

źródła monastyczne

99

źródła monastyczne

99

Redaktorzy serii: Michał T. Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

starożytność

53

Rada naukowa:

Marek Derwich

Dariusz Kasprzak OFMCap.

Przemysław Nehring

Krzysztof Ożóg

ks. Marek Starowieyski

Ewa Wipszycka

Rafał Zarzeczny SJ

ŚW. DIADOCZ Z FOTYKI

PISMA

ASCETYCZNE

Przekład:

EWA DĄBROWSKA

Wstęp:

MAKSYMILIAN NAWARA OSB

Redakcja naukowa i komentarz:

SZYMON HIŻYCKI OSB



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Przekład na podstawie wydania:

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis,
1955

Recenzje wydawnicze:

O. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap.

Ks. dr Jerzy Duda

Redakcja tomu:

MICHAŁ T. GRONOWSKI OSB

ELŻBIETA WIATER

Projekt okładki i stron tytułowych:

ANDRZEJ CIEPŁUCHA

Opracowanie typograficzne:

JAN NIEĆ

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

L.dz. 44/2021, Kraków, dnia 22.03.2021

✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie I: Kraków 2021

ISBN 978-83-8205-053-0

ISSN 1230-6711

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2021

ul. Benedyktyńska 37, 30–398 Kraków

tel.: +48 (12) 688–52–90; tel./fax: +48 (12) 688–52–91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl; www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów; druk@tyniec.com.pl

SPIIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	7
ŚW. DIADOCZA Z FOTYKI ŻYCIE I NAUKA (<i>Maksymilian Nawara OSB</i>)	9
BIBLIOGRAFIA.....	47
PISMA ASCETYCZNE	
DEFINICJE	57
STO ROZDZIAŁÓW	59
KAZANIE DIADOCZA, BISKUPA FOTYKI W EPIRZE, O WNIEBOWSTĄPIENIU PANA NASZEGO, JEZUSA CHRYSZTUSA	143
WIZJA ŚWIĘTEGO DIADOCZA, BISKUPA FOTYKI W EPIRZE	151
KATECHEZA. TEGO SAMEGO DIADOCZA PYTANIA I ODPOWIEDZI.....	165
INDEKS BIBLIJNY.....	171
INDEKS IMION I NAZW WŁASNYCH.....	175
INDEKS TEMATYCZNY.....	181

WYKAZ SKRÓTÓW

- Cent.* DIADOCH Z FOTYKI, *Sto rozdziałów o doskonałości*, niniejsze wydanie.
- CPG *Clavis Patrum Graecorum*, red. M. GEERARD, t. 1–5, Turnhout 1974–1987; *Supplementum*, Turnhout 1998.
- Keph. gn.* EWAGRIUSZ Z PONTU, *Kephalaia gnostica* (A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, POr 28/1, Paris 1958).
- PG Patrologia Graeca, wyd. J.-P. MIGNE, t. 1–161, Paris 1856–1866.
- POK Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924–
- POr Patrologia Orientalis, 1903–
- SCh Sources Chrétiennes, Lyon–Paris 1942–
- RAM „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 1920–1972.
- Wizja* DIADOCH Z FOTYKI, *Wizja*, niniejsze wydanie.
- ŻMT Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996–
- ŻrMon Źródła Monastyczne, Kraków 1993–
- ŻrMon 4 *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, przekł. M. BORKOWSKA, wstęp E. MAKOWSKA, E. WIPSZYCKA, M. STAROWIEYSKI, red. M. STAROWIEYSKI, 2007³; imię abba i nr apoftegamatu.

- ŹrMon 12 PALLADIUSZ, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, przekł. S. KALINKOWSKI, wstęp i oprac. M. STAROWIEYSKI, 1996; nr kolejnego opowiadania Palladiusza oraz nry paragrafów.
- ŹrMon 18 EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przekł. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, A. ZIERNICKI, wstęp i oprac. L. NIEŚCIOR, 1999.
- ŹrMon 28 JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X*, przekł. i oprac. A. NOCOŃ, 2002; nr rozmowy, rozdziału i paragrafu.
- ŹrMon 35 ŚW. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot św. Antoniego*, przekł. E. DĄBROWSKA, [w:] ŚWIĘTY ANTONI, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. E. DĄBROWSKA I IN., wprowadzenie i wstępy E. WIPSZYCKA, 2008².
- ŹrMon 38 A. GILLAUMONT, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, przekł. S. WIRPSZANKA, 2006.
- ŹrMon 60 CYRYL ZE SCYTOPOLIS, *Żywoty mnichów palestyńskich*, przekł. E. DĄBROWSKA, wstęp, komentarz, indeksy R. KOSIŃSKI, 2011.
- ŹrMon 69 BARSANUFIU SZ I JAN, *Listy*, przekł. E. DĄBROWSKA, wstępy A. LOUF, L. PERRONE, red. nauk. Sz. HIŻYCKI OSB, 2013.
- ŹrMon 80 JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 3: *Rozmowy XVIII–XXIV*, przekł. i oprac. A. WILCZYŃSKI, red. nauk. Sz. HIŻYCKI, 2017.

ŚW. DIADOCHA Z FOTYKI ŻYCIE I NAUKA

W historii Kościoła V w. to czas wielkich soborów (Efez, Chalcedon) i licznych dyskusji teologicznych, które dotyczyły kluczowych zagadnień doktryny chrześcijańskiej. Nic więc dziwnego, że rzucając okiem na spuściznę teologiczną tego okresu, odnotowujemy jedynie nazwiska takich wielkich teologów, jak Cyryl Aleksandryjski, Leon Wielki, Teodoret z Cyru oraz wielkich historyków Kościoła: Sozomena i Sokratesa Scholastyka. Można odnieść wrażenie, że dominanta teologii apologetycznej skierowanej na zwalczanie błędów Nestoriusza i monofizytów określa w pełni dorobek teologiczny Kościoła w tym stuleciu. Nie można jednak zapomnieć, że teologia, rozumiana jako prawdziwe poszukiwanie wiedzy o Bogu, obejmowała w starożytności chrześcijańskiej całe doświadczenie teologalne człowieka. To, co dziś nazywamy „duchowością”, rozumiane było *de facto* jako teologia życia w Duchu Świętym¹. Proces jednoczenia się z Bogiem osadzony w doświadczeniu osobistej modlitwy i ascezy wymagał uważnego rozeznania, co rzeczywiście jest z Ducha Świętego, a co pochodzi wyłącznie ze sfery psychicznej człowieka. Dzieła Ojców wczesnochrześci-

¹ Por. G. BUNGE, *Gliniane naczynia*, przekł. J. BEDNAREK, A. ZIERNICKI, Kraków 2000, s. 24.

jańskich stanowią w tej dziedzinie niewyczerpalną skarbnicę. Jednak mimo wzrastającego zainteresowania takimi autorami, jak choćby Ewagriusz czy Jan Kasjan, wydaje się, że inni Ojcowie starożytni – przewodnicy na drodze w Duchu, pozostają dalej niewystarczająco dostrzegani przez główny nurt badań nad starożytnością, a o ich znaczeniu w historii Kościoła mówi się niedużo albo wcale. Zdarza się, że nawet wśród teologów niewielu kojarzy takie imiona jak Diadoch, biskup Fotyki. W Polsce jest on niemal nieznan. Poza krótką notką biograficzną w *Słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*², fragmentami jego pism w *Filokalii. Tekstach o modlitwie serca* w wyborze ks. prof. Józefa Naumowicza³, jedynie L. Misiarczyk poświęcił mu więcej uwagi⁴. Wypełniając tę lukę, oddajemy do rąk czytelnika tłumaczenie pism biskupa Fotyki – niezwykłego człowieka, w niezwykłych czasach.

Życie

Powszechnie przyjmuje się, że Diadoch żył w latach 400–486. Pochodził z Epiru, krainy położonej w północnej Grecji, z miasta Fotyki, identyfikowanego dzisiaj z miasteczkiem Paramythia. Obszar ten za jego czasów był nękany licznymi najazdami i trzęsieniami ziemi. Szczegó-

² *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. STAROWIEYSKI, J.M. SZYMUSIAK, Poznań 2018, s. 268–269.

³ *Filokalia – teksty o modlitwie serca*, przekł. J. NAUMOWICZ, Kraków 2002, s. 127–135.

⁴ L. MISIARCZYK, *Myśli namiętne w pismach Diadocha z Fotyki*, „Studia Płockie” 35 (2007), s. 61–71.

ły życia Diadocha pozostają nam nieznane ze względu na brak świadectw historycznych. Duże doświadczenie monastyczne, które widać w pismach, sugeruje, że ich autor, zanim powołano go na stolicę biskupią, żył wśród mnichów. Jednak nie sposób wskazać klasztoru, w którym pozostawał, ani ile lat mógł w nim spędzić. Biorąc pod uwagę to, że biskup Fotyki był pod dużym wpływem nauki Ewagriusza z Pontu, można przypuszczać, że monaster, w którym przebywał, przyjął wzór życia mniszego Sketis lub Nitrii. Hipotezę tę uprawdopodobnia także to, że sam autor *Stu rozdziałów* rozróżnia wśród mnichów tych, którzy żyją razem, pustelników oraz rekluzów. Datę powołania na stolicę biskupią można określić jedynie na podstawie świadectw historycznych potwierdzających jego udział – już jako sprawującego tę funkcję – w ważnych wydarzeniach epoki. Focjusz w *Bibliotece* wymienia imię Diadocha wśród ojców soboru w Chalcedonie zwalczających akefalów, czyli mesalian⁵. Niektórzy badacze wskazują jednak, że imię to nie widnieje pod żadnym z dokumentów soboru chalcedońskiego, i skłonni są przesuwać datę jego biskupiej ordynacji poza rok 451⁶. Z pewnością jednak jego podpis widnieje pośród nazwisk biskupów ze Starego Epiru pod listem do cesarza Leona I Makellesa (457), w którym donoszono o morderstwie biskupa Proteriusza z Aleksandrii, zabitego w wyniku różnic teologicznych z monofizytami. Godząc wspomniane

⁵ Zob. FOCJUSZ, *Biblioteka*, t. 3: *Kodeksy 223–237*, przekł. O. JUREWICZ, Warszawa 1994, s. 164–165.

⁶ Zob. C. ERMATINGER, *Following the Footsteps of the Invisible*, Collegeville Minnesota 2010 (CSS 139), s. 1–2.

argumenty, można zatem przyjąć, że sakrę biskupią Diadoch otrzymał, jeśli nie tuż przed soborem Chalcedońskim, to z pewnością nie później niż w 456 r. Jego udział w samym soborze w Chalcedonie nie jest wystarczająco udowodniony, jednakże klarowne i erudycyjne nauczanie biskupa Fotyki o dwóch naturach w Chrystusie, zawarte w *Homilii o Wniebowstąpieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa*, sugeruje, że jej autor zdecydowanie opowiadał się po stronie ortodoksji Chalcedońskiej.

Przyszło mu żyć w trudnym czasie najazdów barbarzyńskich na Stary Epir. W latach 467–474 jego stolica biskupia i okoliczne miasta zostały najebrane i złupione przez Wandalów pod wodzą Genzeryka. Konsekwencje tego najazdu Diadoch odczuł na własnej skórze – na podstawie pośrednich świadectw historycznych można przypuszczać, że w tym czasie wraz z kilkoma ważnymi osobistościami Epiru został porwany przez barbarzyńców i wywieziony do północnej Afryki. Niektórzy wskazują nawet na Kartaginę jako miejsce docelowe jego zsyłki⁷. Wiktor z Wity w dziele *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów* wymienia w prologu Diadocha jako „wielkiego arcykapłana, godnego wszelkiej chwały, od którego pochodzi bardzo wiele pomników katolickiego dogmatu, słowem wyrażonych, świecących jak gwiazdy”⁸, utożsamiając go w następnych wersach z mistrzem

⁷ H.I. MAROU, *Diadoque de Photice et Victor de Vita*, „Christiana tempora. Mélanges d’histoire, d’archéologie, d’épigraphie et de patristique” 35 (1978), s. 373–380.

⁸ WIKTOR Z WITY, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, przekł. J. CZUJ, POK 14, 2005, s. 3.

i duchowym ojcem Eugeniusza z Kartaginy⁹ (480–505). Obecność biskupa Fotyki w Afryce wyjaśniałaby także, dlaczego jego pisma cieszyły się uznaniem Juliana Pomeriusza¹⁰. Diadoch zmarł, prawdopodobnie pozostając wciąż na wygnaniu, około 486 r.

Dzieła

Biskup Fotyki nie pozostawił po sobie wielu dzieł. Do dziś przetrwały jedynie cztery: *Sto rozdziałów o doskonałości*, *Homilia o Wniebowstąpieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa*, *Wizja* oraz *Katecheza*. Niektórzy badacze poddają jednak w wątpliwość Diadochowe autorstwo *Katechezy*, wskazując na ich późniejsze pochodzenie i sugerując, że być może Symeon Nowy Teolog jest ich autorem¹¹. Jednakże kluczowe wydania krytyczne dzieł Biskupa Fotyki je uwzględniają¹².

⁹ Eugeniusz z Kartaginy, nazwany *Confessor publicus*, był biskupem Kartaginy od 480 r. W roku 484 Huneryk po raz pierwszy skazał go na wygnanie za odważną obronę przedstawicieli króla. Przywrócony na urząd przez Gutamunda, został po raz kolejny wygnany w 487 r. do Galii, gdzie zmarł w roku 505.

¹⁰ Julian Pomeriusz (V/VI w.) — chrześcijański pisarz, teoretyk życia duchowego. Pochodził z Afryki Północnej, skąd uciekł przed Wandalami do południowej Galii. Nauczał retoryki w Arles, potem sprawował funkcję kapłana. Około 497–498 r. uczył Cezarego z Arles. Jego dzieło, w którym widać wpływ Diadocha: *O życiu kontemplacyjnym*, przekł. A. ŻUREK, ŻrMon 17, 1998.

¹¹ Por. C. ERMATINGER, *Following the Footsteps of the Invisible*, s. 5.

¹² Por. E. DES PLACES, *Diadoque de Photice: Oeuvres spirituelle*, SCh 5bis, 1955, s. 9.

Wśród wymienionych największe i najbardziej znane pozostają tak zwane *Centurie* (*Sto rozdziałów o doskonałości*). Focjusz, omawiając skrótowo to dzieło w *Bibliotece*, zauważa:

Chociaż Diadoch nie jest tak bardzo płodny, to jednak *Sto rozdziałów*, które napisał, nie ustawia go na szczeblu niższym od tego, jaki zajęli dopiero co omówieni pisarze; jego styl bowiem jest nienaganny, a rozum ukazuje mądrość płynącą z praktyki¹³.

Wraz z zacytowanym tu autorem wielu uznaje, że Diadoch posługuje się językiem greckim doskonałym nie tylko pod względem stylistyki, lecz także semiotyki. Zasługuje to na tym większe uznanie, że biskup Fotyki pisał w epoce nacechowanej wymieszaniem kulturowo-językowym, które spowodowało, że klasyczna greka nasiąkała łacynizmami oraz zapożyczeniami z innych języków. Z pewnością poza treścią dzieła również jego styl przyczyniły się w znacznym stopniu do poczytności *Centurii* w świecie starożytnego chrześcijaństwa.

Przyjęty w nauce ogólny podział pism Diadocha trzy z nich określa jako dzieła dogmatyczne: *Sto rozdziałów o doskonałości*, *Homilia o Wniebowstąpieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa* oraz *Wizja*. Jednakże jest to podział jedynie akademicki, biorąc pod uwagę, że ich autor uznaje za teologa tylko tego, kto oddaje się modlitwie i ascezie, przestrzegając jednocześnie, że „nic nie jest bardziej żalosne niż bezbożny umysł filozofujący na temat Boga”¹⁴.

¹³ FOCJUSZ, *Biblioteka*, t. 2, s. 156.

¹⁴ *Cent.* 7.

Trudno zatem, zgodnie z zamysłem biskupa Fotyki i treścią dzieł, oddzielić te, które są swoistymi rozprawami teologicznymi, od traktatów duchowych.

Sto rozdziałów zawiera zbiór krótkich refleksji dotyczących przede wszystkim miłości, łaski i daru rozeznawania. Sama forma literacka *Centurii*, można powiedzieć, że klasyczna w twórczości literackiej starożytności¹⁵, została wprowadzona do literatury duchowej przez dzieło Ewagriusza z Pontu. Diadoch jest jednym z kilku autorów – po Marku Eremicie i przed Maksymem Wyznawcą – który przejął do swojego nauczania tytuł i sposób przekazu. Tytułowa liczba nie jest przypadkowa – jest ona symboliczna, kieruje myśl ku doskonałości Boga, w jedności i różnorodności tej ostatniej. Te *Centurie* wyróżniają się spośród innych dzieł tego rodzaju, ponieważ Diadoch ma swój własny styl. Jego powiedzenia oferują więcej złożonych zagadnień i są bardziej różnorodne niż napisane przez pozostałych autorów. Każdy rozdział *Centurii* przykuwa uwagę czytelnika wskazaniem na jasny cel rozważań, przy czym niekiedy posługuje się sublimacjami teologicznymi, to znów używa barwnych metafor, objaśniając na przykład proces rozeznawania:

Gdy nad stworzeniem wieje wiatr północny, powietrze, które jest wokół nas, pozostaje czyste, ponieważ natura tego wiatru jest delikatna i oczyszczająca. Kiedy jednak wieje wiatr z południa, wokół chmurzy się, ponieważ ze swej natury wiatr ten przynosi mgły i przez swoje pokrewieństwo z chmurami przywiewa je ze swoich

¹⁵ Por. MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślania*, przekł. B. PAWLAK, M. REITER, Warszawa 2016.

stron, okrywając nimi całą ziemię. Podobnie rzecz ma się z duszą¹⁶.

Zasadniczą treścią dzieła jest pouczenie duchowe. Diadoch pisze jak ojciec duchowy do swojej wspólnoty monastycznej. Zawarta tu teologia jest z gruntu praktyczna, wyrosła z własnego doświadczenia duchowo-ascetycznego autora.

Podobny styl ma *Homilia o Wniebowstąpieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Jego treść stanowi chrystologia, ponieważ Diadoch wyraźnie broni tu Boskości Chrystusa, a powołując się na Wcielenie, uzasadnia istnienie dwóch natur w Chrystusie. Rozważania apologetycznie odnoszą się do błędów monofizytów. Przy okazji dogmatycznych rozważań biskup Fotyki, wyrażając klasyczny nurt teologii Aleksandryjskiej¹⁷, wskazuje na przebóstwienie człowieka jako ukoronowanie tajemnicy Wcielenia.

Wizja zbudowana w formie pytań i odpowiedzi ma formę zapisu rozmowy z Janem Chrzcicielem, w której Diadoch porusza kwestie kontemplacji, *visio beatifica*, aniołów i objawień. Warto zaznaczyć, że angelologia Pseudo-Dionizego Areopagity koresponduje z niektórymi aspektami teologii zawartej w dialogu zawartym w *Wizji*. Niestety, do naszych czasów przetrwała ona jedynie w rękopisie sporządzonym w XIII w.

Fragmenty dzieł Diadocha, uznanego za jednego z czołowych nauczycieli modlitwy imieniem Jezus, został włączony do zbioru *Filokalii* utworzonego przez Ni-

¹⁶ *Cent.* 75.

¹⁷ Por. Piotr z Aleksandrii, Atanazy.

kodeksa Hagiorytę i Makarego z Koryntu. Dzięki temu zwłaszcza dzieło *Sto rozdziałów o doskonałości* zyskało dużą popularność w chrześcijańskim świecie.

Nauczanie

Wiek V naznaczony jest zmaganiem o właściwą wykładnię ważnych zagadnień teologicznych. Rozszerzająca swoje pole oddziaływania doktryna monofizycka, uznająca tylko jedną naturę w Chrystusie, zdobywała swoich zwolenników. Sytuacja ta domagała się od Kościoła zajęcia wobec tego nurtu chrystologii jasnego stanowiska. Mesalianańska koncepcja duchowa także rodziła pytania, które nie mogły pozostać bez odpowiedzi. Był to więc okres poważnych dysput teologicznych, w których do głosu dochodziły dwa główne nurty teologii mistycznej: filozoficzny (intelektualny) i estetyczny (biblijny). Nie sposób docenić wartości dzieł Diadocha bez choćby pobieżnego zarysowania kontekstu tych teologicznych poszukiwań.

W debacie teologicznej z jednej strony wybijał się prąd intelektualistyczny, podkreślający rolę intelektu (gr. *noûs*) w drodze do Boga, z drugiej – prąd estetyczny, podkreślający rolę woli i afektów w porządku miłości i komunikacji z Nim. Pierwszy z nich wywodził się ze szkoły Orygenesusa, którego nauczanie przejął, usystematyzował i dopracował na bazie swojego osobistego doświadczenia Ewagriusz z Pontu. Pisma Pontyńczyka wywarły ogromny wpływ na wielu jemu współczesnych, w znacznym stopniu również na Diadocha z Fotyki. Najlepszym przedsta-

wicielem drugiego nurtu był, współczesny Diadochowi, Pseudo-Makary opierający swoją teologię duchową na biblijnym pojęciu serca i podkreślający rolę miłości w drodze zjednoczenia z Bogiem. Biblijne ujęcie, podkreślanie roli serca i miłości w życiu duchowym w znacznym stopniu korespondowało także z poglądami mesalian. Trzeba jednak zaznaczyć, że mówimy tutaj jedynie o streszczeniu poglądów tradycyjnie przypisywanych mesalianom, gdyż dokładna rekonstrukcja ich koncepcji jest obecnie niemożliwa¹⁸. Zarówno w pierwszej, jak i drugiej grupie znaleźli się tacy, którzy zostali przez Kościół odrzuceni. Niektóre aspekty nauczania Orygenesusa oficjalnie poddano w wątpliwość. W związku z tym niezależnie od głoszonej nauki wszyscy zwolennicy jego teologii narażeni zostali na podejrzenia, w tym także Ewagriusz. Heretycki ruch mesalian przesadnie uwypuklający rolę afektów został wprost potępiony. Diadoch naznaczony nauczaniem Ewagriusza i pozostając pod dużym wpływem „teologii serca” Makarego, umiejętnie łączy oba nurty. Jego synteza skrupulatnie unika przesady i niedomówień obu szkół, wydobywając to, co najlepsze z obu teologicznych prób wyrażenia działania Boga. Przyjrzyjmy się niektórym różnicom występującym pomiędzy jego nauczaniem a nauką Ewagriusza, a następnie między Diadochem a mesalianami.

Według Ewagriusza na skutek upadku pierwotnie spójny, rozumny byt ludzki uległ dezintegracji. Z tego powodu natura ludzka została rozbita na trzy elementy: umysł (*nous*), dusza (*psyche*) i ciało (*soma*), które odtąd

¹⁸ Jeśli chodzi o *dossier* mesaliańskie, zob.: R. KOSIŃSKI, *Spór mesaliański w późnym antyku*, Poznań 2012.

istnieją w człowieku we wzajemnym napięciu. Taki stan rzeczy niejako przynagla człowieka do dążenia ku odnowieniu jedności w sobie przez podjęcie praktyki ascetycznej we współpracy z łaską Bożą. Asceza ma na celu oczyszczenie namiętnej części duszy, a tym samym przywrócenie w człowieku pierwotnego obrazu Bożego. Ewagriusz uważał, że najbardziej transcendentnym elementem w człowieku jest umysł, który – pomimo pierwotnego upadku – nosi w sobie pierwiastek podobieństwa do Stwórcy i z natury jest zdolny do Jego poznania. Jednak na skutek nieuporządkowania duszy zakłóceniu ulega również działanie umysłu. Z tego powodu dążenie do jedności z Bogiem ma obejmować całego człowieka. W ewagrijskiej teologii termin „serce” występuje rzadko i najczęściej jest używany zamiennie z „umysł” i „dusza”. Nauka Diadocha jest dużo bardziej pozytywna. Punktem wyjścia jest dla niego nie tyle dezintegracja człowieczeństwa na skutek grzechu, ile ciało i dusza człowieka przeniknięte łaską działającą w nim od momentu chrztu. Ojcowie IV i V w. okazjonalnie wspominają o sakramentach, na tym tle tym bardziej wyróżnia się teologia Diadocha, która odwołuje się do chrztu i jego konsekwencji w życiu chrześcijanina. Dodatkowo autor ten często używa sformułowania „serce” w rozumieniu biblijnym, czyli jako ujmujące całą osobę przyjmującą łaskę Boga, nie przywiązując zbytnej wagi do takich pojęć jak umysł czy dusza. Mimo tego koncepcje Diadocha mają dużo wspólnego z myślą Pontyjczyka, gdyż nie przypisują złu zbyt dużej siły, mówią o modlitwie wolnej od wszelkich form i obrazów, roli beznamiętności oraz rodzajach demonów.

Teologia Diadocha w wielu miejscach uderza wprost w doktrynę mesalian, tym samym niejako uzupełniając i korygując nauczanie Pseudo-Makarego. Podstawowym błędem krytykowanego nurtu, nazwanym „materializmem duchowym”, było utożsamianie działania i obecności łaski Bożej z doznaniem uczuciowym¹⁹. Mesalianie uważali, że każdy człowiek urodził się nie tylko w grzechu, ale ponadto od momentu narodzin znajduje się pod wpływem działania demonów. Przyjmowali ponadto, że ani chrzest, ani Eucharystia nie są lekarstwem na to demoniczne zniewolenie. Powołując się na Mk 9,29²⁰, utrzymywali, że jedyną receptą na uwolnienie było praktykowanie postu i nieustannej modlitwy, których wymagano od mesalian i które wykluczały podejmowanie innych działań. Wyłączne oddanie się ascetyczno-modlitewnym praktykom miało ostatecznie „sprowadzić” wyzwolicielską łaskę. Jej przyjsciu do człowieka miały towarzyszyć widoczne, namacalne zjawiska świadczące o „przebóstwieniu” ludzkiej duszy i ostatecznemu wyrwaniu z niewoli złego ducha. Pseudo-Makary jako pierwszy zareagował na tę błędną naukę. W swoich *Homiliach* dużo miejsca poświęca właściwemu rozumieniu działania łaski Bożej i roli serca w drodze człowieka do zjednoczenia z Nim. Diadoch kontynuuje tę linię nauczania i wykazuje, że modlitwa nieustanna jest konieczna, ale nie może odbywać się kosztem innych zobowiązań

¹⁹ Zob. I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du mesalianisme*, „Orientalia Christiana Periodica” 1 (1935), s. 328–360.

²⁰ *Rzekł im [Jezus]: „Ten rodzaj [złych duchów] można wyrzucić tylko modlitwą <i postem>”.*

i odpowiedzialności. Wyraźnie promuje także pojęcie postępu duchowego, lecz uznaje, że jego głównym sprawcą na drodze do duchowej doskonałości jest Duch Święty. Modlitwa, poświęcenie, umiar i życie cnoty są konieczne, aby dalej postępować na ścieżce wewnętrznej przemiany. Jednak biskup Fotyki zauważa, że ta droga nie ma końca, gdyż doskonałym wypełnieniem prawa jest miłość. Na chrzcie łaska Boża inicjuje proces nawrócenia, który ma być kontynuowany za pomocą życia ascetycznego.

Miłość

Diadoch wśród współczesnych sobie pisarzy duchowych wyróżnia się dużym optymizmem. Jego teologia nie wychodzi od negatywnych przesłanek o skażeniu grzechem i upadku. Podstawą refleksji jest wiara w obecność Boga, który jest źródłem wszelkiego dobra²¹. Duże zaufanie do Stwórcy i Jego łaski przebija przez całe *Sto rozdziałów*, podobnie jak wiara w moc wolnej woli. Człowiek, dobrowolnie odpowiadając na otrzymany dar, troszczy się o swój sposób życia, aby przez ćwiczenie w tym, co dobre, dojść do zjednoczenia z Bogiem²². Miłość jest punktem zarówno początkowym, jak i docelowym drogi doskonałości: „Do jakiego bowiem stopnia człowiek przyjmuje świadomie w duszy Bożą miłość, na tyle jest w stanie miłować Boga”²³. Biskup Fotyki czyni subtelne rozróżnienie między miłością duchową, która jest darem Ducha Świę-

²¹ Zob. *Cent.* 2.

²² Zob. tamże.

²³ *Cent.* 14.

tego, a tą naturalną²⁴. Gdy łaska Boża dotyka człowieka, budzi się on do poznania samego siebie. Miłość naturalna, którą ma w sobie, rozpala w nim żar przynaglający go do szukania Boga. Jeżeli ten naturalny zryw nie zostanie przygaszony doczesnymi troskami i namiętnościami, poprowadzi człowieka stęsknionego Boga drogą zapomnienia o sobie. Jego pragnieniem stanie się jedynie szukanie chwały Stwórcy²⁵. Diadoch bowiem ostrzega: „Ten kto kocha siebie, nie może kochać Boga”²⁶. Ci, którzy wyruszyli w drogę wiedzeni naturalną miłością, nie mogą jednak osiągnąć „wiecznej i prawdziwej mądrości” jedynie dzięki własnej wstrzeźliwości²⁷. Ku temu prowadzi dopiero miłość duchowa – „żar, jaki Duch Święty przynosi sercu”. To On doprowadza umysł do stanu beznamiętności²⁸, w której to koncepcji widać wpływ Ewagriusza.

Jednak wędrówka do tego celu nie jest prosta. Człowiek musi zostać przygotowany na przyjęcie od Boga cnót, a dokonuje się to na drodze trudu i słabości²⁹. Ufając zatem w pomoc łaski, powinien przyjmować częste dolegliwości ciała i ataki złych myśli³⁰. Jest to jego świadome uczestniczenie w męczeństwie drugim, jak nazywa je Diadoch³¹. Dopiero w ten sposób człowiek oczyszcz-

²⁴ *Cent.* 74.

²⁵ *Zob. Cent.* 12.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Zob. Cent.* 74.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Cent.* 94.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

ny z wszelkiej próżności i wywyższania się, będzie zdolny do przyjęcia w sercu Boskiej pieczęci³². Trudy i cierpienia nie są dla tego autora, w przeciwieństwie do mesalian, dowodem na działanie w człowieku demonów. Biskup Fotyki wyjaśnia, że doświadczenia te pojawiają się za Bożym przyzwoleniem i mają wychować człowieka do większej doskonałości. Ta pedagogia oznacza przede wszystkim naukę pokory i bojaźni Bożej³³. To przyzwolenie nie oznacza jednak pozostawienia człowieka na łasce demonów. Diadoch zapewnia:

Wierzimy, że jesteśmy prawdziwym potomstwem łaski Boga, karmionym niewielkimi ustąpieniami i częstymi zachętami, żebyśmy przez jej dobroć doszli do doskonałej miary dojrzałości³⁴.

W procesie tym uczestniczy cały człowiek, a miara dojrzałości przejawia się między innymi w integracji jego osoby.

W punkcie 79 *Stu rozdziałów* Diadoch wykazuje, jak doświadczenie Bożej miłości przenika, oczyszcza i oświeca umysł (*noûs*), zmysły i ciało. Jest to charakterystyczne określenie dla tego autora, gdyż podkreśla, że doświadczenie duchowe (gr. *peîra*) nie obejmuje jedynie umysłu. Cały człowiek jest przenikany przez łaskę, dlatego jednoczy całą osobę. Spotkanie z Boską miłością sprawia, że „wszystkie jej [duszy] części niewymownie lgną do do-

³² Tamże.

³³ *Cent.* 87.

³⁴ *Cent.* 86.

broci pragnienia Boga w nieskończonej prostocie”³⁵. Zintensyfikowana obecność darów Ducha Świętego przyczynia się do oczyszczenia intelektu do tego stopnia, że dusza znajduje się w stanie, w którym pamięć zostaje uwolniona od każdego obrazu³⁶. Diadoch co jakiś czas jednak zauważa, że aby ten stan mógł trwać, trzeba troszczyć się o to, by nie zostać na nowo uwikłanym w doświadczenie zmysłowe:

Dlatego później pamięć o Bogu i Jego przykazaniach może sprawiać umysłowi człowieka przykrość. My więc, spoglądając zawsze w głębokości naszego serca, nieustannie pamiętajmy o Bogu i przechodźmy przez to życie jak ślepcy. Rzeczą prawdziwie duchowej filozofii jest pilnować, by nasza miłość do rzeczy widzialnych nie miała skrzydeł³⁷.

Jeśli tak będzie, miłość i radość stają się „bez granic”, ponieważ mistyczna śmierć – „drugie męczeństwo”³⁸ – znosi ograniczenia krępujące człowieka w doświadczeniu zmysłowym, otwierając całą osobę na całkowitą prostotę Boga. W doświadczeniu tym człowiek odkrywa siebie samego jako zintegrowaną całość, na którą składają się zmysły, umysł, ciało i duch³⁹. Jest jasne, że dla Diadocha doświadczenie nie oznacza jedynie uczucia czy sensualnego poznania, chociaż zawiera te fenomeny – to świa-

³⁵ *Cent.* 34.

³⁶ *Zob. Cent.* 60.

³⁷ *Cent.* 56.

³⁸ *Cent.* 94.

³⁹ *Zob. Cent.* 40.

domość Bożej miłości przeżywanej w sercu, z którego przenika ona całą osobę ludzką⁴⁰. Efektem tego jest duchowa radość, która udziela się także ciału. Przenikające ciepło tej Boskiej miłości rodzi radosne, pełne miłości łązy będące znakiem nowej jakości, jaka pojawia się wraz z wkroczeniem na ten etap drogi⁴¹. Radość, która realnie powstaje w duszy i ciele, jest niezawodnym przypomnieniem niepodlegającego zepsuciu życia.

Należy tutaj zauważyć, że dynamikę procesu wzrostu określa współpraca człowieka z przebóstwiającą łaską Bożą⁴². Z jednej strony, to człowiek ma troszczyć się o wewnętrzną przestrzeń dla działania Ducha Świętego, unikając wszystkiego, co mogłoby je zakłócać, z drugiej zaś – Bóg pragnie przebóstwić swoje dzieci⁴³.

Diadoch nauczał drogi do Boskich zaślubin. Na niej przeplatają się z sobą doświadczenia miłowania, bycia kochanym i przemienienie w miłość, aż do momentu, gdy człowiek odziany jest „w Boską miłość”⁴⁴. Tylko w takim stanie znajduje on swoje prawdziwe „ja”⁴⁵, widząc siebie takim, jaki jest, i takim, jaki powinien być.

Biskup Fotyki zauważa, że człowiek, którego Bóg doprowadził do takiego stanu, przekracza nawet wiarę, ponieważ przez tak wielką miłość w swym sercu świadomie

⁴⁰ Zob. *Cent.* 14.

⁴¹ Zob. *Cent.* 73, 100.

⁴² Zob. *Cent.* 89.

⁴³ Zob. *Homilia* 6.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. *Cent.* 80.

czuje Tego, którego czcił w wierze⁴⁶. Doświadczenie miłości poszerza serce człowieka i uzdalnia go do praktykowania miłości bliźniego⁴⁷. Biskup Fotyki zauważa, że asceta podejmuje wysiłek życia wstrzemięźliwego przynaglany miłością do Boga. Jednocześnie to właśnie ona, rozlana w sercu, nakazuje ze względu na bliźniego odstąpić od przyjętych reguł surowego życia i podjąć brata z całą usługą⁴⁸. Obfitość miłości Boga wysubtelnia wrażliwość ludzkiego serca, napełniając je świętą wiedzą. Gdy ona zaczyna działać, sprawia,

że smucimy się bardzo, jeśli przez jakieś rozdrażnienie obrazimy kogoś i doprowadzimy do tego, że stanie się on naszym wrogiem. Nie przestaje nigdy kłuć naszego sumienia, dopóki przez przeprosiny nie sprawimy, że znieważony przez nas człowiek nie powróci do swego wcześniejszego nastawienia. A kiedy człowiek świecki rozgniewa się na nas niesprawiedliwie, powodowane przez nią największe wyrzuty sumienia napełniają nas niespokojnymi myślami, ponieważ staliśmy się kamieniem obrazu dla jednego z tych, którzy mówią według mądrości tego świata⁴⁹.

Wrażliwość i zapomnienie o sobie są znakami autentycznego życia duchowego. „Człowiek taki jest zarazem obecny w tym życiu i nieobecny”⁵⁰. Sprawdzają się tutaj słowa św. Pawła: *Jeśli bowiem odchodzimy od zmysłów – to ze*

⁴⁶ Zob. *Cent.* 91.

⁴⁷ Zob. *Cent.* 15.

⁴⁸ Zob. *Cent.* 46.

⁴⁹ *Cent.* 92.

⁵⁰ *Cent.* 14.

względu na Boga, jeżeli przytomni jesteśmy – to ze względu na was (2 Kor 5,13), które biskup Fotyki przytacza w podsumowaniu swojej nauki. Miłość od Boga i dla Boga, jak już zaznaczyliśmy, jest zarówno punktem inicjalnym drogi, jak i jej celem. Nieodwołalnie towarzyszy jej bojaźń Boża:

Nikt nie może świadomie w sercu kochać Boga, jeśli wcześniej nie poczuje całkowicie w sercu bojaźni przed Nim⁵¹.

Diadoch postrzega jednak bojaźń jako konieczny element drogi oczyszczenia, a tym samym otwarcia na działanie doskonałej miłości. Ta zaś budzi w sercu pełną szacunku do Boga postawę. Jest to jednak miłość umiarkowana, która w bojaźni przed Bogiem uwalnia od wszelkiej „ziemskiej tępoty”⁵², poddaje człowieka oczyszczeniu. Miłość doskonała, która stanowi cechę ludzi już oczyszczonych, jest wolna od bojaźni⁵³. U takich osób ciągła pamięć o Bogu pochłania wszelkie ziemskie upodobania. Zło trawione przez ogień miłości ustępuje, a dusza dochodzi w ten sposób do „naturalnej światłości z pełnią chwały”⁵⁴. Człowiek dochodzi na tym etapie do poznania, co według piątej definicji Diadocha, jest niepamięcią o sobie w uniesieniu do Boga⁵⁵. To ekstaza rozumiana jako wyjście, które z kolei ten autor definiuje jako cno-

⁵¹ *Cent.* 16.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ *Cent.* 97.

⁵⁵ Zob. *Cent.*, def. 5.

tę nadziei: „Nadzieja: wyjście umysłu w miłości w stronę tego, co do czego ma nadzieję”⁵⁶. Formą ćwiczenia się w tak rozumianej tej cnotcie jest kontemplacja, w której osoba traci wszelką świadomość samej siebie i jest całkowicie przemieniona miłością Boga:

Choć jeszcze ciągle przebywa w swoim ciele, w miłości, poruszeniem duszy, podąża nieustannie ku Bogu. Serce jego płonie bowiem od tej chwili bezustannie ogniem miłości i nieprzemierzalnym pragnieniem złączony jest z Bogiem, ponieważ raz na zawsze wyrzekł się miłości własnej na rzecz miłości Boga⁵⁷.

Diadoch zauważa, że chociaż wszelka kontemplacja kieruje się cnotami teologicznymi⁵⁸, to jednak niebezpieczna jest próba kontemplacji, jeżeli człowiek nie osiągnął pewnego stopnia oświecenia⁵⁹. Cała „wiedza składa się wyłącznie z miłości”⁶⁰, dlatego próba kontemplacji bez osiągnięcia odpowiedniego stopnia miłości i poświęcenia byłaby arogancka i mogła zakończyć się tylko katastrofą. Z tego powodu konieczne jest kroczenie drogą modlitwy w duchu pokornego zawierzenia.

Modlitwa

Podjmując temat modlitwy, Diadoch w znacznym stopniu koncentruje się na dyspozycyjności do tej prak-

⁵⁶ *Cent.*, def. 2.

⁵⁷ *Cent.* 14.

⁵⁸ Zob. *Cent.* 1.

⁵⁹ Zob. *Cent.* 8.

⁶⁰ *Cent.* 92.

tyki i korzyściach z niej płynących. Według naszego autora od samego początku wymaga ona ciszy⁶¹. Nawet nowicjusza w życiu duchowym cicha modlitwa chroni przed namiętnościami⁶². Troska o milczenie jest jednocześnie zwróceniem uwagi na świadome pielęgnowanie rodzącego się w sercu życia łaski. Biskup Fotyki używa bardzo sugestywnego języka metafory, porównując zatroskanie o ciepło wewnętrzne do „zamkniętych drzwi łaźni”⁶³. Cisza zachowywana we właściwym czasie pozwala na bardziej owocne rozróżnianie duchów⁶⁴. Modlitwa w milczeniu, w której umysł nie zajmuje się niczym innym poza świętym wezwaniem imienia Jezus⁶⁵, jest uprzywilejowanym momentem, w którym Duch Święty udziela darów wiedzy i mądrości⁶⁶. Nie jest ona jednak zadaniem łatwym. Liczne zniechęcenia mogą prowadzić do niestałości w modlitwie, a zaniechanie jej jest otwarciem na ziemskie troski, kłótnie i sądy⁶⁷, co z kolei tłumi proces oczyszczania duszy. Gniew⁶⁸ i brak czujności w życiu ascetycznym⁶⁹ wymieniane są przez naszego autora jako kolejne przeszkody utrudniające lub wręcz uniemożliwia-

⁶¹ Zob. *Cent.* 10.

⁶² Zob. *Cent.* 62.

⁶³ Zob. *Cent.* 70.

⁶⁴ Zob. *Cent.* 68.

⁶⁵ Zob. *Cent.* 61.

⁶⁶ Zob. *Cent.* 9.

⁶⁷ Zob. *Cent.* 64.

⁶⁸ Zob. *Cent.* 26.

⁶⁹ Zob. *Cent.* 45.

jące trwanie w modlitewnym skupieniu. Diadoch jednak zwraca uwagę, że wszelka wytrwałość na modlitwie, szczególnie w okresach zniechęcenia, przygotowuje duszę do kolejnych, bogatszych darów kontemplacji⁷⁰. Jak już zaznaczyliśmy, pisze on swoje dzieło jako ojciec duchowy, zapewne dla swojej wspólnoty mniszej. Dlatego nie przedstawia jej jednego wzoru modlitwy, a raczej zachęca swoich czytelników do wytrwałości w poświęcaniu jej życia i jedynie prezentuje zasady pozwalające na stwierdzenie, czy ich doświadczenia pochodzą od Boga, czy nie. Co więcej, zauważa, że na modlitwie wszyscy jesteśmy jak dzieci⁷¹, więc odchodzi od rozbudowanej metodologii i podaje tylko kilka wskazówek do praktykowania modlitwy Imieniem.

Biskup Fotyki jest jednym z pierwszych świadków rozpowszechnionej dziś szeroko Modlitwy Jezusowej. Powszechnie znana formuła: „Panie, Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną” lub w bardziej rozbudowanej wersji: „Panie, Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem” jest w nauczaniu Diadocha ograniczona do samego wezwania Imienia słowami: „Panie Jezu”⁷². Jednakże zgodnie z tradycją biblijną, powtórzoną przez Katechizm Kościoła katolickiego, „imieniem, które zawiera wszystko, jest właśnie imię, które Syn Boży otrzymuje w swoim Wcieleniu: JEZUS”⁷³. Propozycja wezwania

⁷⁰ Zob. *Cent.* 73.

⁷¹ Zob. *Cent.* 61.

⁷² Zob. *Cent.* 59.

⁷³ KKK, nr 2666.

modlitewnego przedstawiona przez Diadocha wpisuje się zatem w samo serce objawienia. Wezwanie „Panie Jezu” obejmuje w swej prostocie całą rzeczywistość, jest ukoronowaniem historii zbawienia i wyrazem pragnienia go dla wszystkich ludzi. Formuła ta to zwrócenie się ku Panu z ufnością i tęsknotą w akcie wiary, nadziei i miłości, które gwarantują pewność wysłuchania.

Wezwanie świętego Imienia jest dla naszego autora podstawową bronią w duchowej walce. Diabeł spowodował upadek człowieka. Chrystus przyszedł, aby wykupić go z tego stanu i zniszczyć dzieło diabła. W walce duchowej, którą każdy chrześcijanin podejmuje, aby odnowić w sobie utracone w wyniku grzechu podobieństwo do Boga, nie ma dla walczącego lepszego oręża niż wzywanie świętego imienia Odkupiciela:

Kiedy nasz umysł zaczyna odczuwać wezwanie Ducha Świętego, wtedy także Szatan zwraca się do duszy w słodkim z pozoru doznaniu w spokojnym czasie podczas nocy, gdy człowiek zapada w lekki sen. Jeśli więc umysł żarliwym wspomnieniem uchwyci się świętego imienia Pana Jezusa i owym przesławnym i świętym Imieniem posługuje się jak bronią, odstępnie podstępny zwodzieciel, aby potem przejść do bezpośredniej walki z duszą. Dlatego umysł rozpoznając dokładnie podstęp Złego, czyni większe postępy w rozsądzaniu⁷⁴.

Jednakże święte Imię nie jest w tej walce talizmanem, lecz jego wzywanie to sposób na utrwalanie relacji z Chrystusem. Ta praktyka wymaga zaangażowania także serca.

⁷⁴ *Cent.* 31.

Diadoch uczy, że nie sposób oddawać się modlitwie Jezusowej, jednocześnie poddając się namiętnościom:

Kiedy dusza jest niepokojona przez gniew, oszołomiona przez pijaństwo albo nękana przez ciężkie przygnębienie, umysł wstrzemięźliwy nie jest w stanie pamiętać o Panu Jezusie, nawet jeśli się go zmusza. Zamroczony bowiem całkowicie przez okropne namiętności traci swoją własną świadomość. Dlatego też pragnienie, by umysł niósł niemożliwy do zapomnienia obraz kontemplacji, nie ma gdzie odcisnąć swej pieczęci, ponieważ pamięć intelektu stała się zatwardziała przez surowość pokus. [...] Jeżeli umysł uwolnił się od nich, nawet jeśli przez zapomnienie, natychmiast dzięki własnym zdolnościom z żarliwością osiąga ową upragnioną i zbawczą zdobycz. Dusza otrzymuje wówczas łaskę, która wraz z nią ćwiczy się w medytacji i wspólnie woła: „Panie Jezu”, tak jak matka uczy swoje dziecko i wspólnie z nim ćwiczy słowo „ojciec”, dopóki nie wyrobi w nim nawyku, żeby – zamiast dziecinnie paplać – wyraźnie wołało ojca, nawet przez sen⁷⁵.

Diadoch streszcza swoje nauczanie o modlitwie Jezusa następująco:

Gdy człowiek cały zwróci się do Pana, jej [modlitwy] obecność objawia się sercu z niewypowiedzianym uczuciem i znowu czeka na poruszenie duszy. Pozwala jednak, by pociski demonów dostały się do jej najgłębszej świadomości, żeby szukała Boga coraz żarliwiej i pokornie. Jeżeli następnie człowiek zacznie robić postępy w przestrzeganiu przykazań i nieprzerwanie przyzywa Pana Jezusa, wówczas ogień świętej łaski dosięga zewnętrznych części serca i całkowicie wypala kąkol z ziemi, którą jest

⁷⁵ *Cent.* 61.

człowiek. Dlatego też ataki demonów docierają i kęsa-
ją jedynie wrażliwe miejsca duszy. Kiedy wojownik ob-
lektł się już we wszystkie cnoty, a szczególnie w dosko-
nałe ubóstwo, łaska oświeca głęboką świadomością całą
jego naturę i rozpala go do wielkiej miłości Boga. Od
tego momentu strzały demonów gaszone są zanim do-
trą do cielesnej świadomości, ponieważ tchnienie Ducha
Świętego, które porusza serce ku wiatrom pokoju, gasi
pociski ognistego demona, gdy jeszcze są w powietrzu
(por. Ef 6,16). Jednakże Bóg pozwala, by nawet czło-
wiek, który doszedł do takiej miary, został zaatakowany
przez złe demony i by jego umysł pozostawał w ciemno-
ściach, aby nasza wolna wola nie była całkowicie zwią-
zana więzami łaski. Dzieje się tak nie tylko dlatego, by
człowiek mógł pokonywać grzech w walce, ale również
aby czynił postępy w duchowym doświadczeniu⁷⁶.

Inwokacja Imienia jest sposobem ćwiczenia się w pa-
mięci o Bogu, która z kolei przygotowuje ścieżkę do zjed-
noczenia z Nim. Diadoch często wspomina o wzajemnej
relacji posłuszeństwa przykazaniom Bożym i wzywaniu
imienia Jezusa. Niejednokrotnie podkreśla także koniecz-
ność zaangażowania serca w modlitwę Imieniem⁷⁷. Zwró-
cenie uwagi na tę postawę wydaje się wychodzić naprze-
ciw ewagriańskiej koncepcji modlitwy czystej, w której
Pontyńczyk zachęca do wyjścia poza wszelką formę, nawet
jeśli jest nią Słowo wcielone. Diadoch podkreśla rolę ser-
ca i choć można zauważyć analogie pomiędzy umysłem
i sercem, to stosowany przez niego język daje możliwość
opisu relacji z Osobą Chrystusa w sposób bardziej subtel-

⁷⁶ *Cent.* 85.

⁷⁷ Zob. np. *Cent.* 83.

ny. Recytacja i kontemplacja świętego Imienia integruje umysł i ciało oraz jest bramą wiodącą do Boskiego oświecenia:

Tak samo rzecz ma się z tymi, którzy są dopiero na początku duchowego działania i święta łaska dopiero częściowo ogrzewa ich serca. Dlatego też kiedy umysł zaczyna przynosić owoce duchowych myśli, widoczne części serca w dalszym ciągu przynoszą myśli cielesne, ponieważ jeszcze nie wszystkie części serca są w pełni świadome, iż zostały oświecone światłem świętej łaski. Niektórzy, nie rozumiejąc tego, uznali, że to dwa przeciwne sobie byty walczą ze sobą. Tak samo jak w przytoczonym wyżej przykładzie, kiedy człowiek w jednym momencie drży z zimna i odczuwa ciepło, zdarza się, że dusza ma w tym samym czasie dobre i złe myśli. Odkąd bowiem nasz umysł popadł w dwoistość wiedzy, choćby nie chciał, zmuszony jest w tym samym momencie myśleć zarówno o dobru, jak i o złu. Dzieje się tak szczególnie w przypadku ludzi, którzy doszli do wyżyn subtelnego rozeznawania. Umysł zawsze stara się myśleć o dobru, natychmiast jednak przypomina sobie o złu, gdyż od czasu nieposłuszeństwa Adama pamięć człowieka podzielona jest na dwoje⁷⁸.

Nasz autor broni wrodzonej dobroci ludzkiej natury, ale wyjaśnia uniwersalną tendencję do zła jako wynik działania części naszych namiętności i sugestii złego ducha. Ostatecznie jednak uzależnia ludzkie zachowanie od wolnego wyboru. Ćwiczenie się w wolnej decyzji wyrabia w zachowaniu dobry nawyk⁷⁹, który sprzyja na drodze ku

⁷⁸ *Cent.* 88.

⁷⁹ Zob. *Cent.* 3, 43.

Bogu. Rola wolnego wyboru jest bardzo ważna w integracji podzielonego *noûs* i rozproszonych zmysłów. Wielką pomocą w procesie przywracania utraconej jedności jest praktyka modlitwy Jezusowej.

W zakresie *bíos praktikós* (pracy ascetycznej) wymagane jest posłuszeństwo Bogu, w zakresie *noûs* (umysłu) domaga się stałej pamięci o Panu. Owa wzajemność połączonych wysiłków obejmuje wszystkie zmysły i łączy je w osiąganiu wspólnego celu. Poniesione na tej drodze koszty są znacznie mniejsze od osiągniętych korzyści. Nie tylko jest obiecane wieczne zbawienie w przyszłym życiu, lecz już w doczesności dokonuje się swego rodzaju uzdrowienie psychiczne, dzięki ascezie, modlitwie i ponownej integracji zmysłów, która rodzi radość. Diadoch zaleca, aby *noûs* kontemplował słowo w swoim wewnętrznym skarbcu i aby nie zwracał się ku wyobraźni:

Niech rozważa te słowa często w swojej izdebce, żeby nie zwracał się ku jakimś złudzeniom, gdyż ci, którzy bezustannie kontemplują to chwalebne Imię w głębi swego serca, kiedyś mogą zobaczyć także światło swego umysłu. Kiedy bardzo troszczy się o tę myśl, w pełnej świadomości, pali cały brud, jaki znajduje się na powierzchni duszy, gdyż: *Pan nasz jest ogniem trawiącym* (Pwt 4,24). Potem Pan przywołuje duszę do wielkiej miłości swojej chwały. Jeśli bowiem przez pamięć umysłu owo wszechmocne i chwalebne Imię trwa w żarliwości serca, sprawia, że miłujemy Jego dobroć, ponieważ zupełnie nic nie stoi już na przeszkodzie⁸⁰.

⁸⁰ *Cent.* 59.

Dla Diadocha modlitwa i asceza są zewnętrznymi przejawami istniejącej wewnątrz relacji między Bogiem a człowiekiem. Jednakże zaznacza on, że nie jest czymś właściwym określanie jakości tej relacji na podstawie zewnętrznych przejawów. Dlatego właśnie podkreśla, że to pokora najbardziej pomaga w osiągnięciu zdrowej bezinteresowności, bo prowadzi do zapomnienia o własnym sukcesie i postępie⁸¹, co z kolei umożliwia to, aby modlić się jak należy, według własnego stanu. Kiedy jednak ktoś doświadczył już zarliwości w modlitwie, przekraczającej wszelką szerokość i obejmującej wszystko⁸², powinien bezustannie szukać tego stanu, spędzając w nim jak najwięcej czasu⁸³. Trzeba również zaznaczyć, że poza modlitwą Imieniem, jako sposoby trwania na drodze kontemplacji, Diadoch rekomenduje także śpiew psalmów, czytanie świętych Pism i traktowanie z szacunkiem słów mądrych ludzi⁸⁴. Ciągła modlitwa jest zakorzeniona w miłości, to ona przynagla człowieka do sprzedania wszystkiego, aby osiąść ewangeliczną drogocenną perłę. Tylko kontemplacja może napęłnić serce palącym pragnieniem Boga⁸⁵, aby następnie zacząć podążać śladami Niewidzialnego⁸⁶.

⁸¹ Zob. *Cent.*, def. 6.

⁸² Zob. *Cent.* 68, 73.

⁸³ *Cent.* 68.

⁸⁴ Zob. *Cent.* 68.

⁸⁵ Zob. *Cent.* 7.

⁸⁶ Zob. *Cent.* 69.

Rozeznawanie duchów

Po omówieniu praktyki modlitwy serca i skutków działania łaski Bożej w człowieku dochodzimy do kolejnego znaczącego zagadnienia w nauczaniu Diadocha: rozeznawania duchów.

Cała droga wewnętrzna ucznia nacechowana jest zdobywaniem umiejętności rozeznawania duchów. Obejmuje ono sztukę wskazywania prawdziwych przyczyn wewnętrznych poruszeń. Zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez Orygenesę mogą one mieć trzy źródła: pochodzić od Boga, wynikać z uwarunkowań czysto ludzkich lub mieć charakter pokus diabelskich⁸⁷. Rozpoznanie przyczyn poruszeń wewnętrznych obejmuje zarówno pocieszenia, oschłości, jak i sny oraz wyobrażenia. Zasadniczą częścią rozróżniania duchów (gr. *diákrisis*) jest poznanie siebie⁸⁸: swoich skłonności i aspiracji, obecnego stanu duszy oraz kondycji psychicznej. Podstawową właściwością jest tutaj poznanie własnych grzechów i błędów, gdyż to umożliwia wejście na drogę nawrócenia⁸⁹. I chociaż jest to podstawowa przestrzeń rozeznawania, to jednak biskup Fotyki zauważa, że niewielu ludzi jest do tego zdolnych⁹⁰.

Zgodnie z nauczaniem Diadocha w procesie rozeznawania spotykają się teoria i praktyka, *bíos theoretiki*

⁸⁷ Zob. Orygenes, *De principiis* III 1–4, SCh 268, s. 170–172 (ŻMT 1, s. 282).

⁸⁸ Zob. *Cent.* 74.

⁸⁹ Zob. *Cent.* 27.

⁹⁰ Tamże.

kos (kontemplacja) oraz *bios praktikos* (praca ascetyczna), dwa zależne od siebie aspekty drogi ku Bogu, na której zadanie (gr. *skopos*) troska o czystość serca prowadzi do celu (gr. *telos*) widzenia Boga⁹¹. Adept duchowej drogi przez praktykę modlitwy i ascezy wysubtelnia duchowy zmysł „smaku” Obecności Bożej⁹². Rozeznawanie duchowe, choć bazuje na zdolnościach ludzkich, jest jednak dziełem Trzeciej Osoby Trójcy, która uzdalnia człowieka do właściwej oceny wewnętrznych poruszeń:

Należy więc na wszelkie sposoby, szczególnie zaś przez pokój duszy, zatrzymać Ducha Świętego, żebyśmy mieli w sobie zawsze lampę wiedzy. Kiedy płonie ona nieustannie w skarbcach duszy, wszystkie gorzkie i ciemne ataki demonów nie tylko staną się widoczne dla umysłu, ale i bardzo osłabną, gdy ujawni je owo święte i wspaniałe Światło⁹³.

Cisza zachowywana we właściwym czasie, która jest matką bardzo mądrych myśli⁹⁴, i modlitwa są przestrzeniami, w których Duch Święty uzdalnia człowieka do wła-

⁹¹ Por. JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, przekł. A. NOCOŃ, t. 1, ŻrMon 28, 2002, s. 67.

⁹² Diadoch często wspomina o zmysłach duchowych. Jest to niewątpliwie echo nauki Orygenesusa o zmysłach człowieka wewnętrznego. Szersze omówienie tematu: H. CROUZEL, *Orygenes*, przekł. J. MARGAŃSKI, Kraków 2004, s. 173–174; K. RAHNER, *Theological Investigations*, t. 16, Londyn 1979; A. LOUF, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, przekł. H. BEDNAREK, Kraków 1997; *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. P.L. GAVRILYUK, S. COAKLEY, przekł. A. GOMOLA, Kraków 2014.

⁹³ *Cent.* 28.

⁹⁴ Zob. *Cent.* 70.

ściwego widzenia. Bez zaangażowania serca i wrażliwej uważności modlitwa jest pozbawiona umiejętnego rozeznawania i może być narażona na złudzenia⁹⁵, szczególnie te pochodzące z wyobraźni⁹⁶. Dlatego Diadoch zamierza pomóc czytelnikowi *Stu rozdziałów*, wskazując symptomy działania Bożego i działania demonicznego we właściwym rozeznaniu.

To pierwsze cechuje się pocieszeniem bez uprzedniej ludzkiej przyczyny i bez udziału wyobraźni⁹⁷. Gwarantuje ono, że tego doświadczenia człowiek sam sobie nie wytworzył. Towarzyszy temu pewność, że poruszenie pochodzi od Ducha Świętego⁹⁸, gdyż w duszy gości głęboki pokój⁹⁹ oraz ogień w niej i w sercu¹⁰⁰. Ponadto gdy to On działa w duszy, wtedy „w wielkim uspokojeniu i ze słodyczą [człowiek] śpiewa psalmy i modli się w skrytości serca”, towarzyszą temu „duchowe łzy, a następnie radość, która miłuje odosobnienie. Pamięć o Bogu bowiem pozostaje gorąca dzięki umiarkowaniu głosu i przygotowuje serce, by miało w sobie łagodne i przynoszące łzy myśli”¹⁰¹. Diabeł stara się oszukać wojownika-ascetę przez podobne pocieszenia. Diadoch wspomina, że szatan „zwraca się do duszy w słodkim z pozoru doznaniu

⁹⁵ Zob. *Cent.* 33.

⁹⁶ Zob. *Cent.* 11, 33, 60, 68.

⁹⁷ Zob. *Cent.* 33.

⁹⁸ Zob. tamże.

⁹⁹ Zob. *Cent.* 35.

¹⁰⁰ Zob. *Cent.* 33.

¹⁰¹ *Cent.* 73.

w spokojnym czasie w nocy, gdy człowiek zapada w lekki sen”¹⁰². Jednak różnice w działaniu może rozpoznać ten, kto ma wrażliwe „ucho serca”. W przeciwieństwie do Ducha Świętego, który daje głęboki pokój, zły duch udziela jedynie przelotnej „słodocy”, która nie może na długo zagościć w człowieku. Pseudo-pocieszenie demoniczne trwa zazwyczaj krótko i towarzyszy niewłaściwym myślom¹⁰³, w efekcie prowadzi do zamieszania i nieuporządkowania¹⁰⁴ oraz powoduje wewnętrzne wzburzenie¹⁰⁵. Nieprzyjaciel skłania dążącego do Boga do potknięcia na drodze i, wprowadzając wewnętrzne zamieszanie, usiłuje zakłócić duchowy proces integracji człowieka w odkrywaniu podobieństwa do obrazu Bożego. Aby to osiągnąć, zły próbuje ukryć swoją obecność, przekonując Bożego wojownika, że to Bóg działa¹⁰⁶. Dlatego wymaga się od adepta drogi duchowej czujności i praktyki modlitwy Jezusowej¹⁰⁷ oraz pamięci o Bogu¹⁰⁸. Modlitwa ma trojkie działanie w walce z demonicznymi podszeptami: działa jako obrona przed złymi duchami, prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem i stanowi jakby papierek lakmusowy w rozeznaniu duchów.

¹⁰² *Cent.* 31.

¹⁰³ *Zob. Cent.* 33.

¹⁰⁴ *Zob. Cent.* 32.

¹⁰⁵ *Zob. Cent.* 35.

¹⁰⁶ *Zob. Cent.* 33.

¹⁰⁷ *Tamże.*

¹⁰⁸ *Zob. Cent.* 60.

Szczególnie ważna jest wytrwała modlitwa w okresie zniechęcenia i trudności. Jak wspomnieliśmy, Bóg przyzwala na ciemności i oschłość w życiu duchowym, aby wychować człowieka w pokorze i tym samym przygotować go na przyjęcie większych darów Bożych. Czyni to, ukrywając niejako swoją obecność głęboko w zakamarkach duszy¹⁰⁹. To „wycofanie się Boga” prowokuje diabła do ataku. Jeżeli Boży wojownik mu ulegnie i zaprzestanie modlitwy, upadnie w przyziemne troski i zagubi się. Jeżeli jednak wytrwa mimo wszystko, doświadczy, że w zmaganiach duchowych nie może liczyć jedynie na własne siły, lecz że ma szukać Boskiej pomocy. Okazuje się bowiem, że atak złego

nigdy nie pozbawia duszy Boskiego światła. Jak już powiedziałem, łaska ukrywa jedynie swoją obecność przed umysłem, aby przez gorycz demonów popchnąć duszę naprzód, by z wszelką bojaźnią i wielką pokorą szukała Bożej pomocy i aby stopniowo poznawała występność swego Nieprzyjaciela¹¹⁰.

Jest to konieczne, gdyż największym zagrożeniem na duchowej drodze jest dla człowieka pycha. Dlatego opuszczenie ma cel wychowawczy: doprowadzenie Bożego wojownika do pokory, która wraz z bojaźnią Bożą jest nieodzownym elementem podjęcia walki ze złym duchem i wiedzy do właściwego duchowego rozeznania¹¹¹. Diadoch zaznacza także, że przed duszą napełnioną gnie-

¹⁰⁹ Zob. *Cent.* 85.

¹¹⁰ *Cent.* 86.

¹¹¹ Zob. *Cent.* 87.

wem, próżnością, niewiarą i brakiem nadziei „wycofanie się Boga” obnaża prawdziwy jej stan. Taki człowiek, odrzuciwszy Stwórcę, zbiera owoce swoich złych wyborów¹¹². Poznanie przez taką duszę jej stanu może jednak być też okazją do powrotu do Boga. Rozdział 87 przedstawia zasady rozeznawania dla takich przypadków: „Trzeba więc, byśmy, mając doświadczenie obu tych przyzwoleń, w obu przypadkach przychodzili do Boga w odpowiedni sposób”¹¹³. Diadoch zatem wyjaśnia, że w pierwszym przypadku, gdy „wycofanie się Boga” związane jest z wychowaniem człowieka, powinien on ofiarować Mu dziękczynienie wraz ze skruchą. On bowiem dyscyplinuje niezdyscyplinowany umysł i poucza o różnicy między cnotą a występkiem. Jeśli „wycofanie się Boga” jest swoistą karą za występki, grzesznik powinien ofiarować Mu ciągle wyznanie grzechów, łzy bez końca i większą samotność, aby poprzez ten wzmożony wysiłek prosić Go o łaskę przebaczenia.

Zjawiskiem podlegającym rozeznawaniu duchowemu są także sny i wizje. Diadoch poświęca temu zagadnieniu rozdziały 36–40 swojego dzieła. Jako wierny syn tradycji mniszey Egiptu i duchowy uczeń Ewagriusza stanowczo odrzuca jakiegokolwiek wizje. Po pierwsze, dlatego że ich źródło jest trudne do weryfikacji i często są one polem zwodzenia przez złego ducha. Po drugie, dlatego że Bóg nie potrzebuje tego typu formy komunikacji z człowiekiem, gdyż w ten sposób zaprzeczałby pragnie-

¹¹² Zob. *Cent.* 87.

¹¹³ Tamże.

niu, aby jego droga do Boga odbywała się w mroku wiary, która jest „beznamiętnym rozmyślaniami o Bogu”¹¹⁴. Duży sceptycyzm wobec wszelkiego rodzaju wizji prowadzi Diadocha do instruowania swoich uczniów, aby odrzucili każdy obraz:

Jeśli więc ktoś z walczących zobaczy światło albo jakiś ognisty kształt, niech w żaden sposób nie przyjmuje takiego widzenia. Jest to oczywista ułuda Nieprzyjaciela¹¹⁵.

Jest jednak zdecydowanie mniej sceptyczny wobec snów: „Sny, które objawiają się duszy w miłości Boga, są bezbłędnymi znakami jej zdrowia”¹¹⁶. Zauważa jednak, że również one mogą mieć demoniczne źródło. Trzeba więc roztropnego rozeznania, a biskup Fotyki podaje jego kryteria.

Boże sny „nie zmieniają jednego kształtu na drugi ani nie przerażają naszych zmysłów, ani nie śmieją się, ani nie posępnieją gwałtownie, ale z wszelką łagodnością zbliżają się do duszy, napełniając ją duchową radością”¹¹⁷. W przeciwieństwie do nich senne fantazje pochodzące od wroga nie zachowują tego samego obrazu i nie manifestują się w stałej formie przez długi czas, ponieważ ich formy są jedynie zapożyczone i demon nie może się na nich długo opierać. Cechują się też gwałtownością i zamętem. Posługują się krzykiem i przedstawiają wiele zagrożeń, często pobudzają do gniewu i żądz. Mimo uwagi, jaką Diadoch

¹¹⁴ *Cent.*, def. 1.

¹¹⁵ *Cent.* 36.

¹¹⁶ *Cent.* 37.

¹¹⁷ Tamże.

poświęca rozeznawaniu snów, zachowuje wobec nich pewien dystans, stwierdzając ostatecznie, że najlepszym podejściem w rozeznawaniu będzie uznanie, że

wystarczy nam do zdobycia wielkiej cnoty, żebyśmy nie ufali w ogóle żadnemu widzeniu. Sny bowiem nie są najczęściej niczym innym jak tylko obrazami błakających się myśli albo, jak powiedziałem wcześniej, naigrawaniem się demonów¹¹⁸.

Innymi słowy, uznaje on, że najczęściej nie ma nadprzyrodzonego źródła dla widzeń sennych stworzonych z własnych pomieszanych myśli i wspomnień. Powierzenie się marzeniom okazuje się zbyt wielkim zagrożeniem i stanowi chwiejny fundament dla podejmowania decyzji, ponieważ

gdyby nawet najlepszy Bóg zesłał nam kiedyś widzenie, a my nie przyjęlibyśmy go, Pan Jezus nie gniewałby się na nas z tego powodu. Wie bowiem, że spowodowane to zostało przez podstępny demonów. Rozróżnienie, o jakim wcześniej była mowa, jest dokładne, zdarza się jednak, że gdy dusza zostaje zbrudzona przez jakieś niedostrzegalne oszustwo, którego, jak sądzę, nikt nie jest w stanie uniknąć, traci ślad dokładnego oceniania i wierzy, że niedobre jest dobre¹¹⁹.

Jak wykazaliśmy, rozeznanie duchów (gr. *diákrisis*) jest nieodzownym elementem drogi duchowej ku Bogu. Udziela człowiekowi „światła prawdziwej wiedzy” i umożliwia mężne trwanie w duchowym boju. Prawi-

¹¹⁸ *Cent.* 38.

¹¹⁹ Tamże.

dłowo przeprowadzone wśród prób i ciemności przyczynia się do oczyszczenia duszy i integracji osoby ludzkiej w doświadczeniu wewnętrznym. Rozróżnianie duchów wymaga ciągłej czujności i wrażliwości. Walka jest bardzo dynamiczna, a taktyka wroga i działanie Ducha Świętego są do pewnego stopnia zdeterminowane stanem duchowym jednostki.

Czym innym jest radość początkowa, a czym innym doskonała. Pierwsza z nich nie jest wolna od widzeń, druga zaś ma moc pokory. Pomiedzy nimi jest *smutek, który jest z Boga* (2 Kor 7,10) i łza, która nie przynosi bólu, *bo w wielkiej mądrości – wiele utrapienia, a kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpienie* (Ps 39[38],12). Dlatego więc trzeba, żeby dusza najpierw przez początkową radość pociągnięta została do walki, a następnie musi być doświadczana i osądzana przez prawdę Ducha Świętego co do zła, które uczyniła, i wywyższania się, jakie jeszcze można w niej znaleźć. Powiedziano bowiem: *Za nieprawość chłostasz człowieka karaniem i niszczysz jego duszę jak pajęczynę* (Ps 39[38],12), żeby przez ten Boski osąd dusza została osądzona jak w piecu i w ten sposób otrzymała działanie radości bez wyobrażeń w żarliwej pamięci o Bogu¹²⁰.

Podsumowanie

Dostęp do wiedzy jest dziś ogromny. Ilość informacji, które można znaleźć lub które do nas docierają bez naszego zaangażowania, wydaje się być niezmierna. Człowiek dziś słyszy i widzi zdecydowanie więcej, ale trudno po-

¹²⁰ Cent. 60.

wiedzieć, że dzięki temu wie więcej. Z pewnością jednak przyswajanie kolejnego zasobu informacji nie czyni go mądrym. Mądrość, mądre życie czy sztuka mądrego życia to dziś rzadkość, dlatego utracona zostaje biegłość lub sprawność w prowadzeniu udanego życia, które ostatecznie prowadzi do więzi z Bogiem. Brakuje także przewodników na takiej drodze. Dzieła Diadocha należą niewątpliwie do literatury mądrościowej. Nie sposób po prostu przeczytać *Centurii* czy *Katechezy*, żeby uchwycić zawartą w nich naukę. Ich autor bowiem mówi o sztuce życia z Bogiem, mądrości, która po prostu jest Nim samym. Ta ostatnia, tak rozumiana, wiąże się ze zdolnością podejmowania właściwych decyzji, które przekładałyby się na konkretne rezultaty działania i osiągnięcie zamierzonego celu. Oczywiście warunkiem opanowania sztuki życia z Bogiem jest wiedza i umiejętność zdobyta na drodze doświadczenia oraz głębokie poznanie siebie, co skutkuje gruntowną znajomością kondycji ludzkiej.

Nie sposób znaleźć złotej recepty na życie, która pozwoliłaby jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie: jak zdobyć mądrość życia? Jest ona sztuką życia a nie rzemiosłem, które można wykonywać, podążając za instrukcją. Sztuka zakłada odkrywanie, przygodę, zmaganie, budzenie. Dzieła biskupa Diadocha są świadectwem właśnie takiej drogi z Bogiem ku Bogu.

BIBLIOGRAFIA

I. EDYCJE

1. *Capita centum de perfectione spirituali* (CPG 6106)

a. *Tekst grecki*

PG 65, kol. 1167–1212.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, 1955.

Philokalía ton hierón neptikón, t. 1, Athenai 1957, s. 235–273.

One Hundred Practical Texts of Perception and Spiritual Discernment from Diadochus of Photike, wyd. J.E. RUTHERFORD, Belfast 2000 (edycja bilingwiczna, tekst grecki z aparatem krytycznym).

b. *Przekłady*

DIADOCO DE FÓTICE, *Obras Completas*, przekł. P. ARGÁRATE, Madrid 1999.

Following the Footsteps of the Invisible. Complete Works of Diadochus of Photike, wyd. C. ERMATINGER, Collegeville 2010.

DIADOCO, *Cento considerazioni sulla fede*, wyd. V. MESSANA, Roma 1978.

– *Definizioni. Discorso ascetico diviso in cento capitoli pratiche di scienza e discernimento spirituale*, [w:] *La Filocalia*, t. 1, wyd. M.B. ARTIOLO, M.F. LOVATO, Torino 1978, s. 347–397.

DIADOCHOS OF PHOTIKI, *On Spiritual Knowledge and Discrimination: One Hundred Texts*, [w:] *The Philokalia. The Complete Text*, t. 1, wyd. G.E.H. PALMER, PH. SHERRARD, K. WARE, London 1979, s. 252–296.

DIADOCHUS VON PHOTIKE, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit. Eingeleitet und übersetzt*, wyd. K. SUSO FRANK, Einsiedeln 1982.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *La perfection spirituelle en cent chapitres*, przekł. C. COLLINET. *Seromon pour l'Ascension*, przekł. A.-G. HAMMAN, wyd. M.-E. CONGORDEAU, Paris 1990.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Cent chapitres spirituels*, [w:] *Philocalie des Pères Neptiques*, wyd. O. CLÉMENT, Paris 1995, s. 274–309.
One Hundred Practical Texts of Perception and Spiritual Discernment from Diadochus of Photike, wyd. J.E. RUTHERFORD, Belfast 2000.

Polskie fragmenty: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przekł. J. NAUMOWICZ, Kraków 2012, s. 137–145.

2. *Sermo de ascensione D.N. Iesu Christi* (CPG 6107)

a. Tekst grecki

PG 65, kol. 1141–1148.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, 1955.

b. Przekłady

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, Paris 1955.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *La perfection spirituelle en cent chapitres*, trad. C. COLLINET. *Seromon pour l'Ascension*, trad. A.-G. HAMMAN, wyd. M.-E. CONGORDEAU, Paris 1990.

DIADOCO DE FÓTICE, *Obras Completas*, przekł. P. ARGÁRATE, Madrid 1999.

Following the Footsteps of the Invisible. Complete Works of Diadochus of Photike, wyd. C. ERMATINGER, Colledgeville 2010.

3. *Visio* (CPG 6108)

a. Tekst grecki

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, 1955.

b. Przekłady

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, 1955.

DIADOCO DE FÓTICE, *Obras Completas*, przekł. P. ARGÁRATE, Madrid 1999.

Following the Footsteps of the Invisible. Complete Works of Diadochus of Photike, wyd. C. ERMATINGER, Collegeville 2010.

4. *Catechesis* (CPG 6109)

a. Tekst grecki

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, 1955.

b. Przekłady

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, wyd. É. DES PLACES, SCh 5bis, 1955.

DIADOCO DE FÓTICE, *Obras Completas*, przekł. P. ARGÁRATE, Madrid 1999.

Following the Footsteps of the Invisible. Complete Works of Diadochus of Photike, wyd. C. ERMATINGER, Collegeville 2010.

Pozostałe teksty źródłowe

Abba, powiedz mi słowo, oprac. L. REGNAULT, przekł. M. BORKOWSKA, Kraków 2019.

- Filokalia – teksty o modlitwie serca*, przekł. J. NAUMOWICZ, Kraków 2002.
- FOCJUSZ, *Biblioteka*, t. 3: *Kodeksy 223–237*, przekł. O. JUREWICZ, Warszawa 1994.
- GRZEGORZ z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, wstęp, przekł., przypisy M. PRZYSZYCHOWSKA, *ŻMT* 43, 2007.
- ŚW. HEZYCHIUSZ z SYNAJU, *Teksty z Filokalii*, przekł. C. DOBAK, oprac. SZ. HIŻYCKI, Kraków 2018.
- JAN KLIMAK, *Drabina raju*, przekł. W. POLANOWSKI, Kęty 2011.
- JULIAN POMERIUSZ, *O życiu kontemplacyjnym*, przekł., wstęp i oprac. A. ŻUREK, *ŻrMon* 17, 1998.
- MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, przekł. B. PAWLAK, M. REITER, Warszawa 2016.
- ORYGENES, *De principiis*, t. 3: *Księgi III–IV*, wyd. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, *SCh* 268, 1980 (*O zasadach*, przekł. i oprac. S. KALINKOWSKI, wprowadzenie H. PIETRAS, *ŻMT* 1, 1996).
- PLATON, *Dialogi*, t. 1–2, przekł. W. WITWICKI, Kęty 1999.
– *Państwo*, przekł. W. WITWICKI, Kęty 2003.
- PSEUDO-DIONIZY, *Pisma teologiczne*, przekł. M. DZIELSKA, Kraków 2005.
- WIKTOR z WITY, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, przekł. J. CZUJ, Poznań 2005 (*Pisma Ojców Kościoła*, 14).

II. STUDIA

- ARGÁRATE P., *La teología espiritual de Diádoco de Fótice*, „Nikolaus” 25 (1998), s. 109–162 (https://www.academia.edu/9150290/La_teolog%C3%ADa_espiritual_de_Di%C3%A1doco_de_F%C3%B3tice_Nicolaus_Bari_Italy_XXV_1998_109_162 (dostęp: 9.04.2021)).

- *La luz de tu Rostro: teología de la “Gloria” en Diadoco de Fótice*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 65/2 (1999), s. 257–278.
- BIRZÚ V., *L’anthropologie anthropomorphique comme fondement d’une neurothéologie réelle chez Saint Diadoque*, https://www.academia.edu/37481041/L_anthropologie_anthropomorphique_comme_fondement_d_une_neuroth%C3%A9ologie_r%C3%A9elle_chez_Saint_Diadoque (dostęp: 3.03.2021).
- *La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV^e et V^e siècles. L’émergence de l’oeuvre de Saint Diadoque*, https://www.academia.edu/37322818/La_cristallisation_de_la_spiritualit%C3%A9_orthodoxe_dans_les_IV_e_et_V_e_si%C3%A8cles_L%C3%A9mergence_de_loeuvre_de_Saint_Diadoque (dostęp: 3.03.2021).
- *Témoignages patristique sur la vie et l’oeuvre de Saint Diadoque de Photice*, https://www.academia.edu/37322820/T%C3%A9moignages_patristiques_sur_la_vie_et_loeuvre_de_Saint_Diadoque_de_Photice (dostęp 3.03.2021).
- BONATO V., *Percepire Dio. La dottrina sulla “percezione spirituale” nei Capita centum de perfectione spirituali di Diadoco di Foticea*, Ateneo Sant’Anselmo, Roma 1995.
- BUNGE G., *Gliniane naczynia*, przekł. J. BEDNAREK, A. ZIERNICKI, Kraków 2000.
- CROUZEL H., *Orygenes*, przekł. J. MARGAŃSKI, Kraków 2004.
- DESPREZ V., *Diadoque de Photice et le Pseudo-Macaire. Un état et des questions*, „*Scrinium*” 2 (2006), s. 114–135.
- DÖRR FR., *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1937.
- DÖRRIES H., *Diadochus und Symeon: das Verhältnis der Kephalaia Gnostica zum Messalianismus*, [w:] TENZE, *Worte und Stunden*, t. 1, Göttingen 1966, s. 352–422.

Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie, red. P.L. GAVRILYUK, S. COAKLEY, przekł. A. GOMOLA, Kraków 2014.

HAUSHERR I., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 1 (1935), s. 328–360.

HESTER D., *Diadochos of Photike: The Memory and Its Purification*, „*Studia Patristica*” 23 (1989), s. 49–52.

HORN G., *Les sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, RAM 8 (1972), s. 402–419.

JAMES J., *Muzyka sfer*, przekł. M. GODYŃ, Kraków 1996.

KOSIŃSKI R., *Spór mesaliani w późnym antyku*, Poznań 2012.

LEEMANS J., *Anti-Jewish Polemic, Christology, and the Reception of Chalcedon: Diadochus of Photice on the Ascension of the Lord*, „*Questions Liturgiques / Studies in Liturgy*” 92 (2011), s. 324–339.

LOUF A., *Początki mistyki chrześcijańskiej*, przekł. H. BEDNAREK, Kraków 1997.

MADDEN N., *Aisthesis noera (Diadochus – Maximus)*, „*Studia Patristica*” 23 (1989), s. 53–60.

MARROU H.-I., *Diadoque de Photicé et Victor de Vita*, „*Revue des Études Anciennes*” 45 (1943), s. 225–232.

MESSANA V., *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo*, „*Augustinianum*” 19 (1979), s. 151–166.

– *La nudité d'Adam et Eve chez Diadoque*, „*Studia Patristica*” 17 (1982), s. 325–332.

MISIARCZYK L., *Myśli namiętne w pismach Diadocha z Fotyki*, „*Studia Płockie*” 35 (2007), s. 61–71.

Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. M. STAROWIEYSKI, J.M. SZYMUSIAK, Poznań 2018.

PLESTED M., *The Macarian Legacy: the Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004.

– *Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison*, „*Studia Patristica*” 30 (1997), s. 235–240.

PLACES E. DES, *Un père grec du V^e siècle. Diadoque de Photice*, „*Revue des Études Anciennes*” 45 (1943), s. 61–80.

– *Une Catéchèse inédite de Diadoque de Photice?*, „*Recherches de science religieuse*” 40 (1952), s. 129–138.

– *La tradition manuscrite des „Cent chapitres” de Diadoque de Photice*, „*Revue des Études Grecques*” 70 (1957), s. 376–386.

– *Diadoque de Photice et le messalianisme*, [w:] *Kyriakon Festschrift für J. Quasten*, t. 2, Münster 1970, s. 591–595.

POLYZOGOPOULOS T., *The Life and Writings of Diadochus of Photice*, „*Theologia*” 55 (1984), s. 772–800, 1071–1101; 56 (1985), s. 174–221 (teksty dostępne online: <https://www.johnsanidopoulos.com/2018/03/life-and-writings-of-diadochos-of.html> [dostęp: 3.03.2021]).

RAHNER K., *Theological Investigations*, t. 16, London 1979.

REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E.I. ZIELIŃSKI, t. 1–5, Lublin 2012².

RODZIEWICZ A., *Idea i forma. IDEA KAI EIDOS. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*, Wrocław 2012.

RUTHERFORD J.E., *Sealed with the Likeness of God: Logos Theology in Diadochos of Photike*, [w:] *Studies in Patristic Christology*, wyd. T. FINAN, Dublin 1998, s. 67–83.

ŚWIERCZ P., *Jedność w wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008.

WARE K., *The Jesus Prayer in St. Diadochus of Photice*, [w:] *Aksum Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios*, red. G.D. DRAGAS, M.G. PHUGIAS, London 1985, s. 557–568.