



# Wprowadzenie Po zmysłowej stronie nieba



*... niewidzialne Jego przymioty –  
wiekuista Jego potęga oraz bóstwo –  
stają się widzialne dla umysłu  
przez Jego dzieła.*

(Rz 1,20)

**N**a wierzchołek Świętej Góry Athos można wspiąć się fizycznie, lecz można próbować zdobyć go także duchowo. Objawia się on bowiem naszym oczom niczym ikona Bogurodzicy *Trojeručicy* z monasteru Chilendarskiego, na której trzecia ręka zdaje się wskazywać drogę na szczyt, równocześnie wytyczając ją w ludzkim sercu. Dlatego wejście na Świętą Górę (gr. *Άγιο Όρος* – *Agion Oros*) jest wyzwaniem zarówno dla naszego ciała, jak i dla ducha, który musi zmierzyć się z jej niematerialnym wymiarem. W tym wysiłku zawsze uczestniczą zmysły, szczególnie zaś wzrok, pośredniczący między materialnym i mistycznym bytem Athosu. Zwykle jednak to nie my patrzymy na jego skryty w chmurach wierzchołek, lecz to on spogląda na nas, albowiem wyznacza cel naszej wspinaczki, a przez to jak cudotwórcza ikona Bogurodzicy fizycznie i metafizycznie wspiera trud dotarcia na szczyt<sup>1</sup>.

Z tych racji Athos bywa nazywany „bramą do nieba” – osiągnięcie jego wierzchołka zbliża pielgrzymów do Boga<sup>2</sup>. Objawia się w tym duchowa moc, emanująca zeń jak ze wspomnianego wizerunku *Trojeručicy*, która uzdrowiła niegdyś św. Jana Damasceńskiego. Według zbożnej legendy, gdy z podpuszczenia ikonoklastów odrąbano mu rękę, poprosił oprawców, by pozwolili mu zabrać ją ze sobą do cerkwi. Tam, żarliwie modląc się przed ikoną Bogurodzicy, doświadczył jej łaski, gdyż kończyzna na powrót przyrosła do ciała. Z wdzięczności za doznany cud przyozdobił wówczas jej wizerunek srebrnym wotum w kształcie odzyskanej dłoni i odtąd ikona ta jest nazywana *Matką Bożą Trójręką*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> O znaczeniu orędownictwa Bogurodzicy i jej wsparcia dla ludzkich spraw zob. Jarosław Charkiewicz, *Ikony Matki Bożej typu „Hodegetria” w prawosławiu i ich obecność w polskich cerkwiach*, „Rocznik Teologiczny”, LVIII, z. 2 (2016), s. 153–171; Aleksander Wojciech Mikołajczak, *Bogurodzica w kulturze i tradycji katolickiej w Polsce*, Fundacja „Tolerancja”: Warszawa 2008, s. 308–314; Евгений Полищук, *Почитание Пресвятой Богородицы в России*, Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, Экуменический фонд „Толерантность”: Москва–Варшава 2010, s. 66–79.

<sup>2</sup> Tego określenia użył Kiros Kokkas w książce *Góra Athos. Brama do nieba*, przeł. Wiesława Dzieża, Educja Świętego Pawła: Częstochowa 2005.

<sup>3</sup> Рог. Михаил Енев, *Атон, Манастирът Зограф*, Кибее: София 1994, s. 190; *Вышний покров над Аффоном или Сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах*, изд. 9, Москва 1902, reprint wydany z błogosławieństwem patriarchy moskiewskiego i całej Rusi Aleksego II, b.m. i r.w., s. 65–69.

Każdy cud taki jak ten jest nadprzyrodzoną tajemnicą, ale dla nas, którzy od lat pielgrzymujemy na Świętą Górę i o niej piszemy, największą tajemnicą pozostaje wciąż ona sama. Jej niezgłębione misterium zdaje się bowiem polegać na tym, że trwa niewzruszona jako ostoja prawosławnej wiary pośród zmieniającej się ludzkiej doczesności. Od ponad tysiąca lat wciąż zamieszkują ją rzesze hagiorytów, którzy modlą się tutaj za nasz pogubiony świat, co pięknie ujął Aleksander Naumow:

Odprawdzając mnie na przystań, młody, rosły mnich, były serbski milicjant, powiedział mi: „Wracaj do świata i śpij spokojnie. My tu się za was modlimy”. Te wspaniałe słowa nieraz mi dodawały sił, bowiem modlitewna opieka Góry Athos jest bardzo potężnym darem<sup>4</sup>.

Nazwą *Athos* określa się bowiem zarówno górski szczyt, jak i wysunięty najdalej na północny wschód cypel Półwyspu Chalcydyckiego, na którym na terytorium Grecji istnieje autonomiczna mnisza republika będąca duchowym centrum prawosławia. Dlatego chcąc zrozumieć fenomen Świętej Góry, wymykający się sceptycznej zachodniej umysłowości, należy spojrzeć na nią z perspektywy wiary i tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Wydaje się, że tylko w ten sposób można pojąć to, co niepojęte, a co głęboko wyrażają prawosławne ikony, kierujące wzrok od materii obrazów ku upostaciowionej w nich obecności Boga. Ikony są bowiem „oknami do nieba”<sup>5</sup>, które wpuszczają do ludzkich dusz boskie światło i pozwalają oglądać ukryty przed naszymi oczami metafizyczny wymiar rzeczywistości.

Zamysł tej książki pojawił się zatem w efekcie przeświadczenia, że jasność rozpościerająca się do dziś ze Świętej Góry ma wiele wspólnego z blaskiem nie stworzonego światła rozbłysłego kiedyś na Taborze (zob. Mk 9,2–8)<sup>6</sup>. Zyskaliśmy to przekonanie dzięki szczęśliwemu wydarzeniu, jakim stało się wprowadzenie w grudniu 2019 roku do soboru św. Trójcy w Hajnówce ikony św. Paisjusza Hagioryty<sup>7</sup>. Jako łacinnicy, otwarci wszelako na charyzmat prawosławia, postanowiliśmy wtedy przyjrzeć się bliżej postaci tego najbardziej poważanego w XX wieku athoskiego starca. Sądziliśmy bowiem, że pogłębimy w ten sposób nasze rozumienie wschodniej duchowości, przez co zyskamy lepszy wgląd w tajemnicę Świętej Góry.

<sup>4</sup> Zob. Aleksander Naumow, *Święta Góra Athos*, „Peregrinus Cracoviensis”, z. 8 (2000), s. 52–53.

<sup>5</sup> Por. na przykład użycie tego określenia w tytule: Simon Jenkins, *Windows into Heaven: The Icons and Spirituality of Russia (Art&Spirit)*, Lion Pub: Hudson 2001.

<sup>6</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum: Poznań–Warszawa 1982.

<sup>7</sup> Sobór św. Trójcy w Hajnówce: *Przybycie ikony Świętego Starca Paisjusza Hagioryty*, <http://sobor.pl/2019/12/01/przybycie-ikony-swietego-starca-paisjusza-hagioryty/> (dostęp: 16.06.2020).

Okazało się to jednak trudniejsze, niż myśleliśmy, gdyż charyzmat św. Paisjusza (Arseniosa Eznepidisa) prawdziwie zawierał się w treści jego życia, którym przez swe nauczanie dzielił się on z bliźnimi. Poproszony kiedyś, by powiedział coś, co podpowiada mu serce, rzekł: „Serce mówi mi, żebym wziął nóż, pokroił je na kawałki, rozdał ludziom, a potem umarł”<sup>8</sup>. Cechowała go bowiem wielka miłość do człowieka, który zaciemniwszy w sobie obraz Boga, doświadcza dziś ogromu zgotowanych przez samego siebie cierpień. Ich prawdziwym źródłem jest według starca kryzys człowieczeństwa, z którego można wyjść tylko przez wgląd w serce. To w nim na powrót odnajdziemy Boga, na którego obraz i podobieństwo zostaliśmy stworzeni.

W życiu i nauczaniu Paisjusza kryła się więc prawdziwa głębia prawosławnej mistyki, stwarzająca dla religijności ukształtowanej w tradycji zachodniego chrześcijaństwa pewnego rodzaju barierę. Jak pisze bowiem arcybiskup Jerzy Pańkowski, tłumacz oraz konsultant polskiego wydania dzieł św. Paisjusza:

Ktoś, kto pierwszy raz weźmie go do ręki, może poczuć pewne zdziwienie sposobem wyrażania swoich myśli przez starca. Występuje w nich wiele obrazowości, odniesienia do życia dnia codziennego, analogii z innymi sferami życia społecznego. Starzec wszystko rozumiał w sposób prosty i spontaniczny i tak też wypowiadał się w kwestiach dla niego najważniejszych<sup>9</sup>.

W istocie jednak to właśnie jego ufność w siłę perswazji przykładów czerpanych z codziennego życia ułatwiła nam poznanie głębi tej nauki, a tym samym zbliżyła nas do misterium Świętej Góry. Zostaliśmy bowiem skłonieni do zwrócenia uwagi na zwykłe, dobrze znane nam rzeczy, które starzec przywoływał w całej ich materialności, odnosząc je jednocześnie do sfery metafizycznej:

Kiedyś przyszedł do mnie do kaliwii pewien świecki i spytał: „Słuchaj, co ty tu robisz? Czym się zajmujesz całymi dniami i nocami?”. [...] „Ależ – powiedziałem – nie mam czasu pleców rozprostować! Nocą widziałeś, ile lampek pali się na niebie? Spróbuj wszystkie je zapalić!” Gość zaczął jakoś dziwnie na mnie patrzeć, a ja ciągnąłem swoje wyjaśnienia. „No cóż, czyś nie widział, jak nocą palą się na niebie lampadki? No, to właśnie ja je zapalam. A spróbuj zdążyć! Myślisz, że łatwo w tylu lampadkach poprawić pływak, knoty, nalać do nich oliwy?...” Po tych słowach biedak zmieszał się nie na żarty<sup>10</sup>.

To świadectwo, prócz poczucia humoru starca, pokazuje, jak cenił on konkretność przedmiotów – skupiał uwagę na pływakach, knotach i oliwie w lamp-

---

<sup>8</sup> Św. Paisjusz Hagioryta, *Słowa*, t. 1. *Z bólem i miłością o współczesnym człowieku*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Bratczyk: Hajnówka 2019, s. 23.

<sup>9</sup> Jerzy Pańkowski, *Przedmowa*, [w:] Św. Paisjusz Hagioryta, *Słowa*, t. 2. *Przebudzenie duchowe*, przeł. Andrzej Bień, Wydawnictwo Bratczyk: Hajnówka 2019, s. 9–10.

<sup>10</sup> Św. Paisjusz Hagioryta, dz. cyt., s. 136–137.

kach, a jednocześnie wykorzystał je do ukazania swemu gościowi duchowej rzeczywistości, której ten nie dostrzegał. Odnoszenie się św. Paisjusza do rzeczy otworzyło nam zatem oczy na ich materialną i zarazem metafizyczną ontologię, a także na ich znaczenie dla duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Podsunęło nam to myśl, by na Świętą Górę patrzeć z ikonicznej i zarazem rzeczowej perspektywy, to znaczy w jednym spojrzeniu uchwycić jej materialny i duchowy wymiar. Przedmioty konkretyzują wszak zmysłowość athoskiego doświadczenia, przenosząc je zarazem na wyższy, niejako transcendentalny poziom, co skłania do ich innego postrzegania. Jak w 1620 r. pisał cytowany przez Jana Stradomskiego biskup połocki Melecjusz M. Smotrycki: „Aby nie mówiło oko słuchowi, nie jesteś z ciała, zaczym nie jesteś potrzebne: a słuch powonieniu, ni powonienie smakowaniu, ni smakowanie dotykaniu”<sup>11</sup>.

Bez uwzględnienia tego przenikania się na Athosie doczesnego i nadprzyrodzonego świata, materialnej i duchowej rzeczywistości, jego *genius loci* należałoby uznać za anachroniczny i wręcz absurdalny. Święta Góra jest bowiem żywym ośrodkiem ascezy i mistycyzmu w konsumpcyjnej i zsekularyzowanej Europie. Półwysep Athos stanowi też ostatni skrawek imperium bizantyjskiego, które przed pół tysiącem lat upadło pod ciosami islamu. Dziś jest to enklawa Unii Europejskiej, rządząca się religijnymi prawami przestrzeganymi tu od średniowiecza. Bezwzględnie zabraniają one wstępu na Świętą Górę kobietom, a obowiązującymi rachubami czasu pozostają kalendarz juliański oraz bizantyjski system godzin liczonych od zachodu słońca. Athos wciąż jednak pozostaje bijącym sercem wschodniego chrześcijaństwa, a społeczność dwóch tysięcy żyjących tam greckich, rumuńskich, gruzińskich i słowiańskich mnichów (wśród których są też polscy hagioryci) stanowi najwyższy autorytet duchowy dla ponad 260 milionów wyznawców prawosławia na całym świecie.

Wszystko to czyni Athos miejscem wyjątkowym, które budziło i wciąż budzi niezaspokojoną ciekawość. Jest ona udziałem zarówno pielgrzymów pragnących odnaleźć tam Boga, jak i podróżników zainteresowanych odmiennością bizantyjskiej tradycji, a także badaczy chcących zgłębiać tu religijne i kulturowe dziedzictwo wschodniego chrześcijaństwa. Należymy do tych ostatnich, lecz podzielamy motywację pozostałych, bo naszym zdaniem nie można rozdzielić tych punktów widzenia, tak jak nie da się pokroić serca, czego tak pragnął święty starzec Paisjusz. Dlatego nasze spojrzenie łączy w sobie wszystkie te perspektywy, tak jak rzeczy splatają ze sobą na Athosie w widzialną i niewidzialną rzeczywistość. Ta książka różni się więc od innych ujęć athoskiej problematyki.

---

<sup>11</sup> Jan Stradomski, *Idea unii kościelnej i/czy jedności Kościoła? O polisemantyczności dyskursu w polsko-ruskiej polemice religijnej w dawnej Rzeczypospolitej (2 poł. XVI–XVII w.)*, odczyt wygłoszony 20 listopada 2020 r. w trakcie internetowego posiedzenia Komisji Kultury Słowian PAU, por. przyp. 346.

Staraliśmy się, by była opowieścią wysnutą tyleż z badań, co z mistyki doznań i emocji, jakich doświadczyliśmy na Świętej Górze za sprawą spotkanych tam ludzi, oglądanych krajobrazów, budowli i przedmiotów.

W światowej literaturze, w jaką Athos obrósł w ostatnich tylko dziesięcioleciach, można wyróżnić kilka nurtów, które obrazują różnorodność zainteresowań tym tematem. Najpopularniejsze są ogólne monografie ukazujące dziedzictwo kulturowe, a niekiedy także przyrodę Świętej Góry, na przykład klasyczne już dziś dzieło Grahama Speake'a *Mount Athos. Renewal in Paradise*<sup>12</sup>. Podobny charakter ma dwutomowe opracowanie Gabriela Mikołaja Penizikisa *Święta Góra* (Γαβριήλ Ν. Πεντζίκης, *Άγιον Όρος*)<sup>13</sup>. W przekładzie na język polski wyszły: monografia pióra Kiroso Kokkasa zatytułowana *Góra Athos. Brama do nieba*<sup>14</sup> oraz popularne opracowanie Konstantinosa Faridisa *Święta Góra Athos. Ogród Bogarodzicy*, przetłumaczone w Wydawnictwie Bratczyk<sup>15</sup>.

Spośród opracowań prezentujących historię Świętej Góry należy wymienić przede wszystkim dzieło Andreasa E. Müllera *Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik*<sup>16</sup>, a o athoskiej architekturze i sztuce cenną książkę napisał Sotiris Kadas – *Góra Athos. Klasztory i ich skarby* (Σωτήρης Καδάς, *Το Άγιον Όρος. Τα μοναστήρια και οι θησαυροί τους*)<sup>17</sup>.

Nieco inny charakter mają monografie dotyczące poszczególnych monasterów, w których połączono podejście historyczne ze spojrzeniem skupiającym się na materialnym dziedzictwie przechowywanym w klasztorach murach. Do takich dzieł należą choćby monumentalne opracowanie Michaiła Eneva poświęcone bułgarskiemu Zografowi *Атон. Манастирът Зограф*<sup>18</sup> czy publikacja Mirka Kovačevića *Света српска царска лавра Хиландар на Светој гори Атонској*<sup>19</sup>. Z kolei świętogórską duchowość przybliża książka Dimitri E. Conomosa i Grahama Speake'a *Mount Athos, the sacred bridge. The spirituality of the Holy Mountain*<sup>20</sup>.

---

<sup>12</sup> Graham Speake, *Mount Athos. Renewal in Paradise*, Yale University Press: New Haven 2004.

<sup>13</sup> Γαβριήλ Ν. Πεντζίκης, *Άγιον Όρος*, т. 1–2, Explorer: Αθήνα 2003.

<sup>14</sup> Kiros Kokkas, dz. cyt.

<sup>15</sup> Konstantinos Faridis, *Święta Góra Athos. Ogród Bogarodzicy*, Wydawnictwo Bratczyk: Hajnówka b.r.

<sup>16</sup> Andreas Erich Müller, *Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik*, C.H. Beck: München 2005.

<sup>17</sup> Σωτήριος Ν. Καδάς, *Το Άγιον Όρος. Τα μοναστήρια και οι θησαυροί τους*, Εκδοτική Αθηνών: Αθήνα 1979.

<sup>18</sup> Михаил Енев, dz. cyt.

<sup>19</sup> Мирко Ковачевић, *Света српска царска лавра Хиландар на Светој гори Атонској*, Задужбина Светог манастира Хиландара: Београд 2008.

<sup>20</sup> Dimitri E. Conomos, Graham Speake, *Mount Athos, the sacred bridge. The spirituality of the Holy Mountain*, Peter Lang: Oxford 2005.

Cenne dla poznania mniszej społeczności Świętej Góry są też podróźnicze i wspomnieniowe opisy Athosu, jak na przykład pochodząca z 1908 roku publikacja *Na górze Athos. Wśród mniszej republiki*<sup>21</sup> pióra polskiego jezuita Marcina Czermińskiego. Szerzej znana jest relacja Sydneya Locha – *Athos: The Holy Mountain*. Autor przez kilkadziesiąt lat mieszkał w wieży w Ouranopolis i każdego roku przez wiele miesięcy miał możliwość przebywać pośród athoskich mnichów<sup>22</sup>.

Nasze spojrzenie na Świętą Górę nie wpisuje się w żadne z tych ujęć, chociaż interdyscyplinarnie łączy w sobie wiele poruszanych w nich zagadnień. Podejście, które proponujemy, czyli próba objęcia Athosu ikonoczno-rzeczową refleksją, zrodziło się z naszych wcześniejszych usiłowań zrozumienia jego fenomenu poprzez wieloaspektowy ogląd. Ich rezultatami stały się książka Rafała Dymczyka *Kobiety Świętej Góry Athos. Nieobecna obecność* oraz wiele wspólnie napisanych artykułów, w których postulowaliśmy bardziej uniwersalne podejście do athoskiej problematyki<sup>23</sup>.

Wkrótce pojęliśmy jednak, że konieczne jest wypracowanie zupełnie nowej metodologii badań nad tak nieuchwytnym i wymykającym się opisowi tematem. Zaczęliśmy zatem poszukiwać innego klucza do zrozumienia athoskiego misterium, który pozwoliłby spojrzeć na nie przez uchylone drzwi prawosławnej mistyki, a zarazem nie zamykał rzeczowej perspektywy widzenia rzeczywistości. Istotną przesłankę do wypracowania tego podejścia znaleźliśmy w koncepcji Iriny Jazykowej, wykorzystującej w swej interpretacji ikon różne sensory odczytywania znaczeń Pisma Świętego. Chociaż dokonaliśmy reinterpretacji tej metodologii, to inspirujące okazało się tu odwołanie rosyjskiej autorki do św. Augustyna z Hippony, który w *De Genesi contra Manichaeos libri duo* rozróżnia dwa poziomy biblijnego przekazu: literalny oraz duchowy<sup>24</sup>.

Należy wszakże zauważyć, że koncepcja Jazykowej nie wyrasta wprost – jak sugeruje autorka – z tekstu św. Augustyna<sup>25</sup>. Wyróżniając cztery poziomy interpretacji świętych obrazów: literalny, alegoryczny, moralny oraz anagogiczny, w rzeczywistości podąża ona nie za biskupem Hippony, lecz za św. Tomaszem z Akwinu. W *Summa theologiae* wskazuje on bowiem następujące aspekty

---

<sup>21</sup> Marcin Czermiński TJ, *Na górze Athos. Wśród mniszej republiki*, Drukarnia Czas: Kraków 1908.

<sup>22</sup> Sydney Loch, *Athos: The Holy Mountain*, Libraire Molho: Thessaloniki 1971.

<sup>23</sup> Zob. Rafał Dymczyk, *Kobiety Świętej Góry Athos. Nieobecna obecność*, Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych UAM: Poznań 2017; Aleksander Wojciech Mikołajczak, Rafał Dymczyk, *Cyrylianitas i Latinitas na Świętej Górze Athos*, [w]: *Folia Philologica Macedono-Polonica*, t. 8, red. Milica Mirkulovska, Skopje 2011, s. 127–135; Aleksander Wojciech Mikołajczak, Rafał Dymczyk, *Ukrainian monks and pilgrims on the Holy Mount Athos*, „International Relations: Theory and Practical Aspects”, nr 3 (2019), s. 165–177.

<sup>24</sup> Por. Augustini Sancti, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, PL 34, szp. 173–219.

<sup>25</sup> Irina Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. Henryk Paprocki, Wydawnictwo Księży Marianów: Warszawa 1998, s. 21.

biblijnej egzegezy: (1) sens literalny, czyli dosłowne rozumienie słowa Bożego; (2) sens alegoryczny, kiedy to instytucje starego Prawa oznaczają instytucje nowego Prawa; (3) sens moralny, który pojawia się wtedy, gdy rzeczywistości dokonane w Chrystusie stają się znakami tego, co powinniśmy czynić; (4) sens anagogiczny (od gr. *anagoge* – ‘wznoszenie się duszy do Boga’), umożliwiający zrozumienie nadprzyrodzonej prawdy<sup>26</sup>. Tę koncepcję celnie streścił w swym mnemotechnicznym wierszu XIII-wieczny teolog Augustyn z Danii, z którym – jak się zdaje – Jazykowa pomyliła św. Augustyna z Hippony:

*Littera gesta docet,  
quid credeas allegoria,  
moralis quid agas,  
quo tendas anagogia*<sup>27</sup>.

Tak więc to Tomaszowy model czytania Pisma Świętego rosyjska badaczka odnosi do wyróżnionych przez siebie sposobów obcowania z ikonami. Wycho-  
dząc od jej zamysłu, w naszej metodologii postanowiliśmy jednak przenieść ów sposób interpretacji świętych obrazów na rzeczy użytkowane przez ludzi na Świętej Górze. Skupiliśmy się przy tym na związkach łączących przedmioty z wykorzystującymi je ludźmi, gdyż tworząc je i pożytkując, człowiek dokonuje ich swoistej transcendencji<sup>28</sup>. Wynika to choćby z tej przyczyny, że na zewnątrz umysłu rzeczy pozostają konkretnymi obiektami, podczas gdy w naszej świadomości są reprezentowane przez swe mentalne uobecnienia.

Pozwoliło to wyróżnić cztery płaszczyzny athoskich przedmiotów, poprzez które hagiorycy i pielgrzymi wchodzą z nimi w relacje. Tworzą one funkcjonalne kategorie naszego modelu percepcji, na który składają się: (1) wymiar materialny, bliski rzeczowemu pojmowaniu ikony, który umożliwia użytkownikowi zmysłowy kontakt z przedmiotem; (2) wymiar kognitywny, w jakimś stopniu odpowiadający alegorycznemu rozumieniu ikonicznego wyobrażenia, pozwalający zrozumieć rzeczywiste przeznaczenie i funkcje danej rzeczy; (3) wymiar metafizyczny, pokrewny anagogicznej kontemplacji ikony, który uświadamia duchowe znaczenie przedmiotu; (4) wymiar integrujący, nieco podobny do moralnego aspektu adoracji świętego obrazu, który przenikając wszystkie pozostałe wymiary, podtrzymuje relacje użytkownika z rzeczą.

---

<sup>26</sup> Por. Jan Szlaga, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Pallottinum: Poznań–Warszawa 1986, s. 185–194.

<sup>27</sup> „Literey uczą o czynach, / jak wierzyć zaś – alegorie, / moralność mówi, co robić, / gdzie dążyć zaś – anagogia” (przeł. A.W.M.); tekst łac. za: Andrea Fernandez, *Hermeneutica*, [w:] *Institutiones biblicae scholis accomodatae*, vol. I, Gregorian & Biblical Press: Roma 1951.

<sup>28</sup> Zob. Vilém Flusser, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, przeł. Przemysław Wiatr, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa 2018, s. 80–87.

Za przykład takiego odnoszenia się do athoskich przedmiotów może posłużyć modus użytkowy XIII-wiecznego lekcjonarza z monasteru Chilendarskiego (*Cod.* 105)<sup>29</sup>. Jego materialny wymiar pozwala stwierdzić patrzącemu nań, że jest to pergaminowy kodeks, który można wziąć do ręki i przewertować jego karty. Kognitywny wymiar umożliwia (dzięki lekturze) rozpoznanie, że czytelnik ma do czynienia z księgą służącą do czytań liturgicznych. Metafizyczny wymiar uzmysławia mu, że jest to przedmiot sakralny, bo zawiera fragmenty Ewangelii wykorzystywane w trakcie sprawowania liturgii. Wreszcie integrujący wymiar – na wszystkich etapach obcowania z księgą – zapewnia użytkownikowi jednoczesną materialną, kognitywną i duchową więź z lekcjonarzem.

Jeśli więc przedmioty takie jak rzeczony kodeks jawią się w swym podwójnym – materialnym i duchowym – bycie, to także sam Athos, jako masyw górski i półwysep, można traktować jako rzeczowo uobecnione *sacrum* prawosławia. Podobnie jest ze świętogórskimi krajobrazami, rozświetlającym je słońcem, niebem i morzem, a także zabudowaniami monasterów, skitów i kaliwii. Wszystkie one zostały bowiem stworzone przez Boga lub wzniesione za Jego przyczyną przez motywowanych wiarą ludzi. Dotyczy to także przedmiotów powszednich, takich jak riasy mnichów, okna w cerkwiach, woskowe świece, tłoiki do prosfory i tym podobne rzeczy. Jak powiada bowiem św. Paweł w Liście do Rzymian: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,19–20). Sądźmy zatem, że dzieła te można analizować za pomocą ikoniczno-rzeczowej metodologii.

Chociaż proponowana przez nas perspektywa ma zasadniczo duchowy charakter, to paradoksalnie znajduje wsparcie w założeniach z gruntu materialistycznej teorii aktora-sieci (*Actor Network Theory* – ANT) Bruna Latoura<sup>30</sup>. Zwłaszcza jeden z aspektów tej koncepcji wydaje się bliski naszemu sposobowi myślenia. Francuski antropolog i filozof nauki skupia się bowiem w swym rozumowaniu nie tyle na samych przedmiotach, ile na relacjach łączących je z ludźmi<sup>31</sup>. W wypadku zaś postulowanego przez nas wieloaspektowego spojrzenia na athoską rzeczywistość ma to kardynalne znaczenie.

Chcąc na przykład ukazać, czym na Świętej Górze są sznury modlitewne, nie wystarczy jedynie opisać, jak one wyglądają i z czego zostały wykonane. Trzeba także wyjaśnić, do czego służą i w jaki sposób są używane przez modlących się z nimi wiernych. Nie należy zatem skupiać się na samych sznurach, lecz na

---

<sup>29</sup> Sotiris N. Kadas, *Lectionary Chelendari Cod. 105*, [w:] *Treasures of Mount Athos*, red. Athanasios A. Karakatsanis, Holy Community of Mount Athos: Thessaloniki 1997, s. 247.

<sup>30</sup> Zob. Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Krzysztof Abriszewski, Aleksandra Derra, Wydawnictwo IBL: Kraków 2010.

<sup>31</sup> Bjørnar Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. Bożena Shallcross, Instytut Badań Literackich PAN: Warszawa 2013, s. 213–216.

związkach łączących je z posługującymi się nimi ludźmi, dla których są one rekwizytami religijnych praktyk. Tylko tak można zrozumieć rzeczywiste funkcje tych przedmiotów, pośredniczących między naszą cielesnością a dążeniem do duchowego jednoczenia się z Bogiem.

Nie wszystkie jednak aspekty teorii aktora-sieci są dla nas akceptowalne. Dotyczy to zwłaszcza symetrycznego, a więc równorzędnego traktowania w niej ludzi i rzeczy we wzajemnych relacjach. Jest to zresztą jedna z najczęściej podnoszonych krytyk tej koncepcji, którą niektórzy traktują z tego powodu za wręcz niemoralną<sup>32</sup>. Z podobnych względów nie podzielamy też przekonań Bruna Latoura co do samoistnej sprawczości rzeczy, gdyż sądzimy, że intencjonalność zawsze jest po stronie ludzi i że to my nadajemy sprawczość przedmiotom<sup>33</sup>. Modli się przecież nie sznur modlitewny, lecz posługujący się nim człowiek.

Z drugiej strony zgadzamy się jednak z twórcą teorii aktora-sieci w kwestii oddziaływania rzeczy na ludzi, gdyż uważamy, iż do pewnego stopnia wywierają one moderujący wpływ na nasze zachowania. Jest to widoczne właśnie na Świętej Górze, na której wiara pielgrzymów niejednokrotnie przejawia się w uczuciowych reakcjach i ich cielesnej ekspresji. Przykładowo, widok wystawionych do adoracji złotych relikwiarzy zawierających szczątki świętych emocjonalnie pobudza wiernych do oddania im czci przez przyklęknięcie, uczynienie znaku krzyża i ucałowanie relikwii.

Wiąże się to z kolejną inspiracją, która wpłynęła na nasze myślenie o związkach ludzi z rzeczami, czyli z tzw. zwrotem afektywnym (ang. *affective turn*), reprezentowanym między innymi przez Silvana Tomkinsa, Briana Massumiego oraz Gilles'a Deleuze i Félix'a Guattariego<sup>34</sup>. Najogólniej mówiąc, istotą tego spojrzenia jest postrzeganie emocji oraz ich ekspresji jako zjawisk o podłożu cielesnym, kształtowanych jednak w relacjach z umysłem i świadomością. Dla nas ważne jest to, że przez to doznania i wrażenia mogą uobecniać się w tworzonych i wykorzystywanych przez ludzi rzeczach. Jak zauważają bowiem Deleuze i Guattari:

To, co się utrwała, rzecz lub dzieło sztuki, jest blokiem wrażeń, to znaczy połączeniem perceptów i afektów. [...] afekty nie są już uczuciami bądź doznaniem, lecz przewyższają siłę tych, którzy się im poddali. Wrażenia, percepty i afekty stają się bytami. Maluje się, rzeźbi, komponuje, pisze za pomocą wrażeń<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Stuart Shapiro, *Caught in a web. The implications of ecology for radical symmetry in STS*, „Social Epistemology”, nr 11(1) (1997), s. 97–110.

<sup>33</sup> Tim Ingold, *Splatać otwarty świat*, wybór i oprac. Ewa Klekot, Instytut Architektury: Kraków 2018, s. 25–28.

<sup>34</sup> Zob. Barbara Myrdzik, *O niektórych konsekwencjach zwrotu afektywnego w badaniach kulturowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. II (2017), s. 115–128.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Percept, afekt i pojęcie*, „Sztuka i Filozofia”, nr 17 (1999), s. 10–26.

Pozwala to wnioskować, że obcowanie z tak nacechowanymi przedmiotami zwrotnie powoduje równie emocjonalne reakcje ich użytkowników, angażując zarówno aparat zmysłowy, jak i władze umysłu. Przykładowo, wzrokowe postrzeganie zapalanych w cerkwiach lampad może wywołać u pielgrzymów afektywne skojarzenia z nadprzyrodzonym światłem, które Chrystus objawił apostołom na górze Tabor. Silvan Tomkins tłumaczy mechanizm tego rodzaju procesów poznawczych tym, że człowiek jest cielesno-duchową jednością, dlatego „[...] umysł bez wsparcia ciała jest bezsilny, afekt zaś bez wsparcia rozumu ślepy”<sup>36</sup>.

Bierze się z tego niejednokrotnie wyrażane przez przedstawicieli *affective turn* przeświadczenie, że właśnie afekty modelują w ludzkiej świadomości mentalny obraz świata<sup>37</sup>. Na Athosie można to zaobserwować, gdy euforia wywołana wspięciem się na jego wierzchołek sprawia, że osoby, które na nim stanęły, zapominają o trudach wspinaczki – doceniają roztaczające się stamtąd widoki i tylko to zachowują w pamięci. Już Baruch Spinoza nazywał afekt „pobudzeniem ciała, przez które moc działania tego ciała powiększa się albo zmniejsza, jest podtrzymywana albo hamowana”<sup>38</sup>. Z kolei emocje są definiowane przez zwolenników zwrotu afektywnego jako „pewne subiektywne treści, jakości określonego doświadczenia, które uważa się za coś osobistego”<sup>39</sup>. Stąd na przykład zwyczaj nabywania przez pielgrzymów ikon nie wynika na Świętej Górze z konsumpcyjnej afektacji ich widokiem w monasterskim sklepie, lecz bierze się z emotywniej chęci przywiezienia do domu materialnie uobecnionej części athoskiego *sacrum*.

Omówione wyżej trzy inspirujące nas podejścia: (1) interpretacja ikon Iriny Jazykowej, (2) teoria aktora-sieci Bruna Latoura oraz (3) zwrot afektywny – mają jeden wspólny mianownik, czyli ludzkie zmysły. W spojrzeniu ikonicznym integrują one procesy poznawcze, w ANT pośredniczą w rzeczowo-ludzkich relacjach, a w *affective turn* budzą afekty i emocje. Proponowana przez nas metodologia, sięgająca po zmysłowe asocjacje, łączy je w integrującym ujęciu, które nazwaliśmy ikoniczno-rzeczowym. Skupia się ono na postrzeganiu materialnej i duchowej rzeczywistości Świętej Góry w perspektywie świadectw zmysłów, szczególnie zaś wzroku, który daje tutaj wgląd zarówno w poznanie cielesne, jak i w wewnętrzną percepcję nadprzyrodzonego światła.

Ta zdolność do widzenia rzeczy w ich przedmiotowym i metafizycznym wymiarze czyni ludzkie oko najdoskonalszym z receptorów; pozwala ujrzeć na Athosie to, co zdaje się niewidzialne. Postrzeganie niestworzonego światła do

<sup>36</sup> Silvan Tomkins, *Exploring Affect. The Selected Writings of Silvan S. Tomkins*, Cambridge University Press: Cambridge 1995. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady cytowanych fragmentów książek obcojęzycznych zostały dokonane przez autorów monografii.

<sup>37</sup> Barbara Myrdzik, dz. cyt., s. 115–117.

<sup>38</sup> Baruch Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. Ignacy Myślicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa 1954, s. 142.

<sup>39</sup> Brian Massumi, *Autonomia afektu*, „Teksty Drugie”, nr 6 (2013), s. 117.

pewnego stopnia jest bliskie widzeniu tego ziemskiego, gdyż mimo odmiennej natury wewnętrznego wzroku metaforycznie odzwierciedla on działanie tego zmysłowego. Stanowi to podłoże hezychazmu – mistycznego nurtu wschodniego chrześcijaństwa, oraz *philokalii* – czyli umiłowania boskiego piękna, które przez wieki kształtowały duchowy etos Świętej Góry.

Nam przypominało to wyłanianie się z mroku wpierw światła, potem kolejno kształtów, kolorów i wreszcie ruchu. Podobną sekwencję uwidaczniania się rzeczywistości znajdujemy w metaforze, którą posłużył się Remo Bodei na początku książki *O życiu rzeczy*<sup>40</sup>. Pokazał w niej na przykładzie poematu Wergiliusza *Moretum*, jak przebudzony w ciemnościach ubogi wieśniak Simulus zapala wpierw oliwną lampę, a następnie w jej świetle zaczyna dostrzegać kształty, kolory i wreszcie ruch<sup>41</sup>. W ten sposób nasze oczy postrzegały na Świętej Górze rzeczywistość, która objawiała się nie tylko zmysłom, lecz także wzrokowi duchowemu.

W kolejnych odsłonach naszej opowieści pozwalamy więc mówić samym przedmiotom, które – choć nie mają głosu – posługują się przecież językiem swych rzeczowych i symbolicznych funkcji<sup>42</sup>. Epatują one swoją świetlistością, kolorami, kształtami i kinetyką, procesualnie modelując ludzkie widzenie rzeczywistości. Jak zauważa bowiem Przemysław Czapliński, odnosząc się ogólnie do metodologii nowej humanistyki:

W takim procederze badacz zdobywa samowiedzę w procesie, ale wiedzy tej nie daje się trwale oddzielić od badanego przedmiotu. [...] przechodzi od konkretnych obiektów do badania sieci, w której obiekty te są wytwarzane, od dzieł do procesów wytwórczych, od gotowych artefaktów do warunków ich powstawania<sup>43</sup>.

W dużej mierze odpowiada to naszemu zamysłowi spojrzenia na Athos jak na ikonę, to znaczy patrzeniu nań z odwróconej perspektywy, w której linie wzroku nie zbiegają się w głębi obrazu, lecz przed nim – w sercu patrzącego człowieka<sup>44</sup>. Dlatego pierwszy rozdział tej książki, zatytułowany *Oczyma duszy*, poświęcamy teologii światła i piękna, by pokazać, jaką rolę w athoskim patrzeniu odgrywają wiara prawosławia, nauczanie ojców Kościoła oraz praktyki modlitewne hezychastów. W rozdziale drugim (*Światło na Świętej Górze*) poprzez zwrócenie

<sup>40</sup> Remo Bodei, *O życiu rzeczy*, przeł. Alicja Bielak, Przypis: Łódź 2016, s. 13–17.

<sup>41</sup> Publius Vergilius Maro, *Moretum*, [w:] tegoż, *Aeneis: ks. 7–12. Appendix Vergiliana*, ed. Jeffrey Henderson, Harvard University Press: Cambridge, s. 518.

<sup>42</sup> Por. Deyan Sudjic, *Język rzeczy. Dizajn i luksus, moda i sztuka. W jaki sposób przedmioty nas uwodzą?*, przeł. Adam Puchejda, Wydawnictwo Karakter: Kraków 2013, s. 55–58.

<sup>43</sup> Przemysław Czapliński, *Sploty*, „Teksty Drugie”, nr 1 (2017), s. 15; zob. też Ryszard Nycz, *Kultura jako czasownik*, wykład, <https://www.youtube.com/watch?v=PpiAuOxWfzg> (dostęp: 19.01.2021).

<sup>44</sup> Zob. Jim Forest, *Modlitwa z ikonami*, Wydawnictwo Homini: Bydgoszcz 1999, s. 41; Irina Jazykowa, dz. cyt., s. 38–39.

uwagi na luminarną optykę przedmiotów ujawniamy zmysłową oraz anagogiczną rolę dziennego i sztucznego światła na Athosie. W trzecim (*Kształty sacrum*) prezentujemy materialne i duchowe oddziaływanie tam na ludzką świadomość kształtów w ich rzeczowym i symbolicznym wymiarze. W rozdziale czwartym (*Kolory prawosławia*) ukazujemy, jakie znaczenie dla zmysłowego i wewnętrznego widzenia mają chromatyka i symbolika athoskich kolorów. W ostatnim rozdziale (*Ruch w wieczności*) przedstawiamy natomiast kognitywne działanie na nasz wzrok i umysł ruchu, który w świętogórskiej przestrzeni ujawnia się jako jej wewnętrzna dynamika.

Wynika stąd, że wzrok na Athosie jest skierowany na nas samych – to znaczy ku naszemu widzeniu Boga, ludzi i świata – w zmysłowy, a zarazem metafizyczny sposób. Jest to wzrok pielgrzyma, czyli kogoś, kto wspina się na szczyt Świętej Góry, by odnaleźć tam siebie poza chaosem obrazów i dźwięków, natłokiem rzeczy tworzących jedynie złudzenie rzeczywistości. Wydaje się to wciąż żywym przesłaniem athoskiego hezychazmu i szerzej – prawosławia, które przechowało w swym charyzmacie mistyczny wymiar chrześcijaństwa. Jednym z celów tej książki jest zwrócenie uwagi na aktualność tego dziedzictwa, które ściśle spleta się z bizantyjską osnową europejskiej cywilizacji, wciąż wartą przypominania i upowszechniania. Temu między innymi służy zamieszczony na końcu tomu *Słownik osób, nazw i pojęć*, który traktujemy jak integralną część naszych rozważań, pomocną dla czytelników niebędących specjalistami w dziedzinie prawosławia lub bizantynologii. Pogłębia on perspektywę wywodów, osadzając je w ortodoksyjnej patrystyce i teologii, kulturze Bizancjum, a także geograficznej przestrzeni Athosu.

Kierowani powyższymi przesłankami, spróbujemy zatem nie tylko opowiedzieć o tym, co na Świętej Górze jest widzialne i materialnie uobecnione, lecz także zwrócić uwagę na duchowe znaczenie tamtejszego świata dla chrześcijańskiej tożsamości Europy. Zdajemy sobie sprawę z zuchwałości tego zamysłu zarówno z perspektywy naukowego dyskursu, jak i wobec tego, co wymyka się rozumowemu poznaniu. Podejmujemy jednak te dociekania w nadziei, że podzielenie się athoskim doświadczeniem przyniesie pożytek tym, którzy zechcą je poznać. Jak pisał bowiem wybitny rosyjski teolog, ojciec Paweł Florenski:

Istnieje energia światła, która oświeca, oraz bierność tego, co jest oświetlane [...] światłem, którego intensywność jest równa zeru, czystą możliwością błysku światła, które jednak nie istnieje. [...] Owe dwa elementy oraz trzeci – nicość – określają całą różnorodność kolorów nieba. Od zmysłowych obrazów myśl sama w sobie wznosi się do ich symbolicznego znaczenia<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Paweł Florenski, *Ikostas i inne szkice*, wyb. i przeł. Zbigniew Podgórzec, Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa 1984, s. 206.



Ta książka różni się od innych ujęć athoskiej problematyki; staraliśmy się, by była opowieścią wysnutą tyleż z badań, co z mistyki doznań i emocji, jakich doświadczyliśmy na Świętej Górze za sprawą spotkanych tam ludzi, oglądanych krajobrazów, budowli i przedmiotów.