tears in the early monastic literature. While there are false motivations of weeping according to the early masters of the spiritual life, repentance with tears is understood by the 4th and 5th century as a proof of the person's orientation toward God. Outstanding patristic theologians (Origen, Gregory of Nyssa) interpret the phenomenon of authentic weeping from an eschatological point of view. The 7th century sees the emergence of the concept of a joy following the shedding of tears, and in the mature Byzantine spirituality (Symeon the New Theologian) tears are seen as a luminous reality. The interpretation of weeping as renewed baptism is a constant element of this process.

**Keywords:** repentance, tears, Byzantine spirituality, patristic thought, monasticism

#### **Streszczenie**

Wczesna literatura monastyczna podkreśla, że pokuta jest podstawą życia chrześcijan i bardzo często wyraża się w postaci łez. Według wczesnochrześcijańskich mistrzów życia duchowego istnieją fałszywe motywacje

płaczu, a pokuta powiązana ze łzami rozumiana jest w IV i V wieku jako dowód zwrócenia się człowieka ku Bogu. Wybitni teologowie patrystyczni (Orygenes, Grzegorz z Nyssy) interpretują zjawisko autentycznego płaczu z eschatologicznego punktu widzenia. W VII wieku pojawia się pojęcie radości po wylaniu łez, a w dojrzałej duchowości bizantyjskiej (Symeon Nowy Teolog) łzy są postrzegane jako świetlista rzeczywistość. Interpretacja płaczu jako odnowionego chrztu jest stałym elementem tego procesu.

**Słowa kluczowe:** pokuta, łzy, duchowość bizantyjska, myśl patrystyczna, monastycyzm

## 1. Łzy na Wschodzie i na Zachodzie

Jan Damasceński, od Tomasza z Akwinu do czasu reformacji konieczny pośrednik tradycji myślenia Ojców Kościoła, był nie tylko skrytym zbieraczem patrystycznych skarbów, za którego często jest uważany. Jan pisze zawsze jako mnich, również w swoim podręczniku logiki (*Dialectica*), opisującym wiedzę ludzką już we wprowadzeniu jako „światło duszy rozumnej”<sup>1</sup>, nawiązując do starej monastycznej tradycji. Jego tożsamość mnicha przysporzyła mu również wielu problemów. Mimo tego, że był poetycko utalentowany, to jednak jego duchowy ojciec nie pozwolił mu (według jego *Vita*) na komponowanie pieśni i pisanie hymnów. Uzasadnienie niegodziwości takiej literackiej działalności znajduje się w wielkim zbiorze monastycznej mądrości, w tzw. *Evergetinos*, a więc w rozprawie *Synagoge* Pawła Évergétinosa, która powstała prawie w tym samym czasie co biografia Jana (w XI wieku). W *Evergetinos* można przeczytać słowną, ale nieautentyczną historię wielkiego Ojca pustyni imieniem Pambo, który słysząc, że młodzi mnisi życzą sobie śpiewać podobne hymny, jakie można usłyszeć w kościołach Aleksandrii, oburzony, pełen wątpliwości mówi: z pewnością w przyszłości mnisi będą śpiewać takie hymny, ale „jaka skrucha, jakie łzy zrodzą się z takich pieśni? Jakie zgorszenie może odczuwać mnich,

<sup>1</sup> Bonifatius Kotter (wyd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlin 1969, s. 53.

który stając w kościele lub w swojej celi będzie wznosił głos do nieba jak osioł?”<sup>2</sup>.

Nie chodzi tutaj o niedocenianie muzyki, lecz o wysoką pozycję jaką zajmują łzy, które nie powinny być zagrożone. W jaki sposób dochodzi do cenienia łez w tradycji bizantyńskiej na przełomie tysiącleci? Ten proces jest w centrum naszej uwagi. Ale pod jakim względem ta tradycja może mieć dzisiaj dla nas znaczenie? Czy jest czymś sensownym poświęcanie uwagi dalekiej, ukazującej się jako obskurna, tradycji wschodniej?

Pytanie jest usprawiedliwione ponieważ – jak wiadomo – asceza nie jest modnym słowem we współczesnym chrześcijaństwie. Dozwolone i konieczne pytania natury społecznej i etycznej w teologii mają tendencje do umieszczania wewnętrznego życia chrześcijańskiego na drugim planie jako jednostronnego i przestarzałego. Nowe „duchowe” fale wywołują myśl, że prawie stuletniego ideału jedności świętości i teologii (Hans Urs von Balthasar) nie da się ze spokojnym sumieniem utrzymać. Okazuje się jednak, że to, co szlachetne w monastyczno-ascetycznej tradycji znajduje się w szerokim antropologicznym i teologicznym kontekście, dlatego też nie można tego stracić z oczu, jeśli zamierza się ludzką egzystencję ukazać głębiej z chrześcijańskiej perspektywy. Sens teologiczny analizowany jest również w związku z problematyką łez chrześcijańskich i to w przejmujący sposób. Szczególnie aktualna jest dzisiaj problematyka łez akcentująca cielesność: płacz jest jednoznacznym procesem cielesnym, dlatego stanowi na początku ważną lekcję wcielonej duchowości.

Łzy w całej ich ambiwalencji nie są oczywiście żadnym przywilejem chrześcijańskiego Wschodu<sup>3</sup>. Zachodnie Średniowiecze jest pełne łez, spotykamy w nim znanych płaczących ludzi, jak ekstatyczną *paupercula Christi*, Marię d’Oignies (+ 1213), której życie znaczone było łzami<sup>4</sup>, czy później najbardziej znaną mistyczkę Margery Kempe (+1438), której *Book* w sposób poruszający opisuje łzy mistyczne. Łzy Margery za-

<sup>2</sup> Paulos Évergétinos, *Sinagoge*, t. 2, Athen 1936, s. 160.

<sup>3</sup> Zob. Christoph Benke, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 35), Würzburg 2002.

<sup>4</sup> Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, s. 85–90.

czynają płynąć zaraz po jej nawróceniu i to przynajmniej dziesięć lat. Są tak intensywne, że przeszkadzają podczas nabożeństw i kazań. Wskazują one na ich ekstremalne ukierunkowanie: Margery płacze nie tylko z powodu swych grzechów, lecz również (godzinę dziennie) płacze za dusze w stanie czyścowym, za wszystkich ludzi będących w nieszczęściu i za heretyków. Chrystus miał jej powiedzieć, że jest „wierną siostrą”, kiedy płacze za grzeszników i nieprzyjaciół Boga i „wierną matką”, kiedy płacze podczas słuchania męki Pańskiej, współczując Chrystusowi.<sup>5</sup> Płacz i modlitwa stanowią u Margery nierozdzielną jedność. „Płacz u niej nie jest niczym innym niż modlitwą”<sup>6</sup>. Ale nie tylko kobiety intensywnie płaczą na Zachodzie. U Augustyna, w obliczu jego wewnętrznej biedy, bezpośrednio przed nawróceniem, pojawia się szturm (*procella*) i burza łez (*imbrem lacrimarum*), a potem pragnienie samotności, szczególnie owocne dla „przepracowania płaczu” Nawrócony i płaczący Augustyn jawi się dosłownie jako „syn łez” (*filius lacrimarum*), którego droga, jak to dokładnie widział Ambroży, została przygotowana przez *lacrimae* jego matki<sup>7</sup> Późniejszy biskup Hippony, często płaczący podczas duchowych pieśni, nie należy jeszcze do neoplatońskiego świata Plotyna, w którym płaczą tylko niepełnoletni<sup>8</sup>.

Jeśli pragnie się uniknąć wielkiej ilości niehistorycznych przykładów i anegdot<sup>9</sup>, od jakich rozpoczęły się nowsze badania dotyczące łez chrześcijańskich, to pojawiają się albo systematyczne, albo historyczne punkty odniesienia do bogatej tradycji. Jeśli zostanie wybrana droga historyczna, wtedy da się zauwa-

<sup>5</sup> Zob. rozdz. XIV jej książki: Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, tł. B. A. Windeatt, London – New York 2004.

<sup>6</sup> Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (The Presence of God 5)*, New York 2012, s. 482.

<sup>7</sup> To żaden przypadek, że łzy w *Confessiones* są wymieniana w związku ze śmiercią Moniki; w IX księdze, bezpośrednio po nawróceniu Ojca Kościoła, mają nawet strukturalne znaczenie, zob. interesujące uwagi w: Martine Dulaey, *Scatentes lacrimis Confessionum libros. Les larmes dans les Confessions*, w: *Le Confessioni di Agostino (402–2002). Bilancio e prospettive (Studia Ephemeridis Augustinianum 85)*, Roma 2003, s. 215–232., zwłaszcza s. 223–225.

<sup>8</sup> Zob. np.: *Enneade III*, 15.

<sup>9</sup> Zob. przełomowe dzieło wielkiego znawcy duchowości wschodniej: Irénée Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944.

żyć ciągły, niekoniecznie jednolity rozwój, począwszy od Ojców pustyni, przez opracowania teologiczne aż po bogatą systematyzację na Wschodzie. Wędruje się dosłownie w rzece łez, a nie w dolinie łez.

## 2. Doświadczenia na pustyni

Ogromna ilość wschodniokościelnych łez może wydawać się zachodniemu czytelnikowi nie do zniesienia. Takie niezbyt dobre uczucie miał już Karl Holl, który jako pierwszy prześledził teologię łez w dojrzałej teologii bizantyńskiej (u Symeona Nowego Teologa)<sup>10</sup>. Taką uciążliwość nie sprawia już lektura tzw. sentencji Ojców pustyni, *apophthegmata patrum*.

Łzy monastycznej ascezy na pustyni mogą płynąć z różnych powodów i posiadać różne ukierunkowanie. Czynnikiem jedności w tej wieloznaczności jest głębokie poruszenie, nie do przeceńnienia wczesnochrześcijańska *penthos*, skrucha i żal, stanowiące o jedności pielęgnowania życia ascetycznego. Dlatego *penthos* nie można brać jako okresu na drodze chrześcijańskiego życia (jak to przyjmował jeszcze Irénée Hausherr, wielce ceniony znawca duchowości patrystycznej), lecz jako podstawową wielkość, którą można pozyskać wysiłkiem, zachować i cenić. Gatunkowo spokrewnione z nią jest doświadczenie *katanyxis*, nagłego przebiccia, ukierunkowanie na Boga w byciu świadomym własnej niewystarczalności i niezaradności<sup>11</sup>. *Penthos* i *katanyxis* wywołują często łzy.

Zbiory sentencji Ojców pustyni (zbiór anonimowy, alfabetyczny i systematyczny)<sup>12</sup> znają fałszywy i nieuzasadniony smutek prowadzący do łez. Są i fałszywe łzy pochodzące z samoniszczącego przygnębienia. Ostrzeżenie przed negatywnym płaczem

<sup>10</sup> Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, s. 61.

<sup>11</sup> Zob. Barbara Müller, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000, s. 227–228.

<sup>12</sup> Po niemiecku zob.: Erich Schweitzer (Wyd.), *Apophthegmata patrum*, t. I–III, Beuron 2012; wydanie krytyczne: Jean-Claude Guy, *Les apophthegmes des pères*, t. I–III, Paris 1993–2005.

będzie jeszcze długo towarzyszyć wczesnochrześcijańskiej literaturze.

Wypędzony z Konstantynopola Jan Złotousty powiedział pozostałej w mieście przyjaciółce Olimpii, że nie powinna płakać, gdyż nie ma żadnego powodu ku temu: wypędzonemu prowadzi się dobrze<sup>13</sup>. Ta ambiwalencja pojawia się w sentencjach w mniejszej mierze niż we wcześniejszej literaturze monastycznej (np.: *Historia monachorum in Aegypto*). W *Apophthegmata* pojawiają się być może autentycznie płaczący: Arseniusz, który podczas pracy musiał mieć za pasem chustę do ocierania łez, ponieważ tak bardzo płakał, czy Poimen, pokazujący w *penthos* jak wygląda życie codzienne. Również Antoni, postać fundamentalna dla życia na pustyni, nawołuje do płaczu.

Po krótkim czasie łzy należą już do normalnego wyposażenia Ojców pustyni i mają nie tylko budujące znaczenie. Są uważane – po pierwsze – za dowód ukierunkowania na Boga, dlatego Poimen powie, że nie ma innej drogi, jak tylko droga płaczu (Poimen 119). Z tej postawy rodzi się – po drugie – obietnica odpuszczenia grzechów i obietnica cnót, jak o tym mówi – wiodący wcześniej żywot zbójcy – Abbas Moses: wewnętrzne oczyszczenie i droga do czystego serca. Łzy są identyczne z ziemią obiecaną (N 142), która może być osiągnięta tylko z wielkim wysiłkiem. Rezygnacja z ziemskich radości przez łzy gwarantuje ratunek przed wiecznymi łzami, które będą piekły ciało, jeśli człowiek się nie nawróci (Makarios 34).

Pobożne rozważania zostają uzupełnione wiedzą o wielkim teologicznym ciężarze gatunkowym, wyznaczającym przyszłość. Skojarzenia stają się podstawą do obrazowej mowy o łzach. Dość zaskakująco pojawia się sentencja Amma Synkletike, według którego płacz roznieca Boży ogień w duszy (Synkletike 1): w jakiś sposób dochodzi się tutaj do wymiaru pneumatycznego. Mniej zaskakujące są skojarzenia z wodą. Łzy jako środek oczyszczenia „mają siłę nad przyszłością”, a ich skuteczność w zmazaniu grzechu „daje im fundamentalną rolę w całej chrześcijańskiej kulturze” Dlatego łzy przedstawiają „bezpośredni kontakt z Bogiem,

<sup>13</sup> Jego listy wysyłane do Konstantynopola stanowią wspaniały dokument chrześcijańskiej przyjaźni; zakaz łez Olypmii: Anne-Marie Malingrey (Wyd.), *Lettres à Olympias VII, 5 (Sources chrétiennes 13bis)*, Paris 1968, s. 156.

bezpośredni i bardziej skuteczny niż wszelka mowa artykułowana<sup>14</sup>. Wewnętrzna bliskość oczyszczających łez do chrztu może skłaniać do przypuszczenia, że Ojcowie pustyni znali już ujęcie płaczu jako aktualizację chrztu sakramentalnego – idei tej wcale nie znajdujemy w zbiorach. Ascetyczna pokuta i chrzest; bycie mnichem i chrzest pozostają w związku, ale nie ma tutaj ujęcia *via lacrimarum* jako drugiego chrztu. Z tekstów może wynikać, że „ojcowie pustyni poruszają się w swych wypowiedziach o pen-thos w bezpośredniej bliskości chrztu, dlatego dostarczają swym następcom bogatego materiału, aby wypowiedzieć się znacząco o chrzcie łez”<sup>15</sup>

W anonimowym zbiorze znajdują się teksty wskazujące na niebiańskie źródło łez. Gdzie słyszy się o charyzmacie łez i żalu (N 521), tam od razu jest jasne, że płacz jest wynikiem Bożej łaski i – odpowiednio do tego – mówi się o pochodzącej z góry *dakrya* (N 540)<sup>16</sup>. Tutaj też pojawiają się pierwsze ślady późniejszego daru łez, *donum lacrimarum*.

Doświadczenia Ojców pustyni zostają dwa razy usystematyzowane. Po raz pierwszy przez Evagriosa Pontikosa, wykształconego teologa pośród „prostych” mieszkańców osady leżącej na południe od Aleksandrii, który w piśmie o modlitwie (*De oratione*) i w *Praktikos*, poruszającym oczyszczenie popędliwej części duszy, poświęcił łzom wiele miejsca. Wiadomo powszechnie, że Evagrius odkrywa największe niebezpieczeństwo dla życia duchowego w *akedia* w znużeniu, gnuśności, która zostaje przez łzy przezwyciężona<sup>17</sup> i odwrotnie: łzy zostają zatrzymane przez *akedia*. W piśmie o modlitwie<sup>18</sup> już na początku jest opisana konieczność prośby o łzy oraz stwierdzenie, że doświadczenie daru łez wyznacza początek życia modlitwy, ale również musi być na

<sup>14</sup> Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V–XIII siècle)*, Paris 2000, s. 84–85.

<sup>15</sup> Müller, *Der Weg des Weinens ...*, s. 245.

<sup>16</sup> Szczegółowa analiza, zob.: Nagy, *Le don des larmes ...*, s. 88–94.

<sup>17</sup> *Praktikos* 27: Antoine und Claire Guillaumont (Wyd.), *Traité pratique ou Le moine (Sources chrétiennes 171)*, Paris 1971, s. 563.

<sup>18</sup> Zob. tekst w wydaniu krytycznym: Paul Géhin (Wyd.), *Chapitres sur la prière (Sources chrétiennes 589)*, Paris 2017.

jej końcu, jak celnie zauważa w duchu Orygenesisa Jeremy Driscolls<sup>19</sup>

Jedno pokolenie później cała tematyka otrzymuje krótkie, ale systematyczne opracowanie w IX księdze *Conlationes* Johanna Cassianusa. W rozdziale XXIX Abba Isaak mówi (po wyłożeniu Modlitwy Pańskiej i ukazaniu modlitwy obejmującej całego człowieka) o pięciu możliwych źródłach *lacrimae*: o bólu grzechów, o pragnieniu przyszłej szczęśliwości, o strachu przed piekłem, a grzechach innych ludzi i pokusach życia ziemskiego<sup>20</sup>. Tutaj ukazuje się pełna radości postać płaczu, który później otrzyma specjalne znaczenie.

Palestyński monastycyzm w VI wieku, będący dziedzicem i literackim zarządcą wcześniejszej egipskiej tradycji, ukazuje w jak różnorodny sposób została rozwinięta idea IV wieku. Intensywnie płyną lzy w 850 listach Barsanuphiosa i Johanna z Gazy, szczególnie w tych Barsanuphiosa, prostego, żyjącego w zewnętrznym i wewnętrznym zdystansowaniu do świata świętego, ucieleśniającego antyekstremalną trzeźwość wczesnochrześcijańskiej ascezy, podobnie jak kiedy robił to Antoni. Wielu prosi go o radę, i w listach napisanych jako odpowiedź zostają zarysowane różne problemy życia duchowego. Sławny uczeń starego mistrza Dorotheos musi przyjąć do wiadomości, że drogę ratującego żalu rozpoczynają lzy, wymagające nie tylko wysiłku i wytrwałości, ale i absolutnej rezygnacji z własnej woli, „odcięcia” (*to koptein*) własnej woli (B 257)<sup>21</sup>. Uczeń w tej walce nie jest nigdy sam. Patriarchowie klasztoru Seridos powstrzymują się od konkretnych i wszystko określających uwag, ponieważ nie chcą nikogo obciążać (B 743), w zamian za to proponują swoje intensywne towarzyszenie, współniesienie ciężarów: duchowy ciężar innego staje się ich własnym ciężarem, a ich współodczuwanie pokazuje się w tym, że oni nie mogą płakać za samych siebie, lecz tylko za innych, jako ich „własne dziecko” (B 600). Znakiem doskonałości jest gotowość do cierpienia za drugiego i z drugim, i jeśli

<sup>19</sup> Jeremy Driscoll, *Penthos and Tears in Evagrius Ponticus*, „*Studia monastica*” 36/1994, s. 147–164.

<sup>20</sup> Eugène Pichery (Wyd.), *Conférences II (Sources chrétiennes 54)*, Paris 2009, s. 64–65.

<sup>21</sup> François Neyt, Paula de Angelis-Noah (Wyd.), *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondence I–V (Sources chrétiennes 426, 427, 450, 451, 468)*.

ktoś z tego uniwersalnego współczucia zostanie wykluczony, to znaczy, że płaczący orędownik padł ofiarą własnej woli, a czegoś gorszego nie można sobie wyobrazić. Wewnętrzna jedność mistrza i ucznia, wyrażana jest też w sformułowaniach trynitarnych („*geron* w Bogu i z nim”: B 308) i utrzymuje zło na odległość (B 848). W ten sposób monastycyzm w Gazie staje się „szkołą żalu”<sup>22</sup>, prawdziwą szkołą solidarnego płaczu.

### 3. Teologia i łzy

Mniej więcej w tym samym czasie, co doświadczenia Ojców pustyni, łzy stają się przedmiotem teologicznej refleksji zwłaszcza w dziełach Ojców kapadockich. Można wskazać cztery kompleksy tematyczne jako znaczące same w sobie i dla przyszłości. Rozproszone intuicje z pustyni dotyczące „chrztu łez” zostają rozbudowane do silnej nauki. Już Klemens Aleksandryjski opowiada historię grzesznika, który słysząc upomnienia Apostoła Jana zaczął płakać i przez swoje łzy „został drugi raz ochrzczony” (*Quis dives salvetur* 42, 14)<sup>23</sup>. Być może po śladach Orygenesa, mówiącego w pewnym miejscu o dwóch drogach zbawienia, pierwszej przez chrzest, drugiej przez łzy i żal<sup>24</sup>, Grzegorz z Nazjanzu identyfikuje pięć rodzajów chrztu: Mojżesza, Jana, Jezusa, krwi (męczeństwa) oraz łez (*Or.* 39, 17). Wielce uciążliwa i ciągle do odnawiania piąta forma chrztu jest u Jana Damasceńskiego szóstą z ośmiu (*Expositio fidei* 82) i będzie trwale wpływać na teologię bizantyńską. W chrześcijaństwie syryjskim w VII wieku płacz ujmowany jest jako (po chrzcie) nowe narodziny do przyszłego świata: według Izaaka z Niniwy „nasza matka rodzi ła-

<sup>22</sup> Alexis Torrance, *Repentance in Late Antiquity. Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400–500 CE*, Oxford 2012, s. 127.

<sup>23</sup> Zrezygnowano w wydaniu krytycznym z dokładnego podawania miejsc. Można je znaleźć bez trudu np. w: *Sources chrétiennes* (Cerf), *Fontes christiani* (Herder), czy w nowym grecko-łacińsko-niemieckim wydaniu dzieł Orygenesa: *Origenes-Ausgabe* (De Gruyter).

<sup>24</sup> Szczegółowo o tym, zob.: Ilaria Ramelli, *Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa*, w: Thorsten Fögen (Wyd.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin–New York, 2009, s. 367–396.

skę” człowieka na podstawie łez wprowadzając w rzeczywistość eschatologiczną<sup>25</sup>.

Właśnie to eschatologiczne ukierunkowanie jest drugim momentem akcentowanym w teologii patrystycznej. Eschatologiczna nauka o łzach łączy się ze znaną koncepcją apokatastazy, reprezentowaną tak przez Orygenesa jak i Grzegorza z Nyssy. Już Orygenes akcentuje, np.: w swych homiliach do Jeremiasza, że łzy nawet po śmierci mają pożytek, gdyż prowadzą do zbawienia (20, 6). Biblijne obrazy płaczu i zgrzytania zębami w tym sensie nie są negatywne, nie są interpretowane jako sygnał zguby, lecz raczej jako droga ratunku, gdyż Bóg nie pozostawia płaczących samych, wysłuchuje ich bólu i po śmierci docenia ich żal. Takie ujęcie u Grzegorza z Nyssy (*Oratio consolatoria in Pulcheriam*) jest związane z pewnością ostatecznego zbawienia wszystkich ludzi (*De anima et resurrectione*).

Są zatem – według Ojców kapadockich – dobre i pożyteczne łzy, co nie jest aż tak oczywiste, gdyż w ich oczach każda manifestacja namiętności jest wielce podejrzana. Płacz nie jest szkodliwy – mówi Grzegorz z Nyssy – jeśli płynie z *pathos*. Łzy są do zaakceptowania według Ojca Kościoła, zainteresowanego również fizjologicznym powstaniem *dakrya* (*De opificio hominis*), jeśli są wylewane dla innych. I tak Mojżesz płacze w obliczu *conditio humana* (*Vita Moysi* 2, 9). Płacz jest usprawiedliwiony, kiedy są opłakiwani żywi (a nie zmarli). W dziele *Vita Macrimae*, jest najlepszym wprowadzeniem w duchowy świat kapadockich Ojców kościoła, według znawców ich teologii. Grzegorz z Nyssy opowiada o młodej dziewczynie, której łzy wymieszane z ziemią były używane jako środek przeciw chorobom (31, 24-27).

Trzeba też wspomnieć o płaczu Jezusa Chrystusa, co do tej pory nie zostało zrobione. A to, że w Ewangeliach Jezus płakał dwa razy (nad Jerozolimą i przy grobie Łazarza) oraz że *List do Hebrajczyków* donosi o Jego łzach, nie mogło pozostać dla autorów patrystycznych obojętnym. Wydarzenia te skłaniają przeważnie do dowodzenia ludzkiej natury Chrystusa. Grzegorza z Nysy w *Contra Eunomium* wysnuwa argument, który później zostanie użyty przez Augustyna dla wyjaśnienia problemu dotyczącego

<sup>25</sup> Hannah Hunt, *Joy-bearing Grief. Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden–Boston, 2004, s. 129–168.

ludzkich przymiotów Chrystusa. Soteriologicznie Orygenes ma odwagę powiedzieć (prawie XV wieków przed Pascalem), że Chrystus nawet po swoim powstaniu z martwych nie przestał płakać z powodu naszych grzechów. Jeśli Paweł płacze z płaczącymi, to o ile bardziej Chrystus: On musi płakać, aż wszyscy ludzie osiągną doskonałość, Jego dzieło nie jest skończone, ponieważ on nie pragnie sam pić nowego wina w królestwie Bożym, On czeka na nas (Hom. in Lev. 7, 2). Jeśli wspólny płacz nie pochodzi z udziału w *pathos* (Comm. In Rom. 12, 15), to i chrześcijańska wspólnota może spokojnie płakać: takie modlitwy zostaną przez Boga wysłuchane (Hom. in Jer. 5, 17) i – można dodać – prowadzą do uniwersalnego zbawienia.

#### 4. Jan Klimak i następstwa

Nie na darmo obszerne<sup>26</sup> dzieła Jana Klimaka, zatytułowane *Scala paradisi (Drabina do nieba)*, są cytowane w czasie wielkopostnym we wszystkich wschodnich klasztorach. Trzydzieści stopni, odpowiadających trzydziestu ukrytym latom Jezusa, obejmuje monastyczną tradycję i dalej rozwija z własnymi akcentami. To dzieło skłoniło w drugiej połowie XX wieku licznych znawców wschodniej duchowości do tego, aby w opacie klasztoru na Synaju widzieć tego, który najbardziej przygotował dojrzałą bizantyńską mistykę<sup>27</sup>. Dzisiaj większą uwagę budzą jego źródła i jego własne rozprawy.

„Cienie znikają w dolinie łez, pojawia się światło radości” – powie Myrrha Lot-Borodine o Klimaku w wielokrotnie cytowanej pracy (1936) o wschodnim misterium daru łez<sup>28</sup>. Wielce szanowany opat nie jest zwolennikiem taniego optymizmu w życiu duchowym, ale tytuł siódmego stopnia jest bez wątpienia typowy dla

<sup>26</sup> Tekst pierwotny można przeczytać tylko w: *Patrologia graeca* (t. 88, kolumny 631–1164).

<sup>27</sup> Walther Völker, *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968.

<sup>28</sup> Myrrha Lot-Borodine, *Le mystère du „don des larmes“ dans l’Orient chrétien*, w: Myrrha Lot-Borodine, *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l’Orient chrétien (Spriritualité orientale 14)*, Bégrolles-en-Mauges 1993, s. 119–172, 148.

niego: w tym rozdziale słyszymy o „wywołującym radość żalu” (*peri tou kharopoiou penthous*). Już w drugim akapicie jest mowa o „złotym żądle” *penthos* i można zgodzić się z interpretacją<sup>29</sup>, że chodzi tutaj o boskie, pełne łaski zmuszenie do sytuacji, w której nie pojawią się już żadne łzy, lecz zostanie osiągnięty pierwotny stan stworzenia, czysta radość. Klimak jest głęboko zakorzeniony w tradycji monastycznej (dlatego też najdłuższy rozdział w jego dziele poświęcony jest tematyce posłuszeństwa), dlatego tradycyjne momenty wspomnienia śmierci i sądu ostatecznego są u niego okazją do łez, ale koło: strach – żal – łzy – brak strachu i radość, stanowi zasadniczy motyw jego sposobu patrzenia.

Jesteśmy w czasie (w VII wieku), w którym łzy płyną bardzo często i koniecznym staje się rozpoznanie duchów. Klimak wie dokładnie, że można płakać z rozmaitych powodów i ostrzega przed fałszywymi powodami; z własnego doświadczenia wie, że usprawiedliwione łzy mogą być złymi łzami. Mimo to drogę wewnętrznego wzrostu ujmuje jako drogę łez (7, 42), nie dlatego, że „ze świętej miłości Boga” płynące łzy są dowodem boskiego wysłuchania (7, 9). Kto pogrąża się w żalu, poznaje „duchowy uśmiech duszy” (7, 40). Dlatego Klimak już na początku rozdziału wyjaśnia, że jest świadom wypowiedzi, iż łzy mają większy ciężar niż chrzest, gdyż wymazują grzechy osobiste, w przeciwieństwie do sakramentu, który przyjmuje się w dzieciństwie (4, 7).

Jego własną myśl teologiczną można w całej *Scala* – oprócz wielu mądrościowych wypowiedzi – rozpoznać w jego świadomości synergii, współpracy Boga i człowieka na drodze łez oraz w zaakcentowaniu cielesności. Integralność ciała w duchowym procesie jest współcześnie wielce aktualna<sup>30</sup>. Zaakcentowanie wymiaru cielesnego można dostrzec w tym, że pojęcie *metanoia* (pierwotnie nawrócenie), od V wieku oznaczało *prostratio* w modlitwie.

Pod koniec okresu bizantyńskiego, w późnym wieku XIV, bracia Xanthopulos mówią, że łzy wysychają ze strachu, łzy pragnienia oczyszczają i karmią: zatem w przypadku łez nie jest de-

<sup>29</sup> John Chrysavgis, *A Spirituality of Imperfection. The Way of Tears in St John Climacus*, „Cistercian Studies Quarterly” 37/2002, s. 359–371.

<sup>30</sup> Zob. Sarah Coakley, *New Asceticism*, Bloomsbury 2015.

cydujący żal, lecz siła przyciągania przez boską wspaniałość<sup>31</sup>. Między Janem Klimakiem i braćmi Xanthopulos należy koniecznie wymienić niezwykle ważnego przedstawiciela bizantyńskiej teologii łez: Symeona Nowego Testamentu. (1022)<sup>32</sup>.

Symeon, duchowy ojciec Symeona Eulabesa, który jawi się przed nami jako właściwy autor<sup>33</sup>, podkreśla w niezbyt obszernym podręczniku do ascezy ważność płaczu w takiej mierze, że nie może to dziwić, że jego uczeń stał się prawdziwym bohaterem łez mistycznych. Eulabes uważa za konieczne, aby mnich płakał podczas oficjum i podczas przyjmowania Komunii (D 24). Zaznacza, że łzy prowadzą do doświadczenia boskiego światła (D 9) i głębokiej radości (D 23). Młody Symeon doświadczył po raz pierwszy światła w tym momencie, kiedy jako duchowy ojciec, zapominając o sobie wybuchł płaczem i został otoczony ponadziemskim światłem (C 22). Później będzie miał kłopoty nie tylko z powodu kultu Eulabesa, ale również za swoje przekonania, że nie można przyjmować Komunii bez łez (C 4).

Łzy Symeona „kapią się” prawie zawsze w świetle: oczywiście, że mają funkcję oczyszczającą (jak u Ojców pustyni), ale również czynią płaczącego „synem światła” (TE 3), powodują drugie oczyszczenie (H 55), wywołują dobro innych ludzi (jak u mnichów z Gazy); nie są w pierwszym rzędzie dowodem ukierunkowania na Boga ludzkiej postawy, lecz wyrazem boskiej obecności, przybycia Boga do człowieka. Bez łez, jako chleba powszedniego, nie jest możliwe ważne doświadczenie wewnętrzne – mówi Symeon (CH 1): one są znakiem świadomego życia w Bogu, tak jak łzy noworodka są znakiem życia naturalnego. Dlatego ten, kto nie może płakać, musi tęsknić za łzami (C 4), włączyć się w długą tradycję płaczących w Nowym Testamencie zapoczątkowaną przez Piotra.

Łzy „czcigodnych” mężczyzn ciągną się przez wczesną historię wschodniego chrześcijaństwa. Siła oddziaływania tej praktyki dla współczesnych chrześcijan jest raczej pod znakiem zapytania.

<sup>31</sup> Kallistos Ware, „*An Obscure Matter*“ *The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality*, w: Kimberley Christine Patton – John Stratton Hawley (Wyd.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, s. 242–254.

<sup>32</sup> Pisma Symeona są cytowane w wydaniach *Sources chrétiennes*.

<sup>33</sup> Hilarion Alfeyev (Wyd.), *Syméon le Studite, Discours ascétique (Sources chrétiennes 401)*, Paris 2001.

Jeśli jednak zauważa się doznane poruszenia i początek nowego życia, przeżywanie ciągle odnawiającej się siły i ciągle zaskakującego istnienia Boga za łzami bizantyńskich mnichów, wtedy ten fenomen staje się mniej obcy. Codzienne poruszenia i regularna konfrontacja z tym zaskakuje i nigdy nie wyjdzie z mody.

*Przetłumaczył z niemieckiego  
ks. Jerzy Machnacz*

**Nota o Autorze:** Tibor Görföl, urodzony w 1976 roku, dr habilitowany teologii, wykłada na Uniwersytecie w Peczu, w Wyższej Szkole Teologicznej św. Atanazego oraz na Katolickim Uniwersytecie na Węgrzech. Od 2018 roku członek węgierskiej redakcji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio*.

## Bibliografia

- Alfeyev H. (wyd.), *Syméon le Studite, Discours ascétique (Sources chrétiennes 401)*, Paris 2001.
- Benke C., *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 35)*, Würzburg 2002.
- Chrysavvgis J., *A Sprituality of Imperfection. The Way of Tears in St John Climacus*, „Cistercian Studies Quarterly“ 37/2002, s. 359-371.
- Coakley S., *New Asceticism*, Bloomsbury 2015.
- Driscoll J., *Penthos and Tears in Evagrius Ponticus*, „Studia monastica“ 36/1994, s. 147-164.
- Dulaey M., *Scatentes lacrimis Confessionum libros. Les larmes dans les Confessions*, w: *Le Confessioni di Agostino (402-2002). Bilancio e prospettive (Studia Ephemeridis Augustinianum 85)*, Roma 2003, s. 215-232.
- Évergétinos P., *Sinagoge*, t. 2, Athen 1936.
- Géhin P. (wyd.), *Chapitres sur la prière (Sources chrétiennes 589)*, Paris 2017.
- Guillaumont A. C. (wyd.), *Traité pratique ou Le moine (Sources chrétiennes 171)*, Paris 1971.
- Guy J. C., *Les apophtegmes des pères*, t. I-III, Paris 1993-2005.
- Hausherr I., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944.

- Holl K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898.
- Hunt H., *Joy-bearing Grief. Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden–Boston, 2004.
- Kempe M., *The Book of Margery Kempe*, tł. B. A. Windeatt, London – New York 2004.
- Kotter B., (wyd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlin 1969.
- Lot-Borodine M., *Le mystère du „don des larmes“ dans l’Orient chrétien*, w: Myrrha Lot-Borodine, *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l’Orient chrétien (Spriritualité orientale 14)*, Bégrolles-en-Mauges 1993, s. 119–172, 148.
- Malingrey A. M. (wyd.), *Lettres à Olypmias VII, 5 (Sources chrétiennes 13bis)*, Paris 1968.
- McGinn B., *The Varieties of Vernacular Mysticism (The Presence of God 5)*, New York 2012.
- Müller B., *Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000.
- Nagy P., *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d’institution (V–XIII siècle)*, Paris 2000.
- Neyt F., Paula de Angelis-Noah (Wyd.), *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondence I–V (Sources chrétiennes 426, 427, 450, 451, 468)*.
- Pichery E. (wyd.), *Conférences II (Sources chrétiennes 54)*, Paris 2009.
- Ramelli I., *Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa*, w: Thorsten Fögen (wyd.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin–New York, 2009, s. 367–396.
- Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.
- Schweitzer E. (wyd.), *Apophthegmata patrum*, t. I–III, Beuron 2012.
- Torrance A., *Repentance in Late Antiquity. Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400–500 CE*, Oxford 2012.
- Völker W., *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968.
- Ware K., „An Obscure Matter“ *The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality*, w: Kimberley Christine Patton, John Stratton Hawley (wyd.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, s. 242–254.