

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

„KANON PASCHALNY” ŚW. JANA Z DAMASZKU
JAKO LITURGICZNE URZECZYWIŚNIENIE DUCHOWOŚCI
HEZYCHASTYCZNEJ

“THE PASCHAL CANON” OF ST JOHN DAMASCENE
AS THE LITURGICAL REALIZATION OF THE HESYCHAST SPIRITUALITY

Abstract

This article deals with *the Paschal Canon* of St John Damascene in relation to the Orthodox service of the Easter Night and the hesychast spirituality. After the short presentation of Damascene's life, it starts explaining the difference between singing and music from the biblical point of view as it has been taught in the Russian Orthodox Church. Then, it is posed the point that St John Damascene had belonged to the hesychast spiritual and monastic tradition. This argument is evident if one takes into account that one of his writings has been included in the *Philokalia*. Following this, the text presents the structure and the liturgical setting of *the Paschal Canon* as an additional evidence for the interrelationship of liturgical and hesychast traditions. Finally, it gives a concise analysis of the theological contents of the Paschal Canon, concerning on some important topics, such as liberation, freedom, light, purification of senses, the Good News, hope, faith in the Resurrected Lord, and the eternal life.

Key words: St John Damascene, *The Paschal Canon*, Hesychasm, Monody.

Św. Jan z Damaszku to wybitny mnich, kapłan i teolog czczony w całym świecie chrześcijańskim. Na Wschodzie zyskał przydomek „Złotego mówcy” (gr. Χρυσορροαζ [Chrysorrhoas]), a na Zachodzie w 1890 r. został ogłoszony przez papieża Leona XIII Doktorem Kościoła. Przyjmuje się, że urodził się ok. 650 r. w Damaszku, a odszedł do Pana, po długim, bowiem prawie stuletnim życiu, ok. 750 r. w Mar Saba koło Jerozolimy. Pochodził z bogatej chrześcijańskiej rodziny arabskiej, która zajmowała ważne stano-

wisko najpierw w bizantyńskich, a następnie w muzułmańskich władzach Damaszku. Otrzymał dobre wykształcenie, obejmujące nie tylko znajomość filozofii greckiej, ale również islamu i kultury arabskiej¹. Pierwsza połowa jego życia związana była z nauką i karierą na dworze muzułmańskim. Zrezygnował z niej ok. 700 r., gdy kalif Abd al-Malik zaczął przejawiać wrogość w odniesieniu do chrześcijan². Druga połowa życia Jana z Damaszku to czas intensywnej służby na rzecz Kościoła Chrystusowego. Rozpoczyna ją wstąpienie do monasteru św. Saby koło Jerozolimy. Jego powołanie monastyczne w krótkim czasie rozbłysło wieloma talentami. Formacja hezychastyczna, jaka stała się jego udziałem w monasterze św. Saby, w powiązaniu z wielką wiedzą teologiczną i filozoficzną, przygotowała Jana do obrony wiary chrześcijańskiej³ w trudnym okresie ikonoklazmu. Był on nie tylko teologiem⁴ i doradcą patriarchy oraz biskupów, ale zasłynął również jako obrońca ikon⁵, wybitny kaznodzieja oraz wrażliwy na piękno poeta, tworzący hymnografię liturgiczną⁶. W wydanej przed dziesięciu laty monografii poświęconej osobie św. Jana z Damaszku jej autor, Andrew Louth, dowodzi, że „nie powinniśmy postrzegać Jana jako wybitną jednostkę, która była zdolna do zredukowania amorficznej masy tradycyjnego prawosławia do jakiejś ‘scholastycznej’ formy, ale należy traktować jego osobę jako kulminację, punkt szczytowy tradycji definiowania (wiary), która wkroczyła na około dekadę przed jego narodzeniem w nową fazę, i konsekwentnie uważać jego dzieło za szczytowy punkt tej fazy”⁷.

¹ Por. R. A u b e r t. *Jean Damascène ou de Damas*. W: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastiques*. T. 26. Paris 1997 kol. 1458-1459.

² Por. D. S a h a s. *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*. Leiden 1972 passim.

³ Por. Ś w. J a n z D a m a s z k u. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. PG 94, 789-1228 (przekł. polski B. Wojtkowskiego: *Wykład wiary prawdziwej*. Warszawa 1969).

⁴ Por. G. F l o r o v s k y. *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century. Volume Nine in The Collected Works of Georges Florovsky*. Vaduz 1987 s. 257-276.

⁵ Ś w. J a n z D a m a s z k u. *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβαλλόντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*. PG 94, 1231-1420. Por. C. S c h ö n b o r n. *La sainteté de l'icône selon saint Jean Damascène*. „Studia Patristica” 17:1982 s. 188-193; A. L o u t h. “Beauty will Save the World”. *The Formation of Byzantine Spirituality*. „Theology Today” 61(2004), s. 73-76.

⁶ Por. B. K o t t e r, *John Damascene, St.*, w: *New Catholic Encyclopedia*, second edition, vol. 7, Detroit, New York, San Diego, San Francisco 2003, s. 951; J. G r z y w a c z e w s k i. *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia katolicka*. T. 7. Lublin 1997 kol. 782-783; A. K a z h d a n, *John of Damascus*. W: *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. II. New York-Oxford 1991 s. 1063-1064.

⁷ A. L o u t h. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford 2002 s. 12.

I. ŚPIEW A MUZYKA

Kanon paschalny św. Jana Damasceńskiego⁸ jest dziełem wyjątkowym i ponadczasowym⁹. Można rozpatrywać go z dwóch zasadniczych punktów widzenia, a więc jego treści, czyli przesłania teologicznego, oraz jego formy, która wpisuje się w szeroko rozumiany kanon monodycznego śpiewu bizantyńskiego¹⁰. Zanim się skupię na głównych tematach teologicznych kanonu (pozostawiając problematykę strukturalną i sposobu śpiewania specjalistom od monodii bizantyńskiej), wydaje mi się przydatne dla dalszej refleksji podzielenie się ogólniejszymi refleksjami nad istotą śpiewu i muzyki, dwiema rzeczywistościami, które współcześnie zazwyczaj traktuje się zamiennie. Czy jednak zawsze tak było, aby śpiew i muzyka niczym nie różniły się od siebie? Warto zauważyć, że z prawosławnego punktu widzenia nie można utożsamiać śpiewu, zwłaszcza śpiewu monodycznego, z muzyką. Na pytanie, dlaczego to są dwie tak odmienne rzeczywistości, prawosławni autorzy poszukują argumentów w Piśmie Świętym. W ich argumentacji istotny jest fakt, że śpiew jest aktywnością osoby ludzkiej, która w szczególny sposób wyraża stan jego umysłu i odniesienia do rzeczywistości duchowych. Śpiew stanowi swoistą duchową energię, która wydobywana jest z wnętrza człowieka. Muzyka jest czymś całkowicie różnym od śpiewu, gdyż polega na wytwarzaniu fal dźwiękowych poprzez wykorzystywanie do tego celu instrumentów muzycznych, które są czymś zewnętrznym w odniesieniu do osoby ludzkiej.

Rozróżnienie między śpiewem liturgicznym (gr. ψαλτική [*psaltikē*]) a muzyką (gr. μουσική [*musikē*]) ma swoje korzenie w ich genezie. Zdaniem prawosławnych autorów dzieje śpiewu liturgicznego zaczynają się w niebie. Z przekazu Objawienia wynika, że jako pierwsze pieśń uwielbienia Boga wyśpiewywały siły niebieskie, które uosabiały świat niewidzialny i duchowy, stworzony przez Boga przed stworzeniem świata widzialnego. Początki śpiewu uwielbienia są zatem poza granicami historii świata. Śpiew anielski trwa nieustannie w niebiosach i będzie trwał bez końca, przez wieki

⁸ Zob. Γωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ *Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα*. W: *Αἱ ἱεροὶ ἀκολουθίαι τῆς Μ. Εβδομάδος γατο τοῦ Πάσχα – Greek Orthodox Holy Week & Easter Services*. New York, N.Y. 1973 s. 453-459; E. Wellisz. *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, Kraków 2006, s. 231-238. Przekład polski M. Bednarza – poprawiony w artykule: Abp Abel (Popławski). *Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa*. W: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*. Red. K. Leśniewski. Lublin 2009, s. 271-279.

⁹ Монахиня Игнатия. *Церковные песнотворцы*. Москва 2005 s. 72, 79.

¹⁰ Por. W. Apel. *Monody*. W: *Harvard Dictionary of Music*. Cambridge, Mass. 1974 s. 538-539.

wieków. Człowiek wskutek grzechu Prarodzców popadł we władzę grzechu, zniszczalności i śmierci oraz stracił zdolność do słyszenia anielskiego śpiewu uwielbienia Boga. Z Pisma Świętego wiemy, że tylko w wyjątkowych momentach historii zbawienia, wybrańcy Boży dostępowali daru słyszenia śpiewu aniołów. Wystarczy wspomnieć tutaj świętego proroka Izajasza, słyszającego pieśń serafinów (por. Iz 6, 1-3), pasterzy betlejemskich widzących i słyszających wojsko niebieskie wysławiające Narodzenie Chrystusa (Łk 2, 13-14) czy świętego Jana Teologa, który stał się godnym otrzymania objawienia tajemnic Bożych na wyspie Patmos (Ap 4, 8. 11-12)¹¹. Również w tradycji Kościoła zachowały się przekazy o świętych, którym już w czasie swego ziemskiego życia dane było słyszeć śpiew aniołów. Według przekazu biblijnego zupełnie inny początek ma muzyka grana na instrumentach. Początki muzyki Stary Testament wiąże z osobą jednego z potomków Kaina, a mianowicie Jubala, od którego to „pochodzą wszyscy grający na cytrze i na flecie” (Rdz 4, 21). Wiążąc fakt pojawienia się muzyki z konkretnym człowiekiem, Pismo Święte nie tylko wskazuje na określony moment w dziejach ludzkości, w którym muzyka zaczęła istnieć, ale również odnosi ten moment do innych wydarzeń historycznych. Zaistnienie muzyki łączy się z początkiem rzemiosł, z początkiem sporządzania narzędzi z brązu i żelaza oraz udomowiania zwierząt, czyli z momentem kształtowania się podstaw cywilizacji materialnej. O dramatycznych losach tej cywilizacji świadczą słowa ojca Jubala – Lameka: „Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec!” (Rdz 4, 23). Całkowicie odmienne rzeczywistości, które stoją u genezy śpiewu uwielbienia i muzyki granej na instrumentach, skłaniają prawosławnych autorów do twierdzenia, że nie można ich utożsamiać. Śpiew uwielbienia ma za zadanie wysławianie i kontemplację chwały Trójcy Przenajświętszej poprzez stworzenia, tak niewidzialne (czyli byty anielskie), jak i widzialne (czyli osoby ludzkie). Aniołowie jako „odblaski” Przedwiecznej Niestworzonej Światłości odbijają niczym zwierciadła ten Boski blask dookoła, oświecając wszystko, co się znajdzie w jego zasięgu. Te bezcielesne byty niebiańskie wyśpiewują wielkość i wspaniałość Boga w Trójcy Osób, czerpiąc z Jego łaski. Diametralnie różnie przez teologów prawosławnych pojmowana jest

¹¹ W tradycji Kościoła prawosławnego powszechne jest przekonanie, że zadaniem śpiewaka-chórzysty cerkiewnego jest przekazanie wiernym śpiewów niebiańskich hierarchii anielskich. Por. Д. Волкова. *Онтология древних церковных песнопений. Соборность и индивидуальность. Одухотворенность*. <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=article.histor6> (13.04.2012).

przyczyna zaistnienia muzyki. O ile bowiem źródłem śpiewu anielskiego jest nadmiar Bożej łaski, o tyle powodem zaistnienia muzyki jest utrata Bożej łaski, następująca wraz z upadkiem Pierwszych Rodziców: Adama i Ewy. Upadłemu człowiekowi zaczął bowiem doskwierać nie tylko głód wynikający z potrzeb ciała i jego pożądlivości, ale również, w o wiele jeszcze większym stopniu, głód duchowy, spowodowany utratą bliskości Boga oraz różnorodnych darów duchowych, które dostępne były mu w rajskim życiu. Odnosząc się po raz kolejny do Księgi Rodzaju, można zauważyć, że tak jak narzędzia do uprawy ziemi czy broń z metalu miały pomóc upadłemu człowiekowi w zaspokojeniu głodu fizycznego, tak też instrumenty muzyczne miały służyć zaspokojeniu głodu duchowego. Muzyka grana na instrumentach stawała się pokarmem dla duszy. Dźwięki wygrywane na instrumentach na krótki czas pozwalały zapomnieć o życiowych troskach. W odniesieniu do kościelnego rozumienia genezy muzyki i śpiewu warto podkreślić jeszcze jedną istotną różnicę. Jeśli muzyka pochodzi od szumu, hałasu czy zgiełku tworzonych poprzez wydobywanie dźwięków, to liturgiczny śpiew kościelny ma swoje źródło w duchowej ciszy, w duchowym milczeniu, w wyciszeniu wewnętrznym, które w języku greckim określane jest jako $\square\sigma\upsilon\chi\iota\alpha$ ([*hezychia*])¹². To głębokie wyciszenie wewnętrzne – integralnie powiązane z milczącym zanurzeniem w Bogu – stanowi istotę głównego nurtu duchowości chrześcijaństwa wschodniego zwanej hezychazmem.

II. HEZYCHAZM ŚW. JANA Z DAMASZKU

Wstępne uwagi dotyczące odróżnienia muzyki od śpiewu liturgicznego wydają się niezbędnym założeniem wstępnym do postawionej przeze mnie tezy w tytule niniejszego artykułu, a mianowicie twierdzenia, że *Kanon paschalny* św. Jana z Damaszku stanowi liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej. O hezychastycznej formacji św. Jana z Damaszku wymownie świadczy fakt, że jedno z jego dzieł, a mianowicie *Słowo o cnotach i o wadach* (*Λόγος ψυχοφελής και θαυμάσιος* [*Logos psychofelēs kai thaumasios*])¹³ weszło w skład wielkiej antologii przygotowanej

¹² Por. В.И. Мартынов. *О красоте, плаче, богослужебном пении и музыке*. <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=medieval.martyn3> (10.05.2012).

¹³ Por. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ *Λόγος ψυχοφελής και θαυμάσιος*. W: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτιῶν*. Τ. Β'. Αθήναι 1984 s. 232-238. Dzieło to stanowi syntetyczne streszczenie hezychastycznego nauczania, które nawiązuje treściowo do poglądów Ewagriusza z Pontu, św. Marka Eremity, św. Jana Klimaka oraz św. Maksyma Wyznawcy.

przez św. Nikodema Hagiorytę (1749-1809) oraz mnicha athonickiego monasteru Dionisiou i późniejszego biskupa Koryntu – św. Makarego Notarasa (1731-1805), zatytułowanej *Filokalia świętych Ojców czuwających* (*Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν* [*Filokalia tōn hierōn nēptikōn*])¹⁴.

Co ciekawe, św. Nikodem Hagioryta jest autorem trzytomowego przewodnika po dwunastu wielkich świętach, zatytułowanego *Heortodromion*¹⁵. Dzieło to zawiera komentarze do kanonów wielkich świąt oraz kanonów na Wielki Tydzień i Wielkanoc. Św. Nikodem w swej analizie teologicznej omawia nie tylko tematy przewodnie poszczególnych świąt, ale wskazuje również źródła patrystyczne, z których zaczerpnięte zostały przez św. Jana z Damaszku i innych autorów kanonów, treści biblijne i dogmatyczne. Komentarz do *Kanonu paschalnego* autorstwa św. Nikodema Hagioryty¹⁶ to skarbnica mądrości Ojców Kościoła, z której czerpał Damascenczyk, oraz świadectwo jego głębokiego zakorzenienia w tradycji liturgicznej. Takie podejście do misteriów zbawienia wynika z charakterystycznego dla chrześcijańskiego Wschodu łączenia w jedną syntetyczną rzeczywistość Pisma Świętego, doktryny, życia liturgicznego, ikonografii i duchowości¹⁷.

W *Słowie o cnotach i wadach*, które zawiera wątki antropologiczne i ascetyczne, św. Jan z Damaszku koncentruje się szczególnie na ukazaniu duchowych zagrożeń człowieka oraz praktycznych wskazówkach, w jaki sposób można je pokonać. Warto zauważyć, że długi szereg cnót (gr. ἀρεταί [*aretai*]) wymienionych przez damasceńskiego Hezychastę rozpoczyna panowanie nad sobą (gr. ἐγκράτεια [*enkrateia*]). Towarzyszą jej również cnoty bezpośrednio odnoszące się do uwielbienia Boga słowem i milczeniem, jak: czuwanie (ἀγρυπνία [*agrypnia*]), uczestnictwo w całonocnych czuwaniach (στάσις πάνυχος [*stasis pannychos*]) czy wyciszenie wewnętrzne (τὸ ἡσυχον [*to hēsychon*])¹⁸. Hezychazm jest nierozdzielnie związany z monodycznym śpiewem liturgicznym, który w języku staro-cerkiewno-słowiańskim określany jest jako *знаменный распев* ([*znamiennyj raspiew*]). Ten rodzaj śpiewu medytacyjnego pomocny jest w osiągnięciu coraz to większej kon-

¹⁴ Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w Wenecji w 1782 roku.

¹⁵ Por. Νικοδήμου Ἀγιορείτου *Ἑορτοδρόμιον*. Θεσσαλονίκη 1987 passim. Dzieło to po raz pierwszy ukazało się w 1836 r. Jego fragmenty zostały przełożone przez Elizabeth Theokritoff na język angielski i opublikowane w periodyku „Sourozh” nr 71, luty 1998, s. 40-49.

¹⁶ Por. przypis poprzedni

¹⁷ Por. K. Leśniewski. *Prawosławna duchowość*. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002 s. 701-714.

¹⁸ Por. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ *Λόγος ψυχοφελῆς καὶ θαυμάσιος* s. 232.

centracji umysłu, określanej takimi pojęciami jak: uwaga (gr. προσχή [*prosochē*]), czujność (gr. νῆψις [*nēpsis*]) i rozróżnianie duchowe (gr. διάκρισις [*diakrisis*]). Borys Kutuzow dowodzi, że śpiew monodyczny przeciwdziała rozproszeniu umysłu, oddziałując zarówno na poziomie świadomości, jak i podświadomości osoby ludzkiej¹⁹. Istnieje bezpośrednia zależność między sferą duchową a wypowiedzianymi, wyśpiewanymi słowami, co zawarte jest w idiomatycznym określeniu „poruszenie duchowe w śpiewie” (ros. *духобдвиженность пения* [*duchodwizhnost' pienija*])²⁰.

Czy zatem jest możliwe, aby hezychasta, który z żarliwością zachęcał do trwania w uwielbieniu Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób, mógł stworzyć dzieło, które nie wyrażałoby stanu jego umysłu czy też serca? Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto zastanowić się, co stanowi o ponadczasowej wartości hymnu, który od ponad tysiąca dwustu lat konstytuuje samo centrum celebracji Paschy Chrystusowej przez prawosławnych chrześcijan w Wielką Noc.

III. STRUKTURA I KONTEKST LITURGICZNY „KANONU PASCHALNEGO”

Śpiew hymnów stanowi istotny element liturgicznej tożsamości chrześcijaństwa. W badaniach nad tradycją śpiewu w Kościele podkreśla się szczególne znaczenie procesu recepcji śpiewów synagogalnych²¹ oraz systemu tonalnego muzyki starogreckiej²². *Kanon paschalny* św. Jana z Da-

¹⁹ Por. Б. Кутузов. *Знаменный распев и исихазм*. W: *т е н з е. Знаменный распев – поющее богословие. Сборник статей*. Москва 2009 s. 142-154.

²⁰ В.И. Мартынов. *Богослужбное пение как аскетическая дисциплина*. <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=medieval.martyn2> (13.04.2012). Por. *т е н з е. История богослужбного пения*. Москва 1994 passim.

²¹ W. Wołosik. *Bizantyński śpiew cerkiewny*. W: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*. Red. K. Leśniewski. Lublin 2009 s. 549: „Z tradycji hebrajskiej w pierwotnym śpiewie chrześcijańskim zastosowanie znalazły między innymi: wokaliza wierszy (melizmatyka melodyczna) – zwana wokalizą, czyli ozdobne rozwinięcie zgłoski lub zwrotki tekstu oraz recytatywy wierszowane – czytanie Pisma Świętego na jednym tonie”. Por. E. Werner. *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. London–New York, NY 1959 passim.

²² Por. E.A. Lippman. *Musical Thought in Ancient Greece*. New York, NY – London 1964 passim. Z pierwszych wieków chrześcijaństwa zachowały się jedynie papirus Oxyrhynchus 1786 oraz dwa hymny, a mianowicie *Gloria in excelsis* oraz *Φῶς ἰλαρόν*. Por. A. Louth. *Christian Hymnography from Roman Melodist to John Damascene*. „Journal of Eastern Christian Studies” 57: 2005 issue 3-4 s. 195-206; A.W.J. Holliman. *The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship Between Ancient Greek and Early Christian Music*. „Vigiliae Christianae” 26:1972 s. 1-17.

maszku to dzieło dojrzałe zarówno pod względem treści, formy, jak i sposobu śpiewania, które od wieków stanowi wielki skarb chrześcijaństwa Wschodniego²³. Składa się z 27 strof, które w praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego zostały podzielone na 8 pieśni. Fakt, że każda z pieśni stanowi pewną tematyczną całość, staje się oczywisty, gdy weźmiemy pod uwagę, iż jest ona wyodrębniona poprzez oddzielenie jej od innych pieśni – dwoma troparionami paschalnymi: *Chrystus zmartwychwstał* (gr. *Χριστός Ἀνέστη* [*Christos anesti*], scs. *Христос воскрес* [*Christos woskresie*]) i *Powstał Jezus z grobu* (gr. *Ἀναστὰς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ τάφου* [*Anastas ho Iisous apo tou tafou*], scs. *Воскрес Исус от гроба* [*Woskres Iisous ot groba*]) oraz małymi ekteniami, zawierającymi prośby skierowane do Boga w Trójcy Osób.

Kanon Damasceńczyka stanowi centralną część jutrzni paschalnej, która celebrowana jest po północy przez każdą wspólnotę wierzących. Po trzykrotnym obejściu dookoła cerkwi kapłan lub biskup otwiera krzyżem jej drzwi. Następnie wchodzi triumfalnie wraz z wiernymi do środka prawosławnej świątyni, czemu towarzyszy śpiew troparionu paschalnego: „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią swoją śmierć zwyciężył, a będących w grobach obdarzył życiem” oraz uroczyste bicie wszystkich dzwonów. Syntezę wiary i nadziei wierzących stanowi paschalna proklamacja zmartwychwstania Syna Bożego: „Chrystus zmartwychwstał!”, dopełniona odpowiedzią: „Prawdziwie zmartwychwstał”.

Nie jest możliwe zrozumienie przesłania *Kanonu paschalnego* św. Jana z Damaszku bez uświadomienia sobie liturgicznego kontekstu, w jakim jest on, z wielką duchową radością, wyśpiewywany. Prawosławni chrześcijanie zachowali starożytną tradycję celebrowania Paschy Chrystusa, określanej jako „święto świąt i uroczystość nad uroczystościami” (św. Grzegorz Teolog)²⁴, aby było to nie tylko uobecniające wspomnienie (gr. *ἀνάμνησις* [*anamnēsis*]) najważniejszego wydarzenia zbawczego, ale również egzystencjalne doświadczenie przejścia z ciemności do światła oraz przejścia ze śmierci do życia, wyrażające się duchowym oczyszczeniem zmysłu wzroku, zbawieniem ciała i bezmierną radością umysłu oraz duszy. Ten bowiem, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6) został „złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7).

²³ Por. A. Laïly. *L'Influence liturgique et musicale de S. Jean Damas*. Harissa 1950 passim.

²⁴ Św. Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa 45 (II Mowa na święto Paschy)*. PG 36, 624. Przekł. pol. w: Święty Grzegorz z Nazjanzu. *Mowy wybrane*. Warszawa 1967 s. 531.

Rozświetlona płomykami licznych świec świątynia prawosławna pomaga w osiągnięciu skupienia na Tym, który powiedział o Sobie, że jest „Światłością świata” (J 8,12). Każdy z obecnych jest zaproszony przez Zmartwychwstałego Pana do oderwania się od ciemności otchłani i mroku grzechów oraz wezwany do duchowego przejścia ku cudownej światłości Królestwa Boga. Przestrzeń sakralna tej szczególnej nocy, tak mocno nasycona światłem, stanowi wyzwanie dla oczu i umysłu, by podejmować refleksję nad najważniejszym misterium zbawienia, w czym pomocna jest ikona Zmartwychwstania, umiejscowiona na pulpicie w samym centrum nawy. Ta ikona – przedstawiająca Chrystusa burzącego bramy Otchłani oraz wyprowadzającego z niewoli grzechu Prarodziców Adama i Ewę – w symboliczny sposób ukazuje zwycięstwo nad śmiercią i zapowiedź dnia, w którym „my wszyscy będziemy przemienieni” (1 Kor 15, 51). Wpatrującym się w jaśniejącego Króla chwały łatwiej osiągać coraz to większą koncentrację na prawdzie ósmego dnia, skupienie na zwycięstwie cierpiącego i zmartwychwstałego Syna Bożego, dzięki któremu nie jesteśmy już ofiarami natury i przypadku²⁵. Pomocą w osiąganiu przez umysł (gr. νοῦς [*nous*]) tej duchowej koncentracji jest również roznoszący się przepiękny zapach kadzidła, dzięki któremu łatwiej oderwać się od spraw tego świata. Do trzech, szczególnie ważnych dla utrzymywania uwagi (gr. προσχῆ [*prosochē*]) zmysłów, a mianowicie: wzroku, powonienia i słuchu – dociera przesłanie o wyjątkowym znaczeniu nocy paschalnej Nowego Przymierza. Nie bez znaczenia jest również fakt, że w czasie kilkugodzinnej paschalnej modlitwy uwielbienia wierni pozostają w pozycji stojącej, trwając w postawie oczekiwania na paruzję Chrystusa. Cały zatem człowiek, a więc jego umysł, dusza i ciało jest wezwany do hezychastycznej koncentracji na niepojętej prawdzie o Zmartwychwstaniu Bogoczłowieka.

IV. PRZESŁANIE TEOLOGICZNE „KANONU PASCHALNEGO”

Pieśń pierwsza *Kanonu paschalnego* św. Jana z Damaszku wspaniale wpisuje się w przedstawiony powyżej duchowy klimat chrześcijańskiej nocy paschalnej:

²⁵ Por. M. Quenot. *Zmartwychwstanie i ikona*. Przeł. H. Paprocki. Białystok 2001 s. 75-94.

Dzień Zmartwychwstania!
 Rozświetlmy się ludzie
 Pascha Pańska, Pascha!
 Od śmierci bowiem ku życiu
 I od ziemi ku niebu
 Chrystus Bóg
 Nas przeprowadził
 Hymn zwycięstwa śpiewających²⁶.

Już początkowe słowa kanonu Damasceńczyka zawierają motywy zaczerpnięte z *I* i z *II Mowy na święto Paschy* św. Grzegorza z Nazjanzu²⁷. Każda z pieśni tego kanonu objaśnia Zmartwychwstanie Chrystusa, odwołując się do istotnych wydarzeń z historii zbawienia. Wydarzenia zbawcze, które dokonały się w czasie Starego Testamentu, nabierają nowego znaczenia poprzez odniesienie ich do Osoby Chrystusa. Św. Jan z Damaszku wykorzystuje typologię, aby ukazać Zmartwychwstanie Chrystusa jako wypełnienie Starego Przymierza. Celem przewodnim jest ukazanie chrześcijanom, czym jest absolutna i z niczym nie porównywalna nowość (gr. *καινοτης* [*kainotēs*]), jaką w życie każdej osoby ludzkiej wprowadza Zmartwychwstały Pan.

W pieśni pierwszej pobrzmiewa nowy hymn zwycięstwa, który przywołuje na myśl hymn wyśpiewany przez Mojżesza po przejściu przez Morze Czerwone (Wj 15, 1-19)). Celem typologii Mojżesz-Chrystus jest ukazanie dwóch rodzajów wyzwolenia. Choć imię Mojżesza nie zostało tutaj wspomniane, to nazwanie „Dnia Zmartwychwstania” „Paschą Pańską” jednoznacznie wskazuje na odniesienie do Paschy Narodu Wybranego. Przeprowadzenie Izraelitów przez Morze Czerwone, aby do końca wyzwolić ich z niewoli egipskiej, stanowiło proroczą zapowiedź ostatecznego wyzwolenia, jakie dokonało się przez Paschę Chrystusa, który Sam przeszedł „od śmierci ku życiu” i przeprowadził „od ziemi ku niebu” nas, czyli tych, którzy oddają Mu chwałę poprzez śpiewanie hymnu zwycięstwa.

Egon Wellesz, interpretując Pieśń pierwszą kanonu, dowodzi, że za sprawą Mojżesza dokonało się wyzwolenie z cielesnej niewoli, a za sprawą Chrystusa została wprowadzona ze stanu zniewolenia dusza ludzka²⁸. Tego

²⁶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ *Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα*. W: E. Wellesz. *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej* s. 231.

²⁷ Por. Św. Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa I na święto Paschy*. PG 35, 396-401; przekł. pol. w: Święty Grzegorz z Nazjanzu. *Mowy wybrane*. Warszawa 1967 s. 55-57; tenże. *Mowa 45 (II Mowa na święto Paschy)*. PG 36, 624-625; przekł. pol. w: Święty Grzegorz z Nazjanzu. *Mowy wybrane* s. 530-547.

²⁸ Por. Wellesz. *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej* s. 239.

rodzaju interpretacja stanowi bezpośrednią kontynuację przekonania Wellesza, że „tematem przewodnim we wszystkich pieśniach jest idea wyzwolenia duszy, poprzez Zmartwychwstanie Chrystusa, z więzów, w jakich trzyma ją ciało”²⁹. Wydaje się, że z tak sformułowanym tematem przewodnim *Kanonu paschalnego* zdecydowanie nie zgodziłby się jego autor, czyli św. Jan z Damaszku. Nie był on bowiem neoplatonikiem, lecz hezychastą i jako hezychasta traktował osobę ludzką jako integralną jedność duszy i ciała. Wspomniane już jego *Słowo o cnotach i o wadach* rozpoczyna się tezą, że człowiek jest dwojakim (gr. ὁ ἄνθρωπος εἶναι διπλός [*ho anthropos einai diplos*]) bytem, składającym się z duszy i ciała (gr. ἀποτελούμενος ἀπὸ ψυχῆ καὶ σῶμα [*apoteloumenos apo psychē kai sōma*])³⁰, a kończy się przypomnieniem, że człowiek jest najcenniejszym ze wszystkich stworzeń, gdyż został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26)³¹. Damascenczyk, analizując pożądlivości duszy i ciała, stoi na stanowisku, że pożądlivości czy też wady duszy są o wiele gorsze niż pożądlivości ciała³². Przemiany i wyzwolenia od zła potrzebuje zatem cała osoba ludzka³³. Warto zauważyć, że już w drugim wersecie Pieśni pierwszej kanonu pojawia się tematyka światłości, która jest szczególnie umiłowana w teologii i duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Światłością świata jest Chrystus (por. J 8, 12) i to on przeprowadza każdego człowieka z ciemności do Swojego przedziwnego światła (por. 1 P 2, 9). Kategoria światłości jest niezbędna w teologicznej refleksji nad przemianami Chrystusa na Górze Tabor, Zmartwychwstaniem oraz przebóstwieniem. Zdaniem prawosławnego teologa emigracyjnego Włodzimierza Łoskiego: „Jeżeli Boga nazywa się Światłością, znaczy to, że nie może być on niedostępny naszemu doświadczeniu”³⁴. W tym sensie poznanie Boga jest doświadczeniem niestworzonej światłości, doświadczeniem, które samo w sobie jest światłem, gdyż rozświetla całego człowieka. Aby poprawnie zrozumieć wezwanie św. Jana z Damaszku: „Rozświećmy się ludzie” (gr. λαμπρυνθώμεν λαοί [*lambrinthōmen laoi*], cs. просветимся люде [*proswietimsja ludije*]) trzeba połączyć je z obrazem „Chrystusa jaśniejącego”, którego można jedynie ujrzeć, jeśli

²⁹ Tamże, s. 238.

³⁰ Por. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ Λόγος ψυχοφελῆς καὶ θαυμάσιος s. 232.

³¹ Por. tamże s. 238.

³² Tamże s. 237.

³³ Por. F.R. Gahbauer. *Die Anthropologie des Johannes von Damaskos*. „Theologie und Philosophie” 69:1994 s. 1-21.

³⁴ W. Łoski. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Przeł. M. Sczaniecka. Warszawa 1989 s. 195.

się ma oczyszczone zmysły, mocą „nieprzystępnej światłości Zmartwychwstania”. Hezychastyczne wezwanie do przemiany duchowej, której początkiem jest oczyszczenie zmysłów, wybrzmiewa w drugiej strofie kanonu. Jeśli Damasceńczyk nawołuje: „Oczyśćmy zmysły” (gr. καθαρθώμεν τὰς αἰσθησεις [katharthōmen tas aisthēseis]), co oznacza, że działanie takie jest nieodzownym warunkiem, aby mieć udział w doświadczeniu Zmartwychwstałego Pana. W strofie ukazane jest bezpośrednie powiązanie między oczyszczeniem zmysłów a widzeniem Chrystusa jaśniejącego:

Oczyśćmy zmysły
I ujrzymy Chrystusa
Nieprzystępną światłością Zmartwychwstania błyskającego
I usłyszmy wyraźnie
Jak mówi: witajcie
Nam, hymn zwycięstwa śpiewającym³⁵.

Jakie zmysły ma na myśli św. Jan z Damaszku? Odpowiedź na to pytanie znaleźć można w jego *Słowie o cnotach i o wadach*. W dziele tym wyróżnia pięć zmysłów ciała, a więc: wzrok (gr. ὄραση [horasē]), powonienie (gr. ὀσφρηση [osfrēsē]), słuch (gr. ἀκοή [akoē]), smak (gr. γεύση [geusē]) i dotyk (gr. ἅφή [hafē]) oraz pięć zmysłów duszy: umysł (gr. νοῦς [nous]), rozum (gr. διάνοια [dianoia]), zdolność orzekania (gr. δόξα [doksā]), wyobraźnię (gr. φαντασία [fantasia]) i percepcję zmysłową (gr. αἴσθηση [aisthēsē])³⁶.

Oczyszczenie wszystkich zmysłów człowieka jest możliwe mocą niestworzonych Energii Bożych. Owe „promienie Boskości” (Pseudo-Dionizy Areopagita) udzielane chrześcijanom przez Ducha Świętego – są Bożą łaską, wewnętrznym światłem, światłem duchowym całkowicie różniącym się od światła materialnego. Ci, którzy zostają przez Boga uznani za godnych, uzyskują możliwość oglądania „Królestwa Bożego przychodzącego w mocy” (Mk 9, 1) już w tym życiu, a więc tak, jak to było udziałem trzech Apostołów na Górze Tabor³⁷. W tradycji chrześcijaństwa wschodniego podkreśla się, że w momencie przemiana Jezusa na Górze Tabor nie nastąpiła w Nim

³⁵ Ἦ ἀννοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα. W: Wellesz. *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej* s. 231.

³⁶ Ἦ ἀννοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ Λόγος ψυχοφελῆς καὶ θαυμάσιος s. 232. Na temat terminologicznych różnic w odniesieniu do zmysłów duszy w dziełach Ojców filokalicznych, zob. K. Leśniewski. *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin 2006 s. 63-64.

³⁷ Łosski. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* s. 197.

żadna zmiana, gdyż Jego człowieczeństwo było przebóstwione w następstwie unii hipostatycznej z naturą Bożą. Zmiana dokonała się natomiast w świadomości apostołów, którzy otrzymali możliwość ujżenia swego Pana i Mistrza takim, jakim był, czyli swego Nauczyciela promieniującego odwieczną światłością Swej Boskości³⁸. A jeśli tak, to Apostołowie wyszli poza *χρόνος* [*chronos*] – czas historyczny i weszli w doświadczenie *ἔσχατα* [*eschata*] – rzeczywistości wiecznych. Widzenie światłości Bożej oczyma cielesnymi, na sposób widzenia jej przez Piotra, Jakuba i Jana na Górze Tabor, staje się możliwe, gdy w jakimś stopniu jest się przez nią przemienionym³⁹. Święty Grzegorz Palamas wyjaśnia, że światłość Przemienienia Pańskiego nie zaczęła się i nie skończyła się. Pozostała nieograniczona w czasie i przestrzeni oraz niedostrzegalna dla zmysłów, pomimo że kontemplowały ją cielesne oczy⁴⁰.

Ten, kto ma uczestnictwo w niestworzonych Energiach Bożych, w pewnym sensie sam staje się światłem i zostaje uzdolniony do widzenia rzeczywistości, które pozostają ukryte dla tych, którzy tej łaski nie dostąpili. Jeśli cały człowiek, a więc jego dusza i ciało, ma uczestniczyć w niewysłowionych dobrach wieku przyszłego, to oznacza, że powinien w nich uczestniczyć, w miarę możliwości, od zaraz... Warunkiem tego uczestnictwa w Zmartwychwstałym Panu i we wszystkich dobrach przyszłego wieku jest oczyszczenie zmysłów ciała i duszy. Wówczas będziemy w stanie „usłyszeć wyraźnie” paschalne pozdrowienie Chrystusa.

Druga strofa *Kanonu paschalnego* św. Jana z Damaszku, podobnie jak i pierwsza, kończy się tą samą frazą, w której jest mowa o śpiewaniu przez wyznawców Chrystusa „hymnu zwycięstwa”. Jak rozumieć ów „hymn zwycięstwa”? Najkrócej mówiąc, to „słowo wiary, którą głosimy” (Rz 10, 8). Według św. Pawła warunkiem koniecznym do bycia zbawionym jest przyznanie się do relacji miłości z Chrystusem: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia.” (Rz 10, 9-10). Wyśpiewywanie hymnu zwycięstwa jest uroczystą proklamacją wiary w Zmartwychwstałego Pana. Poprzez oczyszczenie zmysłów chrześcijanin staje się wybrańcem Bożym i ma udział w błogosławieństwach wypowie-

³⁸ Por. *Ἀγιορειτικός τόμος ἐπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχασόντων*. W: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν*. T. Δ'. Αθήναι 1991 s. 190-191.

³⁹ Por. Ł o s s k i. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* s. 200.

⁴⁰ Por. Św. Grzegorz Palamas. *Homilia* 34. PG 151, 433B.

dzianych przez Jezusa na Górze. Zbawiciel obiecał: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Należy więc nieustannie czuć i postępować jak dzieci światłości (por. Ef 5,8). Duchowe przebudzenie, do którego nawołuje św. Jan z Damaszku, jest tożsame z „ujrzeniem Chrystusa nieprzystępną światłością Zmartwychwstania błyskającego”. Autor Listu do Efezjan wskazuje, że owocem „światłości jest wszelka prawda, sprawiedliwość i prawda” (Ef 5,9). Boża światłość sprawia, że wszystko staje się jawne (por. Ef 5, 13). Nieprzypadkowo więc w samym środku nocy paschalnej cielesny i duchowy wzrok prawosławnych chrześcijan jest kierowany na jaśniejącego Chrystusa. Do każdego z nich skierowany jest będący obietnicą imperatyw: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5, 14). Dzięki Bożej Światłości człowiek coraz lepiej poznaje Boga i coraz lepiej poznaje samego siebie, a tym samym w czasie chronologicznym doświadcza przedsmaku „tajemnicy ósmego dnia”. Wejście w królestwo niestworzonego światła, którego realności doświadczały hezychasty, dokonuje się zarówno poprzez nabożeństwo Kościoła (zwłaszcza Wielkiej Nocy), jak i poprzez całkowite zwrócenie się ku Bogu, aby mocą niestworzonych energii przemieniał i coraz bardziej rozjaśniał umysł, duszę i ciało. Duchowa mądrość *Kanonu paschalnego* świętego Jana z Damaszku skryta w poetyckich strofach poprzez śpiew monodyczny dociera zarówno do świadomości i podświadomości słuchających. Podobnie do modlitwy Jezusowej wprowadza w doświadczenie Zmartwychwstałego Pana, które było udziałem Damasceńczyka i wielu pokoleń hezychastów.

Kolejne pieśni *Kanonu paschalnego* również bazują na porównaniach wydarzeń i osób opisanych w Starym Testamencie do dzieła i Osoby Chrystusa. Centralnym motywem pieśni trzeciej jest życiodajny „napój nowy”, pochodzący nie z „jałowej skały”, lecz „z grobu Chrystusa” – tryskającego źródła nieśmiertelności⁴¹. W pieśni czwartej zostaje ukazany prorok Habakuk, który zapowiada światu zbawienie. Modlitwa błagalna proroka zapowiada przybycie Boga, którego majestat okrywa niebiosy, a wspaniałość Jego podobna jest do światła (por. Hbk 3, 3-4). Jej urzeczywistnienie dokonało się w Chrystusie, który zabłysnął z grobu jako „piękne Słońce sprawiedliwości”. Zmartwychwstanie Chrystusa w czwartej strofie tej pieśni tematycznie odniesione jest do radosnego tańca Dawida przed arką Bożą, by

⁴¹ Por. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ *Κανὼν εἰς τὴν νοσομασίαν τοῦ Πάσχα*. W: Wellisz. *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej* s. 232-233.

radować się z wypełnienia dawnych znaków⁴². W pieśni piątej św. Jan z Damaszku nawołuje, by o świecie powstać ze snu i ofiarować Chrystusowi, Słońcu sprawiedliwości, hymn uwielbienia. Św. Nikodem Hagioryta komentuje tę pieśń w oparciu o 26 rozdział Księgi Izajasza, będący wyznaniem pragnienia Boga, którego można spotkać w swej komnacie, gdy drzwi zostaną zamknięte, i opis przybycia do grobu Jezusa niewiast niosących wonności (por. Łk 24,1), z którego Pan już wyszedł niczym Oblubieniec⁴³. Pieśń szósta porównuje zstąpienie Chrystusa w otchłanie Ziemi i wyzwolenie tych, którzy byli tam zamknięci, do wydostania się z wnętrza ryby proroka Jonasza. W drugiej strofie tej pieśni pojawia się paralelizm między dziewiczym narodzeniem Jezusa a Jego wyjściem z grobu bez naruszenia pieczęci, co umożliwiło otwarcie rajskich podwoi dla wierzących⁴⁴. Przez swoje wcielenie, cierpienie i mękę Jezus nie tylko wyrwał młodzieńców z pieca ognistego, ale „wszystko, co śmiertelne, przyodział chwałą niezniszczalności”. Ta tematyka pieśni siódmej podprowadza pod prawdę o obaleniu piekła i początku życia wiecznego. Czwarta strofa wysławia wyjątkowość świętej nocy paschalnej:

Jak święta i uroczysta
Jest ta noc zbawienia –
Jasna zwiastunka
Promiennego dnia
Zmartwychwstania.
W niej światłość bezczasowa
Z grobu cielesnie
Wszystkim świeci⁴⁵.

W pieśni ósmej dzień Zmartwychwstania Chrystusa został określony jako święty i pierwszy dzień tygodnia. To uroczystość, w której chrześcijanie w szczególny sposób błogosławią swego Pana. Wyznanie wiary w Trójcę Przenajświętszą – Ojca, Słowo i Ducha – odniesione jest do sakramentu chrztu. Ostatnia pieśń, pieśń dziewiąta, którą rozpoczyna wezwanie skierowane do Nowej Jerozolimy, aby świeciła i tańczyła, zwraca się do Bogarodzicy, aby „radowała się w Zmartwychwstaniu Swego Syna”. Najśłodszy głos Chrystusa, porównany do „kotwicy nadziei” trzymanej z radością,

⁴² Por. tamże s. 234.

⁴³ Por. tamże s. 234-235.

⁴⁴ Por. tamże s. 235-236.

⁴⁵ Tamże s. 237.

przyrzeka, że będzie ze Swymi wiernymi aż do końca wieków. Tematyka eschatologiczna staje się obecna jeszcze mocniej w ostatniej strofie kanonu, w której zawarta jest prośba skierowana do Chrystusa – Mądrości Bożej: „Daj nam, abyśmy głębiej uczestniczyli w królestwie Twego Dniu niezachodzącym”⁴⁶.

*

Tematy teologiczne każdej z pieśni *Kanonu paschalnego* budzą umysły wierzących wielością możliwych skojarzeń i odniesień do najbardziej istotnych podstaw wiary chrześcijańskiej oraz skłaniają do refleksji nad recepcją tych prawd we własnym życiu. Dzięki *Kanonowi paschalnemu* św. Jana z Damaszku można nie tylko usłyszeć Dobrą Nowinę o Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, ale również odkryć, że Zmartwychwstały Pan jest Bogiem zawsze bliskim, Bogiem miłującym człowieka (gr. Φιλάνθρωπος [*Filanthrōpos*]) – Bogiem, który pragnie, „aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Jaśniejący Chrystus rozjaśnia oblicza wierzących, aby w odniesieniu tak do przyjaciół, jak i wrogów byli pełni miłości.

Nie jest możliwe, aby zakwestionować wyjątkowość samego *Kanonu paschalnego* św. Jana z Damaszku, jak również jego roli w tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Ponadczasowa moc tego kanonu ma swoje źródło w genialnej syntezie wspólnotowego (liturgicznego) i osobistego (hezychastycznego) doświadczenia Boga w Trójcy Osób, które promieniuje z pięknej poezji. Poetyckie strofy kanonu są wyśpiewywane z głębi serca człowieka z tym samym żarliwym pragnieniem, by całym sobą spotkać Zmartwychwstałego Pana.

BIBLIOGRAFIA

- Abel abp (Popławski): Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa. W: Prawosławie. Światło ze Wschodu. Red. K. Leśniewski. Lublin 2009 s. 271-279.
- Ἁγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν. W: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Τ. Δ'. Αθήναι 1991 s. 190-191.
- Αἱ ἱεραι ἀκολουθίαι τῆς Μ. Εβδομάδος κατὰ τοῦ Πάσχα – Greek Orthodox Holy Week & Easter Services. New York, N.Y. 1973
- Apple W.: Monody. W: Harvard Dictionary of Music. Cambridge, Mass. 1974 s. 538-539.

⁴⁶ Tamże s. 238.

- Aubert R.: Jean Damascène ou de Damas. W: Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastiques. T. 26. Paris 1997 col. 1458-1459.
- Florovsky G.: The Byzantine Fathers of the Sixth to Eight Century. Volume Nine in The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz 1987.
- Gahbauer F.R.: Die Anthropologie des Johannes von Damaskos. „Theologie und Philosophie” 69(1994), s. 1-21
- Grzegorz z Nazjanzu: Mowa I na święto Paschy. PG 35, 396-401. Przekład pol. w: Święty Grzegorz z Nazjanzu. Mowy wybrane. Warszawa 1967 s. 55-57.
- Mowa 45 (II Mowa na święto Paschy), PG 36, 624-625. Pol. w: Święty Grzegorz z Nazjanzu. Mowy wybrane. Warszawa 1967 s. 530-547.
- Grzywaczewski J.: Jan z Damaszku. W: Encyklopedia katolicka. T. 7. Lublin 1997 kol. 782-783.
- Holliman A.W.J.: The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship Between Ancient Greek and Early Christian Music. „Vigiliae Christianae” 26:1972 s. 1-17.
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ (Jan z Damaszku, św.): Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως. PG 94, 789-1228 (Wykład wiary prawdziwej. Przeł. B. Wojtkowski. Warszawa 1969).
- Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα. W: E. Wellesz. Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej. Przeł. M. Kaziński. Kraków 2006 s. 231-238.
- Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβαλλόντας τὰς ἀγίας εἰκόνας. PG 94, 1231-1420.
- Λόγος ψυχοφελῆς καὶ θαυμασίος. W: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Τ. Β'. Αθήναι 1984 s. 232-238.
- Kazhdan A.: John of Damascus. W: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. II. New York–Oxford 1991 s. 1063-1064.
- Kotter B.: John Damascene, St. W: New Catholic Encyclopedia. Second edition. Vol. 7. Detroit–New York–San Diego–San Francisco 2003 s. 951.
- Кутузов Б.: Знаменный распев и исихазм. W: t e n z e. Знаменный распев – поющее богословие. Сборник статей. Москва 2009 s. 142-154.
- Lailly A.: L'Influence liturgique et musicale de S. Jean Damas. Harissa 1950.
- Leśniewski K.: Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka. Lublin 2006.
- Prawosławna duchowość. W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin–Kraków 2002 s. 701-714.
- Lippman E.A.: Musical Thought in Ancient Greece. New York, NY – London 1964.
- Louth A.: “Beauty will Save the World”. The Formation of Byzantine Spirituality. „Theology Today” 61:2004 s. 67-77.
- Christian Hymnography from Roman Melodist to John Damascene. „Journal of Eastern Christian Studies” 57:2005 issue 3-4 s. 195-206.
- St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford 2002.
- Łosski W.: Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego. Przeł. M. Sczaniecka. Warszawa 1989.
- Мартынов В.И.: Богослужбное пение как аскетическая дисциплина. <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=medieval.martyn2> (13.04.2012).
- История богослужбного пения. Москва 1994.
- О красоте, плаче, богослужбном пении и музыке. <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=medieval.martyn3> (10.05.2012).
- Μοναχινια Ἰγνατια: Церковные песнотворцы. Москва 2005.
- Νικοδήμου Ἀγιορείτου Ἐορθοδόμιον. Θεσσαλονίκη 1987.
- Quenot M.: Zmartwychwstanie i ikona. Przeł. H. Paprocki. Białystok 2001.

- Sahas D.: John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'. Leiden 1972.
- Schönborn C.: La sainteté de l'icône selon saint Jean Damascène. „Studia Patristica” 17: 1982), s. 188-193.
- Wellesz E.: Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej. Przeł. M. Kaziński, Kraków 2006.
- Werner E., The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium, London – New York, NY 1959.
- Волкова Д.: Онтология древних церковных песнопений. Соборность и индивидуальность. Одухотворенность. <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=article.histor6> (13.04.2012).
- Wołoszuk W.: Bizantyński śpiew cerkiewny. W: Prawosławie. Światło ze Wschodu. Red. K. Leśniewski. Lublin 2009 s. 547-553.

„KANON PASCHALNY” ŚW. JANA Z DAMASZKU JAKO LITURGICZNE
URZECZYWIŚNIENIE DUCHOWOŚCI HEZYCHASTYCZNEJ

Streszczenie

Artykuł dotyczy *Kanonu Paschalnego* św. Jana z Damaszku w odniesieniu do prawosławnego nabożeństwa Nocy Paschalnej i duchowości hezychastycznej. Po krótkiej prezentacji życia Damascenczyka zostaje wyjaśniona różnica między śpiewem a muzyką z biblijnego punktu widzenia, tak jak jest to nauczane w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Następnie zostaje przedstawiona teza, że św. Jan z Damaszku przynależał do duchowej tradycji hezychastycznej i monastycznej. Jest to oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę, że jedno z jego dzieł zostało włączone do *Filokalii*. Dalsza część tekstu ukazuje strukturę i liturgiczne umiejscowienie *Kanonu Paschalnego* jako dodatkowy dowód na wzajemne powiązania tradycji liturgicznej i hezychastycznej. W końcowej części artykułu zostaje przeprowadzona zwięzła analiza teologicznych treści *Kanonu Paschalnego*, ze szczególną koncentracją na tak ważnych zagadnieniach, jak: wyzwolenie, wolność, światło, oczyszczenie zmysłów, Dobra Nowina, nadzieja, wiara w Zmartwychwstałego Pana i życie wieczne.

Streścił Krzysztof Leśniewski

Słowa kluczowe: św. Jan z Damaszku, *Kanon paschalny*, hezychazm, monodia.