

WOJCIECH SŁOMSKI*

Miłość jako zasada teologiczno-liturgiczna w „Kanonie paschalnym” Jana z Damaszku

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę teologiczno-filologicznej i liturgicznej rekonstrukcji miłości (*ἀγάπη*; w wymiarze ekonomii zbawienia także *φιλανθρωπία*) jako zasady kompozycyjnej i teologicznej *Kanonu paschalnego* Jana z Damaszku. W odróżnieniu od dotychczasowych ujęć, które traktowały motyw miłości jedynie jako element hymnografii, niniejsze studium ukazuje, że *ἀγάπη* pełni w *Kanonie* funkcję strukturalną i performatywną: stanowi zarówno temat, jak i rytualny akt wspólnoty. Analiza wykazuje, że teologia miłości ujawnia się w trzech wzajemnie przenikających się wymiarach: soteriologicznym – gdzie Pascha Chrystusa rozumiana jest jako przejście miłości, w którym Bóg przeprowadza ludzkość „ze śmierci do życia” (*ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν*); eklezjalnym – gdzie liturgiczny gest uścisku i wezwanie «*ἀλλήλους περιπτωζόμεθα... συγχωρήσωμεν πάντα*» stają się rytuałem pojednania i realnym sprawowaniem komunii; kosmicznym – gdzie Pascha objawia miłość jako światłość, która „napełnia niebo, ziemię i otchłanie” (*Νῦν πάντα πεπλήρωται φῶτός*) i ustanawia porządek przeobstwowionego stworzenia. W konkluzji artykuł dowodzi, że miłość w *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku jest nie tylko tematem teologicznym, lecz również zasadą strukturalną, rytualną i ontologiczną mocą, która sprawia, że Kościół w czasie Paschy staje się tym, co celebrytuje.

Słowa kluczowe: Jan z Damaszku, *Kanon paschalny*, *ἀγάπη*, *φιλανθρωπία*, Pascha, liturgia, hezychazm.

Love as the Theological-Liturgical Principle in the *Paschal Canon* of St. John of Damascus

Abstract: The article presents a theological, philological, and liturgical reconstruction of love (*ἀγάπη*; in the economy of salvation also *φιλανθρωπία*) as both a compositional and theological principle in the *Paschal Canon* by St. John of Damascus. Unlike previous studies, which treated love merely as a hymnographic motif, this study demon-

* Wojciech Słomski – Uniwersytet Vizja w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>; e-mail: slomski@autograf.pl



strates that *ἀγάπη* functions in the *Canon* as a structural and performative principle, uniting theological meaning with liturgical action. The analysis reveals three interwoven dimensions of this theology of love: soteriological, where Christ's Pascha is understood as the passage of divine love leading humanity "from death to life" (*ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν*); ecclesial, where the liturgical gesture of embrace and the formula «ἀλλήλους περιπτύξώμεθα... συγχωρήσωμεν πάντα» constitute a real rite of reconciliation and communion; cosmic, where Pascha manifests love as light filling "heaven, earth, and the underworld" (*Νὺν πάντα πεπλήρωται φωτός*), establishing the order of deified creation. The study concludes that love in St. John of Damascus' *Paschal Canon* is not merely a theological theme but a structural, ritual, and ontological principle the dynamic by which the Church, in the celebration of Pascha, becomes what it celebrates.

Keywords: St. John of Damascus, *Paschal Canon*, *ἀγάπη*, *φιλανθρωπία*, Pascha, liturgy, hesychasm.

Wprowadzenie

Refleksja nad *Kanonem paschalnym* Jana z Damaszku (VIII w.) zajmuje trwałe miejsce w badaniach patrystycznych, hymnografii i teologii liturgicznej. W literaturze prawosławnej tekst ten bywa interpretowany jako teologiczny i poetycki szczyt hymnografii bizantyńskiej, będący zarazem streszczeniem całej duchowości hezychastycznej Kościoła wschodniego (jak na przykład pisze Krzysztof Leśniewski w swoim tekście: „*Kanon paschalny* św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej”¹). Ten sam autor w późniejszej monografii poświęconej *Wielkiemu Kanonowi* św. Andrzeja z Krety podkreśla, że w hymnografii wschodniej duchowe przejście *metanowa* jest istotowo powiązane z doświadczeniem soteriologicznym miłości (*ἀγάπη*) jako energii przeobstwiającej².

W tradycji bizantyńskiej *Kanon paschalny* Jana z Damaszku (*Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα*) zajmuje miejsce centralne w strukturze *Πεντηκοστήριον*, stanowiąc kulminacyjny punkt Jutrznii Paschalnej. Od chwili swego powstania w środowisku Ławry św. Saby w Jerozolimie hymn ten stanowił nie tylko pieśń teologiczną, lecz również teofaniczny ryt wspólnoty wierzących. Jego liturgiczny kontekst triumfalny procesyjny powrót do świątyni i troparion *Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν* ukazuje, że teologia Jana z Damaszku jest organicznie związana z dramatem wspólnotowego świętowania Paschy: miłość i światło stają się językiem jedności eklezjalnej.

W ujęciu badaczy prawosławnych *Kanon paschalny* jest traktowany jako szczytowa forma „teologii światła”, w której *ἀγάπη* jest nie tylko uczuciem, lecz

¹ K. Leśniewski, „*Kanon Paschalny*” św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej, „*Roczniki Teologii Ekumenicznej*” 59(2012), nr 4, s. 43-60.

² Tenże, „*W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci, aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...*”. *Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego Kanonu”* św. Andrzeja z Krety, Lublin 2017, s. 133nn.

energiją, czyli sposobem działania Boga³. Władimir Lossky pisał, że światłość Paschy jest epifanią miłości Bożej, która przekracza granice stworzenia i prowadzi je ku *theōsis*⁴. Aleksander Schmemmann odczytywał zaś wezwanie *ἀλλήλους περιπτύξώμεθα-συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει* („obejmijmy się nawzajem, przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie”) jako rytualne serce prawosławnej eklezjologii, gdyż Pascha jest sakramentem przebaczenia i radości, w którym Kościół staje się tym, czym jest⁵.

Badania katolickie i ekumeniczne sytuują *Kanon* w szerokim kontekście tradycji sabatów środowiska Ławry św. Saby, które wypracowało typ liturgii o charakterze mistagogicznym⁶. Robert Taft wykazał, że dramaturgia Jutrznii Paschalnej w typikonie jerozolimskim przenosi schemat biblijnego Exodusu do wnętrza wspólnoty liturgicznej: Pascha jest przejściem od podziału ku pojednaniu⁷. W ten sposób wezwanie do uścisku i przebaczenia przestaje być jedynie moralnym nakazem, a staje się rytualną formą miłości.

Na tle tych ujęć niniejsze studium wpisuje się w nową perspektywę badań nad hymnografią wschodnią, ukazując, że w *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku miłość (*ἀγάπη* / *φιλανθρωπία*) pełni funkcję zasady teologiczno-liturgicznej, jednoczącej formę, treść i działanie. Dotychczasowe opracowania zarówno bizantyńskie, jak i zachodnie podkreślały symbolikę światła, zwycięstwa i radości, natomiast niewystarczająco analizowały strukturę miłości jako klucza do zrozumienia kompozycji kanonu.

Celem niniejszego artykułu jest zatem rekonstrukcja miłości jako zasady kompozycyjnej i teologicznej *Kanonu Paschalnego*, przeprowadzona w trzech uzupełniających się perspektywach:

1. Filologicznej – analiza lekcji greckiej w *Patrologia Graeca* 96 w zestawieniu z wariantami cerkiewnosłowiańskimi⁸ pozwala uchwycić semantyczne przesunięcia w zakresie pojęć *ἀγάπη* i *φιλανθρωπία*;

2. Liturgiczno-historycznej – osadzenie tekstu w kontekście *Πεντηκοστήριον* i tradycji sabaitów ukazuje dramaturgię przejścia i pojednania jako rzeczywiste urzeczywistnienie miłości;

3. Teologicznej – interpretacja motywu miłości w horyzoncie eklezjologii pojednania i kosmologii światła prowadzi do konkluzji, że *Kanon paschalny* jest „ikoną miłości”, w której forma liturgiczna i treść dogmatyczna są nierozdzielne.

³ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979, s. 197nn; A. Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, s. 212nn; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 147-151; A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1969, s. 79-80.

⁴ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 150nn.

⁵ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 79nn.

⁶ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1991, s. 140nn; E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961, s. 204.

⁷ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 144nn.

⁸ *Тріодъ цветная*, Moskwa 1642; *Минея*, 1643.

Na tej podstawie artykuł rozwija trzy zasadnicze pola analizy: 1) Miłość jako przejście – soteriologia Paschy; 2) Miłość jako pojednanie – eklezjalna performatywność i ryt przebaczenia; 3) Miłość jako kosmiczne światło – perspektywa *theōsis* i eschatologicznego spełnienia.

W sensie metodologicznym niniejsze studium opiera się na hermeneutyce patrystycznej, rozumianej jako lektura tekstu liturgicznego w jego trzech wymiarach: filologicznym, teologicznym i eklezjalnym. Wychodząc od greckiego oryginału *Kanonu* w edycji *Patrologia Graeca* (PG 96) oraz jego redakcji cerkiewno-słowiańskich⁹, analiza przyjmuje charakter semantyczno-teologiczny i bada znaczenie słów i formuł w ich funkcji liturgicznej, a nie wyłącznie literackiej.

Tak rozumiana hermeneutika patrystyczna zakłada, że sens tekstu objawia się we wspólnocie modlącego się Kościoła (*ἐκκλησία προσευχομένη*), a zatem nie może być redukowany do warstwy historycznej czy poetyckiej. Tekst liturgiczny nie jest tylko nośnikiem treści dogmatycznych, lecz ikoną doświadczenia teologicznego, w której słowo, śpiew i ryt stanowią jedność.

W niniejszym ujęciu zastosowano także elementy analizy strukturalno-liturgicznej, właściwej dla szkoły „liturgical theology” rozwijanej przez A. Schmemmanna i R. Tafta, oraz hermeneutyki symbolu w duchu W. Łosskiego i J. Meyendorffa. Celem tej metody jest ukazanie, że znaczenie teologiczne *Kanonu paschalnego* nie jest ukryte „za” tekstem, lecz realizuje się w jego rytmie, semantyce i performatywności liturgicznej.

Ostatecznie przyjęta metodologia łączy analizę filologiczną (*logos*) z analizą mistagogiczną (*praxis*), pozwalając odczytać *Kanon paschalny* jako wydalenie teologiczne – miejsce, w którym miłość (*ἀγάπη*) staje się nie tylko tematem refleksji, lecz samym aktem objawienia i uczestnictwa w Boskim życiu.

Miłość jako przejście – soteriologia Paschy

Semantyka terminu *Πάσχα* (*Pascha*) z jego podwójnym polem znaczeniowym „ofiary” i „przejścia” (hebr. *pāsaḥ*; gr. *πέρασμα*) zostaje w *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku od początku przepisana teologicznie jako ruch miłości, w którym Bóg przeprowadza swój lud „ze śmierci do życia” i „z ziemi do nieba” (*ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν, ἐκ γῆς εἰς οὐρανόν*; PG 96: 533B). Nie jest to jedynie metaforyka, lecz ontologiczny opis ekonomii zbawienia: *ἀγάπη* i *φιλοanthρωπία* Boga urzeczywistniają się jako skuteczne przejście, które zakłada zwycięstwo nad śmiercią¹⁰.

Grecki irmos Ody 1 brzmi:

Ἡ ἀνάστασις ἡμέρα, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει· καὶ ἀλλήλους περιπτύζομεθα· εἰπόμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει· καὶ οὕτως βοήσωμεν· Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν... (PG 96: 533B).

⁹ *Триодъ цветная*, Moskwa 1642; *Минея*, 1643.

¹⁰ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 77-80.

Łacińska parafraza Migne'a oddaje to następująco:

Dies Resurrectionis... remittamus omnia propter Resurrectionem...

W tradycji cerkiewnosłowiańskiej:

*Днесъ воскресенія день... ѿ смерти бо къ живому, и ѿ земли къ небеси Христосъ Богъ насъ приведе...*¹¹.

Przekład polski:

Dziś dzień Zmartwychwstania... przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie... albowiem Chrystus Bóg przeprowadził nas ze śmierci do życia i z ziemi do nieba.

Grecka insercja *ἀλλήλους περιπτύζόμεθα – συγχωρήσωμεν πάντα* czyni z miłości czyn liturgiczny, performatywny; natomiast redakcja słowiańska uwypatnia aspekt drogi i przeprowadzenia ukazując dwa komplementarne wymiary tej samej soteriologii miłości¹².

Jan odczytuje Paschę Chrystusa jako dopełnienie Paschy Mojżesza. Echo Pieśni Mojżesza (Wj 15) w strukturze *Kanonu* otwiera pole interpretacyjne, w którym miłość wyzwala z niewoli i przeprowadza przez wody śmierci. Ruch ten ma charakter mistagogiczny i sakramentalny; nie jest tylko opisem, lecz zaproszeniem do udziału¹³.

Grecki tekst Ody 3 rozpoczyna się wezwaniem:

Δεῦτε, πόμα πίνωμεν καινόν... – *Deûte, pōma pīōmen kainón* – „Przyjdźcie, napijmy się nowego napoju”¹⁴.

Cerkiewnosłowiański wariant brzmi:

*Приидите, нуміе пиємъ ново...*¹⁵.

Motyw „nowego napoju” (*πόμα καινόν*) staje się tu symbolem miłości eucharystycznej, która rodzi wspólnotę pojednaną i przebóstwioną. W duchu janowym (J 19,34) woda i krew wypływające z boku Zbawiciela stają się sakramentem miłości rozlanej (*ἀγάπη ἐκκεχυμένη*), budującej Kościół jako ciało nowego życia¹⁶.

Soteriologia *Kanonu* ma więc charakter mistagogiczny: celebrans zostaje włączony w sam dramat Paschy. Oda 3 streszcza to w dynamicznej antynomii „wczoraj dziś”:

Χθὲς συνεθαπτόμην σοι, Χριστέ· σήμερον ἀνίσταμαι σὺν ἀναστάντι σοι· χθὲς συνεσταυρούμην σοι· αὐτὸς συνδόξασόν με, Σωτήρ... (PG 96: 545A).

Cerkiewnosłowiański:

*Вчера погребохся съ Тобою... вчера срасняхся Ти...*¹⁷.

Przekład polski:

¹¹ *Триодъ цветная*, Moskwa 1642.

¹² A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 79nn.

¹³ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 140nn.

¹⁴ *Πεντηκοστάριον*, ed. 1983.

¹⁵ *Триодъ цветная* 1642.

¹⁶ J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 200nn.

¹⁷ *Минея* 1643.

Wczoraj byłem współpogrzebany z Tobą, Chryste; dziś powstaję z Tobą zmartwychwstałym; wczoraj byłem współlukrzyżowany z Tobą sam mnie uwielbij, Zbawco.

Dwa czasowniki z prefiksem συν- („współ-”) συνεθαπτόμην i συνεσταυρούμην wyznaczają podwójny ryt miłości: ascetyczny (udział w śmierci) i doxologiczny (udział w chwale). Miłość jest tu ruchem współ-bycia (μετουσία) w Chrystusie. Jak podkreśla Lossky, „miłość wprowadza stworzenie w sposób istnienia Boga”¹⁸.

Z perspektywy liturgicznej Pascha nie jest więc tylko wspomnieniem wydarzenia, lecz czynem miłości, w którym Bóg przeprowadza lud od śmierci do życia. Słowa συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει („przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie”) włączają się w historyczną praktykę Jutrzni Paschalnej oraz wymianę paschalnego pozdrowienia i braterskiego uścisku, co czyni z przebaczenia sakrament wspólnoty¹⁹.

Ody 5-6 rozwijają topikę poranka i światła: miłość Zmartwychwstałego rozprasza mrok i „zstępuje do Otchłani” (εἰς τὰ καταχθόνια), aby wyprowadzić więźniów. U Jana „światłość” nie jest metaforą, lecz energetyczną obecnością Boga, w której soteriologia i kosmologia spotykają się w jednym punkcie. Kulminacyjny irmos Ody 8 mówi:

Νῦν πάντα πεπληρωται φωτός, οὐρανός τε καὶ γῆ καὶ τὰ καταχθόνια· ἑορταζέτω οὖν πᾶσα κτίσις... ἐν ᾗ ἑστερεώθη (PG 96: 556C).

Cerkiewnosłowiański odpowiednik:

*Днесъ вся исполнииася свѣта... да пражднуеть убо вся тварь... въ немже утверждається*²⁰.

Przekład polski:

Dziś wszystko napełniło się światłością niebo, ziemia i otchłanie; niech świętuje wszelkie stworzenie, bo w Nim zostało utwierdzone.

Słowo ἑστερεώθη („zostało utwierdzone”) zamyka ten wymiar teologiczny: miłość Paschy ustanawia trwały porządek bytu, nową stabilność stworzenia w Bogu. Dla teologii wschodniej to właśnie miłość jest zasadą ontologicznego utwierdzenia kosmosu, a nie tylko jego moralnym naprawieniem²¹.

Miłość jako pojednanie

– eklezjalna performatywność i ryt przebaczenia

W *Kanonie paschalnym* Jana z Damaszku miłość (ἀγάπη) nie jest tylko tematem teologicznym, lecz czynem wspólnoty. Pierwsze wezwanie irmosu ἀλλήλους περιπτύξωμεθα· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει („obejmijmy się nawzajem; przebaczymy wszystko przez Zmartwychwstanie”) określa strukturę

¹⁸ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 149nn.

¹⁹ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 79nn.

²⁰ *Триодъ цветная* 1642.

²¹ J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, s. 204nn; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, s. 151nn.

całej liturgii paschalnej: wspólnotowe pojednanie staje się sakramentem eklesjalnej jedności.

Gest braterskiego uścisku (*περιπτύξις*, *periptyxis*) w Jutrzni Paschalnej ma źródło w praktyce pierwotnego Kościoła, o której świadczą *Konstytucje apostołskie* (VIII, 11): „po modlitwie niech wszyscy dadzą sobie pocałunek pokoju, a ich serca będą zjednoczone w jednym Duchu” (*ὁ ἀσπασμὸς τῆς ἀγάπης*). W tradycji bizantyńskiej uścisk paschalny (*ἀσπασμὸς τῆς ἀγάπης*) nie jest symbolicznym gestem, lecz rytualnym aktem pojednania, sakramentem miłości, który warunkuje przystąpienie do Eucharystii²².

W języku greckim czasownik *συγχωρέω* („przebaczyć”) oznacza dosłownie „dzielić to samo miejsce”, „współistnieć w tej samej przestrzeni”. Jego rdzeń (*χωρέω*) wskazuje na dynamiczne współbycie, otwarcie przestrzeni, w której drugi może być obecny. Zatem wezwanie *συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει* nie ma charakteru moralizującego, lecz ontologiczny: chodzi o wspólne zamieszkanie w przestrzeni Zmartwychwstania. W przebaczeniu dokonuje się wspólnotowe *εἰσόδος* w Paschę, wejście w nową przestrzeń bytu²³.

W języku cerkiewnosłowiańskim wyrażenie to przybiera formę:

*И другъ друга обымемъ, рцемъ, братіе, и ненавидяцимъ насъ: простимъ вся воскресениемъ*²⁴.

Zwraca uwagę, że czasownik *простимъ* (od *простити*) oznacza nie tylko przebaczenie, ale i „uwolnienie”, „rozwiązanie więzi”. W ten sposób miłość Paschy rozwiązuje wszelkie węzły wrogości (*δεσμοὶ τῆς ἔχθρας*) i czyni z pojednania akt kosmiczny.

W interpretacji Schmemmanna, „Pascha jest świętem odnowionej wspólnoty, w której Kościół staje się tym, czym jest – ciałem miłości i przebaczenia”²⁵. Dla Jana z Damaszku, który był nie tylko teologiem, ale i hymnografem liturgicznej wspólnoty Ławry św. Saby, przebaczenie nie stanowi dodatku do soteriologii, lecz jej liturgiczne spełnienie. Miłość, którą Bóg okazuje w Chrystusie, staje się zasadą nowego porządku relacji między ludźmi – wspólnoty w świetle.

W kanonicznej strukturze *Kanonu* każda z dziewięciu Od kończy się wspólnym troparionem o charakterze doxologicznym. W Odzie 4 czytamy:

Ὁ θεὸς, ὁ ἡγαπημένος, καὶ γλυκύτατος σου λόγος... (PG 96: 548B) – „Boskie, umiłowane i najśłodsze jest Twoje Słowo, Chryste”.

Tu termin *ἡγαπημένος* (dosł. „umiłowany”) wskazuje na relacyjną naturę miłości, nie abstrakcyjną ideę, lecz wzajemne uczestnictwo. W logice Janowej miłość istnieje tylko jako relacja: „Kto mieszka w miłości, mieszka w Bogu” (1J 4,16). Damasceńczyk rozwija to, co w Nowym Testamencie nazwano *καινή ἐντολή* „nowym przykazaniem” (J 13,34): „abyście się wzajemnie miłowali”.

²² R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 148nn; A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 80nn.

²³ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 153nn.

²⁴ *Триодъ цветная*, Moskwa 1642.

²⁵ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 81nn.

Na gruncie hymnografii struktura dialogiczna *Kanonu* (wezwania: *δεῦτε, περιπτύζομεθα, συγχωρήσωμεν, πίνωμεν*) jest odbiciem eklezjalnej performatywności. Wspólnota śpiewa, aby urzeczywistnić to, co wyraża: śpiew nie opisuje miłości, lecz ją sprawuje. W tym sensie *Kanon* paschalny jest liturgicznym dramatem, w którym „Słowo staje się czynem” (*λόγος γίνεται πράξις*).

Miłość i przebaczenie są więc w hymnie dwoma aspektami tej samej rzeczywistości: *ἀγάπη* i *συγχώρησις* tworzą jedną dynamikę komunii. Wschodnia tradycja liturgiczna podkreśla, że Pascha jest świętem wspólnoty pojednanej, nie tylko z Bogiem, ale i wewnątrznie między ludźmi. Stąd liturgia Paschy w Jerozolimie zaczynała się procesją do zamkniętych drzwi świątyni, które kapłan otwierał słowami *Χριστὸς ἀνέστη*, symbolicznie znosząc wszelkie bariery²⁶.

W tym kontekście *Kanon paschalny* można odczytać jako liturgię pojednania. Wersety o uścisku, świetle i pokoju nie stanowią dodatków, ale organiczne elementy teologicznej całości. Jan z Damaszku nie przedstawia Paschy w kategoriach triumfu nad wrogiem, lecz jako wspólnotowe odrodzenie świata w przestrzeni przebaczenia.

Miłość (*ἀγάπη*) jest zatem nie tylko soteriologicznym przejściem (część I), lecz także eklezjalnym ruchem pojednania, czynem, który ustanawia nową przestrzeń wspólnoty. Przebaczenie nie jest psychologicznym aktem, lecz liturgicznym sposobem istnienia: *συγχωρέω* oznacza „pozwolić, by drugi współistniał we mnie”. W tej perspektywie Kościół jawi się jako *choros agapēs* „chór miłości”, wspólnota śpiewająca prawdę o tym, że Bóg jest miłością (1 J 4,8).

Miłość jako kosmiczne światło – perspektywa *theōsis* i eschatologicznego spełnienia

W końcowych odach *Kanonu paschalnego* Jana z Damaszku tematem dominującym staje się światło, rozumiane nie tylko symbolicznie, lecz ontologicznie jako forma istnienia miłości. Damasceńczyk rozwija tu myśl, że *ἀγάπη* stanowi zasadę stwórczą i odkupieńczą zarazem: *Νῦν πάντα πεπλήρωται φωτός* („Teraz wszystko napełniło się światłością”, PG 96: 556C). W świetle Paschy miłość objawia się jako moc przebóstwiająca (*δύναμις θεοποιός*), w której całe stworzenie uczestniczy w chwale Zmartwychwstałego²⁷.

Motyw „napełnienia światłem” (*πεπλήρωται φωτός*) ma wyraźne paralele w tradycji jerozolimskiej. W liturgii *Πεντηκοστάριον* światło nie jest tylko znakiem objawienia, lecz energią (*ἐνέργεια*) Bożą, która przenika wszelką rzeczywistość. W języku greckim rdzeń *πληρώω* („napełniać”) wskazuje na akt dynamiczny: stworzenie zostaje „przepełnione” Bożą obecnością. To napełnienie jest niczym innym jak realizacją *theōsis* – przebóstwienia przez uczestnictwo w miłości.

²⁶ R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West...*, dz. cyt., s. 146nn.

²⁷ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 151nn.

W duchu tradycji kapadockiej (*Βασίλειος ὁ Μέγας, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*) oraz teologii światła Grzegorza Palamasa, Jan z Damaszku widzi w miłości nie tylko emocjonalny wymiar Boga, lecz Jego sposób bycia w świecie. Światłość Paschy to widzialna forma miłości Bożej *ἡ ὁρατὴ μορφή τῆς ἀγάπης* przez którą stworzenie zostaje „wciągnięte” w Boskie życie²⁸.

Oda 7 nawiązuje bezpośrednio do motywu ognia w piecu babilońskim (Dn 3):

Ὁ τῶν πατέρων θεὸς εὐλογητὸς εἶ, ὁ ἐξαποστείλας παισὶ πυρὸς δρόσον· καὶ πῦρ ἐν ὕδασι συνεμίξας, ὡς ἀληθῶς ἐποίησας ἔργα θαυμαστά (PG 96: 554B).

Tu boska miłość jawi się jako ogień, który chłodzi, i jako światło, które nie spala. Paradoksalne połączenie ognia i rosy (*πῦρ καὶ δρόσος*) jest ikoną Paschy: miłość, która w świecie grzechu byłaby ogniem sądu, staje się rosą życia²⁹.

Kulminacja pojawia się w Odzie 9, gdzie hymn wprowadza mariologiczną interpretację światła:

Φωτίζου, φωτίζου, ἡ νέα Ιερουσαλήμ, ἡ γὰρ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνέτειλε· χορεύε νῦν καὶ ἀγάλλου, Σιών· σὺ δέ, ἀγνή Θεοτόκε, τέρπου τῇ ἐγέρσει τοῦ τόκου σου (PG 96: 560C).

Wezwanie *Φωτίζου, φωτίζου* („Rozjaśnij się, rozjaśnij się”) jest eschatologicznym imperatywem: nowa Jerozolima, czyli Kościół, ma jaśnieć światłem zmartwychwstania. W języku liturgii to nie tylko poetycki obraz, ale realna anamneza przyszedłego wieku. *Ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνέτειλε* (Iz 60,1) wskazuje, że światłość Paschy jest już początkiem nowego stworzenia.

W cerkiewnosłowiańskim przekładzie:

*Προσφῃτῆς, προσφῃτῆς, новѣи Ιερουσαλιμѣ: слава бо Господня на тебѣ возсіа*³⁰.

Zasownnik *возсіа* (od *сияти* „świecić, błyszczeć”) podkreśla aspekt trwania światłości: światło nie jest chwilowym błyskiem, lecz trwałym stanem. Damascenczyk, odczytując to w duchu teologii Palamasa, widzi w świetle Paschy energię Bożą komunikowaną światu, a więc bezpośrednie uczestnictwo stworzenia w Bogu³¹.

Światło Paschy jest zarazem światłem komunii: nie izoluje, lecz łączy. Stąd Jan używa liczby mnogiej w formule *νῦν πάντα πεπλήρωται φωτός* – nie tylko człowiek, lecz „wszystko” (*πάντα*) zostaje objęte działaniem miłości. W języku kosmologicznym to odnowienie całego stworzenia (*ἀποκατάστασις τῶν ὅλων*), w którym Pascha staje się zasadą bytu. Motyw tańca (*χορεύε νῦν καὶ ἀγάλλου, Σιών*) dopełnia tę wizję: *χορός* w tradycji bizantyńskiej oznacza jednocześnie „taniec” i „chór”. Wspólnota paschalna jest więc tańcem miłości (*choros*

²⁸ J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 203nn.

²⁹ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 84nn.

³⁰ *Триодъ цветная*, 1642.

³¹ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 155nn; J. Meyendorff, *Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 205nn.

agapēs), w którym każde stworzenie odnajduje własne miejsce w harmonii Boskiego światła³².

W świetle całego *Kanonu* można zatem stwierdzić, że miłość Jana z Damaszku ma trzy komplementarne wymiary:

- 1) Soteriologiczny – miłość jako przejście (*πέρασμα*) ze śmierci do życia;
- 2) Eklezjalny – miłość jako pojednanie (*συγχώρησις*) tworzące wspólnotę;
- 3) Kosmiczny – miłość jako światło (*φῶς*), które przebóstwia i utrwała byt.

W tym sensie *Kanon paschalny* Jana z Damaszku jest ikoną *theōsis*, czyli uczestnictwa stworzenia w Boskiej miłości. Pascha objawia, że „Bóg jest światłem” (1J 1,5) = „Bóg jest miłością” (1J 4,8); oba te zdania oznaczają tę samą rzeczywistość: miłość jako światłość, która „napęłnia niebo, ziemię i otchłanie”.

W zakończeniu tej części można powtórzyć za Włodzimierzem Łoskim: „Theologia Paschae jest teologią miłości, a miłość jest jedyną światłością, w której można ujrzeć Boga”³³. W tym świetle *Kanon paschalny* jest nie tylko pieśnią zmartwychwstania, lecz również liturgicznym objawieniem światła miłości, która z Boga promieniuje na całe stworzenie i w nim znajduje swoje eschatologiczne spełnienie.

Podsumowanie

Analiza *Kanonu paschalnego* Jana z Damaszku pozwala dostrzec, że miłość (*ἀγάπη*) jest jego zasadą teologiczną, liturgiczną i kompozycyjną zarazem. Nie stanowi jedynie tematu czy motywu poetyckiego, lecz przenika strukturę hymnu i określa jego funkcję w życiu Kościoła. W ujęciu Damasceńczyka miłość jest *formą bytu*, poprzez którą Bóg objawia się i działa w świecie.

Ukazane w artykule trzy wymiary miłości: soteriologiczny, eklezjalny i kosmiczny nie istnieją niezależnie, lecz tworzą jeden ryt Paschy.

W wymiarze soteriologicznym (*πέρασμα ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν*) miłość jest ruchem przejścia: działaniem Boga, który „przeprowadza” człowieka ze śmierci do życia.

W wymiarze eklezjalnym (*συγχώρησις, περιπτύξις*) staje się gestem przebaczenia i wspólnotowego pojednania, sakramentem braterskiej komunii.

W wymiarze kosmicznym (*φῶς, θεοποιός δύναιμις*) objawia się jako światłość, która przenika i przebóstwia stworzenie, zapowiadając jego eschatologiczne spełnienie.

W ten sposób *Kanon paschalny* można odczytać jako ikonę miłości, w której liturgia i teologia stanowią jedno. Hymn Damasceńczyka nie jest komentarzem do doktryny o zmartwychwstaniu, lecz jej liturgicznym urzeczywistnieniem. Miłość nie jest tu przedmiotem refleksji, lecz przestrzenią działania: *λόγος γίνεται πράξις* „Słowo staje się czynem”.

³² A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, dz. cyt., s. 85nn.

³³ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt., s. 156nn.

W perspektywie teologii wschodniej miłość stanowi zasadę *theōsis* przebóstwienia stworzenia. U Jana z Damaszku miłość jest „światłem, które napęlnia wszystko” (*Nῦν πάντα πεπλήρωται φωτός*), a zarazem rytmem życia Kościoła. W tym sensie *Kanon paschalny* nie jest jedynie hymnem liturgicznym, ale mistagogią miłości: wprowadzeniem w rzeczywistość Boga, który jest Miłością (1J 4,8).

Wnioski te wpisują się w kierunek współczesnych badań nad hymnografią wschodnią, rozwijanych również w polskiej teologii. Prace Krzysztofa Leśniewskiego pokazują, że hymnografia bizantyńska może być odczytywana jako forma teologii duchowości miejsca, gdzie doświadczenie hezychii i liturgii spotyka się w jedności. Niniejsze studium potwierdza tę intuicję: w *Kanonie paschalnym* miłość staje się zasadą nie tylko teologii, lecz także liturgicznego doświadczenia Boga, który „zstępuje w świat, aby go uczynić światłością”.

* * *

Bibliografia

Źródła

- Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, *Κανὼν εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα*, w: *Patrologia Graeca*, t. 96, Paris 1864, kol. 533-560.
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ (Jan z Damaszku, św.), *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 789-1228 (*Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojtkowski, Warszawa 1969).
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβαλλόντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, PG 94, 1231-1420.
- Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ψυχοφελὴς καὶ θαυμάσιος*, w: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, t. B', Ἀθῆναι 1984, s. 232-238.
- Триодъ цветная*, Москва 1642.
- Минея*, Москва 1643.
- Πεντηκοστάριον*, Ἀθῆναι 1983.
- Ἀγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαζόντων*, w: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, t. Δ', Ἀθῆναι 1991, s. 190-191.
- Νικοδήμου Ἀγορείτου, *Εορτοδρόμιον*, Θεσσαλονίκη 1987.
- Constitutiones Apostolorum*, red. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1967 (PG 35-36).

Opracowania

- Abel (Popławski, abp), *Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 271-279.
- Apel W., *Monody*, w: *Harvard Dictionary of Music*, Cambridge, Mass 1974, s. 538-539.
- Aubert R., *Jean Damascène ou de Damas*, w: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastiques*, t. 26, Paris 1997, kol. 1458-1459.
- Florovsky G., *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987.
- Gahbauer F.R., *Die Anthropologie des Johannes von Damaskos*, „Theologie und Philosophie” 69(1994), s. 1-21.
- Grzywaczewski J., *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 782-783.
- Holleman A.W.J., *The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship Between Ancient Greek and Early Christian Music*, „Vigiliae Christianae” 26(1972), s. 1-17.

- Kazhdan A., *John of Damascus*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, New York-Oxford 1991, s. 1063-1064.
- Kotter B., *John Damascene, St.*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 7, Detroit-New York-San Diego-San Francisco 2003, s. 951.
- Кутузов Б., *Знаменный распев и исихазм*, w: *тензе, Знаменный распев – поющее богословие. Сборник статей*, Москва 2009, s. 142-154.
- Laïly A., *L'Influence liturgique et musicale de S. Jean Damas*, Harissa 1950.
- Leśniewski K., „Kanon Paschalny” św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 59(2012), nr 4, s. 43-60.
- Leśniewski K., „W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci, aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...”. *Metanoicznie-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego Kanonu” św. Andrzeja z Krety*, Lublin 2017.
- Leśniewski K., *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- Leśniewski K., *Prawosławna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 701-714.
- Lossky V., *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris 1944.
- Louth A., *Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John of Damascus*, „Journal of Eastern Christian Studies” 57(2005), nr 3-4, s. 195-206.
- Louth A., *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Meyendorff J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979.
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001.
- Sahas D., *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden 1972.
- Schmemmann A., *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1969.
- Schönborn C., *La sainteté de l'icône selon saint Jean Damascène*, „Studia Patristica” 17(1982), s. 188-193.
- Taft R.F., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1991.
- Wellesz E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, wyd. 2, Oxford 1961 (wyd. polskie: *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 1959.
- Wołosz W., *Bizantyński śpiew cerkiewny*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 547-553.
- Волкова Д., *Онтология древних церковных песнопений. Соборность и индивидуальность. Одохотворенность*, <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=article.history6> (dostęp: 13.04.2012).